

# Abhandlungen zur Tierethik

## Willensmetaphysik und Tierethik<sup>1</sup>

Von Jean-Claude Wolf (Fribourg)

### Inhalt:

1. Vernunft regiert die Welt
  2. Vernunft bei Tieren?
  3. Vernunft moralisch relevant?
  4. Nur Vernunft moralisch relevant?
- Zusatz I: Hindernisse für die Anerkennung und Befolgung einer sittlichen Pflicht zum Vegetarismus
- Zusatz II: Licht und Schatten in Schopenhauers Beitrag zur Tierethik

\* \* \*

### 1. Vernunft regiert die Welt

Die rationalistische Metaphysik von Anaximander bis Hegel glaubt, daß der eigentliche Zweck alles Seienden die Realisierung der Vernunft ist. Vernunft regiert die Welt. Sie allein hat Eigenwert; alles Unvernünftige oder Nichtvernünftige – Materie, Sinne, Gefühle, nicht-menschliche Wesen – sind bloß Voraussetzungen oder Mittel für die Realisierung von Vernunft. Was nicht Vernunft hat, ist inferior. Der Mensch ist nicht nur mächtiger als andere Wesen, sondern er hat – kraft seiner Vernunftnatur – auch das Recht, alles Nicht-Menschliche als Mittel und nur als Mittel zu seinen Zwecken zu gebrauchen. Der Mensch ist umgeben von Dingen und Wesen, die Ressourcen-Charakter haben. Zwar wird vorausgesetzt, daß er von ihnen vernünftigen Gebrauch macht, indem er darauf achtet, daß ihm und künftigen Generationen die Ressourcen nicht ausgehen. Insofern sind dem Gebrauch und der Ausbeutung der Natur moralische Grenzen gesetzt. Diese Grenzen werden je-

---

<sup>1</sup>Vortrag gehalten am 5. Juli 1996 im Literaturhaus der Stadt Frankfurt. Für Kritik und Anregungen danke ich Mariette Schaeren und Prof. Gotthard M. Teutsch.

doch ausschließlich im Blick auf Lebensdauer und Lebensqualität vernünftiger Wesen gezogen. Die Vorstellung, daß auch nicht-vernünftige Wesen unabhängig von unseren Interessen einen Eigenwert haben und Träger von moralischen Ansprüchen sein könnten, ist im Rahmen einer rationalistischen Metaphysik undenkbar. Kant hat diese Einsicht folgendermaßen ausgedrückt: Wir haben nur moralische Pflichten gegenüber Menschen, doch wir haben auch einige Pflichten *in Ansehung* von Tieren (Kant 1797, §§ 16 f.); obwohl Tiere Nutznießer der Erfüllung dieser Pflichten sind, ist das eher ein nebensächlicher Effekt, denn primär schulden wir diese Pflichten anderen Menschen. Das Unterlassen von Grausamkeit gegen Tiere mag ein gutes Mittel sein, um unsere Gefühle zu kultivieren, denn eine solche Gefühlkultur – so hofft man jedenfalls – kommt letztlich anderen Menschen zugute. Nur weil wir anderen Menschen oder Vernunftwesen direkte Rücksicht schulden, können *indirekte Pflichten*, Pflichten in Ansehung von Tieren bestehen. Diese indirekte-Pflichten-Theorie von Kant drückt sehr deutlich aus, daß moralische Beschränkungen unseres Verhaltens letztlich nur aus den legitimen Ansprüchen anderer Vernunftwesen begründet werden können und daß sie nur auf indirekte und kontingente Weise nicht-vernünftigen Lebewesen zugute kommen.

An dieser Theorie gibt es mehreres auszusetzen, doch wir beschränken uns auf drei Punkte: 1. Ist es der Fall, daß alle nicht-menschlichen Lebewesen nicht-vernünftig sind? 2. Ist Vernunft eine moralisch relevante Fähigkeit? 3. Ist Vernunft die einzige moralisch relevante Fähigkeit? Im Folgenden werden wir alle drei Fragen kritisch erörtern.

## 2. Vernunft bei Tieren?

Die traditionelle Auffassung geht davon aus, daß es zwischen Mensch und Tier einen Wesensunterschied gibt, der in der Vernunftfähigkeit von Menschen begründet liegt. Auch Schopenhauer hält noch an der Annahme eines Wesensunterschiedes fest. Spuren oder Anfänge von Vernunft finden wir jedoch nicht nur bei Kleinkindern, sondern auch bei einigen Tieren. Höher entwickelte Tiere wie Pferde, Kühe, Hunde, Katzen oder Menschenaffen scheinen nicht völlig in der Gegenwart aufzugehen, sondern verfügen über Erinnerungen und Erwartungen sowie eine Lernfähigkeit, die über eine automatische Instinkthandlungen hinausgeht. Obwohl Schopenhauer durchaus Beobachtungen macht, die in diese Richtung weisen, versucht er diese verblüffenden Fertigkeiten als Kunsttriebe umzudeuten. So wie er letztlich vor dem Entwicklungsgedanken als einem Charakteristikum des Dinges an sich Halt macht, so bleibt er letztlich vor der vermeintlichen Barriere eines Wesensunterschiedes stehen. Im Folgenden werden wir uns eng an Schopenhauers Definition von 'Vernunft' halten. Diese lautet: Vernunft ist die Fähigkeit zur Abstraktion vom Hier und Jetzt und damit die Voraussetzung zur Bildung von Begriffen. Doch im Gegensatz zu Schopenhauer werden wir die Auffassung vertreten, daß sich diese Fähigkeit zur Distanzierung nicht nur bei Menschen, sondern bereits im

raffinierten Interaktionsverhalten von Schimpansen oder in der Kommunikation von Delphinen erkennen läßt. Nach allem, was uns die moderne Verhaltensbiologie berichtet, sind wir nicht die einzigen denkenden und sich um Künftiges sorgenden Wesen.

