

Mitleid und Interesse. Schopenhauer als halbherziger Vordenker der Tierethik

von Sigbert Gebert (Kehl/Zürich)

1. Die Aufgabe der Ethik

Schopenhauer spielt als scheinbar nur traditioneller Metaphysiker im philosophischen Diskurs der Gegenwart keine große Rolle. So auch in der Ethik. Daß eine ethische Abhandlung sich an Schopenhauers Entfaltung der Grundprobleme der Moral orientiert,¹ bleibt die Ausnahme. Einzig bei der Frage des Einbezugs der Tiere in die Moral wird Schopenhauers Fundierung der Moral auf Mitleid ernst genommen.

Schopenhauers wichtigster Beitrag zur Ethik findet sich in der Preisschrift *Über die Grundlage der Moral*.² Schopenhauer betont schon in der Vorrede: Nicht die Metaphysik darf der Ausgangspunkt der Ethik sein, denn Metaphysiken gibt es viele. Hätte man eine allgemein anerkannte, objektive Metaphysik, dann wäre alles, auch die Moral, aus ihr ableitbar. Solange dies nicht der Fall ist, gilt es, sich auf die „Wirklichkeit der Dinge“ zu stützen, von „Tatsachen entweder der äußern Erfahrung oder des Bewußtseins“ auszugehen, die „ihre letzte Wurzel im Gemüte des Menschen“, in einem nicht weiter ableitbaren „Urpheänomen“, im Falle der Moral im Mitleid haben. Für Schopenhauer bleibt die Erklärung so allerdings „eine bloß psychologische“,³ und er wird als Zugabe am Ende der Preisschrift eine kurze „metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens“ geben, aber diese kann durchaus ignoriert werden. Die „bloß psychologische Tatsache“ des Mitleids wird dann zu einem anthropologischen Urphänomen.

Nach mindestens einem Jahrhundert Sprach- und Ideologiekritik wird man allerdings den hier schon anklingenden Schlachtruf „Zurück zu den Sachen selbst“ mit Vorsicht genießen. Wer eine „Ethik ohne Metaphysik“ postuliert, versteckt dahinter meist nur seine eigenen, als „rational“ deklarierten Vorurteile. Die „Sache selbst“ ist immer die Sache in der für die historische und soziale Situation plausiblen Sichtweise. Sie ist das, was allgemein Anerkennung findet. Nun gibt es Phänomene, die sich, soweit bekannt, universal, in allen Zeiten und Gesellschaften finden, darunter auch Moral. Die Fruchtbarkeit einer Philosophie

1 Steinvorth, Ulrich: *Klassische und moderne Ethik – Grundlinien einer materialen Moraltheorie*. Reinbek 1990.

2 Die Werke Schopenhauers werden zitiert nach: Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. 5 Bände. Stuttgart, Frankfurt 1960–1965.

3 E Vorrede; III Lö 491; E2, § 1; III Lö 635.

zeigt sich dann darin, daß sie zu diesen „Urphänomenen“ über die Vorurteile der eigenen Zeit hinaus etwas zu sagen weiß.

Das große Vorurteil der Ethik – spätestens seit Kant – unterstellt der Ethik als Hauptaufgabe die Begründung der Moral, die zugleich einen Beitrag zu ihr leisten soll.

Ich sage im Gegensatz zu Kant, daß der Ethiker wie der Philosoph überhaupt sich begnügen muß mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des wirklich Seienden oder Geschehenden, um zu einem *Verständnis* desselben zu gelangen, und daß er hieran vollauf zu tun hat, viel mehr als nach abgelaufenen Jahrtausenden getan ist.⁴

Diese methodische Forderung Schopenhauers wurde bis heute weitgehend ignoriert.

