

Universität Passau  
Philosophische Fakultät  
Fachbereich Praktische Philosophie

**So ähnlich und doch so fremd**  
**Neurophilosophische Überlegungen**  
**zum moralischen Status nichtmenschlicher Tiere**  
**in der menschlichen Gesellschaft**

**Dissertation**

zur Erlangung des akademischen Doktorgrades der Philosophie

vorgelegt der Philosophischen Fakultät  
der Universität Passau  
im September 2010

von

**Sabine Tischler**

Dekan:  
Prof. Dr. Werner Gamerith

**Gutachter:**

Prof. Dr. Thomas Mohrs  
Prof. Dr. Christian Thies



***Für alle nichtmenschlichen Lebewesen, die unter der selbsternannten Herrschaft des Menschen Qualen erdulden mussten oder müssen und aufgrund ihrer physiologischen Eigenschaften nicht die Möglichkeit haben, sich hiergegen zur Wehr zu setzen oder sich Gehör zu verschaffen.***

„Menschen sind Tiere. Mal sind wir grausam, mal maßlos gütig, aber immer sind wir Tiere. Wir sähen uns vielleicht gern als gefallene Engel, aber in Wahrheit sind wir Affen, die sich erhoben haben.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Morris, 1994, 6.



## **DANKSAGUNG**

Im Rahmen der Fertigstellung meiner Dissertationsschrift möchte ich mich nochmals bei all denjenigen bedanken, die mich bei deren Umsetzung unterstützt und begleitet haben.

Besonderer Dank gilt zunächst meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Thomas Mohrs, der für mich nicht nur ein vorbildlicher Professor, sondern mittlerweile auch ein guter Freund geworden ist. Ohne ihn hätte es diese Arbeit nie gegeben, denn durch ihn wurde ich auf eine mögliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema Tierethik erst aufmerksam. Leider habe ich im Laufe meiner Studiengänge die Erfahrung machen müssen, dass es viel zu wenige wirklich gute Hochschullehrer an den Universitäten gibt, welche dazu fähig sind, ihre Studenten tatsächlich zu geistigen Eigenleistungen zu motivieren und ihnen dabei nicht nur die eigene Meinung überzustülpen. Die Leidenschaft, mit der er seine Tätigkeit als Hochschullehrer ausübt sowie sein Engagement für die Dinge, die er lehrt und für die er eintritt, als auch der Einsatz für seine Studenten sind dabei wirklich einzigartig. Herr Mohrs ist für mich der lebende Beweis dafür, dass Philosophie nicht nur bloße Theorie ist, sondern in jeder Hinsicht auch wirklich gelebt werden kann.

Auch Herrn Prof. Dr. Christian Thies gebührt an dieser Stelle Dank für die bereitwillige Übernahme des Zweitgutachtens.

Überdies möchte ich mich auch bei meinem Vorgesetzten an der IT-Schule Passau, Herrn Müller, sehr herzlich bedanken, der mir über Jahre hinweg immer wieder Freiräume in der beruflichen Tätigkeit einräumte, um mein mir gesetztes Ziel erreichen zu können.

Mein Dank gilt auch meiner Familie, meinen Freunden und Studienkollegen, die mich über Jahre hinweg immer wieder motiviert haben und nicht müde wurden, Korrektur zu lesen und kritische Anmerkungen zu machen. Vor allem meiner lieben Freundin und Studienkollegin Birgit Beck gebührt an dieser Stelle Dank für diverse sowohl kritische als auch inspirierende Fachdiskussionen. Und nicht zuletzt bei meinem Bruder Christoph Lorenz möchte ich mich für gleichermaßen moralische als auch tatkräftige Unterstützung bedanken, ebenso bei meinem Mann für das große Ausmaß an Verständnis für den lang andauernden Zeitmangel. Zwar ist die Anfertigung einer Dissertationsschrift ohne ein hohes Maß an persönlichem Verzicht, Fleiß und Beharrlichkeit kaum möglich, doch wäre eine Fertigstellung der vorliegenden Arbeit ohne die Hilfe genannter Personen sicherlich völlig undenkbar gewesen.



# INHALTSVERZEICHNIS

<b>VORWORT</b> .....	<b>1</b>
<b>1 EINLEITUNG</b> .....	<b>5</b>
1.1    ANIMAL FARM.....	7
1.2    ANIMAL FARMING HEUTE, ODER: DER GRUND FÜR DIE TIERETHIKDEBATTE.....	9
1.3    AUFBAU UND ZIELSETZUNG DIESER ARBEIT .....	11
<b>2 ANTHROPOLOGISCHE PRÄMISSEN</b> .....	<b>21</b>
2.1    EMPATHIE ALS GRUNDLAGE FÜR MITLEID BEIM MENSCHEN .....	24
2.1.1 <i>Empathie und die Spiegelneurone</i> .....	27
2.1.2 <i>Mitgefühl und Mitleid</i> .....	37
2.2    MORALFÄHIGKEIT BEIM MENSCHEN .....	39
2.2.1 <i>(Neuro-)Theologie / Religion</i> .....	41
2.2.2 <i>Neurobiologie / Soziobiologie</i> .....	45
2.2.3 <i>(Kognitive) Ethologie / Soziologie</i> .....	61
2.2.4 <i>(Sozial-)Psychologie</i> .....	64
2.2.5 <i>(Neuro-)Philosophie / (Neuro-)Anthropologie</i> .....	71
2.3    GERECHTIGKEITSSINN UND FAIRNESSEMPFINDEN.....	76
<b>3 AUFHEBUNG DER KÜNSTLICHEN DICHOTOMIE</b> .....	<b>85</b>
3.1    PHYSISCHE ÄHNLICHKEITEN .....	86
3.1.1 <i>Evolutionstheorie</i> .....	87
3.1.2 <i>Biologie</i> .....	89
3.1.3 <i>Psychologie</i> .....	92
3.1.4 <i>Ethologie</i> .....	94
3.2    „METAPHYSISCHE“ BZW. MENTALE ÄHNLICHKEITEN.....	98
3.2.1 <i>Geist, Denken, Sprache und Intelligenz</i> .....	99
3.2.2 <i>Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Verstand</i> .....	105
3.2.3 <i>Schmerz- und Leidempfindung sowie deren Ausdruck im Verhalten</i> .....	110
3.2.4 <i>Gesellschaftsformen und Kultur</i> .....	112
3.2.5 <i>Empathie und Moral</i> .....	117
3.2.6 <i>Würde und Seele</i> .....	121
3.3    WO LIEGT DER UNTERSCHIED? .....	123
<b>4 DARSTELLUNG UND KRITIK KONKRETER TIERETHISCHER ANSÄTZE</b> .....	<b>127</b>
4.1    SCHOPENHAUER UND DIE MITLEIDSETHIK.....	127
4.1.1 <i>Über das Mitleid und die Grundlage der Moral</i> .....	128

4.1.2	<i>Kritik und Abgrenzung</i> .....	134
4.2	ALBERT SCHWEITZER UND DER BIOZENTRISMUS .....	138
4.2.1	<i>Ehrfurcht vor dem Leben</i> .....	138
4.2.2	<i>Kritik und Abgrenzung</i> .....	144
4.3	PETER SINGER UND DER PRÄFERENZUTILITARISMUS .....	148
4.3.1	<i>Der Präferenzutilitarismus</i> .....	148
4.3.2	<i>Kritik und Abgrenzung</i> .....	155
4.4	TOM REGAN UND DER GRUND FÜR TIERRECHTE .....	159
4.4.1	<i>Theorie der inhärenten Werte</i> .....	159
4.4.2	<i>Kritik und Abgrenzung</i> .....	167
4.5	URSULA WOLF UND DAS GENERALISIERTE MITLEID .....	169
4.5.1	<i>Das Konzept des generalisierten Mitleids</i> .....	169
4.5.2	<i>Kritik und Abgrenzung</i> .....	180
4.6	WEITERE ERWÄHNENSWERTE POSITIONEN .....	182
4.6.1	<i>Jean-Claude Wolf und die Interspezieskonflikte</i> .....	182
4.6.2	<i>Paola Cavalieri und die Frage nach den Tieren</i> .....	190
4.6.3	<i>Helmut Kaplan und die speziesistischen Denkstörungen</i> .....	192
4.7	DIVERSE GEGENPOSITIONEN .....	194
4.7.1	<i>Immanuel Kant und der „Indirekte-Pflichten-Ansatz“</i> .....	195
4.7.2	<i>Jan Narveson, Peter Carruthers und der Kontraktualismus</i> .....	196
4.7.3	<i>Carl Cohen und warum Tiere keine Rechte haben</i> .....	198
4.7.4	<i>Tibor R. Machan und der „Mythos Tierrechte“</i> .....	199
<b>5</b>	<b>DIE THESE DER PATHOZENTRISCHEN FAIRNESS-(TIER-)ETHIK</b> .....	<b>203</b>
5.1	ZUSAMMENFASSUNG DER PRÄMISSEN .....	206
5.1.1	<i>Empathie- und Moralfähigkeit</i> .....	208
5.1.2	<i>Gerechtigkeitssinn und Gewissen</i> .....	209
5.1.3	<i>Physiologische und psychologische Analogie zum Tier</i> .....	213
5.1.4	<i>Leidensfähigkeit und Leidvermeidung</i> .....	214
5.1.5	<i>Fairnessempfinden</i> .....	216
5.2	DAS FAIRNESS-KONZEPT .....	219
5.2.1	<i>Fairness und Gerechtigkeit für alle Tiere</i> .....	224
5.2.2	<i>„Artgerechte Haltung“ für den Menschen</i> .....	233
5.2.3	<i>Mit FAIRNESS auf der sicheren Seite</i> .....	238
5.2.4	<i>Grenzen der Fairness-Ethik</i> .....	242
5.2.5	<i>Die Forderung nach Tierrechten</i> .....	248
5.3	IMPLIKATIONEN DER FAIRNESS-ETHIK .....	251
5.3.1	<i>Tierversuche</i> .....	252



5.3.2	<i>Ernährung / Essverhalten</i> .....	255
5.3.3	<i>Nutztierhaltung</i> .....	256
5.3.4	<i>Haustierhaltung</i> .....	259
5.3.5	<i>Zoos, Zirkusse und Ähnliches</i> .....	261
5.3.6	<i>Schutz der Lebensräume</i> .....	262
5.3.7	<i>Fazit</i> .....	263
5.4	VORSCHLÄGE ZUR IMPLEMENTIERUNG .....	263
5.4.1	<i>Bildung</i> .....	266
5.4.2	<i>Politik</i> .....	268
5.5	POSITIVE NEBENWIRKUNGEN .....	272
5.5.1	<i>Ökologische Nachhaltigkeit bzw. Umweltschutz</i> .....	275
5.5.2	<i>Ökonomische Nachhaltigkeit</i> .....	277
5.5.3	<i>Faire Ressourcenverteilung</i> .....	280
5.5.4	<i>Meine Freunde ess' ich nicht</i> ... ..	282
5.5.5	<i>Ganzheitliche Vorteile für den Menschen</i> .....	284
5.5.6	<i>Kein schlechtes Gewissen</i> .....	287
<b>6</b>	<b>ZUSAMMENFASSUNG</b> .....	<b>291</b>
	<b>LITERATURVERZEICHNIS</b> .....	<b>295</b>
	<b>ABBILDUNGSVERZEICHNIS</b> .....	<b>317</b>



## Vorwort

Die menschliche Moral in Bezug auf Tiere ist in nahezu jeglicher Hinsicht sowohl inkonsistent als auch inkonsequent. So wird etwa, gerade in der westlichen Welt, in Bezug auf Angehörige nichtmenschlicher Spezies strikt unterschieden zwischen Nutz- und Haustier. Die Tatsache, dass die Nutzung von Primaten zu Versuchszwecken mittlerweile sehr kontrovers diskutiert wird und bestimmten Menschenaffen in manchen Ländern bereits Menschenrechte zuerkannt wurden, belegt, dass in dieser Hinsicht bereits ein Umdenken stattfindet. Der hohe genetische Verwandtschaftsgrad sowie die zahlreichen physiologischen Analogien zwischen Primaten und Homo sapiens lassen eine frappierende Ähnlichkeit erkennen. Die heutigen Erkenntnisse der Evolutionstheorie deuten sehr nachdrücklich auf gemeinsame Vorfahren von Mensch und Affe und damit auf offensichtliche Parallelen auch im Hinblick auf die mentalen Zustände hin. Eben diese Ähnlichkeiten gewannen in den letzten Jahren mehr und mehr an Relevanz, gerade was den Umgang mit unseren nächsten Verwandten in moralischer Hinsicht betrifft. Was aber, wenn auch viele der übrigen Tierarten uns in moralisch relevanter Hinsicht ähnlicher sind als bislang angenommen wurde bzw. als uns bewusst ist? Eine Mitleid verhindernde Distanz ist fest in unserem Sprachgebrauch verankert, was sich vor allem die Lebensmittelindustrie zunutze macht. So lässt das „Schnitzel“ oder das „Steak“ nur noch sehr vage ein einst lebendiges Individuum dahinter vermuten. Was ihm auf seinem Weg zum fertigen Endprodukt widerfahren ist, wird allzu leicht verdrängt oder ausgeblendet. Anderen Spezies bewusste Emotionen zuzusprechen und ihr Verhalten mit Analogien zu menschlichen Verhaltensweisen zu beschreiben, wird immer noch von vielen Philosophen unserer Zeit als Anthropomorphisierung bezeichnet, Mitgefühl mit nichtmenschlichen Spezies als unnötig sentimental verurteilt. Doch aller Anthropomorphisierung zum Trotz: Was kann falsch daran sein, für Tiere dieselben menschlichen Ausdrücke zur Beschreibung ihrer Gefühle, Worte des *Mitleids* und *Mitempfindens* zu benutzen, wenn sie allem Anschein nach und allen neueren Erkenntnissen zufolge tatsächlich *leiden*? Solange wir dies nicht mit Sicherheit *ausschließen* können, können wir nicht einfach nur behaupten, dass sie es *nicht* tun. Vielmehr müssen wir es offen lassen.

„Bewusstsein [...] ist immer an subjektives Erleben gebunden und damit für andere prinzipiell unzugänglich. [...] Dass wir das Innenleben auch unserer Mitmenschen nicht kennen, ist gemeinhin kein Grund dafür, dass wir sie quälen dürfen.“ (Precht, 2007, 214)

Vermutlich würde kein Tier ein Leben lang eingesperrt im Käfig verbringen wollen, wenn es eine Wahl hätte. Auch ist es unvorstellbar, dass ein nichtmenschliches Tier freiwillig irgendwelche Versuche an sich durchführen lassen würde. Bei den allermeisten im Tierversuch eingesetzten Prozeduren leidet das Versuchs“objekt“ (physiologisch, aber auch

psychisch) nachweislich erheblich. Es fühlt Schmerz und Angst, eine Ausschüttung an Stresshormonen erfolgt in analoger Weise zur menschlichen. Würde man sich Menschen an ihrer Statt vorstellen, so würde es definitiv als roh oder grausam erachtet werden, zur Beschreibung ihrer Lage *keine mitfühlenden* Wort zu benutzen; Attribute also, die Gefühl ausdrücken, welches manche Philosophen, allen voran Descartes, anderen Tieren einst absprechen wollten und manche vielleicht sogar immer noch wollen. Und selbst, wenn sie dies nicht (mehr) tun – moralisch relevant für Homo sapiens sollte die Fähigkeit anderer Arten, (bewusste) Gefühle (wie Schmerz) und Emotionen (wie Angst) zu empfinden, ihrer Meinung nach dennoch nicht sein. Und damit legitimieren sie den Menschen dazu, nichtmenschliche Spezies aus dem Kreis des Moralischen auszuschließen. Der Mensch wird von vielen Philosophen (nicht zuletzt) aufgrund seiner Moral – im Übrigen eine Bereichseigenschaft wie alle anderen menschlichen Fähigkeiten und Eigenschaften auch – über andere Spezies erhoben. Jedoch ist es inkonsequent und willkürlich, diese Moral sodann nicht auf *alle* Lebewesen anzuwenden. Würde man sich nur jenen Wesen gegenüber moralisch verhalten wollen, die der „menschlichen“ Moral fähig sind, im Sinne einer Reziprozität also, so hätte das schlimme Konsequenzen für Kleinstkinder und geistig Behinderte. Moralisches Verhalten muss insofern nicht auf Gegenseitigkeit beruhen.

Zwar können wir mit anderen Spezies keine *gemeinsame* moralische Grundlage haben oder eingehen. Aber das bedeutet *nicht*, dass andere Spezies *überhaupt* keine Moral besitzen – vielleicht eben nur nicht im menschlichen Sinn. Dennoch können *wir* uns *ihnen* gegenüber sehr wohl moralisch und fair verhalten! Oder anders gesagt: Was kann falsch daran sein, moralisch *besser* sein zu wollen, vor allem wenn auch der Rest der Menschheit hierdurch keine Nachteile hat? Aufbauend auf den Überlegungen meiner Magisterarbeit<sup>2</sup> soll die damalige These dahingehend erweitert werden, dass (wenigstens) „leidensfähige“<sup>3</sup> nichtmenschliche Tiere auf jeden Fall in den Kreis der von Menschen moralisch zu berücksichtigenden Lebewesen aufgenommen werden müssen. Gerade in einer Zeit von globaler Erderwärmung und Ausbeutung Dritter-Welt-Länder, FastFood-Mentalität und weltweiter Zunahme von Wohlstandskrankheiten ist es angebracht, darüber nachzudenken, was der Mensch ist und was er sein *will*. Vor allem die Nahrung, die wir zu uns nehmen, sagt durch die Zusammensetzung ihrer Inhaltsstoffe, aber auch die Art ihrer Herkunft und Herstellung sehr viel über uns selbst aus. Ludwig Feuerbachs Diktum „Der Mensch ist, was er isst“ wurde von der Epigenetik mehr als bestätigt. Und auch wenn die russische Ärztin

---

<sup>2</sup> Augustin, 2007.

<sup>3</sup> Das Empfinden von Schmerzen ist keine klare Grenze, da vielleicht auch davon ausgegangen werden muss, dass Pflanzen ebenfalls leiden können. Das Kriterium der Leidensfähigkeit ist überdies insofern problematisch, da uns die Bewusstseinszustände anderer Individuen – zumal Angehörige nichtmenschlicher Spezies – nicht unmittelbar zugänglich sind.

Galina Schatalova davon überzeugt ist, dass wir mit täglich 400 Kilokalorien auskommen und damit 150 Jahre alt werden könnten, so ist es doch nötig, diese 400 Kilokalorien in Form von Nahrung zu uns zu nehmen. Um eine Nahrungsaufnahme an sich kommen wir also nicht herum. Gerade damit hängen ganz viele (wenn nicht alle) Faktoren zusammen, die sowohl anthropologisch gesehen als auch moralisch relevant sind: Mit unserem aktuellen Ernährungsverhalten steuern wir ganze wirtschaftliche Zweige, etablieren Lobbys, unterstützen die Globalisierung und Monopolisierung sowie die Ausbeutung anderer Völkergruppen, sind wir verantwortlich für die Herstellungswege der Nahrungsmittel und letzten Endes für deren Qualität. Mit der Nahrung, die wir als jeder Einzelne zu uns nehmen, bestimmen wir also (mit Sartre) zugleich den Menschen schlechthin. Sicherlich wird es einem in der heutigen Zeit nicht immer leicht gemacht, gute Qualität von schlechter, ethisch unbedenkliche Produkte von weniger unbedenklichen zu unterscheiden. Freilich ist es mühselig, sich mit der Herkunft der Produkte auseinanderzusetzen, sich zu informieren. Doch wenn wir schon nicht um der anderen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen willen, die an dem Herstellungsprozess in irgendeiner Form beteiligt sind, ein moralisch unbedenkliches Kaufverhalten anstreben, sollten wir es uns wenigstens selbst wert sein, für mehr Transparenz in Bezug auf die Herstellung sowie die Kennzeichnung der Waren zu plädieren. Jeder Käufer sollte darüber informiert werden (oder sich wenigstens auf einfache Art und Weise darüber informieren können), was hinter dem Produkt steckt bzw. welche weitreichenden Konsequenzen sein Kauf hat, das heißt, welchen Einfluss er damit global gesehen ausübt. Damit würde man das Konsumverhalten wohl grundlegend ändern, da davon auszugehen ist, dass viele Menschen gewisse Artikel nicht mehr kaufen würden, wenn sie nur um deren Hintergründe wüssten. Bestimmten Lobbys würde man so den Wind aus den Segeln nehmen und die menschliche Ernährung würde vielleicht wieder ein wenig „artgerechter“ werden.

Wenn es also um das Thema Tierethik geht, so geht es letzten Endes auch immer um das Thema Anthropologie. Denn auch der Mensch ist ein Tier. Und als dieses ist er lediglich eine eigene Spezies und damit von anderen Spezies auf dieselbe Art und Weise unterscheidbar wie wir etwa Hund von Katze und Tiger von Löwe unterscheiden können. Nicht mehr, nicht weniger. Im Hinblick auf den pathozentrischen Aspekt ist jedoch kein moralisch relevanter Unterschied zwischen der menschlichen und den meisten nichtmenschlichen Spezies auszumachen. Wenn wir Menschen also aufhören würden, einen solchen Unterschied künstlich einzubauen, nur weil wir es *können*, würden wir moralisch gesehen einen ähnlich großen Schritt nach vorn vollziehen wie mit der offiziellen Aufhebung der Rassendiskriminierung.



# 1 Einleitung

„Man kann einen Menschen nichts lehren. Man kann ihm nur helfen, es in sich selbst zu finden.“

(Galileo Galilei)

Wir blicken auf eine lange philosophische Obsession zurück, die versucht, den Menschen durch Abgrenzung vom Tier zu bestimmen. Jedoch mussten in der Vergangenheit jegliche menschlichen Alleinstellungsmerkmale wieder verworfen oder wenigstens neu formuliert werden.<sup>4</sup> Durch die Etablierung des Evolutionsgedankens, aber auch durch relevante Forschungsergebnisse empirischer Wissenschaften in jüngerer Zeit, wurden Mensch und Tier hinreichend nahe aneinander gerückt, um damit eine offensichtliche Sonderstellung des Menschen auf ihre moralischen Implikationen hin grundsätzlich zu hinterfragen. Der Mensch ist demnach nicht nur selbst ein Tier, sondern ihm kommen bereits als Tier mentale Fähigkeiten zu – und dies gilt damit natürlich auch für nichtmenschliche Tiere. Ein Nachdenken über Tiere ist somit immer zugleich eines über uns selbst.

Sehr viele der nichtmenschlichen Tierarten empfinden Schmerz, Leid und Angst in ähnlicher Weise wie wir. Denn sie haben hierfür evolutionsbedingt die gleichen physiologischen Grundvoraussetzungen – soviel ist zum jetzigen Stand der Dinge wissenschaftlich erwiesen. Gefährliche Situationen und damit eventuell einhergehende Schmerzen zu vermeiden, dient dem Überleben und ist dahingehend hinreichend adaptiv. Insofern ist davon auszugehen, dass Tiere über die gleichen (oder wenigstens ähnlichen) mentalen und kognitiven Fähigkeiten verfügen wie die menschliche Spezies. Freilich ist das Ausmaß dieser Fähigkeiten in quantitativer Hinsicht sowohl interspeziell als auch interindividuell (den Menschen mit eingeschlossen) unterschiedlich ausgeprägt.<sup>5</sup> Und daher ist es gut möglich, wenn nicht sogar sehr wahrscheinlich, dass andere Spezies unter bestimmten Bedingungen sogar noch mehr leiden, als wir es an ihrer Stelle tun würden.<sup>6</sup> Auch diese Begebenheit wurde in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder wissenschaftlich untersucht und erwiesen. Selbst wenn diese wissenschaftlichen Erkenntnisse im Zuge von Tierversuchen zustande kamen, so lieferten sie letztendlich doch Aufschluss darüber, dass viele der nichtmenschlichen Spezies unter gewissen Bedingungen (auch wenn frei von Schmerz)

---

<sup>4</sup> So geschehen mit den Trennkriterien Werkzeuggebrauch, Intelligenz, Bewusstsein, Vernunft, Denken in Kategorien, Selbstbewusstsein, Fähigkeit zu Reflexion, Sprache, Kultur und Moral.

<sup>5</sup> Eben dieser Sachverhalt wird im Folgenden unter dem Begriff „Bereichseigenschaft“ ausgedrückt.

<sup>6</sup> Beispielsweise kann ein zur Markierung eingefangenes Wildtier nicht ahnen, dass ihm nichts Böses geschehen wird, und deshalb wird es in Panik versuchen zu flüchten. Die Stressreaktionen können hierbei das Immunsystem zusätzlich schwächen.

enorm leiden und uns im Hinblick auf unser Gefühlsleben in nichts nachstehen. Möglicherweise verfügen sie sogar über Gefühle, die uns fehlen.<sup>7</sup>

Einem anderen Menschen mehr Leid zuzufügen als unbedingt nötig, ist weltweit durch Gesetze sanktioniert und fast durchweg verboten. Auch wenn Länder hierbei unterschiedliche Auffassungen darüber vertreten, wie viel Leid zulässig ist, so gibt es (mittlerweile) doch eine global einheitliche Norm, dass Menschen jeglicher Rasse und Herkunft nicht unfreiwillig gequält werden dürfen. Man darf sie auch nicht essen und zu Versuchszwecken darf man sie, wenn überhaupt, nur aus freien Stücken einsetzen. Natürlich hält sich nicht jeder Mensch immer an diese Gesetze, aber immerhin betrachten wir solche Handlungen dann als unmoralisch, eben wider das Gesetz. Für nichtmenschliche Tiere existieren solche Gesetze nicht. In fast allen Ländern sind Tiere vor den Augen des Gesetzes Dinge, ohne jegliche Rechte. In Anbetracht der Tatsache jedoch, dass sehr viele von ihnen fühlen wie wir, sollten ihnen die gleichen Grundrechte zustehen. Denn umgekehrt würden wir auch nicht wollen, dass uns etwas angetan wird, was uns unnötig (im Sinne von leicht vermeidbar) Schmerz bereitet oder Leid in jedweder Hinsicht verursacht. Und auch wenn sie nicht unsere menschliche Sprache beherrschen, so können sie trotzdem kommunizieren, was sie präferieren und was sie vermeiden wollen. Der verbale Anteil menschlicher Sprache macht ohnehin nur einen geringen Teil der Kommunikation aus und sollte insofern nicht überbewertet werden.

Viele der anderen Spezies sind uns also bereits physiologisch gesehen absolut ähnlich, und was uns wohl allen gemeinsam zu sein scheint, ist der Wille zum Leben. Alle bislang vom Menschen aufgestellten Trennkriterien (siehe Fußnote 4) mussten im Laufe der Zeit relativiert werden, was zu der Annahme verleitet, dass es kein qualitatives Trennkriterium gibt, welches dauerhaft von Bestand ist. Vom pathozentrischen Gesichtspunkt aus ist es moralisch nicht zulässig, ein leidensfähiges Lebewesen unnötigen Qualen auszusetzen. Sicherlich kann der Begriff „unnötig“ immer wieder relativ ausgelegt werden, aber setzt man gewisse physische und mentale Eigenschaften bei physiologisch ähnlichen Spezies als grundsätzlich gegeben voraus, so schränkt dies das Ausmaß von unnötigem Leid doch diesbezüglich ein. Inwieweit die Interessen (von den grundlegenden Interessen zur Aufrechterhaltung des Lebens bis hin zur Vermeidung von Schmerz und Leid) anderer Spezies zu berücksichtigen sind, ist meines Erachtens abhängig von den kognitiven Fähigkeiten der jeweiligen Spezies. Beispielsweise besitzt ein reflexives Wesen eine Art von Lebensinteresse, die einem nicht-reflexiven fehlt.<sup>8</sup> Sicherlich sind noch nicht alle Spezies ausreichend erforscht, um hierüber konkrete Aussagen machen zu können, deshalb wäre es angebracht, bei solchen Spezies, bei denen wir eine bewusste Wahrnehmung negativer

---

<sup>7</sup> Vgl. Masson, 2006, 9.

<sup>8</sup> Vgl. Johnson, 2008, 207.



Reize nicht mit Gewissheit ausschließen können, zunächst davon auszugehen, dass sie diese Fähigkeiten haben. Dies impliziert, solche Spezies, bei denen wir nicht mit Sicherheit davon ausgehen können, dass sie Schmerz und Leid als solche *nicht* bewusst wahrnehmen können, so lange in den Kreis moralisch zu berücksichtigender Lebewesen mit einzubeziehen, bis sich das Gegenteil erwiesen hat. Die Moralphilosophie ist dahingehend angewiesen auf weitere Erkenntnisse der empirischen Disziplinen der Biologie und Ethologie, welche sie zu berücksichtigen hat. Neue Forschungsergebnisse dieser Fachbereiche zu ignorieren, nur weil man deren Konsequenzen fürchtet, könnte man als unwissenschaftlich und unprofessionell erachten. Die philosophische Disziplin hat im Alleingang schon des Öfteren Fehlurteile hervorgebracht, wie Descartes' Tierautomatentheorie eindrucksvoll gezeigt hat.<sup>9</sup>

## **1.1 *Animal Farm***

Den Einstieg in die Thematik möchte ich mit einem kleinen Gedankenexperiment auf Grundlage eines Romans vollziehen. In George Orwells Werk *Animal Farm*<sup>10</sup> erheben sich die Tiere einer englischen Farm gegen die Herrschaft ihres menschlichen Besitzers, da dieser sie vernachlässigt und ausbeutet. Sich ihres Unterdrückers entledigt stellen sie gemeinsam Regeln auf, an die alle sich halten wollen. Dieser so genannte "Animalismus" lautet:

- No animal shall wear clothes
- No animal shall sleep in a bed
- No animal shall drink alcohol
- Four legs good, two legs bad
- No animal shall kill another animal
- All animals are equal

Zu Beginn läuft alles sehr gut. Alle Tiere helfen zusammen, um die Farm in Schwung zu bringen und alle Tiere gehen fair und nach den selbst aufgestellten Regeln miteinander um. Die Früchte der Farm und die Produkte der Tiere finden Abnehmer und der Handel beginnt zu florieren, was der ursprüngliche menschliche Besitzer einst nicht zustande brachte. Doch mit der Zeit übernehmen die Schweine immer mehr die Herrschaft, konkurrieren gegenseitig. Sie beginnen, im Haus des Bauern zu schlafen und – getrennt von den anderen Tieren – am Tisch zu speisen. Diejenigen, die versuchen, sich gegen die Schweine aufzulehnen, werden exekutiert. Einige der Regeln werden von den Schweinen nun ergänzt bzw. gestrichen:

---

<sup>9</sup> Jedoch sind alle wissenschaftlichen Disziplinen letzten Endes an die Philosophie gekoppelt, da sie wie diese allesamt anthropomorphe Prinzipien sind.

<sup>10</sup> Orwell, 1945.

- No animal shall sleep in a bed *with a sheet*
- ~~No animal shall drink alcohol~~
- No animal shall kill another animal *without cause*

Die einst harmonische Gemeinschaft der Tiere des Hofes endet in einer Diktatur. Nun haben die Schweine das Sagen und werden schlimmer als es der Bauer jemals war. Die Schweine mutieren immer mehr zu ihren vormaligen Herren, den Menschen. Sie tragen Kleidung, trinken Alkohol und laufen aufrecht. Die ursprünglichen Regeln werden nun ersetzt durch eine einzige:

- ***All animals are equal, but some animals are more equal than others***

Zuletzt erheben sich die Tiere abermals – diesmal gegen die Herrschaft der Schweine.

Überträgt man diese Vorstellung Orwells auf die Realität, so könnte man zu der Ansicht gelangen, dass *jede* Spezies, hätte sie nur die Möglichkeit, sich über alle anderen erheben würde, um sodann auf deren Kosten und ohne Rücksicht auf Verluste über sie zu herrschen. Und fürwahr, vielleicht wäre dem wirklich so. Nehmen wir für einen kurzen Moment einmal an, eine andere Spezies würde sich in kürzester Zeit derart weiter entwickeln, dass sie den Menschen in seiner Vormachtstellung auf der Erde überholte. Vielleicht hätten die Machtinhaber Mitleid mit den anderen Kreaturen und würden sie einfach in Frieden leben lassen. Vielleicht aber würde sich Friedrich Nietzsches „Wille zur Macht“ auch bei andersartigen Lebewesen in derselben Form niederschlagen wie beim Menschen und die neu an die Vorherrschaft gekommene Spezies würde sich alle anderen Untertan machen und auch uns Menschen für ihre Zwecke instrumentalisieren: Sie würden uns missbrauchen, um diverse Arbeiten zu verrichten, welche sie uns antrainierten. Wenn wir nicht schnell genug lernten oder nicht spürten, würden sie uns mit physischer Bestrafung und Deprivation zur Reason bringen, denn nur so würden wir verstehen was sie von uns verlangen. In Versuchslabors würden sie ihre Neugier und ihren Forschergeist an uns befriedigen und es würde Fabriken geben, in denen Menschen gezüchtet würden, um den neuen Herrschern über die Welt als Nahrung zu dienen. Dabei würden diese oftmals die jungen unter uns bevorzugen, weil deren Fleisch zarter ist und besser schmeckt. Unsere Haut und unsere Haare würden zu Gebrauchsartikeln verarbeitet und manch einer würde sich vielleicht zum Spaß einen Haus-Menschen halten. Natürlich wären wir nicht die einzige Spezies, die unterdrückt würde, jedoch könnten wir unter solchen Umständen vielleicht (besser) verstehen, was es bedeutet, ausgebeutet, missbraucht und instrumentalisiert zu werden. Der Holocaust ist ein schreckliches Zeitzeugnis solcher Unterdrückung *innerhalb* der Artzugehörigkeit des Menschen. Unsere heutige ethische Überzeugung sagt uns, dass die Vorgänge zu jener Zeit nicht human waren und solche Ausschreitungen niemals wieder vorkommen dürfen. Dasselbe denken wir mittlerweile über Sklaverei und Sexismus. Auch wenn rassistische und sexistische Ansichten einst an der Tagesordnung und legitim waren,

also als moralisch korrekt erachtet wurden, so sind wir über diese mittlerweile hinausgewachsen. Unser Weltbild hat sich verändert und ich bin der Überzeugung, dass die Überwindung diskriminierender Einstellungen gegenüber anderen menschlichen Rassen und Frauen eine positive Entwicklung auf moralischer Ebene war. Wir Menschen würden es insofern nicht als fair erachten, von anderen Lebewesen unterdrückt, ausgebeutet und misshandelt zu werden. Dies würde unserem Sinn für Gerechtigkeit widersprechen. Wir würden versuchen, uns dagegen zu wehren, uns aufzulehnen, die Vorherrschaft zu boykottieren. Aber das wäre angesichts der überlegenen Macht der Unterdrücker aussichtslos. Die neue Spezies würde uns Menschen einfach nur deshalb weiter unterdrücken, weil sie es *kann*. Solch eine Dystopie, wie sie etwa auch in dem Film *Planet der Affen*<sup>11</sup> visualisiert wurde, könnte eines Tages vielleicht tatsächlich Wirklichkeit werden. Viel wahrscheinlicher aber ist, dass die menschliche Spezies sehr schnell ihre Vormachtstellung verlieren würde, wenn sie langfristig ohne technologische Hilfsmittel und Errungenschaften wie etwa Elektrizität auskommen müsste. In Relation zu anderen Spezies wäre sie nämlich sodann vergleichsweise anfällig und wenig widerstandsfähig. Vorerst aber sieht die Realität anders aus.

## **1.2 *Animal Farming heute, oder: der Grund für die Tierethikdebatte***

Aktuell ist die Menschheit diejenige Spezies, welche sich scheinbar über alle anderen erhoben und sich eine Hierarchie ausgedacht hat, an deren Spitze sie sich selbst setzt. Dieses kulturelle Paradigma blickt auf eine mehr als zweitausend Jahre alte religiöse und philosophische Tradition zurück, welche Angehörige anderer Spezies von einer ethischen Sphäre ausschließt, und ist deshalb sowohl tief verwurzelt als auch allumfassend. Nichtmenschliche Tiere werden dabei nicht nur zur Nahrungsmittelproduktion herangezogen, sie werden auch für alle anderen Bereiche unseres Lebens instrumentalisiert, missbraucht und ausgebeutet. Sie fungieren vielfach als lebende „Produkte“, als „Dinge“, fristen ihr zumeist kurzes Dasein allein der Produktivität wegen oder um irgendeinen anderen menschlichen Zweck zu erfüllen. In engen dunklen Ställen oder kleinen Käfigen werden sie untergebracht, um möglichst wenig Aufwand für ihre Erhaltung betreiben zu müssen und dennoch maximalen Profit zu erreichen. Auch wenn wir grundsätzlich der Ansicht sind, dass es nicht rechtens ist, einem anderen Lebewesen mehr Leid als unbedingt nötig zuzufügen, so kommt der Pragmatismus oftmals durch die Hintertür. Für fleischliche Nahrung sind die meisten Menschen bereit, „Auftragsmord“ begehen zu lassen, jedenfalls solange sie möglichst wenig von den Tötungsvorgängen und deren unschönen Nebenwirkungen

---

<sup>11</sup> Dies ist ein bereits mehrfach verfilmter Roman von Pierre Boulle (vgl. Boulle, 1963), bekannt als Science-Fiction-Film *Planet of the apes* in der ersten Version aus dem Jahre 1967.

mitbekommen und davon ausgehen können, dass das Tier einem „glücklichen“ Tod entgegenging. Wenigstens für den Fleischkonsum wird in den meisten Kulturen eine moralische Ausnahme gemacht, und selbst Schopenhauer, obwohl er eine pathozentrische Ethik vertrat, wollte es dem Menschen nicht zumuten, gänzlich auf Fleisch zu verzichten. Da wir heutzutage ohnehin nur mit den Endprodukten in Berührung kommen, reicht Mitleid mit Tieren (zumal dieses auf Distanz schwer möglich ist) dabei allem Anschein nach nicht aus, die konventionellen Produktionsmethoden der Lebensmittelindustrie als verwerflich zu erachten und schnellstens abzuschaffen. Doch abgesehen von den negativen Umständen für die Tiere in der Nahrungsmittelproduktion bringt der erhöhte bis übermäßige Konsum der Industrienationen global gesehen weitere Nachteile mit sich. Nicht nur tragen die bei der Fleischproduktion entstehenden Methangase erheblich zum Klimawandel bei, auch werden etwa die Futtermittel für amerikanische und europäische Rinder aus ärmsten Regionen der Welt importiert, in denen Regenwald abgeholzt wurde, um Soja anzubauen, in denen zugleich aber die Bevölkerung an Hungersnöten leidet. Die Globalisierung der Nahrungsmittelmärkte bringt demnach nicht nur ökologische, sondern auch wirtschaftliche Nachteile mit sich – und nicht zuletzt leidet oftmals die Qualität der Produkte unter dem steigenden Preisdruck der Weltmärkte. Überdies macht sich ein unverhältnismäßig hoher Konsum von Produkten tierischer Herkunft auch in der Gesundheit des Menschen nachteilig bemerkbar. Diverse Zivilisationskrankheiten wie Adipositas und Atherosklerose mit all ihren Folgeerscheinungen lassen sich auf eine unausgewogene und nicht „artgerechte“ Ernährung (zuviel tierische Eiweiße, zuviel prozessierte Lebensmittel anstatt frischer) zurückführen, die auch bei Haustieren dieselben Effekte hervorruft. Die evolutionär adaptierten menschlichen (und tierischen) Körper reagieren darauf, wenn sie nicht artgerecht – und das in jeder Hinsicht – leben können bzw. gehalten werden. Diesbezüglich gleichen sich alle Lebewesen, sogar Pflanzen. Einer moralisch vertretbaren Verhaltensweise zufolge sollte das Tier Mensch demnach auch sich selbst möglichst „artgerecht“ halten. Die Einschränkung bis hin zu einer Aufgabe des Verzehrs von Nahrungsmitteln tierischen Ursprungs wäre ein erster Schritt in diese Richtung. Trotzdem unser Verdauungssystem eine omnivore Ernährungsweise zulässt, können wir sehr gut ohne die Zufuhr tierischer Eiweiße auskommen und leben einschlägigen Studien zufolge vegetarisch gesünder und länger, erst recht vegan.<sup>12</sup>

Mit unseren Moralauslegungen gehen wir oftmals ziemlich weit, um Vorteile und Annehmlichkeiten für die eigene Art herauszuholen, selbst wenn diese lediglich auf den ersten Blick *tatsächlich* Vorteile sind. Die weitreichenden Implikationen aller unserer

---

<sup>12</sup> Vgl. Walter et al., 2006. Die Tatsache, dass etwa der Große Pandabär als Angehöriger der Überfamilie der Marder- und Bärenartigen sich trotz eines für Carnivoren typischen Gastrointestinaltraktes ausschließlich von Bambus ernährt, lässt vermuten, dass es so etwas wie „artgerechte“ Ernährung überhaupt nicht geben kann (vgl. Ströhle / Hahn, 2008, 92).

Lebensgewohnheiten haben wir selten im Blickfeld, und dies wäre auf Dauer für den Einzelnen vielleicht auch nicht praktikabel. Um uns sowohl in diesem Sinne als auch moralisch weiter zu entwickeln, müssen wir versuchen, globale Auswirkungen im Zusammenhang mit unserem Lebensstil zu erfassen, publik zu machen und diese Aspekte jederzeit in unserem täglichen Leben zu berücksichtigen. Mitglieder anderer Arten haben von Natur aus das gleiche Recht (sofern man in diesem Zusammenhang überhaupt von Recht sprechen kann) auf dieser Welt zu sein wie wir. Sie wurden nicht *für uns* geschaffen. Mehr Respekt ihnen gegenüber würde mehr Respekt uns selbst gegenüber implizieren<sup>13</sup>, denn, so werde ich in vorliegender Arbeit ausführlich darstellen: ***All animals are equal.***

### **1.3 Aufbau und Zielsetzung dieser Arbeit**

Inwiefern bzw. in welcher Hinsicht *alle Tiere* gleich sind, und vor allem was diese Gleichheit impliziert, sind zentrale Fragestellungen dieser Arbeit. Es sollen dabei auch Antworten gefunden werden auf Fragen wie: Warum sollten wir überhaupt moralisch gut sein? Welche Wesen zählen zu unserer moralischen Gemeinschaft? Welche Wesen sind als Gleiche zu behandeln und in welcher Hinsicht? Warum sollten wir andere Lebewesen gut behandeln und generell aktiv oder passiv verschuldetes Leid vermeiden?

Der Begriff „Tier“ soll dahingehend immer „nichtmenschliches Tier“ bedeuten, überdies meine ich damit in aller Regel „*leidensfähiges* nichtmenschliches Tier“<sup>14</sup>. „Mensch“ wiederum verwende ich stellvertretend für die Bezeichnung „menschliches Tier“. Den Begriff „Kreatur“ verwende ich nicht im Sinne göttlicher Schöpfung, sondern synonym zu „Lebewesen“. Weiterhin gehe ich davon aus, dass Speziesismus aus den gleichen Gründen moralisch unhaltbar ist wie Rassismus und Sexismus.<sup>15</sup> Während sich Rassismus und Sexismus grundsätzlich ebenso biologisch begründen<sup>16</sup> lassen wie der Speziesismus, wurden die ersten beiden (zumindest theoretisch) bereits überwunden. Dass Tiere im Allgemeinen nicht zu dem engeren (moralisch berücksichtigten) Kreis des nahbereichsorientierten Kleingruppenwesen Mensch gehören, liegt vorwiegend in soziobiologischen Aspekten sowie

---

<sup>13</sup> Vgl. Abschnitt 4.7.1 bzw. Kant, 1797, 443; wobei Kants Begründung für eine freundliche Behandlung von Tieren nicht suffizient ist bzw. nicht weit genug geht, da sie nur indirekte Pflichten gegenüber Tieren erfasst.

<sup>14</sup> Der Problematik des Begriffes der Leidensfähigkeit bin ich mir bewusst. Eine weitergehende Differenzierung des Begriffes „Tier“ in einzelne Spezies wäre an einigen Stellen zwar hilfreich, lässt sich im relevanten Kontext jedoch nicht konsequent durchhalten, da dies für den Rahmen dieser Arbeit zu weit gehen würde.

<sup>15</sup> Vgl. Singer, 2008, 25 ff.

<sup>16</sup> Eine Einstellung zugunsten der eigenen Haplo-Gruppe ist genetisch veranlagt. Vgl. Abschnitt 2.2.2.

soziokulturellen Gewohnheiten begründet. Die Überwindung des Speziesismus stellt insofern logisch gesehen die nächste Stufe von Moralität dar. Doch menschliche Gewohnheiten ändern sich in dieser Hinsicht nur langsam, da alles, was einem selbst eine Vormachtstellung oder Vorteile bringt, von den meisten irgendwie beibehalten werden möchte, auch wenn dies moralisch fragwürdig ist. Wir sträuben uns gegen Veränderung solcher Art, weil wir sodann unser Weltbild neu ordnen müssen, und das ist unbequem. Angesichts des langen historischen Hintergrunds für Speziesismus scheint seine Überwindung umso schwieriger. In diesem Zusammenhang räumt auch der Neuroethiker Thomas Metzinger ein:

„Neben der Tierethik gibt es keine andere moralische Frage, in der die Kluft zwischen der bereits vorhandenen Einsicht und dem tatsächlichen menschlichen Verhalten so extrem ist, kein Beispiel, bei dem das, was wir schon wissen, in so starkem Widerspruch zu der Art und Weise steht, in der wir handeln (darum eignen sich Ernährungsgewohnheiten auch gut als Fallstudie für die Willensfreiheitsdebatte). Die Art, wie wir seit Jahrhunderten Tiere behandeln, ist eindeutig unhaltbar. Angesichts unserer neuen Erkenntnisse über die Basis bewussten Erlebens liegt die Beweislast nun endgültig auf Seiten der Fleischesser – und vielleicht auch auf Seiten von intellektuellen Fleischfressern wie mir, von philosophischen Parasiten und anderen Leuten, die indirekt Nutzen aus einer in Teilen ethisch zweifelhaften Forschungspraxis ziehen.“ (Metzinger, 2009, 324)

Doch Moral, auch wenn sie biologisch begründbar ist (insofern sie das Überleben einer in Gruppenverbänden lebenden Spezies fördert)<sup>17</sup>, ist letztlich immer eine Frage der Perspektive. Da jegliche Philosophie, über die *wir* sprechen können<sup>18</sup>, in erster Linie eine menschliche ist, können alle Ethikkonzeptionen als anthropomorphe Prinzipien erachtet werden. Wir können insofern keine wirklich *nicht* anthropozentrische Ethik entwickeln, da wir keine außer der *menschlichen* Sichtweise einnehmen können. Sinnliche Genüsse in „höhere“ und „niedere“ Freuden einzuteilen vermögen wir immer nur aus unserer Perspektive.

„Es ist besser ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr. Und wenn der Narr oder das Schwein anderer Ansicht sind, dann deshalb, weil sie nur die eine Seite der Angelegenheit kennen. Die andere Partei hingegen kennt beide Seiten.“ (Mill, 2006, 33)

Entgegen John Stuart Mills Auffassung werden wir niemals *wissen* können, wie es sich anfühlt, ein anderes Lebewesen zu sein – doch wir können versuchen, uns auf Basis der Erkenntnisse empirischer Disziplinen „einzufühlen“. Dass es besser ist, ein unzufriedener

---

<sup>17</sup> Vgl. Abschnitt 2.2.

<sup>18</sup> Vgl. „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“ (Wittgenstein, 2003, 5.6).

Sokrates zu sein als ein zufriedenes Schwein nehmen wir nur an.<sup>19</sup> Die Frage, ob ein Schwein nicht höchst ungern ein Schwein ist, stellen wir letzten Endes nur mit Bezug auf uns selbst. Aus der Perspektive des Schweins jedenfalls können *wir* dies nicht beantworten. Allerdings würden wir sicherlich kein Schwein in einer Massentierhaltung sein wollen – und es ist anzunehmen, dass auch das Schwein das nicht möchte. Einer der Gründe, aus dem wir die Interessen geistig behinderter Menschen respektieren, ist, dass wir ihrem Leben trotz ihrer Handicaps einen gewissen Wert zuschreiben sowie ihren Willen zum Leben annehmen. Trotzdem wir nicht davon ausgehen, dass sich ihr Geist in seiner Kapazität mit dem eines gesunden erwachsenen Menschen vergleichen lässt, gehen wir davon aus, dass ihr Leben für sie selbst dennoch Wert hat. Daraus lässt sich folgern, dass auch das Leben eines Schweins für es selbst, oder anders formuliert, dass jeder „Geist“ für sich selbst wertvoll sein kann.

„Wenn [die Auster] oder irgendwelche anderen Geschöpfe ein Bewusstsein haben, wenn es Grund gibt anzunehmen, dass sie eines haben, dann gibt es *keinen Grund*, ihr Bewusstsein verächtlich zu machen und zu behaupten, es sei *an sich* weniger wertvoll für sie, als es unser eigenes für uns ist.“ (Johnson, 2008, 209)

Ein menschlicher Embryo kann ab einem sehr frühen Zeitpunkt Sinneseindrücke wahrnehmen, insbesondere (bewusst) Schmerzen empfinden. Kleinkinder haben zwar noch keinen „Geist“, der dem eines normalen erwachsenen Menschen entspricht, doch sie sind nicht etwa trotz, sondern gerade wegen ihrer mentalen Schlichtheit liebenswert:

„Wir mögen sie, weil sie Kinder sind, und nicht, weil sie Erwachsene sein werden.“  
(Alexander, 1939, 115)

Auf ähnliche Weise ließe sich ein moralischer Umgang mit anderen empfindenden Lebewesen argumentieren, zumal diesen dasselbe evolutionäre Prinzip zugrunde liegt wie dem Menschen auch.<sup>20</sup> Die vorherrschende Moral schließt allerdings menschliche „marginal cases“ wie Kleinstkinder, geistig Behinderte und Komapatienten ein, Angehörige anderer Spezies jedoch aus. Da die einzige rationale Begründung hierfür nur eine spezieisistische sein kann, ist solch eine Moral zwangsläufig inkonsistent und inkohärent.

Die vorliegende Arbeit verfolgt die Intention, eine übergreifende Ethikkonzeption zu konstruieren, welche bestehende Inkonsistenzen in unserer Moral auszumerzen versucht –

---

<sup>19</sup> Doch möchten wir vermutlich nicht freiwillig physisch oder psychisch behindert sein, obwohl wir annehmen, dass Menschen trotz Handicap ein glückliches (und eventuell sogar erfülltes) Leben führen können.

<sup>20</sup> Vgl. Abschnitt 3.1.

ohne dabei jedoch eine Letztbegründung geben zu wollen.<sup>21</sup> Es soll keine völlig neue Konzeption entwickelt werden, es sollen vielmehr bereits bekannte Konzepte in möglichst plausibler und geeigneter, d. h. sowohl kohärenter als auch konsistenter, Weise kombiniert werden. Hierfür gehe ich davon aus, dass die Vermeidung von Schmerz (und Leid generell) für den Menschen evolutionär hinreichend adaptiv ist. Das *basale Interesse nicht zu leiden* stellt ein zentrales Kriterium sowie die Ausgangsbasis für die menschliche Moral dar.<sup>22</sup> Der gegenwärtige Umgang mit nichtmenschlichen Tieren führt (auch) zu *menschlichem* Leid (vgl. Abschnitt 5.5). So ist im Zuge einer anthropozentrischen Sichtweise auch auf eine Intra- und Intergenerationengerechtigkeit zu achten. Dies bedeutet: **Der Pathozentrismus ist zugleich ein Teil des Anthropozentrismus**. Und daher sollten wir uns nicht zuletzt um unser selbst willen *allen* leidensfähigen Lebewesen gegenüber moralisch verhalten.

Dahingehend versuche ich im ersten Hauptkapitel (Kapitel 2) die Grundlagen menschlicher Moralfähigkeit aufzuzeigen, die einen Einschluss tierischer leidensfähiger Spezies in den Kreis moralisch zu berücksichtigender Lebewesen zumindest zulässt, wenn nicht bereits fordert. Dabei werde ich versuchen, unabhängig von bestehenden Moralsystemen, die für meinen ethischen Standpunkt benötigten anthropologischen Prämissen abzuleiten. Ich werde klären, woher menschliche Moralität und Gewissen rühren, ich werde zeigen, dass Empathie uns Menschen zur Wahrnehmung des Leidens anderer Wesen befähigt und ich werde deutlich machen, dass Emotionen und Gefühlen als Basis menschlicher Moral bei (moralischen) Entscheidungen Vorrang gegenüber der Ratio zukommt. Da meine Herangehensweise eine vorwiegend neuroethische ist, was sich bereits im Titel der Arbeit ausdrückt, und dem Menschen meiner Auffassung nach eben *keine* spezifische Sonderstellung zukommt, werden hierzu keine anthropologischen Klassiker wie etwa Scheler, Plessner oder Gehlen ins Feld geführt. Vielmehr stützt sich meine Arbeit hauptsächlich auf naturwissenschaftliche und neurobiologische Erkenntnisse und Publikationen. Des Weiteren werde ich auf Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und seine Konzeption von Fairness eingehen. Während Rawls selbst dem Utilitarismus kritisch gegenübersteht, werde ich diesen jedoch später in einer Erweiterung seiner Theorie in mein Konzept einbauen. Dieses erste Hauptkapitel soll klarstellen, inwiefern wir für andere Lebewesen moralisch verantwortlich sind. Dabei haben wir nichtmenschlichen Tieren

---

<sup>21</sup> Davon ausgehend, dass es keine allgemein verbindlichen Begründungen für Werte oder moralische Positionen geben kann, liegt meiner ethischen Position der Dezinonismus zugrunde, die Leidensfähigkeit als zentrales Kriterium zu verwenden. Freilich könnte man anmerken, dass dies ein beliebiges Charakteristikum ist, aber inwiefern sollte etwa Vernunft ein härteres Kriterium sein?

<sup>22</sup> Kapitel 2 liefert insofern eine Antwort auf die Frage, warum Menschen überhaupt moralisch sein sollen bzw. wollen.



gegenüber vielleicht keine „Verpflichtung“<sup>23</sup>, aber immerhin Verantwortung in der Hinsicht, dass wir uns vor uns selbst (d. h. unserem eigenen Gewissen<sup>24</sup>) dafür rechtfertigen müssen (d. h. eine Antwort in Form einer rationalen Begründung für hauptsächlich emotional getroffene Entscheidung geben können sollten), wie wir sie behandeln. Anders formuliert, die menschliche Ratio *will* sich selbst das eigene Verhalten begründen (und zwar in aller Regel *ex post*), was sich anhand des cerebralen Belohnungssystems auf einfache und überzeugende Art und Weise erklären lässt.

Im darauf folgenden Kapitel 3 erfolgt eine (weitere) Destruktion des vorherrschenden anthropozentrisch-speziesistischen Weltbilds, an dem Darwin und andere in der Vergangenheit bereits mehrfach gerüttelt haben. Wenngleich Evolution sich ebenso wenig beweisen lässt wie göttliche Schöpfung, so liefert sie (im Gegensatz dazu) dennoch sehr plausible Erklärungen für die bestehenden Analogien zwischen Mensch und (jedenfalls gewissen nah verwandten) nichtmenschlichen Spezies. Die frappierende Ähnlichkeit aller Tiere lässt sich damit begründen, dass alle Spezies auf dieselbe evolutionäre Stammesgeschichte zurückblicken. Besonders deutlich wird dies unter anderem in der embryonalen Ontogenese, bei der viele Spezies dieselben Stadien der Phylogenese durchlaufen und während früherer Stadien rein morphologisch kaum voneinander zu unterscheiden sind. Und dass die Gehirne verschiedener Säugetierarten sich nur graduell voneinander unterscheiden, liefert handfeste Hinweise darauf, dass ihnen allen gleichermaßen bestimmte Interessen<sup>25</sup> zukommen – allen voran das Interesse, nicht zu leiden. Auch wenn diese Interessen in Abhängigkeit von der jeweiligen Spezies, den individuellen Fähigkeiten und deren Ausprägung erheblich variieren können, können doch gemeinsame elementare Grundinteressen angenommen werden. Daher komme ich zu der Auffassung, dass der Unterschied zwischen Mensch und Tier ein vorwiegend gedachter ist, wie auch die Moralphilosophin Cora Diamond konstatiert:

---

<sup>23</sup> Mit dem Kriterium der Leidensfähigkeit und der Einbeziehung menschlicher Grenzfälle in die Moral lässt sich eine Verpflichtung für den Menschen ableiten, leidensfähige Tiere ebenfalls mit einzubeziehen und ihre Interessen zu berücksichtigen. Es ist dabei nicht unsere Aufgabe, *jedliches* Leid zu verhindern. Die Verpflichtung erstreckt sich nur darauf, von *uns* verursachtes bzw. verschuldetes Leid zu vermeiden.

<sup>24</sup> Siehe auch „cerebrales Belohnungssystem“, Abschnitt 2.2.2.

<sup>25</sup> Sich moralisch zu verhalten bedeutet primär, die Interessen anderer zu berücksichtigen. „Eine Moralnorm ist nur insoweit begründet, als ihre soziale Geltung im Interesse der sie vertretenden Individuen liegt.“ (zentrale These nach Hoerster, 2003, 203 f.). Dies bedeutet, elementare Interessen sind zu schützen. Hierbei menschliche Interessen stärker zu berücksichtigen, besagt jedoch nicht, diese generell stärker zu gewichten. Vgl. hierzu Singers Präferenzutilitarismus (Abschnitt 4.3.1), oder auch Becker, 2008, 132 ff.

„Der Unterschied [zwischen Mensch und Tier] ist [...] eine zentrale Vorstellung für das menschliche Leben und eher Gegenstand des Nachdenkens als der Beobachtung [...].

Die Einstellung zu Tieren als unseren Gefährten in der Sterblichkeit, im Leben auf dieser Erde [...], hängt ab von einer Auffassung des *menschlichen* Lebens. Sie ist eine Ausdehnung einer nicht-biologischen Vorstellung davon, was menschliches Leben ist.“ (Diamond, 2008, 322 f. und 326)

Allen (vielleicht bestehenden, aufgrund evolutionärer Kontinuität allenfalls quantitativen) Unterschieden zum Trotz reichen diese nicht aus, einen Ausschluss der leidensfähigen Tiere aus unserem moralischen Kreis zu rechtfertigen, da wir ansonsten die von allen leidensfähigen Wesen geteilten Interessen ignorieren.

„*Wir* sind nur eine Art von *Tier*; wenn das, was für uns gerecht ist, in der Berücksichtigung unserer Interessen besteht, hängt das nur davon ab, dass wir lebende Tiere *mit* Interessen sind – und wenn das gerecht *ist*, dann ist es gerecht für *jedes* Tier.“ (Diamond, 2008, 325)

Auch dieses Kapitel verzichtet auf klassische philosophisch-anthropologische Ansätze. Trotzdem sich im Abschnitt über die mentalen Ähnlichkeiten beispielsweise Schellers Schichtenaufbau der menschlichen Psyche, die er im Sinne eines „*Urphänomen[s]* des Lebens“ (Scheler, 1978, 12) in seinem Werk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* von 1928 als sehr weit gefassten Begriff verwendet, anbieten würde, reichen die neurobiologischen Erkenntnisse für mein Ethikkonzept völlig aus.

Kapitel 4 stellt eine konkrete Übersicht derjenigen tierethischen Auffassungen dar, auf denen ich meine Überlegungen zwar aufbaue und die dahingehend möglichst ausführlich behandelt werden, deren Standpunkte sich aber nur bedingt mit meinem eigenen überschneiden. Die Auswahl der aufgeführten Positionen richtet sich daher nicht nach der aktuellen Popularität oder dem Einfluss des jeweiligen Ansatzes, sondern vielmehr nach deren Dienlichkeit für meinen eigenen, denn sonst könnte man diese Auflistung nach Belieben fortführen. Ich selbst vertrete einen pathozentrischen Ansatz, weil jegliches Leid (sowohl physisch als auch psychisch) das Schlimmste im Leben eines Menschen und aller bestehenden Erkenntnisse zufolge anscheinend auch eines jeden empfindenden Lebewesens ist. Zwar kommen wir zwangsläufig nicht umhin, auf Kosten anderer Individuen dem eigenen Leben Vorrang zu geben<sup>26</sup> und anderen Lebewesen Schaden zuzufügen, doch mittels einer „faireren“ Lebeweise könn(t)en wir dessen Ausmaß jedenfalls erheblich reduzieren. Abgesehen von den Positionen, die meinem eigenen Standpunkt dienlich sind, werden ferner diejenigen

---

<sup>26</sup> Wir müssen uns in lebensbedrohlichen Situationen gegen andere Lebewesen zu Wehr setzen, d. h. aus Notwehr töten, um selbst zu überleben. Auch töten wir bspw. Bakterien durch die Gabe von Antibiotika. Wenngleich diese nicht unter die Gruppe leidensfähiger Lebewesen fallen, so ist das Abtöten von Bakterien dennoch ebenso als Notwehr zu fassen.

einiger Antagonisten ins Feld geführt. Da man freilich auch diese Liste beliebig ausdehnen könnte (so fehlen dem einen oder anderen Leser vielleicht die Standpunkte von Christine Korsgaard oder Philip Kitcher), sollen hier nur die schlagkräftigsten Gegenargumente vorgebracht und entkräftet werden, zumal sie sich ab einem bestimmten Punkt ohnehin wiederholen. Dass überdies der Dezisionismus meines eigenen Standpunkts an einigen wichtigen Stellen dialektischen Charakter besitzt, ist mir durchaus bewusst, und so könnte man die bis dahin vorgebrachten Argumente letztendlich auch gegen mich verwenden. Doch nimmt man meine Prämissen an, so kommt man vermutlich zu demselben Ergebnis, wie es im abschließenden Kapitel 5 dargestellt wird.

Im letzten Hauptkapitel entwickle ich aus den Ergebnissen der vorangegangenen Kapitel 2 und 3 sowie auf Grundlage der Moralkonzeptionen aus Kapitel 4 eine neue Position, eben die der Fairness-Tierethik. Gleichwohl will sich meine These nicht als eine *umfassende* (im Sinne einer vollständigen) Ethik-Konzeption objektiv-normativer<sup>27</sup> Art verstehen, sondern vielmehr als ein Gedankengebäude, welches eine gewisse Grundhaltung allen leidensfähigen Wesen gegenüber vorgibt und dabei die bislang an den Tag gelegte moralische Inkonsequenz und Willkür Tieren gegenüber kompromisslos ablehnt. Daraus resultiert ein im Grunde genommen einfaches Konzept, welches jedoch in der Praxis schwierig anzuwenden und insofern auf den ersten Blick als nicht umsetzbar erscheint. Dennoch ergeben sich konkrete Handlungsanweisungen, die das Gros tierischen – und damit menschlichen – Leidens betreffen. Im Zuge meiner These werde ich zeigen, dass sich keine rationalen und zugleich moralisch vertretbaren Gründe finden lassen, um menschliche „marginal cases“ in unseren moralischen Kreis ein-, Tiere aber generell auszuschließen. Wenn Speziesismus keine moralisch vertretbare Haltung ist, dann müssen wir konsequenter Weise – aus den gleichen Gründen, aus denen wir marginal cases einschließen, nämlich aufgrund ihrer Leidensfähigkeit – auch leidensfähige Tiere mit einbeziehen. Und dies würde bedeuten, dass wir aus Konsistenzgründen entweder marginal cases ebenso außen vor lassen und es damit als moralisch korrekt gelten müsste, solchen Menschen gegenüber unfair zu sein, oder aber wir leidensfähige Tiere in der gleichen Weise berücksichtigen müssen.

Ein weiterer Aspekt ergibt sich daraus, dass wir selbst auch Tiere sind, weshalb die **Fairness-(Tier-)Ethik auch *allein und vor allem um unser selbst willen*** begründet werden kann, was im letzten Teil des zentralen Kapitels 5 versucht wird. Die Argumentation für meine These ließe sich von vielen Gesichtspunkten aus führen, das Ergebnis wäre dennoch immer dasselbe: Gewalt gegen wehrlose oder schwächere (empfindungsfähige)

---

<sup>27</sup> Spätestens seit Nietzsche ist jeglicher objektiv-normative Anspruch verloren gegangen, weshalb es einen solchen insofern auch gar nicht geben *kann* (– was allerdings wiederum als objektiv-normativer Anspruch gewertet werden könnte).

Lebewesen ist abzulehnen, ein nachhaltiger Umgang mit Ressourcen ist zu fordern. Dies impliziert eine vegane Lebens- und Ernährungsweise. Bei der konsequenten Anwendung der Fairness-These stellt sich lediglich das Problem, dass wir Leid bei anderen Lebewesen nicht immer richtig einschätzen können, da wir es nur aus unserer eigenen Perspektive beurteilen können. Diese einfach zu unseren Gunsten zurecht zu rücken, ist reine Willkür und deshalb moralisch inkorrekt. Aber dass wir notwendigerweise aus menschlicher Perspektive urteilen müssen, birgt auch das nötige Potenzial: Eben weil wir uns gerade aufgrund unserer Moral von anderen Spezies abheben *wollen*, müssen wir jene auf dieselbe Art und Weise einschließen, wie wir es beispielsweise auch und vor allem mit kleinen Kindern tun, obgleich wir diese (noch) nicht als vollständig verantwortliche Adressaten moralischer Pflichten ansehen. Damit ist es nicht nötig, dass andere Lebewesen uns auf die gleiche moralische Art begegnen, wie wir es ihnen gegenüber tun können und sollen. Speziesübergreifende Reziprozität ist nicht notwendig. Es reicht völlig aus, uns unterlegene Wesen auf angemessene, respektive faire Weise zu behandeln.

Im Zuge dieser Arbeit streife ich mehrere schwierige und oftmals nach wie vor ungelöste Probleme der Philosophie, wie etwa das der Wahrheit oder des freien Willens. Ich bin mir dessen durchaus bewusst, dass die Klärung solcher Grundfragen für die Plausibilität und Auslegung meiner These enorme Relevanz besitzt, doch soll diese Aufgabe nicht Thema meiner Arbeit sein. Ich führe einige solcher problematischen Themenbereiche dennoch gezwungenermaßen ins Feld, da manche meiner Prämissen darauf aufbauen, werde die von mir verwendete Definition bzw. Auffassung aber jeweils an fraglicher Stelle explizieren. Jeder These liegen gewisse Prämissen zugrunde, welche natürlich, gerade wenn sie aus empirischen Disziplinen stammen und daher nur geringfügig oder vielleicht überhaupt nicht formal erfassbar sind, immer in irgendeiner Form angezweifelt werden können. Für jene Prämissen, die von mir zum Aufbau meiner These verwendet werden, gilt dies natürlich auch. Denn zum Beispiel können bestimmte Phänomene wie etwa Bewusstsein mit den heutigen wissenschaftlichen Methoden (noch) in keinem Lebewesen konkret nachgewiesen werden, nicht einmal im Menschen.<sup>28</sup> Und doch benötige ich diese Begriffe, welche in unserem alltäglichen Leben ganz selbstverständlich und unproblematisch Gebrauch finden, um meine These darauf aufbauen zu können. Man könnte nun einwenden, dass die Verwendung von Begriffen, deren Definition aufgrund ihrer Vagheit nicht eindeutig formal erfasst werden kann, sich nachteilig auf meine Argumentation auswirken bzw. meine

---

<sup>28</sup> Die Quantenphysik kann neueren Erkenntnissen zufolge möglicherweise einen wissenschaftlichen Beweis für Bewusstsein liefern, allerdings muss dieses als ein nichtlokales bzw. überindividuelles Gesamtbewusstsein vorgestellt werden, über das wir alle miteinander verbunden sind; vgl. hierzu Goswami, 1995.

Prämissen schwächen könnte. Doch die meisten dieser Ausdrücke sind in unserem Sprachgebrauch so fest verankert, dass – obwohl es keinen konkreten Nachweis oder eine eindeutig abgrenzbare Definition dafür gibt – sie letztlich Teil unseres Weltbildes sind, also Glaubenssätze darstellen, nach denen wir leben.<sup>29</sup> Freilich könnte man in Frage stellen, ob ein anderer Mensch ebenso Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein besitzt (wobei dies in manchen Fällen wie zum Beispiel bei komatösen Menschen tatsächlich in Frage gestellt werden kann) wie man selbst.<sup>30</sup> Allerdings würde dies in der alltäglichen Praxis unseres Lebens keinen Sinn ergeben. Letztendlich schließen wir in fast jeder Hinsicht von uns auf andere (Menschen), denn nur so ist ein sinnvolles Zusammenleben auf Dauer möglich. Eingedenk der skizzierten Problematik werde ich dennoch versuchen, möglichst plausible und intuitiv einleuchtende Voraussetzungen als Grundlage zu verwenden, die mir zudem auch im täglichen Leben als praktikabel erscheinen. Die verschiedenen Perspektiven innerhalb der nun folgenden Abschnitte sollen dies deutlich machen.

---

<sup>29</sup> Vgl. Wittgenstein, 1984, Nr. 253: „Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube“. Gedanken und Schlussfolgerungen sind begrenzt von den Mitteln der Sprache. Aufgrund der menschlichen Unmöglichkeit, aus der eigenen Sprach- und Weltgebundenheit herauszutreten, kann das Weltbild als Ganzes nicht weiter hinterfragt werden.

<sup>30</sup> Man könnte hier verweisen auf das Leib-Seele-Problem bzw. auf das Gedankenexperiment der „Philosophischen Zombies“.



## 2 Anthropologische Prämissen

„Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, sind grün und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint.“<sup>31</sup>

(Heinrich von Kleist in einem Brief an Wilhelmine von Zenge)

Die rasante Entwicklung der Biowissenschaften bringt so manches Licht in dunkle Ecken der Philosophie. Dabei deutet immer mehr darauf hin, dass Emotionen und Gefühle (d. i. das subjektive Erleben der Emotionen), welche in der Philosophiegeschichte, aber auch von der naturwissenschaftlichen Forschung, lange Zeit zu Gunsten der Vernunft und dem logischen Denkvermögen vernachlässigt wurden, nicht nur nebensächliche, „animalische“ Vorgänge oder gar Störfaktoren sind, sondern als zentrales Merkmal unseres jeweiligen subjektiven Erlebens (vielleicht sogar vollständig) von physiologischen Vorgängen abhängen.<sup>32</sup> Mit der Weiterentwicklung dieser so genannten Emotionstheorie gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch den amerikanischen Psychologen William James (1842 – 1910) sowie den Dänen Carl Lange (1834 – 1900) wurde den Gefühlen als Basis für eine ethisch-philosophische Begründung von moralischen Urteilen in der Folge mehr Beachtung geschenkt. Allerdings zieht die James-Lange-Theorie gewisse Probleme nach sich, denn laut dieser sind Gefühle einfach nur die Wahrnehmung unserer eigenen Körperzustände, wenn selbige sich aufgrund von Ereignissen in der Umwelt verändern: Demzufolge weinen wir also nicht, weil wir traurig sind, sondern wir sind traurig, weil wir weinen.<sup>33</sup> Da jedoch der subjektiven Wahrnehmung zufolge unsere Körperzustände häufig gleich bleiben während wir trotzdem unterschiedliche Gefühle erleben – etwa bereits in Abhängigkeit davon, woran wir gerade denken (z. B. der geliebte Partner oder die lästige Arbeit) – kamen Psychologen zu der konträren These, dass unsere Emotionen sich nach dem Inhalt unserer Gedanken richten.<sup>34</sup> Diese Versuche,

---

<sup>31</sup> Was „wahrhaft Wahrheit“ ist und was nicht, ist freilich ebenfalls ein philosophisches Problem und bliebe in diesem Zusammenhang zu erörtern, soll aber nicht Thema dieser Abhandlung sein.

<sup>32</sup> Die Grundidee der Emotionstheorie fand sich bereits bei älteren Autoren wie etwa Aristoteles oder Descartes, populär wurde sie jedoch erst durch Veröffentlichungen von William James und Carl Lange. Vgl. hierzu James, 1884, sowie Lange, 1887.

<sup>33</sup> Vgl. Newen / Zinck, 2008, 40.

<sup>34</sup> Vgl. Schachter / Singer, 1962.

emotionales Geschehen als gedankenbasiert zu erklären, werden von Psychologen als kognitive Emotionstheorien<sup>35</sup> bezeichnet. Wer fühlen will, muss demzufolge denken.<sup>36</sup>

Dass Emotionen allerdings auch frei von jeglichen Gedanken entstehen können, hat der Neurobiologe Joseph LeDoux von der New York University gezeigt.<sup>37</sup> Angstreize werden extrem schnell über einen Signalweg im Gehirn verarbeitet, um im Notfall ein sehr schnelles Reagieren auf bedrohliche Situationen zu ermöglichen.<sup>38</sup> Im Tierversuch konnte LeDoux nachweisen, dass die Großhirnrinde, welche den Sitz des Bewusstseins darstellt, hierbei umgangen wird.<sup>39</sup>

Da die bisherigen Emotionstheorien sich als zu einseitig erwiesen haben, gehen Psychologen heute vielmehr von einem „Mehrkomponentenmodell der Emotionen“ (Newen / Zinck, 2008, 42) aus, welches zumindest folgende Merkmale umfasst:

1. Typische physiologische Veränderungen (z. B. Herzrasen, Schweißausbruch oder motorische Unruhe),
2. charakteristische Verhaltensweisen zum Beispiel im mimischen Ausdruck,
3. das subjektive Erleben dessen, wie es ist, in einem bestimmten emotionalen Zustand zu sein,
4. die mit diesem Erleben verbundenen Gedankeninhalte sowie
5. ein intentionales Objekt – das heißt, einen jeweiligen Gegenstand, auf den sich die Emotion bezieht.<sup>40</sup>

Zudem lässt sich in zeitlicher Hinsicht unterscheiden, in welcher Reihenfolge die für das Individuum relevanten „Bewertungschecks“ ablaufen. Zuerst wird die Neuheit eines Ereignisses geprüft, weil freilich alles Unbekannte potenziell gefährlich werden kann. Als nächstes wird das Ereignis entweder als positiv, wenn es angenehm oder nützlich, oder als negativ, wenn es gefährlich, schmerzhaft oder unbehaglich ist, eingeordnet. Sodann wird das Ereignis in verschiedenen Hinsichten bewertet, z. B. ob es mit den eigenen Zielen, aber auch dem eigenen Selbstbild und sozialen Normen kompatibel ist, inwieweit man selbst an seiner Ursache involviert war oder es im Nachhinein beeinflussen kann.<sup>41</sup>

Die enorme Bandbreite unserer Gefühlszustände resultiert aus den vielen sich daraus ergebenden Kombinationen. Unsere Emotionen vereinen dabei zugleich die Aspekte körperlicher Erregung, gedanklicher Bewertung sowie Ausdruck und subjektives Erleben,

---

<sup>35</sup> Vgl. Newen / Zinck, 2008, 42.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 41.

<sup>37</sup> Vgl. LeDoux, 2001.

<sup>38</sup> Vgl. z. B. Koch, 2005.

<sup>39</sup> Vgl. LeDoux, 2001.

<sup>40</sup> Vgl. Newen / Zinck, 2008, 42.

<sup>41</sup> Vgl. ebd.



bilden aber insofern keinen Gegensatz zur gedanklichen Verarbeitung von Umweltreizen, sondern ergänzen diese im Alltag. Es lassen sich daher je nach Differenziertheit Prä- und Basisemotionen sowie primäre und sekundäre kognitive Emotionen unterscheiden. Bei den „Prä-Emotionen“, welche als Vorformen der Emotionen betrachtet werden können, sind die meisten Aspekte wie physiologische Erregung, rasche Bewertung der Situation, mimischer Ausdruck, zugehöriges subjektives Empfinden sowie die interaktive Ausrichtung bereits angelegt. Allerdings bleiben sie noch eher unspezifisch und sind noch nicht klar intentional auf einen Gegenstand gerichtet, was bedeutet, dass es auf dieser Stufe nur Wohlbefinden oder Unbehagen gibt. Eine Situation erscheint positiv oder negativ, ohne im Detail analysiert worden zu sein. Diese einfachen positiven und negativen Prä-Emotionen prägen sich in universellen „Basisemotionen“ aus, welche unsere Reaktionen auf grundlegende Herausforderungen des Lebens (wie z. B. Gefahr, Selbstwirksamkeit, Trennung und Verlust sowie enttäuschte Erwartungen) kennzeichnen, von denen jedoch umstritten ist, wie viele es genau gibt. Zumindest aber existieren vier: Angst, Freude, Trauer und Ärger. Diese lassen sich in allen Kulturen finden, und zudem ist der mit diesen Emotionen verbundene Gesichtsausdruck etwa kulturunabhängig weitgehend gleich<sup>42</sup>. Es besteht ein Unterschied – und zwar einerseits kulturell bedingt, andererseits abhängig von der individuellen Persönlichkeit – allerdings nur dahingehend, wie deutlich wir unser emotionales Innenleben nach außen zu erkennen geben.

Da Basisemotionen noch unabhängig von der bewussten gedanklichen Verarbeitung sind, ermöglichen sie eine schnelle Aufmerksamkeitslenkung. Das bedeutet, wir reagieren auf ein Objekt, noch bevor wir wissen, ob es ein Stock oder vielleicht doch eine Schlange ist, weil der als gefährlich abgespeicherte Reiz Fluchtverhalten auslöst. Erst danach liefert eine langsamere, bewusste Verarbeitung der Sehreize im visuellen Kortex des Großhirns eine genaue Repräsentation des Objektes, das heißt Stock oder Schlange werden als solche erkannt, was sodann entweder den ersten unbewussten Angstimpuls bestätigt oder Entwarnung gibt.<sup>43</sup>

Auf den letzten beiden Stufen bekommt der Inhalt der Gedanken mehr und mehr Gewicht. Während die Basisemotion Angst allein dadurch entsteht, dass eine Situation als gefährlich bewertet wird, tritt bei den „primären kognitiven Emotionen“ eine typische Überzeugung hinzu, welche diese Emotion wesentlich bestimmt. Diese Überzeugung beinhaltet die Einsicht, dass solche Situationen grundsätzlich gefährlich sind, weshalb wir sodann von dem Gefühl der Bedrohung sprechen können. Der bewussten Überzeugung folgt eine feinere Bewertung der Situation auf der Stufe der „sekundären kognitiven Emotionen“. Zum Beispiel

---

<sup>42</sup> Dies konnte bspw. vom Psychologen Paul Ekman von der University of San Francisco in Studien nachgewiesen werden. Siehe hierzu Ekman, 2004.

<sup>43</sup> Vgl. Newen / Zinck, 2008, 43.

könnte eine Ausprägung der Angst als sekundäre kognitive Emotion Eifersucht sein, also die Furcht vor dem drohenden Verlust des Partners. Zugleich fließt darin eine Art subjektiver Theorie über die sozialen Erwartungen und Normen ein, in diesem Zusammenhang etwa darüber, wie man sich den Umgang mit dem Partner oder eine gemeinsame Zukunft vorstellt. Allerdings ist diese Theorie naturgemäß vom soziokulturellen Hintergrund und der persönlichen Erfahrung abhängig. Daher unterscheiden sich beispielsweise Scham und Stolz zwischen westlichen und fernöstlichen Kulturen sowohl im Hinblick auf Anlässe als auch auf die Bewertung von Verhalten deutlich. Während im Westen die persönliche Unabhängigkeit und Leistung stärker zählen, stehen bei den Chinesen hingegen harmonisches Miteinander und Bescheidenheit höher im Kurs.<sup>44</sup>

Dabei erfüllen Emotionen überaus wichtige Funktionen und sind keine bloße Laune der Natur. Sie dienen

- als blitzschnelle Bewertung von Umweltreizen (wir fühlen, wie wir diese oder jene Situation finden),
- als Vorbereitung und zur Motivation von Handlungen (wenn wir Angst haben, können wir mit hohem Puls und gespannten Muskeln besser fliehen),
- als typische Ausdrucksformen, die anderen die eigene Handlungsbereitschaft signalisieren (wenn uns jemand anlächelt, nehmen wir automatisch an, dass die Person uns freundlich gesonnen ist), sowie
- zur Steuerung des sozialen Umgangs.<sup>45</sup>

Zusammenfassend bedeutet das: Emotionen als subjektive Empfindungen bestimmen maßgeblich auch alles, was mit Philosophie in Verbindung steht, denn sie beeinflussen unser Denken, Urteilen und Handeln und sind somit als biologische Grundlagen in jegliche anthropologische als auch ethisch-philosophische Überlegung mit einzubeziehen. Und nicht zuletzt: Empathie, Moral und Gerechtigkeitssinn lassen sich zum jetzigen Stand der Wissenschaft biologisch begründen (vgl. die folgenden Abschnitte) und zum Großteil auf die Existenz der Spiegelneurone (vgl. Abschnitt 2.1.1) zurückführen.

## **2.1 Empathie als Grundlage für Mitleid beim Menschen**

Der Begriff „Empathie“ geht auf die spätgriechische Bedeutung von *empathia* als „heftige Leidenschaft“ zurück und wird benutzt, um ein „Mitfühlen“ oder „Einfühlung“ zu bezeichnen. Im Neugriechischen verwendet man stattdessen das Wort „Sympathie“. Im deutschen Sprachraum findet der Begriff „Empathie“ seit Ende der 1960er Jahre Verwendung und wird in verschiedenen Disziplinen wie Psychologie, Psychotherapie, Pädagogik, Medizin und

---

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 44.

<sup>45</sup> Vgl. ebd.

Soziologie gleichgesetzt mit dem Begriff „Einfühlungsvermögen“ (geprägt von Sigmund Freud<sup>46</sup>), manchmal fälschlicherweise auch „Mitgefühl“. Der heute geläufige Sinn, nämlich das unmittelbare Einfühlen in die seelische Verfassung eines anderen Menschen, wurde von Max Weber geprägt.<sup>47</sup> Durch das Vermögen der Empathie wird eine andere Person im eigenen Bewusstsein ganzheitlich (inklusive ihrer Emotionalität) als „Alter Ego“ konstruiert und mit ihr kommuniziert, um damit ihr Verständnis von etwas und ihr Handeln nachvollziehen zu können. Gemäß der Sozialpsychologie erfolgt dabei eine Perspektivenübernahme; man schlüpft sozusagen „in die Haut eines anderen“, versetzt sich in die Rolle und Position eines Gegenübers hinein, um die Welt aus dessen Sicht zu sehen. Die Fähigkeit zur Empathie als Evolutionsvorteil gilt mittlerweile als erwiesen<sup>48</sup>. Bereits Kleinstkindern ermöglicht die angeborene Fähigkeit zur Empathie die Grenzen anderer zu erkennen. Möglicherweise rührt das Einfühlen in andere Individuen (jedenfalls gleicher Art) lediglich von Analogieschlüssen vom eigenen Empfinden auf das Empfinden anderer her. Diese Fähigkeit konnte inzwischen auch bei Menschenaffen und sogar Mäusen nachgewiesen werden.<sup>49</sup> Das Phänomen der Gefühlsansteckung (wie beispielsweise bei Gähnen oder Lachen) lässt zwischen einem Nachahmungsverhalten und der Fähigkeit zur Empathie einen Zusammenhang vermuten, wie Untersuchungen zu den Spiegelneuronen<sup>50</sup> (siehe Abschnitt 2.1.1) zeigen, ist aber klar von ihr zu trennen.

Unter „Sympathie“ (gr. syn = mit, pas-cho = empfinden, leiden) wird die aus gefühlsmäßiger Übereinstimmung kommende Zuneigung zu einem anderen Menschen verstanden. Der Begriff kann aber generell auch eine emotionale Beziehung zu einem Menschen, einem anderen Tier oder sogar zu einer Ideologie bedeuten. Die Sympathie ist eine primär einseitige Empfindung. Nach Adam Smith ist sie die bloße Fähigkeit des Nachempfindens fremder Gefühle, allerdings bildet sie für ihn auch die Grundlage für die Ermöglichung ethischer Urteile.<sup>51</sup> Hierzu dient laut Smith ein unparteiischer Dritter, welcher im Inneren vorgestellt wird. Daher schreibt er auch:

"Für wie selbstüchtig man den Menschen auch halten mag, es gibt nachweislich einige Grundlagen seines Wesens, die dazu führen, dass er sich für das Schicksal anderer

---

<sup>46</sup> Vgl. Vogeley, 2009, 60.

<sup>47</sup> Vgl. z. B. Weber, 1922, Zweiter Teil, VI., § 2, Abschnitt: Neuordnung durch „Eingebung“ und „Einführung“.

<sup>48</sup> Vgl. etwa Frans de Waal, Stefan Liekam und weitere.

<sup>49</sup> Vgl. De Waal, 2008a.

<sup>50</sup> Siehe Rizzolatti / Sinigaglia, 2008.

<sup>51</sup> Vgl. Smith, 1926, Erster Band, LXVI.

interessiert, deren Glück ihm notwendig erscheint, obwohl er nichts davon hat außer dem Vergnügen, es zu sehen." (Smith, 1926, Erster Band)

„Mitleid“ bezeichnet landläufig die Anteilnahme am Schmerz und Leid anderer, wobei hier die Bereitschaft aktiv zu helfen und bei der Leidbewältigung zur Seite zu stehen bereits im Begriff integriert ist. Nach Aristoteles ist eine zumindest partielle Identifikation mit demjenigen, mit dem man Mitleid empfindet, eine zentrale Voraussetzung:

„Mitleid sei definiert als eine Art Schmerz über ein anscheinend leidbringendes Übel, das jemanden trifft, der es nicht verdient, ein Übel, das erwartungsgemäß auch uns selbst oder einen der Unsrigen treffen könnte [...]. Denn es ist klar, dass derjenige, der Mitleid empfinden soll, gerade in einer solchen Verfassung sein muss, dass er glaube, er selbst oder einer der Seinen würde ein Übel erleiden [...]. Ferner haben wir Mitleid mit denen, die uns bezüglich Alter, Charakter, Gewohnheiten, sozialer Stellung und Herkunft ähnlich sind [...].“ (Aristoteles, 1838)

Auch in der Gefühlsethik des 18. Jahrhunderts war Mitleid ein zentrales soziales Gefühl und ein Prinzip der Moral. Der Soziologe Max Scheler prägte den Ausdruck „Gefühlsansteckung“<sup>52</sup>, mit dem Begriffe wie Empathie, Mitgefühl und Mitleid verwandt sind. Echtes Mitleid ist allerdings zu unterscheiden von reiner Gefühlsansteckung, bei der nur die betreffende Person leidet. Während Friedrich Nietzsche dem Mitleid als einem „Bedürfnis der Unglücklichen“<sup>53</sup> eher ablehnend gegenüber stand, ist es in Arthur Schopenhauers Mitleidsethik wiederum der zentrale Begriff schlechthin.<sup>54</sup> Der einzige Grund für altruistisches Handeln ist für ihn die Erkenntnis des Eigenen im anderen; durch das Mitleid wird der Egoismus überwunden. „Neminem laede, immo omnes, quantum potes, iuva“ (Schopenhauer, 2007, 110) ist für Schopenhauer das Prinzip aller Moral, auch den nichtmenschlichen Tieren gegenüber.

„Mitleid mit den Tieren hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, daß man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Tiere grausam ist, könne kein guter Mensch sein.“ (Schopenhauer, 2007, §19)<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Scheler, 1923, 25 ff; 1. 1913, Titel: Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß.

<sup>53</sup> Vgl. Nietzsche, 1930a, Aphorismus 50: Mitleid erregen wollen.

<sup>54</sup> Vgl. Schopenhauer, 2007; darin wird in Anlehnung an Kants Ethik dessen kategorischer Imperativ durch das Gefühl des Mitleids ersetzt.

<sup>55</sup> Der Inhalt dieser Aussage stimmt auch mit meinen moralischen Maßstäben überein, wie ich in Kapitel 5 darstellen werde.

Verstand, welcher unmittelbare Urteile über das Angesehene liefert, besitzen seiner Überzeugung nach alle Tiere. Vernunft hingegen, als die Fähigkeit begrifflich zu denken, schien ihm ein definierendes Kriterium für den Menschen zu sein. Hierin aber irrte Schopenhauer, wie ich noch zeigen werde (vgl. Abschnitt 3.2.1).

### **2.1.1 Empathie und die Spiegelneurone**

Die Entdeckung der Spiegelneurone<sup>56</sup> in der Großhirnrinde von Rhesusaffen durch den Italiener Giacomo Rizzolatti, Leiter des Physiologischen Instituts der Universität Parma, war eine der großen wissenschaftlichen Sensationen des letzten Jahrzehnts. Viele scheinbar ausschließlich menschliche Eigenschaften bekamen hierdurch schlagartig eine biologisch begründbare Basis. Die Spiegelneurone in unserem Gehirn spielen mit großer Wahrscheinlichkeit eine Schlüsselrolle für Empathie und Mitleid, da sie uns dazu befähigen, uns in andere Lebewesen (Menschen aber auch Tiere) einzufühlen, indem wir ihre Gefühle und Absichten erspüren.

Giacomo Rizzolatti ist der Ansicht, dass uns bereits Darwin in seinem Meisterwerk *Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier*<sup>57</sup> aus dem Jahre 1872 gelehrt hat, dass ein Großteil der menschlichen emotionalen Reaktionen, besonders die so genannten primären wie Angst, Wut, Ekel, Schmerz, Freude, Überraschung etc., aus einem Ensemble von Reaktionen besteht, welche sich im Laufe der Evolution aufgrund ihres adaptiven Nutzens sedimentiert haben.<sup>58</sup> Es ist für ihn daher nicht überraschend, dass sie von Art zu Art und auch innerhalb der menschlichen Spezies von einer Kultur zur anderen bemerkenswerte Ähnlichkeiten aufweisen.<sup>59</sup> So schlagen extremen Schmerzen ausgesetzte Tiere für gewöhnlich um sich und winden sich verzweifelt; solche, die gewohnheitsmäßig die Stimme benutzen, stöhnen und stoßen gepeinigte Schreie aus. Zugleich werden fast alle Muskeln dazu gebracht, sich kräftig zusammenzuziehen.<sup>60</sup> Beim Menschen hingegen kann der Mund fest verschlossen sein, oder, was häufiger geschieht, die Lippen werden zurückgezogen und die Zähne sind entweder fest zusammengepresst oder schlagen aufeinander.<sup>61</sup> Ähnlich verhält es sich laut Darwin beim Ekel, welcher vornehmlich in Verbindung mit dem Essen

---

<sup>56</sup> Die Entdeckung selbst erfolgte eher zufällig bei der Suche nach der Bewegungsplanung im Säugetierhirn mittels Versuchen an Makaken Anfang der 1990er Jahre. Vgl. hierzu Gaschler, 2006, 28.

<sup>57</sup> Rizzolatti / Sinigaglia, 2008.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 175.

<sup>59</sup> Vgl. ebd.

<sup>60</sup> Vgl. Darwin, 1872, 170.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 170.

oder dem Kosten einer Speise auftritt.<sup>62</sup> Für gewöhnlich geht er einher mit einem Stirnrunzeln und zumeist auch mit Bewegungen, so als wolle man etwas weit von sich schieben.

Für Rizzolatti steht jedenfalls fest, dass unsere Interaktionen mit der Umwelt und unsere emotionalen Verhaltensweisen weitgehend von der Fähigkeit abhängen, die Emotionen anderer wahrzunehmen und zu verstehen. Für ihn liegen die adaptiven Vorteile solcher Formen emotionaler Resonanz klar auf der Hand. Denn sie erlauben dem Organismus nicht nur, eventuellen Gefahren wirksam auszuweichen, sondern ermöglichen auch die Entstehung und Festigung der ersten interindividuellen Bindungen. Zum Beispiel jemandem Trost anbieten zu können „setzt die Fähigkeit voraus, Emotionen anderer zu erkennen, im Gesicht, in den Gesten oder in der Körperhaltung der anderen die Zeichen des Schmerzes, der Angst, des Ekels oder der Freude zu lesen“ (Rizzolatti / Sinigaglia, 2008, 177). Und diese Fähigkeiten sind bereits von Geburt an vorhanden, wie die Erkenntnisse über die Spiegelneurone zeigen<sup>63</sup>.

Spontane Resonanzphänomene kennen wir alle aus dem Alltag: z. B. wirkt Lächeln ansteckend, ebenso das Gähnen. Gesprächspartner nehmen unwillkürlich dieselbe Sitzhaltung ein und Erwachsene öffnen spontan den Mund beim Füttern eines Kleinkinds. Es erfolgt eine intuitive Übertragung von Gefühlen oder körperlichen Gesten.<sup>64</sup>

Der Neurobiologe Joachim Bauer führt diese Phänomene auf die Existenz der Spiegelneurone zurück. Er ist sich sicher, dass spontanes Verstehen zwischen Menschen ansonsten unmöglich, Vertrauen undenkbar wäre: „Ohne Spiegelnervenzellen gäbe es keine Intuition und keine Empathie“ (Bauer, 2008, 8). Nicht zuletzt in der Medizin sind Spiegelung und Resonanz ein anerkanntes Mittel zur Heilung. In der Psychotherapie stellen sie sogar eine wesentliche Basis für den therapeutischen Prozess dar.<sup>65</sup> Die Mühe eines Schauspielers wäre umsonst, würden nicht über alle sprachlichen oder kulturellen Schranken hinweg die Laute und Bewegungen des eigenen Körpers den Zuschauern mitgeteilt und diese dadurch miteinbezogen, indem sie zu Mitwirkenden eines Ereignisses gemacht werden.

Dabei erwidern nicht alle Menschen Gesten spontan. Dies ist abhängig von der jeweiligen Stimmungslage, es können aber auch psychische Störungen dafür verantwortlich sein. Die Mehrheit der Menschen reagiert allerdings, wie eine Studie des Neuropsychologen Ulf

---

<sup>62</sup> Vgl. ebd., 327-329.

<sup>63</sup> Vgl. bspw. auch Krämer, 2009.

<sup>64</sup> Im Fachjargon wird der unwillkürlich starke Impuls, die Mimik des Gegenübers zu erwidern, bezeichnet als „Mimikry“. Sie dient dazu, soziale Bande zu knüpfen. Siehe hierzu etwa Florack / Genschow, 2010, 20-25.

<sup>65</sup> Vgl. Bauer, 2008, 8.

Dimberg an der Universität von Uppsala in Schweden belegen konnte.<sup>66</sup> Dabei wurden Testpersonen auf einem Bildschirm die Porträts menschlicher Gesichter gezeigt, wobei sie selbst möglichst neutral bleiben und keine Mimik zeigen sollten. Zwischen der Einblendung der Porträts für exakt eine halbe Sekunde lag jeweils eine kurze Pause. Die Versuchspersonen waren dabei an Sensoren angeschlossen, welche jegliche Aktivität der Gesichtsmuskeln registrierten. Solange die eingeblendeten Gesichter einen neutralen Ausdruck zeigten, fiel es auch den Testpersonen leicht, einen unbeteiligten Ausdruck zu bewahren. Zeigte jedoch eines der Porträts ein Lächeln, so entglitt auch der Versuchsperson für einen kurzen Augenblick die Kontrolle über die eigenen Gesichtszüge: Sie lächelte. Analoges Verhalten war auch bei Gesichtern mit ärgerlich verstimmten Gesichtern zu verzeichnen. Obwohl der Kandidat sich bemühte, einen neutralen Gesichtsausdruck beizubehalten, reagierte für einen Moment lang der Ärgermuskel über den Augen. Dieser Versuch zeigt, dass sich die Bereitschaft, spontan den emotionalen Ausdruck eines anderen Menschen zu spiegeln, offenbar unserer bewussten Kontrolle entzieht.<sup>67</sup> Dabei funktioniert dieses Resonanzverhalten sogar dann, wenn der Stimulus gar nicht bewusst wahrgenommen wurde – es funktioniert dann sogar manchmal noch besser. Diese Methode, bekannt unter dem Begriff „sublimale Stimulation“, ist in der Werbung verboten.<sup>68</sup> In der Natur und unserer ganz normalen Alltagsrealität können Stimulationen solcher Art jedoch durchaus auftreten.

Sowohl bewusste als auch unbewusste Wahrnehmungen können also Resonanz, d. h. Reaktionen, Handlungsbereitschaften sowie psychische und körperliche Veränderungen, in Gang setzen. Dabei wird nicht nur die Mimik übertragen, sondern auch die mit ihr verbundenen Gefühle. Und genau dieser Mechanismus ist uns im Umgang mit anderen Menschen derart vertraut, dass wir ihn als selbstverständlich voraussetzen. Der Umstand, dass Menschen auf Stimmungen und Situationen emotional einsteigen, wird in Fachkreisen als „emotionale Ansteckung“ (emotional contagion) bezeichnet. Wenn zwischen Menschen, die miteinander in Kontakt stehen, eine kontinuierliche, in hohem Maße gleich laufende Aufmerksamkeit hergestellt wird, so nennt man dies „joint attention“.<sup>69</sup> Manchmal können solche Spiegelungs- und Imitationsreaktionen allerdings sogar als lästig empfunden werden, wie zum Beispiel ansteckendes Gähnen – welches auch bei Schimpansen auftritt.<sup>70</sup>

Jedenfalls wäre ohne ein intuitives Gespür darüber, was als nächstes passieren wird, das Zusammenleben von Menschen undenkbar. Mimik, Blicke, Gesten und Verhaltensweisen

---

<sup>66</sup> Vgl. Dimberg / Petterson, 2000.

<sup>67</sup> Vgl. Bauer, 2008, 9.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., 10.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., 12.

<sup>70</sup> Vgl. Lehnen-Beyel, 2004.

geben darüber Aufschluss: Beispielsweise ahnt im Kino jeder Zuschauer, dass, wenn zwei sich innig und tief in die Augen blicken, sie sich gleich küssen werden. Ohne diese Intuition wären wir in zwischenmenschlichen Belangen, wie Bauer es ausdrückt, „blind wie ein Maulwurf“<sup>71</sup>. Unsere Intuition gilt aber auch für die Vorhersage von Bewegungsabläufen. Anhand eines Schnellerkennungssystems im Gehirn sind Absichten aus Bewegungsfolgen erkennbar. Auch können Eltern meist erkennen, wenn ihr Kind nicht die Wahrheit sagt. Das Vermögen, intuitive Vorstellungen und vertrauensbildende Gewissheiten über die Gefühle und Absichten eines anderen Menschen zu gewinnen, bezeichnen Kognitionswissenschaftler heutzutage als die Fähigkeit zur „Theory of Mind“<sup>72</sup>.

„Die Fähigkeit des Menschen zu emotionalem Verständnis und Empathie beruht darauf, dass sozial verbindende Vorstellungen nicht nur untereinander ausgetauscht, sondern im Gehirn des jeweiligen Empfängers auch aktiviert und spürbar werden können.“ (Bauer, 2008, 17)

Spiegelneurone machen genau dies möglich.

Diese Neurone, welche Giacomo Rizzolatti und Corrado Sinigaglia in Empathie und Spiegelneurone<sup>73</sup> beschrieben haben, werden unterteilt in Handlungsneurone und Bewegungsneurone. Die in der prämotorischen Hirnrinde angesiedelten Handlungsneurone verfügen über Programme zielgerichteter Aktionen, wohingegen die Bewegungsneurone, welche sich in der motorischen Hirnrinde befinden und das Kommando über die Muskulatur inne haben, nur ausführen was die Handlungsneurone ihnen sagen. Das bedeutet physikalisch gesehen, dass die Handlungsneurone etwa 100 bis 200 Millisekunden früher bioelektrische Signale abfeuern, als die Bewegungsneurone in Aktion treten.<sup>74</sup> Es wird allerdings nicht jede Aktion auch in die Tat umgesetzt, d. h. es kann auch nur bei der bloßen Vorstellung einer Handlung bleiben. Die ebenfalls experimentell belegbare Tatsache, dass hierbei Handlungsvorstellungen, über die häufig nachgedacht wurde, eine bessere Chance haben, auch in die Tat umgesetzt zu werden, als solche, die zuvor nicht einmal als Idee vorhanden waren<sup>75</sup>, hat Konsequenzen für die Frage nach dem freien Willen<sup>76</sup>.

Rizzolatti führte seine Versuche sowohl an Affen als auch an Menschen durch – die Ergebnisse waren in beiden Fällen dieselben. Zunächst begann er seine Untersuchungen in

---

<sup>71</sup> Vgl. Bauer, 2008, 14.

<sup>72</sup> Siehe hierzu etwa Oerter / Montada, 2008, Kapitel 12, 471-476.

<sup>73</sup> Rizzolatti / Sinigaglia, 2008.

<sup>74</sup> Vgl. Gallese et al., 1996, 1685ff.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., 21; siehe ebenso Hebb, 1949.

<sup>76</sup> Auch die Frage nach dem freien Willen soll in dieser Abhandlung wie bereits erwähnt nur am Rande behandelt werden, da eine Einbeziehung sämtlicher hier gestreifter philosophischer Probleme jeglichen Rahmen sprengen würde.



den achtziger Jahren bei Rhesusaffen. Ihm und seinen Kollegen gelang es, einen spezifischen Nervenzellverband<sup>77</sup> zu isolieren, welcher immer dann – und nur dann – in Aktion trat, wenn der Affe nach einer Nuss griff. Dies geschah auch, wenn das Versuchstier dies völliger Dunkelheit tat. Das wirklich Erstaunliche aber war, dass dieser Zellverband „Nach-einer-Nuss-greifen“ selbst dann feuerte, wenn der Affe diese Handlung lediglich beobachtete.<sup>78</sup> Die Entdeckung der Spiegelneurone hat weitreichende Konsequenzen für alle Domänen unseres Denkens, Handelns und Empfindens, bei denen das Spiegelprinzip eine Rolle spielt. In einer etwas veränderten Versuchsanordnung entdeckte man, dass sogar dann, wenn das Versuchstier nur die Anfangssequenz der Handlung sehen konnte, der Nervenzellverband feuerte, was bedeutet, dass diese Neurone beobachtete Teile einer Szene zu einer wahrscheinlich zu erwartenden Gesamtsequenz ergänzen.<sup>79</sup> Und auch durch spezifische Geräusche können solche Neuronen zur Aktion gebracht werden.

Bei Menschen konnten aufgrund des Vorhandenseins einer gemeinsamen Sprache weiterführende Tests durchgeführt werden, mit dem Ergebnis, dass die Neurone auch dann in Aktion treten, wenn die Handlung lediglich vorgestellt wird. Auch fungieren Spiegelneurone als Simulatoren für das, was andere tun (z. B. können Beobachter den realen Flug eines Piloten per Flugsimulator am Boden miterleben)<sup>80</sup>. Sie erlauben das Verstehen dessen, was eine andere Person erlebt, da unbewusst ein inneres Simulationsprogramm abläuft, welches die Innenperspektive des Handelnden mit einschließt. Spiegelphänomene machen insofern Situationen im Guten wie im Schlechten (d. h. dahingehend, ob sie als unbedenklich oder bedrohlich einzuschätzen sind) auf eine gewisse Art und Weise „vorhersehbar“ indem sie ein Gefühl der Intuition erzeugen, auf das wir uns verlassen. Vieles, was mysteriösen telepathischen Fähigkeiten zugeschrieben wird, findet Bauer zufolge hier seine Erklärung.<sup>81</sup> Die meisten Alltagsszenen sind jedoch mehrdeutig, d. h. es sind verschiedene Interpretationen möglich. Dies ist der Grund dafür, warum es Irrtümer oder Fehldeutungen gibt, zumal auch eine bewusste Täuschung zu berücksichtigen ist. Zudem ist die persönliche Interpretation einer Situation abhängig von der jeweiligen Erfahrung. Wo die Intuition versagt, kann und muss der Verstand für eine kritische Beurteilung der Sachlage zu Hilfe genommen werden. Die Ratio ist aber langsamer und kann in der Bewertung zwischenmenschlicher

---

<sup>77</sup> Freilich können an einer „Spiegelung“ jeweils tausende wenn nicht gar hunderttausende Nervenzellen beteiligt sein. Um die komplexen Vorgänge im Gehirn vollends zu entziffern, müsste man mehrere Neurone an verschiedenen Stellen gleichzeitig überwachen und deren Aktivität bei einer Bewegung und beim Beobachten derselben exakt vergleichen.

<sup>78</sup> Vgl. Bauer, 2008, 23.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 31.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., 32.

Belange auch in die Irre führen. Intuition ist allerdings kein guter Ratgeber, sobald wir unter Anspannung, Stress oder Angst stehen, denn dann reduziert sich die Signalrate der Spiegelneurone massiv. Dies hat zur Folge, dass unser Einfühlungsvermögen, aber auch die Fähigkeit zu lernen, in solchen Situationen abnimmt.<sup>82</sup> Die Wahrscheinlichkeit, dass wir eine Situation richtig beurteilt haben, ist dann am größten, wenn Intuition und kritische Reflexion zu denselben Ergebnissen kommen.<sup>83</sup> Intuition ist zwar ohne Sprache möglich, aber mittels der Sprache können wir Menschen uns über intuitive Wahrnehmungen verständigen und so beispielsweise herausfinden, ob wir mit unserer Einschätzung der Gemütszustände von anderen richtig lagen.

Bislang noch nie beobachtete Aktionen, falls sie von einem biologischen Akteur, also einer lebenden handelnden Person durchgeführt werden, werden als neue potenzielle Handlungsprogramme in den Bestand der handlungssteuernden Neuronen aufgenommen, sofern sie zuvor noch nicht vorhanden waren. Dabei hinterlässt Neues besonders intensive Eindrücke. Ab diesem Zeitpunkt ist es prinzipiell vorstellbar, die Handlung auch selbst auszuführen. Dies birgt ein gewisses Basisrisiko, da Kinder bis zum dritten Lebensjahr spontan alles nachmachen. Erst danach werden hemmende neurobiologische Systeme aktiv.<sup>84</sup> Was dies freilich für die Erziehung von Kindern bedeuten mag, etwa bezüglich der Gestaltung des Fernsehprogramms oder des Inhalts diverser PC-Spiele, ist an anderer Stelle zu diskutieren. Fest steht jedenfalls, dass eine häufige Beobachtung bestimmter Sequenzen – jedenfalls sofern diese von einem biologischen Agenten als Vorbild durchgeführt werden – sehr wahrscheinlich das Risiko erhöht, dass solche Sequenzen auch tatsächlich realisiert werden.

Dass Menschen fühlen während sie handeln, also die Eigenbefindlichkeit des Körpers wahrnehmen, wird von Neurologen als „Propriozeption“ bezeichnet.<sup>85</sup> Im Gehirn wird dabei im Vorfeld abgewogen, wie eine Handlung sich anfühlen würde, wenn wir sie tatsächlich ausführen würden. Deshalb lassen wir uns im Alltag intuitiv auch nur auf solche Bewegungen und Handlungen ein, die wir uns körperlich zumuten können, ohne „hinterher ein orthopädischer Notfall zu sein“ (Bauer, 2008, 43). Spiegelungsvorgänge beziehen aber auch Wahrnehmungen unserer inneren Organe und das emotionale Empfinden mit ein. Dieselben Empfindungen haben wir auch, wenn wir eine andere Person nur dabei beobachten, wie sie handelt oder etwas empfindet. Das bedeutet, wir erhalten ganz automatisch, oder anders gesagt implizit und präreflexiv, Auskunft über das Gefühl einer beobachteten Person.<sup>86</sup> Es

---

<sup>82</sup> Vgl. ebd., 35.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., 34.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., 37.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., 41.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., 44 f.

reicht daher, eine Situation zu erleben, die im nächsten Moment Schmerz „erwarten“ lässt, um eine Resonanzreaktion im eigenen Schmerzgefühl auszulösen. Dass eine Person, bei der beispielsweise das Ekelzentrum durch einen Schlaganfall geschädigt wurde, sodann nicht nur selbst keinen Ekel mehr empfinden, sondern auch Ekelgefühle im Ausdruck anderer Menschen nicht mehr erkennen kann, zeigt starke Evidenz dafür, dass die Spiegelsysteme die entscheidende neurobiologische Grundlage unserer Fähigkeit sind, spontan zu erkennen, was in einem anderen Menschen vorgeht.<sup>87</sup>

Die Fähigkeit, Empathie und Mitgefühl in adäquater Weise spiegeln und ausdrücken zu können, wird von anderen Sozialpartnern mit Sympathie belohnt. Dabei wird bewertet, wie kongruent, d. h. passend zu einer gegebenen äußeren Situation, die Mimik und Körpersprache erlebt wird. Erzählt man z. B. etwas Trauriges mit freudiger Miene, so wird dies mit negativen Sympathiewerten geahndet. Aber: Eine Sympathie erzeugende Übereinstimmung zwischen einer gegebenen Situation und der darin gezeigten Körpersprache lässt sich nicht willentlich herstellen. Das bedeutet, ein Sympathieeffekt tritt nur bei Authentizität auf. Zudem muss etwa auch Mitgefühl richtig dosiert sein um hilfreich zu sein. So würde ein Vater, der sein kleines Kind in einen Fluss fallen sieht und dann lediglich ergriffen in lautes Schluchzen ausbrechen würde, keine Sympathiepunkte sammeln.<sup>88</sup>

Die bereits erwähnte Theory of Mind, also die Fähigkeit, sich vorstellen zu können, was andere denken, beruht darauf, „dass unsere eigenen neuronalen Systeme – in den verschiedenen Emotionszentren des Gehirns – spontan und unwillkürlich in uns jene Gefühle rekonstruieren, die wir bei einem Mitmenschen wahrnehmen“ (Bauer, 2008, 51). Das Gehirn verfügt hierfür über ein optisches Aufbereitungs- und Interpretationssystem, welches im Sulcus temporalis superior (STS) lokalisiert ist. Körperbewegungen, Gesichtsausdruck, Mundbewegungen und Blicke werden von diesem komplexen System ausgewertet, also all das, was auf Absichten oder Empfindungen anderer Menschen oder Lebewesen schließen lässt. Das STS reagiert allerdings nicht auf Roboter oder Apparate.<sup>89</sup>

Wir blicken impulsiv in die Richtung, in die ein Anderer plötzlich oder überrascht sieht. Wir schwenken auf einen gemeinsamen Aufmerksamkeitsfokus ein. Diese bereits erwähnte joint attention ist ein ständiges, fast unwiderstehliches Alltagsphänomen und zudem eine der wichtigsten Voraussetzungen für den Aufbau einer emotionalen Bindung.<sup>90</sup> Schwierigkeiten ergeben sich, sobald uns die Fähigkeit verlässt, eine Theory of Mind über unser Gegenüber zu bilden. Viele Menschen haben ernsthaft Probleme, mit diesem präreflexiven Vermögen

---

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 46.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., 49.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 53 f.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., 55.

den Gemütszustand eines anderen zu erfassen. Eine mögliche Erklärung hierfür wäre, dass sie selbst bestimmte Situationen noch nie erlebt haben und deshalb nicht über die entsprechenden Neurone verfügen.

Aus den Augenbewegungen anderer lassen sich mehr als aus allen anderen Zeichen der Körpersprache implizit Handlungsmuster erkennen, vor allem auch in Hinblick auf die Gedanken, Intentionen und Handlungsabsichten. Dieser Mechanismus findet sich nicht nur bei Menschen, sondern auch bei Affen, Hunden und vielen anderen Spezies.<sup>91</sup> So können Säuglinge bereits Stunden bis Tage nach der Geburt bestimmte Gesichtsausdrücke spontan imitieren<sup>92</sup>. Diese neurobiologisch angelegte Bereitschaft zu spontanen Imitationsakten ist das Grundgerüst, um das herum sich die Beziehung zwischen Säugling und Bezugsperson entwickelt. Nervenzellsysteme, die nicht benutzt werden, gehen allerdings verloren. Daher brauchen Spiegelaktionen immer einen Partner, sie entwickeln sich nicht von allein<sup>93</sup>. Geglückte Spiegelungen und das auf dieser Basis entstehende Gefühl der Bindung führen auch zu einem Ausstoß körpereigener Opiode. Dies erklärt etwa, warum zwischenmenschliche Zuwendung Schmerzen erträglicher macht und warum wir, abgesehen von dem Einfluss des Bindungshormons Oxytocin, neurobiologisch auf Bindung geeicht sind.<sup>94</sup>

Empathie wird bei normaler Entwicklung zwischen dem zweiten und dritten Lebensjahr erworben. Fehlt dem heranwachsenden Kind die Erfahrung, dass andere auf seine Gefühle eingehen, wird es nur schwerlich eigene emotionale Resonanz entwickeln<sup>95</sup>. Man kann sich leicht vorstellen, dass durch Extremerfahrungen von Gefühllosigkeit oder Brutalität die Empathie schweren Schaden erleiden kann. Erst kurz nach dem Einsetzen des Einfühlungsvermögens zeigt sich beim Kind erstmals die intellektuelle Erkenntnis, dass andere Personen aufgrund einer anderen Perspektive nicht unbedingt das Gleiche sehen können wie es selbst. Sprache hat sich im Verlauf der Entwicklung des Menschen offensichtlich aus den motorischen Systemen des Gehirns entwickelt. Denn die sprachproduzierenden Nervenzellnetze befinden sich an der gleichen Stelle wie die Spiegelneurone des bewegungssteuernden Systems (welches sich bei Rechtshändern links, bei Linkshändern rechts befindet). Dies dürfte der Grund dafür sein, warum wir so häufig mit den Händen reden.<sup>96</sup> Und so stehen das erstmalige Auftreten von Gebrauchsgesten und der Beginn der benennenden Wortproduktion beim Kind in engster Verbindung. Sprache versetzt

---

<sup>91</sup> Vgl. De Waal, 2008a, 53 f.

<sup>92</sup> Vgl. Bauer, 2008., 58.

<sup>93</sup> Vgl. ebd., 57.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., 62.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., 70.

<sup>96</sup> Vgl. ebd., 75.

uns in die Lage, Spiegelbilder unserer Vorstellungen im Anderen wach zu rufen und dadurch gegenseitiges Verstehen zu erzeugen. Ebenso kann sie Handlungsersatz bzw. äquivalent zu einer Handlung sein. Worte können uns „bewegen“, erregen und verändern. Wie die Entwicklung des Kindes zeigt, gehen körperliches, motorisches Agieren und der Erwerb der Sprache Hand in Hand. Das bedeutet, motorische Fähigkeiten und Sprache entwickeln sich parallel. Jedoch kann das Kind sprechen ebenso wie handeln immer nur im Kontext zwischenmenschlicher Beziehungen.<sup>97</sup> Deshalb gibt es keine Sprache ohne Verstehen.<sup>98</sup> Sprachprodukte, die im Widerspruch zu einer Handlungsabfolge stehen, können den Akteur bei der Ausführung der Handlung stören. Beispielsweise bewerkstelligen Versuchspersonen den Griff nach einem Objekt, welches sich weit über ihnen befindet, deutlich schlechter, wenn auf diesem in großer Schrift das Wort „unten“ steht.<sup>99</sup> Da Worte über den Spiegelmechanismus im Hörenden Handlungs- und Empfindungsvorstellungen erzeugen können, kann das Gesagte eine massive suggestive Wirkung entfalten und sein Befinden in positiver oder negativer Hinsicht beeinflussen.<sup>100</sup>

Wir haben „Repräsentationen“ (das sind Konstrukte unseres Gehirns, nicht identisch mit den tatsächlichen Personen) von uns nahe stehenden Personen oder Lebewesen quasi als weitere Menschen in uns, d. h. „es entsteht [jeweils] eine dynamische innere Abbildung dieses Menschen, komponiert aus seinen lebendigen Eigenschaften: seinen Vorstellungen, Empfindungen, Körpergefühlen, Sehnsüchten und Emotionen“ (Bauer, 2008, 86). Diese verschiedenen Repräsentationen und diejenige unserer selbst neigen dazu, aufeinander abzufärben.<sup>101</sup> Aus neurobiologischer Sicht nehmen an jeder Begegnung zweier Menschen eigentlich sechs Personen teil:<sup>102</sup>

- Die beiden Personen, wie sie sich jeweils selbst in ihren Selbst-Repräsentationen wahrnehmen,
- die beiden Personen, wie sie sich wechselseitig als Repräsentationen in sich tragen,
- und die nur als physische Realitäten vorhandenen Personen (existieren allerdings nur virtuell, da sie in keine Repräsentation eingehen).

---

<sup>97</sup> Vgl. ebd., 79 f.; vgl. hierzu auch die Theorie der sozialen Kommunikation bzw. Sprechakttheorie von John Austin und John R. Searle.

<sup>98</sup> Ich muss wissen und verstanden haben was ich meine, wenn ich etwas aussagen möchte. Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache, wie beispielsweise Wittgensteins Theorie der „Sprachspiele“ zum Ausdruck bringt. Vgl. hierzu etwa Wittgenstein, 2001, oder auch Quine, 1980.

<sup>99</sup> Vgl. Bauer, 2008, 83.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., 84.

<sup>101</sup> Vgl. ebd., 86.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., 87.

Insgesamt tragen folgende verschiedene Nervenzellnetze die Elemente des Bildes, das sich das Gehirn von einer anderen Person macht, zusammen:

- Untere prämotorische Hirnrinde (Handlungsabsichten),
- untere parietale Hirnrinde (Körperempfindungen und umfassendes Ich-Gefühl),
- Insula (Kartierung von Körperzuständen),
- Amygdala (Angstgefühle) und
- Gyrus cinguli (Lebensgrundgefühl, emotionales Ich-Gefühl).

Einen anderen Menschen zu erleben, geschieht dadurch, dass etwas ihm Entsprechendes in uns selbst aktiviert wird. Zur Unterscheidung zwischen Selbst und Nichtselbst bringt das Gehirn die verschiedenen Vorstellungen in verschiedenen Hirnhemisphären unter.<sup>103</sup> Das Gruppenzugehörigkeitsgefühl spielt aufgrund des Urbedürfnisses nach Spiegelung, Resonanz und Verbleib innerhalb der schützenden sozialen Identität eine enorme Rolle. Daher können gesellschaftliche Trends (in Form von Vorlieben, Ansichten und Handlungsvorstellungen) eine enorme Dynamik entwickeln.<sup>104</sup> Dieses Phänomen erkannte zum Beispiel auch der französische Arzt und Kulturwissenschaftler Gustave Le Bon:

„Unter den Massen übertragen sich Ideen, Gefühle, Erregungen, Glaubenslehren mit ebenso starker Ansteckungskraft wie Mikroben. Diese Erscheinung beobachtet man auch bei Tieren, wenn sie in Scharen zusammen sind. Das Krippenbeißen eines Pferdes im Stall wird bald von den anderen Pferden nachgeahmt. Ein Schreck, die wirre Bewegung einiger Schafe greift bald auf die ganze Herde über. Die Übertragung der Gefühle erklärt die plötzlichen Paniken.“ (Gustave LeBon, 1922)<sup>105</sup>

Das neurobiologische Urbedürfnis nach Spiegelung, d. h. das gut zu finden, was andere in der sozialen Gruppe gut finden, kann in gesellschaftlichen Trends münden und eine enorme Dynamik entwickeln. Ethische Probleme ergeben sich vor diesem Hintergrund vor allem insofern, da Resonanzreaktionen großes destruktives Potenzial entfalten können und in hohem Maße anfällig sind für Manipulationen religiöser, politischer und wirtschaftlicher Art (z. B. Nationalsozialismus). Daher sollte Kindern beigebracht werden, nicht jedem Gruppendruck nachzugeben und damit auch die Balance zwischen sozialer Resonanz und individueller Identität zu bewahren, weil man Resonanzphänomenen nur widerstehen kann, wenn man es gelernt hat.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> Vgl. ebd., 88 ff.

<sup>104</sup> Vgl. hierzu Dawkins Theorie der Meme, z. B. Dawkins, 2007, Kapitel 11: Meme, die neuen Replikatoren (316 ff.).

<sup>105</sup> Zitiert nach Bauer, 2008, 150.

<sup>106</sup> Vgl. ebd., 152.

Was beim Kind noch zur spontan imitierten Tat wurde, kann beim Erwachsenen lediglich Gedanke bleiben, nachdem mit der Ausreifung der hemmenden Bereiche des vorderen Frontalhirns die Fähigkeit erworben wurde, die mit Spiegelungsvorgängen einhergehenden Imitationsimpulse zu kontrollieren. Der „freie Wille“ kann sich insofern die eigene Person und die Welt nicht „komplett“ neu erfinden, sondern ist zunächst an die Gesamtheit der im eigenen Gehirn gespeicherten Programme für Handeln, körperliches Empfinden und emotionales Fühlen gebunden – was bei einem durchschnittlich entwickelten Menschen dennoch ein beachtliches Spektrum an Handlungsmöglichkeiten bietet. Dabei sind maßgebliche Entscheidungsfaktoren für die Wahl unter mehreren möglichen Programmen in etwa folgende:<sup>107</sup>

- Die biologische und emotionale Situation des eigenen Körpers (biologische Grundbedürfnisse und emotionale Befindlichkeiten);
- Der Wunsch, Bindungen zu sichern und maßgeblichen Bezugspersonen in Liebe verbunden zu bleiben (biologisch verankert). Dieser nimmt manchmal eine bedeutendere Rolle ein als die Sicherung eigener vitaler Bedürfnisse, z. B. wenn andere unter Lebensgefahr verteidigt werden;
- Fragen des sozialen Rangs bzw. sozialer Anpassung;

Einmal gefällte Entscheidungen sind somit niemals nur durch einen einzelnen Aspekt begründet:

„Das Verhalten biologischer Systeme ist nicht die Wirkung einer Ursache, sondern das Ergebnis eines inneren Selbstorganisationsprozesses.“ (Bauer, 2008, 162)

### **2.1.2 Mitgefühl und Mitleid**

„Es gibt kein Mit\_Leid, das stark genug wäre, das Leiden anderer aufzuheben.“

(Dirk Gießelmann, soylent-network.com)

Wie ich im Vorangegangenen dargestellt habe, sind die Spiegelneurone als biologische Basis für Empathie zu betrachten. Die Spiegelneurone und die Empathie machen es möglich, Mitleid mit anderen empfinden zu können. Dieses Empfinden gehört zu den Grundphänomenen unseres menschlichen Lebens. Angesichts des Leidens anderer Artgenossen empfinden wir nämlich nicht nur Mitgefühl (d. i. ganz allgemein das Nachempfinden fremden Glücks oder Unglücks), sondern auch Mitleid. Wir leiden mit ihnen, und das oftmals selbst dann, wenn wir sie nicht kennen oder zuvor gar nichts für sie empfunden haben mögen. Das Leid und Leiden anderer ruft in uns Mitleid hervor, weil wir Menschen sind, die nicht leben können ohne Gefühle, und nicht zusammenleben mit

---

<sup>107</sup> Vgl. ebd., 161.

anderen ohne Mitgeföhle. Wittgenstein formulierte den Aspekt des Mitleids in seinen Philosophischen Untersuchungen folgendermaßen:

„Wie bin ich vom Mitleid für diesen Menschen erfüllt? Wie zeigt es sich, welches Objekt das Mitleid hat? (Das Mitleid, kann man sagen, ist eine Form der Überzeugung, daß ein Anderer Schmerzen hat.)“ (Ludwig Wittgenstein, 2001, 287)

Thomas Hobbes sieht im Mitleid eine „perturbatio animi“, die es unmöglich macht, in Ruhe rationale Entscheidungen zu treffen. Deshalb versteht er es als einen Affekt, welcher auf ein „selbstisches“ Interesse, nämlich der Furcht vor einem künftigen Leiden, zurückgeht.<sup>108</sup> Der schottische Empirist David Hume versteht Mitleid positiv als ein universales menschliches Gefühl, das er auf die Sympathie und damit auf kein egoistisches, sondern altruistisches Interesse am Wohlergehen des anderen zurückführt.<sup>109</sup> Ähnlich beschreibt der schottische Moralphilosoph Adam Smith „compassion“ als ein „fellow-feeling for the misery of others“ (so im englischen Original; Smith, 1926, Erster Teil, erster Abschnitt, Kapitel 1: Von der Sympathie), welches sich einstellt „by changing places in fancy with the sufferer“ (ebd.). Mit Arthur Schopenhauer lässt sich Mitleid in letzter Konsequenz ebenfalls wieder auf die Existenz der Spiegelneurone zurückführen:

„Moral muss aus der intuitiven Erkenntnis entspringen, welche im fremden Individuo das selbe Wesen erkennt wie im eigenen.“ (Schopenhauer, 2007, 44)

Hierfür benötigt er das „principium individuationis“, den Existenzgrund der Einzelwesen. Dieses Prinzip ist dafür verantwortlich, dass man die eigene Person von jeder anderen als verschieden sieht.<sup>110</sup> Zudem sieht Schopenhauer den Egoismus – den „Drang zum Daseyn und Wohlseyn“ (Schopenhauer, 2007, 61) – als die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, aber auch im Tier.<sup>111</sup> Alle Handlungen entspringen deshalb seines Erachtens in erster Linie aus dem Egoismus. Durch das Mitleid jedoch wird der Egoismus überwunden. Mehr zu Schopenhauers ethischem Standpunkt werde ich in Abschnitt 2.2.5 darstellen. Zunächst aber soll die Herkunft der Moralfähigkeit des Menschen erörtert werden.

---

<sup>108</sup> Vgl. Hobbes, 1959, 109.

<sup>109</sup> Vgl. Hume, 1978, II / II, 7.

<sup>110</sup> Vgl. Schopenhauer, 2007, 37.

<sup>111</sup> Vgl. ebd., 61.



## 2.2 Moralfähigkeit beim Menschen

„Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt.“

(Blaise Pascal, 1623-1662, Pensées IV, 277)

Um meine These möglichst plausibel zu begründen, ist es nötig, dem Menschen Moralfähigkeit zu konstatieren. Darüber hinaus soll im Laufe der Abhandlung dargestellt werden, dass der Mensch nicht nur über Moral verfügt, sondern diese ihn im Zusammenspiel mit seiner Empathie mehr oder weniger dazu „verpflichtet“, andersartige Lebewesen genauso in sein moralisches Handeln einzubeziehen wie andere Menschen, auch wenn – oder gerade wenn – diese andersartigen Lebewesen sich im Gegenzug ihm gegenüber nicht moralisch verhalten oder verhalten können.

