



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit:

„Tier – Geist – Moral

Naturforschung als Beitrag zur Ethik, im Besonderen zur

Tierethik als Weichenstelle

für die Art der Begründung in der Ethik“

Verfasserin:

Elisabeth Fischer

Angestrebter akademischer Grad:

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im April 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Doz. Prof. Dr. Franz M. Wuketits

*Um den Anthropozentrismus zu überwinden, müssten die Menschen einen immensen Akt der Selbst-Aufopferung vollbringen: Wir müssten willens sein, genau jene Verantwortung zu übernehmen, die wir seit Jahrtausenden energisch von uns weisen. Und wir müssten bereit sein, auf all diese raffinierten Rationalisierungen zu verzichten, welche die Ausbeutung der Tiere zum Zwecke des menschlichen Wohlbefindens rechtfertigen sollen. Schlussendlich müssten wir die moralische Gleichheit von Menschen und nicht-menschlichen Tieren anerkennen.*¹

¹ Pieper, Annemarie; Thurnherr, Urs (Hg.): *Angewandte Ethik. Eine Einführung*. 6. überarbeitete und aktualisierte Auflage. München: C. H. Beck 1998 (= BsR 1261), Einleitung, S. 11.

Für meinen Vater

Vorwort

Philosophie ist einer meiner Lebensträume. Freundinnen und Freunde haben mich während meiner Studienjahre liebevoll begleitet und Verständnis dafür gezeigt, dass meine Zeit für sie während des Studiums eine mehr als eingeschränkte war. Dafür bin ich ihnen sehr dankbar.

Ganz besonders danken möchte ich Herrn Doz. Prof. Dr. Franz M. Wuketits. Es war seine Begeisterung für die Evolutionstheorie, die mein Interesse für Zusammenhänge wieder geweckt hat. Als Betreuer dieser Arbeit hat er mit seiner Aufgeschlossenheit für kontroverse Auffassungen und seiner Geduld für meine eingehenden Überlegungen unter doch strikt festgelegten Zeitvorgaben maßgeblich dazu beigetragen, dass mein Schreiben mit so viel Freude verbunden bleiben konnte.

Mein Dank gilt Herrn Ao. Univ.-Prof. Dr. Josef Rhemann, der kurzfristig und ohne Zögern bereit war, sich mit meiner Arbeit als Zweitprüfer auseinanderzusetzen.

In all den Jahren an der Universität Wien durfte ich erfahren, dass die Freiheit der Wissenschaft gelebt wird. Ich habe in dieser Zeit ausschließlich Professoren mit großem Engagement und Offenheit für interdisziplinäre Forschung kennen gelernt.

Außerordentlich danken möchte ich an dieser Stelle Herrn o. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Langthaler. Er war beeindruckend authentisch in der Auseinandersetzung mit der Frage:

Wer ist der Mensch?

Großer Dank gilt Frau Mag. Ilse Falschlehner, die mir nicht nur als freundschaftliche Studienkollegin eine große Hilfe war, sondern sich auch des Korrekturlesens meiner Arbeit angenommen hat.

Von ganzem Herzen danken möchte ich meinem Mann Reinhard für seine liebevolle Aufmerksamkeit und umfassende Toleranz bezüglich meiner „Abwesenheit“, meinen Kindern Niki und Xandi wie auch meiner Schwester Grete. Sie alle haben mir, besonders in einer während des Verfassens meiner Diplomarbeit entstandenen persönlich schmerzlichen und belastenden Lebenssituation, so viel Liebe, Fürsorge und Kraft geschenkt, dass mir ein Fertigstellen dieser Arbeit überhaupt erst möglich war.

Ich erhoffe mir, dass jeder Leser zu meinen Gedanken und Darlegungen einen Zugang findet. Ich habe „jetzt und hier“ nur diese meine Zeichen und der Leser macht daraus „jetzt und hier“ auch seine Geschichte, und gemeinsam haben wir dann etwas konstruiert und einen Anfang gesetzt.

„Daher ist das Jetzt und Hier“ immer auch eine Neuschöpfung, eine Art 'Genesis'. Der Moment, in dem ich tue, was ich tue, ist immer neu, er war nie vorher da. Nichts war vorher, denn was ist, ist so, wie ich glaube, daß vorher war. Das heißt, ich erzähle, wie es war. Und daraus ergibt sich ein außerordentliches Verantwortungsproblem.“²

Für *Heinz von Foerster* gehört die Frage nach den Anfängen zu jenen, die der Mensch nicht entscheiden kann. Fragen nach dem Anfang der Welt oder wann der Geist in die Materie kam, lassen sich nicht beantworten. Es gibt keine Zeugen. Freilich lassen sich aus den jeweiligen Positionen Schlüsse über den persönlichen Milieuhintergrund dessen ziehen, der darauf eine Antwort zu geben versucht.³ Wenn man also das „Geist-Materie-Spiel“ spielen will, dann hält man die Frage für entscheidbar und hat damit über Unentscheidbares die erste Entscheidung getroffen. Wohin aber führt nun meine Entscheidung, mich mit Tierethik als Weichenstelle für die Art der Begründung in der Ethik überhaupt auseinanderzusetzen? Ich habe mich in Theorien über das Entstehen von Moral, in unterschiedliche Moralsysteme, in Ethik als Reflexion über gelebte sittliche Handlungen sowie Antworten darauf vertieft und dann meine Text-Auswahl für diese Arbeit getroffen. Wenn dabei Leben, Selbst, Ich, Andere, Mitgefühl, Schmerz, Vernunft, und Werte im Vordergrund stehen, dann hat das auch etwas mit mir zu tun. Die ausgewählte Lektüre wird zu meiner Geschichte, ist mein roter Faden, meine Konstruktion über Geist, Materie, Bewusstsein, Erkenntnis, Mensch und Tier, ist meine Suche nach Moral, Verantwortung und Menschsein. Meine Antwort darauf wird wohl auch eine darüber sein, wer ich bin oder doch sein will.

² Heinz von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*. Hg. v. Albert Müller und Karl H. Müller. Wien: Döcker 1999², S. 29.

³ Vgl. von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*, S. 31-32.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	3
2	Mensch und Tier in unterschiedlichen Weltbildern	6
2.1	Die Lebendigkeit organischer Körper im Denken der Antike.....	6
2.2	Descartes' Einfluss menschlicher Haltung dem Tier gegenüber – Selbstbewusstes Ich und die Maschine Körper	11
2.3	Darwins Baum des Lebens	15
2.4	Ein Pionier der theoretischen Biologie - Jakob von Uexkülls Umwelt und Innenwelt der Tiere als animalische Subjektivität.....	20
3	Streit der Fakultäten.....	24
3.1	Naturalismus als Programm	24
3.2	Legitimität von Metaphysik	26
3.3	Die Frage nach dem Anfang.....	27
4	Geist.....	29
4.1	Was ist Erkenntnis?	29
4.2	Biologische Wurzeln der Vernunft - Intelligenz.....	31
4.3	Evolution des Denkens –Naturalisierung des Geistes?	34
4.4	Geist aus biologischer Perspektive	34
4.5	Aus der Wechselbeziehung zwischen Körper und Gehirn erwächst der Geist?	36
4.6	Ohne Kognition lässt sich nicht über Kognition sprechen.....	38
5	Die Frage nach dem Geist der Tiere - Wer ist so wie wir?.....	39
5.1	Das Schwarzer-Peter-Spiel.....	39
5.2	Daniel Dennett	39
5.3	Donald Davidson	42
5.4	John Searle.....	43
5.5	Können Tiere denken? - Wie denken Tiere?	45
5.6	Meinung ohne Sprache	47
5.7	Affen, Delfine, Fledermäuse, Rabenvögel,	49
6	Willensfreiheit - Kritik an der Hirnforschung im Lichte von Kant	54
7	Sittlichkeit versus Altruismus	61
7.1	Altruismus.....	61
7.1.1	Kein Sozialverhalten ohne Botenstoffe	61

7.1.2	Altruismus als soziale Intelligenz.....	64
7.1.3	Altruismus - nur biologisch begründbar?	66
7.1.4	Altruismus – Empathie: Ingroup Phänomen einer Überlebenstechnik.....	71
7.2	Sittlichkeit.....	72
7.2.1	Sittlichkeit aus Tugend und Freiheit.....	72
7.2.2	Sittlichkeit aus Vernunft und Freiheit	74
7.2.3	Sittlichkeit als Humes „gefühlte Moral“	80
7.2.4	Sittlichkeit in Form des generalisierten Mitleids	85
8	Tierphilosophie.....	90
8.1	Sechs Thesen der Tierphilosophie	90
8.2	Tierethik.....	91
8.3	Anthropozentrismus und Pathozentrismus	92
9	Wozu Moral?	95
9.1	Vom Ursprung der Moral - Weil es sich lohnt?	95
9.2	Moral als Antithese der Natur?	97
9.3	Vertrauen in Vernunft und Verantwortung.....	98
9.4	Die Wirklichkeit des Guten.....	100
9.5	Um des Guten willen	103
10	Fazit.....	109
11	Literaturverzeichnis.....	111
12	Lebenslauf.....	116
13	Abstract.....	117

1 Einleitung

Kaum ein Bereich in der Ethik führt zu gefühlsmäßig und ideologisch so vehement geführten Debatten wie die Frage nach dem angemessenen Umgang mit nicht-menschlichen Tieren, die Frage nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden von Mensch und Tier. Vor allem ahnen viele Diskussionspartner jene ethischen Konsequenzen für den persönlichen und wirtschaftlichen Bereich, die sich aus fundierten Argumenten ergeben könnten, um in unreflektierte, abwehrende Rationalisierungen auszuweichen. Gegenwärtiges Wissen über und Vorstellungen von Tieren sind eingebettet in traditionell überlieferte Weltansichten, die sich auch im jeweiligen wissenschaftlichen Zugang zur Tierethikdebatte wiederfinden.

In historischer Abfolge, ausgehend vom antiken Weltbild mit seiner beseelten Lebendigkeit organischer Körper über das neuzeitliche Verständnis vom Körper als Gliedermaschine, entstehen vor allem im Gefolge der Evolutionstheorie *Darwins* Fragen nach der Natur von Erkenntnis, nach dem Geist der Tiere, nach dem Entstehen von Sprache und Moral. Es sind Fragen nach dem Unterschied zwischen Mensch und Tier und der Verantwortung des Menschen auch Tieren gegenüber, die von Natur- und Geisteswissenschaften angesprochen werden. Der modernen Biologie, insbesondere der Kognitionsbiologie, gelingt es zunehmend, auf naturwissenschaftlicher Ebene den Unterschied zwischen Mensch und Tier zu nivellieren. In ihrem wissenschaftlichen Teilbereich spricht vieles für eine Bestätigung, dass lediglich ein gradueller Unterschied zwischen Mensch und Tier besteht, graduell bezogen auch auf die Ordnung des Geistigen, indem Geistiges mit der Komplexität von Individuen kontinuierlich zunimmt. Besonders angesichts der kognitiven Leistungen von Tieren ist der Widerstand nicht nachvollziehbar, den die Theorie der gemeinsamen Herkunft von Mensch und Tier auslöst, wenn es um die moralische Berücksichtigung von Tieren geht.

Ziel der vorliegenden Diplomarbeit ist, Antwort auf die Frage zu finden, ob moralische Verpflichtungen Tieren gegenüber begründet aufgezeigt werden können:

Erschöpft sich menschliche Sittlichkeit in (gesellschaftlichen) Nützlichkeitsüberlegungen, die eine Einbeziehung von Tieren in die moralische Gemeinschaft konsequenterweise verweigern müsste, oder gehört es zum Wesen des Menschen, Gutes um des Guten willen für Andere zu wollen wie auch danach sein Handeln auszurichten und damit Tieren gleichermaßen moralische Berücksichtigung einzuräumen?

In fehlenden Lösungen tierethischer Fragen zeigt sich erst die Angemessenheit jeder Moraltheorie überhaupt, d. h. letztendlich führt die Auseinandersetzung mit tierethischen Fragen auf jene

Ebene von Überlegungen, die in die prinzipielle Frage nach Begründbarkeit von Sittlichkeit mündet.

In Auseinandersetzung mit dem Thema wird in der vorliegenden Arbeit versucht, Gemeinsamkeiten in Moralthorien aufzudecken, die für oder gegen eine Einbeziehung nicht-menschlicher Lebewesen sprechen, wie auch seriös dokumentierte (ethologische) Untersuchungen angesprochen werden, die einen wesentlichen Beitrag zur Absicherung der Argumente gegen die Ungleichbehandlung von (einigen) Tieren liefern.

In Abschnitt 2 werden Mensch und Tier in den Weltbildern der Antike und der Neuzeit beleuchtet. Während Lebewesen der Antike als beseelten Wesen eine innere Dynamik zur Entfaltung ihrer Möglichkeiten zugesprochen wird, die sie in ihrer Art vollkommen macht, entwickelt das neuzeitliche Denken *René Descartes'*, gegen den metaphysischen Dualismus von Idee und Erscheinung bei *Platon* wie auch gegen jenen von Form und Stoff bei *Aristoteles*, ein substanzdualistisches System: Geist als Bewusstseinsprinzip steht im Gegensatz zum materiellen Körper. Lebensfunktionen werden zu mechanischen Vorgängen einer „Körpermaschine“. Die sich aus *Descartes'* „*res cogitans*“ ergebende Sonderstellung des Menschen findet mit der Evolutionstheorie ihr Ende. Die neuzeitliche Wissenschaftlichkeit nähert sich der Frage nach dem Menschen primär aus der Perspektive stammesgeschichtlicher Zugehörigkeit. *Darwins* Baum des Lebens wird für den Menschen zur narzisstischen Kränkung. Die Vollkommenheit eines Organismus zeigt sich nunmehr in seiner Angepasstheit an die Umwelt. Den passiven Prinzipien evolutionärer Anpassung setzt erst die theoretische Biologie im 20. Jhdt. aktive animalische Subjektivität entgegen.

In Abschnitt 3 ist der Anspruch der Naturwissenschaft dargelegt, ihre Grundlagen aus eigenen Ergebnissen beschreiben und erklären zu können. Aus der Selektionstheorie *Darwins* heraus unterliegt die gesamte Biologie einem naturalistischen Erklärungsrahmen, definiert sich ohne teleologische Annahmen. Natur wird zunehmend zum Bezugspunkt für die anthropologische Auffassung des Menschen. Offen bleibt, ob sich Fragen nach dem Menschen oder nach Wirklichkeit rein additiv aus den Einzelwissenschaften mit ihren unendlich vielen Einzelerkenntnissen solcherart überhaupt beantworten lassen. Der universale Erklärungs-Anspruch der Naturwissenschaft als gleichsam einziger Weg zur Wahrheit ist insofern beeinspruchbar, als naturwissenschaftliche Methoden nicht unbedingt zu wahren Aussagen führen.

Die Abschnitte 4 und 5 beschäftigen sich mit den biologischen Wurzeln von Geist und der sprachanalytischen Auseinandersetzung darüber, behandeln die Möglichkeit von Denken und Sprache der Tiere. Doch scheint es vorrangig ein epistemologisches, kein ontologisches Problem

zu sein, Tieren Gedankeninhalte zuschreiben zu können. Zumindest stellt sich die Frage, warum es nicht auch Bewusstsein und Meinung ohne Sprache geben sollte. Die Bedeutung der Annahme von evolutionärer Kontinuität sollte vor allem darin liegen, aus dem Vergleich mit anderen Arten das spezifisch Menschliche herauszuarbeiten.

In Abschnitt 6 wird Willensfreiheit als wesentliche Differenz zwischen Mensch und Tier dann betont, wenn sie bedeutend ist für die Reflexions- und Moralfähigkeit des Menschen. Indem der Mensch um den Unterschied von „gut“ und „böse“ weiß, kann er für sein Handeln zur Verantwortung gezogen werden. Sittliches Handeln setzt jedoch stets Freiheit voraus, eine Freiheit zu Gutem und Bösem.

Abschnitt 7 ist neben dem Abschnitt 6 über Willensfreiheit als wesentlicher Teil der Diplomarbeit aufzufassen, weil darin die Beweisführung von Sittlichkeit versus Altruismus aufgezeigt wird. Die Erörterung beginnt mit den bio-chemischen Grundlagen des Sozialverhaltens von Mensch und Tier aus dem Verständnis der Evolution heraus, wird fortgeführt über soziale Intelligenz und Empathie als Überlebenstechnik bis hin zu philosophischen Moralkonzepten. Im Besonderen angesprochen werden die Tugendethik von *Aristoteles*, *Kants* Herleitung von Moral aus Vernunft und Freiheit, *Humes* moralisches Gefühl sowie *Ursula Wolfs* Konzept von Sittlichkeit in Form des generalisierten Mitleids. Vorteil ihres Konzepts ist, mit der Anerkennung von Leidensfähigkeit als moralrelevanter Eigenschaft alle leidensfähigen Wesen gleichermaßen in die moralische Gemeinschaft einbeziehen zu können.

Abschnitt 8 benennt Tierphilosophie als die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis des Menschen zu seiner tierlichen Natur und beleuchtet die Diskussion über den ethischen Umgang mit Tieren, die sich zwischen den Begründungen „Vernunft und/oder Leidensfähigkeit“ bewegt. Die Diskussion um die anthropologische Differenz führt zur Debatte über das moralische Verhalten gegenüber Tieren.

Im letzten Abschnitt wird der Frage nachgegangen, ob es gesellschaftlicher Druck zulässt, Forderungen von Moral gänzlich zu entgehen. Welchen Grund kann ein Individuum generell haben moralisch zu sein? Sollte sich Moral tatsächlich bloß aus Nützlichkeitsüberlegungen speisen müssen, dann ist die Frage berechtigt, wodurch sich der moralische Standpunkt zum Wohle eines Anderen ohne jeden Eigennutzen begründen lässt. Denn Tiere können altruistisches Verhalten nicht erwidern, können sich nicht erkenntlich zeigen. In der Frage „Wozu Moral?“ sind Tiere der Testfall schlechthin für Sittlichkeit, für ein Handeln um des Guten willen. Mit dieser Frage ist die Bestimmung des Menschen in seiner Eigenverantwortlichkeit angesprochen.

2 Mensch und Tier in unterschiedlichen Weltbildern

2.1 Die Lebendigkeit organischer Körper im Denken der Antike

Von der Antike bis in die gegenwärtige Zeit findet eine Auseinandersetzung mit „dem Tier“ und dem Menschen in seinen tierlichen Grundlagen in der Philosophie statt, wobei sich die theoretische Philosophie der Frage von Denken, Bewusstsein und Kommunikation auch bei Tieren widmet. Die Ergebnisse dieser Überlegungen und Untersuchungen können freilich nicht ohne Auswirkung auf die Frage nach dem moralischen Verhältnis zwischen Mensch und Tier bleiben.

In der aristotelisch antiken hierarchischen Stufentheorie des Organischen betrachtet sich der Mensch als ein bio-psycho-soziales-Geist-Lebewesen, als Individuum mit Geist und Freiheit ausgestattet und als solches vergesellschaftet. Die Beschäftigung mit dem „Geist“ als etwas Humanspezifischem findet ihre Fortsetzung bis in die Gegenwart und spiegelt sich aktuell in der Debatte um den Geist der Tiere.

Nach *Aristoteles* ist alles Lebendige beseelt, wobei diese Beseelung in der Natur nicht einheitlich verwirklicht ist. Natur selbst stellt bei *Aristoteles* ein teleologisches *Synholon* dar. Gemäß dem Ordogedanken der kontinuierlich aufsteigenden *scala naturae* ist das Maß der Verwirklichung eines Lebewesens jene Tüchtigkeit/Tugend, die es in seiner Art vollkommen macht. Mit dem Grad der Komplexität steigt die Wahrnehmung von Welt. Seele und Leib als Lebendiges bilden bei *Aristoteles* eine Gestaltganzheit.

In seiner Schrift „*Über die Seele*“⁴ behandelt *Aristoteles* philosophische Fragen zum Verhältnis von Leib und Seele (*psyche*). Ausgehend von einem Allgemeinbegriff „Körper“ (*soma*) setzt sich *Aristoteles* mit dem Prinzip (*arché*) von Lebewesen auseinander. Methodisch geht *Aristoteles* in der Frage der kategorialen Zuordnung von Seele naturphilosophisch vor. So unterscheidet er zwischen einer Körperseele als erster Vollendung eines natürlichen, organischen Körpers und einer humanspezifischen Geistseele, welche ein vernünftiges Erkennen erst ermöglicht. Weil Vernunft an Vorstellungen gebunden ist, muss ein Bezug zum Körper bestehen. *Nous*, als eigenständige Denkseele, als Vernunftvermögen, kommt nur dem Menschen als einem Sprachwesen zu und weist über tierliche Selbsterhaltung im bloßen Anpassungsprozess hinaus.

Für *Aristoteles* ist Geistseele kognitiv-geistiges Formprinzip und somit auch nicht leidenschaftlich. Die Seele zu erkennen trägt für *Aristoteles* wesentlich zur Erkenntnis von Wahrheit im Gan-

⁴ *Aristoteles: Über die Seele*. Griechisch-Deutsch. Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Biehl u. Otto Apelt. Hamburg: Meiner 1993 (= Philosophische Bibliothek Bd. 476), Vorwort.

zen bei, vor allem im Bereich der Natur; „*denn sie ist gleichsam Prinzip der Lebewesen*“⁵, ist bewegendes Prinzip. Er schließt sich dem in der Antike überwiegend vertretenen Gedanken einer Verflechtung von Körper und Seele an, wobei Seele und Körper unterschiedliche, selbständige Momente an einem Ganzen sind. Denn, wenn das ganze Lebewesen Substanz ist, dann sind es auch seine Teilursachen „*Leib und Seele, wobei der Leib die Materie und die Seele die Form-Bewegungszweckursache ist*“⁶. Die aristotelische Seele ist als substanzielle Formursache des organischen Leibes zu verstehen.

„ ...denn es ist vielleicht besser, nicht zu sagen, die Seele habe Mitleid, oder lerne, oder denke, sondern der Mensch mit der Seele; dies nicht in dem Sinne, daß die Bewegung in ihr wäre, sondern so, daß die Bewegung einmal zu ihr hingeht, einmal von ihr ausgeht [...]. Die Vernunft aber scheint als eine gewisse Substanz einzutreten und nicht zu vergehen.“⁷

Wie aber ist dieses Miteinander von Seele und Leib im Lebewesen zu begreifen? Seele ist zu denken als Ursache und Prinzip, das zum lebenden Körper gehört und in ihm ist. *Aristoteles* unterscheidet zwischen nährendem (Pflanzen), wahrnehmendem (Tiere) und denkendem Vermögen der Seele (Menschen), zwischen „*anima vegetativa*“, „*anima sensitiva*“ und „*anima rationalis*“, wobei die Nährseele als „*anima vegetativa*“ mit ihren Leistungen von Nahrungsverwertung und Zeugung (Selbst- und Arterhaltung) allen Lebewesen zukommt.⁸ Leben selbst ist in vielen Bedeutungen zu verstehen: Als Vernunft, als Wahrnehmung (mit Bestrebungen wie Begierde, Mut und Wille), als örtliche Bewegung oder Bewegung der Ernährung, dem Schwinden und dem Wachstum nach. Bewegung stellt den Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit dar. Die erste Form von Wahrnehmung als allgemeinste und meist verbreitete ist der Tastsinn. Wahrnehmung als qualitative Veränderung ist fortwährend verbunden mit Lust, Schmerz und Begehren. Wesentlich gilt *Aristoteles*, dass zur Wahrnehmung Wahrnehmbares für das Subjekt voraussetzen ist, während das vernünftige Erfassen von Allgemeinem beim Subjekt liegt. Der vernünftige Seelenteil erschöpft sich nicht im Entdecken eigennütziger und überlebensdienlicher Problemlösungen. Menschliches Handeln orientiert sich an Werten wie Freigiebigkeit, Mut, Gerechtigkeit und Freundschaft und zeigt sich als Freiheit gegenüber äußeren Lebensumständen. Wesentlich für ein gelingendes Leben in aristotelischem Sinn ist die Fähigkeit, sich an diesen Werten zu orientieren bis hin zu einer kontemplativen Lebensform, in der sich der Mensch auf der Suche nach Wahrheit mit dem zeitlosen und unveränderlichen Wesen der Dinge auseinandersetzt. Der Mensch als Vernunftwesen bleibt dennoch Teil der Natur (und kann sich auch als sol-

⁵ Aristoteles: *Über die Seele*, I, 1, 402a, S. 3.

⁶ Aristoteles: *Über die Seele*, S. XI.

⁷ Aristoteles: *Über die Seele*, I, 4, 408b, S. 41.

⁸ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, II, 4, 415a, S. 78-79.

cher begreifen), weil typische seelischen Grundfunktionen einfache Lebewesen mit ihren Verhaltensmöglichkeiten beim Menschen erhalten bleiben. Nicht umweltliche Anpassung und biologisches Überleben, sondern die Verwirklichung des je eigenen psycho-physischen Potentials ist Ziel aller Lebewesen. Erst durch sein selbstbestimmtes Leben aus Vernunft als Lebensziel tritt der Mensch in Differenz zu anderen Lebewesen. Denn die menschliche Denkseele weist in eine andere Dimension als die der Selbsterhaltung. Tätigsein der Vernunft selbst wird zum Lebensziel des Menschen. Seele haben, bedeutet für *Aristoteles*, Möglichkeiten zu haben, dass sich etwas aus der Möglichkeit und möglich Seiendem (das nicht reines Nichts ist) hin entwickelt zu einem Ziel als „*dynamis – energeia – entelechie*“. Seele stellt sich hier dar als Form (*eidos*) eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben besitzt. Während der Mensch ein Sprachwesen ist, stehen die Stimme des Tieres und seine sprachlichen Anteile lediglich im Dienste des Überlebens. Wie aber ist Sinneswahrnehmung als Gesamtwahrnehmung möglich, wie ist es dem Menschen möglich, zwischen „wahr“ und „falsch“ zu unterscheiden? Haben nun doch auch Tiere Geist, indem sie Gegenstände ihrer Umwelt erkennen und unterscheiden können und auch gezieltes Handeln kennen? Ausgehend vom Wahrnehmungsvermögen, welches kein „wahr-falsch“ kennt, stellt *Aristoteles* fest, dass erst mittels des Denkvermögens Einsicht, Wissen, wahre Meinung, ein Erfassen-Beurteilen möglich ist. Erst das Denken „stellt fest“, ob unsere Empfindung dem Verstandesurteil standhält. Denn die Wahrnehmung ist Kriterium für die Wahrheit und diese zu finden ist erst dem urteilenden Denkvermögen möglich. Bei Verknüpfungen von mehreren Begriffen ist Denken anfällig für Irrtum, d. h. Denken als Vorstellung kann fehlerhaft sein, erst mit dem Verstand kommt „Wahrheit“ hinein.⁹

„Die sogenannte Vernunft der Seele also – ich nenne Vernunft das, womit die Seele nachdenkt und Annahmen macht – ist nichts (identischerweise) von dem Seienden in Wirklichkeit, bevor sie erkennt. Daher hat es auch seinen guten Grund, daß sie nicht mit dem Körper vermischt ist; denn dann nähme sie eine bestimmte Beschaffenheit an, würde kalt oder warm und hätte ein (körperliches) Organ wie das Wahrnehmungsvermögen. Nun kommt ihr aber nichts (derartiges) zu.“¹⁰

Im irrationalen Teil der Seele verortet *Aristoteles* nun die Begierden, während der Wille als ein Streben im überlegenen Seelenteil liegt. Das Strebevermögen beim Menschen ist mit Willen, Vorsatz und Überlegen verbunden. Ziel ist eines jeden Artvollkommenheit. Für den Menschen liegt das spezifisch Gute in seiner Freiheit, die ihn vollkommen macht.

⁹ Vgl. *Aristoteles: Über die Seele*, III, 3-4, 428a-429a, S. 157-167.

¹⁰ *Aristoteles: Über die Seele*, III, 4, 429b, S. 167.

„Nun aber scheint die Vernunft nicht ohne Streben zu bewegen; denn der Wille ist das Streben. [...] Das Streben bewegt auch gegen das begründete Denken; denn die Begierde ist eine Art Streben. Alle Vernunft(einsicht) aber ist richtig. Streben und Vorstellung aber sind richtig und nicht richtig. Deshalb bewegt das erstrebare Objekt immer, aber dieses ist entweder das Gute oder das scheinbar Gute. Jedoch nicht jedes, sondern nur das praktisch Gute. Praktisch aber ist das Gute, das sich auch anders verhalten kann.“¹¹

Seele als Immaterielles kann nur aus ihren Tätigkeiten, besonders jener der Vernunft, erschlossen werden. Nicht der Körper hält die Seele, sondern die Seele scheint den Körper zusammenzuhalten. *„Wenn sie von ihm herausgeht, dann verflüchtigt er sich und verfault.“¹²*

Als Vernunftseele ist die menschliche Seele Geistseele. Doch wie lässt sich Vernunft von Seele trennen? *„Wenn aber eines von dem Ursächlichen keinen Gegensatz hat, dann wird es sich selbst erkennen und in Wirklichkeit sein und abtrennbar.“¹³* Für *Aristoteles* ist Materie eine Wirkung des Geistes. Physikalische Bestimmungen sind Folgeerscheinungen des Geistes, der sich als Materialität verwirklicht. Es ist erst die Neuzeit, die Freiheit inhaltlich festlegt, insofern sie die Humanität des Menschen inhaltlich bestimmt. Der vernünftige Mensch gibt sich sein Maß selbst.

Während für *Aristoteles* (und auch *Platon*) die Mensch-Tier unterscheidende Grenze im Menschen selbst liegt, also mitten durch die menschliche Psyche führt, verläuft für Vertreter der Stoa die unterscheidende Grenze zwischen Tier und Mensch. Die Wesensverschiedenheit zwischen Mensch und Tier liegt auch für sie in Sprachvermögen, Vernunft und freiem Willen. In der Überlegenheit der Vernunft über die Affekte meint man auch, deren Beherrschen durch geistige Übungen erreichen zu können. Dieser Weg bliebe den Tieren verschlossen, ja sie „vermögen“ nicht einmal das Allgemeine zu erfassen. Für den Stoiker kann es daher kein Rechtsverhältnis des Menschen zum Tier geben. Denn nach deren Tradition haben nur vernunftbegabte Lebewesen, die somit Rechte und Pflichten begreifen können, Anteil an der Gerechtigkeit. Moralische Gemeinschaft bedeutet Vernunftgemeinschaft und besteht als solche nur zwischen Menschen und zu Göttern.

Für *Aristoteles* besteht eine sittliche Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier, weil tierliche Tugenden als Vorstufen von Tugend anzusehen sind. Durch die richtige Ausbildung frühkindlicher Gewohnheiten werden diese natürlichen Tugenden gefestigt. So liegt wohl eine geistige Verwandtschaft vor, die jedoch ihre Grenze im Gebrauch des Intellekts hat, d. h. die Verschiedenheit zeigt sich in der Entfaltung des Intellekts.

¹¹ *Aristoteles: Über die Seele*. Hamburg: Meiner 1993, III, 10, 433a, S. 193-195.

¹² *Aristoteles: Über die Seele*, I, 5, 411b, S. 57.

¹³ *Aristoteles: Über die Seele*, III, 6, 430b, S. 177.

Nach dem Weltbild der Antike baut Denken auf einer natürlichen Stufenfolge der Entwicklung auf, von allereinfachsten Lebensformen bis hin zum Intellekt des Menschen, wobei die jeweils höhere Stufe die niedrigere aufnimmt. Im Gegensatz zur Moderne ergibt sich die statische Seelenstufenordnung nicht aus einer evolutionären Entwicklung, sondern aus vorhandenen Potenzen, die die Materie gestalten. Für *Aristoteles* lässt sich aus den seelischen Vermögen von Lebewesen deren Organisationsform ableiten und nicht umgekehrt, dass aus der Organisationsform der Materie ihre seelische Leistung erfolgt. Dem Tier wird eine mögliche – wenn auch noch sehr beschränkte – Freiheit der Wahl als dessen seelische Eigenleistung gegenüber Umweltreizen durchaus zugesprochen.¹⁴ Weil Wahrnehmungen ohne Intellekt für *Aristoteles* nicht möglich sind, spricht er auch Tieren bereits einen Anteil an Vernunft zu. Denken wird nicht als eine vergegenständlichte Vorstellung von etwas verstanden, auch nicht als (reflektiertes) Bewusstsein. Denken ist hier das unterscheidende Erfassen von etwas Bestimmtem, das nichts mit Bewusstsein zu tun hat – Denken bedeutet eine Unterscheidensleistung.¹⁵ Erst wer sich in seinem Denken am Satz des Widerspruchs orientiert, denkt wirklich.

„Denken beginnt also nicht damit, daß man sich irgendeines Erkenntnisakts bewußt wird, sondern damit, daß man weiß, was man beim Erkennen tut.“¹⁶

Mensch und Tier sind verwandt durch die ihnen gemeinsame Fähigkeit des Unterscheidens, wenn dies auch in unterschiedlichen Ausprägungen erfolgt. Es ist die Funktion einer Sache, die zu ihrer Erkenntnis dient. Die Fragestellung hat sich demnach auf die Funktion einer Sache und nicht auf ihre materiellen Bestandteile zu richten. Begriffe sind aus der Funktion einer Sache zu bilden. Für die Feststellung des Unterschiedes von Mensch und Tier ist dann Vorsicht angebracht, wenn man aus bestimmten isolierten materiellen Prozessen seelisch geistige Fähigkeiten zu erkennen versucht. Der wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Tier liegt für *Aristoteles* zwischen dem Wissen über die Prinzipien (Kriterien) des Denkens und einem diese Prinzipien anwendenden Denken, das auch den Tieren zur Verfügung steht. Jenes rationale Denken aber, das weiß, was es tut, und das die geistige Natur der Begriffe (wie Gerechtigkeit, Besonnenheit) und Forderungen daraus erfassen kann, dieses Denken gibt es nur beim Menschen, weshalb es nur beim Menschen Sittlichkeit geben kann. Rational-intellektives Denken und freie Sittlichkeit trennen den Menschen dabei nicht kategorial vom Tier, sie sind schon in den niedrigsten Formen von Denken und

¹⁴ Vgl. Arbogast Schmitt: „Mensch und Tier bei Aristoteles“, in: Eifler, Günter; Saame, Otto; Schneider, Peter (Hg.): *Tier und Mensch. Unterschiede und Ähnlichkeiten*. Mainz: Studium Generale der Johannes Gutenberg-Univ. 1993, S. 189.

¹⁵ Vgl. Schmitt: „Mensch und Tier bei Aristoteles“, S. 191.

¹⁶ Schmitt: „Mensch und Tier bei Aristoteles“, S. 192.

Begehren bei Mensch und Tier mit angelegt – dieser Anteil an den gemeinsamen Vermögen macht es dem Menschen erst möglich, den jeweiligen Anteil im Tier zu verstehen.¹⁷

Dem Menschen, als Tier mit Vernunft, ist es bei *Aristoteles* vorbehalten, seine Leidenschaften zu beherrschen, eine Ansicht, die in Entwicklungen der Moralphilosophie weiterwirkt. In Befreiung von aristotelisch finalem Denken entwickelt die Neuzeit eine kausale Naturbetrachtung, die bis in die Gegenwart in den Naturwissenschaften vorherrschend ist. Die aristotelisch finale Orientierung aus Fähigkeiten im Inneren von Lebewesen, muss dieser ursachenbezogenen Beschreibung von Natur weichen. Final geprägte Begriffe (wie Wille) sind dabei nur schwer kausal zu beschreiben. Dagegen wird das bereits im antiken Denken verankerte Vorurteil gegen Tiere gegenwärtig immer öfter in Frage gestellt, vor allem dann, wenn man die Anlage für Schmerzempfinden als moralisch anzuerkennenden Wert ins Auge fasst bzw. fehlende Vernunftbegabung keinen moralischen Ausschließungsgrund abgeben soll.¹⁸

2.2 Descartes' Einfluss menschlicher Haltung dem Tier gegenüber – Selbstbewusstes Ich und die Maschine Körper

Der wissenschaftliche Hintergrund der Neuzeit mit der Entwicklung einer modernen, mathematischen und experimentierenden Naturwissenschaft führt bei *Descartes* zu dem Versuch, die mathematische Darstellung von Natur philosophisch zu begründen, um ein unerschütterliches Fundament zu finden. Denn Sinnestäuschung, Träume und eine allenfalls durch einen bösen Dämon bloß vorgetäuschte Außenwelt lassen Zweifel an der Wirklichkeit zu. Gewissheit verbürgt ihm einzig seine Existenz als denkendes Wesen. Nicht ohne Anspielung auf die aristotelische Bezeichnung der Metaphysik nennt *Descartes* deshalb sein Werk *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*¹⁹ auch „*Meditationes von der ersten Philosophie*“, in welchem er neben Fragen zu Gott und der menschlichen Seele „*zugleich die Fragen der gesamten Metaphysik behandeln will*“²⁰. Die neuzeitliche Physik mit ihrer Forderung nach Messbarkeit (als primäre Qualität der materiellen Gegenstände) will von den subjektbezogenen und durch Sinnesorgane vermittelte Qualitäten befreien. *Descartes* trifft dabei eine Unterscheidung zwischen ausgedehnten Gegenständen in der Natur und geistigen, nicht ausgedehnten – zwischen „*res extensa*“ und „*res cogitans*“. „*Sinne, Körper, Gestalt, Bewegung, Größe, Ort sind nichts als Chimären*“²¹.

¹⁷ Vgl. Schmitt: „Mensch und Tier bei Aristoteles“, S. 193.

¹⁸ Vgl. Schmitt: „Mensch und Tier bei Aristoteles“, S. 213.

¹⁹ René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Meiner 1993 (= Philosophische Bibliothek Bd. 271).

²⁰ Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, S. 9.

²¹ Vgl. Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, S. 21.

Descartes Zuordnung der „*res cogitans*“ als Innenwelt in Analogie der „*res extensa*“ als Außenwelt gibt dieser Innenwelt gleichsam einen räumlichen Charakter.

Der metaphysische Dualismus von Idee und Erscheinung bei *Platon*, von Form und Stoff bei *Aristoteles* findet sich bei *Descartes* als Substanzdualismus von Seele als Bewusstseinsprinzip und materiellem Körper. Lebensfunktionen werden zu mechanischen Vorgängen einer Körpermaschine. Bewusstsein wird substanzialisiert als „*res cogitans*“, während die „*res extensa*“ durchgehend verräumlicht, ent-teleologisiert wird, d. h. die Wirklichkeit wird entseelt, wird mechanisiert. Die Seele wird vom Lebensprinzip zu einer Bewusstseinsinstanz. Materielles als Körper und Immaterielles als Bewusstsein bestehen nebeneinander. Die Preisgabe der „*anima*“ ist vollzogen. An Stelle von „*anima*“ tritt „*mens*“. Tiere werden zu Automaten, werden zu seelenlosen „*res extensae*“. *Descartes* spricht wohl den Tieren nicht Empfindungen ab, doch Empfindungen sind für ihn lediglich Abläufe in einem körperlichen Organ, Mitleid daher unpassend. Beseelt ist nur mehr der Mensch. Konsequenzen aus diesem Naturverständnis machen die Welt zu einer gewaltigen Fabrik. Der Mensch wird zum Herrn und Eigentümer der Natur und sein Wissen bedeutet Macht.

Descartes will einen deutlichen Begriff von körperlicher Natur gewinnen, um daraus zwingend den Schluss zu ziehen, dass „*alle Dinge, die man klar und deutlich als verschiedene Substanzen begreift, wie das für Geist und Körper zutrifft, in der Tat substantiell verschiedene Dinge sind*“²². Im Ergebnis der Beweisführung über die Unteilbarkeit des Geistes im Gegensatz zur Teilbarkeit eines Körpers findet sich *Descartes* bestätigt. Leib wird zum Körper als Maschine. Wie kann nun ein Ich, von dem alles getrennt wurde, dieses im Zweifelsaufbau körper- und seelenlose Ich bestehen? „*Das Denken ist's, es allein kann von mir nicht getrennt werden. Ich bin, ich existiere, das ist gewiß.*“²³ Durch die unmittelbare Gewissheit des „*Ich denke - Ich bin*“ zeigt sich, dass in jedem Akt des Denkens/des Bewusstseins auch die Gewissheit der eigenen Existenz mit eingeschlossen ist. Ein Ich also, das sich nicht auf physiologische Beschreibungen reduzieren lässt.

„*Ich bin also genau nur ein denkendes Wesen, d. h. Geist, Seele, Verstand, Vernunft [...]. Ich bin aber ein wahres und wahrhaft existierendes Ding, doch was für ein Ding? Nun, ich sagte es bereits, ein denkendes.*“²⁴

Von jenem Wesen, von jenem denkenden Ding, sind nun mit der unmittelbaren Selbstgewissheit auch dessen verschiedene Bewusstseinsinhalte aufgezeigt, weil es „*zweifelt, einsieht, bejaht,*

²² Vgl. *Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, S. 12.

²³ *Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, S. 23.

²⁴ *Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, S. 23-24.

verneint, will, nicht will und das sich auch etwas vorstellt und empfindet“²⁵. Hier werden Einbildungskraft, die einen Teil des Bewusstseins ausmacht, und Empfindungsfähigkeit angesprochen. Das *Cogito-Argument* demonstriert eine zweifache Bedeutung: Den Vollzug des Denkens und die Reflexion darauf. Wenn ich zweifle, denke ich, indem ich mich mit bestimmten Bewusstseinsinhalten, hier den Meinungsprinzipien, beschäftige. Wenn ich aber auf dieses aktuelle Denken aufmerksam werde und es reflektiere, dann vermittelt mir diese Wahrnehmung punktuell die Gewissheit meiner Existenz als Denkender. Dieses Ich hat nicht aristotelisch organische Leibfunktion, hat nicht empirische Körperlichkeit einer „Gliederpuppe“. Alle ausgedehnte Dinglichkeit, „*res extensa*“, ist erst durch das denkende Ich, durch die „*res cogitans*“ erfahrbare. Jenes denkende Ding organisiert den Zweifel und ist sicherer Hintergrund, vor dem der Zweifel erst aufgebaut werden kann. „Ich“ ist nicht nur Beobachtbares an sich, sondern ist auch Beobachter. *Descartes'* Physiologie des Menschen lässt sich als angewandte Physik sehen, genauer als angewandte Mechanik – der Mensch als kunstvoller Apparat. Ebenso radikal dualistisch wie sein Ansatz zwischen Glauben und Wissen zeigt sich (vorerst) sein Seelenbegriff, für den der leibliche Organismus eingeklammert zu sehen ist. Ganz bei sich selbst ist die Seele nur im reinen Denken. In der vorskeptischen Reflexion scheint *Descartes* sein Körper das Sicherste zu sein: Körperliches als Ausgedehntes im Raum, teilbar, wahrnehmungsfähig durch die Sinne und der Struktur der kausalen Einwirkung unterworfen. Im Zweifel kommen sozusagen Körper und Seele abhandeln (kein Gehen, Empfinden, Nähren). *Descartes* schließt sich hinsichtlich der Variabilität der Eigenschaften der antiken Philosophie an, nimmt aber keine „Trennung in Form und Materie“ wie *Aristoteles* vor. Er unterscheidet primäre Qualitäten (durch die Physik bestimmte) und sekundäre Qualitäten (subjektivistische). Am Beispiel seiner Betrachtung über ein Stück Wachs und dessen Veränderlichkeit stellt *Descartes* fest, dass ohne denkendes Ich kein Objektbegriff ermittelt werden kann. Es kann keinen direkten Weltbezug geben, denn die Welt verwandelt sich in Begriffe. Realität kann nur denkend (urteilend) erfahren werden. *Descartes* rückt die Prävalenz des Urteils in den Blick, indem er auf den urteilenden Weltbezug verweist. „*Und so erkenne ich das, was ich mit meinen Augen zu sehen vermeinte, einzig und allein durch die meinem Denken innewohnende Fähigkeit zu urteilen.*“²⁶ Und in jedem Urteil ist dieses Ich, bewusst oder unbewusst, dabei.

Der Mensch interpretiert Objekte, d. h. von ihm wahrgenommenen Bilder sind weiterhin anzweifelbar, aber die Einbildungskraft als Ausfaltung des Ichs, also die denkende Leistung, ist

²⁵ *Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, S. 28-29, S. 8., S. 25.

²⁶ *Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, S. 28.

eine wirkliche und macht den Teil des Bewusstseins aus als seine Einbildungskraft. Erkenntnis ist nie „einfaches Sehen“; unmittelbares Sehen ist immer von „*cogitatio*“ berührt. Es ist ein Akt des Willens, alles außer Kraft zu setzen, was nicht klar und deutlich ist. Unmöglich ist es, aber zu bezweifeln, dass man selbst nicht existiert. Damit wird unterscheidbar, was Körper ist, was Geist ist. Wesentlich für die Möglichkeit einer Verbindung zwischen Geist und Körper ist für *Descartes* die Idee Gottes. Da diese weder aus den Sinnen kommt, noch etwas Ausgedachtes ist, so kann sie nur eine angeborene Idee sein, wie auch die Idee seiner selbst für *Descartes* eine angeborene ist. Somit ist gleichzeitig die Ebenbildlichkeit von „*deus*“ und „*anima*“ angesprochen. Wie kann der Mensch an Bilder von außen glauben, da er doch gleichsam nicht aus sich heraus-treten kann, um eine Bestätigung dafür zu erhalten? Sie zwingen sich uns auf (z. B. Hitze), las-sen sich nicht wegdenken, meint *Descartes*. Die äußeren Dinge schicken also ein Gleichnis ihrer selbst in den Menschen hinein; eine fertige Wirklichkeit. Über die analoge Struktur des „ratio-nal“ ist die Verbindung des endlich rationalen Ichs zum unendlich rationalen Kosmos gegeben – es gibt ein Ich, es gibt Objekte und es gibt die verknüpfende Ratio-Struktur des Absoluten. Wir partizipieren nur in Teilen an der Ratio (z. B. bei der Mathematik). Und wir können nach *Des-cartes* auch nicht – wie *Aristoteles* [leichtfertig] für ihn meint – die teleologischen Strukturen der Welt unmittelbar aufschließen. *Descartes* richtet sich gegen den teleologischen Ansatz von *Aris-toteles* wenn er meint,

„daß die ganze Klasse von Ursachen, die man aus der Zweckmäßigkeit herauszuleiten pflegt, in der Naturerklärung unbrauchbar ist, denn nach meiner Meinung gehört eine ge-wisse Leichtfertigkeit dazu, die Zwecke Gottes ausfindig machen zu wollen.“²⁷

Irrtum entsteht nach *Descartes* aus der Differenz von Wille und Verstand. Der Wille reicht wei-ter als der Verstand und die Selbstdisziplinierung des menschlichen Urteilens ist nicht immer gegeben. Die Erkenntnis der Wahrheit ist aber immer dann möglich, „wenn ich nur auf all das genügend achte, was ich vollkommen einsehe und es von dem übrigen scheide, was ich verwor-ren und dunkel begreife“²⁸. Das aufgezeigte Ich lässt sich wohl nicht auf physiologische Be-schreibungen reduzieren. Die Verbindung der beiden unterschiedlichen Substanzen ist aber eine derart enge, dass der Geist mit dem Körper „eine Art von Einheit bildet“²⁹. In der Differenz zwi-schen bildlichem Vorstellen und Verstehen liegt für *Descartes* der Beweis für den substanziellen Unterschied zwischen teilbarem Körper und unteilbarem Geist. Geist und Körper sind nicht real als getrennt zu sehen. *Descartes* verdeutlicht nur menschliche Existenz als geistiges und körper-

²⁷ *Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, S. 50.

