

Die beiden Grundprobleme der Schopenhauerschen Tierethik¹

von Frank Brosow (Mainz)

I. Einleitung

Wie die Hausfrau, die die Stube gescheuert hat, Sorge trägt, dass die Türe zu ist, damit ja der Hund nicht hereinkomme und das getane Werk durch die Spuren seiner Pfoten entstelle, also wachen die europäischen Denker darüber, dass ihnen keine Tiere in der Ethik herumlaufen. Was sie sich an Torheiten leisten, um die überlieferte Engherzigkeit aufrechtzuerhalten und auf ein Prinzip zu bringen, grenzt ans Unglaubliche.²

Mit diesen kritischen Zeilen bringt Albert Schweitzer (1875–1965) ein zentrales Problem der europäischen Philosophie auf den Punkt: Von Beginn an hat sie es versäumt, in ihrer Reflexion über Gott, Welt und Mensch den Tieren einen angemessenen Status zuzugestehen. Schweitzer wirft den europäischen Denkern hier nicht ihre unzureichende Unterstützung der Tierschutzbewegung vor.³ Was er kritisiert, ist vielmehr ihre grundsätzliche Weigerung, das aus unreflektierten Traditionen erwachsene Verhältnis zwischen Mensch und Tier überhaupt einer kritischen und ergebnisoffenen Prüfung zu unterziehen.

Wer sich in der Geschichte der Philosophie auskennt, mag den Einwand erheben, dass nahezu jede historische Epoche Ausnahmen kennt, auf die Schweitzers Vorwürfe nicht recht zu passen scheinen. Zu denken wäre hier für die Antike an Denker wie Pythagoras (ca. 570–510 v. Chr.) oder Plutarch (ca. 45–125) und für das Mittelalter an Franz von Assisi (1182–1226). Die Tierliebe dieser und anderer europäischer Denker resultiert jedoch nicht aus ihren philosophischen Überzeugungen, sondern verdankt sich oftmals dem Einfluss östlicher Religionen und Weltanschauungen oder kann als eine rein subjektive Charaktereigenschaft gedeutet werden.⁴ Darum lässt Schweitzer diese Ausnahmen nur bedingt gelten.

1 Nicht gekrönt von der Schopenhauer-Gesellschaft zu Frankfurt am Main, den 11. April 2008. Für kritische Hinweise zu einer früheren Version des Typoskripts danke ich Heiner F. Klemme (Mainz) und Andreas Thomas (Wuppertal).

2 Schweitzer, 2006, 75.

3 Dies tut er allerdings an anderer Stelle. Vgl. Schweitzer, 2006, 83.

4 So lehnte Pythagoras das Töten von Tieren laut Schweitzer nur deshalb ab, weil er an die vom indischen Denken übernommene Lehre der Seelenwanderung glaubte. Vgl. Schweitzer, 2006,

Der erste europäische Philosoph, dessen theoretische Betrachtung der Tiere vor Schweitzers kritischem Auge Gnade findet, ist Arthur Schopenhauer (1788–1860). Über ihn sagt Schweitzer ausdrücklich, dass er „die Idee der Verbundenheit des Menschen mit der Kreatur wirklich in die Weltanschauung“ aufgenommen und diesem Element seiner Philosophie großen Wert beigemessen habe.⁵

Dieses Bild von Schopenhauer als einem Pionier der Tierethik ist heute weit verbreitet. Im Folgenden soll untersucht werden, ob und inwiefern Schopenhauer diese Sonderstellung innerhalb der Philosophiegeschichte auch tatsächlich verdient. Um dies zu leisten, werde ich zunächst kurz den Stand der tierethischen Diskussion im Europa des 19. Jahrhunderts umreißen (II.). Vor diesem Hintergrund gilt es dann zu prüfen, welchen innovativen Beitrag Schopenhauer zu dieser Diskussion geleistet hat (III.). Den Abschluss meiner Arbeit bildet die Erörterung der Frage, wie groß Schopenhauers Einfluss auf die gegenwärtig in der Tierethik vertretenen Positionen tatsächlich gewesen ist (IV.).

Im Ergebnis wird sich zeigen, dass Schopenhauer die tierethische Diskussion in der Tat maßgeblich beeinflusst hat, dass seine Aktualisierung jedoch aufgrund seiner grundsätzlich metaphysischen und pessimistischen Argumentationsweise Schwierigkeiten bereitet. Sein Hang zur Metaphysik und seine pessimistische Weltverneinung können daher als die beiden Grundprobleme der Schopenhauerischen Tierethik angesehen werden.

II. Das Tier in der Ethik vor Schopenhauer

Zwei Faktoren prägen das Bild, das sich die europäische Philosophie zur Zeit Schopenhauers vom Verhältnis zwischen Mensch und Tier macht: einerseits die Philosophie der griechisch-römischen Antike im engen Verbund mit der jüdisch-christlichen Tradition, andererseits die neuzeitliche Philosophie nach dem Vorbild von René Descartes (1596–1650).

II.1. Antike und Mittelalter

In der europäischen Antike spielen Tiere in der Ethik noch keine Rolle.⁶ Über die Idee einer die Menschheit als solche umfassenden moralischen Gemeinschaft kommen weder die Epikureer noch die Stoiker hinaus. Zwar findet sich zwischen Thales (ca. 624–546 v. Chr.) und den Stoikern immer wieder der Gedanke einer All-Beseeltheit, dieser wird jedoch nicht zum Anlass genommen, um über die ethische Frage nach einem angemessenen Umgang mit Tieren nachzudenken.

148. Franz von Assisi maß der Tierliebe für seine eigene Lebenspraxis zwar große Bedeutung bei, rief jedoch nicht einmal seinem eigenen Orden gegenüber zur Rücksicht gegenüber Tieren auf. Vgl. Schweitzer, 2006, 150f.

⁵ Schweitzer, 2006, 154.

⁶ Zu den folgenden Ausführungen vgl. Schweitzer, 2006, 146ff.

Stattdessen wird die Seele der Tiere als sterblich angesehen, während die menschliche Seele als unsterblich gilt.⁷ Das europäische Denken mit seinen beiden Hauptvertretern Platon (427–347 v. Chr.) und Aristoteles (384–322 v. Chr.) zieht damit von Anfang an eine scharfe Trennlinie zwischen menschlichem und tierischem Leben. Die Tiere sind nur belebte Dinge und existieren wie alles andere auch allein um des Menschen willen.

Eine ganz ähnliche Auffassung findet sich auch im Christentum. Anders als in den frühen chinesischen, indischen und ägyptischen Religionen oder in der Lehre Zarathustras⁸ waren die Tiere niemals in die religiösen Dimensionen des christlichen Alltagslebens integriert. Gerade weil Tieropfer, Wiedergeburt, Götzenverehrungen und Speisevorschriften im Christentum keine Rolle spielen, war die Haltung der Christen gegenüber den Tieren von Anfang an durch Gleichgültigkeit geprägt. Diese gleichgültige Haltung konnte durch zahlreiche Bibelstellen legitimiert werden.⁹

Im Mittelalter werden diese beiden Entwicklungslinien zusammengeführt. Durch das hartnäckige Ausbleiben des Weltendes sehen sich die Christen dazu genötigt, mit dem vorläufigen Weiterbestehen der diesseitigen Verhältnisse zu rechnen. Die Überzeugung des Urchristentums, dass das Leid schon sehr bald von allein verschwinden werde, weicht somit der Notwendigkeit, sich ihm gegenüber auf irgendeine Art und Weise zu verhalten. Statt das Leid in der Welt aktiv zu verringern, entschließt sich das Christentum jedoch zu der Sichtweise,

7 Eine Ausnahme bildet hier beispielsweise Epikur (ca. 341–270 v. Chr.), der auch das menschliche Leben als vergänglich ansieht. Doch auch seine Schule zieht aus dieser grundlegenden Gleichheit zwischen Mensch und Tier keine weiterführenden ethischen Konsequenzen.

8 Vgl. Schweitzer, 2006, 117–151. Über die Lebensdaten von Zarathustra herrscht bis heute keine Klarheit.

9 Laut Schöpfungsgeschichte hat Gott den Menschen nach seinem Bild erschaffen und dadurch weit über die Tiere gestellt. Betrachtet man die fünf Bücher Mose genauer, so stellt man jedoch fest, dass die Schöpfungsgeschichte noch keinen Hinweis darauf enthält, dass der Mensch sich von Fleisch ernähren darf. Zwar wird dem Menschen die Herrschaft über die Tiere übertragen, ernähren soll er sich jedoch nur von allen Pflanzen, die Samen bringen, und allen Bäumen, die Früchte tragen. Vgl. Gen 1, 27–29. Erst nach der Sintflut schließt Gott mit Noah einen Bund, in dem er die geretteten Tiere seiner Willkürherrschaft unterwirft und den Menschen ausdrücklich erlaubt, sich vom Fleisch der Tiere zu ernähren. Vgl. Gen 9, 2–4. Rücksicht und Güte ist im Alten Testament ähnlich wie im Islam nur gegenüber denjenigen Tieren geboten, die dem Menschen nützlich sind. So wird im Pentateuch an mehreren Stellen Gütigkeit gegenüber Haustieren eingefordert. Vgl. Dtn 25, 4. Das Verhalten gegenüber allen anderen Tieren ist moralisch neutral. Im Neuen Testament erhebt Jesus die allumfassende Liebe zum zentralen Gebot. Die Tiere werden davon nicht ausdrücklich ausgenommen. Es finden sich jedoch auch keine konkreten Hinweise darauf, dass Jesus bei seiner Betonung des Liebesgebots auch an Tiere gedacht hat. Stattdessen wird berichtet, dass er die bösen Geister, die von einem Besessenen Besitz ergriffen haben, in eine Herde von Schweinen fahren lässt, die sich daraufhin in den See stürzen und ertrinken. Vgl. Lukas 8, 32–33. Beim letzten Abendmahl isst Jesus mit seinen Jüngern das traditionelle Passahlamm. Vgl. Lukas 22, 8. Dass Jesus Vegetarier gewesen ist, kann daher mit einiger Sicherheit ausgeschlossen werden.

es müsse stoisch ertragen werden. Erst im Jenseits wird der Gläubige für das ertragene Leid entschädigt werden. Moralische Richtlinien dienen nun nicht mehr der Verbesserung des irdischen Lebens, sondern der Vorsorge für das zukünftige Seelenheil.