Zunächst aber muss erst einmal geklärt werden, was genau unter „Moral“ verstanden sein soll. Ganz selbstverständlich verwenden wir in unserer Alltagssprache eine Vielzahl von Wörtern, um Moralisches auszudrücken. Zum Beispiel gebrauchen wir Begriffe wie „gut“ und „böse“, „gerecht“ und „ungerecht“, „selbstlos“ und „egoistisch“, sowie „Pflicht“, „Gewissen“, „Schuld“ etc. schon in einem sehr frühen Altersstadium und ohne uns eingehend mit ihrer konkreten Bedeutung im philosophisch-ethischen Kontext und möglichen Interpretationsweisen befasst zu haben. Das bedeutet, dass wir so etwas wie „ein einigermaßen konsistentes und übereinstimmendes Wissen um die Bedeutung des Moralischen als ein gewisses Vorverständnis besitzen“ (Arno Anzenbacher, 1992, 11), und die problemlose Verwendung solcher Begriffe im Umgang mit anderen Menschen zeigt, dass wir ein derartiges Vorverständnis bei diesen ebenfalls als vorhanden annehmen.<sup>112</sup> Ohne diese Voraussetzung wären die verwendeten moralischen Begriffe nicht sinnvoll, selbst wenn sich dieses Vorverständnis bei genauerer Betrachtung als ungenau und missverständlich erweist. Dennoch ist es für unsere alltäglichen moralischen Diskurse ausreichend konsistent und übereinstimmend.

Weitere relevante Begriffe in diesem Zusammenhang wären die „moralische Bewertung einer Handlung“, das „Gewissen“ und die „Verantwortung“. Alle diese Begriffe – alle moralischen Begriffe überhaupt – stehen grundsätzlich in einem sozialen Bezug, da wir uns ausschließlich mit anderen Menschen mithilfe dieser Begriffe über ethische Werte und Normen unterhalten. Dennoch muss ihr Wirkungsrahmen sämtliche Lebensformen dieser Erde einschließen, wie ich im letzten Hauptkapitel zeigen werde. Ohne Gewissen, d. h. das Wissen um die Differenz von Gut und Böse sowie darum, dass Gutes zu tun und Böses zu unterlassen ist, und die Annahme, dass jeder Herr seiner Handlungen ist, wäre – entgegen

---

<sup>112</sup> Vgl. Anzenbacher, 1992, 11.

der Meinung des deutschen Philosophen Michael Schmidt-Salomon – ein ethischer Diskurs unmöglich.<sup>113</sup>

Unter Moral (lat. *moralis*: die Sitte betreffend) verstehen wir (in sowohl deskriptiver als auch normativer Hinsicht) dasjenige, was als richtiges Handeln angesehen wird, von einem Individuum, einer Gruppe oder einer ganzen Kultur. Die Meinung über Gut und Böse ist dabei freilich kein universelles Konzept. Was als „gut“ und was als „böse“ interpretiert wird, ist von Gesellschaft zu Gesellschaft unterschiedlich. Auch haben sich die ethischen Ansichten im Laufe der Geschichte ständig gewandelt. Zudem ergeben sich z. B. im Zuge der wissenschaftlichen Forschungstätigkeiten ständig neue Bereiche, die in den ethischen Diskurs einbezogen werden müssen, weil sie bis dahin noch nicht existierten. Und nicht alle Gesellschaften vertreten zu denselben Aspekten auch dieselben Ansichten. Moral ist insofern pluralistisch zu verstehen, jedoch mit gewissen gemeinsamen Grundauffassungen. Klaus Peter Rippe schreibt hierzu in der Einleitung seines Buches *Ethischer Relativismus*<sup>114</sup>:

„Der *ethische Universalismus* verweist darauf, dass es eine Moral gibt, die universell von allen Menschen anerkannt wird. Dies wird teilweise so verstanden, dass es – aus biologischen oder sozialen Gründen – *einige* Normen, Prinzipien und Werte gibt, die von allen Menschen akzeptiert werden. Diese Theorie, die davon ausgeht, dass es universell geltende und relativ geltende moralische Urteile gibt, kann auch als *Eingeschränkter ethischer Relativismus* bezeichnet werden. Der ethische Universalist im eigentlichen Sinne des Wortes verweist darauf, dass der Eindruck einer Vielfalt täuscht und dass, betrachtet man die empirischen Berichte genauer, die Menschen grundsätzlich dieselben Werte und Prinzipien anerkennen. Dem stellt der Relativist die These entgegen, dass moralische Meinungsunterschiede – bis in den Bereich der Axiome der moralischen Argumentation hinab – bestehen.

Der ethische Relativismus scheint folgende These zu vertreten: Es gibt moralische Meinungsunterschiede zwischen Menschen aus einer oder aus verschiedenen Gesellschaften, die weder durch Verweis auf (moralische oder nicht-moralische) Tatsachen noch durch rationale und verständige Argumentation überwunden werden können.“ (Rippe, 1993, 14)

Der ethische Relativismus beinhaltet also die beiden Thesen, dass nicht alle moralischen Meinungsunterschiede entscheidbar sind und dass in Streitfragen zwei (oder mehr) richtige Urteile gefällt werden können, die einander widersprechen. Wenn es aber beispielsweise um bewusstes Erleben von Schmerz geht, kann dies vom Standpunkt des den Schmerz erlebenden Individuums nicht relativiert werden. Das Lebewesen, welches den Schmerz erleidet, wird niemals der Meinung sein, man könnte dies nun auf unterschiedliche Art

---

<sup>113</sup> Vgl. Schmidt-Salomon, 2009.

<sup>114</sup> Rippe, 1993.

interpretieren. Es wird vermutlich einfach nur versuchen, dem Schmerz zu entkommen. Daraus folgt, dass, wenn auch in vielen Bereichen des Lebens moralischer Interpretationsspielraum gegeben ist, es dennoch gewisse moralische Grundprinzipien gibt, die für alle Individuen gleich zu handhaben sind.

Doch zunächst soll aus der Perspektive unterschiedlicher Disziplinen untersucht werden, woher die Moralfähigkeit des Menschen herrührt und wie sie begründet werden kann, und zwar derart, dass eine Berücksichtigung nichtmenschlicher Lebewesen möglich wird.

### 2.2.1 (Neuro-)Theologie / Religion

„Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, das heißt vermutlich: Der Mensch schuf Gott nach dem Seinigen.“

(Georg Christoph Lichtenberg,  
dt. Schriftsteller und Physiker, 1742-1799)

Die neuesten Erkenntnisse über die Funktionsweise des Gehirns lassen vermuten, dass Gott lediglich eine Funktion desselben ist, sowie Religion ein Produkt von dessen Biochemie.<sup>115</sup> Bereits 1976 behauptete der Psychologe Julian Jaynes, dass Gott nichts anderes sei als das Ergebnis einer evolutionsbedingten Zunahme der Kommunikation zwischen rechter und linker Gehirnhälfte.<sup>116</sup> Gott habe sich dem Menschen nicht von außen genähert, sondern sich laut Jaynes' „Urknalltheorie des Bewusstseins“ erst mit dem Selbstbewusstsein des Menschen entwickelt, was bedeuten würde, dass Offenbarungen, Visionen, Stimmen und andere Erscheinungen lediglich neurologische Phänomene wären.<sup>117</sup> Dem Hirnforscher Andrew Newberg zufolge hinterlassen mystische Erfahrungen deutlich messbare Spuren im Gehirn. Seiner Meinung nach fördert das Gehirn die Sehnsucht, eins zu werden mit etwas Größerem:

"Man kann die Forschungsergebnisse so deuten, dass Gott nicht existiert, dass sich alles nur im Kopf abspielt, und dass es nichts gibt, worauf sich die Gotteserfahrung bezieht."  
(Newberg)<sup>118</sup>

Laut dem Neurophilosophen Thomas Metzinger erscheint religiöser Glaube heute „als eine geniale, häufig sehr wirksame und robuste Strategie, das eigene subjektive Erleben zu designen“ (Thomas Metzinger, 2006a, 48). Tatsächlich scheint unser Gehirn gut für spirituelle Erfahrungen eingerichtet zu sein. Das Gefühl der Einheit könnte sich in der Evolution des Menschen als günstig erwiesen haben, um die widersprüchliche Komplexität

---

<sup>115</sup> Vgl. Grolle, 2003, 42-46, oder auch Dennett, 2006.

<sup>116</sup> Vgl. Jaynes, 1979.

<sup>117</sup> Vgl. hierzu Hitec, 2006.

<sup>118</sup> Zitiert nach ebd.; vgl. auch Newberg, 2003.

des Lebens zu bewältigen.<sup>119</sup> Es ist aber damit noch nicht entschieden, ob dieses Einheitsgefühl nur eine Funktion des Gehirns ist und bleibt daher weiter Glaubenssache. Zwar möchte ich den Bereich der Religion und der Theologie weitgehend aus meinen Betrachtungen heraushalten, weil zum einen auf religiösen Ansichten basierende Argumente für meine Begründung nicht hinreichend wären und zum anderen nichtgläubige Menschen dadurch nicht berührt würden. Religion hat allerdings eine sehr lange Tradition und Geschichte, oder besser gesagt entwickelte Moral sich in allen Kulturen in späterer Folge in Symbiose mit Religion<sup>120</sup>, weshalb sie die Kulturen zu jeder Zeit mehr oder weniger stark beeinflusst hat. Aus diesen Gründen komme ich nicht umhin, zumindest kurz auf die theologische Sichtweise einzugehen, auch deshalb, da sich in gewissen (vorwiegend indischen) Religionen, vor allem solchen, die sich – wie etwa Buddhismus und Jainismus – ausgehend vom Brahmanismus entwickelt haben, doch einige Ansätze finden lassen, welche in tierethischer Hinsicht sehr nah an der Position sind, die ich im letzten Teil dieser Abhandlung einnehmen möchte. Im Hinblick auf die Sinnfrage der Praxis des Lebens führt die monotheistische (vornehmlich christliche) Religion zu den Alternativen einer entweder absurden Existenz oder aber zu dem Mysterium der Transzendenz. Im ersteren Fall ist ein moralisches Gesetz auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch, in letzterem geraten wir nach Kant unvermeidlich in die Antinomie der praktischen Vernunft, welche dieser im Postulat des Daseins Gottes auflöst. Den kategorischen Anspruch des Gewissens begreift der Gläubige auf unmittelbarste Weise durch den Anspruch Gottes auf das Leben des Menschen, dass der Allmächtige nämlich nur des Menschen Glück und Heil will. In der Tradition des Begriffs der Schuld gibt es eine Vergebung der Sünden nur durch die Gnade Gottes. Und so findet man nicht zuletzt bei Thomas v. Aquin, einem der bedeutendsten katholischen Kirchenlehrer sowie einem Hauptvertreter der Scholastik, eine theologische Moralbegründung. Das Wissen im Gewissen unterteilt er hierfür in die drei Ebenen der Synderesis (a priori, erste moralische Prinzipien), der Sapientia (erworben, versinnbildlicht jeweiliges Weltbild) und der Scientia (empirisches situationsbezogenes Tatsachenwissen).<sup>121</sup> Erst die Conscientia (Mitwissen, Bewusstsein) ist in den beiden Formen antecedens (vorausgehendes Gewissen) sowie consequens (nachfolgendes Gewissen) moralisch relevant. Er greift zurück auf das ewige Gesetz, den Plan der göttlichen Weisheit, sofern sie alle Handlungen (actus, menschlich) und Bewegungen (motiones, gesamte Natur) lenkt – die lex aeterna. Um Handlungen moralisch beurteilen zu können, muss die ihr zugrunde liegende Gesinnung, d. h. Motivation herangezogen werden. Nach Kants Begriff der Autonomie des Gewissens kann niemand böse handeln ohne es zu

---

<sup>119</sup> Vgl. bspw. Wuketits, 2007.

<sup>120</sup> Vgl. Anzenbacher, 1992, 164.

<sup>121</sup> Vgl. ebd., 82 f.

wissen.<sup>122</sup> Als letzte moralische Instanz und als Maßstab unserer Handlungen und Motive kann ihm zufolge das Gewissen in strikt moralischer Hinsicht niemals irren.<sup>123</sup> In der Religion wird jedoch dieses Autonomiekonzept durch ein Theonomiekonzept ersetzt, wonach man nicht nach seinem (individuellen) Gewissen handeln sollte, sondern nach dem Willen und dem Gebot Gottes. Für Gläubige fallen diese beiden Konzepte (Autonomie und Theonomie) zusammen.<sup>124</sup> Abweichungen in moralischen Urteilen ergeben sich lediglich durch die unterschiedlichen weltanschaulichen Standards.

In den monotheistischen Lehren wie Christentum, Judentum und Islam ist moralisch korrektes Verhalten dogmatisch vorgegeben als ein solches, welches den Kriterien der Liebe, des Mitgefühls und der Gerechtigkeit entspricht. Die theologische Ethik dieser Religionen hat jedoch die eben genannten Begriffe immer wieder ermäßigt und modifiziert, um sie in das jeweils herrschende Weltbild nahtlos und vor allem bequem integrierbar zu machen. Solche Kompromisse betreffen etwa das grundsätzliche Tötungsverbot, welches in den zahlreichen, aus religiösen Gründen geführten („heiligen“) Kriegen, rigoros missachtet und relativiert wurde, um das faktische Sterben und Morden zu rechtfertigen<sup>125</sup>. Ebenso betreffen sie das Verhalten gegenüber den nichtmenschlichen Tieren. Auch in dieser Hinsicht wurde das „Wort Gottes“ immer wieder freizügig ausgelegt, um die Ausbeutung, den Missbrauch und die konsequente Instrumentalisierung nichtmenschlicher „Mitgeschöpfe“ durch „die Krone der Schöpfung“ als von Gott legitimiert hinzustellen. Dementsprechend trug auch Papst Benedikt XVI. im Dezember 2005 eine Mozzetta (Schulterumhang mit kleiner Kapuze und Hermelinrand) und einen Camauro (päpstliche Wintermütze, die mit einem weißen Hermelinpelz verbrämt ist), obwohl der Katechismus der katholischen Kirche unter anderem besagt, dass die Menschen den Tieren Wohlwollen schulden (Nr. 2416). An darauf folgender Stelle findet sich jedoch die damit eigentlich unvereinbare Aussage, dass sich die Menschen der Tiere zur Herstellung von Kleidern bedienen dürfen (Nr. 2417). Wie großzügig man diese Erlaubnis auch auslegen mag, kann es doch unmöglich als wohlwollend bezeichnet werden, Hermeline und andere Pelztiere in engen Käfigen zu halten oder mit so genannten Tellereisen zu fangen, um sie ihres Pelzes zu entledigen.

Ein wenig anders verhält es sich bei den Religionen indischen Ursprungs, die auf einer Reinkarnationslehre und den Prinzipien des Karma (Nichtverletzen gilt hier als oberstes Gebot) basieren, wie etwa im Buddhismus und in diversen Einzelreligionen, die unter dem Begriff „Hinduismus“ zusammengefasst werden, auch wenn für die Mehrheit der hinduistisch-

---

<sup>122</sup> Vgl. ebd., 100.

<sup>123</sup> Vgl. ebd., 102.

<sup>124</sup> Vgl. ebd., 101.

<sup>125</sup> Vgl. etwa Deschner, 1998 oder auch Schmidt-Salomon, 2009. Klassisch dazu Max Weber: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Kapitel Zwischenbetrachtung.

indischen Bevölkerung der Fleischgenuss mittlerweile kein religiöses Tabu mehr darstellt. Der Einfluss des Islams ab etwa 1200 n. Chr. und der des Christentums ab etwa 1600 n. Chr. haben letztendlich genauso ihre Spuren hinterlassen wie die britische Kolonialherrschaft.<sup>126</sup> Grundsätzlich schließt der Buddhismus im Gegensatz zum Christentum jedoch aus, dass der Mensch sich die Erde Untertan macht. Er hat bei den Völkern Asiens für eine reichhaltigere Kultur gesorgt und ihre moralische Einstellung der Milde und Güte auch auf die gesamte Tier- und Pflanzenwelt ausgedehnt. Diese Geisteshaltung, die sich in Güte und Mitleid allen Wesen gegenüber offenbart, schließt zugleich auch die Fähigkeit zur Mitfreude mit *allen* Wesen ein.<sup>127</sup> Über das Mitgefühl gegenüber anderen Menschen oder Tieren im Buddhadharmas sagt Kenchen Thrangu Rinpoche:

„Jeder denkt dass Mitgefühl wichtig ist, und jeder hat Mitgefühl. Der Buddha gab verschiedenste ungewöhnliche Anweisungen, wie man sich der Praxis des Mitgefühls nähern könnte. Im Allgemeinen fühlt jeder Mitgefühl, jedoch häufig fehlerhaft. In welcher Weise fehlerhaft? Nun, sie bemessen es. So fühlen manche vielleicht Mitgefühl für ihre Mitmenschen, aber nicht für Tiere. Andere fühlen Mitgefühl mit Tieren und anderen Arten von fühlenden Wesen, nicht aber mit Menschen. Manche fühlen vielleicht Mitgefühl für jene, die in ihrem Land leben, aber nicht für Ausländer. Und wieder Andere fühlen vielleicht Mitgefühl mit ihren Freunden, sonst jedoch mit niemandem. Es scheint, als würden wir irgendwo einen Strich ziehen. Wir fühlen Mitgefühl für die Wesen auf der einen Seite der Linie, aber nicht für die Wesen auf der anderen Seite der Linie. Wir fühlen Mitgefühl für eine Gruppe, aber nicht für eine Andere. Und genau an dieser Stelle ist unser Mitgefühl fehlerhaft. Was hat nun der Buddha dazu gesagt? Nun, dass es nicht notwendig ist, diese Linie zu ziehen. Und es ist auch nicht passend. Jeder möchte Mitgefühl, und wir können es allen geben.“ (Rinpoche, 2002)

Die Morallehre des Buddhismus besagt, dass alle Tiere – auch die nichtmenschlichen – sich nach Glück sehrende Lebewesen sind. Sie umfasst die Liebe, die Güte, die Freundschaft, das Mitleid und die Fürsorge für alle Lebewesen. Und da der Mensch nur in seiner Erscheinungsform Mensch, und ebenso auch das Tier nur in seiner Erscheinungsform Tier ist, ist es ein schweres Unrecht, einem Tier Angst und Abscheu vor dem Menschen einzuflößen. Vielmehr sollte man es mit Vertrauen und Liebe dem Menschen näher bringen. Konsequenter Weise werden Praktiken, die in der westlichen Gesellschaft nach wie vor hingenommen werden, wie Vivisektion, Fließband-Schlachtungen, Folter und auch der Wirtschaftszweig der Rüstungsindustrie vom Buddhismus rigoros abgelehnt.

Da im Buddhismus das Tier als der Bruder des Menschen betrachtet wird, gilt es, Tiere zu

---

<sup>126</sup> Vgl. Remele, 2007, 265.

<sup>127</sup> Vgl. Phelps, 2004, Introduction XIII f.

achten und zu schützen. Dennoch kann es heutzutage auch in buddhistischen Ländern in Einzelfällen zu Ausschreitungen gegen Menschen oder Tiere kommen – trotz einer derart friedfertigen Religion. Zu betonen ist dennoch, dass es weder im Namen des Buddhismus noch im Namen seiner Lehre Kriege und Verfolgungen Andersdenkender gegeben hat. Und so besagen die Heiligen Texte im Buddhismus auch, dass ein Buddhist niemals mit Waffen, lebenden Tieren, Fleisch, alkoholischen Getränken oder Giften handeln darf. Zudem darf er ein lebendes Wesen weder absichtlich verletzen, noch töten oder töten lassen. Deshalb darf er bestimmte Berufe wie etwa Schlachter niemals ausüben. Mahatma Gandhi äußerte sich zu dem hinduistischen Gebot des Nichtverletzens folgendermaßen:

„Ich glaube, daß geistiger Fortschritt an einem gewissen Punkt von uns verlangt, daß wir aufhören, unsere Mitlebewesen zur Befriedigung unseres körperlichen Verlangens zu töten.“<sup>128</sup>

Die katholische Moraltheologie, welche vor allem die europäische Kultur geprägt hat, ist von ihrem Wesen her normativ-präskriptiver Art. Allerdings kann sie nur von jenen zu einer Moralbegründung herangezogen, welche an einen (nämlich den katholischen) Gott glauben. Es lässt sich aber auch bei prominenten Glaubensethikern wie Bernhard Stoeckle, Joseph Ratzinger und Robert Spaemann eine starke Kontinuität zu traditionellen Positionen wie dem stoischen Naturrecht finden, welches von einer natürlichen Vorgegebenheit des Moralischen ausgeht. Von solch einer a priorischen Moralfähigkeit des Menschen gehen letztlich alle monotheistischen Religionen aus, sie wird einfach als „gottgegeben“ vorausgesetzt. Wie weit die Moral jeweils zu reichen hat, oder wen bzw. was sie ein- oder ausschließt, ist entsprechend unterschiedlich und vor allem eines: ein (beliebig) dehnbarer Begriff.

## 2.2.2 Neurobiologie / Soziobiologie

„Der Mensch besitzt einen angeborenen Moralsinn.“

(Marc Hauser, Psychologe, Harvard University)

Die Biologie ist die erste empirisch-wissenschaftliche Disziplin, welche konkret herangezogen werden kann, um die Herkunft der menschlichen Moralfähigkeit zu untersuchen. Denn sie beschäftigt sich zum einen mit den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des Lebendigen, aber auch mit speziellen physiologischen Besonderheiten der Lebewesen. Insbesondere die Zoologie (ein Teilgebiet der Biologie) und in jüngerer Zeit die Neurobiologie geben Aufschluss über eine mögliche biologische Begründung für moralisches Verhalten (jedenfalls) in sozialen Verbänden. Der österreichische Zoologe Konrad Zacharias Lorenz, der im deutschsprachigen Raum als Begründer und Hauptvertreter der klassischen Ethologie betrachtet werden kann, übertrug in seinem erstmals 1963 erschienenen Werk Das

---

<sup>128</sup> Zitiert nach Remele, 2007, 265.

sogenannte Böse<sup>129</sup> die Hauptelemente seiner Instinkttheorie auf den Menschen. Die vier Triebe Nahrungs-, Fortpflanzungs-, Flucht- und Aggressionstrieb fungieren dabei als Schutzmechanismen, welche das Überleben des Individuums und damit das Fortbestehen seiner Art sichern. Lorenz' Nachfolger Franz M. Wuketits beschäftigt sich ebenfalls eingehend mit der Soziobiologie und lieferte ebenfalls weitreichende Erkenntnisse in Form zahlreicher Publikationen zu diesem Thema.<sup>130</sup>

In seinem Buch Die gefühlte Moral<sup>131</sup> geht Frank Ochmann, Physiker und Theologe, davon aus, dass es moralische Regeln gibt, wo immer Menschen zusammenleben, auch wenn sich nicht immer alle an diese Regeln halten. Selbst im Gefängnis herrscht so etwas wie ein Ehrenkodex. Aber warum ist das so? Liegt die Moral also in unserer Natur? Ist es gar erst das Gewissen, das uns zum Menschen macht? Wann ergreifen unser Herz (bzw. unser Gehirn) Gefühle wie Mitleid, Schuld, Scham, Solidarität oder Dankbarkeit? Und warum verlangt es zu einem anderen Zeitpunkt nach Rache oder fordert Bestrafung?

Waren es früher vor allem Priester und Philosophen, die auf solche Fragen geantwortet haben, so versuchen seit einiger Zeit vermehrt Biologen und Neurowissenschaftler das komplexe Verhalten des Menschen zu begreifen. Moderne Untersuchungsverfahren erlauben es heute, unser sozial handelndes Gehirn in Aktion zu beobachten.<sup>132</sup> Auch wenn die Interpretation der Resultate selten einfach ist, tritt doch immer deutlicher das naturwissenschaftliche Bild des „moralischen Menschen“ hervor – mit weitreichenden Folgen. Sicherlich haben wir auch bereits ohne Genanalysen und Hirnscans geahnt, dass wir weder vollständig gut noch böse geboren werden. Von etlichen anderen Überzeugungen aber werden wir uns laut Ochmann verabschieden müssen, wie etwa von der gängigen Meinung, es müsse tief in uns eine „absolute Moral“ geben, ewige Werte, die unabhängig von der Kultur sind, in der wir leben.<sup>133</sup>

Auch der Standpunkt, dass unser moralisches Wollen und Handeln vor allem von unserem Verstand geleitet ist, bedarf laut Ochmann der Korrektur. Einem – tatsächlichen oder nur vermuteten – Verfall der Sitten sollte man mit Vernunft entgegenwirken, Werte sollten wieder bewusst gestärkt werden. Dabei konnte die Sozialforschung in den letzten Jahren immer wieder belegen, dass solche Appelle kaum wirken. Wir wünschen uns zwar für unser soziales Handeln das Primat des Verstandes, sowie wir auf nüchterne Sachlichkeit und

---

<sup>129</sup> Lorenz, 1977.

<sup>130</sup> Siehe z. B. Wuketits, 2002 oder Wuketits, 1999.

<sup>131</sup> Ochmann, 2008.

<sup>132</sup> Seit 1920 wurde die Elektroenzephalographie (EEG) verwendet, in jüngster Zeit kommt vorwiegend die funktionelle Magnetresonanztomographie (fMRT) zum Einsatz. Siehe Walter, 2004.

<sup>133</sup> Vgl. Ochmann, 2008, 20 ff., Kapitel: Der wiedervereinigte Mensch.



Einsicht in die Notwendigkeiten hoffen. Doch mit Ochmann zeigt sich immer deutlicher: **Auch bei der Moral kommt zuerst das Gefühl.**<sup>134</sup>

So ist laut Ochmann

„die »altruistische Bestrafung« [...] ein Phänomen, das inzwischen nicht nur unter Laborbedingungen untersucht worden ist, sondern auch durch die direkte Beobachtung des Verhaltens von Menschen in unterschiedlichen Kulturen. Ausnahmslos bestätigte sich die theoretisch gewonnene Vermutung, dass Menschen bereit sind, es sich sogar etwas kosten zu lassen, um Missetäter bestraft zu sehen. Hierin zeigt sich übrigens ein Zug von Moralität, der so nur beim Menschen zu beobachten ist: Wir mischen uns ständig – innerlich oder auch ausdrücklich – in moralische Angelegenheiten ein, die uns im Grunde gar nichts angehen, weil wir nicht direkt betroffen sind. Anders wäre zum Beispiel der Erfolg von Gerichtsshows im Nachmittagsprogramm des Fernsehens kaum zu erklären. [...] Neurobiologisch gesehen kommt der Strafe jedenfalls eine Schlüsselrolle bei der Ausbildung des Sozialverhaltens zu.“ (Ochmann, 2008, 237 f.)

Für Richard Dawkins, seines Zeichens Zoologe und theoretischer Biologe, welcher 1976 mit seinem Buch *The Selfish Gene*<sup>135</sup> bekannt wurde, ist der Mensch (und freilich nicht nur er) eine raffinierte Überlebensmaschine oder besser gesagt eine „Genmaschine“<sup>136</sup>, welche sich im Laufe der Evolution allein durch die Selektion von Genen durchsetzen konnte. Gene müssen daher immer egoistisch sein (was sinnbildlich zu verstehen ist, da Gene weder Gefühle noch Absichten besitzen). In der Konkurrenz einzelner Individuen um Ressourcen mussten diese Strategien entwickeln, sich anderen gegenüber behaupten zu können. Für Dawkins zählt nur der ultimate Zweck, nämlich der Egoismus der Gene, das heißt im weitesten Sinne ist das Ziel die genetische Replikation. Es geht hierbei immer um „kinselection“ und „inclusive fitness“. Die Konkurrenz (innerartlich sowie zwischenartlich) stellt für ihn den Motor der Evolution dar. Die Fortpflanzung im proximativen Sinn bedeutet lediglich Glück, Lust und Vergnügen in Form einer Endorphinausschüttung. Im Hinblick auf Sozialität sind wir nach Dawkins nahbereichsorientierte Kleingruppenwesen, daher pflegen wir einen nepotistischen Altruismus (VerwandtschaftsSelektion). Laut Soziologen ist tatsächlicher Altruismus als „pathologisch“ einzustufen, für Dawkins allerdings ist ein Nahbereichs-Altruismus sowie reziproker Altruismus („wie Du mir so ich Dir“) in jedem Fall als genegoistisch zu erachten.<sup>137</sup> Das heißt, eine Kooperation von Individuen ist in jedem Fall *allen* Beteiligten von Nutzen.

---

<sup>134</sup> Vgl. ebd., 194.

<sup>135</sup> Dawkins, 2007.

<sup>136</sup> Vgl. ebd., Kapitel 4: „Die Genmaschine“.

<sup>137</sup> Vgl. ebd., Kapitel 10.

Naturalistische Ethik-Begründungen gehen oftmals in Richtung des Sozialdarwinismus, welcher normative Regeln wie etwa „das Recht des Stärkeren“ formuliert. Die ‚angeborene Vernunft‘ wird abermals (wie schon bei Ochmann) definiert als moralisches „Gefühl“, wofür in letzter Instanz das Limbische System im Gehirn zuständig ist, da es zur Verarbeitung von Emotionen und der Steuerung von Triebverhalten dient.<sup>138</sup> Naturalistisch gesehen ist Ethik insofern lediglich ein Funktionalismus (philosophische Theorie über die Natur mentaler Zustände). Nichts desto trotz sind nicht nur nach der Auffassung von Aristoteles, Kant, Mill und Wittgenstein eine *Moral- und Werteerziehung*<sup>139</sup> ein Muss (Wittgenstein nennt dies sogar Abrichtung), um die drei zentralen Bereiche der Moral, nämlich die Einhaltung der Gemeinschaftsregeln (weiter gefasster Gen-Egoismus), Achtung der Menschenwürde (laut Verfassung) und gewaltfreien Umgang mit anderen Sozietäten (In-group versus Out-group) innerhalb einer kulturellen Gruppe zu erhalten. Eine Beachtung dieser drei Bereiche dient einer Anpassung an die jeweils gegebene (und sich zum Teil rasch ändernde) Lebenswelt, einer Herstellung von Leistungsfähigkeit (durch Ausbildung einer kollektiven Identität, einem „Wir“-Gefühl) und einer Steuerung durch Reflexion (auch bekannt als Kants Paradoxon der „Erziehung“ zur Freiheit). Um reflexive Verantwortlichkeiten für andere außer den eigenen Verwandten und somit eine Relativierung der emotionalen Beschränktheit herzustellen, ist eine gewisse Konditionierung in diese Richtung unumgänglich. Das Erlernen von Moralnormen erfolgt hierbei durch Verarbeitung positiver bzw. negativer Rückmeldung bzw. Reaktion der Umwelt, was auch als operantes Konditionieren eines autopoietischen Systems gesehen werden kann. Aber nicht nur Strafe und Belohnung dienen als Erziehungsmittel, sondern auch die Vermittlung von Wissen und die Förderung der moralischen Urteilsfähigkeit durch Vorbildfunktion (Lernen durch „Mimesis“ hat eine enorme Bedeutung). Da soziale Lebewesen sehr viele ethischen Verhaltensnormen lernen müssen, werden gewisse Regelmäßigkeiten in Form von Verhaltensroutinen (bzw. Stereotype) ausgebildet, die längeres Nachdenken in moralischen Entscheidungssituationen im Alltag unnötig machen. Allerdings haben verschiedene Kulturen unterschiedliche Regelmäßigkeiten ausgebildet, was in dem bekannten Pluralismus von Moralens resultiert.

Im Gefolge von Edward O. Wilsons Empfehlung, "die Ethik vorübergehend den Philosophen aus den Händen zu nehmen und zu biologisieren" (Wilson, 1975) erschienen in den letzten Jahren zahlreiche Publikationen, die genau dies versuchten. Allerdings wird es immer schwieriger zu definieren, wo die Wissenschaft der Biologie ihre Grenze hat und etwas anderes (wie z. B. Geist oder Kultur) anfängt. Die Demarkationslinien verschwimmen

---

<sup>138</sup> Vgl. Ochmann, 2008, 145.

<sup>139</sup> Vgl. bspw. auch Walter, 1998.

zusehends. Und so beschäftigt sich beispielsweise die zu der Disziplin der Neurowissenschaften relativ neu hinzugekommene Neuroethik<sup>140</sup> mit Fragen wie:<sup>141</sup>

- Warum sind Menschen gewalttätig?
- Warum sind sie habgierig, sadistisch, heuchlerisch oder arrogant?
- Warum fehlt es manchen anscheinend an Mitleid selbst mit den Kleinsten und Bedürftigsten?
- Stecken Gewaltbereitschaft und Selbstsucht vielleicht schon von Geburt an in ihnen?
- Oder sogar, wenn auch vielleicht tief verborgen, in jedem von uns?
- Ist es womöglich nur eine angelebte oder antrainierte dünne Schutzschicht, kulturelle Tünche, die unsere ansonsten bestialische Natur umschließt?

Mit dem Verblasen des christlichen Glaubens und seiner Mythen in weiten Teilen Europas sind die Fragen nach der Moral, nach Gut und Böse, nicht weniger geworden. Ochmann ist der Ansicht, dass es auch in einer nachchristlichen Welt zwar noch ein diffuses Gefühl für die Sünde gibt, dieses jedoch nur noch selten mit einem traditionellen Gottesglauben verbunden ist:

„Wer heute jemanden zum Beispiel wegen seiner Hautfarbe oder Abstammung, seines Geschlechts oder seiner Sexualität benachteiligt oder gar verfolgt, versündigt sich gegen die Menschenrechte. Wer Giftmüll ins Meer kippt, versündigt sich gegen die Umwelt. Und wer von Deutschland aus zum Beispiel in die Karibik fliegt, versündigt sich – eine neuere Variante – gegen das Weltklima.“ (Ochmann, 2008, 18)

Ein naturwissenschaftliches Bild des moralischen Menschen tritt immer deutlicher zutage, denn: Auch der *moralische* Mensch ist zuerst einmal *biologisch* Mensch<sup>142</sup> und, so ist der Theologe Ochmann sich sicher, die Biologie ist unausweichlich die Basis von alledem, wie wir als soziale Wesen denken und fühlen, wie wir urteilen und handeln. Doch:

„Menschen möchten sich nicht mit anderen Tieren in einer Klasse sehen. Sie sind bereit zuzugeben, dass sie Tiere sind, aber ‚dazu noch etwas anderes‘.“ (Alexander, 1987)<sup>143</sup>

Und eben dieses „etwas andere“ ist problematisch. Die Genetik konnte auch mit der Entschlüsselung des menschlichen Genoms keine exakten Ergebnisse hierzu liefern. Denn Gene haben offenbar keine klar erkennbaren Grenzen, sondern können sich überlappen oder sogar ineinander verschachtelt sein.<sup>144</sup> Dies bedeutet, dass Gene, anders als bislang

---

<sup>140</sup> Einer der bekanntesten Vertreter dieser Disziplin ist z. B. Thomas Metzinger.

<sup>141</sup> Vgl. Ochmann, 2008, 15.

<sup>142</sup> Vgl. ebd., 20.

<sup>143</sup> Zitiert nach ebd., 22.

<sup>144</sup> Vgl. Pearson, 2006, 398 ff.

angenommen, flexibel, variabel und anpassungsfähig sind, und insofern nicht lokalisierbar. Zudem fanden Epigenetiker heraus, dass das Epigenom sich nicht nur mit dem Ort, d. h. dem jeweils betrachteten Teil des Organismus (z. B. den Knochen, den Leberzellen oder den Neuronen im Gehirn) ändert, sondern es ändert sich auch mit der Zeit. Eine signifikante Rolle spielen hierbei überdies die Umweltfaktoren, da unterschiedliche Lebensstile bei Zwillingen zu nachweisbaren Differenzen beitragen.<sup>145</sup> Ein weiteres Rätsel ist das Phänomen Bewusstsein, das konkrete Wissen über „mich, hier, jetzt“. Genauso rätselhaft ist nach wie vor das *bewusste* Empfinden von Schmerz, oder warum sich überhaupt irgendetwas in unserem Leben genauso anfühlt und nicht anders<sup>146</sup>, und laut mancher Neuroforscher und Philosophen wird dieses als „Leib-Seele-Problem“<sup>147</sup> bekannte Phänomen nie hinreichend beantwortet werden können.<sup>148</sup> Auch kann der Geist mit Bewusstsein nicht (unbedingt) gleichgesetzt werden. Er schließt das Bewusstsein zwar mit ein, besitzt aber überdies noch unbewusste Anteile. So stellt jegliche Wahrnehmung nur eine unbewusst verarbeitete Repräsentation der Außenwelt in unserem Gehirn dar, nicht aber die Realität selbst.<sup>149</sup>

Über die Frage, was als moralisch bzw. unmoralisch zu gelten hat, herrscht nicht einmal innerhalb eines Kulturkreises ein einheitliches Verständnis. Die zwei zentralen moralphilosophischen Argumentationsformen für die Rechtfertigung sittlicher Urteile sind die deontologische und die teleologische Begründung. Während die deontologische Begründung davon ausgeht, dass ein moralisches Urteil oder eine Handlung *in sich* gut oder schlecht ist (aufbauend auf ewigen Werten, ähnlich Kants kategorischem Imperativ des Guten als Zweck an sich), geht die teleologische davon aus, dass nur die Folgen einer Handlung relevant für eine moralische Beurteilung derselben sind (valuative Sätze haben hier Vorrang gegenüber normativen). Unter Moral verstehen wir „ein System, welches die Beziehungen der Individuen zueinander regelt“ (Frankena, 1994)<sup>150</sup> und als solches ein soziales Instrument, das „der Gesellschaft als ganzer zur Lenkung des Einzelnen und kleinerer Gruppen“ (Frankena, 1994)<sup>151</sup> dient. Es geht dabei um die Werturteile über konkrete Handlungen, Personen und Motive. Was aber unterscheidet nun eine moralische Handlung von einer

---

<sup>145</sup> Vgl. Ochmann, 2008, 35.

<sup>146</sup> Der philosophische Fachausdruck der „Qualia“ beschreibt die besondere Qualität bzw. den subjektiven Erlebnisgehalt bewussten Erlebens, die bzw. der über den bloßen Informationsgehalt eines Sinneseindrucks hinausgeht. Die Wahrnehmung der Farbe Rot etwa umfasst mehr als die bloße Information, Licht einer bestimmten Wellenlänge zu sehen.

<sup>147</sup> Vgl. zur Leib-Seele-Debatte Metzinger, 2007, sowie Roth, 2006a, 23 ff.

<sup>148</sup> Siehe hierzu etwa McGinn, 1989, 349 ff.

<sup>149</sup> Vgl. z. B. Roth, 2001, oder auch Metzinger, 2007.

<sup>150</sup> Zitiert nach Ochmann, 2008, 58.

<sup>151</sup> Zitiert nach ebd.

nicht- bzw. außermoralischen? Sittliche Urteile richten sich nach den Maßstäben oder Normen, den „mores“ also, die je nach Gesellschaft unterschiedlich ausfallen können. Das Spektrum solcher Urteile ist erschreckend weit, wie auch Ochmann befindet.<sup>152</sup> Die Ethik als die Wissenschaft von der Moral kann sittliche Urteile nun entweder deskriptiv erfassen oder als normativ vorgeben, indem zugleich alle anderen möglichen Urteile verworfen werden. Allerdings sind die Kriterien hierfür Verhandlungssache. Eine Voraussetzung für einen Diskurs aber ist, dass Menschen überhaupt in der Lage sind, moralische Urteile zu fällen.<sup>153</sup> So stellt sich die Frage, ob ich etwas überhaupt für moralisch richtig halten kann, trotzdem ich mich selbst nicht danach verhalte, ohne einem performativen Widerspruch zu erliegen. Metaethiker wie der britische Philosoph G. E. Moore halten eine Definition von „gut“ für schlichtweg unmöglich, da eine solche nach außermoralischen Maßstäben gefällt werden müsste, um einem objektiven Wahrheitsanspruch gerecht werden zu können. Das Gute lässt sich demnach – genauso wenig wie das Böse – klar definieren. Doch schon lange vor Moore, nämlich im Jahre 1739, hatte David Hume bereits die These aufgestellt, dass das „Sollen“ nicht mit dem „Sein“ begründet werden kann, und die insofern etwas Ähnliches besagt, nämlich dass aus rein deskriptiven Aussagen keine normativen abgeleitet werden können. Moore bezeichnete diese Argumentationsfigur als „naturalistischen Fehlschluss“. Intuitionisten etwa sind der Meinung, Gut und Böse brauche überhaupt nicht definiert zu werden, da diese Begriffe nur „intuitiv wissbar“ sind und es irreduzibel mehrere Moralprinzipien gibt, wobei diese kein inferentielles (d. h. nur mittels Schlussfolgerungen deduzierbares) Wissen darstellen. Kognitivisten wiederum sind der Auffassung, dass moralische Urteile genauso als richtig oder falsch beurteilbar sind wie die Aussage über den durchschnittlichen Abstand zwischen Erde und Mond.

Dennoch lassen sich allem Anschein nach drei Themenbereiche finden, die über alle politischen und kulturellen Grenzen hinweg weltweit in moralischer Hinsicht von Bedeutung sind. Auf Basis von ethnologischen Untersuchungen Ende der 1990er Jahre stellte der in Chicago lehrende Anthropologe und Psychologe Richard Shweder die sogenannte CAD-Hypothese (Community-Autonomy-Divinity) auf, die besagt, dass individuelle Freiheit, Gemeinschaft sowie Spiritualität allen Menschen auf der Welt gleichermaßen wichtig sind, wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung.<sup>154</sup> Dabei muss differenziert werden zwischen lediglich einem Verstoß gegen Konventionen oder aber einem moralisch verwerflichen Akt. Letzterer bedarf zumindest eines potenziellen Opfers, damit er moralische Relevanz erhält. Zur Unterscheidung solcher Situationen empfiehlt der amerikanische Philosoph und Soziologe John Rawls, welcher der Überzeugung ist, dass Menschen ein angeborenes

---

<sup>152</sup> Vgl. ebd., 60.

<sup>153</sup> Vgl. Habermas, 1985.

<sup>154</sup> Vgl. Ochmann, 2008, 71.

Empfinden für Fairness haben, anhand eines „reflektierten Gleichgewichts“ zu einem moralischen Urteil zu gelangen. Dabei können und sollen alle in Frage kommenden ethischen Prinzipien den jeweiligen Verhältnissen und Bedürfnissen entsprechend abgewogen und auf faire Weise angepasst werden, bis sie konfliktfrei nebeneinander gelten und so zum gemeinsamen Fundament moralischer Urteile werden können.<sup>155</sup>

Ein einzelner Mensch, wäre er völlig allein auf der Welt, wäre allerdings noch kein Mensch im eigentlichen Sinne. Er benötigt die wechselseitigen Bezüge und Beziehungen einer Gruppe, um Mensch sein zu können, d. h. wir sind von Anfang an „social animals“ (Ochmann, 2008, 74). Von der und über die Existenz der anderen erfahren wir allein durch bewusste Wahrnehmung. Die Perzeption von Handlungen anderer bedeutet aber noch nicht zugleich auch Verstehen (der Akteure), selbst wenn man annähme, dass aus den kausalen Zusammenhängen einer Handlung tatsächlich die Absichten des Handelnden ersichtlich würden. Aber:

„Indem wir die Handlungen der anderen verstehen, lernen wir ihre Seelen kennen.“ (Meltzoff, 2002, 24)<sup>156</sup>

Hierfür bekommen wir zwar von Natur aus eine gewisse Grundausstattung mit, das so genannte „Kernwissen“, jedoch ermöglicht uns die „Plastizität“ des Gehirns, uns immer wieder zu adaptieren. Diese Kernwissenssysteme, welche das Fundament unseres moralischen Handelns bilden, beinhalten a priori Kenntnisse und Fähigkeiten wie

- eine Trennung belebter von unbelebter Welt,
- dass Handelnde ein Ziel haben,
- ein angeborenes abstraktes Zahlenverständnis bzw. die Vergleichbarkeit zählbarer Größen,
- Entfernungen, Winkel, Richtungen, alles Geometrische für eine räumliche Orientierung,
- aber auch: ein soziales Grundsystem zur Unterscheidung „wir“ von anderen.

Diese letztgenannte Fähigkeit führt dazu, dass wir uns immer einer Gruppe zugehörig fühlen wollen, wobei die Gruppenbildung anhand beliebiger Kriterien erfolgen kann. Eine Einstellung zugunsten der eigenen Haplogruppe (Rasse) und gegen andere ist laut einer Studie, die von Andrew Baron und Mahzarin Banaji an der Harvard-Universität 2006 durchgeführt wurde, genetisch veranlagt.<sup>157</sup> Dies könnte vermuten lassen, dass wir alle von Natur wegen Rassisten sind. Tatsächlich spielen das Geschlecht und das Alter zur Bildung einer Gruppe eine ähnliche Rolle wie die Rasse, und für diese drei Kriterien lassen sich

---

<sup>155</sup> Vgl. ebd., 72.

<sup>156</sup> Anmerkung: „Seele“ wird hier im Sinne von Geist verwendet.

<sup>157</sup> Vgl. ebd., 86.

evolutionäre Gründe anführen. Denn letztendlich sind wir zwar alle von derselben Art – aber noch lange nicht *gleich*. Je höher allerdings die Gemeinsamkeiten eines anderen „mit mir“ sind, umso eher gibt es eine Allianzbildung, die sich als effektiv und verlässlich einschätzen lässt. Da eine Allianz Vorteile mit sich bringt, weil wir gemeinsam in jedem Fall stärker sind als allein, suchen wir die Gesellschaft und Freunde<sup>158</sup>. Das grundlegende Hauptkriterium für die Wahl bildet vor allem die *Ähnlichkeit* (bspw. von Vorlieben oder Ansichten) – aber auch die *Sprache*. Denn spricht jemand *wie wir*, dann verdient er offenbar mehr Vertrauen, wie eine Harvard-Studie von Elizabeth Spelke an Klein(st)kindern gezeigt hat.<sup>159</sup> Der einst von dem Schweizer Psychologen Jean Piaget konstatierte „Egozentrismus“<sup>160</sup> beim Kleinkind wurde zwischenzeitlich widerlegt. Andrew Meltzoff, Elizabeth Spelke und andere konnten nachweisen, dass Babys während der ersten sechs Monate Kosmopoliten (nicht geprägt auf eine bestimmte Sprache) sind, der Lernerfolg dabei allerdings stark vom sozialen Austausch abhängt. Ein Lernen ohne Lehrer ist – jedenfalls zu Beginn – unmöglich.<sup>161</sup>

Ein angeborenes universelles moralisches Wissen, welches konkrete Normen beinhaltet, gibt es nicht, dazu sind die Unterschiede der Wertesysteme weltweit zu groß. Möglicherweise ist aber der Gerechtigkeitsinn ein Erbe unserer Gene (vgl. Abschnitt 2.3). So scheinen die Spiegelneurone die Basis unseres gesamten sozialen Lebens und damit auch der Ausgangspunkt für unser moralisches Verständnis zu sein. Sie dienen als Brücke zwischen „mir“ und „dir“, und nur so, in unablässigen Spiegelungen und daraus wachsenden Beziehungen, ist es uns möglich, zu urteilen und zu handeln, nur so können wir *leben*.<sup>162</sup> Diese Fähigkeit zur „Theory of Mind“ stellt den zentralen Faktor sozialer Kompetenz dar und wird von Kindern manchmal sogar auf tote Objekte ausgeweitet, die sodann zu Lebenden werden und einen tieferen Sinn bekommen (so z. B.: Wolken sind am Himmel *damit* es regnet).

Wir leben in einer „wir-zentrischen“ Welt. Schon aus purem Eigeninteresse denken wir an die Bedürfnisse anderer. Allerdings beeinflusst die Einstellung der jeweiligen sozialen Gruppe, in der wir uns bewegen, auch unsere Einstellung und damit unsere Äußerungen.<sup>163</sup> Dennoch ist ein Vergleich bzw. die Konkurrenz mit anderen wichtig für uns. Sie stimuliert unser Belohnungssystem, das ventrale Striatum, sofern wir dabei „mehr“ bekommen als andere –

---

<sup>158</sup> Freilich sind das nicht die einzigen Gründe, die für Freundschaften sprechen.

<sup>159</sup> Vgl. ebd., 89 ff.

<sup>160</sup> Seele ist hier nicht im theologischen Sinn zu verstehen. Piaget nahm an, dass jedes Kind bei der Geburt und noch eine gewisse Zeit danach völlig in sich selbst gefangen ist und dadurch zu einem eigenen, ganz und gar in sich geschlossenen Kosmos wird.

<sup>161</sup> Vgl. ebd., 99.

<sup>162</sup> Vgl. ebd., 96 ff.

<sup>163</sup> Vgl. ebd., 100 ff.

Gerechtigkeit spielt hierbei keine Rolle.<sup>164</sup> So schrieb der Zoologe Richard D. Alexander 1987, dass „Gesellschaften [...] Ansammlungen von Individuen [sind], die ihren Eigeninteressen folgen“ (Alexander, 1987)<sup>165</sup> und menschliches Verhalten ebenso wie Moral nur von diesem Gesichtspunkt aus gesehen werden kann. Aber es gibt keinen Augenblick, den wir nur vernünftig durchlebten – *Gefühle sind unser Leben*. Und die Empathie ist die einzige Möglichkeit mittels derer wir Einblick bekommen in die Gefühle anderer. Die neuronalen Spiegelungen gelten nicht nur für einfache Handlungen, sondern auch für an anderen wahrgenommene Gefühlsregungen. Wird beispielsweise die Schmerzmatrix aktiviert, so feuern zugleich zwei Hirnareale, eines für die (objektiv) detaillierte Wahrnehmung des eigenen Körpers, und eines für die subjektive Bewertung des wahrgenommenen Schmerzes. Bei letzterer kann das Ausmaß je nach Verfassung, Situation und Stimmung variieren. Wird dieses Hirnareal aktiv, so kann nur eine Aussage darüber gemacht werden, dass bzw. wie der Schmerz bewusst gefühlt wird, nicht aber darüber, wie stark er tatsächlich ist. Wird Schmerz nun tatsächlich am eigenen Körper wahrgenommen, so feuern beide Areale, bei einer Beobachtung feuert lediglich das subjektive Areal. Die Versuche, die diese Erkenntnisse geliefert haben, wurden an Personen durchgeführt, die sich gut kennen und mögen. Könnte dieses „Mitfühlen“ anders ausfallen, wenn wir die Personen, bei denen wir Schmerzeinwirkung wahrnehmen, nicht kennen oder nicht mögen? Wie viel Sympathie braucht Empathie? Die Anteilnahme wird umso stärker sein, je näher wir jemandem stehen, und im gegenteiligen Fall können wir die Gefühle anderer auch „offline“ wahrnehmen, ohne sie mitzuempfinden. Eine innere Ablehnung schiebt dem Mitempfinden einen Riegel vor. Empathie erlaubt uns einzuschätzen, wie unser Gegenüber auf diverse Handlungen reagieren wird, aber auch welche Gefühle und Gedanken sie bei ihm auslösen werden. Auf der Suche nach Vertrautheit filtert unser Gehirn Wahrnehmungen in bedeutsame und weniger bedeutsame Anteile. Dabei ist der Blickkontakt der zentrale Aspekt. Wenn uns jemand direkt ansieht, hat dies unwillkürlich einen höheren Stellenwert und kann bei Gesprächspartnern dazu führen, dass sie Gesten und Mimik dem Verhalten ihrer Umgebung anpassen, was als „Chamäleon-Effekt“ bezeichnet wird. Unsere Empathie kann sich aber auch auf Vertreter anderer Spezies ausdehnen, was viele Tierbesitzer bestätigen werden.<sup>166</sup> Zuneigung und Ablehnung, in Form eines emotionalen Bandes, haben somit einen großen Einfluss auf die Empathie. Und nicht nur das, denn Versuche von Tania Singer mit ihren Kollegen vom University College London, die auf Basis des „Gefangenen-Dilemmas“<sup>167</sup> von Merrill Flood und Melvin Dresher der Rand Corporation aus dem Jahre

---

<sup>164</sup> Vgl. ebd., 104.

<sup>165</sup> Zitiert nach ebd., 107.

<sup>166</sup> Vgl. ebd., 114.

<sup>167</sup> Siehe Zalta, 2007.



1950 entworfen wurden, konnten zeigen, dass Männer Übeltäter bestraft sehen wollen – ihr Belohnungssystem strahlt auf. Bei Frauen ist dies hingegen anders. Während das männliche ethische System auf Gerechtigkeit fußt, steht bei Frauen eher die Fürsorge im Vordergrund.<sup>168</sup> Zudem leuchtet unser Belohnungssystem aber auch dann auf, wenn wir anderen Gutes tun; wir gefallen uns in der Rolle des Wohltäters. Spontane Hilfsbereitschaft konnte bereits bei Kleinkindern nachgewiesen werden – dasselbe gilt übrigens auch für Schimpansen, was bedeutet, dass (echter) Altruismus demnach keine *urmenschliche* Eigenschaft ist.<sup>169</sup> Altruismus lediglich reziproker Art im Sinne von „wie Du mir so ich Dir“ gibt es auch im nichtmenschlichen Tierreich sehr häufig, wie etwa bei Vampirfledermäusen (vgl. Abschnitt 3.2.4). Unser cerebrales Belohnungssystem ist auch dafür verantwortlich, dass wir uns durch Teilen selbst belohnt fühlen. Spenden wir beispielsweise Geld, so fühlt es sich für uns so an, als hätten wir selbst welches erhalten. So fanden Forscher um William Harbaugh von der University of Oregon in Eugene heraus, dass bei freiwilligen Spenden in einem Finanzspiel das Belohnungssystem im Gehirn von Probanden nur dann aktiviert war, wenn die Abgabe nicht „von oben“ verordnet war, selbst dann, wenn sie einem guten Zweck diene. Demzufolge müssen Entscheidungen nicht immer dem eigenen Wohl dienen, um glücklich zu machen.<sup>170</sup> In der Forschung wird dieser Effekt mit dem Begriff „warm glow“ bezeichnet.<sup>171</sup> Allerdings ist erst mit dem 25. Lebensjahr in etwa der dorsolaterale präfrontale Kortex so weit entwickelt, dass Emotionen rational bewertet und reflektiert werden können. Erst dann haben wir einen kontrollierenden Einfluss darauf, wie wir gefühlsmäßig reagieren.<sup>172</sup> Zuvor aber fällt Empathie uns leichter.

Bereits vor über zehn Jahren stand für den Primatologen Frans de Waal fest, dass „Moral [...] so fest in der Neurobiologie verwurzelt [ist], wie alles andere, das wir tun oder sind“<sup>173</sup>. ***An der Moral scheiden sich die Geister, an ihr entscheidet sich aber auch, wer wir (für andere) sind.***<sup>174</sup> In unserem Gehirn vollzieht sich dabei so etwas wie eine Art „Schwarmintelligenz“ oder gar „Emergenz“<sup>175</sup>, durch eine Kooperation von Milliarden von Nervenzellen – ohne voneinander zu wissen. Die Amygdala (oder auch „Mandelkern“), die im

---

<sup>168</sup> Vgl. Ochmann, 2008, 119.

<sup>169</sup> Vgl. Sandrock, 2009a.

<sup>170</sup> Vgl. Roth, 2007, 32.

<sup>171</sup> Vgl. Ochmann, 2008, 129.

<sup>172</sup> Vgl. ebd., 138.

<sup>173</sup> Zitiert nach ebd., 140.

<sup>174</sup> Vgl. ebd., 140.

<sup>175</sup> Hierunter versteht man das spontane Auftreten neuer Eigenschaften oder Qualitäten durch das Zusammenspiel von Komponenten innerhalb eines Systems, ohne dass diese neuen Eigenschaften sich auf einzelne Elemente des Systems zurückführen lassen.

limbischen System liegt, schafft eine assoziative Verbindung zwischen einer bestimmten Wahrnehmung und einer Erwartung von Belohnung oder Bestrafung. Um in kritischen oder allzu komplexen Situationen möglichst schnell reagieren zu können, gibt es zudem erprobte Verhaltensstrategien (Amygdala-Strategien) als abgespeicherte Erfahrungswerte. Das bedeutet zugleich, dass Intuitionen und Emotionen oftmals den rationalen Part im Gehirn steuern. Der präfrontale Kortex ist nicht nur zuständig für die Abschätzung und Bewertung von Handlungen anhand von Erfahrungen und gelernten Regeln, sondern übernimmt auch eine moralische Bewertung. Würde dieser Teil des Gehirns verletzt, so leidet gezwungenermaßen auch das Sozialverhalten darunter, da eine enge anatomische Verbindung zwischen der Amygdala und dem präfrontalen Kortex besteht.<sup>176</sup> Entscheidungsprozesse im Gehirn gehen mit einer Abschätzung der zu erwartenden Belohnung (Ausschüttung von Dopamin) für jede zur Auswahl stehende Handlungsalternative einher.<sup>177</sup> Diese Entscheidungen lassen sich neurobiologisch messen und darstellen. So kann man im Gehirn drei Instanzen der Entscheidungsfindung unterscheiden:

- Die Großhirnrinde ist zuständig für ein bewusstes Abwägen des Für und Wider (hierin fließt das im Hippocampus gespeicherte Erfahrungswissen ein).
- Dem Frontallappen (insbesondere dem orbito-medialen präfrontalen Kortex) kommt eine wichtige Rolle bei der mentalen Kontrolle zu.
- Emotionale Bewertungen werden vom limbischen System wie den Amygdalae beigesteuert.

Ein wichtiger Antriebsmotor ist das bereits erwähnte Belohnungssystem mit Nucleus accumbens und dem ventralen tegmentalen Areal, da es den möglichen Lohn der Mühen antizipiert. Für den Hirnforscher Gerhard Roth steht fest, dass unser Bewusstsein ein geringer Teil dessen ist, was unser Gehirn in jeder Sekunde verarbeitet. Dabei dirigieren uns unterschwellige Lust- oder Unlustgefühle. Rationale Gründe dafür, warum wir uns gerade so oder so entschieden haben, werden im Nachhinein zurecht gelegt. Das bedeutet, dass bewusstes Denken, emotionale Reaktionen und die als Intuition bezeichneten Einflüsse unbewusster Verarbeitungsprozesse im Alltag Hand in Hand gehen und daher eine klare Grenzziehung im Gehirn nicht – bzw. noch nicht – möglich ist.

Im Hinblick auf Un-Moralität im Alltag muss man jedoch zwischen antisozialem (reaktiv aggressives) Verhalten und dem eines Psychopathen (instrumentell aggressiv) unterscheiden. Psychopathen, die immerhin etwa ein Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen, haben kein Mitgefühl. Bei ihnen liegt eine emotionale Störung bzw. Taubheit vor, welche durch eine Schädigung der Amygdala hervorgerufen wird. Daher sind sie

---

<sup>176</sup> Vgl. etwa Damasio, 2003.

<sup>177</sup> Vgl. Ochmann, 2008, 154.

bindungsunfähig und können keine Empathie entwickeln. Für alle anderen Menschen ist Empathie aber die Grundlage jeglicher Sozialität. Moral ist insofern eine „soziale Erscheinung“, und jeder von uns gehört zugleich mehreren Moralsystemen an (z. B. Familie, Beruf, Vereine etc.).<sup>178</sup> Den Unterschied zwischen der Verletzung einer Konvention oder aber einer moralischen Regel (nämlich durch die Schädigung eines anderen) erkennt ein Kind bereits ab einem Alter von etwa dreieinhalb Jahren. Für Ochmann besteht die Grundkonstellation für eine Sozialisierung und Gewissenbildung aus den Faktoren Temperament (inklusive genetischer Voraussetzung), Erziehung, sowie dem Verhältnis dazwischen. Zudem erachtet er die Sprache als wichtig für den Lernprozess, um sich über Emotionen und Erwartungen unterhalten zu können. Starke gefühlsbeladene Urteile der Eltern haben eine stark gewissensbildende Kraft. Belohnung und Bestrafung dienen als Wegweiser zu moralisch korrektem Verhalten, wobei diese beiden Instrumente aber schon von Kindern ab drei Jahren kritisch registriert werden. Die Reaktionen der Eltern auf das eigene Verhalten weisen den Weg zu moralischen Standards, eine nicht unbedingt nur unkritisch verinnerlichte Form äußerer Regeln. Diese „innere Repräsentation“ der Eltern dient dem Kind als Simulationsmodell, wenn diese nicht anwesend sind. Zugleich mit dem „Ich“ erwacht beim Kind auch das Gewissen. Mit dem Selbstbewusstsein entwickelt sich die Moral als Basis des eigenen Verhaltens, aber erst ab einem Alter von fünf Jahren sind moralische Begründungen möglich.

In diesem Zusammenhang gibt es einige erwähnenswerte Erkenntnisse, die in Studien ermittelt werden konnten, wie zum Beispiel der des „Halo-Effekts“<sup>179</sup>: Demzufolge haben attraktive Menschen Vorteile in der Bewertung durch andere, aber auch vor Gericht; Frauen profitieren dabei noch mehr als Männer. Außerdem konnte nachgewiesen werden, dass die Bereitschaft, einem anderen Menschen in einem Notfall zu helfen, in dem Ausmaß sinkt, je höher die Anzahl der Menschen um uns herum ist.<sup>180</sup> Dieser Effekt wird bezeichnet als „Diffusion der Verantwortung“ und kann mit Sicherheit herangezogen werden zur Erklärung einiger (auch jüngst) historischer Begebenheiten, genauso wie der „Luzifer-Effekt“<sup>181</sup>, den der Psychologe Philip George Zimbardo in seinem berühmten Stanford-Prison-Experiment<sup>182</sup>

---

<sup>178</sup> Vgl. ebd., 163 f.

<sup>179</sup> Der Halo-Effekt kann als Wahrnehmungsfehler betrachtet werden, bei dem einzelne Eigenschaften einer Person deren weitere Wahrnehmung überstrahlen. Der Terminus wurde von Edward Lee Thorndike eingeführt (siehe Thorndike, 1920).

<sup>180</sup> Vgl. Ochmann, 2008, 181.

<sup>181</sup> Vgl. Zimbardo, 2008.

<sup>182</sup> Siehe <http://www.prisonexp.org/> (zuletzt eingesehen 29.08.2010). Der Versuch basiert auf den Ergebnissen der zehn Jahre älteren Milgram-Experimente (vgl. Milgram, 1997). Vgl. auch den Film „Das Experiment“ (2001), mit Moritz Bleibtreu in der Hauptrolle.

belegen konnte. Dieser Luzifer-Effekt ist dafür verantwortlich, dass sich normale, „gute“ Menschen unter bestimmten Bedingungen in sadistische Teufel verwandeln, da das Gehirn bei Erfüllung der „Pflicht“ für eine neuronale Belohnung sorgt. Das mag bedeuten, jedes Ziel lässt sich rechtfertigen und jeder Mensch zur Grausamkeit verführen, wenn er nur glauben darf, dass sein Tun der „Ehre“ dient und jemand auf ihn stolz ist.<sup>183</sup> Ein weiterer interessanter Aspekt ist, dass Scham im Vergleich zu Schuld als schlimmer empfunden wird, da sie tief ins Selbstwertgefühl eingreift. Alle genannten Effekte, sowie weitere nicht willentlich gesteuerte Abläufe, lassen sich als implizite kognitive Prozesse zusammenfassen. Diese, aber auch Stereotype (hierunter versteht man ein Verallgemeinern ohne hinreichenden Grund auf Basis früherer Erfahrungen oder übernommener Urteile) und „Priming“-Prozesse (eine vorausgehende Prägung unserer Urteile durch Erfahrung) basieren letztendlich auf Emotionen und beeinflussen (oder verfälschen) unsere Urteile maßgeblich. Die Gefühle spielen die entscheidende Rolle, denn sie gehen den moralischen Urteilen voraus, wodurch Moral manchmal unlogisch erscheinen mag. Emotionen sind es also, die uns in moralische Dilemmata und Gewissenskonflikte stürzen. Ohne sie würde es uns leichter fallen, *rein* utilitaristisch zu denken, wie sich an Menschen mit Schädigungen in den entsprechenden Gehirnarealen nachweisen lässt.<sup>184</sup> Am schwersten sind für uns Entscheidungen zu treffen, bei denen es in jedem Fall Opfer gibt.<sup>185</sup> Auch wenn reiner Utilitarismus in manchen Situationen moralphilosophisch vielleicht angebracht oder wenigstens nachvollziehbar sein mag, ist der Mensch *an sich* in dieser Hinsicht dennoch überfordert.<sup>186</sup> Die Hirnforschung kann nur zeigen, was in unseren Köpfen vorgeht – welche Urteile moralisch „gut“ sind, ist hingegen eine philosophische Frage. Und die Moralphilosophen müssen sich der Erkenntnisse der Hirnforscher annehmen, insoweit stimme ich mit Frank Ochmann überein, „wenn sie nicht völlig realitätsfernen Hypothesen und Theorien anhängen wollen“ (Ochmann, 2008, 193).

Der Wille moralisch „gut“ zu handeln entspringt dem Wunsch, sich gut zu fühlen. Deshalb führen wir solche Ereignisse herbei, die eine Belohnung (so genannte „rewards“, ausgehend vom ventralen Striatum) versprechen. Unser Gewissen prüft dabei, inwieweit wir mit dem verinnerlichten Verhaltenskodex im Einklang sind. Man kann dies vergleichen mit einer Art Konditionierung, eine Belohnungserfahrung verfestigt das gezeigte Verhaltensmuster. Und so sagte einst Jeremy Bentham:

---

<sup>183</sup> Vgl. Ochmann, 2008, 200.

<sup>184</sup> Vgl. ebd., 192.

<sup>185</sup> Etwa beim sogenannten Trolley-Dilemma, erstmals beschrieben bei Foot, 1978.

<sup>186</sup> Vgl. Ochmann, 2008, 193.

„Es bereitet uns Schmerz, moralisch zu versagen, und Lust, wenn unser Verhalten unseren inneren Normen oder Standards entspricht.“<sup>187</sup>

Dies bedeutet also, Gefühl kommt vor Verstand, und ein fertiges Urteil kommt vor dessen sachlicher Begründung.

„Wir argumentieren in einem konkreten Fall in eigener Sache und versuchen, die Dinge so darzustellen, wie sie uns am besten in den Kram passen.“ (Ochmann, 2008, 207)

So genannte „Defensivmechanismen“ dienen laut Sigmund Freud dem Zweck, das eigene Weltbild zu erhalten – samt seiner Vorurteile. Dazu gehören alle Formen von Ausreden und Rationalisierungen, welche Logik oder Kausalität suggerieren sollen wo keine ist. Denn, so scheint es: Nicht die (intersubjektive) „Wahrheit“ macht glücklich – sondern Recht zu haben.<sup>188</sup> Und erst wenn alle Defensivmaßnahmen nichts mehr nützen, keine Ausreden und Rationalisierungen, sind wir bereit, von unserer eingenommen Position abzurücken und eine neue zu beziehen, die uns plausibel erscheint. Allerdings sind wir für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe zu mancherlei Zugeständnissen bereit, sind in dieser Hinsicht sozusagen korrupt, denn es spielt eine erhebliche Rolle, was die Gruppe über individuelle Entscheidungen denkt. Eine Identifikation (d. h. von uns auf andere zu schließen) mit anderen und deren Reaktionen auf das eigene Handeln sind für die eigenen moralischen Urteile relevant. So kann es sogar körperlich weh tun, ungerecht behandelt zu werden. Sozialer Liebesentzug macht uns zu schaffen und verweist direkt auf die Quelle menschlicher Moralität: Ohne die Anerkennung und Wertschätzung von anderen können wir nicht leben.<sup>189</sup> Vermutlich tragen wir Menschen deshalb eine Veranlagung für den parochialen<sup>190</sup> Altruismus in uns.

Nun fehlt nur noch der Begriff der „Würde“, die nach der Beobachtung bestimmter Wissenschaftler etwa den Grad von Respekt oder „öffentlichem Wert“ darstellt, den einem andere zugestehen.<sup>191</sup> Und dies ist ein weiterer Grund dafür, dass, wie bereits erwähnt, die bloße Anwesenheit anderer unser Urteil und Verhalten in bestimmten Situationen beeinflussen und verändern kann. Das was wir tun „soll den Erwartungen derer entsprechen, auf die es uns ankommt und deren Wertschätzung wir brauchen wie die Luft zum atmen“ (Ochmann, 2008, 222). Denn die Zugehörigkeit zu einer Gruppe bietet im Idealfall Schutz, Versorgungssicherheit, Unterhaltung, Freunde, Sexualpartner, kurz gesagt alles, was das

---

<sup>187</sup> Sinngemäß wiedergegeben nach ebd., 205 f.

<sup>188</sup> Vgl. ebd., 209 f.

<sup>189</sup> Vgl. ebd., 220.

<sup>190</sup> Parochial bedeutet basierend auf Gruppenzugehörigkeit.

<sup>191</sup> Vgl. De Vogli et al., 2007, 516. Diese Definition stellt allerdings nur eine unter vielen dar.

Leben sicher und angenehm macht, alles, was gute Gefühle in uns zu wecken vermag. Hält man sich nicht an die Regeln droht Ausschluss. Die Gruppe kann als soziales Kapital betrachtet werden – sofern alle sich an die vorgegebenen Normen halten. „Werte“ werden immer von der Gesellschaft gebildet. Durch Austausch und Verschmelzung von Gruppen sind sie einem steten Wandel unterworfen. Für diesen Vorgang, dem Aufbau von Vertrauen, einem Annähern von Gruppen, findet sich in der Fachliteratur der Begriff „Bridging“, was soviel bedeutet wie Integration.<sup>192</sup> Eine gemeinsame Sprache hat hierbei freilich eine stark verbindende Kraft – was bei unserer Bindung zu anderen Spezies natürlich von vorn herein ausgeschlossen werden muss. Ochmann ist der Meinung, dass beispielsweise Einwanderer eine Veränderung ihrer bis dahin geltenden Regeln zu akzeptieren haben.<sup>193</sup> Das soziale Kapital einer Gruppe kann nur erhalten werden, wenn alle dieselben Regeln befolgen. Betrüger etwa aber missbrauchen unser Vertrauen in diese Regeln und stellen die Gemeinschaft in Frage. Wir erwarten die Bestrafung antisozialen Verhaltens genauso wie eine Belohnung prosozialens. Regelverstöße sind daher zu ahnden, und das ist auch der Grund, warum wir uns gern einmischen, um diese aufzudecken und zu bestrafen.<sup>194</sup> Allerdings hat die Verbindung von gemeinschaftlichem Leben und stimulierenden Gefühlen nicht erst mit dem Menschen begonnen, denn sie lässt sich in ähnlicher Form auch bei anderen Primaten finden.

Die Frage, ob es eine natürliche Moral gibt, lässt sich mithilfe der Soziobiologie also relativ gut klären. Der Philosoph und Biologe Kristian Köchy ist allerdings der Meinung, dass die Biologie allein eine moralische Einbahnstraße darstellt.<sup>195</sup> Dass moralisches Empfinden oder sogar das „Wissen“ über Gut und Böse neurobiologisch erforscht werden kann, bedeutet für ihn keine Provokation der Philosophie. Denn was seinerzeit Sigmund Freud noch als eine der drei großen Kränkungen der Menschheit bezeichnete, betrachten wir (jedenfalls viele von uns) heutzutage als selbstverständlich, nämlich was spätestens seit Darwin plausibel wurde: Dass der Mensch ein Produkt der Stammesgeschichte ist. Und als solches unterliegt er als Lebewesen dem evolutionären Prozess und seine Lebensäußerungen sind dem Zwang biologischen Überlebens unterworfen. Biologische und kulturelle Momente sind in der Menschwerdung aufs Engste miteinander verwoben – der Mensch ist zugleich Natur- und Kulturwesen. Schon Aristoteles betonte, dass sittliche Vorzüge weder mit Naturzwang noch gegen die Natur entstehen. Vielmehr gehört es zur menschlichen Natur, diese aufzunehmen. Und daher „philosophieren wir nicht, um zu erfahren, was Tugend ist, sondern um

---

<sup>192</sup> Vgl. Ochmann, 2008, 233.

<sup>193</sup> Vgl. ebd., 234.

<sup>194</sup> Vgl. ebd., 238 und 229.

<sup>195</sup> Vgl. Köchy, 2008, 50.

tugendhafte Menschen zu werden“ (Köchy, 2008, 50). Für Köchy baut demnach eine plausible Moral-Begründung auf einer Mischung aus Biologie und Kultur auf.

### 2.2.3 (Kognitive) Ethologie / Soziologie

„Soziale Intelligenz ist die Fähigkeit, andere zu verstehen, mit ihnen umzugehen und in Beziehungen weise zu handeln.“

(Edward Lee Thorndike, 1874-1949,  
amerikanischer Lernpsychologe)

Auch wenn der Begriff Ethologie wörtlich übersetzt die „Lehre vom Charakter“ bedeutet und nach dem Zweiten Weltkrieg den bis dahin an seiner Stelle verwendeten Begriff der „Tierpsychologie“ ablöste, so werden mittlerweile synonym damit die Begriffe „vergleichende Verhaltensforschung“ bzw. „Verhaltensbiologie“ verwendet. Ausgehend von dem deutschen Zoologen Oskar Heinroth und später seinem Schüler Konrad Lorenz entwickelte sich der neue Ansatz der Ethologie weg von Experimenten in steriler Laborlandschaft hin zu einer Erforschung tierischen Verhaltens in primär natürlicher Umgebung unter evolutionstheoretischen Gesichtspunkten.<sup>196</sup> Die anschaulichen und oftmals originellen Erkenntnisse von Lorenz, in denen er betonte, wie komplex sich die Wechselwirkung zwischen Organismus und Umwelt gestaltet, aber auch, wie genial einfach das ihr zugrunde liegende Prinzip ist, haben Forschungen in der Genetik, Evolutionsbiologie und Psychologie angeregt. Lorenz kann als Vertreter einer biologischen Relativierung der eigenständigen Bedeutung von Moralität angesehen werden. Die Perspektive einer autonomen, transzendental-freien, moralisch-subjekthaften Person wird bei ihm weitgehend ausgeblendet. Seine Grundthese, die auf der Unterscheidung von Stammesgeschichte und Kulturgeschichte aufbaut, lautet:

„Wir werden der verantwortlichen Moral die Lösung [ihrer Probleme] nicht erleichtern, wenn wir ihre Macht überschätzen. Eher mag dies durch die bescheidene Erkenntnis erreicht werden, daß sie ‚nur‘ ein Kompensationsmechanismus ist, der unsere Ausstattung mit Instinkten an die Anforderungen des Kulturlebens anpaßt und mit ihnen eine funktionelle Systemganzheit bildet.“ (Lorenz, 1977)<sup>197</sup>

Unter Kulturgeschichte versteht Lorenz die Evolution des menschlichen Geistes, wobei Geist etwas überindividuell Soziales darstellt; nur als Mitglied einer Gruppe kann der Mensch seiner Natur nach voll und ganz Mensch sein. Unter Stammesgeschichte hingegen versteht er ein evolutionstheoretisch rekonstruierbares Konstrukt, aus welcher der Mensch mit einer

---

<sup>196</sup> Vgl. <http://www.personenlexikon.net/d/konrad-lorenz/konrad-lorenz.htm> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>197</sup> Zitiert nach Anzenbacher, 1992, 214 f.

komplexen biologischen Ausstattung hervorging. Das „sozial Geistige“, eine (mit dem Vormenschlichen verglichen) qualitativ neue Systemeigenschaft, entstand seiner Meinung nach in der Evolution durch „Fulguration“<sup>198</sup>, d. h. durch blitzartiges Entspringen einer neuen Qualität, die sich von der psychischen Verfasstheit anderer Animalien abhebt, aus der Verbindung mehrerer Systeme. Lorenz konzentriert sich fast ausschließlich auf die Probleme des sozialen Ethos, die persönliche Moralitätsbewandtnis lässt er außen vor. Die Rolle der Ethik wird angesichts der Diskrepanz zwischen der langsamen stammesgeschichtlichen Evolution und der rascher fortschreitenden und epochal wechselnden Kulturgeschichte deutlich: Sie muss dieses stammesgeschichtliche Defizit kompensieren, damit der Mensch lebensfähig bleibt.<sup>199</sup> Damit wird die Arterhaltung für Lorenz zum Kriterium des Sittlich-Richtigen, da die biologische Zielgerichtetheit, d. h. Teleonomie der Stammesgeschichte zur obersten Norm der gesamten ethisch-kulturellen Kompensation wird. Moralische Normen sind in der Folge davon dahingehend zu prüfen, in wieweit sie teleonom (in Bezug auf die Arterhaltung) sind. Die Konsequenz hieraus ist ein biologischer Utilitarismus, der nach Lorenz, welcher auch nichtmenschlichen Tieren ein moral-analoges Verhalten zugesteht, in der menschlichen Instinktausstattung im Grundriss angelegt ist. Allerdings weiß der Mensch seiner Auffassung nach auch nicht, ob diese Instinktmechanismen, „der Imperativ, der uns zu bestimmten Handlungen treibt, aus den tiefsten vormenschlichen Schichten unserer Person oder den Überlegungen unserer höchsten Ratio stammt“<sup>200</sup>. Die sittliche Vernunft ist durch eine biologisch-teleonome Vernunft vollends instrumentalisiert in der Hinsicht, dass sie kulturbedingte Fehlfunktionen der Instinkte im Sinne der biologischen Teleonomie korrigiert bzw. kompensiert. Alles, was der Fortpflanzung einer Art nicht dienlich ist, gilt nach Lorenz als zufällige Mutation, als unangepasst und wird durch Selektion wieder herausselektiert.<sup>201</sup> Solch eine Relativierung der Ethik wird im Zuge eines neuen Ökologie-, Natur- und Kosmosbewusstseins häufig mit Tendenzen verbunden, welche die kosmische Stellung des Menschen biologisch nivellieren und auf die Stufe anderer Spezies stellen. Für eine Bestimmung des sittlich Richtigen können biologische Gesichtspunkte wie Arterhaltung, Ökologie, Teleonomie etc. zwar notwendige aber keineswegs hinreichende Bedingungen beibringen, da rein biologische Motive die an der unverfügbaren Selbstzweckhaftigkeit einer

---

<sup>198</sup> Dies ist die Bezeichnung für das plötzliche Entstehen neuer Eigenschaften in einem komplexen System, die nicht aus den Eigenschaften der einzelnen Elemente des Systems vorhergesagt werden können. Heute wird eher der Begriff Emergenz verwendet.

<sup>199</sup> Vgl. Anzenbacher, 1992, 215.

<sup>200</sup> Vgl. Jecht, 1997.

<sup>201</sup> Erwähnenswert an dieser Stelle ist, dass Lorenz Homosexuelle für eine Abweichung der Norm betrachtet hat, da ihr Verhalten der Fortpflanzung nicht dienlich ist.



Person orientierte Humanitätsforderung<sup>202</sup> des Moralprinzips (wie etwa Gemeinwohl, Gerechtigkeit, Solidarität etc.) nicht berücksichtigen. Werden in der klassischen Ethologie phylogenetische (wie Erbkoordination und AAM<sup>203</sup>) und ontogenetische Anpassung unterschieden, so muss in der Humanethologie noch die kulturelle Anpassung hinzugenommen werden. Damit wird die genetische Auslese durch eine kulturelle ersetzt, bei welcher sich die besser angepassten Kulturen durchsetzen und verbreiten.<sup>204</sup> Durch die Sprache wurde dieser Vorgang beschleunigt. Bei der Weitergabe von Traditionen von Generation zu Generation wurde der einstige Instinkt durch Intuition ersetzt. Noch vorhandene Triebe werden gelockert und bekommen einen größeren soziokulturellen Spielraum, weil die kulturelle Anpassung differenzierter und schneller abläuft als die phylogenetische. Demnach stellt sich die Frage, welches Verhalten als angeboren erachtet werden kann und welches erlernt ist.<sup>205</sup> Ethologen wie Irenäus Eibl-Eibesfeldt behaupten, dass das gesamte zwischenmenschliche Verhalten auf angeborenen Instinkten beruht, doch es hat sich gezeigt, dass die soziale Determination das menschliche Miteinander bestimmt sowie ein genetisch determinierter Instinkt. Zudem lassen sich aufgrund der Übertragung von ethologischen Begriffen in die Humanpsychologie einige Methodenprobleme aufzeigen, wie eine Verwässerung von ursprünglich präzisen Begriffen wie etwa dem des „Auslösers“<sup>206</sup> oder eine Vermischung von Homologie<sup>207</sup> und Analogie<sup>208</sup>. Weiters fördert die Rückbindung des Moralischen an die von Lorenz behauptete artspezifische Instinktausstattung eine doppelte Tendenz: Zum einen wird versucht, die menschliche Moralitätsbewandtnis möglichst vollständig aus angeborenen biologischen Mechanismen und Dispositionen herzuleiten, zum anderen aber werden tierische Verhaltensweisen anthropomorph interpretiert und mit moralisch relevanten Wörtern gekennzeichnet. Zudem darf trotz der unbestreitbaren Dringlichkeit der Sorgen, die Lorenz sich um die Zukunft der Menschen

---

<sup>202</sup> Das Humanitätsziel von Moral besagt, dass Personen um ihrer selbst willen da sind (vgl. bspw. Thomas v. Aquin: Summa contra gentiles III, 112).

<sup>203</sup> Ein angeborener auslösender Mechanismus ist z. B. das „Kindchenschema“.

<sup>204</sup> Vgl. etwa Dawkins' Theorie der Meme (Dawkins, 2007).

<sup>205</sup> Vgl. Nature-Nurture-Debatte, siehe z. B. Davenport, 1911, Oyama / Griffiths / Gray, 2001 sowie Oyama, 2000.

<sup>206</sup> Auf einen Auslöser hin läuft Verhalten immer starr und in gleicher Form ab.

<sup>207</sup> Von Homologie wird in diesem Zusammenhang gesprochen, wenn sich strukturelle Züge von Organismen ähneln, gleichzeitig aber auf eine gemeinsame Abstammung zurückgehen. Hiermit sind evolutionär bedingte Übereinstimmungen von Merkmalen unterschiedlicher systematischer Taxa gemeint.

<sup>208</sup> Analogie hingegen liegt vor, wenn ebenfalls strukturelle Ähnlichkeiten bestehen, diese aber auf die Anpassung an eine gleiche Umwelt zurückgehen; z. B. die Flossen eines Delphins und eines Wales. Analogien meinen funktionsgleiche Strukturen, ohne Verwandtschaftsbeziehungen.

macht, „die Unverfügbarkeit einer Person nicht einem biologisch-utilitaristischem Konsequenzkalkül geopfert werden“ (Anzenbacher, 1992, 217), da auch ein (unbestrittener) biologisch-ökologischer Zweck keineswegs inhumane Mittel heiligt.

## 2.2.4 (Sozial-)Psychologie

„Moralisches Urteilen ist ein spontaner, intuitiver Prozess. Rationale Begründungen spielen dabei eine untergeordnete Rolle.“

(Jonathan Haidt, Psychologe und Primatenforscher,  
University of Virginia)

Die Sozialpsychologie beschäftigt sich mit dem Beschreiben, Erklären und der Vorhersage sozialer Interaktionen bzw. dem Denken (Kognitionen), Fühlen (Emotionen) und Handeln (Conationen) des Menschen unter bestimmten Bedingungen und Einflussfaktoren. Sie lässt sich kurz zusammenfassen als „eine große Variation des Themas der wechselseitigen Beeinflussung von Menschen“ (Dörner / Selg, 1996, 284). Kognitionen, Emotionen und Conationen bilden in ihrer Summe die drei wesentlichen Funktionen der menschlichen Psyche. Bereits Platon, Machiavelli und Marx, ihres Zeichens bekannte Vorläufer der Sozialpsychologie, beschäftigten sich in historischen Darstellungen mit Fragestellungen dieser Disziplin, wie etwa:

- Wie werden Menschen beeinflusst?
- Warum akzeptieren sie, dass sie beeinflusst werden?
- Was erhöht oder vermindert die Wirksamkeit sozialer Einflussnahme?
- Wie kommt es, dass man jemand sympathisch oder unsympathisch findet?
- Wie nehmen wir andere wahr?
- Wie interpretieren wir ihr Verhalten?
- Etc.

Denn bereits die bloße Anwesenheit Anderer – egal ob tatsächliche, vorgestellte oder implizite – beeinflusst unser Erleben und Verhalten maßgeblich.<sup>209</sup> So nahm z. B. 1897 Norman D. Triplett, Psychologe an der Indiana University, in seiner „Theorie der Dynamogenese“ an, dass allein die Anwesenheit anderer Sportler und deren Wahrnehmung als Konkurrenten einen Reiz zur Mobilisierung latenter Energien darstelle.<sup>210</sup>

Sigmund Freud erklärt, wie auch Nietzsche, Moral unter anderem naturkausal. Die Psyche des Menschen ist seiner Meinung nach durchaus vergleichbar mit der Psyche höherer Tiere. Diesen psychischen Apparat unterteilt er im Zuge der Psychoanalyse bekanntermaßen in die folgenden drei Instanzen:

---

<sup>209</sup> Vgl. Dörner / Selg, 1996, 283.

<sup>210</sup> Vgl. ebd.

- „Es“ (repräsentiert die biologische Vergangenheit, Sitz der Triebe mit den beiden Grundtypen Lust- und Destruktionsprinzip; ist unbewusst),
- „Ich“ (ist Teil des Es, vermittelt dazwischen, d. h. vollzieht ein Triebkalkül; ist bewusst), und
- „Über-Ich“ (repräsentiert die kulturelle Vergangenheit, bzw. eine verinnerlichte Autorität der Eltern).

Das Ich muss zwischen drei Instanzen vermitteln: dem Es (Triebansprüche), der Außenwelt (Reize) und dem Über-Ich (Normen). Der Sinn menschlicher Praxis ist für Freud hedonistisch bestimmt durch das Programm des Lustprinzips; eine Selbstbehauptung des Ich kann daher nur im Zeichen einer individuellen Libidoökonomie erfolgen.<sup>211</sup> Nach Freud ist der psychologische Apparat so konstruiert, dass es keine eigenständige Bedeutung des Moralischen geben kann. Auf die Frage, aus welcher Basis es dann als Epiphänomen<sup>212</sup> resultiert, antwortet er, dass dies auf die Spannung zwischen dem Programm des Lustprinzips und den Anforderungen der Kultur zurückzuführen sei. Eine Triebsublimierung führt zu einer Steigerung der Kultur. Die Moral ist die Strategie, in welcher sich die Kultur gegen die Destruktivität der Aggression durchzusetzen sucht. Demnach ist Moral für Freud letztlich eine Funktion der Libidoökonomie, da die Kultur dem Lustprinzip dient. Die Angst vor „Liebesverlust“ macht das Ich bereit dazu, der Strategie und den Normen der Kultur zu entsprechen und die Installation des Über-Ichs zuzulassen. Im Kern ist der Anspruch des Gewissens (Über-Ich) ein Ratschlag der Klugheit: „Handle gewissenkonform, sonst verlierst du das Wohlwollen dessen, dessen Schutz und Hilfe du brauchst“ (Anzenbacher, 1992, 207). Mit einem apriorischen Moralprinzip kann Freud nichts anfangen. Dafür aber unterscheidet er zwei analog strukturierte Varianten der Über-Ich-Einsetzung, welche in Kombination die sittlichen Normen eines Menschen bilden: eine individuell-lebensgeschichtliche (vollzieht sich vor allem im Rahmen der Kindheit) und eine überindividuell-kollektiv-kulturelle (dabei geht es um die Über-Ich-Einsetzung in der Kultur-, Volks- und Menschheitsgeschichte).<sup>213</sup> Freuds Modell hat zwar ein gewisses empirisch-theoretisches Potenzial, psychische Phänomene zu erklären, seine therapeutische Brauchbarkeit ist allerdings sehr umstritten. Freuds Übergang von einem methodischen zu einem philosophischen Empirismus (in Form von Hedonismus, Instrumentalisierung der Vernunft, Ablehnung des Moralprinzips usw.) kann von ihm weder empirisch bestätigt werden, noch vermag er diesen philosophisch zu begründen. Auch kann die Differenz von Gut und Böse nicht auf den Nenner von Belohnung und Bestrafung

---

<sup>211</sup> Vgl. Anzenbacher, 1992, 203.

<sup>212</sup> Epiphänome sind Entitäten, welchen zwar eine Ursache aber keine Wirkung zukommt. Beispielsweise wurde auch Bewusstsein einst von T. H. Huxley als Epiphänomen beschrieben (vgl. Huxley, 1874, 555 ff.).

<sup>213</sup> Vgl. Freud, 1974, 111 ff.

reduziert und eine transzendente (d. i. moralisch relevante) Freiheit nicht naturkausal in libidoökonomischen Mechanismen aufgelöst werden, da hierdurch die praktische Tragweite einer (nichtempirischen) Kausalität aus Freiheit und damit die eigenständige Bedeutung moralischer Relevanz und Verantwortung methodisch ausgeblendet werden.

Ein anderer Ansatz wird durch den Terminus der emotionalen bzw. sozialen Intelligenz gebildet. Dabei bedeutet „emotionale Intelligenz“ (begrifflich geprägt von dem amerikanischen Psychologen Daniel Goleman durch den gleichnamigen Bestseller<sup>214</sup>, welcher im Jahre 1995 im englischen Original erschien) vor allem, sich seiner Gefühle bewusst zu sein und richtig mit ihnen umzugehen. Für den amerikanischen Lernforscher Edward Lee Thorndike, der bereits 1922 versuchte diesen Begriff zu definieren, besteht soziale Intelligenz in der „Fähigkeit, andere zu verstehen, mit ihnen umzugehen und in Beziehungen weise zu handeln“<sup>215</sup>. Sie kommt also immer dann mit ins Spiel, wenn zwei oder mehr Menschen aufeinander treffen. Das Konzept war damit zwar geboren, aber die allgemein gehaltene Charakterisierung ließ offen, worin genau sich die jeweilige soziale Intelligenz einer Person widerspiegeln, ob und wie sie zu messen sei. Woraus genau die soziale Intelligenz eines Menschen sich zusammensetzt, fasste Mitte der 1990er Jahre der Heidelberger Pädagoge Karl-Ludwig Holtz unter folgenden Aspekten zusammen:

- Ausdruck (eigenes Wissen, Meinungen und Wünsche mitteilen können),
- Empfang (anderen zuhören können und ihre Absichten und Motive verstehen),
- Offenheit (Anregungen und Kritik annehmen können),
- Kooperation (im Team verantwortlich handeln und die Bedürfnisse von anderen berücksichtigen können),
- Gestaltung (soziale Beziehungen herstellen und pflegen, sich in der Gruppe oder im Gespräch je nach Situation angemessen verhalten können), sowie
- Identifikation (bei alledem die eigenen Ziele und Grenzen beachten können).

Ganz ähnlich bestimmen die Psychologen rund um Heinz-Martin Süß an der Universität Magdeburg die soziale Intelligenz und entwickelten auch ein Verfahren, um diese messen zu können. Ihnen zufolge umfasst sie mindestens die drei Komponenten soziale Wahrnehmung, soziales Verständnis und soziales Gedächtnis.<sup>216</sup> Haben wir im Abschnitt 2.1.1 als mögliche Grundlage für Empathie die Spiegelneuronen behandelt, so sind die so genannten „Spindelzellen“ weitere aussichtsreiche Kandidaten als „Säulen des Mitgefühls“. Erst vor wenigen Jahren gerieten diese Neurone in das Blickfeld der Forscher. Sie finden sich vor allem in der Inselrinde, einem tief im Gehirn liegenden Abschnitt des Kortex, und werden

---

<sup>214</sup> Vgl. Goleman, 1996.

<sup>215</sup> Zitiert nach Marschall, 2007, 43.

<sup>216</sup> Vgl. ebd., 44 f.

durch einen besonders großen Zellkörper und einen einzigen, geradlinigen Dendrit gekennzeichnet. Normalerweise sind Dendriten, das sind besondere Fortsätze von Nervenzellen, welche die Signale von anderen Neuronen empfangen, stark verästelt. Deshalb wird vermutet, dass mittels der schlanken Architektur der Spindelzellen neuronale Impulse besonders schnell weitergeleitet werden können. Erst dieser „Turbogang“ in der neuronalen Verarbeitung ermöglichte dem Menschen ein hochkomplexes Sozialverhalten, dieser Ansicht ist jedenfalls der Neurobiologe John Allman vom California Institute of Technology in Pasadena. Die anspruchsvolle Aufgabe, die Gefühle anderer Menschen zu erkennen, auf diese zu reagieren, zugleich aber die eigenen Bedürfnisse im Auge zu behalten, wobei innerhalb kürzester Zeit unzählige Signale von innen und außen miteinander abgeglichen werden müssen, würde von einer beschleunigten Datenverarbeitung enorm profitieren. Diese Spindelzellen wurden zwischenzeitlich auch im Gehirn von Walen gefunden, was bedeutet, dass nicht nur Primaten sie besitzen. Wozu genau diese Neuronen-Highways dienen, muss noch geklärt werden, so der Psychologe Joachim Marschall.<sup>217</sup> Jedenfalls aber spielen auch sie eine Rolle für Empathie und Mitgefühl. Ebenso wie das erst kürzlich entdeckte „soziale neuronale Netzwerk“. Es ist angesiedelt im Parietallappen sowie im temporopolen Kortex. Dieses hilft dabei, Rückschlüsse über den Gefühlszustand anderer Personen zu ziehen, ohne diese und ihre Mimik tatsächlich sehen zu können. Es wird also aktiv beim Zuschreiben von Gefühlszuständen, ohne dass daran eine körperliche oder räumliche Komponente beteiligt ist. Während die Spiegelneurone hauptsächlich dazu dienen, um Bewegungen und Gesichtsausdrücke unserer Mitmenschen nachvollziehen zu können, dient das soziale neuronale Netzwerk eher zur Bewertung und Auswertung dessen, was eine andere Person denkt oder fühlt, um so das Innenleben anderer zu verstehen. Empathie kann mittels der drei Dimensionen Domäne, Stufe und Bezug beschrieben werden, die miteinander in Beziehung stehen. Die Dimension der Domäne bewegt sich dabei zwischen Selbst-Fremd-Differenzierung und Selbst-Fremd-Austausch, die der Stufe zwischen präreflexiver und reflexiver Verarbeitung und die des Bezugs reicht von Personenbezug bis Weltbezug. Erst durch eine Kooperation von Spiegelneuronen und sozialem neuronalem Netzwerk ist eine soziale Kognition im Alltag möglich.

Stefan Liekam zitiert in seiner Dissertationsschrift Empathie als Fundament pädagogischer Professionalität<sup>218</sup> Heinz Kohut:

„Introspektion und Empathie [sollten] als Orientierungsrichtschnur für angemessenes Handeln betrachtet werden [...] Wenn sie ‚sich in die Lage eines anderen hineinversetzen‘, sich in das innere Leben eines anderen Menschen wirklich einfühlen, dann können sie dieses

---

<sup>217</sup> Vgl. ebd., 44.

<sup>218</sup> Liekam, 2004.

Wissen für ihre eigenen Zwecke nutzen. Ich weiß wirklich nicht, wie oft ich betont habe, dass diese Zwecke freundlicher Art sein können, dass sie aber genauso gut äußerster Feindseligkeit dienen können. Wenn sie jemanden verletzen wollen und herausfinden wollen, wo er seinen wunden Punkt hat, dann müssen sie ihn kennen lernen, um an der richtigen Stelle ansetzen zu können. [...] Empathie ist also eine Leitschnur für angemessenes Handeln – ungeachtet der Absichten, die man hegen mag.“ (Kohut, 2001, 133)

Für einen ersten Zugang zur Verortung der Empathie zieht Liekam den deutschen Pädagogen und Psychologen Heinrich Roth heran. Dieser wendet sich in seiner Anthropologie entschieden gegen einen nomothetischen Ansatz<sup>219</sup> der Psychologie, in welchem der Mensch in eine schematische Darstellung normierter Gesetzmäßigkeiten und daraus abgeleiteter Gesetzmäßigkeiten hineinreduziert wird. Stattdessen soll die Pädagogik nach Roths Meinung die autopoietische Individualität des Einzelnen ins Zentrum stellen und sich am Möglichen und Veränderbaren orientieren.<sup>220</sup> Damit soll vielmehr das Ausschöpfen des individuell konstituierten Entwicklungspotenzials verfolgt werden statt einer Anpassung des Individuums an einen Wert, der auf einer standardisierten Normskala basiert. Roth erteilt somit dem Biologismus eine klare Absage, indem er das sozioökonomische und kulturelle Umfeld, welches in der Psychologie gern ausgeblendet wird, in seiner Bedeutung für die Bildung und die konstitutive Relevanz für das Individuum berücksichtigt. Vielmehr vertritt er eine individuumszentrierte Perspektive mit der Option des „Möglichen“, welches er über sein Konzept der Mündigkeit konkretisiert. Dieses Konzept kann identisch mit einem Kompetenzverständnis gesehen werden und im Sinne Roths in die drei Bereiche intellektuelle, soziale und moralische Mündigkeit unterteilt werden. Letzteren versteht er auch als Selbstkompetenz bzw. Charakter, als „das alte Wort für ‚mündige moralische Selbstbestimmung und Selbstbestimmtheit‘“ (Roth, 1971, 389), in der Hinsicht, dass damit die Fähigkeit verbunden ist, „sich selbst moralisch zu bestimmen“ (Roth, 1971, 389). Diese Fähigkeit basiert sowohl auf kognitiven als auch auf personalen Voraussetzungen und besitzt zudem eine eigene Handlungsstruktur. Dabei bestehen die kognitiven Voraussetzungen hierfür in der Fähigkeit zu einer kontextadäquaten Wahrnehmung und Perspektivenübernahme. Roth versteht dies als Gegensatz zu einer Grundhaltung, die von Egozentrismus bestimmt wird. Die dritte Voraussetzung des Charakters ist abhängig von den kognitiven Voraussetzungen und einer konstitutiven Bedeutung der Wahrnehmung des eigenen Verhaltens durch andere. Die eigene Handlungsstruktur wird somit beeinflusst von der Erkenntnis, dass das eigene Verhalten zugleich von normierender Bedeutung ist, da es von anderen auf eine spezifische Weise wahrgenommen wird und für diese spezifische Folgen hat, die wiederum in spezifischen Konsequenzen für das eigene Handeln münden.

---

<sup>219</sup> Das Ziel wissenschaftlicher Arbeit ist hierbei das Aufstellen allgemein gültiger Gesetze.

<sup>220</sup> Vgl. Liekam, 2004, 15.

Eben diese Erkenntnisleistung kann nur auf der Grundlage von Emotionswahrnehmung und –erkennung sowie der Fähigkeit zur Perspektivenübernahme basieren. Sie ist damit nur als Konsequenz eines empathischen Geschehens denkbar.<sup>221</sup> Ähnlich sieht dies auch der Pädagoge Wolfgang Klafki, einer der bekanntesten deutschen Erziehungswissenschaftler der Gegenwart:

„Um empathiefähig sein zu können, muß ich an mir selbst und im Umgang mit anderen erfahren und bewußt nachvollzogen, reflektiert haben, daß unterschiedliche Situationen, Erfahrungen, Rollen, Interessen dazu führen können, daß man ein Problem, eine Handlung, eine Entscheidungsfrage in verschiedenen Perspektiven sieht und daß man zu einem Konsens oder Kompromiß ohne Anwendung von Zwang oder Überredung nur kommen kann, wenn man aus jener Erkenntnis heraus Recht und Grenze der jeweiligen Sichtweisen argumentativ zu klären vermag.“ (Klafki, 1994, 65)

Es ist aber nach wie vor umstritten, inwiefern moralisches Handeln eine Frage der Erziehung ist. Eine Studie von Wissenschaftlern der Yale University rund um Kiley Hamlin konnte kürzlich nachweisen, dass Kinder schon viel früher zwischen Gut und Böse unterscheiden als bislang von Entwicklungspsychologen angenommen wurde.<sup>222</sup> Dabei wurden die moralischen Urteile von Kleinkindern, die noch nicht sprechen können, anhand ihrer Reaktionen auf eine vorgespielte Szene analysiert. Drei bis vier unterschiedlich gefärbte große Holzklötzchen mit aufgeklebten Kulleraugen fungierten dabei als Akteure. In der dargestellten Szene versuchte eines der Klötzchen mühsam einen Berg zu erklimmen, ein zweites half ihm dabei. In weiterer Folge kam noch eins dazu und blockierte den Aufstiegsversuch. Nach den Vorführungen durften die sechs und zehn Monate alten Babys eine der drei Holzfiguren aussuchen. Das Resultat war, dass alle aus der jüngeren Gruppe und immerhin 14 von 16 Versuchsteilnehmern in der älteren Gruppe, egal ob Junge oder Mädchen, sich den Helfer aussuchten. In weiteren Variationen durfte noch ein neutrales Helferklötzchen in der Szene mitspielen. Das Endergebnis dieser Untersuchungen war, dass Babys die „Neutralen“ attraktiver fanden als die „Bösen“, am beliebtesten aber waren die „Guten“. Und so scheint es, dass uns erste moralische Einschätzungen bereits in die Wiege gelegt sind.

Erstaunlich sind auch die Ergebnisse der Untersuchungen diverser Psychologen auf der Suche nach der Antwort auf die Frage, ob Hilfsbereitschaft eine Frage des Charakters ist. In unterschiedlichen Studien konnte nachgewiesen werden, dass die Neigung zu altruistischem Verhalten im Allgemeinen mit zunehmender Bevölkerungsdichte sinkt, was als ein erstes Indiz für einen Zusammenhang zwischen Altruismus und Streben nach sozialer Akzeptanz

---

<sup>221</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>222</sup> Vgl. Hamlin / Wynn / Bloom, 2007, 557-559.

gewertet werden kann.<sup>223</sup> Denn in einer Kleinstadt fällt die Hilfeleistung wesentlich stärker auf als in einer anonymen Metropole. Die Sachlage ändert sich jedoch, wenn bereits Helfer vor Ort sind – uns quasi als Vorbildfunktion dienen. Sobald jemand vormacht, wie man handeln soll, ändern Menschen bereitwillig ihr Verhalten. Dieser Effekt wurde von dem Psychologen Guy Begin an der Université Laval in Québec bestätigt. Einen Mangel an Hilfsbereitschaft führen Psychologen daher weniger auf Gleichgültigkeit oder Egoismus zurück, sondern vielmehr auf fehlende „Verhaltensskripte“.<sup>224</sup> Fehlt das kognitive Schema für die Handlungsentscheidung, so beobachtet man erst einmal, was die anderen tun. Altruismus ist aber auch immer abhängig von der momentanen Stimmungslage. So erzeugt z. B. Angelächeltwerden Wohlbefinden und stärkt das Selbstwertgefühl. Ist dieser positive Gemütszustand erst einmal erreicht, so bemüht man sich unbewusst darum, ihn zu erhalten. Und so hilft man etwa anderen und gewinnt dadurch noch mehr Selbstachtung. Den selben Effekt einer gesteigerten Hilfsbereitschaft bewirken positive Nachrichten – allerdings bewirken negative Nachrichten auch das genaue Gegenteil. Dies konnte ein Experiment von Russel Veitch und seinen Mitarbeitern von der Bowling Green State University in Ohio zeigen.<sup>225</sup> Und das bedeutet, dass am Ende vielleicht hier eine der Ursachen für die viel beklagte Jeder-für-sich-Mentalität unserer Gesellschaft liegt. Denn wenn schon beispielsweise Radiohören etwa einen so deutlichen Einfluss haben kann, was richtet dann erst das Fernsehen an, das noch eindringlicher über Kriege, Attentate, Morde und Krankheiten berichtet? Auf jeden Fall aber wäre es hilfreich, richtiges Verhalten in Notsituationen einfach vermehrt zu üben, um die fehlenden Handlungsschemata zu kompensieren.

Zusammenfassend lässt sich jedenfalls feststellen, dass die Ausbildung moralischer Verhaltensnormen innerhalb einer sozio-kulturellen Gruppierung für alle Gruppenmitglieder Vorteile bringt, in jeglicher Hinsicht. Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist überdies das kürzlich erschienene (leider nicht allzu überzeugende) Buch des Psychologen Hal Herzog mit dem Titel *Wir streicheln und wir essen sie*<sup>226</sup>, in dessen abschließendem Kapitel der Autor zu der Schlussfolgerung kommt, dass aufgrund der Absenz eines absoluten objektiv-normativen Maßstabs in letzter Konsequenz jeder für sich selbst entscheiden muss, wie er das „paradoxe Verhältnis zu anderen Gattungen“ in seinem Leben umsetzt. Dieses widersprüchliche Verhältnis beschreibt er als „die unvermeidliche Folge eines ewigen Tauziehens zwischen dem rationalen Teil und dem Unhold in uns ist“ (Herzog, 2012, 262). Seiner Meinung nach soll man sich in moralischen Angelegenheiten weder auf die Vernunft

---

<sup>223</sup> Vgl. Guéguen, 2006, 22 ff.

<sup>224</sup> Vgl. ebd.

<sup>225</sup> Vgl. ebd., 24.

<sup>226</sup> Herzog, 2012.



noch auf das Gefühl verlassen, da beides fehlerhaft sein könnte. Mit Herzog könnte man also konkludieren, dass es letztlich beliebig ist, wie man dieses paradoxe Verhältnis zu anderen Arten für sich bestimmt und gestaltet – „eine Begründung gibt es immer“, homo mensura. Doch auch wenn dies allem Anschein nach zutreffen mag, so sind moralisch weniger fragwürdige Praktiken (mit all ihren negativen Implikationen, vgl. Abschnitt 5.5), sowohl gegenüber der eigenen als gegenüber anderen Spezies, sicherlich leichter zu begründen.

### 2.2.5 (Neuro-)Philosophie / (Neuro-)Anthropologie

„Philosophy, like life, must keep the doors and windows open.“  
(William James, Psychologe und Philosoph, 1842-1910)

Während wie bereits erwähnt die klassische Anthropologie für meinen Ansatz verzichtbar ist, sind die Gedankengänge zweier anderer bekannter Denker für den Abschnitt Philosophie / Anthropologie interessant, da sich beide im übertragenen Sinn in der Neuroethik wiederfinden lassen. Diese sind Nietzsches „Wille zur Macht“ einerseits und Smiths Herleitung der Moral aus der Sympathie andererseits. Für den Bereich der Neurophilosophie / Neuroanthropologie hingegen werden aktuelle Erkenntnisse der Neuroethik herangezogen, welche wiederum philosophische Fragestellungen implizieren und damit den Weg zurück zur Philosophie vorgeben.

Nietzsches Philosophie versteht sich als „eine Kriegserklärung an die Moral und die Moralisten“, denn eine Begründung ethischer Werte wird von ihm rigoros abgelehnt. Insofern ist auch eine theologische Begründung für Moral für Nietzsche undenkbar, denn: „Gott ist tot“ (Nietzsche, 1882, Aphorismus 125). Seine Ideologie basierte weitgehend auf den Ansichten von Richard Wagner und Arthur Schopenhauer, welche er sehr bewunderte. Er fand Gefallen an dem „leichtartigen Duft“ von Schopenhauers diffusem und atheistischem Weltbild. Ein Moralprinzip lehnt er im weitesten Sinne ab<sup>227</sup>, eben so wie die eigenständige Bedeutung des Geistigen und Vernunfthaften. Die geistigen Fähigkeiten des Menschen werden konsequent vitalistisch<sup>228</sup> interpretiert. Das bewusste Wollen ist schon Produkt, ihm liegt der „Wille zur Macht“ als Tendenz, als Streben, zugrunde. Der „Wille zur Macht“, wie Nietzsche die primäre Triebfeder menschlichen Handelns nennt, besteht aus zwei Teilen.<sup>229</sup>

- aktive Kraft (bejaht das Leben, gibt hinein, was sie kann), und
- reaktive Kraft (Verneinung des Lebens, trennt von ihm, was sie kann).

---

<sup>227</sup> Wobei freilich auch eine radikale Ablehnung der Begründbarkeit ethischer Werte eben solche begründet, doch es soll hier in erster Linie darum gehen, dass das bewusste Wollen allen Individuen mit Bewusstsein zukommt, der „Wille zur Macht“ dahingehend von anderen Spezies mit uns geteilt wird.

<sup>228</sup> Auf Grundlage einer Lebenskraft als eigenständiges Prinzip.

<sup>229</sup> Vgl. Anzenbacher, 1992, 186 ff.

Das Leben ist für Nietzsche nichts Statisches, vielmehr stellt es sich in der aktiven Kraft als „ewige Wiederkehr des Gleichen“ dar, und damit vollbringt es eine Zuchtwahl auf das Starke, Gesunde, Lebensvolle und Vitale hin. In der reaktiven Kraft hingegen liegt der Wille zum Nichts, welcher sich in letzter Konsequenz autodestruktiv gegen sich selbst wendet. Die aktive Kraft, welche Nietzsche mit dem Männlichen assoziiert, ist stark, vital, formgebend und insofern gut. Die reaktive Kraft hingegen, assoziiert mit dem Weiblichen, ist schwach, gemein, destruktiv, unfähig und daher schlecht. Nur der aktive Mensch besitzt ein Gewissen – nur er darf versprechen und hat die Schuld im Griff, weil nur er in der Lage ist, das Versprochene zu halten. In *Zur Genealogie der Moral*<sup>230</sup> rekonstruiert Nietzsche das Entstehen der traditionellen Gut-Böse-Moral aus dem Ressentiment (Geist der Rache). Mit der „Umwertung aller Werte“ ersetzt er die durch den christlichen Glauben geprägte Wertordnung von Gut und Böse durch die vornehm-natürliche Wertordnung von Gut und Schlecht. Die Herrenmoral konkurriert mit der Sklavenmoral.

„Abgesehen noch vom Werte solcher Behauptungen wie ‚es gibt in uns einen kategorischen Imperativ‘, kann man immer noch fragen: was sagt eine solche Behauptung von dem sie Behauptenden aus? Es gibt Moralen, welche ihren Urheber vor andern rechtfertigen sollen; andre Moralen sollen ihn beruhigen und mit sich zufrieden stimmen; mit andern will er sich selbst ans Kreuz schlagen und demütigen; mit andern will er Rache üben, mit andern sich verstecken, mit andern sich verklären und hinaus in die Höhe und Ferne setzen; diese Moral dient ihrem Urheber, um zu vergessen, jene, um sich oder etwas von sich vergessen zu machen; mancher Moralist möchte an der Menschheit Macht und schöpferische Laune ausüben, manch anderer, vielleicht gerade auch Kant, gibt mit seiner Moral zu verstehen: ‚was an mir achtbar ist, das ist, daß ich gehorchen kann, – und bei euch *soll* es nicht anders stehen als bei mir!‘ – kurz, die Moralen sind auch nur eine Zeichensprache der Affekte.“  
(Nietzsche, 1886, Aphorismus 187)<sup>231</sup>

Durch das Auslösen von schlechtem Gewissen will die Sklavenmoral anderen Solidarität und Mitleid anzüchten. Eben dieses Mitleid aber ist für ihn zu sehen „als *Multiplikator* des Elends wie als *Konservator* alles Elenden ein Hauptwerkzeug zur Steigerung der *décadence*“ (Nietzsche, 1941)<sup>232</sup>.

Empathie oder Sympathie als Grundlage für eine Moralbegründung werden wir bei Nietzsche also nicht finden. Anders liegt die Sache da bei Adam Smith. Denn er vertritt in seiner Theorie der ethischen Gefühle<sup>233</sup> die Ansicht, dass alle Menschen mit einer natürlichen Fähigkeit geboren werden, die es ihnen erlaubt, sich in die Lage anderer Menschen zu

---

<sup>230</sup> Nietzsche, 1988.

<sup>231</sup> Mit dem letzten Satz dieses Zitats kann Nietzsche freilich auch gegen mich verwendet werden.

<sup>232</sup> Zitiert nach Schopenhauer, 2007, XV.

<sup>233</sup> Smith, 1926.

versetzen: die Sympathie.<sup>234</sup> Sie ermöglicht es Menschen, zu beurteilen, was Recht und Unrecht ist. Um die Zusammenhänge zu beschreiben, konstruiert Smith die fiktive Figur des impartial spectators – des unparteiischen Beobachters. Dieser betrachtet alle unsere Handlungen von einem externen Standpunkt aus und stellt sozusagen unser Gewissen dar. Im Umgang der Menschen untereinander wird diesen durch Erfahrung vermittelt, dass die Moral sich aus der Ähnlichkeit des gegenseitigen Empfindens von Gefühlen (wie Lust, Leid, etc.) ergibt. Dem liegt eine „sensible Kommunikation“ zugrunde, da die Menschen sich gegenseitig beobachten, wenn sie interagieren. Eine sympathetische Empfindung kommt dadurch zustande, dass wir uns in der Einbildung in die Lage des anderen versetzen und so gleichsam mit ihm eine Person werden.<sup>235</sup> Durch die Sympathie empfinden wir einen schwachen Grad desjenigen, was der andere fühlt. Sie ist eine Disposition, angesichts der Freude oder des Glücks anderer selbst Freude zu fühlen, und angesichts ihres Leids oder Elends ebenfalls Leid zu empfinden:

„Daß dies [nämlich uns vermöge der Einbildungskraft in die Lage eines anderen zu versetzen] die Quelle des Mitgefühls ist, welches wir gegenüber dem Elend anderer empfinden, daß wir erst dann, wenn wir mit dem Leidenden in der Phantasie den Platz tauschen, dazu gelangen, seine Gefühle nachzuempfinden, und durch sie innerlich berührt werden, das kann durch viele offenkundige Beobachtungen dargetan werden, wenn man es nicht schon an und für sich für genügend einleuchtend halten sollte. Wenn wir zusehen, wie in diesem Augenblick jemand gegen das Bein oder den Arm eines anderen zum Schläge ausholt, und dieser Schlag eben auf den anderen niedersausen soll, dann zucken wir unwillkürlich zusammen und ziehen unser eigenes Bein oder unseren eigenen Arm zurück; und wenn der Schlag den anderen trifft, dann fühlen wir ihn in gewissem Maße selbst und er schmerzt uns ebensowohl wie den Betroffenen.“ (Smith, 1926, Erster Band, 3)

Für Smith ist Sympathie kein egoistisches Prinzip, sondern vielmehr mit dem Egoismus (den er in seinen ökonomischen Schriften ins Zentrum rückt) verträglich. So schreibt er ganz zu Beginn seiner Theorie, dass auch diejenigen, die den Menschen für egoistisch halten, das Vorhandensein der Sympathie einräumen müssen. „Sympathie“ ist aber nicht gleichzusetzen mit „Wohllollen“. Die Handlungsweise eines Menschen wird dann gebilligt, wenn sie auf anständigen und rechtmäßigen, d. h. „schicklichen“ Motiven beruht – nicht aber, weil sie für den Menschen einfach nur von Nutzen ist.

Das bedeutet, auch bei Smith lässt sich, wie bereits bei Schopenhauer, die Empathie bzw. Sympathie als zentrales Kriterium für eine Moralbegründung finden. Und eben dieser Ansatz lässt sich auch in der Neuroethik finden. So fanden Forscher um den Moralphilosophen Joshua Greene im Jahre 2001 in einem Labor der Princeton University heraus, dass wir bei

---

<sup>234</sup> Vgl. Smith, 1926, Erster Band, 1.

<sup>235</sup> Vgl. ebd., 3.

moralischen Dilemmata, die einen persönlichen Einsatz erfordern (etwa einen Menschen zu opfern, indem man ihn schubst, um fünf andere zu retten<sup>236</sup>), eine emotionale Hürde überwinden müssen und diese Entscheidungen Menschen daher schwerer fallen als Dilemmata unpersönlicher Art (z. B. nur eine Weiche umzustellen, damit ein nahender Zug nur einen Menschen überrollt statt fünf).<sup>237</sup> Genau dies spiegelt sich auch in der Hirnaktivität wider. So rufen moralisch-persönliche Szenarien eine besonders starke Erregung im medialen präfrontalen sowie im posterioren cingulären Kortex hervor. Auch die Amygdalae zeigten bei einem ähnlichen Experiment auffällige Aktivitäten. Alle diese Regionen verarbeiten Emotionen. Probleme moralisch-unpersönlicher Art hingegen beanspruchten eher solche Hirnareale, welche überwiegend kognitive Funktionen erfüllen, wie zum Beispiel im Bereich der Aufmerksamkeit oder des Arbeitsgedächtnisses.

Der Harvard-Psychologe und Primatenforscher Marc Hauser vertritt in seinem Buch *Moral Minds*<sup>238</sup> die Auffassung, dass moralische Entscheidungen einen basalen Mechanismus im Gehirn in Gang setzen und erklärt die hirnphysiologischen Daten mit einem an Noam Chomskys Idee einer Tiefengrammatik angelehnten Ansatz. Demnach kommt der Mensch, analog zu den von Chomsky postulierten angeborenen Grundprinzipien für den kindlichen Spracherwerb<sup>239</sup>, bereits mit einem „Moralorgan“, einer Hirnmaschinerie zur Bewältigung moralischer Probleme, auf die Welt. Das will heißen, dass wir von Geburt an die Fähigkeit besitzen, moralische Prinzipien – egal welcher kulturellen Prägung – zu übernehmen, genauso wie Babys zu Beginn Kosmopoliten sind<sup>240</sup>. Eine einmal erworbene moralische Leitlinie ist immer wieder auf neue Situationen anwendbar und ermöglicht uns, eine theoretisch unendliche Zahl von Normen und Regeln zu entwerfen. Aber: **Ebenso wie das Erlernen einer Fremdsprache fällt uns der spätere Erwerb eines anderen, neuen Moralsystems genauso schwer.** Die menschliche Moral lässt sich laut Hauser in „kausal-intentionale Strukturen“ von Handlungen und deren Konsequenzen zerlegen. Kurz gesagt: Wer hat wem was warum und mit welchen Folgen angetan? Demnach sind Maxime wie „Die beabsichtigten Folgen einer Tat wiegen schwerer als deren Nebeneffekte“ wichtige Bestandteile unserer ethischen Grundausstattung:

„Es ist verboten, einem anderen absichtlich Schaden zuzufügen, selbst wenn dies einem höheren Gut dient; es ist aber sehr wohl zulässig, Schaden zuzufügen, wenn dieser nur eine indirekte Folge der Absicht ist, ein höheres Gut zu erreichen.“ (Schleim / Walter, 2008, 49)

---

<sup>236</sup> Vgl. Fn. 185.

<sup>237</sup> Vgl. Schleim / Walter, 2008, 45 f.

<sup>238</sup> Hauser, 2006.

<sup>239</sup> Chomsky nannte dieses spezifische kognitive Modul „Language Acquisition Device“, in dem eine Universalgrammatik enthalten ist, welche ein Kind zum Erwerb jeder natürlichen Sprache befähigt.

<sup>240</sup> Vergleiche hierzu auch Abschnitt 2.2.2.

Das bedeutet, aktiv herbeigeführte Schäden bewerten wir gravierender als jene, die durch Unterlassung verschuldet wurden.<sup>241</sup> Das Markante an Hausers Ansatz ist dabei, dass uns diese moralischen Prinzipien genauso vollkommen unbewusst sind wie die Tiefengrammatik der Sprache. Und das bedeutet: Obwohl wir uns subjektiv meist sehr sicher sind, was wir für moralisch richtig halten, wissen wir kaum jemals, warum das so ist.

In ähnlicher Weise basiert die sozial-intuitionistische Theorie von Jonathan Haidt auf dem Gedanken, dass es gerade eben nicht wohldurchdachte Gründe sind, welche unser moralisches Handeln bestimmen, sondern dass wir den jeweiligen Sachverhalt automatisch bzw. intuitiv bewerten. Dieser unbewusste Vorgang lässt sich kaum durch Argumente beeinflussen, vielmehr legen wir uns die Rechtfertigung für unsere spontanen Urteile im Normalfall nachträglich zurecht, so Haidt.<sup>242</sup>

Mit Hilfe bildgebender Verfahren konnten Hirnforscher in den letzten Jahren ein Moralnetzwerk im Kopf identifizieren.<sup>243</sup> Es umfasst unter anderem verschiedene Regionen des Stirnhirns (Frontalkortex) – genauer gesagt den dorsolateralen und ventromedialen Teil des präfrontalen Kortex sowie das orbitofrontale Areal (OFC). Nach Joshua Greenes<sup>244</sup> „Konflikt-Kontroll-Theorie“ als mögliches Erklärungsmodell hilft der dorsolaterale präfrontale Kortex (DLPFC) dabei, beim ethischen Urteilen emotionale Hürden zu überwinden, welche in ventromedialen Arealen repräsentiert seien. Der OFC sowie die Amygdalae sind Forschern als zentrale Schaltstellen der emotionalen Bewertung von Umweltreizen bekannt. Auch der superiore temporale Sulcus (STS) sowie der posteriore cinguläre Kortex (PCC) sind an moralischen Entscheidungen beteiligt, vor allem dann, wenn dabei der Bezug auf die eigene Person eine Rolle spielt.

Insgesamt deuten die genannten Forschungsergebnisse darauf hin, dass menschlicher Altruismus auf den allgemeinen neuronalen Systemen der Belohnung und der sozialen Bindung basiert, die allen Säugetieren gemeinsam sind. Die Beachtung abstrakter moralischer Prinzipien erfordert darüber hinaus jedoch ein hoch entwickeltes, menschliches Frontalhirn.<sup>245</sup> Letztendlich liegen uns offenbar moralische Normen und Werte also nicht nur persönlich am Herzen – wir wollen sie eben auch gesellschaftlich umgesetzt sehen und engagieren uns mit Begeisterung dafür. Neurowissenschaftliche Moralforscher haben demnach also noch viele Fragen zu klären, wie z. B.:

---

<sup>241</sup> Die empirische Basis dieser Annahmen bilden moralische Dilemmata des „Moral Sense Test“ von Marc Hauser; zu finden unter <http://moral.wjh.harvard.edu/> (zuletzt eingesehen 25.08.2010).

<sup>242</sup> Vgl. Schleim / Walter, 2008, 48.

<sup>243</sup> Vgl. Moll et al., 2005, 799 ff.

<sup>244</sup> Siehe Greene et al., 2001, 2105 ff.

<sup>245</sup> Vgl. Moll et al., 2006, 15623-15628.

- Welche Beiträge leisten die einzelnen Knotenpunkte des „Moralnetzwerks“ im Gehirn?
- Welche Rolle spielen soziale und selbstbezügliche Aspekte moralischer Entscheidungen?
- Welche Moralprinzipien sind angeboren – und welche lassen sich erlernen?
- Können Hirnscans und andere bildgebende Verfahren helfen, das Risikopotenzial einzelner Straftäter einzuschätzen?

Einer der zurzeit bekanntesten deutschen Neurophilosophen ist Thomas Metzinger. Er ist der Auffassung, dass wir aufgrund der neuen Entwicklungen und Erkenntnisse auf dem Feld der Neuro- und Kognitionswissenschaften auch so etwas brauchen wie eine „Bewusstseinsethik“.<sup>246</sup> Diese setzt sich damit auseinander, welcher Art überhaupt interessante oder wünschenswerte Bewusstseinszustände sind, behandelt aber zugleich Fragestellungen wie: Welche Bewusstseinszustände dürfen wir nichtmenschlichen Wesen zufügen? Um dies bestimmen zu können, bräuchten wir jedoch eine überzeugende „normative Neurophänomenologie“, also eine Vorstellung davon, was *überhaupt* gute und erstrebenswerte Bewusstseinszustände sind. Dies wirft die bekannten philosophischen Probleme auf wie die Frage, ob es in der Wirklichkeit so etwas wie moralische Tatsachen oder Eigenschaften gibt, oder ob man überhaupt erkennen kann, was gut ist, um damit Wertvorstellungen für alle Menschen zu verallgemeinern oder gar durch eine Letztbegründung abzusichern. Dies liegt nach der Meinung Metzingers in den Händen der Philosophie, weil es letztendlich auch wieder um philosophische Fragen geht wie die, was ein gutes Leben ausmacht oder wie wir miteinander umgehen wollen.

### **2.3 Gerechtigkeitssinn und Fairnessempfinden**

„Die Fähigkeit, sich selbst und anderen Antwort zu geben, macht den Menschen zu einem verantwortlichen Wesen.“

(Ernst Cassirer, Philosoph, 1874-1945)

Nachdem nun erörtert wurde, dass der Mensch aufgrund seiner Konstitution Moralfähigkeit besitzt, ist vorläufig nur noch zu klären, wie es mit dem Gerechtigkeitssinn steht. In der Antike wurde dafür auf metaphysische Erklärungen zurückgegriffen, Gerechtigkeit<sup>247</sup> war als grundlegende Charaktereigenschaft (bzw. Ausdruck einer persönlichen Lebenshaltung)

---

<sup>246</sup> Vgl. Graham-Grove, 2006, 68 ff.

<sup>247</sup> Dabei kann man abhängig vom jeweiligen Bereich menschlichen Zusammenlebens verschiedene Gerechtigkeitskonzepte wie z. B. Gleichberechtigung, Generationengerechtigkeit, Tauschgerechtigkeit, soziale Gerechtigkeit, Geschlechtergerechtigkeit, Verfahrensgerechtigkeit, etc. unterscheiden.

natürlichen oder göttlichen Ursprungs und als Tugend eine Voraussetzung zur Erlangung von Eudämonie<sup>248</sup>; sie wurde nicht vorrangig an kodifiziertem Recht gemessen. In der römischen Gesellschaft war sie vermehrt an der gesellschaftlichen Ordnung orientiert, so beginnt der *Corpus Iuris Civilis* (um 550 n. Chr.) mit der Definition des Rechts auf allgemeinen Prinzipien:

„Die Vorschriften des Rechts sind diese [drei Grundsätze]: ehrenhaft leben, den anderen nicht verletzen, jedem das Seine gewähren.“<sup>249</sup>

An diese Epoche anschließend dominierte die christliche Vorstellung von dem Vorrang der Gerechtigkeit Gottes die Debatte. Erst in der Neuzeit löste man sich von dieser Vorstellung einer gottgegebenen Ordnung. Und so wurde etwa bei Thomas Hobbes die Gerechtigkeit als notwendiges Prinzip aus der menschlichen Natur begründet. Basierend auf diesem Naturrecht<sup>250</sup> (der Mensch ist von Natur aus mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet) entstanden die verschiedenen Konzepte eines Gesellschaftsvertrages, welche die damaligen Gesellschaftsordnungen maßgeblich prägten. Etwas später entwickelte David Hume die Idee des Vernunftrechts (Gerechtigkeit ist damit ein Produkt der Vernunft, eine sekundäre Tugend), indem er auf die Unmöglichkeit einer Verknüpfung des Seins mit dem Sollen verwies, und daran anknüpfend setzte sich im englischsprachigen Raum der Utilitarismus als dominierendes ethisches Prinzip durch. Erst mit John Rawls kam ein neuer Ansatz mit der Theorie der Gerechtigkeit<sup>251</sup> (*Theory of Justice*, erstmals erschienen 1971), welche auf Basis der Grundgedanken von Kant (aber auch Locke und Rousseau) allgemeine Prinzipien für die gerechte Gestaltung der Gesellschaft entwirft, zu der Diskussion hinzu.