²⁸ *Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, S. 56-57.

²⁹ *Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, S. 14.

liches Sein, partizipierend an zwei Substanzen. Der Geist ist vom Körper unterschieden, zugleich aber so eng mit ihm verbunden, dass er mit ihm eine Art von Einheit bildet, die sich nur als „Spezialverbindung“ beim Menschen denken lässt. Empfindungen wie Schmerz, Hunger, Durst werden nicht nur mit dem Verstand wahrgenommen, also nicht „ähnlich wie ein Schiffer mit dem Gesicht wahrnimmt, wenn irgendetwas am Schiff zerbricht“³⁰. Die Verbindung zwischen sich und dem eigenen Körper wird gespürt. Das Ich ist aus einem bis ins Unendliche teilbaren Körper und einem unteilbaren Geist zusammengesetzt; und dennoch erlebt sich der Mensch als durchgehend ident, als „durchaus einheitliches und ganzes Ding“³¹. Dieses Ich hat eine durchhaltende Struktur der Gleichheit, während Korporeales sich ändert.

Die Gegensatzpaar-Struktur *Descartes`* von „*res cogitans*“ und „*res extensa*“ steht für einen ontologischen Dualismus, in dem der mentale Bereich (mit Geist, Psyche, Seele) und der physische einander gegenüber stehen. Weder im Verzicht auf mentale Ursachen im physischen Bereich noch in einseitig zugestandener Kausalbeziehung von physischen Ereignissen auf mentale liegt eine Lösung. In dieser Spannung der Unlösbarkeit bietet der Materialismus eine Lösung, indem er mentale Phänomene lediglich zu einer Art von physischen Problemen erklärt; einer Annahme, die zur Aufgabe des ontologischen Dualismus führen müsste. Doch für den Rationalismus lässt sich das Leib-Seele-Problem nicht so leicht überwinden, indem man lediglich die „*res cogitans*“ in der „*res extensa*“ aufgehen lässt. Selbst mit der Hypothese, das Mentale als eine neutrale Eigenschaft zu sehen, bleiben Fragen wie etwa zur Intentionalität, zu Selbstbewusstsein, zur Beziehung zwischen Sprache und Denken oder zwischen Intentionalität und Rationalität unbeantwortet: Wie ist der privilegierte Zugang zu eigenen mentalen Zuständen, wie sind subjektive Erlebnisse als Teil der objektiven Welt zu sehen?³²

2.3 Darwins Baum des Lebens

Mit *Charles Darwins* Evolutionstheorie wird Anthropologie in der Neuzeit zum Zentralthema der Philosophie. Doch wo anfangen? Gibt es einen Anfang des Universums? Wo liegt der Anfang von Evolution? „Ja, das Universum hat einen Anfang, ist nicht immer schon da! – eine ungeheure Vorstellung“, meint *Harald Lesch*³³. Er beschreibt das Ausbreiten der Galaxien ähnlich wie die Bewegung von Rosinen in einem frischen Germteig. Mit der expandierenden Abkühlung des Universums werden Prozesse in Gang gesetzt. Erst mit dem Absinken auf 4.000 ° C trennen

³⁰ Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, S. 72.

³¹ Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, S. 74.

³² Vgl. Peter Bieri (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. Mit einem Vorwort von Peter Bieri. Weinheim: Beltz Altenäum 1997³, S. 1-11.

³³ Vgl. Harald Lesch: „Was hat das Universum mit uns zu tun?“. In: Oehler, Jochen (Hg.): *Der Mensch - Evolution, Natur, Kultur. Beiträge zu unserem heutigen Menschenbild*. Springer: Berlin Heidelberg 2010.

sich Strahlung und Materie (Atome). Die Strahlungstemperatur verringert sich mit zunehmender Ausdehnung und die Temperatur der Materie hängt nur mehr von ihrer Dichte ab, wird unabhängiger von Expansion und verdichtet sich zu Galaxien. Hier entscheidet sich das Schicksal des Universums.

„Hier war eine wichtige Gabelung auf dem Weg hin zum staunenden Bewunderer des Universums, denn die Entstehung der Galaxien ist ein Spiel auf des Messers Schneide.“³⁴

Aus dem Wechselspiel von Schwerkraft und Strahlung verdichtet sich Materie endgültig zu Galaxien und löst sich von der Ausdehnung des Universums. Wichtigste Voraussetzungen für Lebewesen sind geschaffen; lebenswichtige Elemente, wie Kohlenstoff, Sauerstoff und Stickstoff, werden in Sternen erzeugt. Nach ca. 20 Millionen Jahren *„regiert die Königin der Kräfte“*, die Gravitation.³⁵ Naturwissenschaftler erforschen diese Phänomene. Mit Beginn der Aufklärung sehen sie Natur nicht mehr innerhalb eines religiös gedeuteten Weltbildes, lösen sich von allen metaphysischen Fragestellungen. Ihr Selbstbild ist das von Natur beschreibenden Wissenschaftlern ohne Deutungen. Doch ein völliger Verzicht auf Philosophie ist ihnen nicht möglich, weil *„Methoden und Hypothesen, die sich nur außerhalb ihrer selbst, also transwissenschaftlich und somit nur auf philosophischer Ebene diskutieren lassen“³⁶* (wie etwa Naturgesetze und das Voraussetzen ihrer universellen Gültigkeit) nicht Teil ihrer Disziplin sind. Die Evolution der Erde als Ganzes ist die Voraussetzung für die Entwicklung des Lebens, das für *Lesch* von einer Ehrfurcht gebietenden Komplexität zeugt.

Evolution als wichtigster Begriff in der Biologie erklärt sich aus der Flexibilität von Strukturen, Verhaltensweisen und Umgebung von Lebewesen: Sie ist absichtslos und geschieht zufällig.

Was aber treibt diese biologische Evolution an?

„Evolution ist ein komplizierter Vorgang im Wechselspiel zwischen 'innen' und 'außen', zwischen Genen und Organismen [...] und lässt sich als Prozess der Selbstorganisation begreifen [...], ein Prozess, der sich selbst steuert und sich seine Gesetzmäßigkeiten selbst schafft.“³⁷

Die Evolution vollzieht sich langsam, kontinuierlich und in unzähligen kleinen Schritten. Das Entstehen neuer Arten erfolgt „planlos“, d. h. ohne universellen Weltzweck. In natürlicher

³⁴ Lesch: „Was hat das Universum mit uns zu tun?“, S. 6.

³⁵ Vgl. Lesch: „Was hat das Universum mit uns zu tun?“, S. 2-7.

³⁶ Lesch: „Was hat das Universum mit uns zu tun?“, S. 13.

³⁷ Franz M. Wuketits: „Evolution: Treibende Kräfte in Natur und Kultur“. In: Oehler, Jochen (Hg.): *Der Mensch - Evolution, Natur, Kultur. Beiträge zu unserem heutigen Menschenbild*. Springer: Berlin Heidelberg 2010, S. 29.

Auslese entstehen Arten von „relativer“ Tauglichkeit – die Natur ist unvollkommen, trifft Entscheidungen für den Augenblick.³⁸

Abläufe der Evolution unterliegen allerdings einem Prinzip, dem der „Irreversibilität“. Für spezialisierte Formen bedeutet dies bei rasch wechselnden Umweltbedingungen ihren Untergang, ein durchaus häufiges Vorkommnis in der Evolutionsgeschichte, wie *Franz M. Wuketits* meint. Verabschieden muss man sich vom Gedanken, dass Evolution mit einer geradlinigen Höherentwicklung gleichzusetzen ist, wenn sich auch insgesamt eine Zunahme an Komplexität beobachten lässt. Bei vielen Gruppen zu beobachten ist die Zunahme an Plastizität, ist ein hohes Entwicklungsniveau des Nervensystems, welches sich in erheblichem Reaktionsvermögen oder großartiger Lernfähigkeit äußert. Gedächtnisleistungen, Werkzeuggebrauch und Täuschung von Artgenossen sind Beispiele, wie sie (nichtmenschliche) Primaten als besondere Bewusstseinsleistungen zeigen. Entscheidend für alle diese Fähigkeiten ist, dass sie dem genetischen Überleben dienen. Es ist falsch, zunehmende Komplexität als Fortschrittsmerkmal aus der Evolution herauslesen zu wollen.³⁹ Genetische Vielfalt durch Mutation und genetische Rekombination sowie Selektion nach Tauglichkeit und Außenweltfaktoren sind es, die im Spiel der Evolution wirksam werden. Evolution erfolgt dabei im Rahmen der Naturgesetze, sowohl nach dem Zufallsprinzip, als auch nach Plan, nämlich dann, wenn man aus dem Prozess die Eigenschaft der Selbstplanung herausliest. Experimentelle Nachweise zeigen, dass Materie unter spezifischen Bedingungen „die Tendenz zeigt, selbstreplikative (sich selbst vermehrende) Systeme hervorzu-bringen“ und es bei unterschiedlichen Strukturen zu einer Selektion kommt, die in besonderen Verbindungen Minimalbedingungen für Leben darstellen. Doch Materie bringt nur unter ganz bestimmten Rahmenbedingungen sich selbst vermehrende Systeme hervor, die in weiterer Folge mit der geschlechtlichen Fortpflanzung enorme Varianten entwickeln. Wesentliche chemische Bestandteile aller Lebewesen sind Proteine (für Bau und Funktion) und Nukleinsäuren (als Träger der Erbinformation). Leben kann, nach gegenwärtigem Wissenstand, als Folge von Selbstorganisation gesehen werden, weil durch Vermehrung Information weitergegeben wird.⁴⁰

Die Umdeutung der bloßen Aufeinanderfolge von Organismenformen, wie sie das statische antike Weltbild quasi als Stufenleiter kennt, zu einer Auseinanderentwicklung gleichsam in Form eines Stammbaumes von Klassifikationssystemen, erfolgt mit dem Wechsel zu einem dynamischen Weltbild. Wenn man auch schon vor *Darwin* erkennen muss, dass eine statische Hierarchie von Pflanze-Tier-Mensch nicht länger aufrecht erhalten werden kann, so ist es dann seine Theorie über die Artenvielfalt, die eine revolutionäre Änderung im Denken seiner Zeit bewirkt.

³⁸ Vgl. Wuketits: „Evolution: Treibende Kräfte in Natur und Kultur“, S. 29-30.

³⁹ Vgl. Franz M. Wuketits: *Evolution. Die Entwicklung des Lebens*. Beck: München 2009³S. 46-52.

⁴⁰ Vgl. Wuketits: *Evolution*, S. 77-81.

Mit *Darwins* Theorie vom Menschen als einem späten Produkt der Evolution steht der Mensch nicht mehr im Zentrum des Kosmos, scheint er seine Sonderstellung zu verlieren. In den Kognitionswissenschaften führt der als Evolutionsprodukt aus der Stammesgeschichte herleitbare menschliche Geist zu einer Relativierung des Menschen in Richtung der höheren Tiere. Vernunft ist nicht mehr Wesen-bestimmende Instanz des Menschen. Aus einem allumfassenden Leben lässt sich auch Bewusstsein ableiten. Ins Zentrum der Wissenschaften rückt nunmehr der Vergleich zwischen Mensch und Tier. Im gedanklichen Gefolge von *Darwins* Erkenntnis widmen sich Wissenschaftler wie *Georg Romanes* oder *Herbert Spencer* dem mentalen Verhalten von Tieren, ausgehend von einer stufenweisen Entwicklung geistiger Fähigkeiten.⁴¹ Mit der für *Darwin* offensichtlichen Kontinuität der Entstehung von Mensch und Tier sind auch moralische Fähigkeiten des Menschen evolutionstheoretisch zu hinterfragen bzw. zu begründen. Anatomische, psychologische und geistige Eigenschaften sind demnach auch beim Menschen als Ergebnis durch natürliche Auslese entstanden; Erkennen, Denken, Fühlen und Wollen: Ergebnis der Evolution. Sich aus evolutionärer Sicht kontinuierlich entwickelnde Eigenschaften sowie „Gemütsbewegungen“ sind bei Mensch und Tier auf gleiche Ursachen zurückzuführen. „Damit hatte *Darwin* die Lücke zwischen dem Menschen und anderen Tieren endgültig geschlossen.“⁴² Geistige und moralische Fähigkeiten ausschließlich als Ergebnis der Evolution zu sehen, führt auch heute noch zu kontroversen Debatten. Das Welt- und Menschenbild *Darwins* ist ein naturalistisches⁴³, seine Theorie eine naturwissenschaftliche. Geistige Phänomene als Eigenständiges sind dabei nicht als von der realen Außenwelt Getrenntes zu denken. „So wie andere Lebewesen, meinte *Darwin*, habe der Mensch seine sozialen Instinkte 'zum Besten der Gesamtheit' erworben und könne sie weiter verstärken.“⁴⁴ *Darwin* geht von einer sittlichen Höherentwicklung und Verbesserungsfähigkeit des Menschen aus. Er nimmt eine Entwicklung an, wonach der Mensch seine sozialen Instinkte, seine Sympathie durch Lernen und Erfahrung über seine Artgrenze hinaus auch auf andere Lebewesen übertragen kann und sie in seinen „Sympathiekreis“ einbeziehen wird. Dadurch zeigt er sich nach *Wuketits* als „Vordenker der modernen Tierrechtsbewegung.“⁴⁵ Wahrnehmen und Denken, Verhalten und Handeln sind auch beim Menschen in Verbindung mit Evolution zu setzen. Jede Diskussion um das „Geistwesen“ Mensch bleibt nach *Darwin* unvollständig, würde man nicht arteigene, angeborene Verhaltensanlagen mit einbeziehen, deren Erklärung aber auf evolutionärer Grundlage zu finden sei. Im evolutionären Menschenbild erklärt sich

⁴¹ Vgl. Franz M. Wuketits, Franz M.: *Darwin und der Darwinismus*. München: Beck 2005, S. 60-62.

⁴² Vgl. Wuketits: *Darwin und der Darwinismus*, S. 75.

⁴³ Naturalismus allgemein definiert *Wuketits* als eine Haltung, die selbst hochkomplexe Phänomene nicht aus übernatürlichen Faktoren erklärt haben will, sondern aus kausal wirkenden, natürlichen Mechanismen ableitet.

⁴⁴ Vgl. Wuketits: *Darwin und der Darwinismus*, S. 88-91.

⁴⁵ Vgl. Wuketits: *Darwin und der Darwinismus*, S. 95-96.

somit auch moralisches Handeln als Konsequenz aus der Evolution; menschliches Handeln ist eng verbunden mit der menschlichen Natur. Die Entwicklung sozialer Instinkte zeigt sich bei einem Leben in Gruppen als Überlebensnotwendigkeit. Sie sind nach *Darwin* „die elementarste Grundlage der sittlichen Beschaffenheit des Menschen“, die mit Hilfe von Intellekt und Gewohnheit zur Goldenen Regel führen.⁴⁶ Das evolutionäre Weltbild kennt keinen objektiven Sinn des Lebens. Die Evolutionstheorie als Grundlage der Biologie lässt den Menschen als Produkt seiner Stammesgeschichte begreifen.⁴⁷ Offen bleibt eine begründende Antwort, gleichsam als wunder Punkt des Evolutionstheoretikers, wie Geistiges (Bewusstsein) als etwas Immaterielles aus rein materiellen Prozessen entstehen kann.

Wenn es am einzelnen menschlichen Individuum liegt, seinem begrenzten Dasein subjektiven Sinn abzugewinnen, so wird dem Menschen damit doch zugesprochen, die Sinnfrage überhaupt stellen zu können. Kann Naturwissenschaft beantworten, aus welchem Grund ein Organismus seine Gene (von denen er nichts wissen kann) weitergeben will. Woher stammt der Drang des einzelnen Organismus' zu eigener Vermehrung bzw. der seiner Population, woher sein Drang nach Informationsweitergabe an weitere Generationen, sein Drang nach Weitergabe seines genetischen Codes? Wie begründet *Darwin* seine Annahme, dass evolutionär auf Selbst- und Arterhaltung gerichtete soziale Instinkte sich über die menschliche Artgrenze hinaus auf andere Lebewesen richten werden, ohne gleichzeitig den evolutionären Sinn sozialer Instinkte grundsätzlich in Frage stellen zu müssen?

In den Naturwissenschaften ist menschliches Wissen über den Organismus immer schon vorausgesetzt. Der Unterschied von anorganischen zu organischen Stoffen ist nach der Evolutionstheorie „in die Zeit eingelegt“, indem organische vor anorganischen Stoffen vorhanden sind, einfache Organismen über komplexer werdende sich zu den stammesgeschichtlichen menschlichen Vorfahren entwickeln.

*„Erstens war das Leben nicht 'schon immer da', sondern ist einmal entstanden; zweitens entstand es aus unbelebter Materie; drittens sind Prozesse, die unbelebte in belebte Materie verwandeln [...] prinzipiell naturwissenschaftlich erklärbar.“*⁴⁸

Die großen Rätsel liegen also in den Übergängen, im Übergang von anorganischen zu organischen Stoffen, ..., im Übergang von den Primaten zum Menschen. Denn chemische Prozesse allein erklären nicht die Entstehung des Lebendigen. Kantisch gesprochen ist damit „die notwendige Bedingung von Lebensvollzügen“ nicht erklärt. Mit naturwissenschaftlichen Methoden lässt

⁴⁶ Vgl. Wuketits: *Darwin und der Darwinismus*, S. 99-102.

⁴⁷ Vgl. Wuketits: *Darwin und der Darwinismus*, S. 106.

⁴⁸ Wuketits: *Evolution*, S. 80.

sich wohl der Ablauf von Prozessen beschreiben, es werden Bedingungen für Möglichkeiten erklärt, aber nicht, wie „Leben“ entsteht. Von Phasenübergängen zu sprechen (z. B. organisch-anorganisch) kann noch keine Erklärung für das Geschehen selbst sein. Jede empirische Forschung kann am Menschen (und jedem anderen Lebewesen) immer nur empirisch gegebene Fakten erfassen. Einzelwissenschaften zeichnen sich eben durch die thematische Reduktion auf einen Gegenstandsbereich und seine methodische Abstraktion aus. Sie beobachten Forschungsgebiete als „Ausschnitt“ unter ganz bestimmten Bedingungen (Gattungswesen, kulturelles Wesen, soziales Wesen). Was der Mensch ist, worin Wesen und Wirklichkeit des Menschen im Ganzen liegen, das kann keine Einzelwissenschaft - auch wenn deren Leistungen sehr groß sind – beantworten. Mit dem Einbeziehen des geistigen Bereichs in die Abstammungslehre, wie es schon *Darwin* andenkt, wäre Immaterielles Selektionsprozessen unterworfen. Geist, in der Philosophie als Allgemeinbegriff, ist eine spezifisch menschliche Kompetenz, die sich theoretisch als Denken und praktisch als Handeln zeigt. Tier und Nicht-Tier sind dabei dialektisch zusammenzudenken. Im Wissen um seine tierlichen Funktionen, mit der Fähigkeit des Mittel-Zweck-Denkens ist dem Menschen gleichzeitig eine enorme Verantwortung aus dem Rechtfertigen seiner Handlungen auferlegt.⁴⁹

2.4 Ein Pionier der theoretischen Biologie - Jakob von Uexkülls

Umwelt und Innenwelt der Tiere als animalische Subjektivität

J. von Uexküll nimmt als Biologe und Philosoph erkenntnistheoretisch eine konstruktivistische Position ein, d. h., dass die beobachtete Welt immer eine interpretierte Welt ist, wobei evolutionäre Aspekte bei ihm im Hintergrund bleiben. Als Wissenschaftler bedauert er den Verlust für das Verständnis funktionaler Einheiten, bedingt durch eine einseitige physikalisch-chemische Erforschung isolierter Teilfunktionen: Lebewesen sind in ihren Funktionen nicht isoliert zu betrachten. Wesentliches Werkzeug der Biologie kann nur die Beobachtung lebender Substanz sein. Dabei unterscheidet *Uexküll* in „*Umwelt und Innenwelt der Tiere*“⁵⁰ wesentlich zwischen der Umgebung eines Organismus, in der er lebt, und seiner Umwelt, die er strukturiert. Ein Lebewesen ist immer auch seine eigene besondere Umwelt. Jedes Tier schafft sich seiner eigenen Bauart entsprechend seine Bedürfnisse selbst. Grundlegend für die Biologie kann nur angenommen werden „*der Bauplan schafft in weiten Grenzen selbsttätig die Umwelt des Tieres.*“⁵¹

⁴⁹ Aus der Mitschrift WS 2008 zur Vorlesung „Leben“ von Frau Univ.-Prof. Dr. Herta Nagl-Docekal.

⁵⁰ Jakob von Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Springer 1909.

⁵¹ Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 5.

Uexküll fordert den Beobachter dazu auf, den anthropozentrischen Standpunkt zu verlassen und an seiner Stelle den Standpunkt der Tiere einzunehmen. Denn um jedes Tier schafft der Zusammenhang von Bauplan und äußeren Faktoren eine neue Welt, eine nur ihm eigene Umwelt. Derselbe Bauplan ordnet und regelt dann auch Wirkungen, die von Umweltfaktoren im Nervensystem erfolgen und die Innenwelt des Tieres schaffen. Reize der Außenwelt werden in Erregung umgewandelt, in eine nervöse Zeichensprache übersetzt. Bei höheren Tieren entfaltet sich ein rezeptorischer Apparat. Umwelt und Innenwelt unterliegen dem Bauplan des Tieres.⁵² Maschinen können mit Organismen bestenfalls das gemeinsame Merkmal eines Bauplanes als übersichtliche Beschreibung von Abläufen besitzen, daneben stehen den von Menschen erzeugten Maschinen aus sich heraus entstandene, regenerationsfähige Organismen mit Protoplasma⁵³ als gemeinsamem Lebenselement aller ihrer Zellen gegenüber. Weil Protoplasma über die Eigenschaft verfügt, aus sich heraus planmäßige Strukturen für ein funktionelles Ganzes zu bilden; ist Leben nach *Uexküll* als eine subjektive Leistung anzusehen.⁵⁴

Wie es wohl ist, nicht eine Fledermaus, sondern ein Seeigel zu sein? Beispielhaft beschreibt *Uexküll* die Umwelt der Seeigel, für die weder Wasser, noch Steine oder eine feindliche Außenwelt vorhanden sind, sondern lediglich schwache und starke Reize, welche schwache und starke Erregung auslösen: Der Seeigel als Reflexrepublik „... wenn der Hund läuft, so bewegt das Tier die Beine – wenn der Seeigel läuft, bewegen die Beine das Tier“⁵⁵. Für den Seeigel gibt es also keinen einheitlichen Input, nur einen einheitlichen Plan, „der die ganze Umgebung des Seeigels mit in seine Organisation hineinzieht.“⁵⁶ Er verfügt noch über keine photorezeptorische Unterscheidung des eigenen Körpers und es sind „besondere Mittel der Natur“, dass er sich nicht selbst auffrisst (z. B. benagen kränkelnde Oktopoden ihre eigenen Arme). Der Seeigel lebt für sich in einer Umwelt, „die zu seinen Fähigkeiten paßt, als wenn es nur eine Welt gäbe und einen Seeigel.“⁵⁷ Die Innenwelt der Tiere stellt sich für *Uexküll* als eine motorische Funktion dar, die bei höheren Tieren zur Entfaltung eines Nervensystems führt. Die Einheitlichkeit der wirbellosen Tiere liegt in ihrem Bauplan, der noch keinen Funktionenkreis als den geschlossenen Zusammenhang von Umwelteigenschaften und Reaktionen („Merkmalen“ und „Wirkmalen“) darauf kennt. Ab einer gewissen Reizschwelle werden Außenreize mittels unterschiedlicher Nerven-

⁵² Vgl. *Uexküll: Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 1-10.

⁵³ <http://de.wikipedia.org/wiki/Cytoplasma>.

Protoplasma' (gr. proton: 'Erstes', plasma: 'das Geformte') ist eine heute nicht mehr gebräuchliche Bezeichnung für die innere sol- oder gelartige flüssige Masse aller lebenden Zellen inklusive Zellkern. Das Wort Cytoplasma geht auf Albert von Kölliker als Synonym für „Protoplasma“ zurück (1863). Erst ab 1882 wurde das Zellplasma ohne Kern und Plastiden mit Cytoplasma bezeichnet.

⁵⁴ Vgl. *Uexküll: Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 30-32.

⁵⁵ *Uexküll: Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 118.

⁵⁶ *Uexküll: Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 118.

⁵⁷ *Uexküll: Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 118.

bahnen für unterschiedliche Reize in eine nervöse Zeichensprache übersetzt. „Höhere Gehirne“ erfassen allerdings ihre Umwelt nicht mehr bloß durch eine nervöse Zeichensprache, sie widerspiegeln bereits ein Stück Wirklichkeit der räumlichen Beziehung ihrer Teile. Dabei besteht kein Zwang zur Anpassung durch die Natur, vielmehr formen Tiere ihre Natur nach ihren speziellen Bedürfnissen. Völlig neu ist Uexkülls Ansatz, Lebewesen nicht isoliert zu betrachten, denn zu einem Tier gehört auch sein Beuteschema, welches gleichzeitig den Hinweis auf seine Beute gibt. Die Forschung kann die Gegenwelten von Tieren als Teil von deren eigener Organisation nur mühsam mittels Versuchsreihen zu rekonstruieren versuchen.⁵⁸

Das Auftreten der Gegenwelt ist Hauptkennzeichen einer höheren Organisationsform, d. h. es kommt zu „*einer Neubildung im rezeptorischen Teil des Zentralnervensystems*“⁵⁹. Bereits bei Oktopoden kann von Besitz dieser Gegenwelt gesprochen werden. Sie besitzen sowohl ein zentrales Innenleben (als völlig geschlossene Einheit wie jenes niedriger Tierformen), als auch ein cerebrales. Kopffüßer zeigen demnach, dass im selben Tier zwei verschiedene Innenwelten nebeneinander bestehen, deren Umwelten ihren Unterschieden entsprechend völlig verschiedene sind. Es ist nur schwer vorstellbar, wie ihre Gehirne weitgehend selbständige Leistungen ihres Nervensystems beherrschen. Als letztes Beispiel sei noch die zentrale Umwelt von Insekten erwähnt. Sie ist als Lichtfeld beschreibbar, welches durch die Augen auf die Tiere einwirkt.⁶⁰ Zur Orientierung der Insekten dienen nicht Lichtintensität, Umrisse oder Farben, sondern einzig „*die Größe und die Verteilung der Dunkelheiten auf einen hellen Grund*“⁶¹.

Wenn auch die moderne Ethologie darwinistisch orientiert ist, so hat es eben immer schon verschiedene Auffassungen von Evolution gegeben, die Verhalten nicht (vorrangig) als Anpassung an Umweltbedingungen auffassen. Wuketits nennt den Entwicklungspsychologen Jean Piaget, der von einem sich aktiv gegen die Umwelt verhaltenden Organismus ausgeht. Piaget sieht Verhalten nicht als Anpassung an Umweltbedingungen, nicht als Resultat der Evolution, sondern als Evolutionsfaktor.⁶²

Im Betrachten der Umwelten unterschiedlichster Tiere darf niemals vergessen werden, dass die menschliche Umwelt die Basis der Beobachtungen darstellt. Doch:

„*Jedes Tier besitzt seine eigene Umwelt, die immer größere Verschiedenheiten mit der unseren aufweist, je weiter es sich in seiner Organisation von uns entfernt.*“⁶³

⁵⁸ Vgl. Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 191-212.

⁵⁹ Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 231.

⁶⁰ Vgl. Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 231 - 236.

⁶¹ Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 236.

⁶² Vgl. Franz M. Wuketits: *Die Entdeckung des Verhaltens. Eine Geschichte der Verhaltensforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, S. 45.

⁶³ Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 248.

Es ist ein Hinuntergleiten aus bunten und Form besitzenden Welten in eine Welt von Gerüchen und mechanischen Widerständen, in der zuletzt nur mehr ein Nacheinander nachteiliger Reize ohne alles Räumliche steht. Je schlichter die Bauart eines Tierkörpers mit seiner erregbaren Substanz ist, umso einfacher erfährt er seine Umwelt. Nach *Uexküll* umfasst die Umwelt einer höheren Stufe die Umwelt ihrer nächst niederen. Wenn sich demnach das Beobachtete auf einer niedrigeren Stufe als der Beobachter befindet, so bedeutet das für ihn das Erlebnis einer geschlossenen Einheit, während ein niedrigeres Tier niemals die Einheit des ihm Übergeordneten erfassen kann. Somit ist auch der Mensch in eine Umgebung eingebettet, an die nach *Uexküll* sein Anschauungsvermögen nicht heranreicht. Er besitzt lediglich das Bild momentaner Erscheinungen von Tieren und Pflanzen um sich. Von der einheitlichen Gesetzmäßigkeit ihres Daseins ist ihm keine Vorstellung möglich. *Uexküll* bezeichnet dies als überanschauliche Wirklichkeiten, worunter auch der Mensch fällt, da auch er sich nur von Moment zu Moment beobachten kann.⁶⁴ Erkenntnistheoretisch stellt *Uexküll* den Menschen vor eine Welt, die er nur in den Grenzen seines Beobachtungsrahmens erfahren kann.

Heike Baranzke und *Hans-Werner Ingensiep* schätzen *Uexkülls* unreflektierte Übertragung des Tiermodells auf den Menschen kritisch ein. Für die Tierphilosophie bedeutend sind allerdings *Uexkülls* Überlegungen, dass er sich sowohl von der „anthropomorph spekulierenden Tierpsychologie“ als auch von Automatentheorie und Behaviorismus deutlich abgegrenzt und gar nicht erst nach der substantiellen Beschaffenheit von Tieren fragt.⁶⁵ Das Tier als Subjekt wird durch *Uexküll* „neuronal als eine operational geschlossene Funktioneneinheit interpretiert“⁶⁶; seine Subjektivität konstruktivistisch als Selbstorganisation physikalisiert. Im höheren Tier sieht *Uexküll* ein Sinnenwesen, welches innerlich zu unmittelbaren Erlebnissen wie Freude, Lust, Angst und Leid fähig ist, wenngleich der Beobachter von außen allenfalls über Mimik, Gesten und Laute Rückschlüsse ziehen kann. In der *Uexküll*’schen Darstellung von Tiersubjekt und Funktionenkreis tritt das Tier aktiv hervor (d. h. von seiner eigenen subjektiven Innenwelt gesteuert) in einer ihm eigenen Welt von Raum, Zeit, Düften, Lauten, Farben, Lust und Schmerz, in der jedes Ding für jedes Tiersubjekt eine eigene Bedeutung besitzt. Damit „landet von *Uexküll* am Ende in einem epistemischen Pluralismus beziehungsweise bei einem ‘Kant für Tiere’, der letztlich auch den Menschen einschließt“⁶⁷.

⁶⁴ Vgl. *Uexküll: Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 249-253.

⁶⁵ Vgl. *Heike Baranzke; Hans-Werner Ingensiep: Das Tier*. Stuttgart: Reclam 2008 (= RTB Nr. 20320) S. 30-35.

⁶⁶ *Baranzke; Ingensiep: Das Tier*, S. 32.

⁶⁷ *Baranzke; Ingensiep: Das Tier*, S. 34.

3 Streit der Fakultäten

3.1 Naturalismus als Programm

Geert Keil und *Herbert Schnädelbach* sehen als Folge jenes halbontologischen Streits bzw. Befreiungsversuchs von metaphysischen Vorannahmen, wie er sich in den Natur- und Geschichtswissenschaften des 19. Jahrhunderts zeigt, die bis heute anhaltende wissenschaftstheoretischen Debatte über das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften. Naturalisten fordern in dieser Auseinandersetzung, die naturwissenschaftliche Methode als Ausgangsbasis für eine Einheitswissenschaft. Gleichzeitig präsentiert sich eine Eigenständigkeit der Geisteswissenschaften mit ihrem Anspruch nach Unabhängigkeit von ontologischen Voraussetzungen, gewissermaßen befreit von einem metaphysikverdächtigen Geist. Dieser Geist ist für *Keil/Schnädelbach* als „Analytische Philosophie des Geistes“ allerdings inzwischen zurückgekehrt⁶⁸. „*Da der Geist nicht mit dem Urknall in die Welt gekommen ist, muß er sich entwickelt haben.*“⁶⁹ Zweifelsohne mag es äußerst schwierig sein, hier Vor- und Zwischenstufen zu beschreiben. Doch gerade die durch Kognition und Sprache bedingte Ko-Evolution des Menschen – bei weitgehend unveränderter genetischer Ausstattung – ist für *Keil/Schnädelbach* eine harte Tatsache, keinesfalls aber eine Natur-Tatsache. Kulturell ausgebildete Fähigkeiten gehören dementsprechend zum Wesen des Menschen, sind aber für sie nicht Teil seiner natürlichen, biologischen Ausstattung. Die Naturzugehörigkeit des Menschen bleibt für die beiden Wissenschaftler dessen ungeachtet unstritten. Der universale Erklärungs-Anspruch der Naturwissenschaft als gleichsam einziger Weg zur Wahrheit ist für beide insofern beeinspruchbar, als naturwissenschaftliche Methoden nicht unbedingt zu wahren Aussagen führen. Die eigentliche Frage in dieser Auseinandersetzung wäre, welche Disziplin jene Methoden definieren darf, die dann als Praxis der Wissenschaft gelten (d. h. für den Naturalismuskritiker, Naturalisten gewissermaßen auf ihr „Greifen nach verbotenen Früchten“ aufmerksam zu machen). Primär sehen Vertreter einer evolutionären Erkenntnistheorie ihre Aufgabe darin, der Frage der Naturgeschichte menschlichen Erkennens (d. h. den Bedingungen, unter welchen der Mensch zu Erkenntnis fähig ist), mit naturwissenschaftlichen Methoden nachzugehen. *Wuketits* stellt mit Nachdruck fest, dass in der evolutionären Erkenntnistheorie nicht ein „Konkurrenzunternehmen“ zur philosophischen Erkenntnislehre gesehen werden sollte.

⁶⁸ Vgl. Geert Keil; Herbert Schnädelbach: „Naturalismus.“, in: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Naturalismus. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000 (= STW 1450), S. 14.

⁶⁹ Keil; Schnädelbach: „Naturalismus“, S. 17-18.

Selbst dann nicht, wenn sich aus den Forschungsergebnissen philosophische Konsequenzen ergeben, die zu einem geänderten Selbstverständnis des Menschenbildes führen könnten.⁷⁰

Auch *Peter Janich*⁷¹ setzt sich mit dem Anspruch der Naturwissenschaft auseinander, ihre Grundlagen aus eigenen Ergebnissen beschreiben und erklären zu können. Mit der Evolutionsbiologie wird der Mensch in Abstammung und Entwicklung ein Teil der Natur:

*„Bekenntnissen leitender Naturforscher, den Geheimnissen der Natur auf der Spur zu sein, kann man durchaus Glauben schenken.“*⁷²

Für *Gerhard Vollmer* ist die Debatte über den Naturalismus eine rein philosophische. Er selbst will Naturalismus als naturphilosophisch-anthropologische Position verstanden wissen. Naturalismus zeigt einen universellen Anspruch, ohne teleologische Rückgriffe zu benötigen und beschränkt sich „welterklärend“ auf erlaubte und sinnvoll-sparsame Mittel. Das Programm des Naturalismus umfasst nach seinem Verständnis ein naturalistisch entworfenes kosmisches Gesamtbild, das einem ausschließlich naturalistisch beschriebenen Menschen einen bestimmten Platz im Universum zuspricht. Auf dieser Grundlage entwickelt der Naturalismus seine naturalistische Anthropologie, Erkenntnistheorie, Methodologie der Forschung, Ethik und Ästhetik.⁷³ Doch ganz ohne metaphysische Hypothesen, ohne einige erkenntnis- und handlungsleitende Annahmen und Maximen kommt man doch nicht aus, stellt *Vollmer* fest. Der Naturalist soll sich dabei allerdings in analysierender Form auf eine Art Minimalmetaphysik zurückziehen, die er „durch Reflexion auf die Voraussetzungen unseres Denkens und Tuns“⁷⁴ findet. Es geht dem Naturalismus für *Vollmer* auch gar nicht um das Leugnen mentaler Phänomene. Doch will er geistige, insbesondere mentale Phänomene, nach dem Programm des Naturalismus als Zustände und Prozesse an materiell-energetischen (realen) Systemen aufgefasst wissen. Bei mentalen Phänomenen ist davon auszugehen, dass sie in jedem Fall an eine materiell-energetische Grundlage gebunden sind. *Vollmer* trifft mit diesen Vorgaben, wenn auch unausgesprochen, eine Unterscheidung zwischen geistigen und mentalen Phänomenen. „Alle realen Systeme unterliegen der Entwicklung, der Evolution, dem Auf-und Abbau, dem Werden und Vergehen.“⁷⁵ Die ausufernde Verwendung des (ursprünglich biologischen) Evolutionsbegriffs führt nach *Vollmer* vielfach zu

⁷⁰ Vgl. Franz M. Wuketits: „Epilog: Eine neue 'realistische Philosophie'?“, in: Lorenz, Konrad ; Wuketits, Franz M. (Hg.): *Die Evolution des Denkens*. München Zürich: Piper & Co. 1983, S. 361-362.

⁷¹ Peter Janich: „Szientismus und Naturalismus. Irrwege der Naturwissenschaft als philosophisches Programm?“, in: Keil, Geert/Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Naturalismus. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000 (= STW 1450), S. 296.

⁷² Janich: „Szientismus und Naturalismus“, S. 299.

⁷³ Vgl. Gerhard Vollmer: „Was ist Naturalismus?“, in: Keil, Geert/Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Naturalismus. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000 (= STW 1450), S. 48-51.

⁷⁴ Vollmer: „Was ist Naturalismus?“, S. 51.

⁷⁵ Vollmer: „Was ist Naturalismus?“, S. 57ff.

missverständlichen Mehrdeutungen und Begriffsunschärfen. Allein aus der Selektionstheorie *Darwins* heraus unterliegt für ihn die gesamte Biologie einem naturalistischen Erklärungsrahmen, definiert sich ohne teleologische Annahmen. Evolutionärer Naturalismus geht davon aus, dass jede Entwicklung einen Anfang und ein Ende haben kann. Selbst die kosmische Evolution kann als Teil eines gigantischen Zyklus' aufgefasst werden. Grenzen sind unserer Kenntnis insofern gesetzt, als wir über die Zeit vor dem Urknall und „über die Zeit nach dem (möglichen) Endknall“ nichts wissen. Kern jeder naturalistischen Erkenntnistheorie ist deren empirische Überprüfbarkeit von Hypothesen, die in der Voraussage von Beobachtungen stehen. Für absolute Wahrheiten bietet der Naturalismus keinen Platz. Wahrheit als Ziel der Wissenschaft versteht *Vollmer* als Metapher für die ständige Anpassung unseres Weltbildes im Wechselspiel von Vermutung und Widerlegung.

Die Naturalismusdebatte wird sowohl in der theoretischen Philosophie als in der angewandten geführt, allerdings getrennt. In der Ethik konzentriert sich die Auseinandersetzung über den Naturalismus auf die Frage nach der „Überbrückung der logischen Brücke zwischen Sein und Sollen“. ⁷⁶ In der theoretischen Philosophie wird zwischen metaphysischem, szientistischem und semantisch-analytischem Naturalismus unterschieden. Der metaphysische Naturalismus lässt sich verkürzt ausdrücken mit „*Alles, was es gibt, ist Teil der einen, natürlichen Welt*“ ⁷⁷, wobei man aber eine Begriffsbestimmung von „natürlicher Welt“ schuldig bleibt. *Keil* nennt den Naturbegriff des metaphysischen Naturalismus einen Begriff ohne Kontur. Der Szientismus sieht sein Erklärungsprivileg in den Naturwissenschaften als universalen Anspruch und ist für *Keil* ein Ismus der Naturwissenschaften. Der analytische Naturalismus geht von der Annahme aus, dass Begriffe wie „meinen“, „bedeuten“, „repräsentieren“, oder „Ziele“, „Zwecke“, „Absichten“, „Funktionen“, nicht ohne Analyse verwendet werden dürfen. ⁷⁸

3.2 Legitimität von Metaphysik

Mythischer und religiöser Glaube ist für ein Bewusstsein im Sinne der Aufklärung nicht unmittelbar verständlich, ja fordert geradezu eine Interpretation heraus. Die Frage zu mythischen Überlieferungen sollte nach *Hans-Dieter Klein* dennoch nicht naturwissenschaftlich kritisiert werden, weil diese Überlieferungen in ihrer Bildhaftigkeit aufzufassen sind. Die „Wahrheit von Überlieferung“ kann wissenschaftlich denkend allenfalls im Versuch des Verstehens von Motivationshintergründen liegen. Freilich liegt mit der Tabuisierung von Glaubensinhalten in religiö-

⁷⁶ Geert Keil: „Naturalismus und menschliche Natur.“, in: Cramm, Wolf-Jürgen/Keil, Geert (Hg.): *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen*, Weilerswist (Velbrück Wissenschaft) 2008, S. 195.

⁷⁷ Keil: „Naturalismus und menschliche Natur“, S. 196.

⁷⁸ Vgl. Keil: „Naturalismus und menschliche Natur“, S. 196-205.

sen Kreisen selbst die Gefahr ihrer Verfälschung. Unbestritten ist für *Klein*, dass auf die Interpretation unmittelbarer Glaubensinhalte - durch Reflexion auf ihre Inhalte - nicht verzichtet werden kann. Seit der Neuzeit steht meist die Legitimität von Metaphysik im Zentrum der Kritik. Es kann nicht geleugnet werden, dass Metaphysik immer schon eine ambivalente Stellung zur Religion einnimmt. Zum einen mit der Kritik an religiöser Begründung auf Tradition und Autorität, zum anderen sieht sie durch Mythos und Religion Wesentliches in den Stellungen des Geistes zur Wirklichkeit ausgesagt. Die christliche Staatskirche „bediente“ sich der Metaphysik, wodurch deren Rolle „*als Legitimationshelferin einer mit Herrschaft verbundenen Institution*“ zum zentralen Angriffspunkt wird. Religionskritik erfolgt im Leugnen übersinnlicher Werte (weil sie der Vernunft widersprechen) und an ihrer Ausbeutung legitimierenden Funktion, die Religionen nicht abgesprochen werden kann. Metaphysik versucht nach *Klein* nunmehr, unbegründete Haltungen und Inhalte eines dem Menschen „zugewachsenen“ Glaubens so zu verdeutlichen, dass sie von einer aufgeklärten Argumentation her verstanden werden können.⁷⁹

3.3 Die Frage nach dem Anfang

„Der Mechanismus der Speicherung und Weitergabe genetischer Information, der ‘genetische Code’ blieb seit der Entstehung des Lebens seinem Wesen nach gleich und hat sich seit über drei Milliarden Jahren nicht verändert.“⁸⁰

Die Frage nach dem Anfang, die findet jetzt und hier statt, sagt *H. von Foerster*: „*Alles ist jetzt und hier.*“⁸¹ Das ist der Anfang des Anfangs. Denn jede Geschichte, auch die Geschichte vom Anfang der Welt wird im Hier und Jetzt konstruiert. Anfang und Ende sind dann Anfang und Ende für einen Beobachter, der ein System beobachtet und jeder Beobachter kann für sich Anfang und Ende eines Systems anders setzen.

Fragen nach dem Anfang gehören für *H. von Foerster* zu den unentscheidbaren Fragen. Gerade deshalb treffen wir selbst die Entscheidung über das Spiel der Anfänge. Mit einer Antwort auf die Welterschaffungsfrage zeigen wir lediglich, wer wir sind, welches „Spiel“ wir spielen. Denn auf die wichtige Frage nach kosmischen Anfängen, die Frage nach ersten und letzten Bausteinen, haben wir seiner Meinung nach keine Antworten. Wir müssen etwas konstruieren, wie etwa „Die beste aller möglichen Welten“ oder Atomkerne und Quarks, systemische Ideen oder dynamische Gleichgewichte, *Voltaires Pangloß* oder ein anthropisches Prinzip, welches mit den gegebenen Ausgangsbedingungen und Naturkonstanten dann feststellt, dass sich damit Leben, Vielfalt und der Mensch entwickeln konnten, während ohne diese Konstanten zweifelsohne etwas völlig An-

⁷⁹ Hans-Dieter Klein: *Metaphysik. Eine Einführung*. Wien: Literas 2005⁵, S. 60-62.

⁸⁰ Wuketits: *Evolution*, S. 39.

⁸¹ von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*, S. 29.

deres entstanden wäre. Ein anderer Weg ist, dass der Mensch die Welt so sehen will, dass er dabei „herauskommen“ muss. Es hängt jeweils vom einzelnen Menschen ab, was er vertreten möchte, um mit sich und der Welt etwas anfangen zu können. Jeder konstruiert sich seine Welt. Der Akt der Beobachtung ist dabei ein ganz wesentlicher, besonders unter dem Gesichtspunkt, ob für den Beobachtenden in einem „Mehr“ „Verschiedenheit“ liegt, d. h. ob Quantität zu Qualität führt?

Nach *H. von Foerster* liegt der Unterschied zwischen Qualität und Quantität allein im Unterschied der Organisation und beide Bereiche müssen als qualitative und quantitative Perspektive komplementär aufgefasst werden, weil Zählen sowohl als qualitative Sache in Form einer Konfiguration oder Relation gesehen werden kann (Mustererkennung) wie auch als Zählen in einem Kontinuum bis zu einer bestimmten Anzahl.⁸²

Im Spiel der Anfänge gibt es für *H. von Foerster* nun auch etwas wie das Schlagwort Emergenz, das vor einiger Zeit emergierte, und den politischen Menschen *H. von Foerster* nach dem „Warum“ für den Erfinder fragen lässt wie auch danach, was daraus gemacht wird. Die eine Bedeutung von Emergenz ergibt sich aus neuen Phänomenen, welche im Zeitverlauf durch Rekombination bei bekannten Grundbausteinen unvorhersagbar bleiben. Sie sind unter dem Blickwinkel der Unterscheidung zwischen trivialen (analytisch determinierbaren) und nicht-trivialen Systemen zu sehen. Aus dem Weltganzen Systeme für Vorhersagen herauszunehmen, ist zum Scheitern verurteilt, weil alle aus dem Weltganzen entnommenen Systeme – mit Ausnahme von Mathematik und Logik – für *Foerster* nicht-triviale Systeme und damit unvorhersagbar sind. Eine zweite und mit Bezug zum Thema dieser Arbeit interessantere Bedeutung von Emergenz liegt in ihrer Zuordnung zu größen- oder mengenmäßigen Abhängigkeiten: Eine Nervenzelle hat kein Bewusstsein, einer Gruppe solcher Zellen kann Bewusstsein zugeschrieben werden. Aus der hier entstehenden Verwirrung stellt sich die Frage: Was aber ist denn überhaupt Bewusstsein? Es wird viele Antworten darauf geben. Mit einigen Antworten werden auch einige Personen zufrieden sein, meint *H. von Foerster*. Danach weiß man allerdings bestenfalls etwas über die jeweiligen Personen, doch was Bewusstsein ist, kann für *H. von Foerster* dennoch niemand sagen. Für ihn stellt sich Emergenz als kulturgebundener kognitiver Prozess dar, der beispielsweise Bewusstsein als einen neuen Eigenwert in selbstorganisierenden Systemen definiert, über den das System vorher nicht verfügte. Tatsächlich aber ist es der Beobachter, der etwas Neues sieht: „Emergenz ist 'meine' Fähigkeit, neu sehen zu können“⁸³. Hinter den oft einfachen Varianten des Emergenzbegriffs verbirgt sich die Annahme von einem Ganzen, das mehr ist als die Summe

⁸² Vgl. von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*, S. 29-44.