Im Gegensatz zum Urchristentum, das im nahenden Weltende noch die Erlösung der gesamten Schöpfung gesehen hat, greifen die Christen des Mittelalters auf den antiken Gedanken zurück, dass nur Menschen über eine unsterbliche Seele verfügen. Da Moral als Vorsorge für das jenseitige Seelenheil verstanden wird, kommt den Tieren in moralischen Fragen nach wie vor keine Bedeutung zu. Man zeigt sich eher noch bemüht, die Sonderstellung des Menschen als Krone der Schöpfung und Ebenbild Gottes zu betonen, indem man sich von den Tieren abgrenzt.¹⁰ Dieses gleichermaßen theologische und philosophische Dogma von der grundsätzlichen Höherwertigkeit des Menschen gegenüber dem Tier wurde lange Zeit nicht in Frage gestellt.

II.2. Neuzeit

Wer mit dem Beginn der Neuzeit eine grundlegende Wende im philosophischen Umgang mit Tieren erwartet, sieht sich enttäuscht. Michel de Montaigne (1533–1592) betont zwar die Wesensverwandtschaft zwischen Mensch und Tier, baut diesen Gedanken jedoch auf dem Gebiet der Ethik nicht weiter aus. Tonangebend für die Diskussion der Neuzeit wird die Position von René Descartes.¹¹ Seine Ausführungen zu diesem Thema sind jedoch wenig mehr als ein Abbild der aus dem Mittelalter übernommenen Vorstellung von der Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung. Nach Descartes haben alle Geschöpfe außer dem Menschen ein rein körperliches Dasein. Tiere sind nichts anderes als von Gott geschaffene Automaten aus Fleisch und Blut. Sie erwecken zuweilen den Anschein, Freude oder Schmerz zu empfinden, in Wahrheit denken und fühlen sie jedoch gar nichts. Es spielt daher in moralischer Hinsicht keine Rolle, wie der Mensch mit ihnen umgeht.

In England vertreten William Wollaston (1659–1724) und Samuel Clarke (1675–1729) die Auffassung, dass zu einem rationalen ethischen Verhalten auch das Mitempfinden mit allen lebendigen Wesen gehört. Doch auch ihre Theorie geht nicht weit genug, um den Tieren einen festen Platz im ethischen Denken ihrer Zeit zu sichern.

Die Vertreter der *moral-sense*-Theorie – der Third Earl of Shaftesbury (1671–1713), Francis Hutcheson (1694–1746), David Hume (1711–1776) und Adam Smith (1723–1790) – führen die Moral auf grundlegende moralische Gefühle wie Mitleid und Sympathie zurück. Obwohl sie dabei nicht näher auf die Frage eingehen, ob diese Gefühle auch Tieren entgegen gebracht werden sollten, stellt

¹⁰ Vgl. Hoerster, 2004, 14ff.

¹¹ Zum Verhältnis beider Positionen vgl. Perler/Wild, 2005, 28–43.

dieser Denkansatz einen bedeutenden Schritt für die Tierethik dar. Besonders durch die Philosophie David Humes wird die übermächtige Rolle der Vernunft im Selbstbild des Menschen stark relativiert. Durch seinen nüchternen Vergleich zwischen Mensch und Tier nötigt uns Hume, uns ebenso wie die Tiere als einen Teil der Natur zu betrachten.¹² Erst in einem derartigen geistigen Klima wurde es möglich, überhaupt danach zu fragen, ob und wie die Instrumentalisierung des Tiers durch den Menschen angesichts dieser weitgehenden Wesensgleichheit zwischen den verschiedenen Spezies gerechtfertigt werden kann.

Diese vernunftkritische Tendenz des philosophischen Denkens wird jedoch bald von der Position Immanuel Kants (1724–1804) überlagert. Nach Kant gehört der Mensch nicht bloß der sinnlich erfahrbaren Welt an, sondern ist zugleich auch ein Teil der Verstandeswelt. Die Moralität leitet sich aus der Vernunft ab. Tiere haben daher keinen Zugang zu ihr. Nur der Mensch verfügt über das Vermögen der Autonomie, das ihm eine unantastbare Würde verleiht. Daher kann die Moral nur Pflichten des Menschen gegenüber sich selbst und seinen Mitmenschen enthalten. Der kategorische Imperativ schützt nur die Würde derer, die als Zweck an sich selbst existieren.¹³ Für die unvernünftigen Tiere gilt genau dies nicht.¹⁴ Kant lehnt Grausamkeit gegenüber Tieren zwar ausdrücklich ab. Er begründet diese Ablehnung jedoch nicht über das Argument eines Eigenwerts tierischen Lebens. Der einzige Grund, warum wir Tieren gegenüber nicht grausam sein sollten, liegt darin, dass uns ein solches Verhalten abstumpfen lassen würde, so dass wir auch Menschen gegenüber zu grausamem Handeln tendieren.¹⁵ Auch Kant gesteht den Tieren in seinem Denken also lediglich einen instrumentellen Status zu.

Die meisten auf Kant folgenden Denker wie Fichte (1762–1814), Hegel (1770–1831), Schelling (1775–1854) oder Schleiermacher (1768–1834) gehen auf das Verhältnis zwischen Mensch und Tier in den von ihnen entwickelten Systemen gar nicht mehr näher ein.¹⁶ Eine bedeutende Ausnahme stellen lediglich die Utilitaristen dar, allen voran Jeremy Bentham (1748–1832), der die Leidensfähigkeit zum entscheidenden Kriterium der Zugehörigkeit eines Wesens zur moralischen Gemeinschaft erklärt.

Im Jahr 1787, zwei Jahre vor Benthams *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, veröffentlicht der Deutsche Wilhelm Dietler (gest. 1797) ein schmales Büchlein mit dem Titel *Gerechtigkeit gegen Thiere*, das als das älteste

12 Hume folgt hier der auf Pierre Bayle (1647–1706) zurückgehenden Vorstellung, dass die Tiere den Prüfstein für alle Theorien des Geistes darstellen. Vgl. Perler/Wild, 2005, 28. Der Vergleich zwischen tierischer und menschlicher Natur findet sich bei Hume recht häufig. Vgl. Hume, 1984, 80; Hume, 1989, 237ff.; Hume, 2007, 134ff.

13 Vgl. GMS, 435.

14 Vgl. MdST, 392.

15 Vgl. Kant, 2004, 279; MdST, 443.

16 Vgl. Schweitzer, 2006, 153.

bekanntes Schriftstück gilt, in dem der deutsche Terminus „Tierrechte“ auftaucht.¹⁷ Aus dem von Dietler attestierten Recht der Tiere auf ein glückliches Leben ergibt sich für den Menschen das Verbot aller vermeidbaren Einschränkungen tierischen Wohlbefindens. Tiere leben aufgrund ihres beschränkten Verstandes jedoch bis zu ihrem Tod sorglos und haben keine Wünsche, da sie nicht vermissen können, was sie nicht haben. Das bloße Halten, Nutzen und Töten von Tieren stellt für Dietler daher keine unvermeidbare Einschränkung ihres Wohlbefindens dar. Der Mensch hat jedoch die Pflicht, alle Tiere am Leben zu lassen, die für ihn nicht gefährlich sind und deren Fleisch er nicht zu Nahrungszwecken benötigt, eingesperrten Tieren soviel Freiheit wie möglich zu gewähren und sie keine zu schweren oder unnatürlichen Arbeiten verrichten zu lassen. Tiere zu quälen oder zum Vergnügen zu töten, ist laut Dietler moralisch nicht zu rechtfertigen.¹⁸

Nach diesem Spurt durch die Geschichte der Tierethik bleibt festzuhalten, dass es auch schon vor Schopenhauer europäische Denker gegeben hat, die laut über den Status der Tiere nachgedacht haben. Wirklich unvoreingenommen blieb ihre philosophische Betrachtung der Tiere jedoch nur außerhalb der Moralphilosophie. In der Ethik wurden Tiere entweder gar nicht berücksichtigt oder als „das selbstverständlich ganz Andere“ betrachtet. Dies sollte sich erst mit Schopenhauer ändern.

III. Das Tier bei Schopenhauer

Will man nun untersuchen, wie sich Schopenhauers eigene tierethische Position zu den vorherrschenden Theorien seiner Zeit verhält, so gilt es drei verschiedene Stränge zu verfolgen: 1. Schopenhauers Anknüpfung an die angelsächsische Philosophie, 2. Schopenhauers Kantkritik und 3. Schopenhauers Anleihen bei der indischen Philosophie.