„Der Gerechtigkeitsbegriff ist also für mich definiert durch seine Grundsätze für die Zuweisung von Rechten und Pflichten und die richtige Verteilung gesellschaftlicher Güter. Eine Gerechtigkeitsvorstellung ist eine Ausdeutung dieser Funktion.“ (Rawls, 1975, 26)

---

<sup>248</sup> Vgl. Aristoteles' Tugendlehre.

<sup>249</sup> „*Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterem non laedere, suum cuique tribere*“ (*Codex Iustinianus*, 529), zitiert nach Höffe, 2001, 49.

<sup>250</sup> Mit Hobbes wendet sich das „*ius naturale*“ von metaphysischen Quellen und Vorstellungen ab. Recht ist danach nur noch das, was auf einem logischen, allein durch die menschliche Vernunft nachvollziehbaren System von Rechtssätzen beruht.

<sup>251</sup> Rawls, 1975.

Mit seiner Gerechtigkeitstheorie, die wiederum als Vertragstheorie<sup>252</sup> zu sehen ist, zugleich aber die Frage der sozialen Gerechtigkeit und moderne Methoden der Entscheidungs- und Spieltheorie mit einbezieht, löste Rawls eine grundlegende Diskussion über die Frage der Gerechtigkeit in der politischen Philosophie aus. So hat nach Rawls eine Gesellschaft zwei Grundfunktionen, nämlich die Förderung der Interessensharmonie sowie die Bewältigung von Konflikten. Zur Lösung dieser beiden Aufgaben bedarf es der Gerechtigkeit (im engeren Sinne als Verteilungsgerechtigkeit zu sehen), die für ihn „die erste Tugend sozialer Institutionen“ (Rawls, 1975, 19) darstellt.

“Es sind Grundsätze nötig, um zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Regelungen der Güterverteilung zu entscheiden und eine Einigung darüber zu erzielen. Das sind die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit: sie ermöglichen die Zuweisung von Rechten und Pflichten in den grundlegenden Institutionen der Gesellschaft, und sie legen die richtige Verteilung der Früchte und Lasten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit fest.” (Rawls, 1975, 21 f.)

Dabei versteht er eine Gesellschaft als faires System zur Kooperation, in welcher die Gerechtigkeit sicherstellen soll, dass allen Personen in dieser Gesellschaft ein selbst bestimmtes Leben möglich ist, in dem sie über das ihnen Zustehende verfügen können. Unter sozialen Institutionen versteht Rawls etwa die Verfassungs-, Gedanken- und Gewissensfreiheit, Märkte mit Konkurrenz, Privateigentum an Produktionsmitteln sowie die monogame Familie. Nach utilitaristischer Auffassung kommt der Gleichheit (der Lebenschancen) kein intrinsischer Wert zu, da er ausschließlich am Maximum des gesamten Wohlergehens („Gesamtnutzens“) interessiert ist, was sowohl eine geeignete Messbarkeit als auch eine geeignete Vergleichbarkeit des individuellen Wohlergehens („Nutzens“) voraussetzt und damit zu einem kardinalen und interpersonell vergleichbaren Nutzenbegriff führt. Rawls stand daher dem Grundgedanken des Utilitarismus kritisch gegenüber, zumal dabei die Verschiedenheit der einzelnen Personen nicht berücksichtigt wird. Unter der normativen Annahme freier und gleicher Individuen einerseits und der faktisch bestehenden Verschiedenheit von Personen andererseits wird die Frage nach der Gleichheit bzw. „Gleichheit wovon“ zur Kernfrage der Gerechtigkeitstheorie: Wie viel Gleichheit ist notwendig (hinreichend) für Gerechtigkeit und welche Gleichheit ist gemeint?

Rawls bestimmt die Gesellschaft als ein Kooperationssystem, aus dem jeder einzelne Teilnehmer einen möglichst großen Vorteil ziehen kann. Wenn die Prinzipien der

---

<sup>252</sup> Der Kontraktualismus geht davon aus, dass die Individuen sich aufgrund natürlicher Interessen freiwillig zusammengeschlossen haben, um eine legitime staatliche Ordnung zu beschließen, mit der Selbstverpflichtung die beschlossenen Regeln zu befolgen.



Gerechtigkeit in einer Ausgangssituation der Gleichheit festgelegt werden, treten einem solchen System freie und vernünftige Menschen bei.

„Diese Betrachtungsweise der Gerechtigkeitsgrundsätze nenne ich Theorie der Gerechtigkeit als Fairness.“ (Rawls, 1975, 28)

Er skizziert seine Theorie mittels einer fiktiven Ausgangssituation als Urzustand mit den Elementen „Gleichheit“ (jeder hat bei der Wahl der Grundsätze die gleichen Rechte) und „Verbindlichkeit“ (jeder stimmt zu, dass beschlossene Grundsätze eingehalten werden müssen). Zudem sind darin noch der „Schleier des Nichtwissens“ (niemand weiß, welche Rolle er nach Verabschiedung der Grundsätze in der neuen Ordnung einnehmen wird) sowie „Neutralität“ (jeder verhält sich bei der Festlegung der Grundsätze neutral in Bezug auf alle anderen Beteiligten) enthalten. Sofern diese Grundlagen erfüllt sind, können die Mitglieder der Gesellschaft sich auf zwei Grundprinzipien einigen:

- Anerkennung von gesellschaftlichen Grundgütern: Hierzu zählen insbesondere Rechte, Freiheiten und Chancen, Einkommen und Vermögen sowie die sozialen Grundlagen der Selbstachtung. Jede Person hat ein Anrecht auf ein möglichst umfassendes System von Grundfreiheiten, soweit mit den Freiheiten anderer Personen vereinbar;
- Soziale und ökonomische Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass sie a) mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen mit fairer Chancengleichheit offen stehen, und b) zum größtmöglichen Vorteil der am schlechtest gestellten Mitglieder der Gesellschaft wirken (Differenzprinzip).

Hinzu kommen als Nebenbedingungen die beiden folgenden Vorrangregeln:

- Vorrang der Freiheit: Die Gerechtigkeitsprinzipien stehen in lexikalischer Ordnung (gelten der Reihe nach), das heißt dass die Freiheit nur eingeschränkt werden kann, wenn diese Einschränkung die Freiheit im Gesamtsystem stärkt und alle dieser Einschränkung zustimmen können.
- Vorrang der Gerechtigkeit: Die Chancengleichheit hat einen Vorrang gegenüber dem Differenzprinzip, solange die Chancenungleichheit nicht die Situation der schlechter Gestellten verbessert.

Da Rawls' Gerechtigkeitskonzept die Freiheit und Gleichheit aller an einer Gesellschaft Beteiligten als Leitbild hat, wird es auch als „egalitärer Liberalismus“ bezeichnet. Zu den uneinschränkbaren Grundrechten zählt Rawls das Recht zu wählen und öffentliche Ämter zu bekleiden, die Rede- und Versammlungsfreiheit, die Gewissens- und Gedankenfreiheit, die persönliche Freiheit, zu welcher der Schutz vor psychischer Unterdrückung und körperlicher Misshandlung sowie der Schutz vor willkürlicher Festnahme und Haft gehören, und auch das

Recht auf Eigentum.<sup>253</sup> Ungleichheit kann für Rawls nur durch das Differenzprinzip gerechtfertigt werden (bspw. die Ausschöpfung einer ungleichen Verteilung natürlicher Begabungen), allerdings ist sie nur dann zulässig, wenn auch die nicht so Begünstigten davon profitieren:

„Wer von der Natur begünstigt ist, sei es, wer es wolle, der darf sich der Früchte nur so weit erfreuen, wie das auch die Lage der Benachteiligten verbessert. Die von der Natur Bevorzugten dürfen keine Vorteile haben, bloß weil sie begabter sind, sondern nur zur Deckung der Kosten ihrer Ausbildung und zu solcher Verwendung ihrer Gaben, dass auch den weniger Begünstigten geholfen wird. Niemand hat seine besseren natürlichen Fähigkeiten oder einen besseren Startplatz in der Gesellschaft verdient.“ (Rawls, 1975, 122)

Damit trat Rawls für einen Sozialstaat ein, in dem es als legitim erachtet wird, eine Verteilung zum Vorteil weniger Begünstigter, z. B. im Bereich der Bildung, zu korrigieren. Damit lassen sich auch die Forderungen nach einer Generationengerechtigkeit sowie einer Umweltethik – zumindest teilweise – auf Basis von Rawls' Überlegungen begründen. Warum aber sollte sich jemand den herausgearbeiteten Grundsätzen unterwerfen? Die Antwort auf diese Frage, wofür er allgemein gültige und notwendige Argumente zu finden sucht, stellt einen der Eckpfeiler von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit dar. Für ihn kann die Begründung nicht nur in einer rationalen Verfolgung des Eigeninteresses liegen, wie es etwa im Utilitarismus der Fall ist, da die von Rawls angestrebte „wohlgeordnete Gesellschaft“ sodann nicht stabil wäre. Im Zweifelsfall würden gleichfalls mit einer rationalen Begründung die Grundsätze zugunsten abweichender Interessen aufgegeben. Die wichtigste natürliche Pflicht stellt für Rawls die der Erhaltung und Förderung gerechter Institutionen dar.<sup>254</sup> Dabei unterscheidet er zwischen Verpflichtung, welche wie ein Versprechen auf freiwilligen Vereinbarungen beruht, und Pflicht. Für eine stabile und gerechte Grundordnung reicht Freiwilligkeit allerdings nicht aus. Eine Begründung der Pflicht entsteht für ihn jedoch bereits im Urzustand:

„Obwohl die Parteien im Urzustand gegenseitig kein Interesse an ihren Interessen nehmen, wissen sie doch, dass sie in der Gesellschaft die Achtung ihrer Mitmenschen als Rückhalt brauchen. Ihre Selbstachtung und ihr Vertrauen in den Wert ihres Zielsystems ist der Gleichgültigkeit, geschweige denn der Verachtung des anderen nicht gewachsen.“ (Rawls, 1975, 373)

Daher erachtet Rawls Fairness als unbedingte natürliche Pflicht, ebenso wie andere moralische Gebote, wie etwa Treue oder Hilfsbereitschaft. Gerade solche „natürlichen“ Pflichten sind für das menschliche Zusammenleben, welches ohne die Befolgung solcher Gebote undenkbar wäre, unverzichtbar. Rawls' Theorie, dass sich aus dieser Unbedingtheit

---

<sup>253</sup> Vgl. Rawls, 1975, 82.

<sup>254</sup> Vgl. ebd., 368.

des Gebotes der Fairness eine moralische Grundlage für die Gerechtigkeitsgrundsätze ergibt, argumentiert in Anlehnung an die kantische Tradition, den Menschen nicht bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich selbst zu behandeln.<sup>255</sup>

Anders als für Rawls stand für den Rechts- und Gerechtigkeitsphilosophen Arthur Kaufmann, dessen Auffassung maßgeblich beeinflusst war von seinem Lehrer Gustav Radbruch, die Toleranz im Zentrum seiner Argumentation, welche ebenfalls neukantianisch formuliert wurde. So lautete der von ihm begründete „Kategorische Imperativ der Toleranz“:

„Handle so, dass die Folgen deiner Handlung verträglich sind mit der größtmöglichen Vermeidung oder Verminderung menschlichen Elends.“ (Kaufmann, 1994, 24)

Kaufmanns Konzeption der Gerechtigkeit stand in engem Zusammenhang mit der Analyse der Fragen worüber, wann, wie und warum das Recht verpflichtet (bzw. verpflichten kann). Er versteht Sein und Sollen nicht als methodischen Dualismus, sondern vielmehr als in Relation stehend, d. h. Recht ist eine Entsprechung von Sein und Sollen, denn es orientiert sich im Wesentlichen an der Verwirklichung seiner Idee, was in einzelnen Fällen zu einer Erhöhung der Zweckidee über die Gerechtigkeit führt. Gerechtigkeit selbst ist dabei der Vorgänger des Begriffs des Rechts, da diese voraussetzt, jedem sein Recht zuzugestehen. Für Kaufmann stellt Gerechtigkeit einen nicht abschließend definierbaren Grundbegriff der Ethik, aber auch der Rechts- und Sozialphilosophie sowie des politischen, sozialen, religiösen und juristischen Lebens dar. Im philosophisch-theologischen Verständnis wird Gerechtigkeit neben Klugheit, Tapferkeit und Maßhaltung als eine der vier Kardinaltugenden bestimmt. Laut Kaufmann unterscheidet man hinlänglich zwischen „objektiver Gerechtigkeit“ als höchstem Prinzip zur Rechtfertigung normativer Ordnungen (wie Recht, Staat, Wirtschaft, Familie) und „subjektiver Gerechtigkeit“ im Sinne einer Tugend (wie sie schon im römischen Recht definiert wurde: Gerechtigkeit ist der feste und beständige Wille, jedem das Seine zu gewähren). Dabei hat die Gerechtigkeit drei Aspekte:<sup>256</sup>

- das „Gleichheitsprinzip“ (es gilt absolut, ist als solches jedoch rein formal) bzw. die „Rechtsidee“,
- die „Zweckmäßigkeit“ bzw. „soziale Gerechtigkeit“ (sie ist materiell, gilt aber nur relativ),
- und die „Rechtssicherheit“ (sie ist funktional und gilt autoritativ).

Der Mensch als autonomes Wesen entspricht dieser Trias in Form von Vernunftwesen, Sozialwesen und Sinneswesen. Das bonum commune hat dementsprechend seinen Sitz bei der Zweckmäßigkeit des Rechts und findet seine Ausprägung als „soziale Gerechtigkeit“

---

<sup>255</sup> Vgl. ebd., 205.

<sup>256</sup> Vgl. Kaufmann, 1993, 23.

oder „Gemeinwohlgerechtigkeit“. Ethische und rechtliche Normen müssen nach der Auffassung Kaufmanns allgemeinen Charakter haben, also universalisierbar sein. Denn ohne Universalisierbarkeit ethischer und rechtlicher Normen gäbe es letztendlich keine Ethik und kein Recht, die Folge wäre Anarchie – was aber kein erstrebenswerter Zustand sein kann.<sup>257</sup>

Kaufmann formuliert seine Position zu einer Gemeinwohlgerechtigkeit, deren Ziel die Minimierung von Leid und die Abschaffung oder wenigsten größtmögliche Minderung des Elends ist, in Form eines „negativen Utilitarismus“<sup>258</sup>. Es soll also nicht in positiver Form das größtmögliche Glück aller angestrebt werden, sondern in negativer Hinsicht Leid so gut wie möglich vermieden werden. Und zwar unter *allen* Lebewesen. Um dementsprechend auch Tiere einzuschließen, kann laut Kaufmann der Gleichheitssatz allerdings nur begrenzt ins Spiel gebracht werden, nämlich nur im Hinblick auf leidensfähige Tiere.<sup>259</sup> Seines Erachtens liegt es auf der Hand, dass eine derartige Leidensgemeinschaft zwischen Mensch und anderen Spezies allenfalls gegenüber „höheren“ Tieren bestehen kann, zumal er die Frage der Leidensfähigkeit der Tiere nach wie vor als äußerst umstritten erachtet. Trotzdem kann Kaufmann sich vorstellen, dass ein Tier in bestimmten Situationen sogar mehr leidet als der Mensch, wenn auch nur dieser die Hoffnung auf Erlösung durch den Tod hat. Robert Spaemanns Argument, dass ein Tier keine Biographie habe und immer nur im Augenblick lebe, könne man nach Kaufmanns Ansicht auch umgekehrt anwenden: Das Tier leidet vielleicht gerade deshalb mehr, *weil* es keine Biographie hat. Zwar hat es vielleicht keine Verantwortlichkeiten seiner Familie gegenüber wie ein Mensch, aber es kann sich insofern auch keinen Trost von selbiger holen, der Mensch hingegen schon. Auch gibt Kaufmann zu bedenken, dass manche Haustiere wie Hunde oder Katzen unter Anwendung des Gleichheitssatzes leiden könnten, indem sie anthropomorphisiert, verhätschelt und verniedlicht werden. Infolgedessen vertritt Kaufmann die Auffassung, dass die Frage einer Gleichheit oder Ungleichheit des Leidens von Mensch und Tier rational nicht zu beantworten ist.<sup>260</sup>

Die Tatsache, dass Menschen einen Sinn für Gerechtigkeit besitzen, lässt sich nunmehr aber auch vermittels neuerer Erkenntnisse empirischer Wissenschaften begründen. So fanden die Primatologen Sarah Brosnan und Frans de Waal in Versuchen mit Kapuzineräffchen etwas über deren Sinn für Gerechtigkeit heraus.<sup>261</sup> Dabei wurden die

---

<sup>257</sup> Vgl. Kaufmann, 1994, 10 ff.

<sup>258</sup> Dieser Begriff geht zurück auf den Rechtsphilosophen Ilmar Tammelo. Hier beschränkt er sich allerdings nur auf die bestmögliche Vermeidung von Unglück unter den Menschen.

<sup>259</sup> Vgl. Kaufmann, 1993, 375.

<sup>260</sup> Vgl. ebd., 376.

<sup>261</sup> Vgl. Jecht, 1997.

Äffchen darauf trainiert, zuvor erhaltene Gutscheine gegen Gurken einzutauschen, womit diese für gewöhnlich zufrieden sind. Beobachteten die Kapuzineräffchen aber, dass ein anderes Tier für den Gutschein Trauben bekam, so reagierten sie verärgert und wollten entweder für die Gurken keinen Gutschein mehr hergeben, oder aber sie nahmen zwar die Gurken, legten sie jedoch beiseite. Beobachteten sie hingegen, dass ein anderer Kollege etwas bekam, ohne überhaupt einen Bon vorlegen zu müssen, so verdüsterte sich die Stimmung der Tiere vollends. Menschen reagieren üblicherweise in vergleichbaren Situationen ähnlich, wie psychologische Experimente nachweisen konnten. Dabei reagierten Menschen Testpersonen gegenüber, die andere Personen im Vergleich zu ihnen ungerechtfertigter Weise bevorzugten, unwirsch. Oftmals nahmen unzufriedene Probanden dabei sogar in Kauf, durch ihren Protest oder ihre Verweigerungshaltung massive Nachteile erfahren zu müssen. Ähnliche Ergebnisse lieferte eine Studie von Forschern rund um Manfred Spitzer vom Universitätsklinikum Ulm in Zusammenarbeit mit Ernst Fehr von der Universität Zürich.<sup>262</sup> Sie untersuchten die Bereitschaft von Menschen, einen (fiktiven) Geldbetrag mit einem Spielpartner zu teilen. Die Fairness verlangt, dass beide etwa gleich viel erhalten. In dem Experiment konnte der Proband manchmal ein Almosen abgeben, ohne eine Strafe zu fürchten. In anderen Fällen jedoch musste er damit rechnen, für unfaires Aufteilen selbst zur Kasse gebeten zu werden. Und so beteiligten die meisten Teilnehmer ihre Spielpartner üblicherweise mit circa der Hälfte. Manche jedoch hielt nur die drohende Strafe im Zaum: Diese „Machiavellisten“<sup>263</sup> mit Ellenbogenmentalität teilten ohne Sanktionen unfair, besannen sich aber notfalls eines Besseren. Sodann wurde in ihrem Gehirn ein Areal besonders aktiv, der laterale orbitofrontale Kortex. Denn: Bleibt man nur aus Angst vor Strafe fair, so müssen egoistische Impulse stärker unterdrückt werden, und diese Aufgabe erledigt das Frontalhirn.

Diese Erkenntnisse lassen vermuten, dass der Sinn für Gerechtigkeit lange vor dem Erscheinen des ersten Menschen entwickelt gewesen sein dürfte. Der menschliche Gerechtigkeitssinn könnte damit als ein Erbe der Evolution betrachtet werden.

---

<sup>262</sup> Vgl. Marschall, 2007, 43.

<sup>263</sup> Macchiavellisten setzen die Erlangung der eigenen Machtposition oder persönlicher Vorteile notfalls auch mit Gewalt durch.



### 3 Aufhebung der künstlichen Dichotomie

„Das Tier ist im Menschen, denn der Mensch ist ein Tier. Jede Misshandlung und jeder schändlich begangene Mord am Tier, ist ein Verbrechen an uns selbst.“

(Dirk Gießelmann, soylent-network.com)

Es gibt mit Sicherheit Eigenschaften, die zwar dem Menschen zukommen, gewissen anderen Spezies aber nicht. Und genauso gibt es Eigenschaften, die gewissen anderen Spezies zukommen, nicht aber dem Menschen.<sup>264</sup> Jedoch gibt es *keine Eigenschaft*, die unter allen Spezies *einzig und allein* dem Menschen zukommt. Alle bislang verwendeten (und immer wieder neu mühsam gesuchten) Abgrenzungskriterien mussten im Laufe der Zeit verworfen werden. *Jedes* Kriterium, das zur Unterscheidung zwischen Mensch und anderen Tieren verwendet wurde, lässt sich auch bei – wenn auch oftmals nur wenigen bestimmten – anderen Spezies finden. Dies lässt sich dadurch erklären, dass die Evolution sich nicht in Sprüngen vollzieht: Es gibt keine Diskontinuitäten. Und genau deshalb lassen sich zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Tieren sowohl Homologien<sup>265</sup> als auch Analogien<sup>266</sup> finden. Aufgrund dieser Ähnlichkeiten, die ich nun im Folgenden aus den Blickwinkeln verschiedener Disziplinen beleuchten werde, wird die Distanz (wenigstens bestimmter) anderer Spezies zur menschlichen soweit verringert, dass sie in den Kreis der von uns moralisch zu berücksichtigenden Lebewesen rücken. Wichtigste Rolle für diese Annäherung spielt hierbei die Evolutionstheorie<sup>267</sup>. Sie bildet sozusagen die Basis, ohne die weitere Disziplinen ihre Erkenntnisse bei Weitem nicht so plausibel darstellen könnten. Überdies sind die wissenschaftlichen Errungenschaften aus Biologie, Psychologie und Ethologie stark verwoben mit den Grundannahmen der Evolutionstheorie, da sie letztendlich nicht gänzlich getrennt voneinander betrachtet werden können. Die Erkenntnisse der einzelnen Disziplinen stützen bzw. bestätigen sich sozusagen gegenseitig mit denen der Evolutionstheorie. Dieser zufolge entwickelte sich jede der aktuell bestehenden Spezies entweder mittels „Anagenese“ (Stammesentwicklung, aus Art A entwickelt sich Art B) oder „Cladogenese“ (echte Artbildung bzw. Verzweigung) und ist bestmöglich angepasst an ihre ökologische Nische. Ändern sich die Lebensbedingungen dieser Nische zu schnell, kann eine Anpassung oftmals nicht schnell

---

<sup>264</sup> Beispielsweise besitzt der Mensch nicht die (natürliche) Fähigkeit zur Echo-Ortung oder Infrarot zu sehen.

<sup>265</sup> Siehe Fn. 207.

<sup>266</sup> Siehe Fn. 208.

<sup>267</sup> Dabei ist die Evolutionstheorie nicht als Wahrheit zu betrachten, sondern lediglich als eine plausible (Arbeits-)Theorie, die sich bewährt hat.

genug erfolgen. Über 99 Prozent aller biologischen Arten, die jemals gelebt haben, sind (aufgrund natürlicher Selektion) ausgestorben.<sup>268</sup>

### **3.1 Physische Ähnlichkeiten**

Die Geschichte des Lebendigen ist eine Geschichte der Einzeller. Eine sehr lange Zeit gab es auf der Erde keine Vielzeller, sondern nur einzellige Organismen, die allein oder in Kolonien lebten. So gut wie alle Lebewesen mit einem Körperbauplan existieren erst seit einem kleinen Bruchteil der insgesamt 4,3 Milliarden Jahre langen Erdgeschichte, und erst vor 365 Millionen Jahren wurde auch das Land besiedelt.

Fossilienfunde wie der des Tiktaalik<sup>269</sup> (gefunden in der kanadischen Arktis) gelten als die wichtigsten Beweise für die Evolutionstheorie, weil damit die Existenz des bislang fehlenden Bindeglieds zwischen Wasserbewohnern und Landtieren nachgewiesen werden konnte. Laut Neil Shubin, Paläontologe an der University of Chicago und Mitentdecker des Tiktaalik, haben alle Lebewesen auf der Erde eine gemeinsame Geschichte.<sup>270</sup> Wir tragen alle das Erbe von 3,5 Milliarden Jahren Evolution in unseren Organen, Zellen und Genen. Vieles der menschlichen Architektur, wie der Aufbau des Schädels oder die Nerven, entstand zuallererst bei Fischen. Deshalb sind laut Shubin nicht die Affen unsere nächsten Verwandten, sondern die Fische, Quallen, Würmer und Mikroben – sie machen uns zu einem großen Teil aus.<sup>271</sup>

Während der embryonalen Ontogenese durchlaufen wir (gleich allen anderen Tieren) zugleich auch Stadien der Phylogenese.<sup>272</sup> So sieht beispielsweise die Kiemenregion eines Hais und eines Menschen im Frühstadium der Entwicklung ziemlich ähnlich aus. Auch lassen sich bei genauerem Hinsehen weitreichende morphologische Ähnlichkeiten bei den Schädelnerven finden. Es gibt praktisch alle Nerven in einander entsprechender Form auch beim Hai. Sie treten bei Mensch und Hai in derselben Reihenfolge aus dem Gehirn aus und sind für die Versorgung ähnlicher Strukturen zuständig. Ebenso lassen sich Homologien in Bezug auf die Ontogenese und den Bau anderer Körperregionen finden. Die gleichen Knochen, die beim Fisch die Flosse bilden, beim Reptil sodann bereits in eine Extremität

---

<sup>268</sup> Vgl. Shubin, 2009, 10.

<sup>269</sup> Der Tiktaalik (Inuit für „großer Süßwasserfisch“) ist eine Art Riesenfisch mit Fingern und Handgelenken, d. h. Beinansätzen, der vor 370 Millionen Jahre lebte. Er gilt als das fehlende Bindeglied zwischen wasser- und landlebenden Tieren. Laufen konnte er zwar noch nicht, aber mit seinen Flossen war es ihm möglich, sich aufzurichten und insofern eine Art Liegestütz zu machen. Der Tiktaalik hatte sowohl Lungen als auch Kiemen. Vgl. Shubin, 2009, 54.

<sup>270</sup> Vgl. ebd., 37.

<sup>271</sup> Vgl. ebd., 223.

<sup>272</sup> Aus der Ontogenese lassen sich Rückschlüsse auf die Phylogenese eines Lebewesens ziehen.



übergehen, welche zum Laufen an Land dienlich ist, lassen sich sowohl bei Hund als auch Mensch finden. Dabei entwickelte sich die Struktur der Knochen bei der jeweiligen Spezies genau in die Form, die am besten angepasst ist an deren Bedürfnisse. Noch deutlicher wird diese Homologie des Knochenbaus, wenn man die Arm- und Handknochen diverser Vogel- und Reptilienarten (oder gar Sauriern, von denen bekanntlich alle heutigen Vögel abstammen) mit denen des Menschen oder anderen Säugetieren vergleicht. Alle Gliedmaßen lassen denselben Bauplan erkennen: Erst ein Knochen (der Humerus), dann zwei Knochen (Radius und Ulna), sodann folgen kleinere Knöchelchen (Metakarpalknochen) und zuletzt die Finger oder Zehen (Phalangen).

Kurz gesagt: Es lassen sich zwischen so gut wie allen Lebewesen frappierende anatomische, aber auch physiologische Ähnlichkeiten feststellen. Alle diese physischen Ähnlichkeiten stützen insofern die Evolutionstheorie, welche spätestens seit 1859 mit dem Erscheinen von Darwins *On the Origin of Species*<sup>273</sup> das Gedankengut der Wissenschaft – so sehr mancher Mensch sich auch dagegen wehren wollte – maßgeblich beeinflusste. Auch wenn sie nur ein mögliches Modell darstellt, so tut sie das meines Erachtens jedenfalls plausibler und stringenter als etwaige Intelligent Design Theorien, da sie ohne metaphysische Hilfskonstrukte auskommt. Mit ihr lassen sich beispielsweise auch praktisch alle Krankheiten, an denen wir heutzutage leiden, mittels ihrer historischen Komponente erklären:

„Wir sind nicht dazu gebaut, mehr als 80 Jahre zu leben, zehn Stunden am Tag auf unserem Hintern zu sitzen oder Biskuitkuchen zu essen, und ebenso wenig sind wir zum Fußballspielen konstruiert. Diese große Kluft zwischen unserer Vergangenheit und unserem heutigen Leben hat zur Folge, dass unser Organismus auf bestimmten, vorhersagbaren Wegen den Bach hinuntergeht.“ (Shubin, 2009, 226 f.)

### **3.1.1 Evolutionstheorie**

Die Idee der Evolution, also der gemeinsamen Abstammung und der Umwandlung von Arten, ist keine neue. Sie wurde bereits im 6. Jahrhundert vor Christus von dem griechischen Philosophen Anaximander vertreten und existierte zu jener Zeit wahrscheinlich sogar schon länger. Im 18. Jahrhundert wurde diese Idee abermals aufgegriffen und weiterentwickelt. Im Jahre 1809 prägte Jean-Baptiste de Lamarck den Begriff des Lamarckismus, welcher besagt, dass die Umwandlung von Arten durch eine Vererbung von Anpassungen erfolgt, welche die Eltern während ihres Lebens erwerben. Im England der damaligen Zeit wurden diese Ideen als eine Bedrohung der politischen und religiösen Ordnung betrachtet und daher vom wissenschaftlichen Establishment heftig bekämpft. Doch die Idee, dass es Evolution

---

<sup>273</sup> Darwin, 2004.

wirklich gab, bekam nach und nach immer größere Akzeptanz. Nach der Erscheinung von *On the Origin of Species*, worin Darwin spezifische Thesen zur Evolution, wie Gradualismus und natürliche Selektion, darlegte, wurden die Theorien des Lamarckismus zugunsten der Evolutionstheorie aufgegeben. Die Arbeiten Gregor Mendels<sup>274</sup> von 1865 bis 1869 kannte Darwin noch nicht, diese wurden aber um 1900 wiederentdeckt. Sie konnten gewisse Mängel der damaligen Theorie beheben und spätestens ab diesem Zeitpunkt hatte sich Darwins Prinzip der Evolution endgültig etabliert.

In weiterer Folge wurde Darwins Theorie ab 1930 mit anderen Modellen wie denen der Populationsgenetik und Systemtheorie kombiniert und erweitert<sup>275</sup>, da sie in der bestehenden Form nicht alle Fragen der Genetik zu klären vermochte. Unter Populationsgenetik versteht man die Erforschung der Verteilung von Genfrequenzen unter dem Einfluss der vier Evolutionsfaktoren Selektion, Gendrift, Mutation und Rekombination sowie Migration bzw. Isolation. Ökologische Interaktionen können sich auf die genetische Zusammensetzung von Populationen auswirken und Rückwirkungen auf deren ökologische Eigenschaften haben. So produziert etwa ein Russe aufgrund evolutionärer Anpassung in seinen Zellen mehr Wärme als ein Schwarzafrikaner. Auch die Systemtheorie widmet sich solchen Phänomenen, welche die klassische Evolutionstheorie noch nicht zu klären vermochte.

Seit der Entschlüsselung der DNA<sup>276</sup> durch James Watson und Francis Crick im Jahre 1953, wodurch die physische Basis der Vererbung geklärt werden konnte, sind Genetik und Molekularbiologie feste Bestandteile der Evolutionsbiologie. Überdies wird seit dem Aufkommen der Evolutionstheorie versucht, Carl von Linnés ursprüngliche und teilweise künstliche<sup>277</sup> Systematik in ein natürliches System umzubauen, welches die Abstammungsverhältnisse zwischen den Arten (siehe Abbildung 1), also die Phylogenetik, besser widerspiegelt.

---

<sup>274</sup> Vgl. z. B. Mendel, 2000.

<sup>275</sup> Auch bekannt als Neodarwinismus oder synthetische Evolutionstheorie.

<sup>276</sup> Vgl. Watson / Crick, 1953.

<sup>277</sup> Linné unterteilte die Arten bewusst anhand künstlich ausgewählter Merkmale wie Anzahl, Form, Größenverhältnis und Lage.

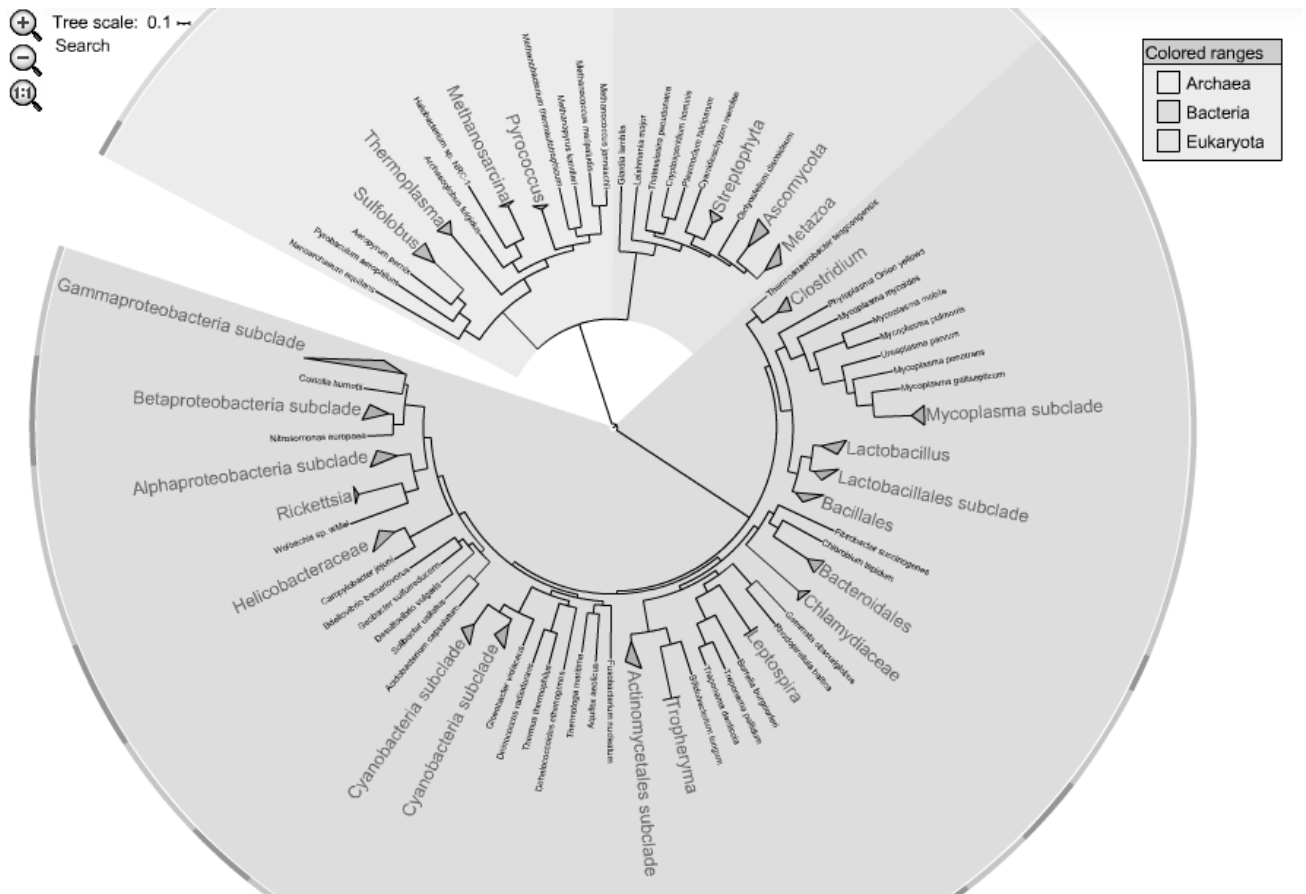


Abbildung 1: Der universelle Stammbaum des Lebens<sup>278</sup>

Aktuelle Forschungsgebiete auf dem Bereich der Evolutionstheorie sind Koevolution (Entwicklung von Symbiosen), Evolution der Evolutionsfaktoren (Entdeckung von Introns, Exons und Splicing), Makroevolution (Änderungen auf Ebene von Tierstämmen) und in jüngster Zeit auch Epigenetik.

### 3.1.2 Biologie

Die biologische Ähnlichkeit zu anderen Spezies lässt sich am besten nachweisen bei unseren genetisch nächsten Verwandten, den Primaten. Von etwa 250 Primatenarten läuft nur der Mensch auf zwei Beinen. Das schlüssigste Argument für unsere Zweibeinigkeit ist laut dem deutschen Paläontologen Oliver Sandrock die Nahrungsaufnahme.<sup>279</sup> Ergonomisch gesehen konnten Flächen zwischen Waldgebieten besser auf zwei Beinen überwunden werden. Und wir liefen bereits vor 3,6 Millionen Jahren auf zwei Beinen. Unser Gehirn mit der aktuellen Ausstattung bildeten wir allerdings erst vor 2 Millionen Jahren aus.<sup>280</sup>

<sup>278</sup> Darstellung generiert mithilfe von Letunic / Bork, 2007; iTOL, Interactive Tree Of Life V1.0 (Erweiterte Einstellung: Auto collapse clades with average distance to leaves < 0.2).

<sup>279</sup> Vgl. Sandrock, 2009b.

<sup>280</sup> Vgl. Sandrock, 2009a, sowie Leakey, 2000.

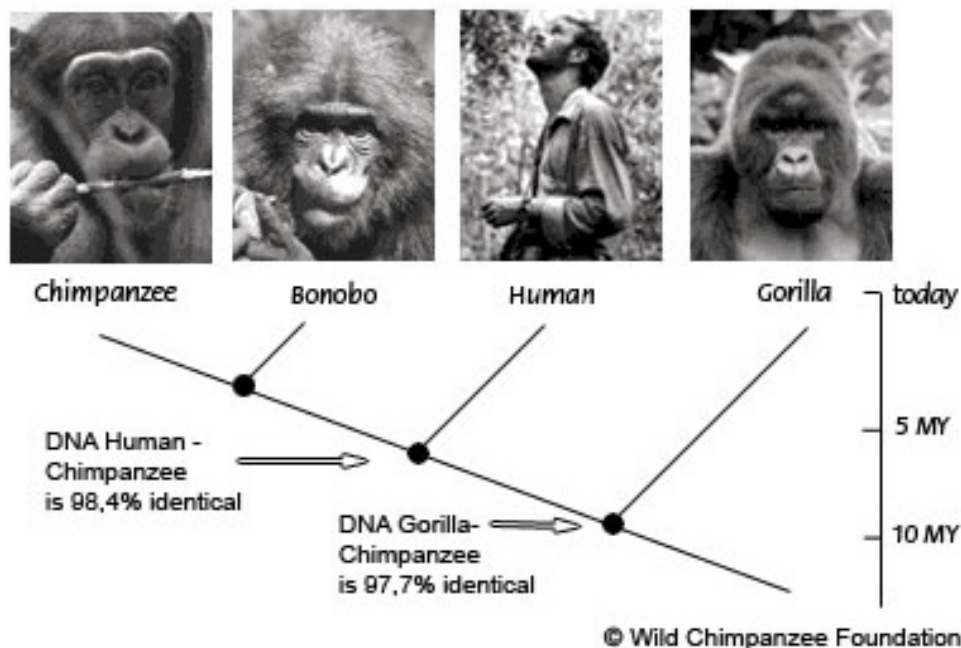
Der Zündfunke für die Gattung Mensch vor 2,5 Millionen Jahren war vermutlich folgender: Es gab eine gewaltige Veränderung der Lebensbedingungen in Ostafrika, das nach wie vor als die Wiege der Menschheit gilt (so genannte Out-of-Africa-These)<sup>281</sup>. Es fanden klimatische Veränderungen statt, es wurde kälter und trockener, und demzufolge breiteten sich die Savannen aus. Im Zuge der Klimaverschiebungen wanderten die Hominiden umher, Fleisch wurde für die Entwicklung des Gehirns wichtiger. Der frühzeitliche Mensch wird anpassungsfähiger als alle seine Vorfahren, macht sich von allen Widrigkeiten der Natur unabhängig und entdeckt die Macht des Feuers, welches es ihm ermöglicht in neue Gebiete vorzudringen. Mit dem Homo erectus beginnt die Entwicklung zum Homo sapiens.

Zwar ist laut Sandrock ist unser Stammbaum wohl eher als Stammbusch<sup>282</sup> zu betrachten, gewiss ist aber, dass der Mensch laut neuester Erkenntnisse nicht vom Affen abstammt, vielmehr haben wir gemeinsame Vorfahren. Dabei sind Affen grundsätzlich zu unterscheiden in Menschenaffen (apes; schwanzlos) und Tieraffen (monkeys; mit Schwanz). Außer dem Menschen gehören zur Familie der Menschenaffen (Hominiden) noch vier weitere Gattungen: Der Schimpanse, der Bonobo, der Gorilla und der Orang-Utan. Die Nachweise gemeinsamer Vorfahren gestalten sich allerdings etwas schwierig, da es keine Funde von den Vorgängern von Schimpansen oder Gorillas gibt, und selbst bei Menschen sind die Funde nicht allzu viele. Die Verwandtschaftsnähe der einzelnen Gattungen wird insofern in Abhängigkeit ihrer Ähnlichkeit der DNA konstatiert. Demnach trennte sich der Orang-Utan (96,4 Prozent identischer DNA) bereits vor 14 Millionen Jahren von den restlichen Gattungen. Auch der Gorilla (97,7 Prozent identisch) spaltete sich schon früher in der Entwicklungslinie ab, nämlich vor etwa 7,5 Millionen Jahren, und ist daher ebenfalls weniger eng mit uns verwandt. Die beiden anderen Gattungen aber, der Schimpanse (Pan troglodytes) und der Bonobo (Pan paniscus), bilden zusammen die Gattung Pan. Die menschliche Linie trennte sich vom Pan-Vorfahr vor etwa 5,5 Millionen Jahren. Da Schimpansen und Bonobos erst nach unserer Abspaltung, nämlich vor rund 2,5 Millionen Jahren, getrennte Wege gingen, sind sie mit jeweils knapp 99 Prozent in gleichem Maße mit uns verwandt.

---

<sup>281</sup> Vgl. <http://becominghuman.org> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>282</sup> Ein phylogenetischer Baum in Form eines Kladogramms; unter Verweis auf häufig parallel entstandene „Verzweigungen“ wird mittlerweile vorzugsweise die Bezeichnung „Stammbusch“ verwendet, da diese Metapher keine Höherentwicklung (geleitet von früheren Vorstellungen des Lebens als Fortschritt von „niedrigeren“ zu „höheren“, komplexeren Formen) suggeriert.



**Abbildung 2: Stammbaum der Hominiden anhand von DNA-Vergleichen** <sup>283</sup>

Um mehr über unsere engsten Verwandten und ihr Verhalten – und damit über uns – herauszufinden, suchte der berühmte Forscher Louis Leakey<sup>284</sup> im Jahre 1960 drei Studentinnen für Feldforschungen auf dem Gebiet der Primatologie. Alle drei wurden mit ihren Forschungsergebnissen berühmt und trugen zu einem weltweiten Renommée der Primatologie bei. Eine der drei Frauen ist die britische Verhaltensforscherin Jane Goodall, welche seit 1960 im Gombe Stream National Park in Tansania Schimpansen-Langzeitstudien durchführt und auch heute noch dort arbeitet.<sup>285</sup> Sie konnte nachweisen, dass Schimpansen omnivor sind, Termiten fressen und über Jahre hinweg Kriege führen. Seit 2002 ist sie Friedensbotschafterin der UNO und setzt sich zudem im Great Ape Project für die Rechte der Großen Menschenaffen ein. Die zweite war die Zoologin Dian Fossey. Sie beobachtete seit 1967 Berggorillas im Karisoke Research Center in Ruanda und widmete ihr Leben der Erforschung ihres Verhaltens und ihrem Schutz.<sup>286</sup> Im Dezember 1985 wurde Fossey ermordet, vermutlich weil sie eine Behinderung für die touristische und finanzielle Ausnutzung der Gorillas darstellte. Der Mord an ihr konnte bis heute nicht vollständig aufgeklärt werden. Motive aus ihrem Leben wurden 1988 in dem Film Gorillas im Nebel<sup>287</sup>

<sup>283</sup> Darstellung entnommen mit offizieller Genehmigung laut Impressum von EAST AFRICAN NATURE SAFARIS aus <http://www.eastafricannaturesafaris.com/index.php?eans&as=6&lang=de> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>284</sup> Siehe <http://leakey.com> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>285</sup> Siehe <http://www.janegoodall.org/jane-around-world> (zuletzt eingesehen 02.09.2010).

<sup>286</sup> Siehe <http://gorillafund.org/Page.aspx?pid=377> (zuletzt eingesehen 02.09.2010).

<sup>287</sup> Vgl. Apted / Phelan, 1988.

mit Sigourney Weaver in der Hauptrolle verfilmt. Die dritte im Bunde ist die in Deutschland geborene kanadische Zoologin Biruté Galdikas.<sup>288</sup> Von 1971 an studierte sie frei lebende Orang-Utans in Borneo, wo Leakey es gemeinsam mit der National Geographic Society ermöglichen konnte, eine Forschungsstation einzurichten. Als Abwechslung zu ihrer Forschertätigkeit wirkt sie als Professorin für Anthropologie an der Universität in Burnaby in Kanada.

Da die Schimpansen und Bonobos unseren engsten Verwandten sind, geben sie zwar am meisten Auskunft über unser eigenes Wesen. Doch wie ebenfalls veranschaulicht wurde, sind wir auch mit dem Rest der Tierwelt untrennbar verbunden: Sie lebt in uns – und das nicht nur in unseren Genen und unserer Morphologie.

### 3.1.3 Psychologie

"Es sind die gleichen Gegebenheiten, aus denen der Geist und die Welt gebildet sind. Die Situation ist für jeden Geist und seine Welt die gleiche, trotz der unermesslichen Fülle aller Querverbindungen zwischen ihnen. Bewusstsein ist dasjenige, wodurch die Welt erst existiert."

(Erwin Schrödinger, Physiker)

Die Disziplin der Psychologie hat zwar auf den ersten Blick nichts mit der Physik zu tun<sup>289</sup>, jedoch bildet die Physik eines Lebewesens die Grundlage für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit psychologischer Phänomene. Physische Ähnlichkeiten zu anderen Spezies sind daher auch aus psychologischer Perspektive interessant. Wir sind allein schon in unserer Wahrnehmung an die biologische Gestaltung unserer Sinnesorgane gebunden, die uns die Perzeption der „Wirklichkeit“<sup>290</sup> ermöglichen und jedes Individuum mit seiner Umwelt verbinden. Sinnesorgane und die Art und Weise der Wahrnehmung beeinflussen insofern ganz eindeutig auch die Psyche eines Individuums, nicht nur bei Menschen.

Doch: *Keiner* nimmt die Welt wahr, wie sie *wirklich* ist.<sup>291</sup> Erleben selbst bleibt unhintergebar, unbestreitbar und ursprünglich, da individuell und subjektiv. Dabei generieren objektive, neuronale Prozesse subjektive Erlebnisse, sogenannte „Qualia“<sup>292</sup>. Die

---

<sup>288</sup> Siehe <http://www.orangutan.org/dr-galdikas-bio> (zuletzt eingesehen 02.09.2010).

<sup>289</sup> Einmal abgesehen von der biologischen Psychologie, die sich auch mit der physikalischen Struktur des Gehirns beschäftigt.

<sup>290</sup> Realität ist subjektiv. Der Mensch ist nicht zum Zweck einer objektiven Welterkenntnis konstruiert. Er sieht folglich nur das, was ihn sein Gehirn sehen lässt. Unsere Wirklichkeit ist dahingehend durch unsere Sinnesorgane determiniert.

<sup>291</sup> Siehe Fn. 290 sowie Vokeley / Newen, 2008, 59 ff.

<sup>292</sup> Siehe Fn. 146 sowie Fn. 147.

Subjektivität ist insofern die ursprüngliche Weise, in der Wirklichkeit überhaupt wirklich ist.<sup>293</sup> Manche Hirnforscher und Philosophen (z. B. die Neurophilosophen Gerhard Roth und Wolf Singer, aber auch Thomas Metzinger, Kai Vogeley und Albert Newen) gehen sogar so weit zu sagen, dass unser Bild von der Welt vielleicht gar keine Spiegelung irgendeiner Wirklichkeit ist, sondern reines „Kopfprodukt“.<sup>294</sup> Dies fängt bereits bei der visuellen Wahrnehmung an. Beispielsweise ist bekannt, dass Bienen Farben völlig anders sehen als Menschen, da im Vergleich dazu der Bereich des für sie sichtbaren Spektrums um rund 150 Nanometer in Richtung des kurzwelligen UV-Lichts verschoben ist. Die Biene kann also UV-Licht wahrnehmen, aber Rot erscheint für sie wie Schwarz für uns.<sup>295</sup> Das menschliche Auge verfügt hingegen ebenfalls über drei unterschiedliche Farbrezeptoren, von denen die Absorptionsmaxima für Blau bei 440 Nanometer, für Grün bei 530 Nanometer und für Gelb bei 570 Nanometer liegen. Dabei reicht die Empfindlichkeit des letzteren, für langwelligeres Licht zuständigen Zapfens bis in den Rotbereich, weshalb er auch als Rotzapfen bezeichnet wird. Während Biene und Mensch drei Farbrezeptoren haben, besitzen manche Vögel sogar vier davon. Vorwiegend kleinere Vogelarten können damit ebenfalls ultraviolettes Licht wahrnehmen, was ihnen zum Beispiel eine bessere Beurteilung des Reifegrads von Früchten oder deren Befall mit Schimmelpilz ermöglicht. Für kleinere Greifvögel hingegen wird damit der Urin von Mäusen sichtbar, da auch dieser im UV-Bereich leuchtet. Bei einigen Vogelarten wie etwa Staren oder bestimmten Meisenarten unterscheiden sich zudem die Geschlechter im für uns sichtbaren Licht nicht, wohl aber im UV-Licht.

Kommen Menschen bereits blind zur Welt oder werden aufgrund unglücklicher Umstände im Laufe ihres Lebens blind, so müssen sie eine Strategie entwickeln, sich ohne Augenlicht in der Welt zurechtzufinden. Ein Mensch etwa, der sich von der äußeren Erscheinung (oder besser gesagt der Attraktivität) anderer Menschen in Bezug auf seine Entscheidungen ihnen gegenüber unbewusst beeinflussen ließ, ist bei akutem Erblinden dazu gezwungen, andere Merkmale für Sympathie oder Antipathie zu finden. Konkreter gesagt ist es eine (psychologisch erklärbare) Tatsache, dass wir attraktiven Menschen gegenüber eher Sympathie empfinden als denjenigen, die uns unattraktiv erscheinen. Fällt aber die gewohnte Entscheidungsstrategie weg, so fallen unsere Urteile zukünftig vielleicht gänzlich anders aus, als sie das zuvor getan hätten. Dies bedeutet, dass insofern die Funktionalität unserer Sinnesorgane, oder besser gesagt unseres Körpers insgesamt, unser Verhaltens- und

---

<sup>293</sup> Vgl. Hoppe, 2008, 64 ff.

<sup>294</sup> Auch bezeichnet als neuronaler Konstruktivismus; vgl. hierzu Roth, 2001, oder auch Wicht, 2006, 62. Die Denkrichtung eines radikalen Konstruktivismus lässt sich bereits bei Protagoras finden: "Die Dinge sind für mich so, wie sie mir erscheinen und für Dich so, wie sie Dir erscheinen.", zitiert von Sokrates in Platons Dialog „Theaitetos“, 152 (Diogenes Laertius, IX 51).

<sup>295</sup> Vgl. etwa Penzlin, 2005, 779.

Urteilsspektrum (und damit auch unseren Charakter) nicht unerheblich beeinflusst. Und genauso verhält es sich mit unseren anderen Organen zur Wahrnehmung, sowohl unserer Umwelt, als auch unseres eigenen Körpers. Alle Lebewesen sind gleichermaßen an ihre jeweiligen perzeptiven Fähigkeiten gebunden, in welcher Art auch immer diese gestaltet sein mögen. Wir leben alle in mehr oder weniger voneinander verschiedenen subjektiven Konstruktionen einer objektiven Realität, je nachdem wie das gegebene zentrale Nervensystem (sofern vorhanden) die erhaltenen Informationen interpretiert. Insofern lässt sich konstatieren, dass es nicht „höher“ oder „niedriger“ entwickelte Tiere gibt, sondern ein jedes einfach an seine Umwelt und Lebensbedingungen angepasst ist und die jeweilig nötigen Fähigkeiten besitzt, um darin zu (über)leben. Die Zuschreibung, ob auf höherer oder niedrigerer Entwicklungsstufe, erfolgt immer nur aus der *menschlichen* Perspektive, und beschreibt letzten Endes nur, wie nah bestimmte Spezies unseren Fähigkeiten stehen oder inwieweit sie diese evolviert haben. Ich denke jedoch nicht, dass wir an dieser Stelle das Maß aller Dinge<sup>296</sup> sind. Trotzdem ist eine Beurteilung und die Möglichkeit der Zuschreibung gewisser Fähigkeiten (vor allem die der Leidensfähigkeit) an andere Spezies dafür relevant, in welchem Ausmaß ihre (ihnen von uns unterstellten) Präferenzen von uns moralisch zu berücksichtigen sind.

### 3.1.4 Ethologie

Um die Merkmale und Fähigkeiten anderer Lebewesen zu erforschen, spielt die Ethologie eine zentrale Rolle. Doch auch oder gerade die vergleichende Verhaltensforschung bzw. Verhaltensbiologie ist an die physischen und physiologischen Gegebenheiten unserer Mitbewesen gebunden. So ist die Mimik eines Individuums etwa abhängig von dessen Körperbau und Bemuskelung, d. h. von den physischen Begebenheiten. Schafe zum Beispiel können ihr Gesicht nicht vor Schmerzen verzerren, wenn sie auch noch so große Schmerzen haben; ihnen fehlen ganz einfach die dazu nötigen facialen Muskeln. Auch nehmen zum einen Individuen einer anderen Spezies bestimmte Dinge vielleicht ganz anders wahr, und zum anderen ist ihr Verhalten durch unsere eigenen begrenzten perzeptiven Fähigkeiten bereits gefiltert, bevor wir dieses überhaupt interpretieren können. Insofern ist eine Beobachtung von außen immer problematisch, da sie interpretationsbedürftig ist. Es besteht dabei einerseits die Gefahr einer „ungerechtfertigten“ Anthropomorphisierung, also bestimmtes Verhalten so zu interpretieren, wie wir es bei einem anderen Menschen

---

<sup>296</sup> Vgl. Protagoras' Homo-Mensura-Satz: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der Seienden, dass sie sind, und der Nichtseienden, dass sie nicht sind“. Für eine (vielleicht mögliche) Bestimmung, welche Tierart „höher“ entwickelt ist und damit „mehr Rechte“ (in Form von Wahrung ihrer Interessen) haben sollte als eine andere, fehlt die nötige objektive Instanz.



auffassen würden, wobei etwas völlig anderes dahinter stecken kann<sup>297</sup>. Etwas in die Tiere hinein zu interpretieren kann in die Irre führen, und es ist daher angeraten, sich an die methodologische Maxime zu halten, die auch als „Morgans Kanon“ bekannt ist:

„In keinem Fall sollten wir eine Handlung als das Resultat der Ausübung eines höheren geistigen Vermögens interpretieren, wenn sie auch als das Resultat eines Vermögens interpretiert werden kann, das in der geistigen Skala weiter unten steht.“ (Morgan, 1903, Kapitel III, 53)<sup>298</sup>

Andererseits ist es aber genauso unsinnig, irgendwelche unausgegorenen Theorien (wie etwa Descartes' Automatentheorie<sup>299</sup>) aufzustellen, wenn es eine eindeutig einfachere und näher liegende Erklärung dafür gibt. Demselben Sachverhalt begegnen wir jedoch bereits beim Menschen. Gerade deshalb ist es wichtig, noch mehr über das Verhalten und die Präferenzen anderer Tiere zu erfahren (ohne sie dabei irgendwelchen Qualen auszusetzen), um es so gut wie möglich interpretieren zu *können*. Zugleich muss aber auch in der theoretischen Philosophie etwa die Eindeutigkeit gewisser Begriffe wie zum Beispiel Intentionalität oder Sprachvermögen geklärt werden, damit das Vermögen einer Spezies in Hinblick auf diese Fähigkeiten in der Psychologie und Ethologie präzise untersucht werden können. Eine begriffliche Analyse ist zwar eine genuin philosophische Aufgabe, sie muss aber von Anfang an in die Auswertung empirischer Daten einbezogen werden, sozusagen bereits *während* einer Auswertung empirischer Befunde, um überhaupt über „tierphilosophische“ Fragestellungen reflektieren zu können. Eine Begriffsklärung hingegen sollte *a posteriori* erfolgen: „Auf der Grundlage empirischer Befunde – nicht unabhängig davon – ist zu fragen, welche Begriffe zur Auswertung dieser Befunde angemessen sind.“ (Perler / Wild, 2005b, 21) Das heißt, die Resultate von Spezialisten empirischer Disziplinen

---

<sup>297</sup> Ein Beispiel zur Verdeutlichung: Ameisen entfernen tote Artgenossen aus der Kolonie und verhindern somit die Ausbreitung von Krankheiten, was vermuten lassen könnte, dass sie ihre Artgenossen als tot erkennen und sie vielleicht sogar über einen rudimentären Begriff von Tod verfügen. Doch empirische Forschungen von Colin Allen und Marc Hauser haben gezeigt, dass Ameisen lediglich auf eine bestimmte Säure reagieren. Hatte man lebendige Artgenossen mit Ölsäure bestrichen, so wurden diese ebenfalls weggeschleppt.

<sup>298</sup> Der Psychologe und Verhaltensforscher Conwy Lloyd Morgan formulierte diese These bereits im Jahre 1894.

<sup>299</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch Descartes, 1960, 95 zur Ontologie des Tieres: „diesen Leib für eine Maschine an[zu]sehen, die aus den Händen Gottes kommt und daher unvergleichlich besser konstruiert ist und weit wunderbarere Getriebe in sich birgt als jede Maschine, die der Mensch erfinden kann.“, zitiert nach Jauch, 2004, 240. Dort findet sich auch Weiteres zur sogenannten cartesischen „Tiermaschine“.

müssen von Philosophen zur Kenntnis genommen werden und in die Philosophie bzw. Ethik einfließen, da es vermessen wäre, ungeachtet der empirischen Forschung Behauptungen über Tiere aufzustellen.<sup>300</sup> Dieser Meinung ist auch der Schweizer Philosoph Dominik Perler: Eine Zusammenarbeit von Philosophen und empirischen Wissenschaften zur Klärung tierlicher Fähigkeiten und Eigenschaften sowie der sich daraus ergebenden ethischen Konsequenzen ist gefordert.<sup>301</sup> Eben dieser Aufgabe widmet sich die kognitive Ethologie, die in interdisziplinärer Manier Biologie und Entwicklungs- sowie Kognitionspsychologie vereint.

„Die kognitive Ethologie ist die vergleichende, evolutionäre und ökologische Erforschung des Geistes von nicht-menschlichen Tieren – Denkprozesse, Überzeugungen, Vernunft, Informationsverarbeitung und Bewusstsein mit eingeschlossen.“ (Bekoff, 1998, 371 ff.)<sup>302</sup>

Kognitive Ethologen stehen bei ihrer Arbeit zahlreichen Schwierigkeiten gegenüber, zumal irgendwelche Laborbedingungen das natürliche Verhalten von Tieren maßgeblich beeinflussen oder gar beeinträchtigen und die Ergebnisse insofern verfälschen können. Die meisten Ethologen arbeiten daher zumeist in freier Wildbahn mittels nicht-invasiver Experimente. Die Annahme einer mentalen Kontinuität zwischen Mensch und Tier geht auf Darwin zurück.<sup>303</sup> Etwaige Spezifikationen mentaler Gehalte bei Tieren gestalten sich zwar schwierig, sind aber grundsätzlich nicht unmöglich.<sup>304</sup> Die Speziesgrenze sollte dabei von unserer Seite her in der Form überschritten werden, dass die kognitive Ethologie versucht, „befriedigende Informationen darüber zu sammeln, was andere Spezies denken und fühlen mögen“ (Griffin, 1985, 22). Analogieschlüsse müssen reflektiert und „kritisch anthropomorphistisch“ sein. Dennoch sind die Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte genauso erstaunlich wie gesichert. Bei der Suche nach bestimmten mentalen Fähigkeiten (wie begriffliches Denken, Intelligenz, Bewusstsein, etc.) können die beiden methodischen Ansätze „Assimilationismus“ und „Differentialismus“ unterschieden werden. Ersterer geht von Gemeinsamkeiten zwischen Mensch und Tier aus und versucht sodann schrittweise zu differenzieren. Der Differentialismus hingegen geht von einem prinzipiellen Unterschied aus. Er scheint heutigen Forschern weniger geeignet, da es diese *prinzipiellen* Unterschiede (aufgrund evolutionärer Kontinuität, vgl. Abschnitt 3.1.1) nicht gibt, und daher ist der

---

<sup>300</sup> Vgl. Perler / Wild, 2005b, 20.

<sup>301</sup> Vgl. ebd.

<sup>302</sup> „Cognitive ethology is the comparative, evolutionary, and ecological study of nonhuman animal minds, including thought process, beliefs, rationality, information processing, and consciousness.“, zitiert nach Perler / Wild, 2005b, 51.

<sup>303</sup> „There is no fundamental difference between man and the higher animals in their mental faculties.“ (Darwin, 1931, 448). Vgl. ebenso Griffin, 1997 bzw. Perler / Wild, 2005b, 49.

<sup>304</sup> Vgl. Allen, 1992, 537 ff.

Assimilationismus vorzuziehen. Marc Hauser beschreibt die Vorgangsweise der kognitiven Ethologie als einen vierstufigen Forschungsprozess, der in folgenden Schritten vonstatten geht:<sup>305</sup>

- 1) Feldstudien über ökologische und soziale Herausforderungen von bestimmten Tierarten, gefolgt von dem Aufstellen von Hypothesen über mentale und kognitive Strukturen dieser Spezies
- 2) Kontrollierte Laborversuche, welche diese Thesen testen
- 3) Suche nach neurologischen Korrelaten
- 4) Klärung komparativer Fragen

Tiere stellen keine homogene Gruppe dar. Vielmehr lässt sich eine Bandbreite unterschiedlichster Lebewesen mit unterschiedlichen Fähigkeiten und mehr oder weniger komplexem Verhalten beobachten. Es ist also denkbar, dass es verschiedene Stufen oder Arten mentaler Eigenschaften wie etwa Geist gibt. Die Entwicklung kognitiver Modelle sollte ausgehend von den Gemeinsamkeiten sozusagen „bottom-up“ vorgehen, also bei den jeweiligen Minimalbedingungen ansetzen. Die entscheidende Frage sollte also nicht etwa lauten „Haben sie [die Tiere] Geist?“, sondern „*Welche Art von Geist haben sie?*“<sup>306</sup>. Dabei muss jede der Spezies für sich betrachtet werden. Solche, die uns von der Physiologie und vom Verhalten her ähneln, sind für uns Menschen im Allgemeinen leichter zu studieren und einzuschätzen als jene, mit denen wir nur wenig gemeinsam haben. Das bedeutet aber: Lassen sich bei unseren nächsten Verwandten nachweislich Merkmale finden, die für uns Menschen ein Alleinstellungsmerkmal darstellen (sollen), sind wir gezwungen, unser Menschenbild zu überdenken und die Konsequenzen auch auf die Ethik zu übertragen, um diese konsistent und kohärent zu halten.

Dieser Frage nach den mentalen Ähnlichkeiten mit unseren Mitlebewesen, allen voran den anderen Hominiden, soll im nun folgenden Abschnitt nachgegangen werden. Einer der heute bekanntesten Primatenforscher ist der holländische Zoologe und Verhaltensforscher Frans de Waal. Er untersucht vorwiegend solche bis vor nicht allzu langer Zeit ausschließlich dem Menschen zugeschriebene Fähigkeiten wie Empathie, Theory of Mind, Reziprozität und Fairness bei unseren nächsten Verwandten, hauptsächlich bei Schimpansen und Bonobos, aber auch Makaken und Kapuzineraffen. De Waals Erfahrungen liefern detaillierte und frappierende Erkenntnisse darüber, wie ähnlich wir unseren nächsten Verwandten tatsächlich sind.

Da der Anspruch dieser Arbeit ein vornehmlich philosophischer ist, werde ich mich auf einige wenige Anekdoten beschränken und reduziere die Angaben zu Forschungsergebnissen auf

---

<sup>305</sup> Vgl. Hauser, 2001, oder auch Perler / Wild, 2005b, 69.

<sup>306</sup> Vgl. Perler / Wild, 2005b, 74.

ein nötiges Maß. In den Quellenangaben finden sich jedoch genügend Werke, die dem interessierten Leser ausreichend weiteres Belegmaterial liefern.

### 3.2 „*Metaphysische*“ bzw. *mentale Ähnlichkeiten*

"Nach manchem Gespräch mit einem Menschen hat man das Verlangen, einen Hund zu streicheln, einem Affen zuzunicken oder vor einem Elefanten den Hut zu ziehen."

(Maxim Gorki)

Glaubt man an die Evolutionstheorie, so müssen Diskontinuitäten zwischen unterschiedlichen Spezies prinzipiell ausgeschlossen werden. Denn wie bereits erwähnt: Die Evolution vollzieht sich nicht in Sprüngen.

„Neue Eigenschaften sind Modifikationen von alten, weshalb eng verwandte Spezies sich nur graduell unterscheiden.“ (De Waal, 2008, 179)

Eben darum erweist es sich als sinnvoll und durchwegs erkenntnisreich, diejenigen Spezies zu betrachten, die uns in unserer Abstammungslinie am nächsten kommen. Doch sehen wir uns mit der Gefahr eines Kategorienfehlers konfrontiert, wenn das *Verhalten* von Primaten (aufgrund quantitativer und anekdotischer Beobachtung) gewissen menschlichen *normativen Idealen* entgegengesetzt wird. Beispielsweise wird die „Messlatte“ der Moral für andere Spezies oftmals auf eine Höhe gesetzt, an der bereits die meisten *menschlichen* Handlungen scheitern. Wir messen ihr Verhalten im Sinne unseres normativen Selbstbewusstseins und nicht mit der deskriptiven Darstellung davon, wie wir uns in Wirklichkeit die meiste Zeit verhalten.<sup>307</sup> Freilich haben wir bei anderen Spezies keinen Zugang zu irgendwelchen normativen Idealen, selbst wenn sie welche haben. Nichtmenschliche Tiere können solche Ideale uns gegenüber nicht artikulieren. Die Wahrnehmung unterscheidet sich bei den einzelnen Tierarten, Sprache ist daher nur *Modell* für die (menschliche) Wirklichkeit und niemals die Realität selbst.<sup>308</sup> Mit Wittgenstein lässt sich also sagen, dass „Die Grenzen meiner Sprache [...] die Grenzen meiner Welt“ (Wittgenstein, 2003, 5.6) darstellen. Schon die Artbarriere macht die Forschung daher insgesamt schwieriger als am Menschen. Doch wie

---

<sup>307</sup> Anmerkung: Menschen sind nur *theoretisch* moralisch, rein praktisch sind sie dies relativ selten.

<sup>308</sup> So ist die Art und Weise, wie Menschen die Welt erfahren, immer auch durch ihre Sprache beeinflusst. Da Sprache mehrdeutig ist (vgl. Wittgensteins „Sprachspiele“; die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache; Wörter können in unterschiedlichen sozialen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen annehmen), sind menschliche Perzeptionen zugleich durch das sprachliche Denken getrübt.

ein viel zitiertes Sprichwort besagt: „Das Nichtvorhandensein von Beweisen ist kein Beweis für Nichtvorhandensein“<sup>309</sup>.

Laut einer (ironisch gemeinten) Anekdote definierte Platon vor seinen Schülern einmal den Menschen als die „einzige Kreatur, die nackt ist und auf zwei Beinen läuft“<sup>310</sup>. Daraufhin ließ Diogenes bei einem Vortrag ein nacktes (bzw. gerupftes) Hühnchen los mit den Worten „Hier ist Platons Mensch“. Platon erweiterte daraufhin seine Definition um „und breite Nägel hat“. Suchen wir bei anderen Arten nach bestimmten mentalen Fähigkeiten (die uns zudem von anderen unterscheiden sollen), müssen wir sehr kritisch und genau vorgehen, was bedeutet, dass die jeweiligen Eigenschaften immer zuerst begrifflich erfasst (bzw. definiert) werden müssen. So wie Platons abgrenzende Definition für den Menschen nicht Stand hielt, mussten auch alle übrigen immer wieder erweitert oder abgeändert werden. Die Nutzung und Herstellung von Werkzeug wurde schon lange als Trennkriterium verworfen, zumal selbst Krähen Werkzeug basteln. Auch die Sprache wird mittlerweile eher kritisch betrachtet, da auch die anderen Humanoiden nachgewiesener Maßen zur Zeichensprache fähig sind. Aktuell verwendet wird die Fähigkeit zur Empathie. Aber auch diese, so werde ich im Folgenden darlegen, hält nicht als Trennkriterium Stand.

Aufgrund der bereits erwähnten Schwierigkeiten, die experimentelle Laborumgebungen mit sich bringen, sind anekdotenhafte Belege für emotionale Reaktionen (nicht nur von Primaten), welche auf Beobachtungen tatsächlichen Verhaltens beruhen, oftmals sehr viel aussagekräftiger. Einzelereignissen – zumal in freier Wildbahn – kann insofern größere Bedeutung zugemessen werden als irgendwelchen Experimenten, da sie mehr Aufschluss darüber geben, wie Probleme im wirklichen Leben gelöst werden. Und es wäre sinnvoll, den Aussagen derjenigen empirischen Spezialisten, die sich ihr Leben lang praktisch mit diesen Tieren auseinandersetzen, Glauben zu schenken, weil sie die Ergebnisse der Forschungen ihres Fachgebiets mit Sicherheit besser interpretieren können als Theoretiker oder Fachfremde.

### **3.2.1 Geist, Denken, Sprache und Intelligenz**

Viele der zu untersuchenden Phänomene sind aufgrund unscharfer Definitionen schwer zu fassen. Und viele dieser Phänomene sind bereits im rein menschlichen Bereich schwer zu erörtern bzw. nachzuweisen und insofern nach wie vor strittig. Die laufenden Diskussionen und Uneinigkeiten über metaphysische Begriffe (wie zum Beispiel „Ich“ oder „Bewusstsein“) sollen hier jedoch unberücksichtigt bleiben. Ich werde einfach vom üblichen Sprachgebrauch und den aktuell gängigen Begriffsbestimmungen ausgehen. Nichtsdestotrotz möchte ich auf die dadurch implizierten philosophischen Schwierigkeiten hinweisen.

---

<sup>309</sup> Dieses Zitat wird dem amerikanischen Astrophysiker Carl Sagan zugeschrieben.

<sup>310</sup> Zweite, kurze Dihärese (der Mensch ist ein ungefedertes Zweibeiner): Platon, Politikos, 266e.

An dieser Stelle zu untersuchende Fragestellungen lauten beispielsweise: Was ist Sprache? Kennen Tiere Begriffe? Haben Tiere Sprache? Kennen sie Humor? Haben sie eine Theory of Mind? Haben Tiere Bewusstsein oder gar Selbstbewusstsein? Haben sie eine Seele (in Form von Geist)? Haben sie Kultur? Haben sie ein Weltbild, d. h. haben sie Überzeugungen? und so weiter.

Zur Beantwortung der Frage, ob Tiere einen Geist haben, muss zunächst geklärt werden, was unter Geist verstanden werden soll. Im Unterschied zu menschlichen und nichtmenschlichen Tieren haben Pflanzen keinen Geist (im Sinne von dem eines Tieres). Zwar wenden wir im täglichen Sprachgebrauch auch für diese anthropomorphisierende Redeweisen an, jedoch haben sie keinen Geist in dem Sinne „etwas zu wollen“. Pflanzen sind Organismen, deren Verhalten durch eine genetische Anlage und durch Umweltbedingungen vollständig bestimmt ist. Menschen hingegen haben Geist, denn sie

- haben Bewusstsein in phänomenaler Hinsicht,
- haben intentionale Zustände, d. h. sie beziehen sich auf etwas,
- haben eine Sprache als System von konventionell festgesetzten Zeichen mit Bedeutung,
- sind zu logischem Denken fähig.

Was aber ist mit Tieren? Wenn sie die eben genannten Eigenschaften besitzen, dann besitzen sie Geist. Aber man könnte entweder sagen, sie müssten hierfür minimal eines davon oder aber, maximal, alle haben. Zudem gestaltet sich eine Feststellung dieser Eigenschaften bei allen anderen Spezies als schwierig. Nachweise oben genannter Eigenschaften sind an die Subjektivität gebunden. Wir werden beispielsweise niemals wissen, wie es ist, eine Fledermaus zu sein.<sup>311</sup> Dies entzieht sich ganz einfach unserer Vorstellungskraft. Vielmehr können wir immer nur aus *unserer (ganz individuellen)* Sicht Hypothesen darüber anstellen, d. h. wir gewinnen *immer* nur eine Außenansicht. Eine Innenansicht bleibt uns prinzipiell verwehrt. Zum einen sei hier abermals auf die bereits erwähnte kognitive Begrenztheit unsererseits verwiesen, und zum anderen kann uns niemand garantieren, dass Tiere all das und *nur* das haben, was wir an ihnen feststellen können.<sup>312</sup>

„Wir sind Naturprodukte wie alle anderen Lebewesen auch. Die Welt richtet sich genausowenig nach unseren kognitiven Begrenzungen wie nach denen der einfacheren Lebewesen, um die es hier geht.“ (Tye, 1999)<sup>313</sup>

---

<sup>311</sup> Vgl. Nagel, 1974. Genauso wenig wird ein gesunder Mensch jemals nachvollziehen können, wie es ist, geistig behindert zu sein.

<sup>312</sup> Vgl. Perler / Wild, 2005b, 13.

<sup>313</sup> Zitiert nach ebd.

Laut der britischen Ethologin Marian Stamp Dawkins ist Denken das Sich-Befassen mit inneren Bildern oder Vorstellungen von Objekten oder Ereignissen. Es kann zum Vergleich zweier Vorstellungen führen und macht eine Beurteilung oder Abwägung der Folgen möglich, also ein Vorausahnen des Unerwarteten bzw. die Berechnung von Handlungsmöglichkeiten. Um Denken bei Tieren feststellen zu können, muss man herausfinden, wie Tiere in *neuen* Situationen reagieren und ob und wie sie damit umgehen können. Denken und Intelligenz stehen in einem engen Verhältnis zueinander. Die Fähigkeit des vorausschauenden Denkens ist laut Dawkins ein Kriterium für die Zuschreibung „echter Intelligenz“. Sie konnte zeigen, dass beispielsweise bereits Tauben Extrapolation beherrschen, Ratten in Grundzügen Zählen können und Graupapageien nicht nur wirklich Zählen, sondern auch Abstrahieren können.<sup>314</sup> Zwei Forscherinnen von der Duke University in Durham fanden vor wenigen Jahren heraus, dass Rhesusaffen im Kopfrechnen nicht schlechter abschneiden als Studenten.<sup>315</sup> Aber nicht nur Vögel und Säugetiere liefern solche Zeugnisse für Denken und echte Intelligenz. Das Sammeln von Objekten etwa, um sie später als Werkzeug zu benutzen, ein Indiz für vorausschauendes bzw. planendes Handeln, beherrschen z. B. auch Kraken.<sup>316</sup> Sie haben unter allen Weichtieren das am besten ausgebildete Gehirn und gelten als äußerst intelligent und lernfähig. Beispielsweise beherrschen sie Imitationslernen, also das Erlernen von Werkzeuggebrauch allein durch Beobachtung, ohne es selbst zuvor erprobt zu haben.<sup>317</sup> Während also auch Mollusken echte Intelligenz zeigen, *scheinen* sich Insekten hingegen nur intelligent zu verhalten, ihre Intelligenz wird überschätzt.<sup>318</sup> Denn das entscheidende Kriterium der Verhaltensflexibilität haben sie allem Anschein nach nicht. Um also tierische Fähigkeiten wie kognitive Prozesse an denen von Menschen zu messen oder mit ihnen vergleichen zu können, wäre es ratsam, von verschiedenen Arten dieser kognitiven Prozesse auszugehen. Beispielsweise ließe sich Intentionalität nach dem Schema des Philosophen Daniel Dennett<sup>319</sup> in drei Stufen unterteilen, wobei die erste Stufe ein simples Reiz-Reaktions-Muster darstellt, die zweite einen perspektivischen Zugang zu den Gegenständen in der unmittelbaren Umgebung beinhaltet und die letzte bereits einen genuin intentionalen Zustand darstellt, bei dem auch auf die Meinung eines anderen in die Situation

---

<sup>314</sup> Vgl. Dawkins, 1996.

<sup>315</sup> Vgl. Cantlon / Brannon, 2007.

<sup>316</sup> Siehe Finn / Tregenza / Norman, 2009; die Wirbellosen sammeln Kokosnussschalen, um sich daraus Schutzhütten zu bauen. Ein Video (vom 16.12.2009) hierzu findet sich bspw. unter <http://www.bild.de/BILD/news/2009/12/16/krake-baut-hoehle/aus-kokosnuss.html> (zuletzt eingesehen 27.08.2010)

<sup>317</sup> Vgl. hier bspw. Miske, 2004.

<sup>318</sup> Vgl. Dönges, 2008, 60 ff.

<sup>319</sup> Vgl. Dennett, 1983 (zitiert nach Perler, 2005b, 22 f.).

involvierten Lebewesens Bezug genommen wird. Dominik Perler ist sogar der Ansicht, dass es verschiedene Arten des Denkens (bzw. Kognition) gibt. Die Art und Weise des Denkens, die man einem Schimpansen zuschreibt, muss nicht dieselbe sein, wie wir sie Menschen zuschreiben. Geist zu haben ist für ihn die Voraussetzung für Denken, wobei er mit Geist diejenigen Fähigkeiten wie etwa Emotion und Kognition bezeichnet, welche unser Handeln steuern. Während Menschen sich durch Sprache und Vernunftbegabung auszeichnen, können andere Lebewesen andere Dinge besser. Für Perler gibt es daher nicht nur eine einzige Form von Geist, sondern jede Gattung besitzt ihre eigene.<sup>320</sup>

Kommunikation in Form von Sprache als eine besondere menschliche Fähigkeit ist in gewisser Hinsicht auch im Tierreich zu finden, wenn auch nicht auf demselben Niveau wie bei einem erwachsenen Menschen. Sprache wird dann als solche betrachtet, wenn eine syntaktische Struktur darin erfassbar ist. Sie besitzt eine referentielle, eine semantische, eine pragmatische sowie eine kommunikative Funktion. Allerdings wäre eine Einteilung in verschiedene Stufen denkbar, denn es lassen sich sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch verschiedene Entwicklungsstufen der Sprache und des Sprachvermögens unterscheiden. Eine erste Vorstufe bestünde demnach in der „mimetischen Referenz“, was bedeutet, dass ein Lebewesen Signale äußert, die dem Referenten (bzw. dem referenzierten Objekt) ähnlich sind und ein sich darauf beziehendes Verhalten auslösen sollen. Die nächst höhere Stufe wäre die „stellvertretende Referenz“, wobei ein Lebewesen Signale äußert, die dem Referenten nicht ähnlich sind, aber dennoch ein bestimmtes, dem Referenten entsprechendes Verhalten auslösen sollen. Bei Grünen Meerkatzen etwa lassen sich eben solche stellvertretenden Signale nachweisen. Ihre Grunzlaute sind sogar so differenziert, dass das menschliche Gehör die feinen Unterschiede nicht wahrzunehmen vermag. Nur ein Klangspektrograph kann diese bei gleich lautenden Vokabeln sichtbar machen. Die Meerkatzen verfügen über verschiedene Vokabel für verschiedene Feinde, wie Adler, Leopard oder Schlange, mittels derer sie ihre Artgenossen warnen und auf die diese auch dementsprechend unterschiedlich reagieren.<sup>321</sup> Dass Affen eine genuine Sprache haben, ist dennoch nach wie vor umstritten. Allerdings können sie die menschliche Sprache zum Teil erlernen, was diverse Schimpansen und Bonobos bewiesen haben. Da sie jedoch aufgrund fehlender Sprechorgane rein biologisch nicht dazu in der Lage sind, sich zu artikulieren wie ein Mensch, mussten andere Wege der Kommunikation gefunden werden: Allen und Beatrice Gardner brachten ihrer Schimpansin Washoe 132 Zeichen der Taubstummensprache Ameslan bei, die diese in vielen unterschiedlichen Situationen korrekt anwenden konnte. Indem sie die Bedeutungen der Wörter verstand, verfügte sie über die sprachlichen Fähigkeiten eines Kindes im Alter von neun bis 24 Monaten. Mit der Fähigkeit,

---

<sup>320</sup> Vgl. Perler / Wild, 2005b, 19 sowie Perler, 2007.

<sup>321</sup> Vgl. Dawkins, 1996, 38 ff.



die gelernten Zeichen auch zu neuen Wortkombinationen zusammenzufügen, erschütterte Washoe einst die grundlegenden Vorstellungen darüber, was den Menschen ausmacht.<sup>322</sup> Kreativität in der Form, gelernte Signale neu zu kombinieren, nahm man bis dahin nur beim Menschen an. Auch eine zweite Schimpansin mit dem Namen Sarah ist der lebende Beweis dafür, dass andere Humanoiden komplexe Sätze befolgen können und damit eine Kenntnis der hierarchischen Strukturen bis hin zu einem Verständnis von Grammatik und Syntax haben. Und auch der männliche Bonobo Kanzi versteht und benutzt nicht nur ebenfalls eine Vielzahl diverser Symbole, er beherrscht überdies das Computerspiel PacMan.<sup>323</sup> Besonders eindrucksvoll sind etwa die Berichte über Unterhaltungen mit der Gorilladame Koko<sup>324</sup>, welche von Francine Patterson trainiert wurde und annähernd 1000 Begriffe in Ameslan beherrscht. Mit ihrer Ausbilderin Maureen diskutierte sie sogar über den Tod:<sup>325</sup>

„Maureen: Wohin Gorillas gehen, wenn sterben?

Koko: Angenehm Nest Heia.

Maureen: Wann Gorillas sterben?

Koko: Problem alt.“ (Patterson / Linden, 1981, 191)

Angesichts dieser eindrucksvollen Erkenntnisse ist es schwer nachzuvollziehen, dass immer noch umstritten ist, ob Tiere über Denken in Begriffen verfügen oder welche kognitiven Fähigkeiten überhaupt für Sprachverständnis nötig sind, um Begriffe zu verstehen oder in Begriffen denken zu können. Tiere haben vielleicht nicht unsere Begriffe in Form von Prädikaten. Dies bedeutet aber nicht, dass sie deswegen keine anderen Begriffe und demzufolge Überzeugungen haben können<sup>326</sup>. Es hat sich gezeigt, dass viele Spezies nicht nur Einzeldinge voneinander unterscheiden können, sondern auch dazu fähig sind, sie in Kategorien zu gruppieren, sie also zu abstrahieren.<sup>327</sup>

---

<sup>322</sup> Vgl. bspw. ebd., 101 ff. Keiner würde behaupten, dass taubstumme Menschen nicht der Sprache fähig sind. Wenn aber auch Primaten Ameslan erlernen und verwenden können und sich mit dessen Hilfe mit Menschen verständigen können, inwiefern sollte man dann noch ihre Fähigkeit zu Sprache leugnen können?

<sup>323</sup> Siehe etwa <http://kanzibonobo.blogspot.com/2009/02/kanzi-bonobo-plays-pac-man-perfectly.html> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).

<sup>324</sup> Siehe auch <http://www.koko.org/index.php> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).

<sup>325</sup> Zitiert nach Dupré, 2005, 299.

<sup>326</sup> An dieser Stelle möchte ich auch an Wittgensteins Käfer-in-Schachtel-Problem hinweisen, welches er in seinen Philosophischen Untersuchungen anführt. Selbst wenn wir dieselben sprachlichen Begriffe intersubjektiv verwenden, bedeutet dies noch lange nicht, dass unsere jeweilige Bedeutung desselben auch genau dasselbe meint.

<sup>327</sup> Vgl. Newen, 2007, 32 ff.

Beispielsweise kann der Bonobo Kanzi<sup>328</sup> Dinge nicht nur nach Eigenschaften ordnen, sondern nutzt erlernte Begriffe auch, um sich auszudrücken, etwa um seine Betreuer um ganz bestimmte Leckerbissen zu bitten. Auch der 2007 verstorbene Graupapagei Alex<sup>329</sup> erfüllt ein wichtiges Kriterium für begriffliches Denken, indem er einzelne Gegenstände nicht nur benennen, sondern diese zudem bestimmten Eigenschaften zuordnen konnte, beispielsweise der Farbe Rot. Hunde hingegen können zwar Namen für Gegenstände erlernen, so kennt der Hund Rico über 250 Spielzeuge mit Namen, doch mit der Frage nach „allen roten Spielzeugen“ kann er nichts anfangen.<sup>330</sup>

Auch wenn andere Tiere insofern nicht *unsere* Sprache sprechen, bedeutet das noch lange nicht, dass sie deshalb über *keine* Sprache verfügen. Auch wenn sie freilich keine elaborierte Sprache besitzen, eine Sprache in pragmatischer Hinsicht, d. h. um bei anderen Individuen etwas zu bewirken, besitzen sie sehr wohl.<sup>331</sup>

„Es gibt eine Kommunikation, sobald die erhaltene Information das Verhalten des Rezipienten bestimmt“ (Proust, 2003, 69)

Eine Zweckrationalität darf demgemäß auch bei Tieren angenommen werden. Sprache ist für Denkfähigkeit allerdings nicht zwingend erforderlich. Die Sichtweise, dass Tiere aus dem Grund keinen Geist haben, weil sie sich *uns* nicht mitteilen können und weil sie nicht in *allem* besser sind als wir, gilt heute als längst überholt. Aktuell bleibt zu klären bzw. zu definieren, welche Bedingungen ein Lebewesen erfüllen *muss*, damit ihm Sprach- und Handlungsfähigkeit eindeutig zugesprochen werden kann.<sup>332</sup>

Pflanzen und Menschen bilden auf der menschlichen Skala (d. h. der Einteilung nach „niederen“ und „höheren“ Spezies nach unserer Auffassung) die beiden Extreme. Pflanzen besitzen keine kognitiven Fähigkeiten; wenn sie reagieren, dann nur aufgrund genetischer Dispositionen. Tiere befinden sich in verschiedenen Abstufungen zwischen Mensch und Pflanze. Man kann insofern eine Skala des Denkens entwerfen – jedoch ist diese immer nur nach unseren Annahmen gültig.<sup>333</sup>

---

<sup>328</sup> Siehe auch <http://www.greatapetrust.org/about-the-trust/meet-our-apes/kanzi> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).

<sup>329</sup> Siehe auch <http://www.alexfoundation.org/> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).

<sup>330</sup> Vgl. Newen, 2007, 34.

<sup>331</sup> Vgl. Perler / Wild, 2005b, 35.

<sup>332</sup> Vgl. ebd., 40.

<sup>333</sup> Vgl. Perler, 2007.

### 3.2.2 Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Verstand

„Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt ‚es gibt nur Tatsachen‘, würde ich sagen: Nein, gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen.“

(Friedrich Nietzsche, Nachlass)

Berichte über Out-of-body-Experiences hat es zu allen Zeiten und in allen Kulturen gegeben. Sie führten zu den ersten Vorläufern einer Theorie des Geistes, sei es als Theorie über einen ätherartigen Hauch, der beim Tod oder bei Ohnmachten den Körper verlässt, oder in dem Begriff einer feinstofflichen, noch räumlich ausgedehnten Seele, wie wir ihn aus vielen Mythen und Religionen kennen. Thomas Metzinger stellt diese mythischen Vorstellungen in einen weiteren philosophischen Kontext. In seiner "Selbstmodell-Theorie der Subjektivität"<sup>334</sup> hat er eine wissenschaftliche Theorie des Bewusstseins entwickelt und den begrifflichen Rahmen für ein interdisziplinäres Forschungsprogramm aufgebaut. Eine der Kernaussagen der Theorie ist, dass es so etwas wie „Selbste in der Welt“ nicht gibt: „Niemand war oder hat ein Selbst“ (Metzinger, 1999). Was es gibt, ist das phänomenale Selbst – als das bewusst erlebte Ichgefühl und verschiedene, ständig wechselnde Inhalte des Selbstbewusstseins. Es ist kein Ding, sondern ein fortlaufender Prozess, der Inhalt eines "transparenten Selbstmodells". Die in neuerer Zeit veröffentlichten Experimente sind nicht nur deshalb interessant, weil sie die Theorie stützen, sondern auch deshalb, weil sie eine neue Perspektive auf die philosophisch bedeutsame Frage eröffnen, was genau die einfachste und grundlegende Form des nicht-begrifflichen Selbstbewusstseins sein könnte.<sup>335</sup>

Die Voraussetzung für Selbstbewusstsein ist Bewusstsein. Und obwohl Bewusstsein ein eindeutig physikalisches Phänomen<sup>336</sup> ist, lässt es sich (im Moment jedenfalls noch) nicht physikalisch beschreiben. Unser naturwissenschaftliches Verständnis der physikalischen Welt kann deshalb nicht vollständig sein, so der österreichische Physiker und Philosoph Martin Balluch.<sup>337</sup> Für David Hume setzte sich Bewusstsein aus diskreten Momenten zusammen; der Geist war für ihn nichts anderes als ein Bündel oder eine Ansammlung verschiedener Wahrnehmungen, die unablässig und unfassbar schnell aufeinander folgen. Diese Sichtweise fand der Psychologe und Philosoph William James ebenso überzeugend wie irritierend. Zwar prägte er einst im Jahre 1890 den Begriff „Strom des Bewusstseins“, da

---

<sup>334</sup> Siehe Metzinger, 1999, Kapitel 3.

<sup>335</sup> Vgl. Metzinger / Lenggenhager / Tej / Blanke, 2007.

<sup>336</sup> Da man aus der Neuropsychologie weiß, dass Qualia (d. h. das phänomenale Bewusstsein) mit den Ereignissen im Nervensystem gesetzmäßig verknüpft sind, nimmt der reduktive Physikalismus auch die Identität von Gehirn- und Bewusstseinszustand an. Vgl. hierzu auch „nichtreduktiver Monismus“.

<sup>337</sup> Vgl. Balluch, 2005, 13 f.

er davon ausging, dass uns das Bewusstsein ohne Bruch und ohne Sprung, also kontinuierlich erscheint, doch kamen ihm hierüber bereits damals Zweifel. Personen mit postenzephalitischem Syndrom<sup>338</sup> leiden an Wahrnehmungsstillständen, d. h. sie bleiben in einem Moment der Wahrnehmung stecken, während alles um sie herum weiterläuft. Migränepatienten hingegen berichten von einem zeitweiligen Verlust der visuellen Kontinuität und des Bewegungsflusses (wird als kinematographisches Sehen bezeichnet) während dem Auftreten heftiger Kopfschmerzen. Die Erfindung des Zoetrops, dem Vorläufer der heutigen Kinofilme, bewies, dass das Gehirn einzelne Bilder zu einer Illusion von kontinuierlicher Bewegung verschmelzen kann. Man fand schließlich heraus, dass die Empfindung von Kontinuität auf dem steten Überlappen aufeinanderfolgender perzeptiver Momente beruht.<sup>339</sup> Doch wie auch immer die Fusion dieser „Schnappschüsse“ vonstatten geht, auf jeden Fall ist sie eine Voraussetzung für fließendes Bewusstsein. Man nimmt an, dass sich ein solches erstmals vor einer Viertel Milliarde Jahren bei den Reptilien entwickelte, wohingegen Amphibien allem Anschein nach ohne Bewusstseinsstrom leben. Beispielsweise lässt ein Frosch, dessen Welt vermutlich vollkommen anders aussieht als unsere, keine aktive Aufmerksamkeit erkennen und scheint bewegte Objekte nicht visuell zu verfolgen, da er kein kontinuierliches Sehen hat.<sup>340</sup>

Ein dynamisches, fließendes Bewusstsein erlaubt auf der untersten Ebene ein aktives Prüfen und Schauen, auf einer höheren Ebene aber ermöglicht es die Wechselwirkung zwischen Wahrnehmung und Gedächtnis, d. h. zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Im Überlebenskampf erweist sich ein derartiges „primäres“ Bewusstsein als außerordentlich vorteilhaft, da es einem Lebewesen erlaubt, Entscheidungen ausgehend von vergangenen und gegenwärtigen Ereignissen zu treffen und Verhalten dementsprechend zu planen. Dieses relativ einfache primäre Bewusstsein ist jedoch nicht zu vergleichen mit dem menschlichen, welches die Sprache dazu gewonnen hat sowie Selbstbewusstsein und ein explizites Gefühl für Vergangenheit und Zukunft. Denn erst diese Qualitäten verleihen einer Person thematische, individuelle Kontinuität mit den jeweiligen individuellen Gedanken, Erinnerungen und Assoziationen. Humes Bild, nach dem wir nichts weiter sind als eine Ansammlung flüchtiger Momente, war also nicht allzu falsch, doch basiert unser „wahres“ Sein weniger auf den physiologischen Vorgängen eines perzeptiven Augenblicks, auch wenn

---

<sup>338</sup> „Persönlichkeits- und Verhaltensstörung aufgrund einer Krankheit, Schädigung oder Funktionsstörung des Gehirns. Eine Veränderung der Persönlichkeit oder des Verhaltens kann Rest- oder Begleiterscheinung einer Krankheit, Schädigung oder Funktionsstörung des Gehirns sein.“ (Angabe laut ICD-10 Klassifizierung, F07).

<sup>339</sup> Vgl. Sacks, 2005, 32 ff.

<sup>340</sup> Vgl. ebd., 39.

diese allem anderen zugrunde liegen, als vielmehr auf ihrer ganz eigenen, unserem Wesen ausmachenden, Natur (d. h. menschlichen Eigenschaften).<sup>341</sup>

Der Begriff des Bewusstseins selbst kann in „Hintergrundbewusstsein“ und „Aktualbewusstsein“ unterschieden werden. Während das Hintergrundbewusstsein länger andauernde Gefühlserfahrungen (in Hinblick auf Körper, Identität, Kontrolle und Lokalisation), aber auch die Unterscheidung zwischen Realität und Vorstellung beinhaltet, gehören zum Aktualbewusstsein konkrete und teils schnell wechselnde Zustände (bewusste Sinneswahrnehmungen von Vorgängen in der Umwelt und im eigenen Körper, geistige Tätigkeiten wie Denken, Vorstellen und Erinnern, Emotionen, Affekte und Bedürfnisse, sowie Wünsche, Absichten und Willensakte). Gemeinsam bilden Hintergrund- und Aktualbewusstsein den bereits erwähnten „Strom des Bewusstseins“.<sup>342</sup> Dabei gibt es verschiedene Stufen des Bewusstseins, die unterschiedliche Bewusstseinsinhalte aufweisen. Beispielsweise kann etwa zwischen Gehirntod, Koma, einzelnen Schlafzuständen oder bewusstem Wachzustand unterschieden werden, wobei die jeweiligen Bewusstseinsinhalte entsprechend andere sind.

Auch das Bewusstsein hat sich evolutionär entwickelt. Der Unterschied der Auswirkungen auf das Verhalten bewusster Wesen von denen eines rein computeranaloges Gehirns ist das „Verstehen“, d. h. das inhaltliche Erfassen eines Sachverhalts.<sup>343</sup> Dabei ist die Auswirkung des Bewusstseins auf das Verhalten der Wille, weshalb jedes Bewusstsein autonomen Willen, d. h. die „Handlungsautonomie des Individuums“<sup>344</sup>, mit sich bringt. So sieht auch Marian Stamp Dawkins die Komplexität des Verhaltens und die Fähigkeit, sich an veränderte Bedingungen anzupassen, als erstes Kriterium für Bewusstsein. Werden solche Verhaltensweisen gezeigt, kann bewusstes Denken angenommen werden.<sup>345</sup> Noch genauer haben der Neurobiologe Anil K. Seth und die Bewusstseinsforscher Bernard J. Baars und David B. Edelman vom Neurosciences Institute in San Diego im Jahre 2005 die Merkmale für das Vorhandensein von Bewusstsein definiert.<sup>346</sup> Anhand eines Kataloges von 17 Kriterien sollte es damit Hirnforschern möglich sein, bewusstes Erleben bei anderen Säugetieren empirisch zu überprüfen und damit nachzuweisen. Folgende 17 Merkmale haben sie in

---

<sup>341</sup> Vgl. ebd., 40.

<sup>342</sup> Vgl. Roth, 2006a, 23 f.

<sup>343</sup> Mithilfe des mathematischen Theorems von Kurt Gödel kann herausgearbeitet werden, dass Computerprogramme *nicht* verstehen, Bewusstsein hingegen schon. Vgl. Balluch, 2005, 64 ff.

<sup>344</sup> Vgl. ebd., 88. In diesem Zusammenhang muss jedoch auch auf das Willensfreiheitsproblem verwiesen werden.

<sup>345</sup> Vgl. Dawkins, 1996, 36.

<sup>346</sup> Vgl. Seth / Baars / Edelman, 2005, 119-139.

ihrem Aufsatz *Criteria for consciousness in humans and other mammals* aufgelistet und genauestens beschrieben:<sup>347</sup>

- Wachbewusstseins erzeugt eine charakteristische EEG-Signatur; demnach verfügt jedes Wesen, das schläft, träumt und wieder aufwacht, ziemlich sicher über Bewusstsein;
- Permanentes Wechselspiel zwischen Kortex und Thalamus;
- Weit verteilte Aktivierung des Gehirns bei bewusst wahrgenommenen Reizen;
- Viele verschiedene Inhalte werden parallel erzeugt;
- Bewusste Hirnzustände sind immer reich an neuer Information;
- Direktes sinnliches Erleben ist extrem flüchtig, unbewusstes Wissen wird im Langzeitgedächtnis gespeichert;
- Bewusste Repräsentationen im Gehirn sind konsistent;
- Eine einzige, zusammenhängende und widerspruchsfreie Szene kann zur selben Zeit verarbeitet werden, also begrenzte Kapazität und Serialität;
- In ganz verschiedenen Sinnesmodalitäten wahrgenommene Eindrücke werden zu einem ganzheitlichen Wahrnehmungsgegenstand verschmolzen;
- Selbstzuschreibung, d. h. es gibt immer ein Selbst, das alle diese Zustände hat;
- Bewusste Inhalte können mit höchster Genauigkeit wiedergegeben werden;
- Subjektives Erleben;
- Der Bewusstseinsraum besitzt einen Brennpunkt der Aufmerksamkeit mit gleichzeitigem Randbereich;
- Bewusstes Erleben unterstützt Lernvorgängen;
- Inhaltsstabilität;
- Allozentrität, d. h. sich mehr mit den Interessen anderer zu beschäftigen als mit den eigenen;
- Bewusstes Wissen um Willensakte und nichtautomatische Handlungsentscheidungen;

Noch schwieriger als das Bewusstsein aber, welches immerhin an das Vorhandensein gewisser grundlegender Hirnstrukturen gebunden zu sein scheint und insofern vielleicht leichter nachzuweisen ist, ist das Selbstbewusstsein zu fassen. Die Wahrnehmung eines anderen als unabhängige Entität und eine damit zusammenhängende Unterscheidung von mir selbst wird als Selbsterkenntnis bezeichnet und setzt Selbstbewusstsein voraus. Diese Fähigkeit zur Trennung zwischen „Ich“ und „Anderen“ ist ein psychologisches Phänomen, welches beim Menschen (erst) zwischen dem 18. und 24. Monat auftritt. Ab dann nimmt ein Kind sein Spiegelbild als die Reflexion seiner selbst wahr. Abgesehen von anderen

---

<sup>347</sup> Vgl. ebd., 121 f.

humanoiden Individuen<sup>348</sup> können das (zumindest) auch Elefanten und Delfine.<sup>349</sup> Letztere bestehen nachweislich den Spiegeltest, ebenso wie Elstern.<sup>350</sup>

Vernunft wiederum basiert auf diesen Fähigkeiten zu Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Während Geist die Summe aller kognitiven Fähigkeiten bildet, gibt es darunter eine spezielle, nämlich die, Gedanken zu bilden und diese auf logisch-konsistente Weise miteinander zu verknüpfen, was wir Vernunft nennen.<sup>351</sup> Werden Gedanken erfasst und logisch miteinander verknüpft, so kann man etwas als wahr oder falsch annehmen. Der Wahrheitswert von Gedanken zeigt sich laut Auffassung Perlers jedoch nur in sprachlichen Äußerungen.<sup>352</sup> Verstand wiederum, das Vermögen also, Begriffe zu bilden und diese zu Urteilen zu verbinden, lässt sich auch im Tierreich wieder finden. Beispielsweise berichtet Albert Schweizer von zwei Papageien, die er während seines Aufenthalts in Lambarene als Geschenk erhalten hatte. Ihnen war zwar nicht allzu viel zu sprechen beigebracht worden, aber sie sagten immer nur solche Dinge, die Sinn machten. Um sechs Uhr abends fütterte seine Frau gewöhnlich die Hühner und rief sie mit einem sanften „Komm Bibi“ herbei. Eine halbe Stunde zuvor jedoch ahmte Sakku, einer der beiden Papageien, ihre Stimme nach und lockte so die Hühner vergebens herbei, die er sodann auslachte.<sup>353</sup> Aber nicht nur Papageien, die ohnehin als sehr kluge Vögel gelten, sondern auch Hunde besitzen nachweislich Verstand und sind zu sozialem Lernen fähig. Sie sind geschickte Nachahmer, wenn ihnen andere Hunde eine gewisse Vorgehensweise demonstrieren, um etwa eine Box mittels eines Hebels zu öffnen, um an deren Inhalt zu kommen.<sup>354</sup> Und nicht nur das. Sie verstehen auch bestimmte Gesten, die als typisch menschlich erachtet werden und die selbst Primaten nur sehr eingeschränkt entschlüsseln können. Wenn ein Mensch mit dem Finger auf ein Objekt zeigt oder die Augen in dessen Richtung bewegt, so wissen Hunde, was man ihnen damit sagen will.<sup>355</sup> Das Verstandesniveau von Tieren und Menschen klafft also nicht so weit auseinander, wie traditionell angenommen. Die Anekdote Schweizers, in der Sakku sich über die Hühner lustig macht, weil diese vergebens herbei geeilt sind, zeigt auch Evidenz für Humor auf. Ein weiteres Beispiel hierzu folgt in Abschnitt 3.2.4.

---

<sup>348</sup> Menschenaffen erkennen sich selbst im Spiegel, Tieraffen nicht (vgl. Blum, 2004, 7).

<sup>349</sup> Vgl. De Waal, 2006, 256.

<sup>350</sup> Vgl. Schönberger, 2008, 91.

<sup>351</sup> Vgl. Perler, 2007.

<sup>352</sup> Vgl. ebd.

<sup>353</sup> Vgl. Schweitzer, 2006, 33 f.

<sup>354</sup> Vgl. Schönberger, 2008, 95.

<sup>355</sup> Vgl. ebd.

### 3.2.3 Schmerz- und Leidempfindung sowie deren Ausdruck im Verhalten

Auch Schmerz- und Leidempfindung bauen freilich grundsätzlich auf den physiologischen Gegebenheiten eines Individuums auf. Es soll hier aber weniger um die biologischen Aspekte von Schmerzempfindung gehen als vielmehr um den metaphysischen Begriff der subjektiven Empfindung unangenehmer Sinnes- oder Gefühlserlebnisse (d. h. negative Qualia) und deren Ausdruck im Verhalten. Tiere haben Gefühle, denn sie bereiten in allen Organismen den Boden zum Handeln und lassen sie gute Dinge suchen und schlechte meiden. Sehen wir aber von bestimmten Kerngefühlen wie Angst und Furcht ab, die höchstwahrscheinlich allen Tieren zukommen, so stoßen wir auf andere Gefühle und Affekte wie Schuld, Verlegenheit und Scham. Diese hängen in entscheidender Weise von der Existenz eines Bewusstseins für das eigene Selbst und das anderer ab. Möglicherweise sind solche Emotionen einzig und allein dem Menschen eigen und statten uns mit einem moralischen Bewusstsein aus, das andere Tiere höchstwahrscheinlich nicht erreichen werden, so Marc Hauser.<sup>356</sup>

Aber auch wenn die Stufe *unseres* Bewusstseins von anderen Spezies vielleicht nicht erreicht wird, so erfüllen sie dennoch genügend Kriterien, um von uns in angemessener Weise moralisch berücksichtigt zu werden. Eine bewusste Empfindung von Schmerz oder Leid ist das zentrale Kriterium einer pathozentrisch angelegten Ethik. Die meisten Tiere drücken in ihrem Verhalten sehr deutlich aus, wann und unter welchen Bedingungen sie leiden. Dass für eine bewusste Empfindung von Schmerz keine Sprache nötig ist, wissen wir von unseren Babys. Marian Stamp Dawkins legt in ihrem Buch *Animal Suffering*<sup>357</sup> eingehend und ausführlich dar, wie es uns Menschen möglich ist, das Ausmaß von Schmerz bzw. Leid bei anderen Arten zu messen. Und auch der Veterinär und Professor für Animal Welfare Physiology Neville G. Gregory beschreibt in *Physiology and Behaviour of Animal Suffering*<sup>358</sup> sehr detailliert, wie sich physischer oder mentaler Stress bei Tieren auswirkt. Dabei geht er im Einzelnen auf die Aspekte von Stress, Angst und Furcht, emotionaler Gefühllosigkeit und Deprivation, Aggression im Zusammenhang mit Massentierhaltung, Überbeanspruchung bei Sport- und Arbeitstieren, Kälte, Hitze und Verbrennungen, Vergiftungen, Atemwegsprobleme sowie Sterben ein. Während er die moralische Komponente bewusst außen vor lässt, will er seine Arbeit als eine Hilfestellung für Tierethikexperten wissen, indem er jede mögliche Form von Leiden bei Tieren genauestens untersucht und beschreibt. Gregory geht davon aus, dass wenn man um die Umstände weiß, die zu Tierleid führen, diese sodann auch leichter beheben bzw. vermeiden kann. Dawkins

---

<sup>356</sup> Vgl. Hauser, 2001, 15.

<sup>357</sup> Dawkins, 1980.

<sup>358</sup> Gregory, 2004.



geht in diesem Sinne noch einen Schritt weiter, indem sie nicht nur Tierleid vermieden sehen will, sondern auch die bestmöglichen Bedingungen für gehaltene Tiere erforschen will. Und da wir Tiere nicht einfach fragen können, was sie wollen, müssen wir ihre Ziele und Wünsche aufgrund ihres Verhaltens interpretieren. Sprache kann zwar insofern etwas Nützliches sein, doch auch im menschlichen Bereich sagen Taten oftmals weitaus mehr als bloße Worte. Dawkins beschreibt als Möglichkeit, die Vorliebe für den Ausgang eines Geschehens bei anderen Spezies zu bewerten, ihre Prioritäten anhand ihrer Entscheidungen zu messen, was sie bereit sind, dafür in Kauf zu nehmen.<sup>359</sup> Zu diesem Zweck wurden diverse Versuchsreihen gemacht, bei denen unterschiedliche Arten von „Belohnung“ zum Einsatz kamen, wie etwa Futter, Rivalen, Jungtiere, Nistplatz oder Weibchen, je nach Spezies und Fragestellung. Um an die Belohnung zu kommen, mussten die Tiere beispielsweise auf Hebel drücken, sich durch enge Durchgänge zwängen oder Ähnliches. Entscheidend war der Preis für ihr Handeln, zum Beispiel wie oft es einer männlichen Taube wert ist, auf ein Symbol zu picken, um entweder Futter zu bekommen oder eine weibliche Taube zu sehen. Nehmen sie beträchtliche persönliche Nachteile in Kauf, um etwas zu bekommen, so zeigen sie damit ganz eindeutig ihre Prioritäten. Man fand zum Beispiel heraus, dass Hennen eine Nistbox zur ungestörten Eiablage extrem wichtig ist<sup>360</sup>, und dass sie lieber auf einem dünnen Drahtgeflecht sitzen als auf dickeren Drahtstangen, weil sich ihr Gewicht darauf besser verteilt. Am liebsten sitzen sie allerdings auf einem Boden mit Substrat da sie darin Scharren und Staubbäder machen können. Den als sehr sozial geltenden Schweinen ist der Zugang zu Futter wichtiger als der Kontakt mit Artgenossen, und siamesische Kampffische bevorzugten ebenfalls Futter vor Rivalen. Auch wenn Gefühle (selbst beim Menschen) grundsätzlich von außen nicht zugänglich sind, so zeigen sie sich dennoch in Form physiologisch messbarer Änderungen wie einer erhöhten Pulsrate oder aber äußerer Anzeichen wie Gesichtsausdruck<sup>361</sup> (sofern möglich) oder anderweitiger körperlicher Reaktion. Ein sehr starkes Gefühl, etwas Bestimmtes erreichen zu wollen, setzt bei uns Menschen manchmal sogar den Verstand außer Kraft: „Wir würden *alles* dafür tun“. Ein entsprechendes Verhalten zeigten etwa Hamster, die in einer Versuchsreihe über die Auswirkungen von Zigarettenrauch die Löcher mit der Luftzufuhr verklebten, um dem stetigen Luftstrom zu entgehen, den sie zweifelsohne als extrem unangenehm empfanden. Damit schnitten sie sich jedoch auch die einzige Luftzufuhr ab und erstickten.<sup>362</sup> Tiere zeigen uns ihre privaten Gefühle und Interessen also auch und vor allem mit ihrem Verhalten.

---

<sup>359</sup> Vgl. hierzu Dawkins, 1982.

<sup>360</sup> Vgl. Bubier, 1996, 239 ff.

<sup>361</sup> Ein kanadisches Forscherteam um Jeffrey S. Mogil hat kürzlich eine Skala, die so genannte „Mäuse-Grimassenanzeige“, zur Erkennung von Schmerzen entwickelt (siehe Mogil et al., 2010).

<sup>362</sup> Vgl. Dawkins, 1996, 201.

Es bleibt zum einen die Frage, ob physischer Schmerz *ausnahmslos* bewusst wahrgenommen werden kann, oder ob es vielleicht auch so etwas wie unbewusst wahrgenommenen Schmerz gibt, und auch muss geklärt werden, *welche* Tiere Schmerzen bewusst wahrnehmen können. Den Neurophysiologen Anil Seth, Bernard Baars und David Edelman zufolge ist die Frage nach tierischem Bewusstsein jedenfalls nicht unlösbar. Menschliches Bewusstsein beruht auf den Eigenschaften des thalamocorticalen Komplexes, einer Struktur, welche sie mit anderen Säugetieren gemeinsam haben.<sup>363</sup> Anhand ihrer 17-Kriterien-Liste kann mit gewisser Präzision auch bei weiteren Spezies das Vorhandensein von Bewusstsein getestet werden, aber freilich ist von Seiten der empirischen Wissenschaften noch Vieles ungeklärt. Nach Meinung der drei Spezialisten sieht eine Verteilung von Bewusstsein in der Tierwelt aufgrund aktueller Forschungsergebnisse in etwa so aus, dass bereits Mollusken wie ein Tintenfisch etwa, auf jeden Fall aber alle Wirbeltiere, so auch Vögel, ein Bewusstsein für abstrakte Begriffe, beispielsweise was eine Glühbirne ist, besitzen, im Gegensatz zu Anneliden (Ringelwürmer), Arthropoden (Gliederfüßer) und Echinodermaten (Stachelhäuter). Eine Ratte z. B. kann die Glühbirne auch als solche erkennen und wiedererkennen, und der Mensch hat für sie überdies eine konkrete Bezeichnung.

### **3.2.4 Gesellschaftsformen und Kultur**

Menschen leben immer schon in sozialen Verbänden (von Natur aus tendieren wir eigentlich zu kleinen Gruppen von bis zu 120 Individuen), d. h. Hominiden lebten in Gruppen noch ehe sie zu Menschen wurden. Eine rationale und freiwillige Entscheidung, eine gemeinsame Gruppenordnung (bzw. staatliche Ordnung) zu beschließen, laut Vertragstheorie wie etwa der von Hobbes, ist letztlich nur ein Gedankenexperiment, da es so etwas wie einen Naturzustand niemals gegeben hat. Vielmehr waren wir von Beginn an „notwendigerweise gesellig“.<sup>364</sup> Ohne sozialen Beistand leidet sogar unsere Gesundheit und nach der Todesstrafe ist, abgesehen von so manchem physischem Schmerz, die Einzelhaft das Allerschlimmste für uns Menschen. Um ein soziales Miteinander generell zu ermöglichen, ist ab einer bestimmten Gruppengröße eine formale Reglementierung, d. h. die Einführung „offizieller“ sozialer Regeln und Verhaltenskodizes bzw. Sitten, nötig. Die Gruppenmitglieder müssen sich an gewisse Verhaltensnormen halten und auch darauf achten, dass diese von *allen* Individuen der Gruppe eingehalten werden. Soziale Wechselbeziehungen erfordern eine spezielle Form der Intelligenz, den „sozialen Intellekt“.

Das ursprüngliche Sozialverhalten änderte sich im Zuge der neolithischen Revolution vor etwa zehn- bis zwölftausend Jahren zwangsläufig, als die ersten Individuen begannen,

---

<sup>363</sup> Vgl. Seth / Baars / Edelman, 2005, 135.

<sup>364</sup> Vgl. De Waal, 2008, 22.

sesshaft zu werden und Land zu kultivieren. Die ersten primären Zivilisationen entwickelten sich und der Zusammenschluss in Sozialverbänden gestaltete das Überleben der eigenen Art aussichtsreicher. Auf diese Weise entwickelten sich die ersten Formen von Kultur, welche damit den Schlüssel zum heutigen menschlichen Moralbegriff darstellt.<sup>365</sup> Mithilfe der Spieltheorie konnte gezeigt werden, dass kooperative Strategien in sozialen Gruppen langfristig ökonomisch sinnvoll sein können, selbst wenn sie kurzfristig mit Kosten verbunden sind: „Ich tue dir heute einen Gefallen, weil du mir gestern ausgeholfen hast.“ Kooperation ist damit zugleich eine Form von Egoismus. Kostet der Gefallen den Geber weniger als er dem Empfänger wert ist, so kann sich eine Kooperation langfristig lohnen und insgesamt Mehrwert schaffen. Eine Verweigerung der Kooperation spart nur kurzfristig Kosten, da sie den möglichen langfristigen Nutzen eines kooperativen Bündnisses verhindert.<sup>366</sup> Bei sehr vielen anderen Spezies lassen sich solche Formen von Reziprozität finden. Ein Beispiel hierfür sind Vampirfledermäuse.<sup>367</sup> Die sehr sozialen Tiere füttern sich bei Nahrungsmangel gegenseitig. Sie erinnern sich aber auch, von wem sie im Bedarfsfall schon einmal etwas abbekommen hatten und von wem nicht. Indem sie teilen und sozusagen „Freundschaften“ schließen, können sie dem Hungertod entgehen. Kooperation von Artgenossen in der Vergangenheit wird belohnt, früheren Neidern hingegen geben sie sodann bei deren Bedürftigkeit aber auch nichts ab.

Altruismus kann grundsätzlich unterschieden werden in reziproken, nepotistischen und „echten“. Nicht jeglicher Altruismus, weder bei Tier noch Mensch, ist immer zugleich Egoismus. Es lassen sich auch im Tierreich zahlreiche Hinweise dafür finden, dass „echter“ Altruismus nicht allein dem Menschen zukommt. Beispiele hierfür sind etwa Affen, die unter Einsatz ihres Lebens einen Artgenossen vor Feinden zu schützen versuchen, oder Delfine, die Menschen vor dem Ertrinken retten, indem sie diese mehrere Kilometer weit an Land tragen. Oftmals hat man auch schon Berichte von Hunden gelesen, die ihr Leben opferten für eines ihrer menschlichen Rudelmitglieder. Ein Beispiel hierfür war der Mischlingshund Blacky, der einer Familie zugelaufen war und seitdem immer auf deren Säugling Ian aufpasste. Als ein Feuer ausbrach wollte Blacky das vier Monate alte Baby vor dem Flammentod retten und versuchte vorsichtig, um ihn nicht zu verletzen, Ian von dem Feuer wegzuzerren. Doch die Versuche waren vergebens. Als man die beiden fand, lag Ian nur wenige Zentimeter von Blackys ausgestreckten Pfoten entfernt. Dieser war dem Baby nicht von der Seite gewichen.<sup>368</sup>

---

<sup>365</sup> Die menschliche Kultur ist im Hinblick auf seine biologische Evolution funktional und hinreichend adaptiv.

<sup>366</sup> Vgl. Wedekind, 2009.

<sup>367</sup> Vgl. Dawkins, 1996, 84-89.

<sup>368</sup> Vgl. Kaplan, 2000, 35.

Bei ihrem Kampf um Ressourcen wie Futter- und Nistplätze oder Geschlechtspartner, was unter Territorialverhalten subsumiert werden kann, geht es bei Tieren nur selten tatsächlich um Leben und Tod. Die allermeisten Spezies haben eine Strategie entwickelt, herauszufinden, wer der Stärkere ist, ohne dass einer von beiden zwangsläufig sterben muss.<sup>369</sup> Sie beherrschen es auch, abzuschätzen, ob ein Kampf für sie überhaupt sinnvoll erscheint. Denn er birgt Risiken, sie könnten verletzt werden, er kann aber auch Vorteile bringen. Ist der Ausgang eines Kampfes von vornherein klar, so wird nicht gekämpft, was ein Anzeichen für Vernunft ist oder eine (zweck-)rationale Entscheidung annehmen lässt. Die Rothirsche auf der Insel Rhum vor der Küste Schottlands etwa brüllen, um ihre Stärke zu testen. Nur wenn sie in etwa gleich stark sind, kommt es auch tatsächlich zum Kampf.<sup>370</sup> So vermeiden sie unnötige Verletzungen oder gar den Verlust ihres Lebens. Ähnliches Verhalten kann man bei Hunden beobachten. Ist bei einer Auseinandersetzung einer unterlegen, so bietet er im nächsten Moment seinem Gegner die verwundbarste Stelle an. Dieser jedoch beißt in aller Regel nicht zu, sondern jagt den Unterlegenen nur davon. Welpen lassen sich gar rücklings auf den Boden fallen, d. h. liefern sich regelrecht aus, bleiben so aber verschont. Auch Konrad Lorenz erwähnte eine derartige Tötungshemmung bei sozial lebenden Tierarten in seinem Aufsatz *Moral-Analoges Verhalten geselliger Tiere*<sup>371</sup>. Wird einer ihres Rudels von einem Fremden angegriffen, so versuchen Hunde aber auch, ihn gegen den Angreifer zu verteidigen. Nicht ohne Grund hält so mancher Mensch sich einen Schutz- oder Wachhund und macht sich somit diese Eigenschaft der Caniden zunutze.

Viele seiner sozialen Eigenschaften hat der Mensch mit seinen nächsten Verwandten gemeinsam. Hilfsbereitschaft beim Menschen ist angeboren, sie ist ein Erbe der Evolution und half unserer Art zu überleben. Zwar laust ein Affe den anderen, um anschließend selbst gelaust zu werden, doch kann selbstloses Handeln unter Opferbereitschaft auch bei Schimpansen nachgewiesen werden. Spontane Hilfsbereitschaft funktionierte im Test bei menschlichen Kleinkindern wie auch Schimpansen, selbst wenn die Probanden etwas dafür investieren mussten, um helfen zu können. Und dabei halfen die Schimpansen in den Versuchen nicht nur (bekannten wie unbekanntem) Menschen, sondern auch ihren Artgenossen. So öffneten sie in 80 Prozent der Fälle dem Kollegen eine Tür, die zu Futter führte, trotzdem sie selbst dabei leer ausgingen.<sup>372</sup> Das bedeutet, Selbstlosigkeit steckt in unseren Genen. Nicht die Erziehung dazu ist der alleinige Faktor, sondern sie ist bereits biologisch angelegt. Doch nicht nur in dieser Hinsicht stehen andere Affen uns offensichtlich

---

<sup>369</sup> Vgl. Dawkins, 1996, 45.

<sup>370</sup> Vgl. ebd., 46 ff.

<sup>371</sup> Lorenz, 1955.

<sup>372</sup> Vgl. Sandrock, 2009a.

nahe, sondern sie beherrschen ebenso die Kunst, andere absichtlich in die Irre zu führen, also Täuschungsmanöver, um etwas Gewünschtes zu erreichen. Beispielsweise berichtet Dawkins von einem Fall, in dem ein Pavian-Junges schrie, als würde es von einem Weibchen angegriffen, um Hilfe zu holen. Dabei wollte es nur das Futter, das die andere fraß.<sup>373</sup> Ein anderes Pavianweibchen täuschte das dominante Männchen und verlagerte ihre Position über einen Zeitraum von 20 Minuten hin zu ihrem Liebhaber, wo der andere sie nicht genau sehen konnte. Er konnte nur ihren Rücken sehen, nicht aber, wie sie dem Rivalen das Fell pflegte. Weiters berichtet Dawkins von einem regelrecht eskalierenden „Intelligenz-Wettstreit“ zwischen der Schimpansenfrau Belle und dem Männchen Rock. Wurde nur einem der beiden ein Futterversteck gezeigt, so wollte dieser den jeweils anderen nicht hinführen und verhielt sich entsprechend, um das Futter für sich zu beanspruchen. Es fand ein regelrechtes Wettrüsten statt, bei dem beide Schimpansen versuchten, den anderen zu täuschen und zugleich jeder den anderen zu durchschauen versuchte.<sup>374</sup>

Auch Frans de Waal berichtet von derartigen Strategien, die andere Humanoiden entwickeln, um das gewünschte Ziel zu erreichen. Schimpansen jagen sich gegenseitig und werden sogar gelegentlich zu Kannibalen. Aber sie jagen auch Halbaffen und machen beispielsweise Jagd auf Stummelaffen. Eventuell töten sie sogar gezielt, also des Tötens wegen. Sie schmieden Allianzen, bilden Koalitionen und entwickeln heimtückische Strategien in ihrem Streben nach Macht und Dominanz. Beispielsweise benutzte der Schimpanse Yeroen einen jungen Verbündeten, um das Alphatier Luit zu verjagen. Als dies geschafft war und Yeroen die Machtposition inne hatte, ertränkte er seinen vormaligen Helfer und ließ es wie einen Unfall aussehen.<sup>375</sup> Solche Vorgehensweisen erinnern sehr stark an die menschliche Politik und genauso funktionieren sie auch. Die Strategie „teile und herrsche“ kennen auch Schimpansen.<sup>376</sup> De Waal berichtet aber auch, dass andere Gruppenmitglieder dazwischen gehen, wenn Rivalitätskämpfe allzu exzessiv zu werden drohen und versuchen zu schlichten. Schimpansenweibchen vermitteln dabei anschließend zwischen den zerstrittenen Parteien und sorgen in diplomatischer Weise dafür, dass keiner sein Gesicht verliert.<sup>377</sup> Derartige politische Machenschaften wie in Form von Koalitionsbildung sowie Streitschlichtung durch andere Mitglieder der Gruppe werden selbst bei Tieraffen beobachtet.<sup>378</sup> Aber nicht nur in ihrem Willen zur Macht können Parallelen zum Menschen

---

<sup>373</sup> Vgl. Dawkins, 1996, 178.

<sup>374</sup> Vgl. ebd., 227.

<sup>375</sup> Vgl. De Waal, 2006, 61 ff.; siehe auch De Waal, 1986. Weitere Informationen sind zu finden auf [http://www.emory.edu/LIVING\\_LINKS/index.html](http://www.emory.edu/LIVING_LINKS/index.html) (zuletzt eingesehen 27.08.2010).

<sup>376</sup> Vgl. De Waal, 2006, 63.

<sup>377</sup> Vgl. ebd., 110 ff.

<sup>378</sup> Vgl. Wilhelm, 2007, 57.

gezogen werden. So haben ranghohe Primaten aufgrund eines erhöhten Cortisolspiegels (verursacht durch den Stress um Macht) oftmals Magengeschwüre und erleiden häufig Herzanfälle.<sup>379</sup> Während Weibchen von Tieren, die nicht zusammen leben, sich den gesündesten und kräftigsten aussuchen, wählen solche, die mit ihrem Partner zusammen bleiben, im Allgemeinen sanftmütige, gute Ernährer, die sie beschützen. Die Weibchen verbessern also ihren Reproduktionserfolg durch die Qualität und Quantität ihrer Nahrung, Männchen hingegen durch die Verteilung ihrer Gene. Daher sind die Männer zum Kämpfen gebaut, ihre Verwundbarkeit suchen sie zu verbergen, denn sie wollen nicht schwach wirken. Ein verletzter Anführer steckt daher doppelt soviel Energie in seine Drohgebärden, um gesund zu wirken.<sup>380</sup> Menschenmännchen verhalten sich ganz ähnlich.

Was aber ist mit „Kultur“? Haben Affen oder gar andere Spezies auch Kultur, oder ist dies doch eine rein menschliche Eigenschaft? Kulturelle Verhaltensweisen sind sozial erlernt und werden auf diesem Weg in einer Population weitergegeben.<sup>381</sup> Zwar gilt Imitation als das grundlegendste Kriterium für Kultur, aber auch Innovationen und deren Weitergabe, d. h. kulturelle Traditionen, gehören dazu. Bei Schimpansen ist Kultur demnach nachgewiesener Maßen vorhanden. Sie lernen Werkzeuggebrauch durch Beobachtung und geben diese Fähigkeit auch weiter. Beispielsweise ist der Gebrauch von Steinwerkzeugen, die sie benutzen um Nüsse zu knacken, an der Elfenbeinküste lebender Schimpansen bereits 4300 Jahre alt. Das Kriterium der Kreativität erfüllen sie damit zweifelsohne, ob sie jedoch auch „Kunst“<sup>382</sup> beherrschen ist eine andere Frage. Komplexe Kunst und Werkzeuggebrauch, sowie die komplexe Sprache bei Menschen, die allesamt zu den kulturellen Errungenschaften gehören, entstanden erst vor weniger als 50.000 Jahren. Die Sprache ermöglichte es, Informationen zur Gefühlsweitergabe auszutauschen – und die Hände wurden wiederum frei. Ein Broca-Zentrum konnte bei Homo Rudolfensis zwar nachgewiesen werden, ob er sprechen konnte, ist allerdings unklar. Vermutlich konnte das noch nicht einmal der Neanderthaler.<sup>383</sup>

Kunst und Sprache sind aber nur zwei mögliche (wenn auch sehr aussichtsreiche) Kriterien für das Vorhandensein von Kultur. Von Ratten ist bekannt, dass sie „Nachahmung auf Distanz“ beherrschen, also von den Fehlern ihrer Artgenossen lernen, und ihr Wissen von Generation zu Generation weiter geben.<sup>384</sup> Da Ratten sehr soziale Tiere sind und sich gegenseitig putzen, können sie riechen, was eine andere Ratte zuvor gefressen hat. Bei der

---

<sup>379</sup> Vgl. De Waal, 2006, 68.