⁸³ von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*, S. 48.

seiner Teile. Ist also nun eine Nervenzelle eine triviale Maschine, oder nicht? „Nein!“, antwortet *H. von Foerster* auf diese Frage. Denn als triviale Maschine würde sie ab einer gewissen immer gleich bleibenden Schwelle nach einen stimulierenden Impuls feuern und könnte von außen reguliert werden. Die nicht-triviale Nervenzelle verändert unbeeinflussbar nach Operationen ihren inneren Zustand, sie ist und bleibt unerforschbar. Was aber ist dann das Schöne an nicht-trivialen Systemen? „Man kann sie rekursiv zum Laufen bringen.“, sagt *H. von Foerster*. In einer geschlossenen Einheit entsteht bei nicht-trivialen Systemen mit rekursiven Verwicklungen ein Eigenverhalten, und Prozesse werden bedingt voraussagbar, obzwar man das Warum-es-so-ist nicht kennt. Man kann immer nur beobachten. „*Voraussagen nicht-trivialer System sind möglich, Erklärungen nicht.*“⁸⁴ Die Welt birgt keine Information, sie ist, wie sie ist. Indem man aber Unterscheidungen treffen kann, erhält man diese Unterscheidungen als Information zurück. Man kann die Welt entstehen lassen, indem man sie spielt und weiterspielt und kann in jedem Augenblick entscheiden, wer man ist.⁸⁵

4 Geist

4.1 Was ist Erkenntnis?

*„Die Vernünftigkeit des Menschen, welche sich in Sprache, Handlungsfähigkeit etc. zeigt, ist nämlich das Apriori der Evolution, welches zugleich als deren Aposteriori auftritt. Es ist also nicht nur ein beliebiges Aposteriori der Evolution unter anderen, sondern zugleich auch das Apriori der Evolution selbst, und der 'homo sapiens' ist die einzige Spezies von Lebewesen, welche über ein Evolutionsaposteriori verfügt, das zugleich das Apriori der Evolution selbst ist.“*⁸⁶

Was-ist-Fragen sind für *Peter Janich* immer mehrdeutig. Man kann sie als Fragen nach Erkenntnistheorien interpretieren, welchen als „*theoria*“ bereits das Interesse eines Beobachters innewohnt, oder sie als Frage nach dem Vollzug des Erkennens bei den Vollziehenden zu beantworten versuchen. Die Frage nach dem Vollzug ist es, mit der sich *Janich* auseinander setzt: Erkennen als Vollzug, und nicht Ergebnis eines Vorganges, wie es die Substantivierung und damit Verdinglichung von „erkennen“ suggeriert. Denn oftmals wird der Vollzug der Erkenntnis mit dem Resultat gleichgesetzt.

Erkenntnis ist zu einem Gegenstand der Naturwissenschaften geworden, die nach *Janich* jene wesentliche Unterscheidung von Wahrnehmung und Denken, von Meinung und Erkenntnis nicht

⁸⁴ von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*, S. 56.

⁸⁵ Vgl. von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*, S. 45-61.

⁸⁶ Klein, Hans-Dieter: *Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. Wien: Literas 2005⁶, S 19.

mehr trifft. Bereits die Antike hat zwischen wahrer und scheinbarer Erkenntnis unterschieden. Während *Platon* für Erkenntnis im Unterschied zur bloßen Meinung eine gelingende Begründung fordert, geht *Aristoteles* auf erste Gründe zurück und sieht in Sinneserfahrungen die Quelle der Erkenntnis. *Aristoteles* grenzt Natur von Technik ganz klar ab, indem er der Natur zuspricht, den Veränderungsgrund in sich zu tragen. Mit den Forschungsmethoden der Neuzeit erfolgt eine Verengung jener antiken Weltsicht in Richtung Mechanik und Physik. Natur wird auf Räumlichkeit von Materie reduziert. „Jede Erfahrung des Natürlichen hat also in der Tradition, die mit *Galilei* beginnt, eine Abhängigkeit vom Gelingen des Künstlich-Technischen.“⁸⁷

Mit *Descartes* Suche nach Gewissheit rückt das denkende Ich ins Zentrum des Geschehens. Damit wird Erkenntnis in den Naturwissenschaften zu einer Leistung des Organismus, wie *Janich* meint:

„Über die Wirklichkeit wird ein Koordinatennetz geworfen, das als Konstruktionsaufgabe alles Geschehen in die Kausalerklärung raumzeitlicher Veränderung durch Kräfte einbeziehen will.“⁸⁸

Geht *Kant* noch von einem Zusammenspiel von Erfahrung und reiner Vernunft beim Menschen aus, wird dieses umfassende Konzept mit der Naturalisierung von Erkenntnis verabschiedet. Der Sieg der Erfahrung über das Denken findet seine Fortsetzung in der Frage des 20. Jhdts. zum Erkenntnissubjekt Mensch-Tier und der tonangebenden Position der Naturwissenschaften in der Geist-Debatte. Verstärkt durch Forschungsergebnisse der Biologie und der Untersuchung von Erkenntnis mit Mitteln der Naturwissenschaft ortet *Janich* eine Entfremdung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie.⁸⁹

Kritisch sieht *Janich* vor allem die Einseitigkeit einer rein funktionalen Beschreibung des erkenntnisgewinnenden Subjekts Mensch durch die Naturwissenschaften. Menschliche Anatomie, Physiologie und menschliches Verhalten beschreiben und erklären die Naturwissenschaften durch Vergleiche mit der Tierwelt. Nervensystem und Gehirn werden zu „Lieferanten“ von Erkenntnisleistungen. Doch Unterscheidungen zwischen erkenntnis-relevanten und erkenntnis-irrelevanten Organen bedeuten für *Janich* die Fortsetzung jenes bereits durch *Descartes* erfassten Dilemmas, nämlich, wie der Geist in die Materie gekommen sein soll. Wer dann organische Dispositionen oder ein evolutionäres Entstehen von Erkenntnis erklären will, müsste doch grundsätzlich sagen und beschreiben können, was Erkenntnis überhaupt ist. Die Leistungen von Physiologie und Gehirnforschung stehen außer Frage, wenn es um Erklärung oder Therapie von Er-

⁸⁷ Janich: *Was ist Erkenntnis?*, S. 41.

⁸⁸ Janich: *Was ist Erkenntnis?*, S. 46.

⁸⁹ Vgl. Janich: *Was ist Erkenntnis?*, S. 10-52.

kenntnis-Problemen geht. Doch die Frage nach Erkenntnis verlangt eine Antwort darauf, wie man Erkenntnisleistungen von anderen Leistungen unterscheidet, wie man den Unterschied von Erkenntnis und Irrtum definiert. Und dafür liefern selbst bewährteste Naturgesetze keine Kriterien. Die Dynamik des Erkenntnisvermögens aufzuzeigen, setzt bereits voraus, dass es Erkenntnis gibt. Und daraus stellt sich die Frage: Was ist Erkenntnis?⁹⁰

Der erkennende Mensch wird durch die Methoden der Naturwissenschaft zur informations-verarbeitenden Nervenmaschine, zum Evolutionsprodukt. Und Janich greift auf Kant zurück, der bereits ganz klar Entstehungsproblem (*quaestio facti*) vom Rechtfertigungsproblem (*quaestio iuris*) unterscheidet. Wenn auch mit Bezug auf Erkenntnis die *quaestio facti* im Bereich der Naturwissenschaft liegt, so kann diese nur über einen solchen Gegenstand Aussagen treffen, der zuvor durch die *quaestio iuris* bestimmt wird.⁹¹ Janich kann sich des Vorwurfs nicht enthalten, dass mit der Naturalisierung von Erkenntnis die Frage nach der *quaestio iuris* nicht mehr gestellt wird und eine philosophische Naturalisierung des Geistes erfolgt, weil eben „eine Philosophie nicht lange auf sich warten [läßt], die genau denselben Weg geht und die *quaestio iuris* zugunsten der *quaestio facti* aufgibt“⁹².

Erkenntnis zu begründen verlangt ein methodisches Begründen „bis zu elementaren Handlungsvollzügen“, weshalb Janich eine methodische Rekonstruktion aus den Begriffen des Handelns und Erkennens vorschlägt.⁹³ Indem Erkenntnis eine in Naturgesetzen nicht kausal erklärbar Leistung des Organismus ist und auch, weil sie mehr ist als Wahrnehmung und Denken, lässt die Frage „Was ist Erkenntnis?“ für Janich nur dann eine Antwort erhoffen, wenn sie in Verbindung mit der Frage nach Selbsterkenntnis gestellt wird.⁹⁴

4.2 Biologische Wurzeln der Vernunft - Intelligenz

Für Franz Seitelberger liegen Fragen zu Funktionen des Gehirns, d. h. zu Verknüpfungen von Gehirnvorgängen mit Bewusstsein, im Wissenschaftsbereich der Gehirnforschung. Doch können Untersuchungen des Gehirns menschliches Verhalten insofern nicht vollständig erklären, weil auch Seitelberger mit den Methoden der Naturwissenschaft nur eine Beschreibung des Gehirns und seiner Mechanik für möglich hält, jedoch kein Zugang zur eigentlichen Leistungsart gegeben ist, „die in der dem Organischen enthobenen transmateriellen Ebene der Programmstruktur der

⁹⁰ Vgl. Janich: *Was ist Erkenntnis?*, S. 70-86.

⁹¹ Vgl. Janich: *Was ist Erkenntnis?*, S. 91-92.

⁹² Janich: *Was ist Erkenntnis?*, S. 92.

⁹³ Vgl. Janich: *Was ist Erkenntnis?*, S. 144.

⁹⁴ Vgl. Janich: *Was ist Erkenntnis?*, S. 159.

Informationsverarbeitung gelegen ist.“⁹⁵ Erkenntnis ist nicht wie eine Folge von Ereignissen zu sehen, die man beobachten kann.

Wie nähert sich nun *Seitelberger* der Frage von Geist? Welt offenbart sich für ihn nicht durch ihr Vorhandensein. Sie zeigt sich vielmehr durch spezielle Vorgänge im Gehirn, ist ein Konstrukt aus Wahrnehmung, Empfindung und Erinnerung. Die Geschichte des menschlichen Gehirns als einem biologischen Produkts der Evolution ist untrennbar mit dem angepassten Verhalten aus Fortpflanzung und Überleben verbunden. Im Verlauf der Evolution von losen nervösen Netzwerken über nervöse Systeme ist mit der komplexen Organisation des Zentralnervensystems und der Entwicklung von Gehirn ein Stadium erreicht, welches höchste Lernfähigkeit aufweist. Lernen in der Evolution bedeutet Entspezialisierung, bedeutet Offenheit, Flexibilität und gesteigerte Anpassungsfähigkeit an die Außenwelt. Lernen in der Evolution bedeutet „*die Einverleibung von Wirklichkeitsmustern in die nervösen Strukturen[,] bedarf prinzipiell keiner geistigen Funktionen und ist daher primär kein kognitiver Prozess.*“⁹⁶ Mit dem Auftauchen der Primaten vor ca. 50 Millionen Jahren zeigt sich eine Gruppe, deren Verhalten „enzephalisiert“ wird. Diese Gruppe zeigt ausgeprägte Visualität, Hand-Auge-Koordination, Lautgebung und sprachliche Kommunikation. Durch die Verschiebung von Waldgebieten und dem damit verbundenen Wechsel der hominiden Vorfahren vom Wald in die Savanne erfolgt ein Aufrichten ihres Körpers, wodurch die Arme entlastet werden und der Mund frei wird für Mimik. *Seitelberger* bestimmt die auf die organische Struktur beschränkte Spezialisierung des Gehirns als das spektakulärste Ereignis seit der Entstehung des Lebens auf der Erde.

Wuketits nennt als bedeutendstes Ereignis in der Hominiden-Evolution die „Bipedie“, die Entwicklung der Vorderextremitäten zu Instrumenten (Greifhand) und die Vergrößerung wie Differenzierung des Gehirns (Sprachzentrum). Intellektuelle Fähigkeiten und die Entwicklung von Kultur finden ihre Erklärung in der vergrößerten Leistungsfähigkeit des Gehirns. Mit dem Menschen gehört die Familie der Säugetiere in der Evolution zu einer mehr als erfolgreichen.⁹⁷

Mit der auf die organische Struktur beschränkten Spezialisierung des Gehirns geht genetisch eine Entspezialisierung einher, sodass menschliches Verhalten „*nahezu vollkommen durch individuell erworbene, d. h. gelernte und sozial weitergegebene Programme, d. h. durch Tradition von erlernten Mustern beherrscht wird.*“⁹⁸ Kybernetisch ausgedrückt ist das Gehirn ein großes System von unfassbarer Komplexität, ein Systemgigant, der sich nicht vollständig beschreiben

⁹⁵ Franz Seitelberger: „Neurobiologische Aspekte der Intelligenz.“, in: Konrad Lorenz; Franz M. Wuketits (Hg.): *Die Evolution des Denkens*. München Zürich: Piper & Co. 1983, S. 177.

⁹⁶ Seitelberger: „Neurobiologische Aspekte der Intelligenz“, S. 172.

⁹⁷ Vgl. Wuketits: *Evolution*, S. 100-102.

⁹⁸ Seitelberger: „Neurobiologische Aspekte der Intelligenz“, S. 174.

lässt.⁹⁹ Alle bewussten Funktionen erfolgen dabei aber nicht durch das Gehirn, sondern finden im Gehirn statt. *„Nicht das Gehirn, das Organ, ist es, das denkt, sondern die Person.“*¹⁰⁰ Seitelberger erblickt im Bewusstsein eine mit der Größe der Hirnleistung auftauchende „Qualität“.

*„Das elementare Verhalten der Lebewesen zur Umwelt in Form von Reiz und Reaktion erhebt sich beim Gehirnträger auf die Ebene von Bewußtsein und Wahl, beim Menschen schließlich zur Ebene von Wissen und Wollen.“*¹⁰¹

Kollektives Wissen, welches über Sprache und Schrift als Recht, Sitte oder Religion, weitergegeben wird, entwickelt sich eigendynamisch als selbständig organisiertes Produkt der Gehirntätigkeit – es entsteht eine im Gehirn erzeugte Überwelt, eine sekundäre Welt, wie Seitelberger sagt, die als Kultur und soziokulturelle Evolution bezeichnet wird. Besondere Beachtung verdient jenes sprachliche Missverständnis, welches durch die falsche Substantivierung von Bewusstsein bzw. Geist zu einer nicht existenten Vergegenständlichung führt, die in ein Scheinbild der Gegensätzlichkeit substantieller Wesenheiten, nämlich jenes von Körper und Geist, mündet. Dieser Denkfehler des substantiellen Dualismus von Leib und Seele bestimmt(e) viele Bereiche der *„abendländischer Kultur und Realgeschichte“*.¹⁰²

Mit der späten Entwicklung des Zeitsinns, sowohl evolutionär als auch ontogenetisch, wird dem Menschen die unumkehrbare Richtung der Zeit bewusst. Seitelberger möchte die enormen Unterschiede von Intelligenz zwischen dem Menschen und seinen nächsten tierlichen Verwandten weder überbewerten noch klein reden. Es sind die enorme funktionale Verfügbarkeit des Gehirns und die dieser Komplexität entsprechenden Verhaltensmuster, die den Sprung vom Tier zum Menschen nicht nur zu einem quantitativen machen; denn auf der Grundlage von Selbstbewusstsein entsteht eine neue Lebensqualität. Erkenntnis ohne Selbstbewusstsein kann nur erkenntnisähnlich sein. Erkenntnis als Emergenz von Gehirnfunktionen kommt für ihn nur dem Menschen zu und kehrt gewissermaßen den Lauf der Evolution um. Somit können evolutionistische Studien niemals Einsicht in die wirkliche Natur von Erkenntnis verschaffen, aber sie können den Weg des Gehirns bis zum Auftauchen von Erkenntnis rekonstruieren.¹⁰³

⁹⁹ Vgl. Seitelberger: „Neurobiologische Aspekte der Intelligenz“, S. 168-175.

¹⁰⁰ Seitelberger: „Neurobiologische Aspekte der Intelligenz“, S. 179.

¹⁰¹ Seitelberger: „Neurobiologische Aspekte der Intelligenz“, S. 183-184.

¹⁰² Vgl. Seitelberger: „Neurobiologische Aspekte der Intelligenz“, S. 178-186.

¹⁰³ Vgl. Seitelberger: „Neurobiologische Aspekte der Intelligenz“, S. 193-196.

4.3 Evolution des Denkens –Naturalisierung des Geistes?

Für *Rudolf Langthaler* liegt im Naturalismus ein Reduktionismus.¹⁰⁴ Auch für ihn ist die Differenz von „wahr-falsch“, von „sein-sollen“ nicht aus geltungsindifferenten Prozessen neuronaler Prozesse gleichsam als „innerer“ Faktenußenwelt ableitbar. Erkenntnisse in der Welt gibt es nur, wenn sie von Menschen hervorgebracht werden. Wenn Selbstbewusstsein und Freiheit als Untersuchungsgegenstand für Illusionen gehalten werden, dann, so schlussfolgert *Langthaler*, ist auch die Entscheidungsinstanz Selbstbewusstsein eine Illusion. Dann gibt es keine Instanz, die zwischen Wirklichkeit und Illusion entscheidet. Alle Theorien, die die Relativität des Menschen betonen und ihn restlos in die Natur hineinnehmen wollen, müssen für diese nicht empirische Geltungsdifferenz „wahr-falsch“ voraussetzen. Wahrheits- und Sollensansprüche, Selbstkorrektur und Kritik, rationale Zustimmung oder Ablehnung einer Ethik aus Reflexion sind einer auf biologische Funktionalität reduzierten Perspektive nicht mehr zugänglich. Doch sind die Frage nach dem Anderen, seine Anerkennung und Einbeziehung in den „Raum der Gründe“, für die Begründung von Moralphilosophie wichtig.¹⁰⁵ Menschliche Sinn-Vollzüge erschöpfen sich nicht in bloß biologisch zweckmäßiger Angepasstheit, nicht in funktionalen Selbsterhaltungs- und Vermehrungsaspekten. Weder Wahrheitsanspruch noch moralische Ansprüche sind demzufolge nach *Aristoteles* auf biologische Selbsterhaltung zu reduzieren, sondern gebunden an den Umgang mit Anderen als von „außen“ Hinzukommendes. Mit dieser Bestimmung von Geist eröffnet sich ein handlungstheoretischer Kontext des erkennenden Menschen, der ihn als nach moralischen Prinzipien freiwillig Handelnden ausweist.¹⁰⁶

4.4 Geist aus biologischer Perspektive

*„An irgendeinem Punkt der Evolution hat elementares Bewusstsein seinen Anfang genommen. Mit diesem elementaren Bewusstsein kam auch ein einfacher Geist in die Welt. [...] Wir sind, und dann erst denken wir, und wir denken nur insofern, als wir sind, da das Denken nun einmal durch die Strukturen und Funktionen des Seins verursacht wird.“*¹⁰⁷

Seit *Descartes* wird Geist als ein zur Reflexion fähiges Ich charakterisiert. Gelingt es *Antonio R. Damasio*, den neuzeitlichen Dualismus von Körper und Geist zu überwinden? *Descartes' Irrtum* liegt für *Damasio* in dessen Meinung einer radikal zu denkenden Trennung von Körper und

¹⁰⁴ Vgl. *Rudolf Langthaler*: „Naturalisierung des Geistes. Anmerkungen zu einer dominanten Debatte in der Gegenwartsphilosophie“, in: *Breidbach, Olaf, Appel, Kurt (Hg.): Naturalisierung des Geistes. Beiträge zur gegenwärtigen Debatte um den Geist*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, S. 16.

¹⁰⁵ Vgl. *Langthaler*: „Naturalisierung des Geistes“, S. 34-38.

¹⁰⁶ Vgl. *Langthaler*: „Naturalisierung des Geistes“, S. 51-55.

¹⁰⁷ *Antonio R. Damasio: Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München Leipzig: List 1996², S. 329.

Geist bzw. einer völligen Körper-Unabhängigkeit des Geistes als denkendes Selbst. Für *Damasio* besteht zwischen Körper und Geist dagegen eine unlösbare Verflechtung wie auch eine gegenseitige Beeinflussung. Dabei ist Vernunft, im Sinne von schlussfolgerndem Denken, für *Damasio* nicht ohne Empfindungen und Gefühle vorstellbar.

*„Weder im Verlauf der Evolution noch in irgendeinem Individuum dürften sich die Strategien der menschlichen Vernunft unabhängig vom bestimmenden Einfluß der biologischen Regulationsmechanismen entwickelt haben, zu deren Ausdrucksformen Gefühl und Empfindung wesentlich gehören.“*¹⁰⁸

Selbst wenn emotionale Voreingenommenheit nachteilig auf normale Denkprozesse wirken kann, so beeinflusst das Fehlen von Gefühl und Empfindung spezifisch menschliche Züge unserer Rationalität¹⁰⁹ (wie Rücksichtnahme auf soziale Konventionen oder moralische Prinzipien) nachteilig. Gefühle und Empfindungen dienen der inneren Orientierung, lassen einen Blick auf Lebensmechanismen in Aktion werfen, zeigen eine Richtung für Entscheidungen an, ohne den Menschen deshalb so etwas wie ein moralisches Urteil oder ihre Lebensplanung abzunehmen. *Damasios* Arbeit mit neurologischen Patienten und neuropsychologische Forschungsarbeiten an Menschen und Tieren führen ihn zur Annahme, dass Gefühle einen integralen Bestandteil der Verstandesmechanismen darstellen. Menschliche Vernunft entsteht aus dem Zusammenwirken vieler neuronaler niederer und höherer Organisationsebenen und ist von mehreren Gehirnsystemen abhängig.¹¹⁰ Aus neuronalen Aktivitäten des Gehirns entsteht im Lauf der Evolution Bewusstsein. Schon *Darwin* schrieb von einer unauslöschlichen Prägung, den die niederen Ursprünge in der Körpergestalt des Menschen hinterlassen haben, so wie man heute für *Damasio* vor der eindrucksvollen Entdeckung steht, „daß der Schatten unserer entwicklungsgeschichtlichen Vergangenheit noch auf die höchsten und spezifisch menschlichen Ebenen geistiger Aktivität fällt.“¹¹¹

Der Beobachtung der Beeinträchtigung von Verstand und Gefühlsleben bei Patienten mit präfrontalen Läsionen (wodurch auf einen Zusammenhang von Mangel an Gefühlen als Ursache für irrationales Verhalten geschlossen werden kann) folgen gezielte neuropsychologische Untersuchungen. Sie ergeben, dass diese kombinierte Störung auch als Folge von Störungen in anderen Hirnregionen auftreten kann. Besonders an Patienten mit einer hirnorganisch bedingten Körperschemastörung zeigt sich eine stark beeinträchtigte persönliche wie soziale Entscheidungsfin-

¹⁰⁸ Damasio: *Descartes' Irrtum*, S. 12.

¹⁰⁹ Unter Rationalität versteht Damasio ein Denken und Verhalten, das sich aus der Anwendung der Vernunft auf einen persönlichen und sozialen Kontext ergibt, siehe *Descartes' Irrtum*, S. 353.

¹¹⁰ Damasio: *Descartes' Irrtum*, S. 12- 16.

¹¹¹ Damasio: *Descartes' Irrtum*, S. 14.

dung. Der Schluss scheint *Damasio* naheliegend, dass hier Systeme zusammenwirken, „die den normalen Prozessen von Gefühl, Empfindungen, Vernunft und Entscheidungsfindung zugrunde liegen.“¹¹²

Ventromedialer, präfrontaler Cortex, der Komplex somatosensibler Rindenfelder in der rechten Hemisphäre des menschlichen Gehirns und Regionen jenseits des ventromedialen präfrontalen Cortex sind an Gefühl und Empfinden beteiligt, verarbeiten Körpersignale und sind tätig bei Entscheidungsfindungen im persönlichen und sozialen Bereich.¹¹³ Aufschlussreich scheinen dazu Tierversuche, weil sie Parallelen im Sozialverhalten „menschlicher und nicht-menschlicher Tiere“ bei gleich gelagerten Hirnläsionen zeigen. Affen mit präfrontaler Schädigung sind neben einer beeinträchtigten Gedächtnisleistung ebenfalls nicht mehr in der Lage, charakteristische soziale Regeln in ihrer Gruppe einzuhalten. Die in Tierversuchen mit Schimpansen beobachteten sozialen Verhaltensstörungen bei präfrontaler Schädigung weisen Gemeinsamkeiten zu Menschen mit gleich gelagerten Verletzungen auf, d. h. Mensch und Tier sind unter gleich gelagerten Konstellationen in ihrem eigenen Verhalten sowie in ihrer sozialen Interaktion „gleich gestört“. In weiteren Studien zeigt sich ein Zusammenhang gestörter Interaktionen zur Konzentration von Botenstoffen, sogenannten Neurotransmittern (z. B. Serotonin), welches bei Primaten aggressionshemmend wirkt. In der praktischen Anwendung bedeuten diese Forschungsergebnisse bezüglich des Problems von sozialer Gewalt, nicht nur soziale Faktoren für Gewalt verantwortlich zu machen, sondern auch neuro-chemische Faktoren bei der Beurteilung zu berücksichtigen. Schlussfolgerndes Denken, Sozialverhalten, Emotionsverarbeitung und Gedächtnisleistungen sind durch die Wechselwirkung von Körper und Gehirn möglich.¹¹⁴

4.5 Aus der Wechselbeziehung zwischen Körper und Gehirn erwächst der Geist?

Wie also wissen wir, was wir wissen und dass wir wissen? Wie erlangen Lebewesen ein Bewusstsein von der Welt um sich? In der allgemeinen wissenschaftlichen Diskussion um Gehirn und Geist steht vor allem die Aktivität von Neuronen im Vordergrund und wird gleichsam nicht in Zusammenhängen mit dem übrigen Organismus gesehen. Doch für *Damasio* ist die Entstehung von Geist nur in Wechselwirkung möglich, dann nämlich, wenn der Körper als Bezugssystem für neuronale Prozesse auftritt. *Damasio* lenkt wiederholt den Blick auf diese Wechselwirkung von Körper und Gehirn, die miteinander durch biochemische und neuronale Schaltkreise in Verbindung stehen, sowohl über das sensomotorische periphere Nervensystem, als auch über das

¹¹² *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 88.

¹¹³ Vgl. *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 108 - 115.

¹¹⁴ Vgl. *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 115-119.

evolutionär wesentlich ältere Transportmittel, den Blutkreislauf, für chemische Signale. Körper und Gehirn bilden für *Damasio* eine untrennbare Einheit, die als Ganzes in Interaktion mit ihrer Umwelt steht und auf sie einwirkt sowie auf vielfältige Weise von dieser Umwelt stimuliert und geprägt wird. Nicht alle Verhalten zeigende Organismen besitzen freilich deshalb auch Geist.

„Einige Organismen besitzen sowohl Verhalten als auch Kognition. Einige sind zu intelligenten Handlungen fähig, verfügen aber nicht über Geist. Offenbar aber gibt es keinen Organismus, der Geist hat, ohne handeln zu können.“¹¹⁵

Mit zunehmender Komplexität zeigen Organismen nicht mehr nur ein äußeres Verhalten, sondern erzeugen als Form von innerer Reaktion Vorstellungsbilder, die als solche die Grundlage geistiger Funktionen sind. Wozu aber all die Komplexität und Vernetzung von Ein- und Ausgabesektoren und ihrer zwischengeschalteten Gehirnstrukturen? Für *Damasio* erschaffen diese ständig unsere Vorstellungsbilder und hantieren heimlich mit ihnen. Deshalb können wir dann „Signale“ als Begriffe organisieren und kategorisieren, motorische Reaktionen auswählen, Urteils- und Entscheidungsprozesse entwickeln und willkürliche, vorsätzliche Kombinationen von Aktionen entwerfen.¹¹⁶ *Damasio* folgt mit dieser seiner Wortwahl und Darstellung den Spuren vieler seiner Fachkollegen, die ebenfalls das Gehirn (für den Menschen) denken und Entscheidungen treffen lassen; er bietet an dieser Stelle eine mehr als verkürzte Illustration seiner Gedanken über Begriffsbildung, Urteil, Willkür und Vorsatz. Was *Daniel Dennett* mit der Metapher des „cartesischen Theaters“¹¹⁷ ausdrückt, nennt *Damasio* die irrige Vorstellung,

„daß die vielen Stränge sinnlicher Erfahrung – Bilder und Laute, Tasterlebnisse und Düfte, Oberflächenbeschaffenheit und Form – alle in einer einzigen Gehirnstruktur, einem einzelnen Zentrum verarbeitet würden.“¹¹⁸

Damasio nennt das menschliche Gehirn und den übrigen Körper ein unauflösliches Gebilde, wobei sich der gesamte Organismus als Prozess in Wechselwirkung mit seiner Umwelt befindet. Geist – im Weltbild von *Damasio* sind das physiologische Operationen - geht nicht aus dem Gehirn alleine hervor, sondern aus der Gesamtheit der strukturellen und funktionellen Organisation. Der Körper wird von ihm als Basis für den Geist eingemahnt. Somit beruhen Liebe, Hass, Schmerzen, Freundlichkeit und Grausamkeit auf neuronalen Ereignissen eines Gehirns in Wechselwirkung zu dessen Körper.¹¹⁹

¹¹⁵ *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 131.

¹¹⁶ Vgl. *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 136.

¹¹⁷ Annahme einer Informationszentrale im Gehirn, die zu Bewusstsein führt.

¹¹⁸ *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 137.

¹¹⁹ *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 17-19.

*„Die Seele atmet durch den Körper, und Leiden findet im Fleisch statt, egal, ob es in der Haut oder in der Vorstellung beginnt.“*¹²⁰

Indem Damasio Organismen nennt, die Verhalten zeigen, ja selbst zu intelligenten Handlungen im Stande sind, ohne deshalb über Kognition zu verfügen, steht für ihn fest, dass offenbar jeder Organismus, der handeln kann, über Geist verfügt.¹²¹

Mit dieser Einschränkung von „offenbar“ bleibt Damasio für Martin Jandl in seiner Geistdefinition unverbindlich und gesteht ein, *„dass die Evolutionstheorie auf die Entstehung des Geistes, generell auf die Menschwerdung keine befriedigende Antwort gibt.“*¹²²

4.6 Ohne Kognition lässt sich nicht über Kognition sprechen

Wie also lässt sich Kognition, wie dem Phänomen „Geist“ (von Mensch und Tier) doch näher kommen? Wie beschreibt man, „Spielzeuge“ in einem „Spielzeugkasten“, während man selbst „Spielzeug“ in diesem Kasten ist? Niemand nimmt sich dieses Problems an bzw. wird es als Paradoxie Wissenschaften wie Biologie oder Psychologie nicht zugemutet. H. von Foersters Interesse an der Frage „Gehirn“ liegt darin, wie ein Gespräch zu strukturieren ist, wenn das Sprechen über ein Problem bereits dessen erfolgreiche Lösung voraussetzt.¹²³

*„Das Problem der Kognition muß in einem wichtigen Sinn vorweg ja schon gelöst sein, wenn ich über Kognition zu sprechen beginne.“*¹²⁴

Zu fragen, was Sprache ist, setzt ebenfalls bereits Wissen über die Operation von Sprache voraus. Es ist für H. von Foerster eine falsche Logik, Funktionen zu separieren, die operativ nicht separierbar sind. Kognitive Systeme als Netzwerke sind im Ganzen zu sehen und nicht in Scheinkorrelationen. Bei der Frage, wie mit einem umfassenden Verständnis über das Gehirn gesprochen werden kann, muss man sich Zuordnungen von Gewebe und Funktion entziehen.¹²⁵ Das Gehirn als Sensorium zu sehen, eröffnet eine reichere Welt des Innen als jeder Sinn für die Außenwelt.¹²⁶ *„Das zerebrale Orchester im Gehirn erweist sich als ein gigantisches Ensemble gegenüber den kleinen Blaskapellen, die wir außen erblicken oder hören.“*¹²⁷

¹²⁰ Damasio: *Descartes' Irrtum*, S. 19.

¹²¹ Vgl. Damasio: *Descartes' Irrtum*, S. 131.

¹²² Martin J. Jandl: *Das antinomische Paradigma der Hirnforschung*. In: e-Journal Philosophie der Psychologie 2010/Juli 2010, S. 6-7. Stand: 5. Jän. 2012. <http://www.jp.philo.at/texte/JandlM2.pdf>

¹²³ Vgl. von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*, S. 141.

¹²⁴ von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*, S. 141.

¹²⁵ Vgl. von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*, S. 145.

¹²⁶ Vgl. von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*, S. 155.

¹²⁷ von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*, S. 156.

5 Die Frage nach dem Geist der Tiere - Wer ist so wie wir?

5.1 Das Schwarzer-Peter-Spiel

Gerade Undurchsichtigkeit als Eigenschaft des Mentalen sollte für den Naturalismus eine Herausforderung sein, wenn er Geist angemessen erfassen will. *Peter Simons*¹²⁸ spricht von repräsentationaler Undurchsichtigkeit des Geistes. Den Geist der Tiere betreffend hält es *Simons* wie *D. Hume* für richtig, vielen Tieren aus ihrem Verhalten mentale Zustände zuzusprechen. Wesentlich für die nachvollziehbare Begründung mentaler Fähigkeit bei Tieren scheint ihm deren richtige Formulierung von Bewusstseins-/Verhaltensbeschreibungen. Schwierig wird es bei der Frage, an welchem Punkt der Komplexitätsskala zwischen Prokaryonten (Lebewesen ohne echten Zellkern) und Mensch sich das magische Element X eingeschlichen hat. Fest steht für *Simons* vorweg, dass es Geistigkeit in abgestufter Form gibt und es sich deshalb nicht um eine Alles-oder-nichts-Geschichte handeln kann. Um einen vernünftigen Mittelkurs in der wohl auch emotional geführten Debatte von nicht-menschlicher Geistigkeit zu erreichen, müsste zunächst die Frage der wissenschaftlichen Rechtfertigung von Zuschreibungen des Elementes X (aus Verhalten allein, Verhalten und Psychologie) bei Tier Y von jener nach dem Vorhandensein des Elementes X bei Tier Y gesondert behandelt werden.

5.2 Daniel Dennett

Die bestehenden, teils rührseligen Diskussionen und Fehldarstellungen von Extremisten der Tierrechtsbewegung verzerren für *Daniel Dennett* die Diskussion über ein Bewusstsein von Tieren und behindern die Forschung darüber. Haben Tiere nun ein Bewusstsein? So wie Menschen?

*„Über das Bewusstsein von Tieren können wir genug in Erfahrung bringen, um die Fragen in Bezug auf unsere Verantwortung zu klären. Die moralische Frage nach dem Tier ist wichtig, und aus diesem Grund darf es nicht gestattet sein, sowohl die empirische als auch die begriffliche Forschung abzulenken, auf der eine gut unterrichtete Ethik aufgebaut werden könnte.“*¹²⁹

Wenn *Dennett* auch nicht mit dem dualistischen Denken von *Descartes* sympathisiert, so doch mit dessen ehrlichem Versuch, Dingen methodisch auf den Grund zu gehen und herauszufinden, wie Menschen (und Tiere) funktionieren, wenn man etwas wirklich wissen will. *Dennetts* Kritik richtet sich „gegen die Verbindung einer munteren Bewusstseinsbehauptung mit einem ebenso

¹²⁸ Peter Simons: „Naturalismus, Geist und Undurchsichtigkeit.“, in: Gert Keil; Herbert Schnädelbach (Hg.): *Naturalismus. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000(= STW 1450), S. 205ff.

¹²⁹ Daniel C. Dennett: „Das Bewusstsein der Tiere: Was ist wichtig und warum?“, in: Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Situation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005 (= stw 1741), S. 391.

sorglosen Mangel an Neugier“¹³⁰, d. h. nicht nach den Bedeutungen der Behauptungen und ihren Untersuchungsmöglichkeiten zu fragen, nicht absolute Gewissheiten¹³¹ zu suchen, sondern sich bereits mit „moralischen Gewissheiten“¹³² zufrieden zu geben.

Nagels Ansatz als Frage „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“ wirft Dennett vor, sich vorweg auf Verhaltensbeobachtungen (Intuitionen) aus der Dritten-Person-Perspektive zu verlassen, um danach seine Fragen über das „Wie“ des Bewusstseins von Fledermäusen aufzustellen, ohne dennoch genau sagen zu können, worin der Unterschied zum menschlichen Bewusstsein besteht. Problematisch sieht Dennett Verhaltensbeobachtungen, die oft Gefühle und in Folge die Verzerrung eines objektiven Orientierungswertes erzeugen. Wenn aber Verhalten keinen verlässlichen Orientierungswert liefert, dann wäre nach Dennett beispielsweise die Suche in der Zusammensetzung von Material und Struktur durchaus eine berechtigte, um Auskunft über gewisse Fähigkeiten zu erhalten. Als taugliche Richtschnur für Aussagen über Bewusstsein schlägt Dennett vor, sich darauf zu konzentrieren, was Tiere (oder Maschinen) tatsächlich tun können, wenn sie Bewusstsein haben, warum sie eines haben und wovon sie eines haben.¹³³

Mit Zuschreibungen wie „vermutlich“ und „wahrscheinlich“ wird eben nichts Bestimmtes ausgesagt und wenn Nagel auch eindeutig sein Nicht-Wissen hinsichtlich der Grenzziehung von Bewusstseinsfähigkeit anspricht, so wird für Dennett sehr leichtfertig mit Zuschreibungen umgegangen, wie etwa „dass etwas irgendwie ist oder irgendwie nicht ist“. Er weist den methodischen Weg zu überlegen, wieweit Nagels Frage überhaupt sinnvolle Ergebnisse liefern kann. Versuche bei Kaninchen zeigen, dass sie „einseitig“ (d. h. nur für ein Auge) auf eine Gefahrenquelle trainierbar sind, folglich zwischen beiden Augen kein Lerntransfer besteht. Gangbar scheint ihm, sich in der Fragestellung vorweg auf das menschliche Bewusstsein zu konzentrieren als einzige Form, die kein „wahrscheinlich“ und „vielleicht“ duldet, um danach erst zu schauen, „welche Merkmale dieses Ansatzes auf welche Tiere zutreffen, und warum“¹³⁴. Dennett betont, dass menschliches Bewusstsein über keine angeborene Verdrahtung als spezifische Informationsverarbeitung verfügt, sondern „in überraschend großem Maß ein Artefakt unseres Eintauchens“.

¹³⁰ Vgl. Dennett: „Das Bewusstsein der Tiere“, S. 397.

¹³¹ Vgl. Dennett: „Das Bewusstsein der Tiere“, S. 391.

¹³² Was Dennett unter „moralischer Gewissheit“ versteht, erläutert er an Hand der Riechfähigkeiten von afrikanischen Geiern (der alten Welt), die ihren scharfen Gesichtssinn zur Entdeckung von Beute benutzen, während Truthahngerier (der neuen Welt) aus demselben Grund einen Geruchssinn entwickeln mussten, weil ihre Beute unter einem Blätterdach verborgen ist. Der Alltagsbeobachter würde die „Gier“ der Geier als „mögen“ interpretieren, während der „Philosoph“ (gegen jede Gewissheit) auf intuitive Schlussfolgerungen aus der 3.P.P. verweisen würde, die eben keinen Aufschluss darüber geben können, wie es z. B. für einen Geier wirklich ist zu riechen.

¹³³ Vgl. Dennett: „Das Bewusstsein der Tiere“, S. 394.

¹³⁴ Vgl. Dennett: „Das Bewusstsein der Tiere“, S. 399.

*chens in die menschliche Kultur ist*¹³⁵. Es ist die frühe Erziehung, die im Menschen das Cartesianische Theater, wie es *Dennett* bezeichnet, erzeugt. Er sieht darin eine Illusion, die an eine zentrale Stelle im menschlichen Gehirn glauben macht, an der alle zentral neuronalen Prozesse in Bewusstseinsinhalte umgewandelt werden.¹³⁶

*„Ich behaupte, dass andere Arten - und neugeborene Menschen – von dieser Illusion des Cartesianischen Theaters ‘einfach nicht befallen sind’. Solange sich die Organisation nicht formiert hat, gibt es da drinnen keinen Benutzer, der zum Narren gehalten werden könnte.“*¹³⁷

Um also Bewusstsein zu haben, benötigt man eine bestimmte Art von Informationsorganisation, versehen mit kognitivem Vermögen (wie der Reflexion und wiederholter Repräsentation). Die Unterschiede zu anderen Lebewesen, selbst zu ähnlich organisierten, sind nach Meinung von *Dennett* zu groß bzw. müssten viele Ergänzungen in Bezug auf Reaktions- und Urteilsfähigkeit dazu gedacht werden, um bei ihnen sinnvoll von einem Bewusstsein – auch bei empfindungsfähigen Organismen – sprechen zu können.

Im Gegensatz dazu spricht *Nagel* bereits Säuglingen bewusste Empfindungen schon vor jedem „Lernen“ zu. *Dennett* vermutet bei allen Säugetieren Bewusstsein, mit Wahrscheinlichkeit besitzen es Vögel, Reptilien und Amphibien.¹³⁸

Was aber weiß man wirklich über den Kontrast zwischen bloßer Reaktion und Fühlen?

*Was sieht man, wenn man in einer Kreatur Empfindungsfähigkeit sieht?*¹³⁹

Von diesem Punkt aus das Geheimnis bewusster Empfindungen lösen zu wollen, scheint *Dennett* verfehlt. Wir wissen über Fledermäuse nur von Mechanismen niederstufiger Verarbeitung und können gar keine Aussagen darüber machen, ob sie allenfalls über ein höher stufiges oder zentrales System verfügen bzw. ob sie unbewusste neuronale Prozesse in bewusste erheben können (ein Prozess, über den für *Dennett* grundsätzlich ohnehin nur ungenaue Vorstellungen existieren). Möglicherweise bilden Fledermäuse (unartikulierte, nicht in einer Sprache) urteilsähnliche Dinge. Bewusstsein ist für ihn letztendlich an Urteilsfähigkeit gebunden, denn: *„Wenn die Unterscheidung zwischen Bewusstem und Unbewusstem mit etwas, das so komplex wie ein Urteil ist, nichts zu tun hat – womit dann sonst?“*¹⁴⁰ Die Frage „Wie ist etwas für etwas/jemanden?“ mündet für ihn in eine Analyse von externen und internen Verhaltensmustern, die der Mensch im Lichte evolutionärer Hypothesen zu deuten versucht.

¹³⁵ Dennett: „Das Bewusstsein der Tiere“, S. 402.

¹³⁶ Vgl. Dennett: „Das Bewusstsein der Tiere“, S. 402.

¹³⁷ Dennett: „Das Bewusstsein der Tiere“, S. 402.

¹³⁸ Vgl. Dennett: „Das Bewusstsein der Tiere“, S. 398.

¹³⁹ Vgl. Dennett: „Das Bewusstsein der Tiere“, S. 392.

¹⁴⁰ Dennett: „Das Bewusstsein der Tiere“, S. 405.

Bewusstsein beim erwachsenen Menschen ist nicht denkbar als ein Phänomen, das man beliebig ein- und ausschalten kann - es ist keine Frage, Bewusstsein zu haben oder nicht zu haben. Eine derartige Grenzziehung wird dem Phänomen nicht gerecht. Viele Denker sehen bedauerlicherweise phänomenales Bewusstsein unter diesem Aspekt des Vorhandenseins bzw. Nichtvorhandenseins. Bewusstsein als Eigenschaft anzusehen, welche das Universum in zwei Hälften teilt, kommt für *Dennett* der Weigerung gleich, das Geheimnis des Bewusstseins lösen zu wollen.

5.3 Donald Davidson

Kennzeichen eines rationalen Lebewesens ist für *Donald Davidson*¹⁴¹ dessen Fähigkeit zu propositionalen Einstellungen. Deren Wesen wiederum liegt in ihren Ergänzungen, wie Überzeugungen, Wünschen, Absichten und Sprache. Am Beispiel von „Malcolms Hund“¹⁴² veranschaulicht *Davidson*, dass jede Überzeugung als solche in ein Netz von Überzeugungen eingebettet sein muss. Denn eine propositionale Einstellung haben heißt über Logik verfügen, ein logisch zusammengesetztes Muster von Überzeugungen zu haben. So wie propositionale Einstellungen sind intentionale Handlungen durch Überzeugungen und Wünsche erklärbar, deren „*propositionaler Gehalt die Handlung rational macht*.“¹⁴³ Irrationalität ist nach *Davidson* kein Mangel an Vernunft, sondern eine Störung. Ein einziger Gedanke setzt für ihn ein komplexes Verhaltensmuster voraus – und dieses Muster zu haben setzt Sprache voraus. Damit meint *Davidson* nicht, dass man Denken auf sprachliche Fähigkeiten reduzieren kann. Man kann auch denken, ohne es sagen zu können. Seine These lautet vielmehr, „*dass ein Geschöpf keinen Gedanken haben kann, wenn es nicht über Sprache verfügt*“¹⁴⁴, wenn es nicht, als rational-denkendes Wesen, Reden und Gedanken anderer interpretieren kann. Denken und Sprechen hängen voneinander ab. Um das beobachtete Verhalten von „sprachlosen Geschöpfen“ zu erklären, werden von deren Interpreten meist Erklärungsmuster angenommen, die bereits von propositionalen Einstellungen ausgehen. Doch für *Davidson* würden propositionale Einstellungen ein Netz von dahinterliegenden Überzeugungen verlangen, ohne das Rationalität nicht zu denken ist. Er geht davon aus, dass man für eine Überzeugung den Begriff von Überzeugung benötigt, der wiederum Sprache voraussetzt, der voraussetzt, zwischen „wahr“ und „falsch“ unterscheiden zu können. Sprache ist für ihn dabei keine Grenze zwischen denkenden Lebewesen und solchen, die den

¹⁴¹ Donald Davidson: „Rationale Lebewesen.“, in: Perler, Dominik; Wild, Markus (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Situation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005 (= stw 1741).