III.1. Anknüpfung an die angelsächsische Philosophie

Von Kindheit an unterlag die Entwicklung Schopenhauers starken angelsächsischen Einflüssen. Sein Vater liebte die englische Kultur, hielt ihn frühzeitig zum

17 Dietler, der im Jahr 1791 eine Professur für Logik und Metaphysik an der Universität Mainz erhielt, ist heute selbst in akademischen Kreisen weitgehend unbekannt und wurde erst vor wenigen Jahren für die aktuelle Tierrechts-Diskussion wiederentdeckt. Als Wegweiser seiner Position führt er die zeitgenössischen englischen Autoren Humphry Primatt und Soame Jenyns an, sowie in Deutschland Wilhelm Ludwig Wekhrlin (1739–1792) und Johann Georg Heinrich Feder (1740–1821). Neben diesen Autoren verdient auch Lauritz Smith mit seinem deutschsprachigen Werk *Ueber die Natur und Bestimmung der Thiere wie auch von den Pflichten der Menschen gegen die Thiere* Erwähnung, das im Jahr 1790 erschienen ist.

18 Vgl. Dietler, 1997.

Studium der *Times* an und nahm ihn bereits in jungen Jahren mit auf eine Englandreise.¹⁹ So ist es nicht verwunderlich, dass Schopenhauer auch philosophisch den britischen Denkern nahe steht.²⁰ Ganz in der Tradition von John Locke (1632–1704) sieht Schopenhauer die Erfahrung als den zentralen Faktor der Erkenntnis an.²¹ Sein pessimistisches Menschenbild ähnelt mit seiner Betonung des Egoismus als Haupt- und Grundtriebfeder menschlichen Handelns dem von Thomas Hobbes (1588–1679). Und auch dem Utilitarismus scheinen bestimmte Aspekte seiner Theorie gar nicht so fern zu stehen, wobei Schopenhauer allerdings nicht die Leidensfähigkeit, sondern den „Willen zum Leben“ als das zentrale Merkmal der Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft betrachtet und eher das Unterlassen als das Tun in den Vordergrund seiner Überlegungen stellt.

Wesentlich bedeutsamer als diese groben Anknüpfungspunkte an die britische Philosophie ist jedoch die Parallelität, die zwischen den Theorien von Schopenhauer und Hume besteht.²² Schopenhauer hat Hume sehr geschätzt²³ und teilt dessen Kritik an der in philosophischen Kreisen vorherrschenden Überbetonung der Vernunft. So wie der in der Tradition der *moral-sense*-Philosophie stehende Hume das Hobbessche Menschenbild um die Fähigkeit zur Sympathie erweitert²⁴, so betont Schopenhauer das Mitleid als zentrale Triebfeder moralischen Handelns. Beide Begriffe erfüllen systematisch betrachtet eine sehr ähnliche Funktion. Gemeint ist jeweils nicht, dass sich ein moralischer Akteur von seinen faktisch auftretenden, subjektiven und in hohem Maße den Schwankungen des Augenblicks unterworfenen Gefühlen leiten lassen soll. Mit Schopenhauer gesprochen geht es vielmehr darum, im Gegenüber den gleichen *Willen zum Leben* wiederzuerkennen, den man auch in sich selbst vorfindet. Nur wo diese Erkenntnis motivationale Kraft entfaltet und tatsächlich unser Handeln beeinflusst, sind wir berechtigt, von einer moralischen Handlung zu sprechen. Mitleid in dieser Form ist für Schopenhauer die einzige Quelle moralischen Handelns und gleichzeitig das Fundament der Ethik.

19 Vgl. Grün, 2000, 14ff.

20 Besonders in Fragen des Tierschutzes hat Schopenhauer die Engländer stets als Vorbild betrachtet. Vgl. E, 243.

21 Stärker als bei Locke steht für Schopenhauer allerdings die Erfahrung des eigenen Leibes im Vordergrund.

22 Vgl. Gräfrath, 1991, 121.

23 Vgl. W II, 668.

24 Interessant ist, dass Hume das Vermögen der Sympathie prinzipiell auch (bestimmten) Tieren zugesteht. Vgl. Hume, 1978, 133f. Dass sich umgekehrt viele Menschen schwer tun, mit Tieren mitzufühlen, lässt sich dadurch erklären, dass sie uns so unähnlich sind. Seine Theorie des unparteiischen Standpunkts, die nur solche Urteile als moralisch gelten lässt, bei denen wir von subjektiven Faktoren wie Ähnlichkeit und Nähe abstrahieren, lässt sich jedoch auch so lesen, dass diese Unähnlichkeit in moralischen Fragen keine Rolle spielt. Vgl. Hume, 1978, 345. Vgl. auch Gräfrath, 1991, 149ff. Dass Hume sich über das tierethische Potenzial seiner Theorie im Klaren gewesen ist, muss allerdings bezweifelt werden.

Schopenhauer nennt die beiden Erscheinungsweisen des Mitleids Gerechtigkeit und Menschenliebe.²⁵ Eine ähnliche Unterscheidung findet sich auch bei Hume.²⁶ Beide Philosophen kommen zu der Einsicht, dass aus rationalem Eigeninteresse allenfalls das positive Recht, nicht aber die Moral begründet werden kann.²⁷ Beide sperren sich gegen den Schritt zum Utilitarismus, da sich moralische Gefühle wie Mitleid allen Versuchen des rationalen Aufrechnens widersetzen. Auch die Vorstellung eines freien Willens wird von Hume ebenso wie von Schopenhauer abgelehnt. Ihre moralphilosophischen Theorien sind daher zu einem guten Teil Moralphysikologie. Mit Hume könnte man sagen: So wie wir durch ästhetische Urteile das Äußere eines Menschen bewerten, so bewerten wir durch unsere moralischen Urteile seinen Charakter – in beiden Fällen ohne auf die Idee der Freiheit zurückgreifen zu müssen. Schopenhauer folgt ihm in diesem Punkt. Obgleich Schopenhauer dem Menschen eine auf den Charakter bezogene, moralische Freiheit zugesteht, steht für ihn unzweifelhaft fest: Willensfreiheit im eigentlichen Sinne gibt es nicht. Der determinierte Wille geht in seiner unser Handeln konstituierenden Form eines individuellen, angeborenen und unveränderlichen Charakters jeglichem Bewusstsein voraus. Motivation ist für beide Denker nichts anderes als eine besondere Form der Kausalität.²⁸ Freiheit wird damit ebenso wie Vernunft als bloßer Fetisch entlarvt.

Wenn Willensfreiheit eine bloße Illusion und Vernunft nichts anderes als eine besondere Form des Instinkts ist²⁹, so stellt sich auf der Ebene der Tierethik das Problem, wie eine moralisch relevante Grenzziehung zwischen Mensch und Tier überhaupt noch zu rechtfertigen ist. Auch hier kommen Hume und Schopenhauer zu sehr ähnlichen Ergebnissen: Die Philosophen, die sich auf diesen grundsätzlichen Wesensunterschied berufen, haben ein falsches Bild vom Menschen als einem in erster Linie rationalen Wesen. Sie übersehen, dass die von ihnen aufgestellten Rationalitätskriterien nicht nur für Tiere eine unüberwindliche Hürde darstellen, sondern auch für Kinder und selbst für die meisten erwachsenen Menschen, sofern diese nicht gerade Philosophie studiert haben.³⁰ Durch allerlei sprachliche Kniffe versucht der Mensch, die Unterschiede zwischen Mensch und Tier künstlich zu betonen, indem er z. B. im Deutschen dieselbe Tätigkeit beim Menschen „Essen“ beim Tier jedoch „Fressen“ nennt³¹ oder

25 Unter freiwilliger Gerechtigkeit versteht Schopenhauer das Vermeiden von Unrecht-Tun, unter zeitlicher Gerechtigkeit die Vermeidung des Unrecht-Leidens. Vgl. Malter, 1992, 238f.

26 Hume unterscheidet *künstliche* und *natürliche* Tugenden und nennt als Beispiele für diese den Rechtssinn bzw. das Wohlwollen. Vgl. Hume, 1978, 219ff.; 356ff.

27 Bei Hume entspricht dieser Bereich der Moral den *künstlichen* Tugenden.

28 Vgl. E, 38ff.; Hume, 2007, 107ff.

29 Vgl. Hume, 2007, 134ff.

30 Vgl. Hume, 1989, 238.

31 Vgl. E, 239f.

im Englischen von allen Tieren im Neutrum spricht.³² Letztlich beruht der Unterschied zwischen Mensch und Tier jedoch allein auf der graduell besseren Entwicklung eines einzelnen Organs: des Gehirns.³³ Und selbst hier sind die Unterschiede zwischen verschiedenen Tierarten ungleich größer als zwischen hoch entwickelten Tieren und Menschen.