<sup>380</sup> Vgl. ebd., 69 f.

<sup>381</sup> Vgl. Wilhelm, 2007, 57.

<sup>382</sup> Kunst entwickelte sich vermutlich ursprünglich als Werbefunktion.

<sup>383</sup> Vgl. Sandrock, 2009a.

<sup>384</sup> Vgl. Dawkins, 1996, 69 ff.

Erschließung neuer Futterquellen werden Tester vorgeschickt. Indem sie Futterquellen meiden, die ihren Artgenossen geschadet haben, wie etwa mit dem Rattengift Warfarin versetzte Köder, ist ihre Kolonie damit vor der Ausrottung gesichert. Je nachdem, wie eng man die Kriterien für Kultur setzt, lässt sich diese also nicht nur auch bei Affen, sondern sogar weniger eng verwandten Spezies finden.

### 3.2.5 Empathie und Moral

Da Moral ein gruppenorientiertes Phänomen ist, bräuchte ein einzelner Mensch keine. Im Laufe der Evolution entwickelte sich in diesem Zusammenhang ein gewisser Modus vivendi, welcher hilft miteinander auszukommen und der so dem Überleben dienlich ist.

„Die natürliche Auslese begünstigt Organismen, die überleben und sich fortpflanzen, so einfach ist das. Wie sie das schaffen, wird dabei offen gelassen.“ (De Waal, 2006, 51)

Moralische Regeln beziehen sich dabei immer auch auf das Wohlergehen von anderen und sind insofern zu unterscheiden von bloßen gesellschaftlichen Konventionen, welche zum Teil erhebliche kulturelle Abweichungen aufweisen. Erstere sind demnach stabiler und der moralische Handlungsbereich erstreckt sich auf solche Entscheidungen des täglichen Lebens, wo es darum geht, anderen zu helfen oder sie (nicht) zu verletzen. Dabei kann auch „nicht helfen“ bereits „verletzen“ bedeuten. Und auch Moralität tritt nicht allein beim Menschen auf, sondern kann als Produkt (jeglicher) sozialer Evolution gesehen werden. Unsere „Menschlichkeit“ (im Sinne von Moralität bzw. Humanität) ist insofern in sozialen Instinkten verwurzelt, die wir mit anderen Spezies *gemeinsam* haben. So dachte nicht nur schon Darwin, sondern dieser Ansicht ist auch Frans de Waal.<sup>385</sup> Merkmale wie soziale Kompetenz, Mitgefühl, Empathie, Theory of Mind und moralisches Gefühl sind Teil unseres biologischen Erbes. Die Darwinsche Vorstellung, dass der Mensch zu Moral geboren ist, wird durch das Verhalten der Tiere gestützt. Einfühlung, auch in speziesübergreifender Form, beruht auf der Fähigkeit, sich eine Vorstellung von den Daseinsbedingungen eines anderen Individuums zu machen, wie Adam Smith es dereinst ähnlich formulierte.<sup>386</sup> Und auch De Waal stimmt mit Smith überein:

„Sowohl Sympathie als auch Grausamkeit beruhen auf dem Vermögen, sich vorzustellen, wie sich das eigene Verhalten auf andere auswirkt.“ (De Waal, 2006, 13)

Darwin war der Meinung, dass viele Tiere mit Sicherheit das Leid oder die Angst der anderen mitempfinden.<sup>387</sup> Diese Eigenschaft ist bei Tieren zwar (noch) relativ unbekannt. Jedoch

---

<sup>385</sup> Vgl. De Waal, 2006, 36.

<sup>386</sup> Vgl. ebd., 11.

<sup>387</sup> Vgl. ebd., 45.

beruht das laut De Waal auch zum Teil auf dem Bild, das wir von Tieren haben und von dem wir uns so ungern trennen.

Zum einen sind wir Menschen zutiefst soziale Wesen, aber zugleich auch „die einzigen Bösewichte“. Bevor der (vorwiegend) friedfertige Bonobo entdeckt wurde<sup>388</sup>, verglichen Verhaltensforscher uns gern mit dem machthungrigen und brutal wirkenden Schimpansen. Unsere Mitaffen legen Wert auf Status und nehmen die Jagd nach Macht und Sex genauso wichtig wie wir. Doch laut De Waal ist der Mensch eine Kombination aus Schimpanse und Bonobo. Die beiden Arten, die uns in der Verwandtschaftsordnung gleich nah stehen, bieten für uns zwei komplementäre Spiegel. Während der Schimpanse auch als „Killeraffe“ bezeichnet wurde leben Bonobos „wie im Paradies“. Sie gelten als egalitäre Anhänger eines lockeren Lebenswandels und legen Auseinandersetzungen mit Sex bei – auch gleichgeschlechtlich. Sie scheinen nach dem Motto „make love, not war“ zu leben und gelten als die Hippies der Primatenwelt.<sup>389</sup> Man könnte sagen, der Schimpanse löst sexuelle Konflikte mit Macht, der Bonobo löst Machtkonflikte mit Sex.<sup>390</sup> Lange Zeit herrschte die Meinung vor, dass Bonobos keine Stammesfehden austragen. Allerdings konnte kürzlich nachgewiesen werden, dass auch sie manchmal aggressiv werden und andere Affen jagen, da sich deren Überreste in ihrem Kot fanden, jedoch sind sie keine Kannibalen. Bei Bonobos hält ein älteres Weibchen die Alpha-Position, während die Männchen rangniedriger sind und daher bei den Frauen oftmals um Fressen betteln müssen. Bonobo-Jungen gelten als Muttersöhnchen. Bei Gorillas wiederum hat ein Mann das Monopol über den Frauenharem – um den sie kämpfen. In vielerlei Hinsicht kann der Mensch eigene Verhaltensweisen bei seinen nächsten Verwandten wieder finden, wobei direkte Vorfahren hierbei freilich noch aufschlussreicher wären.

Zwar haben Menschen sich in ihren unvoreilhaftigen Eigenschaften häufig mit den negativen Aspekten der Lebensweise von Schimpansen verglichen, die positiven Eigenschaften aber wollten sie rein für sich verbuchen. Das Verhalten von Schimpansen, die also Mörder<sup>391</sup> und Kannibalen sind, gegeneinander Krieg führen, selbst auf unfaire Art und Weise (z. B. zwei gegen einen), und Politik machen, gibt jedoch nur teilweise Aufschluss über unser eigenes. Denn Gutmütigkeit ist keine menschliche Erfindung. So ist der Bonobo der Inbegriff von Empathie, Fürsorge und Kooperation. Aber auch bei Gorillas gibt es zahlreiche Belege für

---

<sup>388</sup> Der Bonobo wurde erst letztes Jahrhundert, im Jahre 1925, im belgischen Kolonialmuseum von dem deutschen Anatom Ernst Schwarz entdeckt. Zuvor wurde er mit dem Schimpansen verwechselt.

<sup>389</sup> Vgl. ebd., 47.

<sup>390</sup> Vgl. ebd., 31.

<sup>391</sup> Auch Hyänen, Löwen, Languren und andere töten Ihresgleichen manchmal, wenngleich dies selten vorkommt. Vgl. hierzu ebd., 40.



das Vorhandensein von Empathie, wie etwa folgende Anekdote: Eine Gorillafrau im Zoo von San Diego hatte gelernt, unter einem Elektrozaun so hindurch zu greifen, dass sie keinen Schlag abbekam, um sich die Kräuter auf der anderen Seite des Zauns zu pflücken. Eine weitere neu hinzugekommene Frau hatte kurz zuvor ihren ersten Schlag bekommen, worauf sie aufgeschrien und hektisch ihre Hand geschüttelt hatte. Nun beobachtete sie die andere, wie diese genau das tun wollte, was ihr selbst so viel Schmerzen bereitet hat und springt zu dieser hin, um sie von dem Zaun wegzuzerren. Doch die geübte Gorilladame lässt sich nicht aus der Ruhe bringen, und nach einiger Zeit setzt die andere sich neben diese hin und beobachtet sie gespannt, während sie sich selbst mit beiden Armen fest umklammert, so als würde sie sich innerlich auf den zu erwartenden Schlag vorbereiten.<sup>392</sup> In ihrer Phantasie steckte sie also „in der Haut der anderen“ und belegte damit offensichtlich, dass sie sowohl eine Theory of Mind hat als auch zu Empathie fähig ist. In emotional wichtigen Momenten können Menschenaffen sich also in den mentalen Zustand eines anderen versetzen. Diese Fähigkeit zu Empathie wiederum setzt Selbsterkenntnis voraus.<sup>393</sup> Und sowohl Selbsterkenntnis als auch Theory of Mind haben alle Menschenaffen gemeinsam.<sup>394</sup> Das Spenden von Trost etwa beherrschen Tieraffen hingegen nicht. Schimpansen erkennen die Blutsverwandtschaft bei Artgenossen auf Bildern ebenso wie Menschen bei anderen. Ebenso können sie Menschen mitteilen, wo beispielsweise Futter versteckt ist und diese instruieren.<sup>395</sup> Ein „Auf Wiedersehen machen“, wie es etwa die Schimpansin Kuif beherrscht, erfordert überdies einen Blick in die Zukunft und ist insofern noch komplexer.<sup>396</sup>

„Das Bewusstsein seiner selbst bedingt, wie man mit anderen umgeht“ (De Waal, 2006, 255). Und erst damit entwickelt sich eine Theory of Mind, die ein zielgerichtetes Helfen (oder eben auch nicht) möglich macht. Selbsterkenntnis und höhere Formen von Empathie (die bei Frauen zumeist besser ausgebildet ist) tauchen in der evolutionären Abstammungslinie gemeinsam auf. Doch offensichtlich weisen nicht nur Affen die Fähigkeit zur Theory of Mind und Empathie auf. Katzen etwa sind dafür bekannt, dass sie beim Spielen mit Menschen (zumeist) ihre Krallen einziehen. Von Elefanten ist bekannt, dass sie sich in das Gefühlsleben ihrer Artgenossen hineinversetzen können. Und bei Mäusen wurde vor nicht allzu langer Zeit festgestellt, dass sie auf eigene Schmerzen stärker reagieren, wenn sie sehen, wie ein bekannter Artgenosse ebenfalls leidet.<sup>397</sup> All dies deutet darauf hin, dass der

---

<sup>392</sup> Vgl. ebd., 23 f.

<sup>393</sup> Vgl. ebd., 256.

<sup>394</sup> Zahlreiche Anekdoten hierfür finden sich bei ebd., 250 ff, aber auch ebd., 16, wo erzählt wird, wie der Bonobo Kanzi sich als Lehrer betätigte.

<sup>395</sup> Vgl. ebd., 55.

<sup>396</sup> Vgl. ebd., 52.

<sup>397</sup> Vgl. De Waal, 2008a, 52 ff.

Empathie ein neuronaler Mechanismus zugrunde liegt, der evolutionsbiologisch weitaus älter ist als der Mensch.

Was aber sagt dies nun über Moral bei anderen Spezies aus? De Waal ist der Überzeugung, dass der Schlüssel für Moral eine wechselseitige Abhängigkeit ist. Wir sind in erster Linie fühlender Körper, nicht rationaler Geist. Emotionen sind demnach die Grundlage für moralische Entscheidungen, da sie auf Präferenzen (vorwiegend nicht-rational begründbarer Art) basieren. Wir rühmen zwar die Rationalität, aber vergessen dabei, wie sehr unsere Grundbedürfnisse die eines Tieres sind. Moral ist in den seltensten Fällen rational, vielmehr sind Emotionen unser „Kompass“, d. h. Rationalisierungen dienen lediglich zur Rechtfertigung der Entscheidung.<sup>398</sup> Die Neurowissenschaft fand zudem heraus, dass moralische Dilemmata *alle* emotionalen Zentren im Gehirn aktivieren, nicht nur die rationalen. Eine moralische Entscheidungsfindung greift insofern auf Millionen Jahre sozialer Evolution zurück.<sup>399</sup> Damit teilen wir nicht nur Empathiefähigkeit mit anderen Spezies, sondern auch Moralfähigkeit; und für Moralität (sogar nach menschlichen Maßstäben) lassen sich im Tierreich diverse Nachweise finden. Zwar rühmen wir Menschen uns häufig für unser überaus moralisches Verhalten und würden uns damit gern vom Rest der Tierwelt abgrenzen, doch es lässt sich auch bei anderen Menschenaffen ein Sinn für Gerechtigkeit, Reziprozität und Fairness, Dankbarkeit und sogar die Bestrafung von Sündern finden.<sup>400</sup> Einer Studie über Gerechtigkeit bei Schimpansen zufolge handeln die Tiere – anders als Menschen – nicht gehässig, jedoch kennen auch sie Gefühle wie Rache, Neid und Missgunst.<sup>401</sup> Nicht zuletzt aufgrund ihrer frappierenden Ähnlichkeit in dieser Hinsicht werden Menschenaffen auch als „Anthropoiden“ bezeichnet.<sup>402</sup>

„Unsere moralische Grundregel kennen sie vielleicht nicht, aber mit Sicherheit befolgen sie sie.“ (De Waal, 2006, 257)

Abgesehen von der gruppeninternen Moralität lässt sich oftmals auch speziesübergreifendes Moralverhalten beobachten. Doch sind dabei moralische von lediglich altruistischen Motiven zu trennen. Tatsächlich moralische Handlungen unterscheiden sich dahingehend von bloßem Altruismus aufgrund ihrer Motive, die sodann wiederum moralischer Natur sind. Dennoch können altruistische Handlungen anderer Spezies echter moralischer Natur sein. So rettete beispielsweise ein Schimpanse ein im Urwald angeleintes Hühnerküken, ohne dessen zarte Beinchen zu verletzen, und das obwohl Hühnerküken von Schimpansen auch

---

<sup>398</sup> Vgl. De Waal, 2006, 259 ff.

<sup>399</sup> Vgl. ebd., 50.

<sup>400</sup> Vgl. De Waal, 2008, 61 ff. sowie De Waal, 2006, 264.

<sup>401</sup> Vgl. Tomasello / Jensen / Call, 2007.

<sup>402</sup> Vgl. De Waal, 2006, 14.

gerne verzehrt werden.<sup>403</sup> Und immer wieder hört man, wie im vorhergehenden Abschnitt bereits erwähnt, Berichte über Delfine, die Menschen oder auch andere Tiere beschützt oder gerettet haben.<sup>404</sup> Warum sollten diese das tun, wenn nicht aus genuin moralischen Motiven? Und dies sind nur einige wenige konkrete Hinweise auf artübergreifendes moralisches (oder wenigstens moralanaloges) Verhalten. Es lässt sich also feststellen, dass speziesübergreifende „Moralität“ (im weitesten Sinne) definitiv auch bei anderen Tierarten zu finden ist, wenngleich dies nicht der Regelfall ist. Allerdings sind wir selbst ebenfalls nicht *immer* gut zu anderen Tieren und schlachten beispielsweise die, die wir zuvor aufgezogen haben. Schimpansen helfen insofern nur unter Umständen ihren Beutetieren – genau wie wir. Es stellt sich also die Frage nach einer generellen Verpflichtung für jede moralfähige Spezies, sich moralisch gegenüber anderen Lebewesen, auch andersartigen, zu verhalten. Jean-Claude Wolf ist der Ansicht, dass moralische Pflichten sich nur an solche Lebewesen richten können, die auch in der Lage sind, Verantwortung zu übernehmen. Moralanaloges Verhalten von Tieren scheint dort zu beginnen, wo soziale Rollen im Rudel übernommen werden.<sup>405</sup> Man kann insofern annehmen, dass es bei einigen Tieren ein Analogon von moralischer Pflicht und Tugend gibt.

### 3.2.6 Würde und Seele

Zuletzt sollen noch zwei Begriffe in aller Kürze behandelt werden, die nach wie vor sehr umstritten sind und deren Bedeutung in vielen Varianten zu finden ist. Artikel 1 Absatz 1 des Grundgesetzbuchs lautet: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ und will sagen, dass alle Menschen ganz unabhängig von ihrer Herkunft oder anderweitiger Merkmale wie Geschlecht oder Alter denselben Wert und dieselben Menschenrechte haben. Menschenwürde steht über der Verfassung und den Gesetzen eines jeden Landes. In Kapitel 3 seines Buches *Ethik im außerhumanen Bereich*<sup>406</sup> setzt Klaus Peter Rippe sich auf der Suche nach den Objekten der Moral auch mit diesem problematischen Thema auseinander. Laut theologischer Tradition kann die mitgeschöpfliche Würde („Bonitas“) nicht mit der Menschenwürde („Dignitas“) gleich gesetzt werden. Der Ursprung des Begriffs der Würde stammt jedoch noch aus der Stoa und zusätzlich zur inhärenten Würde (soziales Ansehen) betonten nicht nur die stoischen Philosophen, sondern beispielsweise auch der

---

<sup>403</sup> Vgl. Kaplan, 2000, 34.

<sup>404</sup> Siehe hierzu bspw. den Bericht „Delfin rettet 14-Jährigen vor Ertrinken“ (29.08.2000) auf Spiegel online, <http://www.spiegel.de/panorama/0,1518,91062,00.html> (zuletzt eingesehen 27.08.2010) oder den Bericht „Delfin rettet gestrandete Wale“ (12.03.2008) auf sueddeutsche.de, <http://www.sueddeutsche.de/panorama/65/435811/text/> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).

<sup>405</sup> Vgl. Wolf, 2007.

<sup>406</sup> Rippe, 2008.

von der Stoa maßgeblich beeinflusste lateinische Kirchenlehrer Augustinus von Hippo (*De libero arbitrio* III, verfasst von 387-395, 15), dass dem Menschen darüber hinaus eine natürliche, kontingente Würde (wegen Vernunftnatur und Gottesebenbildlichkeit) zukäme. Der dritte Bedeutungskern bezieht sich auf etwas Unverhandelbares bzw. Unverfügbares (vgl. Kant: Würde hat keinen Preis). Die vier Kernbedeutungen von Würde sind nach Rippe:<sup>407</sup>

1. der moralische Anspruch auf gleiche Achtung und gleichen Respekt,
2. die Unveräußerlichkeit der Würde,
3. der Ausschluss von Güterabwägungen, sowie
4. der Anspruch, nicht als Person oder Angehöriger einer Gruppe erniedrigt zu werden.

Rippe stellt nun die Frage, ob solch eine Würde allein dem Menschen zukommen soll, oder nur Tieren, vielleicht aber Tieren und Pflanzen, oder aber allen Lebewesen.<sup>408</sup> Sollte es hierfür zwei unterschiedliche Begriffe geben oder doch nur einen? Er ist der Meinung, dass die Annahme eines inhärenten Werts (wie ihn etwa Tom Regan vertritt, vgl. Abschnitt 4.4.1) für alle Lebewesen unrealistische Forderungen impliziert. Die Würde eines jeden Menschen wird ihm letztendlich vom Menschen selber verliehen. Wenn Würde jedoch etwas vom Menschen Gesetztes darstellt, um ihm eine *Gleichstellung* unter allen Menschen zuzusichern, dann kann dies kein hinreichender Grund sein, eine *Sonderstellung* zu rechtfertigen. Denn dann ist sie lediglich genuin anthropozentrisches Mittel, sich selbst und seine Art hervorzuheben, was in keiner Weise, weder wissenschaftlich noch ethisch, plausibel begründet werden kann. Jeder Begründungsversuch dieser Art würde auf eine *Petitio principii* hinauslaufen. Der im Bereich Tierschutzrecht tätige Schweizer Rechtsanwalt Antoine Goetschel ist der Ansicht, dass die „Würde des Tieres“<sup>409</sup> (Goetschel, 2012, 38) seiner Definition nach bereits dann verletzt wird, wenn mit einem Tier zu irgendwelchen genuin menschlichen Zwecken Missbrauch getrieben wird, die dem Tier seiner Art nach entgegenstehen und es in seinen Lebensäußerungen einschränken.<sup>410</sup> Das altbekannte „Abwehrargument“ (Goetschel, 2012, 31), dass eben nur der Mensch Vernunft besitzt und mit Sprache und Intellekt ausgestattet ist, derweil das Tier kein Träger moralischer Pflichten oder Rechte sein kann, da es nicht weiß, was ihm geschieht, ist laut Goetschel lediglich eine Behauptung. Doch selbiges gilt auch für Aussagen wie: „Tiere sind Lebewesen, die einen eigenen Daseinszweck und eine ihnen innewohnende Würde haben“ (Goetschel, 2012, 161). Dahingehend muss man auch Goetschels hypothetischen Imperativ „Gesteht man einem

---

<sup>407</sup> Vgl. ebd., 76.

<sup>408</sup> Vgl. ebd., 69.

<sup>409</sup> Es ist Goetschels Verdienst, dass der Begriff der „Würde des Tieres“ in der Schweizer Verfassung verankert wurde.

<sup>410</sup> Dies ist der zentrale Begriff in Goetschels Argumentation.

Tier Würde und Integrität zu, dann ist jeder Eingriff in seine Geschaffenheit, in sein Wesen unzulässig“ (Goetschel, 2012, 35) nicht zwingend für sich gelten lassen.

Die Seele wiederum wird betrachtet als der unsterbliche Geist, diese Auffassung vertrat bereits Platon. Doch je mehr der Glaube an die Unsterblichkeit in den säkularisierten Gesellschaften abnahm, umso mehr verlor die Unsterblichkeitslehre an Bedeutung. Dahingehend bin ich wie Dominik Perler der Meinung, dass Tiere zwar seelenlos (nämlich ebenso seelenlos wie die Menschen auch), aber nicht geistlos sind. Unser heutiges Selbstbild ist stark beeinflusst von den Naturwissenschaften, die es ermöglichen zu verstehen, welche körperlichen Fähigkeiten dem Geist zugrunde liegen.<sup>411</sup> Geistige Funktionen, die uns früher als rätselhaft und mysteriös erschienen, können heute organisch erklärt und aufgrund neurowissenschaftlicher Untersuchungen als körperliche Phänomene begriffen werden.<sup>412</sup>

Aber auch wenn die Welt besiedelt ist von Tieren, die uns unterlegen sind und sich nicht zur Wehr setzen können, so müssen wir uns laut Perler dennoch vor einer Instanz in Acht nehmen:

„Vor uns selbst. An den eigenen moralischen Ansprüchen zu scheitern sollte Abschreckung genug sein. Tiere besitzen ihre eigene Form von Geist. Respekt vor ihnen zu haben ist ein Gebot, das man leicht begründen kann.“ (Perler, 2007)

### **3.3 Wo liegt der Unterschied?**

„Nichts ist im Verstand, was nicht zuvor in der Wahrnehmung wäre.“

(Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate 2, 3, 19)

Ein Blick auf die Tierwelt ist also immer zugleich ein Blick auf uns selbst, denn: Der Mensch ist ein Tier unter Tieren. Er ist ein Teil der Evolutionsgeschichte und im Laufe seiner Entwicklung haben sich nicht nur seine Morphologie und Physiologie an die jeweiligen Lebensbedingungen angepasst, sondern auch seine mentalen Fähigkeiten und das Sozialverhalten. Der Mensch gilt (sich selbst) als das klügste aller Lebewesen und sucht seiner Moralfähigkeit zum Trotz seit jeher nach immer neuen Trennkriterien, die uns dazu legitimieren sollen, mit Angehörigen anderer Spezies so umgehen zu können, wie wir es tun. Wie aber lässt sich eine Abgrenzung begründen? Auf der Suche nach der Einzigartigkeit des Menschen ist die Neurowissenschaft zu der Meinung gelangt, dass sich das menschliche Gehirn in nahezu jeder Hinsicht nur graduell von anderen Säugetiergehirnen unterscheidet. Die meisten Neuronen befinden sich beim Menschen dabei in der Großhirnrinde. Einzig und

---

<sup>411</sup> An dieser Stelle sei wiederum verwiesen auf die Leib-Seele-Debatte.

<sup>412</sup> Vgl. Perler, 2007.

allein das Broca-Zentrum, ein fein verdrahtetes Areal, welches als Zentrum für syntaktisch-grammatische Sprache betrachtet wird, stellt eine klare Besonderheit dar. Jedenfalls konnte dieses bislang noch in keinem anderen als dem menschlichen Gehirn nachgewiesen werden und ist unter Umständen der Schlüssel zur menschlichen Intelligenz. Allerdings gibt es umgekehrt bestimmte Areale in den Gehirnen anderer Spezies, welche diesen besondere Fähigkeiten verleihen und die dem Menschen fehlen<sup>413</sup>. Wie ich bereits weiter oben dargestellt habe, konnten einschlägige Studien zeigen, dass wir das Ausmaß tierischer Intelligenz bislang jedenfalls dramatisch unterschätzt haben – vor allem außerhalb der Gruppe der Primaten. Graduelle Unterschiede erlauben keine prinzipielle Dichotomie. Unsere kognitive Beschränktheit darf nicht der Grund sein, den Tieren prinzipiell kognitive Fähigkeiten abzusprechen. Im Rahmen kognitiver und mentaler Fähigkeiten sollte von gleichen Wirkungen auf gleiche Ursachen geschlossen werden und insofern auch von komplexen Wirkungen auf komplexe Ursachen. Entweder erfolgt dies für Mensch und Tier gleichermaßen, oder für keinen von beiden. Für eine Annahme unterschiedlicher Ursachen werden insofern markante empirische Anhaltspunkte benötigt. Prima facie darf kein prinzipieller Unterschied zwischen Menschen und Tieren angenommen werden, da man ansonsten einer *Petitio principii* erliegt, so Perler.<sup>414</sup> Aussichtsreichste Kandidaten für eine anthropologische Differenz sind auf Basis der aktuellsten Erkenntnisse Sprachvermögen (in Abhängigkeit der Definition), Gedankenlesen (Theory of Mind) und Mental Time Travelling noch vor autoönetischem Bewusstsein (episodische Erinnerung).<sup>415</sup> Die ersten drei Kriterien sind aller Erkenntnisse zufolge (zumindest) auch bei unseren engsten Verwandten vorhanden. Was Letzteres anbelangt konnte kürzlich erwiesen werden, dass etwa kalifornische Buschhähler Erinnerungsvermögen besitzen, sich entsprechend an das Wann, Was und Wo erinnern. Eine Rekombination gelernter Signale wiederum, Kreativität also, schrieb man bislang nur dem Menschen zu, aber auch andere Humanoiden zeigten derartige Fähigkeiten. Ob das Verhalten aller anderen Spezies biologisch determiniert ist, ist jedoch noch nicht endgültig entschieden.<sup>416</sup>

Doch: Selbst wenn uns manche Kriterien in qualitativer Hinsicht von anderen Spezies trennen würden, so wäre dies ein ebenso schwaches Trennkriterium wie das der Spezieszugehörigkeit allein. Auch wenn zum Beispiel Hunde reden könnten und auch ansonsten alles könnten, was der Mensch kann, wären sie immer noch keine Menschen.

---

<sup>413</sup> So besitzt der Mensch nicht das Gehirnareal „Cluster N“, welches zur Wahrnehmung des Erdmagnetfelds dient, wie das bei Zugvögeln der Fall ist. Cluster N macht es möglich, dass die Vögel das Erdmagnetfeld regelrecht sehen. Vgl. hierzu Mouritsen et al., 2007.

<sup>414</sup> Vgl. Perler / Wild, 2005b, 31 ff.

<sup>415</sup> Vgl. ebd., 65.

<sup>416</sup> Vgl. ebd., 42.

Andererseits aber können Hunde viel besser riechen und hören als jeder Mensch und auch viel schneller laufen. Selbst wenn also das Kriterium der komplexen Sprache aufgrund des vorhandenen Broca-Zentrums ein Alleinstellungsmerkmal für den Menschen darstellt, so ist es nur eines unter vielen anderen: Nahezu jeder Spezies kommt so ein Alleinstellungsmerkmal zu. Warum sollte ausgerechnet unseres als das wichtigste erachtet werden? Nur deshalb weil wir *Menschen* sind und unsere eigene Perspektive als die wichtigste erachten? Vielleicht weil unsere Perspektive auch die einzige ist, die wir einnehmen können?

Fragen wie diese werde ich in Kapitel 5 versuchen zu klären. Zunächst aber sollen nun noch einige (vorwiegend aktuelle) tierethische Standpunkte dargestellt werden, bevor ich alle für mich relevanten Fakten in einem neuen Konzept zusammenführen werde. Bestimmte entscheidende Schlussfolgerungen aus dem Vorgegangenen sind vorläufig folgende:

- Der Unterschied zwischen Menschen und anderen Tieren ist lediglich ein gradueller, also quantitativer, nicht jedoch ein qualitativer.
- Sprache ist keine Voraussetzung für Leidensfähigkeit.

Bewusste Leidensfähigkeit ist demnach das entscheidende Kriterium für den korrekten (im Sinne von fairen) Umgang mit *sämtlichen* Wesen (zumindest aus menschlicher Sichtweise). Insofern ist Tierethik auch eine Frage der Selbstachtung, da die konsequente Anwendung einer dahingehend konsistenten Ethik vor allem auch positive Auswirkungen für die Menschheit nach sich ziehen würde. Eine Minimierung von Leid (jedweder Hinsicht) bei anderen Spezies bringt damit einen maximalen Nutzen für den Menschen.





## 4 Darstellung und Kritik konkreter tierethischer Ansätze

„Da Wahrheit eine Eigenschaft von Sätzen ist, da die Existenz von Sätzen abhängig von Vokabularen ist und da Vokabulare von Menschen gemacht werden, gilt dasselbe für Wahrheiten.“

(Richard Rorty, 1931-2007)

Ausgehend von den in den Medien dokumentierten Zuständen im Zusammenhang mit der Verwendung von Tieren in Industrie und Forschung haben sich seit den 1970er Jahren viele Philosophen in der neueren Tierethikdebatte für eine Öffnung der Ethik für Tiere ausgesprochen, allen voran Henry Salt. Aber auch Jeremy Bentham, John Stuart Mill und Leonard Nelson beeinflussten die ethische Besinnung maßgeblich. Bevor ich zum letzten Kapitel meiner Ausführungen komme, möchte ich einige tierethische Positionen darstellen und werde dabei auf die jeweiligen Probleme in der Argumentation (aus der Perspektive meiner eigenen These) hinweisen. Man könnte freilich noch viel mehr Positionen anführen, was ich in dem abschließenden Abschnitt dieses Kapitels in aller Kürze tun werde, eine ausführliche Darstellung aller nennenswerten Positionen ist aber aufgrund vieler Überschneidungen und Redundanzen zum einen überflüssig und zum anderen würde dies wohl den Rahmen sprengen. Daher führe ich nur solche Ethiken an, die für meine eigene Position von Belang sind und werde mich jeweils im Anschluss von ihnen abgrenzen.

### 4.1 Schopenhauer und die Mitleidsethik

Einer der zentralen Begriffe in Arthur Schopenhauers (1788 - 1860) Philosophie ist, wie bereits erwähnt, das Mitleid. Es stellt für ihn das einzige moralische Fundament der Ethik dar. Seine Theorie des Mitleids hängt überdies mit einem spezifischen Weltkonzept (d. i. die Welt als Wille und Vorstellung<sup>417</sup>) zusammen. Innovativ an seiner Moralphilosophie war zu damaliger Zeit der Aspekt, dass sich Mitleiden nicht allein auf Menschen, sondern auch auf nichtmenschliche Tiere sowie alles Lebendige beziehen soll. Die Voraussetzung für Schopenhauers Ansatz bildet die Annahme, dass der Mensch in einer Umwelt lebt, die aus einem komplexen Zusammenhang zwischen Wille und Vorstellung gebildet ist. Menschen sind von anderen Lebewesen abhängig, und aus diesem Grund sind sie auch für diese anderen Lebewesen verantwortlich. In seiner Weltanschauung ist Mitleid das einzig vertretbare ethische Leitprinzip. Er sucht zu begründen, dass Mitleid und moralische Verantwortung sich nicht allein auf menschliches Handeln gegenüber anderen Menschen beschränken darf, sondern hierbei auch Tiere berücksichtigt werden müssen. In seinen

---

<sup>417</sup> Vgl. etwa Schopenhauer, 1977, Band 1 und 2 (1. Die Welt als Wille und Vorstellung, Brockhaus, Leipzig 1819).

Schriften kritisiert er dabei die rationalistische Psychologie, welche auf der Cartesisch-Leibniz-Wolf'schen Tradition beruht, die sprachlichen Vorurteile gegenüber Tieren, aber auch die religiösen Vorurteile in der jüdisch-christlichen Tradition.<sup>418</sup>

#### 4.1.1 Über das Mitleid und die Grundlage der Moral

Nach der Auffassung Schopenhauers ist das Leben keineswegs schön. Sehr eindringlich schildert er dies im Abschnitt „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens“ seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Die Hauptaussage dieser sehr melancholischen Passage besteht darin, dass alles Leben mit *Leiden* gleichzusetzen ist, denn es ist Wollen. Der Wille zum Leben, eine irrationale, unbegreifbare, rätselhafte metaphysische Urkraft, ist mit dem Leben selbst unzertrennlich verbunden; dessen Form ist das „Jetzt“.<sup>419</sup> Mit einigen Zitaten von Euripides, über Plinius bis Homer stellt er fest, dass es vermutlich sogar besser wäre, nie geboren worden zu sein. Dies liegt aber letztlich allein daran, dass wir Schmerz und Mangel (oder auch Wollen) nur in positiver Form wahrnehmen können, d. h. wir fühlen Schmerz, nicht aber Schmerzlosigkeit; Wohlsein hingegen ist negativ (kann nicht passiv empfunden werden) – wir nehmen Dinge wie Gesundheit, Jugend oder Freiheit etwa erst wahr, wenn wir sie verloren haben. Eine überaus große Heftigkeit des Wollens ist daher bereits an und für sich eine stete Quelle des Leidens<sup>420</sup>. Unser Dasein ist also dann am glücklichsten, wenn wir es am wenigsten spüren, woraus er folgert, dass es besser wäre, gar nicht zu existieren. Sodann versucht er, den Inhalt des Begriffs „gut“ zu definieren:

„Dieser Begriff ist wesentlich relativ und bezeichnet die Angemessenheit eines Objekts zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Willens.“ (Schopenhauer, 1977, Erster Band, Viertes Buch, §65, 448)

Das Gegenteil von „gut“ drückt sich für nicht erkennende Wesen durch das Wort „schlecht“, manchmal auch „Uebel“, aus. Für Wesen aber, welche in Beziehung zum Willen treten können, wird es durch „böse“ ersetzt. Ein „absolutes Gut“ („*summum bonum*“) stellt für Schopenhauer einen Widerspruch dar, da eine finale Befriedigung des Willens nur mit einer gänzlichen Selbstaufhebung und Verneinung des Willens, also nur mit dem Ende des Lebens vereinbar wäre. Ein Selbstmord aber wäre keine Rettung, denn:

„Was Jeder im Innersten *will*, das muß er *seyn*: und was Jeder ist, das *will* er eben.“ (Schopenhauer, 1977, Erster Band, Viertes Buch, §65, 455)

---

<sup>418</sup> Vgl. Schopenhauer, 2007, 138 ff.

<sup>419</sup> Vgl. Schopenhauer, 1977, Erster Band, Viertes Buch, §65, 454..

<sup>420</sup> Vgl. ebd., 451.

Dem Gewissen gibt die Selbsterkenntnis des eigenen Willens und seines Grades den entsprechenden Impuls. Eine echte Güte der Gesinnung geht nicht von abstrakter Erkenntnis aus, sondern von einer unmittelbaren und intuitiven, weil unmitteilbaren.<sup>421</sup> Sie muss in jedem Menschen selbst aufgehen und findet ihren Ausdruck nur im Handeln. Sie lässt sich im jeweiligen Lebenslauf ablesen.<sup>422</sup> Die Grundelemente eines bösen Charakters sind ein übermäßiger, weit über die Bejahung seines eigenen Körpers hinausgehender Wille zum Leben, und eine bei dem „principio individuationis“ (dem Existenzgrund der Einzelwesen; dem Grund dafür, dass man seine eigene Person von jeder anderen als verschieden sieht) stehen bleibende Erkenntnis. Dies hat zur Folge, dass der dem Menschen inne wohnende Egoismus so weit getrieben wird, dass man in der Bejahung des eigenen Willens zum Leben den in Anderen erscheinenden verneint. Wobei Schopenhauer hiervon die bloße Ungerechtigkeit aus Egoismus unterscheidet. Weiters unterscheidet er die Bosheit, welche sich bis zur Grausamkeit steigern kann, bei der fremdes Leiden Zweck an sich ist und die beispielsweise auch Folge von Neid sein kann.<sup>423</sup> Als letztes in dieser Reihe führt er die Rachsucht an, die mit der Bosheit verwandt ist und bei welcher ein Schein des Rechts in Form von Sanktion oder Strafe mitschwingt – man weidet sich an der Qual des Beleidigers, die man selbst verursacht.<sup>424</sup> Allerdings gesellt sich zu jeder bösen Handlung, ob diese nun auf bloßer Ungerechtigkeit aus Egoismus oder reiner Bosheit beruht, ein weiteres Leiden hinzu: Der „Gewissensbiss“ oder die „Gewissensangst“. Diese entspringen aus dem Umstand, dass der Quäler sich mit dem Gequälten identifiziert und damit sich selbst in einem gewissen Grad gequält fühlt.<sup>425</sup>

Moral bzw. echte Tugend muss, so Schopenhauer, aus der „intuitiven“ Erkenntnis entspringen, welche im fremden Individuum das selbe Wesen erkennt wie im eigenen. Dabei kann aus Erkenntnis allein noch keine Moral abgeleitet werden, denn sonst würden Vorträge ausreichen, um andere Menschen zu moralisieren: „velle non discitur“ (Schopenhauer, 1977, Erster Band, Viertes Buch, §66, 457; „Wollen lässt sich nicht lernen“). Eine Moral ohne Begründung hat laut Schopenhauer keinen Wert. Diesen bekommt sie erst durch Einwirkung auf die Eigenliebe.<sup>426</sup> Darum können Dogmen zwar auf das Handeln Einfluss haben, nicht aber auf die Gesinnung eines Menschen. Eine abstrakte Erkenntnis liefert nur Motive – ob

---

<sup>421</sup> Vgl. ebd., §66, 459.

<sup>422</sup> Vgl. ebd.

<sup>423</sup> Vgl. ebd., §65, 451 f.

<sup>424</sup> Vgl. ebd., §65, 453.

<sup>425</sup> Vgl. ebd., §65, 453 f.

<sup>426</sup> Vgl. ebd., §66, 456.

einer aber wirklich *gut* ist, liegt im Innern seines Gemüts.<sup>427</sup> Allein die Gesinnung der Taten bzw. die zugrunde liegenden Motive verleihen diesen moralische Bedeutsamkeit:

„Daher können wir fast nie das Thun Anderer und selten unser eigenes moralisch richtig beurteilen.“ (Schopenhauer, 1977, Erster Band, Viertes Buch, §66, 458)

Wenn aber unsere Taten von Dogmen beeinflusst werden, wann kann die Gesinnung als „echt“ im Sinne von authentisch bewertet werden? Selbst bei guten Taten, die mit der Berufung auf Dogmen erbracht werden, ist zu unterscheiden, ob deren Motive auch wirklich auf Dogmen beruhen oder ob diese dazu benutzt werden, sich scheinbar selbst Rechenschaft zu geben.

Gerechtigkeit ist für Schopenhauer die „bloße Negation des Bösen“, die in der Mitte zwischen „Bösem“ und „Güte“ zu sehen ist. Demnach gilt als gerecht, wer in der Bejahung seines eigenen Willens zum Leben niemals bis zur Verneinung des in einem anderen Individuum sich darstellenden geht:

„Er wird also nicht, um sein eigenes Wohlseyn zu vermehren, Leiden über Andere verhängen.“ (Schopenhauer, 1977, Erster Band, Viertes Buch, §66, 459)

Das bedeutet, der Gerechte erkennt sein eigenes Wesen auch in der fremden Erscheinung wieder und setzt insofern das Wesen außer sich dem eigenen gleich (er durchschaut den „Schleier der Maja“): Er verletzt das andere Wesen nicht.<sup>428</sup> Darin liegt auch der Vorsatz, andere keinem Zwang zu unterwerfen, einem selbst zu dienen. Der höchste Grad einer gerechten Gesinnung liegt für Schopenhauer darin, dem eigenen Erbe zu entsagen und freiwillig in Armut zu leben. Die Askese der Hindus ist für ihn allerdings schon mehr als Gerechtigkeit – er sieht darin bereits wiederum eine Verneinung des Willens zum Leben.<sup>429</sup> Fremdes Leiden hingegen stellt sich, je nach Gesinnung, unterschiedlich dar:<sup>430</sup>

- Dem Boshaften ist sie unmittelbare Freude,
- dem Ungerechten ein willkommenes Mittel zum eigenen Wohlsein,
- der Gerechte wird es nicht verursachen,
- und der Edle wird es mildern, denn fremdes Leiden geht ihm so nah wie das eigene.

Aus diesem Grund wird der Edle auch kein Tier quälen.

Allerdings findet sich in einer Fußnote bei Schopenhauer die Aussage, dass der Schmerz, den das Tier durch den Tod oder die Arbeit leidet, noch nicht so groß ist wie der, welchen

---

<sup>427</sup> Vgl. ebd., §66, 458.

<sup>428</sup> Vgl. ebd., §66, 460.

<sup>429</sup> Vgl. ebd.

<sup>430</sup> Vgl. ebd., §66, 461 f.

der Mensch durch die bloße Entbehrung des Fleisches oder der Kräfte des Tieres leiden würde.<sup>431</sup>

Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen und so ist das Wohl und das Schicksal eines jeden derselben zugleich sein eigenes. Und daher verspüren wir nach jeder uneigennützigem Tat ein „gutes Gewissen“.<sup>432</sup> Zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben und damit allen Wollens kann nur die Liebe führen: „Alle Liebe (ἀγάπη, caritas) ist Mitleid“ (Schopenhauer, 1977, Erster Band, Viertes Buch, §66, 464), wobei Mitleid definiert wird durch das griechische Wort „agape“ und mit „caritas“ gleichzusetzen ist.<sup>433</sup> Jede Liebe, welche nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht; Freundschaft ist eine Mischung aus beiden.

Schopenhauer unterscheidet zwischen „Egoismus“ (dem Drang zum Dasein und Wohlsein; „alles für mich und nichts für die anderen“), „Selbstsucht“ und „Eigennutz“ (d. i. mit Vernunft Pläne zu verfolgen). Tiere sind dem zufolge egoistisch, nicht aber eigennützig. Auch Äußerungen wie Lachen und Weinen (Mitleid mit sich selbst) gehören nicht zum Wesen nichtmenschlicher Tiere.<sup>434</sup> Jeder ist sich selber *unmittelbar* gegeben, die anderen aber sind ihm nur *mittelbar* gegeben durch die Vorstellung in seinem Kopf. Daher hängt alles am Selbstbewusstsein, und daher ist die Folge der wesentlichen Subjektivität jedes Bewusstseins: „Jeder [ist] sich selber die ganze Welt“ (Schopenhauer, 2007, 95). Höflichkeit ist demnach die konventionelle und systematische Verleugnung des Egoismus im Alltag – sie ist nichts anderes als Heuchelei. Das Gegenteil von Egoismus ist für Schopenhauer die Tugend der Gerechtigkeit, und das Gegenteil von Übelwollen und Gehässigkeit (als deren Quelle der Neid gesehen wird) ist die Menschenliebe.<sup>435</sup> Nach Herodot ist der Neid dem Menschen von Anfang an eingeboren, und auch nach Schopenhauer ist das Fühlen von Neid menschlich. Das Gegenteil von Neid aber, die Schadenfreude, erachtet er als teuflisch. Beide, Neid und Schadenfreude an sich, sind jedoch nur theoretisch. Praktisch werden sie zu Bosheit und Grausamkeit, welchem das Leiden und die Schmerzen anderer Zweck an sich sind. Die Maxime des äußersten Egoismus lautet: „Neminem juva, immo omnes, si forte conducit, laede“ (Hilf niemandem, vielmehr verletze alle, wenn es dir gerade nützt). Hingegen lautet die Maxime der Bosheit: „Omnes, quantum potes, laede“ (Verletze alle, sosehr du kannst). Die antimoralischen Potenzen sind nunmehr Egoismus (tierisch) und Bosheit (teuflisch).<sup>436</sup>

---

<sup>431</sup> Vgl. ebd., §66, 462, Fn. 93.

<sup>432</sup> Vgl. ebd., §66, 463.

<sup>433</sup> Vgl. ebd., §67, 465 f.

<sup>434</sup> Vgl. ebd., §67, 466 f.

<sup>435</sup> Vgl. Schopenhauer, 2007, 97.

<sup>436</sup> Vgl. ebd., 99.

Eine Handlung hat aber nur dann moralischen Wert, wenn sie uneigennützig ist (Uneigennützigkeit stellt das Kriterium für eine moralische Handlung dar), und nur dann hinterlässt sie eine Zufriedenheit mit uns selbst: den „Beifall des Gewissens“<sup>437</sup> (Schopenhauer, 2007, 103). Welches aber sind die Motive für altruistische Handlungen? Schopenhauer führt hierfür folgende neun Axiomata an:

- „1) Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geschehen; so wenig, als ein Stein ohne zureichenden Stoß, oder Zug, sich bewegen kann.
- 2) Eben so wenig kann eine Handlung, zu welcher ein für den Charakter des Handelnden zureichendes Motiv vorhanden ist, unterbleiben, wenn nicht ein stärkeres Gegenmotiv ihre Unterlassung nothwendig macht.
- 3) Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Wortes genommen; wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet, ‚einem Willen gemäß oder entgegen‘. Also muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben.
- 4) Folglich bezieht jede Handlung sich auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Wesen, als ihren letzten Zweck.
- 5) Dieses Wesen ist entweder der Handelnde selbst, oder ein Anderer, welcher alsdann bei der Handlung PASSIVE betheiligt ist, indem sie zu seinem Schaden, oder zu seinem Nutz und Frommen geschieht.
- 6) Jede Handlung, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden selbst ist, ist eine EGOISTISCHE.
- 7) Alles hier von Handlungen Gesagte gilt eben so wohl von Unterlassung solcher Handlungen, zu welchen Motiv und Gegenmotiv vorliegt.
- 8) In Folge [...] schließen EGOISMUS und MORALISCHER WERTH einer Handlung einander schlechthin aus. Hat eine Handlung einen egoistischen Zweck zum Motiv; so kann sie keinen moralischen Werth haben: soll eine Handlung moralischen Werth haben; so darf kein egoistischer Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv seyn.
- 9) In Folge der [...] vollzogenen Elimination der vorgeblichen Pflichten gegen uns selbst, kann die moralische Bedeutsamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf Andere: nur in Hinsicht auf diese kann sie moralischen Werth, oder Verwerflichkeit haben und demnach eine Handlung der Gerechtigkeit, oder Menschenliebe, wie auch das Gegentheil beider seyn.“ (Schopenhauer, 2007, 104)

Dies bedeutet letztlich, es sind nur solche Motive moralisch wertvoll bzw. altruistisch, nach welchen der Andere der letzte Zweck meines Willens wird. Und eben dies ist nur möglich, wenn ich mich mit ihm identifiziere in Form von „in der Haut des Anderen stecken“, was laut Schopenhauer wiederum nur mittels des Mitleids möglich ist. Die drei (angeborenen) Grund-Triebfedern, worauf jede menschliche Handlung sich zurückführen lässt, stellen für Schopenhauer „Egoismus“ (bzw. Eigennutz), „Bosheit“ (bzw. Grausamkeit) und „Mitleid“

---

<sup>437</sup> Neurowissenschaftlich gesprochen wird unser cerebrales Belohnungssystem aktiv.

(welches die „alleinige Quelle uneigennützigter Handlungen und deshalb [...] die wahre Basis der Moralität“ (Schopenhauer, 2007, 145) ist) dar.<sup>438</sup> Ein Glücklicher lässt uns relativ gleichgültig, weil sein Zustand mit den Worten Schopenhauers ein negativer ist und wir an ihm Zufriedenheit feststellen (dies könnte allenfalls unseren Neid hervorrufen), ein Leidender hingegen erweckt unsere Anteilnahme, da wir an ihm einen Mangel, also etwas Positives, feststellen. Aber wir sind uns darüber im Klaren, dass nicht wir die tatsächlich Leidenden sind. Wir leiden lediglich *mit* ihm, also *in* ihm, fühlen seinen Schmerz als den *Seinen*. Beide Wahrnehmungen, die negative wie auch die positive, erfolgen aufgrund von Identifikation.<sup>439</sup>

Im Mitleid leiden wir allerdings nur in dem Maße, wie wir glauben, dass der Andere leidet.

Die beiden Kardinaltugenden stellen für Schopenhauer die Gerechtigkeit und die Menschenliebe dar, deren beider Wurzel das Mitleid als das „Urphänomen der Moral“ ist. Der Grundsatz der Gerechtigkeit, nach der Auffassung Schopenhauers angeboren, ist das „neminem laede“. Wobei es nach Schopenhauers Ansicht Frauen wegen der Schwäche ihrer Vernunft schwerer fällt, diesen Grundsatz zu verstehen und zu befolgen, weshalb sie vermehrt zum Lügen neigen.<sup>440</sup> Allerdings übertreffen sie die Männer in der Tugend der Menschenliebe, denn sie sind leichter empfänglich für Mitleid. Dem Tier hingegen ist nach Schopenhauer keine Vernunftkenntnis zu eigen, und damit auch keine bewusste Moralität.<sup>441</sup>

Eine Ungerechtigkeit bzw. Unrecht ist die Verletzung eines Anderen. Jedoch kann kein Mitleid mich dazu auffordern, mich von ihm verletzt zu lassen, also Unrecht zu leiden.<sup>442</sup>

Gerechtigkeit ist also „keinem das Seinige nehmen“; Recht ist insofern die Nichtverletzung, Unrecht die Verletzung eines Anderen. Demnach sind Gesetze dazu da, dass keiner Unrecht leide, die moralische Rechtslehre hingegen, dass niemand Unrecht tue.<sup>443</sup> Die Quantität von Unrecht kann variieren, sie ist mittelbar und relativ. Eine doppelte Ungerechtigkeit aber stellt für Schopenhauer der „Verrat“ dar. Er tritt dann auf, wenn eine – freiwillig – eingegangene Verpflichtung zum Schutz eines Anderen nicht eingehalten wird (wenn z. B. ein Richter sich bestechen lässt).<sup>444</sup> Nach der Darstellung Schopenhauers hat jedenfalls jeder das Recht auf Notwehr; und damit ist unter Umständen auch eine Lüge zu rechtfertigen<sup>445</sup>. Von den Rechten kommen wir zu den Pflichten, welche Handlungen sind, deren bloße Unterlassung

---

<sup>438</sup> Vgl. ebd., 108.

<sup>439</sup> Vgl. ebd., 110.

<sup>440</sup> Vgl. ebd., 113 f.

<sup>441</sup> Vgl. ebd., 114.

<sup>442</sup> Vgl. ebd., 115.

<sup>443</sup> Vgl. ebd., 116 f.

<sup>444</sup> Vgl. ebd., 118 f.

<sup>445</sup> „Ask me no questions and I'll tell you no lies“ (ebd., 123).

bereits Unrecht ist, da ein Anderer dadurch verletzt wird; Pflichten implizieren eine Schuldigkeit. Aber jede Pflicht gibt auch Recht, denn man verpflichtet sich schließlich nicht ohne Motiv. Eine Ausnahme bildet die Elternschaft – die Dankbarkeit der Kinder gegenüber den Eltern im Gegenzug ist allerdings keine Pflicht.

Der Grundsatz der Menschenliebe lautet „omnes juva quantum potes“. Sie treibt mich dazu an, Anderen zu helfen und hierfür gegebenenfalls Opfer zu bringen. Da Mitleid für Schopenhauer eine instinktartige Teilnahme an fremdem Leiden darstellt, sind ihre einzigen Motive „eigenes Wohl“, „fremdes Leid“ sowie „fremdes Wohl“. Sofern es für das Letztere keine andere Rücksicht auf mein eigenes Wohl finden lässt und die entsprechende Handlung absolut uneigennützig durchgeführt wird, ist sie das einzige Motiv mit moralischem Wert.<sup>446</sup> Mitleid mit Tieren ist, mit Schopenhauer gesprochen, eine Sache des Charakters: „[...] wer gegen Thiere grausam ist, könne kein guter Mensch seyn“ (Schopenhauer, 2007, 141). Dabei muss das Mitleid mit den Tieren für Schopenhauer aber nicht so weit führen, diese nicht mehr zu verspeisen oder zur Arbeit einzusetzen.<sup>447</sup> Schopenhauer zitiert zur Bestätigung seiner Ansichten unter anderem Rousseaus Maxime der natürlichen Güte, sie lautet:

„Betreibe dein Wohlsein so, daß die andern möglichst wenig darunter leiden.“  
(Schopenhauer, 2007, 146)<sup>448</sup>

#### **4.1.2 Kritik und Abgrenzung**

Schopenhauer ist einer der wenigen kontinentalen Philosophen seiner Zeit, welche die Tiere direkt in die Moral einbezogen haben. Er verdingt sich auch für den Tierschutz und plädiert für Pflichten gegenüber Tieren.<sup>449</sup> Von Kants Philosophie setzt er sich kritisch ab mit der Begründung, dass dessen Konzeption von unbedingten Verpflichtungen und Vernunftgesetzen letztlich der religiösen Moral entnommen ist und zudem den Moralbegriff verdrehe, da ein Handeln motiviert durch Gesetz einzig Vermeidenwollen von Strafe sein kann<sup>450</sup>. Er wendet sich auch gegen die abendländisch-anthropozentristische Sichtweise, die davon ausgeht, dass Tiere unbeseelte Lebewesen sind und insofern auch kein Gewissen besitzen. Sie wird damit begründet, dass Tiere gleichfalls zum Treffen moralischer Entscheidungen imstande wären, wenn sie ein Gewissen hätten. Da sie aber keine moralischen Entscheidungen treffen können, folgt für die abendländisch-anthropozentristische Position, welche aus einem ideologischen Egoismus der menschlichen Gattung entspringt,

---

<sup>446</sup> Vgl. ebd., 126 ff.

<sup>447</sup> Vgl. ebd., 144.

<sup>448</sup> Im französischen Original lautet sie: „fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible“.

<sup>449</sup> Vgl. Senz, 2004, 27.

<sup>450</sup> Vgl. Wolf, 2004, 48.



dass Tiere insofern keine moralische „Würde“ haben und entsprechend zu behandeln sind bzw. behandelt werden können. Rechtsdenken und Rechte schlechthin wären demnach nur auf den Menschen anwendbar. Schopenhauer versucht, seine Ethik auf eine empirisch erschließbare Basis zu stellen.<sup>451</sup> Wie bei Schopenhauer, so spielt auch in der vorliegenden Arbeit das Mitleid im Sinne von Empathie eine zentrale Rolle. Jedoch kann Mitleid – als Affekt betrachtet – keine Basis für eine rational begründete universalistische Moral sein. Den Affekt des Mitleids an sich, welcher sich seiner Meinung nach ebenso auf Tiere beziehen kann, konnte Schopenhauer seinerzeit noch nicht erklären. Mit den neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen der Neuroforschung (vgl. Abschnitt 2.1) kann allerdings eine neurophysiologisch basierte und damit rationale Erklärung für Emotionen wie den Affekt des Mitleids gegeben werden.

Schopenhauer geht evidentermaßen nicht von einer Gleichheit zwischen Mensch und Tier aus. Ich stimme insoweit seiner Behauptung zu, dass Menschen zwar über das Vermögen des Verstandes und der Vernunft verfügen, man in Bezug auf Tiere aber nicht mit Sicherheit behaupten kann, dass sie *kein* Vernunftvermögen besitzen. Auch stimme ich mit Schopenhauer soweit überein, dass er die sprachlich verankerten Vorurteile, die sich etwa in unterschiedlichen Begriffen – je nachdem ob für Mensch oder für ein nichtmenschliches Wesen verwendet – niederschlagen, gegenüber Tieren angreift:

„Solche Sophistationen der Philosophen entsprechend finden wir, auf dem populären Wege, die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutschen, daß sie für das Essen, Trinken, Schwangerseyn, Gebären, Sterben und den Leichnam der Thiere ganz eigene Worte haben, um nicht die gebrauchen zu müssen, welche jene Akte beim Menschen bezeichnen, und so unter der Diversität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verstecken.“ (Schopenhauer, 2007, 138 f)

In älteren Sprachen, so Schopenhauer, lassen sich diese Differenzierungen noch nicht finden. Rechte von Tieren begründet er in seiner Preisschrift über das Fundament der Moral<sup>452</sup> mit drei Argumenten:

- 1) Mensch und Tier haben einen gemeinsamen Ursprung, weshalb Menschen mit Tieren solidarisch umgehen sollen. Alle Lebewesen sind Wille; Menschen genauso wie Mitglieder anderer Spezies streben danach zu leben. Daraus lässt sich ein gleiches Existenzrecht ableiten.
- 2) Eine dem Egoismus kritisch gegenüberstehende Ethik des Mitleids impliziert die Achtung aller Lebewesen, da allen gleichermaßen Wille und Verstand zuteil wird.

---

<sup>451</sup> Vgl. Senz, 2004, 26.

<sup>452</sup> Schopenhauer, 2007 (Erstmals erschienen in: Die beiden Grundprobleme der Ethik, Frankfurt am Main 1841).

- 3) Eine tierfeindliche Ethik weist zugleich auf eine Menschenfeindlichkeit hin. Da Mitleid ein fundamentales Gefühl ist, lässt es sich nicht auf einen bestimmten Gegenstandsbereich eingrenzen, da es sodann kein ethisches Fundament mehr sein könnte. Sieht man es aber als allgemein gültiges Gefühl, welches zur Überwindung des egoistischen Willens führt, so muss es auch Tiere mit einbeziehen.

Nach Schopenhauers Auffassung sind alle Akte und Kognitionen unserer Vorstellung Produkte oder Auswirkungen des Willens, oder anders gesagt, alle lebendigen Wesen erfassen die Welt durch den Willen. Auf Grundlage einer Gleichsetzung von Wille und Verstand behauptet er, dass alle Lebewesen zugleich mit Körper und Verstand ausgerüstet sind. Der Verstand wird eng verbunden mit dem Körper als lebendiges Zentrum des Willens ersonnen. Dennoch setzt Schopenhauer Mensch und Tier keinesfalls auf die gleiche Stufe. Zwar sind beide mit Verstand begabt, der Mensch aber verfügt zudem über das Vermögen der Vernunft.<sup>453</sup> Diese ist für ihn nichts anderes als eine Objektivation des „Willens an sich“, demnach Teil des „Willens zum Leben“, seiner Bejahung und Ergreifung. Folglich leben Tiere in einer Instinktbeziehung zur Außenwelt, sie fühlen und nehmen Dinge wahr, aber im Gegensatz zum Menschen können sie nicht über das Wahrgenommene nachdenken. Diese Vernunft-Differenz bedeutet für Schopenhauer keinen primären, metaphysischen, sondern allenfalls einen sekundären, phänomenologischen Unterschied, und daher kann man auf ihr keine höhere ethische Würde des Menschen begründen. Er spricht von einer Unschuld der Tiere, da diese nicht in der Lage sind, die Folgen ihrer Handlungen zu reflektieren und lediglich ihrem natürlichen Trieb folgen. Im Gegensatz dazu können Menschen aufgrund ihres Vernunftvermögens eigene Handlungen einschließlich deren Folgen reflektieren. Und damit kann nur der Mensch bei Schopenhauer ethisch schuldig werden, er ist für seine Taten verantwortlich, nicht jedoch das Tier.

Vom Utilitarismus ist Schopenhauers Standpunkt in dreierlei Hinsicht abzugrenzen: Während sich der Utilitarismus auf das Gesamtwohl (ein Motiv des Wohlwollens gibt es empirisch für das Gesamtwohl nicht) bezieht, ist das Mitleid immer nur auf ein Individuum bezogen. Leiden und Glück im Utilitarismus werden als isolierte, nicht-individuelle Zustände betrachtet; hingegen sind Lust und Leiden in der Mitleidsethik immer Bestandteile des Lebensganzen. Und zuletzt ist das Ziel des Utilitarismus die Minimierung von Leid und Maximierung von Glück, bei Schopenhauer geht es vielmehr darum, anderen kein Leid zuzufügen und ihnen zu helfen. Dies liefert einen negativen Sinn der Moral in der Hinsicht, andere nicht unglücklich zu machen. Es gibt hier keine Kluft zwischen dem Verbot zu schaden und der Pflicht zu helfen.<sup>454</sup> Im Gegensatz zu Kant benötigt Schopenhauers Ansatz keinen inneren Wert von Lebewesen, kraft dessen man ihnen Rücksicht schuldet. Dieser wird ersetzt durch

---

<sup>453</sup> Vgl. Schopenhauer, 1977, 83-87.

<sup>454</sup> Vgl. Wolf, 2004, 49 f.

die subjektive Wertung, dass es für *mich* schlecht ist, mit einem anderen Wesen *mitzuleiden*. Die Motivation bei Schopenhauer ist dabei eine rückbezügliche: Wenn wir anderen helfen geht es uns selbst besser – wir leiden selber dann weniger. Dies lässt sich wieder mithilfe des in Abschnitt 2.2.2 dargestellten cerebralen Belohnungssystem erklären.

Schopenhauer erfasst mit seiner Konzeption zwar den Bereich der Sorge für hilflose Wesen leichter als Kant, aber Gerechtigkeitsfragen zwischen gleichwertigen Personen sind bei ihm dafür außen vor. Aus dem Mitleid entspringen wie erwähnt die Kardinaltugenden, doch kann das „*neminem laede*“ wirklich auch das Gerechtigkeitsprinzip fassen? Kann Mitleid hierfür eine geeignete Basis sein? Ich bin wie Wolf der Meinung, dass dies dadurch gelöst wird, da der Leidensbegriff in einem umfassenden Sinn gemeint ist (so werden etwa auch symbolische Verletzungen einbezogen).<sup>455</sup> Fragen der Gerechtigkeit gegenüber Tieren können von der Mitleidsmoral also durchaus mit einbezogen werden.<sup>456</sup>

Ein weiterer Einwand gegen Schopenhauer ist, dass Affekte keine Basis für eine universalistische Moral sein können, da sie unbeständig und wechselhaft sind. Jedoch sucht Schopenhauer Moral nicht aus etwas Vormoralischem herzuleiten, sondern rein deskriptiv zu sagen, was Moral immer schon ist:

„Der Affekt des Mitleids erklärt, wie moralisches Handeln empirisch-motivational möglich ist. Moralität als allgemeine Haltung besteht in der Berücksichtigung anderer, und nicht im Gegenteil. Daher kann der Affekt, der Moralität motivational möglich macht, nur der positive Affekt des Mitleids sein.“ (Wolf, 2004, 52)

Schopenhauers Mitleidsmoral ist dementsprechend vielmehr eine Art Lebenseinstellung – sie kann nicht denselben Anspruch erheben wie etwa die kantische Position, deren ausschließlich rationale Ethikbegründung umfassender und konsistenter (wenn auch nicht plausibler) erscheint.

Zuletzt sei an dieser Stelle noch zu kritisieren, dass Schopenhauer in seiner Position nicht konsequent genug ist, wie zum Beispiel mit der Aussage, dass „der Schmerz, den das Tier durch den Tod oder die Arbeit leidet, noch nicht so groß ist wie der, welchen der Mensch durch die bloße Entbehrung des Fleisches oder der Kräfte des Tieres leiden würde“ (Schopenhauer, 2007, 52). Dies bedeutet, dass, Mitleid hin, Mitleid her, das Verspeisen von Tieren aus niederen Gründen sowie das Heranziehen von Tieren zum Zwecke der Arbeit ethisch nicht verwerflich ist. Wenn in seinen Begriff von Leid auch symbolische Verletzungen einbezogen werden, so müsste er diesen Standpunkt konsequenterweise aufgeben. Ich vermute daher, dass er von der Gesellschaft der damaligen Zeit doch so sehr infiltriert war, um einerseits das bestehende Weltbild nicht ganz aus den Angeln zu heben und

---

<sup>455</sup> Vgl. ebd., 51.

<sup>456</sup> Vgl. ebd., 83.

andererseits aus eben diesem Grund die Meinung der restlichen Gesellschaftsmitglieder allzu wichtig für ihn war. Diese Einstellung passt meines Erachtens jedenfalls nicht zum Rest seiner These.

## **4.2 Albert Schweitzer und der Biozentrismus**

Albert Schweitzer (1875 - 1965), seines Zeichens Theologe, Philosoph und Arzt, wird als Vordenker der biozentrischen Idee betrachtet, welche alle Lebewesen in eine moralische Verantwortung mit einbezieht. Das Grundprinzip der Sittlichkeit, die Ehrfurcht vor *allem* Leben, besteht darin, allem Willem zum Leben die gleiche Ehrfurcht entgegenzubringen wie dem eigenen Willen zum Leben. So ist es gut, Leben zu erhalten und zu fördern, böse hingegen, Leben zu vernichten oder zu hemmen. Ethik ist für Schweitzer die „ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles was lebt“ (Schweitzer, 1974b, 661):

„Die wahre Ethik hat Welt-Weite. Alles Ethische geht auf ein einziges Grundprinzip des Ethischen, das der höchsten Erhaltung und Förderung von Leben, zurück. Höchste Erhaltung des eigenen Lebens im Vollkommener-Werden und höchste Erhaltung von anderem Leben, in empfindender und helfender Hingabe an es: dies ist Ethik. Was wir Liebe nenne, ist seinem Wesen nach Ehrfurcht vor dem Leben [...] Ihrem Gebiete und ihren Forderungen nach ist die Ethik grenzenlos. Sie hat es mit allen Wesen, die in unseren Bereich treten, zu tun.“  
(Schweitzer, 1974b, 659 f.)

### **4.2.1 Ehrfurcht vor dem Leben**

Zeit seines Lebens litt Schweitzer darunter, „dass die armen Tiere so viel Schmerz und Not auszustehen haben“ (Schweitzer, 2006, 16). Das Schlüsselerlebnis, welches seine spätere Lebenshaltung (die er auch tatkräftig, nämlich aktiv und nicht nur (mit-)leidend, gelebt hat) geprägt hat, war ein Erlebnis in seinem siebten oder achten Lebensjahr. Dabei hatte ein Schulfreund ihn dazu überredet, mit ihren selbstgebauten Steinschleudern auf Spatzen zu schießen. Gerade als beide, Schweitzer nur unter Gewissenbissen, mit gespannten Schleudern auf die Spatzen zielten, bereit abzuschließen, ertönten die Kirchenglocken, und dies war für Schweitzer eine „Stimme aus dem Himmel“ (Schweitzer, 2006, 17). Er warf seine Schleuder beiseite, scheuchte alle Vögel auf und rannte nach Hause. Ab diesem Zeitpunkt legte er auf die Meinung anderer Menschen nicht mehr so viel Wert und folgte seinen eigenen Überzeugungen. Er war sich gewiss, dass im Grunde alle Menschen denken, sie würden von den anderen als „sentimental“ belächelt, wenn sie „das Grausige, das darin liegt, dass wir aus Gedankenlosigkeit leiden machen und töten“ (Schweitzer, 2006, 19) empfinden würden. Über die in seiner Jugend aufkommende Tierschutzbewegung sagt Schweitzer:

„Endlich wagten es Menschen, in der Öffentlichkeit aufzutreten und zu verkündigen, dass das Mitleid mit den Tieren etwas Natürliches sei, das zur wahren Menschlichkeit gehöre, und dass man sich dieser Erkenntnis nicht verschließen dürfe. Ich hatte den Eindruck, dass ein neues Licht in dem Dunkel der Ideen aufgegangen sein und stetig zunehmen werde.“  
(Schweitzer, 1974c, 173)

Den Begriff der „Ehrfurcht vor dem Leben“ entwickelte er, als er 1915 im Zuge seiner Tätigkeit als Arzt in Gabun für einen Krankenbesuch mit dem Boot einige Kilometer auf einem Strom zurücklegen musste. Beim Vorbeifahren an einer Sandbank, auf der vier Nilpferde mit ihren Jungen wanderten, fiel ihm dies spontan ein. Es war die Lösung auf die Frage, ob es eine ethische Vernunftidee gibt, auf welcher alle Kultur beruht, oder anders formuliert: Welches ist das im Denken gründende Grundgesetz des Guten? Durch die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben „kommen wir dazu, nicht nur mit Menschen, sondern mit aller in unserem Bereich befindlichen Kreatur in Beziehung zu stehen und mit ihrem Schicksal beschäftigt zu sein, um zu vermeiden, sie zu schädigen, und entschlossen zu sein, ihnen in ihrer Not beizustehen, soweit wir es vermögen“ (Schweitzer, 2006, 21). Er erklärt einen in allen Lebewesen wirksamen universalen Lebenswillen:

„Wahre Philosophie muss von der unmittelbarsten und umfassendsten Tatsache des Bewusstseins ausgehen. Diese lautet: *Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.*“ (Schweitzer, 2006, 22)

Durch solch eine Ethik erleben wir eine Verinnerlichung, welche uns den Willen und die Fähigkeit verleiht, „eine geistige, ethische Kultur zu schaffen, durch die wir in einer höheren Weise als der bisherigen in der Welt daheim sind und in ihr Wirken“ (Schweitzer, 2006, 22). Durch sie werden wir nach Auffassung Schweitzers andere Menschen, denn sein Ziel ist, die Menschen „durch Denken innerlicher und besser“ (Schweitzer, 1974a, 228) zu machen. Die einzige Möglichkeit, seinem Dasein einen Sinn zu geben, besteht für Schweitzer darin, dass der Mensch sein natürliches Verhältnis zur Welt zu einem geistigen erhebt. Und dies findet in Form von „Resignation“ statt, die für ihn die geistige und ethische Bejahung des eigenen Daseins darstellt.

„Wahre Resignation besteht darin, dass der Mensch in seinem Unterworfensein unter das Weltgeschehen zur innerlichen Freiheit von den Schicksalen, die das Äußere seines Daseins ausmachen, hindurchdringt. Innerliche Freiheit will heißen, dass er die Kraft findet, mit allem Schweren in der Art fertig zu werden, dass er dadurch vertieft, verinnerlicht, geläutert, still und friedvoll wird.“ (Schweitzer, 2006, 24)

Der Mensch lebt also nicht für sich, sondern weiß sich eins mit allem Leben, mit dem er in Berührung kommt, und erlebt dessen Schicksale in sich. Deshalb wird er Hilfe bringen, wo immer er kann und empfindet eine durch ihn erbrachte Förderung und Rettung von Leben als

das tiefste Glück. Leben wird nicht unterschieden in höherwertiges und minderwertiges, vielmehr ist *alles* Leben gleich wertvoll – und für den Theologen Schweitzer – heilig. Jegliche Statuierung von Wertunterschieden zwischen den Lebewesen würde allein nach dem subjektiven Maßstab bemessen, ob sie uns Menschen nach unserem Empfinden näher oder ferner zu stehen scheinen. Aber: „Wer von uns weiß, was das andere Lebewesen an sich und in dem Weltganzen für eine Bedeutung hat?“ (Schweitzer, 2006, 25). Einen Unterschied soll der Mensch nur dann machen, wenn gezwungener Maßen in die Notwendigkeit gerät, entscheiden zu müssen, welches Leben er zur Erhaltung des anderen zu opfern hat. Aber auch dabei soll er sich bewusst sein, dass diese Entscheidung eine rein subjektive und willkürliche ist und er die Verantwortung für das geopfert Leben zu tragen hat. Deshalb ist Schweitzer sich auch im Klaren darüber, dass er bei einer Behandlung der Schlafkrankheit etwa millionenfach Leben vernichtet, um das eines einzigen Menschen zu retten. Das Grundprinzip der Sittlichkeit, die Ehrfurcht vor *allem* Leben, kann insofern in unlösbare Konflikte führen. Dieses Paradoxon der „Selbstentzweiung des Lebens“ (Schweitzer, 1974b, 381) zeigt ganz deutlich, dass Leben nur auf Kosten von anderem Leben möglich ist – Welt und Ethik lassen sich also nicht zusammendenken. Doch er lässt dies auf sich beruhen:

„Das Entscheidende für unsere Lebensanschauung ist nicht unsere Erkenntnis der Welt, sondern die Bestimmtheit des Wollens, das in unserem Willen zum Leben gegeben ist.“  
(Schweitzer, 1974b, 107 )

Auch in seinen Predigten, die Schweitzer Zeit seines Lebens in seinem Heimatort Günsbach im Elsass sowie während seiner ärztlichen Tätigkeit in Lambarene im zentralafrikanischen Gabun hielt, ermahnt er die Zuhörer zu Barmherzigkeit gegenüber aller Kreatur, die seines Erachtens zum Christentum gehört und in den christlichen Schriften an vielen Stellen belegt ist. „Barmherzigkeit gegen Tiere ist Christensache: Es sind Gottes Geschöpfe“ (Schweitzer, 2006, 47). Dabei sieht er die Barmherzigkeit gegen die Kreatur als etwas, das zum wirklichen Menschsein gehört. Darum sollten die Menschen „gezwungen“ werden, dies anzuerkennen und sie sollten von dem Gedanken erschüttert werden, „dass, was sie an Qual der Kreatur mit ansehen und mit geschehen lassen, eine ist, die sie mit auf sich nehmen“ (Schweitzer, 2006, 54). Durch unsere heutigen Wohnverhältnisse aber wurde „eine chinesische Mauer zwischen dem Tier und uns aufgerichtet“ (Schweitzer, 2006, 50). Es fehlt uns die Sinnigkeit und Milde des Gemüts eines Menschen, der auch mit Tieren gelebt hat. Und so ist vielen gar nicht mehr bewusst, dass sie mithaften für das, was nichtmenschliche Lebewesen durch Menschen zu erdulden haben. So verurteilt er beispielsweise auch Tierversuche, bei denen wer weiß wie viele tausende Tiere benötigt werden, um – vielleicht – ein einziges Medikament für den Menschen herzustellen, genauso wie Schlachtmethode, bei denen auf das Leid der Tiere keine Rücksicht genommen wird. Gerade Afrika hat er als Land erlebt, in dem Tiere so gut wie gar nicht geachtet wurden. Sie dienten entweder als

Nahrungslieferanten oder aber sie waren Feinde, die auf jede nur mögliche Art getötet wurden. Tiere in Lambarene, die dennoch ein wenig Zutrauen zu Menschen fanden und sich vermehrt in ihre Nähe wagten, ereilte meistens das Schicksal, dass sie von neu eingereisten Europäer erschossen wurden, wie in zahlreichen Anekdoten von Schweitzer zu lesen ist. Das Haus von Schweitzer und seiner Frau wurde im Laufe ihres Aufenthalts in Lambarene zum Asyl von zahlreichen kleinen und großen Tieren, wie etwa Papageien, mehreren Antilopen und einem Wildschwein. Schweitzer konnte überdies auch so manchen Afrikaner zu einem rücksichtsvolleren Umgang mit anderen Tieren bekehren, was ihn selbst erstaunte. Ganz allgemein, wie auch in seinen Predigten, versuchte Schweitzer an das Gewissen der Menschen zu appellieren und sie dazu aufzufordern, für die Tiere einzutreten und sich einzumischen, wenn Tiere unnötig leiden müssen oder misshandelt werden. Man solle sich nicht entmutigen lassen durch die Annahme, dass der Einzelne nicht viel ausrichten könne. Man würde damit nur soweit kommen, von all dem Elend nichts mehr hören und sehen zu wollen, wie nach Ansicht Schweitzers die meisten es praktizieren und damit meinen, dieses Elend bestünde dann weniger, weil sie so leben, als wäre es für sie nicht da. Genau dieses Nichtansehenkönnen aber betrachtet er als falsch und feige, und genau damit macht man sich seiner Meinung nach schuldig.

„Ich kann nicht anders, als Ehrfurcht haben vor allem, was Leben heißt, ich kann nicht anders, als mitempfinden mit allem, was Leben heißt: Das ist der Anfang und das Fundament aller Sittlichkeit.“ (Schweitzer, 2006, 59)

Allerdings ist die Gefahr groß, solch eines „wahren Menschentums“ müde zu werden. Es lassen sich laut Schweitzer hierfür drei Ursachen anführen: Erstens lässt sich das Sittengesetz nicht in Einklang bringen mit den Naturgesetzen (der Gott der Liebe, der uns in der wahren Erkenntnis aus der Ehrfurcht vor dem Leben entgegentritt, lässt sich nicht vereinen mit dem Gott, der uns in der Natur entgegentritt), zweitens bedeutet alles Mitleiden zugleich Leiden (ist man offen für alles Weh um uns herum, so kann man nicht mehr in einem gewöhnlichen Sinn glücklich und unbefangen sein, d. h. man trachtet danach abzustumpfen), und drittens ergreift uns Verzweiflung, wenn wir uns unserer Ohnmacht gewiss werden, wie wenig wir helfend ausrichten können. Schweitzer hält unermüdlich dazu an, über alles, was wir tun, nachzudenken. Gedankenlosigkeit kann er nicht akzeptieren. Und dazu gehört auch, Schnittblumen in einer Vase im Haus aufzustellen – dies ist „Natur im Sterben“ (Schweitzer, 2006, 65). Sein Verantwortungsgefühl ging sogar soweit, dass er in Lambarene auf Habichte schoss, weil diese die Jungen von Webervögeln vor seinem Haus fraßen und ihn das Wehgeschrei der Alten berührte. Auf die Frage, ob man im Kampf des Lebens gegen das Leben in der Natur Partei ergreifen und eingreifen soll, antwortet er, dass man in jedem einzelnen Fall aus Überzeugung und nach dem eigenen Gewissen handeln soll. Daher wird man vielleicht einmal so, ein anderes Mal anders handeln; sofern man nach

Verantwortung und Gewissen handle, und nicht nach Gedankenlosigkeit, sei man auf jeden Fall im Recht.<sup>457</sup> So erachtet Schweitzer es als Pflicht, sei es bei Schlachtvieh oder aus anderweitig „akzeptablen“ Gründen zu tötendem Getier, für einen möglichst schnellen und schmerzfreien Tod Sorge zu tragen. Darum sollen auch Kinder zu Barmherzigkeit und Mitleid erzogen werden. Er rät dazu, Insekten aus dem Wasser zu retten, ebenso wie den Regenwurm von der Strasse. Solcherlei nicht zu tun sieht er als „eine Verfehlung gegen das Leben“ (Schweitzer, 2006, 71). Keiner solle sich um die hergebrachten Vorurteile kümmern oder davor Angst haben, sich lächerlich zu machen. Denn alles Handeln gehört zum Menschsein.

Notwendigerweise müssen wir täglich Leid und Not über das Leben anderer bringen, um selbst überleben zu können, aber „Leid und Vernichtung, die wir der Kreatur bereiten, müssen immer ein schweres Müssen für uns sein“ (Schweitzer, 2006, 72):

„Mit der Notwendigkeit gibt uns die Natur das Recht, niederes Leben dem höheren zu opfern. Aber indem wir davon Gebrauch machen, haben wir uns unsere Verantwortung immer gegenwärtig zu halten. Nur da, wo es durch einen ausreichenden Zweck gerechtfertigt ist, dürfen wir eingreifen. [...]“<sup>458</sup>

In der furchtbaren Entzweiung des Seins als Wissender Erlösung zu schaffen, so weit seine Macht reicht, ist der Beruf des Menschen. Ihn zu erfüllen, ist das Einzige, was uns helfen kann, den Schmerz über das immer erneute Schauspiel sich selber bekämpfenden Lebens zu tragen und über das Rätsel der Sinnlosigkeit des Universums hinauszukommen.“ (Schweitzer, 2006, 72)

Daher fordert er beispielsweise auch, dass das wissenschaftliche Gewissen zugleich ein sittliches sein soll. Denn wir sollten nicht vergessen, dass wir neue Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften zumeist auch dem Tier verdanken, durch dessen Leiden wir diese erworben haben. Für eine nur rudimentäre Sittlichkeit gegenüber „den unter uns stehenden Lebewesen“ (Schweitzer, 2006, 73) macht er die falsch praktizierte Lehre des Christentums, wie zum Beispiel das Dogma, dass nur der Mensch eine Seele besitze, verantwortlich. Vielmehr soll sich der Mensch als Bruder der Geschöpfe und nicht als Herr betrachten.<sup>459</sup> Die Fremdheit zwischen dem Menschen und den niederen Lebewesen, welche vom Christentum gepredigt wird, lässt nach Schweitzers Ansicht nicht einmal das natürliche Mitleid mit diesen zu seinem Recht kommen. Die tradierte westliche Philosophie möchte bei einer Ethik bleiben, die dem Menschen sein Verhalten zu anderen Menschen und der Gesellschaft in klaren und vernünftigen Geboten vorschreibt und keine übertriebenen Forderungen stellt und wehrt sich gegen eine Ausdehnung des Prinzips der Liebe auf alle

---

<sup>457</sup> Vgl. Schweitzer, 2006, 67. Diese Aussage mutet allerdings etwas willkürlich an.

<sup>458</sup> Hinreichende Kriterien für derartige Zwecke liefert Schweitzer leider nicht.

<sup>459</sup> Vgl. ebd., 89.



Geschöpfe, da dies eine Revolution bedeuten würde.<sup>460</sup> Anders verhält es sich in dieser Hinsicht in fernöstlichen Religionen (z. B. Buddhismus und Jainismus), wie auch Schweitzer erkannte. Jedoch eine nur auf den Menschen ausgerichtete Ethik, ist „unvollständig“<sup>461</sup>, die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben aber vollständig, denn „durch ein ethisches Verhalten zu aller Kreatur gelangen wir in ein geistiges Verhältnis zum Universum“ (Schweitzer, 2006, 82). Diese tiefe, universale Ethik hat die Bedeutung einer Religion – sie *ist* Religion.<sup>462</sup> Auch wenn wir nicht umhin kommen, anderes Leben zu schädigen, um uns selbst erhalten zu können, so müssen wir uns dieser Konflikte bewusst werden und uns jeweils – subjektiv – entscheiden, inwieweit wir ethisch bleiben können und inwieweit wir uns der Notwendigkeit von Vernichtung und Schädigung von Leben unterwerfen und damit Schuld auf uns nehmen müssen. Und niemals sollen wir uns abstupfen lassen:

„In der Wahrheit sind wir, wenn wir die Konflikte immer tiefer erleben. Das gute Gewissen ist eine Erfindung des Teufels.“ (Schweitzer, 2006, 77)

Wo immer also irgendwelches Leben geschädigt wird, muss man sich im Klaren darüber sein, ob dies überhaupt notwendig ist. Und vor allem, keiner darf unnötiges Leid geschehen lassen, für das er selber nicht direkt verantwortlich ist – soweit er es verhindern kann.

„Keiner mache sich die Last seiner Verantwortung leicht. Wenn so viel Misshandlung der Kreatur vorkommt, wenn der Schrei der auf dem Eisenbahntransport verdurstenden Tiere ungehört verhallt, wenn in unsern Schlachthäusern so viel Rohheit waltet, wenn in unsern Küchen Tiere von ungeübten Händen qualvollen Tod empfangen, wenn Tiere durch unbarmherzige Menschen Unmögliches erdulden oder dem grausamen Spiele von Kindern ausgeliefert sind, tragen wir alle Schuld daran.“ (Schweitzer, 2006, 78)

Wir tragen also alle die Verantwortung dafür, was die täglichen Rahmenbedingungen unseres Lebens ausmachen, für alles, was wir wissentlich oder unwissentlich<sup>463</sup> verursachen. Vermöge der Sympathie ist der Mensch befähigt, alles Leben, das in seinen Bereich tritt und dem seinigen nur irgendwie ähnlich ist, in diesem mitzerleben. Das Vorhandensein von Sympathie neben dem Egoismus erklärt sich für Schweitzer daraus, dass das menschliche Bewusstsein und unsere Perzeption derart ausgebildet sind, dass wir die Fähigkeit des Miterlebens (also der Empathie) besitzen. Damit schafft die Sympathie Solidarität zwischen unserem Leben und dem von Mitlebewesen.

---

<sup>460</sup> Vgl. ebd., 87.

<sup>461</sup> Vgl. ebd., 75.

<sup>462</sup> Vgl. ebd., 91.

<sup>463</sup> Man hätte sich sodann besser informieren müssen.

## 4.2.2 Kritik und Abgrenzung

Schweitzers Standpunkt stellt weniger eine Moraltheorie im herkömmlichen Sinne dar, sondern ist vielmehr als eine Art Glaubensbekenntnis zu sehen.<sup>464</sup> Religiöse Strömungen Asiens in vorchristlicher Zeit enthielten im Kern bereits die Forderung nach der „Ehrfurcht vor dem Leben“, wie Schweitzer sie fordert. Diese betrifft für ihn zum einen nicht nur die Erhaltung von Leben, sondern überdies dessen Qualität, zum anderen sind darin neben Unterlassungspflichten auch Handlungspflichten enthalten – und dies gegenüber sowohl Tieren *aller* Art als auch Pflanzen *aller* Art, insofern also unabhängig von Empfindungsfähigkeit. Denn, so Schweitzer, „das Leben als solches [ist] heilig“<sup>465</sup>. Beide dieser Implikationen seiner Ethikkonzeption führen unvermeidlich zu einer „Vielzahl eklatanter Widersprüche“ (Hoerster, 2004, 23). Sofern der Mensch selbst überhaupt am Leben bleiben will, kommt er nicht umhin, anderes Leben zu schädigen. Auch wenn Schweitzer sich dieses Problems durchaus bewusst war, gelöst hat er es im Rahmen seines Konzeptes nicht. So lehnte er vor dem Hintergrund seiner „absoluten Ethik“ ohne „Kompromisse“ jeglicher Art eine Rangordnung ab. Ein Arzt, der seinen Patienten von einer bakteriell verursachten Krankheit heilen will, macht sich somit laut Schweitzer unweigerlich – und absurdermaßen – zum „Massenmörder der Bakterien“<sup>466</sup>, die dessen Leben gefährden. Auch wenn Schweitzer eine „Notwendigkeit“ Leben zu vernichten sieht und einräumt, so macht der Arzt sich in jedem Fall schuldig. Denn aus Schweitzers Ethikkonzeption ließe sich jede Entscheidung eines Konflikts, auch die zugunsten der Millionen von Bakterien, moralisch rechtfertigen. Es bleibt daher offen, warum gewisse Handlungen als „notwendig“ zu erachten sind und andere nicht. Diese „Notwendigkeit“ Schweitzers, der man nicht zu entkommen vermag und der man aber, wenn immer es möglich ist, entrinnen sollte, ist in jedem Fall fragwürdig und daher weitgehend nutzlos zum Entscheiden der allermeisten Konflikte. Und so kann der Einzelne, wie sehr er sich auch bemüht, auf keinen Fall der Tatsache entrinnen, dass er in jedem Fall schuldig ist.

Auch führen die geforderten Handlungspflichten zu permanenten Konflikten. So fragt Hoerster, ob ein Mensch dazu verpflichtet ist, irgendeinem anderen Wesen etwas Gutes zu tun, sobald er nur kann, oder ob er auch etwas zu ausschließlich seinen Gunsten tun darf, da ihm gleichermaßen dieselbe Ehrfurcht zusteht.<sup>467</sup> Für die Erörterung, ob einerseits eine rationale Begründung dieser Ethik möglich und andererseits daraus Normativität abzuleiten ist, fasst Hoerster den Standpunkt Schweitzers folgendermaßen zusammen: „Moralisches Verhalten folgt aus der Einsicht, dass jede beliebige Manifestation des Willens zum Leben im

---

<sup>464</sup> Vgl. Wiedemann, PhilLex.

<sup>465</sup> Zitiert nach Hoerster, 2004, 22.

<sup>466</sup> Zitiert nach ebd., 23.

<sup>467</sup> Vgl. ebd., 26.

Universum von derselben Bedeutung ist und dass sie deshalb von mir als Handelnden in einer völlig unparteiischen Weise berücksichtigt werden muss“ (Hoerster, 2004, 27). Allerdings stellt sich für Hoerster dabei die Frage, was unter dem „Willen“ zum Leben genau verstanden werden muss, und warum der *gleiche* Wille zum Leben schlichtweg in *allem* Lebendigen zu finden ist. Dabei argumentiert Hoerster, dass einer Pflanze zum Beispiel nicht rechtmäßig eine „Sehnsucht nach dem Weiterleben“ oder eine „Angst vor der Vernichtung“ konstatiert werden kann, wie sie laut Schweitzer jedenfalls dem Menschen zukommt. Da eine Pflanze kein Bewusstsein besitzt, kann diese laut Hoerster weder Sehnsucht noch Angst haben. Für ihn ist daher ein pflanzlicher Wille zum Leben letztendlich eine Tautologie in der Hinsicht, dass die Pflanze ein Lebewesen ist und daher lebt.<sup>468</sup> Allerdings möchte ich an dieser Stelle einwenden, dass wir aktuell von der Annahme ausgehen, dass für ein Empfinden von Schmerzen aber auch Emotionen sowie eine gerechtfertigte Zuschreibung von Wünschen Bewusstsein nötig ist. Doch vielleicht gibt es andere Formen von Wahrnehmung und folglich Leiden, welche aus unserer Sicht der Dinge (noch) nicht erkannt werden können.<sup>469</sup> Auch Rippe stellt eine Absurdität solcher Überlegungen in Frage und merkt an, dass es vielleicht sogar geboten wäre, Zimmerpflanzen in unsere Moral einzubeziehen – selbst wenn unser aktueller Common Sense im Augenblick intuitiv dagegen spricht.<sup>470</sup> Schweitzers Wille zum Leben will in zweierlei Hinsicht verstanden werden: einerseits als eine Eigenschaft oder besser gesagt „Sehnsucht“ aller Lebewesen, leben zu wollen, und andererseits als „universaler Lebenswille“, an dem alles Seiende Anteil hat.<sup>471</sup> Hoerstes Einwand, dass man als erkennender Mensch nicht den geringsten Grund habe, Pflanzen allein aus dem Grund, dass sie Lebewesen sind, alle möglichen Eigenschaften zuzuschreiben, die der Mensch selbst als Lebewesen besitzt, da man ansonsten auch Affen (mit noch besserer Begründung, da sie als Primaten dem Menschen noch ähnlicher sind) eine Fähigkeit zu religiösem Glauben zuschreiben könnte<sup>472</sup>, ist an dieser Stelle nicht sehr überzeugend. Denn erstens muss Glaube nicht zugleich religiös motiviert sein, d. h. man sollte diese beiden Dinge insofern voneinander trennen, und zweitens bin ich aufgrund der in Kapitel 3 angeführten Erkenntnisse der Meinung, dass auch Affen (und nicht nur sie) ebenso wie Menschen ein Weltbild und damit eine Form von Glaubenssätzen haben. Das bedeutet, ich gehe davon aus, dass jedenfalls alle Tiere mit Bewusstsein von gewissen Begebenheiten ihrer Umwelt ausgehen, an die sie glauben und die sie nicht in Frage stellen, genauso wie Menschen. Ihnen Glauben vollends abzusprechen wäre somit nicht gerechtfertigt bzw. sogar

---

<sup>468</sup> Vgl. ebd., 28.

<sup>469</sup> Verwiesen sei hier auf das Konzept des Panpsychismus.

<sup>470</sup> Vgl. Rippe, 2008, 99.

<sup>471</sup> Vgl. ebd., 137.

<sup>472</sup> Vgl. Hoerster, 2004, 29.

unvernünftig.<sup>473</sup> Was aber letztendlich die Pflanzen betrifft, liefert Schweitzer, so Hoerster, in Wahrheit nicht den geringsten stichhaltigen Grund, warum eine Blume etwa moralisch zu berücksichtigen wäre.<sup>474</sup> Eine unparteiische (so unmöglich mir dies allein bereits erscheint) Bewahrung und Unterstützung *allen* Lebens lässt sich mit Schweitzers Konzeption letztendlich für die Lösung von Konflikten keinesfalls hinreichend begründen. So stellt Schweitzer selbst seine Ethik mancherorts in einen mystischen Kontext: „Mit Notwendigkeit endet rationales Denken, wenn es in die Tiefe geht, in dem Irrationalen der Mystik.“ (Schweitzer, 1995, 200). Und in eben diesem Irrationalen der Mystik erübrigen sich alle Argumente.

Einen weiteren problematischen Begriff stellt die „Ehrfurcht“ dar, und es bleibt offen, was genau Schweitzer darunter verstehen wollte. Laut Rippe, für den Schweitzer mehr Physiozentrist denn Biozentrist ist, könnte ein gläubiger Christ darin gar Blasphemie sehen.<sup>475</sup> Schweitzer suchte nach einem umfassenden ethischen Konzept, welches allen Menschen intuitiv einleuchtet: „Ethik besteht also darin, dass ich die Nötigung erlebe, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. Damit ist das denknotwendige Grundprinzip des Sittlichen gegeben.“ (Schweitzer, 2007, 308). Aber auch für Rippe kann Schweitzer nicht – weder theologisch noch philosophisch – hinreichend begründen, warum *alle* Lebewesen moralisch gleich zu berücksichtigen sind. Die zentrale Aussage seines ethischen Grundprinzips, „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“, ist nach Rippe ein rein empirischer Satz, aus welchem sich folglich keine Forderungen ableiten lassen. Denn es bleibt bereits offen, warum man dem *eigenen* Leben Ehrfurcht schulden solle.<sup>476</sup> Zudem führt Schweitzers Analogieschluss, welchem zufolge man selbst dem fremden Willen zum Leben in Anlehnung an den eigenen verstehend begegnet (Miterleben des Willens zum Leben), in Bezug auf manche Organismen wie Pflanzen, Pilzen und Mikroben zu naheliegenden Schwierigkeiten. Mit Rippe lässt sich kritisieren, dass Schweitzer einerseits für einen egalitären Standpunkt plädiert, dann aber selbst in seinen Texten zwischen niederem und höherem Leben unterscheidet. So dehnt er den Begriff des Notwendigen darauf aus, dass Fleischkonsum

---

<sup>473</sup> Um wissen zu können, ob sie auch so etwas wie „Religion“ entwickeln (können) oder nicht, reichen unsere Erkenntnismöglichkeiten nicht aus, da wir nicht zuletzt an einer speziesübergreifenden Sprachbarriere scheitern. Religion im Sinne eines anthropomorphen Konzepts haben sie mit Sicherheit nicht (schließlich sind sie keine Menschen), aber damit ist nichts darüber ausgesagt, ob sie nicht trotzdem Religion haben (können). Allerdings ist das im Zusammenhang mit der hiesigen Argumentation belanglos.

<sup>474</sup> Vgl. ebd., 30.

<sup>475</sup> Vgl. Rippe, 2008, 135.

<sup>476</sup> Vgl. ebd., 136.

sowie eine konventionelle Landwirtschaft inklusive der Tiernutzung zu Arbeitszwecken im Bereich des moralisch Erlaubten ist. Dennoch sollte der Bauer, der sich genötigt sieht, ganze Felder zur Nahrungsgewinnung für seine Kühe abzumähen, auf dem Nachhauseweg keine einzige Pflanze köpfen.<sup>477</sup> Auch Tierversuchen gegenüber ist Schweitzer freundlich gesinnt, solange sie unter Vollnarkose erfolgen. Sie fallen ebenfalls unter die „Kategorie des Notwendigen“.<sup>478</sup> Es ist daher auf jeden Fall zu kritisieren, dass er seinen eigenen Ansatz nicht konsequent zu Ende denkt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es Schweitzer nicht um ein „Du sollst“, sondern vielmehr um ein „Ich soll“ geht. Darüber, wie der Einzelne die Verantwortung für das Leben wahrnimmt und in ethischen Konflikten entscheiden sollte, sagt er allerdings nichts aus. Der Mensch sollte sich nach Auffassung Schweitzers lediglich dessen bewusst sein, dass er nicht umhin kommt, sich in Schuld zu verstricken, und eben dies soll er in seinem Handeln zum Ausdruck bringen: so wenig Leben zerstören, wie es nur geht. Für Schweitzer stellt Natur etwas Negatives dar. Diesen pessimistischen Gesichtspunkt an seiner Ethik bezeichnet Claude Evans etwa als „hyperethisch“ (Evans, 2005, 66): Wir sind einfach deshalb schuldig, weil wir leben. Schweitzer betont allerdings, dass seine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben kein abstrakter Mystizismus sein soll, da dieser den Kontakt zur Wirklichkeit, die sich in realen Phänomenen manifestiert, verliert. Sodann aber stellt sich die Frage, was es mit jenem Lebenswillen, welchen er selber als „unendlich, unergründlich, vorwärtstreibend“ beschreibt und in dem „alles Sein gegründet“ ist, auf sich hat. Dem eigenen Anspruch, keinen abstrakten Mystizismus formulieren zu wollen, wird Schweitzer an genau dieser Stelle nicht gerecht, und damit fehlt seiner Ethik ebenso die Bindung zur Wirklichkeit.<sup>479</sup> Sein Postulat kann in der Praxis dem Kern seiner Forderung nicht gerecht werden und bleibt daher defizitär. So folgert Mayr: „Entweder die Ehrfurcht vor dem Leben erstarrt in der Theorie, oder sie versucht, praktisch zu werden, zerfällt dann aber in ‚normative Einzelteile‘ mit anderem Begründungshorizont.“ (Mayr, 2003, 160 f.). Im Hinblick auf die Gewissensfrage bleibt der Status der pathozentrischen Argumentation diffus, denn auf der Handlungsebene konkurrieren Biozentrismus, Anthropozentrismus und Pathozentrismus.<sup>480</sup> Schweitzers Position kann in Folge all dieser Schwierigkeiten und Paradoxien allenfalls als sittlicher Minimalvorschlag konkreter Humanität verstanden werden, der aber keinesfalls Normativität begründen kann.

---

<sup>477</sup> Vgl. ebd., 139; Allerdings setzt veganes Leben freilich auch voraus, dass wir Pflanzen zu Nahrungszwecken töten.

<sup>478</sup> Vgl. Mayr, 2003, 158.

<sup>479</sup> Vgl. Rippe, 2008, 141.

<sup>480</sup> Vgl. Mayr, 2003, 165 f.

### **4.3 Peter Singer und der Präferenzutilitarismus**

Der australische Ethiker Peter Singer gilt, zusammen mit Tom Regan, als einer der Begründer der wesentlichen philosophischen Grundströmungen innerhalb der Tierethik. Seine Position, die er in auch für Laien leicht nachvollziehbaren Texten wie *Animal Liberation*<sup>481</sup> darstellt, basiert auf der moralischen Intuition unseres Alltagsverständnisses. Auch wenn Singer die Ideologie eines Speziesismus nicht als erster benannt hat, so gebührt ihm dennoch der Verdienst, eben diesen und dessen Irrationalität entlarvt zu haben. Der seinen ethischen Überlegungen zugrunde liegende Utilitarismus führt jedoch in mancher Hinsicht für das moralische Alltagsverständnis zu weit über das Ziel hinaus, zumal wenn der Utilitarismus es zulässt bzw. befürwortet, dass vollkommen unschuldige, ungefährliche, leidensfähige Wesen für das Wohl anderer geopfert werden sollen. Und so stößt manche von Singers Thesen auf heftigen Widerspruch. Doch auch wenn einige der Konsequenzen, die aus Singers Moralkonzeption zu ziehen sind, nicht unserem intuitiven und bestehenden Moralverständnis entsprechen, so enthält seine Konzeption der Moral doch gewisse wichtige Ansätze, die aus der Tierethikdebatte nicht mehr wegzudenken sind und die nach wie vor als wegweisend erachtet werden können.

#### **4.3.1 Der Präferenzutilitarismus**

Singer beginnt seine Argumentation in seinem Werk *Praktische Ethik*<sup>482</sup> zugunsten eines pathozentrischen Utilitarismus, der bei einer gleichen Berücksichtigung von Interessen ansetzt, mit der Frage nach der Gleichheit und ihrer Grundlage. Denn es ist ganz und gar offensichtlich, dass bereits nicht alle Individuen der Spezies Mensch gleich sind. Bestimmte Merkmale sind unterschiedlich stark ausgeprägt. Und so gibt Singer zu bedenken, dass es noch nicht einmal allzu lang her ist, dass Menschen anderer ethnischer Herkunft – oder auch anderen Geschlechts – benachteiligt, wenn nicht gar unterdrückt und verachtet wurden, ganz zu Schweigen von den Diskriminierungen in jüngerer Zeit während des Nationalsozialismus. Heute distanziert man sich (zumeist) von solchen Ansichten. Das bedeutet, auch wenn nicht alle Menschen gleich sind, so gilt eine rassistische Haltung heutzutage dennoch nicht mehr als angemessen. Es gilt demnach das Prinzip der Gleichheit aller Menschen. Und gerade für dieses Prinzip ist es wichtig, den Menschen abzugrenzen gegen den Rest aller Lebewesen, um für seine Gleichheit bzw. Gleichbehandlung argumentieren zu können. Die Grundlage der menschlichen Gleichheit ist der von Rawls in *Theorie der Gerechtigkeit*<sup>483</sup> definierte

---

<sup>481</sup> Singer, 1996.

<sup>482</sup> Singer, 1994.

<sup>483</sup> Rawls, 1975.

Besitz einer „moralischen Persönlichkeit“<sup>484</sup>. Denn diese Eigenschaft besitzen Menschen – sofern sie sie besitzen – nach Singers Ansicht im selben Ausmaß, und laut Rawls lässt sie sich aus einem „vertragstheoretischen“ Ansatz der Gerechtigkeit ableiten. Singer interpretiert dies als eine Art Übereinkunft nach dem Motto: „Schlag mich nicht, und ich werde dich nicht schlagen“.<sup>485</sup> Das Problem an diesem Ansatz sieht Singer darin, dass bestimmte Gruppen von Menschen (wie Säuglinge, Kleinkinder oder schwerst geistig Behinderte) aus dem Kreis moralischer Persönlichkeiten herausfallen. Rawls nimmt diese jedoch wieder mit auf, indem er sie als potenzielle moralische Personen erachtet. Doch Singer bezweifelt, dass es irgendeine moralisch signifikante natürliche Eigenschaft, auch wenn sie Bereichseigenschaft<sup>486</sup> ist, gibt, die als befriedigende Basis für das Prinzip der Gleichheit verwendet werden kann. Solch eine Philosophie würde auf realen Unterschieden zwischen Menschen fußen und gezwungenermaßen zu einer hierarchischen Gesellschaft führen, die wir jedoch mittlerweile ablehnen. Das Grundprinzip der Gleichheit fordert nicht eine identische Behandlung, sondern lediglich die gleiche Berücksichtigung. Deshalb ist für Singer klar, dass der Anspruch auf Gleichheit nicht auf dem Besitz von Intelligenz, moralischer Persönlichkeit, Rationalität oder Ähnlichem beruhen kann. Das Prinzip der Gleichheit ist ein grundlegendes moralisches Prinzip (und keine Tatsachenbehauptung) und fungiert als eine Art Vorschrift, die uns sagt, wie wir andere Menschen behandeln sollen. Es impliziert unsere Rücksichtnahme auf andere und unsere Bereitschaft, ihre Interessen zu erwägen, was jedoch nicht von deren Beschaffenheit oder Fähigkeiten abhängen sollte. Und daher läuft dieses Prinzip bei Singer auf eine gleiche Berücksichtigung von Interessen hinaus, wobei Interessen freilich in Abhängigkeit von individuellen Fähigkeiten und Merkmalen variieren können. So schlagen sich die Unterschiede zwischen Mann und Frau etwa auch in unterschiedlichen Rechten nieder; ein Recht für Männer auf Abtreibung würde keinen Sinn machen, da diese nicht schwanger werden können. Rassismus und Sexismus aber sind insofern falsch, weil die Gleichheit nicht von faktischen Gegebenheiten abhängt. Behinderte müssen sicherlich (auch) anders behandelt werden als Gesunde (überdies ist die

---

<sup>484</sup> Singer bezieht sich hier auf die entsprechende „Bereichseigenschaft“ Rawls’, also ein natürliches Merkmal menschlicher Wesen, welches besagt, dass der Mensch Moralfähigkeit bzw. einen Sinn für Gerechtigkeit besitzt. Vgl. hierzu Singer, 1994, 35.

<sup>485</sup> Vgl. ebd., 36.

<sup>486</sup> Rawls nennt die wesentlichen Eigenschaften, die allen Menschen zukommen, „Bereichseigenschaften“, weil das Ausmaß einzelner spezifischer Eigenschaften sich immer in einem bestimmten Bereich bewegt und nicht unbedingt bei allen Individuen gleich stark ausgeprägt sein muss. Zudem sind diese Eigenschaften aufgrund evolutionärer Kontinuität auch bei anderen Spezies vorhanden.

Art ihrer Behandlung abhängig von der jeweiligen Behinderung sowie deren Ausmaß), nicht aber deren Interessen. Und so fordert Singer, dass wir in unseren moralischen Überlegungen ähnlichen Interessen aller Betroffenen das gleiche Gewicht geben:

„Wenn X und Y von einer möglichen Handlung betroffen wären und X dabei mehr zu verlieren als Y zu gewinnen hätte, ist es besser, die Handlung nicht auszuführen. [...] *Interesse ist Interesse, wessen Interesse es auch immer sein mag.*“ (Singer, 1994, 39)

Singer knüpft dabei an Jeremy Bentham an, demzufolge jeder als genau *einer* zählt. Die Interessen aller Betroffenen werden (möglichst) unparteiisch gleich abgewogen; stärkere Interessen haben dabei den Vorrang – allerdings unabhängig davon, wessen sie sind. Als die wichtigsten menschlichen Interessen sieht Singer die Schmerzvermeidung, gefolgt von dem Bedürfnis nach Nahrung und Obdach, der Entfaltung der eigenen Fähigkeiten, liebevollen persönlichen Beziehungen und der Freiheit, eigene Pläne verwirklichen zu können, um nur einige zu nennen.

Das Prinzip der gleichen Interessensabwägung ist für Singer letztendlich zwar eine adäquate Basis für die menschliche Gleichheit, doch lässt sie sich nicht auf den Menschen beschränken. Denn dies wäre eine speziesistische Haltung, und dagegen können dieselben Einwände geltend gemacht werden wie gegen Rassismus und Sexismus. Wenn nämlich die höhere Intelligenz eines Menschen ihn nicht dazu berechtigt, andere menschliche Individuen für seine Zwecke zu benutzen, wieso sollte dies dann ein geeigneter Grund sein, nichtmenschliche Lebewesen dafür zu verwenden? Die Fähigkeit zu *leiden*, also Leid und Glück zu empfinden, ist für Singer die wesentliche Eigenschaft, die einem Lebewesen das gleiche Recht auf die gleiche Berücksichtigung seiner Interessen verleiht. Auf den gängigen Einwand an dieser Stelle, ob die Leidensfähigkeit nicht lediglich eine weitere willkürlich gezogene Grenze ist wie Intelligenz oder Sprache oder Mathematik, erwidert Singer, dass die Fähigkeit zu Leid und Freude, also die Empfindungsfähigkeit schlechthin, die „Vorbedingung [dafür ist], um überhaupt Interessen haben zu können“.<sup>487</sup> So ist es einem Stein egal, wenn er die Straße entlang gekickt wird, einer Maus jedoch nicht – sie empfindet Qual. Nichtmenschliche Tiere *haben* Interessen, da sie beispielsweise Schmerz empfinden, also leiden können. Daher ist für Singer die Leidensfähigkeit die einzig vertretbare Grenze, die wir hinsichtlich der Berücksichtigung der Interessen anderer Lebewesen ziehen können. Schmerz und Leid sind als solche als schlecht zu bewerten und sie sind speziesunabhängig. Wie schlimm sie im Einzelnen tatsächlich empfunden werden, hängt dabei nicht nur von der individuellen Konstitution, sondern auch von der Intensität und Dauer der Einwirkung ab.<sup>488</sup> So ist es für Singer eine Tatsache, dass etwa höhere Säugetiere Schmerzempfindungen

---

<sup>487</sup> Vgl. Singer, 1996, 36.

<sup>488</sup> Vgl. ebd., 49.



genauso intensiv erleben wie wir Menschen. Denn die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, vergrößert die Aussicht einer Spezies auf Überleben, da sie so verletzungsträchtige Situationen vermeidet. Das Nervensystem sehr vieler Tiere ist mit dem unseren nahezu identisch. Weshalb sollte man deshalb annehmen, dass es auf der Ebene des subjektiven Empfindens völlig unterschiedlich arbeiten sollte? Zum einen wäre für Singer solch eine Annahme unvernünftig, und zum anderen stellt die Analogie zwischen den Nervensystemen zahlreicher Spezies für ihn die einfachste Erklärung dar, da Schmerz eine eindeutig biologisch nützliche Einrichtung ist. Gegen Wittgensteins Aussage, dass man Wesen ohne Sprache nicht sinnvoll Bewusstseinszustände zuschreiben kann, wendet er ein, dass Schmerzen absolut nichts mit Sprache zu tun haben – und dennoch wird keiner abstreiten wollen, dass sie bewusst erlebt werden. So können auch Kleinkinder nicht sprechen, aber Schmerzen können sie dennoch haben. Zudem erachtet Singer die verbale Sprache als Ausdruck von Emotionen und Gefühlen für weniger wichtig. Solche Empfindungen drücken sich beim Menschen unverkennbar in Mimik und Verhalten aus. Weiter führt Singer an, dass Tiere sowohl unter direkten physischen Verletzungen leiden, als auch unter Angst, Stress etc., und dies ebenso in analogen (wenn auch spezifischen) Verhaltensreaktionen (Wut, Angst) bekunden wie der Mensch. In manchen Situationen mag das Individuum einer Spezies durchaus mehr leiden als das einer anderen, z. B. ist auch „dasselbe Ausmaß an Schmerz“ in Abhängigkeit von Individuum und Situation unterschiedlich hoch: Ein Kleinkind verträgt weniger als ein Pferd.<sup>489</sup> Dies bedeutet für Singer aber lediglich, dass wir beim Vergleich sorgfältiger vorgehen müssen. In jedem Fall aber sollte eine Zufügung von Leid bestmöglich verhindert oder wenigstens so gering wie möglich gehalten werden.

Die Tatsache gegebener Unterschiede berechtigt uns Singer zufolge nicht dazu, Interessen unterschiedlich zu gewichten. Hierfür muss allerdings die Bereitschaft dazu da sein, leidenschaftslos nach Vorurteilen zu suchen und uns von unseren eigenen (speziesistischen) Ansichten zu distanzieren:

„Wenn ein Wesen leidet, kann es keine moralische Rechtfertigung dafür geben, sich zu weigern, diese Leiden zu berücksichtigen.“ (Singer, 1994, 85)

Der einzige Unterschied, den Singer anführt, welcher für die Interessensabwägung moralisch relevant ist in der Art, dass er zusätzlich gewichtet werden muss, ist das Wissen über die Zukunft. Dies nämlich kann für das Leidausmaß Unterschiede machen, denn ein Mensch weiß beispielsweise, dass eine notwendige Operation letztendlich eine positive Wirkung haben wird; hingegen wissen die für Versuchszwecke eingefangenen Tiere vermutlich nicht, dass wir ihr Leben bedrohen. Eine Vorstellung von der Zukunft haben zu können kann zwar beim Leidausmaß gewisse Unterschiede machen, aber dennoch verwenden wir keine

---

<sup>489</sup> Vgl. ebd., 47.

Säuglinge oder Behinderte für Versuche. Singer räumt ein, dass es vermutlich unmöglich ist, Vergleiche zwischen den Leidenszuständen unterschiedlicher Spezies zu ziehen, aber die Genauigkeit spielt hierbei keine wesentliche Rolle, denn:

„Selbst wenn wir nur dann vermeiden müssten, Tieren Leid zuzufügen, wenn es ganz sicher ist, daß die Interessen von Menschen auch nicht annähernd in dem Maß betroffen sind wie die von Tieren, wären wir gezwungen, radikale Veränderungen in unserer Behandlung von Tieren vorzunehmen.“ (Singer, 1996, 49)

Dass verschiedene Leben ihrem Wert nach nicht gleich sind muss laut Singer nicht unbedingt speziesistisch gelöst werden. Bei einer Abwägung des menschlichen Interesses am Gaumenkitzel gegen das Leben eines Tieres fällt das Interesse des Menschen kaum ins Gewicht, denn während Fleischessen mehr Luxus als Notwendigkeit ist geht es beim Tier um alles. Das Gleichheitsprinzip muss quantitativ interpretiert werden. Abgesehen davon, dass Fleischverzehr höchst ineffizient ist (wie ich auch in Abschnitt 5.5 noch ausführen werde), ist er auf der Grundlage einer gleichen Interessensabwägung moralisch nicht vertretbar. Und selbst wenn die zum Verzehr bestimmten Tiere auf Weiden gehalten werden und ein gutes Leben haben, so setzt eine Nutzung als Nahrung dennoch ihre Tötung voraus. Die Frage, die wir uns laut Singer in diesem Zusammenhang stellen müssen ist nicht, ob Fleisch ohne Leiden produziert werden *könnte*, sondern ob das Fleisch, das wir kaufen, ohne Leiden produziert *wurde*. Doch selbst ein schmerzloses Töten von Tieren wird von Singer verurteilt, da er darin blanken Speziesismus erkennt, bei welchem alleinig die Angehörigkeit zu einer bestimmten Spezies das ausschlaggebende Kriterium für die Tötungserlaubnis darstellt. Denn einerseits wird vor dem Hintergrund der „Heiligkeit des *menschlichen* Lebens“ gegen Abtreibung und Euthanasie plädiert, doch andererseits stellt das Töten von Tieren nicht das geringste Problem dar. Mit seinen Argumenten gegen das Verbot von Euthanasie und Abtreibung hat Singer sich bei vielen unbeliebt gemacht. Doch sind die Argumente auf Singers Seite die konsistenteren, denn ebenso, wie es falsch ist, menschliches Leben um jeden Preis zu erhalten (da dies ebenso zu unnötigem Leid führen kann und zugleich meist mit sehr hohen Kosten verbunden ist, was der Allgemeinheit des Sozialsystems gegenüber ethisch ebenso wenig tragbar ist), ist es genauso falsch, das Leben anderer Spezies für triviale Zwecke zu opfern.

Auch für Singer sind Leben nicht schlechthin gleich wertvoll<sup>490</sup>, aber sie sind unabhängig von ihrer Spezieszugehörigkeit zu betrachten. Denn für jedes Lebewesen ist sein eigenes Leben wertvoll, aber bestimmte Lebewesen weisen Merkmale (wie Zukunftsplanung, Selbstbewusstsein, die Fähigkeit zu abstraktem Denken oder sozialen Beziehungen) auf, die

---

<sup>490</sup> Das Töten eines Menschen empfindet Singer schlimmer als z. B. das Töten einer Maus, weil dabei Wünsche vereitelt werden.

ihr Leben aus unparteiischer Perspektive wertvoller machen als das anderer. Singer vergleicht an dieser Stelle etwa Schwerstbehinderte, denen aufgrund des Fehlens wesentlicher Merkmale ein Recht auf Leben abgesprochen werden kann, mit Hunden (oder auch Schweinen und Schimpansen), die sodann aber ein Recht auf Leben hätten. Um eine konkrete Trennlinie ziehen zu können zwischen Wesen, deren Interessen moralisch stärker zu berücksichtigen sind und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist, führt er den Begriff der „Person“ ein. Eine Person begreift sich demnach (im Lockeschen Sinne) selbst als eine in der Zeit distinkte Entität.<sup>491</sup> Die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies ist also nicht ausschlaggebend für Personalität. Dementsprechend können auch Tiere (wenn vielleicht auch nur wenige, zumindest aber Primaten) Personen sein. Da beim Töten von Personen – wenn auch schmerzlos – Wünsche vereitelt werden, wird das Zukunftsdenken anderer Personen negativ beeinflusst. Sie könnten Angst haben, dass es ihnen genauso ergehen könnte. Deshalb ist für Präferenz<sup>492</sup>-Utilitaristen die Tötung einer Person aufgrund der Zukunftsorientierung schlimmer als die eines anderen Wesens. Da Fische für Singer keine Personen sind, wäre ihre schmerzlose Tötung durchaus moralisch zu rechtfertigen, sofern sie nötig ist. Ein Baby stellt allerdings auch noch keine Person dar, und ebenso wäre ein rückwirkendes Zuschreiben von Interessen laut Singer falsch, denn das Baby wüsste dann ja nicht, was es versäumt hätte, wenn man es frühzeitig töten würde. Wenn wir tot sind, leiden wir nicht mehr und empfinden auch keine Lust mehr, so Singer. Dass wir nun einen unterschiedlichen Wert verschiedener Lebewesen setzen, entspringt ganz klar unserer anthropozentrischen Sichtweise, denn das Leben als Maus könnte genauso gut zu bevorzugen sein wie das als Mensch – objektiv lässt sich dies nicht beurteilen. Um eine solche Entscheidung wirklich treffen zu können, müssten wir uns in unserer Phantasie ausmalen, was *genau* es bedeuten würde, als Maus zu leben – und kämen dennoch nie an einen wirklich objektiven Vergleich heran. Wenn das menschliche Leben trotz allem einen besonderen Wert hat, dann laut Singer allein deshalb, weil die allermeisten Menschen Personen sind. Dahingehend muss es aber auch als falsch zu bewerten sein, nichtmenschliche Personen zu töten. Menschenaffen sind für Singer ganz offensichtlich Personen, doch es könnten seiner Ansicht nach sicherlich noch andere Spezies wie etwa

---

<sup>491</sup> Personen sind ihrer Definition nach Wesen, welche aufgrund ihrer geistigen Disposition das Interesse haben können, als Individuum am Leben zu bleiben. Da sie sich von anderen unterscheiden können (d. h. Selbstbewusstsein besitzen) sowie über Zeitbewusstsein verfügen, haben sie die minimalen Voraussetzungen, um die Option weiterzuleben oder vorzeitig zu sterben, zu verstehen.

<sup>492</sup> Unter Präferenz versteht Singer dasjenige Interesse, was ein Wesen nach Abwägung aller relevanten Fakten vorzieht (bzw. vorziehen würde, wenn es nicht in der Lage ist, seine Präferenz zu äußern).

Hunde oder Katzen in Frage kommen. Allerdings ist es laut Singer nicht nötig, dies überhaupt festzustellen, da das zentrale Kriterium ohnehin die Leidensfähigkeit darstellt. Das Töten eines anderen Wesens ist nach seiner Auffassung daher einzig und allein aus Notwehr erlaubt. Alles andere stellt fast ausschließlich triviale Zwecke dar und ist moralisch zu verurteilen. Auch wenn Fische höchstwahrscheinlich keine Personen sind, so ist es unrecht, sie zu töten um sie zu essen, weil sie dennoch bewusst Schmerz empfinden können. Und selbst wenn Tiere nur deshalb existieren, weil wir sie zum Essen in Intensivbetrieben mästen, können ihr Leid und ihr Tod dies nicht rechtfertigen, da beides für sie nicht lustvoll ist. Für Singer ist es moralisch ebenso verwerflich, wissentlich ein unglückliches Wesen in die Welt zu setzen.

Ähnlich verhält es sich mit Tierversuchen. Das Dilemma dieser besteht für Singer darin, dass man Tiere einsetzt, um etwas über das Verhalten oder die Funktion des Menschen herauszufinden. Da der Mensch aber vom Tier in speziesistischer Manier abgegrenzt werden will, besteht hierin schon ein Widerspruch, das Tier dem Menschen „gleichzusetzen“ in der Hinsicht, die analoge Physiologie als Modell für den Menschen zu betrachten. Anders formuliert: Bestimmte Spezies werden im Tierversuch aus eben dem Grund eingesetzt, weil sie dem Menschen (in physiologischer Hinsicht) gleichen. Würde man solch eine Gleichung für wahr halten, so wären die Versuche bereits aus diesem Grund schon nicht mehr gerechtfertigt. Weiterhin ist es ein landläufiger Irrglaube, dass die Versuche in der Summe gesehen mehr Leid beseitigen als sie verursachen.<sup>493</sup> Wäre es so, wären sie aus utilitaristischer Sicht gerechtfertigt, denn indem einige Wenige leiden könnte Tausenden geholfen werden – dann wäre es aber auch gerechtfertigt, dass die Versuche an Menschen durchgeführt würden. Überdies sind in den meisten Fällen die aus Tierversuchen gewonnenen Kenntnisse unzureichend, da sich die Ergebnisse nur sehr bedingt auf den Menschen übertragen lassen.<sup>494</sup>

Die meisten der menschlichen Praktiken im Umgang mit Tieren sind nach Singer zu verurteilen, da sie sich allesamt auf einen in tradierten Weltbildern verankerten Speziesismus stützen. Die Einstellung, Menschen generell zu favorisieren, stellt für ihn das am schwersten zu überwindende Hindernis dar. Er kritisiert, dass die Öffentlichkeit nicht oder falsch informiert wird.<sup>495</sup> Unwissenheit fungiert nach wie vor als erste Verteidigungslinie des Speziesismus. Es herrscht dabei der anhaltende Wunsch vor, nichts darüber zu wissen, was schwer auf dem Gewissen lasten könnte. Doch es lassen sich viele Inkonsistenzen in unserer Haltung gegenüber Tieren nachweisen, zum Beispiel werden Tiere trotz des Mitleids mit ihnen dennoch verspeist. Singer plädiert daher für Vegetarismus oder besser noch

---

<sup>493</sup> Vgl. bspw. die Vereinigung „Ärzte gegen Tierversuche“.

<sup>494</sup> Für diverse Beispiele sei verwiesen auf Augustin, 2007, 72 ff.

<sup>495</sup> So wissen wir z. B. mittlerweile vermutlich mehr über Geparden als über Hühner.

Veganismus, weil nur eine solche Lebensweise diese Widersprüchlichkeiten dauerhaft auflösen kann.

### 4.3.2 Kritik und Abgrenzung

Beim Utilitarismus, welcher Tiere schon immer mit einbezogen hat, wird Moral konsequentialistisch definiert durch das Ziel des moralischen Handelns<sup>496</sup>. Ähnlich wie bei Kant gibt es auch hier so etwas wie einen absoluten Wert, der den Wesen inhärent ist<sup>497</sup>, nämlich in Form der absoluten Wertsetzung, dass Leiden schlecht ist und Glück gut. Laut Ursula Wolf scheint der Präferenz-Utilitarismus die einfachste Möglichkeit für eine universalistische Moral zu sein, denn die eigenen Interessen können hierbei nicht höher gewichtet werden als die anderer, einfach nur deshalb, weil es die *eigenen* sind. Vielmehr sind alle gleich zu gewichten.<sup>498</sup> Eine Interessensmaximierung erfolgt mit Singer dennoch gradualistisch.

Helmut Kaplan fasst Singers Speziesismus-Argument folgendermaßen zusammen:

„Der Rassist sagt: ‚Weil du eine schwarze Haut hast, darf ich dich als Sklaven halten.‘ Der Sexist sagt: ‚Weil du eine Frau bist, darfst du nicht zur Wahl gehen.‘ Und der Speziesist sagt: ‚Weil du ein Tier bist, kann ich dich lebenslang in Zoos sperren, mit dir grausame Experimente durchführen und dich umbringen und aufessen.‘ Rassismus, Sexismus und Speziesismus befinden sich logisch und ethisch auf der gleichen Ebene. Sie sind Verstöße gegen das grundlegende moralische *Gleichheitsprinzip*.“ (Kaplan, 2005, 30 f.)

Hingegen ist Klaus Peter Rippe der Ansicht, dass Speziesismus nicht direkt auf eine Stufe gestellt werden kann mit Rassismus und Chauvinismus.<sup>499</sup> Da der Speziesismus sich auf tierische „Defizite“ konzentriert, ist ein Vergleich menschlicher mit tierischen Eigenschaften irreführend, da die aus den jeweiligen Eigenschaften resultierenden Interessen nicht direkt vergleichbar sind (ähnlich wie bei zwei Menschen mit unterschiedlichen Behinderungen). Auch Norbert Hoerster steht dieser Gleichsetzung von Rassismus, Sexismus und Speziesismus kritisch gegenüber. Für ihn gibt es noch eine weitere Begründung als den Rekurs auf das Prinzip der gleichen Berücksichtigung von Interessen, nämlich zum einen den Gesichtspunkt natürlicher Verbundenheit, und zum anderen den Gesichtspunkt freiwilliger Kooperation, welche beide auf eine biologische Begründung altruistischen Verhaltens gegenüber Wesen der eigenen Sozialgruppe hinauslaufen, die ich in Kapitel 2

---

<sup>496</sup> Das Ziel ist Glück zu maximieren und Leid zu vermeiden.

<sup>497</sup> Die Wesen verfolgen das *Interesse*, Leid zu minimieren und Glück zu maximieren.

<sup>498</sup> Vgl. Wolf, 2004, 44 f.

<sup>499</sup> Vgl. Rippe, 2008, 21.

(Abschnitt 2.2.2) angeführt habe.<sup>500</sup> Dieser Gruppenaltruismus kann, angefangen von den eigenen Verwandten bis auf alle Menschen ausgeweitet werden, je nach Situation. Da man mit Tieren weder natürliche Verbundenheit teilt noch freiwillige Kooperation eingehen kann, mit anderen Menschen hingegen schon, kann der Speziesismus laut Hoerster nicht mit spezifisch menschlichen Diskriminierungen gleichgesetzt werden.