Konzentriert auf Fragen der moralträchtigen Begründung moralischer Urteile hat die Ethik den Bezug zur gesellschaftlichen Realität verloren. Vielleicht ist das der Grund, weshalb sie als interessenunabhängige Instanz gefragt ist. Aber wie kann Ethik in Angelegenheiten einer Gesellschaft urteilen, die sie nicht kennt?⁵

Eine von den realen Verhältnissen abgehobene Ethik bleibt mit ihren „künstlichen Begriffskombinationen“ wirkungslos. Moral muß auf einer einfachen Grundlage beruhen, leicht verständlich für jedermann sein, etwas, was „unmittelbar aus der Realität der Dinge sich aufdringe.“ „Ich muß daher den Ethikern den paradoxen Rat erteilen, sich erst ein wenig im Menschenleben umzusehn.“ Ethik ist als wissenschaftliche Disziplin kein Beitrag zur Moral, sondern, mit einem Ausdruck Luhmanns, „Reflexionstheorie der Moral“. Sie hat nach Schopenhauer den Zweck, „die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Ethik kein anderer Weg als der empirische.“⁶ Die wichtigste Aufgabe der Ethik liegt in der Angabe des Fundaments, des Grundes, warum moralisch gehandelt wird, genauer: des Motivs – wobei es nach Schopenhauer, hier ganz der traditionellen Systematiker, nur *eines* gibt, das Mitleid.

4 E2, § 4; III L6 646.

5 Luhmann, Niklas: *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Frankfurt 1990, 36.

6 E2, § 12; III L6 716; E2, § 13; III L6 726. Birnbacher verweist zu Recht immer wieder auf diesen vernachlässigten Aspekt: auf Schopenhauer als Paradebeispiel einer deskriptiven oder rekonstruktiven Ethik. Vgl. zuletzt Birnbacher, Dieter: *Nahmoral und Fernmoral – Ein Dilemma für die Mitleidsethik*. In: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus*. Hrsg. von Lore Hühn. Würzburg 2006 (41–58), 41. Die ausführliche Kritik, die Schopenhauer an Kant übt, betrifft denn auch im wesentlichen dessen von den realen Verhältnissen abgehobenen Standpunkt. Kants erster falscher Schritt ist, daß es seiner Ethik nicht um das geht, was geschieht, sondern um das, was geschehen soll – unabhängig von den Verwirklichungschancen. (E2, § 4; III L6 645ff.) Aus der falschen Aufgabenbestimmung folgt der zweite Fehler: „gänzlicher Mangel an Realität und dadurch an möglicher Wirksamkeit.“ (E2, § 6; III L6 670)

2. Der Inhalt der Moral

Das Fundament der Moral unterscheidet Schopenhauer von ihrem Inhalt. Die traditionelle Ethik glaubte, mit ihren Begründungen zugleich den Inhalt der Moral zu finden. Der Inhalt der Moral muß jedoch, so Schopenhauer, nicht erst gesucht werden, denn er ist immer schon gegeben. Was die Ethik aus ihren Begründungen zu deduzieren glaubt, liegt ihnen unerkannt zu Grunde. Die Ethik begründet etwas, was gar keiner Begründung bedarf, was sie vielmehr als selbstverständlich schon voraussetzt.

Das ergibt sich schon aus der „Logik“ von Begründungen: Begründungen zeigen Zweifel an, die Nicht-Selbstverständlichkeit des zu Begründenden. Wenn Begründungen gefordert werden, besteht Uneinigkeit über einen Sachverhalt. Die Begründung führt dann auf etwas Selbstverständliches, das keiner weiteren Begründung bedarf. Eine Begründung überzeugt nur diejenige, die dieses Selbstverständliche als selbstverständlich anerkennt. Begründete Moral ist keine selbstverständliche Moral, sondern wird auf eine andere Grundlage zurückgeführt. Die herrschende, gesellschaftlich anerkannte Moral braucht deshalb „an sich“ keine Begründung, und eine „Begründung“ erläutert nur die vorausgesetzten, selbstverständlichen Grundüberzeugungen der Gesellschaft. Kurz: „Die Ethik kann die Moral nicht begründen, sie findet sie vor, und sie hat es dann mit der Problematik dieses Befundes zu tun.“⁷