Ein wichtiges Zugeständnis der Tierethik ist die volle und ganze Anerkennung der Leidensfähigkeit von Tieren. Diese findet sich scheinbar bei dem Utilitaristen Jeremy Bentham (1748-1832) und bei Arthur Schopenhauer. Viel zitiert wird jene Stelle bei Bentham, wo er schreibt: "the question is not, Can they reason? nor, Can they talk, but, Can they suffer?" (Bentham 1970, 283) Dieses Zugeständnis wird jedoch teilweise zurückgenommen, indem die Leidensfähigkeit der Tiere im Vergleich zum Menschen als viel geringer betrachtet wird. So wird behauptet, Tiere müßten weniger leiden, weil sie sich nicht für die Zukunft sorgten und auch keine eigentliche Todesfurcht kennen. Leider findet sich das Klischee vom Tier, das im Augenblick aufgeht, selbst bei den ersten Verfechtern von Tierrechten, Bentham und Schopenhauer. Bentham – in der französischen Redaktion von Etienne Dumont – schreibt:

„Il y a de bonne raisons pour servir les animaux à la nourriture de l'homme ... car ils n'ont point comme nous ces longues et cruelles anticipations de l'avenir, et la mort qu'ils reçoivent de nous peut toujours être moins douloureuse que celle qui les attend dans le cours inévitable de la nature ...“ (Bentham 1820, I, 101-102)

Dieses Zitat ist weniger bekannt als das Plädoyer von Bentham, das die Tierbefreiung als folgerichtige Fortsetzung der Sklavenbefreiung propagiert und die Leidensfähigkeit ins Zentrum der moralischen Aufmerksamkeit stellt. Ebenso wenig bekannt dürfte sein, daß auch Bentham in dem von Dumont redigierten Text seines *Traité de Législation* wie Kant das Argument für indirekte Pflichten gegen Tierquälerei verwendet. Überwindung von Tierquälerei, so heißt es, „c'est un moyen de cultiver le sentiment général de bienveillance ...“ (a. a.O, 105).

Schopenhauer hat mit Bezug auf Kant das Argument für indirekte Pflichten karikiert. Kant meint:

„In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch einer der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird ...“ (Kant 1797, § 17)

Eine schonende Nutzung oder „ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tötung“ dagegen verstößt nicht gegen diese Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Schopenhauers sarkastischer Kommentar zu dieser Stelle lautet:

„Also bloß zur Übung soll man mit Thieren Mitleid haben, und sie sind gleichsam das pathologische Phantom zur Übung des Mitleids mit Menschen.“  
(Schopenhauer 1979, 60).

Die Auffassung, wir hätten in bezug auf Tiere nur indirekte Pflichten, deren Erfüllung wir eigentlich nicht diesen selber, sondern anderen Menschen schuldeten, wird als inadäquat zurückgewiesen. Neben dieser Kritik an der Doktrin der indirekten Pflichten antizipiert Schopenhauer die Kritik am Speziesismus: er wendet sich nämlich entschieden gegen eine Moral, welche nur die eigene werthe Spezies kennt und berücksichtigt (ib.). Schopenhauers Auffassung, daß Mitleid mit leidensfähigen Tieren selber moralisch wertvoll sei, besagt, daß es Pflichten gegen Tiere gibt, die nicht auf der Vorstellung einer Reziprozität basieren. Die Gegenseitigkeit kann jedenfalls nicht völlig symmetrisch sein, im Sinne eines freiwilligen Austausches ebenbürtiger Partner. Allerdings sind uns Tiere mehr oder weniger fremd, je nach ihrer Stellung in der Stufenleiter der Evolution. Immerhin vermögen wir uns selber teilweise in ihren Gefühlen und Strebungen, kurz: in ihrer Willensnatur wieder zu erkennen.

Die Möglichkeit der Identifikation mit dem Wohl und Wehe erhält bei Schopenhauer eine metaphysische Begründung: Nicht Vernunft, sondern Wille regiert die Welt. Das Innerste der Tiere ist auch unser Innerstes, es ist uns von innen bekannt; es ist

„das unmittelbare Innewerden eines Verlangens und der wechselnden Befriedigung und Nichtbefriedigung desselben, in sehr verschiedenen Graden“.- „Das Bewußtseyn ist uns schlechterdings nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt: folglich dürfen, ja können wir es nicht anders, denn als animalisches Bewußtseyn denken; so daß dieser Ausdruck schon tautologisch ist [...] Wir wissen nämlich, daß das Thier will, sogar auch was es will, nämlich Daseyn, Wohlseyn, Leben und Fortpflanzung; und indem wir hierin Identität mit uns völlig sicher voraussetzen, nehmen wir keinen Anstand, alle Willensaffektionen, die wir an uns selbst kennen, auch ihm unverändert beizulegen, und sprechen, ohne Zaudern, von seiner Begierde, Abscheu, Furcht, Zorn, Haß, Liebe, Freude, Trauer, Sehnsucht u.s.f.“

Das alles wissen wir „gewissermaßen a priori“, wie Schopenhauer sagt (*WWV* II, II, 19 = ZA III, 237. Für eine Zusammenstellung weiterer Stellen vgl. Gützlaff 1879).

Allerdings schreckt auch Schopenhauer vor der Konsequenz des Vegetarismus zurück, und zwar mit dem Argument, mehr Vernunft mache auch leidensfähiger,

„weshalb der Mensch durch Entbehrung der thierischen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Thier durch einen schnellen und stets unvorgesehenen Tod, welchen man jedoch mittelst Chloroform noch mehr erleichtern sollte.“  
(Schopenhauer 1979, 142; vgl. *WWV* I, IV, § 66 = ZA II, 462, Anm.)

Mit dem „zumal im Norden“ – ein Zusatz, der an der älteren Stelle im ersten Buch des Hauptwerks fehlt – suggeriert Schopenhauer, daß es nicht nur für Eskimos, sondern wohl auch für die meisten Menschen ein schrecklicher Gedanke (mit asketischen Konsequenzen?) wäre, auf Fleischgenuß verzichten zu müssen.

Ähnlich wie in seinen Ausführungen über ein Recht auf Gewalt (Schopenhauer 1979, 120) läßt es Schopenhauer offen, daß Tötung zur Selbstverteidigung nicht nur für das nackte Überleben, sondern auch für andere Güter wie z. B. die Verteidigung eines Grundstücks durch Fußangeln und Selbstschüsse erlaubt sei. Schopenhauer vertritt eine laxistische Auffassung in bezug auf das Recht zur Tötung aus Notwehr, die in sich kritikwürdig ist. Dieses Recht läßt sich nicht auf der Annahme begründen, daß das Leben oder die Leiden des Verteidigers mehr zählen als jene des Abgewehrten, sonst gäbe es kein Notwehrrecht gegenüber ebenbürtigen Wesen mit gleichem moralischem Status. Schopenhauer hat die Schwierigkeiten einer moralischen Begründung des Rechts auf Tötung in Notwehr unterschätzt, wie auch seine Ausführungen über Todesstrafe auf der Basis einer Rechtsverwirkungstheorie zeigen. Die Auffassung, daß ein Angreifer seine eigenen Rechte verwerke, kann nur mit beträchtlichen Einschränkungen verteidigt werden (vgl. Wolf 1997a).

Schopenhauers laxer Auffassung vom Recht auf Notwehr gegen Angreifer scheint sich auch zu übertragen auf seine laxer Auffassung von einem Recht auf Tötung von Nicht-Angreifern, sofern die Tötung nur der Verbesserung der Befindlichkeit jener führt, denen mehr Leidensfähigkeit zugeschrieben wird. Begriffe wie Not, Notwehr oder Notwendigkeit werden offensichtlich überstrapaziert, wenn es sich um Tötung zur Bereicherung unserer bereits reichen Nahrungspalette handelt. Selbst Menschen mit hinreichenden pflanzlichen Ernährungsalternativen könnten, Schopenhauers Argument folgend, sich einreden, der Verzicht auf Fleischgenuß würde sie mehr frustrieren als die paar Tiere, die dafür rasch und schmerzlos getötet werden müssen.