Eine weitere Dysanalogie beim Vergleich von Speziesismus mit Rassismus und Chauvinismus sieht Rippe in dem bestehenden Konzept der Gleichheit aller Menschen. Menschenrechte haben einen langen historischen Hintergrund, was auch insofern den darin enthaltenen Speziesismus leicht nachvollziehen lässt: Die *Menschen* legen die Regeln fest. Und diese Regeln sind die Grundpfeiler von Menschenrechten und Menschenwürde. Tritt man gegen die Gattungszugehörigkeit als moralisch relevante biologische Eigenschaft und damit gegen eine Sonderstellung des Menschen ein, indem man die Doktrin der Menschenwürde angreift, so warnen Speziesisten vor der Gefahr, dass „bei Fortfall der Menschenwürde Menschen so behandelt werden [könnten], wie heute Tiere behandelt werden.“ (Rippe, 2008, 65). Allerdings, so räumt Rippe auch ein, ist die Menschenwürde nicht die einzige Begründung für moralische Rechte. Ein Antispeziesismus fordert allerdings zu einem konsequenten Umdenken auf, welches umfassend ist, da es die gesamte Ethik betrifft.<sup>501</sup>

Nach einer Phase der Ablehnung gewisser Postulate in Singers Ethikansatz<sup>502</sup> wich diese in den letzten Jahren mehr und mehr der Bereitschaft zu einer sachlichen Diskussion.<sup>503</sup> So ist nach Einschätzung des amerikanischen Philosophen Daniel A. Dombrowski Singers „Argument der Grenzfälle“ („marginal cases“<sup>504</sup>) in der gegenwärtigen ethischen Diskussion eines der einflussreichsten und zugleich umstrittensten Argumente, das in verschiedenen Versionen vorgetragen wird.<sup>505</sup> Zur Verteidigung gegen das Argument der „marginal cases“ wird häufig das Argument der schiefen Ebene (slippery-slope-Argument) angeführt: Wird erst einmal zugegeben, dass die Spezieszugehörigkeit kein moralisch relevantes Kriterium darstellt, kommen wir unweigerlich dazu, mehr und mehr auch dort moralische Unterschiede

---

<sup>500</sup> Vgl. Hoerster, 2004, 53 ff.

<sup>501</sup> Vgl. Rippe, 2008, 66.

<sup>502</sup> So folgert Singer etwa, dass wenn wir unsere herkömmliche moralische Einstellung Tieren gegenüber für legitim halten, wir es dann konsequenterweise auch für richtig halten müssten, „aus nichtigen Gründen schmerzhaft Versuche an behinderten Menschen durchzuführen, ja sogar [...] sie zu Nahrungszwecken aufzuziehen und zu töten.“ (Singer, 1996, 382).

<sup>503</sup> Vgl. IZEW, 2008, Abschnitt 3.2.

<sup>504</sup> Dabei geht es um die Erörterung moralischer Relevanz von Wesen ohne Personenstatus, wie Babys, geistig schwer Behinderten oder Komapatienten.

<sup>505</sup> Vgl. Dombrowski, 1997, 3.

aufzugeben, wo wir aufgrund unserer menschlichen Intuition klare Unterschiede sehen. Solch eine Aufweichung der klar gezogenen Grenzen für moralischen Status durch das stabile Kriterium der Artzugehörigkeit könnte eine Gefahr für solche Menschen bedeuten, auf die andere Kriterien für moralische Berücksichtigungswürdigkeit nicht zuträfen. Carl Cohen, ebenfalls amerikanischer Philosoph und Tierrechtsgegner, der zugleich gegen eine positive Diskriminierung in Form affirmativen Handelns<sup>506</sup> auftritt, schlägt vor, den moralischen Status aller Mitglieder einer Spezies nach den Eigenschaften ihrer „normalen“ Mitglieder auszurichten<sup>507</sup>, sozusagen nach einer Gruppeneigenschaft.

Der Begriff „Mensch“ ist im Allgemeinen immer zugleich ein normativer. Auch Rippe ist wie Singer der Meinung, dass, um den Menschen als Menschen zu definieren, eine zu starke Verwendung biologischer Kriterien als reduktionistisch zu erachten ist. Zudem ist kein biologisches Kriterium zwingend allein auf den Menschen begrenzt. Soweit ersichtlich, setzt diese Ansicht sich auch in der allgemeinen philosophischen Diskussion mehr und mehr durch. Dabei sollten dennoch alle Angehörigen der Spezies Mensch moralisch zu berücksichtigen sein. Um beispielsweise menschliche Embryonen (im Hinblick auf Abtreibung und Stammzellenforschung) jedoch von der Gemeinschaft moralisch zu berücksichtigender Wesen ausnehmen zu können, werden daher andere Begriffe gebraucht, wie eben Singers Begriff der Person. Dieser jedoch differenziert nicht zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Personen. In beiden Fällen sind die Personen moralisch zu berücksichtigen. Um gleichwohl ein unterscheidendes Kriterium vorweisen zu können, wäre es nötig, auf nicht-biologische bzw. metaphysische Kriterien wie etwa das Vorhandensein einer Seele auszuweichen. Jedoch, darauf weist Rippe hin, ist das Vorhandensein einer Seele letztlich nur eine Glaubensannahme und insofern keine intersubjektiv verwendbare Begründung.<sup>508</sup> „Seele“, „Gott“ oder das „fliegende Spaghettimonster“ sind allesamt Entitäten, an die man glauben kann oder auch nicht. Gegen das slippery-slope-Argument (welches in diesem Zusammenhang besagt, dass im Zuge von Singers Präferenzutilitarismus menschliche Grenzfälle aus der moralischen Berücksichtigung herausfallen) wendet Rippe ein, dass insgesamt eine moralische Aufwertung (von Lebewesen) vollzogen werden soll, indem alle empfindungsfähigen Spezies in den Kreis der moralisch Gleichen aufgenommen werden. Es ist daher unnötig, sich Sorgen zu machen um Menschen, die keine „Personen“ (im Sinne Singers Definition) sind. Es soll keine Abwertung der „marginal cases“, sondern vielmehr eine Aufwertung nichtmenschlicher Tiere in den moralischen Kreis erfolgen. Die aktuelle Grenzziehung oder besser gesagt, eine „willkürliche

---

<sup>506</sup> Bevorzugung von Angehörigen diskriminierter Menschengruppen.

<sup>507</sup> Vgl. Cohen, 1986.

<sup>508</sup> Vgl. Rippe, 2008, 55.

Demarkationslinie“ (Rippe, 2008, 61), lässt sich damit (wie auch Singer konstatiert) nicht rechtfertigen.

Ein Verbot für schmerzloses Töten kann auf Basis eines hedonistischen Utilitarismus nicht abgeleitet werden, jedenfalls nicht direkt.<sup>509</sup> Allerdings auch nicht für Menschen, denn selbst hier lassen sich nur indirekte Gründe ableiten (nämlich die mit einer schmerzlosen Tötung des Opfers verbundenen Leiden, die Leiden dessen Angehöriger sowie die Angst und Verunsicherung der übrigen Mitglieder einer Gesellschaft, die so etwas zulässt). Singers Vorschlag lautet dahingehend, den hedonistischen Utilitarismus für solche Wesen anzuwenden, die *nur* empfindungsfähig sind, jedoch kein Selbstbewusstsein besitzen. Als problematisch einzustufen wäre nämlich die Konsequenz des (hedonistischen) Utilitarismus, dass Individuen austauschbar sind, da es insgesamt um die Maximierung der Lust aller geht. Da dies auf alle Wesen, insofern auch den Menschen zutrifft, ist der hedonistische Utilitarismus seiner Form nach nicht anthropozentrisch.<sup>510</sup> Ein Töten bestimmter menschlicher Grenzfälle wäre damit legitimiert. Zumindest für Wesen, die Singers Begriff der Person entsprechen, ist daher besser der Präferenz-Utilitarismus anzuwenden. Der hierfür benötigte Begriff „Interesse“ wirft freilich gewisse Probleme auf. Denn zum einen obliegt es einer Definition, was überhaupt als Interesse angesehen werden soll, und zum anderen ist es ziemlich schwierig, Interessen gegeneinander objektiv abzuwägen. Überdies ist die Qualität und Quantität von Interesse individuell unterschiedlich, noch dazu stehen zumeist Interessen unterschiedlicher Qualitäten einander gegenüber. Jedenfalls dort, wo *gleiche* Interessen unterschiedlicher Individuen verglichen werden müssen – und die Vermeidung von Schmerz ist dafür ein Beispiel –, kann eine *objektive* und gerechte Abwägung der jeweiligen Präferenzen erfolgen: Denn „*Interesse ist Interesse, wessen Interesse es auch immer sein mag.*“ (Singer, 1994, 39). Welcher Spezies man welche Interessen (die zuvor definiert werden müssen) zuschreiben kann, ist eine Frage der empirischen Wissenschaften. Doch selbst wenn man (zukünftig vielleicht) eindeutig klären kann, *welche* Spezies *welche* Interessen haben können, so wirft der unparteiische Standpunkt, der für eine objektive Bewertung aller jener Interessen eingenommen werden muss, weitere Probleme auf.<sup>511</sup> Denn als Angehörige der Spezies Mensch kommen wir aus unserer anthropozentrischen Sichtweise nicht hinaus. Wir können den Wert<sup>512</sup> eines Lebens immer nur aus unserer Perspektive betrachten, daher können wir uns letzten Endes nur möglichst nah an die

---

<sup>509</sup> Vgl. Wolf, 2005, 47.

<sup>510</sup> Vgl. ebd., 48.

<sup>511</sup> Siehe hierzu bspw. auch Nagel, 1989.

<sup>512</sup> An dieser Stelle ist als ein weiterer Kritikpunkt anzumerken, dass das Attribut „wertvoll“ im Zusammenhang mit einem Leben als anthropomorpher Begriff verwendet wird. Als wertvoll gilt dabei, was *wir* dem Leben als wertvoll zuschreiben.



Perspektive andersartiger Wesen herantasten. Dabei wird unvermeidlich die Gewichtung mancher Interessen falsch veranlagt. Doch Singer glaubt, dass es uns grundsätzlich möglich ist, die Qualität eines Lebens abzuschätzen, wenn wir uns an den Merkmalen für das Person-Sein orientieren, d. h. an der Entwicklungsstufe von Bewusstsein, dem Grad von Selbstbewusstsein und Rationalität (sich selbst als distinkte Entität mit Vergangenheit und Zukunft zu erfassen) sowie der Umfassendheit des Bereiches möglicher Erfahrungen. Der gängigen Kritik an Singer, dass sein Prinzip der gleichen Interessensabwägung nicht vereinbar sein kann mit einer ungleichen Bewertung des Lebens verschiedener Tiere<sup>513</sup>, lässt sich mit der *unvermeidlich* anthropozentrischen (resp. anthropoperspektivischen) Sichtweise sowie der in Kapitel 2 dargestellten (biologisch begründeten) Fähigkeit zu Empathie entgegenen. Gegen Singers Aussage, dass Moral nicht zu sehr an unsere Gefühle gebunden sein darf, ist einzuwenden, dass gerade das Gefühl die Basis ist für unsere Moral (vgl. Kapitel 2): Erst das Gefühl, dann die Moral! Doch trotz mancher Ungereimtheiten und aller Komplikationen, die Singers Position in ihrer konsequenten Anwendung aufwerfen könnte, scheint sie doch konsistenter und eingängiger zu sein als so manches andere Konzept.

#### **4.4 Tom Regan und der Grund für Tierrechte**

Neben Peter Singer ist der amerikanische Philosoph und Tierrechtsaktivist Tom Regan ein wichtiger Vertreter der modernen Tierrechtsbewegung. Im Gegensatz zu Singer lehnt Regan den utilitaristischen Standpunkt ab. Vielmehr verfolgt er einen kantischen Ansatz, allerdings in der Modifikation, dass er versucht, die Gleichheit von Menschen und nichtmenschlichen Tieren zu begründen, indem er allen Individuen den gleichen inhärenten Wert zuschreibt. Dieser ist zu unterscheiden von einem intrinsischen Wert, der bedeutet, dass etwas in sich gut ist (z. B. ist die Lusterfahrung um ihrer selbst willen erwünscht). Regan, selbst Veganer wie Singer, fordert als Konsequenzen seiner These, dass Menschen Tieren moralische Grundrechte zugestehen müssen. Eine Zucht von Individuen anderer Spezies zu menschlichen Zwecken wie Nahrungsmittelproduktion oder für Tierversuche sowie die kommerzielle Jagd etc. müssen nach Regan abgeschafft werden.

##### **4.4.1 Theorie der inhärenten Werte**

Regan ist der Auffassung, dass alle bewussten Lebewesen einen inhärenten moralischen Wert (und zwar unabhängig von der Qualität ihrer Erlebnisse und Interessen) besitzen, der mit dem moralischen Status des Menschen prinzipiell gleich gesetzt werden muss. In seinem Buch *The Case for Animal Rights*<sup>514</sup> beginnt er damit, Descartes' These, dass Tiere, da sie

---

<sup>513</sup> Vgl. IZEW, 2008, Abschnitt 4.1.1.

<sup>514</sup> Regan, 2004.

keine Sprache haben, auch kein Bewusstsein haben können, zu widerlegen. Dafür führt er zwei Argumente an. Zum einen zeigen zumindest einige nichtmenschliche Tiere sprachliches Verhalten, und zum anderen ist es auch für Menschen eine Vorbedingung, Bewusstsein zu haben, um überhaupt eine Sprache erlernen zu können, was bedeutet es muss Bewusstsein auch ohne Sprache geben. Des Weiteren deuten sowohl der gesunde Menschenverstand als auch der übliche Sprachgebrauch, aber ebenso rationale und evolutionstheoretische Überlegungen an, dass normale Säugetiere, die ein Jahr oder älter sind, Wahrnehmungen, Wünsche, Emotionen, Gedächtnis, Annahmen, Selbstbewusstsein, Zukunftsvorstellungen und klare Intentionen haben. Diese Qualitäten werden bei Menschen als notwendige und hinreichende Kriterien erachtet, um sie als Person anzuerkennen und ihnen damit gewisse Rechte (zusätzlich zu den basalen Rechten) zuzusprechen. Da wir Menschen laut Regan Zugang zum „Seelenleben“ der Tiere haben und so erkennen können, was in ihnen vorgeht und was sie wollen, liegt die Beweislast ganz klar auf Seiten derer, die Tieren einen komplexen Geist absprechen wollen.<sup>515</sup> Das Wohlergehen normaler Säugetiere unterscheidet sich nicht grundsätzlich von dem des Menschen. Sie haben biologische, psychologische und soziale Interessen, welche sie im Laufe ihres Lebens *autonom* realisieren bzw. erfüllen wollen. Entscheidend für ihr Wohlergehen ist der Grad, in dem Tiere in der Lage sind, ihren Präferenzen Rechnung zu tragen. Aus der Tatsache, dass normale Säugetiere, die ein Jahr oder älter sind, dieselben Eigenschaften besitzen, die einen Menschen als Person definieren, folgert Regan, dass ihnen konsequenterweise Rechte zustehen, die sie vor Instrumentalisierung jeglicher Art durch den Menschen schützen sollen. Weil sie sich in fundamentaler Weise ähneln, kommt menschlichen und nichtmenschlichen Tieren ein *gleicher* inhärenter Wert zu: Sie sind allesamt „Subjekt eines Lebens“ („experiencing subject of life“<sup>516</sup>), d. h. für diese Lebewesen bedeutet ihr eigenes Leben etwas, und zwar unabhängig davon, ob es auch für andere einen Wert besitzt. Regan betont, dass ein Fehlen solcher Persönlichkeitsmerkmale ausdrücklich zugelassen wird, die eine Person notwendigerweise zur moralischen Rücksichtnahme befähigen. Ein kontraktualistisches Prinzip der Gegenseitigkeit wird damit abgelehnt und es wird zwischen „moral agents“ und „moral patients“ unterschieden. Aber auch wenn nicht alle Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft als „moral agents“ betrachtet werden können, weil „moral patients“ nicht in der Lage sind sich moralisch zu verhalten, so müssen sie selber von den „moral agents“ aufgrund ihres inhärenten Werts dennoch berücksichtigt werden. Regan stützt sich an dieser Stelle auf dasselbe Rechtskonzept, welches auch nach Auffassung der heutigen Gesellschaft generell zugrunde liegt: „Ein Recht ist eine Barriere zwischen

---

<sup>515</sup> Vgl. ebd., 34 f.

<sup>516</sup> „Subjekte eines Lebens“ sind für Regan normale erwachsene Menschen, normale Säugetiere, die ein Jahr oder älter sind, sowie Menschen, deren geistige Fähigkeiten diesen Tieren entsprechen.

RechtsträgerIn und allen anderen, die nicht mit der Begründung übertreten werden darf, dass diese Übertretung anderen nützen könnte“ (VGÖ, 2006).

Regans „Respektprinzip“ zufolge darf jedes Subjekt eines Lebens niemals nur als Mittel zum Zweck für andere dienen, sondern es muss vielmehr in einer Weise behandelt werden, in der sein „gleicher inhärenter Wert“ respektiert wird, d. h. es muss immer auch als Zweck an und für sich selbst betrachtet werden.<sup>517</sup> Dabei können wir Tieren in zweierlei Hinsicht schaden: Wir können ihnen entweder etwas antun (z. B. Zufügung von Schmerz oder Leid) oder aber ihnen etwas vorenthalten oder wegnehmen. In beiden Fällen fügen wir ihnen Schaden zu. Jedoch ist die zweite Möglichkeit nicht notwendigerweise mit Schmerzen oder Leiden verbunden. Überdies müssen sich die Opfer nicht einmal eines Schadens bewusst sein, um ihn dennoch zu erleiden. Verwandeln wir beispielsweise eine kluge junge Frau mittels einer schmerzlosen Injektion in eine zufriedene Schwachsinnige, so schaden wir ihr zweifellos, auch wenn wir ihr keine Schmerzen oder Leiden zufügen, weil wir sie zumindest ihrer Autonomie und Intelligenz berauben, so Regan. Aus dem gleichen Grunde ist die häufig angeführte Rechtfertigung von Tierfabriken mit dem Argument, dass die Tiere dort nichts entbehren, weil sie nie ein anderes, besseres Leben kennen gelernt hätten, unsinnig. Denn oft ist es, so Regan, *gerade* eben das Nichtwissen um das, was einem vorenthalten wird, was den Schaden umso größer macht.<sup>518</sup> Biologische, psychologische und soziale Interessen ignorierende sowie bestimmte Interessen zu Lasten anderer befriedigende Lebensbedingungen lassen sich nicht mit solchen Argumenten rechtfertigen, dass jene Lebewesen schließlich nicht wüssten, was sie entbehrten.<sup>519</sup> In vielen Fällen ist solch eine Vorenthaltung als mindestens ebenso schlimm zu bewerten wie eine aktive Zufügung von Schmerz, etwa die gängigen Praktiken in der Tierhaltung:

„In many cases [...] deprivations are double-barreled harms: there is, first, the harm done to the individual because that individual is denied opportunities to obtain satisfaction from various sources; but there is also the harm done because of the suffering caused by the methods used to deprive the individual of these opportunities. Solitary and close confinement of animals again provide clear cases of both types of harm, for though a caged wolf, say, could be harmed just by being denied the opportunity to exercise his autonomy even if he

---

<sup>517</sup> Vgl. die kantische Zweckformel des kategorischen Imperativs.

<sup>518</sup> Ein Vater, der sein ganzes Vermögen beim Glücksspiel verliert, fügt seinem Sohn dahingehend Leid zu, dass er diesem in der Folge etwas vorenthalten wird, wie zum Beispiel die Möglichkeit einer teuren aber guten Ausbildung. Zwar leidet der Sohn dadurch kein physisches oder psychisches Leid, aber dennoch wird er um die Möglichkeit höherer Zufriedenheit gebracht, die er mit einer besseren Ausbildung erlangen könnte. Deprivation muss insofern kein für das Opfer bewusst wahrnehmbares Leid verursachen, trotzdem entsteht für dieses eine Benachteiligung.

<sup>519</sup> Vgl. Regan, 2004, 97 f.

suffered not (say he was drugged into a near stuporous state), it is clear that wolves normally suffer as a result of being caged, as do many zoo animals." (Regan, 2004, 99)

Ist ein schmerzloser Tod mit der Position Singers noch einigermaßen zu rechtfertigen, so stellt der vorzeitige Tod bei Regan einen unwiederbringlichen fundamentalen Verlust dar, da er ein Lebewesen endgültig jeglicher Möglichkeit künftiger Freude und Erfüllung beraubt. Allerdings muss der Tod auch bei Regan nicht unbedingt immer das größte Übel sein. Ein Leben, welches nur aus Leiden besteht und keine Möglichkeit der Linderung vorsieht, dürfte als schlimmer erachtet werden. Die Einwände von Ruth Cigman, dass der Tod für ein Individuum nur dann ein Schaden sein kann, wenn dieses einen Begriff von Leben und Tod sowie ein Bewusstsein langfristiger künftiger Möglichkeiten hat, kann Regan überzeugend zurückweisen. Denn auch wenn Tiere sich ihrer langfristigen Zukunftsmöglichkeiten vielleicht nicht bewusst sind, so bedeutet dies noch nicht, dass sie keine haben. Sie müssen wie kleine Kinder, geistig Behinderte oder Senile nicht den *bewussten* Wunsch haben, weiterzuleben, damit ihr Tod ein offensichtliches Übel darstellt, da sie trotzdem ihrer künftigen Möglichkeiten beraubt würden.

Um seine eigene Philosophie zu entwickeln, geht Regan von vorhandenen tierethischen Positionen, welche er in „indirect“ und „direct duty views“ einteilt, aus und überführt sie der Inkonsistenz. Obwohl keine dieser beiden Positionen behauptet, dass wir mit Tieren beliebig verfahren dürfen, gehen sie dennoch davon aus, dass keine *Rechte* nötig sind, um einen angemessenen Umgang mit nichtmenschlichen Tieren sicherzustellen. Und genau an dieser Stelle sieht Regan das Problem. Gemäß den Indirekte-Pflichten-Ansätzen, wie etwa der Vertragstheorie von Rawls oder die Philosophie Kants, haben wir nur moralischen Akteuren gegenüber direkte Pflichten. Handlungen gegenüber moralisch Betroffenen sind nur soweit zu berücksichtigen, insofern sie indirekt Auswirkungen auf einen moralischen Akteur haben. Diese These ist laut Regan unhaltbar, da wir beispielsweise im Umgang mit einem Kleinkind intuitiv zu allererst an die Konsequenzen unseres Handelns für das Kind denken und nicht an die Folgen für die Kindeseltern. Denn wir gehen automatisch davon aus, dass Kleinkinder und andere „moral patients“ *selbst* von direktem moralischen Belang sind. Regans „Schadensprinzip“ besagt, dass wir daran glauben, dass wir eine direkte prima-facie-Pflicht haben, anderen Individuen keinen Schaden zuzufügen, auch wenn diese nur moralisch Betroffene sind. In Ausnahmefällen wie etwa Notwehr, aber auch bei direkten Konflikten zwischen Rechten bzw. Pflichten (siehe „miniride principle“ und „worse-off principle“), kann diese Pflicht übertreten werden und gilt daher nicht absolut. Allerdings muss solch eine Übertretung moralisch gut begründet werden können (was etwa bei Euthanasie der Fall wäre). Auch wenn moralische Akteure aufgrund höherer intellektueller Fähigkeiten *anders* geschädigt werden können als moralisch Betroffene, so können sie auf die gleiche Weise geschädigt werden, wenn man ihnen beispielsweise Schmerzen zufügt oder ihnen die

Nahrung vorenthält. Moral ist für Regan definiert durch das formale Prinzip der Gerechtigkeit, dass jedes Individuum bekommt, was ihm geschuldet wird. „Moral patients“ haben dieselben Interessen zum Beispiel im Bezug auf Schmerzvermeidung wie „moral agents“. Deshalb wäre das Zulassen einer Zufügung vergleichbarer Schäden an „moral patients“ eine gravierende und grobe Verletzung der ethischen Grundforderung, Gleiches auch gleich zu behandeln. Der Direkte-Pflichten-Ansatz geht von vornherein davon aus, dass wir auch gegenüber moralisch Betroffenen direkte Pflichten haben. Aber auch hier lassen sich keine individuellen Rechte für Tiere ableiten. Regan veranschaulicht dies am Beispiel des Utilitarismus sowie dem Ansatz, welchen er als „cruelty-kindness-view“ bezeichnet. Bei letzterem müssen zwei typische Formen von Grausamkeit unterschieden werden: Die sadistische Grausamkeit, wenn bei der Zufügung von Schmerzen zugleich Genugtuung empfunden wird, und die brutale Grausamkeit, welche charakterisiert ist durch das tendenzielle Fehlen von Gefühlen beim Täter. Im Rahmen des Grausamkeits-Freundlichkeits-Ansatzes wird jedoch der Psyche des Täters ein zu großes Gewicht beigemessen, denn es würde reichen, unsere *Einstellungen* und *Gefühle* gegenüber den Tieren zu ändern, um ihm zu genügen, während am Verhalten den Tieren gegenüber dennoch nichts verbessert würde. Auch wenn wir den Individuen anderer Spezies gegenüber freundlich gesinnt wären, so ersetzt Freundlichkeit noch lange nicht Gerechtigkeit. Der Utilitarismus hingegen stellt zwar nicht die Psyche des Handelnden in den Vordergrund und glänzt durch seinen kompromisslosen Egalitarismus, jedoch ist auch er laut Regan mehr als ungeeignet, unsere *Pflichten* gegenüber Tieren in angemessener Weise zu formulieren. Denn die Gleichheit, wie sie beim Utilitarismus zu finden ist, ist nicht diejenige, die ein Fürsprecher der Tier- oder Menschenrechte im Sinn haben sollte, da er als aggregative Theorie lediglich die Momente der Befriedigung oder Frustration von verschiedenen Individuen zusammenzählt.<sup>520</sup> Und so ließe sich aus (genuin) utilitaristischer Sicht leicht begründen, dass Regan seine alte Tante Bea, eine träge, verschrobene, mürrische aber physisch intakte und zudem reiche Person, tötet, um ihr Geld, welches sie ihm zu Lebzeiten noch nicht geben möchte, zum Großteil einem örtlichen Kinderkrankenhaus zu spenden. Von seiner Großzügigkeit würden viele andere profitieren. Und es wäre ein leichtes, diese Tat professionell durchzuführen und geheim zu halten, da auch der zuständige Arzt ein Auge auf dieselbe Kapitalanlage geworfen hat. Doch auch wenn so eine Tat sich mit utilitaristischen Argumenten ethisch begründen ließe, Tante Bea hat dennoch ein Interesse am Weiterleben. Im Namen des größten Nutzens eine Person zu töten, *ist* (nach Common Sense) falsch; der Utilitarismus versagt in dieser Hinsicht als adäquate Moraltheorie, da er solche Sachverhalte nicht zu begründen vermag. Auch im Hinblick auf unser moralisches Verhalten gegenüber Individuen anderer Spezies (sei es ihnen keinen Schaden zuzufügen, oder sei es sie nicht zu

---

<sup>520</sup> Vgl. Regan, 2008, 33.

töten) können im Zuge einer Glücksmaximierung für alle Betroffenen unsere Pflichten gegenüber einzelnen Tieren allzu leicht „unter die Räder kommen“. Selbst die Tötung eines moralischen Akteurs wäre, wie wir eben gesehen haben, unter Umständen zu rechtfertigen, da es immer nur um den Gesamtnutzen geht.<sup>521</sup> Nur die allgemeine Angst, dass einer von ihnen selbst der nächste sein könnte, die sich unter den anderen moralischen Akteuren verbreitet, wenn gelegentlich jemand getötet wird, spricht auch aus utilitaristischer Sicht gegen eine solche Verfahrensweise. Ausschlaggebend hierbei sind also die unangenehmen „Nebenwirkungen“ für die Überlebenden. Gegen heimliche Tötungen (von Tieren als auch Menschen) wäre jedoch nichts einzuwenden, und dies ist für Regan der Grund, warum der utilitaristische Standpunkt abzulehnen ist. Die utilitaristische Theorie ist nicht imstande, unseren Pflichten gegenüber nichtmenschlichen Tieren gerecht zu werden. Regan begibt sich somit auf die Suche nach einer neuen Theorie. Und hierfür nimmt Regan, im Unterschied zu Singer oder Bentham, einen jedem Lebewesen inhärenten Wert an, jedoch unabhängig von der Qualität ihrer Erlebnisse und Interessen:

„Zu sagen, wir hätten einen solchen Wert, bedeutet, daß wir etwas mehr und etwas anderes sind als bloße Behälter. Um außerdem sicherzustellen, daß wir nicht Ungerechtigkeiten wie Sklaverei oder geschlechtlicher Diskriminierung Tür und Tor öffnen, müssen wir davon ausgehen, daß alle, die inhärenten Wert besitzen, gleich viel davon besitzen [...] – alle haben inhärenten Wert, alle besitzen ihn gleichermaßen.“ (Regan, 2008, 35)

Die Wesen *selbst* besitzen also Wert. Und alle Wesen mit solch einem inhärentem Wert sind gleich zu behandeln, sie alle haben das gleiche Recht, mit Respekt behandelt zu werden, auf eine Weise, die sie nicht auf den Status von Dingen oder Ressourcen für andere reduziert, da moralisch kein Unterschied gemacht werden dürfe.<sup>522</sup> In jedem anderen Fall handeln wir unmoralisch und verletzen die Rechte eines Individuums. Regan geht in seinen Forderungen dieses so genannten Respektprinzips so weit, dass wir nicht nur die Pflicht haben, den inhärenten Wert jeglicher anderer Wesen (die ihn besitzen, also Subjekte eines Lebens sind) zu respektieren, sondern überdies uns moralisch verpflichtet sehen müssen, solchen Individuen beizustehen, deren inhärenter Wert von anderen missachtet wird – umso mehr, wenn diese nicht in der Lage sind, selbst für ihre Rechte eintreten zu können geschweige denn diese einzuklagen. Regan gibt hierfür die folgende Argumentation:

1. Typische menschliche Wesen haben das Recht, nicht als Ressourcen für andere benutzt zu werden.

---

<sup>521</sup> Problematische Gedankenexperimente wie der Abschuss eines Flugzeugs aufgrund terroristischer Gefahr oder Folter zur Rettung Unschuldiger sind hierbei unberücksichtigt.

<sup>522</sup> Vgl. ebd., 37.

2. Wenn typische menschliche Wesen das Recht haben, nicht als Ressourcen für andere benutzt zu werden, dann besitzt dieses Recht auch jedes Lebewesen, das ein „experiencing subject of a life“ ist.
3. Viele nichtmenschliche Tiere sind ein „experiencing subject of a life“.
4. Viele Tiere haben das Recht, nicht als Ressourcen für andere benutzt zu werden.

Nur ein rechtsbasiertes Verständnis von Moral kann laut Regan erklären, wieso wir allen menschlichen Wesen das Recht zuschreiben, nicht als Ressource für andere benutzt zu werden. Anzunehmen allerdings, dass nur Menschen einen inhärenten Wert besäßen, ist als eklatanter Speziesismus nicht haltbar und insofern abzulehnen. Die gleiche Diskussion könnte seiner Ansicht nach sodann nämlich auch darüber geführt werden, ob wir Menschen – und nur wir Menschen – eine unsterbliche Seele besitzen. Rational gesehen ist es laut Regan auf jeden Fall besser, „moralische Probleme mit so wenig wie möglich kontroversen [d. h. metaphysischen] Zusatzannahmen zu lösen“ (Regan, 2008, 38). Ebenso muss die Annahme, dass Tiere (die Subjekt eines Lebens sind) zwar einen inhärenten Wert besitzen, aber davon weniger als der Mensch, weil sie gewisse Fähigkeiten nicht im selben Ausmaß besitzen, mit dem Gegenargument, dass dasselbe dann auch auf „marginal cases“ zuträfe, verworfen werden. Sofern wir also selber einen inhärenten Wert besitzen, muss in jedem Fall der *gleiche* inhärente Wert auch bei Tieren anerkannt werden, und damit ihr gleiches Recht, mit Respekt behandelt zu werden.

Auf der Basis seiner Argumentation folgert Regan daher, praktisch jegliche Form der Nutzung nichtmenschlicher Tiere in unserer heutigen Gesellschaft nicht lediglich besser zu regulieren, sondern vollständig abzuschaffen, da deren Praktiken auf der Akzeptanz des aus dem Cartesischen Dualismus abgeleiteten fundamentalen Unterschieds zwischen Mensch und Tier aufbauen und daher moralisch nicht vertretbar sind. Dies betrifft vor allem Tierversuche, die Produktion tierischer Nahrungsmittel sowie die Jagd. Tiere als Eigentum von Menschen zu betrachten und sich damit selbst zu legitimieren, sie auszubeuten, ist nur die gesellschaftlich tradierte Ansicht, nichtmenschliche Tiere *nicht* als „Subjekte eines Lebens“ zu sehen. Dabei soll Regans Konzept der Tierrechte nicht implizieren, dass nichtmenschliche Tiere dieselben Rechte haben sollten wie Menschen bzw. dass sie vor dem Gesetz den Menschen gleich wären. Die Rede ist nicht von *absoluten* oder *gleichen* Rechten für alle Tiere (zumal ein Wahlrecht beispielsweise wenig Sinn machen würde) und auch nicht davon, dass nichtmenschliche Tiere ein absolutes moralisches Recht auf Selbstentfaltung ohne menschlichen Einfluss haben müssten, sondern bei Regans Konzeption von Tierrechten handelt es sich um *prima facie* Barrieren, die Individuen vor Schädigungen schützen sollen, welche mit einem allgemeinen Nutzen begründet werden.

Die von Regan geforderten Tierrechte sind ebenso wenig absolut wie Menschenrechte<sup>523</sup> in ihrer Gesamtheit. Denn auch wenn alle Subjekte eines Lebens den gleichen inhärenten Wert besitzen, so bedeutet das nicht, dass sie auch die gleichen Rechte haben. Die unmittelbare Konsequenz von Regans Überlegungen ist die Abschaffung des Eigentumsrechts und des Nutzungsrechts über nichtmenschliche Tiere, was in einer grundsätzlichen Weise über den bloßen Tierschutz hinausgeht.

Geraten Rechte miteinander in Konflikt, führt Regan zwei Möglichkeiten an, wie diese gelöst werden können. Als erstes Konfliktlösungsprinzip führt Regan das „minimize overriding principle“ (auch „miniride principle“) an, welches im Falle einer gleichen Schädigung einzelner Unschuldiger empfiehlt, die weniger Unschuldigen zu schädigen; z. B. bei 51 eingeschlossenen Bergleuten, von denen einer allein an einem anderen Ort gefangen ist, die 50 auf Kosten des Lebens des einzelnen zu retten.<sup>524</sup> Das zweite Prinzip zur Konfliktlösung nennt Regan das „worse-off principle“. Dieses besagt, dass wenn einzelne Unschuldige ungleich geschädigt würden, jene geschädigt werden sollen, die weniger geschädigt werden; wird z. B. einer von Migräne bedroht und ein anderer vom Tod, so soll man dem letztgenannten helfen.<sup>525</sup> An weiterer Stelle bringt Regan in diesem Zusammenhang auch das Beispiel eines Schiffsunglücks, bei dem vier normale erwachsene Menschen und ein Hund in einem Rettungsboot Zuflucht suchen, welches aber nur vier Individuen Platz bietet. Laut Regan bedeutet der Tod für einen Hund einen geringeren Schaden, deshalb ist er zu opfern. Dasselbe würde auch gelten, wenn es sich um eine Million Hunde und vier Menschen handelt, da es um den Schaden für den einzelnen geht. Auch in diesem Fall wären die Hunde zu opfern. Fleisch zu essen stellt für Regan allerdings keinen Konflikt dar, da wir Menschen nicht darauf angewiesen sind, uns von Fleisch zu ernähren, sondern dies vor allem des Geschmackserlebnisses wegen tun. Der Schaden, auf Fleisch zu verzichten, ist für uns Menschen in jeder Hinsicht unvergleichlich geringer als das Leiden der „erneuerbaren Ressourcen“, die dafür in Tierfabriken gehalten und anschließend getötet werden. Selbst wenn Tiere „biologisch“ aufgezogen werden, so werden sie dennoch ihres Lebens beraubt, was einen viel größeren Schaden darstellt als unser Verzicht auf Fleisch. Ob auch Geflügel Subjekte eines Lebens sind, ist sich Regan nicht sicher. Aber er plädiert „im Zweifel für den Angeklagten“, solange wir nicht sicher wissen können, dass Geflügel keinen inhärenten Wert hat. Menschen haben laut Regan die moralische Pflicht, die routinemäßige Missachtung des inhärenten Wertes von Tieren bei der Fleischerzeugung zu

---

<sup>523</sup> Auch Menschenrechte unterscheiden bspw. zwischen den einzelnen Geschlechtern und verschiedenen Altersgruppen.

<sup>524</sup> Vgl. Regan, 2004, 305, 298.

<sup>525</sup> Vgl. ebd., 307 f. sowie ebd., 328.



boycottieren und diese Praktiken mit einem Kauf solcher Produkte nicht mehr weiter zu unterstützen.

#### 4.4.2 Kritik und Abgrenzung

Regan definiert (in Anlehnung an Kant) anhand bestimmter Kriterien „Subjekte des Lebens“, die einen „inhärenten Wert“ besitzen. Nicht die Vernunftbegabung ist für ihn dabei das entscheidende Kriterium, denn alle individuellen Fähigkeiten sind letzten Endes kontingente Eigenschaften, sondern eben „Subjekt eines Lebens“ zu sein. Im Gegensatz zu Singer spielen bei Regan weniger die individuellen Interessen der Lebewesen eine Rolle, sondern vielmehr führt er den Status auf moralische Rechte zurück, welche einem jeden Wesen zukommen, das ein „Subjekt eines Lebens“ ist. Da aber das „Subjekt-eines-Lebens“-Sein den Besitz gewisser empirischer bzw. kontingenter Eigenschaften voraussetzt und diese variieren<sup>526</sup>, kann der inhärente Wert eigentlich nicht für alle Wesen *gleich* gesetzt werden, da sodann auch dieser variieren müsste, so ein gängiger Einwand.<sup>527</sup> Dasselbe Argument könnte man allerdings in gleicher Weise auf das von Kant gesetzte Vernunftkriterium anwenden, da auch Vernunft (anders als für Kant) kontingent ist. Und ebenso verfahren wir in der Menschenethik nicht in Abhängigkeit von empirischen Fähigkeiten, sondern beharren demonstrativ auf der Gleichwertigkeit aller Menschen. Daher ist auch Regans Forderung nach der Gleichsetzung eines inhärenten Wertes aller Subjekte eines Lebens nicht inadäquat, wenngleich unzureichend begründet. Kaplan verteidigt Regans Position als ein Muster von „Redlichkeit und Transparenz“, wenn er sie mit der tradierten handlichen Mischargumentation vergleicht, die wir Menschen verwenden, um „uns himmelhoch über die gesamte übrige Schöpfung“ zu erheben.<sup>528</sup> Denn einerseits berufen wir uns auf die Menschenwürde, wenn wir die Gleichwertigkeit aller Menschen betonen wollen, zugleich aber verweisen wir auf die brillanten geistigen Leistungen einiger weniger, wenn wir uns *insgesamt* empirisch-wissenschaftlich nachweisbar auf ein höheres Niveau heben wollen. Akzeptieren wir diese Diskrepanz in der Argumentationslinie, der Koexistenz gleicher moralischer Werte bei unterschiedlicher Ausprägung empirischer Merkmale, dann ist Regans Position schlecht zu kritisieren. Außerdem, so stellt Kaplan fest, spricht für Regans Ansatz vor allem, dass „das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium in der Tat ein angemessenes,

---

<sup>526</sup> Die Auffassung Regans, dass unser alltägliches Urteil sich nur so rekonstruieren lässt, indem wir Tiere als Träger individueller Rechte betrachten, ist nicht ausreichend. Denn die Rechte gründen bei Regan auf einem inhärenten Wert, dieser wiederum auf mentalen Fähigkeiten. Und da solche nicht empirisch gleich verteilt sind, lässt sich eine graduelle Abstufung des inhärenten Werts nicht ohne Weiteres ablehnen.

<sup>527</sup> Vgl. Wolf, 2004, 39-42 bzw. Mayr, 2003, 201 f. oder auch Kaplan, 2000, 96.

<sup>528</sup> Vgl. Kaplan, 2000, 97.

vernünftiges, weil kategoriales Wertkonstituierungskriterium zu sein scheint“ (Kaplan, 2000, 98). Dieses Kriterium erscheint ihm daher jedenfalls viel plausibler als die alleinige Spezieszugehörigkeit zur Gattung Mensch. Und da die alleinige Zugehörigkeit zu der „Subjekt eines Lebens“-Kategorie weitaus bedeutsamer ist, fallen etwaige Abstufungen innerhalb weitaus weniger ins Gewicht. Denn:

„Für jedes Subjekt eines Lebens ist sein Leben – so ‚bescheiden‘ es auch immer sein mag – alles, was es hat. Jedes Wesen hat ja nur ein, nämlich sein, Leben. Und insofern für jedes Subjekt eines Lebens sein Leben alles ist, was es hat, ist jedes Leben eines Subjekt eines Lebens auch gleich wertvoll.“ (Kaplan, 2000, 98)

Allerdings scheint Regans Theorie inkonsistent, wenn er im Zuge seines „worse-off principles“ Menschenleben über das Leben von Tieren stellt, was offensichtlich an dem Rettungsbootbeispiel mit den vier Menschen und dem einen Hund zu Tage tritt. Denn es haben zwar alle Wesen den *gleichen* inhärenten Wert, aber dennoch sind Menschen zu bevorzugen – aus der Sicht des Menschen natürlich. Regan übersieht, dass er hier eindeutig anthropozentristisch, wenn nicht speziesistisch, und insofern inkonsistent zu seinem eigenen Standpunkt urteilt.<sup>529</sup> Dass von Regan nur Säugetiere mit einem Alter von mindestens einem Jahr als Subjekte eines Lebens angesehen werden, stellt meines Erachtens einen der größten Kritikpunkte dar. Denn was ist beispielsweise mit Säugetieren, die nicht sehr alt werden, wie beispielsweise Mäusen oder Ratten? Dass überhaupt nur Säugetiere mit den geistigen Fähigkeiten eines normalen Mammaliums im Alter von ein oder mehr Jahren als Subjekt eines Lebens betrachtet werden ist eine willkürliche Setzung. Ähnlich sieht dies auch Ursula Wolf. Auf der Suche nach der Antwort auf die Frage Regans, welche Individuen es sind, die inhärenten Wert besitzen, kann in Anknüpfung an Kant der Begriff der Autonomie auch erweitert verstanden werden. So können Regan zufolge auch Individuen ohne Vernunftfähigkeit autonom handeln in der Hinsicht, dass ihre Wünsche befriedigt werden. Er bezeichnet dies als „Präferenz-Autonomie“. Und eben diese besitzen alle Wesen, die Meinungen, Wünsche, Absichten und einen gewissen Zukunftsbezug haben. Wie in Kapitel 3 ausführlich dargestellt wurde, besitzen diese Merkmale nicht nur alle Säugetiere, sondern auch alle Vögel und offensichtlich auch Fische und Reptilien. Letztendlich ist die Empfindungsfähigkeit das ausschlaggebende Kriterium des inhärenten Wertes.<sup>530</sup> Daher ist Regans Eingrenzung der Zuschreibung der Eigenschaft Subjekt eines Lebens zu sein viel zu eng gefasst.

Ursula Wolf wirft zudem die Frage auf, ob es überhaupt sinnvoll sein kann, Moral auf dem Rechtsbegriff aufzubauen, und für mindestens ebenso kontrovers hält sie es, ob sinnvoll von

---

<sup>529</sup> Vgl. hierzu auch ebd., 93.

<sup>530</sup> Vgl. hierzu auch Mayr, 2003, 204.

Tierrechten gesprochen werden kann.<sup>531</sup> Denn Rechte sind nach Regans Definition berechnigte Ansprüche, doch Tiere können keine Ansprüche vertreten. Allerdings, und so gesteht auch Wolf ein, ist dies nur unpassend im Sinne von juristischen oder politischen Rechten. Wie Wolf ganz richtig anmerkt, enthalten die Begriffe des Subjekt eines Lebens oder auch der Präferenz-Autonomie eine gewisse Mehrdeutigkeit.<sup>532</sup>

Der Argumentationsweg von Tom Regan ist aber insgesamt sehr eingängig, da er – „ad hominem“ (Wolf, 2005, 52) – auf zustimmungsfähigen Überzeugungen fußt, die nicht eigens begründet werden müssen, wie der Tatsache, dass die meisten Menschen von der Existenz grundlegender Menschenrechte überzeugt sind. Wenn man davon ausgeht, dass Menschen bestimmte Rechte haben, dann haben auch nichtmenschliche Lebewesen diese Rechte, außer man nimmt moralisch relevante Unterschiede zwischen diesen Tieren und Menschen an. Den Fragen nach einer Letztbegründung kann Regan somit entgehen.

#### **4.5 Ursula Wolf und das generalisierte Mitleid**

„Wir sind absolut besser als die Tiere, weil wir die Fähigkeit haben, auf ihre Interessen Rücksicht zu nehmen; also nehmen wir sie nicht.“

(Clark, 1977, 180)

Die deutsche Philosophin Ursula Wolf generiert ihre eigene tierethische Position ausgehend von dem mitleidsethischen Ansatz Schopenhauers und stützt sich dabei auf weitere Elemente, welche sie der kantischen Philosophie, Singers Präferenzutilitarismus, Regans Theorie inhärenter Werte sowie der Konzeption einer liberalen Ethik im Anschluss an Rorty entnimmt. In einer kritischen Auseinandersetzung mit diesen Standpunkten beruft sie sich einerseits auf diese, um sich andererseits gleichzeitig davon abzugrenzen. Ihre eigene Position kristallisiert sich in ihrem Buch *Das Tier in der Moral*<sup>533</sup> daher nur langsam aus einer Ambivalenz von Zustimmung und Kritik heraus.

##### **4.5.1 Das Konzept des generalisierten Mitleids**

Nach Wolfs Meinung verfolgen wir Menschen heutzutage eine Doppelmoral. Für Menschen gebrauchen wir die kantische Position, auf nichtmenschliche Tiere hingegen wenden wir den Utilitarismus an. Ihrer Ansicht nach ist ein Beweis dafür, dass Tiere moralisch zu berücksichtigen sind, weder erforderlich noch möglich: Nicht möglich deshalb, weil sich moralische Forderungen nicht im luftleeren Raum als richtig erweisen lassen, sondern nur durch Anknüpfung an moralische Überzeugungen; nicht nötig deshalb, weil mindestens

---

<sup>531</sup> Vgl. Wolf, 2004, 40.

<sup>532</sup> Vgl. ebd., 42.

<sup>533</sup> Wolf, 2004.

diese eine kulturübergreifende Überzeugung in allen Gesellschaften als minimaler Konsens zu finden ist, nämlich dass man Tieren nicht grundlos Leiden zufügen sollte (was seinen Niederschlag auch im Tierschutzgesetz gefunden hat).<sup>534</sup> Die vorhandenen Inkonsistenzen in der Doppelmoral ließen sich nur ausräumen, wenn es Gründe gäbe, die stark genug wären, um nichtmenschlichen Tieren grundsätzlich einen schwächeren moralischen Status einzuräumen. Um dies zu überprüfen, gibt es für Wolf zwei mögliche Wege. Der erste ist, nach den möglichen Moraltheorien zu fragen und die daraus folgenden Konsequenzen für Tiere abzuleiten. Der zweite ist das „hermeneutische“ Verfahren, bei welchem moralische Überzeugungen als Ausgangspunkt genommen und davon die beste bzw. konsistenteste Theorie ausgewählt wird. Da beide Vorgangsweisen für sich allein genommen laut Wolf jeweils nicht aussichtsreich erscheinen, versucht sie eine Kombination beider, um die ihrer Meinung nach beste Moraltheorie für den Umgang mit nichtmenschlichen Tieren zu finden.

Wolf beginnt ihre Erörterung in der Abhandlung *Das Tier in der Moral* damit, bereits existente Moraltheorien auf Tauglichkeit hin zu beleuchten. Dabei kommt sie als erstes zu dem Ergebnis, dass sich aus der Vertragstheorie nach Rawls, da dessen Vertragsidee nur einen Teil der Moral, nämlich den der sozialen Moral, abdeckt, nicht ableiten lässt, dass Tiere Objekte moralischer Verpflichtung sind. Die Moraltheorie nach Kant, deren kategorischer Imperativ das moralische Sollen bestimmt, welches nicht relativ zu subjektiven Neigungen oder zufälligen Zielsetzungen sein darf, weil Handeln nur nach solchen Maximen legitim ist, deren Verallgemeinerung man auch wollen kann, ist der alltäglichen Moral zwar näher als die Vertragstheorie, doch auch hier bleiben Tiere außen vor. Nach Kant ist es die Vernunftfähigkeit, kraft deren Wesen moralische Berücksichtigung verdienen, also Menschen, die Personen sind. Tiere sind Mittel für den Menschen, nur dieser ist Zweck an sich. Der absolute Wertcharakter der Vernunft ist allerdings eine metaphysische Annahme, wie Wolf kritisiert. Nicht-vernünftige Wesen fallen dabei aus der Moral heraus, und dies müsste konsequenterweise auch die *marginal cases* betreffen. Beide Ansätze, also sowohl Vertragstheorie als auch die kantische Position, könnten jedoch durch das Potenzialitätsargument<sup>535</sup> letztlich wieder *alle* Menschen mit einbeziehen. Zudem führt Wolf die kantische Hilfskonstruktion für Tiere an, welche in der Umdeutung von Pflichten gegenüber Tieren in Pflichten gegen die Menschen „in Ansehung der Tiere“ bestehen.<sup>536</sup> Wird allerdings vorausgesetzt, dass weitgehende Ähnlichkeiten und Kontinuitäten zwischen Menschen und anderen Tieren bestehen, ergeben sich laut Wolf tatsächlich Auswirkungen

---

<sup>534</sup> Vgl. ebd., 11.

<sup>535</sup> Das Potenzialitätsargument spricht dem menschlichen Embryo einen besonderen moralischen Status zu, weil er zwar nicht aktuell, aber potenziell über jene Eigenschaften verfügt, die für die Zuschreibung eines solchen Status ausschlaggebend sind.

<sup>536</sup> Vgl. ebd., 35.

der Behandlung von Tieren auf die Moralität gegenüber dem Menschen. Kants indirekte Lösung für Tiere ließe sich nur dann konsistent vertreten, „wenn man schon zugegeben hat, daß es direkte moralische Verpflichtungen auch gegen Tiere gibt“ (Wolf, 2004, 37). Eine Erklärung des Grausamkeitsverbots verweist auf natürliche Gefühle, und diese sind eben nicht rational. Darum passt es laut Wolf nicht in Kants Konzept. Zudem ist ihrer Meinung nach ein graduiertes empirischer Vernunftbegriff statt eines metaphysischen durch „Verdienst analogie“ weitaus naheliegender. Mit Leonhard Nelson argumentiert Wolf, dass Tiere zwar nicht die für Menschen spezifische autonome Vernunft besitzen, gleichwohl aber haben sie Interessen. Somit kommen ihnen als Träger von Interessen moralische Rechte zu. Wolfs Kritik an Regan wurde bereits in Abschnitt 4.4.2 dargestellt, darum soll an dieser Stelle nur noch kurz darauf eingegangen werden. Regans Ansatz, welcher auf einem inhärenten Wert basiert, evoziert Wolfs Kritik aufgrund der Zweideutigkeit der Begriffe Subjekt-eines-Lebens und Präferenz-Autonomie. Zudem stellt sie Regans Grenzziehung für Wirbeltiere mit einem Mindestalter von einem Jahr schwer in Frage. Der Utilitarismus versteht sich für Wolf als eine unklare Mischung verschiedener Bereiche. Durch einen Übergang zu Lust bzw. Glück insgesamt und als solchem wird der individualistische Rahmen unserer gewöhnlichen Moralvorstellung verlassen. Allerdings ist durch die Leidensfähigkeit keine umständliche Hilfskonstruktion für den Einbezug von Tieren in die Moral nötig. Dennoch ist es für Wolf zweifelhaft, dass Singers Präferenzutilitarismus insgesamt konsensfähig ist, da er den Utilitarismus als angemessene Moralkonzeption voraussetzt. Die einzig unmittelbar daraus abzuleitende Folgerung ist nur, dass Tieren prima facie kein Leiden zugefügt werden darf. Singers Gleichheitsargumente sind nicht zwingend, da man durchaus den Interessen von Menschen eine höhere Gewichtung beimessen könnte – was Singer in letzter Konsequenz auch macht. Unklarheiten sieht Wolf aber auch noch bei der Bewertung des Gesamtglücks.<sup>537</sup>

Bevor Wolf zu ihrem eigenen Ansatz kommt diskutiert sie noch den Mitleidsansatz Schopenhauers (Wolfs Kritik wurde bereits unter Abschnitt 4.1.2 angeführt) sowie Positionen, die auf der Tugendmoral aufbauen, wie etwa die von Mary Midgley<sup>538</sup> oder Lawrence C. Becker<sup>539</sup>. Midgley zum Beispiel vertritt eine weitgehende Gleichheit des moralischen Status, indem sie Tiere in die Moral inkludiert und auf Ähnlichkeiten und Kontinuitäten zwischen Menschen und anderen Tieren hinweist. Für Becker gehört zu unserer Vorstellung vom Gutsein als Person, dass wir Verpflichtungen gegen näher stehende Wesen stärker gewichten als gegen solche, zu denen die soziale Distanz größer ist – und zu Tieren ist diese Distanz größer als zu Menschen. Becker rechtfertigt damit einen

---

<sup>537</sup> Vgl. ebd., 48.

<sup>538</sup> Vgl. Midgley, 2008, 150 ff.

<sup>539</sup> Siehe Becker, 2008, 132 ff.

schwächeren moralischen Status von Tieren. Wolf sieht ein grundsätzliches Problem bestimmter Einstellungen und Überzeugungen – was natürlich für alle philosophischen Positionen gilt – und befindet keine der von ihr angeführten Konzepte als konsequent oder konsistent anwendbar auf alle moralischen Bereiche: So kommen die Vertragstheorie und die Mitleidsmoral ohne metaphysische Wertannahmen aus, aber nur der Utilitarismus und die Mitleidsmoral berücksichtigen Tiere direkt. Zudem haben bei diesen beiden Positionen *alle* Tiere denselben moralischen Status aufgrund der Leidensfähigkeit, doch hieraus lässt sich keine Abstufung rechtfertigen.

Für Wolf gibt es zwei Möglichkeiten, um den Moralbegriff an sich zu definieren.<sup>540</sup> Die erste Definition ist eine inhaltliche: Eine Person gilt etwa dann als moralisch, wenn sie in irgend einem Sinn altruistisch ist; moralische Normen regeln das Handeln gegenüber anderen Wesen und beziehen sich auf eine Leidensvermeidung. Die zweite Definition nennt Wolf die soziale bzw. formale: „Anständige Menschen“ tun, was sich gehört; dies ist bestimmt durch die sozialen Sitten<sup>541</sup>. Weiterhin unterscheidet Wolf zwischen Moraltheorie, d. h. die jeweilige philosophische Position, und Moralkonzeption, worunter sie die entsprechenden systematisierten inhaltlich-konkreten Moralvorstellungen versteht. Nach Tugendhat sind moralische Normen ein gemeinsames Selbstverständnis einer Gruppe, also diejenigen sozialen Sitten, die in der Vorstellung einer Gruppe gründen, was sie als Personen wesentlich sind. Darauf basierende Normen sind internalisiert (Motive für moralisches Handeln lassen sich in Affekten wie Schuld oder Scham finden). Eine Begründung solcher Normen durch einen absoluten Wert (wie bei Kant die Vernunft) ist tief in der Alltagsmoral verwurzelt. Moralische Normen sind demzufolge diejenigen Sitten, deren Einhaltung wir von allen fordern, weil wir sie für begründet bzw. legitim halten. Nach Habermas lässt sich zeigen, dass sie zu Recht bestehen, da sie mittels Berufung auf ein akzeptiertes Normensystem begründet werden. Dieses aber wiederum basiert auf dem Glauben an einen absoluten Wert. In einer globalisierten Welt bräuchten wir allerdings allgemein anerkannte Normen, was laut Wolf sehr unwahrscheinlich bzw. nicht möglich ist, sondern mehr als ein Wunschdenken oder Ideal zu betrachten ist. Moderne Moraltheorien wie etwa nach Tugendhat oder auch Habermas wollen jedoch ohne absolute Wertsetzung auskommen. Allen gemeinsam ist bei Tugendhat das Bedürfnis nach einem sozialen Selbstwert, bei Habermas bleiben für alle die Bedingungen der Kommunikation (in diskursethischem Sinn) und damit die reziproke Anerkennung aufgrund eines Bedürfnisses nach sozial vermittelter Identität. Wolf hingegen ist überzeugt, dass es die *eine* gemeinsame Minimalmoral nicht gibt.<sup>542</sup> Die Annahme, dass zur Moral ganz wesentlich der Glaube an ihre Begründetheit

---

<sup>540</sup> Vgl. Wolf, 2004, 60.

<sup>541</sup> Wobei sich die sozialen Sitten nicht unbedingt tierethischer Standards gemäß ausprägen müssen.

<sup>542</sup> Vgl. ebd., 65.

gehört, ist ihrer Ansicht nach falsch, da alle gängigen Moralkonzeptionen in einer religiösen oder metaphysischen Wertannahme bzw. dem Hinweis auf Bewährtheit gründen. Auch der Standpunkt einer liberalen Moral, deren klassische Formulierung sich bei Mill findet, bringt Wolfs Überlegungen nicht weiter, da hier moralische Überzeugungen lediglich zu einem subjektiven Wertgefühl umstilisiert werden. Heutige Kantianer wie Tugendhat und Habermas machen den Wert oder die Würde einer Person an der Sozialität statt der Vernunft fest. Da aber jede empirische Fähigkeit ungleich verteilt ist, muss eine *gleiche* Rücksicht für *alle* scheitern. Bei Rorty findet Wolf einen ihrer Meinung nach besseren Ansatz. Argumentationen für einen bestimmten moralischen Standpunkt sind nur möglich vor einem geteilten kulturellen Kontext (oder mit Wittgenstein gesprochen im gleichen Weltbild). Eine universalistisch-egalitäre Moral kann insofern nur verstanden werden als Ideal: Personen wird ein Wert dadurch verliehen, dass wir ihnen diesen Status verleihen *wollen*; er wohnt ihnen nicht bereits inne.<sup>543</sup> Dabei ist ein Ideal laut Wolf nichts Absolutes oder Normatives, denn wir stellen es selbst auf, zumal hierbei natürlich das Problem der Beliebigkeit zugrunde liegt. Und so findet Wolf in ihrem Argumentationsweg über Rorty zu Judith Shklar, welche an folgenden Satz von Montaigne anknüpft: „Unter anderen Lastern hasse ich grausam die Grausamkeit, sowohl von Natur als aus Vernunft, als das allerschändlichste von allen.“ (Montaigne, 1985, 414). Für Shklar ist die Grausamkeit ein Übel und bedarf keiner weiteren Begründung. Für Rorty ist die Rücksicht auf alle Personen lediglich das Ergebnis einer historischen Entwicklung, und wir teilen mit allen (Menschen, aber auch Tieren) nur die Leidensfähigkeit. Dass wir als Menschen über eine besondere Art des Leidens verfügen, auf die das moralische Vokabular zugeschnitten ist, nämlich die Demütigung, ist für Wolf wiederum eine absolute Wertsetzung in Analogie zu Kant und damit ebenso empirisch. Eine private kreative Selbstgestaltung steht bei Rorty in Spannung zur Moral, welche aber aufgelöst wird bzw. da aufhört, wo andere Träger dieses Werts in ihrer Entfaltung behindert würden.

Es bleibt daher nur die Leidensfähigkeit als moralisch relevante Eigenschaft, und diese kann laut Wolf nicht auf den Menschen beschränkt bleiben. Wesen, auf die Rücksicht genommen werden muss, sind solche, die verletzbar sind. Und genau dies ist nach Wolf der Kern einer bestimmten Einstellung, nämlich der Standpunkt des generalisierten Mitleids:

„[Die Formulierung des generalisierten Mitleids] konstituiert oder generiert für jedes leidensfähige Wesen das Recht, als ein solches berücksichtigt zu werden.“ (Wolf, 2004, 81)

Eben hieraus lässt sich die Verpflichtung ableiten, ein Wesen im Sinne des verliehenen Rechts zu behandeln. Personen sind zugleich moralische Akteure und Objekte der Moral. Eine Gewichtung von moralischen und anderen Lebensausrichtungen muss laut Wolf je nach

---

<sup>543</sup> Vgl. ebd., 71.

Situation richtig angewendet werden. Elementares Leiden ist jedoch immer stärker zu gewichten. Nach Shklar ist eine metaphysikfreie Mitleidsmoral, auf die Wolf hinaus will, eingebettet in eine metaphysikfreie Weltsicht. Dass verschiedene Wesen an Verschiedenem leiden ändert dabei nichts an der Gleichheit des moralischen Status. Die Mitleidsmoral ist insofern zu betrachten als Teil des oben erwähnten Selbstverständnisses. Somit ergibt sich eine Verlagerung bzw. Verschiebung der Probleme ins Innere der Moral. Da Wolf keine Vertragskonzeption vertritt, ist ein Einfordern von Rechten nicht nötig. Diese werden, ebenso wie bei Menschen, verliehen – hier auf der Grundlage der Leidensfähigkeit. Leiden wird aber nicht ausschließlich durch Individuen verursacht, sondern entsteht auch z. B. als Folge ökonomischer, sozialer Strukturen. Ein einzelnes Individuum kann sich unmöglich mit dem Leiden aller befassen. Die Beseitigung des Gesamtleidens ist daher nicht Gegenstand des individuellen Handelns. Nur kollektives Handeln könnte dies ändern, und daher sind Forderungen nicht nur an Individuen, sondern an die Allgemeinheit gerichtet – sie sind Sache der politischen Moral.<sup>544</sup>

Freilich sind Leidensdimensionen, wie Wolf einräumt, bei unterschiedlichen Spezies (aber auch innerhalb einer Spezies individuell) unterschiedlich. Zudem kann die Mitleidsmoral manche Belange nicht immer auf den ersten Blick lösen bzw. einbeziehen (z. B. bei einer Übervorteilung der Staatskasse) und stößt daher ihre Grenzen. Den Einwand, dass auch die Position des generalisierten Mitleids zum Beispiel Föten außen vor lässt und daher realitätsfern und impraktikabel ist, entkräftet Wolf mit dem Argument, dass dies auf einem Missverständnis beruht, da der Standpunkt des universalisierten Mitleids keine konkrete Handlungsvorschrift ist, sondern zunächst lediglich eine Grundhaltung darstellt.

Was jedoch sind die inhaltlichen Handlungsanweisungen, die aus dieser Position folgen? Es geht um die Rücksicht auf Lebewesen, insofern es ihnen gut oder schlecht gehen kann bzw. insofern sie nach ihrem subjektiven Wohl streben.<sup>545</sup> Daher ist die Konzeption Wolfs keine utilitaristische, denn sein Glück kann nur jeder selbst suchen. Moral hat nun die Aufgabe, für alle Bedingungen zu garantieren, unter denen Wesen auf ihre Weise versuchen können, gut zu leben. Eine gemeinsame inhaltliche Vorstellung von menschlichem Wohl wird damit hinfällig bzw. unnötig. Elementare Leidensformen sind für Wolf grundlegende negative Bedingungen, die durch menschliches Handeln verursacht werden bzw. beseitigbar sind und die jedes Glückstreben behindern oder verhindern. Sie sind unabhängig von der jeweiligen Lebensbedeutung oder Glücksauffassung. Vielmehr entsprechen sie den moralischen Grundrechten von Personen. Dabei formuliert Wolf zwei Gruppen solcher Bedingungen für ein gutes Leben als Person:<sup>546</sup>

---

<sup>544</sup> Vgl. ebd., 82.

<sup>545</sup> Vgl. ebd., 89.

<sup>546</sup> Vgl. ebd., 90 ff.



## 1) Vorbedingungen bzw. Voraussetzungen

- a. dass man am Leben ist
- b. dass man über ein Minimum an physischen und intellektuellen Fähigkeiten verfügt
- c. dass man mit einem Minimum an Nahrung und sonstigen materiellen Gütern ausgestattet ist

Aus diesen Bedingungen folgert Wolf mit a. ein Recht auf Leben, mit b. ein Recht auf physische und psychische Unversehrtheit und mit c. ein Recht auf hinreichende materielle Bedingungen. Daraus wiederum folgen nun die negativen Verpflichtungen a. nicht zu töten, b. nicht zu verletzen und c. nicht zu berauben, sowie zusätzlich eine schwache Verpflichtung zur Hilfeleistung in Notsituationen.

## 2) Bedingungen im Sinn unverzichtbarer Bestandteile (diese sind unbestimmter als diejenigen der ersten Gruppe)

- a. Erreichung von Zielen, Ausübung sinnvoller Tätigkeiten, Freiheit und Selbstbestimmung (aktiv-handelnde Seite)
- b. angenehme Gefühle und positive Erfahrungen, Lust und Wohlbefinden (passiv empfindende Seite)
- c. befriedigende soziale Beziehungen, Freundschaft und Anerkennung (dieser Bereich ist nicht als disjunkt von den anderen beiden zu sehen, sondern überlagert diese)

Rechte, die Wolf daraus ableitet, sind a. Freiheitsrechte, b. Recht darauf, kein Leid in Form von passivem Leid zugefügt zu bekommen, und c. Recht auf Anerkennung.

Allerdings ist die Einlösung der gefolgerten Rechte in manchen Fällen keine (bzw. nicht nur) Sache individuellen Handelns. Wolf unterscheidet zwischen generellen Pflichten, welche prima facie gelten (wie z. B. nicht zu töten, in Ausnahmesituationen kann diese Verpflichtung aufgehoben sein, wie etwa Notwehr) und konkreten Verpflichtungen in den jeweiligen Situationen. Der eigene Freiraum zur Selbstverwirklichung hört da auf, wo der des anderen beginnt. Zwar können Personen freiwillig auf prima-facie-Rechte verzichten (z. B. Askese, Suizid), aber grundsätzlich stehen sie ihnen zu. Ein echtes Problem stellen für Wolf daher erst Konflikte dar, und solche behandelt sie allein im Zusammenhang mit Tieren, da nur dies ihr Thema ist. Sie geht deshalb auf einen wichtigen Aspekt des Gewichtungsproblems ein und auf die Frage, „wo moralischen Rechten persönliche Verpflichtungen entsprechen“ (Wolf, 2004, 93). Für Wolf muss dabei die Erfüllung der Verpflichtung für die Person zumutbar sein, d. h. der Verzicht auf das eigene Wollen darf nicht schwerwiegender sein als die Folgen, die sich für die anderen bei Nichtberücksichtigung ergeben. Laut Wolf ist die Frage, welche Grenze dies konkret für Verpflichtungen bedeuten kann, ebenfalls eine

Einschätzungsfrage mit unterschiedlichen Antworten, die sie im Anschluss von der Position der liberalen Moral her zu lösen versucht.

Pflanzen stellen für Wolf dahingehend keine Objekte moralischer Relevanz dar, weil sie keine Nerven und Muskeln haben und daher nicht wollen können.<sup>547</sup> Bei Tieren hingegen sind die Ähnlichkeiten zum Menschen dermaßen frappierend, dass eine Leidensfähigkeit nicht bestritten werden kann<sup>548</sup>, wenn sie auch in anderer Phänomenologie auftritt. Aber ob diese Analogie auf *alle* nichtmenschlichen Tiere angewendet werden kann, stellt Wolf stark in Frage. Beispielsweise ist der Unterschied zwischen Mensch und Affe geringer als der zwischen Affe und Schnecke. Die elementarste Form moralischen Unrechts ist laut Wolf das Zufügen von Schmerzen. Was aber ist mit Einzellern, oder Schwämmen? Diese besitzen keine Nervenzellen. Wolf schlägt daher vor, Moral anzuwenden auf alle Tiere, die Schmerzen empfinden können. Dabei definiert sie Schmerz als Reize, welche Empfindungen hervorrufen können, die einen bestimmten Schwellenwert übersteigen. Und hierzu ist ihrer Meinung nach ein Nervensystem notwendig, das gewisse Konzentrationen aufweist in der Form, dass die Reize nicht direkt zum Muskel laufen, sondern über ein Zentrum.<sup>549</sup> Zudem führt Wolf an, dass bei fast allen Tierarten, außer bei sehr primitiven, eine Anpassungsfähigkeit im Verhalten vorhanden ist. Aus diesem Grund muss bei den allermeisten Arten Leidensfähigkeit angenommen werden – und dabei spielt es keine Rolle ob der empfundene Schmerz sich ähnlich anfühlt wie bei uns Menschen (was ohnehin nicht nachvollziehbar ist).

Eine Mitleidsmoral nimmt Mitleid (mit ähnlichen Wesen) zur motivationalen Basis, die auf alle leidensfähigen Wesen ausgedehnt wird. Lediglich im Zusammenhang mit der Tötungsfrage muss laut Wolf zwischen höher und niedriger entwickelten Spezies unterschieden werden. Im Zusammenleben mit anderen Personen kann man nicht uneingeschränkt Rücksicht nehmen, sofern man nicht ganz auf die eigenen Wünsche und Interessen verzichten will. Doch Tierversuche etwa sind ebenso vermeidbar wie unvereinbar mit einem im Ganzen erfreulichen Leben. Leiden lässt sich auch bei nichtmenschlichen Tieren anhand bestimmter Symptome, chemischer Reaktionen sowie am Verhalten feststellen und sogar messen.<sup>550</sup> So haben intensiv gehaltene Tiere überhaupt keine Handlungsmöglichkeiten, und Versuchstiere werden passiv „verwendet“, was keinesfalls eine aktive Betätigung darstellen oder bedeuten kann. Wolf unterscheidet bei Tieren in der menschlichen Gemeinschaft zwischen

---

<sup>547</sup> Vgl. ebd., 94.

<sup>548</sup> Auch Wolf verweist an dieser Stelle auf eine evolutionäre Kontinuität und das heutige, durch wissenschaftliche Forschungen erlangte Wissen.

<sup>549</sup> Vgl. ebd., 97.

<sup>550</sup> Vgl. Fn. 357 sowie Fn. 358.

Tiergefährten und Nutztieren.<sup>551</sup> Eine Haustierhaltung mit ausreichend Möglichkeit zur Betätigung ist für Wolf akzeptabel, denn hierbei gehen die Tiere mit dem Menschen eine soziale Beziehung ein in der Form, dass sie Gewohnheitsrechte entwickeln, beachtet werden wollen etc. Ein Leben in sozialen Verbänden ist für Massenhaltungstiere jedoch völlig unmöglich: Entweder leben sie in Einzelhaft oder aber in beengten Verhältnissen. Zudem erfolgt die Trennung vom Muttertier bei den meisten Nutztieren aus Effizienzgründen unmittelbar nach der Geburt oder jedenfalls kurz danach. Wolfs Fazit lautet deshalb, dass vieles im Umgang mit Tieren zweifellos unzulässig ist, allem voran Tierversuche und Massentierhaltung. Ein subjektives Wohlbefinden ist hier systematisch ausgeschlossen. Ebenso unzulässig sind Zoonhaltungen, Jagd und der Einsatz von Tieren bei Kampfspielen. Auch Fischfang hält Wolf für unzulässig, da die gefangenen Tiere zumeist qualvoll ersticken. Über die Empfindungsfähigkeit von Insekten ist Wolf sich nicht ganz sicher. Ein Nervenzentrum haben sie jedenfalls keines und daher ist eine unbedingte Rücksichtnahme hier laut Wolf fraglich. Im Gegensatz zu den eben erwähnten Praktiken verstößt ein vorübergehendes Leiden hingegen nicht zwangsläufig gegen die moralische Rücksichtnahme. So trägt ein Arztbesuch etwa zur langfristigen Erhaltung des Wohlbefindens bei, auch wenn dabei kurzfristig Leiden in Kauf genommen werden muss. Eine Abwägung bei Konflikten ist nur dort schwierig, wo in etwa gleich große Übel auf beiden Seiten auftreten. Und eine vorübergehende Beeinträchtigung ist weniger schwerwiegend als eine vollständige Verhinderung von Wohl. Eine Minderung von Wohl in einer zentralen Lebensdimension fällt weniger ins Gewicht bei einer alternativen Möglichkeit zur Befriedigung innerhalb dieser Dimension als bei ihrer schlichten Verunmöglichung.<sup>552</sup> Für Wolf findet sich ein ernsthaftes moralisches Dilemma allenfalls bei Tierversuchen. Zumal es kein Recht auf Gesundheit oder Freiheit von Krankheiten geben kann, dienen Tierversuche nicht direkter medizinischer Hilfe, sondern der langfristigen Ausweitung ihrer Möglichkeiten. Nach Wolfs Ansicht ist das Opfern eines Lebewesens für das Wohl eines anderen nicht legitim, und nur in Ausnahmefällen wie Notstand erlaubt (z. B. bei einer Flugzeugentführung), was allerdings sehr selten vorkommt. Da Tierversuche keinen Notstand darstellen, fallen sie nicht unter die Kategorie eines moralischen Konflikts. Gängige Argumente für eine schwächere Berücksichtigung von Tieren bzw. für einen Unterschied zwischen Mensch und anderen Tieren sind:<sup>553</sup>

- „Argument der Nähe“ (Nahestehende werden bevorzugt moralisch berücksichtigt)  
Einwand: Ist nur sinnvoll in Konfliktsituationen.
- „Argument der sozialen Beziehungen“

---

<sup>551</sup> Vgl. Wolf, 2008b, 177.

<sup>552</sup> Vgl. Wolf, 2004, 106.

<sup>553</sup> Vgl. ebd., 112 ff.

Einwand: Diese gibt es auch zu Tieren. Eine reziproke Anerkennung von Personen ist bei Tieren nicht möglich, doch auch dies rechtfertigt keine moralische Ungleichheit.

- „Argument der Verschiedenheit der Fähigkeiten“

Einwand: Menschen mit weniger Fähigkeiten wären dann ebenfalls schwächer zu berücksichtigen. Eine unterschiedliche Leidensqualität ist für Wolf kein gültiges Argument.

Was aber ist mit der Frage nach dem schmerzlosen Töten? Im Hinblick auf Versuchstiere und Massenhaltungstiere ist dies nicht die Frage, interessant ist sie aber für Biofleischesser. Ein überraschendes Töten von Personen vereitelt deren Zukunftspläne, denn diese *wollen* weiterleben. Einen Zukunftsbezug gibt es allerdings auch bei den höher entwickelten Tieren, und ein Todesbewusstsein ist ebenso bei Tieren anzunehmen.<sup>554</sup> In Analogie zu Personen ist also auch hier ein Töten nicht legitim, nicht einmal wenn es überraschend und schmerzlos (zumal dies ohnehin eine Ideologie darstellt) erfolgt, so Wolf. Wenn allerdings Notwehr bereits bei Personen akzeptabel ist, ist sie dies insofern ebenfalls bei Tieren. Nach Auffassung Wolfs müsste man allen Tieren, die sich bewusst-absichtlich verhalten können, ein moralisches Lebensrecht zusprechen. Und damit ist das Töten so gut wie aller Tiere unmoralisch.

Das häufigste Argument für einen moralisch schwächeren Status von Tieren ist laut Wolf, dass Menschen einen bestimmten Wert haben, Tiere jedoch nicht. Liberale und rationalistische Moraltheorien besagen, dass wir heute keine gemeinsamen Werteüberzeugungen mehr haben (vgl. Habermas), was von Wolf zuvor bereits kritisiert wurde. Sie baut ihre Position daher auf der gegenteiligen Strategie, nämlich dass unterschiedliche Moralen parallel nebeneinander stehen und bestehen, auf. Die einzig relevante moralische Gegenposition, nämlich die Moral vom Wert des Menschen, soll Gegenstand der Auseinandersetzung sein. Davon gibt es zwei Varianten, erstens die vom Wert der Personen einerseits, sowie die vom Wert (bzw. der Heiligkeit oder Unantastbarkeit) des menschlichen Lebens andererseits, welche eine der einflussreichsten Moralkonzeptionen überhaupt ist. Die erste von beiden spielt nur in philosophischen Theorien eine Rolle und wurde von Wolf bereits zuvor kritisiert. Die zweite ist eine in der Alltagsmoral verbreitete Vorstellung, und eben diese will Wolf in religiöser wie auch in säkularisierter Ausprägung der Unangemessenheit (jedenfalls ist sie weniger angemessen als die verfügbare Alternative der „generalisierten Moral“) überführen. Wenngleich ihr dieses Vorhaben gelingen sollte, relativiert Wolf selbst ihren Anspruch dahingehend, dass auch ihr

---

<sup>554</sup> Vgl. ebd., 118; Schweine z. B. haben nachweislich Todesangst, wenn sie im Schlachthof ankommen.

Ansatz keine Letztbegründung für einen gleichen moralischen Status der Tiere sein kann oder sein will.

Ausgangspunkt von Wolfs Überlegungen stellt die neuere Euthanasiedebatte in der BRD (ausgelöst durch Singer) dar. So ist Euthanasie bei Tieren erlaubt wenn nicht gar gefordert bzw. geboten, bei Menschen hingegen verboten. Die Ablehnung des Verzehrs von Menschenfleisch allerdings entspringt einer natürlichen Hemmung und ist zudem kulturell überformt: Sie widerspricht der menschlichen Pietät.<sup>555</sup> Der Verzehr des Fleisches anderer Spezies ist aber in den meisten Gesellschaften kein Problem. Doch das menschliche Konsumverhalten beeinflusst ein Quälen von Tieren durch Dritte maßgeblich, wofür letztendlich jeder Einzelne verantwortlich ist, so Wolf. Was die Euthanasiedebatte angeht, so sind die spezifisch utilitaristischen Seiten an Singers Position (z. B. die legitime Tötung eines gering behinderten Neugeborenen im Gegenzug einer alternativen Empfängnis eines gesunden) laut Wolf auf jeden Fall zu kritisieren.<sup>556</sup> Auch Regan, der eine individualistiskantische Position vertritt, lehnt den Utilitarismus grundsätzlich ab. Nach Wolf ist Euthanasie bei Babys zulässig, wenn diese so schwer geistig behindert sind, dass sie keine Willensfähigkeit haben. Hier besteht sogar eine Verpflichtung zur Hilfe gegen Leiden. Generell ist Euthanasie geboten in allen Fällen, in denen Qualen ein Leben unerträglich machen, wie etwa bei Neugeborenen, deren physische Schädigungen so schwerwiegend sind, dass ihr Leben vorhersehbar eine fortdauernde Qual bedeuten würde. Solche Wesen am Leben zu lassen wäre für Wolf gleichzusetzen mit Sadismus. Es besteht daher eine Verpflichtung zur Abhilfe, und diese überwiegt das Tötungsverbot.<sup>557</sup> „Der Wert vom menschlichen Leben“ kann Wolfs Ansicht nach ebenfalls nur als Kern einer Moralkonzeption verstanden werden<sup>558</sup>. So fallen Dauerkomapatienten und Embryonen aus ihrer Moralkonzeption heraus, was sie jedoch selbst skeptisch sieht. Natürliche Hemmungen gegen eine derartige Ausgrenzung basieren auf „tiefsitzenden Intuitionen“ (Wolf, 2004, 136) und lassen sich „vermutlich als evolutionstheoretisch sinnvoll“ (Wolf, 2004, 137) erklären. Doch entweder haben *alle* Dinge Eigenwert,<sup>559</sup> womit jeder Eingriff in das Selbstsein der Dinge erst einmal falsch ist und gerechtfertigt werden müsste, oder aber *nichts* hat einen Wert, und damit auch der Mensch nicht.<sup>560</sup> Metaphysische Wertüberzeugungen aus dem Grunde wieder einzuführen, nur um die Moral zu erweitern auf das übliche Maß, stellt für

---

<sup>555</sup> Vgl. ebd., 137.

<sup>556</sup> Vgl. ebd., 126.

<sup>557</sup> Vgl. ebd., 128.

<sup>558</sup> Vgl. ebd., 133.

<sup>559</sup> Vgl. ebd., 138.

<sup>560</sup> Vgl. ebd., 142.

Wolf keinen gangbaren Weg dar.<sup>561</sup> Die Streichung der Werthypothese erscheint ihr die sinnvollere Variante zu sein. Dennoch wird Moral für Wolf dadurch nicht unmöglich, vielmehr muss sich unser Moralverständnis ohne eine metaphysische Wertzuschreibung verschieben in Richtung der natürlichen Affekte, insbesondere in Richtung Mitleid. Denn das Mitleid macht deutlich: Es kann uns subjektiv etwas am Wohl anderer Wesen liegen, ohne diesen einen höheren Wert zuzuschreiben. Die Konsequenz ist, dass dieses auf Mitleid basierende Moralkonzept sodann auch auf Tiere anzuwenden ist und somit ist auf das Wollen und Fühlen dieser Rücksicht zu nehmen. Allerdings ist Wolfs generalisiertes *Mitleid* nur anwendbar auf leidensfähige Wesen – was die Welt (einmal mehr) in zwei Teile gliedert. Nach dieser Konzeption ist Abtreibung keine Sache der Moral, aber es spricht nichts dagegen, durchaus Achtung zu haben vor den Vorstufen des in die Moral einzubeziehenden Lebens, und ebenso vor den Stufen danach:

„Ohne den Glauben an höhere Werte kann hier in der Tat kein direktes moralisches Unrecht vorliegen. Man kann, wenn man ein solches Wesen tötet, seinen Wert verletzen, wenn man ihm einen Wert zuschreibt; aber man kann nicht es selbst in seinem Wollen verletzen, weil es kein Wollen hat.“ (Wolf, 2004, 144)

Freilich gibt es Grenzen der Moral. Doch das Ziel ist für Wolf nicht das Ideal einer heilen Welt ohne Leiden. Zum Leben gehört viel unaufhebbares Leiden. Gerade deswegen sollen wir zusätzliches sinnloses Leiden aus Gedankenlosigkeit, Egoismus etc. vermeiden. Wolf empfiehlt, durch das eigene konsequente Verhalten bei Anderen Aufmerksamkeit zu erregen und sie zum Nachdenken zu bewegen.

#### **4.5.2 Kritik und Abgrenzung**

Ein klarer Vorteil an Wolfs generalisiertem Mitleids-Konzept ist, dass es ohne religiöse und metaphysische Prämissen auskommt. Sie konzipiert ihre Moral in Anknüpfung an vorhandene moralische Überzeugungen. Solche Überzeugungen finden sich in allen Gesellschaften. Kein halbwegs moralischer Mensch zieht sie in Zweifel. Dass unsere ethischen Überzeugungen wie alle anderen auch kulturell überformt sind, gesteht Wolf selbst ein. Sie ist sich dessen bewusst, dass sich Sichtweisen zwar nahe legen und erläutern, nicht aber als richtig erweisen lassen. Dass moralische Forderungen sich nur durch Anknüpfung an bestehende moralische Überzeugungen überprüfen lassen, könnte man in Frage stellen, da tradierte Denkweisen nicht unbedingt eine moralische Korrektheit gewährleisten: Auch bestehende moralische Überzeugungen können falsch sein. Die Begründung einer Moral einzig durch Berufung auf ein akzeptiertes Normensystem erscheint mir insofern als relativ problematisch. Und dass ein auf eben diesem Umstand basierender Beweis, dass Tiere

---

<sup>561</sup> Vgl. ebd., 141.

moralisch zu berücksichtigen sind, laut Wolf nicht nötig ist, halte ich insofern für ein zu schwaches Argument. Die provokante Aussage, dass die Beweislast auf der anderen Seite liegt, ist dennoch gerechtfertigt, da ihr Konzept des generalisierten Mitleids in moralischer Hinsicht auf jeden Fall weniger angreifbar ist.

Im Zuge ihrer Moralkonzeption versucht Wolf, zwei Ansprüchen, nämlich zum einen einer pathozentrischen Argumentation und zum anderen einem universalistischen Begründungscharakter, in Kombination gerecht zu werden. Doch ließ sich bei Kant noch einsichtig aus einem absoluten Wert ein generalisierungsfähiger Anspruch ableiten, so kann Wolf nicht eindeutig bestimmen, was sich aus dem Mitleid, welchem sie selbst keinen Absolutheitscharakter zuspricht, generalisieren lässt.<sup>562</sup> Wolfs zentraler Aspekt ist wie bei Singer die Leidensfähigkeit. Deshalb wird nicht ganz klar, warum sie für ihre Position immer wieder auf den (problematischen) Personenbegriff oder Kants anthropozentrisches Moralkonzept zurückgreift. Ihr Universalisierungsanspruch widerspricht der notwendigen Voraussetzung einer Generalisierungsfähigkeit, die im Falle einer pathozentrisch fundierten Tierethik nach eigener Aussage nicht gegeben ist:

„Während man wenn nicht begründen, so doch verstehen kann, wie jemand die Vernunftfähigkeit für etwas absolut Wertvolles halten kann, wäre es aber eher seltsam zu sagen, daß die Leidensfähigkeit etwas absolut Wertvolles ist.“ (Wolf, 2004, 46)

Der begründungstheoretische Kern ihrer Überlegungen tritt somit im Zuge ihrer Verallgemeinerungsversuche mehr und mehr in den Hintergrund und es hat den Anschein, dass ihr Ansatz nicht allein pathozentrischer Art ist; das Leiden und das Mitleiden geraten aus dem Blickfeld. Wolfs Konzeption ist dennoch grundlegend pathozentrisch, aber sie gibt nicht an, womit sie ihren Generalisierungsanspruch begründet, außer mit der vorausgesetzten Notwendigkeit, dass moralische Maximen verallgemeinerbar sein müssen.<sup>563</sup>

Die Konsequenzen, welche Wolf aus ihrer Konzeption zieht, wie etwa im Hinblick auf Euthanasie bei Babys, sind meines Erachtens ein wenig fraglich bzw. nicht ganz konsistent. Da diverse Nicht-Personen aus ihrer Moral herausfallen, wendet sie auch hier eine Hilfskonstruktion an, die solche Lebewesen sodann wieder mit einschließen soll, weil man gleichsam Achtung vor den Vorstufen und Nachstufen des Lebens haben kann. Dies erscheint mir zwar durchaus praktikabel, aber keinesfalls kann an dieser Stelle der begründete Anspruch erhoben werden, dies auch zu tun. Solche Wesen dennoch in die Moral mit einzubeziehen, wäre ein Akt der Willkür. Aber genau solch eine Willkür möchte Wolf im Grunde nicht zulassen. Zwar ließe sich für jegliche Aufnahme in und jeglichen

---

<sup>562</sup> Vgl. Mayr, 2003, 149.

<sup>563</sup> Vgl. ebd., 153 f.

Ausschluss aus der Moral, welche bzw. welcher ausschließlich willkürlich motiviert ist, durchaus argumentieren. Doch mir scheint, dies wäre nicht im Sinne Wolfs, zumal sie (in Anlehnung an Kant) verallgemeinerbare Maximen aufstellen will.

Da auch ihre Konzeption einer generalisierten Mitleidsmoral nicht für alle Lebensbereiche tauglich ist, am wenigsten für Fragen der globalen Moral, denke ich, dass von ihr kritisierte Konzepte dennoch unter Umständen mit eingebaut werden müssten, um insgesamt zu einem alltagstauglichen Ansatz zu gelangen. Im Unterschied zu manch anderen Ansätzen allerdings bietet Wolf relativ wenig Angriffsfläche, da sie selbst auf diverse Schwächen und Unzulänglichkeiten ihres Konzepts hinweist und in letzter Konsequenz nur den Anspruch erhebt, eine (ideologische) moralische Grundhaltung entwickelt zu haben. Damit kann sie mancher Kritik bereits vorab entgegenen.

#### **4.6 Weitere erwähnenswerte Positionen**

In der aktuellen Tierethikdebatte ist mittlerweile eine ganze Reihe von mehr oder weniger voneinander zu unterscheidenden, aufeinander aufbauenden sowie plausiblen Theorien zu finden. Die in den vorangegangenen Abschnitten dargestellte Liste solcher Vertreter ließe sich wohl beliebig lang erweitern. Im Rahmen dieser Arbeit sollen jedoch nur solche Positionen erwähnt werden, die in irgendeiner Weise für meine eigene relevant sind, um sich darunter einzureihen. Ausführlich kritisch abgrenzen werde ich mich von den nun folgenden Konzeptionen nicht mehr, allerdings werde ich mich auf manches Argument im abschließenden Kapitel wiederum beziehen.

Weitere ebenfalls interessante Ansätze, die an dieser Stelle nicht mehr erörtert werden, sind (wenigstens) der von Leonhard Nelson, jener von Heike Baranzke, die physiozentrische Position von Klaus Michael Meyer-Abich, die tierethischen Modelle von Michael Schlitt, Erich Gräßer und Günter Altner, sowie diverse Tierrechtsansätze wie etwa von Julian H. Franklin, Steven M. Wise, Gary Francione oder Donald VanDeVeer, um nur einige zu nennen.

##### **4.6.1 Jean-Claude Wolf und die Interspezieskonflikte**

Der Schweizer Professor für Ethik und politische Philosophie Jean-Claude Wolf gilt als international renommierter Theoretiker der Tierrechtsbewegung und sein erstmals 1992 erschienenes Buch *Tierethik*<sup>564</sup> hat sich inzwischen als Standardwerk in der tierethischen Diskussion etabliert. Er bezieht sich in seinen Schriften hauptsächlich auf die bestehenden Argumente von Tierrechtsgegnern und versucht, diese anhand plausibler und gut begründeter Argumente zu widerlegen. Wolf bezieht sich auf den Sozialphilosophen Joël

---

<sup>564</sup> Wolf, 2005.



Feinberg, welcher in seinem Artikel *The rights of animals and unborn generations*<sup>565</sup> sowie in seinem Buch *Harm to others. The moral limits of the criminal law*<sup>566</sup> grundlegende Überlegungen über die Tragfähigkeit der Begriffe des Interesses und der Interessenschädigung angestellt hat. Feinberg, der selber kein Utilitarist ist, verteidigt dennoch den Sentientismus in dem Bezug, welche Wesen als moralische Adressaten zu gelten haben. Nach Wolf setzt Tierethik nicht bei der „Heiligkeit allen Lebens“ oder bei der „Verletzlichkeit der Natur“ ein, sondern ganz klar beim Individualwohl von Tieren. Die Ethologie und Biologie bilden seiner Meinung nach die wichtigsten Stützen für eine genetische und individualisierende Beurteilung aller Tiere – also auch des Menschen.<sup>567</sup> Die Hauptaufgaben der philosophischen Ethik sieht er darin, zu einer möglichst konsistenten und zusammenhängenden praktischen Tierethik zu gelangen, dabei aber die Fallstricke des naturalistischen Fehlschlusses und des Sozialdarwinismus zu vermeiden. Warum der Mensch überhaupt einen moralischen Standpunkt einnehmen sollte, ist für Wolf nicht bündig zu beantworten, die Tierethik selbst steht für ihn dabei aber in keiner Konkurrenz zur Sozialethik. Plädierte er in früheren Werken für ein Tötungsverbot für Tiere, so distanziert Wolf sich mittlerweile davon. Wichtig für seinen Standpunkt einer speziesneutralen Ethik war, ebenso wie bei Singer und Regan, ein starker Impartialismus, der allenfalls noch durch eine Interessenorientierung (ausschließlich empfindungsfähiger Wesen) gemildert wird. Auch davon distanziert er sich inzwischen (die Position eines „unparteiischen Schiedsrichters“ kann der Mensch objektiv gesehen niemals wirklich einnehmen, hierin stimme ich Wolf zu) und steht für einen ethischen Egoismus ein mit der Begründung, dass dieser von weniger angreifbaren Prämissen ausgeht als die meisten anderen Moraltheorien.<sup>568</sup> Darüber hinaus scheint er Wolf geeignet zur Begründung besonders wichtiger moralischer Intuitionen, wie etwa des Rechts auf Tötung in Notwehr. Vernunft stellt für ihn allerdings kein gutes Motiv für moralisches Handeln dar, vielmehr sieht er den besten Grund in der Leidenschaft, also in emotionalen Gründen.

Für Wolf geht es grundsätzlich nicht um die Frage, ob Tieren gewisse Bürgerrechte wie etwa Wahlrecht zuerkannt werden sollen, sondern darum, ob ihnen Grundrechte wie das Recht auf Leben und Unversehrtheit sowie das Recht auf Freiheit<sup>569</sup> zustehen. Gängige Argumente gegen solch eine Annahme von Tierrechten sind:<sup>570</sup>

---

<sup>565</sup> Feinberg, 1974.

<sup>566</sup> Feinberg, 1984.

<sup>567</sup> Vgl. Wolf, 2005, 128.

<sup>568</sup> Vgl. ebd., 131.

<sup>569</sup> Freiheit in Bezug auf Tiere kann unterschiedliche Bedeutungen annehmen und ist daher zu differenzieren (nach Wolf z. B. in Freiheit der Wildnis, Freiheit von Zucht, Freiheit von Domestikation, Freiheit von Ketten und Käfigen, Freiheit für Bewegung und Auslauf, Freiheit zu

- 1) Das Argument der metaphysischen Differenz (Nur Menschen haben rationalen Geist, nur Wesen mit rationalem Geist können Rechte haben.)

Gegenargument: Auch bei Annahme einer metaphysischen Differenz und der, dass nur Menschen rationalen Geist hätten, wäre für Wolf nicht evident, warum Wesen ohne rationalen Geist keine Rechte haben könnten. Beispielsweise könnten sie Rechte haben (sofern sie eigene Interessen haben), die nicht mit den Interessen anderer völlig zusammenfallen. Zwar beruht es auf einer tieferen Differenz zwischen Tieren und menschlichen Personen, dass nur Personen moralische Verantwortung und Pflichten haben können. Doch es bleibt völlig offen, ob Tiere trotz dieser tiefen Differenz Rechte haben können oder nicht.

- 2) Das Argument der Selbstachtung (Die zentrale Funktion von Rechten besteht in der Stärkung der Selbstachtung von Individuen; nur Wesen mit Selbstbewusstsein kommt Selbstachtung zu und dies impliziert, dass nur solchen Rechte zugeschrieben werden dürfen.)

Gegenargument: Rechte können zwar die zentrale Funktion erfüllen, die Selbstachtung derer zu stärken, die sie bewusst einfordern können, aber auch Wesen, die den Begriff des Rechts nicht verstehen und nicht reden können, werden durch Rechte geschützt. So besteht eine besonders wichtige Funktion von Rechten darin, Wehrlose, die nicht fähig sind, ihre Rechte zu erkennen und selber einzufordern, zu schützen und andere dazu zu bringen, deren Verwundbarkeiten und Bedürfnisse zu beachten.

- 3) Das Argument der Autonomie (Würde bzw. Eigenwert hat nur ein autonomes Wesen, da es sich selber Regeln auferlegen kann; dies dient der Charakterisierung von freien Bürgern im Gegensatz zu den Sklaven einer Despotie.)

Gegenargument: Die Auffassung, dass manche nicht-autonomen Wesen ebenso eine Würde haben wie autonome ist nicht a priori sinnlos (z. B. kann ein Kleinkind sich selber keine Regeln geben). Die Würde eines Kleinkindes besteht unter anderem darin, dass es eigene Interessen in Form von Wünschen und Bedürfnissen hat. Und genau dieses Argument sollte für die Zuschreibung von Würde an (viele) Tiere hinreichen.

---

artgemäßen Lebensformen, Freiheit von genetischen Eingriffen, Freiheit von Eingriffen in die körperliche Integrität, Freiheit von Schmerzen, Stress und anderen Deprivationen, Freiheit zur Entwicklung von Fähigkeiten, Freiheit zu einer artgemäßen Lebensdauer).

<sup>570</sup> Vgl. ebd., Handout zum Vortrag von Wolf, 2007, sowie eine Zusammenfassung der Argumente unter <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=858&n=2&y=4&c=67> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

- 4) Das Argument des Kontraktualismus (Rechte sind immer das Resultat von Verhandlungen und Konventionen unter Wesen, die auch für solche eintreten und dafür kämpfen können; typische Motive von Vertragspartnern sind nicht-altruistischer Natur, da man nur freiwillig solche Verträge eingeht, bei denen man einen Vorteil sieht.)

Gegenargument: Sicherlich gibt es einige Schwierigkeiten bei Vertragstheorien, doch schließt eine kontraktualistische Begründung von Rechten keinesfalls aus, dass wir einigen Tieren stellvertretend Rechte zuschreiben können. Auch wenn nur moralische Akteure fähig sind, Verträge abzuschließen, können sie dennoch vertragliche Verpflichtungen eingehen, die den moralischen Empfängern, welche dies nicht können, zugute kommen. Eine Reziprozität aller Vertragspartner ist nicht zwingend erforderlich, denn ansonsten würden geistig Behinderte, Kleinkinder etc. ebenso aus diesem Kontraktualismus herausfallen.

- 5) Eine Inflation von Rechten (Durch eine Multiplizierung der Rechte bei Einführung von Tierrechten wären Menschen, mit endlosen Ansprüchen konfrontiert, überfordert, was zu einer Nivellierung von wichtigen und unwichtigen Forderungen führen würde; Rechte würden zu moralisch schwachen Faktoren degradiert.)

Gegenargument: Bei der Zuschreibung von Rechten an Tieren geht es nicht um Luxusrechte, die tatsächlich eine Inflation von Rechten hervorrufen würde, sondern um elementare Rechte.

- 6) Eine Erosion der moralischen Relevanz der Speziesgrenze (Der Speziesmus in Form eines humanistischen Egalitarismus wehrt in positiver Funktion eine Infragestellung des Postulats des gleichen Wertes aller Mitglieder der Spezies Mensch ab; eine Rede von Tierrechten würde die moralische Relevanz der Speziesgrenze unterminieren und eine moralische Kategorisierung von Menschen in wertvollere und minderwertige, in solche mit und solche ohne Lebensrechte erlauben.)

Gegenargument: Der Vorteil besagter Erosion wäre, dass wir „uns“ nicht gleichsetzen mit „rationalen Lebewesen“, denn nicht wenige von uns verhalten sich ausgesprochen irrational (wiederum Verweis auf Kinder, Behinderte etc). Was die Lebensdauer betrifft, so sollte bereits ein einfaches Wesen, welches nur Lust und Schmerz empfinden kann und über keine entwickelten intellektuellen Fähigkeiten verfügt, als ein Wesen betrachtet werden, das davon profitiert, länger zu leben. Die Fähigkeit, Zukunftspläne zu schmieden, kann in dieser Hinsicht nicht legitim als unterscheidendes Kriterium angewendet werden.

- 7) Ökologische Regulation im Tierreich (Nicht die Rechte von Tieren, sondern vielmehr die moralischen Pflichten des Menschen verdeutlichen dessen Rolle eines

ökologischen Regulators im Tierreich, wie etwa die Erhaltung von Gattungen und des Gleichgewichts eines Habitats durch Jagd.)

Gegenargument: Die heroische Rolle eines ökologischen Regulators ist in Anbetracht der Tatsache, dass die Menschen bereits sehr viel zum Verschwinden von Arten beigetragen haben, anmaßend und beschönigend. Die ökologische Bewegung sollte daher nicht zur Legitimierung oder gar Glorifizierung der Jagd eingesetzt werden.

- 8) Fehlendes Selbstbewusstsein (Durch ihr Aufgehen im Augenblick kennen Tiere keine Todesangst, haben kein Selbstbewusstsein und können keine zukunftsbezogenen Präferenzen haben, demnach auch nicht die, weiterzuleben.)

Gegenargument: Die von Wolf skizzierte Antwort stützt sich auf den Zeitfaktor bei der Erfüllung von Wünschen. Sofern es keine Wunscherfüllung ohne Zeitfaktor gibt, gehört die Rücksicht auf die Lebensdauer zu den Rücksichten auf die Lebensqualität aller empfindungsfähigen Lebewesen, selbst wenn diese kein Zeitbewusstsein haben.

- 9) Relevanz der menschlichen Interessen (Die menschlichen Vorlieben für Fleisch, Fisch und andere tierische Produkte überwiegen das Interesse der Tiere weiterzuleben.)

Gegenargument: Das angegebene Argument ist genuin anthropozentrischer Art, obgleich ein Faktum. Aus der Sicht der Mitglieder anderer Spezies jedoch ist es durchaus anfechtbar.

- 10) Nutzung von Tieren ohne Tierquälerei (Eine Züchtung und Haltung von Tieren zu menschlichen Zwecken ist praktisch ohne Tierquälerei und Depravation<sup>571</sup> möglich.)

Gegenargument: Wenngleich diese Möglichkeit im Raum steht, würden einige Ausnahmen dieser Art nicht ausreichen, zumal eine Kontrolle in den meisten Fällen unpraktikabel bis unmöglich wäre.

- 11) Tiere als Ressourcen für menschliche Bedürfnisse (Viele Tiere und Tierbestände gäbe es nicht bzw. nicht mehr, wenn sie nicht als Waren und Ressourcen für menschliche Bedürfnisse gehalten und gezüchtet würden.)

Gegenargument: Da es keine moralische Verpflichtung gibt, Zuchttiere zu produzieren, wäre es moralisch gesehen nicht bedauerlich dies zu unterlassen. Zudem verdrängt eine Züchtung von Varianten herkömmliche Arten und trägt damit nichts zur Erhaltung der Artenvielfalt bei.

Wolf sieht den eben vorgebrachten Einwänden drei wichtige Argumente für die Annahme von Tierrechten gegenüber stehen:<sup>572</sup>

---

<sup>571</sup> Depravation bedeutet Verderbnis bzw. Entartung.

<sup>572</sup> Vgl. Wolf, 2005 sowie eine Zusammenfassung seiner Thesen unter <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=858&n=2&y=4&c=67> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

### 1) Tierrechte als Instrumente des Tierschutzes

Gegen die gängige Verwendung der Rede von Tierrechten, die hauptsächlich aufmerksam machen will auf Anliegen und Ideale des Tierschutzes, dahingehend, dass sie als Appell an die Pflichten von Menschen verstanden werden und dazu dienen sollen, den Gleichgültigen Gefühle von Schuld und Scham zu verursachen und die Abstumpfung mancher Tierquäler anzuprangern, hat Wolf nichts einzuwenden. Eine gesetzliche Verankerung würde mittels Androhung juristischer Sanktionen einer Anwendung der Rechte – wenn auch als Manifesto-Rechte<sup>573</sup> – Nachdruck verleihen. Das Recht aller Tiere, nicht zu Nahrungszwecken gezüchtet und missbraucht zu werden, darf jedoch nicht zu Manifesto-Rechten gehören. Bis zum jetzigen Zeitpunkt findet ein entsprechendes Recht in keiner liberalen Rechtsgemeinschaft mehrheitlich Anerkennung.

### 2) Korrelat zu direkten Pflichten

Tierrechte in Form einer Angemessenheit der Einstellung zu Tieren schulden wir nicht den Tierschützern und ihren Sympathisanten, sondern allein den Tieren selbst. Die Annahme, man dürfe einen Hund nur deshalb nicht quälen, weil dessen Eigentümer dadurch geärgert oder geschädigt würde, wäre seltsam und unadäquat – ebenso wie Kants Verrohungsargument<sup>574</sup>. Auch wenn wir den Eigentümern von Tieren so manche Pflicht schulden, so gibt es zugleich Pflichten gegenüber Tieren ohne Eigentümer. Und auch gibt es die Pflicht, Tiere vor den Misshandlungen ihrer Eigentümer zu schützen, d. h. auch Eigentumsrechte an Sachen müssen durch Tierrechte moralisch eingeschränkt werden, da diese nicht analog beurteilt werden können. Das Recht eines Tieres muss in bestimmten Situationen mehr Gewicht haben als das Recht seines Besitzers. Daher ist die einseitige Auffassung von indirekten Pflichten zu ergänzen durch die Annahme direkter Pflichten den Tieren selbst gegenüber – auch dann, wenn es keinen politischen Druck durch Tierhalter oder Tierschützer gäbe.

### 3) Vulnerabilitäten

Tierrechte sind Rechte in einem ganzen Spektrum von Abhängigkeiten, Schwächen, Behinderungen und Krankheiten, welche an das Mitgefühl appellieren. Das bedeutet,

---

<sup>573</sup> Die Verwendung von Tierrechten als „Manifesto-Rechten“ ist in der Praxis unproblematisch; sie verweist auf Bedürfnisse oder Verdienste, welche in eine Position versetzen, aus der heraus permanent Ansprüche erhoben werden können. Im Falle von Tieren müssen diese Ansprüche jedoch stellvertretend erhoben werden. Manifesto-Rechte stützen sich nicht auf eine explizite Theorie oder auf spezifische Gründe. Sie dienen als Mittel zur Durchsetzung von Forderungen, nicht zur besseren Begründung derselben.

<sup>574</sup> Vgl. Abschnitt 4.7.1.

sie signalisieren besondere Vulnerabilitäten, ebenso wie etwa Kinderrechte, und zeigen viel mehr an als nur die Gelegenheit zu harmlosen Gefälligkeiten oder Freundlichkeiten. Vielmehr sollten wir, motiviert durch das Mitgefühl, leidenden Tieren helfen. Mitgefühl tritt auf in Verbindung mit Gerechtigkeitssinn, welcher zu folgern vermag, dass kein Tier es verdient, unter unseren Handlungen bzw. Unterlassungen leiden zu müssen. Dies trifft vor allem auf solche Tiere zu, deren Wehrlosigkeit und Schwäche das Resultat menschlicher Handlungen, wie etwa Domestikation und Zucht, ist. Insofern ist Wehrlosigkeit ein wichtiger Begriff, da sie zwar einerseits zu Mitgefühl anregen, andererseits aber auch zu Gewalt – worunter ferner eine „schmerzlose“ Tötung fällt – und Übergriffen anreizen kann. Rechte stellen daher Bollwerke im Kampf gegen Gewalt dar.

Doch selbst mit einer Zulassung von Tierrechten sind noch nicht alle Probleme geklärt. So stellen sich für Wolf sich zum Beispiel weiterhin folgende Fragen, für die er jeweils eine Lösung anbietet:<sup>575</sup>

- 1) Haben *alle* Tiere Rechte? Wenn nur einige, welche?

Antwort: Nur empfindungsfähige Wesen können Rechte haben, insbesondere das elementare Recht, nicht gequält zu werden.

- 2) Haben einige Tiere *alle* Rechte?

Antwort: Nein, denn Tiere brauchen keine demokratischen Rechte. Es wird nicht automatisch das volle Paket von Rechten akzeptiert, sondern zu klären bleibt die Frage, welche Rechte neben dem, nicht gequält zu werden, für andere Tiere sinnvoll erscheinen.

- 3) Haben einige Tiere ein Lebensrecht?

Antwort: Ein Recht empfindungsfähiger Tiere, nicht gequält zu werden impliziert nicht zugleich ein Recht auf Leben. So müssen für das Lebensrecht einiger Tierspezies zusätzliche Argumente erbracht werden, die über die Empfindungsfähigkeit hinausreichen (z. B. Respekt vor artgemäßer Lebensdauer).

- 4) Gelten einige Rechte absolut?

Antwort: Eine absolute Geltung von Rechten lässt sich vermutlich nicht vernünftig begründen. So gibt es immer noch die Möglichkeit bestimmter Ausnahmen (wie etwa Tötung aus Notwehr oder Euthanasie).

- 5) Verpflichtet uns die Zuschreibung eines Lebensrechtes an Tiere dazu, Beutetiere vor Raubtieren zu retten?

---

<sup>575</sup> Vgl. Handout zum Vortrag von Wolf, 2007.

Antwort: Ein Eingriff in den Lebenskreis von Tieren ist für uns nicht verpflichtend. Sind die Tiere allerdings unserer besonderen Obhut unterstellt und ist ein Eingriff ohne großen Aufwand und Risiko durchführbar, so kann dies durchaus geboten sein.

Laut Wolf können sich die meisten Menschen darauf einigen, empfindungsfähigen Wesen das Recht zuzusprechen, nicht gequält zu werden (wie sich auch im Tierschutzgesetz in entsprechender Form finden lässt). Was jedoch genau darunter zu verstehen ist, wann also ein Tier leidet bzw. wann insbesondere von „unnötigem Leiden“ gesprochen werden kann, ist offen. Wolf führt folgende Möglichkeiten an:<sup>576</sup>

- Frivolität (z. B. Quälen zur Unterhaltung, Sadismus);
- Routine, Abstumpfung, Gedankenlosigkeit, Gleichgültigkeit;
- Geiz, Profitgier, Wille zur Konkurrenzfähigkeit;
- Furor therapeuticus<sup>577</sup>, fanatischer Altruismus, der Wille, Menschen mit allen Mitteln zu helfen;
- Exzessive Leiden (solche, die nicht nötig wären, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen);
- Extreme Leiden – besonders intensive und / oder lange andauernde Leiden.

Ebenso schlägt Wolf für den unklaren Begriff des Instrumentalisierungsverbotes folgende Punkte vor:<sup>578</sup>

- Tiere dürfen nicht genutzt werden (impliziert zugleich ein Reit-, Honig-, und Domestikationsverbot).
- Verbot jeglicher kommerziellen Haltung.
- Tiere dürfen nicht wie empfindungslose Werkzeuge genutzt werden (d. h. ohne Rücksicht auf ihr Wohl und Wehe; dieses Verbot fällt mit dem Verbot der grausamen Behandlung zusammen).
- Tiere dürfen nur maßvoll und nicht ausschließlich als Mittel (ohne moralische Grenzen) genutzt werden (das Ausbeutungsverbot unterscheidet zwischen moralisch legitimer und moralisch illegitimer Nutzung, welche wiederum unterschieden wird in zumutbare und nicht-zumutbare Belastungen; das prominenteste Kriterium hierfür ist abermals das Verbot der grausamen Behandlung).
- Der Glaube an Lebensrechte von Tieren stellt den Tierschutz vor eine Reihe schwieriger moralischer Dilemmata (Menschen, die Tiere töten und Fleisch essen, müssten dahingehend eigentlich wie Mörder behandelt werden; Tierschützer, die für

---

<sup>576</sup> Vgl. ebd.

<sup>577</sup> Der Begriff Furor therapeuticus stammt ursprünglich aus der Psychoanalyse und bedeutet eine überambitionierte bzw. übereifrige Arbeitsweise des Therapeuten.

<sup>578</sup> Vgl. Handout zum Vortrag von Wolf, 2007.

eine Verbesserung der Haltung von Nutztieren, für schmerzlose Tötungsmethoden eintreten, machen sich unfreiwillig zu Komplizen der "humaneren Ermordung" von Tieren).

Auf die grundsätzliche Frage: „Warum moralisch sein?“ ergibt sich für Wolf als radikalste Antwort: Weil Tugend ihr eigener Lohn ist; dabei ist es egal ob das neuronale Belohnungssystem für eine starke Selbstzufriedenheit, oder ob der unabhängige Eigenwert des guten Willens die überwiegende Rolle spielt. Allerdings ist das für Wolf keine überzeugende Antwort.<sup>579</sup> Plausiblere Motive (vor allem bei Tierschützern) könnten folgende sein:

- „Idiosynkrasie“: Mitleid mit bekannten, vertrauten Haustieren bzw. andere Formen rational unbegründeter Vorliebe für bestimmte Tierarten oder Tierindividuen
- „Sanktionsdruck“: Gruppenzwang von Tierschützern; diese üben mit moralischen Appellen und politischen Mitteln Druck aus, auch auf Außenstehende
- „Misanthropisches Motiv“: Tierliebe als Kehrseite von Menschenverachtung

#### **4.6.2 Paola Cavalieri und die Frage nach den Tieren**

Peter Singer und Tom Regan stellen für Cavalieri wichtige Vordenker dar, allerdings ist sie weitaus kompromissloser in ihrer Position und trifft damit die heute vorherrschende Einstellung der Tierrechtsbewegung viel eher. „Die Frage nach den Tieren“, so auch der Titel ihres Buches<sup>580</sup>, erörtert zwar in erster Linie eine Begründung für Tierrechte, aber da Menschen ebenso Tiere sind, stellen Menschenrechte nur einen Spezialfall der Tierrechte dar und ist Tierethik daher fundamentaler und umfassender als Menschenethik. Doch auch in der Tierethik geht es um die wesentlichsten ethischen Grundfragen und Abgrenzungsprobleme wie zum Beispiel Mord, der keinesfalls toleriert werden darf. Da je nach verwendetem ethischem Modell ein und dieselbe Handlung als Mord angesehen werden kann oder auch nicht, bringt die Tierethik ein sehr großes Konfliktpotenzial mit sich, denn die verschiedenen Modelle schließen sich gegenseitig aus. Viele Menschen aber glauben an eine bestimmte Konzeption von Moral, motiviert durch dogmatische Überzeugungen und Gewohnheit. Andere Menschen wiederum gestehen Tieren nicht nur den gleichen moralischen Status zu, sondern leben auch danach. Und nicht nur das: Sie wollen zudem ihre Mitmenschen dazu zwingen, nach ihrem eigenen Tierethikmodell zu leben und nehmen beispielsweise sogar für heroische Rettungen bedrohter Subjekte oder Tiertransportblockaden monatelange Haftstrafen in Kauf. Prallen solche Lebensweisen aufeinander, ist eine naheliegende Lösungsstrategie oftmals Gewalt, da es keine Möglichkeit

---

<sup>579</sup> Vgl. Wolf, 2005, 108.

<sup>580</sup> Cavalieri, 2002.



des Konsenses zu geben scheint. Langfristig gesehen wäre es jedoch besser, das moralisch-legistische (d. h. in Gesetzen verankerte moralische) Grundgerüst einer Gesellschaft unabhängig von metaphysischer oder religiöser Überzeugung aufzubauen, um einen idealerweise teilungsfähigen Konsens zu schaffen. Cavalieri versucht, eine Moral zu konzipieren, die ohne Bezug auf Metaphysik und Religion auskommt, die sich zugleich aber auch nicht in unkritischer Weise auf moralische Intuition stützt. Denn diese wird maßgeblich beeinflusst durch gesellschaftliche Vorurteile, aber oftmals auch durch egoistisches Eigeninteresse, wenngleich unbewusst. Dem Ziel einer allgemeinen Gerechtigkeit steht dies jedoch entgegen. Es ist deshalb wichtig, in einer grundsätzlich rationalen Diskussion einen Konsens zu finden, nicht etwa nur einen Kompromiss. Als Kriterien für solch eine rationale Diskussion nennt Cavalieri logische Konsistenz, kontextuelle Begründung und Universalisierbarkeit. Um für das skizzierte politische Problem der Tierrechte einen rationalen Konsens zu finden, beginnt sie daher bei den Menschenrechten, deren gesellschaftlichen Konsens man voraussetzen kann, und die sie als Basis für eine „gängige“ Tierethik einer Prüfung auf logische Konsistenz unterzieht. Dieser Konsistenztest scheitert, da sich anhand einer Rekonstruktion der Menschenrechtsdoktrin Fehler finden lassen, durch den die nichtmenschlichen Tiere aus diesem Rechtskalkül herausgefallen sind. Somit muss die „gängige“ Tierethik als logisch inkonsistent verworfen werden. Will man diesen Fehler vermeiden, so kommt man laut Cavalieri zwangsläufig zur Tierrechtsdoktrin, oder anders gesagt der „erweiterten Theorie der Menschenrechte“, den Tierrechten also.<sup>581</sup>

Der Argumentationsweg den Cavalieri beschreitet ist ähnlich wie bereits dargestellte. Ihre erweiterte Theorie der Menschenrechte schließt alle Wesen in die Gruppe von Rechtsträgern mit ein, welche fähig sind zu intentionalem Handeln. Dazu gehören offensichtlich alle Wirbeltiere, insbesondere Säugetiere und Vögel. Cavalieri betont aber, dass es wichtig ist, bei der Definition von Grauzonen und Entscheidungen über Grenzen hinweg der Komplexität des Realen gegenüber offen zu bleiben sowie nicht dazu zu tendieren, einer wissenschaftlich unhaltbaren Diktion des „diskontinuierlichen Denkens“<sup>582</sup> zu verfallen.

Paola Cavalieri hat in Zusammenarbeit mit Peter Singer 1993 das Buch *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*<sup>583</sup> herausgegeben, welches Beiträge von insgesamt 34 Autoren (darunter auch Jane Goodall und Richard Dawkins) enthält, und ist damit Mitinitiatorin des Great Ape Projects. Die Grundidee dieser internationalen Organisation ist es, Grundrechte wie Recht auf Leben, Schutz der individuellen Freiheit und Verbot von Folter auch für Große Menschenaffen zu fordern. Menschenrechte werden demnach auch gefordert für Bonobos, Schimpansen, Gorillas und Orang-Utans. Bereits 1999 hat

---

<sup>581</sup> Vgl. Cavalieri, 2002.

<sup>582</sup> Vgl. „die Evolution macht keine Sprünge“, Diskontinuitäten werden ausgeschlossen.

<sup>583</sup> Cavalieri / Singer, 1996.

Neuseeland fünf Arten der Großen Menschenaffen solche Grundrechte zugesprochen, welche deren Verwendung in Forschung, im Tierversuch und zu Lehrzwecken verbietet. Spanien hat am 25. Juni 2008 als erstes europäisches Land ebenfalls dieser Forderung zugestimmt und entsprechende Gesetzesentwürfe vorbereiten lassen. Auch wenn diese derzeit noch auf Widerstand stoßen, so kann die Vorreiterrolle eines europäischen Landes im Hinblick auf die Durchsetzung minimaler Tierrechte durchaus als Erfolg des Great Ape Projects gewertet werden.

#### 4.6.3 Helmut Kaplan und die speziesistischen Denkstörungen

Der österreichische Philosoph Helmut F. Kaplan engagiert sich seit Beginn der achtziger Jahre im deutschsprachigen Raum für die Einführung von Tierrechten. So war er zum Beispiel als Mitarbeiter und Berater von „Animal Peace“<sup>584</sup> und „PETA“<sup>585</sup> tätig und veröffentlichte mehrere einschlägige Werke. Sein tierethischer Standpunkt ist nach eigener Aussage stark von Singer und Schopenhauer beeinflusst. In seinen Büchern Tierrechte<sup>586</sup> sowie Tiere haben Rechte<sup>587</sup> geht er unter anderem auch diversen Gegenargumenten auf den Grund und enttarnt sie als speziesistische Denkstörungen:<sup>588</sup>

- 1) Wir dürfen Tiere essen, weil sie für unsere Ernährung geschaffen wurden.

Einwand: Dass diese Behauptung unsinnig ist, beweist laut Kaplan eine konsequente Anwendung dieser Logik, auf die bereits der griechische Philosoph Porphyrios hingewiesen hat, denn dann wären wir zugleich als Nahrung für Haifische, Krokodile oder ähnliche carnivore Tierarten geschaffen worden.

- 2) Wir dürfen Tiere essen, weil wir sie in die Welt gesetzt haben.

Einwand: Nimmt man an, dass Tiere sich dafür, dass wir sie gezüchtet haben und sie füttern und unterbringen, revanchieren können, indem sie uns ihren Körper zuletzt als Nahrung zur Verfügung stellen, dann hätten Eltern ebenso ein analoges Recht ihren Kindern gegenüber. Diese könnten ihren Nachkommen, die ihnen gleichfalls ihr Leben verdanken, mit demselben Argument das Leben auch wieder nehmen.

- 3) Eskimos müssen Tiere essen, um überleben zu können.

Einwand: Die allermeisten, die sich auf dieses Argument stützen, sind natürlich keine Eskimos oder Bewohner von nicht anbaufähigen Regionen. Deshalb können sie laut Kaplan dieses Argument nicht für sich geltend machen. Zudem sind Menschen, die nach wie vor in solchen Regionen leben, nicht gezwungen auch dort zu bleiben.

---

<sup>584</sup> Siehe <http://www.animal-peace.org/> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>585</sup> Siehe <http://www.peta.de/> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>586</sup> Kaplan, 2000.

<sup>587</sup> Kaplan, 1998.

<sup>588</sup> Vgl. Kaplan, 2000, 138-145.

Manche von ihnen benutzen mittlerweile hoch technisierte Geräte wie Waschmaschine oder Fernseher. Dies stellt einen mindestens ebenso gravierenden Eingriff in ihre ursprüngliche Kultur dar wie eine etwaige Umstellung auf eine vegetarische Ernährungsweise.

- 4) Wir dürfen Tiere nutzen, weil wir es können.

Einwand: Überlegenheit verleiht zwar Macht, aber niemals ein moralisch begründetes Recht, so zitiert Kaplan den Kollegen Gotthard M. Teutsch. Und ebenso kann man ohne einleuchtenden Grund nicht aus dem bloßen Faktum dieser Macht das Recht ableiten, sie beliebig anzuwenden.

- 5) Wir dürfen Tiere nutzen, weil wir intelligenter und kreativer sind.

Einwand: Dass ein Wesen etwas schlechter kann als ich selbst, gibt mir nicht das Recht, mit ihm nach Belieben zu verfahren. Dasselbe Argument wurde gegen die Unterdrückung von Schwarzen durch Weiße in der Vergangenheit bereits ausreichend begründet.

- 6) Aufgrund unseres vielfältigeren, abwechslungsreicheren Erlebens haben wir ein erfüllteres, befriedigenderes Leben.

Einwand: Auch wenn wir davon ausgehen, dass das Erleben eines Menschen vielfältiger und abwechslungsreicher ist, so wissen wir noch lange nicht, ob dies automatisch zu einem erfüllteren und befriedigenderen Leben führt.<sup>589</sup> Überdies lässt sich keine Aussage darüber machen, wie es sich in der Haut eines (beliebigen, insofern auch menschlichen) anderen Lebewesens anfühlt.<sup>590</sup>

- 7) Weil wir moralisch handeln können, sind wir moralisch höherwertig.

Einwand: Dass unsere Moralfähigkeit uns unter allen irdischen Lebewesen einen herausragenden Status inklusive einzigartiger Rechte im Umgang mit allen andersartigen Wesen verleiht, beinhaltet noch keinerlei Verdienst. Denn erstens ist der Unterschied in Bezug auf Moral zwischen Mensch und Tier wohl eher ein gradueller denn prinzipieller (resp. qualitativer), und zweitens bedeutet allein die Fähigkeit zu Moral nicht automatisch eine moralische Höherwertigkeit. Zudem beinhaltet Moralfähigkeit zugleich die Gefahr moralischer Minderwertigkeit im Vergleich zu denen, die von Natur aus nicht moralfähig sind, da man sich dann auch *unmoralisch* verhalten kann.

- 8) Weil wir moralisch höherwertig sind, dürfen wir die unter uns Stehenden ausbeuten.

Einwand: Dieser Gedanke ist deswegen absurd, weil eine Ausbeutung von Wehrlosen im selben Moment unsere moralische Höherwertigkeit (sofern vorhanden) zunichte machen würde.

---

<sup>589</sup> Vgl. „Es ist besser ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein“ (Mill, 2006, 33).

<sup>590</sup> Vgl. Fn. 311.

- 9) Weil wir ein erfüllteres, befriedigenderes Leben haben, haben wir auch ein höheres Lebensrecht.

Einwand: Der Hinweis auf ein „reicheres Seelenleben“ soll zumeist eine Ausbeutung von Tieren legitimieren. Im Umgang mit anderen Menschen verfahren wir jedoch anders, denn keiner würde bei einem Säugling, der an Unterernährung zu sterben droht, auf ein geringeres Lebensrecht schließen. Auch bei einem Heroinsüchtigen, dessen Leben vielleicht „geistig ärmer“ als das eines „normalen“ Menschen ist, glauben wir nicht an ein geringeres Lebensrecht. Daher kann und darf dies auch nicht bei Tieren erfolgen.

- 10) Konfliktfälle beweisen, wo Prioritäten vernünftigerweise zu setzen sind.

Einwand: Bei vielen, zumeist abstrusen, Konfliktfällen (wie z. B. die Entscheidung zwischen der Rettung eines ertrinkenden Hundes und der eines ertrinkenden Menschen) werden Denkfehler in zweifacher Hinsicht begangen: Zum einen ist es unzulässig, von Konfliktsituationen, in denen das geringere Übel gewählt werden muss, auf nicht-konfliktbehaftete Situationen zu schließen, da diese unterschiedliche Kategorien moralischer Urteilen betreffen, und zum anderen ist der im Gedankenexperiment „Höherwertige“ nicht dazu berechtigt, den anderen mit eben dieser Begründung auszubeuten. Bei Entscheidungen in ernsthaften Konfliktfällen erfolgt die Prioritätensetzung ohnehin weniger rational als emotional motiviert.

#### **4.7 Diverse Gegenpositionen**

Sicherlich sind alle oben angeführten Positionen in mehrererlei Hinsicht angreifbar. Allein wenn die zugrundeliegenden Prämissen bezweifelt werden, können die darauf aufbauenden Schlussfolgerungen als hinfällig erachtet werden. Nimmt man jedoch die Prämissen an, lassen sich dennoch in allen Positionen gewisse Unstimmigkeiten bzw. Inkonsistenzen finden. Dass nach wie vor sehr viele (wenn nicht die meisten) Menschen die Einbeziehung anderer Tiere in unsere Moral ablehnen, wurde unter Angabe der wichtigsten Gründe (vgl. Abschnitt 4.6.3) bereits dargestellt. Die allermeisten dieser Gründe sind jedoch moralisch mehr als fragwürdig, wie Helmut Kaplan in seinem Buch Tierrechte überzeugend dargestellt hat. Dennoch gibt es einige philosophische Einwände gegen den Pathozentrismus und die Einführung von Tierrechten, für die nicht (nur) vor einem spezieistischem Hintergrund argumentiert wird und die daher an dieser Stelle in aller Kürze behandelt und kritisiert werden sollen. Darauf, dass nur die allerwichtigsten Gegenargumente vorgebracht werden und eine Darstellung aller (relevanten) Gegenpositionen daher nicht vollständig ist, habe ich in der Einleitung bereits hingewiesen.

#### 4.7.1 Immanuel Kant und der „Indirekte-Pflichten-Ansatz“

Kant ist freilich der klassische Vertreter der Auffassung, dass Tieren kein moralischer Status zukommt in der Form, einen (vergleichbar moralisch relevanten) inhärenten Wert zu besitzen wie Menschen. Da Tiere vernunftlose Geschöpfe sind, können sie weder Subjekte noch Objekte von Pflichten sein. Das heißt, aufgrund ihrer Vernunftlosigkeit haben sie keine Einsicht in das Sittengesetz und daher keine subjektiven Pflichten. Kants Ethik nach richten sich moralische Pflichten ausschließlich an rationale und autonome Subjekte, also an Personen. Zudem wird eine Symmetriebedingung vorausgesetzt, nach welcher nur derjenige (direkter) Gegenstand moralischer Berücksichtigung sein kann, der auch prinzipiell zur Erfüllung moralischer Pflichten in der Lage ist. Tiere besitzen bei Kant keine Vernunftfähigkeit und sind infolgedessen keine Personen. Demnach haben sie keine moralischen Pflichten und sind folglich aufgrund des Gegenseitigkeitsprinzips letztlich kein direkter Gegenstand moralischer Berücksichtigung. Das bedeutet, es gibt für Kant Pflichten erster Klasse (direkte von Vernunftwesen gegenüber Vernunftwesen) und solche zweiter Klasse (indirekte von Vernunftwesen gegenüber Vernunftlosen bzw. Vernunftlosem). Im Gegensatz zur Vernunft ist Leiden für Kant nicht intrinsisch wertvoll. Pflichten zweiter Klasse gegenüber Tieren dienen also lediglich der Beförderung unserer moralischen Einsicht in Pflichten erster Klasse, oder anders formuliert: Tierquälerei lässt unsere tierliche Natur in uns verrohen, was unsere Vernunfteinsicht behindert. Die Norm „Man darf Tiere nicht unnötig quälen“ bezieht sich daher rein *intuitiv* auf Tiere.