Schopenhauer lernt von Hume im Wesentlichen zwei Dinge: 1. Um vernünftig diskutieren zu können, muss man die Vernunft nicht unbedingt als das Wichtigste überhaupt ansehen.³⁴ 2. Wenn man Vernunft und Freiheit auf die ihnen angemessenen Plätze verweist, steht der Mensch dem Tier näher, als er denkt. Die unter diese beiden Punkte zu subsumierenden Aspekte von Schopenhauers Philosophie sind zwar in sich konsistent und überzeugend, jedoch keineswegs neu. Der Verdienst Schopenhauers besteht jedoch darin, die Folgen, die sich aus diesen Überlegungen für die Tierethik ergeben, nicht nur angedeutet, sondern ausführlich veranschaulicht zu haben.³⁵

Soweit Schopenhauer Hume folgt, zeigt er uns vor allem eines: An demjenigen Punkt, an dem die Philosophie zu einem angemessenen Bild der menschlichen Natur gelangt, geht die Tierethik organisch aus der allgemeinen Ethik hervor. Tierethik ist kein neuer Bereich der Moralphilosophie, in dem besondere Spielregeln gelten. Sie ist nichts anderes als die allgemeine Ethik angewendet auf unser Verhalten gegenüber Tieren und lässt sich mit denselben Argumenten begründen. Das Motiv, über die Rolle der Tiere in der Ethik nachzudenken, muss daher keineswegs Tierliebe sein. Es ist nicht Sentimentalität, die uns zu tierethischen Überlegungen führt, sondern das für jede philosophische Theorie unverzichtbare Bemühen um konsequentes und kohärentes Denken.³⁶

III.2. Kantkritik

Soweit die Parallelen zwischen Schopenhauer und Hume auch reichen mögen, an einem Punkt gehen beide Denker vollständig getrennte Wege. Dieser Punkt ist ihre unterschiedliche Bewertung der Metaphysik. Hume begegnet jeglicher Form spekulativen Denkens mit größter Skepsis. An dieser Stelle verlässt Schopenhauer jedoch den von Hume bereiteten Pfad und folgt seinem zweiten großen Vorbild: Immanuel Kant.

Anders als im Falle Humes erweist sich Kants Vorbildcharakter für Schopenhauer jedoch nicht daran, dass Schopenhauer weite Teile des kantischen Systems kritiklos übernimmt und erweitert. Vielmehr nutzt Schopenhauer Kant, um sich an ihm zu reiben. Dem Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Philoso-

32 Vgl. E, 240.

33 Vgl. E, 240f.

34 Vgl. Malter, 1996, 9.

35 Vgl. Hauskeller, 1998, 56.

36 Zur Problem der Kohärenz im Bereich der Tierethik vgl. Nida-Rümelin, 1996, 481f.; 493ff.

phen kommt eine so zentrale Bedeutung zu, dass Schopenhauers eigene Position losgelöst von seiner Kantkritik nur schwer zu verstehen ist.

Schopenhauers Kritik betrifft zunächst Kants Überbetonung der Vernunft.³⁷ Kant versucht seine Ethik *a priori* aus abstrakten Begriffen heraus zu errichten. Nach Schopenhauer kann jedoch nur die Erfahrung eine taugliche Grundlage für eine „Metaphysik der Sittlichkeit“ abgeben.³⁸ Der Vernunft zu folgen kann allenfalls klug, jedoch nie moralisch sein, denn Vernunft ist nichts anderes als ein Instrument zum Erreichen egoistischer Ziele.³⁹ Die Sittlichkeit muss daher nicht vom Empirischen, sondern von allem Egoistischen gereinigt werden.⁴⁰ Ohne eine empirische Triebfeder wäre moralisches Handeln gar nicht möglich.⁴¹

Da Schopenhauer die Freiheit des Willens bestreitet, kann er auch der kantischen Konzeption der Selbstgesetzgebung nichts abgewinnen.⁴² Er insistiert auf der Gleichsetzung von „Zweck“ und „Motiv“,⁴³ daher ist „Zweck sein“ für ihn gleichbedeutend mit „gewollt werden“. Die Rede vom Menschen als einzigem Zweck an sich selbst verliert vor diesem Hintergrund ihren Sinn, da alle Wesen, denen der Wille zum Leben innewohnt, sich ebenso wie der Mensch ihre eigenen Zwecke setzen.

Über ethische Belange in Form von Imperativen zu sprechen, betrachtet Schopenhauer als vollkommen verfehlt.⁴⁴ Die von Kant postulierte absolute Notwendigkeit, die mit dem moralischen Sollen verbunden ist, kann nicht bewiesen werden und ist letztlich eine ebenso unhaltbare Fiktion wie der kategorische Imperativ.⁴⁵ Hinter der Vorstellung der absoluten Notwendigkeit steckt für Schopenhauer nichts anderes als der alttestamentarische Gott.⁴⁶ Eine auf den Befehl eines strafenden und belohnenden Gottes gegründete Ethik ist jedoch ebenso fehlgeleitet wie es die eudämonistische Philosophie der Antike war.⁴⁷ Beide Modelle bleiben dem Egoismus verhaftet und bieten somit keinen Raum für wahrhaft moralische Handlungen.

Aus abstrakten Einsichten heraus ist moralisches Handeln überhaupt nicht möglich. Der Gebrauch der Vernunft liefert uns nichts anderes als begründeten Glauben, der letztlich im Dienst des Egoismus steht und nichts über den Charakter eines Menschen als den einzigen legitimen Gegenstand des moralischen

37 Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Schopenhauers Kantkritik vgl. Fleischer, 2003.

38 Dem Vorschlag von Dieter Birnbacher folgend kann man Schopenhauers Metaphysik daher als induktiv bezeichnen. Vgl. auch Hauskeller, 1998, 10, 32.

39 Vgl. Hauskeller, 1998, 33.

40 Vgl. Pickel, 1908, 45.

41 Vgl. Grün, 2000, 97.

42 Vgl. Fleischer, 2003, 32.

43 Vgl. Fleischer, 2003, 30.

44 Vgl. Fleischer, 2003, 13ff.

45 Vgl. Fleischer, 2003, 17.

46 Vgl. Hauskeller, 1998, 30f.

47 Vgl. Malter, 1992, 234f.

Urteils aussagt.⁴⁸ Spiegel des Charakters ist nicht die Vernunft, sondern die intuitive Erkenntnis. Das Motiv für wahrhaft moralische Handlungen darf also nicht aus Überlegung, sondern muss intuitiv erworben werden.⁴⁹ Hier kommt nun das Mitleid ins Spiel. Empirisch betrachtet ist es die Erkenntnis fremden Leidens, metaphysisch betrachtet die Erkenntnis der Wesensidentität aller Kreaturen, die am Willen zum Leben teilhaben. Mitleid ist ein kognitives Gefühl. Es enthält keine Erkenntnis, sondern ist selbst Erkenntnis.⁵⁰ Daher kann es zwar gelobt, nicht jedoch zur Pflicht gemacht werden.

Schopenhauers eigene ethische Position kann also geradezu als ein Kontrastprogramm zur kantischen Moralphilosophie verstanden werden. Pointiert gesagt: Laut Schopenhauer hat Kant bei der inhaltlichen Konzeption seiner Ethik so ziemlich alles falsch gemacht, was man falsch machen kann; doch seine methodische Grundintention, die Sittlichkeit auf Metaphysik zu gründen, wird von Schopenhauer mit großem Enthusiasmus aufgenommen.

Für beide Denker ist die Sinnenwelt, die bei Schopenhauer Welt der *Vorstellung* genannt wird, lediglich zweitrangig. Doch anders als bei Kant ist die „Gegenwelt“ zur Sinnenwelt bei Schopenhauer nicht die Welt der Verstandesbegriffe, sondern die moralisch-metaphysische Welt. Den Platz des kantischen „Dings an sich“ nimmt bei Schopenhauer der *Wille* ein. Wille und Vorstellung sind zwei Erscheinungsweisen derselben Welt. Der Wille ist dabei primär. Er ist ebenso grundlegend wie unerkennbar, existiert jenseits von Raum und Zeit und ist nicht dem Prinzip der Kausalität unterworfen. Daher kann er nicht bewiesen, sondern nur intuitiv erfasst werden. Dies wiederum geschieht durch die Erfahrung des eigenen Leibes – und durch das Mitleid.

Aus diesem metaphysischen Ansatz heraus wird verständlich, warum Schopenhauer eine Ausgrenzung der Tiere aus der Ethik als eine ebenso unbegreifliche wie unbegründbare Einschränkung empfinden muss: Das Mitleid, metaphysisch verstanden als die Erkenntnis des Willens zum Leben in anderen Individuen, stellt sich bei der Betrachtung der Tiere ebenso intuitiv ein wie bei der Betrachtung anderer Menschen. Ein Mensch, der dieses Gefühl nicht kennt oder aus ihm kein Motiv zur Rücksicht gegenüber Tieren gewinnt, weist für Schopenhauer charakterliche Defizite auf und wird daher „unmoralisch“ genannt. Natürlich hat der Mensch auch bei Schopenhauer eine gewisse Sonderstellung inne; aber eben keine moralische. Er ist das einzige Wesen, in dem der Wille zum Leben sich selbst erkennt.⁵¹ Daher kommt nur er als moralischer Akteur in Frage; *Objekte* der Moral hingegen können auch Tiere sein.

48 Vgl. Malter, 1992, 236.

49 Zu Schopenhauers komplexem Verständnis von intuitiver Erkenntnis vgl. Hauskeller, 1998, 45ff.

50 Hauskeller, 1998, 46f.

51 Vgl. Grün, 2000, 86.

Der Gedanke, dass sich die Gruppe der moralischen Akteure von der Gruppe der Objekte der Moral unterscheiden könnte, ist dem kantischen Denken vollkommen fremd. Zugespitzt könnte man daher sagen: Für Kant steht das Quälen einer Katze moralisch auf derselben Stufe wie das Spielen von Gewalt verherrlichenden Computerspielen: Der Akteur begeht in beiden Fällen gegenüber dem Objekt seiner Handlung (dem Computerprogramm oder der Katze) kein moralisches Unrecht, sondern verstößt lediglich gegen Pflichten, die er gegenüber sich selbst hat. Gleichzeitig erhöht er das Risiko, irgendwann auch an anderen moralisches Unrecht zu begehen, indem er das so eingeübte Muster auf sein Verhalten gegenüber moralisch relevanten Objekten, d. h. auf seinen Umgang mit anderen Menschen überträgt.