Der selbstverständliche Inhalt der Moral läßt sich nach Schopenhauer in die Formel kleiden: „Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!“ (Verletze niemanden, vielmehr hilf allen, soviel du kannst!) Diese Maxime enthält die zwei Forderungen des Nichtverletzens und der Hilfe, das Verletzungsverbot und Hilfegebot.⁸ Traditionell werden sie als Rechts- und Tugendpflichten oder unbedingte, vollkommene Pflichten und verdienstliche, unvollkommene Pflichten unterschieden. Schopenhauer wendet zu Recht gegen den Ausdruck Pflicht ein, daß etwas Verdienstliches nicht verpflichtet, und unterscheidet deshalb zwischen Gerechtigkeit und Menschenliebe. Die Gerechtigkeit, das Verletzungsverbot, läßt sich von jeder einfordern. Sie schützt alle und wird heute in Form der Menschenrechte zumindest rhetorisch weltweit anerkannt und vom Staat erzwungen, „dessen alleiniger Zweck ist, die einzelnen vor einander und das Ganze vor äußeren Feinden zu schützen.“ Der Staat ist keine „Moralitäts-Erziehungs-und-Erbauungs-Anstalt“, denn als solche hebt er die persönliche Freiheit auf und führt zu Glaubenskriegen.⁹ Moral ist auf einen Kernbereich zu beschränken. Das Hilfegebot kann so nur in Extremfällen, wo es in das Schädigungsverbot übergeht (Hilfspflicht in Notsituationen), erzwungen werden. Während das Verlet-

7 Luhmann, Niklas: Ethik als Reflexionstheorie der Moral. In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* Bd. 3. Frankfurt 1989 (358–448), 360.

8 E2, § 6; III Lö 663; Steinvorth, a. a. O., 15.

9 E2, § 17; III Lö 753, 745, 750.

zungsverbot als erzwingbar dem Recht zu überantworten ist, kann sich Moral vor allem beim Hilfegebot, den supererogatorischen Leistungen, bewähren.

3. *Das Fundament der Gerechtigkeit*

Schopenhauer hat das Fundament der Moral, aus dem sowohl Gerechtigkeit als auch Menschenliebe entspringen, im natürlichen Mitleid gesehen. Allerdings wirke es im Bereich der Gerechtigkeit nur noch mittelbar: Aus der erlangten Kenntnis des Leidens, welches ungerechte Handlungen verursachen, gehe – „in edlen Gemütern“ – die Maxime „schädige niemanden“ hervor und verfestige sich – „durch vernünftige Überlegung“ – zum festen Grundsatz. In solchen Grundsätzen wird „die aus der Quelle aller Moralität, als welche nicht in jedem Augenblicke fließt, entsprungene Gesinnung aufbewahrt.“¹⁰

Damit deutet Schopenhauer selbst auf einen wunden Punkt seines Ansatzes. Eine nur indirekte Zurückleitung auf Mitleid unterliegt dem Ideologieverdacht, denn nur die Suche nach *einem* Fundament fordert eine solche Konstruktion. Mitleid richtet sich nur auf das Leiden der anderen, aber nicht auf sie als Person. Mitleid betrifft die Sorge um die andere, aber nicht Gerechtigkeitsfragen, nicht die interpersonale, reziproke Moral. Kant hatte deshalb auf das Achtungsgefühl gesetzt, und die Soziologie gibt ihm hier heute insoweit Recht, als sie die Moral Achtung oder Mißachtung (durch die Bewertung als gut oder schlecht) aussprechen sieht. Über Achtung/Mißachtung wird entschieden, wer als Kommunikationspartner in Frage kommt, und mittels Moral wird gedroht, eine Beziehung nur unter bestimmten Bedingungen fortzusetzen oder sie abzubrechen. Ohne gegenseitige Achtung kommt keine Kommunikation in Gang, kann die Gesellschaft nicht funktionieren. Moral sichert mit den Achtungsbedingungen das Normaloperieren der Gesellschaft.