„In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tötung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte Arbeit (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen) unter die Befugnisse des Menschen gehören.“ (Kant, 1797, 443)

Die kantische Tiermoral stellt eine differenzierte Behandlung unseres praktischen Umganges mit Tieren dar. Gerade weil die von Kant formulierten (indirekten) Pflichten gegenüber Tieren nicht dem engeren (bzw. direkten) Pflichtbegriff seiner Ethik entlehnt sind, eröffnet seine „Tierethik“ der philosophischen Ethik bessere Optionen als andere Tierethiken. Sie wurde daher oftmals als Ausgangspunkt für diverse andere Positionen (wie einige der bereits angeführten) benutzt. Ich werde mich an dieser Stelle nicht ausführlich mit seinen Werken befassen, sondern nur an der jeweils relevanten Textstelle bezogen auf andere Autoren, wie ich es bereits getan habe. Ein wichtiger Einwand gegen seine Position soll allerdings auch hier nicht gänzlich unerwähnt bleiben, der nämlich, wodurch jene Intuition sich erklären lässt,

derzufolge eine unbegründete und sinnlose Tierquälerei auch dann moralisch verwerflich sein soll, wenn die geschädigten Tiere keinen Besitzer haben, es für besagte Tierquälerei keinerlei Augenzeugen gibt und es auch keine sonstigen negativen Auswirkungen auf Personen gibt. Hierfür kann Kant keine Antwort liefern.

#### 4.7.2 Jan Narveson, Peter Carruthers und der Kontraktualismus

Diese beiden Autoren vertreten ebenfalls die Auffassung, dass Tiere keinen inhärenten moralischen Wert besitzen. So argumentiert Jan Narveson in seinem Aufsatz *On a Case for Animal Rights*<sup>591</sup> dafür, dass sich das Recht, nicht als bloße Ressource für anderen benutzt zu werden, gleichermaßen durch ein vertragstheoretisches Verständnis der Moral begründen lässt. Gegen ein rechtsbasiertes Verständnis in der Tierethik argumentiert er ganz im Sinne eines Kontraktualismus, dass wir nur dann gute Gründe für die Akzeptanz bestimmter Prinzipien haben (können), wenn wir uns durch eben diese Prinzipien Vorteile versprechen. Warum aber sollten wir uns durch eine Zuschreibung von moralischen Rechten an Tiere einen Vorteil versprechen, wenn wir durch eben diese Rechte davon abgehalten werden, Tiere zu unserem Vorteil zu nutzen?<sup>592</sup>

Auch Peter Carruthers ist ähnlicher Meinung. In seiner Abhandlung *Kontraktualismus und Tiere*<sup>593</sup> geht er davon aus, dass Tiere nicht in dem Sinne als rationale Akteure gesehen werden können, was für den Kontraktualismus (jedenfalls bei Rawls) zentral ist.<sup>594</sup> Denn primär sind es rationale Akteure, welche das Normensystem – eigeninteressiert – wählen sollen. Die einzige Möglichkeit, Tieren im Kontraktualismus dennoch Rechte zuzusprechen, wäre in Form von Rechtsvertretern, die hinter dem „Schleier des Nichtwissens“<sup>595</sup> im Namen der nichtrationalen Akteure deren Interessen vertreten. Doch selbst wenn diese Erweiterung von Rawls' Theorie zulässig wäre, ergäbe sie nach der Meinung Carruthers' trotzdem keine Common-Sense-Einstellung gegenüber Tieren. Vielmehr würde sie dazu führen, dass Tieren entsprechend ihrer individuellen Fähigkeiten und Bedürfnisse *gleiche* Rechte (jedenfalls gleiches Recht auf Leben sowie darauf, dass ihnen kein Leid zugefügt werden darf)

---

<sup>591</sup> Narveson, 1987.

<sup>592</sup> Vgl. hierzu auch IZEW, 2008, Abschnitt 3.1.

<sup>593</sup> Carruthers, 2008.

<sup>594</sup> Vgl. ebd., 78 f.

<sup>595</sup> Der Schleier des Nichtwissens („veil of ignorance“) ist ein wichtiger Bestandteil der Gerechtigkeitstheorie von Rawls. Er soll in Entscheidungssituationen dafür sorgen, dass die Gesellschaftsmitglieder nichts wissen, was sie in ihrer Entscheidung dazu bewegen könnte, zum eigenen Vorteil vom gesellschaftlich Wünschbaren abzuweichen. Die Entscheidenden können zwar über die zukünftige Gesellschaftsordnung entscheiden können, aber sie können selbst nicht wissen, an welcher Stelle dieser Ordnung sie sich später befinden werden.

verliehen würden wie Menschen. Allerdings befindet er die Forderung, dass Tieren keine *geringere* moralische Wichtigkeit zugestanden werden soll, für „zu extrem, als dass wir sie zu akzeptieren bereit sein sollten“ (Carruthers, 2008, 80). Als Begründung führt er an, dass wenn erst einmal Tiere rechtliche Vertreter, die hinter dem Schleier des Nichtwissens für sie sprechen, haben sollten, es sodann auch möglich wäre, dass alle anderen Arten von Dingen (Pflanzen, Mikroorganismen, oder gar Berge) ebensolche Stellvertreter erhalten könnten. Solch eine „Ausuferung“ moralischer Rechte, die für Carruthers keinesfalls akzeptabel wäre, könnte allerdings im Zusammenhang mit daraus implizierten positiven Konsequenzen für den Menschen (d. h. aus einer patho-anthropoperspektivischen Sichtweise, wie die Fairness-Ethik sie darstellt) durchaus plausibel erscheinen. Sein Haupteinwand hiergegen lautet, dass die Entscheidung zur Zulassung von Vertretern tierlicher Interessen hinter dem Schleier des Nichtwissens eine willkürliche ist, da sie ohne eigenständige theoretische Begründung getroffen wurde.<sup>596</sup> Sie würde gegen unsere tiefsten moralischen Überzeugungen in Bezug auf eine angemessene Behandlung von Tieren gefällt. Es steht jedoch zu bezweifeln, ob *zwingend* die ethische Common-Sense-Einstellung getroffen werden muss, denn: Auch wenn alle derselben Meinung sind, muss diese noch lange nicht die (einzig) moralisch richtige sein.

Carruthers versucht zu zeigen, dass Rawls' ursprüngliche Fassung von der Wahl moralischer Grundsätze in einem Zustand des Nichtwissens eine kohärente Auffassung vom Wesen und der Quelle der Moral darstellt, diese Kohärenz aber verloren geht, wenn die Akteure (hinter dem Schleier des Nichtwissens) auch über ihre Spezies in Unkenntnis versetzt werden sollen, wie Regan vorschlägt. Es wäre der Meinung Carruthers' nach sodann nicht mehr klar, was Moral *ist*. Diese Annahme würde implizieren, dass Moral zirkulär das Normengebäude wäre, auf das rationale Akteure sich einigen würden, die aber bereits zuvor vom moralischen Status der Tiere überzeugt waren. Carruthers behauptet insofern, dass Regan Rawls' Konzept des Schleiers des Nichtwissens dahingehend falsch interpretiert, sofern er ihn als echte metaphysische Möglichkeit ansieht, in der rationale Akteure wirklich in absoluter Selbstkenntnis existieren könnten.<sup>597</sup> Carruthers' Auffassung nach sah Rawls den Schleier des Nichtwissens lediglich als Konstrukt, um unerwünschtes Wissen ausklammern zu können. Und da Moral etwas darstellt, was *von* Menschen gestaltet wird, um die Interaktionen *zwischen* ihnen zu reglementieren, kann die Artzugehörigkeit für Carruthers nicht zur Kategorie von solch unerwünschtem Wissen gehören. Sein Argument, dass die theoretische Kohärenz des Rawls'schen Kontraktualismus hierdurch zunichte gemacht werden würde, erscheint allerdings nicht ausreichend begründet. Denn nach Rawls ist Moral faktisch eine Konstruktion des Menschen für Menschen, wie auch Carruthers

---

<sup>596</sup> Vgl. ebd.

<sup>597</sup> Vgl. ebd., 83.

feststellt, aber gerade deshalb ist es nicht einsichtig, warum es falsch sein sollte, wenn der Mensch sich selbst vorgeben will (aus welchen Gründen auch immer), auch Tieren moralischen Status zu verleihen.

### 4.7.3 Carl Cohen und warum Tiere keine Rechte haben

Ein Philosoph der Gegenwart, der in seinem Aufsatz *The Case for the Use of Animals in Biomedical Research*<sup>598</sup> Kants Standpunkt sehr nahe kommt ist Prof. Dr. Carl Cohen. In der kurzen Abhandlung *Warum Tiere keine Rechte haben*<sup>599</sup> argumentiert Cohen, dass Tiere deshalb keine Träger von Rechten sein können, „da der Begriff des Rechts seinem Wesen nach auf Menschen bezogen ist; er wurzelt in der moralischen Welt des Menschen und hat nur innerhalb dieser Welt Geltung und Anwendbarkeit.“ (Cohen, 2008, 51). Er meint, es sei eine Kategorienverwechslung, einem Kaninchen Rechte zuzuschreiben, ebenso wie ein Tisch keinen Ehrgeiz oder ein Fels keine Gewissensbisse haben kann. Eine moralische Kategorie kann nur in der Welt des Menschen Bedeutung haben. Dabei ist die Beziehung zwischen Rechten und Verpflichtungen laut Cohen, entgegen der Meinung vieler, keine reziproke; obwohl wir sicherlich viele bedeutende Pflichten gegenüber Tieren haben, könne man nicht folgern, dass diese Pflichten aus deren Rechten impliziert werden. Aber woher kommen unsere eigenen Rechte, wenn wir doch nicht anders als Kaninchen Wirbel- bzw. Säugetiere sind? Wir alle (Menschen wie Tiere) sind ein Produkt der Evolution, aber nach der Einschätzung von Cohen ist etwa die gleichbedeutende Aussage von Ingrid Newkirk, langjähriges Vorstandsmitglied von PETA, „Eine Ratte ist ein Schwein ist ein Hund ist ein Junge. Alle sind Säugetiere.“ ebenso gefährlich wie absurd. Denn dies mag seiner Ansicht nach zwar eine gut gemeinte Überzeugung sein in der Hinsicht, dass Menschen in keiner anderen Weise Rechte besitzen als Angehörige einer anderen Spezies, aber Cohens Auffassung zufolge ist das ganz und gar falsch. Denn menschliche Handlungen unterscheiden sich von denen anderer Spezies derart, dass nur sie im Kern einen einzigartig moralischen Willen enthüllen, so Cohen. Daher stehen laut seiner Aussage immer nur Menschen, niemals etwa Nagetiere, vor Entscheidungen moralischer Art. Menschen legen Regeln fest, die alle moralischen Akteure in moralisch richtiger Weise leiten sollen. Sie sind in der Hinsicht *autonom*, dass sie sich ihre Gesetze *selbst* geben. Cohen argumentiert, dass Ratten zum Beispiel moralische Forderungen weder stellen noch erfüllen können, oder dass sein Hund zwar weiß, dass er bestimmte Dinge nicht tun darf, dies aber nur aufgrund früherer Erfahrungen und der Angst vor Bestrafung nicht tut. Ein Hund kann nur tun, was ihm beigebracht wurde. Allerdings übersieht Cohen hier, dass es sich bei Menschen nicht

---

<sup>598</sup> Cohen, 1986.

<sup>599</sup> Cohen, 2008.



grundlegend anders verhalten kann. Auch wir werden von der Gesellschaft, in der wir aufwachsen und den Menschen, die uns umgeben, an bestimmte gesellschaftliche Normen angepasst. Wir lernen, was wir tun dürfen und auf welche Aktivitäten Sanktion erfolgt. Was dabei als Norm gilt, ist soziokulturell überformt und prägt ein Menschenkind ab dem Zeitpunkt, da es auf die Welt kommt, in Form von Konditionierung auf die jeweiligen moralischen Werte. Was als „richtig“ und was als „falsch“ zu gelten hat ist abhängig von der jeweiligen Gesellschaft. Die Pluralität an unterschiedlichen Moralien unterstreicht genau diesen Sachverhalt. Der gravierende Unterschied besteht laut Cohen jedenfalls darin, dass moralische Richtigkeit in der Welt der anderen Tiere nicht vorkommt, da nur Menschen sich ihrer Handlungen und deren Folgen *bewusst* sein können. Doch ist es durchaus denkbar, dass Moral, so wie Cohen sie versteht, durchaus auch im Tierreich zu finden ist – jedenfalls artintern<sup>600</sup>. Und als ebenso artinterne Moral ist die des Menschen nach dem Verständnis von Cohen zu sehen. Dadurch stellt sich die Frage, wenn wir uns die Gesetze selbst geben, was uns davon abhalten sollte, Tieren ein gewisses Kontingent an Rechten zu *verleihen*?

#### 4.7.4 Tibor R. Machan und der „Mythos Tierrechte“

Unabhängig vom Besitz diverser Fähigkeiten und Eigenschaften unter allen Spezies, können auch laut Tibor R. Machan nur Menschen Rechte haben. Einige davon sind vielleicht eher „wishful thinking“<sup>601</sup> denn begründbar, wie zum Beispiel ein Recht auf medizinische Versorgung oder Gesundheit. Für den emeritierten Wirtschaftsethik-Professor stellen Tierrechte hingegen ein Konstrukt dar, das sich keinesfalls begründen lässt. Locke begründet Menschenrechte auf Basis der moralischen Natur des Menschen, die Tiere nicht haben. Mit Hinweis auf diese Begründung negiert Machan die Konzeption negativer Tierrechte von Tom Regan. Denn allein Menschen sind „moral agents“, nur sie können moralische Entscheidungen treffen und sind für selbige verantwortlich. Denn die Verantwortlichkeiten für „adult human relationships“ gehen sie *freiwillig* ein. Dies ist der entscheidende Punkt: Menschen haben „moral space“. Andere dürfen diesen Bereich nicht einschränken, sonst wird auch die Verantwortlichkeit eingeschränkt. Unter Zwang das moralisch Richtige zu tun (z. B. unter Androhung von Folter) ist nicht dasselbe wie moralisches Handeln an sich. Menschen haben deshalb Rechte, weil sie sich entscheiden können, sich an moralische Normen zu halten oder auch nicht. Rechte sagen deshalb nichts Subjektives aus. Wir können freiwillig Verträge eingehen und uns zu etwas verpflichten.<sup>602</sup> Das ist die Idee der Rechte:

---

<sup>600</sup> Vgl. Abschnitt 3.2.5.

<sup>601</sup> Vgl. Machan, 2007a.

<sup>602</sup> Vgl. ebd.

“The rights framework of community relation is based on independence, [we have the] freedom to choose. [...] In moral independence all men are equal.”<sup>603</sup>

Schlafend sind Menschen jedoch keine „moral agents“, und auch dann nicht wenn sie bestimmte Gehirnverletzungen davongetragen haben. Solcher „marginal *human cases*“ (wie auch Kleinkinder oder geistig Kranke) ist Machan sich durchaus bewusst. Diesen Einwänden begegnet er mit dem Hinweis, dass die „moralische Natur“ immer auf den Normalzustand eines erwachsenen gesunden Menschen zu beziehen ist. Es geht also nicht um die Charakterisierung des Individuums, sondern um den Typus, hier also die Spezies. Er zitiert in diesem Zusammenhang den Einwand von John Gray:

“The idea that morality is uniquely human has many variations, but all of them rest on the assumption that humans are in some fundamental way exempt from the evolutionary laws that govern other animals. [...] Darwinian theories have no place for teleological explanations – that is to say, explanations that rely on ascribing purposes to evolutionary processes.” (Gray, 2007)<sup>604</sup>

Zwar stimmt er der darwinistischen Auffassung, dass auch der Mensch nur eine unter vielen Spezies ist, zu, trotzdem ist Machan der Meinung, dass die menschliche Spezies sich von diesen durch seine Fähigkeit zu moralischem Handeln prinzipiell unterscheidet. Der Darwin’schen Biologie widerspricht dies jedoch nicht. Ganz im Gegenteil: Machan plädiert in „vulgärdarwinistischer“<sup>605</sup> Weise für das Recht des Stärkeren – des Menschen also.

Der springende Punkt in Machans Argumentation ist die Überzeugung, dass Tiere keine Schuld haben, beschuldigt werden, Bedauern empfinden und bereuen, auch nicht sich entschuldigen können oder Ähnliches: „Sie sind keine moralischen Subjekte wie wir, nicht einmal die Großen Menschenaffen.“ (De Filippi, 2008). Und eben deshalb begeht die Zuschreibung von Rechten an Tiere seiner Auffassung nach einen kategorischen Fehler, denn Tiere können nicht zur Verantwortung gezogen werden. Man kann Tiere nicht davon überzeugen, netter oder freundlicher miteinander umzugehen. Dies geht nur bei Menschen. Allerdings ist hier einzuwenden, dass dies wohl größtenteils an der grundsätzlichen Sprachbarriere liegt. Dass *allen* anderen Spezies deshalb Moralfähigkeit von Haus aus abgesprochen werden kann, konnte mittlerweile von diversen wissenschaftlichen Studien, beispielsweise über das Moralverhalten von Schimpansen, widerlegt werden. Machans Aussagen, dass Tiere größtenteils instinktiv handeln, „selbst wenn dies mit einem geringen Maß an Intelligenz und Selbstbewusstheit einhergehen sollte“, sowie dass die Handlungen von Tieren keine Selbstbestimmtheit vermittelt eines freien Willens, Selbstbetrachtung und

---

<sup>603</sup> Vgl. ebd.

<sup>604</sup> Zitiert nach Machan, 2007b.

<sup>605</sup> Vgl. Reents, 2007.

Selbstüberwachung umfassen, also alles, was sie dazu befähigen würde, ihr Tun zu initiieren und moralisch zu handeln, sind meines Erachtens nicht mehr zeitgemäß, da sie die neuesten Erkenntnisse auf dem Gebiet der empirischen Wissenschaften ignorieren. Aber Machan geht in spezieistischer Manier sogar noch weiter: In seinem Buch *Putting Humans First*<sup>606</sup> entwickelt er die Idee, dass auch die Umweltethik sich auf einem Irrweg befinde, da sie verkenne, dass Menschen „die höchste Leitersprosse der Natur sind und unser Handeln und die öffentliche Ordnung im Bewusstsein dieser Tatsache fortschreiten sollte“ (Machan, 2007b).

Auch wenn Machan in den Grundlagen von Singers Utilitarismus keine normative Stellungnahme gegenüber Tieren sieht, will er aus definitorischen Gründen den menschlichen „marginal cases“ die Fähigkeit zu moralischem Handeln absprechen und kommt insofern Singers Schlussfolgerungen über das erlaubte Töten unbewusster Lebewesen ziemlich nahe.<sup>607</sup> Damit widerspricht er sich jedoch selbst zum Teil, da er somit letztendlich Angehörige der menschlichen Art aus dem Kontext moralisch Handelnder ausschließt, was wiederum bedeutet, dass sie sich auf derselben Stufe befinden wie Tiere und ihnen keine Rechte zukommen können. Fazit von Machans Überlegungen ist dennoch, dass selbst wenn sich für nichtmenschliche Spezies keine Tierrechte begründen lassen, ihnen dennoch moralische Rechte zustehen, da der Mensch nichtsdestotrotz Verantwortung ihnen gegenüber habe.

---

<sup>606</sup> Machan, 2004.

<sup>607</sup> Vgl. Reents, 2007.



## 5 Die These der pathozentrischen Fairness-(Tier-)Ethik

„Höhere Intelligenz ist eine Form von Überlegenheit. Von *emotionaler* Intelligenz spricht man unter anderem, wenn der Überlegene vom Recht des Stärkeren keinen Gebrauch macht, sondern Überlegenheit auch mit mehr Verantwortung assoziiert: das heißt, Respekt vor dem Schwächeren hat. Die Sichtweise, geistige Überlegenheit sei gleichzusetzen mit mehr Lebensberechtigung, ist arrogant – und in letzter Konsequenz sogar lebensfeindlich.“<sup>608</sup>

(Manfred Karremann)

Aufbauend auf dem bislang Dargestellten möchte ich nun versuchen, Antworten zu finden auf die eingangs gestellten Fragen nach dem Kreis der moralisch zu berücksichtigenden Lebewesen sowie nach deren Gleichheit im Hinblick auf die moralische Relevanz von Interessen. Die konventionell vertretene Lehre über eine moralische Sonderstellung des Menschen beinhaltet folgende Annahmen:<sup>609</sup>

- 1) Zwischen Mensch und Tier besteht aus moralischer Sicht ein fundamentaler Unterschied.
- 2) Dem Menschen kommt eine (unvergleichlich) höhere moralische Bedeutung zu als dem Tier.
- 3) Wer dem Tier eine zu hohe moralische Bedeutung zuspricht, handelt moralisch fragwürdig.

Diese Annahmen werde ich versuchen zu widerlegen, da sie auf vorthoretischen Überzeugungen, d. h. Intuitionen basieren (und damit als Common Sense kulturell verwurzelt sind), die im Widerspruch stehen zur biologischen Basis menschlicher Moralität. Dass wir solche tradierten Überzeugungen dennoch für evident halten, garantiert nicht deren Wahrheit im objektiven Sinne. Zudem existieren ganz verschiedene (sogar widersprüchliche) für evident gehaltene Ansichten. Ockhams Messer<sup>610</sup> besagt, dass die Zahl der Entitäten (d. h. Annahmen) in Begründungen so gering wie möglich sein sollte. Es sollten keine unnötigen Hypothesen benötigt werden; je sparsamer die Prämissen, umso besser die Begründung. Damit ist aber noch nicht die Wahrheitsfrage entschieden, sondern nur die bestmögliche Erklärung gefunden – vorausgesetzt, Ockhams Messer ist ein gutes, „wahres“ Werkzeug.

---

<sup>608</sup> Karremann, 2006, 22.

<sup>609</sup> Vgl. Rippe, 2008, 15.

<sup>610</sup> „Occams Razor“: Von zwei Thesen, die dasselbe Phänomen hinreichend erklären, möge diejenige als eher wahr gelten, die mit weniger Unbekannten auskommt oder bei gleicher Anzahl Unbekannter schlichter ist. Siehe auch Molé, 2003, 40 ff.

Was Intuitionen betrifft, so ist die bestmögliche Erklärung, dass sie Produkte der Kultur sind.<sup>611</sup> Denn sie entstammen unterschiedlichen Schichten moralischer Tradition, sind unterschiedlich alt und wurzeln in spezifischen Weltanschauungen und philosophischen Positionen.<sup>612</sup> Dies bedeutet, dass Intuitionen für sich allein genommen keine Begründungsfunktion erfüllen. Diejenigen Intuitionen, die von einer Sonderstellung des Menschen ausgehen, gleichen insofern denen, die solch eine Sonderstellung bestreiten. Intuitionen können in einen Begründungszusammenhang gestellt, Prämissen hinterfragt werden. Will man einmal gefolgerte Konsequenzen nicht aufgeben, ist es daher nötig, neue Begründungen zu suchen. Es muss vermieden werden, Argumentationen auf „freischwebenden“ Intuitionen, d. h. unzulänglichen Begründungen aufzubauen.

Unsere Tradition der menschlichen Sonderstellung geht, wie bereits erwähnt, auf den Einfluss des katechistischen Gedankenguts sowie auf das stoische Naturrecht zurück. Im christlichen Denken prägte der Glaube an eine göttliche Schöpfung und die Gottesebenbildlichkeit des Menschen (bzw. auch Menschenebenbildlichkeit Gottes) die moralische Denkweise, in der Stoa waren Tiere nur bloßes Werkzeug, da sie durch die Vernunftnatur des Menschen von diesem getrennt waren. Epikur hingegen leugnete zur gleichen Zeit die Unsterblichkeit der Seele und sah nur graduelle Unterschiede zwischen Mensch und Tier.

Die Gottesebenbildlichkeit bedürfte nun eines Gottesbeweises. Nimmt man an, dass die Bibel Gottes Wort ist, kommt zudem das Problem der Auslegung hinzu. Lange Traditionen sind kein hinreichender Grund dafür, Überzeugungen beizubehalten. Darwins Lehre gefährdet das Gebäude der (christlichen) Moral dahingehend, dass sie besagt:

- Der Mensch ist nicht „höher“ entwickelt als andere Spezies, jegliche „Höherentwicklung“ unter allen heute lebenden Arten wird nivelliert.
- Der Mensch ist das Ergebnis eines ungeleiteten Prozesses zufälliger Variation und natürlicher Auswahl.
- Der Mensch unterscheidet sich nur graduell vom Tier.

Im Vergleich der Schöpfungsgeschichte zur Evolutionstheorie spricht Ockhams Messer für die Evolution, da sie mit ontologisch äußerst sparsamen Prämissen auskommt.<sup>613</sup> Auch wenn die Evolutionstheorie das komplexere Gedankengebäude darstellt, lassen sich mehr und vor allem plausiblere Indizien finden, die für das Konzept der Evolution sprechen.

Weiterhin wurde die Vernunftnatur des Menschen als Trennungskriterium verwendet, indem spezielle kognitive Fähigkeiten angeführt wurden, um eine Sonderstellung zu rechtfertigen. Die ethologische Forschung jedoch weist alle Kriterien zurück. Allerdings ermöglichte die

---

<sup>611</sup> Vgl. Rippe, 2008, 21.

<sup>612</sup> Vgl. etwa Intuitionismus bzw. „Moral-Sense“-Theorien.

<sup>613</sup> Vgl. hierzu auch Rippe, 2008, 30.

menschliche Sprache eine einzigartige Kulturbildung. Aber: Ausnahmestellungen gibt es für jede Spezies. Selbst wenn der Mensch sich durch „seine Vernunft“ gewissermaßen abhebt, so stellt sich die Frage, ob dies sodann seine moralische Sonderstellung rechtfertigt oder ob dies nur ein beliebiges (willkürliches) Kriterium darstellt. Ein zusätzliches Problem ist dabei, dass nicht alle Menschen und vor allem nicht zu jedem Zeitpunkt über Vernunft verfügen<sup>614</sup>. Deshalb müsste Vernunft, die nicht gleichzusetzen ist mit bloßer Rationalität, als Gattungseigenschaft bzw. Spezieseseigenschaft definiert werden. Was die Einteilung der Spezies in Gattungen und Gattungen in Familien betrifft, so wurde Linnés ursprüngliche Systematisierung dahingehend überarbeitet, dass Schimpansenarten zur Familie der Hominiden gerechnet werden, da sie auf gemeinsame Vorfahren zurückgehen (vgl. Abbildung 2). Trennte die vordarwinische Naturphilosophie Arten noch eindeutig, so geht man heute davon aus, dass fließende Übergänge zwischen den einzelnen Gattungen und im weitesten Sinne auch zwischen den einzelnen Familien der jeweiligen Ordnungen bestehen. Dass wir mit einem Einbezug aller zur Familie Hominidae gehörenden Wesen überfordert wären, ist ein rein pragmatisches Argument, welches mehr als fraglich ist, zumal eine Ausweitung um etwa 350.000 überlebende Menschenaffen angesichts einer Population von knapp 7 Milliarden Menschen<sup>615</sup> praktisch kaum ins Gewicht fällt. Allerdings würde sich die Frage stellen, welche von den konkurrierenden Systematisierungen wir sodann als Basis verwenden wollten. Weiterhin ist eine auf Gattungsmerkmale abzielende Position aufgrund der Annahme evolutionärer Kontinuität nicht hinreichend begründbar. Es muss daher auf dem heutigen Stand des Wissens argumentiert werden, um eine bestmögliche Basis für eine universalisierbare Ethikkonzeption zu schaffen. Diese bestmögliche Basis soll in den folgenden Abschnitten ermittelt werden, um daraus eine eigene Position zu generieren. Das kann allerdings nur bedeuten, das mögliche Maximum an moralischer Begründung für eine Ausweitung unseres moralischen Kreises (auf leidensfähige Lebewesen) sowie Kohärenz zu liefern, da dennoch nicht zwingend immer und für beliebige Menschen begründet werden kann, dass die Dinge so zu sehen sind.<sup>616</sup>

Moralische Werte (als Basis für jegliche Ethik) sind einem steten Wandel unterlegen. Sie werden von der jeweiligen Gesellschaft vorgegeben und weiter geformt – und sind eben insofern auch diskursfähig. Die einzelnen Individuen einer Gesellschaft beeinflussen auch die jeweiligen Gesellschaftsnormen und können zu einer (positiven) Veränderung beitragen.

---

<sup>614</sup> Es sein denn, man begreift Vernunft als metaphysische Annahme, dann besitzen wir sie zumindest potenziell immer.

<sup>615</sup> Vgl. aktuelle Weltbevölkerung nach <http://www.worldometers.info/population/> (zuletzt eingesehen 10.09.2010).

<sup>616</sup> Zumal sich die Frage stellt, ob Ethik in irgendeinem Sinn universal sein *kann*. Und auch ist es fraglich, ob Kohärenz ein „hartes“ Wahrheitskriterium ist.

So zeigt es die Geschichte.<sup>617</sup> Genau darum ist es sinnvoll und wichtig, über ethische Normen zu diskutieren und möglichen Verbesserungen einen Weg zu bereiten. Dass es solche „moralischen Verbesserungen“ – auch aus objektiver Perspektive – gibt, kann daraus geschlossen werden, dass der Mensch sich seit jeher Gedanken über eine moralische Lebensweise macht und es somit die philosophische Disziplin der Ethik überhaupt gibt. Denn: Wir *wollen* moralisch gut sein.<sup>618</sup> Ohne diese Voraussetzung wäre jeglicher ethische Diskurs von vornherein hinfällig.

In den vorangegangenen Kapiteln 2 und 3 habe ich meine Prämissen hinreichend dargestellt und so plausibel wie möglich begründet, in Kapitel 4 sodann habe ich die für die eigene Position relevanten (vorwiegend aktuellen) Tierethik-Konzepte erörtert und mich zugleich davon kritisch abgegrenzt. Aufbauend auf diesen vorausgegangenen Überlegungen und Ansätzen möchte ich nun meine eigene These konzipieren, um daran anschließend den sich daraus ergebenden „Animalismus“<sup>619</sup> in Form des neuen Konzepts der Fairness-Tierethik sowie dessen implizierter Konsequenzen zu formulieren. Im Anschluss daran werde ich damit verbundene vorteilhafte Nebenwirkungen sowohl für den Menschen als Einzelnen als auch für die gesamte Menschheit darstellen.

## **5.1 Zusammenfassung der Prämissen**

„Dschuang Dsi ging einst mit Hui Dsi spazieren am Ufer eines Flusses. Dschuang Dsi sprach: ‚Wie lustig die Forellen aus dem Wasser herausspringen! Das ist die Freude der Fische.‘ Hui Dsi sprach: ‚Ihr seid kein Fisch, wie wollt Ihr denn die Freude der Fische kennen?‘ Dschuang Dsi sprach: ‚Ihr seid nicht ich, wie könnt Ihr da wissen, daß ich die Freude der Fische nicht kenne?‘“

(Dschuang Dsi,

Das wahre Buch vom südlichen Blütenland (1969) 192)

Die Basis für meine These bilden zwei Kategorien von Prämissen. Die erste verkörpert die Gruppe der anthropologischen Voraussetzungen, welche ich in Kapitel 2 ausführlich dargestellt habe. Die zweite Kategorie bilden die physiologischen Voraussetzungen anderer Spezies. Diese wurden in Kapitel 3 behandelt und werden benötigt, um einen

---

<sup>617</sup> Beispielsweise wird eine Diskriminierung aufgrund von Rasse oder Geschlecht heute nicht mehr als moralisch unbedenklich eingestuft und ist dahingehend auch im Grundgesetz verankert.

<sup>618</sup> Dies lässt sich mit den in Kapitel 2 dargestellten Sachverhalten biologisch begründen. Artverträgliches Sozialverhalten ist demnach evolutionär adaptiv. Als weiterer Grund für moralisches Verhalten ist das neuronale Belohnungssystem zu nennen (vgl. Abschnitt 2.2.2).

<sup>619</sup> Vgl. Abschnitt 1.1.



Analogieschluss von Menschen auf andere Tiere zu begründen. Ich möchte nun noch einmal ganz kurz zusammenfassen, was diese Prämissen für meinen Ansatz genau bedeuten sollen und in welcher Weise sie zusammenhängen. Dabei möchte ich unter „Mensch“ im folgenden Kontext jeden Angehörigen der Spezies Mensch verstehen, der die in den jeweiligen Prämissen genannten Fähigkeiten bzw. Eigenschaften nicht nur potenziell, sondern tatsächlich besitzt.<sup>620</sup> Unter dem Begriff „Tier“ soll nichtmenschliches Tier verstanden werden, aber darunter kann sicherlich nicht grundsätzlich jede beliebige Tierart verstanden werden, da die physiologische Ausprägung diverser Merkmale und Fähigkeiten zwischen unterschiedlichen Arten extrem differiert. Dennoch soll vorerst einmal angenommen werden, dass die genannten Voraussetzungen auf alle Tierarten zutreffen, solange nicht explizit das Gegenteil belegt werden konnte.

Prämissen der Säule I (anthropologische Voraussetzungen):

- P1 - Der Mensch ist empathiefähig
- P2 - Der Mensch ist moralfähig
- P3 - Der Mensch besitzt Gerechtigkeitssinn

Prämissen der Säule II (Analogieschlüsse auf andere Spezies):

- P4 - Zwischen Mensch und (vielen anderen) Tierarten besteht eine physiologische Analogie
- P5 - Zwischen Mensch und (vielen anderen) Tierarten besteht eine psychologische Analogie

Zusätzliche Prämissen:

- P6 - Mensch und Tier sind leidensfähig
- P7 - Mensch und Tier streben nach Leidvermeidung
- P8 - Der Mensch besitzt einen Sinn für Fairness<sup>621</sup>

---

<sup>620</sup> Diese Definition kommt deshalb zustande, da Summa summarum auf die moralische Verantwortlichkeit für menschliches Handeln abgezielt wird (vgl. Prämisse 11, Abschnitt 5.2.1). Es muss ferner davon ausgegangen werden, dass jedem Angehörigen der Spezies Mensch genannte Fähigkeiten und Eigenschaften (freilich in Abhängigkeit von Alter und Gesundheitszustand in unterschiedlichem Ausmaß) auch tatsächlich zukommen.

<sup>621</sup> Eine unfaire Handlung ist nicht unbedingt zugleich ungerecht. Der Begriff „Fairness“ wird hier ein wenig anders gefasst als jener der „Gerechtigkeit“ (siehe auch Abschnitt 5.1.5). Beispielsweise könnte man eine ungleiche Verteilung von (angeborenen, da ererbten) Talenten zwar als unfair jedoch nicht als ungerecht (etwa im Sinne distributiver Gerechtigkeit) erachten in dem Sinne, dass man eine Gleichverteilung (rechtlich) einfordern könnte. Dennoch könnte sich z. B. ein Klavierschüler dahingehend benachteiligt fühlen, dass er sich mehr anstrengen muss als sein talentierter Kollege.

Im Folgenden soll nun noch einmal kurz explizit auf die einzelnen Prämissen und ihre jeweilige Begründung eingegangen werden.

### **5.1.1 Empathie- und Moralfähigkeit**

Zu wissen, was eine andere Person denkt oder fühlt, wird philosophisch als das „Problem des Fremdpsychischen“ bezeichnet: Wir haben ausschließlich Zugang zu unserem eigenen Erleben, jedoch nicht ohne Weiteres zu den Gedanken von anderen. Hierzu ist Empathie notwendig. Sie liefert uns Rückschlüsse über nonverbale Signale wie Blickverhalten und Mimik, äußere Umstände und eventuelle zusätzliche Kenntnisse, wenn wir jemanden bereits länger kennen. Empathie ist die grundlegende Basis für Moral. Erst durch sie werden wir Menschen überhaupt moralfähig. Denn erst das Einfühlungsvermögen macht es möglich, Analogieschlüsse auf andere Individuen zu ziehen – auch auf die anderer Spezies – und somit ein sozialverträgliches Verhalten zu entwickeln. Wissenschaftliche Studien konnten belegen, dass Störungen in bestimmten Gehirnregionen (z. B. eine Schädigung der Amygdala, bereits erwähnt in Abschnitt 2.2.2) bei Personen dazu führen können, dass sie ihre Empathiefähigkeit verlieren und damit auch ihre Moralfähigkeit, die Fähigkeit also, moralisch Gutes von moralisch Schlechtem zu unterscheiden. Empathie ist ebenso wie die damit verbundene Theory of Mind erst möglich durch den Besitz von Spiegelneuronen, Spindelzellen und eines sozialen neuronalen Netzwerks (vgl. Abschnitt 2.2.4). Empathiefähigkeit lässt sich demnach neurobiologisch begründen.

Der Mensch ist aufgrund seiner Konstitution also ein moralisches Wesen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass er zugleich ein moralisch gutes Wesen ist. Zunächst einmal ist er nur *moralfähig*. Und diese Moralfähigkeit lässt sich soziobiologisch begründen. Denn der Mensch ist ein Herdentier. Sein Überleben war aussichtsreicher, wenn er den Schutz der Herde suchte und sich in sozialen Gruppenverbänden zusammenschloss. Er musste daher ein sozialverträgliches Verhalten (respektive Moralverhalten) entwickeln, um in dieser Gruppe dauerhaft akzeptiert zu sein. Unterschiedliche Gruppen können dabei verschiedene Verhaltensnormen aufweisen, was heute an den teilweise immensen kulturellen Unterschieden in Hinblick auf gesellschaftlich akzeptierte Werte ersichtlich ist. Es ist daher relativ schwierig, „objektive“ Richtlinien für eine gesellschaftsübergreifende Moral zu definieren. Eine Gesellschaft ist grundsätzlich immer erst einmal innerartlich, auch wenn Individuen anderer Arten darin integriert werden. Auch Moral entwickelt sich demnach immer nur innerartlich. Sie ist nur möglich aufgrund des Gefühls dafür, d. h. moralische Entscheidungen sind letztendlich immer gefühlbasiert motiviert, auch wenn sie als rational dargestellt werden.

Aufgrund dessen, dass der Mensch eine Theory of Mind seines Gegenübers hat, kann er abschätzen, wann andere (menschliche) Individuen leiden. Empathie in Kombination mit der Theory of Mind bilden die Grundlage für die Empfindung von Mitleid. Die hohe

Sozialisationsstufe des Menschen war (neben anderen Faktoren) nur möglich aufgrund eines Kooperationsverhaltens, welches auch auf Mitleid basiert. Denn Mitleid kann zu „echtem“ altruistischem Verhalten führen. Wie bei Smith bereits erwähnt wurde, ergreifen wir in bestimmten Situationen sofort Partei für den offensichtlich Geschädigten, auch wenn wir die Hintergründe nicht kennen. Treffen wir zum Beispiel zufällig zu einer Situation dazu, in der eine Person mehrfach auf eine schwächere einschlägt, ohne dass wir die Gründe hierfür kennen, sind wir automatisch erst einmal auf der Seite des Schwächeren und greifen unter Umständen sogar ein. Erfahren wir im Anschluss jedoch etwa, dass diese schwächere Person zuvor das Kind des Stärkeren absichtlich gequält hat, so wird sich unser Urteil sehr wahrscheinlich ändern. Und dies führt bereits zur nächsten meiner Prämissen, dem Gerechtigkeitssinn.

### **5.1.2 Gerechtigkeitssinn und Gewissen**

Gerechtigkeit wird intuitiv empfunden, wir haben einen angeborenen Sinn dafür. Auch dieser lässt sich biologisch begründen, wie in Abschnitt 2.3 dargestellt wurde. Dabei ist das, was wir intuitiv als gerecht empfinden, freilich überformt von der Gesellschaft, in der wir aufgewachsen sind und leben. Die Psychologie liefert trotz ihrer jungen Wissenschaftsgeschichte zahlreiche Modelle auf die Frage nach grundlegenden Motivationen für Egoismus und Altruismus.<sup>622</sup> Diese wäre jedoch zu einfach beantwortet, würde man in beiden Fällen das Verhalten auf Eigennutz zurückführen. Im Gegensatz zu Freud, der im Zuge seiner Triebtheorie lediglich zwei grundlegende Motive beschrieb – die Libido (später auch Eros) als das zentrale Motiv zur Selbsterhaltung, welche dem Thanatos gegenübersteht – berücksichtigten andere einflussreiche Psychologen eine Vielzahl wesentlicher Beweggründe. So stellte etwa William McDougall bereits 1932 eine Instinktliste mit 18 unterschiedlichen Motivationen<sup>623</sup> auf. Henry Alexander Murray fand 1938, also nur wenig später, 20 verschiedene psychogene Bedürfnisse<sup>624</sup> und auch Abraham Maslow unterschied 1954 in seiner Bedürfnishierarchie immerhin noch fünf wesentliche

---

<sup>622</sup> Vgl. Maes, 2004, 125 f.

<sup>623</sup> Diese sind Futtersuche, Ekel, Sexualität, Furcht, Neugier, Schutz und elterliche Fürsorge, Geselligkeit, Selbstbehauptung, Unterwerfung, Ärger oder Wut, soziale Anziehung, Konstruktion, Erwerb oder Besitzstreben, Lachen, Zufriedenheit und Bequemlichkeit, Ruhe und Schlaf, Wandern und Umherziehen sowie Husten, Niesen, Atmen, Ausscheidung und andere körperliche Bedürfnisse; vgl. McDougall, 1932.

<sup>624</sup> Hier sind zu nennen Erniedrigung, Leistung, sozialer Anschluss, Aggression, Unabhängigkeit, Widerständigkeit, Unterwürfigkeit, Selbstgerechtigkeit, Machtausübung, Selbstdarstellung, Leidvermeidung, Misserfolgsvermeidung, Fürsorglichkeit, Ordnung, Spiel, Zurückweisung, Sinnenhaftigkeit, Sexualität, Hilfesuchen und Verstehen; vgl. Murray, 1938.

Motivgruppen<sup>625</sup>. John Thibaut und Harold Kelley formulierten 1959 den Aspekt, dass Individuen ihre sozialen Interaktionen über eine Kosten-Nutzen-Analyse kalkulierend aufbauen<sup>626</sup>, als „Vergleichsniveau für Alternativen“: Wenn der Gewinn, den ein Individuum in der aktuellen Interaktion erzielen kann, unter den durchschnittlich zu erwartenden Gewinn einer alternativen Interaktionsmöglichkeit sinkt, dann wird das Individuum vom aktuellen Interaktionskontext zu der alternativen Interaktion wechseln. Bekannt ist in diesem Zusammenhang auch die Ungleichung, die William D. Hamilton im Jahre 1964 in Hinblick auf Altruismus aufgestellt hat: Altruismus kann evolvieren, wenn „ $r > K / N$ “ eingehalten werden kann, d. h. wenn die Kosten  $K$  einer altruistischen Handlung (für den Altruisten) geteilt durch den Nutzen  $N$  derselben (für den Nutznießer) kleiner sind als der genetische Verwandtschaftsgrad  $r$ , der zwischen Altruist und Nutznießer besteht.<sup>627</sup> Die heutige Altruismusforschung betont bei ihrer Suche nach der Evolution menschlichen und auch tierlichen Altruismus neben dem Verwandten-Altruismus auch immer stärker die Gruppenselektion, welche als These in der Soziobiologie jedoch nicht ganz unumstritten ist und in jüngerer Zeit von Evolutionsbiologen eher als emergente Folge der Individualselektion erachtet wird, denn als fundamentaler Mechanismus. Eventuell müsste hierbei noch ein drittes Prinzip, nämlich das der Arbeitsteilung, berücksichtigt werden.

Anerkennung lässt sich auch sehen als die „Währung des sozialen Austauschs“, analog dem Geldwert im ökonomischen Tausch. Typische Charakteristika dieser Austausch-Theorie lassen sich auch im Rational-Choice-Ansatz finden, der sich seit den achtziger Jahren durchsetzen konnte. Hierbei ist überdies verdecktes Eigeninteresse als Motiv für karitatives Handeln denkbar. Laut Equity-Theorie, die 1978 von Elaine Walster und Kollegen aufgestellt wurde, streben Individuen im sozialen Austausch eine Proportionalität von Kosten und Nutzen beider Beteiligten an, weil dies eine rationale Wahl darstelle und allen Beteiligten eine günstige Ausgangsbasis für eine Maximierung des persönlichen Nutzens verschaffe.<sup>628</sup> Demgegenüber konnten vor allem Melvin J. Lerner in seiner Gerechtigkeitsmotivtheorie und Leo Montada in der Theorie der relativen Privilegierung die Gerechtigkeit als eigenständiges Motiv herausarbeiten. Nach der ersten Theorie entsteht die Gerechtigkeitsmotivation in einer frühen Entwicklungsphase des Kindes, in der es sich vermehrt vom Lustprinzip hin zum Realitätsprinzip orientiert und sich in einem „persönlichen Vertrag“ mit seiner Umwelt verpflichtet, vom Lustprinzip diktierte Bedürfnisse zurückzustellen und dafür den Anspruch zu

---

<sup>625</sup> Physiologische Bedürfnisse, Sicherheitsbedürfnisse, soziale Bedürfnisse, Anerkennung und Selbstverwirklichung; vgl. Maslow, 1954.

<sup>626</sup> Vgl. Thibaut / Kelley, 1959.

<sup>627</sup> Vgl. hierzu auch Bading, 2007.

<sup>628</sup> Vgl. Maes, 2004, 132.

erwerben, hierfür später umso angemessener belohnt zu werden.<sup>629</sup> Nach der zweiten Theorie sind Gerechtigkeitsmotive und Eigeninteressen schwer auseinander zu halten, da sie häufig kofundieren und gleiches Verhalten implizieren.<sup>630</sup> Aktuelle Studien konnten jedenfalls belegen, dass die Bedeutung von Gerechtigkeit als fundamentales Motiv für das eigene Handeln höher ist als bislang angenommen.<sup>631</sup>

Jeder Mensch, der als faktisch moralfähig gelten kann, ist verantwortlich für jede seiner Handlungen und Entscheidungen. Um in philosophischem Sinne verantwortlich sein zu können, muss freier Wille vorausgesetzt werden können. Die wichtigsten Kriterien hierfür sind das Prinzip des Anderskönnens, das Prinzip der Urheberschaft sowie das Prinzip der Autonomie. Zwar sind die Fragen nach der menschlichen Determiniertheit, die Philosophen bereits seit der Antike beschäftigen, noch immer nicht eindeutig geklärt und auch nicht mein eigentliches Thema, trotzdem möchte ich an dieser Stelle auf einen aktuellen Artikel verweisen, der in der einschlägigen Zeitschrift *Gehirn&Geist* im November 2009 erschienen ist. Darin erklärt der Psychologe Christoph Herrmann von der Universität Oldenburg, dass der Mensch frei ist, solange sein Handeln in ihm selbst gründet.<sup>632</sup> Benjamin Libet machte in den achtziger Jahren Furore mit Experimenten, die scheinbar die Existenz eines freien Willens widerlegten, indem er feststellte, dass ein elektrischer Reiz wenigstens 500 Millisekunden andauern muss, bevor er bewusst wahrgenommen wird. Das „Bereitschaftspotenzial“ zu einer Bewegung ging dem Zeitpunkt des subjektiven Willensentschlusses in den Versuchen rund 350 Millisekunden voraus, woraus Libet schloss, dass die motorische Handlung vom Gehirn eingeleitet wird, noch ehe die Person sich dazu entschlossen hat. Doch in ähnlichen Testsituationen konnte das Team um Herrmann nachweisen, dass das Bereitschaftspotenzial nicht als spezifische Handlungsvorbereitung aufzufassen ist. Es kann insofern nicht als Indiz eines konkreten Willens gedeutet werden. Und damit wird ein neues Licht auf die Experimente für menschliche Willensfreiheit geworfen. Die Vorbereitung von Körperbewegungen durch unbewusste neuronale Prozesse noch vor dem Fällen bewusster Entscheidungen ist laut Herrmann kein Beweis für menschliche Unfreiheit. Wären wir tatsächlich determiniert, so wäre jede unserer Handlungen aus vorhergehenden Zuständen unseres Gehirns vorausbestimmt, was dem Prinzip des Anderskönnens widersprechen würde. Hingegen würde ein fehlender Determinismus wiederum zu zufälligen Handlungen führen, die nicht durch Gedanken und Abwägungen bestimmt wären und somit einen Verstoß gegen das Prinzip der Urheberschaft darstellen. Herrmanns Vorschlag lautet deshalb, Willensfreiheit mit Determinismus in einer

---

<sup>629</sup> Vgl. ebd.

<sup>630</sup> Vgl. ebd.

<sup>631</sup> Vgl. ebd., 138.

<sup>632</sup> Vgl. Herrmann, 2009, 52-57.

„kompatibilistischen“ Sichtweise in Einklang zu bringen, die auf das Prinzip des Anderskönnens verzichtet. Doch auch wenn dies paradox klingt, weil die Freiwilligkeit des Handelns durch die Determiniertheit in Frage gestellt wird, widerspricht es der Willensfreiheit keineswegs. Denn nach dem Prinzip der Urheberschaft wird von freiwilligen Handlungen gefordert, dass sie in Einklang stehen mit den Überzeugungen der jeweiligen Person. Und dies ist nur dann möglich, wenn die Handlung durch die vergangenen Erfahrungen und Urteile der Person selbst determiniert ist. Erfolgt sie überdies frei von Zwang, so ist sie als freiwillig anzusehen. Nicht immer muss die Planung einer Handlung bewusst werden. Vielmehr steuern häufig unbewusste Einflüsse wie beispielsweise schlechte Erfahrungen in der Vergangenheit, Gerüche und andere Reize unsere Handlungen. Doch nur wenn wir uns ihrer Planung bewusst werden, erleben wir sie als freiwillig. Hingegen erscheinen uns sehr schnell durchzuführende Handlungen eher als unwillkürlich. Viele hoch automatisierte Prozesse laufen gänzlich ohne bewusstes Zutun ab, doch dies ändert nichts an der ihnen zugrunde liegenden Willensfreiheit. Nur für unser subjektives Gefühl der Willensfreiheit erscheint uns deshalb die bewusste Wahrnehmung als bedeutsam. Deshalb gilt: Unser Wille ist (potenziell) frei. Er ist frei von Zufall, frei von Zwang, aber letztlich bedingt (bzw. determiniert) durch unsere Erfahrungen<sup>633</sup>. Der Determinismus ist insofern gerade die Voraussetzung für das Konzept der Willensfreiheit (welches nötig ist für die Zuschreibung von Verantwortung).<sup>634</sup>

Ist der Mensch verantwortlich für seine Handlungen, ist die letzte Instanz, vor der er sich zu rechtfertigen hat (sofern er nicht ausschließlich an einen Glauben an Gott gebunden ist), immer sein eigenes Gewissen. Gewissen ist wiederum etwas, das ebenso wie die ihm zugrunde liegende Konzeption von Moral durch gesellschaftliche Normen geprägt ist. Da jedoch neue Informationen zu neuen Erkenntnissen führen können, ist dieses Gewissen, gleichsam der Moral, kein unveränderlich oder starr vorgegebenes Gebilde. Es ist durchlässig und formbar. War das Gewissen bei Mill noch die innere Sanktion, so wird es heutzutage in neurophilosophischen Ansätzen durch das (vollkommen unbewusst arbeitende) cerebrale Belohnungssystem ersetzt. Es kann also ebenfalls biologisch begründet werden (vgl. hierzu Abschnitt 2.2.2). Daraus lässt sich folgern, dass der moralisch

---

<sup>633</sup> Diese beinhalten unsere gesamte (aktuelle) Biographie, und damit auch das jeweilige Verständnis von Moral, welches sich jedoch durch Wissenszuwachs resp. neue Erfahrungen und Erkenntnisse ändern kann.

<sup>634</sup> Freiwillige Handlungen müssen im Einklang mit den Überzeugungen der Person stehen. Die Frage muss daher nicht lauten, *ob* unsere Entscheidungen vorherbestimmt sind, sondern *wodurch*.

gute Mensch kein „schlechtes Gewissen“<sup>635</sup> haben will, da er sonst in einem Widerspruch zu sich selbst steht bzw. sich schlecht fühlt. Tun wir hingegen das moralisch Geforderte auch noch gern, weil es unserer Neigung entspricht, so tritt der Effekt der positiven emotionalen Resonanz auf: Die Emotionalität (emotional-affektiver Bereich) korreliert positiv mit der Moralität.<sup>636</sup>

### **5.1.3 Physiologische und psychologische Analogie zum Tier**

Viele andere Spezies haben eine ähnliche Physiologie und Anatomie wie der Mensch. Auch ist aufgrund der häufigen Analogie zum Menschen und der evolutionären Kontinuität anzunehmen, dass viele der anderen Spezies ein ähnliches psychisches Empfinden aufweisen. Diverse empirische Wissenschaften können dies nachweisen (vgl. hierzu die Abschnitte 3.1 und 3.2). Der Mensch kann aufgrund seines zentralen Nervensystems physischen Schmerz empfinden. Dieser entsteht erst im Gehirn. Bei allen anderen Spezies, die gleichfalls über ein zentrales Nervensystem verfügen, verhält sich dies genauso. Abgesehen vom Erleiden physischer Schmerzen leidet der Mensch auch dann, wenn er nicht seinen physischen Bedürfnissen nachkommen kann und sich nicht ausreichend selbst verwirklichen kann. Alle diese Eigenschaften treten auch bei sehr vielen anderen Spezies auf – vor allem jene Eigenschaften, die den Mensch vom Tier trennen sollten.

Da viele andere Spezies genauso wie der Mensch in Gruppenverbänden leben, ist anzunehmen, dass sie ebenfalls Strategien entwickelt haben, miteinander auszukommen. So ist beispielsweise bekannt, dass Hühner eine Hackordnung haben und ihre Position in der Gruppe erst einmal erlangen und sie sodann von Zeit zu Zeit verteidigen müssen. Auch bei Pferden und anderen Herdentieren gibt es eine ähnliche Rangordnung. Weiter ist anzumerken, dass einzelne Individuen, die sich aus irgendwelchen Gründen (sei es, dass sie aufgrund einer Gefangenschaft nicht ihr artspezifisches Verhalten entwickeln konnten oder aufgrund pathologischer Gehirnentwicklungen Abnormitäten aufweisen) nicht artkonform verhalten, nicht in die Gruppe integriert, sondern vielmehr ausgestoßen oder verstoßen werden – fast genauso wie bei Menschen. Und auch Tiere können sich speziesübergreifend moralisch verhalten, wie diverse Anekdoten und vor allem aufschlussreiche Studien zu diesem Thema (vgl. Abschnitt 3.2.5) belegen können.

Nachdem also (in Kapitel 3) festgestellt werden konnte, dass zahlreiche andere Spezies uns in vielerlei Hinsicht ähnlich sind, bleibt die Frage zu klären, welche Spezies uns ähnlich genug sind, um mittels Analogieschlüssen Empathie hervorrufen zu können. Es ist vermutlich schwieriger, mit einem Regenwurm Empathie zu empfinden als beispielsweise mit

---

<sup>635</sup> Auch Hunde und Katzen bspw. zeigen schlechtes Gewissen. Diese Fähigkeit zeigt sich also nicht nur beim Menschen.

<sup>636</sup> Vgl. Anzenbacher, 1992, 228.

einer Katze. Intuitiv zu wissen, wann eine Katze leidet, fällt uns leichter als dies bei einem Wurm zu erkennen. Auf welche Tierarten können derartige Analogieschlüsse nun also konsequent angewendet werden und auf welche nicht? Dazu ist zu sagen, dass wir hierzu nicht nur die intuitiven Empathiefähigkeiten anwenden dürfen, sondern auch alle Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften (in erster Linie der Biologie sowie der kognitiven Ethologie, vgl. Abschnitte 3.1.2 sowie 3.1.4) – vor allem über die Leidensfähigkeit nichtmenschlicher Tierarten in jeglicher Hinsicht – mit einbeziehen müssen. Diese sind in unser Wissen über andere Spezies mit einzubauen und zu beachten – somit werden sie unsere Empathie beeinflussen.

#### 5.1.4 Leidensfähigkeit und Leidvermeidung

“Animals are more than ever a test of our character, of mankind’s capacity for empathy and for decent, honorable conduct and faithful stewardship. We are called to treat them with kindness, not because they have rights or power or some claims to equality, but in a sense because they don’t; because they all stand unequal and powerless before us.”

(Matthew Scully, *Dominion* (2002), Introduction xi-xii)

Der Mensch hat ein starkes Interesse daran, nicht freiwillig zu leiden, d. h. Leid zugefügt zu bekommen. Dabei ist unter Leid nicht nur Schmerz in physischer Ausprägung zu verstehen, sondern auch in psychischer Form, wie z. B. Folter, Deprivation oder Trennung von Familie, kurz alles, was einem menschlichen Individuum ungewollt an psychischer Grausamkeit angetan werden kann bzw. was dieses Individuum an seinem persönlichen Glück und dessen (autonomer) Erreichung hindert. Glück und Moral widersprechen sich vielleicht auf den ersten Blick (da eigenes Glück oftmals mit dem Glück eines anderen konfligiert), doch soll Glück hier nicht im Sinne von Eudämonie<sup>637</sup>, sondern vielmehr als Streben nach subjektivem Wohl verstanden werden – entsprechend der jeweiligen Interessen.<sup>638</sup> Subjektives Wohl kann von Individuum zu Individuum variieren, wobei die meisten Interessen sich dennoch artintern gleichen. Und manche Interessen, wie jene nach ausreichend Nahrung und einem schmerzfreien Leben, sind sogar artübergreifend dieselben.

Unsere Sprache und die damit verbundenen Begriffe spielen vielleicht für unsere eigene Leidensfähigkeit eine zusätzliche Rolle, da sie die Möglichkeit der Demütigung eröffnen. Für andere Spezies hingegen sind sie irrelevant. Im Grunde genommen aber wollen diese auf elementarster Ebene dasselbe wie wir. Sie wollen keine Schmerzen empfinden, genug zu Essen und Trinken haben, ihre Kinder groß ziehen (im weitesten Sinne), nicht sterben, und

---

<sup>637</sup> Vgl. Höffe, 2008, 1 f.

<sup>638</sup> Vgl. Hoerster, 2003.



im Endeffekt auch sich selbst verwirklichen – was auch immer das für ein Individuum einer bestimmten Spezies bedeuten mag. Dass wir dabei keine speziesübergreifende Kommunikation betreiben können, kann auf Basis des bereits Dargestellten kein plausibles Argument für uns Menschen sein zu konstatieren, dass es so etwas auch nicht geben *sollte*, bzw. wir uns nicht wirklich bemühen sollten, die Schlüsse, die wir aus der Verhaltensforschung ziehen können, auch in unserem Verhalten gegenüber andersartigen Lebewesen umzusetzen.<sup>639</sup>

Da Schmerz rein subjektiv empfunden wird, können wir nicht wissen, ob etwa zwei Menschen, die unter Kopfschmerzen leiden, exakt denselben Schmerz verspüren, oder wie er sich für ein Pferd oder eine Ameise anfühlt. Unter Schmerz und auch Leid kann jedoch alles verstanden werden, was einem Individuum – subjektiv – Unlust bereitet. Schmerz und Leid können daher nur da vermieden werden, wo eben solches empfunden werden kann. Man könnte dies die Grenze der Kapazität nennen. Die allermeisten Spezies zeigen evidenter Maßen (oder wenigstens durch empirische Wissenschaft erwiesen<sup>640</sup>) analoge Verhaltensweisen auf die Einwirkung von physischem Schmerz und teilweise auch psychischen Stresseinwirkungen. Demnach können jedenfalls alle Tierarten, die so etwas wie ein zentrales Nervensystem besitzen, in ihrem Verhalten zur Schmerzvermeidung in Analogie zum Menschen betrachtet werden. Daraus lässt sich schließen, dass Tiere (mit ZNS) ein ebenso großes Interesse daran haben wie der Mensch, keinen physischen (und zumeist auch keinen psychischen) Leiden unfreiwillig ausgesetzt zu sein. Der Mensch ist (wie bereits erwähnt wurde) in den allermeisten Fällen in der Lage zu erkennen und mittels bestimmter (nicht invasiver) Experimente sogar zu messen, in welchen Situationen bzw. unter welchen Bedingungen ein Individuum einer anderen Spezies leidet. Wird Leidvermeidung als Norm akzeptiert, so folgt aus der Tatsache, dass wir wahrnehmen (und messen) können, wann gewisse andere Spezies Schmerz oder Leid erfahren, dass wir dies so gut wie möglich vermeiden sollten, ebenso wie bei unserer eigenen Art. Nun gut, dass Leidvermeidung selbst unter Menschen nicht *immer* passiert, belegt die Geschichte und auch die aktuellen Nachrichten bestätigen dies. Aber um jemand zu foltern etwa, benötigt man das Wissen, was jemand anderem wehtun oder schaden kann. Das bedeutet, das Zufügen von Schmerz bei Folter erfolgt in vollem Bewusstsein über die Konsequenzen für den zu Folternden. Auch hier greifen unsere Spiegelneurone. Und dass Folter etwas Negatives ist, beinhaltet per se, dass wir jemand Anderem etwas antun, von dem wir wissen, dass es uns weh täte, würde man die Aktionen an uns durchführen. Wir schließen also auch hier von uns auf andere. Dies scheint eine notwendige Voraussetzung für wie auch immer

---

<sup>639</sup> Diese Aussage wird in Abschnitt 5.2 begründet werden.

<sup>640</sup> Bewusste Schmerzempfindung ist bei allen Tieren mit zentralem Nervensystem (ZNS) als erwiesen zu betrachten.

geartetes soziales Handeln zu sein. Ohne Spiegelneurone wäre unsere Art langfristig zum Scheitern verurteilt gewesen. Eben diese Spiegelneurone besitzen laut aktuellem Forschungsstand aber auch die meisten anderen Vertebraten, was bedeutet, sie sind in den (moralisch) relevanten Bereichen<sup>641</sup> ebenso weit entwickelt wie wir.

Probleme bereiten uns in moralischer Hinsicht allenfalls Konfliktsituationen, in denen wir entscheiden müssen, wessen Schmerz mehr zu berücksichtigen ist. „Objektiv“, d. h. aus anthropoperspektivischer Sicht gesehen, sind es die Schmerzen des Lebewesens, welches mehr Fähigkeiten kognitiver Art hat, da dieses aufgrund zusätzlicher Qualitäten von Leidempfindung sodann vermutlich mehr leiden muss. Subjektiv entscheiden wir uns zumeist für eine Nahbereichsorientierung (die allerdings nicht zwangsläufig artgebunden sein muss), was biologisch begründbar ist. Konfliktsituationen führen somit zwangsläufig zu einer Hierarchiebildung, die allerdings nur in Hinblick auf die jeweilige Ausprägung gewisser Fähigkeiten, nicht nach Gattung oder Spezies erfolgen sollte. In gewissen Fällen ist daher zur Leidvermeidung auch Euthanasie bzw. Abtreibung erlaubt.<sup>642</sup> Jedoch ist nicht in allen derartigen Fällen eine Beendigung des Lebens zugleich eine Verringerung von Leid. Denn der Wille zum Leben muss grundsätzlich angenommen und infolgedessen respektiert werden. Dieser würde immer dort vereitelt, wo nicht danach gefragt werden kann. Der zentrale Aspekt der Prämisse der Leidensfähigkeit und Leidvermeidung ist jedoch: Wir können nicht wollen, dass andere leiden, weil dies mit unserem Gewissen nicht in Einklang zu bringen ist und wir damit im Widerspruch zu uns selbst stünden. Oder anders formuliert: Da unser Sozialverhalten und unsere Moral sich unter anderem auch darauf zurückführen lassen, dass wir die Tatsache, (in aller Regel) selbst nicht leiden zu wollen, in reziproker Analogie auf unsere Mitmenschen anwenden (in Form von Mitleid also), lässt sich unter Zuhilfenahme des Analogieschlusses (unter Einbezug aller neuen Erkenntnisse) bzw. der Empathie auf andersartige Wesen der unbedingte Einschluss aller leidensfähigen Lebewesen in unsere moralische Berücksichtigung plausibel begründen.

### **5.1.5 Fairnessempfinden**

Die „Theorie der Gerechtigkeit“ des renommierten amerikanischen Philosophen John Rawls, welche dieser 1971 in seinem gleichnamigen Hauptwerk auf Basis alter Vertragstheorien (wie etwa von Locke, Rousseau und Kant) entwickelte, bildet eine gute Alternative zum Utilitarismus,<sup>643</sup> da hier das Gerechte Vorrang hat vor dem utilitaristisch Guten (auf Basis des „Maximum-Happiness-Principles“). Gerechtigkeit wird dabei durch deontologische

---

<sup>641</sup> Diese Bereiche sind gemeint in Hinblick auf moralische Berücksichtigung. Leidensfähigkeit erfüllt dieses Kriterium.

<sup>642</sup> Vgl. etwa auch Wolfs Position hierzu (siehe Abschnitt 4.5.1).

<sup>643</sup> Vgl. Anzenbacher, 1992, 256 f.

Gerechtigkeitsgrundsätze, nämlich größtmögliche Freiheit, Unterschiedsprinzip und faire Chancengleichheit als „**Fairness**“ bestimmt (diese Theorie wurde bereits in Abschnitt 2.3 dargestellt).

Der Begriff Fairness hängt zwar mit dem der Gerechtigkeit zusammen, doch kann meines Erachtens *gerechtes* Verhalten nicht zugleich als *fair* betrachtet werden. Das liegt daran, dass die Bedeutung von *Gerechtigkeit* auch den Begriff des (gesetzlich bestimmten) Rechts mit einbezieht. Hingegen drückt Fairness eine nicht gesetzlich geregelte Vorstellung individueller Gerechtigkeit bzw. Angemessenheit aus. Sie ist weiter zu fassen als Gerechtigkeit. Gerechtigkeit als *Fairness* ist demnach als eine Forderung der Moral zu verstehen. Sie folgt aus der Moral, aber sie ist nicht zugleich auch Recht.

Auf die Frage, wie Recht sich zu Gerechtigkeit verhält, gibt es bislang keine einheitliche Meinung. Vielmehr teilen sich die Meinungen in eine positivistische und eine nichtpositivistische Grundposition auf. Hans Kelsen etwa vertritt eine – positivistische – Trennungsthese, dass nämlich kein direkter Zusammenhang abgeleitet werden kann: „Daher kann jeder beliebige Inhalt Recht sein.“ (Kelsen, 1994, 201). Gestützt wird die Trennungsthese zum einen vom Relativismusargument (eine absolute Moral gibt es nicht, dies lässt sich historisch begründen; daher gibt es auch nur relative Werte und insofern nur eine relative Gerechtigkeit), und zum anderen durch den Wertrelativismus (eine normgestützte, subjektivistische Wertlehre; die Norm fungiert als Wertkriterium). So kommt Kelsen zu dem Urteil: „Gerechtigkeit ist ein irrationales Ideal.“ (Kelsen, 1994, 15 f.). Nach der nichtpositivistischen Verbindungsthese hingegen müssen Rechtsnormen auch gerecht sein. Gegenstand der Gerechtigkeit sind primär menschliche Handlungen. Jedoch ist eine ungerechte Handlung nicht zugleich auch eine unmoralische Handlung. So ist beispielsweise Suizid zwar unmoralisch (aufgrund der Tötung eines Menschen), aber nicht ungerecht, da er freiwillig durchgeführt wird. Nur eine soziale Handlung, welche die „Behandlung“ eines *anderen* Menschen bedeutet, kann laut Kelsen gerecht bzw. ungerecht sein, je nach Entsprechung der Norm. Nicht die Norm ist primär gerecht oder ungerecht, sondern „der Willensakt, durch den die Norm erzeugt wurde und dessen objektiver Sinn sie ist.“ (Kelsen, 1994, 360). Gerechtigkeitsnormen lassen sich dabei in den rationalen Typ und den metaphysischen Typ unterteilen. Als wichtigste rationale, d. h. durch menschliche Vernunft verstandene, Gerechtigkeitsnormen gelten laut Kelsen das „*sum cuique*“, die „Mesotes-Formel“ (oder auch „Tugend des Mittelmaßes“), die goldene Regel, der kategorische Imperativ, das Vergeltungsprinzip sowie das Gleichheitsprinzip.<sup>644</sup> Alle diese Normen sind laut Kelsen von tautologischer Form<sup>645</sup> bzw. leer. Als metaphysische Gerechtigkeitsnormen sind vor allem die Ideenlehre Platons und die Lehre Jesu (primär die Bergpredigt) zu

---

<sup>644</sup> Vgl. Koriath, 2004, 7.

<sup>645</sup> Beim *sum cuique* etwa wird jedem zugeteilt, was ihm zugeteilt werden soll.

nennen. Doch diese setzen den Glauben an eine transzendente Instanz voraus.<sup>646</sup> Einen letzten Typ in dieser Reihe stellt das Naturrecht dar, welches von idealistisch-dualistischen Lehren vertreten wird. Hierbei wird die Natur (in überpositiver Form) zur Quelle von Normen gerechten Verhaltens, das bedeutet, diese sind naturimmanent und können in ihr entdeckt, erkannt und aus ihr deduziert werden. Sie sind jeder möglichen positiven Satzung durch den Menschen bereits vorgegeben.<sup>647</sup> Doch laut Kelsen beruht die

„Lehre, die behauptet, aus der Natur Normen deduzieren zu können, auf einem fundamentalen logischen Fehler. Denn diese Natur ist ein Inbegriff von Tatsachen, die untereinander nach dem Kausalprinzip [...] verknüpft sind, ein Sein; und aus einem Sein kann kein Sollen, aus einer Tatsache keine Norm geschlossen werden [...] Wer in Tatsachen Normen, in der Wirklichkeit Wert zu finden, entdecken oder zu erkennen glaubt, täuscht sich selbst. Denn er muss – wenn auch unbewusst – die von ihm irgendwie vorausgesetzten [...] Normen in die Wirklichkeit der Tatsachen projizieren [...]“ (Kelsen, 1994, 405)<sup>648</sup>

Zudem stellt sich die Frage, was denn dann überhaupt die Natur des Menschen sei. Der Schluss von den Trieben des Menschen auf eine Norm kann zu absurden Ergebnissen führen. So widerspricht zum Beispiel der Suizid dem menschlichen Selbsterhaltungstrieb, woraus sich die Norm eines strikten naturrechtlichen Suizidverbots ableiten ließe. Doch tatsächlich wollen nicht alle Menschen *unter allen Umständen* ihr Leben erhalten, sondern nur unter bestimmten (von ihnen selbst zu bestimmenden) Bedingungen. Und auch aus der Vernunft lassen sich nach Kelsens Auffassung keine Normen gerechten Verhaltens ableiten (so wie Kant es hingegen vertrat), da dieser Begriff zwei voneinander getrennte wesentliche Vermögen des Menschen in unzulässiger Weise miteinander vermischt: Die Vernunft als Erkenntnisvermögen und den Willen als Begehungsvermögen. Normen entsprechen dem Sinn von Willensakten (hier in nicht-rationaler Form, d. h. in erster Linie emotional basiert), und nicht dem von (rationalen) Denkakten.<sup>649</sup> Daher lässt sich zusammenfassend feststellen, dass die Entscheidung der Frage, was als gerecht und ungerecht gelten soll, an uns liegt, da sie abhängig ist von der Wahl der zugrunde gelegten Gerechtigkeitsnorm. Und diese Wahl muss jeder einzelne Mensch für sich selbst treffen. Dies ist der wahre Sinn der Autonomie der Moral. Somit trägt jeder selbst die moralische Verantwortung für sein Handeln. Und da, wie in den vorangehenden Abschnitten bereits gezeigt wurde, Moralempfinden ebenso wie der Sinn für Gerechtigkeit in erster Linie emotional motiviert (da sowohl angeboren als auch

---

<sup>646</sup> Vgl. ebd., 11.

<sup>647</sup> Vgl. ebd., 12 f.

<sup>648</sup> Auf die Komplexitäten des Humeschen Gesetzes („Aus nichtnormativen bzw. rein deskriptiven Aussagen folgen keine normativen Sätze“) sowie des naturalistischen Fehlschlusses soll hier nicht weiter eingegangen werden.

<sup>649</sup> Vgl. ebd., 14.

biologisch begründbar) sind, lässt sich wiederum mit Frank Ochmann sagen: „Erst das Gefühl, dann die Moral“ (wobei *Moralbegründung* und *Motivation* allerdings unterschiedlich behandelt werden müssen).

Aber macht nicht genau das *Gefühl* unter Umständen Probleme, weil es sodann keine einheitlich definierbaren Maßstäbe mehr gibt? Nach Moore ist die Frage, wie moralisch „gut“ zu definieren sei, die fundamentalste Frage der Ethik schlechthin. Das von ihm vertretene Konzept des Intuitionismus<sup>650</sup> ist eine nichtnaturalistische Ethik, d. h. grundlegende sittliche Urteile sind in sich evident. Moralische Wörter haben eigenständige Bedeutung, daher lassen sie sich nicht auf empirisch-deskriptive Bestimmungen reduzieren. Eine intuitive Definition von „gut“ ist demzufolge ähnlich zu sehen wie die von „gelb“ in der Hinsicht, dass man laut Moore niemandem erklären könne, was „gelb“ ist, der es nicht bereits kennt.<sup>651</sup> Es bleibt also die Feststellung, dass wir ein intuitives Empfinden für Gerechtigkeit und Fairness (welches zwangsläufig von soziokulturellen Normen überformt ist) besitzen.

Unter *unfair* soll im Folgenden die ***Ausspielung ungleicher Machtverhältnisse*** verstanden werden. Fair soll dementsprechend bedeuten, dass keinem Wesen unnötiges bzw. vermeidbares Leid zugefügt wird, dass ungleiche Machtverhältnisse nicht ausgenutzt werden und dass Jeder das Seine (das, was ihm zusteht) bekommt. Wenn wir beispielsweise drei Jungen dabei beobachten, wie sie zusammen einen einzelnen anderen verprügeln, so empfinden wir dies intuitiv als unfair. Und genauso verhält es sich, wenn ein Stärkerer (jemand, der die Macht dazu hat) einen Schwächeren unterdrückt, in welcher Hinsicht auch immer. Und genau das ist (fast) immer der Fall bei Kindern – und bei nichtmenschlichen Tieren. Halten wir also fest: *Unschuldige, Schwächere und Wehrlose auszubeuten, zu misshandeln, zu verletzen oder diesen anderweitig zu schaden ist unfair*. Dies lässt sich damit begründen, dass wir umgekehrt auch nicht so behandelt werden möchten und von uns auf andere schließen.

## 5.2 Das FAIRNESS-Konzept

„Deine Wahrnehmung bestimmt deine Realität.“

(Jedi-Ritter Qui-Gon Jinn, Star Wars - Episode 1)

Auf Basis der im vorigen Abschnitt zugrunde gelegten Prämissen P1 bis P8 lassen sich nun weitere Überlegungen in Hinblick auf deren Implikationen für die Konzipierung einer kohärenten und stringenten umfassenden Tierethik (die damit auch den Menschen mit

---

<sup>650</sup> Vgl. Anzenbacher, 1992, 266 ff.

<sup>651</sup> Vgl. die bereits erwähnte Qualia-Debatte (Fn. 292 bzw. Fn. 146 und Fn. 147).

einschließt) anstellen. Bisherige tierethische Positionen lassen sich in die drei folgenden Hauptgruppen einteilen.<sup>652</sup>

- utilitaristische Sicht
- vertragstheoretische Sicht
- tierrechtsbasierte Sicht

Entscheidend ist dabei jeweils auch die Frage, ob Tieren ein inhärenter Wert zukommt oder nicht. Während zum Beispiel Singer und Regan der Meinung sind, dass nichtmenschliche Tiere einen inhärenten Wert besitzen, sind andere Philosophen wie etwa Narveson und Carruthers genau wie einst Kant der Überzeugung, dass dem nicht so ist. Die verschiedenen Ansätze lassen sich überdies in verschiedene Sichtweisen des „Inklusionsproblems“<sup>653</sup> einteilen. Je nachdem, wo die Grenze gezogen wird, werden bestimmte Entitäten in die moralische Gesellschaft inkludiert bzw. exkludiert.

Generell können fünf verschiedene Lösungsansätze mit ihren jeweiligen zentralen Kriterien unterschieden werden:<sup>654</sup> Der anthropozentrische mit Menschsein bzw. Personalität, der pathozentrische mit Leidensfähigkeit, der biozentrische mit Leben, der holistische mit Existenz sowie der ökozentrische, welcher der Ganzheit der Natur einen moralischen Wert zuspricht. Pathozentrismus (oder auch Sentientismus), Biozentrismus, Holismus (wie z. B. zu finden im Buddhismus und Daoismus) und Ökozentrismus können als physiozentrische Ansätze zusammengefasst werden. Anthropozentrische Ansätze lassen sich weiter untergliedern in methodischen und moralischen Anthropozentrismus. Dabei meint ein methodischer Anthropozentrismus, dass eine Ethik immer nur von Menschen und daher aus rein menschlicher Perspektive formuliert werden kann. Überdies wird hierbei angenommen, dass nur Menschen – im menschlichen Sinne – zu moralischem Handeln fähig sind, und insofern nur Menschen als moralische Akteure gelten können. Er ist für eine von Menschen formulierte Ethik unausweichlich. Ein moralischer Anthropozentrismus hingegen geht davon aus, dass nur Menschen ein moralischer Selbstwert zukommt. Er nimmt demnach eine speziesistische Haltung ein, indem er die Eigenschaft des „Menschseins“ als einziges Kriterium für die Zuschreibung eines Eigenwerts geltend macht. Ergänzend hierzu ist der Ratiozentrismus zu nennen, welcher nur vernünftige Wesen in die Moral inkludiert (was dementsprechend Föten, Säuglinge oder Komapatienten ausschließen würde), und der je nach Auslegung zum Anthropozentrismus gerechnet werden kann oder aber darüber hinaus gewissen nichtmenschlichen Tierarten Vernunft attestiert. Im Zusammenhang mit der

---

<sup>652</sup> Vgl. IZEW, 2008.

<sup>653</sup> Darunter werden Fragen zusammengefasst der Art: „Wem oder was schulden wir moralische Berücksichtigung?“, „Ist die Natur nur für den Menschen da oder hat sie einen eigenen Wert, d. h. ist sie um ihrer selbst willen schützenswert?“

<sup>654</sup> Vgl. Schlüns / Voget, 2008 oder auch Rippe, 2008, 98.

Nachhaltigkeitsdiskussion konnte zudem mittlerweile überzeugend dargelegt werden, dass wir (direkte Pflichten) nicht nur gegenüber heute lebenden Menschen moralische Pflichten haben, sondern auch zukünftigen Generationen gegenüber.

Physiozentrische Positionen müssen zusätzlich unterteilt werden in egalitaristische und gradualistische, je nachdem, inwieweit ein moralischer Selbstwert innerhalb der moralischen Gemeinschaft zusätzlich abgestuft wird. Ein aktueller Biozentrist, der New Yorker Umweltethiker Paul W. Taylor, vertritt eine egalitäre Position. Hierzu unterscheidet er verschiedene Werte:<sup>655</sup>

- Eigenwerte bzw. inhärente Werte (inherent worth; solchen Wesen haben wir Achtung zu zollen und müssen sie direkt moralisch berücksichtigen)
- Instrumentelle Werte (wenn sie von Nutzen für etwas anderes sind)
- Intrinsische Werte (intrinsic value; Tätigkeiten, die wir um ihrer selbst willen schätzen, wie z. B. Freude)
- Inhärente Werte bzw. relationaler Wert (inherent value; Gegenstände, Sachen und Wesen, die immer nur indirekt berücksichtigt werden müssen, da sie Wert haben *für* jemand)

Alle Wesen im Sinne eines organischen Individuums besitzen Eigenwert, auch wenn sie gezüchtet wurden. Sie sind moralische Objekte, ihr eigenes Gut ist zu schützen. Unter Gut versteht Taylor Gedeihen (Selbstregulierung), Selbstrealisierung und Reproduktion (das Problem hierbei ist eine klare Definition).<sup>656</sup> Nach Taylors Ansicht impliziert Eigenwert (per definitionem) die Verpflichtung, diesen zu respektieren.

Ein egalitärer Biozentrismus ist grundsätzlich spezies-neutral, jedoch ist er abhängig von der jeweils spezifischen Fähigkeit, also einem moralisch relevanten Potenzial. Ein hierarchischer Standpunkt wird hingegen bei Konfliktfällen bevorzugt – er ist verträglicher mit unserer alltäglichen Intuition. Während hierarchische Biozentristen eigentlich mehrere Typen von Eigenwerten annehmen müssten, ist ein egalitärer Standpunkt leichter zu begründen. So stellt Taylor zwar ausgeklügelte Prioritätsregeln auf, lässt dabei aber dennoch einiges unbegründet.<sup>657</sup> Er geht davon aus, dass man von moralisch verbindlichen Normen sprechen kann, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind:<sup>658</sup>

1. Sie müssen eine allgemeine Form besitzen und sich auf alle Situationen eines bestimmten Typs beziehen. Sie dürfen sich weder auf einzelne Personen, Gruppen, eine Zeit oder einen Ort beziehen. Ein Beispiel Taylors wäre „Du darfst niemandem schaden“.

---

<sup>655</sup> Vgl. Rippe, 2008, 100 f.

<sup>656</sup> Vgl. ebd., 106.

<sup>657</sup> Vgl. ebd., 120.

<sup>658</sup> Vgl. ebd., 127.

2. Sie müssen dahingehend universalisierbar sein, dass sie von allen moralischen Subjekten anerkannt werden können. Wer eine moralische Norm akzeptiert, muss zugleich von ihrer Gültigkeit für alle anderen moralischen Subjekte ausgehen können.
3. Sie stellen kategorische Forderungen dar, die unabhängig davon zu befolgen sind, was die betreffende Person in dem Moment gerade will und ob dies zu ihrem Vorteil gereichen würde.
4. Moralische Normen zielen auf ihre Verallgemeinerbarkeit ab. Insofern muss es für alle moralischen Subjekte möglich sein, sie als allgemein geltende Normen befürworten zu können.
5. Moralische Normen sind stärker zu gewichten als nicht-moralische oder andere Überlegungen.

Taylor schließt von dem Respekt vor Personen, welcher die von ihm formulierten fünf Bedingungen für moralisch verbindliche Normen erfüllt, auf den Respekt vor Lebewesen, wobei er aber wiederum einige Probleme offen lässt und seine Argumentation nicht ganz schlüssig erscheint. Klammern wir unsere Intuitionen aus, müsste bei der Wahl von Praxisnormen darauf geachtet werden, dass kein Wesen schlechter behandelt wird als ihm von seinen individuellen Fähigkeiten her zusteht.

Das Hauptproblem des Biozentrismus ist allerdings die Begründung, dass jedem Lebewesen überhaupt ein eigenes Gut (laut Taylors Definition, siehe oben) zugeschrieben werden kann – vor allem was ein solches jeweils ausmacht. Nimmt man eine Aufteilung eines solchen Guts in basale, also zur Lebenserhaltung nötige, und nicht-basale Interessen vor, kommt man jedenfalls zu dem Schluss, dass eine rein pflanzliche Ernährungsweise der Menschen in summa weniger Lebewesen tötet. Trotzdem bleibt sodann immer noch die Frage, ob Pflanzen tatsächlich denselben Eigenwert besitzen wie Menschen und ob es insofern moralisch verwerflich ist, Pflanzen zu Nahrungszwecken zu töten.

Unter all den genannten Unterscheidungsmöglichkeiten ethischer Positionen gibt es eine ganze Reihe unterschiedlicher (tier-)ethischer Ansätze, angefangen bei Descartes, dem „Antihelden jeglicher tierethischer Ambitionen“ (Senz, 2004, 21), über Bentham, auf den der Kernsatz des Pathozentrismus zurück geht, bis hin zur holistischen Konzeption von Martin Gorke. Dass gerade in neuerer Zeit sich immer mehr Philosophen mit Tierethik – und auch Tierrechten – befassen, zeigt, wie brisant dieses Thema ist und wie sich gesellschaftliche Meinungen weiterentwickeln. Die für mich wichtigsten Konzepte wurden in Kapitel 4 zusammengefasst und es werden einige Argumente daraus für das Fairness-Konzept verwendet. Sie alle aber konnten einen moralischen Status oder Rechte für Tiere nicht hinreichend begründen, da sie entweder zu eng (d. h. eingeschränkt auf ein einziges bestimmtes Ethikkonzept, z. B. der Präferenzutilitarismus von Singer) oder aber zu weit und zu vage gefasst waren (z. B. der Biozentrismus von Schweitzer). Das Konzept der Fairness-



Ethik versucht Schwächen dieser Art auszumerzen, indem verschiedene Ethik-Ansätze in kohärenter Form kombiniert werden.

Ausgehend von den bereits dargelegten Prämissen<sup>659</sup> (P1 bis P8) lassen sich aus (unvermeidlich) anthropoperspektivischer Sichtweise zwei Möglichkeiten zur Deduktion der Fairness-Ethik angeben. Der erste Weg geht davon aus, dass wenn Empathie die Voraussetzung ist für Mitleid und dieses wiederum die Basis für Moral, der Mensch sodann in Folge eines Analogieschlusses auf andere Lebewesen zu einer notwendigerweise pathozentrischen Sichtweise kommen muss und damit alle leidensfähigen Lebewesen moralischer Berücksichtigung bedürfen. Der zweite Weg läuft über die Begründung mittels eines sowohl methodischen als auch moralischen Anthropozentrismus, der impliziert, dass es generell sinnvoll ist, minimalen Schaden<sup>660</sup> anzurichten, da sich daraus ein maximaler Nutzen (d. h. minimales Leid) für den Menschen ergibt. Zwar wird in der Folge hauptsächlich auf eine pathozentrische Position eingegangen, jedoch bedürfen auch andere lebende Organismen wie Pflanzen oder Ökosysteme gewisser Schutz – einerseits aufgrund von Nachhaltigkeit, aus einem anthropozentrischen Blickwinkel heraus, aber auch um ihrer selbst willen. Damit vermischt sich der vertretene (anthropoperspektivische) Pathozentrismus zum Teil mit anderen Positionen wie Biozentrismus und Ökozentrismus. Aus anthropozentrischer Perspektive lässt sich insofern auch für diese Ethikkonzeptionen durchaus plausibel argumentieren. Und auch wenn es im Augenblick unserem aktuellen Common Sense intuitiv widerspricht, dass es vielleicht sogar geboten sein könnte, Zimmerpflanzen in unsere Moral mit einzubeziehen, ist die völlige Absurdität einer solchen Position doch fraglich.<sup>661</sup> Konsequenterweise müssten wir sodann aber Frutarier werden, und auch Impfungen gegen bakterielle oder virale Erkrankungen wären dann kritisch zu betrachten, da dies jedes Mal einen Massenmord bedeuten würde.

Die These von der Fairness und Gerechtigkeit für alle Tiere soll in ihrer Gesamtheit dahingehend konzipiert werden, dass sie eine im Vergleich zur konventionellen Auffassung von Moral weniger angreifbare Variante darstellt (vermiedenes Leid ist weniger verwerflich bzw. bedarf weniger Rechtfertigung als verursachtes). In ihrer Konsequenz bringt sie ausschließlich Vorteile, nicht zuletzt für den Menschen, indem alle leidensfähigen Wesen in gleicher Form<sup>662</sup> berücksichtigt werden. Allerdings wird zu erörtern und zu begründen sein, inwiefern empfindungsfähige Wesen moralisch gleich zu behandeln sind in der Hinsicht,

---

<sup>659</sup> Diese beruhen auf dem derzeitigen Stand der empirisch-wissenschaftlichen Disziplinen von Medizin, Biologie, Ethologie etc., aber auch der rationalen Disziplin der (praktischen) Philosophie.

<sup>660</sup> Ausgehend davon, dass es nicht möglich ist zu leben, ohne anderem Leben zu schaden.

<sup>661</sup> Vgl. Rippe, 2008, 99 f.

<sup>662</sup> Dies heißt nicht unbedingt im selben Ausmaß.

dass ihre Interessen ebenso zu berücksichtigen sind wie unsere eigenen. Dabei werden keine metaphysischen Annahmen oder Wertsetzungen gemacht, bis auf die, dass das Leben selbst als absoluter Wert gilt für jedes Lebewesen. In Bezug auf die Leidensfähigkeit und deren Ausmaß sind (noch) nicht alle Fragen geklärt, doch werden andere bzw. neue (vor allem empirische) Disziplinen zukünftig vielleicht in mancher Hinsicht Probleme der theoretischen als auch praktischen Philosophie lösen können.<sup>663</sup>

### 5.2.1 Fairness und Gerechtigkeit für alle Tiere

„Fair“ hat, wie bereits erwähnt, nicht dieselbe Bedeutung wie „gerecht“. Fairness ist mehr als Gerechtigkeit.<sup>664</sup> Sie greift auch dann, wenn Gerechtigkeit im Sinne von Recht nicht angewendet werden kann. Die Problematik einer Begründung von Tierrechten soll damit vorerst auf später verschoben werden. Als unfair gilt es, die eigene Machtposition zum eigenen Vorteil und zugleich Nachteil des anderen zu benutzen. Eine unfaire Verhaltensweise ist immer auch gleichzeitig als unmoralisch zu erachten.<sup>665</sup> Eine unfaire Situation kann festgestellt werden durch die folgende Frage im Analogieschluss (unter Einbezug der Erkenntnisse empirischer Wissenschaften) an sich selbst:

**Möchte ich selbst umgekehrt auf diese Weise behandelt werden, wenn ich in der Position des Anderen wäre?**<sup>666</sup>

Dabei sind die individuellen Fähigkeiten und diversen (physiologischen, morphologischen, etc.) Eigenschaften und Interessen des anderen Wesens zu berücksichtigen. Und da wir nie *genau* wissen (können), wie es sich in der Haut eines anderen anfühlt, müssen wir im Zweifelsfalle immer *zugunsten* des Individuums entscheiden, um auf der moralisch sicheren Seite zu bleiben. In der menschlichen Moral berücksichtigt sollen vor allem jene Wesen werden, die leiden können, einfach deshalb weil Leid nur dort vermieden werden kann, wo solches empfunden werden kann, und weil eine Leidvermeidung auch für uns Menschen

---

<sup>663</sup> Sicherlich sind die dabei gewonnenen Erkenntnisse letztendlich immer nur Modelle, die sich als mehr oder weniger praktikabel erweisen. Werden neue, bessere Modelle gefunden, sind auch deren Erkenntnisse in den rein rationalen Disziplinen zu berücksichtigen sowie ethische Konzeptionen dahingehend anzupassen und zu verbessern.

<sup>664</sup> Zum Beispiel sind "faire" Preise immer zugleich gerecht. Aber auch wenn ein gewisser Marktwert laut Gesetz als *gerecht* eingestuft wird, muss er noch lange nicht allen Beteiligten gegenüber *fair* sein.

<sup>665</sup> Ausgeschlossen sind hierbei Situationen, in denen eine unfaire Handlungsweise durch die Ausführung einer anderen unfairen Handlungsweise verhindert bzw. abgewendet werden soll. Beispielsweise handelt ein Polizist, der einen Einbrecher stellt, nicht unmoralisch, da er lediglich der Aufgabe nachkommt, die auslösende unmoralische Handlung zu sanktionieren.

<sup>666</sup> Vgl. goldene Regel oder auch kategorischer Imperativ.

(wenn auch in noch vielschichtigerer Auslegung) eines der Hauptkriterien für moralische Normen darstellt (ähnlich wie dies beim negativen Utilitarismus zur Anwendung kommt). Alle leidensfähigen Wesen vereint das Interesse, weiterzuleben (was evolutionär begründbar ist) sowie jenes, nicht zu leiden.

Die weiteren Prämissen lauten dahingehend:

P9 - Wir tragen die Verantwortung für das eigene Handeln und dessen Konsequenzen.

P10 - Es ist unfair, die Schwäche leidensfähiger Wesen zum eigenen Vorteil zu nutzen.

P11 - Analogieschlüsse auf andere Tiere lassen Leiden erkennen und als Konsequenzen von fairem oder unfairem Verhalten einstufen.

P12 - Unfaire Handlungen sind unmoralisch.

P13 - Unmoralische Handlungen führen zu schlechtem Gewissen und damit zu einem Selbstwiderspruch.

**(P9) Wir tragen die Verantwortung für das eigene Handeln und dessen Konsequenzen**

Willensfreiheit: Sofern wir nicht von vorn herein vollständig determiniert sind, sondern frei in unseren Entscheidungen, tragen wir auch die Verantwortung für all unsere Handlungen.

Schuld: Wir machen uns schuldig, sobald wir die wohlverstandenen Interessen anderer verletzen. Dabei kann Schuld sowohl in normativem Sinn, d. h. gemessen an dem Kriterium der Vermeidbarkeit unethischen Verhaltens, als auch in psychologischem Sinn, welcher Schuld in der persönlichen Beziehung des Menschen zu seiner Handlung sieht, verstanden werden. Während für den normativen Begriff der Schuld Überlegungen wie sittliche Reife, Einsichtsfähigkeit, die Motive für bestimmte Handlungen und ethische Dilemmata einbezogen werden müssen, orientiert sich Schuld in psychologischem Sinn an den Kategorien Kenntnis bzw. Unkenntnis oder Wollen bzw. Nichtwollen des ethisch missbilligten Verhaltens.

Schuldfähigkeit: Diese wird zurückgeführt auf die Willensfreiheit und die damit verbundene bewusste oder unbewusste Überzeugung, etwas Falsches getan zu haben. Es wird daher als Voraussetzung für die Schuld zumeist angenommen, dass der Schuldige die Wahlmöglichkeit hatte, die als schlecht definierte Tat zu unterlassen. Führen wir derartige Handlungen dennoch aus, entsteht Schuldgefühl – wir bekommen ein schlechtes Gewissen.

Übertragung der Verantwortung: Eine Beauftragung Dritter und eine damit verbundene Distanzierung von direkter Verantwortung entbindet nicht von dieser. Zwar macht dies Entscheidungen zu eigenen Gunsten einfacher, jedoch sind wir auch dann für die Konsequenzen verantwortlich bzw. daran schuld.

Wir tragen die Verantwortung für von uns verursachtes Leid eben aus dem Grund, weil wir Mitgefühl haben, Moralität und Gerechtigkeitssinn.

**(P10) Es ist unfair, die Schwäche leidensfähiger Wesen zum eigenen Vorteil zu nutzen**

Nutze ich die eigene stärkere Position zu meinem Vorteil, zum Leid von anderen oder für triviale Interessen, handle ich moralisch fragwürdig. Ungleiche Machtverhältnisse zu eigenen Gunsten auszunutzen ist unfair. Rawls legte die menschlichen Beweggründe für eine Entscheidung zu seinen beiden Gerechtigkeitsprinzipien und die Stabilität solch eines Systems in seiner Theorie von der Gerechtigkeit als Fairness ausführlich dar. Dass andere Spezies keine moralischen Wesen im Sinne des menschlichen Moralbegriffs sind, ist keine hinreichende Begründung, sie aus der menschlichen Moral ausgrenzen zu können, da Reziprozität auch im Rahmen menschlicher Individuen keine Grundvoraussetzung hierfür darstellt (vgl. menschliche Grenzfälle). Wir schließen im täglichen Leben, bei der Ausübung moralischer Akte, dem Treffen ethischer Entscheidungen, in der Regel immer von uns selbst auf andere – weil wir nicht anders können. So leben wir, und nur so kann eine Gesellschaft funktionieren. Andere Spezies zu dominieren und moralisch auszugrenzen, einzig und allein deshalb, weil wir es *können*, kann moralisch nicht gerechtfertigt werden. Wir legitimieren uns selbst zu Dingen, die wir, wären wir in der (schwächeren) Position der anderen, niemals als legitim bzw. fair erachten würden.

**(P11) Analogieschlüsse auf andere Tiere lassen Leiden erkennen und als Konsequenzen von fairem oder unfairem Verhalten einstufen**

Die Empathiefähigkeit und der Sinn für Gerechtigkeit (beide sowohl neuro- als auch soziobiologisch begründbar) ermöglichen ein Empfinden von Fairness. Durch Analogieschlüsse ist solch ein Fairnessempfinden auch nichtmenschlichen Tieren (bzw. vielleicht sogar allen Lebewesen) gegenüber begründbar. Eine Anthropomorphisierung halte ich in diesem Zusammenhang nicht unbedingt für problematisch, solange diese nichtmenschlichen Tieren zu einer besseren Behandlung gereicht, denn solange befinden wir uns in jedem Fall auf der moralisch sicheren Seite. Ein Rückbezug auf den Menschen (auf sich selbst im engsten Sinne) bzw. die Menschheit als Motiv für moralisches Verhalten gegenüber Tieren ist überdies auch anthropozentrisch erklärbar, wenn nicht sogar wünschenswert. Wenn das Endergebnis stimmt, ist das Motiv zweitrangig, daher ist solch ein Rückbezug meines Erachtens durchaus zulässig. Eine Anwendung unserer Spiegelneurone darf jedoch nicht die einzige Quelle für Analogieschlüsse auf andere Tiere sein. Denn auch wenn manche in ihrem Verhalten dies nicht zeigen können, so haben sie eben doch in pathozentrischer Sichtweise *alle* eines gemeinsam: das Interesse nicht zu leiden.

Es besteht aber nach wie vor die Schwierigkeit, artspezifische Interessensunterschiede berücksichtigen zu können. Diese zu spezifizieren ist Aufgabe der empirischen Wissenschaften.

### **(P12) Unfaire Handlungen sind unmoralisch**

Fairness hängt auch bei Rawls' Theorie der Gerechtigkeit eng mit dem Gerechtigkeitsbegriff zusammen. Da Regeln der Fairness immer auf einen Konsens unter gleichberechtigten Menschen setzen, erwarten wir im sozialen Austausch, von anderen auf die gleiche Weise fair behandelt zu werden, wie wir sie auch fair behandeln. Dieses Fairnessempfinden lässt sich aus unserem Sinn für Gerechtigkeit ableiten. Unsere jeweilige Moral stellt sich dar durch sozial anerkannte Handlungskonventionen. Gerechtigkeit bezeichnet nun einen idealen Zustand des sozialen Miteinanders, in dem es einen angemessenen, unparteilichen und einforderbaren Ausgleich der jeweiligen Interessen und der Verteilung von Gütern und Chancen zwischen den beteiligten Personen oder Gruppen gibt.<sup>667</sup> Diese Gerechtigkeit wollen wir im täglichen Leben auch umgesetzt wissen (vgl. Abschnitt 2.3, Fairnessstudien der Universität Zürich), und deshalb werden unsere Normen für Gerechtigkeit auch in Gesetzesparagrafen festgehalten, um mittels Exekutive sodann für ihre Einhaltung sorgen zu können. Faires und gerechtes Verhalten gelten demnach als erstrebenswerte Ziele im menschlichen Miteinander und insofern als eine Grundlage für moralisches Verhalten. Sich unfair zu verhalten ist zwangsläufig als unmoralisch zu erachten. Da alle leidensfähigen Wesen in unsere Moral miteinbezogen werden müssen (P12), sind auch sie fair zu behandeln.

### **(P13) Unmoralische Handlungen führen zu schlechtem Gewissen und damit zu einem Selbstwiderspruch**

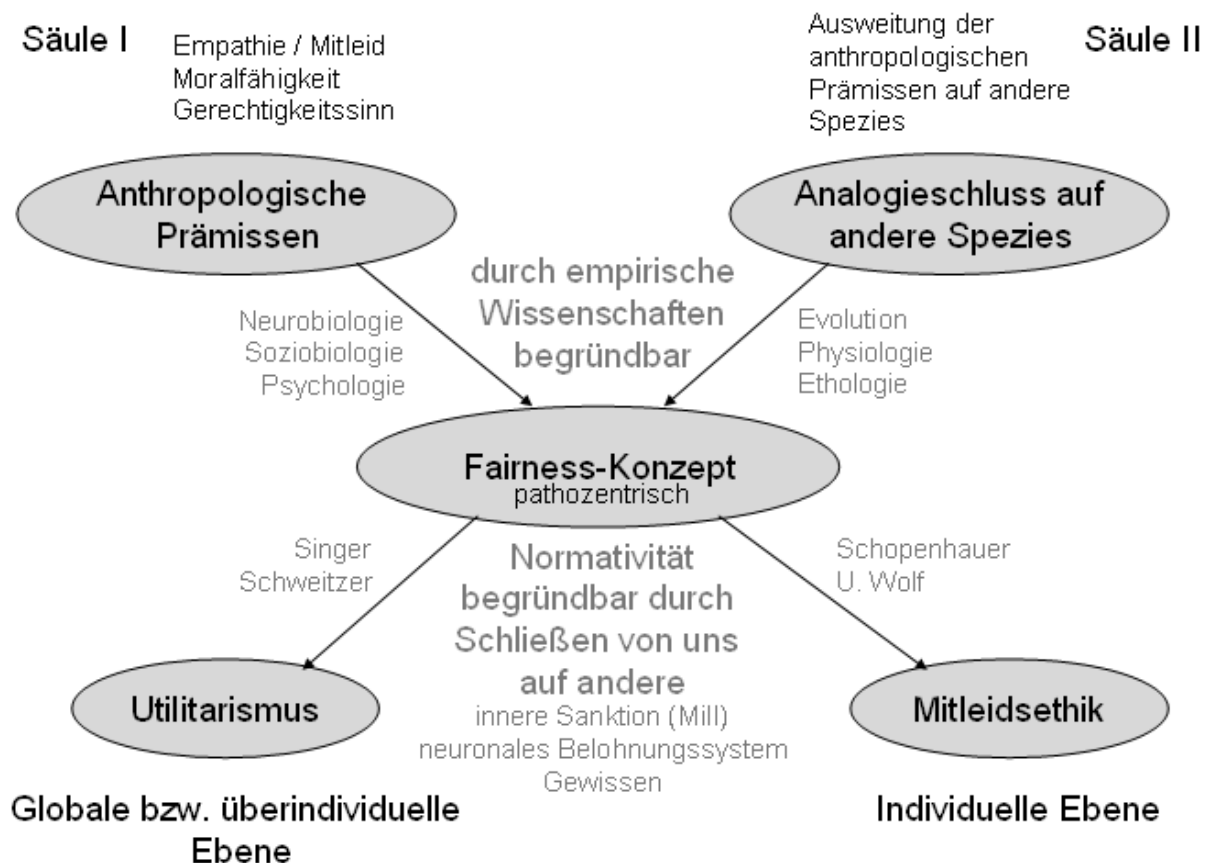
Aufgrund unseres neuronalen Belohnungssystems bzw. der inneren Sanktion (vgl. Mill) wollen wir in Übereinkunft mit unserem Gewissen handeln, da wir ansonsten im Widerspruch zu uns selbst stehen (was zugegebener Weise trotzdem vorkommt). Solche Widersprüche suchen wir jedoch zu vermeiden, da wir angenehme Gefühle erstreben (aufgrund cerebralem Belohnungssystem) bzw. idealiter so konditioniert sind, dass wir gar nicht anders können als moralisch zu handeln (aufgrund innerer Sanktion). Letzten Endes sind wir immer nur uns selbst Rechenschaft schuldig für unser Handeln. Wir müssen nicht mit *allen* moralischen Normen in unserer Gesellschaft immer einverstanden sein. Diese Normen waren und sind auch heute noch moralisch nicht immer unantastbar (Die Haltung menschlicher Sklaven ist mittlerweile per Gesetz untersagt). Deshalb ist es manches Mal sogar geboten, *entgegen* der gesellschaftlich akzeptierten Normen zu handeln, um seinem eigenen Gewissen gerecht werden zu können – sofern dies den moralisch „korrekteren“ Weg darstellt. Aufgrund unserer angeborenen Fähigkeit zur Wahrnehmung eines Ungleichgewichts in Machtverhältnissen, können wir durch den Rückbezug auf uns selbst (Analogieschluss in Kombination mit Umkehrschluss: „Würde ich dies selber umgekehrt wollen?“) die moralisch am wenigsten

---

<sup>667</sup> Vgl. Höffe, 2001.

fragwürdige Handlungsvariante wählen. Nicht fair zu handeln und andere Wesen für seine Zwecke zu instrumentalisieren, auszunutzen oder auszubeuten, führt also zu einem Widerspruch zum menschlichen Gerechtigkeitsinn und damit zu einem schlechten Gewissen (allerdings in Abhängigkeit davon, wie das individuelle Gewissen konditioniert ist). Wenn wir Tiere leiden lassen, während wir dies mittels alternativer Handlungsmöglichkeiten leicht vermeiden könnten, stehen wir im Widerspruch zu uns selbst.

Damit wären alle Prämissen des Fairness-Konzepts dargelegt und begründet. Es wurde dabei versucht, sich auf so wenige wie nur möglich zu beschränken und alle auf eine biologische (neurobiologische und soziobiologische) Begründung zurückzuführen. Freilich baut jede Ethik (zwangsläufig) auf gewissen Setzungen auf und auch die Fairness-Ethik bleibt davon nicht verschont. Es folgt eine kurze Zusammenfassung der Fairness-These, die in Abbildung 3 graphisch dargestellt ist, sowie dabei verwendeter Konzepte, um sodann zu ihren Implikationen zu kommen.



**Abbildung 3: Visualisierung des Fairness-Ansatzes**

Das Fairness-Konzept beruht auf einer anthropo-pathozentrischen Sichtweise. Die Prämissen der Säule I basieren neben neueren Erkenntnissen der empirischen Wissenschaften zudem auf Argumenten von Schopenhauer, Smith, Rawls und Mill. Schweitzers biozentrisches Argument der Achtung vor allem Leben kommt dahingehend zur

Anwendung, da jedem Lebewesen ein Wille zum Leben zugeschrieben werden kann, allerdings wird es in Hinblick auf moralische Berücksichtigung auf alle leidensfähigen Wesen eingeschränkt. Zudem ist, hauptsächlich in Konfliktfällen, eine absolut egalitaristische Position nicht haltbar, sondern es muss eine Abstufung der Berücksichtigung je nach Ausprägung von Leidensfähigkeit erfolgen, ebenso wie wir dies im menschlichen Bereich tun. Schopenhauers Mitleidsethik ist ebenfalls ein motivierender Teilaspekt, tritt hier allerdings in verstärkter Form auf, da Schopenhauer selbst es aufgrund der damaligen gesellschaftlichen Normen noch zuließ, Tiere zu Nahrungszwecken und zur Arbeit zu verwenden, und damit nicht konsequent genug war. Die generalisierte Mitleidsethik von Ursula Wolf erscheint daher noch passender. Die Prämissen der Säule II hingegen sind ausschließlich aus Disziplinen der empirischen Wissenschaften abgeleitet. Um einen Analogieschluss annehmen zu können, muss ein Tier nicht wie *wir* sein oder wie *wir* leiden; es reicht, *dass* es leidet – in welcher Hinsicht auch immer.<sup>668</sup> Auch hier wurde unter Einbeziehung der neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse vorgegangen.

Mein Fairness-Konzept stellt keine normativen Pflichten im Sinne Kants dar, da es sich nicht ausschließlich rational begründen lässt. Jedoch lässt sich zum einen einwenden, dass auch die Vernunft letzten Endes immer von Gefühlen geleitet ist, und zum anderen kann Vernunft – wenn man so möchte – *alles* begründen. Die Vernunft *allein* kann insofern nicht das entscheidende Kriterium für moralisches Handeln sein. Vielmehr ist es geboten, intuitiv fair zu handeln, das bedeutet keine Auspielung ungleicher Machtverhältnisse zu eigenem Vorteil, sondern eine Bevorzugung moralisch weniger fragwürdiger Alternativen<sup>669</sup>. Wie oben ersichtlich, wird hierbei Singers Konzept der gleichen Berücksichtigung von Interessen verwendet, allerdings kommt der Fairness-Ansatz ohne den Begriff der Person aus, sowie auch Regans Begriff des inhärenten Werts grundsätzlich überflüssig wird. Wenn solch ein inhärenter Wert dennoch angenommen wird, dann ist er im Analogieschluss bei allen Wesen anzunehmen. Interesse wird überdies nicht als Wert begriffen, sondern im weitesten Sinn als der Wille zum Leben. Zudem bleibt in Singers Präferenz-Utilitarismus das Problem des unparteiischen Standpunktes, welches mittels Empathie und Analogieschluss von einem selbst auf andere Wesen umgangen wird.

Eine Handlungsvorschrift ergibt sich aus dem Fairnessempfinden in Kombination mit dem Analogieschluss. Das entscheidende Kriterium für unser Handeln ist folgende Frage:

---

<sup>668</sup> Zudem möchte ich abermals anmerken, dass das Vorhandensein einer verbalen Sprache zwecks Mitteilung von Gefühlen für Empathie nicht unbedingt erforderlich ist. In den allermeisten Fällen reicht Mimik und Verhalten.

<sup>669</sup> Damit würden sich in letzter Konsequenz auch Kapitalismus sowie diverse Sportarten verbieten.

**Ist das von mir durch diese Handlung verursachte Leid *unbedingt* für mein Überleben (oder das der mir anvertrauten Wesen) notwendig, oder lassen sich Alternativen finden, die moralisch weniger fragwürdig sind?**

Demnach sollten wir uns soweit wie möglich auf die sichere Seite schlagen. Ein verpflichtendes Moment wird impliziert durch den Rückschluss auf uns selbst bzw. dadurch, dass wir von uns auf andere schließen können. Allerdings erfordert dies ein Abwägen *aller* möglichen Einflussfaktoren sowie der Konsequenzen *jeder* menschlichen Handlung<sup>670</sup>. Jeder Einzelne ist verantwortlich in dem Sinne, dass er eine plausible – und moralisch korrekte – Begründung geben können muss, warum er so und nicht anders handelt. Vor allem im überindividuellen Bereich alle möglichen Faktoren einbeziehen zu können, ist kaum möglich. Es stellt sich die Frage, ob einem Einzelnen an dieser Stelle nicht zu viel Verantwortung übertragen wird. Der Bereich der individuellen Moral wird verlassen; hier greift die kollektive Moral. Ein Abwägen aller Einflussfaktoren und Konsequenzen sollte in jedem Fall in Analogie zum Menschen erfolgen. Niedere Beweggründe wie Geschmack (Fleisch essen), Ästhetik (Pelz tragen) oder Spaß (Jagd, Sport) können keinesfalls legitim sein, da sie basale Interessen prinzipiell unnötigen bzw. unwichtigen Vergnüglichkeiten opfern. Freilich macht dies eine Aufklärung erforderlich – allen voran der Konsumenten.

Eine Normativität für faires Handeln ergibt sich mittels Mills innerer Sanktion oder auch aus dem neuronalen Belohnungssystem. Demnach wollen wir fair sein wegen unseres soziokulturell begründbaren Moralverständnisses, des angeborenen Sinns für Gerechtigkeit, um Anerkennung von der sozialen Gruppe zu sichern, aber auch aus Selbstachtung und um kein schlechtes Gewissen haben zu müssen. In letzter Konsequenz lässt sich die Normativität eines fairen Verhaltens gegenüber nichtmenschlichen Tieren wiederum in anthropozentrischer bzw. egoistischer Weise begründen – sodann aber nur als positiver Nebeneffekt.

Es gibt immer mehrere Bereiche der Moral. Daher kann es kein *umfassendes* und zugleich konsistentes Modell normativen Handelns geben. Keines allein besitzt meiner Meinung nach absolute Gültigkeit und ich schlage daher vor, mehrere gemischt anzuwenden, zumal dies die Realität noch am ehesten trifft. Die anzuwendenden Verhaltensnormen werden dahingehend auf die beiden Bereiche einer individuellen sowie einer globalen bzw. überindividuellen Ebene unterteilt.

Auf subjektiv-individueller Ebene greift eine pathozentrische Mitleidsethik. Das Mitleid „verpflichtet“ uns gewissermaßen dazu, andere nicht leiden zu lassen. Da wir

---

<sup>670</sup> Dies erscheint – vor allem angesichts eines zunehmend globalisierten Systems – schwierig bis undurchführbar (ein Vorwurf, der auch dem Akt-Utilitarismus immer entgegengehalten wurde), doch das ist kein Argument dafür, es nicht wenigstens zu versuchen.



nahbereichsorientierte Kleingruppenwesen sind, tun wir uns bei moralischen Entscheidungen umso leichter, je ähnlicher uns die betreffenden Wesen sind bzw. je näher sie uns stehen. Auf überindividueller Ebene hingegen ist in vielen Fällen eine utilitaristische Vorgehensweise angebracht, da hier weniger die Interessen einzelner betroffener Wesen beachtet werden müssen, sondern vielmehr alle (teils konkurrierenden) Interessen in ihrer Gesamtheit.

Damit ergeben sich aus den zuvor genannten Prämissen folgende Konklusionen:

- K1 - Fairness gegenüber leidensfähigen Tieren
- K2 - Einführung von Tierrechten
- K3 - Bemühen um eine nachhaltige Lebensweise
- K4 - Erfüllung einer Vorbildfunktion

#### **(K1) Fairness gegenüber leidensfähigen Tieren**

Die basalen Interessen leidensfähiger Tiere müssen berücksichtigt werden. Dabei ist die Leidensfähigkeit deshalb das zentrale Kriterium, weil wir dieses auch bei Menschen anwenden. Es ist jedenfalls logisch gesehen die nächste Stufe nach einer spezieistischen Moral. Jegliche anthropologische Ethik ist immer zugleich auch Tierethik, da der Mensch ein Teil der Tierwelt ist. Und ebenso verhält sich der Mensch – soziobiologisch begründbar – immer zugleich sowohl *egoistisch* als auch *altruistisch*. Eine Verbesserung der Situation für die Tiere in der Nahrungsmittelindustrie könnte daher auch allein damit begründet werden, dass die Konsequenzen solcher Praktiken negative Auswirkungen für den Menschen und die Menschheit selbst haben (vgl. Abschnitt 5.5).

Das Gewissen, welches uns in unseren Handlungen moralisch leitet, unterliegt zwar gesellschaftlichen Normen, jedoch verfügen wir zugleich über eine autonome Reflexion, in die wir das Bewusstsein über die tierliche Analogie und Leidensfähigkeit einbauen müssen. Klaus Peter Rippe ist der Ansicht, dass ein rein egalitärer Standpunkt in Bezug auf gleiche Berücksichtigung von Interessen nicht haltbar ist, da selbst hier die Grenze nicht strikt gezogen werden kann. Abstufungen sind definitiv vorhanden, schon innerhalb der Spezies Mensch. In Hinblick auf individuelle Eigenschaften sind alle Lebewesen derart in gradueller Abstufung moralisch zu berücksichtigen (auch bei Menschen, da z. B. Behinderte kein Wahlrecht benötigen und Kinder andere Rechte haben als Erwachsene), wie es ihren individuellen Fähigkeiten und Eigenschaften in angemessener, d. h. fairer Weise entspricht. Erst an dieser Stelle *könnte* man eine „Person“ von einer Nicht-Person unterscheiden, da sie andere (komplexere) Interessen verfolgt. Selbst wenn wir nichtmenschliche Tiere nicht so wichtig erachten wollten wie unseresgleichen, so sind wir in sehr vielen Fällen dennoch dazu

angehalten, sie und ihre Interessen in unsere Moral mit einzubeziehen – allein wegen unserer Verantwortung anderen Menschen gegenüber.<sup>671</sup>

### **(K2) Einführung von Tierrechten**

Um nichtmenschliche Tiere vor unfairem und ungerechtem Verhalten zu schützen, müssen Tierrechte eingeführt werden, welche die grundlegenden (im Sinne von basalen) individuellen Interessen von Tieren schützen, analog den Menschenrechten.

### **(K3) Bemühen um eine nachhaltige Lebensweise**

Wir tragen im Zuge einer Anthropozentrik die Verantwortung für spätere Generationen und auch für den gemeinsam geteilten Lebensraum. Dahingehend ist der Verzehr von Fleisch, einmal abgesehen von den für die Nahrungsgewinnung verwendeten Tieren (welchen gegenüber dies in *jeder* Hinsicht unfair ist), uns selbst gegenüber aus mehrerlei Gründen unfair: Menschen, die in Ländern wohnen, aus denen die Hauptanteile des Futtergetreides kommen, müssen wegen der dafür nötigen Praktiken leiden (das bedeutet vor allem hungern); und auch die Umwelt, die Natur und das Klima werden dadurch in Mitleidenschaft gezogen. Aber auch unseren Nachkommen schulden wir in moralischer Hinsicht eine nachhaltige Lebensweise, um den Planeten, auf dem wir leben, so lange und so gut wie möglich für kommende Generationen zu erhalten.

### **(K4) Vorbildfunktion erfüllen**

Wir sollten mit unserem Verhalten ein Vorbild sein für andere. Dies lässt sich psychologisch begründen, indem fehlende Verhaltensskripte mithilfe von Vorbildfunktionen erweitert werden.<sup>672</sup> Wenn erst einer wagt, sich auf entsprechende Weise zu verhalten, dann ziehen andere nach. Auch sollte die Philosophie eine Vorbildfunktion übernehmen, vor allem die angewandte Ethik. Sie soll darauf hinweisen bzw. daran erinnern, die Dinge des praktischen Lebens zu bedenken und deren Hintergründe zu reflektieren. Wir tragen die Verantwortung (für positive wie negative Folgen) auch dann, wenn wir uns nur unzureichend über die Konsequenzen oder Hintergründe einer Handlung informiert haben, da wir nichtsdestotrotz der Auslöser dafür sind.

Problematisch werden unsere Entscheidungen einzig in Konfliktfällen:

Stecken wir in einem moralischen Dilemma (Beispiel wäre ein Hausbrand, bei dem wir spontan entscheiden müssen, wen von zwei Wesen wir retten wollen, weil zu wenig Zeit bliebe für die Rettung beider; retten wir das eigene Kind oder das der Nachbarn?), zählt nur die subjektive Bewertung als moralisches Kriterium. Eine „richtige“ Entscheidung ist nahezu

---

<sup>671</sup> Vergleiche hierzu die für die Fairness-These Basis bereitende Aussage, dass Biozentrik und Ökozentrik zugleich Teil einer Anthropozentrik sind (siehe Seite 228).

<sup>672</sup> Vgl. Abschnitt 2.2.4, Fn. 223 bzw. 224.

unmöglich, da wir uns in *jedem Fall* entscheiden müssen. Entscheiden wir uns für diejenigen, die uns biologisch gesehen am nächsten stehen, kann uns niemand einen Vorwurf machen. Müssen wir also etwa zwischen einem menschlichen Lebewesen und einem nichtmenschlichen Lebewesen wählen, werden wir uns in den allermeisten Fällen dafür entscheiden, das menschliche Leben zu retten. Der Bezug auf (genetische) Ähnlichkeit lässt sich wie erwähnt biologisch begründen.<sup>673</sup> Dies würde aber auch implizieren, dass Tiere, die uns ähnlicher sind (mindestens jedenfalls Wirbeltiere), umso mehr zu berücksichtigen sind als andere. Doch dies ist moralisch schwer zu kritisieren.

Da jedoch die allermeisten Fälle im Umgang mit nichtmenschlichem Leben keine wirklichen Dilemmata darstellen, lässt sich vorläufig festhalten:

- Das Essen von Tieren, das Töten von Tieren (außer im Falle von Notwehr oder Euthanasie), Massentierhaltung, Tierversuche, Tiertransporte, das Halten von Tieren in Zoos, Jagd, Pelzgewinnung, Stierkampf sowie die Verwendung von Tieren zur Arbeit ist **unfair**;
- Euthanasie (für Menschen und andere Tiere), Abtreibung (bis zu dem Zeitpunkt, da Schmerzempfinden einsetzt) ist in bestimmten Fällen **vertretbar**, wenn hierdurch Leid vermieden werden kann;
- tierärztliche Versorgung, Tierhaltung (selbst sofern wirklich „artgerecht“) sind bedingt vertretbar; für bestimmte „domestizierte Tierarten“ gibt es vermutlich kaum eine andere Wahl;

*Fairness und Gerechtigkeit für alle* bedeutet zusammenfassend also zum einen, anderen Tieren gegenüber fair zu sein und sie nicht für unsere Zwecke zu instrumentalisieren, aber zum anderen auch dem Menschen gegenüber fair zu sein, in Form von ökologischer Bewirtschaftung und Nachhaltigkeit, fairer Ressourcenverteilung, Fair Trade und Ähnlichem.

## 5.2.2 „Artgerechte Haltung“ für den Menschen

Die Fairness gegenüber leidensfähigen Lebewesen (K1) verlangt, dass auch der Mensch in seiner Leidensfähigkeit berücksichtigt wird. Und die meisten Menschen halten sich (selbst) ganz und gar nicht artgerecht.<sup>674</sup> Laut der russischen Ärztin Galina Schatalova<sup>675</sup> (geb.

---

<sup>673</sup> Trotzdem kann nicht automatisch davon ausgegangen werden, dass wir Wert auf genetische Ähnlichkeit legen, was beispielsweise klar wird, wenn auf Basis des obigen Beispiels die Wahl zwischen kryokonservierten Embryonen und einer Schachtel voller Frösche besteht.

<sup>674</sup> Als „nicht artgerecht“ muss alles erachtet werden, was uns (über kurz oder lang) entweder physisch oder psychisch krank macht.

<sup>675</sup> Die Ärztin unternahm im Sommer 1990 in Begleitung von durch ihre Methode geheilten Ex-Krebspatienten, aber auch hierzu eingeladenen Spitzensportlern, Fußmärsche durch die Sandwüste des Zentralkarakum, wobei in 20 Tagen eine Strecke von 500 Kilometer zurückgelegt

1916), die Wissenschaftlerin und Ernährungsbetreuerin der sowjetischen Kosmonauten war und im Alter von 75 Jahren 500-Kilometer-Extremtouren durch die Wüste unternahm, ist der menschliche Organismus von Natur aus eigentlich auf ein Lebensalter von rund 150 Jahren ausgelegt. Die Empfehlungen der Ernährungswissenschaft haben mit der vorherrschenden „Theorie der ausgewogenen Ernährung“ die Menschen ihrer Aussage nach in eine Sackgasse geführt, aus der auch unsere Adaptationsfähigkeit nicht herausführen kann. Im Laufe der Zeit haben wir eine falsche Perspektive auf den Körper entwickelt. So paradox dies klingen mag: Obwohl der Ernährungsprozess so lange existiert wie der Mensch selbst, wissen wir trotz aller wissenschaftlichen Forschung bis heute nicht, welche Wirkung die eingenommene Nahrung auf den Organismus hat.<sup>676</sup> Es gibt etwa 170 verschiedene medizinische Disziplinen und dennoch verfügen wir über keine objektiven Gesundheitskriterien. Vielmehr haben wir Vorstellungen über Lebensnormen entwickelt, welche die Menschheit an den Rand der Selbstvernichtung gebracht haben: Wir begehen kollektive Selbstvernichtung durch diverse Zusatzstoffe in den Lebensmitteln oder zu hohe Konzentrationen (von Lebensmitteln im Allgemeinen aber auch gewissen Inhaltsstoffen im Speziellen).<sup>677</sup> Mit dem von Schatalova entwickelten „System der natürlichen Gesundheit“ wäre es für den Menschen möglich, ein natürliches Lebensalter von 154 Jahren zu erreichen. Schatalova errechnet dies anhand der Zeit von der Geburt bis zur Geschlechtsreife, die bei anderen Tieren etwa ein Siebtel der allgemeinen Lebensdauer beträgt.<sup>678</sup> Das durchschnittlich erreichte Lebensalter in kapitalistischen Ländern beträgt jedoch – wie wir alle wissen – nur etwa 80 Jahre. Zudem führt Schatalova die allermeisten Krankheiten (darunter auch chronische Krankheiten und Krebs) auf falsche und übermäßige Ernährung zurück. Fleisch, tierische Eiweiße im Allgemeinen, sowie Süßigkeiten und Tiefkühlprodukte, kurz alles, was einer hohen Intensität an Verarbeitung ausgesetzt wird, ist für den Verdauungstrakt eine Belastung und beschleunigt den Alterungsprozess. Im Zuge ihrer Forschungen fand sie heraus, dass ein wirklich gesunder Mensch (nach ihrem System der Gesundheit) vier- bis fünfmal weniger Energie (nämlich nur 250 bis 400 Kilokalorien in

---

wurde. Die Spitzensportler machten mit ihren – wissenschaftlich empfohlenen – 6000 kcal (in Form von 190g Eiweiß, 200g Fett, 900g Kohlehydrate) und 10 Liter Wasser pro Tag bereits im ersten Drittel schlapp. Ihre Crew hingegen nahm über die gesamte Distanz nur 600 kcal (28g Eiweiß, 25g Fett, 180g Kohlehydrate in Form von 50g Buchweizen und 100g Trockenfrüchten) sowie 1 Liter Wasser täglich zu sich und nahm dabei teilweise sogar an Gewicht zu (dies wird zurückgeführt auf Stickstoff-Assimilation aus der Atemluft). Galina Schatalova erfreut sich noch heute bester Gesundheit.

<sup>676</sup> Vgl. Schatalova, 2002, 14.

<sup>677</sup> Vgl. ebd.

<sup>678</sup> Vgl. ebd., 13.

24 Stunden) verbraucht als üblicherweise angenommen wird. Im Zuge des Fairness-Konzepts wäre dahingehend die Einschränkung der Kalorienzufuhr in jedem Fall zu fordern, da dies aus moralischer Sicht in der Summe weniger Leid, verbunden durch das damit geringere Ausmaß negativer Konsequenzen bei den Herstellungsprozessen, impliziert.