¹⁴² Malcolms Hund bellt einen Baum an, auf den zuvor eine Katze kletterte, wodurch sich die Frage erhebt, ob der Hund die Überzeugung haben kann, dass diese Katze auf dem Baum ist.

¹⁴³ Davidson: „Rationale Lebewesen“, S. 122.

¹⁴⁴ Davidson: „Rationale Lebewesen“, S. 124.

Begriff von einem Gedanken haben, sondern er vertritt die Meinung, dass in beiden Fällen Sprache notwendig ist, dass man „zum Denken den Begriff von einem Gedanken haben muss, [...]“¹⁴⁵

Um mit einem Gegenüber sprechen zu können, muss man dessen Welt teilen, vom gleichen Wahrheitsbegriff ausgehen.¹⁴⁶ Nur ein gemeinsamer Wahrheitsbegriff gibt der Behauptung von Überzeugungen erst einen Sinn, d. h. „dass Rationalität ein soziales Merkmal ist. Nur Kommunikationspartner haben sie.“¹⁴⁷

Wie nennt es Markus Wild? „Tut man Sprache rein, kommt Sprache raus.“¹⁴⁸ Für Wild vertritt Davidson, wie schon Descartes, eine strikte anthropologische Differenz. Überzeugungen an eine Meta-Überzeugungen zu binden, erschwert die Voraussetzung unnötig, Tieren Gedanken zusprechen zu können. Für Davidson gibt es offensichtlich keine Zwischenstufen von sprachbegabten Denkern und sprachlosen Reagierern, zwischen Rationalität und Assoziation. Er geht bei seinen Bestimmungen von menschlichem Denken und Begreifen aus, geht also differentialistisch vor, wie er auch geprägt ist vom technischen Vokabular der sprachanalytischen Philosophie. Doch für Wild sammeln Tiere Informationen und bilden Repräsentationen ihrer physischen und sozialen Umwelt.¹⁴⁹ Seine These lautet:

„Ein Lebewesen, das Dinge in seiner Umwelt auf bestimmte Weise repräsentiert und sich infolgedessen verhält, hat Gedanken.“¹⁵⁰

5.4 John Searle

„Woher“, fragt John R. Searle¹⁵¹, „nehmen wir im Alltagsleben die Sicherheit, vielen Tierarten Bewusstsein, Intentionalität und Gedankenprozesse zuzusprechen?“ Und beantwortet seine Frage damit, dass jede andere Möglichkeit außer Frage steht, auch wenn diese Offensichtlichkeit so viele Philosophen und Naturwissenschaftler vor Probleme stellt. Es besteht für ihn gleichermaßen ein „sicher“ darüber, dass wir mit den Tieren gemeinsame Fähigkeiten besitzen, dem ein „sicher“ anderer Denker gegenübersteht, dass es diese Gemeinsamkeit nicht gibt. Searle nennt es in Anlehnung an Wittgenstein „das Sprachspiel mit dem Wort 'sicher'“¹⁵². Menschen besitzen Intentionalität und Gedankengänge, und Menschen sind biologisch mit dem gesamten Tierreich verbunden. Jede gegenteilige Spekulation scheint ihm „atemberaubend verantwortungslos“. Zu den bekannten Unterschieden zwischen Mensch und Tier wird Sprache von den meisten Disku-

¹⁴⁵ Davidson: „Rationale Lebewesen“, S. 127.

¹⁴⁶ Vgl. Davidson: „Rationale Lebewesen“, S. 117-130.

¹⁴⁷ Davidson: „Rationale Lebewesen“, S. 131.

¹⁴⁸ Markus Wild: *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2010², S. 106.

¹⁴⁹ Vgl. Wild: *Tierphilosophie zur Einführung*, S. 104-106.

¹⁵⁰ Wild: *Tierphilosophie zur Einführung*, S. 106.

¹⁵¹ John R. Searle: „Der Geist der Tiere“, in: Perler, Dominik; Wild, Markus (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Situation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005 (= stw 1741).

¹⁵² Searle: „Der Geist der Tiere“, S. 130.

tanten als entscheidender angeführt: *„Der menschliche Besitz von Sprache macht menschliches Denken möglich, und das Fehlen von Sprache bei Tieren macht tierisches Denken unmöglich.“*¹⁵³ Tiere sind nach *Searle* aber doch grundsätzlich in der Lage, ihre Überzeugungen ständig in Zusammenhang mit ihren Wahrnehmungen zu korrigieren. Sie unterscheiden damit sehr wohl „wahre“ von „falschen“ Überzeugungen, ohne deshalb über Begriffe von „wahr“ und „falsch“ verfügen zu müssen. Sie unterscheiden Farben, ohne den Begriff von Farbe zu besitzen. Die Bedeutung von „wahr“ und „falsch“ als metasprachliche Prädikate scheint *Searle* weniger grundsätzlich als deren Bedeutung als intentionale Prädikate. Tiere benötigen für ihre Überzeugungen und Wünsche keine Sprache, sie sind für *Searle*, ebenso wie Menschen, im Besitz geistiger Phänomene. Man kann bei ähnlichen kausal relevanten Strukturen bei Tieren von der Annahme ausgehen, dass sie den menschlichen in ihren Auswirkungen gleichen. *„Deshalb sprechen wir Menschen und Tieren mit oder ohne Sprache Bewusstsein zu, nicht aber Radios.“*¹⁵⁴

Mit der Frage nach dem, was der Mensch vom Tier wissen kann, geht die Frage nach der Sprachfähigkeit von Tieren Hand in Hand. *Nagels* Fledermaus-Frage nach dem „Wie ist es, [...] zu sein?“ ist allgegenwärtig in der erkenntnistheoretischen Frage über tierliche Fähigkeiten von Begriffen, Bewusstsein, Überzeugungen oder Intentionen. Philosophen, wie *Davidson* und *Dennett*, benutzen für *Searle* in ihren philosophischen Debatten Tiere lediglich als Maß für die Klärung von Erkenntnismöglichkeiten. Diese Methode ist aber nicht ganz folgenlos, insbesondere nicht folgenlos für Tiere. Wenn Sprachfähigkeit zur Voraussetzung für Interessen, Bewusstsein und damit Leidensfähigkeit von Tieren erklärt wird, *„dann stellt sich die moralphilosophische Frage neu, was ich mit Tieren tun darf.“*¹⁵⁵

Komplexes Sozialverhalten und rudimentäre Sprachfähigkeit allein sind für *Jens Badura* moralisch nicht relevant, weil es nicht nur Abgrenzungskriterien wie Sprache, Vernunft oder Werkzeuggebrauch sind, die moralische Überlegungen bestimmen. Es scheint ihm seitens der Tierschützer ein falscher Weg zu sein, diese Kriterien argumentativ in der Tierschutzdebatte einzusetzen, weil damit indirekt - oft fragwürdige – empirische Kriterien anerkannt werden.¹⁵⁶

¹⁵³ Searle: „Der Geist der Tiere“, S. 136.

¹⁵⁴ Searle: „Der Geist der Tiere“, S. 139.

¹⁵⁵ Vgl. Baranzke; Ingensiep: *Das Tier*, S. 9.

¹⁵⁶ Vgl. Badura, Jens: *Moral für Mensch und Tier. Tierschutzethik im Kontext*. München: Utz 1999, S. 75.

5.5 Können Tiere denken? - Wie denken Tiere?

Gerade wenn es um den Geist von Tieren geht, fasziniert *Damasios* Zugang zum Denken, weil es sich für ihn weitgehend in Bildern vollzieht. Denn die meisten Wörter existieren zu allererst als akustische oder visuelle Bilder im Bewusstsein.¹⁵⁷

Für *Rainer Brandt*¹⁵⁸ dagegen ist zum Denken die Frage nach einem Zeichensystem mit basaler grammatischer und logischer Form zu stellen. Und Tieren kann man nach *Brandt* eben keine Begriffe für Zeichen zusprechen. Der Mensch jedoch verfügt über die Zeige-Geste, die sprachfrei das Objekt einführt und zur Sprache führt. In abendländischer Tradition spricht er Tieren jene Form von Denken ab, die sich im Bejahen und Verneinen zeigt. Denken und Sprechen (als das Mitteilen von Denken) sind Operationen, nicht Prozesse. Während der Mensch fähig ist zu objektivieren, ist die Welt der Tiere für *Brandt* hoffnungslos perspektivisch. Es spricht Tieren die Vorstellung von Raum wie von Zeit in ihrem Erinnerungsvermögen nicht ab, desgleichen können sie täuschen, prahlen und auch Risiken einschätzen. Doch dies sind für *Brandt* sprachunabhängige Vollzüge, die evolutionsökonomisch aus dem natürlichen Lebensprozess nachvollziehbar sind und keineswegs zur Annahme eines Unterschieds zwischen Mensch und Tier zwingen.

Erst vorsprachliches Zeigen, welches als solches auch verstanden werden muss und eine gemeinsame Aufmerksamkeit erzeugt, führt zur qualitativen Differenz von Tier und Mensch

*„Mit der gemeinsamen Aufmerksamkeit wird eine erste Form der Öffentlichkeit gestiftet [...], qualitativ unterschieden von allen vorhergehenden Formen der intersubjektiven Sozialisation und des Zusammenlebens auch mit anderen Waldbewohnern.“*¹⁵⁹

Dem sichtbaren Zeigegestus folgen in zeitlicher Folge hörbare Laute, die sich zuerst (noch) mit Zeigegesten verbinden, um sie allmählich überflüssig werden zu lassen. *„Die natürlichen Zeichen werden zu konventionellen Symbolen“*¹⁶⁰, die man bereits als rudimentäre Urteilsformen ansehen kann, die zu „ja“ und „nein“, „wahr“ und „falsch“ führen. Im Gegensatz dazu kann kein Tier (vorläufig noch) sein Wissen thematisieren, weil ihm der Objektbegriff fehlt und es sich nicht selbst thematisieren kann. Der Geist, so meint *Brandt*, ist demnach nicht als Funke dem Wechselgesang von Waldbewohnern entsprungen, sondern verwirklicht sich im Zusammenspiel von Körper und Seele *„an einem Pfingstsonntag in der Savanne“*, während die übrigen Primaten

¹⁵⁷ Vgl. Damasio: *Descartes' Irrtum*, S. 152.

¹⁵⁸ Rainer Brandt: *Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2009.

¹⁵⁹ Brandt: *Können Tiere denken?*, S. 49.

¹⁶⁰ Brandt: *Können Tiere denken?*, S. 50.

im Urwald bleiben und nicht einmal das Stadium des Staunens über den Menschen erreichen.¹⁶¹ Offen als Frage bleibt bei diesen Zuordnungen von *Brandt*, ob Tiere allenfalls nicht doch anders, also nicht-menschlich denken können.

Wie schnell können sich doch kognitive Zuschreibungen bei Tieren ändern! So zeigen Forschungen, dass Stare in der Lage sind, rekursive, kontextunabhängige Sequenzen von Lautmustern zu unterscheiden. Es könnte also tatsächlich sein,

„dass selbst diese für manche Wissenschaftler letzte Unterscheidungsmöglichkeit menschlicher Sprache bereits ins Wanken geraten könnte.“¹⁶²

Vorläufersysteme von Kommunikation scheinen im Tierreich aufgabenbezogen und kontextgebunden gewesen zu sein, während sie beim Menschen aufgabenneutral und kontextunabhängig werden. Jeweilige Vorformen von Kommunikation und ihr Funktionenwechsel in der Evolution erweisen sich für die Forschung ziemlich schwierig. *Ludwig Huber* will die Annahme von evolutionärer Kontinuität nicht als Totschlagargument für menschliche Fähigkeiten verstanden wissen, sondern sieht ihre Bedeutung darin, aus dem Vergleich mit anderen Arten das spezifisch Menschliche herauszuarbeiten. Eine zuverlässige Grenzziehung des Überganges vom Affen zum Menschen ist nicht möglich.¹⁶³

Donald R. Griffin hingegen stellt nicht die Frage, ob Tiere denken können. Er geht bereits von einem Denkvermögen bei Tieren aus, wenn er aufzeigt, wie Tiere denken. Ihm ist es ein Anliegen, das wissenschaftliche Interesse an bewusstem, seelischem Erleben von Tieren wieder aufleben zu lassen. Mit der Bekanntmachung jener revolutionierenden Idee *Darwins* von der Abstammung der Arten setzt ursprünglich auch ein Umdenken in Bezug auf Tiere ein. Aber erst großartige Fortschritte in Ethologie und Psychologie lassen ungeeignete behavioristische Interpretationen vergessen, sodass dem Denken der Tiere heute wieder wissenschaftliche Überlegungen gewidmet sind.¹⁶⁴

Nur dem Menschen Phänomene, wie Gedanken und Gefühle, zuzusprechen, verlangt nach Erklärung und Begründung einer derartig angenommenen Einzigartigkeit. Wenn es auch undenkbar scheint, das Erleben anderer Lebewesen jemals genau zu kennen, so hält *Griffin* doch Annäherung und teilweises Verstehen für möglich. Bewusstes Erleben in Abhängigkeit von Sprache zu sehen, lässt allerdings zwei Fronten entstehen. Denn es stellt sich zumindest die Fra-

¹⁶¹ Vgl. *Brandt: Können Tiere denken?*, S. 49.

¹⁶² *Ludwig Huber: „Evolution von Erkenntnis und Moral.“*, in: *Schöpfung und Evolution - zwischen Sein und Design*. Körtner, Ulrich H. J.; Popp, Marianne (Hg.). Wien: Böhlau 2007, S. 136.

¹⁶³ Vgl. *Huber: „Evolution von Erkenntnis und Moral.“*, S. 136-137.

¹⁶⁴ Vgl. *Donald Griffin: Wie Tiere denken. Ein Vorstoß ins Bewußtsein der Tiere*. Übersetzt von Elisabeth M. Walther. München/Wien: BLV 1985, Vorwort.

ge, warum es nicht auch Bewusstsein ohne Sprache geben sollte. Rühmliche Ausnahmen mit ihrem wissenschaftlichen Interesse am Tierverhalten stellen für *Griffin* der Zoologe *Heini Hedinger* und der Verhaltensforscher *Konrad Lorenz* dar, weil für sie nicht das menschliche Bewusstsein lediglich in Abgrenzung zu den Tieren im Vordergrund steht. Sie machen tierisches Bewusstsein, das meist tabuisiert wird, einer wissenschaftlichen Untersuchung zugänglich.¹⁶⁵ Zum Bewusstseinsbegriff meint *Griffin*,

„daß ein bewußter Organismus mehr tun [muß], als nur reagieren. Er muß an etwas denken, und für gewöhnlich wird er ein bestimmtes Gefühl in bezug auf dieses Etwas haben.“¹⁶⁶

Es bedarf eines tiefen Interesses und Mitgefühls für Tiere, sich in sie hineinzusetzen und über Ähnlichkeiten und Unterschiede nachzudenken. Der rigorose Funktionalismus, der Zustände wie Furcht, Hoffnung oder Denken allein aus ihrem Nutzen definiert, kann nur äußerst schwer die Qualität innerer Erlebnisse erklären. Ein und dasselbe Tier kann unter verschiedenen Umständen einfaches oder komplexes Verhalten zeigen.¹⁶⁷ Wesentliches Kriterium für die Bewusstheit bei Tieren ist „die Anpassungsfähigkeit des Verhaltens an sich ändernde Umstände und Anforderungen.“¹⁶⁸ Forscher sollten bereit dafür sein, bei genialem Verhalten von Tieren bewusstes Denken als mögliche Ursache zu sehen. Selbst wenn Gehirn und Verhalten beispielsweise von Weberameisen oder Raubwanzen bezüglich Größe und Komplexität im Vergleich zu Schimpansen oder Menschen gewaltige Unterschiede aufweisen, so sind, und das nennt *Griffin* wesentlich,

„auf dem Niveau von Neuronen und Synapsen, den fundamentalen Einheiten aller Zentralnervensysteme, nur geringe Unterschiede zwischen Insekten und Menschenaffen oder Menschen.“¹⁶⁹

5.6 Meinung ohne Sprache

Es sind zwei unterschiedliche tierphilosophische Gedanken, die *Markus Wild* aufzeigt:

1. Mit philosophischen Theorien, die Tieren Denken oder Bewusstsein absprechen, stimmt etwas nicht.
2. Mit philosophischen Theorien, die Menschen nicht als Tiere verstehen, stimmt etwas nicht.

Wild spricht sich sowohl für eine „assimilationistische“¹⁷⁰ wie eine „animalistische“¹⁷¹ Tierphilosophie aus. Er begründet dies damit, dass viele nichtmenschliche Tiere Gedanken und

¹⁶⁵ Vgl. *Griffin: Wie Tiere denken*, S. 11-14.

¹⁶⁶ *Griffin: Wie Tiere denken*, S. 18-19.

¹⁶⁷ Vgl. *Griffin: Wie Tiere denken*, S. 27, S. 42-43.

¹⁶⁸ *Griffin: Wie Tiere denken*, S. 48.

¹⁶⁹ *Griffin: Wie Tiere denken*, S. 136.

Überzeugungen ebenso wie Menschen haben, selbst wenn Denkinhalte von Menschen größer sind und ihnen mehr Möglichkeiten zur Gewinnung und Verarbeitung solcher Inhalte zur Verfügung stehen. Sinngemäß trifft dies auch für Begriffe zu. Tiere besitzen für *Wild* Begriffe wie Menschen auch, selbst wenn sich beider Begriffsmengen nicht oder kaum decken. Wenn Tieren weniger Begriffe zur Verfügung stehen, und auch diese wenigen nicht den menschlichen Begriffen entsprechen, so ist für *Wild* die Schwierigkeit, einem Hund grundsätzlich bestimmte Gedankeninhalte zuschreiben zu können, vorrangig ein epistemologisches, nicht aber ein „ontologisches“ Problem.¹⁷²

Auch für *Michael Tye* gibt es Gedanken ohne Sprache, wie etwa visuelles Wiedererkennen. *Tye* spricht unter diesem Gesichtspunkt manchen Lebewesen Gedanken zu, ohne dass sie deshalb über eine natürliche Sprache verfügen müssen. Erlebnisse, Bewusstsein, Meinungen: „*Irgendwo auf der phylogenetischen Skala hört das Bewusstsein auf bzw. fängt es an. Aber wo?*“¹⁷³ Das Problem des Fremdpsychischen lässt sich für Lebewesen wie Frösche, Fische, Spinnen oder Bienen nicht lösen. Doch nur weil sich Bewusstsein gewisser Tiere nicht entscheiden lässt, bedeutet dies für *Tye* noch lange nicht, allgemein keinen Zugang zu jenem Punkt auf der Bewusstseinskala zu besitzen, dem man aus theoretischer Perspektive Bewusstsein zusprechen kann. Bienen oder Fische verfügen seiner Meinung nach durchaus über Bewusstsein, Amöben nicht. Bewusstsein von Empfindungsqualitäten, also phänomenales Bewusstsein, wird in der gegenwärtigen Geistdebatte als äußerst rätselhaft gesehen. Phänomenales Bewusstsein ist auch zum Menschen vergleichsweise primitiveren Lebewesen, wie es Bienen sind, zuzusprechen. *Tye* bezeichnet einen Zustand dann als phänomenal, wenn er einen „für kognitive Funktionen bereitstehenden, abstrakten, nicht-begrifflichen, intentionalen Gehalt hat“¹⁷⁴. Niemals wird der Mensch wissen können, wie es sich anfühlt, eine Fledermaus zu sein. Es fehlen ihm die entsprechenden Gehalte der Erlebnisperspektive. Bewusstsein beginnt für *Tye* dort, wo Wesen ein phänomenales Bewusstsein besitzen, ein Output an sensorischen Modulen, bereitstehend zur Beeinflussung für kognitive Meinungen und Wünsche.¹⁷⁵ In *Davidsons* Anspruch, dass propositionale Einstellungen den Begriff von Meinung voraussetzen, erblickt *Tye* eine enorm überzogene Forderung. Verhaltensänderungen von Tieren und Menschen sind nicht immer auf bewusste Meinungsänderungen zurückzuführen, sie erfordern keine Meinung über Meinungen. An Bienen lässt sich sehr

¹⁷⁰ Assimilationismus bedeutet, dass es zwischen den mentalen Fähigkeiten von Menschen und anderen Tieren keine prinzipiellen, sondern nur graduelle Unterschiede gibt.

¹⁷¹ Animalismus bedeutet, dass jede menschliche Person mit je einem Tier numerisch ident ist.

¹⁷² Vgl. *Wild: Tierphilosophie zur Einführung*, S. 33.

¹⁷³ Michael Tye: „Das Problem primitiver Bewußtseinsformen: Haben Bienen Empfindungen?“, in: Esken, Frank; Heckmann, Dieter (Hg.): *Bewußtsein und Repräsentation*. Paderborn: mentis 1992, S. 91.

¹⁷⁴ Tye: „Das Problem primitiver Bewußtseinsformen: Haben Bienen Empfindungen?“, S. 96.

¹⁷⁵ Vgl. Tye: „Das Problem primitiver Bewußtseinsformen: Haben Bienen Empfindungen?“, S. 92-106.

gut phänomenales Bewusstsein beobachten. Geschmacks und Geruchswahrnehmungen lassen Bienen Entscheidungen fällen. Sie benutzen sensorische Informationen, um Dinge zu identifizieren oder sich zurechtzufinden.

„Die Tatsache, dass sie nicht dazu fähig sind, über irrige Meinungen nachzudenken, spielt für die grundlegende Frage, ob sie Meinungen haben, überhaupt keine Rolle.“¹⁷⁶

Bienen sind lernfähig, können unterschiedliche Taktiken nach persönlichen Fehlschlägen bei der Nahrungssuche anwenden und lernen aus den Erfordernissen einer Situation. Tye spricht nicht nur Wirbeltieren, sondern auch einigen Insekten phänomenales Bewusstsein zu. Bienen und auch Fische reagieren auf die Außenwelt, sind beweglich, und haben vor allem *„innere Erfahrungen, die kausal einfache Meinungen und Entscheidungen auslösen.“¹⁷⁷* Sie brauchen sich dazu ihrer mentalen Zustände nicht bewusst zu sein. Zu wissen, was sich im eigenen Bewusstsein abspielt, so vermutet Tye, setzt komplexere Organismen voraus. Nur diese haben kognitives Bewusstsein ihrer sensorischen Zustände. Einfachen Lebewesen phänomenales Bewusstsein zuzuschreiben schließt nicht nur einige reflexartige Reaktionen nicht aus, sondern macht sie trotz dieser Zuschreibung nicht zu nachdenklichen oder reflexiven Wesen.¹⁷⁸

5.7 Affen, Delfine, Fledermäuse, Rabenvögel, ...

Wird der Mensch wirklich nie wissen, wie es sich anfühlt, ein Affe, ein Delfin, ..., eine Fledermaus zu sein? Haben Menschen - unabhängig von der Menge ihres Wissens über biologische Prozesse - keinerlei Zugang zu einer von ihnen völlig unterschiedlichen Welt? Es bilden doch in jeder Gesellschaft Sitten, Begriffe und Bedeutungen Schwierigkeiten für Außenstehende, sie zu verstehen. Vorbehalte hinsichtlich der Möglichkeit, tiefere Wahrheiten über die geistige Welt von Tieren zu erfahren, sollten kein Hindernis sein, sich für die „Welt“ anderer Spezies zu interessieren und sie zu erforschen. Der Zoologe *Ludwig Huber*¹⁷⁹ beschäftigt sich mit tierlichen Fähigkeiten besonders im Bereich von Kognition, Tierpsychologie und Sozialverhalten. Neben physiologischen Faktoren widmen sich seine Forschungen den vergleichenden Persönlichkeitsprofilen von Mensch und Tier sowie tierlichen Begabungen der Entscheidungsfindung und Problemlösung. So wird der Nachweis von Nachahmung und Empathie bei (einigen) Tieren in Verhaltensexperimenten das Bild des Menschen über Tiere weitgehend ändern müssen.

¹⁷⁶ Tye: „Das Problem primitiver Bewußtseinsformen: Haben Bienen Empfindungen?“, S. 114.

¹⁷⁷ Tye: „Das Problem primitiver Bewußtseinsformen: Haben Bienen Empfindungen?“, S. 118.

¹⁷⁸ Vgl. Tye: „Das Problem primitiver Bewußtseinsformen: Haben Bienen Empfindungen?“, S. 113-121.

¹⁷⁹ Vgl. Ludwig Huber: *Von der Würde der Tiere*. Stand: 26. Nov. 2011.
<http://diepresse.com/home/science/711999/Von-der-Wuerde-der-Tiere>

Einzigartig ist die seit 2011 in Wien bestehende

*„Vereinigung der Ethik und Naturwissenschaft – Biologie und Medizin – und in naher Zukunft auch die Einbeziehung von Sozial-, Kultur- und Rechtswissenschaften zu dieser Thematik in einem Institut“.*¹⁸⁰

Es gibt den Nachweis, dass Schimpansen, Dohlen, Delfine und Elefanten eigene Körperteile im Spiegel erkennen. Sich in Gedanken des Gegenübers zu versetzen, also über eine Theorie des Geistes zu verfügen und zu eigenem Nutzen auszuwerten, ist neben Schimpansen mittlerweile auch bei Schweinen und Raben dokumentiert, so wie bei Hähnen der Nachweis ihrer Fähigkeit zu Zukunftsplanung und autobiographischem Gedächtnis gelungen ist. Hat man vormals Vögeln lediglich Instinktleistungen zugestanden, verweisen gegenwärtige Kognitionsstudien von Raben auf Tricks und Ablenkungsmanöver beim Verstecken von Futter, bis hin zu logischem Verhalten. Sie behalten potenzielle Konkurrenten im Auge und können gezielt deren Sichtweise einschätzen.

*"Die Ergebnisse unterstützen die Annahme, dass es tierische Vorläufer zur menschlichen Fähigkeit, anderen Individuen Wissen zuzuschreiben, gibt. Die Tatsache, dass Raben hierbei ähnlich gut wie Schimpansen sind, deutet darauf hin, dass diese Fähigkeit in der Evolution mehrmals unabhängig voneinander entstanden ist."*¹⁸¹

Das Wissen um emotionale und kognitive Fähigkeiten von Tieren fordert vermehrten Respekt gegen sie ein. Ethologen, wie *Cheney* und *Seyfarth*, liefern hervorragende Forschungsergebnisse über Verhalten, Kommunikation und Denkvermögen von Tieren. Das besondere Interesse speziell an der geistigen Welt von Affen und Menschenaffen liegt für sie augenscheinlich in nachfolgend angeführten Gründen:

- Detaillierte, wenn auch oft anekdotenhafte Berichte über Primatenverhalten (z. B. von *Goodall*, *Fossey*, *de Waal*) - die man zumindest als Arbeitshypothese für weitere Forschungen ernst nehmen sollte.
- Sprachprojekte mit Menschenaffen, die eindeutig deren kognitiven Fähigkeiten nachweisen, wenn sie auch in ihrer natürlichen Umgebung noch nicht entdeckt wurden. Der Interpretation dieser Fähigkeiten als möglicherweise reine Trainingseffekte halten evolutionär ausgerichtete Ethologen entgegen, dass sich Fertigkeiten doch mit dem Bedarf einer Funktion entwickeln und ihr Nachweis im Labor nur ein leichter sei.

¹⁸⁰ Vgl. Huber: *Von der Würde der Tiere*, Stand: 26. Nov. 2011.

¹⁸¹ Thomas Bugnyar: *Auch Raben wissen, was der andere weiß*. Stand: 8. Sept. 2010.
<http://science.orf.at/stories/1660630/>

- Feldforschungen über tierische Intelligenz, die zu Ergebnissen führen, die Ethologen auf ein mehr als differenziertes Wissen vieler Tiere über Umwelt und Sozialverhalten schließen lassen. Die Ergebnismenge zeigt den Anspruch auf, Unterschiede zwischen „Tier und Mensch“ zu spezifizieren, ohne vorerst zu wissen, wie sich der Unterschied charakterisieren lässt.
- Tierisches Sozialverhalten, das Aufschlussreiches für den Forschungsbereich der kognitiven Wissenschaften und ihrem „höchsten Objekt“, dem Gehirn, liefert.¹⁸²

Die Trennlinie zwischen der Ausdrucksweise nicht-menschlicher Primaten und menschlicher Sprache ist für *Cheney und Seyfarth* eine willkürliche Grenzziehung, sowohl in Bezug auf neuronale Steuerung, als auch hinsichtlich der Entwicklung und Funktion. Spätere Untersuchungen zeigen ein spezifischeres „Laut-Repertoire“ in der Selbstbeurteilung der Tiere und ihrer relativ willkürlichen Kontrolle im Verwenden von Lauten. Vor allem zeigt die Lautentwicklung bei Primaten „viele Parallelen zu den frühen Stadien der Lautentwicklung bei kleinen Kindern auf“¹⁸³. Nicht-menschliche Primaten geben durch ihre Laute Signale über Dinge, zeigen durch Lautkommunikation ihr Wissen über interaktive soziale Beziehungen und über andere Arten. Was aber bedeuten nun die Laute von Affen? *Cheney und Seyfarth* sprechen dazu *Dennetts* analytisches Schema an, wonach man eine intentionale Haltung (Meinung, Wunsch, Emotion) annehmen bzw. den Tieren unterstellen soll, um ihre Signale besser verstehen zu können und sie verschiedenen Intentionalitätsstufen (nach *Dennett*)¹⁸⁴ zuordnen zu können. Ab Intentionalitätsstufe 2 findet ein qualitativer Wandel der Kommunikation statt, indem der Signalgeber Anderen eine Verfassung zuschreibt und mit seinem Kommunikationsverhalten diese mentale Verfassung ändern will.¹⁸⁵

Affen und Menschenaffen können sogar nach Typen von Sozialbeziehungen unterscheiden, diese vergleichen und bewerten. Dazu benötigen sie in irgendeiner Form Vorstellungen. Wie viel Repräsentation in diesen Vorstellungen enthalten ist, wie deren Inhalt zu verstehen ist, das ist für *Cheney und Seyfarth* keinesfalls klar. Von einem funktionellen, evolutionsbiologischen Ansatz ausgehend kommen sie zu dem Ergebnis, dass Affen keine Kategorisierung von Sozialbeziehungen vornehmen können und auch keine Laute für übergeordnete Kategorien haben. Sie sind sich

¹⁸² Vgl. Dorothy. L. Cheney; Robert M. Seyfarth: *Wie Affen die Welt sehen. Das Denken einer anderen Art*. Aus dem Amerikanischen von Ellen Vogel und Andreas Paul. (Titel der Originalausgabe: *How Monkeys see the World*). München: Hanser 1994, S. 13-16.

¹⁸³ Cheney; Seyfarth: *Wie Affen die Welt sehen*, S. 186.

¹⁸⁴ Intentionalitätsstufe 0 steht für keine Meinung haben; Intentionalitätsstufe 1 steht für Meinungen und Wünsche haben; aber keinen Besitz von Meinung über Meinungen; Intentionalitätsstufen 2,3 und höhere stehen für ein Konzept von eigenem Bewusstsein und dem anderer Individuen, vgl. Cheney; Seyfarth: *Wie Affen die Welt sehen*, S. 192-193.

¹⁸⁵ Vgl. Cheney; Seyfarth: *Wie Affen die Welt sehen*, S. 186-193.

ihres eigenen Wissens nicht bewusst, können es nicht hinterfragen, können nach *Cheney und Seyfarth* keine Erkenntnis daraus gewinnen.¹⁸⁶

Wenn Affen über diese Fähigkeiten nicht verfügen, so ist für die beiden Forscher interessant zu hinterfragen, wie viel diese Tiere dann über Ansichten, Gefühle und Intentionen ihrer Artgenossen wissen. Können Affen über Bewusstseinszustände Anderer befinden? Haben sie eine Theorie des Geistes? Ist es überhaupt möglich, soziale Strategien zu entwickeln, zu täuschen oder Information weiterzugeben, ohne etwas über Bewusstseinszustände des Gegenübers wissen zu müssen? Doch jemandem Bewusstseinszustände zuschreiben zu können, geht für *Cheney und Seyfarth* über die Verhaltensbeobachtung hinaus. Im Zentrum der Frage über Kommunikation bei Tieren steht die Überlegung, ob Tiere so handeln können, dass Andere glauben, sie wüssten etwas. Ein Tier müsste dann erkennen, dass es selbst Wissen besitzt, ein Anderer ebenfalls Wissen besitzt und, dass zwischen diesem Wissen beider eine Ungleichheit bestehen kann. Dies wäre allerdings eine Fähigkeit, die auch beim Menschen nur graduell reift und erst zwischen dem vierten und dem fünften Lebensjahr ziemlich abgeschlossen ist. Vor dem vierten Lebensjahr fällt es auch Kindern schwer, Probleme vom Standpunkt einer anderen Person aus zu sehen.¹⁸⁷

Experimente an Affen sprechen eher dafür, dass sie Anderen wohl Bewusstseinszustände zusprechen, aber die Diskrepanz zwischen ihrem eigenen Wissen und dem des Anderen nicht erkennen. Bei Schimpansen gibt es nur wenige Hinweise, die Diskrepanz zwischen eigenen und fremden Bewusstseinszuständen zu erkennen und Empathie zu empfinden. Experimente legen einen qualitativen Unterschied zwischen Schimpansen und Makaken insofern nahe, als Schimpansen doch wichtige Verhaltenszusammenhänge durchschauen. Wenn Affen auch große Experten darin sind, im Verhalten des Anderen zu „lesen“, so ist daraus nicht zu schließen, dass sie an der Gedankenwelt ihres Gegenübers Anteil nehmen können.¹⁸⁸ Selten ist in den Sozialbeziehungen der Affen ein Fürsorgeverhalten zu beobachten, bei Schimpansen gelegentlich jedoch Mitleid, was doch ein Verständnis von Nähe voraussetzt.¹⁸⁹ Dessen ungeachtet gibt es starke Hinweise dafür, dass Schimpansen und vielleicht auch andere Menschenaffen um Überzeugungen anderer Individuen wissen und auch darum, dass ihr eigenes Verhalten die Überzeugungen anderer beeinflussen kann.¹⁹⁰ Das Sozialverhalten vieler nicht-menschlicher Primaten lässt sich für *Cheney und Seyfarth* unter der Annahme von Strategien, wie Verwandtenbevorzugung oder Bevorzugung ranghöherer Familien, nachvollziehen. Aus ihrem reziproken Verhalten ist auf ein hoch-

¹⁸⁶ Vgl. Cheney; Seyfarth: *Wie Affen die Welt sehen*, S. 234-235, S. 243.

¹⁸⁷ Vgl. Cheney; Seyfarth: *Wie Affen die Welt sehen*, S. 273-276.

¹⁸⁸ Vgl. Cheney; Seyfarth: *Wie Affen die Welt sehen*, S. 279-282.

¹⁸⁹ Vgl. Cheney; Seyfarth: *Wie Affen die Welt sehen*, S. 313-314.

¹⁹⁰ Vgl. Cheney; Seyfarth: *Wie Affen die Welt sehen*, S. 337.

entwickeltes Wissen über interaktive Beziehungen von Gruppenmitgliedern zu schließen. Affen erzeugen

*„mentale Repräsentationen der sozialen Beziehungen und vergleichen Beziehungen auf der Basis dieser mentalen Repräsentationen.“*¹⁹¹

Ob sie davon Wissen besitzen bzw. diese Fähigkeiten nur auf sozialer Ebene bestehen, gilt es noch zu erforschen.¹⁹² Sowohl Affen wie Menschenaffen zeigen in ihren Interaktionen manchmal kooperatives Verhalten und beantworten kooperative Handlungen. Ungleich verhalten sich andere Tierarten, wenn sie während der Balz ihren Partnern Nahrung als „Geschenk“ anbieten. Die Reziprozität von Affen und Menschenaffen zeigt sich eher im sozialen Interaktionsbereich. Man muss hier von der Annahme ausgehen, dass die Evolution dieser spezifischen Fähigkeiten auf soziale und ökologische Notwendigkeiten zurückzuführen ist.¹⁹³ Beobachtungen verstärken bei menschlichen wie nicht-menschlichen Primaten die Annahme einer evolutionären Prädisposition, Beziehungen zwischen Artgenossen leichter zu begreifen als zwischen Gegenständen. Für *Cheney und Seyfarth* liegt der Unterschied menschlicher Intelligenz darin, eine im Zusammenhang erworbene Fähigkeit auch generalisieren und Kontextwissen auf andere Zusammenhänge übertragen zu können. Doch wie sehr geht es in der Debatte über das Sozialverhalten nicht-menschlicher Primaten tatsächlich um das Erforschen ihrer Geisteswelt und nicht vielmehr um die Geisteswelt des Menschen? Nicht zu vergessen ist, dass die Position des Beobachters auch bedeutet, vorweg von Motiven und Strategien auszugehen. Der Mangel an Empathie und Mitleid gegenüber Artgenossen im Fall von Schmerz oder Trauer über den Verlust Nahestehender zeigt ein Unvermögen, anderen mentale Verfassungen zuschreiben zu können. Affen scheinen Lebewesen in ihrer Welt als agierende Dinge und nicht als denkende und fühlende Wesen zu erleben.¹⁹⁴ *„Das Tier weiß nicht, was es weiß, und es ist auch nicht in der Lage, Wissen (oder mangelndes Wissen) bei anderen zu erkennen.“*¹⁹⁵

¹⁹¹ Cheney; Seyfarth: *Wie Affen die Welt sehen*, S. 134-135.

¹⁹² Vgl. Cheney; Seyfarth: *Wie Affen die Welt sehen*, S. 133-135.

¹⁹³ Vgl. Cheney; Seyfarth: *Wie Affen die Welt sehen*, S. 384-387.

¹⁹⁴ Vgl. Cheney; Seyfarth: *Wie Affen die Welt sehen*, S. 399-402.

¹⁹⁵ Cheney; Seyfarth: *Wie Affen die Welt sehen*, S. 408.

6 Willensfreiheit -

Kritik an der Hirnforschung im Lichte von Kant

In „*Kritik der Hirnforschung*“¹⁹⁶ lässt *Christine Zunke* in der Spur von *Kant* aufhorchen, wenn sie der Frage nachgeht, ob sich Freiheit als physiologische Ursache in naturkausalen Funktionen des Gehirns finden lässt. *Zunke* sieht ihre Auseinandersetzung mit der populären Darstellung von Ergebnissen der Hirnforschung als eine philosophische Reflexion auf die Wissenschaft der Hirnforschung an. Die Projektion des Selbstbewusstseins auf ein Organ und auf materielle Prozesse führt für *Zunke* in ein „logisches Desaster“. Denn mit dem Hirn als Organ, das uns denkt, wird das Subjekt aus dem Bewusstsein ins Gehirn verschoben, auf eine Ebene, die Freiheit und Autonomie nicht zulässt. Wenn aber Handlungen aus natürlichen Ursachen (d. h. nicht mehr selbstbestimmt) im Gehirn erfolgen, dann wäre auch jede gesellschaftliche Wirkung eine Naturursache und der Mensch „*als Funktion eines hinter seinem Bewusstsein agierenden Subjekts zu betrachten*“¹⁹⁷. Es sind Bestimmungen des reflexiven Denkens, die Fragen nach dem freien Willen, nach Einheit und Wesen des Selbstbewusstseins begreifen lassen. Mit der Akzeptanz von menschlichem Bewusstsein als empirischem Faktum spricht man ihm gleichzeitig Freiheit ab. Für *Zunke* liegt ein Widerspruch darin, Wissenschaft zu betreiben und gleichzeitig die Erkenntnisfähigkeit aus organischen Bedingungen abzuleiten. Mit der philosophischen Bestimmung der Kausalität aus Freiheit lässt sich diese nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden nachweisen. Denn Gegenstand naturwissenschaftlichen Methoden ist Kausalität nach den Gesetzen der Natur. Ein an Materie gebundener Begriff von Freiheit ist nicht real anzunehmen – es kann keinen empirischen Beweis von Freiheit geben. Ob man Denken durch naturkausale Prozesse neuronaler Netzwerke bestimmt oder durch Quantenphänomene, beide Modelle sind für den philosophischen Begriff der Willensfreiheit ungeeignet.¹⁹⁸

„Die Differenz zwischen Selbstbestimmung (Autonomie) und Bestimmtheit durch äußere Faktoren (‘natürliche Autonomie’, was in Wahrheit Heteronomie bedeutet) ist nicht graduell, sondern diametral, es ist eine Differenz ums Ganze.“¹⁹⁹

Nähme man Freiheit in einem Naturstoff an, dann wären die Quanten oder die neuronalen nicht-algorithmischen Prozesse frei, nicht aber der Mensch. Mit Freiheit im Naturmechanismus wären weder Vernunft noch Moralfähigkeit zu begründen. Freiheit ist ohne Ursache zu denken und

¹⁹⁶ Christine Zunke: *Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit*. Berlin: Akademie 2008.

¹⁹⁷ Vgl. Zunke: *Kritik der Hirnforschung*, S. 11-12.

¹⁹⁸ Vgl. Zunke: *Kritik der Hirnforschung*, S. 13-18.

¹⁹⁹ Zunke: *Kritik der Hirnforschung*, S. 19.

kann demnach nicht im Gehirn „gefunden“ werden. Empirisch nachweisbare Freiheit würde bedeuten, dass es für den Menschen eine bloße Sache des Wollens wäre, z. B. fliegen zu können. Der Freiheitsbegriff der philosophischen Tradition zeigt sich als Spontanität der Selbstbestimmung. *Kants* Freiheitsbegriff ist untrennbar verbunden mit den Begriffen „freier Wille“, „Vernunft“ und „Einheit des Selbstbewusstseins“.²⁰⁰ *Zunke* geht von einer wesentlichen Differenz zwischen Mensch und Tier dann aus, wenn es um Reflexions- und Moralfähigkeit des Menschen geht. Der Mensch ist es, der um den Unterschied von „gut“ und „böse“ weiß und für sein Handeln zur Verantwortung gezogen werden kann. *Zunkes* Gegenüberstellungen lassen sich unter dem Blickpunkt der Evolution als graduelle Differenz zwischen Mensch und Tier fassen, während sich der qualitative Unterschied vom Menschen zum Tier aus dem Wissen um das eigene Wissen, aus dem Wissen um die Bedürfnisse der Anderen und im Fühlen als Gefühl für Verantwortlichkeit und Sittlichkeit zeigt. Der Ursprung der Freiheit hingegen ist nicht in Gefühlen zu finden, denn sie sind zufällig, wenngleich menschliche Vernunft nicht ohne Fühlen – nicht ohne sinnliche Affektionen und nicht jenseits innerer Affekte – möglich ist, da Ziel und Inhalt an Sinnlichkeit geknüpft sind. In der Empfindung bezieht sich das Subjekt auf ein Objekt, in seinen Gefühlen hingegen bezieht es sich auf sich selbst, indem es nicht etwas, sondern sich fühlt. Wie versteht *Zunke* Gefühl (im Sinne von *Kant*), wenn sie Gefühle an vernunftbegabte Sinnenwesen gebunden sieht? Es sind Gefühle für den Menschen, soweit sie von Bewusstsein begleitet sind. Beispielsweise sind durch Freiheit bewirkte Gefühle „vernunftgewirkte“, d. h. moralische Gefühle, wie das Gefühl der Achtung vor dem Leben. Im Unterschied dazu nennt *Zunke* es Empfindungsfähigkeit, wenn Lebewesen über ein entwickeltes Zentralnervensystem verfügen. Menschliche Gefühle sind auf Vorstellungen, d. h. auf Selbstbewusstsein und Erkenntnisvermögen bezogen. In kantischer Terminologie steht unmittelbares Fühlen jenseits des Bewusstseins und ist auch Tieren zusprechen. Gefühle dagegen können nicht deduziert, sondern nur als gegeben gefühlt werden. Gefühle eines vernünftigen Sinnenwesens tragen das reflexive Moment des Sichfühlens in sich und sind als Gefühle eines Subjekts nicht von Selbstbewusstsein zu trennen. Gefühle im strengen Sinn sind demzufolge Tieren - da ohne (Selbst)bewusstsein – abzusprechen.²⁰¹

Fragen nach der Ersten-Person-Perspektive und der Dritten-Person-Perspektive sind erkenntnistheoretische Fragen. Die Möglichkeit objektiver Erkenntnis im Subjekt wird über den Begriff der transzendentalen Einheit der Apperzeption fassbar. Das phänomenale Bewusstsein der Ersten-Person-Perspektive entzieht sich neurowissenschaftlicher Darstellung, zeigt das Problem der grundsätzlichen Unzugänglichkeit der Introspektion auf – der wahre Charakter von Erlebnissen

²⁰⁰ Vgl. *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 19-21.

²⁰¹ Vgl. *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 108.

kann nicht in der Funktionsweise eines Organismus aufgespürt werden. Kann eine Position dem Leib-Seele-Problem dadurch entkommen, dass sie von einer substanzdualistischen (wie sie *Descartes* vertritt) zu einer eigenschaftsdualistischen wechselt, d. h. nunmehr von unterschiedlichen Eigenschaften des Neuronalen und Mentalen spricht? Für *Zunke* besteht darin insofern keine Lösung des Problems, weil der eigenschaftsdualistischen Position jene Substanz „fehlt“, wovon Mentales und Neuronales die Eigenschaften wären, denn Eigenschaften sind immer Eigenschaften von einer Substanz. Während sich die neurophysiologische Eigenschaft zweifellos als Materialeigenschaft des Gehirns bestimmen lässt, ist die mentale Eigenschaft eine Eigenschaft des Denkens. Hier hakt *Zunke* ein, indem sie Mentales und Neuronales als Chiffren für Geist und Gehirn aufdeckt. Das Zerlegen in unterschiedliche empirische Erscheinungsformen, wie z. B. Neuronenfeuern (sich zeigend als neurophysiologische Eigenschaft) und Gefühlszustände als Reizreaktionen (sich zeigend als mentale Eigenschaft), unterschlägt den „Gegenstandswechsel vom Gehirn auf den Geist“. Der Aspekt-Dualismus übertüncht lediglich das Problem des Substanzdualismus, kann es aber nicht überwinden. Warum nicht? Weil er von der Substanz des Gehirns ausgeht und gleichzeitig mentale Eigenschaften nicht auf Gehirnvorgänge reduzieren will. Bewusstsein als Funktion entwickelt sich aus der Sicht einer evolutionär interdisziplinären Forschung auf der Basis differenziert komplexer Schaltungen von Gehirn bzw. Zentralnervensystem, d. h. Naturwissenschaft betrachtet Bewusstsein als Emergenz von Materie. Dennoch vermag Neurophysiologie die Psychologie nicht zu verdrängen, auch wenn man versucht, das Verhältnis der unterschiedlichen Sichtweisen lediglich als Verhältnis der Emergenz zu bestimmen. Hinter der Trennung in Erste-Person-Perspektive und Dritte-Person-Perspektive zeigt sich das „alte Leib-Seele-Problem“. Prinzipielles Problem der Hirnforschung bleibt, dass sich Gedanken nicht durch bildgebende Verfahren und Analysen neuronaler Aktivitäten erfassen lassen.²⁰²

Kann die Benennung eines Problems bereits die Erklärung sein? Was ist die Folge davon, dass die Hirnforschung das Gehirn als Organ intelligiblen Vermögens annimmt? Sie hat

„das der Philosophie wohl bekannte Leib-Seele-Problem als Gehirn-Geist-Problem in die Naturwissenschaft hinein[geholt] und versucht seitdem vergeblich, es wieder los zu werden oder es als philosophisch zu assimilieren.“²⁰³

Widersprüche in den Lösungsversuchen der Naturwissenschaften lassen vermuten, dass sich auch hier die geschichtsphilosophische als Problem erkannte Antinomie von Materie und Geist offenbart. Identitätstheorie und dualistische Positionen führen für *Zunke* sowohl zu unlösbaren Problem als auch zu guten Argumenten für ihre Gültigkeit. An der Antinomie von Notwendig-

²⁰² Vgl. *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 91-100.