Schopenhauer hat, trotz seiner Rede von *Rechten der Tiere* (140), die moralische Dimension der Tötung von Tieren nicht ausgelotet. Offenbar hält er Vegetarismus für ein Signum heiliger Asketen, und nicht für eine moralische Forderung, die man allen Menschen zumuten könnte. Damit wäre – im Unterschied zu Kant – zumindest festgehalten, daß es sich beim Verzicht auf die (Unterstützung der) Tötung von Tieren nicht nur um eine moralisch indifferente, sondern um eine moralisch gute Entscheidung handelt. Der Vegetarismus wäre somit im Bereich der *opera supererogationis* anzusiedeln. Schopenhauer gibt allerdings keine systematische Darstellung der Kategorie des Supererogatorischen, was vielleicht auch nicht verwunderlich ist, setzt doch der Begriff des Supererogatorischen eine klare Unterscheidung, aber auch eine Kontinuität zum Begriff der Pflicht voraus. Das Supererogatorische ist nicht einfach das Gute oder Bewundernswerte, sondern das moralisch Gute, das innerhalb eines gemeinsamen Territoriums von Moral das im strengen Sinne Geforderte übersteigt und übertrifft. Man könnte auch sagen, daß es sich um den regelfreien Kontext innerhalb der Moral handelt, in dem Personen ihre eigenen Idealen und Projekten verfolgen und die gleichen Werte, welche unsere ver-

allgemeinerbaren Pflichten fördern, zusätzlich und nach ihrem eigenen Stil und Einsatz weiter fördern können (vgl. Heyd 1982; vgl. dagegen Baron 1995, I. Teil).

Das Supererogatorische wird vielleicht teilweise von Schopenhauers Begriff einer Tugend der Menschenliebe ersetzt. Diese impliziert einen höheren Grad an freiwilliger Selbstverneinung als die Tugend der Gerechtigkeit. Da für Schopenhauers Konzeption der Ethik der Begriff der Pflicht nicht zentral oder gar fundamental ist, können wir die Frage fallen lassen, ob das Supererogatorische in seiner Systematik überhaupt einen Platz hätte. Die Andeutung möge genügen, daß Schopenhauer das Problem des Vegetarismus so zu behandeln scheint, wie man typische Problemfelder des moralisch Supererogatorischen zu bearbeiten pflegte: Er hält die vegetarische Lebensweise für das Resultat einschneidender asketischer Vorentscheidungen, als Resultat eines Grades von Lebensverneinung, der über das moralische Minimum eines Verzichts auf Fremdschädigung bzw. Verletzung der Rechte anderer hinausgeht. Vermutlich hätte er seine Meinung geändert und zumindest die idyllische Vorstellung einer leidensfreien Haltung und einer raschen und schmerzlosen Tötung revidiert, wäre er mit den Bedingungen der industriellen Massentierhaltung und den Zuständen in Tierfabriken und Tiertransporten konfrontiert geworden. Inzwischen gibt es so viele Argumente für den Vegetarismus, daß man nur noch um den Preis der Irrationalität den Fleischgenuß als moralisch unproblematisch betrachten kann (vgl. Kaplan 1993). Aus allem, was wir über die Folgen der Massentierhaltung wissen, folgt ein akkumulatives Argument für eine sittliche Pflicht zum Vegetarismus. Die Auffassung dagegen, Vegetarismus sei lediglich Sache von Volontären, Asketen oder Heiligen, ist unhaltbar und bietet – wie vielleicht jede allzu scharfe Grenzziehung zwischen Pflicht und Supererogatorischem – dem amoralischen Hang zur Inkonsequenz ein willkommenes Schlupfloch.

### 3. Vernunft moralisch relevant?

Vernunft kann moralisch relevant sein, wenn es darum geht, Unrecht zu vermeiden, das nur bestimmten Wesen mit hoch entwickelten geistigen Fähigkeiten zugefügt werden kann – etwa Beleidigungen, Vorenthalten von Bildungschancen oder politischem Stimmrecht, Verletzung von Verträgen, Vertrauensbruch u. ä. Ob man gegenüber Tieren Verträge oder Vertrauensbeziehungen eingehen kann, ist eine interessante Frage. Nützen wir z. B. die naive Zutraulichkeit eines domestizierten Kalbes aus, wenn wir es einfangen und schlachten, oder kann das Kalb ein solches Vorgehen nicht als Vertrauensbruch verstehen? Und handelt es sich bei Beziehungen mit Nutztieren um implizite Verträge oder Versprechen, die von beiden Seiten als solche erkannt werden? In vielen Fällen können wir so etwas wie eine *einseitige* Verpflichtung erkennen, etwa beim Imker, der seinen Bienen Zucker zum Überwintern gibt.

Manche Übel kann man Wesen mit weniger Vernunft sinnvollerweise nicht zufügen, man kann manche Tiere täuschen oder enttäuschen, aber man kann sie z. B.

nicht belügen. Allerdings macht mehr Vernunft nicht nur leidensfähiger, wie Schopenhauer zuweilen ganz einseitig behauptet, sondern sie macht auch fähig zu „größerer Freudigkeit“ (vgl. *WWV* II, II, 22 = *ZA* III, 328). Damit wird die Zunahme von Leiden beim Menschen zumindest teilweise gemildert und ein Gegenwicht geschaffen. Wichtiger noch: mehr Vernunft hilft, manche Leiden besser zu ertragen – etwa wenn jemand einer zahnärztlichen Behandlung zustimmt oder die Strapazen einer Zwangsquarantäne als sinnvoll verstehen kann. Daß ein Wesen weniger oder gar keine Vernunft hat, bedeutet, daß es unter gewissen Situationen, die es nicht als sinnvoll, vorübergehend oder als in seinem eigenen Interesse verstehen kann, mehr leidet. Die von Schopenhauer unterstellte direkte Proportion „Mehr Vernunft, mehr Leiden“ trifft demnach nicht uneingeschränkt und generell zu. Vermutlich folgt Schopenhauer hier seinen pessimistischen Vorurteilen, wenn er dartun will, daß diese Welt weniger für Tiere als vielmehr für Menschen die schlechteste aller möglichen Welten sei. Vernunft kann – pace Schopenhauer – nicht als Fähigkeit betrachtet werden, die automatisch mehr leiden macht.