Schopenhauer hat diese Argumentationsweise mit gutem Recht entschieden abgelehnt⁵² und derartige inhaltliche Kuriositäten in seiner eigenen Ethik vermieden. Die am Vorbild Kants ausgerichtete metaphysische Begründung seiner Theorie stellt jedoch ein Grundproblem für die Fruchtbarmachung seiner Gedanken für die philosophische und politische Diskussion der metaphysikfernen Gegenwart dar, da nur wenige Menschen bereit sind, die von Schopenhauers Theorie vorausgesetzten metaphysischen Prämissen anzuerkennen.

III.3. Indisches Gedankengut

Der Einfluss von Hume und Kant auf die Philosophie Schopenhauers wird ergänzt und teilweise überlagert durch seine enge Bindung an die indische Philosophie.⁵³ Der zentrale Faktor dieser Denktradition ist eine umfassende Welt- und Lebensverneinung. Durch diese werden alle Handlungen abgewertet, die auf die irdische Welt ausgerichtet sind, egal ob sie egoistisch oder ethisch motiviert sind. Den Hintergrund für diese Weltanschauung bildet die so genannte *Maya*-Lehre, nach welcher der irdischen Welt keinerlei Wirklichkeit zukommt.⁵⁴ Sie ist nichts weiter als eine Illusion, die sich in unserem Geist abspielt. Das einzig sinnvolle Verhalten ist nach dieser Weltanschauung das Nicht-Tätigsein. Aus diesem obersten Prinzip heraus ergibt sich das *Ahimsa*-Gebot, das Gebot des Nicht-Schädigens, das für Menschen und Tiere gleichermaßen gilt. Die Wurzel dieses Gebots liegt also nicht im Mitgefühl, sondern in der grundsätzlichen Sinnlosigkeit menschlichen Tätigseins.⁵⁵

Erst vor diesem Hintergrund lassen sich die Philosophie Schopenhauers und der ihr innewohnende Pessimismus richtig verstehen. Wenn Schopenhauer in der

52 Vgl. P II, 395 Anm.

53 Schopenhauer ist recht früh über den Orientalisten Friedrich Majer (1772–1818) mit dem indischen Denken in Berührung gekommen. Vgl. Grün, 2000, 22. Zu Schopenhauers Verhältnis zu Indien vgl. Gesting, 1995; Halbfass, 1987; Meyer, 1994.

54 Vgl. Schweitzer, 2006, 126ff.

55 Vgl. Schweitzer, 2006, 129ff.

Tradition der angelsächsischen Empiristen die Bedeutung der Erfahrung betont, so meint er damit im Grunde die Erfahrung des Leidens, da letztlich alles Leben Leiden bedeutet.⁵⁶ Unter Leiden versteht Schopenhauer die Hemmung des Willens durch ein Hindernis.⁵⁷ Die radikalste Hemmung des Willens zum Leben ist naturgemäß der Tod. Es ist moralisch absurd, das Leben erhalten zu wollen, obwohl der Tod sicher ist.⁵⁸ Trost kann hier nur die metaphysische Auflösung der Absurdität der Welt bringen. Diese Auflösung erfolgt über den von Kant vorgezeichneten Weg der Metaphysik. Dabei wird die Welt in eine eigentliche und eine uneigentliche Welt unterteilt, wobei Schopenhauer die These vertritt, dass die Welt in Wahrheit so ist, wie sie sich uns aus der metaphysischen Perspektive betrachtet darstellt – nicht so, wie sie erlebt wird. Das Leiden ist daher zwar allgegenwärtig, aber nicht wirklich real. Die einzig angemessene Verhaltensweise ihm gegenüber ist also eine von der Erkenntnis in die Vergleichenheit allen Wollens getragene Gleichgültigkeit.

Der metaphysische Trost, den diese Überlegungen spenden mögen, hat jedoch einen hohen Preis. Dieser besteht in der Relativierung der Bedeutung moralischen Handelns. Durch seinen radikalen Pessimismus degradiert Schopenhauer seine Mitleidsethik zu einem bloßen Werkzeug im Dienste der Suche nach Erlösung, d. h. nach der Einsicht in die Nichtigkeit des Lebens. Mitleid vergrößert das persönlich erlebte Leid. Sein Zweck liegt letztlich nicht in der Verminderung, sondern gerade in der Steigerung des Leidens bis über die Grenzen des Unerträglichen hinaus. Demselben Zweck dient auch die Berücksichtigung der Tiere in der Schopenhauerschen Ethik, denn je größer die Menge derjenigen Wesen ist, mit denen wir mitleiden, desto größer wird unser Leid. Grenzenloses Leid ist irgendwann jedoch nicht mehr zu ertragen. Die natürliche Folge ist die Flucht in die Verneinung des Willens zum Leben, die letztlich den alleinigen Zweck des Lebens darstellt. Die Moralität ist für Schopenhauer daher nur ein Übergangsstadium auf dem Weg zum Ideal der asketischen Gleichgültigkeit.

Schopenhauer opfert die eigenständige Bedeutung der Ethik dem metaphysischen Bedürfnis, in einer gerechten Welt zu leben. Sein Pessimismus lässt ihn das Leben als grundsätzlich leidvoll empfinden und seine Metaphysik erklärt dieses Leiden für gerechtfertigt, weil es nur von eingeschränkter Wirklichkeit ist und bei ausreichender Steigerung das Mittel zu seiner eigenen Überwindung bereitstellt. Zudem beweist die Realität des Leidens, verstanden als metaphysische Strafe, unter der Prämisse, dass es keine metaphysische Ungerechtigkeit geben

56 Wenn wir uns fragen, ob das Leid in der Welt das Glück überwiegt oder umgekehrt, so müssen wir nach Schopenhauer nur die Empfindungen eines Raubtiers beim Verzehr seiner Beute mit den Gefühlen desjenigen Tieres vergleichen, das von ihm gerissen und verspeist wird. Vgl. P II, 310.

57 Vgl. Grün, 2000, 87.

58 Vgl. Hauskeller, 1998, 25.

kann, dass unser Leiden selbstverschuldet ist. Der Mensch ist selbst Schuld an seinem Leiden, da dieses das Ergebnis seiner eigenen Willensbejahung ist. Er könnte den Leidenskreislauf durch die Verneinung des Willens jederzeit durchbrechen. Tut er dies nicht, so ist er dumm und verdient das Leid, das sich daraus ergibt. Der Status Quo der Welt wird damit gerechtfertigt. Man kann die Welt lassen, wie sie ist, denn jede aktive Verringerung des Leidens wäre metaphysisch betrachtet bedeutungslos.

An dieser Stelle zeigt sich ein weiteres grundsätzliches Problem von Schopenhauers Tierethik. Ebenso wie die metaphysische Begründung seiner Ethik verringert sein fundamentaler Pessimismus die Bereitschaft heutiger Leser zur Akzeptanz seines ethischen Systems. Beide Grundprobleme der Schopenhauerischen Tierethik zusammengenommen gefährden zudem die innere Konsistenz seiner gesamten Theorie: Das Leiden wird laut Schopenhauer nicht nur vom Menschen, sondern auch von den Tieren erfahren. Der Mensch ist jedoch das einzige Wesen, in dem der Wille zum Leben sich selbst erkennt⁵⁹, also auch das einzige Wesen, das diesen Willen bewusst verneinen kann. Den Tieren steht dieser Weg nicht offen. Es macht also keinen Sinn, in ihrem Fall von einer Selbstverschuldung ihres Leidens zu sprechen. Wenn sie an ihrem Leiden jedoch unschuldig sind, wie lässt sich dann der tröstende Gedanke einer zumindest metaphysisch betrachtet gerechten Welt aufrechterhalten?

Schopenhauer geht dieser Frage nicht weiter nach und macht dadurch deutlich, dass auch seine Philosophie letztlich anthropozentrisch bleibt. Soweit Schopenhauers Berücksichtigung der Tiere in seiner Ethik auch immer gehen mag: Sobald es um den metaphysischen Zugang zur Erlösung vom Leiden als dem eigentlichen Ziel seiner Philosophie geht, heißt es für die Tiere auch bei Schopenhauer: Wir müssen draußen bleiben!

IV. Die Tierethik nach Schopenhauer

Will man sich nun die Frage beantworten, wie Schopenhauer die aktuelle Tierethik-Diskussion beeinflusst hat, so muss man zunächst zwischen den derzeit diskutierten Theorien zur allgemeinen Ethik differenzieren, in deren Rahmen tierethische Fragestellungen erörtert werden.⁶⁰ Neben den stark von Schopenhauer beeinflussten Ansätzen lassen sich kontraktualistische, deontologische und utilitaristische Konzepte unterscheiden.

⁵⁹ Vgl. III.2.

⁶⁰ Allgemein wird die Ethik Schopenhauers in der akademischen Philosophie der Gegenwart eher abgelehnt und häufig missverstanden. Innerhalb der Schopenhauerforschung hat man sich teilweise gezielt auf die Stärken einer Ethik des Unterlassens konzentriert und damit indirekt versucht, aus den beiden Grundproblemen seiner Ethik spezifische Stärken abzuleiten. Vgl. Küpper, 1996; Ottmann, 1989; Schulz, 1987.