²⁰³ *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 194.

keit und Unmöglichkeit der Vermittlung zwischen Materie und Geist können hirnpfysiologische Theorien mit ihrer in der materiellen Komplexität liegenden Zuordnung nur scheitern. Mit Rückgriff auf die Emergenz-Terminologie – deren Anziehung darin besteht, mit der Bezeichnung einer neuen Qualität als emergent auch eine Erklärung dafür abzugeben – versucht nun die Hirnforschung, das Mentale als Qualität des Gehirns zu verstehen. Als Ursache wird die hohe Komplexität neuronaler Verbindungen angesehen. *Zunke* geht einen argumentativen Weg, der die von ihr angesprochene Hirnforschung in einen Erklärungsnotstand bringt, wenn diese Forschung davon ausgeht, dass Quantität zwangsläufig in Qualität umschlägt bzw. Qualität sich aus dem Umschlagen von Quantität ergibt. Höhere Komplexität durch das Denken vorauszusetzen, um daraus Denken zu erklären, führt in einen Zirkel, weil höhere Komplexität als bereits Erkanntes mittels naturwissenschaftlicher Erklärung damit nachträglich zur Ursache einer eigenen Qualität bestimmt wird. Die unterschiedlichen Qualitäten von Geist und Gehirn sind eben Verschiedenes, wo sich Eines nicht aus dem Anderen ergibt.²⁰⁴

„Das Mehren des Wissens um Hirnfunktionen kann darum ebenso wenig den Weg zum Bewusstsein weisen, wie das Summieren von Punkten zu einer Linie führt.“²⁰⁵

Im Erkenntnisprozess selbst findet die Vermittlung von Ideellem und Materiellem statt. Mit *Kants* transzendentaler Einheit der Apperzeption des „ich denke, das alle meine Vorstellungen begleiten muss“ ist über das Bewusstsein ausgesagt, dass es nicht in eine Innen- und eine Außenperspektive zerfallen kann. Indem alle Objektivität als eine erkannte in einem empirischen Subjekt liegt, schließt sich eine Trennung in Erste-Person-Perspektive und Dritte-Person-Perspektive aus. Der Mensch nimmt sich in Erfahrung seiner selbst durch einen inneren Sinn als Objekt wahr. Sich als Objekt betrachten zu können, ist Voraussetzung, sich als Subjekt bestimmen zu können; der Mensch ist als Subjekt und Objekt gleichzeitig identisch und unterschieden gesetzt. Selbstwahrnehmung ist dabei als innere Anschauung zu verstehen im Gegensatz zu Selbstbewusstsein als transzendente Bedingung des Synthetisierens, ist permanentes Resultat eines Prozesses, nicht Teil davon. Selbstbewusstsein muss wahrnehmungsfähig sein, damit der Mensch sich seiner selbst überhaupt bewusst werden kann. Das Ich ist sich jenseits der Erfahrung als denknotwendige Bedingung der Einheit allen Denkens bewusst.²⁰⁶

Im Sinne von *Kants* Kritik der praktischen Vernunft ist es *Zunke* ein besonderes Anliegen darauf hinzuweisen, jenes Gefühl von sich-frei-fühlen im empirischen Bewusstsein nicht zu verwechseln mit dem „Begriff von Freiheit als konstitutivem Moment des logischen Subjekts

²⁰⁴ Vgl. *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 194-198.

²⁰⁵ *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 198.

²⁰⁶ Vgl. *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 107, S. 120-123.

(logischen Ich)“²⁰⁷. Das Bewusstsein der Ersten-Person-Perspektive, und als solches in Raum und Zeit stehend, kann für die neurobiologische Forschung nur zu einem Freiheitsbegriff führen, den *Kant* die Freiheit eines Bratenwenders nennt. Die Verbindung von Gehirn und Geist kann nicht als Kategorie von Ursache und Wirkung gemäß Naturkausalität gleichgesetzt werden; dieses Verhältnis zu einem empirisch bestimmbaren Ereignis zu machen, muss zu „*mangelhaften Begriffen oder Widersprüchen führen*“²⁰⁸. Der Verwechslungs-Fehler liegt darin, dass Ursachen als zeitlich Bedingtes nicht auf Wirkungen folgen können, daher diesen Wirkungen vorangehen. Gründe dagegen stehen unter keiner Bedingung der Zeit und sind zwingend nur dann, wenn sie logisch zwingend sind, aber nicht aus kausaler Notwendigkeit. So kann etwas im empirischen Selbstbewusstsein sowohl Ursachen, als auch Gründe haben, wobei sich die verschiedenen Motivationen – trotz strikter Unterscheidung ihrer Prinzipien als Ursache oder Grund - nicht immer trennen lassen. Ursachen stehen in der naturgesetzlichen Kausalkette von Raum und Zeit. Gründe (*ratio*) als Verstandesbestimmung zu einem Zweck und als Untersuchungsgegenstand sind empirisch nicht fassbar. Ihre Struktur ist zu jener von Ursachen logisch verschieden.²⁰⁹

Die philosophische Erkenntnistheorie fragt gemäß *Kant* nach den Prinzipien der Grundlagen der Erkenntnis mittels transzendentaler Reflexion. Die Frage nach dem Entstehen von Erfahrung in der Zeit in einem empirischen Subjekt, wie sie die Naturwissenschaft stellt, liegt für *Zunke* im Bereich der psychologischen Erkenntnistheorie. Die Einheit des Bewusstseins ist ein Reflexionsbegriff und erscheint weder sich selbst noch in der Ersten-Person-Perspektive. Sich vorzustellen, man könne durch ein ideelles Vermögen, wie das Denken, genau dieses Denken als Materialeigenschaft (des Gehirns) und somit physikalisch begreifen, ist notwendig widersprüchlich. Ist nun das Gehirn Konstrukteur einer Wirklichkeit, wie es die Hirnforschung sieht? Ist die Möglichkeit der Erkenntnis auf Erfahrung allein beschränkt? Für *Kant* besteht der Verstand als zweiter Stamm neben dem der Sinnlichkeit. Der Verstand als Vermögen, Begriffe in Urteilen zueinander in Beziehung zu setzen, bildet die Voraussetzung für Erkenntnisse und damit auch für die Naturwissenschaft. *Zunke* verdeutlicht dies am Beispiel eines fallenden Steines, dessen Bewegung sich wohl anschauen lässt, nicht aber das dahinterstehende Gravitationsgesetz. Kategorien, Ordnungsfunktion des urteilenden Denkens, machen ein solches erst möglich

²⁰⁷ Zunke: *Kritik der Hirnforschung*, S. 123.

²⁰⁸ Zunke: *Kritik der Hirnforschung*, S. 124.

²⁰⁹ Vgl. Zunke: *Kritik der Hirnforschung*, S. 123-125.

und lassen den aristotelischen Satz vom zu vermeidenden Widerspruch als allgemeine Form des Denkens zwingend einsehen.²¹⁰

*„Naturgesetze lassen sich nur gedanklich fassen, aber nicht erfahren; erfahrbar sind ihre Wirkungen, die als ihre Wirkungen aber nur erkannt werden können unter der Voraussetzung des gedachten Gesetzes.“*²¹¹

Im Sinne von *Descartes* setzt der Zweifel am eigenen Bewusstsein ein Selbstbewusstsein voraus. Wie steht es aber mit der Freiheit? Ist darüber eine Täuschung möglich? *Zunke* bietet dazu eine ganz klare Argumentationslinie an: Würde der Wille durch eine neuronal verursachte Handlung bestimmt, müsste der Mensch immer genau das wollen, was er tut. Im Spannungsverhältnis zwischen Handlung aus Gewöhnung, Lust oder psychischer Lage und dem Willen, der sich gegen die Handlung richten kann, zeigt sich eine Kraft gegen heteronome Handlungsursachen (zumindest im eigenen Bewusstsein). Eine Handlung als falsch zu erkennen, verlangt Selbstbewusstsein. Der Mensch verhält sich also nicht bloß, sondern ist bewusst handlungsfähig und ist als handelndes Subjekt frei. Sich selbst Zücke zu setzen oder nach einem vorgestellten Plan zu handeln (z. B. im Aufbau von Experimenten) setzt Freiheit voraus. Denn mit einem Experiment wird eine zuordenbare Kausalkette begonnen, nicht zufällig, sondern aus Spontanität. Im Begreifen von Regelmäßigkeiten und Zusammenhängen geht Erkennen über bloßes Wahrnehmen hinaus. Erkenntnis als Naturbewegung des Gehirns würde die Natur zum Subjekt der Erkenntnis machen und ihr somit ein Bewusstsein von sich selbst geben.²¹²

*„Das Denken ist nicht selbst Naturgesetz, es denkt das Naturgesetz. Indem es das Naturgesetz zu seinem Inhalt machen kann, ist es das Andere zum Naturgesetz, also frei.“*²¹³

Mit dem Gehirn als notwendiger Bedingung des Denkens erfasst Bewusstsein Inhalte als ein Begreifen, nicht als Abbild der Wirklichkeit. Im schlussfolgernden Denken und Setzen eines Zieles folgt das Denken der Vernunft, nicht der Natur. Folgen einer Tat abschätzen zu können und darüber eine Entscheidung zu treffen, ist nur mit Freiheit von heteronomer Bestimmtheit denkbar. Diese Denkleistung geht für *Zunke* über eine operationale Beschreibung hinaus. Der Mensch weiß, in qualitativer Differenz zum Tier, um das, was er tut. Über das Tier hinausreichend befriedigt menschliche Vernunft nicht nur eigene Bedürfnisse, sondern ist fähig, in ihrem Urteil „gut“ und „böse“ zur obersten Bedingung zu machen. Vernunft nur als ein Mittel biologischer Selbsterhaltung zu sehen, liegt im Sinne einer biologischen Position, d. h. gesellschaftli-

²¹⁰ Vgl. *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 128-140.

²¹¹ *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 136.

²¹² Vgl. *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 142-144.

²¹³ *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 144.

che Formen rein zweckmäßig und Normen aus nützlichen Funktionen heraus zu begründen. Wenn sich menschliche Gesellschaft auch durchaus analog zu sozialen Organisationsformen im Tierreich denken lässt, ist sie doch mit dem Zugeständnis von Vernunft und Freiheit nicht aus einem Naturzweck zu begreifen. Denn mit der Freiheit zu selbstbestimmten Zwecken ist sie einer moralischen Bewertung ausgesetzt.²¹⁴

Subjekte ohne den Gedanken an Freiheit zu biologisieren, kann nicht legitime Basis einer organisierten Gesellschaft sein. Der Anspruch von Freiheit im Sinne von *Kant* ist niemals vollständig einzulösen. „*Doch ihn aufzugeben würde bedeuten, jede Differenz zur Natur aufzugeben – und damit das Menschsein aufzugeben.*“²¹⁵

Das menschliche Denken als Selbstbewusstsein ist Ideelles, während neuronale Verknüpfungen immer naturkausal Bestimmtes, also Empirisches sind. Der Weg führt für *Zunke* ins Nirgendwo, wenn man Material als kausale Ursache des Ideellen annimmt. Die Neurophysiologie zeigt Geist als bloßen Schein, dem keine Freiheit zukommt. So gesehen hätte der Mensch kein Bewusstsein, ist Geist nicht wirklich. „*Wir denken ihn bloß.*“²¹⁶ Die wechselseitige Beziehung beider Seinsweisen ist prinzipiell nicht zu begreifen und kann nur zu einem Rätsel des Bewusstseins führen. Für *Zunke* ist die Antinomie von Geist und Gehirn nicht dadurch zu lösen, indem man sich für eine der einander widersprechenden Theorien entscheidet. Gerade der in der Antinomie enthaltene Widerspruch erweist sich konstitutiv für die menschliche Handlung, „*in der ein Naturstoff nach Zwecken aus Freiheit gemäß den Naturgesetzen geformt wird*“²¹⁷, erweist sich konstitutiv für das Menschsein überhaupt.²¹⁸

²¹⁴ Vgl. *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 157-163.

²¹⁵ *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 189.

²¹⁶ *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 199.

²¹⁷ *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 201.

²¹⁸ Vgl. *Zunke: Kritik der Hirnforschung*, S. 198-201.

7 Sittlichkeit versus Altruismus

7.1 Altruismus

7.1.1 Kein Sozialverhalten ohne Botenstoffe

Ähnlich in der Wirkung wie der Liebestrank von Tristan und Isolde verfügt nach *Damasio* der Körper von Säugetieren (somit auch der des Menschen) über körpereigene, vom Gehirn ausgeschüttete chemische Substanzen (wie etwa Oxytozin²¹⁹), die u. a. neben mütterlichem Verhalten die soziale Interaktion und Bindungsverhalten fördern. Liebe - als ein Verhalten und geistiger Zustand - wird mit Kenntnis über derartige Stoffe zum Forschungsgegenstand als „Neurobiologie der Zuneigung“. Jenseits von Trieben und Instinkten zeigt die Komplexität von Umwelt und Organismus, von den Insekten bis zu den Säugetieren, wieweit sich nämlich

*„besondere Umwelten mit angeborenen Strategien bewältigen lassen, wobei diese Strategien zweifellos komplexe Aspekte der sozialen Kognition und des Sozialverhaltens einschließen. [...] Immer wieder versetzt mich die Komplexität der sozialen Organisation unserer entfernten Verwandten aus der Affenwelt in Erstaunen, und auch die verwickelten sozialen Regeln vieler Vögel sind eindrucksvoll.“*²²⁰

Genetisch bedingte komplexe biologische Mechanismen sind ebenso wichtig wie „suprainstinktive Überlebensstrategien“, deren Entwicklungsgeschehen *Damasio* in der menschlichen Gesellschaft sieht. In einer Gesellschaft mit vorgelebten suprainstinktiven Überlebensstrategien kann ein gesunder, menschlicher Organismus seine körperlichen Bedürfnisse und Affekte, wie Hunger, Leidenschaft und Wut, so kontrolliert umsetzen, dass sie nicht zu sexueller Nötigung oder Tötung werden. Der Mensch kann folglich seine tierlichen Neigungen durch Denken, Vernunft und Willenskraft beherrschen. Es bleibt nach diesen Ausführungen von *Damasio* die Frage offen, wie sich ein „Suprainstinkt“ entwickelt. Zum Kreis der suprainstinktiv Begünstigten zählen augenscheinlich nur Menschen. *Damasio* begründet die Entstehung von Kultur und Zivilisation aus dem Verhalten biologischer Individuen in einem Kollektiv, um ansatzlos dazu überzugehen, von sozialen Konventionen und ethischen Regeln in menschlichen Gesellschaften zu sprechen; von Konventionen und Regeln, die durch Erziehung und Sozialisation in der Generationenfolge weitergegeben werden.

²¹⁹ „Die Forschungsergebnisse haben dazu geführt, dass Oxytocin in der Öffentlichkeit gelegentlich als Orgasmushormon, Kuselhormon oder Treuehormon diskutiert wird. Tatsächlich ist die Signifikanz von Oxytocin für Fühlen und Handeln in zahlreichen Studien bestätigt, allerdings ist zu beachten, dass psychische Zustände wie zum Beispiel 'Liebe' nicht einheitlichen biologischen Phänomenen entsprechen.“ <http://de.wikipedia.org/wiki/Oxytocin>. Stand: 26. Feb. 2012.

²²⁰ Antonio R. Damasio: *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München Leipzig: List 1996², S. 173.

Auswirkungen von Botenstoffen wie Oxytozin stellen eine der Grundlagen des Forschungsgegenstandes einer Neurobiologie von Sexualität und einer Neurobiologie der Zuneigung dar.

Doch: „*Mit der Entdeckung der chemischen Stoffe, die an Gefühlen und Stimmungen beteiligt sind, haben wir noch nicht erklärt, wie wir empfinden.*“²²¹

Damasio spricht anthropomorph mit Bezug auf Studien über Wüstenspringmäuse über deren „Unzertrennlichkeit bis zum Tod“, von „geliebter Gefährtin“ und „Hilfsbereitschaft in Nestnähe“. Es sind also Gehirnstrukturen (wie Hypothalamus, Gehirnstamm und limbisches System), die mit ihrem durchgehenden Einfluss auf Körperregulation, Überleben und Geist (als Wahrnehmung, Erinnerung, Gefühl, Empfinden, Vernunft und Kreativität) eine enge Verbindung anzeigen.

„*Die Verflechtung vollzieht sich im biologischen Gewebe mittels chemischer und elektrischer Signale, ganz innerhalb der cartesianischen 'res extensa' (der physischen Substanz, zu der der Körper und seine Umgebung gehören, nicht aber die nicht-physische Seele, die Teil der 'res cogitans' ist.)*“²²²

Neben dem Instinkt- und Triebverhalten sind es für *Damasio* ethische Regeln in menschlichen Gesellschaften, die Überlebensmöglichkeiten erweitern. Auch hier nimmt er eine enge Verknüpfung dieses in Repräsentationen umgesetzten erlernten sozialen Verhaltens mit angeborenen biologischen Regelprozessen an. Welchen Moralbegriff legt *Damasio* seinen Überlegungen zugrunde? Er selbst stellt die Frage, ob mit seinem Erklärungsversuch, in menschlichen Eigenschaften, wie Liebe, Großzügigkeit, Mitleid oder Ehrlichkeit, das Ergebnis neurobiologischer Regulationsprozesse zum Zweck von Eigennutz und Überleben zu sehen, nicht gleichzeitig die Möglichkeit von Altruismus und einem freien Willen geleugnet würde: „*Folgt daraus, daß es keine wahre Liebe, ehrliche Freundschaft und echtes Mitleid gibt?*“²²³

Vor welchem (natur)wissenschaftlichen Hintergrund entfaltet *Damasio* seine Vorstellungen von wahr, ehrlich, echt und frei? Zum einen sind es qualitätsverbessernde suprainstinktive Überlebensstrategien, zum anderen biologische Mechanismen, die für ihn zu den „*erhabensten menschlichen Handlungen*“ führen. Wie aber lässt sich die Erhabenheit einer Handlung mit Biologie beweisen? Worin liegt für *Damasio* der Unterschied von uneigennützigem Altruismus zu reziprokem Altruismus als Prinzip der Gegenseitigkeit?

²²¹ Vgl. *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 218-210.

²²² *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 173.

²²³ *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 176.

Suprainstinktive Überlebensstrategien erzeugen für ihn etwas,

*„worüber wahrscheinlich nur der Mensch verfügt: eine moralische Perspektive, die gelegentlich über die Interessen der unmittelbaren Gruppe und selbst der Art hinausreicht.“*²²⁴

Lässt sich mit menschlichen Überlebensstrategien eine Ethik für nichtmenschliche Lebewesen begründen oder liegt darin nicht vielmehr ein Widerspruch? Ist „wahrer“ Altruismus letztendlich doch auch nur im Nutzen als Gesamtbilanz begründet? Was macht denn, um mit den Worten von *Damasio* zu sprechen, echtes Mitleid, ehrliche Freundschaft und wahre Liebe aus? Die moralische Qualität einer Haltung bzw. Handlung ergibt sich nicht nur aus den Konsequenzen eines Verhaltens, sondern hat in gleichem Maß das Motiv zu berücksichtigen. Darin scheint auch der Unterschied zwischen einem klugen und einem sittlichen Handeln zu liegen.

Soziale Organismen greifen nach *Damasio* in komplexen Situationen nicht auf „archaische Strukturen“ ihrer neuronalen Schaltkreise zurück, sondern auf evolutionär jüngere. Bedeutsam ist *Damasios* Verweis auf die Beziehung von Vergrößerung und Differenzierung der Großhirnrinde einerseits sowie Komplexität und Unvorhersagbarkeit von Umwelten andererseits. Gehirn, geteilt in ein „Oben“ für Vernunft und Willen, und ein „Unten“ für Gefühl und sinnliche Regungen.

*„Dem alten Kern des Gehirns obliegt die fundamentale biologische Regulation im Untergehirn, während die Großhirnrinde darüber für Kluges und Feinsinniges zuständig ist.“*²²⁵

Nach *Damasio* sind es Gefühle und Empfindungen, die die Brücke zwischen rationalen und nicht-rationalen Prozessen schlagen: Gefühle sind kein Luxus der Evolution. Sich emotionaler Zustände als Gefühl bewusst zu sein, ermöglicht eine größere Flexibilität an Reaktionsvermögen in Interaktion mit der Umwelt. Den primär angeborenen Gefühlen mit praeorganisierten Gefühlsreaktionen folgen im Zuge der individuellen Entwicklung sekundäre Gefühle beim Erwachsenen nach, und zwar dann, wenn Empfindungen zu Objekten und Situationen auftauchen und mit primären Gefühlen verbunden werden. Die dafür erforderliche Netzwerkerweiterung wird durch präfrontalen und somatosensiblen Cortex geleistet.²²⁶ *„Alle Gefühle rufen Empfindungen hervor, [...] aber nicht alle Empfindungen haben ihren Ursprung in Gefühlen.“*²²⁷

Universalgefühle wie Glück, Traurigkeit, Wut, Furcht und Ekel bedeuten auf Körperebene, glücklich, traurig, wütend, furchtsam oder angeekelt zu sein. In der zeitlichen Evolution an erster

²²⁴ Vgl. *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 178.

²²⁵ *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 179.

²²⁶ *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 178-185.

²²⁷ *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 198.

Stelle liegen die so genannten Hintergrundempfindungen, die für *Damasio* aus Empfindungen des Körpers und nicht aus Gefühlszuständen entstehen.²²⁸

*„Diese Empfindungsart ist kein Verdi der großen Gefühle, auch kein Strawinski [sic] des intellektualisierten Gefühls, sondern ein Minimalist in Melodie und Rhythmus, das Empfinden des Lebens selbst, das Empfinden des Seins.“*²²⁹

Ohne Hintergrundempfindungen gäbe es kein Zentrum von Selbstrepräsentation. Mit deren kontinuierlichen Repräsentationen des Körperzustandes ist der Mensch erst in der Lage, Fragen, wie etwa nach seinem Befinden, unmittelbar zu beantworten. Diese Kontinuität besteht und nimmt ein Leben lang zu, sie vermittelt als *„Insel von illusorischer, lebender Konstanz“* persönliche Identität.²³⁰

Rationalität ergänzt für *Damasio* die biologische Regulation und dient dem körperlichen Überleben in größerem Umfang. Jener *Damasio*, der sich so sehr gegen *Descartes'* substanzdualistisches Denken von Körper und Geist ausspricht, zeigt für *Jandl* mit dem Konzept der Abgestimmtheit von Körper und Gehirn lediglich eine weitere Facette von evolutionär abgesichertem *„uninspiriertem Reduktionismus“*, auch deshalb, weil *Damasio* Denken auf Entscheiden reduziert und den Geist Handlungen veranlassen lässt.²³¹ Doch Begriffe wie „Handeln“ im Unterschied zu „Verhalten“ verlangen nach Begriffsklarheit: Die Begriffsweite von „Verhalten“ reicht von einem natürlichen, naturgesetzlichen, naturwissenschaftlichen Verhalten bis zu bloßem Verhalten. Die Begriffsweite von „Handeln“ umfasst Sprachhandlungen, Handlungsvollzug oder -beschreibung.²³²

7.1.2 Altruismus als soziale Intelligenz

Für *Damasio* muss jede umfassende Vorstellung von Geist auch Gefühle und Empfindungen mit einbeziehen, weil sie der Charakterisierung von Denken dienen, weil *„Empfindungen genauso kognitiv [sind], wie jedes andere Wahrnehmungsbild auch“*²³³. Wahrnehmungsbilder vom Körper sind neuroanatomische und neurophysiologische Äquivalente zu allen anderen Sinneswahrnehmungen. Gerade weil sie evolutionär an erster Stelle auftreten, liefern diese Empfindungen das Bezugssystem für nachfolgende – auch kognitive – Fähigkeiten.²³⁴ Für die Entscheidungsfindung werden hypothetische Abläufe verglichen und an gesteckten Zielen (in näherer

²²⁸ Vgl. *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 206-207.

²²⁹ *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 207.

²³⁰ Vgl. *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 210-213.

²³¹ Vgl. *Jandl: Das antinomische Paradigma der Hirnforschung*, S. 6.

²³² Vgl. *Janich: Was ist Erkenntnis?*, S. 122-127.

²³³ *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 218.

²³⁴ Vgl. *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 218-219.

oder weiterer Zukunft) gemessen. Aus diesem Umstand schließt bereits *Descartes* (allerdings irrend, wie *Damasio* meint), dass für die Klarheit des Denkens Mechanismen außerhalb des menschlichen Körpers wirken, während die „animalischen Geister“ aus der Welt der Leidenschaften in den Körper verlegt zu denken sind. Entscheidungen erfolgen sowohl aus der Klarheit logischen Denkens, als auch aus sozialen wie persönlichen Gefühlen. Soziale Intelligenz als Fähigkeit des Denkens in einem sozialen Kontext ist nicht zu verwechseln mit der Lösungsfähigkeit für nicht-soziale Probleme. Gute, weil vorteilhafte Entscheidungen im sozialen Bereich dienen nach *Damasio* dem Überleben des Organismus bzw. dienen sie seiner eigenen Lebensqualität und der seiner „Familie“.

Dem Menschen steht es offen,

- seine (sozialen) Entscheidungen aus der höheren Vernunft, unter Ausklammerung von Gefühlen und mit dem Ziel möglichst vorteilhafter Ergebnisse, gleichsam als Nutzenmaximierung, zu ziehen²³⁵, oder
- sich seinen aus Erfahrung und Lernen geformten sekundären Gefühlen zu überlassen, die dabei jedoch nicht an die Stelle von Denken treten.²³⁶

Damasio führt den Begriff der „somatischen Marker“ als Zusatzinformanten ein, die je nach positivem oder negativem somatischen Zustand die Bewertung einer Situation vorweg beeinflussen und eine Entscheidung erst möglich machen. Unmittelbare negative Aussichten werden bei einer Entscheidung durch künftig zu erwartende positive Auswirkungen (Vorteile) „abgewogen“. Nur so ist für *Damasio* nachvollziehbar, dass unmittelbare Unannehmlichkeiten akzeptiert werden, nämlich unter dem Gesichtspunkt eines erwarteten Vorteils in der Zukunft – Einschränkungen oder Leiden, für die es in der Zukunft eine Belohnung gibt. Gemeinhin wird dieses Verhalten altruistisch bezeichnet, meint *Damasio*. Indem Altruisten (im Sinne von *Damasio*) anderen Menschen zu Vorteilen verhelfen (z. B. Eltern ihren Kindern, Helden dem König/Staat/Personen als ihre Lebensretter) gewinnen auch sie etwas. In Form von Anerkennung, Ehrung oder von Selbstachtung dürfen Altruisten auf künftige Belohnung hoffen, deren Erwartung zu einer Hochstimmung, d. h. zu einer somatisch positiven Besetztheit führt. Für *Damasio* stellt sich bei dieser seiner Interpretation von Altruismus die Frage, ob es auch wahrhaftigen Altruismus geben kann. Wahrhaftigkeit bestimmt er als etwas, das in der Übereinstimmung von inneren Absichten und dem nach außen Gezeigten besteht. Innere Überzeugung und Empfindungen als Ergebnis von

²³⁵ Wenn *Damasio* gerade an dieser Stelle meint, u.a. fände *Kant* Wohlgefallen an dieser Haltung, dann wird er durch eine derart verkürzte Darstellung *Kant* nicht gerecht.

²³⁶ Vgl. *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 230-234.

Verankerungen aus körpereigenen Vorgängen oder aus menschlicher Kultur stellen kein Hindernis für den Grad der Wertschätzung einer Handlung dar.²³⁷

*„Wenn wir verstehen, welche neurobiologischen Mechanismen einigen Aspekten der Erkenntnis und des Verhaltens zugrunde liegen, so mindert das nicht den Wert, die Schönheit und die moralische Größe solcher Erkenntnisse und Verhaltensweisen.“*²³⁸

Doch ganz so einfach kann es sich *Damasio* dann doch nicht machen. Zum einen anerkennt er den Einfluss von Biologie und Kultur auf menschliches Denken, zum anderen spricht er von einem Spielraum für Freiheiten, für Handlungen, durch die ein Mensch sich gegen Forderungen von Biologie und Kultur auflehnen kann. Was immer *Damasio* unter „angemessenen“ Existenzweisen verstehen mag, für ihn haben solch freie Menschen eine Ebene erreicht, „auf der sich Artefakte und angemessene Existenzweisen entwickeln lassen.“²³⁹

7.1.3 Altruismus - nur biologisch begründbar?

Darwins Theorie stellt als theoretisches Erklärungsmodell des Zusammenhangs verschiedenster Wissenschaftszweige und Forschungsprogramme ein Modell zu deren Vereinheitlichung zur Verfügung. Biologie als Disziplin bekommt erst durch *Darwins* Erklärungsmuster einen inneren theoretischen Sinn. Gleichzeitig - und darin liegt der besondere Reiz einer evolutionären Ethik für die Moralphilosophie - gibt der Evolutionsgedanke durch seine Überprüfbarkeit, also durch seine naturwissenschaftliche Objektivität, einen Rahmen zur Verwissenschaftlichung der Moraltheorie vor. Mit einem nicht zu eng gefassten Begriff von Evolution wirkt sich diese bedeutende naturwissenschaftliche Theorie gegenwärtig nahezu auf jede philosophische Disziplin aus. Für die Vertreter einer evolutionären Ethik, meint *Bayertz*, habe die Philosophie in ihrem Anspruch versagt, nämlich Wesen und Motiv moralischer Handlungen erklären zu können. Das Programm der evolutionären Ethik besteht demnach für ihn in einem Forschen „nach einer 'konventionellen biologischen Erklärung' des Altruismus“²⁴⁰. Allerdings nennt evolutionäre Ethik keine Begründung für ihr Gleichsetzen von Moral und Altruismus. Verständlich wird ein solches Vorgehen aus der Evolutionstheorie selbst mit ihrer Betonung eines gemeinsamen Anfangs allen Lebens. So ist es ein durchaus legitimer Forschungsstandpunkt, sich den Gemeinsamkeiten von Tier und Mensch zu widmen. Problematisch wird dieser Ansatz erst, wenn es im weiteren Zug zur Gleichsetzung von Moral mit moralanalogem Verhalten kommt. Denn menschliche Moral erklärt sich für *Bayertz* nicht aus konkretem Verhalten allein, sondern in Reflexion über und Bewertung von

²³⁷ Vgl. *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 239-241.

²³⁸ *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 242.

²³⁹ Vgl. *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 242.

²⁴⁰ *Bayertz: „Evolution und Ethik“*, S. 16.

Verhaltensweisen, Moral erschöpft sich aus philosophischer Sicht vor allem nicht in Altruismus zum eigenen Vorteil.²⁴¹ Noch dazu müssen die von *Darwin* ins Auge gefassten selektiven Vorteile, die sich für Gruppe/Stamm/Volk als „Nutzen“ aus altruistischem Verhalten ergeben, mit heutigem Wissen als unbefriedigend gelten: Die gegenwärtige Frage lautet: „*Wie können altruistische Gene unter Bedingungen der Selektion überleben?*“²⁴². Die Soziobiologie liefert dazu Argumente, indem sie beispielsweise das erhöhte Risiko des altruistischen „Warnrufers“ im allfälligen Nutzen für möglichst nahe Verwandte kompensiert sieht; eine Begründung, durch welche ein biologisch möglicher und notwendiger Mechanismus Egoismus und Altruismus zusammenfallen lässt. In der aus Ressourcenknappheit entstehenden Wettbewerbssituation kommt es in den unterschiedlichsten „natürlichen“ Gesellschaften sowohl zu Konflikten wie zur Bildung von Kooperationen. Steuerungs-, Koordinations- und Kontrollmechanismen der sozialen Evolution (z. B. Rangordnungen) schränken nach *Bayertz* Aggression im Wettbewerb innerhalb von sozial lebenden Gruppen zu deren eigenem Vorteil ein. Kooperation aus Kosten-Nutzen-„Überlegungen“ wirkt dabei als evolutionsstabilisierende Strategie. Biologisch interpretierte Kooperation erschöpft sich in Eigeninteressen von Lebewesen. Für die Evolutionsbiologie widerspricht das bewusste Zurücksetzen eigener Interessen dem Evolutionsgedanken dann nicht, wenn es zum Vorteil von Kindern, Verwandten und Freunden gereicht; wenn Zuwendung den „Nächsten“ dienlich ist. Wie stellt sich nun die philosophische Relevanz dar, die sich aus Strategien des Überlebens, der Selektion und „altruistischer Gene“ ergibt? Die mechanistische Beschreibung des Phänomens Altruismus, evolutionär entstanden aus biologisch-genetischen Gründen (wie es das Vermehren eigener Erbanlagen oder Erhalten dieser Gene durch Unterstützen von Verwandten sind) fällt in den Bereich der Soziobiologie. Selbstverständlich muss eine praktikable Ethik biologische Verhaltensspielräume bedenken. Fraglich bleibt dabei nur, ob die Soziobiologie Erklärungen für jedes menschliche Handeln, vor allem für den Spielraum der menschlichen Freiheit, liefern kann.²⁴³ Denn, so argumentiert *Bayertz*, „[ohne] Freiheit der Wahl und Freiheit des Handelns werden die Ideen der Verantwortlichkeit und Moral gegenstandslos.“²⁴⁴ Weder ist dem Menschen „Moral vom Himmel zugefallen“ noch kann er sich dem „biologischen Rahmen für moralische Normen“ entziehen - diese Feststellungen der evolutionären Ethik bleiben unbe-

²⁴¹ Vgl. Kurt Bayertz: „Evolution und Ethik. Größe und Grenzen eines philosophischen Forschungsprogramms“, in: Kurt Bayertz (Hg.): *Evolution und Ethik*. Stuttgart: Reclam 1993 (= UB Nr. 8857), S. 7-21.

²⁴² Bayertz: „Evolution und Ethik“, S. 21.

²⁴³ Vgl. Bayertz: „Evolution und Ethik“, S. 22-30.

²⁴⁴ Bayertz: „Evolution und Ethik“, S. 31.

stritten. Problematisch wird es für *Bayertz* dort, wo aus dem genetischen Determinismus ohne jede Freiheit und Autonomie keine Moraltheorie mehr begründbar wird.²⁴⁵

Moral evolutionär zu betrachten, kann durchaus auch zu neuen Wegen in der Philosophie führen. In Auseinandersetzung mit der Diskussion um eine biologisierte Ethik gesteht *Philip Kitcher* der Soziobiologie zu, wertvolle Beiträge zu ethischen Fragen zu liefern. In jedem Fall ist für *Kitcher* vor einer Zusammenarbeit zwischen Biologie und Moralphilosophie klarzustellen, was denn seitens der Biologie mit dem Begriff „Biologisierung“ der Ethik gemeint sei. Die Philosophie ist umgekehrt aufgefordert, soziobiologische Beiträge zur Ethik nicht ungeprüft abzuweisen und vor allem zu erkennen, dass jede Kritik ernst zu nehmen ist.²⁴⁶ *Christian Vogel* warnt davor, moralische Forderungen allzu weit von natürlichen menschlichen Motiven zu formulieren. Damit möchte er nicht ausdrücken, dass Moralverhalten aus der Natur abzuleiten wäre, sondern dass die Natur des Menschen bei moralischen Vorgaben zu berücksichtigen ist. Moralisch Forderungen müssen realisierbar sein. Realitätsferne moralische Forderungen werden allenfalls hintertrieben oder führen zu einer Scheinmoral.²⁴⁷ Unbeantwortet lässt *Vogel*, worin sein Naturbegriff besteht, unter welchen Naturbegriff er die „Natur des Menschen“ fasst und worin „natürliche“ menschliche Motiven liegen.

Sind es soziale Instinkte, die zu Moralprinzipien führen, d. h. hat die natürliche Selektion zu einem altruistischen System geführt? Der Wissenschaftsphilosoph *Robert J. Richards* bejaht dies mit dem Verweis auf *Darwins* Vermutung, dass „Gefühlsregungen, die andere berücksichtigen, moralische Einstellungen also, sich (evolutionär) entwickelt haben könnten.“²⁴⁸ Bei *Darwin* noch Vermutung, erhält sie bei *Richards* schon Gewissheit. Das Argument des naturalistischen Fehlschlusses (von einem Sein empirischer Fakten nicht auf Imperative des Sollens schließen zu dürfen) sieht *Richards* insofern auf evolutionär begründete Ethik nicht anwendbar, weil sich für ihn moralische Werte kohärent und offensichtlich aus Fakten herleiten lassen. Moralische Gefühle sind als Verhaltensdisposition im Menschen angelegt und erklären somit seinen Einsatz für Gemeinschafts-Interessen. *Richards* rechnet das Entstehen altruistischen Verhaltens dem Einfluss von Verwandtschafts- und Gruppenselektion zu, wobei sich für ihn die Herkunft der zugrunde liegenden Wurzeln, ob biologischer oder kultureller Herkunft, nicht mehr feststellen lässt.²⁴⁹ Dennoch möchte er den Begriff des Altruismus als altruistische Impuls- und Instinkt-

²⁴⁵ Vgl. *Bayertz*: „Evolution und Ethik“, S. 31-33.

²⁴⁶ Vgl. *Kitcher*: „Vier Arten, die Ethik zu 'biologisieren'“, S. 222-240.

²⁴⁷ Vgl. *Christian Vogel*: „Soziobiologie und die moderne Reproduktionstechnologie.“, in: Kurt *Bayertz* (Hg.): *Evolution und Ethik*. Stuttgart: Reclam 1993 (= UB Nr. 8857), S. 214-216.

²⁴⁸ *Robert J. Richards*: „Evolutionäre Ethik, revidiert und gerechtfertigt.“, in: Kurt *Bayertz* (Hg.): *Evolution und Ethik*. Stuttgart: Reclam 1993 (= UB Nr. 8857), S. 168.

²⁴⁹ Vgl. *Richards*: „Evolutionäre Ethik, revidiert und gerechtfertigt“, S. 172-182.

theorie auf Mensch und Tier mit gleicher Bedeutung anwenden. Der einzige Unterschied zwischen tierlichem und menschlichem Altruismus liegt für ihn darin, dass der Mensch absichtlich nach altruistischen Motiven handelt, während Tiere dies unbewusst tun.²⁵⁰ *Richards* müsste sich mit seiner Interpretation allerdings der Frage stellen, mit welchem evolutionären Vorteil ein unbewusst ohnehin „funktionierender“ altruistischer Impuls/Instinkt beim Menschen zu einem absichtlichen Handeln führt. Dem Vorwurf der unzulässigen Verknüpfung von naturkausal bedingter Evolution mit in Freiheit gesetzten und reflektierten moralischen Handlungen entgegnet *Richards*: „Die Natur verlangt, daß wir unsere Brüder und Schwestern beschützen, aber wir müssen lernen, wer sie sind.“²⁵¹ Wie definiert *Richards* seinen Begriff „Natur“ bzw. was umfasst dieser Begriff für ihn? Wer sind „unsere“ Brüder und Schwestern? Liegt es überhaupt in der „Natur“ eines evolutionär entstandenen sozialen Instinkts speziesübergreifend zu wirken, also auch (andere) Tiere zur „Familie“ werden lassen? Fraglich bleibt grundsätzlich, ob sich aus der Evolutionstheorie und dem ihr eigenen Verständnis von Altruismus eine moralische Anerkennung von Tieren und eine Verantwortung für Tiere begründen lassen. Zwischen den „Meinungsfronten“ bewegt sich *Hans Lenk*, wenn er die biologische Basis zur notwendigen, aber keinesfalls zur hinreichenden Basis für das Entstehen und Erklären menschlicher Natur erklärt:

*„Ethik ruht, entwickelt sich auf biologischem Grund – wie alles (menschliche) Leben –, geht aber als humanistische und universalistische normative Disziplin über diese Basisanlagen hinaus.“*²⁵²

Welche Position nimmt nun der große Evolutionsbiologe *Ernst Mayr* in der Meinungsvielfalt des „Woher“ der menschlichen Moral ein? *Mayrs* persönliche Meinung liegt zwischen den Positionen von (egoistisch) auf Gesamteignung gerichtetem Altruismus und menschlicher Ethik, die diesen Altruismus im Laufe der Evolution ersetzt. Relikte dieser evolutionären Vergangenheit erblickt er noch in instinktiver Mutterliebe oder im Verhalten Fremden gegenüber. Ethik erschöpft sich für *Mayr* freilich nicht in diesen Verhaltensweisen, wenn auch im Einzelfall keine klare Trennlinie zwischen den beiden Positionen gezogen werden kann. Abschätzen von Konsequenzen, Werturteile und bewusste Wahl zwischen alternativen Handlungsweisen zählt *Mayr* eindeutig zu den ethischen Fähigkeiten des Menschen.

²⁵⁰ Vgl. *Richards*: „Evolutionäre Ethik, revidiert und gerechtfertigt“, S. 185-186.

²⁵¹ *Richards*: „Evolutionäre Ethik, revidiert und gerechtfertigt“, S. 182.

²⁵² *Hans Lenk*: „Evolutionäre Verhaltensanlagen im Konflikt zwischen Rationalität, Sozialität und Moralität.“, in: *Kurt Bayertz* (Hg.): *Evolution und Ethik*. Stuttgart: Reclam 1993 (= UB Nr. 8857), S. 323.

*„Die Veränderung von einem instinktiven Altruismus, der auf das Streben nach Gesamteignung beruht, hin zu einer Ethik, die auf Entscheidungsprozessen beruht, war wohl der wichtigste Schritt auf dem Weg zur Menschwerdung.“*²⁵³

Für Mayr besteht kein Widerspruch zwischen der Akzeptanz von Willensfreiheit und dem Prinzip von Kausalität. Er begründet dies damit, dass ethische Entscheidungen ebenfalls auf einer kausalen Abfolge beruhen. Für die Erweiterung der Familiengruppe – weil wachsende Gruppengröße die Überlebenschancen im Kampf gegen Feinde steigert – hin zu einer größeren Gesellschaft war es erforderlich, Altruismus auf Nicht-Verwandte auszudehnen. Somit wäre reziproker Altruismus als Wurzel der meisten menschlich sozialen Verhaltensweisen anzusehen. Daraus entstehende Gruppenregeln angemessen anzuwenden, ist für Mayr mit der zunehmenden Denkfähigkeit des menschlichen Gehirns in Beziehung zu setzen, d.h. Ethik speist sich aus selektiver Belohnung für gruppendienliche Selbstlosigkeit und aus bewusster Entscheidung zu uneigennützigem Verhalten. Die soziale Gruppe selbst bestimmt aus „richtig oder falsch“ (weil erfolgreich oder erfolglos) ihre moralischen Normen. Aus dem Gedanken der Selbstsetzung sind moralische Regeln nicht Resultat einer biologischen, sondern einer kulturellen Evolution.

Die großen Parallelen moralischer Regelwerke lassen trotz weitgehend unabhängiger Geschichte und Entstehungsorte auf gleiche Ursachen schließen.

*„Die Normen, die Moses oder Jesus (in der Bergpredigt) verkündet haben, waren mit Sicherheit weitgehend ein Ergebnis vernünftiger Überlegung“*²⁵⁴

und werden als kulturelles Gut über Generationen weitergegeben. Mayr sieht in echtem Altruismus kein angeborenes Verhalten, sondern allenfalls eine genetisch disponierte Neigung und Fähigkeit. Dem Menschen ist sein hohes Ethos nicht angeboren. Mit seinem kulturell vererbten, prägenden Wertesystem kann sich der Mensch zu allen anderen Tieren durch die „*Offenheit seines Verhaltensprogramms*“ abgrenzen. Mayr interpretiert Ethik funktional insofern, als durch anpassungsfähige Regeln und Tradition Individual egoismus zugunsten der Gemeinschaft beschränkt wird. Aus dem Glauben an die Menschheit, dem Gefühl von Solidarität und der Loyalität Menschen gegenüber lassen sich für ihn alle anderen ethischen Normen ableiten.²⁵⁵ Fraglich bleibt auch bei dieser Position, wie sich der Sprung von kulturell bedingten sozialen Regeln als „nutzbringende“ zu echtem Altruismus erklären lässt bzw. man aus der Position eines evolutionären Humanismus Tierethik begründen kann.

²⁵³ Ernst Mayr: *Eine neue Philosophie der Biologie*. Mit einem Vorwort von Hubert Markl. Aus dem Englischen von Inge Leipold. München: Piper 1991, S. 102.

²⁵⁴ Mayr: *Eine neue Philosophie der Biologie*, S. 107.

²⁵⁵ Vgl. Mayr: *Eine neue Philosophie der Biologie*, S. 99-118.

7.1.4 Altruismus – Empathie: Ingroup Phänomen einer Überlebenstechnik

Untersuchungen bei Affen über Ursprung von Altruismus und Fairness berichten über die Reaktion unzureichend belohnter Affen bei gleicher Aufgabenstellung: Die Benachteiligten verweigern die weitere Mitwirkung am Experiment. Weiters zeigt sich, dass Affen grundsätzlich das „Eigentum“ anderer respektieren und bereit sind, aufgefordert durch Bettelgesten (mittels ausgestreckter Hand) ihre Nahrung zu teilen. Wird Betteln und Wimmern nicht erhört, kann dies durchaus zu einem Wutanfall des Abgewiesenen führen.²⁵⁶

Zum empathischen Verhalten bei Schmerzreaktionen verweist der Zoologe und Verhaltensforscher *Frans de Waal* auf Forschungsergebnisse von *Tania Singer*. Sie belegen, dass als Reaktion auf den Schmerz Anderer ein Reagieren beim empathisch Betroffenen im gleichen Gehirnareal wie beim Verletzten erfolgt. *De Waal* hält empathisches Verhalten für eine biologische Reaktion, nicht für eine kulturelle Errungenschaft. Statistisch gesehen scheint empathisches Empfinden bei Frauen ausgeprägter zu sein. Säugetiere zeigen Empathie in ihrem mütterlichen Fürsorgeverhalten - eine emotionale Reaktion auf die Angewiesenheit der Nachkommenschaft, die langfristig gesehen arterhaltend ist. Darüber hinaus trifft *de Waal* eine Unterscheidung zwischen kognitiver Empathie, welche die Situationen Anderer erfasst, und emotionaler Empathie, die sich unbewusst auf Körperebene abspielt. Eine Makaken- oder Mäusemutter beispielsweise reagiert nur auf emotionale Signale (z. B. Stress-Signale) ihrer Kinder, das kognitive Verständnis für die Situation verwundeter, hilfebedürftiger Kinder selbst fehlt ihr. Ganz anders verhalten sich Menschenaffen, Elefanten, Delfine und Menschen, indem sie emotional und kognitiv die tatsächliche Lage des Anderen erfassen, ja sogar zu zielgerichteter Hilfe fähig sind. Dies führt zum Schluss, dass komplexere Formen der Empathie nicht nur eines emotionalen Einfühlungsvermögens sondern auch der Intelligenz bedürfen. Primaten vermögen den Kreis ihrer Empathie sogar auf Fremde auszuweiten. Im gemeinschaftlichen Zusammenleben liegen für die Gruppenmitglieder wohl Vorteile, es verlangt aber auch Rücksichtnahme, verlangt, sich mit der Gruppe abzustimmen. Synchronisation (z. B. Schwarmverhalten) oder ansteckendes Gähnen gelten beispielsweise als empathisches Verhalten, allerdings weiß man gegenwärtig noch nichts um genaue Zusammenhänge.²⁵⁷

„*Das Prinzip Empathie*‘ beinhaltet die Botschaft, dass die menschliche Natur bei diesen Bestrebungen äußerst hilfreich sein kann. [...] Dieses Bindemittel haben wir mit vielen anderen

²⁵⁶ Vgl. Frans de Waal: *Das Prinzip Empathie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können.* Übersetzt aus dem Amerikanischen von Hainer Kober. München: Hanser 2011, S. 16-17.