#### **4. Nur Vernunft moralisch relevant?**

Die Annahme, nur Wesen mit Vernunft seien moralisch erheblich, ist falsch, denn selbst Wesen ohne Vernunft sind, wenn sie z. B. Schmerzen erleiden können, für Unrecht empfänglich. Absichtliche Schmerzzufügung ist ein prima-facie Übel, das nur unter ganz speziellen Bedingungen moralisch gerechtfertigt werden kann und das jedem potentiellen Quäler eine hohe Begründungslast auferlegt. Moralisch qualifizierte Quäler wie Zahnärzte können v. a. zwei Gründe anführen: 1. Gewöhnlich behandeln sie zustimmende Patienten. Sie fügen diesen tatsächlich gewisse Schmerzen zu – aber nur mit deren Zustimmung. 2. Bei Wesen, die nicht zustimmen können wie Kleinkindern oder Tieren, ist höchstens eine therapeutische, im guten Sinne paternalistisch motivierte Schmerzzufügung moralisch legitim; sie kommt dem Gequälten selber zugute. In schmerzhaften oder gar tödlich endenden Experimenten dagegen werden Tiere (oder nicht zustimmungsfähige Menschen) nur noch als Mittel, nicht mehr als Wesen mit Eigenwert behandelt. Solche Überlegungen sprechen dafür, große Schmerzen zu Versuchszwecken nur Menschen zuzufügen, welche tatsächlich zustimmen, weil sie freiwillig kurzfristige Wünsche ihren langfristigen Interessen unterordnen. Wir gelangen zur paradoxen Auffassung, daß das Humanexperiment dem Tierexperiment stets vorzuziehen sei – immer vorausgesetzt, daß dem Humanexperiment gewisse moralische Restriktionen auferlegt werden und z. B. die Benutzung von Geistesschwachen oder Gefangenen grundsätzlich ausgeschlossen wird. Wer also davon ausgeht, daß Tiere weniger vernünftig sind als Menschen, müßte zum Schluß gelangen, daß man nur freiwillig zustimmenden Wesen zu Versuchszwecken größere Schmerzen oder gar den Tod zumuten darf. Am leichtesten zu rechtfertigen ist das altruistisch motivierte freiwillige

lige Lebensopfer, am schwersten dagegen die unfreiwillige Opferung empfindungsfähiger Wesen, die nicht einmal zustimmen können.

Häufig wird angenommen, für die Frage der Tötung von Wesen sei nur Vernunft moralisch relevant. Insbesondere wird Tötung als Durchkreuzung zukunftsbezogener Wünsche kritisiert; hat ein Wesen weniger Vernunft, so hat es auch weniger zukunftsbezogene Wünsche, ergo ist die Tötung eines weniger vernünftigen Wesens weniger schlimm. Schopenhauer vergleicht Tiere sogar mit Weisen. Weise oder heilige Asketen haben zwar vom Lebenswillen unabhängige Vernunft, aber sie haben die Vernunft im Dienste des Lebenswillens besiegt (zur Unterscheidung der Vernunft in und außer der Dienstbarkeit für den Willen vgl. Günther 1989, 71 ff.). So gesehen sind sie im Resultat ebenso augenblicksbezogen wie Tiere. Folgerichtig könnte man nun sagen, die Ermordung eines heiligen Asketen sei weniger schlimm als die eines Menschen mit zahlreichen Hoffnungen und Sorgen. Diese abstoßende Konsequenz folgt aus der speziesneutralen Anwendung eines Arguments, das sich bei Schopenhauer und Bentham findet. Dieses Argument legitimiert nicht nur die Schlachtung von Tieren, sondern auch den Sanktizid, die Tötung heiliger Asketen. Es enthält generell das Potential zu einer moralisch fragwürdigen Diskriminierung unter Menschen. Neben Asketen könnten insbesondere auch Massenmenschen, die Schopenhauer wiederholt als Fabrikware der Natur titulierte, als Wesen eingeschätzt werden, deren Tod weniger schlimm sei als der Tod schöpferischer Genies.

Wir müssen im Auge behalten, daß Schopenhauer den Speziesismus, die willkürliche Bevorzugung unserer Spezies ablehnt. Gibt uns Schopenhauers Argument das Recht, das Lebensrecht von Menschen und Tieren abzustufen, so gibt es uns auch ein Recht, unter Menschen abzustufen: Die Tötung eines Lotusblumenessers, der ganz im *carpe diem* aufgeht und dem aktuellen Lebensgenuß frönt, wäre demnach weniger schlimm als die Tötung eines Managers, dessen Agenda bereits für die nächsten zwei Jahre ausgefüllt ist. Die schlimmsten Fälle von Tötung wären jene, durch die man jemanden aus einer unabgeschlossenen Tätigkeit herausreißt; am unbedenklichsten dagegen wäre der Sanktizid, die Tötung jener heiligen Asketen, denen es gelungen ist, sich völlig von der Bindung an falsche Hoffnungen und Sorgen zu befreien. Wir nennen dies die garstige Schlußfolgerung. Gewiß: Die Schlußfolgerung ist zugleich so zwingend und so abstoßend, daß man sich nur wundern kann, warum so manche Philosophen zukunftsbezogenen Wünschen ein derartiges moralisches Gewicht für Entscheidungen über Leben und Tod zumessen.

Wir haben das Argument der Vernünftigkeit als ein graduelles Argument behandelt: Wesen haben mehr oder weniger Vernunft. Nun könnte man versuchen, das Argument umzuformulieren: Vernunft ist nicht etwas, wovon man mehr oder weniger haben kann, sondern Vernunft ist etwas, was man entweder hat oder nicht. 'Vernünftig' und 'unvernünftig' verhalten sich wie 'lebend' oder 'tot': Es gibt keine Abstufungen, keine Zwischenformen. Diese Auffassung würde es erleichtern, das Tötungsverbot kategorisch zu verstehen, als etwas, was zumindest alle Wesen mit Vernunftpotential gleichermaßen schützt. Die relative Schutzlosigkeit des Lebens von Wesen mit weniger oder gar keinen Zukunftsplänen könnte dadurch verbessert

werden, daß man sagt: Nur Wesen, die zukunftsbezogene Wünsche haben *können* (auch wenn sie keine oder nur wenige haben), dürfen nicht getötet werden; gegen die Tötung aller Wesen, die keine zukunftsbezogenen Wünsche haben können, gibt es zumindest keine direkten moralischen Gründe.

Ist dieses Argument tatsächlich eine Verbesserung des ursprünglichen? Das ursprüngliche Argument wollte offenbar Tötung als Durchkreuzung von aktuellen Wünschen konzeptualisieren. Wohin führt nun das zweite Argument? Nehmen wir den Fall von Mönchen, die zwar zukunftsbezogene Wünsche haben könnten, aber sich einer Meditationstechnik bedienen, die es ihnen erlaubt, im Augenblick aufzugehen und alle zukunftsbezogenen Wünsche zu löschen. Nach dem zweiten Argument verdient das Leben dieser Mönche den gleichen Respekt wie jenes von Menschen, die Wünsche für die Zukunft haben. Respektabel wären nun nicht mehr irgendwelche Wünsche, sondern geistige Fähigkeiten zu speziellen Wünschen.