Ein Problem von Moral ist, daß mit einem Entzug der Achtungsbedingungen, einem Abbruch der Kommunikation, nur in engen Beziehungen wirkungsvoll gedroht werden kann. Die von Schopenhauer als gesellschaftliche „Schutzwehr“ postulierte Rücksicht auf die Ehre spielt so heute in der mobilen, pluralistischen Gesellschaft keine große Rolle mehr. Aber auch schon zu Schopenhauers Zeiten wurden die wichtigsten Normen nicht durch Moral abgesichert. Entscheidend für ihre gesellschaftliche Durchsetzung ist ihre Umsetzung in Recht: Justiz und Polizei sind die erste Schranke unmoralischen Verhaltens.¹¹ Das Recht sanktioniert nicht durch Achtung/Mißachtung, sondern durch rechtlichen, auf politischer Macht beruhenden Zwang. Dieser Zwang muß sich allerdings selbst rechtfertigen, legitimieren lassen. Auch Macht untersteht Achtungsbedingun-

¹⁰ E2, § 17; III L6 747.

¹¹ E2, § 19; III L6 769.

gen. Die entscheidende Bedingung, die heute eine politische Ordnung als legitim ausweist, ist der rechtlich verankerte Schutz der Menschenrechte.

Die Gerechtigkeit ist so heute vor allem eine Frage der (zwangsgestützten) Achtung. Mitleid spielt hingegen seine Hauptrolle beim Hilfegebot. Mitleid und Achtung sind zwei eigenständige Wurzeln der Moral, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können. Sie wirken in einer universellen (liberalen) Moral immer zusammen.

4. Moral und Ethik in der heutigen Gesellschaft

Verletzungsverbot und Hilfegebot lassen sich oft nicht eindeutig unterscheiden. Das Verletzungsverbot konkretisiert sich in den Menschenrechten, die die Grundbedürfnisse des Menschen schützen (leibliche Integrität, „relative“ Freiheit, materielle Grundversorgung). Der Schutz dieser Kerninteressen ist einerseits moralisch unbedingt geboten, andererseits setzt moralisches Handeln sie voraus. Sind die Grundbedürfnisse nicht gedeckt, so kann sich auch Moral nicht entfalten, herrscht existentieller, gewalttätiger Kampf um die benötigten Ressourcen. Moral braucht einen gewissen Wohlstand. Ohne ihn kann sich auch das als Grundbedingung des sozialen Zusammenlebens notwendige Maß an Vertrauen in das Wohlwollen der anderen nicht herstellen.

Was genau zu den Grundbedürfnissen zählt und wie weit der Staat die soziale und wirtschaftliche Ungleichheit verhindern soll, ist umstritten. Die Ethik greift in diesen Streit durch unterschiedliche Begründungen und Ansichten von Gerechtigkeit ein. Dabei fragt sie in Form der Bereichsethiken inzwischen auch konkret, was Gerechtigkeit in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen bedeutet. Sie entspricht damit der Struktur der modernen Gesellschaft, der funktionalen Differenzierung in für besondere Aufgaben zuständige Bereiche. Für alle Bereichsethiken lassen sich zwar ein paar allgemeine Prinzipien, die Minimalmoral der Menschenrechte, angeben, doch sie beschreibt nur Minimalbedingungen und kann zu komplexeren Fragen wenig beitragen. Die allgemeinen Prinzipien können nicht direkt angewandt, aus ihnen keine bereichsspezifischen Normen abgeleitet werden. Eigenständige „spezielle“ (also nicht „angewandte“) Bereichsnormen sollen deshalb die jeweiligen Eigenheiten anerkennen, auf die Bereichsgegebenheiten abgestimmt sein, und zugleich die Bereiche an moralische Grundsätze rückbinden („gemischte Normen“) – was sowohl beachtet, daß Moral über einen reinen Folgenkalkül hinaus nötigt, als auch, daß sie sich heute nicht auf die bloße Gesinnung ohne Folgenberücksichtigung beschränken kann.¹²

Mit diesem Ansatz hat es die Philosophie geschafft, für alle wichtigen gesellschaftlichen Bereiche und Probleme ihre Zuständigkeit zu reklamieren. Es

¹² Vgl. Krämer, Hans: *Integrative Ethik*. Frankfurt 1992, Kap. 5.