²⁵⁷ Vgl. de Waal: *Affen weinen nicht*. Stand: 30. April 2011
<http://www.berliner-zeitung.de/archiv/aber-sie-koennen-mitleid-haben--wie-der-mensch--der-primatenforscher-frans-de-waal-ueber-empathie--moral-und-die-entlarvende-mimik-karl-theodor-zu-guttenbergs--affen-weinen-nicht,10810590,10784406.html>

*Tierarten gemeinsam. Sich mit anderen in Einklang zu befinden, Aktivitäten zu koordinieren und für Individuen zu sorgen, die in Not geraten sind, ist nicht auf unsere Art beschränkt. Die menschliche Empathie stützt sich auf eine lange Evolutionsgeschichte“*²⁵⁸

7.2 Sittlichkeit

7.2.1 Sittlichkeit aus Tugend und Freiheit

Der Mensch ist für *Aristoteles* das sittliche Wesen, das aus Vernunft nach der Verwirklichung der Tugend strebt, ist vernunftbegabt und sozial. Tugendethiken allgemein widmen sich dem Wie unseres Handelns im Leben, Alltag und Familie. Gewohnheit, Nachahmung und Identifikation mit von der Gesellschaft angesehenen Eigenschaften sind prägend für unsere Moral, für unseren Charakter. Tugend ist nach *Aristoteles* keine naturgegebene Eigenschaft. Tugend ist – da weder Affekt noch eine Anlage – der Gattung nach eine Disposition. Sie ist ein Habitus, durch den der Mensch selbst gut ist und sein Werk gut verrichtet. Ein Mensch mit tugendhafter Haltung ist in seinem Streben auf die Erfüllung sittlicher Werte hin ausgerichtet – wodurch Gesinnung und Motivation, Gedanken und Gefühle betroffen sind. Nach *Aristoteles* ist der alltägliche Umgang mit ethischen Grundbegriffen zu reflektieren und ihrer Vielfalt Rechnung zu tragen. *Aristoteles* trennt in seinem Moralsystem Charaktertugenden (ausgerichtet auf ein Maß der Mitte hin als Beherrschung menschlicher Affekte) von Verstandestugenden. Unter dem Maß der Mitte/„*mesotes*“ ist keine arithmetische Mitte im Sinne von Zuviel oder Zuwenig zu verstehen, sondern das Mittlere im Sinne von „richtig“. Letztes Ziel der Ethik muss für *Aristoteles* ein Ziel der „*energea*“ sein, alle „*téchne*“ muss in das umfassende Ziel der „*praxis*“ eingebunden sein.²⁵⁹ Im Sinne von „*energea*“ hat der Mensch Vernunft als höchste Fähigkeit seiner Lebensverwirklichung, wodurch er sich von allen anderen Lebensformen unterscheidet. Tüchtigkeit und Glück sind bei *Aristoteles* Tüchtigkeit und Tätigsein der Seele. Das Strebevermögen beim Menschen ist mit Willen, Vorsatz und Überlegen verbunden; sein Strebevermögen ist also die notwendige Bedingung der Freiheit, notwendig verbunden mit Vernunft.

„Nun aber scheint die Vernunft nicht ohne Streben zu bewegen; denn der Wille ist das Streben. [...] Das Streben bewegt auch gegen das begründete Denken; denn die Begierde ist eine Art Streben. Alle Vernunft(einsicht) aber ist richtig. Streben und Vorstellung aber sind richtig und nicht richtig. Deshalb bewegt das erstrebende Objekt immer, aber dieses ist entweder

²⁵⁸ de Waal: *Das Prinzip Empathie*, S. 9-10.

²⁵⁹ Vgl. *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier. Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. Stuttgart: Reclam 1969 (RUB 8586), I. Buch, 6. Abschnitt.

das Gute oder das scheinbar Gute. Jedoch nicht jedes, sondern nur das praktisch Gute.

Praktisch aber ist das Gute, das sich auch anders verhalten kann.“²⁶⁰

Aristoteles kann gegenüber den Wissenschaften als Fürsprecher einer lebensweltlichen Reflexion gesehen werden. Freiheit und Vernunft gehört für *Aristoteles* zum Wesen des Menschen – das Wesen des Menschen als seine je konkrete Seinsweise. Für *Aristoteles* mündet die Frage nach dem Wesen des Menschen im Individuum – der Mensch ist seinem Wesen nach Individuum, hat unteilbare Identität. Die Abgrenzung von Freiwilligkeit steht bei *Aristoteles* im Kontext der Ethik, im Besonderen in seiner Tugendlehre, indem alles Handeln nach einem Gut zu streben scheint und jedes praktische Können auf dieses Ziel irgendeines Guten gerichtet ist. Sittliche Tüchtigkeit, die sich nach *Aristoteles* im Bereich der irrationalen Regungen und des Handelns entfaltet, und Anerkennung, die nur einem freiwilligen Handeln gezollt wird, verlangen für den moralisch Philosophierenden nach einer gegenseitigen Abgrenzung von „freiwillig“ und „unfreiwillig“. Böses zeigt nur das Fehlen eines Guten, welches sich für *Aristoteles* in den Tugenden konkretisiert – „*arete*“ als Haltung/Tüchtigkeit. Lob und Konditionierung im Rahmen der Erziehung sind dabei nicht als Determination aufzufassen. Glückseligkeit – um ihrer selbst willen angestrebt – erreicht der Mensch durch lebenslanges vernunftgemäßes Handeln und durch die Tätigkeit der Seele mit ihrer besonderen Befähigung. Tugendhaftigkeit, mit Rückbindung zu den Affekten, ist nicht bloßer Besitz, sondern eine Eigenschaft der Seele, die durch Übung zu erreichen ist. Die Ethik von *Aristoteles* fordert zur rechten Einsicht auf und gibt keine Handlungsanweisungen, es geht um die Ganzheit des Handelns. Unbewusste organische Prozesse, Naturgewalten, Gewohnheiten oder Automatismen zählt *Aristoteles* nicht zu Handlungen in ihrem eigentlichen Sinn. Frei ist jemand, der sein Handeln aus sich hervorgehen lässt sich und darin letzte Ursache sieht. Im Augenblick des Vollzugs einer Tat besteht für *Aristoteles* die Freiheit einer Wahl. *Aristoteles* geht somit von einem überlegten Handeln aus, von der Möglichkeit der Entscheidung. Die Sinnhaftigkeit einer Entscheidung wird von *Aristoteles* an dieser Stelle allerdings noch nicht hinterfragt, weil vorerst die Frage nach dem Ursprung der Entscheidung für ihn im Vordergrund steht.

„Sollte jedoch jemand behaupten, das Lustvolle und Schöne übten Zwang aus, denn sie nötigten als Mächte, die außerhalb des Handelnden stehen, dann geschähe auf diese Weise alles Handeln unter Zwang, denn die genannten Werte sind für jeden das Ziel jeglichen Handelns.“²⁶¹

²⁶⁰ Aristoteles: *Über die Seele*. Hamburg: Meiner 1993, III, 10, 433a, S. 193-195.

²⁶¹ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, III. Buch, 1. Kap. [1110b 4-27].

Menschliches Handeln ist für *Aristoteles* dadurch bestimmt, dass es nach einem Ziel strebt - der Wille ist von Zielen her bestimmt. Er untersucht den Aufbau des Handelns und unterscheidet dabei Ziele und Endziele; was um seiner selbst willen erstrebt wird, das nennt *Aristoteles* ein Endziel. Rein geistige Tätigkeit in ihrer Vollendung (*theoria*) stellt für ihn das wahre Glück dar - Glück „für sich allein genügend“ als oberstes Ziel (*telos*)²⁶². Die menschliche Glückseligkeit beruht für ihn auf der dem Wesen des Menschen gemäßen Betätigung, d. h. im vernunftgemäßen als tugendhaften Leben. Vernunft besteht in der Möglichkeit von Ja-Nein-Urteilen. Die Willensentscheidung mit dem Willen als Ursprung der Bewegung ist Grundvoraussetzung jeden Handelns und ist nicht ohne Vernunft und auch nicht ohne ethisches Verhalten vorstellbar. Gutes und Wahres entsprechen einander und müssen verwirklicht werden. Gutes ist jeweils dem Begriff entsprechend Gutes und entspricht Naturzweckmäßigkeit; sittlich Gutes ist mit dieser Begriffsbestimmung jedoch nicht erfasst. Sittliches Handeln ist für ihn mit Denken und Gefühl unter Führung des Verstandes in Harmonie zu bringen. Innerhalb dieser Grenzen liegt die Freiheit. *Aristoteles* spricht also, im Gegensatz zu *Kant*, nicht Freiheit sondern Freiwilligkeit an, welcher nur Zwang und Unwissenheit entgegenstehen.

Tugenden sind keine gelebten Gesetze der Freiheit – Sittlichkeit ist für *Aristoteles* gelebte Tugend (Tüchtigkeit). Mit dem Wechsel in der Neuzeit zu einem mechanistischen Weltbild wird die finale Naturbetrachtung der Antike von einer kausalen Naturbetrachtung weitgehend abgelöst. Die von *Aristoteles* konzipierten vier Möglichkeiten von Ursachen, „*causa efficiens*“ als Wirkursache, „*causa formalis*“ als Formursache, „*causa materialis*“ als materielle Ursache und „*causa finalis*“ als Zweckursache, beschränken sich ab der Neuzeit ausschließlich auf Wirkursachen, nun als Naturgesetze angesprochen.

Als theoretische Alternative zu anderen universal gültigen, formalen Moralprinzipien liegt, wie bereits angeführt, die Begrenztheit dieses Ethikmodells darin, keine exakten (Handlungs)-Anweisungen zu geben. Eine direkte moralische Berücksichtigung von Tieren ist mit dieser Konzeption nicht gegeben.

7.2.2 Sittlichkeit aus Vernunft und Freiheit

Als Mensch seiner Zeit betrachtet *Kant* das Problem von Freiheit im Bereich der Erfahrung im Sinne einer physikalischen Weltkonzeption. Die Idee der Freiheit kann er nur als Postulat der praktischen Vernunft voraussetzen, weil sie durch spekulative Vernunft weder bewiesen noch widerlegt werden kann. Die ontologische Beweisführung gilt für *Kant* als unerlaubter Sprung

²⁶² Vgl. *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, I. Buch, 5. Kap. [1097a 24-b12].

vom logischen Bereich des Begriffs in den ontologischen Bereich der Realität; aus dem Begriff kann Sein nicht abgeleitet werden.

Moral besteht für *Kant* unabhängig von empirischen Vorgaben– eben weil sie allein durch die Vernunft bestimmt ist, d. h. nur die Vernunft lässt den Menschen das Sittengesetz in sich erkennen.

*„Dagegen ist es ein Bedürfnis der praktischen Vernunft, auf einer Pflicht gegründet, etwas (das höchste Gut) zum Gegenstande seines Willens zu machen, [...] wobei ich aber die Möglichkeit desselben, [...], nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit voraussetzen muß, weil ich diese durch meine spekulative Vernunft nicht beweisen, obgleich auch nicht widerlegen kann.“*²⁶³

Als Menschen sind wir uns in doppelter Weise gegeben und können dies auch reflexiv erfassen. Zum einen als körperliche Wesen mit biologischen Bedürfnissen und unterschiedlichsten Empfindungen, der Weiterleben in Abhängig von materiellen Bedingungen steht. Zum anderen als vernünftige Wesen, die Gedanken und Gefühle als mentale, nicht als körperliche Ereignisse erleben, zu der nur sie den alleinigen Zugang haben: Das reine Ich, als reine Form, als Akt der Spontanität, ist es Reflexion, ist Selbstbewusstsein. Das empirische Ich, welches als Ich auch ein Gegenstand, ein Objekt der Betrachtung ist, ist Inhalt, wodurch wir Objektivität erreichen können. Reine Form und Inhalt, verbunden durch die ursprüngliche Einheit der Apperzeption.

Für *Kant* besitzt der Mensch die Fähigkeit, autonom zu werden (Autonomie „unterbricht“ als solche die menschliche Heteronomie), wobei der Mensch dennoch immer auch Teil des Phänomens bleibt. Er fällt mit dieser Fähigkeit nicht aus Natur und Naturgesetzmäßigkeit heraus. Im Begriff der Autonomie ist jene Freiheit enthalten, sich selbst ein Gesetz zu geben. Autonomie bedeutet daher nicht frei sein von Bedürfnis und Verlangen, da der Mensch immer nach etwas strebt. Der Bestimmungsgrund des Willens ermöglicht uns wohl ein Ausklammern, nicht aber ein Aufheben unserer Bedürfnisse. Tugend als Idee ist denkbar möglich. Der Begriff der Tugend ist für *Kant* nicht durch Erfahrung zugänglich, weil ihre Begriffe veränderlich und somit nicht allgemein gültig sind.

Als vernunftbegabtem Wesen ist es dem Menschen möglich, seine Gründe abzuwägen und sein Verhalten nach Gründen zu ändern, d. h. der Mensch bestimmt selbst seine Handlungsgründe, ist seinen Neigungen nicht ausgeliefert, muss aber auch nicht notwendig der Vernunft folgen.²⁶⁴

²⁶³ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 276.

²⁶⁴ Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, [B 565] S. 491.

Kant unterscheidet zwei Arten von Kausalität:

- 1) Kausalität nach der Natur,
bestehend in der Sinnenwelt, nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung in der Zeit.
- 2) Kausalität aus Freiheit als Unabhängigkeit von sinnlichen Antrieben,
als Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, dessen Kausalität nicht nach Naturgesetzen erfolgt – Freiheit als transzendente Idee, die nichts aus der Erfahrung haben kann, als Idee von einer Spontanität, die ohne andere Ursache von selbst anfangen kann zu handeln.

Als Sinnenwesen ist der Mensch ein „*arbitrium sensitivum*“, aber auch ein solches, welches als „*arbitrium liberum*“ zur Triebückstellung fähig ist. Freiheit von Kausalität in der Natur würde in ein Chaos münden. Daher war die Idee von Freiheit der Transzendentalphilosophie zuzuordnen. Sind Kausalität der Natur und Kausalität aus Freiheit nebeneinander denkbar? Die Unterbrechung der empirischen Kausalität durch einen intelligiblen Grund hält *Kant* deshalb für möglich, weil dieser Grund bloß das Denken im reinen Verstand betrifft. Der Mensch erkennt durch die Sinne und erkennt sich selbst, wie er auch Vernunft besitzt. Die Vernunft ist es, welche Gegenstände nach Ideen behandelt. Im Gegensatz zum Verstand kennt die Vernunft ein Sollen als Art einer Notwendigkeit der Verknüpfung mit Gründen. Dieses Sollen nun bezieht sich auf eine mögliche Handlung, wobei der Grund davon nur als Begriff besteht, nicht als Erscheinung. Die gedachte Handlung selbst muss aber unter Naturbedingungen möglich sein.²⁶⁵ Naturgründe selbst können nach *Kant* nur ein Wollen, nicht ein Sollen hervorbringen. Die Vernunft folgt in ihrem Sollens-Anspruch nicht der Ordnung der Natur sondern macht in völliger Spontanität eine eigene Ordnung nach sich selbst, wovon wir Wirkungen in der Erfahrung erwarten.

„... wenn Vernunft Kausalität in Ansehung der Erscheinung haben kann: so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt.“²⁶⁶

Der Mensch besitzt demnach nicht nur eine negative Freiheit als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen der phänomenalen Welt, sondern auch jene positive Freiheit, durch die er Spontanität besitzt als Vermögen, eine Reihe von Ereignissen selbst anzufangen.

„Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht.“²⁶⁷

²⁶⁵ Vgl. *Kant: Kritik der reinen Vernunft*, [B 575] S. 498.

²⁶⁶ *Kant: Kritik der reinen Vernunft*, [B 580] S. 501.

Jede Handlung ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft. Sie steht nicht unter dynamischen Naturgesetzen, ist selbst keine Erscheinung wie auch in ihr keine Zeitenfolge ist. *Kant* schließt daraus, dass in ein und derselben Handlung Freiheit und Naturnotwendigkeit unabhängig nebeneinander, keinesfalls im Widerspruch zueinander stehen. Das bedeutet am Beispiel des „Bösewichts“ von *Kant*, dass wir den Täter als jemanden erleben, der seine Tat auch unterlassen hätte können.

Kant stellt jedoch fest, dass die Möglichkeit der Freiheit nicht beweisbar ist, weil wir „überhaupt von keinem Realgrund und keiner Kausalität, aus bloßen Begriffen a priori, die Möglichkeit erkennen können“. Dennoch kann er zeigen, dass Natur jener Kausalität aus Freiheit immerhin nicht entgegensteht.²⁶⁸ Der Begriff der Freiheit ist für ihn der Schlüssel zur Autonomie des Willens:

„Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Willens überhaupt, welche größtenteils aus der Psychologie geschöpft werden“²⁶⁹

Freiheit ist die Bedingung des Sollens überhaupt, ist Seinsgrund des moralischen Gesetzes; sittliches Handeln setzt immer Freiheit voraus. Der Handelnde selbst baut darauf, dass es Freiheit gibt. Freiheit ist dabei immer Freiheit zum Guten und zum Bösen, wobei nach *Kant* mit der Entscheidung zum Bösen allerdings der Sinn der Freiheit verfehlt wäre. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zeigt *Kant* auf, dass Freiheit notwendig zu denken ist, weil der Mensch mit seinen Handlungen etwas Bestimmtes erreichen will, weshalb es eine Wahlmöglichkeit der Entscheidung dafür geben muss. Das moralische Selbstverständnis mit seinem Sollens-Anspruch lässt sich nach *Kant* nur aus der Willensfreiheit ableiten, denn „Sein und Sollen“ ergibt nur dann einen Sinn, wenn man auch anders handeln kann. *Kant* sieht in der Freiheit eine Selbstbestimmung, eine Selbstgesetzgebung des Menschen, weil der Wille nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein kann²⁷⁰. Als freier Wille hat er die Eigenschaft, sich selbst ein Gesetz zu sein. *Kants* Wille also ist die Fähigkeit, dass der Mensch sein Handeln an der Vorstellung von Gesetzen ausrichten kann. „Alle Menschen denken sich dem Willen nach frei.“²⁷¹

Der Naturwissenschaftler *Kant* weiß, dass Freiheit in einem mechanistischen Konzept von Welt nicht denkbar ist, doch der Mensch gleichwohl in einem Bewusstsein von Freiheit handelt.

²⁶⁷ *Kant: Kritik der reinen Vernunft*, [B 582] S. 502.

²⁶⁸ *Kant: Kritik der reinen Vernunft*, [B 586] S. 506.

²⁶⁹ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

Hg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/Main: Suhrkamp (= stw 190), Vorrede, S. 15.

²⁷⁰ *Kant: Kritik der praktischen Vernunft – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, [BA 101] S. 83.

²⁷¹ *Kant: Kritik der praktischen Vernunft – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, [BA 113] S. 91.

Der Mensch besitzt die Freiheit, sich gegen seine Sinnlichkeit, gegen das Angenehme zu entscheiden, eben weil er nicht nur jener sinnlichen Welt zuzurechnen ist, sondern als Bürger einer intelligiblen Welt auch Bürger einer Freiheits-Welt ist und aus Vernunft handeln kann. Der Mensch erhält dadurch gleichsam eine höhere Bestimmung für *Kant*. Entscheidungen rein nach Bedürfnissen können nicht normativ sein. Verhaltensbestimmende Vorschriften können keine Verbindlichkeit erreichen, wenn sie nicht moralisch notwendigen Zwecken untergeordnet werden. Handlung selbst darf nicht Mittel zum Zweck werden. Es ist die Handlungsmöglichkeit, über die der Mensch verfügt, nicht über die Freiheit selbst. *Kant* versteht unter der Selbstbestimmung des Willens die Autonomie „als das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze“. Moralität hängt nach *Kant* nicht mit dem Ziel einer Handlung zusammen, sondern ausschließlich mit der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Handlung überhaupt, „welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll“, also mit der menschlichen Willensentscheidung nach dem Sittengesetz. Anders ausgedrückt, liegt für *Kant* der moralische Wert einer Handlung in ihrem Handlungsgrund. Triebfeder ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz als a priori formelles Gesetz, Gesetz deshalb, weil die Vernunft das Unbedingte fordert. Moral verlangt die Gesinnung, den Anderen als Selbstzweck zu achten, in ihm nicht nur die Grenze der eigenen Freiheit zu sehen. Ziel der Vernunft ist es, einen an sich guten Willen hervorzubringen.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“²⁷²

Gut nennt *Kant* eine Handlung aus Pflicht, aus einem inneren Willen ohne Neigung. *Kants* Ethik ist jene einer freien Handlung, die ausschließlich aus Vernunft bestimmt ist. Nur aus Vernunft kann der Mensch moralisch, autonom - in Freiheit - handeln. Das moralische Gesetz ist ihm als Bewusstsein der Freiheit von Möglichkeit gegeben und als ein Selbstzwang der Vernunft zu sehen. Der Mensch benötigt dieses moralische Gesetz, eben weil er seine Heteronomie nicht aufheben kann. Die Maxime, als ein methodischer Grundsatz dazu, ist nach *Kant* ein Grundsatz, den sich das Subjekt/die Vernunft selber gibt. *Kant* definiert den Willen durch seine Spontanität, in der er selbst und frei von Determinismus einen Anfang setzen kann. Als Wille wird er dadurch jedoch zu keinem unbestimmten Willen, sondern ist ein bestimmter Wille durch das Gesetz des Handelns, welches er sich aus vernünftiger Einsicht selbst gibt.

Mit der Forderung frei zu sein von jeder empirischen Bestimmung, zeigt sich Sinnlichkeit als Hindernis für einen moralischen Willen und kann nicht mehr positiv anerkannt werden. Im Gegensatz zur aristotelischen Ethik trennt *Kant* Biologisches und Ethisches „um der Reinheit der

²⁷² Kant: *Kritik der praktischen Vernunft – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, [BA 1] S. 18.

*Gesinnung willen*²⁷³. Obwohl *Kant* dem Prinzip der Sinnlichkeit erkenntnistheoretisch doch eine wesentliche Rolle zuspricht, ist kritisch zu beantworten, wieweit moralisch-praktisch der Mensch mit dem radikalen Leugnen von Sinnlichkeit im Rahmen dieser Ethik „*noch als ein im ganzen zweckmäßig eingerichtetes Lebewesen vorgestellt wird*“²⁷⁴. Sinnenhaftigkeit als Naturhaftes im Menschen kann den guten Willen daran hindern, das Gute zu tun, weshalb der Mensch für *Kant* unter dem Sollensanspruch des kategorischen Imperativs steht.²⁷⁵ Nach kantischer Position kann Mitleid keine Grundlage für ein allgemein gültiges moralisches Gesetz darstellen. Er begründet dies damit, dass nicht jeder Mensch die Gabe des Mitleids besitzt. Vorrangig hat *Kant* allerdings ein Konzept des Weltbürgertums mit dem Menschen als politischem Mitglied der Menschheit im Sinn. Das moralische Gesetz im Menschen sieht er im Bewusstsein der Freiheit als Möglichkeit, sieht er als Selbstzwang der Vernunft. Als solches liegt es im Menschen selbst²⁷⁶ - ein moralisches Gesetz, welches

„*nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der Heiligkeit, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der Pflicht [ist]*“²⁷⁷

Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist wirklich frei.²⁷⁸ Mit diesem Anspruch ist nur der Mensch sich aufgegeben und als Persönlichkeit in moralischem Sinn qualifiziert. Pflichten gegenüber Tieren werden von *Kant* demgemäß nur als indirekte Pflichten angesprochen, weil für ihn mangelnde Rationalität Tiere aus dem Rechtssystem ausschließt.

In Weiterführung des kantischen Ansatzes eines innewohnenden Wertes entwickelt *Tom Regan* den Rechte-Gedanken als Moraltheorie. Nach dieser Theorie besitzen Individuen gleichermaßen einen inhärenten Wert, unabhängig von ihrer Nützlichkeit, ohne ethnische, geschlechtliche oder soziale Diskriminierung, und im Gegensatz zum Utilitarismus heiligt der Zweck nicht die Mittel. Respektlosigkeit gegenüber Einzelnen im Namen des Gesamtwohls verbietet dieser Rechte-Ansatz kategorisch. Wesentlich ist, dass der Anwendungsbereich von *Regans* Moraltheorie nicht auf den Menschen begrenzt ist, sondern auch Tiere als „*empfindsame Subjekte eines Lebens mit einem inhärenten Wert angesehen werden*.“²⁷⁹ Tieren einen geringeren inhärenten Wert zuzusprechen, ist für *Regan* rational nicht begründbar, hat als Behauptung keine Basis.

²⁷³ Heike Baranzke: *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 142.

²⁷⁴ Baranzke: *Würde der Kreatur?*, S. 142.

²⁷⁵ Vgl. Baranzke: *Würde der Kreatur?*, S. 141-143.

²⁷⁶ Vgl. *Kant: Kritik der praktischen Vernunft – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 230 - 232.

²⁷⁷ *Kant, Kritik der praktischen Vernunft – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 204.

²⁷⁸ Vgl. *Kant, Vernunft – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 83.

²⁷⁹ Tom Regan: „Wie man Rechte für Tiere begründet“, in: Wolf, Ursula (Hg.) *Texte zur Tierethik*. Texte aus dem Amerikan. und Engl. übersetzt von Oscar Bischoff. Stuttgart: Reclam 2008, S. 37.

Mangel an Vernunft und Autonomie sind auch bei Menschen anzutreffen, ohne ihnen deshalb ihren inhärenten Wert absprechen zu können. Tiere sind empfindende Wesen, sind wie Menschen Subjekte eines Lebens. Es ist aber auch bei *Regan* menschliche Vernunft, nicht Mitgefühl, nicht eine Ethik der Fürsorge, die dahin geführt hat zu wissen, wie man (grob) Rechte für Tiere begründet.

7.2.3 Sittlichkeit als Humes „gefühlte Moral“

*„Wenn man die Ebene des Begehrens berücksichtigt und mit der reflektierenden Vernunft verbindet, so reduzieren sich Unterschiede zwischen der Humeschen und der Kantischen Theorie auf eine unterschiedliche inhaltliche Formulierung der für die praktische Überlegung konstitutiven Prinzipien.“*²⁸⁰

David Hume befreit die Moralphilosophie von ihrer idealistischen Überbewertung durch die Vernunft. In Nachfolge von *Spinoza* und in Anerkennung menschlicher Leidenschaften spricht *Hume* die Möglichkeit der Beherrschbarkeit von Affekten nur gleichursprünglichen Affekten selbst zu; damit sind sie berechenbar, wenn auch nicht auf der Ebene der Vernunft.

Hume überlegt wohl, ob allein durch die Vernunft das moralisch Gute vom moralisch Bösen unterschieden werden kann. Er kommt jedoch zu dem Schluss, dass sich Moral aus Vernunftgründen nicht ableiten lässt. Vernunft als Erkenntnis von Wahrheit und Irrtum kann nicht Quelle der Begriffe des moralisch Guten oder Bösen sein, weil sie passiv und ohne Wirkung auf Affekte und Handlungen ist. Nur Gewissen und moralisches Bewusstsein als aktive Prinzipien haben für *Hume* Einfluss auf menschliches Handeln.²⁸¹

Moral wird für *Hume* gefühlt und nicht durch ein Urteil erreicht. Moralisch Gutes und Böses sind an den Gefühlen zu erkennen, die sie im Menschen hervorrufen, also an Lust und Unlust. Von Natürlichkeit zu sprechen ist für ihn eine Frage der Begriffsbestimmung von Natur. Selbst wenn kein exakter Maßstab für Natur gegeben werden kann, geht man doch von Regelmäßigkeit und Häufigkeit des „Natürlichen“ aus, insofern können Gefühle als natürlich gelten. Richtschnur des moralischen Urteils sind Gefühle der Befriedigung oder des Unbehagens beim Betrachten einer Handlung. Demgemäß gibt es für *Hume* keine moralischen Gewissheiten als allgemeine Vernunftwahrheiten. Moralsysteme sind dann besonders zu hinterfragen, wenn sich in deren Text unmerklich ein Wechsel von Sein- auf Sollens-Sätzen vollzieht.²⁸²

²⁸⁰ David Hume: *Über Moral*. Aus dem Englischen von Theodor Lipps, durchgesehen und überarbeitet von Herlinde Pauer-Studer. Kommentar von Herlinde Pauer-Studer. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2007 (Suhrkamp Studienbibliothek 6), S. 320.

²⁸¹ Hume: *Über Moral*, S. 15-17.

²⁸² Vgl. Hume: *Über Moral*, S. 32-38.

Diese Textpassage von *Hume* sieht *Herlinde Pauer-Studer* allerdings oftmals überinterpretiert, weil *Hume* lediglich eine Begründung für den Wechsel von Seins- auf Sollens-Ansprüche einfordert und nicht die Logik selbst in Frage stellt. Die entstehende Problematik, dass nämlich aus Fakten moralische Urteile folgen, dient *Hume* als Argument gegen den ethischen Rationalismus. Der von *Hume* propagierte moralische Sinn spürt nicht objektiv moralische Qualitäten auf. Er vermittelt vielmehr ein Gefühl, welches sich bei Menschen beim Anblick von Handlungen unter dem Gesichtspunkt von „Tugend“ und „Laster“ einstellt. Daraus ist nach *Pauer-Studer* jedoch nicht zu schließen, dass *Hume* moralische Urteile auf Gefühle reduziert. Gefühle besitzen für *Hume* allerdings einen kognitiven Gehalt. Die Objektivität dieser Gefühle liegt in der Tatsache gleicher unmittelbarer Empfindungen von Menschen gegenüber bestimmten Eigenschaften und Handlungen.²⁸³

Erkennen von Gut und Böse liegt im Empfinden von Lust und Unlustgefühlen, wobei es für *Hume* wahr ist, „daß die moralischen Gefühle und die Gefühle des persönlichen Interesses leicht verwechselt werden und naturgemäß ineinander übergehen.“²⁸⁴ Sein Anliegen ist, die primären Impulse dieser Gefühle aufzufinden, um sie als allgemeine Prinzipien mit moralischen Begriffen zu verknüpfen. Dann nämlich ist nicht mehr nach unbegreiflichen Eigenschaften zu fragen, die es in Wahrheit für *Hume* nicht gibt.²⁸⁵

Es ist *Hume*, der den Menschen als „Mängelwesen im Verhältnis zum Tier“ beschreibt, das für seine Nahrung, Bekleidung und Bleibe auf Arbeit und Herstellung angewiesen ist, um seine Bedürfnisse befriedigen zu können. Anders als bei Tieren wird dies dem Menschen von der Natur vorenthalten. Der Mensch kann nur in Vergesellschaftung diese seine Mängel in den Griff bekommen und somit seinen „Nebengeschöpfen“ überlegen werden. Eine arbeitsteilige Gesellschaft vereinigt Kräfte und erhöht individuelle Geschicklichkeit; gegenseitiger Beistand verringert Abhängigkeiten. Gesellschaft bietet Sicherheit und Nutzen. *Hume* nennt als Urzelle eines einigenden Bandes die geschlechtliche Anziehung, woraus Familiengründung mit natürlicher Zuneigung zwischen den Mitgliedern folgt. Denn neben der natürlichen Eigenliebe ist für *Hume* zwischen Verwandten und Bekannten menschliche Liebe und Zuneigung am stärksten ausgeprägt. In dieser familiären Verbundenheit liegt dann auch die Gefahr von ungerechter Verteilung innerhalb einer größeren Gesellschaft. Die notwendige Sicherheit für erarbeitete Güter ist in Zeiten beschränkter Ressourcen durch natürliche Tugenden allein nicht gewährleistet. Es ist der Gedanke der Zweckmäßigkeit, der gesellschaftlichen Übereinkünften zugrunde liegt, nämlich durch gegenseitiges Achten von fremdem Besitz den eigenen Besitz und den der Nächsten ge-

²⁸³ Vgl. *Hume: Über Moral*, S. 247-252.

²⁸⁴ *Hume: Über Moral*, S. 34.

²⁸⁵ Vgl. *Hume: Über Moral*, S. 34-38.

schützt zu wissen. Es besteht ein gemeinsames Interesse aller Beteiligten, welches durch einvernehmliche Normen geregelt wird, ohne dass eigens Versprechen dazu notwendig werden. Keine natürliche Neigung des menschlichen Geistes (hier spricht *Hume* doch von Geist), auch nicht Wohlwollen gegen Freunde, ist stark genug, sich gegen Gewinnsucht durchzusetzen. Diesen Affekt bewältigen kann nur die Einsicht in die größtmögliche Sicherheit durch eine Gesellschaft. Menschliche Natur zeigt sich in Neigungen und Verstand, wobei „*die blinden Aktivitäten der ersteren, ohne Leitung der letzteren die Menschen für die Gesellschaft untauglich [machen]*“. ²⁸⁶ Selbstsucht und beschränkter Großmut sind es, nicht Einsicht in ewige Werte, die nach einer Rechtsordnung verlangen: Weil diese Rechts-Ordnung nach *Hume* ihr Gegengewicht nur in der moralischen Anerkennung Anderer findet, nimmt das Interesse an ihrem Einhalten mit zunehmender Größe der Gesellschaft bzw. Anonymität der Handelnden ab. ²⁸⁷

Moralisches Urteilen besteht

- in der Fähigkeit zu Sympathie als einer künstlichen Tugend, weil ihr Ziel im Wohl der menschlichen Gesellschaft liegt, und
- im Mitgefühl – Mitgefühl, das als Motiv für das moralische Gefühl künstliche Tugenden entstehen lässt.

So verstandene Tugendhaftigkeit erfüllt ihren Sinn in ihrer Zweckmäßigkeit für die Öffentlichkeit. Gefühle zum eigenen Vorteil oder den von Freunden zeigen sich schon für *Hume* naturgemäß stärker als Mitgefühl für einen entfernteren Personenkreis. ²⁸⁸

„*Gefühle müssen das Herz ergreifen, um auf unsere Affekte zu wirken, [...]*“ ²⁸⁹ „Wieso kann man sich auch über das Glück fremder Personen freuen?“, drängt sich *Hume* die Frage auf. Und seine Antwort ist auch eine für die Tierphilosophie mehr als interessante. Es ist Mitgefühl als Fähigkeit, sich in den Anderen so hineinzusetzen, dass sich für den außenstehenden Beobachter fremden Glücks eine „*eigene fühlbare Glückserregung ergibt*“. ²⁹⁰ Der Standpunktwechsel aus menschlicher Einbildungskraft ermöglicht es dem Menschen, Gefühle Anderer gleichsam wie selbstbetroffen zu spüren. Seine unmittelbaren Gefühle lassen den Menschen zwischen Gut und Böse unterscheiden. Denn, so meint *Hume*, Gefühle Anderer müssen in gewisser Weise wie eigene werden, sonst könnten sie nicht erregen. Er spricht damit empathische Fähigkeiten des

²⁸⁶ Hume: *Über Moral*, S. 58.

²⁸⁷ Vgl. Hume: *Über Moral*, S. 48-68.

²⁸⁸ Vgl. Hume: *Über Moral*, S. 157-168.

²⁸⁹ Hume: *Über Moral*, S. 171.

²⁹⁰ Hume: *Über Moral*, S. 174.

Menschen an, welchen er jedoch nur eine gewisse „Reichweite“ zugesteht.²⁹¹ Aus Erfahrung über die menschliche Natur meint *Hume*,

„daß die Großmut der Menschen sehr begrenzt ist und nicht leicht über Freunde und Verwandte hinausgeht und höchstens bis zu ihrem Vaterlande reicht. [...] Alle Dinge erscheinen aus der Entfernung gesehen kleiner.“²⁹²

Werte, wie Menschlichkeit, Mitleid, Besorgtheit oder Selbstlosigkeit, sind für die Gesellschaft nützlich und machen einen derart tugendhaften Menschen zu einem angenehmen Mitbürger, der deshalb auch Ansehen, Achtung und Liebe genießt. Während Torheit, Vorsicht oder Klugheit als natürliche Anlagen kaum veränderbar sind, spricht *Hume* den künstlichen Tugenden Beeinflussbarkeit durch Lob/Belohnung und Tadel/Strafe zu. Der Erfolg von Handlungen ist an Klugheit und Besonnenheit der Handelnden gebunden. Und darin liegt für *Hume* auch der Unterschied zwischen Mensch und Tier.²⁹³

„Die Menschen stehen hauptsächlich durch ihre höhere 'Vernunft' über den Tieren. Und die Grade der 'Vernunft' sind es, die unendliche Verschiedenheit zwischen den Menschen bedingen.“²⁹⁴

Ohne Mitgefühl, als wirksamstes natürliches Prinzip, würde der Mensch dem öffentlichen Wohl gleichgültig gegenüberstehen. Im Mitgefühl liegt der Vorteil für Andere, wodurch es von der Gesellschaft geschätzt wird und konstitutiv für Moral ist. Für *Hume* liegt der moralische Sinn in der Seele und erfährt Verstärkung aus reflektierter Anerkennung. Sittliches als Instinkt des Geistes anzusehen, kann kein Moralsystem begründen, während sich der Sinn von Moral „aus dem extensiven Mitgefühl mit der Menschheit“²⁹⁵ erklären lässt. Anerkennung moralischen Verhaltens und das Bestehen vor sich selbst sind Motiv genug.²⁹⁶

Als erkenntnistheoretischer Empirist führt *Hume* konsequenterweise Erkennen und Urteilen auf Impressionen zurück. Moral allein aus Vernunft erklärt kein moralisches Handeln. In Ablehnung objektiv vorhandener normativer Fakten lassen sich jedenfalls Regelmäßigkeiten menschlicher Natur und Bedürfnisse feststellen. Selbstinteresse und gegenseitige Anteilnahme sind gleichermaßen im Menschen angelegt. Für *Herlinde Pauer-Studer* ist *Humes* Moralphilosophie eine gewichtige Grundlage aktueller Kontroversen über „Theorien der Rationalität, der Normativität,

²⁹¹ Vgl. *Hume: Über Moral*, S. 174-180.

²⁹² *Hume: Über Moral*, S. 190.

²⁹³ Vgl. *Hume: Über Moral*, S. 191-199.

²⁹⁴ *Hume: Über Moral*, S. 199.

²⁹⁵ *Hume: Über Moral*, S. 209.

²⁹⁶ Vgl. *Hume: Über Moral*, S. 207-210.

der moralischen Motivation und der Rolle der Empfindungen“²⁹⁷. Humes Verständnis von natürlichen und künstlichen Tugenden gibt einen wichtigen Hintergrund für Gesellschaftsformen ab, die es ermöglichen, dass „Individuen ihr eigenes Leben mit ihren berechtigten Empfindungen und Verpflichtungen leben können“²⁹⁸.

Pauer-Studer liest viele Elemente *Kants* als Replik auf *Humes* Thesen, sieht eine große Nähe zu einigen kantischen Aspekten. Indem *Kant* die Notwendigkeit moralischer Verpflichtung betont (normativ begründet in der autonomen Selbstgesetzgebung von Individuum) bietet er ein Gegenstück zu *Humes* vermeintlich kontingenten Grundlagen moralischer Verbindlichkeit.²⁹⁹

Rahmenbedingungen menschlicher Natur sind für Moral mitbestimmend. Ausgehend von nicht vorhandenen normativen Fakten in der Natur selbst beobachtet *Hume* menschliche Reaktionen und beschreibt Empfindungen und Urteile unter dem Gesichtspunkt von Nützlichkeit und Anerkennung.³⁰⁰ *Humes* Moralkonzept basiert auf Affekten ohne Beeinflussung von Vernunft. Natürliche Tugenden (Güte, Großmut, Milde, Menschlichkeit) als Wohlwollen gegen Andere dienen der Gesellschaft gleichermaßen wie künstliche Tugenden (Gerechtigkeit, Recht, Eigentumsordnung), indem sie nämlich friedliche Verhältnisse garantieren. Sympathie generiert für *Hume* Gründe der Moral, ist nicht zweckrational zu sehen. Doch keine noch so gut fundierte Moral kann bewirken, dass sich Menschen nicht gegen die guten Gründe moralischer Forderungen entscheiden können. In Verbindung mit reflektierten moralischen Urteilen ist auch *Humes* Konzept nicht ohne Vernunft denkbar.³⁰¹ Freilich nähert es sich damit nicht

„den Ambitionen des kantischen Programms, die Verbindung zwischen Vernunft Einsicht und motivationalen Gründen zu Handeln so eng zu konzipieren, daß zwischen Vernunft Einsicht und Handeln eine notwendige Verbindung besteht.“³⁰²

Die strenge und transzendente Begründung von Moral *Kants* aus Vernunft ist im Sinne von *Hume* schon allein deshalb nicht zu verstehen, weil die moralische Motivation aus einer Gleichsetzung von Moral und Vernunft nicht nachvollziehbar hervorgeht. Wie kann eine Ethik sozialen Bedürfnissen entsprechen, wenn in ihr keine Begründung durch Empfindungen erlaubt ist? Empfindungen bestimmen maßgeblich moralische Beurteilung. Moralität wird durch Gefühl, nicht durch Vernunft erkannt. *Pauer-Studer* stimmt dem allgemeinen Vorwurf gegen *Hume* nicht zu, seinen Vernunftbegriff nicht an das Moment moralischer Richtigkeit gebunden zu haben, so wie

²⁹⁷ Hume: *Über Moral*, S. 217.

²⁹⁸ Hume: *Über Moral*, S. 221.

²⁹⁹ Vgl. Hume: *Über Moral*, S. 217-220.

³⁰⁰ Vgl. Hume: *Über Moral*, S. 226-227.

³⁰¹ Vgl. Hume: *Über Moral*, S. 233-240.

³⁰² Hume: *Über Moral*, S. 240.

es *Kant* durch den moralischen Imperativ als Testverfahren demonstriert. Sie spricht *Humes* Moralphilosophie den Ansatz von moralischer Beurteilung insofern nicht ab, da er Zwecke durch Reflexion von einem unparteilichen Beobachterstandpunkt aus normativ verbindlich begründet. Wie aber zeigt sich nun das Motivationsproblem von Moral in den Konzepten von *Hume* und *Kant*? Unabhängig von jeweiligen Neigungen motiviert *Kants* praktische Vernunft allein aus einem moralischen Sollen. Für *Hume* dagegen wird menschlichen Handelns durch Wünsche und Begehren motiviert, wobei moralische Reflexion darüber die Richtung des Handelns angibt. *Pauer-Studer* erblickt in *Humes* Ethik eine spezifische Form der Tugendethik, die einen „behutsamen Normativismus“ vorgibt, und sich dabei nur vordergründig von *Kants* Position unterscheidet.³⁰³

7.2.4 Sittlichkeit in Form des generalisierten Mitleids

*„Die intellektualistisch-eudämonistischen Ethiken [...] verwehren den Tieren den Zutritt zur moralischen Gemeinschaft der Gleichen, aber die sentientistischen-hedonistisch, an Empfindungsfähigkeit orientierten Tierethiken der Moderne bereiten den 'haarigen Vettern' des Menschen den Weg in eine 'moral community' der Gleichen.“*³⁰⁴

Josephine Donovan beanstandet einen rationalistischen Ansatz, wie ihn beispielsweise *Tom Regan* vertritt, wenn er der Fürsorgeethik vorwirft, „‘dem Gebrauch der Vernunft abgeschworen zu haben’“³⁰⁵. Er schließt mit seinem rationalistischen Ansatz die Möglichkeit des Nebeneinanders von vernünftigem Denken und emotionalem Erleben aus, während Theoretiker des Mitgefühls eine Antwort für Mitgefühl als Form erhöhten Verstehens mit dem Argument liefern, „dass das Empfinden von Mitgefühl sowohl eine komplexe intellektuelle als auch eine emotionale Betätigung sei“³⁰⁶. *Donovan* spricht neben der Kritik am rationalistisch und utilitaristisch orientierten Tierschutz von einer Strömung,

*„die eben nicht durch die rationalistische Voreingenommenheit der zeitgenössischen Moraltheorie gekennzeichnet ist, sondern durch das Bemühen, die Ethik im Gefühl zu verankern.“*³⁰⁷

Besonders *Philip Mercers* Studie³⁰⁸ zeigt für *Donovan* auf, dass Mitgefühl sehr wohl kognitive Elemente enthält. Allerdings ist für sie zwischen Empathie als Einfühlung und Sympathie als

³⁰³ Vgl. *Hume: Über Moral*, S. 298-321.

³⁰⁴ *Baranzke; Ingensiep: Das Tier*, S. 9.

³⁰⁵ *Josephine Donovan: „Aufmerksamkeit für das Leiden.“*, in: *Wolf, Ursula (Hg.) Texte zur Tierethik. Texte aus dem Amerikan. und Engl. übersetzt von Oscar Bischoff*. Stuttgart: Reclam 2008, S. 106.

³⁰⁶ *Donovan: „Aufmerksamkeit für das Leiden“*, S. 106.

³⁰⁷ *Donovan: „Aufmerksamkeit für das Leiden“*, S. 105.