Damit ist das Problem der abstoßenden Schlußfolgerung gelöst, doch um welchen Preis! Warum sollte diese Fähigkeit oder irgend eine andere kognitive Fähigkeit für die Begründung des Tötungsverbotens signifikant sein? Wird damit nicht von der Idee der Interessendurchkreuzung auf eine Bewertung geistiger Fähigkeiten ausgewichen? Wird nicht durch die Hintertüre wieder ein Element der rationalistischen Metaphysik eingeführt, wonach es Vernunft ist, die zählt – und nicht der Wille?

Die vermeintliche Verbesserung von 'X darf nicht getötet werden, weil er zukunftsbezogene Wünsche *hat*' zur Auffassung 'X darf nicht getötet werden, weil er zukunftsbezogene Wünsche *haben kann*' läuft auf eine Auszeichnung der Vernunftnatur als eines höheren Werts oder Endzwecks der Natur hinaus. Kant hat diesen Schritt explizit vollzogen. Im Paragraphen 83 der *Kritik der Urteilskraft* heißt es: Nicht etwa die Tatsache, daß ein Mensch sich Zwecke setzt (was ihm bloß eine faktische Vormachtstellung geben mag), sondern „die formale subjektive Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen“, also die Fähigkeit zur Vernunft und Kultur macht den Menschen zum einzigen Eigenwert in der ganzen Natur. Mit der Auffassung, die Fähigkeit zu zukunftsbezogenen Wünschen konstituiere den einzigen direkten moralischen Grund gegen die Tötung eines Wesens, kehrt die rationalistische Metaphysik in empiristischer Verkleidung wieder. „Thierverächter und Vernunftidolater“ nennt Schopenhauer in einem Zuge (Schopenhauer 1979, 138). Es ist die Selbstanbetung der planenden Vernunft, welche solchen Auszeichnungen einer puren Fähigkeit zu zukunftsbezogenen Präferenzen zugrunde liegt. Zwar wollen das die Vertreter dieser Auffassung nicht wahrhaben, doch eine moralische Privilegierung geistiger Fähigkeiten für die Frage der Tötung ist unabhängig von einer teleologischen und rationalistischen Metaphysik nicht plausibel. Leider verfällt auch Schopenhauer, trotz seinem caveat, diesem Vorurteil, wie wir im Anhang noch sehen werden.

Damit soll nicht etwa bestritten werden, daß man Wesen mit Plänen Formen von Unrecht zufügen kann, die man Wesen ohne Pläne nicht zufügen kann. Pläne anderer zu vereiteln ist ein spezifischer Eingriff in deren Freiheit. Ebensovienig ist

zu bestreiten, daß voraussehende Wesen spezifischen Übeln unterliegen – etwa spezifischen Ängsten. Daraus entsteht ein besonderes Bedürfnis nach Sicherheitsgarantien. Dies erklärt den besonderen Stellenwert des *Alarms*, den Angriffe oder Tötungen von Menschen in unserer Rechtsgemeinschaft auslösen. Die Übel des Alarms oder der wahrgenommenen Bedrohlichkeit, wie sie Dieter Birnbacher nennt, müssen nicht deckungsgleich sein mit den direkten Übeln infolge einer Beraubung oder Benachteiligung, ja die subjektiv erlebte Gefahr muß nicht einmal übereinstimmen mit der statistisch nachgewiesenen Wahrscheinlichkeit von Schadensfolgen. Ein gutes Beispiel ist etwa die erhöhte Angst insbesondere älterer Menschen vor dem Aufenthalt in unterirdischen Metrotunnels, deren Wände besprayed sind; die Kriminalitätsstatistik spricht nämlich eine ganz andere Sprache als diese subjektive Wahrnehmung von Gefahr. Es ist keineswegs der Fall, daß die meisten oder auch nur vergleichsweise viele Gewaltverbrechen an solchen Orten und gegen ältere Menschen ausgeübt werden. Gleichwohl müssen Polizei und Gesetzgeber auch Übeln des Alarms Rechnung tragen. Es gibt auch keinen guten Grund,

„weshalb die moralische Folgenberücksichtigung auf kognitiv und affektiv 'adäquate' psychische Reaktionen zu beschränken wäre [...] Wer weiß, daß er durch ein bestimmtes Verhalten bei anderen Angst hervorruft, kann sich nicht ohne weiteres damit entlasten, daß diese nach allgemeinem Urteil als abergläubisch, 'hysterisch' oder in anderer Weise irrational gelten muß.“ (Birnbacher 1995, 202 f.)

Wir finden diesen Begriff des Alarms bei Schopenhauer (*WWV* II, II, 28 = ZA III, 410) und bei Bentham (1970, 144). Ein Wesen, das nicht hofft und bangt, kann nicht auf diese Weise geschädigt oder enttäuscht werden. Insofern gibt es *indirekte* moralische Gründe gegen die Tötung von Wesen, die hoffen und bangen und umgeben sind von anderen Wesen, die hoffen und bangen. Diese indirekten Gründe und die legitime Rücksicht auf die Übel des Alarms *erklärt*, warum der Schutz menschlichen Lebens in den meisten Rechtsgemeinschaften viel besser organisiert ist als der Schutz des Lebens von Tieren. Doch liegt in dieser Erklärung auch schon die moralische Rechtfertigung? Sollte das Leben empfindungsfähiger Wesen, deren Tod unter Menschen keine Panik auszulösen vermag, deshalb weiterhin so schutzlos bleiben?

Selbst ein Wesen ohne Hoffnungen und Sorgen kann immer noch dessen, was es besitzt oder dessen es sich freut, beraubt werden. Dies ist das *direkte* moralische Argument gegen Tötung, das auf alle empfindungsfähigen Wesen gleichermaßen zutrifft – also auch auf die unbemerkte Tötung jenes heiligen Asketen, der selbst seinen Wunsch weiterzuleben in sich abgetötet hat. Tötung von empfindungsfähigen Wesen, die im Augenblicksgenuß aufgehen (wenn es so etwas überhaupt gibt) wäre immer noch eine Privation. Ein Wesen, das Empfindungen von Lust und Schmerz haben kann, hat *seine* Freude und *seinen* Schmerz. Es ist ein Wesen mit einem Zentrum von Bewußtsein (wenn auch vielleicht ohne Selbstbewußtsein), kurz: ein Wesen, für das Dinge gut oder schlecht sein können. Ein Individuum mit einem rudimentären Bewußtsein oder Für-es-sein (wenn vielleicht auch ohne Für-

sich-sein) hat einen Wert, unabhängig vom Nutzen oder Schaden, den es anderen bereitet.