könnte allerdings sein, daß die Hochkonjunktur der Ethik und ihre weitgehende Programmatik nichts mit ihrer Problemlösungskompetenz zu tun hat. Mit faktisch schwindender Bedeutung gehen oft Ausweitungstendenzen einher. So schließt die moderne Gesellschaft den direkten Einfluß von Moral auf die Gesellschaft aus: Nur rechtlich verankerte Normen werden staatlich sanktioniert. Sind die Menschenrechte effektiv garantiert, überläßt der liberale Staat alle über die Minimalmoral hinausgehenden Fragen der persönlichen Autonomie oder entscheidet sie politisch – also nicht anhand der besseren moralischen Argumentation, sondern nach den Mehrheitsverhältnissen. Das durch die Verfassung geregelte politische Verfahren verhindert die bei moralischen Konflikten naheliegende Blockade oder Streiteskalation.

Die zentralen gesellschaftlichen Bereiche (Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft) setzen nicht auf moralische Steuerung, sondern beziehen Moral über Rechtsregeln ein. Die Bereichsethiken, die das anerkennen, weiten dann aber Moral nicht etwa auf neue Gebiete aus, sondern beschränken sie vielmehr auf einen Kernbereich. Sie sind, wenn man so will, nicht kritisch, sondern systemstabilisierend angelegt. Moralisch geboten erscheint von den Bereichen aus die Anerkennung ihrer Strukturen als Grundbedingung der modernen, die Minimalmoral sichernden Gesellschaft. Das Operieren der Funktionssysteme ist denn auch von Moral freigestellt, die Minimalmoral in ihren Rahmenordnungen durch das Recht abgesichert.

Aber auch bei personenbezogenen Problemen verliert die Moral an Einfluß. Traditionelle Werte, wie die christliche Annahme von der Heiligkeit menschlichen Lebens, können sich immer weniger gegen die Autonomiebestrebungen der einzelnen, das liberale Toleranzgebot, behaupten, die individuelle Entscheidungsrechte einfordern. Das zeigt sich sowohl bei der Abtreibungsdebatte als auch bei den Fragen von Sterbehilfe und Suizid. Die individuelle Autonomie selbst muß angesichts ihrer weitgehenden Anerkennung nicht mehr von der Ethik eigens verteidigt werden. Die Frage, wie weit die Autonomie reichen soll, wird hingegen politisch entschieden, wobei sich alle Positionen auf „die“ Ethik berufen.

Kann die Ethik so nur das Selbstverständnis des liberalen, säkularisierten Staats wiedergeben und gegen Fundamentalismen zu verteidigen suchen? Spiegelt sie nur die herrschende Moral wider? Wo bleibt die kritische Funktion, die sich die Ethik selbst zuspricht, wenn sie nur das Selbstverständliche, die Minimalmoral der Menschenrechte, „begründet“, ansonsten aber auf die gesellschaftlichen Funktionserfordernisse oder ihre Uneinigkeit verweisen muß? Ein kritisches Potential kann sie weder bei den traditionell von ihr behandelten Themen noch bei Fragen, die die Funktionsbereiche betreffen, bieten. Als kritische Instanz für eine neue Moral vermag sie nur bezüglich eines ganz anderen Problems aufzutreten: der Frage nach dem Einbezug von Tieren in die Moral.

5. Mitleid und Leiden als Grund der Moral

Das Fundament der Moral ist für Schopenhauer das Mitleid. Mitleid bezeichnet er als „reine Liebe“ (agape), während jede andere Liebe (eros) Selbstsucht ist. Meistens findet sich eine Mischung der beiden. „Sogar die echte Freundschaft ist immer Mischung von Selbstsucht und Mitleid.“ Selbstsucht, insofern man von der Gegenwart des Freundes profitiert, Mitleid als „aufrichtige Teilnahme“. Der Ausgangspunkt des Mitleids ist das Mitleid mit sich selbst (das sich etwa im Weinen zeigt), das zum Mitleid mit anderen wird, wenn

[...] wir uns in der Phantasie lebhaft an die Stelle des Leidenden versetzen oder auch in seinem Schicksal das Los der ganzen Menschheit und folglich vor allem unser eigenes erblicken und also durch eine weiten Umweg immer doch wieder über uns selbst weinen, Mitleid mit uns selbst empfinden.