IV.1. Kontraktualismus

Kontraktualistische Theorien stehen der Tierethik mit Abstand am fernsten. Stellt man sich das System der Moral als einen fiktiven Vertrag vor, dem alle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft entweder faktisch zugestimmt haben oder aus rationalen Gründen zumindest theoretisch zustimmen könnten, so schließt dieser Ansatz von vornherein alle Menschen und Tiere aus, die nicht über ein ausreichendes Maß an Rationalität verfügen oder ihren eigenen Interessen keinen sprachlichen Ausdruck verleihen können. Lebewesen, die weder faktisch noch fiktiv in der Lage sind, einem Vertrag über Handlungsnormen zuzustimmen, können allenfalls indirekt berücksichtigt werden, sofern vollwertige Mitglieder der rationalen Moralgemeinschaft ein sentimentales Interesse an ihrem Wohlergehen nehmen.⁶¹

Das Vertragsmodell, wie es beispielsweise von John Rawls (1921–2002) vertreten wird, geht von der Prämisse aus, dass die Wechselseitigkeit der moralischen Pflichterfüllung das entscheidende Kriterium ist, das die Grenzen der moralischen Gemeinschaft bestimmt. Auf diese Art lässt sich jedoch nur ein bestimmter Teilbereich der Moral abdecken, nämlich der, den Hume in seinem *Traktat* unter dem Begriff der „künstlichen Tugenden“ zusammenfasst. Die auf Wohlwollen, Mitleid oder anderen moralischen Gefühlen beruhenden „natürlichen Tugenden“ hingegen lassen sich von einem kontraktualistischen Modell nicht erfassen.

Obwohl sich John Rawls selbst bewusst ist, dass seine *Theorie der Gerechtigkeit* nicht den gesamten Bereich der Moral abzudecken vermag, weshalb er auch zurecht betonen kann, dass die Anwendung seiner Gerechtigkeitsprinzipien auf Tiere keinen Sinn macht, hat es vereinzelt Versuche gegeben, auch die Tiere irgendwie in das Vertragsmodell hinein zu bringen.⁶² Die meisten Vertreter von Vertragstheorien stehen der Tierethik jedoch entweder gleichgültig oder verständnislos gegenüber, da sie die Frage, welche Wesen der moralischen Gemeinschaft angehören, als eindeutig beantwortet ansehen. Die Gruppe der möglichen Objekte der Moral ist für sie mit der Gruppe der moralischen Akteure identisch. Die moralische Gemeinschaft umfasst also nur diejenigen Wesen, die sich ihrerseits moralisch verhalten können. Diese Prämisse führt Vertragstheoretiker wie Norbert Hoerster (geb. 1937) zu der Auffassung, dass die Ablehnung von Rassismus und Sexismus im Interesse der ganzen Gesellschaft liege, die Ablehnung des Speziesismus⁶³, verstanden als die Bevorzugung der eigenen Spezies, hingegen nicht.⁶⁴ Solange man die Grenzen dessen, was Hoerster „Gesellschaft“

61 Dieses Problem haben auch Verfahrensethiken wie die Diskursethik von Jürgen Habermas.

62 Vgl. Gräfrath, 1991, 155.

63 Der Ausdruck „Speziesismus“ wurde in den 1970er Jahren von Richard Ryder (geb. 1940) geprägt. Vgl. auch Wolf, J., 2005, 7.

64 Vgl. Hoerster, 2004, 43ff.

nennt, nicht zur Diskussion stellt, funktioniert dieses Argument tadellos. Allerdings ist nur schwer einzusehen, wie man unter dieser Prämisse jemals eine Sklavenhaltergesellschaft zur Abschaffung der Sklaverei hätte bewegen können.

IV.2. Deontologische Theorien

Ähnliche Probleme wie der Kontraktualismus haben auch die traditionellen deontologischen Theorien, die mit Begriffen wie Pflicht, Recht und Würde operieren. Das klassische Beispiel für eine derartige Theorie ist nach wie vor die Lehre Immanuel Kants, deren Einfluss besonders in Deutschland kaum überschätzt werden kann.⁶⁵ Der von Kant postulierte absolute Wertcharakter der Vernunft ist jedoch eine rein metaphysische Annahme.⁶⁶ Da uns diese Annahme als Menschen im Allgemeinen und als Philosophen im Besonderen schmeichelt, stellen wir sie für gewöhnlich nicht in Frage. Wie Tom Regan (geb. 1938) gezeigt hat, gibt es jedoch durchaus alternative Kriterien, um einem Wesen Würde zuzugestehen.⁶⁷ Regan postuliert den Eigenwert aller empfindungsfähigen Wesen und steht Schopenhauer damit keineswegs fern. Alle Wesen mit Eigenwert sind für ihn in moralischer Hinsicht gleich. Wenn es also tatsächlich so ist, dass Menschen aufgrund ihres Eigenwerts bestimmte Rechte haben⁶⁸, dann müssen wir diese Rechte auch Tieren zugestehen; und gleiche Rechte erfordern Gleichbehandlung. Nur unter extremen Bedingungen dürfen moralische Rechte angetastet werden. Wer die Rechte von Menschen oder Tieren verletzen will, muss daher nachweisen, dass derartige extreme Bedingungen auch wirklich vorliegen.

Die Berufung auf einen letztlich metaphysischen Wertbegriff erweist sich jedoch gerade in der Tierethik als problematisch. So wirft Norbert Hoerster Regan vor, seine Begründung der Tierrechte hänge in der Luft.⁶⁹ Der Eigenwert der Tiere werde einfach vorausgesetzt. Die Spekulation liegt für Hoerster in der Behauptung der grundsätzlichen Gleichwertigkeit von Mensch und Tier, so als sei die Höherwertigkeit des Menschen die sicherste Sache der Welt.⁷⁰ Seine geradezu naive Frage, woher ein vom Menschen unabhängiger Wert denn kommen

65 Jean-Claude Wolf spricht hier sogar von einer „Vorherrschaft Kantianischer Dogmen“. Wolf, J.-C., 2005, 30.

66 So argumentiert auch Ursula Wolf. Vgl. Wolf, U., 1990, 34.

67 Dabei kann man den Begriff der Würde ganz im Sinne Kants als einen Wert verstehen, der nicht durch andere Werte ersetzbar ist und sich nicht gegen diese aufrechnen lässt. Vgl. GMS, 434.

68 Ob dies so ist, lässt Regan offen; er liefert also bewusst keine Letztbegründung für seine Ethik. Vgl. Wolf, J.-C., 2005, 52.

69 Vgl. Hoerster, 2004, 37.

70 Dass Überlegenheit Instrumentalisierungsrechte auf Seiten des Überlegenen erzeugt, ist ein von Kritikern der Tierrechtsbewegung oft vorgebrachter Gedanke, der jedoch keineswegs selbstverständlich erscheint. So erzeugt die geistige und körperliche Überlegenheit erwachsener Menschen gegenüber Kindern und Kranken nach gängiger Auffassung keine Instrumentalisierungsrechte, sondern – im Gegenteil – Fürsorgepflichten.

solle,⁷¹ zeigt deutlich, wie fremd der philosophischen Welt nach Schopenhauer der Gedanke geblieben ist, dass Tieren auf metaphysischem Wege ein intrinsischer Wert zugesprochen werden könnte.⁷²

IV.3. Utilitarismus

Im Gegensatz zu kontraktualistischen und deontologischen Theorien hat der Utilitarismus Tiere von Anfang an als Teil der moralischen Gemeinschaft akzeptiert. In der Gegenwart ist es vor allem Peter Singer (geb. 1946), der mit seiner kontrovers diskutierten Version des Utilitarismus für die Rechte der Tiere eintritt. Anders als Regan fordert Singer für die Tiere keine Gleichbehandlung, sondern lediglich die gleiche Berücksichtigung ihrer Interessen.⁷³ Voraussetzung dafür, Interessen haben zu können, ist für ihn die Fähigkeit zu leiden und sich zu freuen.⁷⁴ „Wenn ein Wesen leidet, kann es keine moralische Rechtfertigung dafür geben, sich zu weigern, dieses Leiden zu berücksichtigen.“⁷⁵ „Berücksichtigung“ heißt jedoch nicht, dass das Leid um jeden Preis verhindert werden muss. Es muss lediglich in das utilitaristische Nutzenkalkül eingehen. Dabei ist zu beachten, dass bedeutsame Interessen niemals kleineren Interessen geopfert werden dürfen.⁷⁶ Das fundamentale Interesse eines Schweins an körperlicher Unversehrtheit darf daher nicht dem vergleichsweise unbedeutenden Interesse eines Menschen an einer schmackhaften Mahlzeit geopfert werden. Singer berücksichtigt in seinen Überlegungen, dass Unterschiede hinsichtlich der Komplexität des Nervensystems und der intellektuellen Fähigkeiten verschiedener Lebewesen Auswirkungen auf die Intensität ihrer Leidenserfahrungen haben.⁷⁷ Diese Unterschiede decken sich jedoch nicht immer mit den Grenzen einer bestimmten Spezies. So gibt es Tiere, denen Singer aufgrund ihrer intellektuellen Fähigkeiten

71 Vgl. Hoerster, 2004, 34. Ein ähnlich unbedarftes Argument Hoersters lautet, Tierrechte würden Pflichten für Menschen schaffen und dies sei mit unserem Altruismus gegenüber anderen Menschen nicht zu vereinbaren, da diese dadurch unnötigen Unannehmlichkeiten ausgesetzt wären. Vgl. Hoerster, 2004, 100. Seine positive Theorie zur Tierethik kann letztlich nicht überzeugen, sondern stellt sich als eine inkonsistente Rationalisierung gängiger Common-Sense-Vorstellungen dar.