Damit soll nicht etwa gesagt werden, es sei moralisch verwerflich, die Welt um eine Quantität von Lust zu berauben. Dieses sog. quantitative Argument baut auf ganz anderen Prämissen auf. Einer Welt mit Lustquanten kann man gar kein Unrecht zufügen. Einer sittlichen Pflicht zur Maximierung von Lust in der Welt könnte jedenfalls kein moralisches Recht bestimmbarer Individuen korrespondieren. Die Annahme einer sittlichen Pflicht zur Maximierung von Lust ist aber auch aus andere Gründen unplausibel. Selbst der Konsequentialist, der glaubt, eine Welt mit mehr Lust sei *ceteris paribus* besser als eine Welt mit weniger Lust, braucht deshalb noch keine sittliche Pflicht zur Maximierung von Lust zu postulieren, denn es ist nicht ausgemacht, ob das beste Mittel zur Erreichung dieses Ziels eine Hypermoral ist. Würde es in einer Welt, in der alle dazu erzogen würden, Lust zu maximieren, tatsächlich mehr Lust geben als in einer Welt, in der die Menschen vorwiegend nach anderen Zielen streben?

Ich vertrete kein quantitatives Argument (vgl. Birnbacher 1996), sondern ein Beraubungsargument: Empfindungsfähige Wesen sind Zentren von eigenen Interessen, und sei es auch nur der Interessen, das Leben zu genießen, Lebensfreude zu verlängern, möge sie noch so gegenwartsbezogen sein wie auch immer. Selbst ein gegenwartsbezogenes Wesen wird versuchen, seine Freuden hinauszuzögern. Lust oder Schmerz eines Wesens sind immer seine eigenen Zustände, weshalb das Leiden oder die Elimination des einen Wesens nicht durch die Freuden oder die Erzeugung eines anderen kompensiert werden kann. Die Idee eines solchen Austausches oder einer Kompensation von Freuden und Leiden ist nur dann in sich verständlich, wenn sie von jemandem freiwillig akzeptiert oder zumindest als nützliches Opfer verstanden wird.

Der irre Gedanke, den Lustpool in der Welt zu erhalten, indem man z. B. ein Huhn tötet und durch ein neues ersetzt, geht völlig an der Realität von Wesen vorbei, denen es etwas ausmacht, *selber* Lust oder Schmerz zu empfinden und die nichts davon haben, gepeinigt oder vernichtet und durch andere bzw. deren Freuden ersetzt zu werden. Lust und Schmerz sind immer und notwendig Zustände eines Individuums; sie unterscheiden sich von anonymen Weltzuständen oder besitzlosen Objekten, die dem einen genommen und dem anderen geben werden können. Bewußtseinszustände sind stärker und wesentlicher mit uns verbunden als Eigentum mit seinem Eigentümer. Der bloße Gedanke einer Ersetzung eines empfindungsfähigen Wesens durch ein anderes hat *aus der Perspektive dieser Wesen selber* gar keinen Sinn, sondern diese Idee spiegelt lediglich die Perspektive und die Interessen von Züchtern und Tierhaltern.

Die Kritik an der Kompensationsidee bzw. der Vorstellung einer Ersetzbarkeit empfindungsfähiger Lebewesen richtet sich nur gegen die Vorstellung von Lebewesen als bloßen Gefäßen von Lust, aber nicht gegen die Rolle von Zahlen und Quantitäten in der Ethik. Es ist besser, zwei Personen statt nur eine zu retten; es ist ein geringeres Übel, ein empfindungsfähiges Wesen zu töten statt zwei. Ein indirekter

Konsequentialismus wird jedoch nicht überstürzt das Gute und das Richtige gleichsetzen. Wenn ich vor der Alternative stehe, entweder eine oder zwei Personen retten zu können (aber ohne alle drei retten zu können), dann ist es nicht automatisch meine moralische Pflicht, die beiden zu retten, denn die einzelne Person, die ich anstelle der beiden anderen retten werde, steht vielleicht zu mir in einer besonderen persönlichen Beziehung. Ich lasse mich also eher vom Gefühl als von einer expliziten Folgenabschätzung leiten. In diesem Falle könnte mir auch bewußt werden, daß es der einen Person, die ich im Stich ließe, keinen Trost bieten könnte, daß ich die beiden anderen rette. Es ist jedenfalls nicht sinnvoll zu glauben, die nicht gerettete Person selber werde auf irgendeine Weise dadurch entschädigt, daß an ihrer Stelle zwei andere weiterleben. Umgekehrt ist es verständlich, daß jemand freiwillig oder zumindest bewußt ein Lebensopfer zur Rettung anderer akzeptiert.

Selbst die rasche und schmerzlose Tötung eines empfindungsfähigen Wesens ist somit ein direktes Unrecht, das einem unersetzbaren Individuum zugefügt wird. Daß dieses Argument so hartnäckig ignoriert oder mißverstanden wird, scheint damit zusammenzuhängen, daß es unabweisbar ist und zugleich die Irrationalität und Verwerflichkeit von Einrichtungen und Praktiken dartut, in denen Tiere getötet werden. Nicht intellektuelle, sondern emotionelle Blockierungen machen es so schwierig, dieses direkte Unrecht zu erkennen und konsequent zu vermeiden, so wie wir die Tötung von Menschen vermeiden. Der Mensch preist seine Rationalität und sieht auf Tiere herab, die angeblich nicht denken, doch nirgends ist der Mensch so gedankenlos, partiisch und unverschämt wie im bezug auf die Tötung und Ausbeutung von Tieren.

Natürlich ist Tötung nicht das einzige Unrecht, das wir Tieren zufügen. Sicher ist es wichtig, Tieren Schmerzen und andere Leiden zu ersparen, auch wenn man ihnen zur Zeit nicht die Schlachtung ersparen kann. Doch sollte man nie vergessen, daß die Wurzel der Irrationalität mit einer Politik der Leidensbekämpfung nicht ausgerottet wird und daß mit der Verteidigung einer sanften Tierhaltung oder sanfter Tötungspraktiken nicht alle Aspekte der Achtung vor empfindungsfähigen Wesen erfaßt sind. Die Versuchung, Wesen, die schließlich ohnehin geschlachtet werden, geringer zu schätzen, ist fast unwiderstehlich. Nimmt man dazu die Kostenzwänge, die eine möglichst billige oder konkurrenzfähige Tierhaltung und Tier Schlachtung nahelegen, so erkennt man rasch, daß sich die Übel, die Tieren zugefügt werden, nicht isolieren lassen. Sowenig wie die Tötungsproblematik das einzige Übel darstellt, so wenig ist sog. Tierquälerei der Kern der Problematik. Vielmehr gibt es einen unauflösbaren Zusammenhang zwischen Ausbeutung von Tieren als Ressourcen, Leidenszufügung und Tötungspraxis.