Mitgefühl zu unterscheiden. Es geht nicht darum, sich in den Gefühlen Anderer zu verlieren, sondern mit einer gewissen Distanz den Anderen sowohl emotional als auch intellektuell zu verstehen, indem man sich in ihn hineinversetzt. Mitgefühl ist kein Zeichen für Irrationalität, sondern ist ganz im Gegenteil mit moralischer Vorstellungskraft verbunden, mit einer Aufmerksamkeit für den Anderen. Mitgefühl zeugt von Beobachtungsgabe, Konzentrationsvermögen wie auch Bewertungs- und Urteilsfähigkeit – es ist für *Donovan* ein angemessenes Verstehen des Anderen. Thesen eines den Menschen angeborenen Mitgefühls, wie sie u.a. *Francis Hutcheson*, *David Hume* oder *Adam Smith* vertreten, werden durch *Charles Darwin* und neueste Ergebnisse der Soziobiologie bestätigt. Sie zeigen auf, dass natürliche Selektion zum Altruismus gegenüber Verwandten führt, ja sogar ein unausgesprochener Gesellschaftsvertrag zwischen Mensch und Tier besteht.³⁰⁹

*Menschen, die aufmerksame Liebe üben, sehen [...] die zu Fall gebrachte Kuh im Pferch des Schlachthofes; aber sie sehen auch die Agrar- und Milchwirtschaft. Sie sehen den Affen von Silver Spring [radikalen, schmerzhaften Versuchen ausgesetzt; F. E.]; aber sie sehen auch die Pharmaindustrie und die Kooperation mit den Universitäten.*³¹⁰

Mit der Ausgrenzung der Tiere aus der Moral sind für *Ursula Wolf* weitreichende Folgen verbunden, die nur nicht gerne offen angesprochen werden.³¹¹ Gegenwärtigen Moraltheorien fehlt das begriffliche Instrumentarium, um strittige Fragen formulieren zu können. Ja, es zeigt sich in fehlenden Lösungen tierethischer Fragen die Angemessenheit jeder Moraltheorie überhaupt. Tiere können sich gegen menschliche Grausamkeiten in der Regel nicht wehren, sind dem menschlichen Wohlwollen ausgeliefert, sind auf menschliche Fürsprache und Argumentationsleistung von Menschen gegenüber Menschen angewiesen. Die Begründung dafür, dass Tiere unter grauenhaftesten Bedingungen zu menschlichen Zwecken und nach Belieben „benutzt“ werden können, liegt für *U. Wolf* in der fehlenden Anerkennung des moralischen Status' von Tieren. Gleichzeitig finden sich in allen Gesellschaften auch Überzeugungen dafür, Tiere nicht grundlos und willkürlich zu quälen. Wie also ist mit Tieren umgehen? Gelingende moralische Forderungen für „Tiere“ können nur in Anbindung an vorhandene Moralvorstellungen gestellt werden, allenfalls sind geeignete Kombinationen für eine sinnvolle Moralkonzeption zu finden. Vertragstheorien zeigen sich als ungeeignet, weil sie lediglich den Bereich der menschlich sozialen Gerechtigkeit erfassen. *Kants* Theorie hingegen entspricht gewohnten Vorstellungen, wenn er für die morali-

³⁰⁸ „*Sympathy and Ethics: A Study of the Relationship between Sympathy and Morality with Special Reference to Hume's Treatise.*“ In: Oxford University Press, 1972.

³⁰⁹ Vgl. *Donovan*: „Aufmerksamkeit für das Leiden“, S. 110.

³¹⁰ *Donovan*: „Aufmerksamkeit für das Leiden“, S. 119.

³¹¹ Vgl. *Ursula Wolf: Das Tier in der Moral.* Frankfurt/Main: Klostermann 2004².

sche Berücksichtigung von Tieren über die Hilfskonstruktion der indirekten Pflichten gegen die Menschheit eintritt. Doch *Kants* Vorgaben gegen Grausamkeit werden dann unwirksam, wenn Instrumentalisierung von Tieren zum Nutzen der Menschen erfolgt (z. B. in Tierversuchen). Offen bleibt dabei, mit welcher Berechtigung, mit welcher hinreichenden Erklärung diese meist grausame Instrumentalisierung erfolgt. Eine Gerechtigkeit, wie sie *Kant* vertritt, ist lediglich auf gleichwertige Personen bezogen. Nur unter der Annahme weitgehender Ähnlichkeiten zwischen Mensch und Tier kann *Kants* Moraltheorie für *U. Wolf* widerspruchsfrei vertreten werden.

“*Kants Herz für Tiere [droht] seine Vernunfttheorie der Moral aufzulösen.*“³¹² Denn zum einen verweist das Grausamkeitsverbot auf Gefühle, zum anderen legt die Kooperation zwischen Mensch und Tier einen graduierten Vernunftbegriff nahe.³¹³

Für *U. Wolf* bietet wohl eine Tugendethik die Möglichkeit, verschiedene Standpunkte aufzunehmen. Problematisch zeigen sich allenfalls deren unterschiedlichen Argumentationsstränge. Utilitarismus und Mitleidsmoral können Tiere durch ihre Leidensfähigkeit direkt berücksichtigen, während Vertragstheorien und Mitleidsmoral nicht auf metaphysische Annahmen zurückgreifen müssen. Die Schwäche des Kontraktualismus liegt in der Verpflichtung zur Vereinbarung und kann auch Tiere deshalb nicht erfassen, weil er auf Gerechtigkeit hin ausgerichtet ist. Die liberale Moral in kantischem Sinn hält an absoluten Werten (wie Vernunft) fest und löst Unverständnis bei jenen Menschen aus, die nicht an religiöse, absolute oder metaphysische Werte glauben. Moralkonzeptionen ohne metaphysische Wertannahmen bedürfen einer ergänzenden Tugendmoral, d.h. alle genannten Moraltheorien passen ein bisschen. Unbeantwortet ist zu allen Theorien, ob Tiere überhaupt Objekt der Moral sein können. Oder anders formuliert, wer sind „alle“, die als Objekte moralische Rücksicht verdienen und warum. Der Moralbegriff selbst ist zu fassen als inhaltliche Definition im Sinne von Altruismus oder als formale Moraldefinition in der Bedeutung, sich unhinterfragt nach sozialen Sitten zu richten. Mit dem inhaltlichen Moralbegriff ist durch seine altruistische Motivation bereits weitgehend der Position des generalisierten Mitleids entsprochen. Altruismus fasst *U. Wolf* als uneigennütziges Zuwendung, d. h. sich zu anderen Lebewesen auch ohne Nützlichkeitsaspekt gut zu verhalten. Metaphysikfreie Moral kann formal keinen einleuchtenden absoluten moralischen Standpunkt anbieten. Plausibel bleibt dann nur jene inhaltliche Moraldefinition, die sich auf Verletzungs- und Leidensvermeidung bezieht. „*Die Moralkonzeption, die sich daraus ergibt, ist also die eines generalisierten Mitleids.*“³¹⁴

³¹² *U. Wolf: Das Tier in der Moral*, S. 37.

³¹³ Vgl. *U. Wolf: Das Tier in der Moral*, S. 32-38.

³¹⁴ *U. Wolf: Das Tier in der Moral*, S. 76.

U. Wolf versucht, von einer breit akzeptierten liberalen Moral ausgehend, den Standpunkt eines generalisierten Mitleids zu entwickeln. Diese Konzeption geht von der Haltung einer Rücksichtnahme auf leidensfähige Wesen aus und lässt konkrete Norminhalte offen. Parallelen zur kantischen Moral zeigen sich insofern, weil Achtung als zentrale Vorstellung ebenfalls keine inhaltlichen Vorschriften enthält. Das Konzept eines generalisierten Mitleids bezieht alle leidensfähigen Wesen gleichermaßen ein: Leidensfähigkeit ist die moralrelevante Eigenschaft. U. Wolfs metaphysikfreie Mitleidsmoral ist in eine metaphysikfreie Weltsicht integriert und berücksichtigt kulturelle wie persönliche Sinnvorstellungen unter dem Gesichtspunkt der Gleichheit dann nicht, wenn daraus für ein anderes Wesen fundamentales Leid entsteht.³¹⁵ Ihre Position für Tierrechte orientiert sich an den wesentlichen Menschenrechten. *"Das Mitleid ist die moralische Triebfeder, aus der die beiden Kardinaltugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe hervorgehen."*³¹⁶ Es lässt sich kaum erklären, warum biologische Grenzen moralisch relevant sein sollten, außer man geht von Eigeninteressen der menschlichen Spezies aus, die nur innerhalb dieser Gruppe zu berücksichtigen sind, Tiere aber nicht umfassen.³¹⁷

Die Moralfähigkeit des Menschen aus seiner Vernunft – im Unterschied zum Tier – ist durchaus als Sonderstellung anzusehen. Problematisch an dieser Sonderstellung wird erst der (gedankenlose) Missbrauch von Vernunft-Fähigkeit gegenüber dem Tier. Es besteht für U. Wolf kein zwingender Grund, den absoluten Wertecharakter der Vernunft als eine metaphysische Annahme akzeptieren zu müssen. U. Wolf bevorzugt den Status einer liberalen Moral, der ohne metaphysische Annahmen über Werte operiert. Doch ohne Bezugnahme auf metaphysische Vorstellungen vom Wert des Menschen besteht kein sinnvoller Grund, Moral speziesbezogen anzuwenden.³¹⁸

Für U. Wolf lassen sich moralische Standpunkte nicht begründen. Keinesfalls möchte sie ein kantisches Sollen vertreten, weil es sich für sie aus einem Sinnbezug zu einer höheren Macht ableitet. Mehr Begründung zu verlangen, als es das Konzept des generalisierten Mitleids bietet, zeigt von einem falschen Verständnis praktischer Fragen und einem Bedürfnis nach Sicherheit. Die Überzeugungskraft des Konzepts liegt in der Kernvorstellung, wonach jedes leidensfähige Wesen das Recht hat, als solches berücksichtigt zu werden. Recht will U. Wolf an dieser Stelle nicht als Anspruch sehen, sondern als eine Verpflichtungserklärung, die Leidensfähigkeit als

³¹⁵ Vgl. U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, S. 55-78.

³¹⁶ U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, S. 51.

³¹⁷ Vgl. U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, S. 47-51.

³¹⁸ Wolf: U. *Das Tier in der Moral*, S. 34.

Grundlage moralischer Rechte anzuerkennen, ohne dass ein betroffenes Wesen den Rechtsbegriff verstehen muss.³¹⁹

*„Der Standpunkt des universalisierten Mitleids ist keine konkrete Handlungsvorschrift, die besagt, daß man so leben müßte, daß jedes Leiden anderer verhindert wird, sondern es bedeutet zunächst nur eine Grundhaltung, [...]“*³²⁰

Leidensfähigkeit kann dann – als Teil von metaphysikfreiem Selbstverständnis – als Prinzip moralischer Rücksichtnahme bezogen auf das subjektive „Wohl und Wehe“ von Lebewesen gelten, ohne ihnen deshalb eine beliebig große Entfaltungsmöglichkeit zuzugestehen.³²¹ U. Wolf ist auch der Meinung, dass mit dem gegenwärtigen Wissen über evolutionäre Kontinuität tierische Bewusstseinsformen mit Gewissheit anzunehmen sind, und dem Verhalten höher entwickelter Tiere so etwas wie Absichten zuzusprechen sind. Spricht man von moralischen Verpflichtungen gegenüber Tieren, dann ist von enormer Vielfalt und unterschiedlichster Ausstattung und nicht einfach von „den Tieren“ auszugehen. Von „Mensch und Tier“ zu sprechen, täuscht nämlich über die Unterschiedenheit zum Menschen und innerhalb der einzelnen Spezies hinweg. Wohl ist anzunehmen, dass sich besondere moralische Verpflichtungen allenfalls gegenüber hochentwickelten Tieren durchsetzen lassen. Für alle Tiere kann dennoch als grundsätzlichste Form moralischen Unrechts das Verursachen von physischen Schmerzen anerkannt werden. Dort, wo man keine Leidensfähigkeit vermuten darf (d. h. dort, wo Nervenreize – ohne über ein Zentrum vermittelt zu werden – direkt in Muskelbewegungen übergehen), ist eine Moral des generalisierten Mitleids noch nicht anwendbar. Mitleidsmoral selbst ist nach U. Wolf nicht zu verwechseln mit einem Handeln aus faktischem Mitgefühl. Vielmehr ist es das Mitleid mit ähnlichen Wesen, welches als „motivationale Basis“ auf alle leidensfähigen Wesen ausgedehnt wird. Und deren Wesen sind viele. Denn veraltet ist die Vorstellung von der „Spitzenstellung“ hochdifferenzierter Sinnesorgane und Nervenzentren bei Säugetieren, wenn man etwa die hohe Lern- und Gedächtnisfähigkeit der Tintenfische bedenkt oder jene von Vögeln und Insekten, deren Verhaltensmuster durchaus nicht starr sind. Fast alle Tiere zeigen Verhaltensanpassung, einige können sogar Gelerntes auf andere Situationen übertragen. Verdienst der Ethologie ist es, mit ihren Forschungsergebnissen planvolles und zweckgerichtetes Handeln von Tieren wie auch Zeitbewusstsein und „Kultur“ (insofern Verhaltensweisen durch Nachahmung übernommen werden) nachweisen zu können.³²²

³¹⁹ Vgl. U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, S. 80-82.

³²⁰ U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, S. 85.

³²¹ Vgl. U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, S. 88-92.

³²² Vgl. U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, S. 95-98.

Kants Sittengesetz als vernunftgemäßes Handeln aus Pflicht ist wenig motivierend, ihm zwingend zu folgen, auch wenn es für eine theoretisch richtige Grundlage steht. Wie es schon *Hume* ausdrückt, widerspricht es eben nicht der Vernunft, lieber die Zerstörung der ganzen Welt zu wollen, als einen Kratzer am eigenen Finger zu haben. Für *Kant* hingegen ist wiederum Mitleid allein kein Garant, die Grundlage für ein allgemein gültiges moralisches Gesetz sein zu können, da nicht jeder Mensch die Gabe des Mitleids besitzt.

„Die Schimpansen zeigen uns, was es bedeutet, Mensch zu sein.“³²³

8 Tierphilosophie

8.1 Sechs Thesen der Tierphilosophie

Die gegenwärtige Tierphilosophie und großartige naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse zeigen enorme geistige und empathische Fähigkeiten vieler Tiere auf. Tierphilosophie behandelt das Verhältnis des Menschen zu seiner tierlichen Natur, wobei unbestritten bleibt, dass eine Tierphilosophie ohne den Menschen nicht zustande kommen kann. Der Mensch kann wohl versuchen, sich in „das Tier“ hinein zu versetzen bzw. Analogien herzustellen, doch letztlich wird er nie über die Perspektive des Tieres verfügen.

*„Tierphilosophie [ist] immer auch philosophische Anthropologie ex negativo, anthropologische Selbstvergewisserung. Denn was 'das Tier' ist, hängt wesentlich vom Menschenbild ab. Die Begriffe 'Mensch und Tier' bestimmen sich gegenseitig, was erklärt, dass Tierphilosophie sich weitgehend mit 'dem Tier' als dem unspezifischen Gegenbegriff zum 'Menschen' beschäftigt.“*³²⁴

Tierphilosophie versucht zu zeigen, dass Tiere nicht über die intentionale „als-ob-Struktur“ denken, und versucht weiters zu zeigen, dass der Mensch schon als Tier denkt.³²⁵

Tierphilosophie geht von sechs Thesen aus:

- 1) Sie betrachtet den Menschen soweit es geht als Tier.
- 2) Sie behauptet, dass Tiere einen Geist haben.
- 3) Sie behauptet weiters, dass der Mensch schon als Tier Geist hat,
d. h. Sprache ist keine notwendige Bedingung für geistige Fähigkeiten.
- 4) Sie geht naturalistisch vor,
d. h. Selbsterkenntnis speist sich nicht aus der anthropologischen Differenz.

³²³ Jane Goodall: Von den Schimpansen lernen, dass wir Tiere sind. Stand: 4. Sept. 2001
<http://www.spiegel.de/wissenschaft/natur/0,1518,151707,00.html>

³²⁴ Baranzke; Ingensiep: *Das Tier*, S. 8.

³²⁵ Vgl. Wild: *Tierphilosophie zur Einführung*, S. 195.

- 5) Sie verfährt assimilationistisch,
d. h. ihr Vorgehen beginnt mit der Suche nach Gemeinsamkeiten und ist nicht voreingenommen gegen das Entdecken einer anthropologischen Differenz.
- 6) Sie verzichtet nicht auf die anthropologische Differenz,
d. h. es steht auch für die Tierphilosophie fest, dass der Mensch nicht nur ein großes Säugetier unter anderen ist.³²⁶

8.2 Tierethik

Tierethik hat sich als wichtige Unterdisziplin der angewandten Ethik entwickelt, deren Beginn im Utilitarismus zu sehen ist. Argumentativ tritt Tierethik gegen die Ungleichheit der Tiere an, spricht von autonomen Tieren und einem moralischen Recht auf Leben, weil Tiere Interesse an ihrer eigenen Zukunft haben. Sie geht von einem Geist der Tiere aus und bezweifelt eine klar definierbare Grenze zwischen Mensch und Tier. Sie will gerechte Gleichbehandlung und berücksichtigt moralphilosophische Theorien. Während Empfindungsfähigkeit und Autonomie in der tierethischen Debatte unproblematisch sind, wird die Auseinandersetzung um die anthropologische Differenz und um den Geist der Tiere sehr intensiv geführt.³²⁷

Gemeinsam ist Tierethik und Tierphilosophie,

- 1) dass sie Tiere zumindest als moralische Wesen sehen,
- 2) dass sie Tieren zielgerichtete und geistige Zustände zuschreiben und nicht von menschlichen Projektionen ausgehen.

Moraltheorien, welche Tieren nicht den Status direkter moralischer Objekte einräumen können (z. B. Vertragstheorien), sind vom Standpunkt vieler Tierethiker aus defizitär.³²⁸

In seinem Vortrag über „*Tierrecht und die Grenzen des Postmodernismus: Der Fall Derrida*“ kommt Gary Steiner zu dem Schluss, dass sich der moralische Wert von Tieren, ja überhaupt keines Lebewesens jemals feststellen lässt. Derridas Ideen liefern für Steiner ein deutliches Beispiel dafür, wie man den moralischen Wert der Tiere nicht verteidigen sollte. In Nachfolge von Jeremy Bentham stellt die Postmoderne Vernunftfähigkeit als moralischen Wert der antiken Denker vermehrt in Frage. Es erfolgt eine Umorientierung dazu, Schmerzempfindlichkeit als wesentlich moralrelevantes Kriterium anzusehen. Gleichzeitig setzen postmoderne Theoretiker aber voraus, dass menschliches Streben nach unantastbaren Regeln vergeblich, ja geradezu gefährlich ist. In Ablehnung totalitär traditioneller Denkweisen erhält Mannigfaltigkeit den logi-

³²⁶ Vgl. Wild: *Tierphilosophie zur Einführung*, S. 32-37.

³²⁷ Vgl. Wild: *Tierphilosophie zur Einführung*, S. 28-31.

³²⁸ Vgl. Wild: *Tierphilosophie zur Einführung*, S. 38.

schen Vorrang vor jeder Bestimmtheit. Doch ohne feste Prinzipien, folgert *Steiner*, lässt sich der moralische Wert von Tieren weder schützen noch anerkennen.³²⁹

Mit der Anerkennung, Tierprodukte ethisch problematisch einzustufen, würde zumindest ein gewisser gesellschaftlicher Druck bewirkt. Eine Wirkung, die auch *J.-C. Wolf* betont.

„Moral hat ihre Basis auch in den Gefühlen, die wir empfinden. [...] Du kannst den Menschen alle Argumente und alle Logik der Welt präsentieren – es wird nichts verändern, bis du in ihnen das Gefühl erzeugst, das Kinder haben: 'Ich bin wie dieses Tier, wir sind gleich'.“³³⁰

Gary Steiner unterscheidet zwischen „*Welfarists*“ und „*Abolitionists*“. Erstere wollen eine gute Behandlung der Tiere, bis man sie für bestimmte Zwecke, wie für Experimente, zur Unterhaltung oder als Nahrung „gebraucht“. Zweitere hingegen wollen in Tieren kein Eigentum sehen. Sie sprechen Tieren das Grundrecht eines vom Menschen unbeeinflussten Lebens zu: Diese Forderung zerrt den Menschen aus seiner „Komfortzone“ heraus.

„Wenn du Menschen sagst, dass es moralisch falsch ist, Tiere zu essen, werden sie sehr zornig. Wenn du sagst, sie sollen Fleisch kaufen, dass ‚menschlich‘ erzeugt wurde, dann sagen sie ‚ja okay, das kann ich machen‘. Denn es ist nicht sehr aufwändig, das zu tun. Aber ich denke, es löst auch nicht das Problem.“³³¹

8.3 Anthropozentrismus und Pathozentrismus

Ludwig Siep nennt Anthropozentrismus jene philosophische Position, „die den Menschen Pflichten nur gegenüber Menschen“ auferlegt, und Pathozentrismus jene Position, „die Pflichten auch gegenüber empfindungsfähigen Wesen anerkennt“. Für *Urs Thurnherr* hingegen ist die Diskussion über tierethische Prinzipien „bis heute noch gar nicht auf der angewandt-ethischen Reflexionsebene angelangt.“ Im europäischen Denken steht der Mensch in der Seinsordnung durch Selbstbewusstsein und Sprache nach wie vor weit über dem Tier. Die Diskussion über den ethischen Umgang mit Tieren bewegt sich zwischen den Begründungen Vernunft und/oder Leidenfähigkeit. *Thurnherr* stellt an dieser Stelle die interessante Frage, ob solch anthropomorphe Zuschreibungen nicht auch eine Form von Speziesismus darstellen.³³² Anthropozentrismus als Wertesystem, wie es seit der Antike bis in die Gegenwart besteht, und das Tiere ausschließlich zu

³²⁹ Vgl. *Gary Steiner: Tierrecht und die Grenzen des Postmodernismus*, Stand: 6. März 2012
<http://vgt.at/hinweise/20100319Vortraege/index.php>

³³⁰ *Gary Steiner: Welfarists und Abolitionists*, Stand: 17. März 2012
<http://fm4.orf.at/stories/1695998/>

³³¹ *Gary Steiner: Welfarists und Abolitionists*, Stand: 17. März 2012
<http://fm4.orf.at/stories/1695998/>

³³² Vgl. *Urs Thurnherr: „Tierethik“*, in: *Pieper/Thurnherr (Hg.): Angewandte Ethik. Eine Einführung*. München: Beck 1998, S. 61-65.

Werkzeugen macht, hat dazu geführt, dass heute weltweit allein 50 Milliarden Tiere jährlich zu Nahrungszwecken geschlachtet/getötet werden.³³³

Das ethische Verhältnis zum Tier beleuchtet *Bernhard Irrgang* in drei Versionen:³³⁴

- 1) Klassische Anthropozentrik, die den Mensch-Tier Unterschied betont:

Verpflichtungssubstanz ist das moralische Subjekt, nicht die Natur. Im Sinne von *Kant* kann der Mensch nur Menschen bzw. sich selbst gegenüber Pflichten haben, wobei Tiere als Analogon der Menschheit zu sehen sind. Der Mensch ist aus Sittlichkeit zu Rücksicht auf Tiere und Natur verpflichtet.

- 2) Pathozentrik, wie sie z. B. der Utilitarismus vertritt:

Die Leidensfähigkeit von Tieren (Nervensystem der Wirbeltiere, besonders Vögel und Säugetiere) verpflichtet den Menschen zu einem bestimmten Verhalten. Gegen den Speziesismus will man eine Erweiterung des ethischen Prinzips über Gattungsgrenzen und fordert einen unparteiischen Standpunkt im Vergleich Mensch/Tier.

- 3) Biozentrik:

Hier stehen nicht Bestimmung und Zuordnung von Leidensfähigkeit im Zentrum, sondern die Frage, „*ob und in welcher Weise Tieren Bewusstsein zugesprochen werden müsse*“, zitiert *Irrgang Tom Regan* als Vertreter dieser Richtung. Der Unterschied im Bewusstsein von Tier und Mensch ist nach *Regan* nur ein gradueller, kein wesensmäßiger.

8.4 Tierethik als Reflexion

Ist der Mensch auch bloß ein Tier? Wie viel Anthropozentrik steckt bereits hinter dem „bloß“ dieser Frage? Würde nicht eher das Ansprechen von Gemeinsamkeiten zu einer Lösung führen, als ein mit Wertungen verbundenes Aufzeigen von Unterschieden? Den Begriff Tier so allgemein zu formulieren, birgt tierrechtliche Konsequenzen insofern, als die Unterscheidung Tier-Mensch keine ethisch politisch neutrale ist. *Annemarie Pieper* versteht Tierethik als Reflexion der

„den Menschen gebotenen Rücksicht auf die Tiere und deren Bedürfnisse und Interessen sowie den Einbezug der Tiere in die menschliche Handlungsgemeinschaft – vor allem darin, daß die Lehre des Darwinismus [...] und der Tierpsychologie gewissermaßen das Wesen des Tieres näher zu dem des Menschen gerückt haben.“³³⁵

³³³ Vgl. Ebd.

³³⁴ Vgl. *Irrgang*, „Am Ende der Anthropozentrik?“, S. 17.

³³⁵ *Pieper, Annemarie; Thurnherr, Urs (Hg.): Angewandte Ethik. Eine Einführung.* 6. überarbeitete und aktualisierte Auflage. München: C. H. Beck 1998 (= BsR 1261), Einleitung, S. 11.

Für Pathozentriker stellt sich zentral die Frage nach dem richtigen Verhalten gegenüber schmerzempfindlichen Lebewesen, zählt die Leidensfähigkeit von Lebewesen.³³⁶ Für den Anthropozentriker zählt letztendlich nur der Mensch. Für den Biozentriker ist der hohe Wert allen Lebens wesentlich. Schwierig scheint nun die Entscheidung für eine dieser Positionen als Rahmen für eine angewandte Ethik, wie der darüber bestehende Grundlagenstreit es auch widerspiegelt. Es finden sich in allen drei Positionen Argumente wie Gegenargumente, die keine eindeutige Lösung derart zulassen, den EINEN Unterschied zu finden, der als anthropologische Differenz alle anderen Unterschiede ausmacht.

8.5 Anthropologische Differenz

Um dem Bild des Menschen näher zu kommen, ist vorerst die Frage zu stellen: Weshalb ist es für Menschen derart wichtig, sich von (anderen) Tieren abzugrenzen?

„Ich [Gary Steiner, F. E.] denke, dieses Verlangen entspringt dem verzweifelten Wunsch des Menschen, sich als einzigartiges Lebewesen zu begreifen. Und zwar als Lebewesen, das ein Recht darauf hat, alle nicht-menschlichen Wesen als Ressourcen zur Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse zu gebrauchen.“³³⁷

Mit der Diskussion um die anthropologische Differenz sind in die Debatte das moralische Verhalten gegenüber Tieren und das Verhältnis zwischen Tier und Mensch aufzunehmen. Was unterscheidet den Menschen von allen anderen Tieren? Was macht den Menschen zu einem derart außerordentlichen Wesen? „Worin besteht der Unterschied, der diese Unterscheidung ermöglicht? Das ist die 'anthropologische Differenz'.“³³⁸ Erklärungen für diese Differenz werden in der Sprachfähigkeit des Menschen gesucht oder in der Fähigkeit, sich Zwecke zu setzen oder neue Mittel zum Erreichen von Zwecken zu finden. Methodisch geht Tierphilosophie in Form der bottom-up-Strategie von der Kontinuität verschiedener Tierarten aus, von einem nur graduellen, stufenförmigen Unterschied des gemeinsamen Geflechts geistiger Fähigkeiten. Bottom-up-Strategie bedeutet Assimilationismus, d. h. mit der Frage nach dem Geist von „unten“ anzufangen. Sprachargumente werden dagegen top-down, folglich differentialistisch geführt und sprechen Tieren als „bloßen“ Naturwesen Geist ab. Übrig bleiben jene Fragen, wie ein Differentialist die vielen sozialen, praktischen und kognitiven Fähigkeiten von Tieren begründet, und, wie ein Assimilationist den offensichtlichen Unterschied in den komplexen,

³³⁶ Vgl. Ludwig Siep: „Bioethik“, in: Pieper/Thurnherr (Hg.): *Angewandte Ethik. Eine Einführung*. München: Beck 1998, S. 17.

³³⁷ Gary Steiner: Wir sollten willens sein, Verantwortung zu übernehmen. Stand: 19. Mai 2010. <http://www.tier-im-fokus.ch/interview/steiner/>

³³⁸ Wild, Markus: *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2010², S 27.

außergewöhnlichen Fähigkeiten der Menschen erklärt.³³⁹ Auf der anthropologischen Differenz zu beharren und einen Analogieschluss speziesübergreifend (vor allem unter verwandten Arten) abzulehnen, ist spätestens dann inkonsequent, wenn man Tierversuche zu medizinischen Zwecken akzeptiert. Der Gebrauch von Werkzeug – der mittlerweile auch Tieren zugesprochen wird, veranlasst Wild aus *Jane Goodalls Erzählung* zu zitieren:

„Jetzt müssen wir entweder ‘Mensch’ neu definieren oder ‘Werkzeug’ neu definieren oder Schimpansen als Menschen akzeptieren.“³⁴⁰

Für Darwin weisen höhere Tiere zum Menschen keinen fundamentalen Unterschied auf, weder geistig noch emotional. Der Lebensbaum, als Zeichen von gemeinsamer Abstammung, und Gradualismus von Fähigkeiten aus natürlicher Selektion ruhen auf diesen Grundpfeilern der Evolutionstheorie.³⁴¹

9 Wozu Moral?

9.1 Vom Ursprung der Moral - Weil es sich lohnt?

Wie entsteht Gesinnung? Was bedeutet es, ein moralisches Urteil zu begründen? Kann ein moralisches Urteil objektive Gültigkeit haben? Wieweit spielt Gemeinschaftsbezogenheit eine Rolle? Hat der Mensch sein Moralverhalten aus Gründen des Überlebens – wie sein anderes Verhalten auch – in der Evolution entwickelt? Es sind dies viele Ungewissheiten, die zur Frage führen, ob und wieweit die Wurzeln menschlicher Moral in der menschlichen Evolution begründet liegen, und wieweit Menschen zur Rückbesinnung auf gemeinschaftliche Werte aufgerufen sind. Wieweit ist „Richtiges“ aus menschlicher Entwicklung heraus „Gutes“?

„Unsere jeweiligen Normen entstanden nicht im luftleeren Raum, sie spiegeln Bedürfnisse und Abneigungen wider und sind Resultate unterschiedlicher Lebensbedingungen.“³⁴²

Evolutionäre Ethik versucht, die Entstehung moralischen Verhaltens aufzuzeigen. Moralische Prinzipien wurden vom Menschen eingeführt – die Natur selbst kennt keine Moral. Moralisches Verhalten ist Teil der biosozialen Grundausstattung des Menschen und Ergebnis der Evolution. Individuelle Besonderheiten lassen sich nur in der Teilhabe einer Gemeinschaft entfalten.

³³⁹ Vgl. Wild, Markus: *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2010², S 28-39.

³⁴⁰ Wild, Markus: *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2010², S 27-28.

³⁴¹ Vgl. Wild, Markus: *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2010², S 54-55.

³⁴² Wuketits, *Bioethik. Eine kritische Einführung*, S 21.

Wuketits spricht von einer Rolle der Emotionen,

*„die unser Leben begleiten und als Grundstimmung selbst rationales Denken beeinflussen, wenn nicht gar steuern. [...] Emotionen tragen zur Stabilisierung von Gesellschaften bei, schließlich ist ein Phänomen wie 'Mitleid' ohne Beteiligung emotionaler Komponenten schwer vorstellbar.“*³⁴³

Das Leben in der Gruppe fordert dem von Natur aus egoistischen Menschen ein Mindestmaß an Kooperation und Altruismus ab. Gegenwärtig sind die aus den tief im Menschen verwurzelten Verhaltensantriebe von „gut“ und „böse“ als in rationaler Reflexion gewonnene Begriffe von Moral und Unmoral nicht mehr, als deren Verfeinerung und Verlängerung im Rahmen der kulturellen Evolution.³⁴⁴ Menschliche Verhaltensdispositionen sind nach wie vor wesentlich von einem familiären/sozialen Naheverhältnis bestimmt, wie auch der Erwartung von Gegenleistung bei Hilfestellung; Kooperation im sozialen Verband erfolgt, weil es „sich auszahlt“. Das Prinzip der Gegenseitigkeit, der reziproke Altruismus hat sich offensichtlich in der Evolution bewährt.

*„Wir dürfen davon ausgehen, dass die Entstehung und Entwicklung von Moral in direktem Zusammenhang mit dem Überleben stand und ursprünglich keiner abstrakten Begründung bedurfte. [...] Um überhaupt eingehalten werden zu können, müssen Moralprinzipien grundsätzlich 'lebbar' sein.“*³⁴⁵

H. von Foerster empfindet Begriffe wie Selektion, Anpassung oder Überleben als Kampfmetaphern, als eine für ihn fremde Sprache, weil der Begriff Selektion allein schon dazu zwingt, in einer gewissen Weise zu denken. Lieber spricht er von einem nicht-trivialen System, das intern seine Operatoren so ändern kann, dass sich seine „Drift“ als Vergrößerung der Mannigfaltigkeit zeigt. Leben, Mannigfaltigkeit und Tod kommen seinem Denken mehr entgegen. *„Der Tod selektioniert auch nicht, sondern wir sterben“.*³⁴⁶ Taxonomische Bemühungen wie das Konzept von Art und Gattung schaffen für H. von Foerster Einblicke in die Art des Denkens des Taxonomen: Linné, der mit Ähnlichkeiten als wichtigem Unterscheidungsmerkmal eine Erklärung anbietet, und Darwin, der dieser Ordnung weiterfolgend eine Beziehung herstellt zu seiner Idee, dass sich eine Art aus der anderen entwickelt hat – damit ist die Evolutionstheorie geboren.³⁴⁷

³⁴³ Wuketits, *Bioethik. Eine kritische Einführung*, S 21.

³⁴⁴ Vgl. Wuketits, *Bioethik. Eine kritische Einführung*, S 32.

³⁴⁵ Vgl. Wuketits, *Bioethik. Eine kritische Einführung*, S 43-44.

³⁴⁶ von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*, S 136.

³⁴⁷ Vgl. von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*, S 134-138.

9.2 Moral als Antithese der Natur?

*„Relationen gibt es immer, man braucht sie nur herzustellen – oder [...]: Wir beginnen mit nackten Namen – und erzeugen nach und nach die bunten Rosen an Beziehungsgeflechten.“*³⁴⁸

Es ist eine Herausforderung für die Evolutionstheorie, Moral als Macht der Gruppe über das einzelne Individuum zu akzeptieren. Entwicklungstheoretisch sollten sich entwickelnde Eigenschaften dem Individuum zugutekommen. Lässt sich der Gegensatz von menschlicher Natur und menschlicher Moral widerlegen? Um eine Antwort auf Begründung von Moral aus der Natur des Menschen zu erhalten, ist auch für *Huber* erst einmal nach den Wurzeln moralischen Empfindens zu fragen. Hoch soziale tierliche Gemeinschaften zeigen neben kognitiven Fähigkeiten Konfliktprävention und Lösungsstrategien, Bindungsfähigkeit und Einfühlungsvermögen, ähnlich menschlichem Verhalten. Das Interesse der Kognitionsbiologen richtet sich nicht auf Verwandtenselektion und Fitness, sondern vielmehr auf kognitive und emotionale Elemente.³⁴⁹ Hilfestellung erfordert Einfühlungsvermögen, die Perspektive des Anderen einnehmen können, das Erkennen eines Problems und Lösungsstrategien, d. h. „*sich in den Kopf und die Haut des anderen zu versetzen*“³⁵⁰. In Experimenten mit jungen Schimpansen und Kindern im Alter von 18 Monaten lassen sich diese Elemente nachweisen. Verstärkt durch Erziehung, Sprache und Reflexionskompetenz werden aus moralischen Empfindungen moralische Urteile, die den in Regeln und Traditionen hineingeborenen Menschen prägen. *Huber* nennt menschliche Gesellschaften öffentliche Schauplätze von Verhandlungen des Lebens und Nehmens. Systemimmanente soziale Phänomene höchster Komplexität lassen sich durch Computersimulation nur teilweise nachzeichnen, weil moralische Handlungen von kognitiven und emotionalen Zwängen des Einzelnen begleitet sind, die in alten Gehirnstrukturen liegen und nicht auf rationalen Überlegungen beruhen, somit auch nicht vorhersagbar sind. Genbasierte evolutionstheoretische Modelle allein können wesentliche Phänomene von menschlichem Altruismus nicht erklären. Unterscheiden sollte man aber zwischen

- funktional altruistischem Verhalten (z. B. bei Bienen),
- sozial motiviertem Altruismus (einfühlsame Reaktion auf Kummer oder Betteln),
- intentional, zielgerichtetem Altruismus (sich des „Profits“ des Anderen bewusst sein, z. B. bei Menschen, eventuell bei Menschenaffen, Delfinen, Elefanten).

³⁴⁸ von Foerster: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*, S 138.

³⁴⁹ Vgl. Huber: „Evolution von Erkenntnis und Moral“, S. 142-147.

³⁵⁰ Huber: „Evolution von Erkenntnis und Moral“, S. 148.

Man kann von der Annahme ausgehen, dass Tiere nicht mit der Intention helfen, um etwas zurückzubekommen. Der menschliche Verstand ist es, der vermehrt abstrakt und verallgemeinernd denkt, ein Verstand, durch den sich moralisch relevantes Denken und Handeln bis zu einem Bewerten von Motiven, Interessen, Zusammenhängen und Folgen von Handlungen erweitern kann. In weiterer Folge bildet der Mensch Regeln, Gesetze und moralische Theorien. „Bausteine“ moralischen Verhaltens, wie Zusammenarbeit, Teilen, Trösten, Helfen, finden sich schon bei einigen Tieren, d. h. man kann evolutionäre Kontinuität im Entstehen von Moral voraussetzen. Der Vergleich mit anderen Tieren zeigt das jeweils Spezifische, auch das des Menschen. Moral entsteht nicht im Kampf gegen die eigene Natur, sondern ist als innerer Wert der Natur angelegt. Mitleid, als eigentliche Basis von Moral, verlangt Einfühlungsvermögen und Perspektivenübernahme.³⁵¹ Was/Wer der Mensch ist, zeigt sich darin, wie dieser Mensch mit der Frage nach dem Unterschied zwischen Tier und Mensch umgeht, ob er unter Würde jeder Kreatur auch ihren Anspruch versteht, nicht (sinnlos) verletzt oder getötet zu werden.³⁵²

9.3 Vertrauen in Vernunft und Verantwortung

Werte sind

„unentbehrliche Elemente in jeder auf Zielführung gerichteten teleologischen Handlung, die wir bewußt als freie Menschen und im Gefühl der Verantwortung ausführen. [...] Die Würde des Menschen drückt sich darin aus, daß der Mensch sich bei seinem Planen und Handeln durch Werte und daraus folgenden Maximen leiten läßt.“³⁵³

Damasio weist auf das Vorhandensein eines anatomischen wie funktionalen Verbindungsstrangs zwischen Vernunft, Empfindung und Körper hin. Darauf baut er seine Hypothese auf, dass der Mensch gleichsam „von einer Leidenschaft für die Vernunft besessen“³⁵⁴ ist. Vernunft selbst hingegen tritt nirgends rein auf. Empfindungen in Vernunftprozessen anzuerkennen, verringert für *Damasio* nicht den Orientierungswert normaler Empfindungen. Eher sollte die Bedeutung der Akzeptanz von Empfindungen mit dem (wissenschaftlichen) Bemühen einhergehen, komplexe biologische und soziokulturelle Mechanismen von Empfindungen auch verstehen zu wollen. *Descartes* Irrtum liegt für *Damasio* in der abgrundtiefen Trennung von Körper und Geist, liegt in

³⁵¹ Vgl. Huber: „Evolution von Erkenntnis und Moral“, S. 149, S.351-352.

³⁵² Vgl. Birnbacher, Dieter: *Bioethik zwischen Natur und Interesse*. Mit einer Einleitung von Andreas Kuhlmann. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006 (= stw 1772), S. 30.

³⁵³ Hans Mohr: „Ist das 'Ethos der Wissenschaft' mit der evolutionären Erkenntnistheorie zu vereinbaren?“, in: Konrad Lorenz/Franz M. Wuketits (Hg.): *Die Evolution des Denkens*. München Zürich: Piper & Co. 1983, S. 301.

³⁵⁴ *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 325.

dessen Behauptung, dass Denken, moralisches Urteil und körperliches wie seelisches Leiden unabhängig vom Körper bestehen; besteht als Irrtum darin, Denken für eine Tätigkeit zu halten, die völlig losgelöst vom Körper abläuft und Geist als denkende Substanz radikal vom ausgedehnten Körper mit seinen mechanischen Anteilen zu trennen. Und dieser Irrtum wirkt für *Damasio* in Form einer Spaltung in Forschung und Praxis bis in die Gegenwart nach. Der körperlose Geist liegt auch den Meinungen einiger Neurowissenschaftler zugrunde, wenn sie die Erklärung von Geist ausschließlich in Gehirnereignissen sehen. „Wie ärgerlich wäre wohl *Aristoteles* auf *Descartes* gewesen, hätte er ihn gekannt.“³⁵⁵ Mit *Descartes'* Perspektive ist der Blick auf die biologisch komplexen Wurzeln des Geistes verstellt. Zum umfassenden Verständnis von Geist aber ist für *Damasio* eine organische Perspektive unumgänglich. Geist ist zum gesamten Körper in Beziehung zu setzen. Wenn neurobiologisches Wissen auch detaillierte Erkenntnisse über Gehirn und Geist vermittelt, so sollte es dennoch nicht alte Wahrheiten und Werte des Herzens, sollte nicht „*Liebe und Ehre, Erbarmen und Stolz, Mitgefühl und Opfermut*“ vergessen lassen. Neurobiologische Erkenntnisse über den Menschen tragen zum besseren Verständnis menschlicher Angelegenheiten bei und damit auch dazu, sie besser regeln zu können. Menschen sind sich der Evolution von Geist und Gehirn bewusst und erkennen ihre Verantwortung. Sich diesen Herausforderungen zu stellen, scheint *Damasio* weniger gefährlich, als auf die Linderung von Leiden zu verzichten und nichts zu tun.³⁵⁶

Kants Moralphilosophie erinnert an antike Haltungen insofern, als dem Menschen die verstandesbetonte Beherrschung seiner Affekte möglich und aufgegeben ist. Vor allem appelliert er an die Eigenverantwortung des aufgeklärten Menschen. Nicht Interessen und Vorlieben begründen sittliches Handeln, sondern ein kategorischer Imperativ, welcher Maximen für begründetes Handeln enthält, die man verallgemeinert wollen kann. *Kants* Ethik trägt sich durch die Vernunft, d. h. sie kann sich auch ohne die Idee des Absoluten organisieren und tragen. Mit dem absoluten Wertecharakter der Vernunft trifft *Kant* aber eigentlich, wie *U. Wolf* es nennt, eine metaphysische Annahme. Im Gegensatz zum Tier, welches für *Kant* seinem Begehrensvermögen nach die Ursache in sich trägt, ist der Mensch ein mit Vernunft und Freiheit ausgestattetes Lebewesen.

Aristoteles versucht Moral über Glückseligkeit (*eudaimonia*) zu begründen, freilich auch mit Referenz auf äußere Glücksgüter, wie edle Geburt, Schönheit oder wohlgeratene Kinder. Problematisch ist dieser Ansatz insofern, als ethisches Verhalten in strenger Abhängigkeit von individueller Zufriedenheit zu setzen wäre. Bereits die Stoa richtet sich gegen diesen Ansatz und *Kant*

³⁵⁵ *Damasio: Descartes' Irrtum*, S. 332.

³⁵⁶ Vgl. *Damasio: Descartes' Irrtum*, S 325-335.

wirkt dem mit seiner Kritik der reinen Vernunft und dem Postulat der Freiheit entgegen. *Kant* ist es, der die Frage nach der Verpflichtung zu moralischen Handlungen stellt. Moralische Verbindlichkeit ist nur denkbar als eine unmittelbar gebotene, ohne externe Zwecksetzungen, wie es etwa ein göttliches Gebot, Gesellschaft oder die Natur sind.

*„Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, [...], durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu allen Zeiten gewesen, und wird auch immer darin bleiben.“*³⁵⁷

Die Gegenwartsdebatte über Willensfreiheit zeigt, dass auch Philosophie aus ihren Grundlagen heraus auf epochenspezifische Herausforderungen reagieren muss, ohne deshalb relativ zu sein. Gerade zur Frage der Willensfreiheit scheint vorrangig die Ethik als philosophische Disziplin angesprochen. Aufgabe der Ethik ist es, (letzte) Ziele menschlichen Lebens bewusst zu machen und zu prüfen, ob etwas ein gutes Ziel ist

9.4 Die Wirklichkeit des Guten

Philippa Foot vertritt durch sprachliche Beobachtungen gestützt die Idee, dass in der beschreibenden Verwendung moralischen Wörter allgemeingültige menschliche Ziele und Güter zum Ausdruck kommen.³⁵⁸ Auch wenn Moral als System hypothetischer Imperative nicht gelungen ist, glaubt sie nicht an ein Scheitern philosophischer Argumente. Die Unterscheidung von *Kant* in hypothetische und kategorische Imperative interpretiert *Foot* deskriptiv, nicht normativ. Moralische Einstellungen finden ihre Begründung nicht allein in Gefühlen, psychologischen Einstellungen oder Entscheidungen; moralische Einstellungen sind mehr als ein auf subjektiven Gefühlen basierendes Überzeugungssystem. Gegenwärtig wird für *Foot* Moralphilosophie durch einen Subjektivismus belastet, der den normativen Begriff von „gut“ einer Sache von außen her zuspricht.³⁵⁹ Neben der Idee des guten Willens und dem kategorischen Imperativ wird *Kants* Vorstellung von Moral durch die Idee der Achtung vor den Menschen bestimmt. *Kants* Position gegen eine auf Selbstinteresse gegründete Moral zeigt sich für *Foot* insofern problematisch, als es nicht gelungen ist zu vermitteln, wie aus dem Universalisierungsprinzip die Begründung moralischer Urteile möglich ist. Für *Foot* kann es nur eine absolute Pflicht zum Unterlassen von

³⁵⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, S 60.

³⁵⁸ Philippa Foot: *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*. Herausgegeben und eingeleitet von Ursula Wolf und Anton Leist. Aus dem Englischen von Anton Leist, Hermann Vetter, Ursula Wolf. Frankfurt/Main: Fischer TBV, 1997, S. 8.