72 Wenn Hoerster seine Ausführungen zur Frage der Tierrechte schließlich abschließt, indem er ein Dammbuch-Argument andeutet und mehrere Seiten lang eine Theorie diskutiert, nach der Rechte für Pflanzen, Licht und Wind gefordert werden, so liegt der ernüchternde Gedanke nahe, dass Schopenhauer die tierethischen Überlegungen der meisten Kontraktualisten (und wohl auch vieler Deontologen) nicht durch seine Mitleidslehre, sondern allenfalls durch seine *Eristische Dialektik* maßgeblich beeinflusst hat.

73 Vgl. Singer, 1994, 39.

74 Singer sichert sich mit diesem Kriterium zugleich wirkungsvoll gegen mögliche Dammbuch-Argumente ab: „Es ist bedeutsam, daß keiner von den Gründen für die Überzeugung, daß Tiere Schmerzen empfinden, für Pflanzen gilt.“ Singer, 1994, 100.

75 Singer, 1994, 85.

76 Vgl. Singer, 1994, 91.

77 Vgl. Singer, 1994, 87.

den Status von Personen zuerkennt, während er z. B. geistig schwer behinderte Menschen nicht als Personen gelten lässt.⁷⁸

Trotz seines aus Sicht der Tierethik viel versprechenden Ansatzes erweist sich Singers Theorie im Ganzen jedoch als mangelhaft, da sie an den bekannten Problemen des Utilitarismus krankt.⁷⁹ Die von diesen Schwächen unabhängige Einsicht, dass die Leidensfähigkeit das zentrale Kriterium für die Zugehörigkeit eines Wesens zur moralischen Gemeinschaft ist, bleibt jedoch ein großes Verdienst der utilitaristischen Theorie. Der Utilitarismus hat ebenso wie die Ethik Schopenhauers den dogmatischen Rationalismus der Ethik durchbrochen.⁸⁰ Da er dazu jedoch seine eigenen Methoden und Argumente entwickelt hat, kann der Einfluss Schopenhauers auf den utilitaristischen Strang der Tierethik-Diskussion als eher gering eingeschätzt werden.

IV.4. Schopenhauers Erbe⁸¹

Der kurze Blick auf kontraktualistische, deontologische und utilitaristische Positionen zeigt zum einen, dass sich diese Theorien weitgehend unabhängig von Schopenhauers Philosophie entwickelt haben, und zum anderen, dass sie sich aufgrund der ihnen eigenen Methodik nur bedingt als Rahmen für tierethische Überlegungen eignen.⁸² Wendet man sich nun denjenigen Theorien zu, die in der direkten Nachfolge Schopenhauers stehen, so sind die Parallelen zwischen Schopenhauer und Albert Schweitzer sicherlich am auffälligsten.

Schweitzer übernimmt in seiner Ethik der „Ehrfurcht vor dem Leben“ weite Teile von Schopenhauers Terminologie.⁸³ Ebenso wie Schopenhauer sieht

78 Vgl. Singer, 1994, 156. Der Personenstatus spielt bei Singer eine große Rolle, da nur Personen zumindest teilweise von der allumfassenden Verrechenbarkeit ihrer Interessen ausgenommen sind. Singer betont ausdrücklich, dass er „die Absicht verfolge, den Status der Tiere zu heben, nicht aber, den der Menschen zu senken.“ Singer, 1994, 109. Dennoch hat ihm sein nüchterner Vergleich zwischen hoch entwickelten Tieren und geistig behinderten Menschen besonders in Deutschland viel Kritik eingebracht. Vgl. Singer, 1994, 425ff.

79 Zu nennen wäre hier das Problem der gerechten Verteilung möglicher Interessenbefriedigungen, die Grenzen der Vorhersagbarkeit der Konsequenzen unserer Handlungen, die generelle Austauschbarkeit von befriedigten Interessen und damit verbunden die Entfremdung des Einzelnen von seinen moralischen Gefühlen. Vgl. Williams, 1979; Höffe, 2003; dagegen Gesang, 2003.

80 Vgl. Wolf, J.-C., 2005, 105.

81 Man könnte die in diesem Kapitel gemeinten Theorien als spezifische Formen der Tugend- oder Gesinnungsethik bezeichnen. Es gibt jedoch auch innerhalb der modernen Tugendethik viele Theoretiker, die ihre Theorie ausschließlich auf Menschen beziehen. So betont beispielsweise Philippa Foot ausdrücklich, dass sie ihre naturalistischen Überlegungen nicht als einen direkten Beitrag zu der Frage verstanden wissen will, wie Menschen mit Tieren umgehen sollten. Vgl. Foot, 2004, 152.

82 Zu den Problemen anthropozentrischer Ansätze im Bereich der Tierethik vgl. Birnbacher, 1991, 292f.

83 Aufgrund seiner pathetischen Sprache wird Schweitzer in der akademischen Philosophie zuweilen nicht recht ernst genommen und häufig missverstanden. Als Beispiel vgl. Hoerster, 2004, 21ff.

Schweitzer die „Selbstentzweiung des Willens zum Leben“ als tragisch und unvermeidbar an. Seine Ethik dient daher nicht der Lösung von Konflikten, sondern der Überwindung moralischer Gedankenlosigkeit. Dabei sperrt sich Schweitzer gegen jegliche Form von moralischem Kompromiss.⁸⁴ Der Begriff des Ethischen muss zunächst vollständig rein gehalten werden. Erst in einem zweiten Schritt ist die Frage erlaubt, ob der Einzelfall eine ethische Handlungsweise tatsächlich zulässt oder ob wir uns aus einer unentrinnbaren Notwendigkeit heraus und im vollen Bewusstsein des damit verbundenen Unrechts gegen die ethisch gebotene Handlungsweise entscheiden müssen. Die Gefahr für die Moral liegt daher nicht im ohnehin zuweilen unvermeidbaren Zufügen von Leid, sondern in der damit verbundenen Gedankenlosigkeit und der aus unserem Bedürfnis nach einem reinen Gewissen erwachsenden Meinung, das Zufügen von Leid sei unter bestimmten Umständen nicht nur gerechtfertigt, sondern moralisch unbedenklich.

Schweitzer erfasst und kritisiert das zweite Grundproblem der Schopenhauerschen Ethik in aller Deutlichkeit⁸⁵ und überwindet es, indem er zwar im Erkennen Pessimist ist, im Handeln jedoch Optimist bleibt.⁸⁶ Die Resignation, verstanden als die gänzliche Willenlosigkeit, ist für Schweitzer nicht der Endpunkt seiner Überlegungen, sondern nur ein Durchgangsstadium. Dieses lässt sich wieder verlassen, wenn man die Spannung zwischen dem ethischen Bedürfnis des Nicht-Schädigens und seiner in letzter Konsequenz unmöglichen praktischen Umsetzbarkeit auszuhalten vermag und damit an der Bejahung der Welt und des Lebens festhält. Anders als die Theorie Schopenhauers bleibt Schweitzers Ethik also auch in ihrer konsequent zu Ende gedachten Form an der Minimierung des Leidens interessiert. Da Schweitzer jedoch das erste Grundproblem Schopenhauers übernimmt, indem er die „Ehrfurcht vor dem Leben“ als intuitive Erkenntnis eines letztlich metaphysisch verstandenen Wertes begreift, fehlen

84 „Die gewöhnliche Ethik sucht Kompromisse. Sie will festlegen, wie viel ich von meinem Dasein und von meinem Glück dahingeben muss und wie viel ich auf Kosten des Daseins und Glücks anderen Lebens davon behalten darf. Mit diesen Entscheiden schafft sie eine angewandte, relative Ethik. Was in Wirklichkeit nicht ethisch, sondern ein Gemisch von nichtethischer Notwendigkeit und von Ethik ist, gibt sie als ethisch aus. Damit stiftet sie eine ungeheure Verwirrung an. Sie lässt eine immer zunehmende Verdunkelung des Begriffes des Ethischen aufkommen. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben erkennt keine relative Ethik an. Als gut lässt sie nur Erhaltung und Förderung von Leben gelten. Alles Vernichten und Schädigen von Leben, unter welchen Umständen es auch erfolgen mag, bezeichnet sie als böse. Gebrauchsfertig zu beziehende Ausgleiche von Ethik und Notwendigkeit hält sie nicht auf Lager. [...] Sie tut die Konflikte nicht für ihn [den Menschen, F.B.] ab, sondern zwingt ihn, sich in jedem Fall selber zu entscheiden, inwieweit er ethisch bleiben kann und inwieweit er sich der Notwendigkeit von Vernichtung und Schädigung von Leben unterwerfen und damit Schuld auf sich nehmen muss.“ Schweitzer, 2006, 76f.

85 Vgl. Schweitzer, 2006, 154.

86 Vgl. Schweitzer, 1997, 162.

ihm die Argumente gegenüber denen, die die Existenz eines solchen metaphysischen Wertes bestreiten. Schweitzers Ethik blieb daher weitgehend folgenlos.