#### **Zusatz I: Hindernisse für die Anerkennung und Befolgung einer sittlichen Pflicht zum Vegetarismus**

Der Auffassung, Vegetarismus sei moralische Pflicht, stellen sich mindestens fünf Hindernisse entgegen:

1. Die Auffassung vom Wesensunterschied zwischen Tier und Mensch, von dem angenommen wird, er laufe der Speziesgrenze entlang (Speziesismus). Dabei wird die Vernunftfähigkeit als *eindeutig wertvollere* Eigenschaft aufgefaßt.
2. Das Dogma von der Zeitlosigkeit der Tiere: Weil sie keine zukunftsbezogene Präferenzen haben – so wird suggeriert –, darf man sie rasch und schmerzlos töten.
3. Fleischnahrung wird – jedenfalls unter gewissen Umständen – als lebenswichtig und unersetzbar betrachtet. Das Recht auf Tötung zur Selbsterhaltung wird auf die Schlachtung übertragen.
4. Nahrungsgewohnheiten werden als *moralisch indifferent* betrachtet; Leute, welche versuchen, Essgewohnheiten moralisch zu beurteilen und zu normieren, gelten entsprechend als „phantastisch tugendhaft“. Kant schreibt:

„Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität *gleichgültigen Dinge* (adiaphora) einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekömmt, nähre: eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.“ (Kant 1797, Einleitung, Abschnitt XVII).

Im Anschluß an diese Stelle müssen zwei Fragen untersucht werden, nämlich erstens ob es Bereiche gibt, welche moralischer Beurteilung immer und unter allen Umständen entzogen werden können, und zweitens ob Nahrungsgewohnheiten tatsächlich ein gutes Beispiel für solche Dinge mit unbedingter moralischer Immunität wären.

Beide Fragen sind zu verneinen. Die scheinbar banalste Handlung, die harmloseste Gewohnheit kann unter bestimmten Bedingungen moralisch problematisch werden. Diese Möglichkeit, daß moralische Urteile alles durchdringen können, ist zu unterscheiden von einer Realität, in der tatsächlich jede Kleinigkeit normiert ist. Nahrungsgewohnheiten können – wenn sie z. B. ein System der Ausbeutung empfindungsfähiger Wesen stützen – moralisch bedenklich sein. Gewisse Situationen können zu einer Übermoralisierung folgen; entsprechend wird es ein politisches Ziel sein, einer Entwicklung entgegenzuwirken, die zu einer unerträglichen Moralisierung führt.

5. Vegetarismus ist etwas moralisch Gutes, das aber über alle Pflicht hinausgeht. Er gehört zu den *opera supererogationis*, den moralischen Rekordleistungen von moralischen Heiligen und Helden, die nicht jedermann als obligatorisch auferlegt werden können. (Zu 4. und 5. vgl. Wolf 1997b.) – Hier stellen sich zwei Fragen: erstens, ob es tatsächlich opera supererogationis gibt, oder ob sog. moralische Spitzenleistungen nicht auch als besonders eifrige Erfüllung von Pflichten verstanden werden können; die zweite Frage betrifft wiederum den Anwendungsfall auf den Vegetarismus: Kann dieser tatsächlich nur als Resultat überdurchschnittlicher Anstrengungen oder Entbehrungen erreicht werden,

oder ist die vegetarische Lebensweise unter günstigen Bedingungen nicht leicht zu realisieren? Kann die Überwindung karnivorer Gewohnheiten verglichen werden mit einer Suchttherapie, so daß hier ähnliche Schwierigkeiten vorliegen wie bei der Überwindung von Raucher- oder anderen Drogenkonsum-Gewohnheiten? Selbst wenn es für einige sehr schwer wäre, könne man sagen, daß es immer noch vielen relativ leicht fallen dürfte, da ihre Essgewohnheiten wohl kaum als Suchtgewohnheiten charakterisiert werden könnten. Der süchtige Fleischesser würde dann – ähnlich wie Triebtäter oder Kleptomane – ein Spezialproblem darstellen. Überdies ist der Vergleich mit Drogenkonsum auch aus anderen Gründen irreführend: Beim Drogenkonsum handelt es sich primär um Selbstgefährdung oder Selbstschädigung, während es sich bei der Unterstützung der Massentierhaltung um Fremdschädigung handelt. Die Ausrede „Ich kann halt nicht anders“ kann viel weniger geduldet werden, wenn jemand Wohl und Leben anderer gefährdet, als wenn er nur sich selber schadet.

6. Das wichtigste Hindernis ist die mangelnde Rationalität von Menschen, die darin besteht, daß wir nicht immer nach dem Lichte unserer eigenen besten Informationen und Prinzipien leben. Wir sind nicht vollständig rational, und wir erlauben uns manche Abweichungen von den Forderungen der Rationalität. Trägheit, Mangel an Phantasie und unparteiischer Erwägung spielen eine große Rolle in unserer Bereitschaft, die Bedürfnisse von Schwachen und Abhängigen nicht ernst genug zu nehmen. Irrational ist auch die Tatsache, daß sich Rechtsgemeinschaften fast ausschließlich von indirekten Gründen – der Vermeidung des Alarms, den die Tötung bei Dritten auslöst – leiten lassen, während die massenhafte Tötung von Tieren aus bloß kommerziellen Erwägungen, weil sie keine wahrgenommene Bedrohung für Menschen darstellt, moralisch nicht zu zählen scheint.

## **Zusatz II: Licht und Schatten in Schopenhauers Beitrag zur Tierethik**

Zu den wichtigsten Vorzügen von Schopenhauers Ansatz gehören:

1. Tiere verursachen in Schopenhauers Metaphysik keine Unordnung, sondern sie fügen sich gut in seine voluntaristische Ausdeutung der Natur. Die willensmetaphysische Einbettung der Tiere in den Gesamtzusammenhang wertet sie zu Verwandten („unsere unvernünftigen Brüder“) und sogar – in gewisser Hinsicht – zu Vorbildern des Menschen auf. Im Unterschied zur rationalistischen Metaphysik und in Übereinstimmung mit indischen und pythagoreischen Traditionen der Seelenwanderungstheorie akzentuiert Schopenhauer nicht den Wesensunterschied, sondern die Wesensverwandtschaft und die Kontinuität zwischen Tier und Mensch. (Eine ähnliche Haltung ist auch unter Skeptikern der Antike und Neuzeit verbreitet.) Damit und mit seinem Entwicklungsdenken im Bereich der Erscheinungen (nicht im Bereich der Ideen) antizipiert Schopen-