Auch wenn die Ansichten Schatalovas ein wenig extrem anmuten, so gibt es doch einige Hinweise darauf, dass ihre Behauptungen und daraus gefolgerte Empfehlungen nicht ganz falsch sein können, mehr noch, dass alle bisherigen Erkenntnisse der Ernährungswissenschaften sogar gänzlich über den Haufen geworfen werden könnten.<sup>679</sup> Beispielsweise fand eine Forschergruppe vor nicht allzu langer Zeit heraus, dass Kalorien sparen das Leben verlängern kann. Und nicht nur das, es hält auch den Geist im Alter in Schwung. In einer zwanzigjährigen Studie an Rhesusaffen im Primatenforschungszentrum der University of Wisconsin in Madison konnte erwiesen werden, dass man durch eine eingeschränkte Zufuhr von Nahrung nicht nur den Alterungsprozess aufhalten kann, sondern damit auch diverse Krankheiten wie Krebs, Altersdiabetes und Herz-Kreislauf-Leiden hinausgezögert werden können.<sup>680</sup> Auch bekommt Ludwig Feuerbachs viel zitierter Satz „Der Mensch ist, was er isst“<sup>681</sup> durch die relativ junge Disziplin der Epigenetik neue Brisanz. So wurde herausgefunden, dass unsere Nahrung nicht nur verantwortlich ist für unseren Stoffwechsel, sondern auch Einfluss nimmt auf unser Erbgut.<sup>682</sup> Sie kann aktiv unsere Gene steuern. Doch können sich erworbene Eigenschaften ferner auf die Nachkommen auswirken. Somit ist unser jeweiliger Lebensstil mit dafür verantwortlich, welche Krankheiten unsere Kinder oder Enkel einmal haben werden. Wir setzen unseren Körper einer Fülle von Substanzen aus, die unser Erbgut negativ beeinflussen. Ein Stoff aus Lebensmittelverpackungen, der über Jahrzehnte hinweg über die Nahrung aufgenommen wurde, kann im Körper wie ein Hormon wirken und möglicherweise dafür verantwortlich sein, dass die Pubertät immer früher einsetzt und eine lebenslange Neigung zu Fettleibigkeit entsteht. Enkel bezahlen so vielleicht noch für die

---

<sup>679</sup> Der inzwischen 74-jährige Fakir Prahlad Jani hat nach eigenen Angaben seit seinem achten Lebensjahr weder feste noch flüssige Nahrung zu sich genommen zu haben. Untersuchungen in den Jahren 2003 und 2010 durch indische Ärzte kamen zu dem Ergebnis, dass dieses Phänomen wissenschaftlich nicht erklärbar sei (vgl. Khanna, 2003 sowie einen Bericht auf „Spiegel online“ vom 28.04.2010 unter <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,691857,00.html>, zuletzt eingesehen 28.08.2010). Ein Kinofilm mit aktuellen Recherchen und Interviews zu eben diesem Thema ist Mitte September 2010 angelaufen (siehe Straubinger, 2010).

<sup>680</sup> Vgl. Colman et.al., 2009.

<sup>681</sup> „Wollt ihr das Volk bessern, so gebt ihm statt Deklamationen gegen die Sünde bessere Speisen. Der Mensch ist, was er isst.“ (Feuerbach, 1982, 367).

<sup>682</sup> Vgl. hierzu Hitec, 2009.

Ernährungssünden ihrer Großeltern. Die aufgenommenen Lebensmittel wirken sich auf die Schalterstellungen bestimmter Gene aus und können sogar schwere Krankheiten wie etwa Krebs, Typ-2-Diabetes, Herzinfarkt, Schizophrenie und Autismus auslösen.

Das, was wir uns täglich zuführen, beeinflusst aber nicht nur unsere Gesundheit und unser Erbgut, sondern es ist zu einem gewissen Teil auch verantwortlich dafür, was wir denken und fühlen. Nicht nur körperliche Ertüchtigung ist wichtig für einen klaren Geist (da sie die Durchblutung anregt und kognitive Prozesse wie Lernen und Denken begünstigt), sondern ebenso der Stoff, der die Energie zum Denken liefert. Und dieser wird von unserem Verdauungssystem in den Blutkreislauf eingeschleust. Der Darm fungiert als Abwehrsystem, und auch werden dort Botenstoffe wie Serotonin, das für Gefühle verantwortlich ist, produziert. Aktuelle Studien zeigen, dass unsere Verdauungsorgane ein kompliziertes Nervensystem besitzen, welches in Eigenregie und ohne Mitwirken des Gehirns die Motilität des gesamten Verdauungsapparates steuern. Dieses „Darmhirn“ umschließt den gesamten Verdauungstrakt von der Speiseröhre bis zum Enddarm und ist mit seinen 100 Millionen Nervenzellen sogar komplexer als das Rückenmark. Unser Bauch verfügt also über eine bestimmte eigene „Intelligenz“. Chemische Zusatzstoffe können die Bakterienflora im Darm empfindlich stören und das Milieu verändern. Krankheitserreger, Allergene und psychoaktive Substanzen können sodann leichter in den Körper und ins Gehirn eindringen. Somit wäre es möglich, dass die Nahrung unsere Entscheidungen im täglichen Leben maßgeblich beeinflusst.

Die Lebensmittelchemie ist eine spezielle Disziplin der Chemie, die mit den Bereichen der Lebensmittel-Technologie und -Toxikologie hauptsächlich dem Schutz des Verbrauchers gewidmet wurde. Sie beschäftigt sich unter anderem in Form von chemisch-analytischen Methoden mit den Inhaltsstoffen, Wirkungsweisen sowie Reaktionen der Stoffe bei Lagerung und Verarbeitung von Bedarfsgegenständen wie Kosmetika und Waschmittel, aber auch mit dem Stoffwechsel, d. h. damit, wie Lebensmittel vom Körper verwertet werden und welche Auswirkungen sie haben. Um den Verbraucher zu schützen, müssen – gesetzlich vorgeschrieben – gewisse Angaben auf den Produkten angegeben werden (bspw. die Angabe der E-Nummer-Zusatzstoffe). Doch nicht immer oder in jeder Hinsicht sind die Angaben auf den Lebensmitteln oder Bedarfsprodukten für Verbraucher wirklich aussagekräftig, hilfreich oder brauchbar. Die Vorschriften des europäischen Lebensmittelrechts haben sich in den letzten Jahren ständig geändert. Durch den gesellschaftlichen Anspruch an das Lebensmittelrecht und die gestiegenen Erwartungen an den Verbraucherschutz einerseits sowie die Bedürfnisse der Ernährungswirtschaft

andererseits werden hohe Anforderungen an die rechtsdogmatische Weiterentwicklung lebensmittelrelevanter Vorschriften gestellt.<sup>683</sup>

Aber nicht nur unsere Nahrungsmittel selbst, sondern auch deren vielfältige Herstellungsformen können negative Auswirkungen auf den menschlichen Organismus mit sich bringen. Die Nebenwirkungen der Massentierhaltung, wie erhöhte Schadstoffwerte in der Luft in der Umgebung von Schweinemastanlagen etwa, oder die Abholzung unwiederbringlicher Regenwaldressourcen, die beispielsweise in Costa Rica Weideflächen für Rinder oder dem Soja-Anbau weichen müssen, werden selten in Zusammenhang gebracht mit dem Stück Fleisch oder Wurst auf dem Teller. Jeremy Rifkin beschreibt in seinem Buch *Das Imperium der Rinder*<sup>684</sup> die Zusammenhänge zwischen dem appetitlichen Braten im Supermarkt und den unappetitlichen Bedingungen seiner Produktion. So sollten wir uns auch im Klaren darüber sein, dass hinter der Fleischindustrie (und nicht nur hier) mehrere große Lobbys stehen, die aus unserer Vorliebe für gewisse Nahrungsmittel Profit schlagen. An der Herstellung von Fleisch und Milch verdienen die Landwirte selbst wohl am allerwenigsten, dafür aber die Pharmaindustrie, die mit diversen Zwangsimpfungen<sup>685</sup> die Entwicklungskosten von Impfstoffen, welche bei artgerechter Haltungsform niemals nötig wären, verzehnfacht wieder einbringt, oder aber auch Saatgut-Konzerne (wie Monsanto<sup>686</sup>), welche die Hersteller von Futtermitteln mit Verträgen dauerhaft und mit allen Konsequenzen (wie die zusätzlich nötigen Spezialdüngemittel und anderen Chemikalien) an ihre angeblich gewinnbringenderen, da gentechnisch optimierten, Pflanzenorganismen binden wollen. Und nicht zuletzt verdienen die Transportgesellschaften, welche die (staatlich durch Steuermittel subventionierten) Tiertransporte zu weit entfernten Schlachthöfen abwickeln – alles nur der Effizienz und des Profits wegen. Alle diese Nebenwirkungen sind dem Menschen – als Konsument und Steuerzahler<sup>687</sup> – gegenüber nicht fair. Zudem müssen Milch und Fleischprodukte von Tieren, die mit gentechnisch veränderten Nahrungsmitteln<sup>688</sup> gefüttert wurden, noch nicht einmal eindeutig gekennzeichnet werden. Was das gentechnisch

---

<sup>683</sup> Vgl. Forschungsstelle für Deutsches und Europäisches Lebensmittelrecht, <http://www.lmr.uni-bayreuth.de/> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>684</sup> Rifkin, 2001.

<sup>685</sup> Vgl. Schneider, 2009, 8.

<sup>686</sup> Siehe <http://www.monsanto.de/> (zuletzt eingesehen 30.08.2010).

<sup>687</sup> Die wenigsten wissen, wie viel sie tatsächlich mit ihren Steuern an Tiertransporten und Tierversuchen subventionieren. Der wahre Preis eines Produktes wird künstlich verzerrt und muss daher an anderer Stelle wieder kompensiert werden.

<sup>688</sup> Die EU lässt laut einem Bericht vom 30.10.2009 gentechnisch veränderten Mais der Sorte MON88017 sowie MON89034 zu (vgl. hierzu <http://www.transgen.de/aktuell/1127.doku.html>, zuletzt eingesehen 28.08.2010).

veränderte Material der Futterpflanzen, welches sich trotz aller gegenteiligen Behauptungen der Hersteller in der Milch und auch im Fleisch der Tiere noch finden lässt<sup>689</sup>, tatsächlich beim Menschen (und auch beim Tier) bewirkt, ist jedoch nach wie vor unbekannt. Auch die Belastung des Bodens durch Überdüngung oder chemische Zusatzstoffe (wie bspw. RoundUp<sup>690</sup> der Firma Monsanto) wirkt sich über Umwege wiederum schädlich auf den Menschen aus. Letztendlich kommen alle anthropogenen Einflüsse auf die Umwelt auf den Menschen zurück – jedenfalls immer über den Weg der Nahrungskette. Somit lässt sich mit George Ritzer<sup>691</sup> sagen, dass eine immer weitergehende Rationalisierung (und auch Globalisierung) der Gesellschaft in allen Lebensbereichen ihre irrationalen Nebenwirkungen nach sich zieht, die eine „artgerechte Haltung“ des Menschen mehr und mehr unmöglich machen. Einmal abgesehen von zu wenig Bewegung führt ein immer größer werdender Anteil der Menschheit sich seine Nahrung in Form von FastFood und Tiefkühl- oder anderen Fertigprodukten zu: Müll für den menschlichen Körper. Das mag zwar bequem sein, aus (medizinisch und ethisch) anthropozentrischer Sichtweise jedoch ist dies absolut unfair sich selbst und allen unseren (aktuell sowie nach uns lebenden) Artgenossen gegenüber. Wenn Menschen (zumindest) untereinander fair sein wollen, so müssen sie ab sofort (wenigstens) ihre Ernährungsweise überdenken.<sup>692</sup>

### 5.2.3 Mit FAIRNESS auf der sicheren Seite

„Jeder dumme Junge kann einen Käfer zertreten, aber alle Professoren dieser Welt können keinen herstellen.“

(Arthur Schopenhauer)<sup>693</sup>

Für eine Ethik der Fairness lässt sich insofern von zwei Seiten her argumentieren: Erstens aus der Perspektive der nichtmenschlichen Tiere, die aufgrund ihrer uns analogen Konstitution sowie unserem Mitgefühl ihnen gegenüber um ihrer selbst willen moralisch ebenso zu berücksichtigen sind wie die Menschen selbst; und zweitens aus rein den Menschen berücksichtigender Sichtweise, welche allein für sich genommen bereits die meisten herkömmlichen Praktiken im Umgang mit Tieren verbietet, und zwar aller unerwünschter (weil unfairer) Nebeneffekte wegen allein aus anthropozentrisch egoistischer Motivation heraus. Alle Setzungen (im Hinblick auf moralische Berücksichtigung) sind

---

<sup>689</sup> Vgl. diverse Artikel von Greenpeace über Gen-Pflanzen im Futter, zu finden unter <http://www.greenpeace.de/themen/gentechnik/kampagnen/milchcent/> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>690</sup> Siehe <http://www.roundup-ultramax.de/> (zuletzt eingesehen 30.08.2010).

<sup>691</sup> Ritzer, 2006.

<sup>692</sup> Vgl. Gandhi, 2008.

<sup>693</sup> Zitiert nach Karremann, 2006, 148.



Setzungen durch den Menschen. Aber wir können wenigstens versuchen, aus unserer Sicht heraus nachzuvollziehen, welches Individuum leidet und welches nicht. Entsprechend ist es dann zu berücksichtigen, oder eben auch nicht. Dabei dürfen wir einer leidensfähigen Gruppe von Tieren nichts antun, was wir nicht mit unseresgleichen auch täten. Der Pathozentrismus liefert über die Empathie einen Rückschluss auf uns selbst; denn nur so ist ein Leiden-Lassen respektive Quälen anderer möglich. Und soviel steht fest: *Wir wollen nicht leiden!*

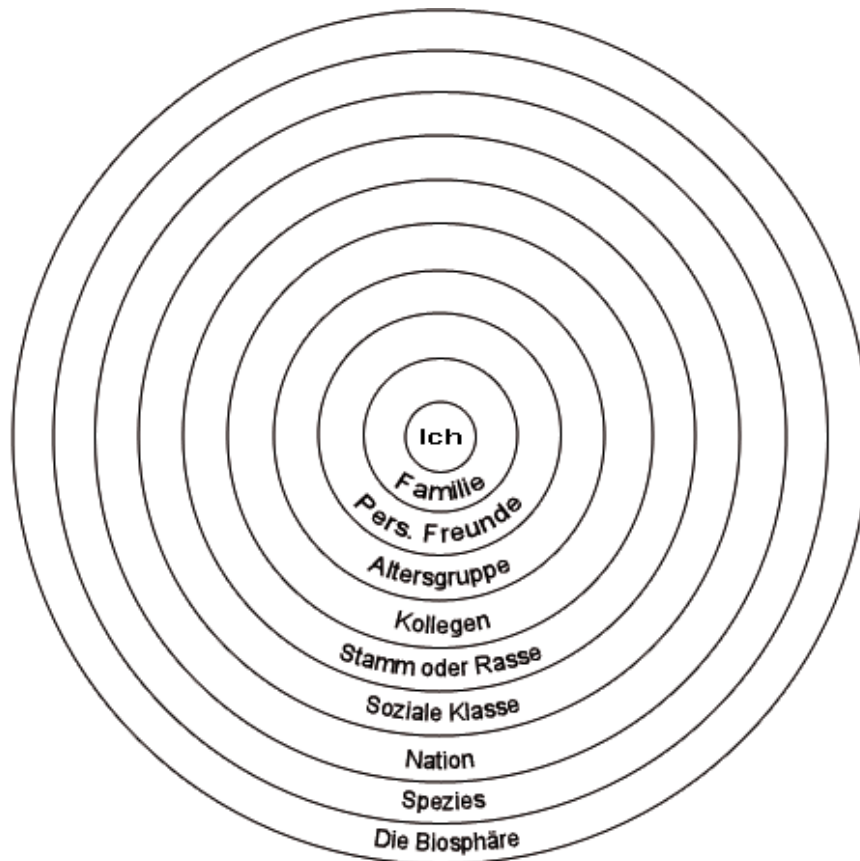
Der Grundsatz der ethischen Fairness lässt sich somit folgendermaßen auf den Punkt bringen:

**Handle so, dass Du Dich in Deinen moralischen Urteilen und Deinem Verhalten immer auf der moralisch sicheren Seite befindest.**

Den moralischen Status bzw. die Berücksichtigung moralischer Interessen auf andere Spezies auszuweiten, ohne dieselben basalen Interessen der eigenen Spezies dabei zu benachteiligen, kann moralisch gesehen auf keinen Fall als schlecht bewertet werden. Würden wir alle elementaren Rechte, die wir uns Menschen zugestehen, auch auf andere Spezies ausdehnen, würde uns dadurch kein existentiell relevanter Nachteil entstehen – eher im Gegenteil. Die Frage ist aber nach wie vor, welche Spezies man einschließen sollte und welche nicht. Hier gilt im Zweifelsfall besser einschließen als aus, da wir uns damit moralisch auf der sicheren Seite befinden. Solange wir über die Leidensfähigkeit anderer Spezies keine neuen Erkenntnisse haben, welche besagen, dass ihre Angehörigen definitiv unter bestimmten Bedingungen *nicht* leiden, gilt: *In dubio pro reo*<sup>694</sup>. Solange also nicht von anderer Seite bewiesen wurde, dass keine Leidensfähigkeit vorliegt, müssen wir uns zugunsten des Tieres entscheiden und sind dazu angehalten, die entsprechende Spezies zu berücksichtigen. Dass wir dabei vermutlich Arten, die uns ähnlicher sind, eher berücksichtigen als andere, lässt sich wie bereits erwähnt biologisch begründen. Wir tendieren angeborener Maßen dazu, Koalitionen mit uns möglichst ähnlichen Wesen zu bilden. Wurde aber einmal belegt, dass eine Spezies nicht leiden kann, befinden wir uns wiederum auf der moralisch sicheren Seite und brauchen insofern kein schlechtes Gewissen zu haben – bis diese Annahme unter Umständen widerlegt wird.

---

<sup>694</sup> Hierzu ist zu sagen, dass das Wort *reus* (lat. Angeklagter) im Italienischen zu *schuldig* (*reo*) umgewandelt wurde. Tiere allerdings sind weder angeklagt, noch sind sie in irgendeiner Weise (uns gegenüber) schuldig geworden. Der Spruch „*in dubio pro reo*“ soll dahingehend also nur eine Art Metapher darstellen.



**Abbildung 4: Prinzipsystem der Konkurrenz<sup>695</sup>**

Die wichtigsten moralischen Entscheidungen betreffen wie erwähnt Fälle von Konkurrenz zwischen uns selbst bzw. der Gruppe, welcher wir angehören, und anderen Individuen bzw. anderen Gruppen, die uns je nach Situation und individueller Gewichtung mehr oder weniger nahe stehen. Die britische Moralphilosophin Mary Midgley unterscheidet dabei soziale Ansprüche (für einzelne Wesen) von ökologischen Ansprüchen (für ganze Populationen und Arten). Sie ist der Meinung, dass Nähe zwar ein realer und wichtiger Faktor in unserer Psychologie (und damit auch in unserer Moral) ist, allerdings nicht der einzige oder wichtigste. So helfen bei Naturkatastrophen etwa Menschen auch ihnen völlig Unbekannten. Bei Fällen ernsthafter Konkurrenz von Ansprüchen aber engt sich der Kreis ein, wie in Abbildung 4 angedeutet. Hierbei können dennoch andersartige Beziehungen gewichtiger sein als Konkurrenzbeziehungen. Und da Tiere nicht einfach Tiere sind, sondern Elefanten, Heuschrecken, Amöben, Hirsche, etc., sind auch unsere Einstellungen ihnen gegenüber ebenso komplex und unterschiedlich, genauso wie die Situationen von Konkurrenz mit ihnen. Pflichten gegenüber Tieren-im-Allgemeinen sind daher ebenso undenkbar wie Pflichten gegenüber Menschen-im-Allgemeinen.<sup>696</sup>

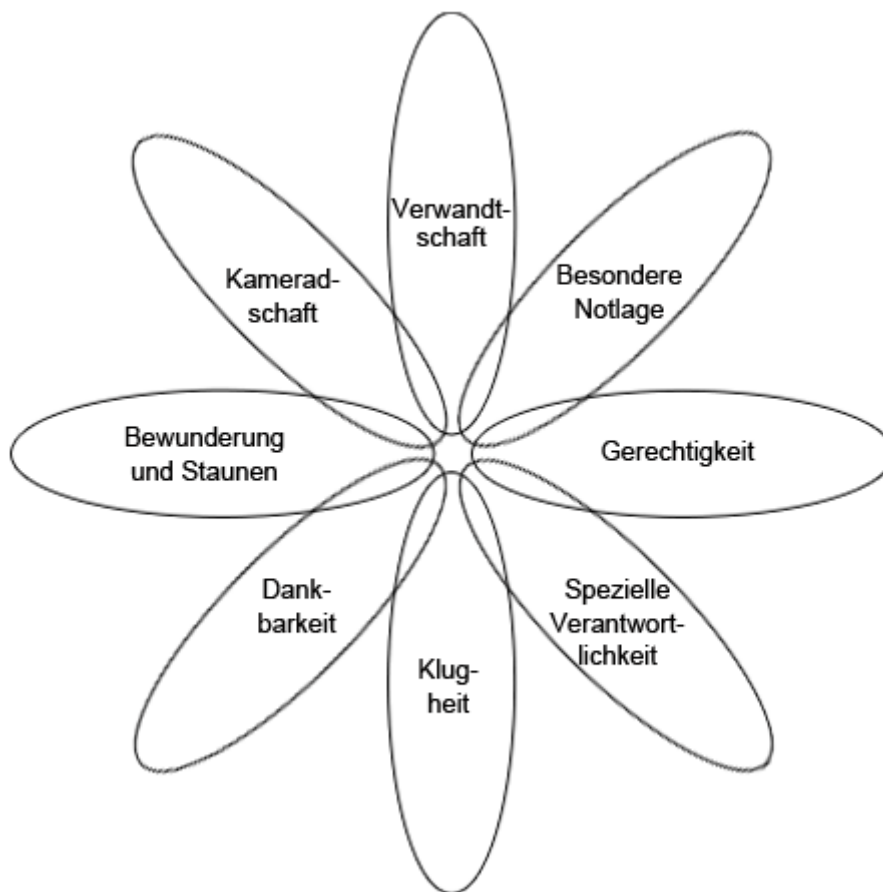
<sup>695</sup> Darstellung nach Midgley, 2008, 157.

<sup>696</sup> Vgl. ebd., 156.

„Unsere tatsächlichen Konkurrenzbeziehungen zu verschiedenen Tierarten unterscheiden sich enorm.“ (Midgley, 2008, 156)

Allerdings ist *echte* Konkurrenz nur selten gegeben, nämlich ausschließlich dann, wenn es in letzter Konsequenz um Leben und Tod geht.

Für jedes Individuum sieht das Nähe-Distanz-Verhältnis zu den jeweiligen Gruppen anders aus, eventuell eher so wie in Abbildung 5 dargestellt. Jeder muss sich sein eigenes Prinzipiensystem überlegen, und sodann versuchen, bei echten Konflikten oder in Konkurrenzsituationen fair zu bleiben und sich sein Verantwortungsgefühl gegenüber Schwächeren und schlechter Gestellten – egal welcher Spezies oder Gruppe zugehörig – bewusst zu machen. Ein etwaiges Ungleichgewicht (nahezu jeglicher Hinsicht) sollte ausgeglichen werden, nötigenfalls indem man sich mit dem Konkurrenten und dessen Interessen versucht zu identifizieren.



**Abbildung 5: Komplexeres Prinzipiensystem der Konkurrenz<sup>697</sup>**

Tierschutz ist in erster Linie ein Gedanke. Hat man sich vom Speziesismus befreit, gilt er dem Menschen in gleicher Weise wie anderen Tieren. Alle leidensfähigen Wesen sollen fair behandelt werden. Sich der (direkten und indirekten) Konsequenzen seiner eigenen

<sup>697</sup> Darstellung nach ebd., 158.

Handlungen nicht bewusst zu sein (oder bewusst sein zu wollen) ist als ignorant einzustufen und insofern als unmoralisch zu bewerten. Wer sich dem Gruppenzwang unterwirft und in unreflektierter Weise am kollektiven Verbrechen teilnimmt, macht sich dennoch schuldig. Jeder ist dafür verantwortlich, sich über die jeweiligen Konsequenzen seiner Handlungen zu informieren. Unwissenheit schützt dem Gesetz nach nicht vor Strafe – und in diesem Zusammenhang nicht vor der Schuldhaftigkeit. Nimmt man die aktuellen Zustände im Umgang mit nichtmenschlichem Leben als gegeben und macht mit, unterstützt und bestätigt man die unfairen Praktiken, sowohl den Tieren als auch dem Menschen gegenüber: *Qui tacet, fatetur!*

#### 5.2.4 Grenzen der Fairness-Ethik

„It takes nothing away from a human being to be kind to an animal.“

(Joaquin Phoenix, Erzähler des Films *Earthlings*)<sup>698</sup>

Der Ansatz der Fairness-Ethik stößt in gewissen Aspekten an seine Grenzen. Ich möchte daher einige mögliche Schwächen aufzeigen und damit Kritikpunkte vorwegnehmen. Auf viele ethische Fragestellungen kann auch die Fairness-Ethik keine *konkreten* Antworten geben. Sie will sich zwar in gewisser Weise als normative Ethik verstanden sehen, allerdings nur in der Hinsicht, dass sie einen Rahmen bildet für alle ethischen Belange eines menschlichen Lebens und gewissermaßen einen *Leitfaden* für Handlungsvorschriften vorgibt. Ist ein Interessenskonflikt zwischen verschiedenen Individuen zu lösen, kommt es letztlich immer auf die jeweilige Perspektive an. Die Schwierigkeit dabei ist, eine möglichst objektive Sichtweise einzunehmen und alle möglichen Einflussfaktoren und Konsequenzen für alle möglichen betroffenen Lebewesen mit einzubeziehen. Zumeist ist dies ein Ding der Unmöglichkeit, da die wenigsten Interessenskonflikte sich nur auf die primär beteiligten Individuen beschränken. Sobald wir beispielsweise etwas kaufen, sind in der Regel sogleich unzählige andere Menschen und Tiere davon betroffen – und im wahrsten Sinne des Wortes in Mitleidenschaft gezogen. Alle Faktoren, begonnen beim Herstellungsprozess und seinen Bedingungen, über Transportwege, etwaige Zwischenhändler sowie mögliche negative Konsequenzen auf die gemeinsame Umwelt und den Einfluss auf die globalisierte Wirtschaft, müssen bedacht werden. Wir alle sind eingebettet in das weltweite monetäre System der Ökonomie, aus dem es kein Entrinnen gibt. Wir brauchen Geld, um zu überleben. Indem wir konsumieren, und konsumieren *müssen* wir, regeln wir das Zusammenspiel von Angebot und Nachfrage auf dem globalen Markt – und insofern auch alle damit zusammenhängenden Faktoren, die ein einzelnes bestimmtes Produkt betreffen. Mit unseren Kaufentscheidungen fördern wir unter Umständen – wenn auch unbewusst bzw. ungewollt – Dinge wie

---

<sup>698</sup> Zitiert nach Monson / Phoenix, 2005.

Kinderarbeit, Tierversuche oder Massenschlachtungen aufgrund von Epidemien, die durch Intensivhaltung ausgelöst wurden. In erster Linie aber fördern wir die kapitalistischen Machenschaften der Produzenten, die an unseren Käufen verdienen. Produktwerbung suggeriert uns alles Mögliche, doch selten verrät sie uns die Wahrheit. Was hinter einem Produkt oder seinen Inhaltsstoffen wirklich steckt, soll dem Konsumenten verborgen bleiben – denn sonst würde er es vielleicht nicht mehr kaufen. Und dennoch: Fairness im Rahmen der Fairness-Ethik würde gebieten, sich über alle Hintergründe zu informieren, um eine – allen betroffenen Lebewesen gegenüber – faire Entscheidung treffen zu können und damit ethisch möglichst unbedenklich zu handeln. Dies erscheint angesichts des bestehenden ökonomischen und politischen Systems wenig bzw. nicht praktikabel. Trotzdem sollten wir uns so gut wir können bemühen. Jeder kleine Schritt in diese Richtung bedeutet bereits eine Verbesserung.

Damit die Fairness-Ethik greifen kann, sind die verschiedenen Teilbereiche der Moral im menschlichen Leben jeweils getrennt zu betrachten, je nachdem wie weit deren Implikationen sich auf andere Lebensbereiche und andere Lebewesen erstrecken. Auf der individuellen Ebene betrifft dies den Umgang mit Lebewesen, mit denen wir direkt in Kontakt stehen. Für diesen Bereich sieht die Fairness-Ethik die Anwendung der Mitleidsethik vor. Stehen wir aber vor einer Frage, die ganze Tierarten, Ökosysteme oder Ähnliches betrifft, so befinden wir uns auf globaler Ebene. Für diese schlägt die Fairness-Ethik den Utilitarismus (bzw. Präferenz-Utilitarismus) vor, was bedeutet, dass für eine Minimierung des Gesamtleides das Leid einiger weniger in Kauf genommen werden kann (bzw. muss). Ein unparteiischer Standpunkt, welcher in beiden Fällen die Interessen *aller* sowohl direkt als auch indirekt betroffenen leidensfähigen Wesen einbeziehen soll, ist zugegebenermaßen schwierig einzunehmen, aber meines Erachtens nach nicht grundsätzlich unmöglich.

Alle bislang aufgeführten Schwierigkeiten der Fairness-Ethik sind zwar Schwächen in ihrer praktischen Anwendung, doch stellen sie keine wirklichen Kritikpunkte dar. Ich möchte daher nun zu den tatsächlichen Einwänden kommen:

#### 1. Hat Leben wirklich Wert an sich?

Dass Leben einen Wert hat, ist eine Prämisse, eine Setzung also, und daher nicht wirklich argumentierbar. Völlig zurecht bemerkt in diesem Zusammenhang auch Dieter Birnbacher:

„Es ist nicht ersichtlich, warum das Leben – unabhängig von seiner spezifischen Qualität – der einzige eigenständige Wert sein soll. Es ist nicht einmal evident, dass das Leben als solches – im rein biologischen Sinn verstanden – überhaupt ein nennenswerter Wert ist. Zweifellos ist es jedem unbenommen, das biologische Leben als solches für einen Wert zu halten. Aber es gibt nichts, was denjenigen, der anderer Meinung ist, zu dieser Auffassung nötigen könnte.“ (Birnbacher, 2008, 215)

Da jedoch allem Anschein nach unser biologisches Leben im Allgemeinen für nahezu jeden Einzelnen von uns – und dies zeigt sich daran, dass die allermeisten Menschen es bevorzugen, weiterzuleben (und auch andere Tiere legen ähnliches Verhalten an den Tag) und dies auch aussagen – Wert zu besitzen scheint, kann aufgrund evolutionärer Kontinuität davon ausgegangen werden, dass dies auch auf andere Spezies zutrifft (selbst wenn sie vom Begriff „Leben“ an sich keine Ahnung haben). Man kann mir an dieser Stelle möglicherweise einen naturalistischen Fehlschluss vorwerfen, Fakt ist dennoch: So *leben* wir; denn ansonsten würden wir vielleicht schon nicht mehr leben.

## 2. Es werden lediglich Setzungen gemacht.

Der Philosophie (philosophische Logik ausgenommen) fehlt es an der Präzision, wie sie etwa in der Mathematik zu finden ist. Alles ist relativ ohne zugrunde liegende Axiome. Dabei darf man aber nicht vergessen, dass auch die Axiome der Mathematik Setzungen sind, ohne die man nicht auskäme. Die Peano-Axiome haben sich für die Mathematik als überaus praktikabel erwiesen. Ohne sie ließe sich aber – ebenso wie in der Philosophie – letztendlich alles beweisen und alles widerlegen.

In jeder philosophischen Argumentation bilden die Prämissen die entsprechenden Grundaxiome. Das gewünschte Ergebnis wird mittels Logik hergeleitet. Den dabei beschrittenen Argumentationsweg kann man aber nur mitgehen, wenn man mit den gesetzten Prämissen einverstanden ist. Manchmal scheint es erforderlich, für die gesetzten Prämissen Letztbegründungen anzugeben, um sie auf solide Beine zu stellen. Derartige Letztbegründungen kann es jedoch wiederum nur für den geben, der diese als plausibel erachtet. Denn gerade solche Versuche von Letztbegründungen scheinen ebenfalls bloße Setzungen zu sein. Sie sind genauso relativ wie alle anderen Setzungen auch. Dahingehend lässt Evolution sich ebenso wenig beweisen wie Gott. Dass es keine absolute Letztbegründung gibt bzw. geben kann, wäre demnach auch wieder zu relativieren – außer für Absolutisten natürlich.

## 3. Tiere haben keine Moral. Moral gibt es nur beim Menschen, und daher sind auch nur Menschen moralisch zu berücksichtigen.

Hierzu lässt sich sagen, dass Moral zum einen, wie bereits erwähnt, lediglich eine Bereichseigenschaft ist wie alle anderen menschlichen Fähigkeiten auch und zum anderen kommt es darauf an, wie man Moral definieren will. Moral im menschlichen Sinn mag es nur beim Menschen geben. Doch besitzen alle Wesen, denen es etwas ausmachen kann, welche Erfahrungen ihnen widerfahren, grundlegende moralische Rechte. Menschen sind – im Sinne des *menschlichen* Moralbegriffs – die einzigen moralischen Akteure. Rechtliche Forderungen verpflichten uns dahingehend, Wesen mit moralischer Bedeutung auf bestimmte Weise zu behandeln. Jeder moralische Akteur, aber auch jedes fühlende moralische Subjekt, hat ein Interesse daran, dass seine Grundrechte nicht verletzt werden.

Freilich können Tiere ihre Rechte uns Menschen gegenüber nicht einfordern (auch wenn einige von ihnen sogar moralische Akteure sind) – genausowenig wie Kinder, Behinderte oder andere marginal cases. Dennoch wir bestreiten nicht, dass diesen marginal cases Rechte *zustehen*. Denn:

„Alle, vom denkenden Akteur bis zum winzigen Baby, vermögen ein Interesse daran zu haben, was ihnen im nächsten Moment widerfahren wird.“ (Evelyn B. Pluhar, 2008, 305)

Nichtmenschlichen Lebewesen stehen grundlegende Rechte in derselben Form zu wie menschlichen marginal cases. Moralische Akteure sind verantwortlich für das was sie tun. Sie sind daher verpflichtet, in ihren Handlungen konsequent und gerecht bzw. fair zu sein. Sofern Menschen es ungeachtet ihrer intellektuellen Fähigkeiten verdienen, respektvoll behandelt zu werden, verdienen dies auch fühlende, leidensfähige nichtmenschliche Lebewesen. *Wir* sollten ein moralisches Interesse an ihnen haben, weil *sie* ein Interesse an sich haben.

#### 4. Nicht zuletzt die menschliche Moral stellt den Menschen über andere Tiere.

Der Mensch stellt sich nach wie vor als den anderen Arten überlegen dar, weil es – im Moment jedenfalls – faktisch gesehen so ist. Historisch gesehen war das jedoch nicht immer so und langfristig gesehen muss dies auch nicht so bleiben. Versuche, dem Menschen aufgrund seiner überragenden kognitiven Fähigkeiten eine moralische Sonderstellung zu verleihen, finden einen scheinbar plausiblen Ansatz bei der Vernunftfähigkeit. Dabei soll Vernunft aber nicht im Sinne der Fähigkeit zu Rationalität verstanden werden, die gewissen anderen Spezies auch zukommt, sondern Vernunft in dem umfassenden Sinne des Person-Seins.<sup>699</sup> Relevante Eigenschaften für Person-Sein sind zurechenbares Handeln und die Fähigkeit, Rechtsbeziehungen eingehen zu können. Will man unter dieser Rechtsfähigkeit verstehen, dass einer Person nicht nur Rechte zukommen, sondern dass sie auch die Rechte anderer achten können muss, so fallen Tiere freilich aus dem Raster heraus.<sup>700</sup> Menschliche Rechte können nur für Menschen gelten und auch nur von diesen respektiert werden. Doch dies muss nicht zugleich bedeuten, dass Tieren deshalb jegliche Rechte versagt werden müssten und wir ihnen gegenüber keine moralischen Verpflichtungen hätten. Menschen haben menschliche Eigenschaften und Fähigkeiten, und Tiere haben die jeweils artspezifischen tierischen Eigenschaften und Fähigkeiten. *Jede Spezies ist etwas Besonderes*. Dass bestehende Artgrenzen zu Schwierigkeiten und daraus resultierenden Nachteilen bei (anthropozentrischen) Vergleichen mit uns Menschen führen, muss sich nicht zwangsläufig auf deren moralische Berücksichtigung auswirken. So führt etwa Marc Hauser

---

<sup>699</sup> Vgl. etwa auch Rippe, 2008, 36.

<sup>700</sup> Vgl. Höffe, 1993, 219; siehe hierzu auch Rippe, 2008, 37.

an, dass kein Tier jemals an einer Revolution teilgehabt hätte oder das System ändern wollte.<sup>701</sup> Aber: Was ändert das an ihren Fähigkeiten, Schmerz zu empfinden und Interessen zu haben? Was ändert das an der Tatsache, dass sie *leiden* können? Zudem lässt sich unter „System“ hier nur das „menschliche System“ verstehen. Was in aller Welt sollte ein Tier *daran* ändern wollen? Wie denn? Und wozu? Sie sind ja kein Teil *unseres* Systems.

Und genauso verhält es sich mit der menschlichen Moral. Auch sie stellt uns nicht wirklich *über* andere. Moral wie ich sie verstehe, ist ein rein soziales Phänomen. Im Sinne eines menschlichen Moralbegriffs sind andere Spezies amoralisch, denn sie gehören nicht zu *unserer* sozialen Gruppe. In Anbetracht des Ausmaßes an Grausamkeit, welches allein der Mensch in solch einer Überdimension in die Welt gebracht hat und wohl weiterhin bringen wird, drängt sich jedoch die Frage auf, wer die wirklich moralischen – wohlgerneht im Sinne menschlicher Moral – Wesen sind: Menschen oder andere Tiere?

#### 5. Der Mensch kommt aus seiner anthropozentrischen Sichtweise NIE heraus.

Diese Aussage ist soweit korrekt. Hiergegen lässt sich auch nichts einwenden. Der Mensch ist für den Menschen selbst immer das Maß aller Dinge. Doch bei aller Anthropozentrik sollte er nicht vergessen, dass auch er ein Tier ist. Insofern ist die Einschränkung auf eine rein menschliche Sichtweise zwar ein Hindernis, aber darin liegt auch das nötige Potenzial. Wir müssen uns nur dafür entscheiden, in allen Belangen so fair wie möglich zu handeln. Wenn wir es schaffen, geistig schwerst Behinderte oder andere marginal cases in moralisch angemessener Weise zu behandeln, so können wir dies auch mit nichtmenschlichen leidensfähigen Tieren.

#### 6. Der Mensch ist nach wie vor „natürlich“ und insofern ist alles, was er tut, auch natürlich.

Der Mensch ist ein Produkt der Evolution, inklusive all seiner Fähigkeiten und insofern auch seiner Intelligenz, die es ihm ermöglicht, an allen möglichen und unmöglichen Orten der Welt zu überleben, und die er dazu benutzt, die Welt nach seinen Vorlieben zu gestalten, sowie seiner Vernunft, die er benötigt, alle seine Übergriffe zu rechtfertigen. Wir sind verantwortlich für das was wir tun, weil wir moralische Wesen (in anthropozentrischem Sinne) sind. Die Natur jedoch kann nicht verantwortlich gemacht werden für das, was in ihr passiert. Damit meine ich, sie hat sich nicht vor uns Menschen zu rechtfertigen. Wir sind uns alleinig selbst Rechenschaft schuldig. Dabei ist der Mensch nicht ausschließlich moralisch schlecht, aber auch nicht ausschließlich moralisch gut. Er kann beides sein, und insofern ließe sich vielleicht sagen, dass diese dialektische Ambivalenz unserer Natur zugrunde liegt. Wenn wir all unser Handeln und seine überwiegend negativen Auswirkungen für jegliche irdische Existenz rechtfertigen wollen indem wir sagen, dass es in unserer Natur liegt, so zu handeln, dann liegt es in unserer Natur, uns selbst zu zerstören. Was daran moralisch gut sein soll,

---

<sup>701</sup> Vgl. Masson, 2006, 26.



vermag ich nicht zu sagen. Wenn es nicht das Ziel menschlicher Moralität sein soll, moralisch *gut* sein zu wollen, wozu ist Moralität – und vor allem das Beharren auf unserer Überlegenheit anderen Tieren gegenüber aufgrund eben dieser Fähigkeit – aber sodann überhaupt noch gut?

Die Aussage von der Natürlichkeit aller menschlichen Handlungen und deren Konsequenzen scheint lediglich eine schwache Ausrede dafür zu sein, alle Verantwortung von uns weg zu schieben. Das ist dann freilich auch „natürlich“.

7. Menschen behandeln sich gegenseitig auch nicht gut, warum sollten wir es insofern mit Tieren tun?

Diese Frage habe ich eigentlich bereits mit der vorhergehenden Aussage beantwortet. Dass wir zwar moralische Wesen sind, rein faktisch aber nicht immer (oder besser gesagt nur selten) tatsächlich moralisch gut handeln, ist kein schlagendes Argument dafür, dass wir dies nicht tun *sollten*. Dass wir uns Menschen in vielerlei Hinsicht tagtäglich verraten, lässt sich nicht bestreiten. Einen Verrat an nichtmenschlichen Tieren zu begehen, wie Schopenhauer es nennt, würde jedoch bedeuten, dass wir ihnen gegenüber eine freiwillige Verpflichtung eingegangen wären. Das aber trifft nicht zu, denn hierfür gibt es keinen Nachweis. Dass wir uns bemühen sollten, uns gegenseitig gut zu behandeln ist das Thema der Ethik schlechthin – und schließt nicht aus, dass wir auch andere leidensfähige Wesen gut behandeln sollten.

8. Tiere essen sich gegenseitig auch. Warum sollten wir es also nicht tun?

Fleischfressende Spezies leben vom Verzehr ihrer Beutetiere und sind (zumeist) aufgrund ihrer Physiologie hierzu determiniert. Menschen hingegen sind Allesfresser, genau wie bestimmte Vogelarten, Bären, Waschbären, Marder und Schweine. Wie bereits erwähnt, lässt sich bei den – ebenfalls omnivoren – Schimpansen gar Kannibalismus finden. Doch kann allein aufgrund der Tatsache, dass andere Spezies Fleisch verzehren, unser eigener Genuss von Fleisch gerechtfertigt werden? Wenn es schlecht ist, ein anderes Wesen aus Spaß zu töten, dann ist es auch schlecht, ein anderes Wesen aus so niederen Gründen wie Geschmack zu töten. Um zu Überleben benötigen wir erwiesenermaßen Nahrungsmittel tierischen Ursprungs heutzutage jedenfalls in aller Regel nicht mehr. Auf diese zu verzichten, ist nicht nur möglich, sondern es ist für den menschlichen Körper auch mit keinerlei Nachteilen verbunden, ganz im Gegenteil.

Des Weiteren können pseudo-vernünftige Argumente für eine Beibehaltung der moralischen Trennung zwischen Mensch und Tier, auf die ich bereits in vorhergehenden Kapiteln weiter eingegangen bin und die daher keiner näheren Betrachtung mehr bedürfen, etwa wie folgt lauten:

- Nur der Mensch ist moralisch zu berücksichtigen, denn nur er besitzt Würde.
- Es existiert ein qualitativer Unterschied zwischen Mensch und Tier.

Eine weitere wichtige Fragestellung, auf welche die Fairness-Ethik scheinbar nicht auf Anhieb eine Lösung geben kann, ist die nach dem schmerzlosen Töten: Sollte dies erlaubt sein oder nicht? Das Verbot der Leidenszufügung lässt sich leichter begründen als das Verbot von schmerzlosem Töten. Auch Singers und Regans Ansätze sind an dieser Stelle nicht wasserdicht. Glaubt man Martin Balluchs Kritik am Pathozentrismus, dann ist der Tod kein Leid (vgl. Epikur). Doch er verursacht Leid, indem der jeweilige Wille (vor allem der Wunsch, am Leben zu bleiben) durchkreuzt, Interessen vereitelt werden. Und dass Interessen kein Selbstbewusstsein als Voraussetzung benötigen, beweisen uns kleine Kinder. Tiere haben einen prima-facie-Anspruch auf Respektierung ihrer Grundrechte. Das Recht auf Leben sollte nur in Fällen von Notwehr oder Euthanasie übertreten werden.<sup>702</sup> Schmerzloses Töten kann manches Mal sogar geboten sein, da Schmerzen Leid bedeuten und das *nil-nocere*-Gebot der Ärzte hier von „nicht zu schaden“ zu „möglichst wenig zu schaden“ transformiert werden kann. Euthanasie bedeutet daher in bestimmten Fällen das geringere Leid. Und dabei ist zwischen Mensch und Tier kein Unterschied zu machen. Ist sie beim Tier erlaubt, muss sie auch für den Menschen akzeptabel sein. Alte und kranke Menschen mehr als nötig leiden zu lassen ist ebenso unfair. Und letztlich ist die Utopie einer „Überlebenslotterie“<sup>703</sup> (einer wird getötet, damit zwei andere gerettet werden können), mittels der John Harris den moralischen Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen erläutert, in abgewandelter Form auch auf die Argumente gegen Xenotransplantation übertragbar, die damit abzulehnen ist.

### 5.2.5 Die Forderung nach Tierrechten

„Gerechtigkeit ist das Spiegelbild unserer eigenen Vorurteile.“

(Zitat aus dem Roman ‚Die Jury‘)

Um die Folgerungen aus der Fairness-These in der heutigen Zeit und Gesellschaft umsetzen zu können, ist es nötig, die daraus abgeleiteten Forderungen auch in Form von Tierrechten festzuhalten. Rechte für Tiere lassen sich mit der gleichen Begründung rechtfertigen wie beim Menschen: Um ihre Interessen zu schützen. Im Zentrum der zu berücksichtigenden Interessen steht dabei freilich hauptsächlich die Leidensfähigkeit. Es darf bzw. sollte nicht nötig sein, dass Tiere ihre Rechte selber einfordern, denn dies müssen Kinder zum Beispiel auch nicht. Die Erwachsenen haben darauf zu achten, dass ihre Interessen berücksichtigt werden. Dieser Umstand wird durch entsprechende Gesetze nur betont. Und Gesetze zum Schutz der Tiere gibt es zudem bereits. So lautet etwa §1 des deutschen Tierschutzgesetzes, Erster Abschnitt – Grundsatz:

---

<sup>702</sup> In Fällen von Notwehr wird Schmerzlosigkeit vermutlich schwer umzusetzen sein.

<sup>703</sup> Vgl. Harris, 2004, 203 ff.

„Zweck dieses Gesetzes ist es, aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen. Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen.“<sup>704</sup>

Doch die Auslegung der tierschutzgesetzlichen Paragraphen erfolgt nach Belieben, wenn es nötig – oder besser gesagt „vernünftig“ – erscheint. Engagierte Tierethiker wie Tom Regan, Jean-Claude Wolf, Helmut Kaplan, Paola Cavalieri oder Joël Feinberg, um nur einige zu nennen, setzen sich deshalb für die Einführung konkreter Tierrechte ein, die deren Interessen besser schützen sollen als es augenblicklich der Fall ist. Ursula Wolf hingegen entwirft mit ihrem Konzept des generalisierten Mitleids kein bestimmtes Normensystem, sondern nur die Kernvorstellung davon auf pathozentrische Weise. Sie nimmt keine absolute Begründung oder Autorität an, ihre Konzeption „konstituiert oder generiert für jedes leidensfähige Wesen das Recht, als ein solches berücksichtigt zu werden.“ (Wolf, 2004, 81) Und damit räumen wir diesen Wesen den Anspruch ein, ihre Rechte einzufordern, da wir mit einer Einräumung von Rechten auch die Verpflichtung eingehen, die Rechtsträger in entsprechender Weise zu behandeln. Für Wolf ist die Zuschreibung von Rechten auf Basis von Leidensfähigkeit an Tiere insofern kein Problem, da sie keine Vertragskonzeption vertritt. Da aber Leiden nicht immer von einzelnen Individuen verursacht wird, wäre an dieser Stelle kollektives Handeln nötig.<sup>705</sup> Und dies wiederum ist Sache der politischen Moral. Die Beseitigung von Gesamtleiden ist laut Wolf kein sinnvoller Gegenstand individuellen Handelns, da ihr eine Realisierbarkeit fraglich erscheint. Persönliche Verpflichtungen aber sind immer in ihrem Sinn verständlich und zugleich realisierbar.

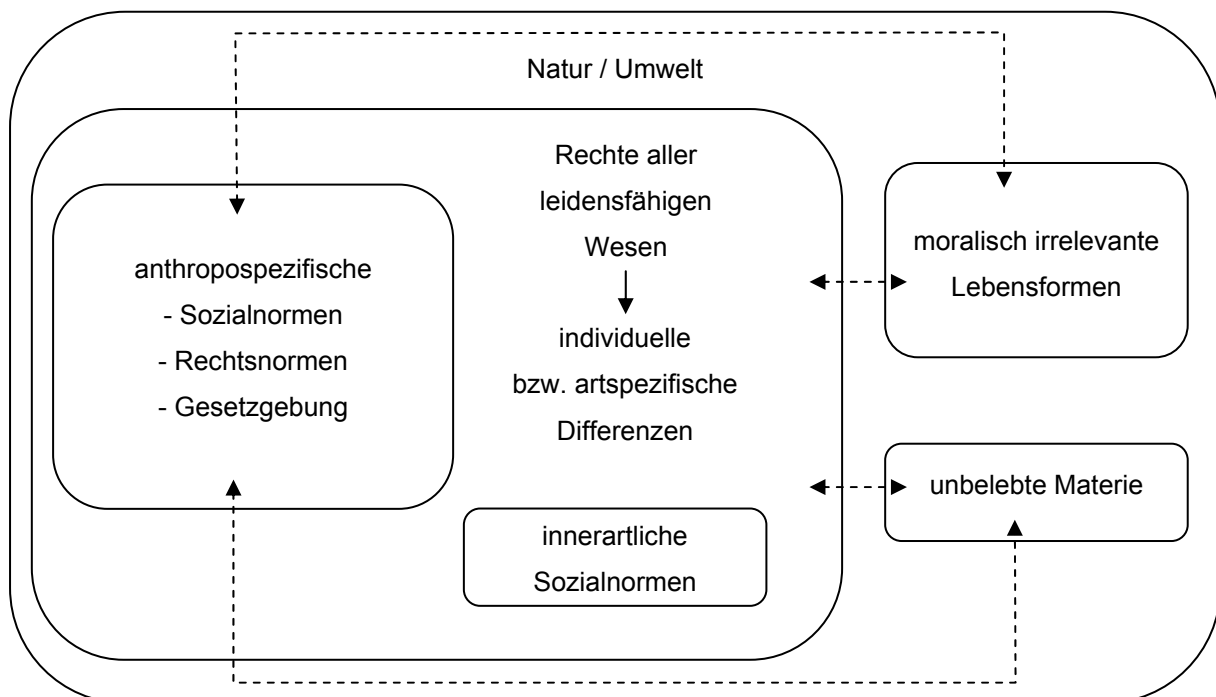
Ich stimme dahingehend mit Wolf überein, dass es mehrere unterschiedliche Bereiche von Moral gibt, die insofern auch verschieden behandelt werden müssen. Der persönliche Bereich der Moral betrifft in erster Linie alles, was ich mit meinem individuellen Handeln (direkt) beeinflussen kann, also hauptsächlich meinen persönlichen Umkreis. Das individuelle Handeln reicht aber auch in Bereiche, welche die politische Moral betreffen, also einen überindividuellen Bereich. Mit der Wahl von Politikern habe ich zudem Einfluss auf das Gesamtsystem, wenngleich anteilig gesehen relativ wenig. Dennoch kann ich auch indirekt Einfluss nehmen auf die Bereiche, die meinen individuellen Bereich der Moral überschreiten. Wir leben also zugleich in mehreren Moralbereichen, die sich überdies wechselseitig beeinflussen. Abbildung 6 visualisiert diese Moralbereiche und ihre Interferenzen. Die gestrichelten Linien deuten die Wechselwirkungen bzw. den Rückbezug an, durch den trotzdem moralische Relevanz in Erscheinung tritt (z. B. Verantwortung für spätere Generationen, Verantwortung für gemeinsam geteilten Lebensraum, aber auch Besitz

---

<sup>704</sup> Siehe etwa <http://bundesrecht.juris.de/tierschg/BJNR012770972.html> (zuletzt eingesehen 27.08.2010)

<sup>705</sup> Vgl. Wolf, 2004, 81 f.

anderer Menschen muss respektiert und durch Gesetze rechtlich geschützt werden), auch wenn nicht-leidensfähige Entitäten betroffen sind.



**Abbildung 6: Moralische Bereiche und ihre Wechselwirkungen**

In einem früheren Kapitel wurde bereits angesprochen, dass die Vorbildfunktion eine wichtige Rolle spielt für Moralität. Werte und Einstellungen sowie Lebensweisen beeinflussen die Gesellschaft und werden zugleich von ihr gebildet. Die bestehenden Wechselwirkungen halten die intersubjektiven Weltbilder im Fluss, wenn auch mit hoher Viskosität. Verhalten die Personen (vor allem im Laufe der kindlichen Entwicklung) im sozialen Umfeld sich mitfühlend und hilfsbereit, so wird die spätere Bereitschaft und Disposition zu eben solchem Verhalten ungleich größer sein. Wird solches Verhalten innerhalb einer Gesellschaft oder Kultur auch noch durch Gesetze gestützt und gefördert, wird dessen Wert damit noch unterstrichen. Wie in Abschnitt 4.6.2 erwähnt, konnten im Rahmen des Great Ape Projects bereits erste Errungenschaften in dieser Richtung erzielt werden. Tiere sollten insofern Rechte bekommen, aber nicht Rechte im Sinne jener Rechte, die für moralische Akteure gelten, sondern in dem Sinne, dass ihre elementaren Interessen nicht verletzt werden dürfen; im selben Sinne solcher Rechte also, wie wir sie auch kleinen Kindern zugestehen.

### 5.3 Implikationen der Fairness-Ethik

„Jeder von uns wird die individuelle Verantwortung für seinen Gehirnzustand übernehmen müssen – und für den seiner Mitmenschen.“

(Thomas Metzinger)<sup>706</sup>

Ist es nun aufgrund der bislang gesammelten Fakten und Schlussfolgerungen nötig, eine völlig *neue* Moral für Tiere zu entwickeln? Nein. Ich denke, es reicht, alle nichtmenschlichen Tiere in unsere menschliche Moral ein- und sie nicht daraus auszuschließen. Etwas Ähnliches propagiert Kaplan mit seiner „einfachen Ethik“, denn seiner Meinung nach sind komplexe moralische Überlegungen in Bezug auf Tiere ebenso überflüssig wie komplexe moralische Überlegungen in Bezug auf Menschen. Dabei ist Normativität in pauschaler Hinsicht problematisch, denn jede Entscheidungssituation ist individuell. Beispielsweise ist Folter im Allgemeinen als moralisch schlecht zu bewerten; ist jedoch derjenige, der gefoltert werden soll, ein pathologischer Serienmörder, welcher zwanzig junge Mädchen entführt hat und diese versteckt gefangen hält und die sterben werden, wenn man sie nicht rechtzeitig findet, so kann – wenigstens aus der Perspektive der Eltern besagter Mädchen, aber auch aus utilitaristischer Sichtweise – eine Folter des Serienmörders als angemessen erscheinen. Dies bedeutet, dass es zu der generellen Aussage „Folter ist schlecht“ durchaus Ausnahmesituationen geben kann, in denen dieser normativen Aussage plausibel widersprochen werden kann (wenn nicht sogar muss). Analog verhält es sich mit allen generellen Normen. Es kommt auf die jeweilige Perspektive an, die man einnehmen möchte. Und: Da es immer zugleich mehrere Perspektiven geben kann und gibt, stellt sich die Frage, welche sodann die moralisch „richtige“ ist. Vergleicht man dieses Konstrukt der mehreren gleichsam nebeneinander stehenden Perspektiven mit den beiden Perspektiven gesunder menschlicher Augen, so ergibt sich als Antwort: Alle!

Mein Ansatz schlägt insofern Folgendes vor:

- Die bestmögliche „objektive“ Perspektive für jede individuelle (oder gar einzigartige) Situation einzunehmen (das will heißen, zu versuchen, so „objektiv“ wie möglich aus „allen möglichen“ Perspektiven aller Betroffenen diejenige auszuwählen, deren Konsequenzen dazu führen, dass in pathozentrischer Sicht die größtmögliche Fairness für alle beteiligten Individuen resultiert)
- und dabei alle leidensfähigen Lebewesen in dieser Hinsicht gleichwertig zu berücksichtigen. Als Hilfskonstrukt ist es möglich, Tiere wie Kinder unterschiedlicher Entwicklungs- bzw. Altersstufen zu betrachten.

---

<sup>706</sup> Siehe Metzinger / Singer, 2003.

So komplex diese Anleitung zur Entscheidungsfindung bei ethischen Urteilen auch anmuten mag, sie liefert dennoch einige klare Handlungsvorschriften. Beispielsweise ist das Töten eines Lebewesens (leidensfähig oder nicht) aus niederen Gründen (wie Spaß, z. B. beim Jagdsport, oder aber des Geschmacks wegen) in aller Regel unfair, und damit nicht erlaubt. Während sich für Töten eines Lebewesens aus Spaß keine ethische vertretbare Ausnahme finden lässt, lassen sich bei einer Tötung zu Nahrungszwecken graduelle Unterschiede ausmachen, die das Ausmaß der Unfairness einer Handlung noch weiter erhöhen können, wie etwa eine vorangehende intensive Haltung, lange und unsachgemäße Transportwege sowie Fließbandschlachtungen. Überdies betreffen die negativen Auswirkungen heutiger Produktionsmechanismen, nicht nur in der Nahrungsmittelindustrie, sondern in allen Bereichen, sowie der globalen Marktwirtschaft mit allen ihren Konsequenzen, auch den Menschen. Ändern wir also unsere Moral dahingehend, dass wir alle leidensfähigen Wesen mit einbeziehen, so hat dies weitläufige Auswirkungen auf alle Bereiche unseres Lebens. Wie sich die Schlussfolgerungen der Fairness-Ethik auf einige der wichtigsten Teilbereiche menschlichen Lebens auswirken, möchte ich in den nächsten Abschnitten jeweils kurz erläutern.

### 5.3.1 Tierversuche

„Die Schmerzen waren, wie sie waren. Mehr gibt es dazu nicht zu sagen. Gefühlsqualitäten sind so unvergleichlich wie unbeschreiblich.“

(Jean Améry, Holocaust-Überlebender)<sup>707</sup>

Die meisten Tierversuche zu rein menschlichen Zwecken werden an eben solchen Spezies durchgeführt, die dem Menschen möglichst ähnlich sind, nicht zuletzt an Primaten. Denn sie funktionieren vom physiologischen Gesichtspunkt aus so wie wir, sie empfinden Schmerz und Angst ebenso wie wir, sie leiden unter bestimmten Einwirkungen genauso wie wir. Diese Lebewesen stellen, gerade *weil* sie uns so ähnlich sind, ein möglichst gutes Modell für wissenschaftliche Forschungszwecke dar. Derlei Forschungen an Unseresgleichen vorzunehmen gilt als unethisch und ist daher verboten. Dafür werden pro Jahr („nur“) 40.000 Tieraffen in Amerikanischen Versuchslabors verwendet. Roger Fouts, der Ziehvater von Washoe (vgl. Abschnitt 3.2.1), vergleicht die Nummerierung von Versuchstieren mit der Ausbeutung in den Labors von Nazi-Deutschland.<sup>708</sup> Die Empörung über die damaligen Versuche an Menschen war groß und hält bis heute an. Derlei Forschungsarbeit an Menschen zu verbieten, an Primaten jedoch zuzulassen, ist ethisch untragbar. Denn wenn sie *wie wir* sind, ist es höchst inkonsistent, sie dennoch als Versuchstiere einzusetzen.

---

<sup>707</sup> Zitiert nach Masson, 2006, 17.

<sup>708</sup> Vgl. Blum, 2004, 6.

Alleinig der Umstand, dass sie nicht zur menschlichen Spezies gehören, ist hierfür kein ausreichender Grund, sondern genuin speziesistisch.

Die vorherrschenden philosophischen Positionen rund um das Thema Tierversuche bewegen sich zwischen der abolitionistischen Sichtweise, die alle Versuche kompromisslos verbietet (z. B. Singer und Regan), und dem anderen Extrem, welches alles erlaubt, wofür aus menschlicher Sicht „ausreichend“ argumentiert werden kann. Es ist freilich nicht von der Hand zu weisen, dass manche<sup>709</sup> Versuche im Namen von Medizin und Forschung erhebliche Vorteile gebracht haben und teils große Beiträge leisten konnten zur Vermeidung von Leiden – wobei nicht immer nur der Mensch profitiert hat. Ist man insofern vielleicht versucht, einen Kompromiss zu finden zwischen den beiden extremen Standpunkten, so stellt sich die Frage, welcher Nutzen die Durchführung bestimmter Tierversuche rechtfertigen könnte. Schließt man Tiere aus der moralischen Gesellschaft kategorisch aus, muss man sich hierüber keine Gedanken mehr machen. Dass dies aber nicht zulässig ist, habe ich bereits hinreichend dargelegt. Aus utilitaristischer Perspektive ließe sich so mancher Versuch an Tieren rechtfertigen, doch da die Ergebnisse auf den Menschen nur bedingt übertragbar<sup>710</sup> sind, wäre es sodann auch zu rechtfertigen – und vor allem wäre es weitaus effizienter –, sie gleich an Menschen durchzuführen. Utilitarismus allein kann dieses Problem also nicht lösen.

Das Leben eines Menschen ist für *uns Menschen* wertvoller als das einer Ratte. Hierfür kann allenfalls das psychologische Phänomen der Nahbereichsorientierung ins Feld geführt werden, eine hinreichend plausible philosophische Rechtfertigung gibt es nicht. Und eine Ratte wird dies höchstwahrscheinlich anders sehen. Das Dogma allerdings, dass menschliches Leben beliebig niedriger Qualität generell tierliches Leben beliebig hoher Qualität übersteigt, ist von Grund auf speziesistisch und daher nicht haltbar. Das Argument, dass Menschen ein „reichhaltigeres“ Leben führen als andere Tiere und ihr Leben daher mehr Wert hat, ist eine anthropozentrische Annahme, zumal der Begriff „reichhaltiger“ nur im

---

<sup>709</sup> Hier ist anzumerken, dass nur die allerwenigsten der weltweit genehmigten Tierversuche einen *tatsächlichen* Nutzen im oben genannten Sinne erzielen konnten.

<sup>710</sup> In erster Linie lernen Menschen durch Tierversuche nichts über den Menschen, sondern nur über das Tier. Jeder Versuch muss für eine Nutzbarkeit der Ergebnisse letztendlich auch am Menschen getestet werden, da die Schlussfolgerungen ansonsten nur irreführend sind, und in der Vergangenheit auch sehr häufig waren. Der tatsächliche Nutzen für den Menschen ist insofern ein zumeist extrem geringer. Nicht zuletzt aufgrund dieser sehr eingeschränkten Übertragbarkeit von Forschungsergebnissen aus Tierversuchen auf den Menschen haben sich Vereinigungen gebildet wie etwa die der „Ärzte gegen Tierversuche e.V.“ (siehe auch <http://www.aerzte-gegen-tierversuche.de/>, zuletzt eingesehen 27.08.2010). Diese bedingte Übertragbarkeit habe ich auch bereits ausführlich behandelt in Augustin, 2007.

menschlichen Sinn aufgefasst werden will und auch nicht *jeder* Mensch ein reichhaltiges Leben führt. Selbst eine qualitative Differenz zu menschlicher Lebens- und Schmerzfähigkeit ist nur aus menschlicher Sicht gegeben.

Der Bioethiker Baruch A. Brody versucht die Fragestellung nach der Rechtfertigung von Tierversuchen zu lösen, indem er die Frage „Warum sollten die Interessen meiner Kinder mehr zählen als die anderer?“ von der unpersönlichen Perspektive in eine persönliche, „Warum sollten die Interessen meiner Kinder für *mich* mehr zählen als die anderer?“, verschiebt. Ebenso verfährt er mit der Frage „Warum sollten die Interessen von Menschen mehr zählen als die von Tieren?“, die er zu „Warum sollten die Interessen von Menschen für Menschen mehr zählen als die von Tieren?“ umformuliert.<sup>711</sup> Mit dieser Perspektiven-Änderung lassen sich Antworten auf zuvor nicht (oder nicht leicht) beantwortbare Fragen finden. Und damit scheint Brody eine Rechtfertigung dafür gefunden zu haben, tierliche Interessen schwächer zu gewichten als die eigenen.

Da man aus der Nahbereichsorientierung heraus nun allem Anschein nach wenigstens einige wenige Tierversuche befürworten kann, lautet die nächste Frage, die wir uns daher stellen müssen: Wie weit dürfen wir gehen? Wie beispielsweise auch Singer in *Animal Liberation* bereits ausführlich dargelegt hat, dass nur die allerwenigsten Tierversuche (selbst dem Menschen als solchen) überhaupt einen Nutzen bringen (außer vielleicht den Forscherdrang zu stillen), muss im Vorfeld genauestens abgewogen werden, welche Experimente moralisch vertretbar sind und welche nicht. Bernard E. Rollin gibt überdies zu bedenken, dass nicht immer die besten (im Sinne von qualitativ hochwertig arbeitenden) Wissenschaftler finanziell unterstützt werden.<sup>712</sup>

„Wissen muss sich dem Mitleid, dem Anstand und der Moral beugen.“ (Rollin, 2008, 278)

Ganz im Sinne meiner eigenen Handlungsvorschrift ist auch Günther Patzig der Ansicht, dass im Vorfeld jedes Tierversuchs alle Interessen der Betroffenen Lebewesen sowie alle eventuellen Konsequenzen für diese gegeneinander abgewogen werden müssen:

„Die Doktrin von der unentrinnbaren moralischen Schuld in Konfliktsituationen kann sogar zu einer gefährlichen Gleichgültigkeit gegenüber moralischen Verpflichtungen überhaupt führen, in jedem Fall gewissenhaft nach der relativ besten Lösung zu suchen.“ (Patzig, 2008, 253)

Schuld trägt insofern nur derjenige, der nicht alle Interessen nach bestem Wissen und Gewissen abgewogen hat.

Dies bedeutet nun, dass alle Tierversuche unfair und damit unmoralisch sind, zu denen sich entweder Alternativen finden lassen oder die wir, an Menschen durchgeführt, als

---

<sup>711</sup> Vgl. Brody, 2008, 274 f.

<sup>712</sup> Vgl. Rollin, 2008, 280.



unmoralisch verwerfen würden. Grundlagenforschung darf nur schmerz- und leidfrei erfolgen. Nicht-invasive Vorgehensweisen sind stets invasiven vorzuziehen. Auch diejenigen Versuche, welche neue Erkenntnisse zum Vorteil der jeweils eingesetzten Spezies bringen, also nicht des Menschen wegen unternommen werden, sind unter Bedingungen möglicher Leidvermeidung in jeglicher Hinsicht durchzuführen.<sup>713</sup> Es müssen daher zusätzlich Haltungsbedingungen und andere artspezifische Präferenzen berücksichtigt werden. Auch eine Entsorgung der verwendeten Tiere durch Euthanasie dürfte in den meisten Fällen vermeidbar sein. Außerdem fallen Gentechnologie, Stammzellenforschung und Klonen (sowohl reproduktives wie therapeutisches) ebenso zum Teil unter den Bereich des Tierversuchs. Ob diese moralisch zulässig sind im Sinne der Fairness-These lässt sich pauschal nicht entscheiden. Dies wäre die Aufgabe von Spezialisten ihres Fachs. Was jedoch reproduktives Klonen zur Herstellung von Ersatzorganen angeht, so kann der daraus zu ziehende Nutzen weder für Tier noch Mensch (man denke etwa an die Dystopie von menschlichen Klonen als lebende Ersatzteillager wie sie im Film *Die Insel*<sup>714</sup> dargestellt wurde) die dabei verursachten Leiden und ethischen Bedenklichkeiten aufwiegen.

Tierversuche bilden in ihrer Gesamtheit aber nur einen geringen Anteil am globalen Tierleid. Die Anzahl der Individuen, die in Tierexperimenten leiden und zu Tode kommen (und das sind jährlich etwa zehn Milliarden<sup>715</sup>) macht summa summarum weniger als ein Prozent der Tiere aus, die in der Massentierhaltung leiden und umkommen.<sup>716</sup>

### 5.3.2 Ernährung / Essverhalten

„Für mich ist das Leben eines Lamms nicht weniger wertvoll als das Leben eines Menschen. Und ich würde niemals um des menschlichen Körpers willen einem Lamm das Leben nehmen wollen. Je hilfloser ein Lebewesen ist, desto größer ist sein Anspruch auf menschlichen Schutz vor menschlicher Grausamkeit.“

(Mahatma Gandhi)<sup>717</sup>

Fleisch zu essen ist aus zweierlei Perspektiven moralisch falsch: Dem verspeisten Tier, aber auch dem Menschen gegenüber. Zwar ist unser Verdauungssystem bedingt an Fleisch

---

<sup>713</sup> Hier ist anzumerken, dass nicht alle Tierexperimente grundsätzlich mit Schmerz oder Leid verbunden sind und die Lebenserwartung beeinträchtigen. Es gibt sogar welche, die den Spieltrieb der Tiere ansprechen und diesen sogar Spaß bereiten.

<sup>714</sup> Bay, 2005.

<sup>715</sup> Dies ist eine Angabe laut dem Film *Earthlings* (vgl. Monson / Phoenix, 2005).

<sup>716</sup> Vgl. Metzinger, 2006b, 73.

<sup>717</sup> Zitiert nach Deschner, 1998, 37.

gewöhnt und der Neanderthaler hat sich ausschließlich von Fleisch ernährt und wies keine Mangelerscheinungen auf<sup>718</sup>, doch ist nicht zuletzt laut Singer für den heutigen Menschen Fleischessen eher Luxus denn Notwendigkeit; der Luxusartikel wird seines Geschmacks wegen konsumiert.<sup>719</sup> Auch Milch und Eier sind für die menschliche Gesundheit in aller Regel nicht nötig, wenn auch in einigen Regionen aufgrund von Ressourcenknappheit unerlässlich. Mithilfe des Utilitarismus lässt sich Fleischessen (in aller Regel auch der Verzehr von Eiern, Milch und Milchprodukten) auf keinen Fall rechtfertigen, denn der Genuss derjenigen, die Nahrungsmittel tierischer Herkunft essen, kann die Leiden, die mit der Gefangenschaft und Schlachtung der dazu verwendeten Individuen einhergehen, nicht aufwiegen. Überdies dürfte es im Rahmen einer utilitaristischen Rechtfertigung hierfür auch „keine alternative Handlung geben, die vorhersehbar zu einer besseren Lust-Schmerz-Bilanz führen würde“ (Gruzalski, 2008, 291), so Bart Gruzalski. Der Verzehr von Pflanzen stellt jedoch solch eine Alternative dar. Folglich wird eine Person, die unnötige Leiden zu vermeiden sucht, vegetarisch wenn nicht sogar vegan leben. Tiere, die eines natürlichen Todes gestorben sind bzw. unabsichtlich überfahren wurden, könnten allerdings moralisch gesehen bedenkenlos verzehrt werden. Wir sollten den Vorgang des Tötens von Tieren nicht befördern, da hierdurch ihre elementaren Rechte verletzt werden und ihr „Überlebensinteresse“ sowohl direkt als auch indirekt verletzt wird. Die Beweislast liegt mit Metzinger gesprochen auf Seiten der Fleischesser, die „sich gegen die moderne Neurobiologie des Bewusstseins verteidigen und erst einmal zeigen müssen, welche Tiere mit Sicherheit nicht leidensfähig sind“ (Metzinger, 2006b, 72). Veganer sind moralisch gesehen auf jeden Fall auf der sicheren Seite, wenn nicht sogar nahezu unantastbar. Fleisch zu essen ist allein aus einem Grund schon unfair: Es kostet ein anderes Wesen das Leben!

### 5.3.3 Nutztierhaltung

„Menschen beuten Tiere in der gleichen Weise aus, wie die Reichen das Proletariat ausbeuten. [...] Wann immer es notwendig schien, Tiere auszubeuten, vereinigten sich alle Menschen gegen sie: Der eigentliche Kampf findet zwischen Tieren und Menschen statt.“

(George Orwell zu Animal Farm)<sup>720</sup>

Unter den Begriff Nutztiere sind nicht nur die landwirtschaftlich genutzten Spezies wie Rind, Schwein, Schaf, Ziege, Huhn, Pute, Ente und Gans, sondern generell alle Tiere zu fassen, die Menschen als Lieferanten von Nahrungsmitteln und Rohstoffen, aber auch zur

---

<sup>718</sup> Vgl. Sandrock, 2009a.

<sup>719</sup> Vgl. Singer, 1994.

<sup>720</sup> Zitiert nach Masson, 2006, 22.

Herstellung anderweitiger Gebrauchs- und Kleidungsartikel sowie als Dienstleister halten. Dies erweitert die Gruppe der Nutztiere zumindest um Pferd, Biene, alle Pelztiere in der Pelztierzucht, diejenigen Tierarten zur Herstellung von Rohstoffen für die Pharmaindustrie und auch solche Tierarten, welche zu Sportzwecken und anderen menschlichen Vergnügungen zum Einsatz kommen. Ein Nutztier kann insgesamt definiert werden als *nicht frei lebendes, an den Menschen gewöhntes Tier, dessen Nutzwert überwiegt* (etwa die Kuh als Milchlieferant oder auch beim Bauern die Katze als Mäusefänger).

Sicherlich genossen domestizierte Tiere in der Vergangenheit zugleich gewisse Vorteile und Privilegien. Sie genossen Schutz und es bestand eine gewisse Kooperation bzw. Symbiose. So war die Domestizierung ursprünglich für beide Seiten von Vorteil. Bei heutigen Nutztieren (vor allem in konventionellen Massenbetrieben) lässt sich allerdings nur noch von Ausbeutung sprechen. Ihr Schutz erfolgt allein unsererwegen. Die Haltung domestizierter Nutztiere in heutiger Form kann insofern verglichen werden mit einer Versklavung.<sup>721</sup>

Die ökonomisch rationalisierte und gängige Variante der Massentierhaltung sowie damit einhergehende Tiertransporte zu Massenschlachtungsanlagen sind im Rahmen einer Fairness-Ethik auf keinen Fall erlaubt. Dass es auch anders geht, beschreiben etwa Marian Stamp Dawkins und Roland Bonney eindrücklich in ihrem Buch *The Future of Animal Farming*<sup>722</sup>. Interessant ist auch die Geschichte von Karl Ludwig Schweisfurth, der die größte Wurstfabrik Europas (Herta) verkaufte, um mit glücklichen Schweinen ganz von vorn anzufangen.<sup>723</sup> Unter dem steigenden Preisdruck konnte die industrielle Fertigung nicht die Qualität hervorbringen, die er erwartete. Die Ware wurde zwar immer billiger – aber auch immer schlechter. Als Schweisfurth in den achtziger Jahren dann zum ersten Mal mit seinen Managern eine Schweinezuchtanlage besuchte, fragte er sich, ob er auf diese Qualität noch stolz sein könne, und ob es richtig sein könne, mit Tieren so umzugehen. Und so begann er kurz darauf mit der ersten deutschen Bio-Schweinehaltung. Geschlachtet werden die Schweine hier zuletzt auch, aber immerhin nicht am Fließband und mit mehr Achtung. Dass Fleisch am Ende zart schmeckt ist kein Zufall. Steht das Tier vor der Schlachtung unter Stress, wird Adrenalin ausgeschüttet und das Fleisch kann das Wasser nicht halten. In der Folge wird das Schnitzel trocken und zäh. Dies soll auf Schweisfurths Anlage in Hermannsdorf vermieden werden. Überdies werden die Tiere anschließend zur Gänze verwertet. Jeder Arbeitsschritt wird von Hand durchgeführt. Es geht um Qualität, nicht um Quantität. Allen anfänglichen Kritikern zum Trotz ist Schweisfurths Traum von einem rentablen Ökohof Wirklichkeit geworden. Neben der Schweinezucht entstanden auf dem Gelände nach und nach eine Metzgerei, eine Käserei, ein Gasthof, eine Brauerei, eine Mühle

---

<sup>721</sup> Vgl. ebd., 24.

<sup>722</sup> Dawkins / Bonney, 2008.

<sup>723</sup> Vgl. Pfauth, 2010.

und auch eine Natursauerteig-Bäckerei. Nicht zuletzt die Besinnung auf alte, fast vergessene Rassen führte das Projekt zum Erfolg, da diese im Gegensatz zu den aus ökonomischen Gründen hochgezüchteten neuen Rassen gesund, robust und an regionale Umweltbedingungen angepasst sind. Der Sohn Karl Schweisfurth tritt in die Fußstapfen seines Vaters und versucht, fast vergessene Hühner-Rassen zu einer Zwei-Nutzungs-Rasse weiterzuentwickeln, deren Haltung rentabel ist.

Auch wenn ein Ökohof noch nicht alle Forderungen der Fairness-Ethik erfüllt, so ist er doch als großer Fortschritt zu erachten. Eine Umstellung jeglicher konventioneller Tierhaltung und –verarbeitung würde in Verbindung mit einer starken Einschränkung des Fleischkonsums bereits sehr viel zu einer Leidverringerung bei den Nutztieren beitragen. Dennoch müssen die Tiere in letzter Konsequenz ihr Leben lassen. Daher stimme ich mit der Ansicht von Evelyn Pluhar überein, die so genannte „no-kill-Bauernhöfe“ (Nutztieranlagen, in denen Tiere in Symbiose mit Menschen leben, aber nicht getötet werden) als moralisch vertretbar erachtet, wobei Schutz und Pflege als Gegenleistung für Milch und Eier eingetauscht werden.<sup>724</sup> Auch kann beispielsweise die Haut natürlich verendeter Tiere zu Leder verarbeitet werden. Solch eine Symbiose ist im Rahmen nachhaltiger Landwirtschaft möglich. Und auch Honig könnte bei vergleichbarer Vorgehensweise moralisch korrekt gewonnen werden.

Die Haut verendeter Tiere zu verwenden ist dabei eine Sache, von einer Symbiose könnte im Zusammenhang mit Pelztieren hingegen niemals gesprochen werden. Ein anderes Lebewesen zu töten, nur um anschließend dessen Haut zu vermarkten, ist im Rahmen der Fairness-These nicht tragbar. Weder die Haltung von Pelztieren, noch ihr Fang in der Wildnis und am allerwenigsten die gängigen „effizienten“ Enthäutungsmethoden sind auch nur annähernd fair, in keinerlei Hinsicht.

Doch einmal abgesehen von der Haltung solcher Tiere, die der alleinigen Herstellung von Gebrauchsgegenständen dienen, bringt die (vorwiegend intensive) Zucht und Haltung von Nutztieren zur Nahrungsmittelgewinnung noch andere Probleme – und zwar auf mehreren Ebenen – mit sich, die ebenso ethisch bedenklich sind, nicht nur dem Tier gegenüber. Zu nennen sind zum einen die erheblichen negativen Auswirkungen auf Umwelt und Klima, die mit der Intensivhaltung einhergehen, aber auch die zur Futtermittelherstellung notwendigen Maßnahmen wie Rodung von Wäldern zur Urbarmachung von Anbaufläche sowie die wirtschaftliche Ausbeutung von Drittländern.<sup>725</sup> Und auch das Thema Zwangsimpfungen, welche die nachteiligen Nebenwirkungen der Massentierhaltung bis hin zu Todesfällen unter den Tieren (die sich wiederum schlecht auf den wirtschaftlichen Ertrag niederschlagen) einschränken sollen, ist an dieser Stelle zu erwähnen. Es ist nach wie vor wissenschaftlich nicht gesichert, dass die meist sehr teuren Impfungen auch tatsächlich einen Nutzen haben

---

<sup>724</sup> Vgl. Pluhar, 2008, 307.

<sup>725</sup> Vgl. hierzu etwa Rifkin, 2001 oder Robbins, 2003.

– wenn, dann hauptsächlich für die Pharmaindustrie, die die Impfstoffe herstellt und hinter der eine ebenso große Lobby steckt wie hinter der (landwirtschaftlichen) Nahrungsmittelindustrie selbst. Hingewiesen sei überdies auf die Risiken und Belastungen unserer Lebensmittel, die durch den (übermäßigen und prophylaktischen) Einsatz von Impfstoffen und Medikamenten verursacht werden.<sup>726</sup> Eine Rückführung auf ursprüngliche Haltungsmethoden im Sinne einer nachhaltigen Landwirtschaft würde die aufgeführten Probleme stark reduzieren.

### 5.3.4 Haustierhaltung

„Perhaps some of the tough questions we should ask ourselves about animals that we keep as companions are: Can we keep animals as companions and still address their needs? Is our keeping companion animals in their best interest, or are we exploiting them?“

(Joaquin Phoenix, Erzähler des Films Earthlings)

Der Unterschied zwischen „Nutztieren“ und Haustieren, so wie sie in Europa und Amerika üblicherweise getrennt werden, ist ein nur scheinbarer. Denn auch von ihren Haustieren ziehen die Besitzer in aller Regel einen Nutzen. Sie fungieren als Beschützer, Sport- und Freizeitpartner oder gar als Kindersatz. Zwar führen sie meist ein besseres Leben als ihre Kollegen der Gruppe „echte Nutztiere“, von einer artgerechten Haltung kann aber auch in ihrem Fall sehr häufig keine Rede sein.

Seit der Wolf sich einst aufgrund von Nahrungsmangel hordenweise um Dörfer scharte und sich mit dem Menschen anfreundete, hat er sich in der domestizierten Form des Hundes zum „besten Freund des Menschen“ entwickelt. Fletschte er mit den Zähnen, so wurde er nicht gefüttert, weil die Menschen Angst vor ihm hatten. War er aber freundlich, so bekam er zu fressen. Er musste also sein Verhalten den Zweibeinern anpassen und richtete sogar sein eigenes Verhalten immer mehr und mehr nach den menschlichen Signalen aus: Er lernte soziales Verständnis. Im Zuge seiner Anpassung hat er sich über Generationen hinweg auf die Deutung menschlicher Gesten geradezu spezialisiert und kann sich mit den Sorgen und Freuden seiner menschlichen Rudelmitglieder besser identifizieren als jedes andere Haustier.<sup>727</sup> Der moderne Hund ist mittlerweile an das Leben mit dem Menschen so gut angepasst, dass er und ein Wolf sich untereinander nicht mehr verständigen können. Während der Wolf mit sechzig Mimiken aufwarten kann, benötigt der Haushund zur Verständigung mit dem Menschen keine differenzierten Gesichtsausdrücke und kann nur noch mit einem Bruchteil der ursprünglichen Mimikvielfalt aufwarten. Dafür jedoch kann er

---

<sup>726</sup> Siehe Fuchs, 2009.

<sup>727</sup> Vgl. Goetz, 52, 7.

mehr unterschiedliche Laute hervorbringen als sein Urahn und behält seinen Spieltrieb auch über das Welpenalter hinaus ein Leben lang bei. Die Strategie des Hundes hat sich bewährt: Während der Wolf ums Überleben kämpft, genießen Millionen von Hunden den Schutz und die Gesellschaft des Menschen. Im Gegenzug dafür dient er dem Menschen als Jagdhund, Schäferhund, Wachhund, Spürhund oder Blindenhund. Dass spezielle Rassen dabei von Menschen zu aggressiven Bestien abgerichtet werden und nicht mehr wirklich (menschen-) gesellschaftstauglich sind, liegt nicht in der Natur der jeweiligen Hunde begründet. Kein Hund ist von Geburt an Kampfhund, er wird erst durch den Besitzer dazu gemacht. Per Gesetz werden entsprechende Rassen dennoch pauschal als gefährlich eingestuft. Doch eigentlich müsste der Besitzer als gefährlich und unzurechnungsfähig eingestuft werden, nicht das Tier.

Das Beispiel des Hundes, welches in diesem Zusammenhang das mitunter relevanteste ist, zeigt, dass die meisten Haus- und auch Nutztiere sich von ihrer ursprünglichen Form sehr weit entfernt und mit der damaligen Wildform nicht mehr viel gemeinsam haben. Die zusätzlich, vorwiegend durch Züchtung, weiter veränderten Rassen wären in der heutigen Form in freier Wildbahn kaum dauerhaft überlebensfähig. Sie sind an die Gesellschaft des Menschen gebunden. Und doch lässt sich sagen, dass sich eine nicht-artgerechte Haltung (so verschieden sie auch von der artgerechten Haltung eines jeweiligen Vorfahren sein mag), die das Individuum in seinem natürlichen Verhalten und in seinen Entfaltungsmöglichkeiten einschränkt, hierdurch nicht rechtfertigen lässt. Beispielsweise wäre es Tierquälerei, einen Husky dauerhaft in einer Zweiraum-Stadtwohnung zu halten, noch dazu ohne ihm entsprechenden Auslauf zu ermöglichen. Auch Katzen sollten im Normalfall nur als Freigänger gehalten werden, selbst mit dem Risiko, bei dem steigenden Verkehrsaufkommen von einem Auto überfahren zu werden.<sup>728</sup> Nicht auf Mäusejagd gehen zu können und dabei ihre Sinne zu schärfen, oder sich nicht mit Artgenossen austauschen zu können, schränkt ihre Lebensqualität erheblich ein.

Abgesehen von Hunden, Katzen und diversen Nagetieren erfreuen sich auch Zierfische, Amphibien, Schlangen, Insekten und andere Exoten großer Beliebtheit bei Haustierhaltern. Ich bin zwar der Meinung, dass die allermeisten Tiere in einem menschlichen Haushalt ohnehin nichts zu suchen haben, da einige der genannten Spezies (wie etwa bestimmte Spinnen- und Insektenarten) aber naturgemäß mit sehr wenig Platz auskommen, scheint einer fachgemäßen Haltung, d. h. so artgerecht wie möglich, nichts entgegen zu stehen. Ein Fang von Wildtieren sowie ihr weltweiter Transporte ist allerdings rigoros abzulehnen. Das Argument, welches sich auf den Erhalt und Schutz der jeweiligen Art beruft, ist zumeist ein fadenscheiniges. Wenn überhaupt, dann sind hierfür Zoos und keine Privatpersonen

---

<sup>728</sup> Mein Vorschlag beschränkt sich auf weitgehend ländliche Gebiete. In Großstadtgebieten ist eine Haltung von Katzen, zumal als Freigänger, meiner Meinung nach ohnehin nicht angemessen.

zuständig. Artenschutz und –erhalt fängt beim Erhalt deren ökologischer Nische an. Zusammenfassend lässt sich feststellen: Profitieren auch die gehaltenen Tiere in artgerechter(!) Form davon, so ist gegen ihre Haltung aus fairness-ethischer Sicht nichts einzuwenden. Doch dies trifft in den allerwenigsten Fällen zu.

### **5.3.5 Zoos, Zirkusse und Ähnliches**

Zoos, vor allem aber Wildparks und Wildlife-Resorts, haben bedingt eine gewisse Daseinsberechtigung. Denn einerseits sind sie dienlich, andere Spezies dem Menschen näher zu bringen und damit die Empathie ihnen gegenüber zu stärken, und andererseits dienen sie zum Teil gleichermaßen der Arterhaltung. Da viele Spezies ihre ökologische Nische mehr und mehr verlieren, scheint es für manche die einzige Lösung zu sein, um ihrer Art einen Lebenserhalt zu sichern. Der Vorteil solcher Einrichtungen, in denen auf die Gesundheit und Zufriedenheit, und mittlerweile auch vermehrt auf die Befriedigung der natürlichen Triebe der Tiere geachtet wird, liegt klar auf Seiten ihrer tierischen Bewohner. Einschränkend zu sagen ist, dass dies nur auf solche Einrichtungen zutrifft, die tatsächlich auf die jeweiligen artspezifischen Bedürfnisse der einzelnen Spezies in *jeglicher* Hinsicht eingehen. Aus ethischer Sicht zu bemängeln sind daher Zoos, die den Tieren nur wenig Platz bzw. keine ausreichenden Betätigungsmöglichkeiten bieten oder auch nicht genügend auf die physische und psychische Gesundheit ihrer Pfleglinge achten.

Die Verwendung von Tieren in Zirkussen hingegen ist grundsätzlich moralisch verwerflich. Selbst wenn die Tiere auf eine nicht tierquälerische Art und Weise dazu gebracht werden, Kunststücke vorzuführen, bleiben immer noch die schlechten Haltungsbedingungen und die unvermeidlichen Transporte, die in keinem Fall als artgerecht bezeichnet werden können. Die Verwendung von Tieren als Sportgeräte, wie etwa Reit- und Rennpferde, ist ähnlich zu bewerten. Denn die Haltung von Pferden, die im Reitsport eingesetzt werden, ist in aller Regel mehr als artwidrig. Je besser ein Pferd den Erwartungen des Besitzers entspricht, d. h. je erfolgreicher es bei seinem sportlichen Einsatz ist, umso weniger Kontakt zu Artgenossen wird ihm erlaubt, und umso weniger kommt es aus seiner Box, da die Verletzungsgefahr und damit das Risiko eines wirtschaftlichen Verlustes zu groß wäre. So fristen in sehr vielen Reitställen die Pferde ein trauriges und einsames Leben in Einzelhaft, d. h. durch Gitter von ihren Artgenossen getrennt, um vielleicht für eine Stunde pro Tag ihre Box zu verlassen – und sodann Leistung für ihren Besitzer zu erbringen, also beispielsweise geritten zu werden. Das natürliche Fressverhalten der Einhufer, die normalerweise den ganzen Tag lang – ständig in Bewegung – nährstoffarmes Rauhfutter zu sich nehmen, wird durch die dreimal tägliche Fütterung energiereichen Kraftfutters weitgehend ignoriert und nicht selten bekommen diese dadurch Probleme mit ihrem Verdauungstrakt. Koliken sind bei Sportpferden ein weit verbreitetes bekanntes Problem.

Es gäbe an dieser Stelle freilich noch viele Begebenheiten mehr zu nennen, für die meine Fairness-These eine radikale Änderung mit sich bringen würde. Die exemplarisch dargestellten Fälle sollten aber ausreichen.

### 5.3.6 Schutz der Lebensräume

„Wir sind nicht die Herren dieser Erde, wir sind ihre Kinder.“

(Grey Owl, auch bekannt als Archie Belaney)

Zuletzt soll im Zusammenhang der durch die Fairness-Ethik implizierten Konsequenzen noch der Schutz und Erhalt der Lebensräume nichtmenschlicher Tiere abgehandelt werden. Klimawandel und Umweltverschmutzung bedrohen unseren Planeten und damit auch unsere eigene Existenz, Gifte und Abfälle menschlicher Zivilisation verseuchen Flora und Fauna, indem sie in die Nahrungskette gelangen, viele Arten sind dadurch vom Aussterben bedroht oder bereits ausgestorben. Die Belastungen der Meere durch Einleitung toxischer Substanzen, Ölfördermaßnahmen und Müllablagerungen haben verheerende Auswirkungen auf die allerwichtigste Ressource, ohne die *kein* Leben möglich ist, das Wasser. Mit unseren bedenkenlosen Aktivitäten im Rahmen industrieller Produktion und Profiterwirtschaftung greifen wir erheblich in das komplexe Ökosystem Meer ein und stören das Gleichgewicht des globalen Wasser- und Stoffkreislaufs und der gesamten Biosphäre empfindlich. Um weitere Lebensräume für den Menschen zu schaffen und auch aus anderen menschlich-ökonomischen Interessen, zerstören wir rücksichts- und bedenkenlos komplette Ökosysteme. Damit geben wir so manchen Populationen anderer Spezies keine Chance zu überleben. Nehmen wir diesen Wesen die Lebensgrundlage, so nehmen wir sie uns selbst genauso. Aus beiden Gesichtspunkten ist dies deshalb nicht fair.

Es sollte möglich sein, eine Koexistenz zu schaffen, die allen Tieren dienlich ist. Das Ausmaß menschlichen Eingriffs in die Natur muss eingeschränkt werden. Anderen Tieren muss aus fairness-ethischen Gründen wieder mehr Raum und Möglichkeit gegeben werden, in Freiheit und durch den Menschen unbeeinträchtigt zu leben. In letzter Konsequenz würden wir Menschen wiederum am allermeisten davon profitieren. Der wichtigste Aspekt ist daher die Schonung natürlicher Ressourcen, von denen wir alle, menschliche wie nichtmenschliche Lebewesen, in existenzieller Weise abhängen. Hierfür müsste die menschliche Population wieder auf ein Maß von einer Milliarde reduziert werden (konkrete Vorschläge hierzu folgen in Abschnitt 5.4). Ein umfassender und nachhaltiger Schutz der Lebensräume sowie der (begrenzten) natürlichen Ressourcen impliziert damit etwa auch eine Geburtenkontrolle beim Menschen.



### 5.3.7 Fazit

Folgende sechs Postulate lösen, global angewandt, die allermeisten ethischen Konflikte und sind vom Gesichtspunkt der Fairness-Ethik aus gesehen dem Menschen gegenüber einzufordern:

- 1) Vegane Ernährungsweise
- 2) Einschränkung von Tierversuchen auf ein absolutes Minimum
- 3) Nutzung von Tieren in jeglicher Form in ausschließlich symbiotischer Weise
- 4) Keine weitere Erschließung bzw. Zerstörung von Lebensräumen
- 5) Nachhaltige Lebensweise
- 6) Geburtenkontrolle beim Menschen

Könnte man alle diese Punkte umsetzen, käme man langfristig gesehen einer gelebten Fairness für *alle* Tiere sehr nahe. Doch so sehr die Vorteile einer Fairness-Ethik für nichtmenschliche Tiere hier im Vordergrund stehen sollen – die *allermeisten Vorteile* bringt sie wie erwähnt *dem Menschen selbst*. Zunächst aber soll dargestellt werden, wie all dies gewährleistet werden könnte, um abschließend zu den damit verbundenen positiven Nebenwirkungen zu kommen.

### 5.4 Vorschläge zur Implementierung

Das Konzept der Fairness-Ethik umfasst wie bereits beschrieben die beiden Bereiche der individuellen sowie der überindividuellen (bis hin zur globalen) Moral. Beide Bereiche hängen eng zusammen und beeinflussen sich gegenseitig. So hat beispielsweise der Konsument gar nicht die Möglichkeit, bei seinen Einkäufen auf eventuelle negative Konsequenzen seines Konsumverhaltens (für ihn selbst, aber auch für andere Lebewesen) zu achten, wenn ihm diese von der Nahrungsmittelindustrie mit Absicht verschwiegen werden.<sup>729</sup> Somit liegt es auch am System (d. h. an der Regierung vermittels Rechtssystem, Wirtschaftssystem etc.), welches solche Verschweigungstaktiken zulässt. Auf dieses System hat der einzelne Konsument jedoch nur sehr beschränkt direkten Einfluss, zumal den Medien ebenfalls eine gewisse Schlüsselrolle zukommt. Werbung und Nachrichten werden oftmals missbraucht, um den Bürgern falsche Tatsachen zu suggerieren und damit ihr Kaufverhalten zu steuern.<sup>730</sup> Somit könnte allein ein Boykott gewisser Marken bzw. gewisser Produkte dabei helfen, die Nahrungsmittelindustrie wirkungsvoll in ihre Schranken zu weisen und für bessere Transparenz bei der Herstellung und Vermarktung der Produkte zu sorgen, was jedoch eine

---

<sup>729</sup> Über 50 Prozent der Umweltbelastung werden auf den privaten Konsum zurückgeführt.

<sup>730</sup> So war etwa die BSE-Krise Anfang der 90er Jahre wirtschaftspolitisch relevant. Epidemien in der Fleischproduktion wurden in der Vergangenheit auch dazu benutzt, den Absatz eines bestimmten Fleischproduktionssektors wieder zu steigern.

Aufklärung der Konsumenten voraussetzen würde. Ein kollektiver Widerspruch, wie etwa in den Jahren 2000 bis 2001 nach der BSE-Krise, ist allerdings ein relativ seltenes Phänomen. Dass auf Seiten der Konsumenten durchaus der Wunsch nach ethischem Konsum besteht, zeigt die vermehrte Nachfrage an Fair-Trade-Produkten.<sup>731</sup>

Fair gehandelte Produkte stehen für die Gleichbehandlung aller Menschen sowie eine nachhaltige Entwicklung, und damit wird eine Humanisierung des Welthandels angestrebt.<sup>732</sup>

Ethischer Konsum hat mindestens einen von drei Aspekten zu berücksichtigen: die wirtschaftliche, die soziale oder die Umweltdimension.<sup>733</sup> Wirtschaftliche Nachhaltigkeit muss hierbei auch Intra- und Intergenerationengerechtigkeit erfassen. Der Konsument hat für die Umsetzung eines ethischen Konsums die Möglichkeiten entweder alternative Varianten einer Produktart zu nutzen<sup>734</sup>, oder aber den Konsum gewisser Produkte (wie z. B. Fleisch) zu verringern oder gänzlich darauf zu verzichten. Dabei sind die Faktoren für eine Verhaltensänderung zum einen das Vorhandensein echter Handlungsalternativen und zum anderen positive Handlungsanreize. So wirken sich höhere Preise bei Bioprodukten etwa unter Umständen negativ auf deren Absatz aus. Aber auch mediale Präsenz, der Ausdruck von Gruppenzugehörigkeit, die Wahrnehmung positiver Verhaltenskonsequenzen sowie das Vorhandensein von relevantem Wissen und einschlägigen Einstellungen und Werten können als Handlungsanreize in Betracht gezogen werden.<sup>735</sup>

Ein wichtiger Faktor in Bezug auf Fairness unter den Menschen ist die Gesundheit. Sie hat insofern einen hohen Wert, als sie die Voraussetzung ist für persönliche Freiheit und freie Entscheidung und damit für Lebensqualität aber auch Handlungsmöglichkeiten. „Ressourcen“ wie Einkommen, Bildung und berufliche Position sind ungleich verteilt. Hohe Belastung (im Beruf und privaten Leben), geringe Entscheidungsmöglichkeiten sowie Verausgabung und wenig Anerkennung führen zu Stress und belasten die Gesundheit. Solche negativen Lasten finden sich in sozial schlechter gestellten Gruppen häufiger.<sup>736</sup> GleichermäÙen finden sich Übergewicht (hervorgerufen durch den Konsum vorwiegend prozessierter Lebensmittel anstatt frischer) und die damit verbundenen gesundheitlichen Probleme umso häufiger, je niedriger der soziale Status ist.<sup>737</sup> Adipositas der biologischen

---

<sup>731</sup> Vgl. Roosen, 2008, 27.

<sup>732</sup> Wichtig hierbei ist die Gewährleistung fairer Preise für die Erzeuger, die Sicherung fairer Handelsbeziehungen sowie die Verbesserung ökonomischer und sozialer Lebens- und Arbeitsbedingungen der Produzenten. (Vgl. Roosen, 2008, 31)

<sup>733</sup> Vgl. ebd., 29.

<sup>734</sup> Dies trifft vermutlich nicht in allen Ländern zu.

<sup>735</sup> Vgl. ebd., 30 f.

<sup>736</sup> Vgl. Müller et al., 2008, 45.

<sup>737</sup> Vgl. ebd., 39.

Eltern begünstigt zusätzlich Übergewicht bei den Kindern. Die implizierten gesundheitlichen Probleme schränken die Handlungs- und Entscheidungsspielräume entsprechend ein. Seine eigene Gesundheit kontrollieren zu können kann als salutogener Faktor bezeichnet und Gesundheit dahingehend als ein Maß für „wahren“ Wohlstand einer Bevölkerung erachtet werden.<sup>738</sup> Nach Rawls' Prinzip der „distributiven Gerechtigkeit“, wonach primäre Güter fair und gerecht verteilt werden müssen, sind soziale Unterschiede in der Gesundheit nicht gerecht. Um diese Ungerechtigkeit langfristig ausgleichen zu können<sup>739</sup>, müssen jedoch nicht nur im Rahmen von Präventionsmaßnahmen und Public-Health-Initiativen (wie z. B. „Healthy-for-all“, „Healthy cities“, „Healthy school“) erfolgen, sondern die Public-Health-Sichtweise muss auch Teil von Agrar- und Ernährungspolitik (wie etwa neue Regelungen im Lebensmittelrecht, dazu gehören u. a. umfassende Ernährungsinformationen sowie eine für alle sozialen Gruppen verständliche Lebensmittelkennzeichnung) werden. Die Komplexität einer sowohl umfassenden als auch erfolgreichen Umsetzung von Public-Health-Programmen in dem globalisierten Umfeld moderner Gesellschaften ist dabei nicht zu unterschätzen. Um das Expertengremium des International Future Forums (IFF) zu zitieren: „[...] the challenge is to be effective in a world we no longer understand and cannot control.“ Reine Wissensvermittlung *allein* reicht deshalb nicht aus.<sup>740</sup>

Damit die Fairness-Ethik erfolgreich installiert werden kann, muss daher an mehreren Stellen zugleich angesetzt werden, d. h. entsprechende Maßnahmen müssen sich in gleicher Weise auf die beiden Ebenen des individuellen sowie des überindividuellen Bereichs erstrecken. Dabei kann eine Umsetzung nicht von heute auf morgen erfolgen, sondern muss nach und nach verwirklicht werden. Im individuellen Bereich soll dabei vermehrt die Mitleidsethik zum Tragen kommen, im überindividuellen Bereich hingegen eher ein (Präferenz-)Utilitarismus. Die beiden signifikantesten Rädchen, an denen man drehen kann und sollte, sind Bildung und Politik. Sie können jedoch nicht unabhängig voneinander betrachtet werden, da sie zusammenhängen und sich gegenseitig beeinflussen. So sind die Politiker, die gewählt werden, nicht zuletzt abhängig von der Bildung, die den Wählern zuvor zuteil wurde. Und diese Bildung wiederum wurde gestaltet vom Bildungssystem, welches bekanntlich vor allem von der Politik gesteuert wird. Die folgenden beiden Abschnitte sind insofern ineinander verflochten zu verstehen.

---

<sup>738</sup> Vgl. ebd., 50.

<sup>739</sup> So hatte etwa die WHO im Jahre 1985 das Ziel formuliert, soziale Unterschiede in der Gesundheit bis zum Jahr 2000 um 25 Prozent zu senken.

<sup>740</sup> So stellt etwa der geringe soziale Status eine Barriere gegenüber Maßnahmen der Prävention und Behandlung von Übergewicht dar; der Effekt einer nachhaltigen Verbesserung des mittleren Ernährungszustandes durch entsprechende Unterrichtsmaßnahmen bei Kindern ist selektiv und betrifft hauptsächlich Kinder aus sozial besser gestellten Familien. (Vgl. Müller et al., 2008, 42)

### 5.4.1 Bildung

Für eine langfristig erfolgreiche Etablierung des Prinzips der Fairness-Ethik bildet den wohl wichtigsten Sektor jener der Bildung. Ähnlich wie im Rahmen der (oben erwähnten) Public-Health-Initiativen müssen im gesamten Schulsystem und auf allen möglichen Schulstufen entsprechende Unterrichtsveranstaltungen in die Lehre integriert werden. Es ist wichtig, bereits bei den Kleinsten mit einer gewissen Sensibilisierung für das Thema der Fairness zu beginnen, um wenigstens die nachfolgenden Generationen schon von vornherein mit dem Gedanken und den relevanten Verhaltensskripten vertraut gemacht zu haben. Weiterhin ist das nötige Hintergrundwissen zu vermitteln, um die Konsequenzen des jeweiligen eigenen Verhaltens hinreichend abschätzen zu können. Schülern könnte hierzu, vielleicht im Zuge von Exkursionen (alternativ oder ergänzend zu Videomaterial), der Herstellungsprozess von Lebensmitteln näher gebracht und damit die Distanz zu den Produkten und dabei involvierter (lebendiger) Ausgangsmaterialien sowie Arbeitskräfte verringert werden. Doch auch im Bereich von Bildung ist zu konstatieren, dass reine Wissensvermittlung *allein* auf verlorenem Posten steht. Sie kann für das Fairness-Konzept nur effektiv Erfolg bringen im Zusammenwirken mit den weiteren Umsetzungsmaßnahmen.

Wenn wir von Bildung sprechen, so sind wir unweigerlich wieder beim Gesamtsystem angelangt. Es kann wohl kaum im Interesse diverser Wirtschaftszweige und Nahrungsmittellobbys liegen, eigenständig und vor allem kritisch denkende Menschen heranzuziehen, die diesen ziemlich schnell die Grundlage ihrer Existenz (im wahrsten Sinne des Wortes) entziehen könnten, indem sie gewisse Produkte aufgrund ethischer Überzeugungen nicht mehr kaufen. Da diese Lobbys sowohl große Präsenz in als auch großen Einfluss auf Medien- und Werbesektor aufweisen, haben sie somit auch die Macht, die Bürger (nahezu beliebig) zu manipulieren. Die starke Verwobenheit von Politik und Nahrungsmittelsektor erschwert zudem eine Reglementierung „von außen“, denn allein ein verändertes Konsumverhalten könnte hier zu einem Umschwenken nötigen. Doch ein kollektives Korrigieren des Kaufverhaltens würde erst erfolgen, wenn der Inhalt und manche Ziele in der Bildung – und damit auch in den Medien – zuvor bereits korrigiert wurden. Man dreht sich also im Kreis.

Mein Vorschlag wäre dahingehend, einerseits die künstlich eingebaute sprachliche Distanz zu verringern und andererseits die Vorbildfunktion zu nützen, um die Fairness-Ethik im Verhalten zu verankern. Je mehr Menschen sich dementsprechend verhalten, umso mehr Artgenossen können sie damit erreichen und eventuell dazu bringen, sich auf gleiche Weise zu betragen.

#### Distanz verringern

In der menschlichen Sprache spiegelt sich allzu häufig eine (künstliche) Distanz zu anderen Tieren wieder, wodurch Mitleid mit diesen verdrängt wenn nicht gar verhindert wird. So

werden die einzelnen Körperteile von Tieren zum Zwecke des Verzehrs mit verfremdeten Namen bezeichnet, die selten erkennen lassen, wo die entsprechende Muskelgruppe oder der jeweilige Körperabschnitt am lebenden Tier zu finden war bzw. welches Tier überhaupt hinter der Bezeichnung steckt (z. B. „Sirloin Steak“). Diese Distanz könnte verringert werden, indem man die entsprechenden Begriffe etwa ergänzt mit konkreten Bezeichnungen der bestimmten Körperstelle. Da der Verzehr von Fleisch sich nicht kurzfristig einstellen lassen wird, ist diese Maßnahme nötig, um langfristig eine emotionale (und in der Folge moralische) Annäherung an die tierischen Fleischlieferanten zu erreichen. Überdies muss die Nahrungsmittelindustrie dazu gebracht werden, mehr Bezug und Transparenz zu den dahinter stehenden Tieren, Arbeitskräften sowie Aus- und Nebenwirkungen des Herstellungsprozesses zuzulassen. Vor allem auch das Lebensmittelrecht bedarf hierzu einer grundlegenden Überarbeitung, um dem Konsumenten überhaupt erst die Möglichkeit zu ethischen oder auch gesundheitsmotivierten Entscheidungen (etwa ob der Artikel gentechnisch veränderte Organismen enthält oder nicht) zu geben. Aber nicht nur in der Nahrungsmittelindustrie ist die gebräuchliche Distanz zu verringern, sondern auch in allen anderen Bereichen, in denen Tiere zu menschlichen Zwecken eingesetzt werden.

#### Vorbildfunktion

Sowohl im individuellen Rahmen als auch auf Systemebene ist eine gewisse Vorreiterrolle wichtig, damit andere dem gegebenen Beispiel folgen und nach und nach ein Umdenken stattfindet. „Fehlende Verhaltensskripte“ können so mit der Zeit ergänzt und an andere weitergegeben werden (vgl. Abschnitt 2.2.4 bzw. Fn. 224). Somit kann jeder Einzelne helfen, den Gedanken der Fairness-Ethik mehr und mehr zu etablieren, indem er sich selbst bemüht, entsprechendes Verhalten an den Tag zu legen. Dennoch ist nicht zuletzt im Rahmen der schulischen Bildung jedenfalls eine gewisse „Abrichtung“ (wie Wittgenstein es formulierte) vonnöten, um die man in keinster Weise herum kommt, weder im negativen noch im positiven Sinn. Das von Geburt an vorhandene „Moralorgan“, wie Chomsky es nannte, kann durch Vorbilder mit den richtigen, respektive im individuellen und globalen Bereich fairen, Verhaltensskripten gefüllt werden. Ein reflektiert und autonom denkender Mensch muss ganz im Sinne Kants zu dieser „Freiheit“ erst erzogen werden (vgl. auch Abschnitt 2.2.2), und das betrifft auch seine moralische Einstellung. Allerdings irrte sich Kant im Hinblick auf seine Thesen zur Erziehungsfähigkeit und Sozialisation des Menschen, dass dieser ausschließlich das sei, was die Erziehung aus ihm mache und dass er das einzige Geschöpf sei, das erzogen werden muss. Die bereits vorliegenden Kapitel sollten dies plausibel widerlegt haben. Dennoch müssen die (jeweils geltenden) moralischen Werte an die Kinder erst vermittelt werden, über die sie später im Zuge des Erwachsenwerdens sodann reflektieren können. Es ist insofern durchaus angebracht und wichtig, den Gedanken und das Konzept der Fairness-Ethik sowie ihrer positiven Grundgedanken beim

Lehrpersonal zu verankern, damit diese ihre Vorbildfunktion ausreichend erfüllen können. Parallel dazu ist auf Systemebene die Forderung nach solch „fairen Verhaltensmustern“ zu integrieren, d. h. dass auch die Politik (in den allermeisten Bereichen) dahingehend modifiziert werden muss.

### **5.4.2 Politik**

Durch die Forderungen im Sektor Bildung würden sich zwangsläufig langfristig Folgen für ein Umdenken in der Politik ergeben – wenngleich dies von vornherein nötig wäre, um die Ansprüche an die Bildung überhaupt umsetzen zu können (sozusagen ein paradigmatisches Henne-Ei-Problem). Auch müsste in diesem Zuge eine Sensibilisierung für die im Anschluss dargestellten Forderungen erreicht werden, doch kann man nicht erwarten, dass alle von jetzt auf gleich umgesetzt werden könnten. Das Ziel muss daher etwa eine schrittweise Verlagerung auf ethisch unbedenkliche und für den Menschen weniger gesundheitsschädliche Nahrungsmittel sein und ebenso eine schrittweise Umsetzung aller damit verbundenen Einflussfaktoren, allen voran die Wiedereinführung von realen Preisen für sämtliche Waren sowie eine Fokussierung auf den Absatz regionaler Produkte. Damit einhergehend würden manche Monopole von Lebensmittelkonzernen ihre derzeitige Alleinherrschaft verlieren und eine erneute Markenvielfalt könnte den Markt beleben. Doch es sind mehrere Schritte, die hierzu nötig wären. Aber auch andere Bereiche des menschlichen Lebens müssten für eine faire Lebensweise stärker reglementiert bzw. reformiert werden. Entsprechende Vorschläge, die zudem zeitgleich verwirklicht werden müssten, wären dahingehend folgende:

#### Faire Preise

In der regionalen Produktion, aber auch bei Export- und Importwaren, muss für faire und nachhaltige Preise gesorgt werden. Ein fairer Preis darf nicht verzerrt werden durch staatliche Subventionen und muss den Produzenten ermöglichen, zu nachhaltigen und fairen Konditionen (im Hinblick auf die drei Dimensionen ethischen Konsums, siehe oben) produzieren zu können. Kapitalismus soll durch staatliche Förderungen nicht auch noch unterstützt werden, vielmehr sollen genauso Unternehmen dazu angehalten werden, ethisch korrekt zu wirtschaften. Dahingehend sollen landesinterne Firmen ihre Produktion auch landesintern abwickeln, zum einen, um die Produktionsbedingungen besser kontrollieren zu können und zum anderen, um faire Preise garantieren zu können (auch den Konsumenten gegenüber).

#### Nahrungsmittellobbys stärker reglementieren

Der Einfluss der Nahrungsmittelkonzerne muss erheblich verringert werden. Ebenso ist eine Monopolisierung (wie etwa im Fall von Nestlé) zu verhindern. Kleinere Anbieter dürfen nicht so leicht vom Markt zu verdrängen sein, um sowohl die Produktvielfalt als auch die

Konkurrenz aufrecht zu erhalten und damit qualitativ hochwertige Produkte gewährleisten zu können. Subventionen wären hierzu an den richtigen Stellen (wie etwa für die Förderung und den Ausbau der Biolandwirtschaft) einzusetzen bzw. an den falschen (wie etwa bei den Tiertransporten) abzuschaffen. Möglich wäre dies wohl nur durch mehr Transparenz sowie die Einführung entsprechender Gesetze. Auch dürfte die Politik nicht weiterhin in einem direkten finanziellen Zusammenhang mit der Agrarwirtschaft stehen, in der Hinsicht, dass einige Politiker von agrarwirtschaftlichen Entscheidungen monetär profitieren und dies ihre Entscheidungen maßgeblich beeinflusst. Dass überdies Ernährungsempfehlungen von Institutionen kommen, die vom Absatz der empfohlenen Lebensmittel wiederum direkt oder indirekt Gewinn erzielen (so wird zum Beispiel von den Herstellern von Babynahrung ganz gezielt Einfluss auf die Gesundheitspolitik ausgeübt, um ihren Gewinn zu maximieren, ohne jegliche Rücksicht auf die Gesundheit der Babys<sup>741</sup>), muss ebenso verhindert werden wie die in der Lebensmittelwerbung aufgetischten Lügen, wie ich in Abschnitt 5.5.5 schildern werde.

#### Globale Märkte reglementieren

Die Vermarktung regionaler Produkte muss gefördert werden. In diesem Zusammenhang muss der Import von Produkten, die auch landesintern hergestellt werden (können), stark eingeschränkt bzw. verboten werden, um ein Preisdumping zu verhindern. Damit wird den landesinternen Herstellern ermöglicht, faire Preise für ihre Artikel zu erhalten und damit auch die geforderte Qualität einhalten zu können. Importiert dürften somit nur noch jene Waren werden, die innerhalb eines Landes nicht vorhanden sind bzw. nicht hergestellt werden *können*, in Ausnahmefällen auch solche von denen es landesweit zu wenig gibt.

#### Erhöhen der Preise für Flugreisen

Da insbesondere Flugreisen durch den immensen Kohlendioxid-Ausstoß<sup>742</sup> ebenso als Klimasünden zu erachten sind wie die Produktion von Rindfleisch und in sehr vielen Fällen zu Urlaubszwecken getätigt werden (oder oftmals sehr leicht durch eine Autofahrt ersetzt werden könnten bzw. sogar durch die Nutzung öffentlicher Verkehrsmittel), sind sie unter Luxus einzuordnen. Die Preise könnten dementsprechend erhöht werden, allerdings nicht, um den Fluggesellschaften mehr Gewinn einzubringen, sondern um damit sowohl die Anzahl

---

<sup>741</sup> Ein einschlägiger Artikel zu diesem Thema kann nachgelesen werden auf der Internetseite „Zentrum der Gesundheit“ der Züricher Neosmart Consulting AG, zu finden unter <http://www.zentrum-der-gesundheit.de/babynahrung.html> (zuletzt eingesehen 13.04.2013).

<sup>742</sup> Die Menge an klimaschädlichen Emissionen von Kohlenstoffdioxid im Rahmen von Flugreisen können etwa auf den Webseiten gemeinnütziger Organisationen berechnet werden, über die sodann auch Emissionsausgleichszahlungen für Klimaschutzprojekte getätigt werden können, wie <http://www.atmosfair.de> (zuletzt eingesehen 13.04.2013) oder auch <http://www.myclimate.org> (zuletzt eingesehen 13.04.2013).

der Flüge insgesamt zu verringern als auch die durch den Flug entstandenen Umweltschäden anderweitig zu kompensieren. Entsprechende Maßnahmen könnten mit solchen Zusatzbeträgen (eventuell in Form einer Flugsteuer, die sodann garantierter Maßen für die dafür vorgesehenen Zwecke verwendet wird) finanziert werden.

#### Einsatz neuer (nachhaltiger) Technologien

Und auch in anderen Bereichen könnten die negativen Konsequenzen des heutigen Lebenswandels für den Menschen und seine Umwelt minimiert wenn nicht eliminiert werden, sofern auch bei technologischen Errungenschaften in jeglicher Hinsicht mehr Wert auf Nachhaltigkeit gelegt wird. In der Automobilindustrie etwa liegen Patente für äußerst sparsame Motoren oder solche mit alternativen und noch umweltschonenderen Antriebsmöglichkeiten schon seit Langem vor. Da Automobile wohl auch zukünftig schwer wegzudenken sind (wenngleich ihr Einsatz erheblich eingeschränkt werden könnte und sollte), müssten diese neuen Technologien weiter verbessert werden und möglichst schnell zum Einsatz kommen. Auch in der Industrie im Allgemeinen muss auf die Einschränkung schädlicher Emissionen geachtet werden und es müssen dahingehend (weltweit) neue nachhaltige Technologien eingeführt werden. Vor allem diejenigen Nationen, die aktuell in technologischer Hinsicht Nachholungsbedarf haben (wie etwa Indien), sollten dahingehend von den Industrienationen, welche den neuesten Emissionsauflagen bereits gerecht werden, tatkräftig unterstützt werden.

#### Geburtenkontrolle

Das derzeitige Ausmaß der menschlichen Population muss langfristig wieder auf eine Größe gebracht werden, die den vorhandenen ökologischen Ressourcen angemessen ist. Waren es im Jahr 1900 etwa 1,6 Milliarden, so leben mittlerweile mehr als 7 Milliarden Menschen auf dieser Erde. Laut der Deutschen Stiftung Weltbevölkerung (DSW) kommen pro Minute im Schnitt 155 Menschen hinzu, das entspricht einem Jahreszuwachs von ungefähr der Gesamteinwohnerzahl Deutschlands, nämlich über 81 Millionen Erdenbürgern. Da die Menschheit über ihre ökologischen Verhältnisse lebt und die Folgen davon weltweit spürbar sind (vgl. Abschnitt 5.3.6), muss das globale Bevölkerungswachstum drastisch gebremst werden. Bereits im Jahre 1798 vertrat der britische Mathematiker, Inhaber des weltweit ersten Lehrstuhls für politische Ökonomie an der Universität Cambridge, Thomas Malthus die Auffassung, dass die Grenze der Tragfähigkeit mit der damals lebenden Weltbevölkerung von knapp einer Milliarde schon fast erreicht sei. So konstatierte er in seinem „Bevölkerungsgesetz“<sup>743</sup> unter anderem auch, dass jede Erhöhung des Lebensstandards einen Geburtenanstieg, vor allem in der Unterschicht, nach sich ziehe, womit die Produktion von Nahrungsmitteln nicht mithalten könne. Und auch der amerikanische Biologe Paul

---

<sup>743</sup> Siehe Malthus, 1977.



Ehrlich nannte in seinem Buch Die Bevölkerungsbombe<sup>744</sup> einen ähnlichen Grenzwert für die menschliche Population wie Malthus. In den frühen neunziger Jahren entwarfen die beiden Ökologen William Rees und Mathis Wackernagel das mittlerweile gerne verwendete Konzept des „ökologischen Fußabdrucks“<sup>745</sup>, um zu berechnen, wie viele Menschen die Erde unter Beibehaltung des aktuellen Lebensstils (er)trägt. Auch wenn Berechnungen auf dieser Basis etwas großzügiger angesetzt sind, würde ich eine ökologisch vertretbare Größe ebenso wie Malthus und Ehrlich bei etwa einer Milliarde ansetzen, da der Lebensstandard sich künftig vermutlich weiter erhöhen wird und Länder mit einem derzeit niedrigeren Standard sicherlich nachziehen wollen. Um das angestrebte Ziel zu erreichen, könnte vor allem in überbevölkerten und bevölkerungsreichen Ländern ein Anreiz in Form von Prämien bzw. Steuervorteilen (vgl. China) geschaffen werden, um Paare dazu zu veranlassen, weniger bzw. maximal zwei Kinder zu bekommen. Mit biologischen Mitteln global eine Art Angriff auf die menschliche Fruchtbarkeit zu starten, wäre aus rein konsequenzialistisch-utilitaristischer Sichtweise vielleicht eine denkbare Alternative, da dies wenigstens keinem lebenden Wesen physisches Leid zufügen würde, und es wäre fair, sofern es alle Individuen im gleichen Ausmaß betreffen würde, jedoch wäre es ein extremer Eingriff in die persönliche Entscheidungsfreiheit im Hinblick auf den Kinderwunsch und wird daher sicherlich noch weniger Anklang finden als etwa der bloße Verzicht auf Fleischessen. Dennoch wird eine Verminderung der Weltbevölkerung unumgänglich sein, wenn wir unseren nachfolgenden Generationen Ressourcen bewahren und die Welt als einen lebensfreundlichen Ort hinterlassen wollen. Insbesondere müssen Frauen weltweit bessere Möglichkeiten zur Familienplanung erhalten, was Organisationen wie die DSW, deren Angaben zufolge 76 Millionen von jährlich 210 Millionen Schwangerschaften ungewollt sind, schon lange fordern. Auf lange Sicht würde die geforderte Dezimierung der Population vermutlich negative Auswirkungen auf das Sozialsystem und andere pyramidal konstituierte Finanzierungssysteme haben, jedenfalls in Ländern, wo solche Systeme in Verwendung sind. Dieses Folgeproblem adäquat zu lösen wird Aufgabe der jeweiligen Finanzpolitik sein.

#### Stärkere Verankerung von Tierrechten im Gesetz

Seit 2002 ist der Tierschutz in Artikel 20a des Grundgesetzes festgeschrieben:

„Der Staat schützt auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen und die Tiere im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung durch die Gesetzgebung und nach Maßgabe von Gesetz und Recht durch die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung.“

---

<sup>744</sup> Ehrlich, 1971.

<sup>745</sup> Siehe etwa Wackernagel / Beyers, 2010.

Obwohl seit dem Jahr 2004 der Tierschutz auch im Entwurf für die (noch nicht gültige) EU-Verfassung steht, dürfte selbst diese neue Fassung noch nicht ganz dem entsprechen, was im Hinblick auf Tierrechte einzufordern ist. Denn bereits im Hinblick auf Nachhaltigkeit und Fairness für den Menschen ist auf eine Erhaltung der Lebensräume anderer Tiere zu achten. Zudem sind aus anthropozentrischer Sichtweise die Artenvielfalt und ein nachhaltiger Umgang mit Ressourcen nicht nur tierischer Art zu berücksichtigen, da sich der etwaige (lokale) Rückgang bestimmter Arten negativ auf das ökologische Gleichgewicht auswirken und damit erhebliche Nachteile für den Menschen nach sich ziehen kann. Alle leidensfähigen Tiere sind aufgrund der anthropo-pathozentrischen Perspektive grundsätzlich bei der Zuspreehung von Tierrechten zu bedenken, wobei das jeweilige Ausmaß der Leidensfähigkeit jeder Spezies als Grundlage dienen muss, keinesfalls aber zu eng gefasst werden darf.

## **5.5 Positive Nebenwirkungen**

„Der Horizont vieler Menschen ist ein Kreis mit dem Radius Null  
– und das nennen sie ihren Standpunkt.“

(Zitat möglicherweise von Albert Einstein)

Im Rahmen der von mir postulierten Fairness-Ethik tragen wir alle eine kollektive Verantwortung, wie auch Jean-Claude Wolf sie propagiert, und zwar allen menschlichen und nichtmenschlichen Koexistenzen gegenüber, sowohl im Sinne einer Intra- (bezogen auf aktuell lebende Individuen) als auch Inter- (bezogen auf alle ihre nachfolgenden Generationen) Generationengerechtigkeit. Dabei ist die Reichweite unserer Handlungen im Vergleich zu früher enorm gewachsen. Und nicht nur Einzelpersonen tragen für ihre Entscheidungen und ihr Handeln Verantwortung, sondern auch Unternehmen.<sup>746</sup> Deren Verantwortung durch ihre Einbettung in der globalen Marktwirtschaft wird in aller Regel nicht reflektiert, d. h. eine Zurechnung erfolgt oft nur oberflächlich, ohne die Berücksichtigung systemischer Funktionszusammenhänge. Hintergründe hierfür sind die freiheitliche Gesellschaft, die Globalisierung, die (defizitäre) Wahrnehmung gesellschaftlicher Probleme sowie eine Zurechnung der Verantwortung auf ressourcenreiche Akteure. Ein Problem stellen aber auch die Erwartungsdivergenzen mit den Konfliktpotenzialen dar: Wofür kann jemand überhaupt verantwortlich sein, wofür soll er verantwortlich sein?

Verantwortung in diesem Zusammenhang heißt generell, dass jemand für seine Handlungen in Bezug auf die Handlungsfolgen verantwortlich ist. Im Bereich der unspezifizierten Verantwortung, wie etwa bei Politikern, aber auch Konsumenten, ist dies schwierig. Um überhaupt handeln zu können bilden die jeweiligen Handlungsbedingungen (Was sind ihre

---

<sup>746</sup> Vgl. Mainzer, 2009.

Ressourcen, welche Rechte und Pflichten sind impliziert, wo sind ihre Grenzen?) den Rahmen. Selbst wenn eine Handlung gut gemeint war, kann vielleicht auch das Gegenteil eintreten von dem, was beabsichtigt wurde. Unter dem Druck des Alltags lenkt man Handlungen oftmals auf die unmittelbaren Handlungsfolgen, nicht auf Nachhaltigkeit. Eine wichtige Frage, die hierbei jedoch stets im Auge behalten werden sollte, ist welche künftigen Handlungsbedingungen man sich mit dem heutigen Handeln schafft. Und dahingehend wird einer vielleicht korrupt, um die aktuell gewünschten Handlungsfolgen bestmöglich zu realisieren. Dies kann sogar bis zur Verletzung von Menschenrechten gehen. So sucht beispielsweise ein Spielzeughersteller aufgrund des Kostendrucks seine Vorlieferanten in China, auch wenn die chinesischen Hersteller nicht die sozialen oder ökologischen Standards erfüllen, die er selber erfüllt haben möchte. Im Alltag vergessen wir oft Dinge, die uns eigentlich wichtig sind im Leben, wie etwa auf Integrität und soziale Achtung Wert zu legen oder andere mit Respekt zu behandeln. Doch: Welche künftigen Handlungsbedingungen schaffe ich mir durch die heutigen Handlungen? Die Hauptaufgabe einer Ethik, so auch meiner, besteht darin, an diese Dinge zu erinnern, die uns wichtig sind. So ist beispielsweise Freiheit etwas, das uns allen wichtig ist. Und wir genießen heutzutage sehr viele Freiheiten, die für uns selbstverständlich sind, wie etwa das Nichtvorhandensein von Grenzen, freie Meinungsäußerung, den Besitz eigener Dinge, die Wahl von Arbeitsplatz und Partner. Freiheit ist von der Gesellschaft konstituiert. Unsere Verantwortung liegt nun darin, diese Freiheit nicht zu missbrauchen, sondern vielmehr diese Freiheit als Lebensbedingung zu erhalten – für uns und für andere. Ein nachhaltiger Erhalt der Bedingungen für Freiheit erfordert insofern verantwortliches Verhalten.