IV.5. Ausblick

Die bisherigen Überlegungen zeigen, dass eine Aktualisierung der Schopenhauerschen Tierethik nur dann erfolgreich sein kann, wenn man die beiden Grundprobleme seiner Theorie konsequent vermeidet. In Deutschland wird dieser Weg von Theoretikern wie Ursula Wolf (geb. 1951) und Jean-Claude Wolf (geb. 1953) beschritten.⁸⁷ Beide haben erkannt, dass eine erfolgreiche Tierethik in der Tradition Schopenhauers sich nicht nur von der pessimistischen Weltverneinung, sondern auch von allen metaphysischen Prämissen verabschieden und möglichst voraussetzungsarm bleiben sollte.⁸⁸ Beide nennen Schopenhauer ausdrücklich als einen Pionier der Tierethik⁸⁹ und betonen seine Einsicht, dass die Tierethik nicht als Sonderethik, sondern als Teil der allgemeinen Ethik betrachtet werden muss.⁹⁰ In der Begründung und Ausdifferenzierung dieser Position zeigen sie jedoch eine weitgehende und dennoch kritische Offenheit für andere ethische Konzepte.

Der inhaltlich zentrale Punkt bleibt die von Hume angeregte und von Schopenhauer perfektionierte Kritik an einer Überbewertung der menschlichen Vernunft. Nur wer neben allen vernunftgeleiteten Handlungsmaximen auch seine moralischen Gefühle kultiviert und beachtet, wird Menschen und Tiere gleichermaßen moralisch behandeln. Da viele Aspekte des menschlichen Umgangs mit Tieren inzwischen jedoch nicht mehr vor den Augen der Öffentlichkeit, sondern hinter verschlossenen Türen stattfinden, bleibt der bloße Appell an die moralischen Gefühle der Menschen wirkungslos. Die durch die Auslagerung der Tiere in Schlachthäuser und Laboratorien künstlich geschaffene Distanz zwischen Mensch und Tier macht ein physisch erfahrbares Mitleiden unmöglich. Ohne dieses empirische Mitleiden unterstützen wir (z. B. durch unser Kaufverhalten) oftmals Praktiken, die wir sofort ablehnen würden, wenn wir selbst die Rolle des Akteurs übernehmen müssten. Obwohl die Tierethik sich nur aus der Perspektive der Individualethik heraus angemessen verstehen lässt, müssen die auf diese Art gewonnenen Einsichten daher auch politisch konsequent institutionalisiert werden, um eine ausreichende Wirkung entfalten zu können.⁹¹

87 Das zentrale Element von Ursula Wolfs Theorie ist der „Standpunkt des generalisierten Mitleids“, der Elemente der Theorien von Schopenhauer, Kant und des Utilitarismus enthält. Vgl. Wolf, U., 1990, 75ff.. Jean-Claude Wolf bezeichnet sich selbst als einen Anhänger des „ethischen Egoismus“. Vgl. Wolf, J., 2005, 131.

88 Vgl. Wolf, J.-C., 2005, 135.

89 Vgl. Wolf, J.-C., 2005, 14, 43; Wolf, U., 1990, 48.

90 Vgl. E, 242; Wolf, J.-C., 2005, 14; Wolf, U., 1990, 25.

91 Vgl. Wolf, J.-C., 2005, 90. Zur Unzulänglichkeit bestehender Tierschutzgesetze Vgl. Wolf, U., 1990, 12; Nida-Rümelin, 1996, 484ff.

Schopenhauers Philosophie erfüllt auf diesem langen aber letztlich durchaus gangbaren Weg die Funktion eines Wegweisers: Er markiert weder den Anfangs- noch den Endpunkt des Weges, weist jedoch in die richtige Richtung. Es ist daher nicht sinnvoll, bei Schopenhauer Halt zu machen – sehr wohl jedoch, einen Moment bei ihm zu verweilen und sich an ihm zu orientieren.

V. Literatur

Kant wird – mit Ausnahme seiner *Vorlesung über Moralphilosophie* – nach der Akademieausgabe zitiert. Folgende Siglen werden verwendet:

GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten in Kant, 1900 ff. IV.

MdST = Metaphysik der Sitten (Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre), in Kant, 1900 ff. VI.

Weitere Literatur:

Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Hrsg. von Julian Nida-Rümelin. Stuttgart 1996.

Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (Collected Works of Jeremy Bentham)*. Edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart. With a new Introduction by F. Rosen. Oxford 1996.

Birnbacher, Dieter: Mensch und Natur. In: *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik*. Hrsg. von Kurt Bayertz. Reinbek bei Hamburg 1991, 278–321.

Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion. Hrsg. von Dominik Perler u. Markus Wild. Frankfurt am Main 2005.

Dietler, Wilhelm: *Gerechtigkeit gegen Thiere*. Mainz 1787. Neuauflage unter dem Titel *Gerechtigkeit gegen Thiere – Apell von 1787*. Bad Nauheim 1997.

Einführung in die utilitaristische Ethik. Hrsg. von Otfried Höffe. Tübingen 2003.

Ethik und Vernunft. Schopenhauer in unserer Zeit. Schopenhauer-Studien 5. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1995.

Fleischer, Margot: *Schopenhauer als Kritiker der Kantischen Ethik*. Würzburg 2003.

Foot, Philippa: *Die Natur des Guten*. Übersetzt von Michael Reuter. Frankfurt am Main 2004.

Gesang, Bernward: *Eine Verteidigung des Utilitarismus*. Stuttgart 2003.

- Gesting, Johann J.: Schopenhauer und Indien. In: *Schopenhauer in der Postmoderne. Schopenhauer-Studien 3*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1989, 53–60.
- Gräfrath, Bernd: *Moral Sense und Praktische Vernunft. David Humes Ethik und Rechtsphilosophie*. Stuttgart 1991.
- Grün, Klaus-Jürgen: *Arthur Schopenhauer*. München 2000.
- Halbfass, Wilhelm: Schopenhauer im Gespräch mit der indischen Tradition. In: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beiträge zu seiner Aktualität*. Hrsg. von Volker Spierling. München 1987, 55–70.
- Hauskeller, Michael: *Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik*. München 1998.
- Hoerster, Norbert: *Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik*. München 2004.
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Übersetzt, mit Anmerkungen und Register versehen von Theodor Lipps. Mit neuer Einführung und Bibliographie herausgegeben von Reinhard Brandt. Band 2, Hamburg 1978.
- Hume, David: *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglauben und Schwärmerie. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord*. Übersetzt und herausgegeben von Lothar Kreimendahl. Hamburg 1984.
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Übersetzt, mit Anmerkungen und Register versehen von Theodor Lipps. Mit neuer Einführung und Bibliographie herausgegeben von Reinhard Brandt. Band 1, Hamburg 1989.
- Hume, David: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Aus dem Englischen von Raoul Richter, durchgesehen und überarbeitet von Lambert Wiesing. Kommentar von Lambert Wiesing. Frankfurt am Main 2007.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. (Akademie-Ausgabe). Hrsg. von der Königlich Preussischen/Deutschen/Göttinger/Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900ff.
- Kant, Immanuel: *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Herausgegeben von Werner Stark mit einer Einleitung von Manfred Kühn. Berlin 2004.
- Küpper, Georg: Kommt es darauf an, die Welt zu verändern? Zur Ethik des Tuns und Lassens. In: *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers*. Hrsg. von Dieter Birnbacher. Band 1, Würzburg 1996, 76–86.
- Malter, Rudolf: Willensethik. In: Pieper, Annemarie: *Geschichte der neueren Ethik 1*. Tübingen und Basel 1992, 231–255.

- Malter, Rudolf: Was ist heute an Schopenhauers Philosophie aktuell? In: *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers*. Hrsg. von Dieter Birnbacher. Band 1, Würzburg 1996, 9–17.
- Meyer, Urs Walter: *Europäische Rezeption indischer Philosophie und Religion. Dargestellt am Beispiel von Arthur Schopenhauer*. Bern 1994.
- Ottmann, Henning: Vorzüge des Nicht-Handelns vor dem Tun. In: *Schopenhauer in der Postmoderne. Schopenhauer-Studien 3*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1989, 125–132.
- Pickel, Georg: *Das Mitleid in der Ethik von Kant bis Schopenhauer*. Erlangen 1908.
- Pieper, Annemarie: *Geschichte der neueren Ethik 1*. Tübingen und Basel 1992.
- Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik*. Hrsg. von Kurt Bayertz, Reinbek bei Hamburg 1991.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main 2001.
- Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beiträge zu seiner Aktualität*. Hrsg. von Volker Spierling. München 1987.
- Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers*. Hrsg. von Dieter Birnbacher. Band 1, Würzburg 1996.
- Schopenhauer in der Postmoderne. Schopenhauer-Studien 3*. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Wien 1989.
- Schulz, Walter: Metaphysik und Negativität. Die Sonderstellung Schopenhauers in der Philosophie. In: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beiträge zu seiner Aktualität*. Hrsg. von Volker Spierling. München 1987, 15–26.
- Schweitzer, Albert: *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. Hrsg. von Hans Walter Bähr. München 1997.
- Schweitzer, Albert: *Ehrfurcht vor den Tieren*. Hrsg. von Erich Gräser. München 2006.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart 1994.
- Smith, Lauritz: *Ueber die Natur und Bestimmung der Thiere wie auch von den Pflichten der Menschen gegen die Thiere*. Kopenhagen 1790.
- Williams, Bernard: *Kritik des Utilitarismus*. Frankfurt/Main 1979.
- Wolf, Jean-Claude: *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*. Erlangen 2005.
- Wolf, Ursula: *Das Tier in der Moral*. Frankfurt/Main 1990.