³⁵⁹ Foot: *Die Wirklichkeit des Guten*, S. 7-16.

gewissen Handlungen geben. *Kant* scheitert für sie in seinem Bemühen, Vernunft und Moral zu verbinden, weil er „vernunftgemäß“ mit universell geltenden Sätzen gleichsetzt. Doch *Foot* stimmt insofern mit *Kant* überein, dass die gute Absicht für Moral bestimmend ist, dass der gute Wille eine Handlung zu einer guten wegen der guten Absicht macht. Unzureichend für *Foot* ist diese Auffassung insofern, weil auch das durch den Willen angestrebte Ziel ein gutes sein sollte. *Humes* Moral dagegen als System hypothetischer Imperative lässt für sie die praktische Vernunft zu einer psychologisch instrumentellen werden. Mit *Humes* Unterscheidung von natürlichen und künstlichen Tugenden steht die Frage im Raum, ob künstlichen Tugenden überhaupt Platz einzuräumen ist, wenn sich daraus eine Art Tugendethik entfaltet, in der Moral gleichsam aus der menschlichen Natur abgelesen wird. Für *Foot* ist menschliche Natur in den Tugenden „enthalten“, die ihrerseits in Abhängigkeit zu Übereinkünften in Gesellschaften unterschiedlichster Art aufweisen. Sinnvollerweise sollten Tugenden den Schwerpunkt der Moralphilosophie darstellen, weil damit die innere Seite des Handelns berücksichtigt wäre. Dem Vorwurf der normativen Vagheit an die Tugendethik stimmt sie keinesfalls zu, weil sich Tugend nicht vage, sondern abstrakt für sie darstellt – Tugend zeigt sich unter verschiedenen Umständen eben verschieden. Beides, Tugenden und Regeln entspringen für *Foot* aus menschlichen Bedürfnissen, weshalb sie sie auch nicht trennen will.³⁶⁰

Moralphilosophie heute beruht auf der „Entgegensetzung von Tatsachen- und Wertaussagen, wobei ein „*Wertsatz nicht logisch mit den Tatsachenaussagen verknüpft [ist], auf denen er gründet.*“³⁶¹ Denn ein Exzentriker, so meint *Foot*, könnte ohne logischen Konflikt Wertauffassungen vertreten, deren Begründung für keinen anderen Menschen nachvollziehbar ist bzw. allgemeine Begründungen für wertende Folgerungen für sich als Grund ablehnen. Fragen danach, warum man beispielweise gerecht sein soll, sind durchaus ernst zu nehmen.³⁶²

Nach *Kant* können moralische Urteile nur aus dem kategorischen Imperativ als unbedingte Forderung entstehen. Wenn gegenwärtig Moralphilosophen *Kants* Ableitung der Pflichten aus der bloßen Form des Gesetzes – das sich in Begriffen eines allgemeinen gesetzgebenden Willens ausdrückt – nicht mehr folgen, so anerkennen sie durchwegs doch *Kants* Beweis, dass moralische Urteile von hypothetischen Urteilen zu unterscheiden sind. Doch für *Foot* gewährt der normative Charakter moralischer Urteile keine Garantie, dass sie Gründe zum Handeln geben. Der kategorische Imperativ lässt für sie die Frage offen, warum man einer Forderung nachkommen

³⁶⁰ Vgl. *Foot: Die Wirklichkeit des Guten*, S. 23-30.

³⁶¹ *Foot: Die Wirklichkeit des Guten*, S. 47.

³⁶² Vgl. *Foot: Die Wirklichkeit des Guten*, S. 47.

soll. Gleichzeitig ist doch zu überlegen, ob jemand den Forderungen von Moral gänzlich entgegen kann, nur weil sie nicht mit den eigenen Wünschen und Interessen korrelieren.³⁶³

Foot lenkt das Augenmerk darauf, dass sich mit Ablehnung der kantischen Beweisführung von Moral aus der Vernunft (in Form des kategorischen Imperatives) bei *Kant* selbst kein gültiges Argument gegen den hypothetischen Imperativ für ein Moralsystem aus hypothetischen Imperativen findet. Gegen *Kants* Imperative setzt *Foot* auf eine Tugendethik. Wenn auch die Nützlichkeit von Tugenden offensichtlich ist, so stellt sie doch die Frage, wer denn Nutznießer von Tugenden ist. Denn für *Foot* bringen Mut, Mäßigkeit und Weisheit für den Tugendhaften selbst weniger Nutzen, als seinem Gegenüber als Begünstigtem. Grundsätzlich ist festzuhalten, dass Tugenden etwas allgemein Nützliches sind, für den Einzelnen und für sein Umfeld. Die Beurteilung von Tugenden erfolgt aus den ihnen zugrunde liegenden Absichten und Motiven. Sie müssen gewollt sein und verlangen Selbstüberwindung, um eine gewisse Fertigkeit in ihnen zu erreichen.³⁶⁴

Aristoteles sieht das Kennzeichen wahrer Tugend in der „*Freude am tugendhaften Handeln*“. *Foot* sieht in Tugenden Korrektive der menschlichen Natur, die (ganz im Sinne von *Aristoteles*) eingeübt werden müssen. Mit der Tugend der Wohltätigkeit ist die Hinwendung zum Anderen verbunden,³⁶⁵ während es oft nur Klugheit und nicht Weisheit ist, „*die viele wohlgeplante Lebensläufe motiviert*.“³⁶⁶

Gelten Tugenden als „aristotelische Notwendigkeit“ für Menschen, so trifft das auch auf ein vernünftiges Maß an Eigeninteresse zu. Tieren dagegen ist die Objektivität des Guten nach *Foot* nicht zugänglich. Aristotelische Notwendigkeiten als gemeinsame allgemeine Merkmale bei Mensch und Tier sind bei Tieren zweifellos mit Reproduktion verbunden, was so für den Menschen nicht gilt. Beispielsweise ist es Tieren nicht möglich, Versprechen zu geben oder sich im Wissen um Besseres für das Schlechtere zu entscheiden. Dabei steht die Vernünftigkeit von Wahrheitsliebe oder Hilfsbereitschaft für *Foot* auf einer Ebene mit Selbsterhaltung als Kümmern um die eigene Zukunft. Wesentlich ist, dies alles bei einer umfassenden Urteilsbildung zu bedenken. Zwischen moralischem Urteil und Handeln besteht für *Foot* eine notwendige Verbindung. Handeln nach Gründen ist eine menschliche Basiseigenschaft und das Verstehen von Gründen macht es möglich, Handlungen zu setzen oder zu unterlassen. Die Bewertung des

³⁶³ Vgl. *Foot: Die Wirklichkeit des Guten*, S. 89 und S. 95.

³⁶⁴ Vgl. *Foot: Die Wirklichkeit des Guten*, S. 106-110.

³⁶⁵ Vgl. *Foot: Die Wirklichkeit des Guten*, S. 118-119.

³⁶⁶ *Foot: Die Wirklichkeit des Guten*, S. 126.

menschlichen Willens darf für *Foot* von Tatsachen hinsichtlich der menschlichen Natur und des Lebens von Menschen bestimmt sein.³⁶⁷ Diese Beziehung besteht im Faktum,

*„daß moralisches Handeln vernünftiges Handeln ist, und auch in der Tatsache, daß Menschen Wesen sind, die über die Fähigkeit verfügen, Handlungsgründe zu erkennen und auch nach ihnen zu handeln.“*³⁶⁸

Für *Keil* vertritt *Foot* eine naturalistische Ethik, indem sie das „Gute“ als das bezeichnet, was sich für die jeweilige Spezies als lebensnotwendig darstellt.³⁶⁹

9.5 Um des Guten willen

*Ethik, die über die menschliche Spezies hinaus Tiere einbezieht, stellt „die Fähigkeit zum Altruismus auf eine außergewöhnliche Probe.“*³⁷⁰

Keinesfalls ist moralischer Altruismus mit einem moralisierenden Verhalten gleichzusetzen. Es ist bedauerlich, dass es an einer allgemeingültigen Definition für den Begriff Altruismus fehlt. Die vorangestellten Abschnitte zeigen den unterschiedlichen Zugang zu Altruismus, wie etwa einem Altruismus aus Wohlwollen, Klugheit oder Reziprozität. Besonders die Schnittstelle Mensch - Tier liefert den Anstoß zur metaethischen Grundsatzfrage nach dem „Warum“ moralischen Handelns. Dabei sollten Gedanken über den Ursprung von Moral nicht schon ihre Grenzen vorwegnehmen.

Im Gegensatz zur Ethologie, die das Tier nicht als Individuum versteht, ist „Tier“ in der Tierpsychologie Subjekt. In Überwindung des Behaviorismus sieht man das Interaktionsverhalten sozialer Tiere mit einer neuen Zwanglosigkeit, die auch Ethologen viele Tiere als fühlende und denkende Wesen wahrnehmen lässt. Viel zu viel Bedeutung schenkt man nach *J. C. Wolf* der Frage nach dem Wesensunterschied von Mensch und Tier, die ihm so auch falsch gestellt scheint.

*„Für die Frage der Tierethik ist jedoch weder die bloße Gleichsetzung noch die Wesensunterscheidung hilfreich, sondern nur eine differenzierende und individualisierende Wahrnehmung relevanter Ähnlichkeiten und Unterschiede.“*³⁷¹

Einem logischen Beweis folgen bedeutet, sich dessen Stärke nicht entziehen. Doch kein Mensch ist deswegen gezwungen, einem logischen Argument nachzukommen.

³⁶⁷ Vgl. *Foot: Die Wirklichkeit des Guten*, S. 229-248.

³⁶⁸ *Foot: Die Wirklichkeit des Guten*, S. 248.

³⁶⁹ Vgl. *Keil: „Naturalismus und menschliche Natur“*, S. 207.

³⁷⁰ *Jean-Claude Wolf: Tierethik. Neue Perspektiven für Mensch und Tier*. Freiburg: Paulus 1992, S. 16.

³⁷¹ *J.-C. Wolf: Tierethik*, S. 10.

Mit *Darwins* Evolutionstheorie ist die Verwandtschaft aller empfindungsfähigen Lebewesen ausreichend aufgezeigt. Mit dem Recht auf Freiheit zur Entwicklung der eigenen, natürlichen Individualität ist ein kantisches Element angesprochen. Eine rein säkular begründete Ethik, wie sie *Peter Singer* vertritt, stellt hingegen Interessen von Individuen in den Mittelpunkt und richtet sich am Gleichheitsprinzip aus. Die traditionelle Ethik hingegen marginalisiert für *J.-C. Wolf* Tiere zu Grenzfällen. Die „Ware Tier“, die unhinterfragt domestiziert, gezähmt, ausgenutzt und geschlachtet werden kann, ist für ihn Teil eines Weltbildes, das sich bestenfalls gegen unnötige Grausamkeiten ausspricht. Wenngleich *Kant* es ist, der zumindest indirekte menschliche Pflichten gegen Tiere einmahnt, so erschwert sein ethischer Rationalismus dennoch den Zugang für die Tierethik. Weil Grausamkeit und Töten aus gleichen Gründen unmoralisch ist, ob sie sich nun gegen Tiere oder Menschen richten.

Deshalb ist Tierethik nicht lediglich als „Beiwerk“ einer angewandten Ethik zu sehen,

„sondern als zentrale Weichenstelle für die Art der Begründung in der Ethik überhaupt.“³⁷²

Welcher moralisch relevante Unterschied soll das sein, der das Töten von Menschen verbietet und jenes von Tieren nicht, außer, man bezieht sich auf Spezieszugehörigkeit oder Beseeltheit. Tierethik erlaubt sich, Traditionen zu hinterfragen, und beurteilt kritisch und nach wissenschaftlichen Erkenntnissen. In der Debatte um eine neue Sicht auf Tiere in der Ethik sind es freilich Rationalisierungen, Essgewohnheiten und Befangenheit, die größte Proteste gegen den neuen ethischen Zugang auslösen. Das beliebteste und gleichzeitig schwächste Argument unter allen schlechten Gründen gegen jede Änderung stellt die Anspielung auf die Notwendigkeit tierischer Nahrung dar. Dazu kommt, dass die Gesellschaft Leid und Sterben der Tiere aus ihrem Gesichtskreis „auslagert“, weil der Anblick grausamsten Massensterbens nicht ertragen wird, wie sich auch die Mehrzahl der Menschen dem eigenhändigen Töten ihrer Nahrung entzieht.³⁷³

Darwins Theorie hat den Glauben an den Menschen als eigene Schöpfung zerstört. Die Leiden der Tiere wiederum lassen sich nicht sinnvoll aus ihrem „Sündenfall“ erklären. Empfindungsfähigkeit und Emotionen (wie Angst) hingegen können als natürliche Warnsysteme verstanden werden und eine sinnvolle funktionale Erklärung liefern. Schmerzen zeigen sich aus dem Evolutionsgeschehen heraus primär als Informationen. Es ist die Erlebnisqualität (von Schmerzen oder Lust), die zum entsprechenden Verhalten führt. Und dieses Fühlen als Bewusstseinszustand lässt dann auch die Lust dem Schmerz vorziehen. Selten geht es in der tierethischen Diskussion um vitale Schwierigkeiten zwischen Mensch und Tier. Grundsätzlich verbindet Speziesismus mit der Gattungszugehörigkeit gewisse Merkmale, wie z. B. Rationalität, autono-

³⁷² J.-C. Wolf: *Tierethik*, S. 14.

³⁷³ Vgl. J.-C. Wolf: *Tierethik*, S. 9-16.

mes Handeln, Sprach- oder Vertragsfähigkeit. Alle diese Merkmale liefern für J.-C. Wolf keinesfalls eine Begründung für das Töten von Tieren. Es ist die Evolutionstheorie, die einen durchgehenden Gradualismus auch von Bewusstsein sichtbar werden lässt, wie er sich in neuesten Forschungsergebnissen bei Affen, Delfinen oder Rabenvögeln bestätigt.³⁷⁴

Einer objektiven Forschung ist zuzutrauen, sich Einblicke in Denken, Empfinden und Erleben von Tieren verschaffen zu können. Mit seiner Fledermausforschung ist es David Griffin gelungen, dass man dem Bewusstsein von Tieren nun Beachtung schenkt. Doch die Mehrzahl der Naturwissenschaftler ist trotz ihrer bahnbrechenden Entdeckungen mehr als zurückhaltend, daraus ethische Forderungen zu erheben, also ein Öffnen der Ethik für Tiere einzufordern.³⁷⁵

Es wäre zumindest die Empfindungsfähigkeit von Tieren, woraus sich Interessen ableiten ließen. Tierethische Diskussionen gehen insofern über Tierethik hinaus, weil dabei nicht Spezialprobleme von Tieren behandelt werden, sondern Grundprobleme, „die in den meisten Theorie-diskussionen zur Begründung der Moral wiederkehren.“³⁷⁶ Ohne Annahme von Empfindungsfähigkeit kann es in sentientistischem Sinn kein Individualwohl geben. Dabei ist der Mensch bei Tieren durchaus in der Lage dann empathisch zu sein, wenn sie bloß ein Minimum von Bewusstsein und Empfindungsfähigkeit zeigen. Es genügt dazu vollkommen, an Tieren Zeichen von Schmerz, Angst, Stress (z. B. aus Langeweile oder Isolation) oder auch Lust zu verzeichnen. Deutlich zeigt sich, dass die Empfindungsfähigkeit von Lebewesen mit absteigender evolutionärer Linie sinkt. Deshalb ist der Groll eines Schimpansen für Menschen leichter nachvollziehbar als der Durst von Pflanzen. Die Frage steht im Raum, ob tatsächlich mangelnde Vernunftfähigkeit von Tieren eine hinlängliche Berechtigung sein kann, sie auszunutzen oder - gegen Kant gerichtet - sie wegen der Gefahr menschlicher Verrohung als „Attrappen“ zur moralischen Selbsterziehung zu missbrauchen. Mitleid für Tiere abzuwerten, zieht eine grundsätzliche Abwertung willens- und gefühlsmäßigen Lebens nach sich; der Mensch erniedrigt sich durch Tierquälerei.³⁷⁷

„Es schmerzt mich, daß es nie zu einer Erhebung der Tiere gegen uns kommen wird, der geduldigen Tiere, der Kühe, der Schafe, alles [sic] Viehs, das in unsre Hand gegeben ist und ihr nicht entgehen kann.“³⁷⁸

Und trotz all dieser Argumente stößt man noch immer vor allem in Bezug auf Tiere auf die Frage: Warum moralisch sein? Entspringt der Wunsch nach moralischem Verhalten lediglich aus

³⁷⁴ Vgl. J.-C. Wolf: *Tierethik*, S. 26- 29.

³⁷⁵ Vgl. J.-C. Wolf: *Tierethik*, S. 41-42.

³⁷⁶ J.-C. Wolf: *Tierethik*, S. 47.

³⁷⁷ Vgl. J.-C. Wolf: *Tierethik*, S. 45-60.

³⁷⁸ U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, S. 147, zitiert Elias Canetti.

einem gewissen Selbstschutz? Verbirgt sich dahinter die grundsätzliche Frage nach dem Sinn des Lebens? Oder ist die Frage „Wozu Moral?“ als Testfrage zur Grenze des „Beginns von Sittlichkeit“ und dem „Ende von Klugheit“ zu interpretieren? Was sind die Gründe, den moralischen Standpunkt einzunehmen? Für *J.-C. Wolf* gibt es lediglich schwache Gründe. Zum einen ist nicht in allen Teilen der Welt bzw. nicht bei allen Menschen ein Bedürfnis nach Letztbegründung vorhanden. Zum anderen wird allgemein der Eigenwert der Tugend, die ihr eigener „Lohn“ ist, als Überforderung empfunden. Bleibt einzige Begründung für Moral tatsächlich „weil es sich lohnt“? *J.-C. Wolf* nennt die Funktion von Moral in der *Aufrechterhaltung von Eigeninteresse und Geschäftsordnung in einer arbeitsteiligen, auf Kooperation zwischen fremden Partnern angewiesenen Gesellschaft*³⁷⁹, wenn Allgemeinwohl und Eigennutz zusammenpassen. Doch eigentlich richtet sich die Frage weniger an die Gesellschaft, als darauf, welchen Grund (Motiv) ein Individuum generell haben kann moralisch zu sein. Was kann den Menschen hindern, sich für die Position des rationalen Egoisten zu entscheiden? Nun, *J.-C. Wolf* hält es für riskant, zum Immoralisten zu werden, weil es den Menschen damit zum Außenseiter macht, der von der Gesellschaft in ihren Kooperationen nicht mehr angenommen wird. Gruppenegoismus hingegen kann durchaus lohnend sein und ist nicht als irrationales Verhalten einzustufen, denn: Koalitionen von „Übermenschen“ gelingt es mit dem Recht der Stärkeren, schwächere Menschen und machtlose Tiere auszubeuten. „*Warum moralisch sein, wenn es viel einträglicher ist, moralisch zu scheinen? – so lautet die Frage [...] von ökonomischen Amoralisten.*“³⁸⁰ Schafft Macht also Recht? Ja und nein. Oftmals fehlt es freilich nur an motivierenden Empfindungen, um moralische Überzeugungen zu verwirklichen.

Zweifellos ist bei einigen Menschen die Motivation für stellvertretenden Altruismus begrenzt. Gefühlsmäßige Ausrichtung auf Nahebeziehungen und tiefer Altruismus in Kleingruppen sind beim Menschen wie bei einigen Tieren evolutionär entstanden. Es ist kaum zu erwarten, dass den Menschen ausgelieferte Tiere es lohnen, wenn man sich für ihre moralische Berücksichtigung einsetzt. *J.-C. Wolf* hält es für eine Frage der Selbstachtung, die eigene Machtstellung nicht zu missbrauchen. In prinzipiengeleitetem Mitgefühl und Selbstachtung liegen für ihn reichlich Motive, sich für Tiere einzusetzen: Macht schafft eben nicht Rechtmäßigkeit. Und dabei ist in allen tierethischen Debatten der vergangenen Jahrzehnte, „*die spezielle Frage, warum wir moralisch sein sollten gegenüber Tieren, nicht einmal gestellt worden.*“³⁸¹

J.-C. Wolf spricht freimütig an, dass sich der individuelle Egoist weder selbstwidersprüchlich noch unvernünftig verhält. Allerdings wird unter der Annahme von Straffreiheit und ohne Ge-

³⁷⁹ *J.-C. Wolf: Tierethik*, S. 110.

³⁸⁰ *J.-C. Wolf: Tierethik*, S. 112.

³⁸¹ Vgl. *J.-C. Wolf: Tierethik*, S. 114.

wissensdruck „das Moment der freien Entscheidung bemerkbar, [...] käme es letztlich einfach darauf an, was für eine Person wir sein wollen.“³⁸²

In der gesellschaftlichen Realität sind es kritische Reaktionen und Zwangsmittel, die Moralverhalten bewirken. Kontroll- und Strafwirkung sind genauso wenig zu unterschätzen wie unausgesprochene Anerkennung und die Wirkung gegenseitigen Vertrauens, wenn es um moralisches Verhalten geht. J.-C. Wolf meint dazu, dass es dem Durchschnittsmenschen vielfach an Information über die Verhältnisse von Tieren mangelt und eben auch der Aktionsradius von Sympathie Grenzen kennt. Bedauerlicherweise verfügen Tiere nicht über die Möglichkeit der Reziprozität. Ebenso wenig können sie für sich sprechen, weshalb sie auf Mitgefühl und Fürsprache von Menschen angewiesen sind. Doch selbst einleuchtende Argumente für moralische Pflichten gegenüber Tieren bewirken bei der großen Mehrheit keinerlei Änderung ihrer Lebens- und vor allem ihrer Essgewohnheiten. Und so kann man im moralischen Umgang mit Tieren den Testfall schlechthin für reinen Altruismus sehen. Was kann man dennoch tun? Als gewichtigste Motivations- und Durchsetzungsmittel bieten sich nach J.-C. Wolf an:

- Aufklärung,
- Sanktionsdruck durch Tierschutzorganisationen und
- persönliche Gewissensbildung.

Wenn man klar machen kann, warum ein Bedarf an Tierschutzgesetzen besteht, verliert sich bei den Einzelnen der Eindruck von Moralisieren und Belehrung.

„Ohne umfassende Gewissens- und Gesinnungsbildung läßt sich eine konsequente Tierschutzethik nicht politisch realisieren.“³⁸³ Tiere sind und bleiben gegenüber den Menschen machtlos. Sowohl Vertragstheorien wie auch das Argument menschlicher Grenzfälle sind ohne Wirkung in der Tierethikdebatte. Die Forderung, sich gegenüber Tieren moralisch zu benehmen, zeigt noch weniger Wirkung, als sich dies für Menschen zu wünschen. Ethologie und Biologie als kompetente Einzelwissenschaften in der Beurteilung von Tieren (denen auch der Mensch zuzuzählen ist) sind für J.-C. Wolf an erster Stelle aufgefordert, sich aufgrund ihrer Forschungsergebnisse für die Sache der Tiere stark zu machen. Engagement von Geisteswissenschaften und Theologie erst an zweiter Stelle einzufordern begründet er nicht, wo doch ein gleichzeitiges, sich gegenseitig unterstützendes Wirken aller Wissenschaften im Sinne der Tiere durchaus zweckmäßig wäre.

Die moralische Situation von einem unparteiischen Standpunkt aus zu betrachten, wie es Ausgangspunkt von Utilitarismus, Vertragstheorie oder kantischer Ethik sind, müsste konse-

³⁸² J.-C. Wolf: *Tierethik*, S. 115.

³⁸³ J.-C. Wolf: *Tierethik*, S. 119.

quenterweise auf alle Lebensformen angewendet werden, mit dem Ergebnis, in einer holistischen Ethik zu enden. Eine Einigung über Begründungstheorien scheint J.-C. Wolf nicht wahrscheinlich, weshalb man sich mit Minimalforderungen einer Ethik ohne Metaphysik begnügen sollte, die Tiere nicht einschließen kann. Daher sind in einer gegenüber Tieren meist desinteressierten Gesellschaft persönliches Bemühen und private Institutionen für Tiere von größter Tragweite. Dieser Einsatz lässt sich wohl nicht mit einer unparteiischen Moral begründen. Und philosophisch wohl auch nicht begründen lässt es sich, den Zweck von Tieren allein in ihrem Warenwert zu sehen:³⁸⁴

„Ich kann mich nur wundern über die Kälte und Phantasielosigkeit von Menschen, die darin nicht einmal ein Problem sehen.“³⁸⁵

Ganz im Sinne von J.-C. Wolf argumentiert Martin Balluch, wenn er insistiert, politischen Druck zu erzeugen, der die Tierindustrie schwächt. Mit strengeren Tierschutzgesetzen ist eine Systemänderung anstreben, weil nur sie verhaltensändernd wirkt (z. B. wenn keine bzw. gewisse Tierprodukte nicht angeboten werden). Aus psychologischer Erfahrung reagiert der Mensch eher sozial, also aus Mitgefühl, und verhält sich angepasst an das Verhalten seines sozialen Umfelds. Im politischen Aktionismus ist demnach

„zwischen rational-abstrakter Philosophie, auf Basis deontologischer Argumente in der Theorie zur Begründung des ethischen Ideals, und sozial-angewandter Psychologie, auf Basis konsequentialistischer Argumente in der Praxis, [...] zu unterscheiden.“³⁸⁶

Wie viel kann nun der einzelne Mensch gegen Tierleid allgemein und die in großem Umfang angelegte Tierquälerei der Industriegesellschaften leisten, wenn ihn tierliches (mutwillig oder gedankenlos zugefügtes) Leiden nicht gleichgültig lässt? *“Hinter der Moral generalisierten Mitleids steht nicht das Ideal einer heilen Welt ohne Leiden.“³⁸⁷* Kein Mensch kann allein die Welt ändern, aber er kann Taten in diese Richtung setzen. Für U. Wolf beginnt Engagement für Tiere bei der Entwicklung einer persönlichen, Tiere einbeziehenden Moral und aktiver oder passiver Teilnahme an realen politischen Einheiten. Es sind auch Änderungen von Essgewohnheiten, von persönlichem Lebensstil oder von Kaufverhalten, die zu einem Wandel führen können. Es sind ganz einfach Anfänge, die jeder einzelne Mensch setzen kann, etwa, mit konsequentem Verbraucherverhalten seine Mitmenschen zum Nachdenken zu bringen. Wenn es auch Interessenskollisi-

³⁸⁴ J.-C. Vgl. Wolf: *Tierethik*, S. 108-136.

³⁸⁵ J.-C. Wolf: *Tierethik*, S. 136.

³⁸⁶ Martin Balluch: Tierschutz und Tierrechte. Stand: 24. Jän. 2012.

http://www.vegan.at/warumvegan/tierrechte/abschaffung_vs_reform.html

³⁸⁷ U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, S. 150.

onen von Mensch und Tier gibt, so sollte zumindest nicht aus Egoismus und Gedankenlosigkeit noch mehr sinnloses Leiden verursacht werden.³⁸⁸

Wesentlich ist einigen Normsystemen das Gleichbehandlungsgebot, einige sehen die moralische Relevanz in Leidensvermeidung. Wenn derartige Vorgaben als tragfähige Begründungen von Moral grundsätzlich einsichtig sind, dann kann es keinen Grund geben, sie nicht auch auf leidensfähige Tiere zu erweitern.³⁸⁹

Der Ansatz *J.-C. Wolfs*, sich mit ethischen Minimalforderungen begnügen zu müssen, die Tiere nicht einschließt, mag lebensnah sein, d. h. dem biologischen Artegoismus entsprechen. Dennoch gibt es

*„Sinnbedingungen von menschlicher Moral, die ggf. gebieten, Tiere tiergerecht zu behandeln, weil sonst die Rede von Moral als der Orientierungspraxis, die wir kennen, ihren Sinn verliert.“*³⁹⁰

10 Fazit

Ziel der vorliegenden Diplomarbeit war es, Antwort auf die Frage zu finden, ob unter Berücksichtigung ethologischer und kognitionsbiologischer Forschungsergebnisse moralische Verpflichtungen Tieren gegenüber begründet aufgezeigt werden können, d.h. ob sich menschliche Moral in Nützlichkeitsüberlegungen (die eine Einbeziehung von Tieren in die moralische Gemeinschaft konsequenterweise verweigern müsste) erschöpft, oder ob es zum Wesen des Menschen gehört sittlich zu sein, d. h. Gutes um des Guten willen für Andere zu wollen wie auch zu tun und damit Tieren gleichermaßen moralische Berücksichtigung einzuräumen.

Zu diesem Zweck wurden die Weltbilder der Antike und Neuzeit zueinander in Beziehung gesetzt mit dem Ergebnis, dass eine Verschiebung ganzheitlicher Substanz mit ihrer inneren Dynamik hin zu einem funktionalen System von Beziehungen festgestellt wurde, eine Verschiebung von Lebewesen in einem wohlgeordneten Kosmos hin zu Körpermaschinen in ihrem Kampf ums Überleben.

Es konnte dargestellt werden, dass gegenwärtigen Moraltheorien das begriffliche Instrumentarium fehlt, um strittige tierethische Fragen formulieren zu können.

Als Verdienst der Ethologie ließ sich feststellen, dass mit ihren Forschungsergebnissen planvolles und zweckgerichtetes Handeln von Tieren wie deren Zeitbewusstsein und Kultur nachgewiesen werden konnte.

³⁸⁸ Vgl. U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, S. 147-150.

³⁸⁹ Vgl. Badura, Jens: *Moral für Mensch und Tier. Tierschutzethik im Kontext*. München: Utz 1999, S. 74.

³⁹⁰ Badura: *Moral für Mensch und Tier*, S. 74.

Im Vergleich unterschiedlicher Moralkonzepte hat sich herausgestellt, dass *Humes* Ethik als spezifische Form der Tugendethik einen Normativismus vorgibt, der sich nur vordergründig von *Kants* Position unterscheidet. Unter der Annahme weitgehender Ähnlichkeiten zwischen Mensch und Tier, wie sie die Naturwissenschaft gegenwärtig vermehrt nachweist, kann *Kants* Moraltheorie widerspruchsfrei vertreten werden.

Es zeigte sich aber auch, dass metaphysikfreie Moral formal keinen einleuchtenden absoluten moralischen Standpunkt anbieten kann. Plausibel bleibt dann nur eine inhaltliche Moraldefinition, die sich auf Verletzungs- und Leidensvermeidung bezieht. Die Moralkonzeption, die sich daraus ergibt, ist die eines generalisierten Mitleids.

Es ließ sich nachzeichnen, dass sich aus dem reziproken Altruismus der Evolution eine moralische Anerkennung von Tieren nicht begründen lässt, weil Tiere zu anerkennenden Gegenleistungen nicht im Stande sind. Reziproker Altruismus findet seine Entsprechung in den kantischen Regeln der Klugheit, nicht in Sittlichkeit. Mit der Ausgrenzung der Tiere aus der Moral sind weitreichende Folgen verbunden, die nur nicht gerne offen angesprochen werden. Doch Grausamkeit und Töten sind und bleiben aus gleichen Gründen unmoralisch.

Ohne Freiheit der Wahl und Freiheit des Handelns würden die Ideen der Verantwortlichkeit und Moral gegenstandslos. Mit dem Anspruch des Menschen auf Vernunft- und Moralfähigkeit gegenüber Tieren sollte man schließen dürfen, dass der Mensch als sittliches Wesen Tiere in die moralische Gemeinschaft einzubeziehen hat und sich nicht lediglich aus Durchsetzungsgründen mit Minimalforderungen einer Tiere ausschließenden Ethik begnügen dürfte.

Gegenüberstellungen unter dem Blickpunkt der Evolution lassen sich als graduelle Differenz zwischen Mensch und Tier fassen. Der qualitative Unterschied vom Menschen zum Tier ergibt sich erst aus dem Wissen um das eigene Wissen, aus dem Wissen um die Bedürfnisse der Anderen und im Fühlen als Gefühl für Verantwortlichkeit und Sittlichkeit zeigt.

Abschließen lässt sich feststellen: Wenn auch der Anspruch von Freiheit im Sinne von Kant niemals vollständig einzulösen ist, so hieße ihn aufzugeben, jede Differenz zur Natur aufzugeben und damit Menschsein als sittliches Wesen aufzugeben.

11 Literaturverzeichnis

- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier. Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. Stuttgart: Reclam 1969 (RUB 8586).
- Aristoteles: *Über die Seele*. Griechisch-Deutsch. Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Biehl u. Otto Apelt. Hamburg: Meiner 1993 (= Philosophische Bibliothek Bd. 476).
- Badura, Jens: *Moral für Mensch und Tier. Tierschutzethik im Kontext*. München: Utz 1999.
- Balluch, Martin: *Tierschutz und Tierrechte*. Stand: 24. Jän. 2012.
http://www.vegan.at/warumvegan/tierrechte/abschaffung_vs_reform.html
- Baranzke, Heike: *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.
- Baranzke, Heike; Ingensiep, Hans-Werner: *Das Tier*. Stuttgart: Reclam 2008 (= RTB r. 20320).
- Bayertz, Kurt (Hg.): *Evolution und Ethik*. Mit einer Einführung von Kurt Bayertz. Stuttgart: Reclam 1993 (= UB 8857).
- Bieri, Peter (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. Mit einem Vorwort von Peter Bieri. Weinheim: Beltz Altenäum 1997³.
- Birnbacher, Dieter: *Bioethik zwischen Natur und Interesse*. Mit einer Einleitung von Andreas Kuhlmann. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006 (= stw 1772).
- Brandt, Rainer: *Können Tiere denken. Ein Beitrag zur Tierphilosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2009.
- Breidbach, Olaf; Appel, Kurt (Hg.): *Naturalisierung des Geistes. Beiträge zur gegenwärtigen Debatte um den Geist*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008.
- Bugnyar, Thomas: *Auch Raben wissen, was der andere weiß*. Stand: 8. Sept. 2010.
<http://science.orf.at/stories/1660630/>
- Cramm, Wolf-Jürgen; Keil, Geert (Hg.): *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen*. Weilerswist: Velbrück 2008.
- Davidson, Donald: „Rationale Lebewesen.“, in: Perler, Dominik; Wild, Markus (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Situation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005 (= stw 1741).

- Dennet, Daniel C.: „Das Bewusstsein der Tiere: Was ist wichtig und warum?“, in: Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.). *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Situation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005 (= stw 1741).
- Donovan, Josephine. „Aufmerksamkeit für das Leiden“, in: Wolf, Ursula (Hg.) *Texte zur Tierethik*. Texte aus dem Amerikan. und Engl. übersetzt von Oscar Bischoff. Stuttgart: Reclam 2008.
- Eifler, Günter; Saame, Otto; Schneider, Peter (Hg.): *Tier und Mensch. Unterschiede und Ähnlichkeiten*. Mainz: Studium Generale der Johannes Gutenberg-Univ. 1993.
- Esken, Frank; Heckmann, Dieter (Hg.): *Bewußtsein und Repräsentation*. Paderborn: mentis 1999².
- von Foerster, Heinz: *Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen*. Müller, Alber; Müller Karl H. (Hg.). Wien: Döcker 1999².
- Foot, Philippa: *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*. Herausgegeben und eingeleitet von Ursula Wolf und Anton Leist. Aus dem Englischen von Anton Leist, Hermann Vetter, Ursula Wolf. Frankfurt/Main: Fischer TBV, 1997.
- Fuchs, Gotthard; Knörzer, Guido. (Hg.): „*Tier – Gott – Mensch: Beschädigte Beziehungen*.“. Frankfurt/Main: Lang 1998.
- Goodall, Jane: *Von den Schimpansen lernen, dass wir Tiere sind*. Stand: 4. Sept. 2001
<http://www.spiegel.de/wissenschaft/natur/0,1518,151707,00.html>
- Griffin, Donald: *Wie Tiere denken. Ein Vorstoß ins Bewußtsein der Tiere*. Übersetzt von Elisabeth M. Walther. München-Wien: BLV 1985.
- Huber, Ludwig: *Von der Würde der Tiere*. Stand: 26. Nov. 2011.
<http://diepresse.com/home/science/711999/Von-der-Wuerde-der-Tiere>
- Huber, Ludwig: „Evolution von Erkenntnis und Moral.“, in: *Schöpfung und Evolution - zwischen Sein und Design*. Körtner, Ulrich H. J.; Popp, Marianne (Hg.). Wien: Böhlau 2007.
- Hume, David: *Über Moral*. Aus dem Englischen von Theodor Lipps, durchgesehen und überarbeitet von Herlinde Pauer-Studer. Kommentar von Herlinde Pauer-Studer. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2007 (Suhrkamp Studienbibliothek 6).
- Irrgang, Bernhard: „Am Ende der Anthropozentrik?“, in: Fuchs, Gotthard; Knörzer, Guido (Hg.) „*Tier – Gott – Mensch: Beschädigte Beziehungen*.“. Frankfurt/Main: Lang 1998.

- Jandl, Martin J.: *Das antinomische Paradigma der Hirnforschung*. In: e-Journal Philosophie der Psychologie 2010/Juli 2010. Stand: 2012-01-05.
<http://www.jp.philo.at/texte/JandlM2.pdf>
- Janich, Peter: *Was ist Erkenntnis? Eine philosophische Einführung*. München: Beck 2000 (= beck'sche Reihe 1376).
- Janich, Peter: „Szientismus und Naturalismus. Irrwege der Naturwissenschaft als philosophisches Programm?“, in: Keil, Geert/Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Naturalismus. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000(= STW 1450).
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hg. Wilhelm Weischedel. 1. Aufl. 1974. Frankfurt/Main: Suhrkamp (= stw 190).
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft I*. Hg. Wilhelm Weischedel. 1. Aufl. 1974. Frankfurt/Main: Suhrkamp (= stw 55) (Bd. III).
- Keil, Geert: *Willensfreiheit und Determinismus*. Stuttgart: Reclam 2009 (= rtv 20329).
- Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Naturalismus. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000(= STW 1450).
- Keil, Geert: „Naturalismus und menschliche Natur.“, in: Cramm, Wolf-Jürgen; Keil, Geert (Hg.): *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen*. Weilerswist: Velbrück 2008.
- Kitcher, Philip: „Vier Arten, die Ethik zu 'biologisieren'.“, in: Kurt Bayertz (Hg.): *Evolution und Ethik*. Stuttgart: Reclam 1993 (= UB Nr. 8857).
- Klein, Hans-Dieter: *Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. Wien: Literas 2005⁶.
- Klein, Hans-Dieter: *Metaphysik. Eine Einführung*. Wien: Literas 2005⁵.
- Langthaler, Rudolf: „Naturalisierung des Geistes. Anmerkungen zu einer dominanten Debatte in der Gegenwartsphilosophie“, in: Breidbach, Olaf; Appel, Kurt (Hg.): *Naturalisierung des Geistes. Beiträge zur gegenwärtigen Debatte um den Geist*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008.
- Lesch, Harald: „Was hat das Universum mit uns zu tun?“. In: Oehler, Jochen (Hg.): *Der Mensch - Evolution, Natur, Kultur. Beiträge zu unserem heutigen Menschenbild*. Springer: Berlin Heidelberg 2010.
- Lorenz, Konrad; Wuketits, Franz M. (Hg.): *Die Evolution des Denkens*. München Zürich: Piper & Co. 1983.

- Mayr, Ernst: *Eine neue Philosophie der Biologie*. Mit einem Vorwort von Hubert Markl. Aus dem Englischen von Inge Leipold. München: Piper 1991.
- Mohr, Hans: „Ist das 'Ethos der Wissenschaft' mit der evolutionären Erkenntnistheorie zu vereinbaren?“, in: Lorenz, Konrad; Wuketits, Franz M. (Hg.): *Die Evolution des Denkens*. München Zürich: Piper & Co. 1983.
- Nida-Rümelin, Julian; von der Pfortden, Dietmar. (Hg.) „*Ökologische Ethik und Rechtstheorie*“. Baden-Baden: Nomos 2002².
- Oehler, Jochen (Hg.): *Der Mensch - Evolution, Natur, Kultur. Beiträge zu unserem heutigen Menschenbild*. Springer: Berlin Heidelberg 2010.
- Perler, Dominik; Wild, Markus (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Situation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005 (= stw 1741).
- Pieper, Annemarie; Thurnherr, Urs (Hg.): *Angewandte Ethik. Eine Einführung*. 6. überarbeitete und aktualisierte Auflage. München: C. H. Beck 1998 (= BsR 1261).
- Regan, Tom: „Wie man Rechte für Tiere begründet“, in: Wolf, Ursula (Hg.) *Texte zur Tierethik*. Texte aus dem Amerikan. und Engl. übersetzt von Oscar Bischoff. Stuttgart: Reclam 2008.
- Richards, Robert J.: „Evolutionäre Ethik, revidiert und gerechtfertigt.“, in: Kurt Bayertz (Hg.): *Evolution und Ethik*. Stuttgart: Reclam 1993 (= UB Nr. 8857).
- Searle, John R.: „Der Geist der Tiere“, in: Perler, Dominik; Wild, Markus (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Situation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005 (= stw 1741).
- Schmitt, Arbogast: „Mensch und Tier bei Aristoteles“, in: Eifler, Günter; Saame, Otto; Schneider, Peter (Hg.): *Tier und Mensch. Unterschiede und Ähnlichkeiten*. Mainz: Studium Generale der Johannes Gutenberg-Univ. 1993.
- Seitelberger, Franz: „Neurobiologische Aspekte der Intelligenz.“, in: Lorenz, Konrad; Wuketits, Franz M. (Hg.): *Die Evolution des Denkens*. München Zürich: Piper & Co. 1983.
- Siep, Ludwig: „Bioethik“, in: Pieper, Annemarie; Thurnherr, Urs (Hg.): *Angewandte Ethik. Eine Einführung*. München: Beck 1998.
- Simons, Peter: „Naturalismus, Geist und Undurchsichtigkeit.“, in: Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Naturalismus. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000(= STW 1450).
- Steiner, Gary: Tierrecht und die Grenzen des Postmodernismus. Stand: 6. März 2012.
<http://vgt.at/hinweise/20100319Vortraege/index.php>

Steiner, Gary: Welfarists und Abolitionist. Stand: 17. März 2012.

<http://fm4.orf.at/stories/16959>

Steiner, Gary: Wir sollten willens sein, Verantwortung zu übernehmen. Stand: 19. Mai 2010

<http://www.tier-im-fokus.ch/interview/steiner/>

Thurnherr, Urs: „Tierethik“, in: Pieper/Thurnherr (Hg.): *Angewandte Ethik. Eine Einführung*.

München: Beck 1998.

Tye, Michael: „Das Problem primitiver Bewußtseinsformen: Haben Bienen Empfindungen?“, in:

Esken, Frank; Heckmann, Dieter (Hg.): *Bewußtsein und Repräsentation*. Paderborn: mentis 1999².

Vogel, Christian „Soziobiologie und die moderne Reproduktionstechnologie.“, in: Kurt Bayertz

(Hg.): *Evolution und Ethik*. Stuttgart: Reclam 1993 (= UB Nr. 8857).

Vollmer, Gerhard: „Was ist Naturalismus.“, in: Keil, Geert/Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Natu-*

ralismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000 (= STW 1450).

de Waal, Frans: *Das Prinzip Empathie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können*. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Hainer Kober. München: Hanser 2011.

de Waal, Frans: *Affen weinen nicht*. Stand: 30. April 2011.

<http://www.berliner-zeitung.de/archiv/aber-sie-koennen-mitleid-haben--wie-der-mensch--der-primatenforscher-frans-de-waal-ueber-empathie--moral-und-die-entlarvende-mimik-karl-theodor-zu-guttenbergs--affen-weinen-nicht,10810590,10784406.html>

Wild, Markus: *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2010².

Wolf, Jean-Claude: *Tierethik. Neue Perspektiven für Mensch und Tier*. Freiburg: Paulus 1992.

Wolf, Ursula: *Das Tier in der Moral*. Frankfurt/Main: Klostermann 2004².

Wolf, Ursula (Hg.) *Texte zur Tierethik*. Texte aus dem Amerikan. und Engl. übersetzt von Oscar Bischoff. Stuttgart: Reclam 2008.

Wuketits, Franz M.: *Bioethik. Eine kritische Einführung*. München: Beck 2006 (= bsr 1716).

Wuketits, Franz M.: *Darwin und der Darwinismus*. München: Beck 2005.

Wuketits, Franz M.: *Die Entdeckung des Verhaltens. Eine Geschichte der Verhaltensforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

Wuketits, Franz M.: *Evolution. Die Entwicklung des Lebens*. Beck: München 2009³.

12 Lebenslauf

Angaben zur Person

Name: Fischer Elisabeth Christine Anna (geb. Tenora)

Staatsangehörigkeit: Österreich

Geburtsdatum: 16. Mai 1951

Geburtsort: Wien

Eltern: Dr. Karl und Margarete Tenora

Familienstand: verheiratet seit 1973

Kinder: Martin (*1975 †), Nicole (*1976), Alexander (*1978)

Schulbildung

1957-1961 Volksschule in Maria Anzbach (NÖ)

1961-1969 Realgymnasium bei den Schulschwestern in Wien 15, Friesgasse 4;
Immatrikulation an der Universität Wien

2007-2012 Studium der Philosophie an der Universität Wien

Berufliche Tätigkeiten

1969-1973 PVA in Wien, Sachbearbeiterin

1973-1976 BM für Unterricht und Kunst, Führungen im Rahmen der Aktion
„Die Bundesländer lernen ihre Bundeshauptstadt kennen.“

1976-1992 Fa. El Indito, Fa. Eiltrans, Fa.BA-KU in Wien (ehel. Betrieb)

1992-2011 Österr. Normungsinstitut in Wien, Abteilungsassistentin

1969-lfd. Familie

13 Abstract

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Naturforschung als Beitrag zur Ethik, im Besonderen zur Tierethik als Weichenstelle für die Art der Begründung in der Ethik überhaupt.

Ausgehend vom antiken Weltbild beseelter Lebewesen, über das neuzeitliche Weltbild des Substanzdualismus *René Descartes'* führt der Ablauf der Darstellung zu *Charles Darwins* evolutionärem Baum des Lebens und jener Abstammungslehre, die vielfach als narzisstische Kränkung empfunden wird. Den klassischen Konzepten von Mensch und Tier folgt mit J. v. Uexküll im 20. Jhdt. die Darstellung der als Subjekt aktiv ihre Umwelt gestaltenden Lebewesen.

In der Suche nach dem Unterschied von Mensch und Tier widerspiegelt sich die Leib-Seele-Debatte, die nun als Diskussion um Funktionalität von Gehirn versus Erkenntnis als Vollzug zwischen Natur- und Geisteswissenschaften aufflammt. Der Geist der Tiere und damit verbunden ihre Empfindungsfähigkeit stehen vor allem im Zentrum der Forschung von Ethologen und Kognitionsbiologen. Das biologische Naheverhältnis zeigt sich auch in Mensch und Tier gemeinsamen Verhaltensweisen.

In „Durchleuchtung“ von Moralkonzepten, die dem Tier einen moralischen Status zubilligen könnten, ist es *Ursula Wolfs* Konzept des generalisierten Mitleids, welches formal wohl keinen absoluten moralischen Standpunkt anbieten kann, aber - ohne metaphysische Annahmen treffen zu müssen - inhaltlich die Leidensfähigkeit von Tieren als moralrelevant begründet. Die graduelle Differenz aus der Evolution zwischen Mensch und Tier gibt dem Tier einen Platz unter den Menschen. Zum qualitativen Unterschied wird sie dann, wenn es um das Wissen eigenen Wissens geht, um das Erkennen von Bedürfnissen Anderer und Verantwortlichkeit für das eigene Handeln

Der Mensch ist fähig, moralische Urteile zu treffen, ist fähig, zwischen „gut und böse“ zu unterscheiden. Er weiß um das Gute und ist frei, sich dafür entscheiden zu können. In diesem Wissen und dieser Freiheit ist der Mensch aufgefordert, als sittliches Wesen seinen Artegoismus zu überwinden und Tieren einen Platz in der moralischen Gemeinschaft zuzugestehen. Eine dynamische Betrachtung der seit *Darwin* aufgebrochenen Grenzen zwischen Tier und Mensch ist nun auch in der Ethik vermehrt gefordert. Tierethik ist die Weichenstelle für die Art der Begründung von Sittlichkeit überhaupt.