Unsere Freiheit wird gesellschaftlich und institutionell ermöglicht auf Basis von Anreizkompatibilität. Unter dieser Anreizkompatibilität ist zu verstehen, dass alle Dinge, die mir selbst wichtig sind, Anreize sind, für die ich bereit bin zu zahlen, allerdings nicht beliebig viel. Menschliches Verhalten ist die Summe aller Anreize, all dessen, was dem Menschen wichtig ist, und eben das macht sein Handeln aus. Ich kann reflektieren, was mir wichtig ist und damit rational umgehen. Anreizkompatibilität als Bedingung heißt aber auch, dass es in diesem Sinne nicht zumutbar ist, dass Menschen dauerhaft verantwortlich sein sollen, indem sie gegen ihre eigenen Interessen verstoßen. Vom Einzelnen kann aber schon verlangt werden, dass er einen Sinn für Verantwortung entwickelt und dass er den Zusammenhang zwischen Freiheit und Verantwortung erkennt. Wenn Vertrauen ständig missbraucht wird, werden zukünftig andere Bedingungen hergestellt werden. Der Dreiklang Freiheit - Verantwortung - Vertrauen hängt somit untereinander zusammen. Der Kern einer globalen Ethik ist die goldene Regel, also die Logik der Reziprozität. In ökonomischer Übersetzung heißt das:

„Investiere in die Bedingungen der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil, also in all das, was uns hilft, besser zusammenzuleben.“<sup>747</sup>

Moralische Verfehlungen entstehen einerseits durch zu viel Habgier, andererseits liegen aber auch Unwissen, Unkenntnis und Unprofessionalität im Umgang mit der Komplexität globaler Märkte zu Grunde.<sup>748</sup> Heutige Unternehmen tragen insofern sehr viel Verantwortung. Uneigennützigkeit bei selbigen zeigt sich zumeist in Form von Wohltätigkeit, was in letzter Konsequenz aber auch bedeuten könnte, dass ein Unternehmen genau dann moralisch ist, wenn es Verluste macht. Dies wird dazu führen, dass genau solche Unternehmen aus dem Markt ausscheiden. Wohltätigkeit kann insofern nicht gleich gesetzt werden mit Unternehmensverantwortung. Das heißt, verantwortlich zu sein kann nicht bedeuten, dass beispielsweise die Mafia Gewinne erwirtschaftet, um dann damit ein Krankenhaus zu finanzieren.<sup>749</sup> Unternehmensverantwortung muss zugleich etwas mit dem Kerngeschäft zu tun haben. Wohltätigkeiten könnten sonst im Sinne eines „corporate volunteering“ zu Marketingzwecken missbraucht werden. Und es gibt genügend Möglichkeiten Geld zu verdienen ohne verantwortlich zu sein (z. B. Stakeholder).

Eine Gewinnorientierung bei Unternehmen ist freilich unverzichtbar, jedoch muss die Unternehmensverantwortung in Form von Investitionen in die Bedingungen nachhaltiger Wertschöpfung (wie Wettbewerbsfähigkeit und Gewinnerzielung), d. h. in die Kooperationsbereitschaft von Stakeholdern durch (Selbst-)Bindung an Werte und Standards, wahrgenommen werden. Oder anders ausgedrückt: Unternehmen müssen wirtschaften ohne Dritte zu schädigen. Das ist Unternehmensverantwortung. Dies bedeutet aber auch, keine Versprechungen zu machen die nicht gehalten werden können, sowohl Mitarbeitern und Kooperationspartnern als auch Kunden gegenüber. Ziel ist ein Erhalt der Glaubwürdigkeit, d. h. Worte müssen zu den entsprechenden Taten passen. Vertrauen ist letztendlich ein ökonomischer Vermögenswert. Unter dem harten Druck der Globalisierung kommen Unternehmen zwangsläufig in Konfliktsituationen. Aber: Der Staat ist dazu da, ökonomische und ökologische Probleme zu lösen, nicht die Unternehmen. Die große Herausforderung unserer Zeit ist es, Nachhaltigkeit und Verantwortung in unsere Denk- und Lebensweise einzuarbeiten und fest zu verankern.<sup>750</sup>

---

<sup>747</sup> Vgl. ebd.

<sup>748</sup> Vgl. ebd.

<sup>749</sup> Mainzer vergleicht diesen Zusammenhang mit der Firma Enron in Houston.

<sup>750</sup> Es wäre daher sinnvoll, Ethik auch in Studiengängen wie BWL, VWL etc. zu integrieren.

## 5.5.1 Ökologische Nachhaltigkeit bzw. Umweltschutz

„Wir sind um unseretwillen dazu verpflichtet, nicht immer alles nur um unseretwillen gelten zu lassen.“

(Klaus Michael Meyer-Abich)

Der Gedanke des Umweltschutzes ist kein allzu neuer. Die Umweltschäden der letzten Jahrzehnte und die negativen Auswirkungen des Klimawandels sind in allen Medien zu finden.<sup>751</sup> Bekannte Persönlichkeiten wie der ehemalige amerikanische Präsidentschaftskandidat Al Gore versuchen mit ihren Vorträgen die Menschen wach zu rütteln und auf die Konsequenzen der alarmierend hohen CO<sub>2</sub>-Werte in der Atmosphäre hinzuweisen.<sup>752</sup> Nationen weltweit versuchen, ihre Schadstoffemissionen zu senken, um ein weiteres Fortschreiten der Umweltzerstörung aufzuhalten. Wir sind abhängig sowohl von der Welt, die uns allen als Lebensraum dient, als auch den Mitlebewesen, die uns als Gefährten und Nahrung dienen. Zerstören wir unsere Umwelt, so zerstören wir auch unsere Lebensgrundlage. Bildlich gesprochen: Wir beißen die Hand, die uns füttert. Bemühen wir uns – auf faire Weise – um ökologische Nachhaltigkeit, so erreichen wir damit langfristig gesehen bessere Lebensbedingungen für alle Spezies, einschließlich unserer eigenen. Die zunehmende Globalisierung ermöglicht es uns, das Elend und die Probleme global von unseren reichen Gesellschaften hin zu den armen Regionen der Erde zu verschieben. Damit verschieben wir aber auch Umweltschäden, an deren Folgen Länder und Generationen zu leiden haben, die nichts dafür können. Und zumeist trifft es dabei die ärmsten Gebiete der Erde, die am allerwenigsten zum Klimawandel beitragen, am schlimmsten. Immer mehr Menschen müssen durch ausbleibende Niederschläge hungern, extreme Wetterereignisse häufen sich und Konflikte um fruchtbaren Boden und Wasser nehmen zu. In den so bezeichneten „Verliererstaaten des Klimawandels“ sind rund eine Milliarde Menschen nicht in der Lage, sich davor zu schützen. Sollten wir diese einfach ihrem Schicksal überlassen?

Der wichtigste Beitrag, den wir zu einer globalen Verbesserung der Situation liefern können, ist der Abschied von Fleisch und anderen Produkten tierischer Herkunft.<sup>753</sup> Auch der aktuelle Weltagrarbericht bestätigt die Dringlichkeit des Verzichts auf Fleisch.<sup>754</sup> Konnte die steigende Nachfrage nach Fleisch und Milch in den vergangenen vierzig Jahren durch eine Verdopplung der landwirtschaftlichen Produktion (und einer damit einhergehenden Vervielfachung des Wasserverbrauchs, einer Versiebenfachung des Einsatzes von

---

<sup>751</sup> Vgl. bspw. das Titelthema „So retten wir das Klima ...und haben trotzdem Spaß am Leben“ des Stern Nr. 12 vom 15.03.2007 mit unterschiedlichen Artikeln ab Seite 62, oder auch die diversen Links zu Artikeln auf <http://www.vistaverde.de/> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>752</sup> Vgl. Gore, 2006.

<sup>753</sup> Vgl. Steinberger, 2010a.

<sup>754</sup> Vgl. Haerlin, 2010.

Kunstdünger, sowie einer Verachtfachung des Pestizideinsatzes) kompensiert werden, so kann bei einer auf über neun Milliarden steigenden Anzahl von Erdenbürgern bis zum Jahre 2050 der um etwa 80 Prozent steigende Bedarf an Lebensmitteln, vor allem an Fleisch und Milch, nicht mehr auf dieselbe Art und Weise gedeckt werden.<sup>755</sup> Die dadurch angerichteten ökologischen Schäden wären zu verheerend. Wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem der Verbrauch von Wasser, das zur Herstellung von Lebensmitteln und anderen Produkten zum Einsatz kommt: So genanntes „virtuelles Wasser“. Werden Produkte (wie auch Getreide und Soja als Tierfuttermittel) aus Ländern in wasserarmen Gebieten importiert, so kommt dies indirekt einem Import von Wasser gleich. Wie hoch der Wasserverbrauch zur Herstellung diverser Produkte tatsächlich ist, wird in der folgenden Liste angedeutet, wobei sofern nicht angegeben jeweils von einem kg des fertigen Produktes ausgegangen wird:<sup>756</sup>

- *Grundnahrungsmittel*: Mais 900 Liter, Weizen 1.300 Liter, Reis 3.400 Liter
- *Tierische Produkte*: Schweinefleisch 4.800 Liter, Rindfleisch 15.500 Liter, Hühnerfleisch 3.900 Liter, Eier 3.300 Liter, Milch (1 Liter) 1.000 Liter, Käse 5.000 Liter
- *Obst und Gemüse*: Tomaten 184 Liter, Bananen 859 Liter, Möhren 131 Liter
- *Genussmittel*: Kaffee 1.120 Liter, Bier (1 Liter) 300 Liter, Kakao 27.000 Liter
- *Industrieprodukte, etc.*: Leder 16.600 Liter, Jeans (1 Stück) 11.000 Liter, Hamburger (1 Stück) 2.400 Liter

Deutsche Haushalte haben gerade mal einen Anteil von acht Prozent am Gesamtwasserverbrauch des Landes. Die Industrie benötigt einen dreimal so hohen Anteil, die größte Menge an Wasser aber wird in der Landwirtschaft benötigt. Abgesehen davon, dass zur Herstellung von einer fleischlichen Kalorie sieben bis elf mal so viele Kalorien pflanzlicher Futterstoffe nötig sind und daher die Erzeugung tierischer Nahrungsmittel zur Deckung des menschlichen Kalorienbedarfs ohnehin höchst ineffizient ist, tragen die hohen Methanemissionen bei der Produktion von Fleisch und Milch erheblich zur Klimaerwärmung bei. Der Anteil, den Viehhaltung zur Befriedigung der Gier nach frischtoten Tieren an der Zerstörung der Umwelt, ausgelöst durch Umweltverschmutzung, unsauberes oder mangelndes Wasser und Erderwärmung laut einer aktuellen Studie des World Watch Institutes einnimmt, beträgt 51 Prozent!<sup>757</sup> Laut einer Studie der Welternährungsorganisation FAO werden heute rund 30 Prozent des eisfreien Landes auf der Erde direkt oder indirekt für die Viehzucht genutzt. Ein Großteil der weltweiten Getreide- und Sojaernte wird zu Viehfutter verarbeitet. Über 90 Prozent der Amazonas-Rodungen seit 1970 dienten der Neuschaffung

---

<sup>755</sup> Vgl. ebd.

<sup>756</sup> Angaben laut TUUWI, 2009, 31.

<sup>757</sup> Vgl. Steinberger, 2010b.

von Weideland. Und in den nächsten 40 Jahren wird die Weltbevölkerung voraussichtlich um ein Drittel steigen.<sup>758</sup>

Trotzdem vielerorts Mensch und Tier an Hungersnöten leiden, leistet die Welt eine gigantische agrarische Überproduktion. So werden laut Weltagrarbericht<sup>759</sup> im globalen Durchschnitt für jeden der 6,7 Milliarden Menschen täglich 4600 Kilokalorien produziert. Dabei entstehen bei Transport und Lagerung von Nahrungsmitteln in tropischen Ländern riesige Verluste, ein erheblicher Faktor ist aber auch die Wegwerf-Mentalität der Industriestaaten.<sup>760</sup> Zudem hat sich die Qualität bei Produktion und Verarbeitung der Haupterzeugnisse landwirtschaftlicher Monokulturen durch den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt dramatisch verschlechtert. Eine reine Steigerung des Kalorienertrags garantiert keine gesunde Ernährung.

Die vielversprechendste Methode zur nachhaltigen und klimafreundlichen Steigerung der Produktivität besteht darin, konventionellen Anbau und Monokulturen vermehrt einzuschränken und sich wieder zu besinnen auf den Schatz lokalen und traditionellen Wissens einstiger Kleinbauern. Die Widerstandsfähigkeit der Anbausysteme muss wetterfest gemacht werden durch Maßnahmen wie Diversifizierung, agro-ökologische Methoden der Bodenerhaltung, Wasserspeicherung, Integration von Baumbeständen in die Landwirtschaft, biologische Schädlingsbekämpfung, Gründüngung und lokale Anpassung der eingesetzten Pflanzensorten und Tierarten. Um eine sowohl faire als auch nachhaltige Weltwirtschaft und Nahrungsproduktion zu erreichen, muss der Welthandel mit „cash-crops“ wie Ölsaaten, Getreide, Baumwolle und Futtermitteln nach und nach unterbunden werden, da er zu Lasten der ärmsten Länder und dort wiederum der Ärmsten auf dem Lande geht. Wird er darüber hinaus mit Subventionen gestützt, vernichtet er die lokalen und regionalen Märkte.

## 5.5.2 Ökonomische Nachhaltigkeit

Der heutige Lebensmittelmarkt dient nicht dem Kunden, sondern einzig und allein den Interessen der Nahrungsmittelindustrie. Während Bernhard Pötter die Verantwortung einzig und allein in die Hände der Konsumenten legt<sup>761</sup>, entlässt Thilo Bode den Konsumenten aus seiner Schuld und macht die falschen Spielregeln des Systems für die skandalösen

---

<sup>758</sup> Vgl. ebd.

<sup>759</sup> Siehe hierzu den Weltagrarbericht 2010, <http://www.weltagrarbericht.de/> (zuletzt eingesehen 30.08.2010).

<sup>760</sup> Laut Weltagrarbericht 2010 landen in Europa etwa 30 Prozent aller Lebensmittel auf dem Müll, auf den USA sollen es sogar fast 50 Prozent sein. Allein die Restaurants der Siebenmillionenstadt Hongkong werfen täglich insgesamt 700 Tonnen Speisereste weg (vgl. Wagner / Winkelmayr / Maier, 2008, 132).

<sup>761</sup> Vgl. Pötter, 2006.

Zustände verantwortlich.<sup>762</sup> Für Hans Jonas wiederum liegt das Problem an der wachsenden Distanz zwischen Akteuren und Handlungsergebnissen und der zunehmenden Ungewissheit der langfristig wirkenden Handlungsfolgen.<sup>763</sup>

Noch vor einigen Jahrzehnten gab es, jedenfalls in Mitteleuropa, weder industrialisierte Tierhaltung noch einen nennenswerten globalen Lebensmittelhandel. Es wurde viel weniger Raubbau an der Natur betrieben. Nutztiere wie Rinder, Schweine und Hühner wurden von den Bauern hauptsächlich mit selbst angebauten Futtermitteln versorgt und zuletzt auf dem kürzesten Weg zum nächsten Fleischhauer gebracht, welcher seine Produkte wiederum im Dorf oder in der Stadt, also regional, vermarktete. Erst ab dem Jahr 1970 etwa wurde Massentierhaltung auch bei uns modern, seit Mitte des 20. Jahrhunderts wird Vieh für den Genuss der industrialisierten Welt fast ausschließlich in Massentierhaltung aufgezogen. Und auch das Essverhalten hat sich geändert. Der heutige durchschnittliche Tageskonsum eines Westeuropäers von Hühnerfleisch etwa entspricht dem gesamten Jahreskonsum von 1930. Ein Deutscher verzehrt heute pro Jahr und Kopf 88,7 Kilogramm Fleisch und Fisch, ein Amerikaner kommt sogar auf 123 Kilogramm.<sup>764</sup> Weltweit werden jährlich rund 53 Milliarden Landtiere geschlachtet. Doch die Vorliebe der Menschen in entwickelten Ländern für Nahrungsmittel tierischer Herkunft, aber auch das vermehrte Streben nach Luxusgütern und Wohlstand, geht auf Kosten der Menschen in ärmeren Regionen. Die Verelendung ganzer Völker und Nationen ist die Folge. So hat die wachsende Zahl hungernder Menschen nichts mit einer zu geringen Nahrungsmittelproduktion zu tun, sondern ist auf komplexere Ursachen wie Armut, Subventionen, Wirtschaftsinteressen, ungerechter Verteilung von Ressourcen, etc. zurückzuführen. Trotz (oder vielleicht auch wegen, wie das Beispiel Monsanto<sup>765</sup> zeigt) der Einführung von Grüner Gentechnik in der Landwirtschaft zur Lösung des Welthungerproblems steigt der Anteil der Hungernden kontinuierlich an. Die heutige konventionelle Landwirtschaft stellt insofern eine der größten Herausforderungen für eine ökonomische (und ökologische) Nachhaltigkeit dar. So nennt etwa auch die Lebensmittelstudie der Deutschen Bank von 2009 als die drei grundlegenden Herausforderungen im Bereich Lebensmittelversorgung:

- 1) zunehmender Hunger in der Welt
- 2) die Welt ist zu dick
- 3) ernsthafte Umweltschäden<sup>766</sup>

---

<sup>762</sup> Vgl. Bode, 2007, 7.

<sup>763</sup> Vgl. Jonas, 1979.

<sup>764</sup> Vgl. Steinberger, 2010a.

<sup>765</sup> Vgl. den Dokumentarfilm Monsanto – Mit Gift und Genen (vgl. Robin, 2008).

<sup>766</sup> Auf den ersten Blick wirken die beiden zuerst genannten Punkte widersprüchlich, doch hält man sich vor Augen, dass die Menschen in den Industrienationen immer dicker werden während etwa



Unter den wichtigsten Einflussfaktoren für die Lebensmittelversorgung der Zukunft werden ein Bevölkerungs- und Wirtschaftswachstum (vor allem der Entwicklungsländer), sowie eine damit einhergehende begrenzte Verfügbarkeit von Anbauflächen, Wasserknappheit, Klimawandel und der beschränkte Zugang zu Finanzmitteln angeführt. Die Lebensmittelpreise spiegeln insofern mehr als das Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage wider. Welthandel und Globalisierung sowie die Lebensmittelindustrie selbst steuern zu einem Teil den jeweiligen Marktwert und den Zugang zu den Produkten. So leben die meisten Menschen, deren Ernährung nicht gesichert ist, in ländlichen Gebieten, wo Nahrungsmittel produziert werden. Ironischerweise aber müssen sie per saldo Lebensmittel kaufen, anstatt sie zu verkaufen. Eine entscheidende Rolle spielt dabei, ob die Länder netto Lebensmittel importieren oder exportieren. Ein Anstieg der Lebensmittelpreise wirkt sich in den einzelnen Nationen unterschiedlich, jedoch nicht unbedingt positiv, aus. Länder, die ohnehin mit einem Hungerproblem zu kämpfen haben, leiden laut Welthungerindex unter höheren Preisen eher als von ihnen zu profitieren.<sup>767</sup> Subventionen in Form von Steuergeldern verzerren die Preise zusätzlich. So sorgen beispielsweise EU-Agrarsubventionen für billige Lebensmittel in unseren Supermärkten. Dies funktioniert aber nur, solange europäische Überschüsse mit Exportsubventionen auf dem globalen Markt abgeladen werden, was wiederum Dumpingpreise zur Folge hat, die in letzter Konsequenz die Bauern ruinieren. Der wahre Preis eines Produkts hingegen stellt auch in Rechnung, welche Belastungen für die Umwelt und die Nachwelt damit verbunden sind.

Nachhaltigkeit in Form des Konsums regionaler Produkte und faire Preise müssen das langfristige Ziel sein. Der Kunde trägt beim Einkauf von Lebensmitteln und anderen Dingen also auch eine große Verantwortung. Oftmals liegen Zwiebeln aus Neuseeland gleich neben denen aus Sachsen. Beachtet man die Aufschriften auf dem Etikett, kann man der Umwelt und sich selbst zugleich Vorteile verschaffen. Obst und Gemüse aus der Region kann auf natürliche Weise ausreifen und nach der Ernte schneller in den Handel kommen, was kürzere Transportwege und einen geringeren Energieaufwand durch Kühlung bedeutet. Überdies fördert der Kauf regionaler Produkte zugleich den regionalen Wirtschaftskreislauf und erhält Arbeitsplätze. Im Winter Bananen oder Erdbeeren (die ohnehin zumeist geschmacklich nicht an die im Frühsommer selbst gepflückten heranreichen) zu essen, ist keine Notwendigkeit, sondern purer Luxus – selbst wenn auf der Packung ein Bio-Siegel zu finden ist. Dass der bewusste Einkäufer sich vermehrt Bio-Produkten zuwendet, ist grundsätzlich ein guter Ansatz. Doch allein dass ein Produkt *biologisch* oder *regional* hergestellt wurde, bedeutet noch nicht, dass es *fair* gehandelt wird oder *umweltfreundlich*

---

ein Sechstel der Weltbevölkerung an Hunger leidet, vorwiegend in Ländern mit geringem bis mittlerem Einkommen, löst sich dieses Paradox auf.

<sup>767</sup> Vgl. Schaffnit-Chatterjee, 2009, 6.

hergestellt wurde, wie das Beispiel Baumwolle zeigt.<sup>768</sup> So sollte man beispielsweise bedenken, dass ein Produkt, egal wie regional es in seiner Endform erscheint, allzu häufig eine globale Vergangenheit hat. Die Sorte der Tomaten, die eine kanadische Bäuerin aufzieht und nahe dem Erzeugungsort verkauft, wurde vielleicht in Frankreich entwickelt, der Samen in China gewonnen, welcher sodann in Frankreich behandelt und verpackt wurde, in Ontario wurden anschließend die Jungpflanzen gezogen, ehe sie bei der Bäuerin in der Nähe von Montreal eintrafen.<sup>769</sup> Faire Preise in dem Sinne, dass der *wahre Preis* für das Produkt gezahlt wird, werden durch „Fair-Trade-Produkte“ sichergestellt. Mittlerweile kommen immer mehr solcher fair gehandelten Artikel auf den Markt, und es bilden sich Lebensmittelgenossenschaften, so genannte Food-Coops, welche die ökologische Landwirtschaft direkt fördern, Bauern aus dem Umland mit Direktvermarktung und kurzen Transportwegen unterstützen, Verantwortung für die Auswirkungen des eigenen Konsums übernehmen und den fairen Handel fördern. Ein sicherer Weg, als Konsument fair zu sein, bedeutet demnach der Erwerb von Fair-Trade-Produkten oder regionaler, biologisch hergestellter Lebensmittel und Produkte.

### 5.5.3 Faire Ressourcenverteilung

„Wer sich nicht an die Vergangenheit erinnern kann, ist dazu verdammt, sie zu wiederholen.“

(Zitat aus: DUNE - Der Wüstenplanet)

Eine faire Verteilung von Ressourcen fordert eine gerechte Verteilung von fruchtbarem Land und Weiden sowie Saatgut und Wissen aber auch Chancengleichheit für alle Menschen. Aktuell jedoch ist die Diskrepanz zwischen dem Luxus in den Industrieregionen und der Armut in der "Dritten Welt" eklatant. Im Zuge einer "aufholenden Entwicklung" fordert etwa der Brundtland-Bericht von 1987 die aus dem Bevölkerungswachstum resultierende Armut und Umweltzerstörung einzudämmen.<sup>770</sup> Die (ursprünglich aus der Forstwirtschaft stammende) Idee der Nachhaltigkeit sollte auf den globalen Entwicklungszusammenhang hin übertragen werden. Deren grundlegende Definition, die in der Folge nicht ohne Kritik blieb, lautet:

---

<sup>768</sup> Vgl. Daniel Goleman, der in seinem Buch Emotionale Intelligenz (Goleman, 1997) um einen kritischen Blick auf die Welt der (vermeintlichen) Öko-Produkte wirbt. Vgl. hierzu auch den Text auf sueddeutsche.de zu der Bildstrecke „Öko-Morgana“, <http://www.sueddeutsche.de/wissen/umweltschutz-oeko-morgana-1.460020> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>769</sup> Vgl. sueddeutsche.de, <http://www.sueddeutsche.de/wissen/umweltschutz-oeko-morgana-1.460020-3> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>770</sup> Vgl. Schicha, 1999.

"Dauerhafte Entwicklung ist eine Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, daß künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen dürfen."<sup>771</sup>

Zu bemängeln ist daran vor allem, dass hierbei weder zwischen den Bedürfnissen in der Ersten und Dritten Welt unterschieden wird, noch zwischen menschlichen Lebensnotwendigkeiten und dem Konsumverhalten, das im Wesentlichen auf das Verbrauchsverhalten in der Ersten Welt ausgerichtet ist. Der Brundtland-Bericht sieht folgende strategische Maßnahmen vor:<sup>772</sup>

- Belebung des Wachstums
- Veränderung der Wachstumsqualität
- Befriedigung der Grundbedürfnisse nach Arbeit, Nahrung, Energie, Wasser und Hygiene
- Sicherung dauerhafter Bevölkerungszahlen
- Erhaltung und Stärkung der Ressourcenbasis
- Neuorientierung von Technologie und Handhabung von Risiken
- Verbindung von Umwelt und Wirtschaft in Entscheidungsprozessen

Ein normativer Gehalt dieser Forderungen liegt in dem Postulat der "Chancengleichheit", welches die Solidarität zwischen dem Norden und dem Süden fordert. Damit stellt der Wohlstand für *alle* ein Hauptmerkmal der nachhaltigen Zielsetzung dar. Doch damit kann nicht gemeint sein, dass die Entwicklungsländer den gleichen Lebensstandard wie die Industrieländer erreichen sollten. Soziale und ökologische Folgen aufgrund des übermäßigen Naturverbrauchs haben bereits heute die Grenzen nachhaltigen Wirtschaftens bei Weitem überschritten. Daher liegt das primäre Ziel zunächst in der Befriedigung der Grundbedürfnisse. Eine Orientierung an den Entwicklungsmustern der Industrienationen ist aus Sicht der Dritten Welt zwar soweit verständlich, jedoch würde eine Durchsetzung derselben Konsumgewohnheiten die ökologische Krise rasant beschleunigen. Insofern ist nicht nur die Bevölkerung in der Dritten Welt dazu gezwungen, auf Wachstum zu verzichten, welches über die Befriedigung der Grundbedürfnisse hinausgeht. Eine Aufrechterhaltung der Konsumgewohnheiten der wohlhabenden Nationen ist damit ebenfalls nicht mehr zu rechtfertigen, da sie über ihre Verhältnisse leben. Auch hier werden Verzichte gefordert.

Eine Fortsetzung des im Brundtlandberichtes eingeschlagenen Kurses brachte die Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung von 1992, die in Rio de Janeiro in Brasilien stattfand. Regierungsvertreter aus 179 Ländern erarbeiteten dabei die Grundlagen für eine nachhaltige Entwicklung für das 21. Jahrhundert und die weitere

---

<sup>771</sup> Vgl. Hauff, 1987, 46.

<sup>772</sup> Vgl. ebd., 52 f.

Zukunft. Innerhalb dieser "Agenda 21" wird die These vertreten, dass Bevölkerung, Konsum und Technologie als primäre Auslöser von Umweltproblemen zu verstehen sind. Fortschritt ist nur in Kombination mit Umweltschutz möglich. Forderungen und Ziele der „Agenda 21“ sind unter anderem:<sup>773</sup>

- Beachtung des Verursacherprinzips
- Länderübergreifende Kooperation im Umweltbereich
- Partizipation der betroffenen Bürger bei Umweltfragen
- Kampf gegen Armut
- Ressourcenschutz
- Intra- und intertemporale Gerechtigkeit

Um diesen Ansprüchen gerecht werden zu können, wurden konkrete internationale Maßnahmen für alle umweltrelevanten Bereiche vorgestellt, welche den Abbau der bestehenden Probleme forcieren sollen. Um auch andere Mitglieder unserer eigenen Spezies nicht mehr zu benachteiligen bzw. auszubeuten (auch im Hinblick auf zukünftige Generationen), wie die Fairness-These es gebietet, sind alle genannten ökonomischen und ökologischen Faktoren bei Konsum und Lebensweise zu berücksichtigen. Die im Brundtland-Bericht erwähnte Sicherung dauerhafter Bevölkerungszahlen läuft damit ebenfalls auf eine Geburtenkontrolle beim Menschen hinaus. Sie würde viele aktuelle und zukünftige Probleme lösen.

#### **5.5.4 Meine Freunde ess' ich nicht...**

„Ich sitze auf dem Rücken eines Mannes ... und er soll mich tragen. Trotzdem versichere ich mir selbst und anderen, dass er mir leid tut und dass ich mir wünsche, ich könnte ihm seine Last erleichtern. Ich wäre bereit dafür alles zu tun ... nur von seinem Rücken steigen, das würde ich nicht.“

(Leo Tolstoj)<sup>774</sup>

Tiere, die unsere Freunde in Form von Heimtieren sind, würden wir tatsächlich niemals verspeisen. Darum unterscheiden wir auch so gern zwischen Nutz- und Heimtieren. Unsere Hunde etwa würden wir, anders als Asiaten vielleicht, nicht „grillen“<sup>775</sup>, geschweige denn essen. Da aber rein im Hinblick auf Physiologie oder Intelligenz zwischen Hund und Schwein faktisch kein Unterschied besteht, müssen die Gründe dafür in gesellschaftlich verankerten Traditionen liegen, Traditionen, die zwingend auf ihre ethische Konsistenz hin untersucht und hinterfragt werden müssen.

---

<sup>773</sup> Vgl. Keating, 1993, VIII f.

<sup>774</sup> Zitiert nach Robbins, 2003, 154.

<sup>775</sup> Vgl. Steinberger, 2010b, Titel.

Der irische Schriftsteller George Bernard Shaw war Vegetarier, der Ausspruch „Tiere sind meine Freunde, und meine Freunde esse ich nicht auf“ stammt von ihm. Aber nicht nur diverse (tierethische) Philosophen der Vergangenheit<sup>776</sup> wie Gegenwart<sup>777</sup> waren und sind fleischlos glücklich. Die Liste prominenter Vegetarier und Veganer ist lang. Zu den bekanntesten (aktuell lebenden) von ihnen gehören etwa Prince, Boris Becker, Stella McCartney, Nadja Auermann, Dustin Hoffman, Avril Lavigne, Natalie Portman, Joaquin Phoenix, Gwyneth Paltrow, Richard Gere, Nicolette Sheridan, Keanue Reeves, Pamela Anderson, Dirk Bach oder Brigitte Bardot, um nur einige zu nennen.<sup>778</sup> Viele Stars aus der Film- und Musikbranche engagieren sich gerade heutzutage vermehrt für den Schutz von Tieren und propagieren in Kampagnen den Umstieg auf eine fleischlose Ernährung. So ließen sich bereits unter anderem Alicia Silverstone, Tamara Ecclestone, Ariane Sommer, Geezer Butler, Paul McCartney, Joss Stone, Pamela Anderson, aber auch Dirk Bach und Thomas D. (der Sänger der Gruppe „Die fantastischen Vier“) für Plakate im Rahmen von Aktivitäten der Tierschutzorganisation PETA ablichten.<sup>779</sup> Dass solche Aktionen etwas bewirken können, zeigt die wachsende Anzahl der Vegetarier und Veganer. Diese nimmt, deutschlandweit, aber auch weltweit gesehen, langsam aber stetig zu. Gaben vor 25 Jahren laut Umfragen zufolge nur 0,6 Prozent der deutschen Bevölkerung an, auf Fleisch zu verzichten, sind es heute verschiedenen Studien zufolge etwa neun bis elf Prozent.<sup>780</sup> Die Gründe dafür sind unterschiedlich und variieren zwischen den verschiedenen Alters- und Geschlechtsgruppen. Während bei vielen jugendlichen Vegetariern der Tierschutz im Vordergrund steht, sind es bei Älteren, vor allem Frauen, vorwiegend gesundheitliche Beweggründe. Dass eine ausreichende Versorgung mit Nährstoffen auch bzw. vor allem mit abwechslungsreicher, ausschließlich pflanzlicher Ernährungsweise garantiert werden kann, belegt zum einen eine Vielzahl einschlägiger Studien, aber auch der erwiesene Gesundheitszustand lebender Vegetarier und Veganer. Bereits seit Ende der Siebzigerjahre dokumentiert das Deutsche Krebsforschungsinstitut die Daten von 1.904 Menschen, die sich

---

<sup>776</sup> Bspw. waren Sokrates und Platon Vegetarier.

<sup>777</sup> Albert Schweitzer lebte vegan. Peter Singer, Tom Regan und Helmut Kaplan sind ebenso wie viele andere in der Tierethik und Tierrechtsbewegung aktive Philosophen und Schriftsteller überzeugte Veganer.

<sup>778</sup> Vgl. bspw. <http://www.sueddeutsche.de/gesundheit/678/433427/bilder/> (zuletzt eingesehen 28.08.2010); viele weitere prominente VegetarierInnen sind zu finden auf den Internetseiten <http://www.vegetarisch-leben.ch/prominente.html> (zuletzt eingesehen 28.08.2010) und <http://www.vegetarier.net/sonstiges/prominente-vegetarierveganer> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>779</sup> Siehe <http://www.peta.de/web/vegetarismus.53.html> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>780</sup> Vgl. Faßnacht-Lee, 2008, 24 f.

mehr oder weniger streng vegetarisch ernähren und kommt zu dem Ergebnis: Wer selten oder gar kein Fleisch isst lebt am längsten. Die besten Werte wurden hierbei von jenen erzielt, welche sehr selten Fleisch oder Fisch konsumierten.<sup>781</sup>

Wie bereits erläutert, lassen sich zahlreiche Gründe finden, warum die Umstellung auf eine (jedenfalls nahezu) fleischlose Ernährung unumgänglich ist. Diejenigen, die dabei nur der eigenen Gesundheit wegen auf ihre Ernährung achten oder nicht völlig auf Fleischgenuss verzichten wollen, sollten beim nächsten Verzehr von Schweinefleisch vielleicht Folgendes bedenken: Schweine sind ebenso intelligent wie Hunde und sind ohne Weiteres dazu in der Lage, einfache Computerspiele zu begreifen. Sie bewegen den Joystick mit ihrer Schnauze und quieken vor Freude, wenn sie gewinnen. Sie können, in gleicher Weise wie Hunde, wenn sie im Haushalt leben, ziemlich schnell lernen, ein Katzenklo zu benutzen. Allerdings hassen sie es Treppen zu steigen, bekommen leicht Sonnenbrand und werden depressiv wenn sie allein sind. Schweine ähneln vom Charakter her eher der Katze, gelten als eigenwillig und schwer erziehbar. Bekommen sie nicht ihren Willen oder sind sie sexuell frustriert, schimpfen sie, manchmal in einer Lautstärke, die wiederum dem Hund sehr nahe kommt. Das Gewebe des Schweines allerdings ist dem des Menschen sehr ähnlich, weswegen sie gern für die Simulation menschlicher Unfallverletzungen eingesetzt werden. Aber genau dies gibt auch Grund zu der berechtigten Annahme, dass Schweinefleisch ähnlich schmeckt wie das eines Menschen.<sup>782</sup>

### **5.5.5 Ganzheitliche Vorteile für den Menschen**

Der Mensch hält wie gesagt weder Tiere noch sich selbst artgerecht. Abgesehen von zuwenig Bewegung spielt die Ernährung hierbei die wichtigste Rolle. Bemerkenswert ist, dass bei nichtmenschlichen Tieren in freier Wildbahn, auch bei canivoren, Übergewicht nicht zu finden ist.<sup>783</sup> Der Mensch ist von Natur aus omnivor, d. h. er verträgt auch Fleisch – allerdings nicht in der in Industrienationen praktizierten Menge. Und sieht man sich unsere Bäume an (bspw. ist jeder zweite erwachsene Österreicher und Deutsche übergewichtig), sollte man meinen, dass uns nichts fehlen würde, und am allerwenigsten würden wir Hunger leiden. Doch dabei leiden viele nicht nur an den Folgen des übermäßigen Konsums raffinierten Zuckers und Mehls sowie raffinierter Fette und Öle, sondern auch an Mineralstoffdefiziten, Vitaminmangel und deren Folgen: Sie verhungern buchstäblich im Überfluss. An die Ernährung, wie wir sie aktuell praktizieren, ist der menschliche Körper nicht

---

<sup>781</sup> Vgl. ebd.

<sup>782</sup> Vgl. Martenstein, 2009, 22.

<sup>783</sup> Bei Heimtieren hingegen sehr wohl, und bei Nutztieren wurde es nicht nur nach und nach angezüchtet, bei manchen wie den Gänsen für Stopfleber wird dies sogar mittels technischer Maßnahmen forciert.

angepasst. Eben darum leiden – und sterben – auch so viele an Zivilisationskrankheiten bzw. den jämmerlichen Umständen ihrer Ernährung. Da unsere Ernährung nicht mehr funktional ist, d. h. uns nicht mehr am Leben erhält, kompensieren wir diese Defizite durch „Functional Food“, also Nahrungsergänzungsmittel, Multivitamin-Präparate etc. Wir bezahlen insofern doppelt und wissen dabei noch nicht einmal, ob wir nicht schon wieder in eine neue Falle tappen.<sup>784</sup> Und nicht nur das. In der industriellen Landwirtschaft werden Pestizide eingesetzt, deren Folgen für die menschliche (und nichtmenschliche) Gesundheit nicht wirklich abgeschätzt werden können. Durch ihre geringe biologische Abbaubarkeit verbleiben sie jahrelang im Wasserkreislauf und reichern sich in Pflanzen (durch deren Bewässerung) und Fischen an. Billiges, da konventionell hergestelltes, Fleisch aus dem Discount-Markt enthält außer Protein und Fett zumeist unter anderem auch Antibiotika, Psychopharmaka und Hormone. Auch Milch, selbst wenn sie auf biologische Weise hergestellt wurde, ist entgegen den Werbeaussagen und der Meinung vieler Ernährungsexperten alles andere als gesund oder wichtig aufgrund ihres Kalziumgehalts. Die „Harvard Nurses' Health Study“<sup>785</sup> etwa belegt, dass Milch nicht gegen Osteoporose hilft, sondern vielmehr das Risiko für Prostata- und Gebärmutterkrebs, Diabetes, Fettleibigkeit und Herzerkrankungen erhöht.<sup>786</sup> Überdies lässt sich eine hohe Korrelation zwischen der Osteoporoserate und der Menge der konsumierten Milch und Milchprodukte nachweisen. Dass Milchprodukte Osteoporose also eher verstärken denn ihr entgegenzuwirken, ist inzwischen zwar einwandfrei belegt, scheint aber noch nicht bis zu allen Führungs- und Marketingebenen der Milch- und Landwirtschaftslobbys durchgedrungen zu sein.<sup>787</sup> So müsste eigentlich, so wie auf Zigarettenschachteln vor den Auswirkungen des Tabak-Konsums gewarnt wird, auch auf Milchpackungen die Warnung angebracht werden, dass regelmäßiger und vor allem übermäßiger Konsum nicht zuletzt Osteoporose verursachen kann. Und dass nicht nur Blut und diverse Krankheitserreger<sup>788</sup>, sondern auch gentechnischer Müll in der Milch<sup>789</sup> landen können, wird von der Milch-Lobby und in der Werbung für Milch gern verschwiegen. Die möglichen Auswirkungen von alledem haben die Krankenkassen, also schließlich und

---

<sup>784</sup> Vgl. Nöll, 2007.

<sup>785</sup> Siehe <http://www.channing.harvard.edu/nhs/> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>786</sup> Siehe etwa <http://www.milch-den-kuehen.de/> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>787</sup> Vgl. die Internetseite der Harvard School of Public Health (HSPH): Calcium and Milk: What's Best for Your Bones and Health?, unter The Nutrition Source, What should you eat?, <http://www.hsph.harvard.edu/nutritionsource/what-should-you-eat/calcium-full-story/index.html> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>788</sup> Blutmelken ist unter Milchbauern und Tierärzten ein bekannter Begriff.

<sup>789</sup> Vgl. etwa Greenpeace, 2005.

endlich wir selbst, zu tragen. Eine gesündere Lebensweise könnte demnach die Krankenkassenkosten für alle senken.

Doch da wir zumeist auf den Erwerb von Nahrung durch Einkäufe angewiesen sind, ist das Achten auf ausschließlich gesunde und gesundheitserhaltende Inhalts- und Zusatzstoffe gar nicht so einfach. Dass wir immer weniger wissen, woher unsere Lebensmittel kommen, wie sie hergestellt wurden und was man ihnen zugesetzt hat, kann von den Nahrungsmittelkonzernen sehr leicht forciert und bewirkt werden und wird von unserem Rechtssystem noch dazu unterstützt. Zwar ist die Gesetzeslage nach dem Lebensmittel- und Verbraucherschutzgesetz eindeutig, dort heißt es in §5 der österreichischen Ausführung etwa:

„Es ist verboten, Lebensmittel mit zur Irreführung geeigneten Angaben in Verkehr zu bringen oder zu bewerben. Zur Irreführung geeignete Angaben sind insbesondere zur Täuschung geeignete Angaben über die Eigenschaften des Lebensmittels, wie Art, Identität, Beschaffenheit, Zusammensetzung, Menge, Haltbarkeit, Ursprung oder Herkunft und Herstellungs- oder Gewinnungsart.“ (Wagner / Winkelmayr / Maier, 2008, 127 f.)

Doch eine Irreführung kann nur allzu einfach erfolgen: Wir werden regelrecht betrogen. Romantisierende Aufdrucke suggerieren uns, wir kauften ein Produkt glücklicher Kühe, und „natürliches Aroma“ in einem Erdbeerjoghurt kann durchaus auch von einem Holzpilz stammen. Die Fälle irreführender Werbung und falscher Produktkennzeichnungen häufen sich – und sind dabei sogar größtenteils legal.<sup>790</sup> „Greenwashing“ und Verschleierung sind der Normalfall und nicht die Ausnahme, sogar bei Produkten mit der Aufschrift „zu 100 Prozent natürlich“.<sup>791</sup> Würde ein Autohersteller Fahrzeuge mit defekten Bremsschläuchen ausliefern, wäre eine sofortige Rückrufaktion selbstverständlich. Genauso werden Hersteller in der Folge dazu verdonnert, Schadensersatz zu zahlen, wenn es zu Unfällen wegen der mangelhaften Bremsen kommt. Bei Nahrungsmitteln und ihren Herstellern aber verhält sich dies völlig anders. Der Konsument hat nach bestehendem Lebensmittelgesetz weder die Möglichkeit noch das Recht, für ihn wichtige Informationen einzufordern, noch die Täter zu verklagen und haftbar zu machen. Oftmals wird der Verbraucher auch noch selbst verantwortlich gemacht für diverse Lebensmittelskandale. Er will nur Billiges, heißt es. Dies macht jedoch den Anschein, als hätten Verbraucher, die weniger Geld zur Verfügung haben, ihr Recht auf einwandfreie Lebensmittel verwirkt. Und dabei lohnt es sich oftmals nicht einmal, mehr Geld auszugeben, da die Qualität der Lebensmittel sich nicht unbedingt im

---

<sup>790</sup> Vgl. bspw. <http://foodwatch.de> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).

<sup>791</sup> Vgl. den Text auf [sueddeutsche.de](http://www.sueddeutsche.de) zu der Bildstrecke „Öko-Morgana“ (Bild 4), <http://www.sueddeutsche.de/wissen/umweltschutz-oeko-morgana-1.460020-4> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).



Preis widerspiegelt. Auch das Plädoyer für Bioprodukte ignoriert, dass alle Nahrungsmittel gesund und sicher sein müssen. Thilo Bode fordert in seinem Buch *Abgespeist*<sup>792</sup> Transparenz und Aufklärung. Der Markt für Lebensmittel ist keiner für uns Käufer, sondern vielmehr ein Markt, an dem wir zwangsweise teilnehmen müssen und doch nicht mitbestimmen dürfen:

„Die Vorstellung, dass wir Verbraucher mächtig sind, weil sich über unseren Konsum entscheidet, welches Produkt am Markt bestehen kann, ist falsch. Wir müssen Lebensmittel kaufen, wollen wir nicht verhungern. Uns bleibt keine echte Wahl – nur Misstrauen dem Markt gegenüber.“ (Bode, 2007, 11)

Man kann dem Konsumenten daher nur bedingt vorwerfen, was er verursacht (sowohl sich als auch allen anderen gegenüber), solange man ihm das Wissen darüber vorenthält. Das bestehende Lebensmittelrecht und vor allem die Produktkennzeichnung müssen dringend reformiert werden. Der Lebensmittelmarkt wäre nur dann ein echter Markt, wenn der Verbraucher statt Werbeslogans wirklich wesentliche Informationen bekäme.<sup>793</sup> Und nur dann könnte man den Konsumenten tatsächlich in *jeglicher* Hinsicht verantwortlich machen für alle seine Kaufentscheidungen. Manch ein Zukunftsforscher, so z. B. Mathias Horx, prognostiziert dahingehend einen „neuen Moralismus“ der Wirtschaft und ein Glücksverständnis jenseits materieller Sicherheiten:

„Globalisierte Firmen begreifen sich in Zukunft immer mehr als Entwicklungshelfer, die die sozialen Standards in anderen Teilen der Welt erhöhen helfen. So entwick[e]t eine steigende Zahl von Unternehmen einen aktiven ethischen Code. Wir werden mehr und mehr Bio-Produkte haben, Fair Trade wird zum neuen Standard, die Unterstützung sozialer Projekte und die Lösung gesellschaftlicher Konflikte durchdringt die Firmenkulturen.“ (Horx, 2006)<sup>794</sup>

### 5.5.6 Kein schlechtes Gewissen

"Nun kann ich euch in Frieden betrachten, ich esse euch nicht mehr."

(Franz Kafka beim Anblick von Fischen in einem Aquarium,  
nachdem er Vegetarier geworden war)

Wir Menschen sind für all unsere Entscheidungen, Urteile, Handlungen und Taten verantwortlich, und auch für die daraus entstehenden Konsequenzen. Freilich wissen wir nicht immer um alle Hintergründe und können die langfristigen Folgen so mancher Tat nur schwer abschätzen, nichtsdestotrotz sind wir dafür verantwortlich, denn wir sind der jeweilige

---

<sup>792</sup> Bode, 2007.

<sup>793</sup> Vgl. ebd., 13.

<sup>794</sup> Zitiert nach Wagner / Winkelmayr / Maier, 2008, 134 f.

Auslöser. Diejenigen Dinge und Hintergründe, um die wir bei der Umsetzung einer jeden Entscheidung nicht wissen, können wir nicht dabei berücksichtigen. Und wie bereits festgestellt, wird sehr vieles im Zusammenhang mit der Nutzung von Tieren und der Herstellung von Nahrungsmitteln tierischer Herkunft absichtlich verschleiert und geheim gehalten, was aber durchaus große Relevanz für unsere Entscheidungen hätte. Schlechtes Gewissen kann jedoch erst entstehen, wenn ich um die Dinge weiß. Sobald ich aber weiß, dass ich Negatives mit meinem Verhalten bewirke, kann ich nicht mehr mit gutem Gewissen so leben wie vorher. Wollen wir faire Konsumenten sein, steht es in unserer Pflicht, uns zu informieren. Wollen wir keine Ignoranten, sondern moralisch korrekte Menschen sein, so sind wir im Rahmen der Fairness-Ethik *volens volens* dazu genötigt, uns informieren zu *wollen*.

Doch allein indem wir leben und tägliche Entscheidungen treffen, schaden wir zwangsläufig anderen Existenzen. Es gilt daher, diese Schädigungen insgesamt so gering wie möglich zu halten. Da in vielerlei Hinsicht, sowohl in Bezug auf die Leidensfähigkeit diverser (weniger „hoch“ entwickelten) Spezies als auch im Hinblick auf die langfristigen Auswirkungen und Einflüsse im Rahmen industrieller Tierhaltung eingesetzter Mittel und Substanzen beträchtliche Wissensmängel bestehen, sollten wir uns auf die moralisch sicherere Seite begeben: Eine vegane Lebensweise ist *de facto* moralisch weniger fragwürdig!

Was aber ist mit allen anderen Fällen, in denen wir Tiere zu menschlichen Zwecken einsetzen, wie etwa bei Tierversuchen oder im Sport? Unterliegen wir im Falle eines Analogieschlusses von uns auf andere Wesen nicht zwangsläufig durchwegs einem Anthropomorphismus? In manchen Fällen mag dieser zugunsten der Tiere gehen, in anderen vielleicht weniger. So produzieren allem Anschein nach auch Regenwürmer Endorphine.<sup>795</sup> Das könnte bedeuten, dass auch Regenwürmer Lust und Schmerz empfinden. Letzten Endes werden wir jedoch niemals wirklich wissen, wie es sich anfühlt, eine anderes Wesen zu sein – genausowenig wie wir je wissen werden, wie es sich anfühlt, geistig behindert zu sein, solange wir gesund sind. Deshalb muss in Zweifelsfällen, mit Dieter Birnbacher gesprochen, zugunsten der Tiere entschieden werden:

„Letzte Sicherheit über das, was in [...] Tieren vorgeht, werden wir vielleicht niemals haben. Aber im Zweifel sollten wir – nach einer von T. H. Huxley (1978, 2070) ausgegebenen Devise – es vorziehen, zugunsten dessen zu irren, dessen Ausdrucksverhalten für uns zu fremdartig ist, um uns seine Sicht der Dinge verständlich zu machen.“ (Birnbacher, 2008, 229 f.)

Im Hinblick auf Tierversuche ließe sich die Taktik der Vermeidungsethik von Hans Jonas anwenden, die „in dubio pro malo“ überdies den Vorrang der schlechteren vor der guten Prognose in jede Entscheidungssituation für oder gegen die Durchführung eines

---

<sup>795</sup> Vgl. Pluhar, 2008, 311.

Experiments an Tieren (oder auch Menschen) mit einbezieht.<sup>796</sup> So hält Jonas auf dem Gebiet von Humanexperimenten eine Forschung an Nichteinwilligungsfähigen für moralisch unzulässig. Klonen wiederum verletzt nach Jonas, da es das genetische Ausgangsmaterial eines Individuums auf künstlichem Wege festlegt, das „Recht zum Nichtwissen“. Da nichtmenschliche Tiere ebenfalls unter die Gruppe der Nichteinwilligungsfähigen fallen, sind Leid verursachende Experimente an ihnen aus demselben Grund abzulehnen wie es bei nichteinwilligungsfähigen menschlichen Individuen der Fall ist. Die meisten der Tierversuche erzielen ohnehin keinen wirklichen Nutzen und sollten daher unterlassen werden, und ein Großteil davon kann durch alternative Verfahrensweisen ersetzt werden. Für viele der systemischen Untersuchungen, die nicht anderweitig simuliert werden können, wäre es meines Ermessens oftmals möglich, Hirntote zu verwenden (sofern mit *Sicherheit* festgestellt werden kann, dass sie nicht mehr leiden<sup>797</sup>). Diese sind zwar auch nicht einwilligungsfähig, aber sie leiden definitiv nicht mehr und insofern ist es ihnen selbst (vielleicht aber nicht ihren Angehörigen) egal. Noch besser wäre, sie hätten zu Lebzeiten in derartige Versuche nach ihrem Ableben eingewilligt, wie es auch bei Organ- und Körperspendern<sup>798</sup> üblich ist.

Euthanasie wiederum, nur sofern diese im eigenen Interesse des Individuums erfolgt, ist nicht nur zulässig, sondern sogar gefordert. Alle anderen Fälle, in denen Euthanasie angewendet wird, etwa allein um Platzmängel in Tierheimen zu kompensieren, sind aus fairness-ethischer Sicht nicht zulässig.

Eine einfache Möglichkeit, die zur Entscheidungshilfe in den meisten Situationen helfen kann, um im Sinne der Fairness-These moralisch gut zu handeln, wäre wie zu Beginn dieses Kapitels vorgeschlagen, an die Stelle des jeweiligen (menschlichen und nichtmenschlichen) leidensfähigen Tiers ein kleines Kind zu setzen. Dadurch können wir unser Urteil vermutlich meist ohne lange zu überlegen und mit größerer Zuversichtlichkeit fällen. Versuchen wir nach bestem Wissen und Gewissen, Leid (bei leidensfähigen Wesen) so gut es geht zu vermeiden (indem wir unterlassen) und zu vermindern (indem wir helfen), so brauchen wir kein schlechtes Gewissen zu haben.

---

<sup>796</sup> Vgl. Jonas, 1979.

<sup>797</sup> Auch die Möglichkeit, dass es sich um einen sogenannten Locked-In-Patienten (dieser zeigt keine offensichtlichen Anzeichen von Bewusstsein, ist aber dennoch zu bewusster Wahrnehmung fähig) handelt, muss ausgeschlossen werden können.

<sup>798</sup> Körperspender stellen ihren Körper freiwillig nach ihrem Ableben zu Sezierungen im Rahmen chirurgischer Ausbildungen zur Verfügung.



## 6 Zusammenfassung

Nichtmenschliche Tiere werden nach wie vor (bzw. heutzutage sogar mehr denn je) auf „unmenschliche“ und unfaire Art und Weise behandelt, was vorwiegend aus Gewohnheit geschieht, aber auch aus Ignoranz und Bequemlichkeit. Argumentiert wird für die Legitimation des Ausschlusses der Tiere aus der menschlichen Moral vor allem mit der qualitativen Sonderstellung des Menschen. Die Gesetzgebung räumt Angehörigen anderer Spezies keine direkten Rechte ein und unterstützt damit die üblichen Praktiken im Umgang mit zu menschlichen Zwecken verwendeten Tieren. Im Zuge der Entwicklung immer weiterer technologischer Errungenschaften hat der Mensch es geschafft, unter allen möglichen Bedingungen leben zu können und sich Flora und Fauna „Untertan“ zu machen. Er hat eine höchst komplexe Sprache entwickelt, die es über die einfache Kommunikation hinaus ermöglicht, die Welt in Begriffen zu erfassen, miteinander zu philosophieren und andere Arten in „höher“ und „niedriger entwickelte“ Spezies einzuteilen. Jedoch:

„Welcher logisch gültige Schluss kann aus dem Vorliegen bestimmter Eigenschaften einer Spezies auf deren „Wert“ und „hierarchische Stellung“ im Spektrum des organischen Lebens gezogen werden, selbst wenn kein anderes Lebewesen auf der Erde über diese Eigenschaften verfügt? Man kann in so einem Fall messerscharf schließen, dass diese Spezies diese und jene Eigenschaft aufweist, dass möglicherweise keine andere Spezies diese oder jene Eigenschaft evolviert hat und dass diese oder jene Eigenschaft sich zumindest *bisher* für die betreffende Spezies als überlebensdienlich erwiesen hat. Punkt. Das ist auch schon alles. Festzustellen, welche Eigenschaft welcher Spezies nun „höher“ ist, dazu fehlt uns schlicht das objektive Kriterium, der absolute Maßstab – und aus menschlicher Perspektive die menschlichen Eigenschaften als die „höchsten“ zu deklarieren, das hat doch einfach nur was Rührendes, oder was Lustiges, oder auch was schlicht Peinliches, wie man's halt nehmen will – jedenfalls wenn man die Frage nach der evolutiven Zweckmäßigkeit eines solchen Speziesismus mal einen Augenblick außer Acht lässt.“ (Mohrs, 2005, 50)

Die Spezies Mensch ist insofern ein Tier unter Tieren, ausgestattet mit gewissen Fähigkeiten und Bereichseigenschaften – wie jedes andere auch. So können beispielsweise auch Affen lachen, weinen und träumen wie wir.<sup>799</sup> Hunde und Katzen zeigen schlechtes Gewissen<sup>800</sup>, und sogar Oktopoden haben nachweislich Persönlichkeit<sup>801</sup>. Eine (nach wie vor praktizierte) Sonderstellung des Menschen muss daher in Frage gestellt werden. Neue Erkenntnisse aus unterschiedlichen Bereichen wissenschaftlicher Forschung haben in der Vergangenheit bereits mehrfach das menschliche Weltbild erschüttert, und möglicherweise wird dieser

---

<sup>799</sup> Belegt bei Grzimek und Goodall.

<sup>800</sup> Vgl. Fn. 635.

<sup>801</sup> Siehe Mather / Anderson, 1993, 336 f.

Effekt auch in Zukunft abermals auftreten. Das Weltbild musste sich vor allem dann ändern, wenn die vorhandenen – etablierten – Modelle, die wir (ge)brauchen, um mit der Realität umgehen zu können (nicht nur in wissenschaftlicher Form), an ihre Grenzen stießen und neue Modelle gefunden werden mussten, um die Realität erneut „adäquat“ abbilden zu können. Nicht zuletzt die empirischen Wissenschaften konnten hierzu zahlreiche neue Thesen und Resultate beitragen und damit die Weltanschauung verändern. Es ist insofern nötig, dass wir unsere Weltbilder im Lichte der jeweiligen Erkenntnis neu deuten.

Der Mensch verfügt über die Fähigkeit zu Mitgefühl und damit zu Mitleid, welches die Basis für seine Moralfähigkeit darstellt. Als wesentliche Fähigkeit im Umgang mit seinen Artgenossen kann er sich in Andere einfühlen und nachempfinden, wann diese Leid erdulden müssen. Außer der hierfür nötigen Empathie sowie einer Theory of Mind besitzt er aber auch ein grundlegendes Verständnis für Gerechtigkeit und Fairness und will diese in der sozialen Gruppe, welcher er angehört, auch umgesetzt wissen. Da viele der anderen Spezies dem Menschen in jedweder Hinsicht sehr stark gleichen können Analogieschlüsse auf diese gezogen werden. Reagieren Individuen anderer Art etwa auf Schmerzeinwirkung oder Deprivation in analoger Weise wie der Mensch, so kann davon ausgegangen werden, dass auch diese entsprechend leiden. In ihren basalen Grundinteressen, demgemäß auch in jenem, nicht zu leiden, gleichen sich (zumindest) alle Spezies, die zu bewusster Leidempfindung fähig sind.<sup>802</sup> Wie im Zuge dieser Arbeit dargestellt wurde, verpflichten die Fähigkeiten zu Empathie und Theory of Mind uns vermöge des Analogieschlusses dazu, das geringere Übel für andere bewusst fühlende Lebewesen zu wählen oder möglichst ganz zu vermeiden, wo und wann immer dies möglich ist.<sup>803</sup> Diese Verpflichtung besteht deshalb, weil wir zwischen Gut und Böse unterscheiden können und *wissen*, dass es die moralisch bessere Variante ist, Leid zu vermeiden wann immer es geht. Handeln wir entgegen dieser Regel, etwa indem wir wissentlich unnötiges Leid verursachen, so handeln wir moralisch definitiv falsch – und das *wissen* wir auch.

Augenscheinlich *wollen* wir moralisch sein, da ansonsten jeglicher ethische Diskurs (wenn nicht jegliche Ethik überhaupt) von vorneherein hinfällig wäre. Überdies führt bewusstes unmoralisches Verhalten zu schlechtem Gewissen und dieses wiederum dazu, dass wir uns *schlecht fühlen*. Ethisch korrektes Verhalten hingegen führt zu einer Reaktion unseres cerebralen *Belohnungssystems*. Indem wir also versuchen, moralisch so korrekt und fair wie möglich zu sein, betreiben wir sozusagen „moralische Selbst-Befriedigung“. Und dabei macht es keinen Unterschied, ob sich das moralische Verhalten auf Artgenossen oder auf

---

<sup>802</sup> Das Kriterium der Leidensfähigkeit ist dabei nicht willkürlicher als etwa das der Vernunft oder das der Spezieszugehörigkeit.

<sup>803</sup> Diese Verpflichtung beschränkt sich jedoch auf von *uns* verursachtes Leid. Der Wunsch *jegliches* Leid vermeiden zu wollen ist ebenso illusorisch wie unpraktikabel.

Angehörige einer anderen Spezies bezieht. Es gibt im Hinblick auf die grundsätzliche moralische Berücksichtigung anderer leidensfähiger Individuen (welcher Art auch immer) somit keinen relevanten Unterschied – außer dem, den wir machen *wollen*. Plausibel rechtfertigen lässt sich ein solcher jedoch nicht. Allerdings sind im Hinblick auf die Berücksichtigung anderer Spezies (in Bezug auf basale aber auch andere signifikante Interessen, deren Nichtbeachtung zu Leid führen könnte) jeweilige artspezifische Eigenschaften und Präferenzen zu beachten und dahingehend Unterschiede zu machen. Es müssen deshalb dahingehend Zugeständnisse gemacht werden an die jeweiligen Interessen und Bedürfnisse Angehöriger anderer leidensfähiger Spezies, denn:

„Ähnlich wie ein Mensch kann ein Tier nur dann glücklich sein, wenn es unter Bedingungen lebt, die ihm gestatten, das eigene natürliche Verhalten zum Ausdruck zu bringen und jene Gefühle zu empfinden, die damit einhergehen.“ (Masson, 2006, 11 f.)

Verschiedene Spezies leiden unterschiedlich und an Verschiedenem. Herauszufinden, welche Spezies unter welchen Bedingungen mehr oder weniger leidet, ist nur insofern relevant, als wir dies bei Leidvermeidung im jeweiligen Ausmaß berücksichtigen sollten.

Da eine Nichteinbeziehung anderer leidensfähiger Spezies in die menschliche Moral in den allermeisten Fällen<sup>804</sup> zu negativen Konsequenzen für die Spezies Mensch führt, ist der pathozentrische Ansatz in letzter Konsequenz zugleich ein anthropozentrischer. Die Mehrzahl dieser negativen Auswirkungen lassen sich von einem Einzelnen kaum absehen bzw. verändern. Der Bereich der menschlichen Moral muss daher in mehrere Ebenen eingeteilt werden, nämlich diejenige der individuellen sowie jene der überindividuellen Moral. Während für den Nahbereich, für welchen die unmittelbaren Folgen von Handlungen noch relativ gut abschätzbar sind, eher die Anwendung einer Mitleidsmoral angebracht ist, empfiehlt sich für den überindividuellen Bereich die Anwendung einer vorwiegend (präferenz-)utilitaristisch basierten Moralkonzeption.<sup>805</sup> Erst in ihrer kombinierten Form können diese dem Ansatz einer Fairness-Ethik gerecht werden. Damit sind wir auch dazu verpflichtet, bei entsprechenden moralischen Urteilen verschiedene alternative Handlungsmöglichkeiten ins Auge zu fassen und die bestmögliche zu wählen. Wobei die maximale Forderung hierbei an den Grenzen des Möglichen endet: *ad impossibilia nemo tenetur*.

Als nahbereichsorientierte Kleingruppenwesen weiten wir unseren Kreis des Moralischen im Überfluss aus (z. B. spenden wir für Hilfsbedürftige), in Zeiten von Mangel an Ressourcen

---

<sup>804</sup> Die allermeisten Fälle betreffen die Anzahl der Tiere in der Fleisch- und Milchproduktion, deren negative Auswirkungen für die Umwelt horrende Ausmaße annehmen.

<sup>805</sup> An welchem Modell bzw. welcher Moralkonzeption wir uns jeweils orientieren sollten, muss in Abhängigkeit von der jeweiligen spezifischen Situation entschieden werden.

hingegen verkleinert er sich.<sup>806</sup> Das Kriterium der Nähe ist daher immer auch abhängig bzw. limitiert durch die jeweiligen Möglichkeiten, welche etwa in Form von Handlungsalternativen zur Verfügung stehen. Dies bedeutet, intuitive bzw. instinktive (und damit eben nicht *rational* begründbare) Entscheidungen lassen sich aus keiner Moralkonzeption konsequent herauskürzen. Um bei Urteilen und Handlungen leichter auf der moralisch sicheren Seite bleiben zu können, könnte als Hilfskonstrukt zur Entscheidungsfindung das Modell dienen, Tiere wie Klein- bzw. Kleinstkinder (vielleicht auch Embryos ab einem leidensfähigen Stadium) unterschiedlicher Entwicklungsstufen zu betrachten, je nach Vorhandensein und Komplexität der jeweiligen Fähigkeiten und Eigenschaften. Da Reziprozität der Moral für Kinder nicht entscheidend ist, kann dieses Kriterium für Tiere ebenfalls kein notwendiges für einen Einbezug sein. Setzte man nun für all die Grausamkeiten an Tieren, für all die Fälle, in denen ein Tier durch menschliche Hand ausgebeutet, missbraucht, benutzt oder getötet wird, ein kleines Kind an deren Stelle, so würden wir zu dem Schluss kommen, dass die allermeisten Fälle davon nicht rechtens sind. Allein die (empathisch motivierten) Analogieschlüsse von uns auf sie müssten hierzu ausreichen. Inwieweit wir uns sensibilisieren lassen ist damit auch eine Frage unserer Selbstachtung, denn eine moralisch weniger angreifbare Variante zwar zur Verfügung zu haben, diese jedoch nicht anzuwenden, widerspricht eindeutig dem Bild, das wir Menschen von uns haben wollen. Andere Spezies in unsere Moral einzuschließen könnte insofern als besonderes menschliches Talent<sup>807</sup> erachtet werden. Viel wichtiger aber ist die Erkenntnis: Es ist nicht *nötig*, andere *auszuschließen*!

---

<sup>806</sup> Vgl. auch De Waal, 2008, 183.

<sup>807</sup> Ich möchte nochmals betonen, dass Moralfähigkeit eine Bereichseigenschaft ist und dieses „besondere menschliche Talent“ insofern *kein* qualitatives Unterscheidungskriterium darstellt!



## Literaturverzeichnis<sup>808</sup>

- Alexander, Richard D.: The Biology of Moral Systems; Aldine Transaction, London 1987.
- Alexander, Samuel: The Mind of a Dog; in: Philosophical and Literary Pieces, London 1939.
- Allen, Colin: Mental Content; in: British Journal for the Philosophy of Science 43 (1992), 537-553.
- Anzenbacher, Arno: Einführung in die Ethik; Patmos Verlag, Düsseldorf 1992.
- Apted, Michael / Phelan, Anna Hamilton: Gorillas in the Mist: The Story of Dian Fossey; Film von 1988.
- Aristoteles: Rhetorik; hg. und bearb. von Karl Ludwig von Knebel, Stuttgart 1838.
- Augustin, Sabine: Kain, was machst Du mit Deinem Bruder? Eine ethische Betrachtung der heutigen (Nutz-)Tierhaltung und ihrer Folgen (Magisterarbeit); Grin Verlag, Erstaufgabe, 2007.
- Baars, Bernard J.: Subjective experience is probably not limited to humans: The evidence from neurobiology and behavior; in: Consciousness and Cognition 14 (2005), 7-21.
- Bading, Ingo: Der Mensch – gefangen in der „hedonistischen Tretmühle?“; in: Studium generale (07.11.2007), "Research Blogging" - Evolution / Evolutionäre Anthropologie / Geschichte und Gesellschaft, <http://studgendeutsch.blogspot.com/2007/11/der-mensch-gefangen-in-der.html> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Balluch, Martin: Die Kontinuität von Bewusstsein – Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte; Guthmann-Peterson Verlag, Wien und Mühlheim an der Ruhr 2005.
- Balzer, Philipp / Rippe, Klaus Peter / Schaber, Peter: Menschenwürde versus Würde der Kreatur; in: Wolf (2008a), 61-72.\*
- Bauer, Joachim: Warum ich fühle was Du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone; Heyne, München 2008.
- Bay, Michael: Die Insel; Film von 2005, <http://www.warnerbros.de/theisland/youhavebeenchosen.html> (zuletzt eingesehen 06.09.2010).
- Becker, Lawrence C.: Der Vorrang menschlicher Interessen; in: Wolf (2008a), 132-149.
- Bekoff, Mark: Cognitive Ethology, in: A Companion to Cognitive Science; hg. von W. Bechtel und G. George, Blackwell, London 1998, 371-379.
- Birnbacher, Dieter: Tun und Unterlassen; Reclam, Stuttgart 1995.\*

---

<sup>808</sup> Die Liste wurde um themenrelevante Literatur ergänzt, die nicht in der Arbeit explizit rezipiert wurde. Entsprechende Werke sind mit \* gekennzeichnet.

- Birnbacher, Dieter: Lässt sich die Tötung von Tieren rechtfertigen?; in: Wolf (2008a), 212-231.
- Bistum Essen: Genetisch machbar, ethisch vertretbar – Referate des dreißigsten Ärztetags im Bistum Essen, Schriften des Ärztterates im Bistum Essen, Bd. 20; Steyler Verlag, Nettetal 1999.\*
- Blesch, Katharina: Der schwierige Stand der Tiere (20.08.2007); auf: Tierethikblog der Interdisziplinären Arbeitsgemeinschaft Tierethik (IAT), <http://tierethikblog.de/2007/10/20/der-schwierige-stand-der-tiere/#more-65> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).
- Blum, Deborah: The Monkey Wars; Oxford University Press, New York, 2004.
- Bode, Thilo: Abgespeist – Wie wir beim Essen betrogen werden und was wir dagegen tun können; S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main 2007, <http://www.thilobode.de/home> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Böhme, Hartmut / Gottwald, Franz-Theo / Holtorf, Christian / Macho, Thomas / Schwarte, Ludger / Wulf, Christoph (Hg.): Tiere. Eine andere Anthropologie, Band 3, Schriften des Deutschen Hygiene-Museums Dresden; Böhlau, Köln 2004.
- Boule, Pierre: La planète des singes ; Frankreich 1963.
- Brody, Baruch A.: Zur Verteidigung der Forschung an Tieren; in: Wolf (2008a), 269-276.
- Bubier, Norma E.: Behavioral Priorities in Laying Hens; Dissertation an der Universität Oxford, Behavioural Processes 37 (1996), Issues 2-3, 239-249.
- Cantlon, Jessica F. / Brannon, Elizabeth M.: Basic Math in Monkeys and College Students; in: Public Library of Science Biology 5(12): e328 (2007), <http://www.plosbiology.org/article/info:doi/10.1371/journal.pbio.0050328> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Carruthers, Peter: Kontraktualismus und Tiere; in: Wolf (2008a), 78-91.
- Cavalieri, Paola / Singer, Peter: The great ape project: equality beyond humanity; St. Martin's Griffin, Neuauflage 1996.
- Cavalieri, Paola: Die Frage nach den Tieren – Für eine erweiterte Theorie der Menschenrechte; Harald Fischer Verlag, Erlangen, 1. Auflage 2002.
- Clark, Stephen R. L.: The Moral Status of Animals; Clarendon Press, Oxford 1977.
- Clemens, Kath: Vegan – Über Ethik in der Ernährung & die Notwendigkeit eines Wandels; echo Verlag, 5. Auflage, Göttingen 2006.\*
- Cohen, Carl: The Case for the Use of Animals in Biomedical Research; in: The New England Journal of Medicine 315 (1986), 865-870.
- Cohen, Carl: Warum Tiere keine Rechte haben; in: Wolf (2008a), 51-55.

- Colman, Ricki J. / Anderson, Rozalyn M. / Johnson, Sterling C. / Kastman, Erik K. / Kosmatka, Kristopher J. / Beasley, T. Mark / Allison, David B. / Cruzen, Christina / Simmons, Heather A. / Kemnitz, Joseph W. / Weindruch, Richard: Caloric Restriction Delays Disease Onset and Mortality in Rhesus Monkeys; in: *Science* (10.07.2009), Vol. 325. no. 5937, pp. 201 – 204, DOI: 10.1126/science.1173635.
- Dalferth, Ingolf U. / Hunziker, Andreas / Anker, Andrea (Hg.): *Mitleid – Konkretionen eines strittigen Konzepts*; Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2007.
- Damásio, António R.: *Der Spinoza-Effekt - Wie Gefühle unser Leben bestimmen*; List, München 2003.
- Darwin, Charles: *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. John Murray, London 1872,  
<http://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=F1142&viewtype=side&pageseq=1> (zuletzt eingesehen 27.09.2010).\*
- Darwin, Charles: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*; Random House, London 1931.
- Darwin, Charles: *Die Entstehung der Arten*; Nikol Verlag, Hamburg 2004.
- Dawkins, Marian Stamp: *Animal Suffering – The Science of Animal Welfare*; Chapman and Hall, New York 1980.
- Dawkins, Marian Stamp: *Leiden und Wohlbefinden bei Tieren – Ein Beitrag zu Fragen der Tierhaltung und des Tierschutzes*; Eugen Ulmer Verlag, Stuttgart 1982.
- Dawkins, Marian Stamp: *Die Entdeckung des tierischen Bewusstseins*; Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1996.
- Dawkins, Marian Stamp / Bonney, Roland (Hg.): *The Future of Animal Farming – Renewing the Ancient Contract*; Blackwell Publishing, 2008.
- Dawkins, Richard: *Das egoistische Gen* (Erstausgabe 1976); Jubiläumsausgabe, Spektrum Verlag, München 2007.
- Davenport, Charles: *Euthenics and Eugenics*; in: *Popular Science Monthly* 78 (Januar 1911), 16-20.
- De Filippi, Diego: *Wieso Tierrechte nicht existieren*; Comment 1 zu Machan (2007b), 14.06.2008,  
<http://tierethikblog.de/2007/08/12/wieso-tierrechte-nicht-existieren-tibor-r-machan/#comment-9125> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).
- De Vogli, Roberto / Ferrie, J. E. / Chandola, T. / Kivimäki, M. / Marmot, M. G.: *Unfairness and Health – Evidence from the Whitehall II Study*; in: *Journal of Epidemiology and Community Health* 61 (2007), 513-518.

- De Waal, Frans: The Brutal Elimination of a Rival Among Captive Male Chimpanzees; in: Ethology and Sociobiology 7 (1986), 237-251, <http://www.bepress.com/context/gruterclassics/article/1033/viewcontent/> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- De Waal, Frans: Wilde Diplomaten – Versöhnung und Entspannungspolitik bei Affen und Menschen; Carl Hanser Verlag, München 1991.\*
- De Waal, Frans: Der Affe in uns – Warum wir sind, wie wir sind; hg. und eingel. von Stephen Macedo und Josiah Ober, Carl Hanser Verlag, München 2006.
- De Waal, Frans: Primaten und Philosophen – Wie die Evolution die Moral hervorbrachte; Carl Hanser Verlag, München 2008.
- De Waal, Frans: Mit Gefühl; in: Gehirn&Geist 7-8/2008, 52-55. (= De Waal, 2008a)
- Dennett, Daniel C.: Intentional Systems in Cognitive Ethology: The „Panglossian Paradigm“; in: The Behavioral and Brain Sciences 6 (1983), 343-355.
- Dennett, Daniel C.: Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon; Viking Books, 2006.
- Deschner, Karlheinz: Für einen Bissen Fleisch. Das schwärzeste aller Verbrechen; Asku-Presse, Bad-Nauheim 1998.
- Descartes, René: Discours de la Méthode (1637) ; Meiner Verlag, Hamburg 1960.
- Diamond, Cora: Fleisch essen und Menschen essen; in: Wolf (2008a), 318-330.
- Dimberg, Ulf / Petterson, Maria: Facial reactions to happy and angry facial expressions: evidence for right hemispheric dominance; in: Psychophysiology 37 (2000), 693-696.
- Dönges, Jan: Kleiner Bluff, große Wirkung; in: Gehirn&Geist 1-2/2008, 60-65.
- Dörner, Dietrich / Selg, Herbert (Hg.): Psychologie – Eine Einführung in ihre Grundlagen und Anwendungsfelder; 2. Auflage, Kohlhammer, Stuttgart 1996.
- Dombrowski, Daniel A.: Babies and Beasts. The Argument from Marginal Cases; University of Illinois Press, Chicago 1997.
- Donovan, Josephine: Aufmerksamkeit für das Leiden. Mitgefühl als Grundlage der moralischen Behandlung von Tieren; in: Wolf (2008a), 105-120.\*
- Drewermann, Eugen: Über die Unsterblichkeit der Tiere – Hoffnung für die leidende Kreatur; Patmos Verlag, Düsseldorf 2008.
- Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland; übersetzt von Richard Wilhelm, Diederichs Verlag, Düsseldorf / Köln 1969.
- Dupré, John: Gespräche mit Affen. Reflexionen über die wissenschaftliche Erforschung der Sprache; in: Perler/Wild (2005), 295-322.
- Ehrlich, Paul: Die Bevölkerungsbombe; Hanser, München 1971.
- Ekman, Paul: Gefühle lesen. Wie Sie Emotionen erkennen und richtig interpretieren; Spektrum, Heidelberg 2004.

- Evans, J. Claude: *With Respect for Nature, Living as Part of the Natural World*; State University of New York Press, New York 2005.
- Faßnacht-Lee, Katrin: *So oder so? – Vegetarische Ernährung*; in: *Life Bleib gesund*, AOK Bayern, Heft 5/2008, 24-25.
- Feinberg, Joël: *The rights of animals and unborn generations*; in: *Blackstone, William: Philosophy and Environmental Crisis*; University of Georgia Press, Athens 1974.
- Feinberg, Joël: *Harm to others – The moral limits of the criminal law*; Oxford University Press, 1984.
- Festinger, Leon: *A Theory of Cognitive Dissonance*; Stanford University Press, 1957.\*
- Feuerbach, Ludwig: *Gesammelte Werke*; Akademie Verlag, Berlin 1972.
- Feuerbach, Ludwig: *Kleinere Schriften IV*; in: *Feuerbach (1972)*.\*
- Feuerbach, Ludwig: *Gesammelte Werke, Bd. 10, Kleinere Schriften III (1846-1850)*; hg. von Werner Schuffenhauer, Akademie-Verlag Berlin, 2. Aufl. 1982, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*.
- Finn, Julian K. / Tregenza, Tom / Norman, Mark D.: *Defensive tool use in a coconut-carrying octopus*; in: *Current Biology (2009)*, Vol. 19(23), R1069-R1070, [http://www.cell.com/current-biology/fulltext/S0960-9822\(09\)01914-9](http://www.cell.com/current-biology/fulltext/S0960-9822(09)01914-9) (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Florack, Arnd / Genschow, Oliver: *Soziale Chamäleons*; in: *Gehirn&Geist 4/2010*, 20-25.
- Foer, Jonathan Safran: *Eating Animals*; Penguin Verlag, Penguin Verlag, London, November 2009.\*
- Foot, Philippa: *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*; in: *Virtues and Vices*, Basil Blackwell, Oxford 1978.
- Francione, Gary L.: *Xenotransplantation und Tierrechte*; in: *Wolf (2008a)*, 282-288.\*
- Frankena, William K.: *Analytische Ethik – Eine Einführung*; 5. Auflage, dtv, München 1994.
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*; in: *Freud, Sigmund: Studienausgabe, Bd. 9*; Fischer, Frankfurt/Main 1974.
- Frey, Raymond G.: *Die Ethik der Suche nach dem Nutzen. Tierversuche in der Medizin*; in: *Wolf (2008a)*, 236-249.\*
- Fuchs, Marlene: *Bauern, Grüne, ödp: Sturmlauf gegen die „Zwangsimpfung“! – Entmündigung der Bauern, Risiken und Belastung unserer Lebensmittel?*; in: *Passauer Woche vom 25.02.2009*, 14.
- Gallese, Vittorio / Metzinger, Thomas: *Motor ontology – the representational reality of goals, actions and selves*; in *Philosophical Psychology Vol.16, Nr. 3, 2003*.\*

- Gallese, Vittorio / Fadiga, Luciano / Fogassi, Leonardo / Rizzolatti, Giacomo: Action recognition in the premotor cortex; in: *Brain*, Vol. 119, No. 2 (1996), 593-609, <http://brain.oxfordjournals.org/cgi/content/full/132/7/1685> (zuletzt eingesehen 29.09.2010).
- Gandhi, Maneka: Hört sofort auf Fleisch zu essen; in: *Oberösterreichische Rundschau am Sonntag, Sonntagsrundschau* (01.06.2008).
- Gaschler, Katja: Die Entdeckung des Anderen; in: *Gehirn&Geist* 10/2006, 26-44.
- Goetschel, Antoine F.: *Tiere klagen an*; Scherz Verlag, Frankfurt am Main 2012.
- Goetz, Myriam: *Wolfsblut – Vom Hund zum Wolf*; in: *Tierrundschau* (Organ der Tierschutzliga in Deutschland) Nr.52 (keine Jahres- oder Datumsangabe vorhanden), 7.
- Goleman, Daniel: *EQ. Emotionale Intelligenz*; Hanser, München 1996.
- Gore, Al: *Eine unbequeme Wahrheit*; Film von 2006.
- Goswami, Amit: *Das bewusste Universum – Wie Bewusstsein die materielle Welt erschafft*; Lüchow Verlag, Freiburg 1995.
- Graham-Grove, Duncan: Glibber mit Grips; in: *Gehirn&Geist* 6/2006, 68-73.
- Gray, John: Are We Born Moral?; in: *The New York Review of Books*, 10.05.2007, 26.
- Greene, Joshua D. / Sommerville, R. Brian / Nystrom, Leigh E. / Darley, John M. / Cohen, Jonathan D.: An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment; in: *Science* (2001), Bd. 293, 2105-2108.
- Greenpeace: Info-Tour gestartet: Genmanipulierte Pflanzen in der Milcherzeugung; Hamburg, 24.08.2005, [http://www.greenpeace.de/themen/gentechnik/muell\\_milchde/artikel/info\\_tour\\_gestartet\\_genmanipulierte\\_pflanzen\\_in\\_der\\_milcherzeugung/](http://www.greenpeace.de/themen/gentechnik/muell_milchde/artikel/info_tour_gestartet_genmanipulierte_pflanzen_in_der_milcherzeugung/) (zuletzt eingesehen 28.08.2010).
- Gregory, Neville G.: *Physiology and behaviour of animal suffering*; Blackwell Publishing, (UFAW) 2004.
- Griffin, Donald R.: *The Question of Animal Awareness. Evolutionary Continuity of Mental Experience*; Rockefeller University Press, New York 1976.
- Griffin, Donald R.: *Wie Tiere denken. Ein Vorstoß ins Bewußtsein der Tiere*; BLV Verlagsgesellschaft, München 1985.
- Grolle, Johann: Hotline zum Himmel; in: *Spiegel special* 4/2003, 42-46.
- Gruzalski, Bart: Warum es falsch ist, Tiere zu essen, die zur Nahrungsgewinnung gezüchtet und geschlachtet wurden; in: *Wolf* (2008a), 289-300.
- Guéguen, Nicolas: Heute ein Samariter; in: *Gehirn&Geist* 3/2006, 22-25.

- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne; Suhrkamp, Frankfurt/Main 1985.
- Haerlin, Benedikt: Weiter wie bisher ist keine Option – Weltagrarrbericht fordert radikale Wende in der Landwirtschaft; in: BioNachrichten (Zeitschrift für ökologischen Landbau und gesunde Ernährung), April 2010, Nr.15, 10-11.
- Hamlin, J. Kiley / Wynn, K. / Bloom, P.: Social evaluation by preverbal infants; in: Nature, 450 (2007), 557-559,  
<http://www.yale.edu/minddevlab/papers/hamlin-et-al.pdf> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).
- Hauff, Volker (Hg.): Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung; Eggenkamp, Greven 1987.
- Hauser, Marc D.: Wilde Intelligenz – Was Tiere wirklich denken; C.H. Beck Verlag, München 2001.
- Hauser, Marc D.: Moral Minds – How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong; Ecco, 2006.
- Hauskeller, Michael: "I prefer not to": Tötungsverbot und Personbegriff in der Ethik Peter Singers; in: Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie – Schwerpunkt: „Peter Singer“, hg. von der Gesellschaft für kritische Philosophie, Nürnberg 2005.\*
- Harris, John: Die Überlebenslotterie; in: Lübke, Weyma (Hg.): Tödliche Entscheidung. Allokation von Leben und Tod in Zwangslagen; Paderborn 2004, 203-210.
- Hebb, Donald O.: The Organization of Behaviour: A neurosophical theory; Wiley, New York 1949.
- Hengstschläger, Markus: Die Macht der Gene – Schön wie Monroe, schlau wie Einstein; ecowin Verlag, Salzburg 2006.\*
- Herrmann, Christoph: Determiniert – und trotzdem frei!; in: Gehirn&Geist 11/2009, 52-57.
- Herzog, Hal: Wir streicheln und wir essen sie. Unser paradoxes Verhältnis zu Tieren; Carl Hanser Verlag, München 2012.
- Hitec: Wie das Gehirn Gott erschuf – Neurotheologie in der Diskussion; Sendung auf: 3sat (29.06.2006, 21:00 Uhr),  
<http://www.3sat.de/dynamic/sitegen/bin/sitegen.php?tab=2&source=/delta/92357/index.html> (zuletzt eingesehen 29.08.2010).
- Hitec: Gefährliche Mahlzeiten – Wie Nahrung unser Erbgut beeinflusst; Sendung auf: 3sat (29.06.2009, 21:30 Uhr),  
<http://www.3sat.de/hitec/129670/index.html> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).
- Hobbes, Thomas: De Homine (1658); hg. von Günter Gawlick, Meiner, Hamburg 1959.
- Hoerster, Norbert: Ethik und Interesse; Reclam, Stuttgart 2003.

- Hoerster, Norbert: Haben Tiere eine Würde? – Grundfragen der Tierethik; Verlag C.H. Beck, München 2004.
- Höffe, Otfried: Moral als Preis der Moderne – Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt; Suhrkamp, Frankfurt 1993.
- Höffe, Otfried: Gerechtigkeit – Eine philosophische Einführung; C. H. Beck, 2001.
- Höffe, Otfried: Macht Tugend glücklich? – Über Lebenskunst und Moral; in: e-Journal Philosophie der Psychologie 11 (2008), Berlin, <http://www.jp.philo.at/texte/HoeffeO1.pdf> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Hoppe, Christian: Willkommen in der Wirklichkeit; in: Gehirn&Geist 9/2008, 64-69.
- Horstmann, Kai / Hüttenhoff, Michael / Koriath, Heinz (Hg.): Gerechtigkeit – Eine Illusion?; Interdisziplinäre Ringvorlesung Saarbrücken, LIT Verlag, Münster 2004.
- Horx, Mathias: Trendreport 2007; Zukunfts-Institut, Dezember 2006 (nur noch als PDF lieferbar).
- Hume, David: A Treatise of Human Nature (Erstausgabe 1739); hg. von Selby-Bigge, Lewis A. und Nidditch, Peter H., Clarendon Press, Oxford 1978, <http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hume/david/h92t/index.html> (zuletzt eingesehen 25.08.2010)
- Hursthouse, Rosalind: Die Anwendung der Tugendethik auf unsere Behandlung der anderen Tiere; in: Wolf (2008a), 121-131.\*
- Huxley, Thomas Henry: On the hypothesis that animals are automata, and its history; in: Fortnightly Review 22 (1874), 555-580.
- Ialenti, Alessandro: Arthur Schopenhauers Neuansatz einer Tierethik des Mitgefühls; in: e-Journal Philosophie der Psychologie 11, Berlin 2008, <http://www.jp.philo.at/texte/IalentiA1.pdf> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).\*
- Interdisziplinären Arbeitsgemeinschaft Tierethik (IAT) Heidelberg (Hg.): Tierrechte – Eine interdisziplinäre Herausforderung; Harald Fischer Verlag, Erlangen 2007.
- Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW): Dossier „Tierethik – Der moralische Status von Tieren“; Uni Tübingen, März 2008, <http://www.izew.uni-tuebingen.de/bib/thema-tierethik.html> (zuletzt eingesehen 27.08.2010)
- James, William: What is an Emotion?; in: Mind Vol. 9, No. 34 (Apr., 1884), 188-205.
- Jauch, Ursula Pia: ‘Les animaux plus que machines’? Von Maschinentieren, Tierautomaten und anderen bestialischen Träumereien. Einige Anmerkungen aus philosophischer Sicht; in: Böhme et al. (2004), 237-249.



- Jaynes, Julian: The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind; Allen Lane, London 1979.
- Jecht, Elisabeth: Darwinismus und Ethik; 1997,  
<http://www.lrz-muenchen.de/~u7224ac/www/evol.htm> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).
- Johnson, Edward: Leben, Tod und Tiere; in: Wolf (2008a), 195-211.
- Jonas, Hans: Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation; Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt/Main 1979.
- Kaatsch, Hans-Jürgen / Rosenau, Hartmut / Taube, Friedhelm / Theobald, Werner (Hg.): Ethik der Agrar- und Ernährungswissenschaften, Ethik interdisziplinär Bd.17; LIT Verlag, Berlin 2008.
- Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten (1797); neu hg. Bernd v. Ludwig, Hamburg 1990.
- Kaplan, Helmut F.: Tiere haben Rechte – Argumente und Zitate von A bis Z; Fischer, 1998.
- Kaplan, Helmut F.: Tierrechte – Die Philosophie einer Befreiungsbewegung; Echo Verlag, Göttingen 2000.
- Kaplan, Helmut F.: Müssen Behinderte vor Tierrechtlern Angst haben? Bemerkungen zur Euthanasie-Debatte; in: Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie – Schwerpunkt: „Peter Singer“; hg. von der Gesellschaft für kritische Philosophie, Nürnberg 2005.
- Karremann, Manfred: Sie haben uns behandelt wie Tiere – Wie wir jeden Tag mühelos Tiere schützen können; Höcker Verlag, 1. Auflage, Hamburg 2006.
- Kaufmann, Arthur: Über Gerechtigkeit – Drei­ßig Kapitel praxisorientierter Rechtsphilosophie; Carl Heymanns Verlag, München 1993.
- Kaufmann, Arthur: Negativer Utilitarismus. Ein Versuch über das bonum commune; Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1994.
- Kaufmann, Arthur: Rechtsphilosophie; C.H. Beck Verlag, 2. Auflage, München 1997.\*
- Keating, Michael: Agenda für eine nachhaltige Entwicklung; Genf 1993.
- Kelsen, Hans: Reine Rechtslehre; 2. Neudruck der 1. Auflage, Leipzig und Wien 1934, hg. von S.L. Paulson 1994.
- Khanna, Rajeev: Fasting fakir flummoxes physicians; in: BBC News – South Asia (25.11.2003),  
[http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/3236118.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/3236118.stm) (zuletzt eingesehen 28.08.2010).
- Klafki, Wolfgang: Grundzüge eines neuen Allgemeinbildungskonzepts. Im Zentrum: Epochaltypische Schlüsselprobleme; in: W. Klafki (Hg.): Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive

- Didaktik Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemässe Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik; Beltz, Weinheim 1994, 43-81.
- Koch, Christof: Bewusstsein – ein neurobiologisches Rätsel; Spektrum, München 2005.
- Koch, Christof / Greenfield, Susan: Wie geschieht Bewusstsein?; in: Spektrum der Wissenschaft 1/08, Januar 2008, 42-49.
- Köchy, Christian: Biologie allein ist eine moralische Einbahnstrasse; in: Gehirn&Geist 1-2/2008, 50.
- Könneker, Carsten (Hg.): Wer erklärt den Menschen? Hirnforscher, Psychologen und Philosophen im Dialog; Fischer, Frankfurt/Main 2006.
- Kohut, Heinz: Empathie; Brandes und Apsel, Frankfurt 2001.
- Koriath, Heinz: Hans Kelsen: Gerechtigkeit – Eine Illusion?; in: Horstmann/Hüttenhoff/Koriath (2004), 1-16.
- Krämer, Tanja: Abgesehen – Säuglingshirn reagiert auf eigene und fremde Bewegungen ähnlich; in: spektrumdirekt (12.08.2009),  
[http://www.wissenschaft-online.de/artikel/1004632&\\_z=798884](http://www.wissenschaft-online.de/artikel/1004632&_z=798884) (zuletzt eingesehen 24.08.2010)
- Kutschera, Ulrich: Evolutionsbiologie; 3. aktualisierte und erweiterte Auflage, Eugen Ulmer Verlag, Stuttgart 2008.
- Lange, Carl: Ueber Gemüthsbewegungen; Thomas, Leipzig, 1887.
- Lange, Lydia: Einblicke in die Dynamik des Denkens; in: Gehirn&Geist 10/2007, 39-43.
- Leakey, Richard: Die ersten Spuren: Über den Ursprung des Menschen; Goldmann, München 2000.
- LeBon, Gustave: Psychologie der Massen; 4. Auflage, Kröner, Stuttgart 1922.
- LeDoux, Joseph: Das Netz der Gefühle. Wie Emotionen entstehen; dtv, München 2001.
- Lehnen-Beyel, Ilka: Ansteckendes Gähnen ist affig; in: Bild der Wissenschaft (21.07.2004),  
<http://www.wissenschaft.de/wissenschaft/news/243130.html> (zuletzt eingesehen 25.08.2010)
- Lemke, Harald: Ethik des Essens – Eine Einführung in die Gastrosophie; Akademie Verlag, Berlin 2007.\*
- Letunic, Ivica / Bork, Peer: Interactive Tree Of Life (iTOL): an online tool for phylogenetic tree display and annotation; in: Bioinformatics 23(1), JAN 1 2007, 127-128,  
<http://itol.embl.de/index.shtml> (zuletzt eingesehen 29.08.2010).
- Liechti, Martin (Hg.): Die Würde des Tieres, Tierrechte – Menschenpflichten, Bd. 7; Harald Fischer Verlag, Erlangen 2002. \*

- Liekam, Stefan: Empathie als Fundament pädagogischer Professionalität – Analysen zu einer vergessenen Schlüsselvariable der Pädagogik; Inaugural-Dissertation, München 2004.
- Lorenz, Konrad: Moral-analoges Verhalten geselliger Tiere; Vortrag am Max-Planck-Institut für Verhaltensphysiologie, Buldern 1955.
- Lorenz, Konrad: Das sogenannte Böse – Zur Naturgeschichte der Aggression; dtv, München 1977.
- Machan Tibor R.: Do Animals Have Rights?; in: Public Affairs Quarterly, Vol. 5 (April 1991), 163-173.
- Machan, Tibor R.: Putting Humans First, Why We Are Nature's Favorite; Rowman & Littlefield, Lanham 2004.
- Machan, Tibor R.: The Myth of Animal Rights; Vorlesung vom 13.07.2007 im Rahmen der ILAR Heidelberg, der Vortrag findet sich auf <http://tierethikblog.de/2007/07/23/tibor-r-machan-mythos-tierrechte/> (zuletzt eingesehen 27.08.2010). (= Machan, 2007a)
- Machan, Tibor R.: Revisiting Animal "Rights"; Essay vom 15.07.2007, <http://tierethikblog.de/2007/07/15/tibor-r-machan-revisiting-animal-rights/> (zuletzt eingesehen 28.08.2010). (= Machan, 2007b)
- Maes, Jürgen: Gerechtigkeit und Eigennutz – Macht und Mythos zweier Motive; in: Horstmann/Hüttenhoff/Koriath (2004), 125-143.
- Mainzer, Klaus: Wirtschaft und Ethik: Verantwortung von Unternehmen: PR-Masche oder Managementherausforderung (1+2)?; Vortrag auf alpha-Campus, BRalpha (27.08.2009, 16:00 Uhr).
- Malthus, Thomas R.: Das Bevölkerungsgesetz; dtv-Taschenbuch, München 1977 (Originaltitel: An essay on the principle of population as it affects the future improvement of society, with remarks on the speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other writers; übersetzt von Christian M. Barth, erstmals 1798 anonym veröffentlicht).
- Manning, Aubrey / Dawkins, Marian Stamp: An introduction to animal behaviour; Cambridge University Press, 1998.
- Marschall, Joachim: Meister des Wir-Gefühls; in: Gehirn&Geist 12/2007, 40-47.
- Martenstein, Harald: Ein Schweinchen namens Schnitzel; in: Geo Kosmos 07/2009, 22.
- Maslow, Abraham H.: Motivation and Personality; Harper, New York 1954.
- Masson, Jeffrey M.: Wovon Schafe träumen – Das Seelenleben der Tiere; Heyne Verlag, Deutsche Erstausgabe, München 2006.

- Mather, Jennifer A. / Anderson, Roland C.: Personalities of octopuses (*Octopus rubescens*); in: *Journal of Comparative Psychology*. 107/3 (1993), 336-340.
- Mayr, Petra: Das pathozentrische Argument als Grundlage einer Tierethik; Inauguraldissertation, Landau 2003.
- McDougall, William: *The energies of men*; Methuen, London 1932.
- McGinn, Colin: Can We Solve the Mind-Body Problem?; in: *Mind* 98 (1989), 349-366.
- Mendel, Gregor: *Versuche über Pflanzenhybriden*. 2 Abhandlungen 1866 und 1870; hg. von Erich von Tschermak-Seysenegg, Verlag Harry Deutsch, Frankfurt/Main 2000.
- Meltzoff, Andrew N.: Imitation as a Mechanism of Social Cognitions – Origins of Empathy, Theory of Mind, and the Representation of Action; in: Goswami, Usha (Hg.): *Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Development*, Blackwell Publishers, Oxford 2002, 6-25.
- Metzinger, Thomas: *Subjekt und Selbstmodell*; Mentis, Paderborn 1999.
- Metzinger, Thomas / Gallese, Vittorio: The emergence of a shared action ontology: Building blocks for a theory; in: *Consciousness and Cognition* 12 (2003), 549-571.\*
- Metzinger, Thomas / Singer, Wolf: Ein Frontalangriff auf unsere Menschenwürde; in: *Gehirn&Geist Dossier* 1/2003, <http://www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/publikationen/Gehirn & Geist.htm> (zuletzt eingesehen 27.08.2010)
- Metzinger, Thomas: Der Preis der Selbsterkenntnis; in: *Gehirn&Geist* 7-8/2006, 42-49. (= Metzinger, 2006a)
- Metzinger, Thomas: Beweislast für Fleischesser; in: *Gehirn&Geist* 5/2006, 70-75. (= Metzinger, 2006b)
- Metzinger, Thomas: *Das Leib-Seele-Problem*. Grundkurs Philosophie des Geistes Band 2; mentis, Paderborn 2007.
- Metzinger, Thomas / Lenggenhager, Bigna / Tej, Tadi / Blanke, Olaf: Video Ergo Sum: Manipulating Bodily Self-Consciousness; in: Vol. 317. no. 5841 (24.08.2007), 1096-1099, <http://www.sciencemag.org/cgi/content/abstract/317/5841/1096> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Metzinger, Thomas: *Der Ego-Tunnel*; Berlin Verlag, Berlin 2009.
- Midgley, Mary: Die Begrenztheit der Konkurrenz und die Relevanz der Spezieszugehörigkeit; in: Wolf (2008a), 150-163.
- Milgram, Stanley: *Das Milgram-Experiment*. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität; 14. Auflage, Rowohlt, Reinbek 1997.
- Mill, John Stuart: *Der Utilitarismus*; Reclam, Stuttgart 2006.

- Miske, Volker Christian: "Kraken haben unterschiedliche Persönlichkeitstypen"; Interview mit Volker Christian Miske Teil I (05.03.2004), in: scinexx, <http://www.g-o.de/dossier-detail-125-12.html> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Mitchell, Robert W. / Thompson, Nicholas S. / Miles, H. Lyn: *Anthropomorphism, Anecdotes and Animals*; State University of New York Press, Albany 1997, <http://books.google.com/books?hl=de&lr=&id=1kWZt3de0loC&oi=fnd&pg=PR13&ots=f062HfeqvX&sig=gXxV2lcOnYcgbHTINC1AqU7fa4M#v=onepage&q&f=false> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).\*
- Mogil, Jeffrey S. / Langford, Dale J. / Bailey, Andrea L. / Chanda, Mona Lisa / Clarke, Sarah E. / Drummond, Tanya E. / Echols, Stephanie / Glick, Sarah / Ingraio, Joelle / Klassen-Ross, Tammy / LaCroix-Fralish, Michael L. / Matsumiya, Lynn / Sorge, Robert E. / Sotocinal, Susana G. / Tabaka, John M. / Wong, David / van den Maagdenberg, Arn M. J. M. / Ferrari, Michel D. / Craig, Kenneth D.: Coding of facial expressions of pain in the laboratory mouse; in: *Nature Methods* 7, 447-449 (2010), [http://www.partijvoordedieren.nl/downloads/www/2010/05/1273576318\\_20100509\\_Coding\\_of\\_facial\\_expressions\\_of\\_pain\\_in\\_laboratory\\_mouse.pdf](http://www.partijvoordedieren.nl/downloads/www/2010/05/1273576318_20100509_Coding_of_facial_expressions_of_pain_in_laboratory_mouse.pdf) (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Mohrs, Thomas: Das Leben als Sinn und Unsinn – Die Evolution erklärt uns alles; in: Lütterfelds, Wilhelm (Hg.), *Vom Sinn und Unsinn des menschlichen Lebens. Eine Ringvorlesung an der Universität Passau*; Passau 2005, 36-53.
- Molé, Phil: Ockham's razor cuts both ways – The uses and abuses of simplicity in scientific theories; in: *Skeptic* 1/10 (April 2003), 40-47.
- Moll, Jorge / Zahn, Roland / de Oliveira-Souza, Ricardo / Krueger, Frank / Grafman, Jordan: The Neural Basis of Human Moral Cognition; in: *Nature Reviews Neuroscience* 6/10 (2005), 799 – 809.
- Moll, Jorge / Krueger, Frank / Zahn, Roland / Pardini, Matteo / de Oliveira-Souza, Ricardo / Grafman, Jordan: Human Fronto-Mesolimbic Networks Guide Decisions about Charitable Donation; in: *PNAS* 103 (2006), 15623-15628.
- Monson, Shaun / Phoenix, Joaquin: *Earthlings – Make the Connection*; Film von 2005, <http://www.earthlings.com/> (zuletzt eingesehen 28.08.2010), auf Deutsch auch unter <http://de.sevenload.com/videos/6iJKsMy-Earthlings-Erdlinge-deutsch> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).
- Montaigne, Michel E. de: *Essays* ; Frankreich 1985.
- Morgan, Conwy Lloyd: *An Introduction to Comparative Psychology (New Edition, Revised)*; Walter Scott Publishing, London 1903.
- Morris, Desmond: *Das Tier Mensch*; vgs Verlagsgesellschaft, Köln 1994.

- Mouritsen, Henrik / Heyers, Dominik / Manns, Martina / Luksch, Harald / Güntürkün, Onur: A Visual Pathway Links Brain Structures Active during Magnetic Compass Orientation in Migratory Birds; in: PLoS ONE 2/9 (2007), e937.
- Müller, Manfred J. / Plachta-Danielzik, Sandra / Lange, Dominique: Sozialer Status, Ernährung und Gesundheit – wie gehen wir damit um?; in: Kaatsch et al. (2008), 37-59.
- Murray, Henry Alexander: Explorations in Personality; Oxford University Press, New York 1938.
- Nagel, Thomas: What is it like to be a bat?; in: The Philosophical Review 83, Cornell University, Ithaca 1974, 435-450.
- Nagel, Thomas: The View from Nowhere; Oxford University Press, Neuauflage 1989.
- Narveson, Jan: On a Case for Animal Rights; in: Monist (1987), 31-49.
- Newberg, Andrew / et. al.: Der gedachte Gott – Wie Glaube im Gehirn entsteht; Pieper, München 2003.
- Newen, Albert: Von wegen begriffsstutzig!; in: Gehirn&Geist 1-2/2007, 32-36.
- Newen, Albert / Zinck, Alexandra: Wir sind, was wir fühlen; in: Gehirn&Geist 6/2008, 40-45.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft; Chemnitz 1882.\*
- Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse; Leipzig 1886.
- Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches / 1.; Chemnitz 1930. (= Nietzsche, 1930a)
- Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches / 2.; Chemnitz 1930 (= Nietzsche, 1930b)
- Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist – Versuch einer Kritik des Christentums; hg. von Wilhelm Matthiessen, Nordland, Berlin 1941.
- Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift; Reclam, Ditzingen 1988.
- Nöll, Günter: Reizthema „Übergewicht“; auf a-community.at (14.05.2007), <http://www.a-community.at/Wildpflanzen/Archiv.2007/Beitrag.2007.05.14.002/> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).
- Ochmann, Frank: Die gefühlte Moral. Warum wir Gut und Böse unterscheiden können; Ullstein Buchverlage GmbH, Berlin 2008.
- Oerter, Rolf / Montada, Leo (Hrsg.): Entwicklungspsychologie; 6., vollständig überarbeitete Auflage, 2008, Weinheim, Beltz/PVU.
- Oppitz, Christian: Ernährung für Mensch und Erde – Grundlagen einer neuen Ethik des Essens; Hans-Nietsch-Verlag, 6. Auflage, Freiburg 2001.\*
- Orwell, George: Animal Farm: A Fairy Story; Secker und Warburg, London 1945.

- Ott, Konrad / Gorke, Martin (Hg.): Spektrum der Umweltethik; Metropolis, Marburg 2000.
- Oyama, Susan: Evolution's Eye - A Systems View of the Biology-Culture Divide; Duke University Press, Durham 2000.
- Oyama, Susan / Griffiths, Paul / Gray, Russel (Hg.): Cycles of Contingency. Developmental Systems and Evolution; MIT Press, Cambridge 2001, 255-279.
- Patterson, Francine / Linden, Eugene: The Education of Koko; Holt Rinehart & Winston, September 1981.
- Patzig, Günther: Der wissenschaftliche Tierversuch unter ethischen Aspekten; in: Wolf (2008a), 250-268.
- Pearson, Helen: What is a Gene?; in: Nature 441 (25 May 2006), 398-401.
- Penzlin, Heinz: Lehrbuch der Tierphysiologie; Spektrum Akademischer Verlag, 7. Auflage, neu bearb. u. erw., München 2005.
- Perler, Dominik / Wild, Markus (Hg.): Der Geist der Tiere – Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion; Suhrkamp, Frankfurt/Main 2005. (= Perler/Wild, 2005a)
- Perler, Dominik / Wild, Markus: Der Geist der Tiere – eine Einführung; in: Perler / Wild (2005a), 10-74. (= Perler/Wild, 2005b)
- Perler, Dominik: „Können Tiere denken? Haben sie einen Geist? Und was unterscheidet sie vom Menschen?“; Interview von Christoph Keese (07.01.2007), in: Welt online, [http://www.welt.de/print-welt/article707306/Koennen\\_Tiere\\_denken\\_Haben\\_sie\\_einen\\_Geist\\_Und\\_was\\_unterscheidet\\_sie\\_vom\\_Menschen.html](http://www.welt.de/print-welt/article707306/Koennen_Tiere_denken_Haben_sie_einen_Geist_Und_was_unterscheidet_sie_vom_Menschen.html) (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Pfauth, Sarina: Der Fall Hermannsdorfer: Schwein gehabt; auf: [sueddeutsche.de](http://www.sueddeutsche.de) (17.03.2010), <http://www.sueddeutsche.de/leben/bio-lebensmittel-der-fall-herrmannsdorfer-schwein-gehabt-1.7034> (zuletzt eingesehen 28.08.2010).
- Phelps, Norm: The Great Compassion: Buddhism and Animal Rights; Lantern Books, New York 2004.
- Pluhar, Evelyn B.: Das Recht, nicht gegessen zu werden; in: Wolf (2008a), 301-313.
- Pötter, Bernhard: König Kunde ruiniert sein Land: Wie der Verbraucherschutz am Verbraucher scheitert. Und was dagegen zu tun ist; oekom Verlag, 2. ergänzte und erweiterte Auflage, 2006.
- Precht, Richard David: Wer bin ich – und wenn ja, wie viele? Eine philosophische Reise; Goldmann HC Verlag, 16. Auflage, Goldmann Verlag, München, September 2007.
- Proust, Joëlle: Les animaux, pensent-ils?; Bayard, Paris 2003.

- Quine, Willard van Orman: Wort und Gegenstand; hg. von Joachim Schulte, Reclam, Stuttgart 1980.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit; Suhrkamp, Frankfurt 1975.
- Reents, Friederike: Animalisch unwohl – in Heidelberg fragt man nach Tierrechten; in: FAZ vom 18.07.2007, Nr.164, N3.
- Remele, Kurt: Zwischen Apathie und Mitgefühl – Religiöse Lehren aus tierethischer Perspektive; in: IAT (2007), 254-270.
- Regan, Tom: The Case for Animal Rights; University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 2004.
- Regan, Tom: Wie man Rechte für Tiere begründet; in: Wolf (2008a), 33-39.
- Rifkin, Jeremy: Das Imperium der Rinder – Der Wahnsinn der Fleischindustrie; Campus Sachbuch Verlag, 2001.
- Rinpoche, Kenchen Thrangu: Essential Practice: Stages of Meditation in the Middle Way School; Snow Lion Publication, Ithaca 2002,  
[http://books.google.de/books?id=y6HzxLUC7rQC&printsec=frontcover&dq=lectures+on+Stages+of+Meditation+in+the+Middle+Way+School&source=bl&ots=nozxNLayLv&sig=rtgHIGSK5iiNQ1ZlyT0y2vKDIJs&hl=de&ei=zgZ6TK\\_MCYqQOPOGzekG&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=3&ved=0CCgQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false](http://books.google.de/books?id=y6HzxLUC7rQC&printsec=frontcover&dq=lectures+on+Stages+of+Meditation+in+the+Middle+Way+School&source=bl&ots=nozxNLayLv&sig=rtgHIGSK5iiNQ1ZlyT0y2vKDIJs&hl=de&ei=zgZ6TK_MCYqQOPOGzekG&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CCgQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false)  
(zuletzt eingesehen 29.08.2010).
- Rippe, Klaus Peter: Ethischer Relativismus. Seine Grenzen – Seine Geltung; Ferdinand Schöningh, 1993
- Rippe, Klaus Peter: Ethik im außerhumanen Bereich; mentis Verlag, Paderborn 2008.
- Ritzer, George: Die McDonaldisierung der Gesellschaft; UVK Verlag, 4. völlig neue Auflage, Konstanz 2006.
- Rizzolatti, Giacomo / Sinigaglia, Corrado: Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls; Suhrkamp, Frankfurt/Main 2008.
- Robbins, John: Food Revolution; Hans-Nietsch-Verlag, Freiburg 2003.
- Robin, Marie-Monique: Monsanto – mit Gift und Genen; Dokumentarfilm von 2008 (zuletzt ausgestrahlt auf Arte am 05.01.2010, 22:40 Uhr),  
<http://www.arte.tv/de/1912794.html> (zuletzt eingesehen 30.09.2010).
- Rollin, Bernard E.: Moraltheorie und Tiere, in: Wolf (2008a), 40-50.\*
- Rollin, Bernard E.: Forschungsfreiheit versus moralischer Status von Tieren; in: Wolf (2008a), 277-281.
- Roosen, Jutta: Ethische Motive beim Kauf von Lebensmitteln; in: Kaatsch et al. (2008), 27-35.



- Roth, Gerhard: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen; 6. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2001.
- Roth, Gerhard: Gleichtakt im Neuronennetz; in: Könniker (2006), 23-31. (= Roth, 2006a)
- Roth, Gerhard: Die Einheit des Psychischen; in: Könniker (2006), 123-124. (= Roth, 2006b)
- Roth, Gerhard: „Ratio in Maßen“; Interview in: Gehirn&Geist 11/2007, 31-33.
- Roth, Heinrich: Pädagogische Anthropologie. Band II: Entwicklung und Erziehung; Schroedel, Hannover 1968.
- Rowlands, Mark: Gerechtigkeit für alle; in: Wolf (2008a), 92-104.\*
- Sacks, Oliver: Im Strom des Bewusstseins; in: Gehirn&Geist 4/2005, 32-40.
- Sandrock, Oliver: Der Darwin Code – Mensch Affe: Experiment Verwandtschaft (1/3); Dokumentation in: nano (12.01.2009, 21:00 Uhr), 3sat, <http://www.youtube.com/watch?v=YcsUbaxla28> (zuletzt eingesehen 02.09.2010). (= Sandrock, 2009b)
- Sandrock, Oliver: Von Menschen und Affen – Eine Familienchronik; Sendung auf: Planet Wissen (12.08.2009, 21:45 Uhr), BRalpha, [http://www.planet-wissen.de/sendungen/2009/08/12\\_menschen\\_und\\_affen.jsp](http://www.planet-wissen.de/sendungen/2009/08/12_menschen_und_affen.jsp) (zuletzt eingesehen 28.08.2010). (= Sandrock, 2009a)
- Sapontzis, Steve F.: Die Anwendung des Begriffs der Rechte auf Tiere; in: Wolf (2008a), 73-77.\*
- Schachter, Stanley / Singer, Jerome E.: Cognitive, social and physiological determinants of emotional state; in: Psychological Review 69 (1962), 5, 379-399.
- Schaffnit-Chatterjee, Claire: Deutsche Bank Lebensmittelstudie; vom 25.09.2009, DB Research Management, Trendforschung: Aktuelle Themen 461.
- Schatalova, Galina: Wir fressen uns zu Tode – Das revolutionäre Konzept einer russischen Ärztin für ein langes Leben bei optimaler Gesundheit; Goldmann Verlag, 6. Auflage, München 2002.
- Scheler, Max: Wesen und Formen der Sympathie; Cohen, Bonn 1923.
- Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos; Francke Verlag, Bern und München 1978.
- Schicha, Christian: Kriterien einer nachhaltigen Wirtschaftsethik. Kommunikation im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie. IKÖ-Diskussionsforum. Band 4; Duisburg 1999, sowie online bei Prometheus, <http://www.prometheusonline.de/heureka/nachhaltigkeit/monografien/schicha2/> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Schleim, Stephan / Walter, Henrik: Erst das Gefühl, dann die Moral?; in: Gehirn&Geist 1-2/2008, 44-49.

- Schlüns, Julia / Voget, Lieske: Das Inklusionsproblem und seine verschiedenen Lösungsansätze; in: Forum Geoökologie 19 (1), 2008,  
[http://www.geoökologie.de/download\\_forum/forum\\_2008\\_1\\_spfo081a.pdf](http://www.geoökologie.de/download_forum/forum_2008_1_spfo081a.pdf) (zuletzt eingesehen 27.08.2010)
- Schmidt-Salomon, Michael: Jenseits von Gut und Böse – Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind; Pendo/Piper 2009.
- Schneider, Gregor J.: Die wahre Plage heißt Impfpflicht; in: BioNachrichten (Zeitschrift für ökologischen Landbau und gesunde Ernährung), Oktober 2009, Nr.12, 8.
- Schönberger, Alwin: Die Evolution des Verstandes; in: Profil Nr.35, 39. Jg., 25. August 2008, 88-96.
- Schopenhauer, Arthur: Über die Grundlage der Moral; hg. und eingel. von Peter Welsen, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007.
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung; in: Zürcher Ausgabe, Werke in Zehn Bänden; Der Text folgt der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher (3. Auflage, Brockhaus, Wiesbaden 1972), hg. von Arthur Hübscher, Diogenes Verlag, Zürich 1977.
- Schweitzer, Albert: Gesammelte Werke I; C. H. Beck, München 1974. (= Schweitzer, 1974a)
- Schweitzer, Albert: Gesammelte Werke II; C. H. Beck, München 1974. (= Schweitzer, 1974b)
- Schweitzer, Albert: Gesammelte Werke V; C. H. Beck, München 1974. (= Schweitzer, 1974c)
- Schweitzer, Albert: Aus meinem Leben und Denken; Frankfurt/Main 1995.
- Schweitzer, Albert: Ehrfurcht vor den Tieren; hg. von Erich Gräßer, C.H. Beck Verlag (beck'sche Reihe), München 2006.
- Schweitzer, Albert: Kulturphilosophie; Neuausgabe, Beck, München 2007.
- Scully, Matthew: Dominion – The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy; St. Martin's Griffin, New York 2002.
- Scruton, Roger: Die Quellen moralischen Denkens; in: Wolf (2008a), 164-169.\*
- Senz, Wolfgang: Der inhärente moralische Wert nichtmenschlicher Lebewesen – Grundlagen einer Tierethik und Ökologischen Ethik; Peter Lang Verlag, Frankfurt/Main 2004.
- Seth, Anil K. / Baars, Bernard J. / Edelman, David B.: Criteria for consciousness in humans and other mammals; in: Consciousness and Cognition 14 (2005), 119-139.
- Seth, Anil K.: Functions of Consciousness, Vortrag in Liege, April 2009 (Vorlesungsfolien für University of Sussex),  
[http://www.coma.ulg.ac.be/images/SethLiege2009\\_talk3\\_functions1.pdf](http://www.coma.ulg.ac.be/images/SethLiege2009_talk3_functions1.pdf) (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Shubin, Neil: Der Fisch in uns – Eine Reise durch die 3,5 Milliarden Jahre alte Geschichte unseres Körpers; Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/Main, 2. Auflage 2009.
- Singer, Peter: Praktische Ethik; Reclam Verlag, 2. und erweiterte Auflage, Stuttgart 1994.

- Singer, Peter: Animal Liberation – Die Befreiung der Tiere; Rowohlt Taschenbuch Verlag, Deutsche Erstausgabe, Hamburg 1996.
- Singer, Peter: Wie sollen wir leben – Ethik in einer egoistischen Zeit; Deutscher Taschenbuch Verlag, 4. Auflage, München 2004.\*
- Singer, Peter: Rassismus und Speziesismus; in: Wolf (2008a), 25-32.
- Singer, Peter: Tierversuche; in: Wolf (2008a), 232-235.\*
- Smith, Adam: Theorie der ethischen Gefühle; Erste Auflage in zwei Bänden, hg. und eingel. von Walther Eckstein, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1926 (1. The Theory of Moral Sentiments; A. Millar, London 1759).
- Steinberger, Petra: Nicht Fisch! Nicht Fleisch!; auf sueddeutsche.de (10.01.2010), <http://www.sueddeutsche.de/leben/ethik-in-der-ernaehrung-nicht-fisch-nicht-fleisch-1.53590> (zuletzt eingesehen 28.08.2010). (= Steinberger, 2010a)
- Steinberger, Petra: Würden wir unsere Hunde grillen?; auf sueddeutsche.de (10.01.2010), <http://www.sueddeutsche.de/leben/ethik-in-der-ernaehrung-nicht-fisch-nicht-fleisch-1.53590-2> (zuletzt eingesehen 28.08.2010). (= Steinberger, 2010b)
- Straubinger, Peter-Arthur: Am Anfang war das Licht; Film von 2010, <http://amanfangwardaslicht.at/> (zuletzt eingesehen 30.08.2010).
- Ströhle, Alexander / Hahn, Andreas: Evolutionäre Ernährungswissenschaft und „steinzeitliche“ Ernährungsempfehlungen – Stein der alimentären Weisheit oder Stein des Anstoßes?; in: Kaatsch et al. (2008), 85-127;
- Teutsch, Gotthard M.: Die „Würde der Kreatur“; in: Wolf (2008a), 56-60.\*
- Thibaut, John W. / Kelley, Harold H.: The social Psychology of Groups, Wiley, New York 1959.
- Thorndike, Edward Lee: A constant error in psychological rating; in: Journal of Applied Psychology (1920), 4, 25-29.
- Tomasello, Michael / Jensen, Keith / Call, Josep: Chimpanzees are vengeful but not spiteful; in: Proceedings of the National Academy of Sciences 2007, Doi: 10.1073/pnas.0705555104, <http://www.pnas.org/content/104/32/13046.short> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Tye, Michael: The Problem of Simple Minds: Is There Anything It Is Like to Be a Honey Bee?; in: Philosophical Studies 88 (1997), 298, <http://www.jstor.org/pss/4320801> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Tye, Michael: Das Problem primitiver Bewußtseinsformen: Haben Bienen Empfindungen?; in: Bewußtsein und Repräsentation, hg. von F. Esken und D. Heckmann, Mentis, Paderborn 1999, 91-92.

- Umweltinitiative der TU Dresden (TUUWI): Öko-Guide (Oktober 2009); Oeding Druck, Dresden 2009.
- VanDeVeer, Donald / Regan, Tom: Health Care Ethics – An Introduction; Temple University Press, Philadelphia 1987.\*
- Vegane Gesellschaft Österreich (VGÖ): Buchbesprechung “Tom Regan: The Case for Animal Rights“; Juni 2006,  
[http://www.vegan.at/veganelebensweise/buchbesprechungen/tom\\_regan.html](http://www.vegan.at/veganelebensweise/buchbesprechungen/tom_regan.html) (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Vogeley, Kai / Newen, Albert: Ich denke was, was du nicht denkst; in: Könniker (2006), 59-74.
- Vogeley, Kai: Viel sagende Blicke; in: Gehirn&Geist 10/2009, 60-65.
- Wackernagel, Mathis / Beyers, Bert: Der Ecological Footprint. Die Welt neu vermessen; Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2010.
- Wagner, Christoph / Winkelmayr, Rudolf / Maier, Eva Maria: Gewissens-Bissen – Tierethik und Esskultur; loewenzahn Studienverlag, Innsbruck 2008.
- Walter, Henrik: Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie; Schöningh, 1998.
- Walter, Henrik: Funktionelle Bildgebung in Psychiatrie und Psychotherapie: Methodische Grundlagen und klinische Anwendungen; Schattauer, 2004.
- Walter, Paul / Baerlocher Kurt / Camenzind-Frey, Esther / Pichler, Renato / Reinli Kathrin / Schutz Yves / Wenk Caspar (eds.): Gesundheitliche Vor- und Nachteile einer vegetarischen Ernährung. Expertenbericht der Eidgenössischen Ernährungskommission; hg. vom Bundesamt für Gesundheit, Bern 2006.
- Walther, Helmut: Die Ethik Schopenhauers und Feuerbachs – vorgestellt an Hand des Buches von János F. Böröcz: Resignation oder Revolution. Ein Vergleich der Ethik bei Arthur Schopenhauer und Ludwig A. Feuerbach; in: Aufklärung & Kritik, Sonderheft 3/1999, Schwerpunkt Ludwig Feuerbach, 62-84,  
[http://helmutwalther.privat.t-online.de/index.htm?s\\_f.htm](http://helmutwalther.privat.t-online.de/index.htm?s_f.htm) (zuletzt eingesehen 29.09.2010).
- Warren, Mary Anne: Sollten alle Menschen Vegetarier werden?; in: Wolf (2008a), 314-317.\*
- Watson, James D. / Crick, Francis H.: Molecular structure of nucleic acids. A structure for deoxyribose nucleic acid; in: Nature. Bd. 171 (1953), Nr. 4356, 737-738.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriß der verstehenden Soziologie; Mohr, Tübingen 1922.
- Wedekind, Claus: Wie der Mensch die Menschlichkeit lernte; in: Spiegel online (29.06.2009),

- <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,631846,00.html> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Wicht, Helmut: Ein Gyrus für alle Fälle; in: *Gehirn&Geist* 12/2006, 58-62.
- Wiedemann, Uwe: Lexikon der Philosophie; PhilLex (nur online),  
<http://www.phillex.de/ethik.htm> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Wiedenmann, Rainer E.: *Tiere, Moral und Gesellschaft – Elemente und Ebenen einer humanimalischen Sozialität*; VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009.\*
- Wilhelm, Klaus: Wir können auch anders; in: *Gehirn&Geist* 6/2007, 56-61.
- Wilson, Edward O.: *Sociobiology: The New Synthesis*; Harvard University Press, Cambridge (MA) 1975.
- Witt-Stahl, Susann (Hg.): *Das steinerne Herz der Unendlichkeit erweichen – Beiträge zu einer kritischen Theorie für die Befreiung der Tiere*; Alibri, Aschaffenburg 2007.\*
- Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewissheit*; Werkausgabe Band 8, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1984.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*; hg. von Joachim Schulte, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2001.
- Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung – Tractatus logico-philosophicus*; Edition Suhrkamp, Frankfurt/Main 2003.
- Wolf, Jean-Claude: *Tierethik – Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*; Harald Fischer Verlag, Erlangen, 2. Auflage 2005.
- Wolf, Jean-Claude: *Rechte von Tieren – Argumente pro und contra*; Vorlesung vom 10.05.2007 im Rahmen der ILAR Heidelberg, der Vortrag ist zu finden unter <http://tierethikblog.de/2007/06/05/jean-claude-wolf-tierrechte-argumente/> (zuletzt eingesehen 27.08.2010).
- Wolf, Ursula: *Das Tier in der Moral*; Klostermann Verlag, 2. Auflage, Frankfurt/Main 2004.
- Wolf, Ursula (Hg.): *Texte zur Tierethik*; Reclam, Stuttgart 2008. (= Wolf, 2008a)
- Wolf, Ursula: *Die Mensch-Tier-Beziehung und ihre Ethik*; in: Wolf (2008a), 170-194. (= Wolf, 2008b)
- Wuketits, Franz M.: *Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusionen der Moral*; Hirzel, Stuttgart-Leipzig 1999.
- Wuketits, Franz M.: *Was ist Soziobiologie?*; C. H. Beck, München 2002.
- Wuketits, Franz M.: *Der freie Wille. Die Evolution einer Illusion*; Hirzel, Stuttgart 2007.
- Zalta, Edward N.: *Stanford Encyclopedia of Philosophy - Prisoner's Dilemma*; letzte Version vom 22.10. 2007,  
<http://plato.stanford.edu/archives/win2007/entries/prisoner-dilemma/> (zuletzt eingesehen 29.08.2010).

Zimbardo, Philip G.: The Lucifer Effect: How Good People Turn Evil; Random House UK Ltd, 2008.

Zittlau, Jörg: Warum Robben kein Blau sehen und Elche ins Altersheim gehen – Pleiten und Pannen im Bauplan der Natur; ullstein Verlag, 3. Auflage, Berlin 2009.\*

## **Abbildungsverzeichnis**

Abbildung 1: Der universelle Stammbaum des Lebens .....	89
Abbildung 2: Stammbaum der Hominiden anhand von DNA-Vergleichen .....	91
Abbildung 3: Visualisierung des Fairness-Ansatzes .....	228
Abbildung 4: Prinzipiensystem der Konkurrenz.....	240
Abbildung 5: Komplexeres Prinzipiensystem der Konkurrenz.....	241
Abbildung 6: Moralische Bereiche und ihre Wechselwirkungen.....	250