hauer eine evolutionistische Theorie. Der sog. Wesensunterschied wird allerdings nicht aufgegeben, aber er wird problematisiert und heruntergespielt. Die Vernunft des Menschen involviert seine Fähigkeit, Begriffe zu bilden, sich vom Partikulären und Momentanen zu distanzieren, zu hoffen und zu fürchten. Diese Vernunft wird als zweischneidig charakterisiert, und der triumphale Begriff der Menschenwürde wird scharf kritisiert (vgl. 1979, 64f. = ZA VI, 206; PP II, II, 8 = ZA IX, 220f.). Das einzige Privileg des Menschen liegt in seiner Erlösungsbedürftigkeit; nur die wenigsten Menschen sind – im übrigen nicht aus eigenem Verdienst – erlösungsfähig. Die Erlösungsfähigkeit einer kleinen Elite von religiösen Virtuosen ist eine Gnade, keine Leistung, und sie führt auf Umwegen zu einem Ziel, an dem Tiere durch ihre „natürliche Weisheit“ bereits angelangt sind. Tiere sind durch ihre von Schopenhauer angenommene Gegenwartsbezogenheit bereits erlöst oder gar nicht erlösungsbedürftig. Sie kennen zwar Schmerzen, aber nicht die mannigfaltigen Leiden der Furcht und der Einbildungskraft.

2. Schopenhauer fordert eine speziesneutrale Ethik; er nimmt die zeitgenössische Kritik am Speziesismus voraus. Er mockiert sich über den extremen Speziesismus, der „allein die eigene werthe Spezies“ „kennt und berücksichtigt“ (Schopenhauer 1979, 60), tendiert aber selber zu einem gemäßigten Speziesismus, der im Konfliktfall zwischen dem Leben eines Menschen und eines Tieres jenem des Menschen den Vorrang zuspricht.

Schopenhauers Ethik geht allerdings nicht so weit, einigen Tieren ein Lebensrecht einzuräumen, ja die folgerichtige Anwendung seiner Überlegungen führt sogar zu zwei abstoßenden Schlußfolgerungen:

3. Die metaphysische Ausdeutung des Mitleids beruht auf einem Wiedererkennen und Anerkennen des Willens in *allen* Lebewesen, ganz unabhängig davon, ob diese empfindungsfähig sind oder nicht. Selbst in der Bildung einer Schneeflocke soll angeblich der Weltwille am Werk sein (vgl. *WW* II, II, 26 = ZA III, 383). Also müßten Insekten, Pflanzen, ja alles, was zur Natur gehört und als Manifestation des einen Weltwillens gedeutet werden kann, gleichermaßen verehrt und geschützt werden. Schopenhauers Ansatz müßte zu einer Ethik der gleichen Ehrfurcht vor allem Leben führen. Genau dieser Schritt führt jedoch zur törichten Frage: Müssen nicht auch Vegetarier Leben vernichten? Töricht ist diese Frage, weil sie nahelegt, daß wir, da wir ja unvermeidlich Leben vernichten müßten, auch gleich damit weiterfahren könnten, Fleisch zu essen. Der besondere Status empfindungsfähiger Wesen kommt im Rahmen der metaphysischen Begründung des Mitleids nicht in den Blick. Schopenhauer selber konzentriert sich allerdings auf das Mitleid mit dem Wohl und Wehe anderer Wesen und orientiert sich *de facto* an metaphysisch neutralen, psychologisch erklärbaren Begriff von Empathie. Man könnte an dieser Stelle von einer klugen Inkonsequenz sprechen.
4. Die Tiere leben ohne Sorge und Hoffnung, auf die Gegenwart beschränkt.

„Aber eben in Folge hiervon erscheinen die Thiere, mit uns verglichen, in Einem Betracht, wirklich weise, nämlich im ruhigen, ungetrübten Genuße der Gegenwart.“  
(PP II, § 153 = ZA IX, 321 f. Vgl. dazu Jones 1991, 136)

Die „Weisheit der Tiere“ besteht darin, im Augenblick aufzugehen. Dieses Leben im nunc stans wird auch von wenigen Mystikern und Heiligen angestrebt. Da nun Tiere, weil sie infolge ihres angeblichen Mangels an Vernunft nach Schopenhauer entsprechend weniger leiden, zu Nahrungszwecken rasch und schmerzlos getötet werden dürfen, müßte das auch auf Mystiker und Heilige zutreffen. Die abstoßende Schlußfolgerung aus Schopenhauers Reflexion über die Erlaubtheit der Schlachtung von Tieren ist die Erlaubtheit der Schlachtung von Heiligen. Gegen den unbemerkten Sanktizid gibt es weder indirekte (Alarm) noch direkte moralische Gründe.

#### Literatur:

- Baron, Marcia W. (1995): *Kantian Ethics almost without Apology*, Ithaca & London: Cornell UP.
- Bentham, Jeremy (1820): *Traité de Législation Civile et Pénale*, Paris, 3 Bände.
- Bentham, Jeremy (1970): *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*, Oxford, New York: University of London, The Athlone Press [EA 1789].
- Bimbacher, Dieter (1995): *Tun und Unterlassen*, Stuttgart.
- Bimbacher, Dieter (1996): The Great Apes – Why They Have a Right to Life, in: *Etica & Animali* 8, 142-154.
- Elie, Maurice (1994): Instinct, entendement, raison: la référence à l'animal chez Locke, Hume et Schopenhauer, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 75, 11-26.
- Günther, Heinrich (1989): *Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer*, Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris.
- Gützlaff, V. (1879): *Über die Thiere und den Thierschutz. Ein Beitrag zur ethischen Seite der Vivisektionsfrage*, Berlin.
- Heyd, David (1982): *Supererogation. Its status in ethical theory*, Cambridge etc.: UP.
- Jones, K. (1991): Schopenhauer on Animals, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 72, 131-142.
- Kant, Immanuel (1797): *Die Metaphysik der Sitten*, Königsberg, Neuaufgabe Hamburg 1990.
- Kant, Immanuel (1790): *Kritik der Urteilskraft*, Berlin, 3. Auflage 1799.
- Kaplan, Helmut F. (1993): *Leichenschmaus. Ethische Gründe für eine vegetarische Ernährung*, Reinbek bei Hamburg.
- Schopenhauer, Arthur (1979): *Preisschrift über das Fundament der Moral*, Hamburg [EA 1841].
- Schopenhauer, Arthur (1977): *Zürcher Ausgabe in zehn Bänden*, Zürich [ZA].
- Schütt, Hans-Peter (1990): (Hg.): *Die Vernunft der Tiere*, Frankfurt a.M.
- Wolf, Jean-Claude (1983): *Tierethik*, Freiburg in der Schweiz.
- Wolf, Jean-Claude (1997a): Schopenhauers Liberalismus, in: *Schopenhauer Jahrbuch* 78.
- Wolf, Jean-Claude (1997b): Gibt es eine Pflicht zum Vegetarismus? in: *Ethik und Unterricht* I, 5-12.