Das sieht nach einer Rückführung auf den Egoismus aus, soll aber im Gegenteil seine Überwindung verdeutlichen, denn die Mitleidende erkennt sich als eins mit der anderen (letztlich sogar der ganzen Welt), und zwar nicht, indem sie den fremden Schmerz nur nachempfindet, sondern sich in ihn echt einfühlt: „geradezu *in seiner* Person, nicht in unserer fühlen wir das Leiden.“¹³ Das eigene Selbst ist auch in der anderen, und ihr Leiden wird deshalb zum unmittelbaren Motiv. Sieht man mit Schopenhauer das Wesentliche des moralischen Charakters darin, „daß er *weniger als die übrigen einen Unterschied zwischen sich und andern macht*“, läßt sich diese letzte, durch die Willensmetaphysik bedingte Übertreibung auf ihren Kern zurückführen. „Der andere, den ich bemitleide, ist nicht auch ich, ich noch einmal, sondern er ist *einer wie ich*.“¹⁴ Die andere^{*} unterliegt denselben Grundbedingungen des Lebens und befindet sich als Leidende in einer Situation, die allen empfindungsfähigen Wesen droht.

Ist Mitleid das Fundament und Motiv für Moral, so wird Leiden zu ihrem Hauptkriterium: Moral geht es wesentlich um die Verhütung oder Linderung von Leid. Dann aber liegt es nahe, in die Moral auch Tiere einzubeziehen, wie es Bentham mit seinem berühmten Diktum tat: „The question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?“ In der Tradition des Utilitarismus steht allerdings das Glück gleichwertig gegenüber dem Leiden, das abstrakt als Leidenzustand gefaßt wird. Leid kann hier gegen Lust aufgerechnet werden. Davor war Schopenhauer gefeit:

13 W I, § 67; I Lö 511ff.; E2, § 11; III Lö 744.

14 E2, § 22; III Lö 803; Köhl, Harald: Die Theorie des moralischen Gefühls bei Kant und Schopenhauer. In: *Zur Philosophie der Gefühle*. Hrsg. von Hinrich Fink-Eitel und Georg Lohmann. Frankfurt 1993 (136–156), 150. Daß die Mitleidsethik sich kaum mit der Willensmetaphysik verträgt ist recht offensichtlich. Vgl. hierzu etwa Birnbacher, a. a. O., 54ff.

* Der Wechsel der Geschlechtsform hier und im folgenden geht auf den ausdrücklichen Wunsch des Autors zurück (d. Red.).

Schon das bloße Dasein des Übels entscheidet die Sache; da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gute getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann. [...] Denn daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines einzigen auf.

Oder, mit Bezug auf Tiere:

Wer die Behauptung, daß in der Welt der Genuß den Schmerz überwiegt oder wenigstens sie einander die Waage halten, in der Kürze prüfen will, vergleiche die Empfindung des Tieres, welches ein anderes frißt, mit der dieses anderen.¹⁵

Leiden ist immer *individuelles* Leiden und als solches ernst zu nehmen. Das Leiden, nicht das Glück ist der Maßstab der Moral (oder sogar, wenn man Schopenhauer folgt, der Maßstab des Lebens). Das wird durch das Verletzungsverbot auch bezüglich des Menschen anerkannt, während es keine Pflicht gibt, das Glück zu fördern.

Was aber soll die Mitleidige tun? Das Mitleid hat nicht einfach nur Gefühl oder „intuitive Erkenntnis“ zu bleiben, aber auch nicht einfach nur spontan zu handeln, denn dann verschärft es oft noch das Leiden. Vielmehr wird nach Schopenhauer der mitleidige Charakter durch Einsicht in die Verhältnisse des Lebens zur wahren Ausbildung gebracht und handelt dann nicht einfach darauf los, sondern bedenkt seine langfristigen und nachteiligen Folgen. Schopenhauers Mitleid beinhaltet im Gegensatz zum Alltagsbegriff eine volitive Dimension, den Willen zu aktiver Leidenslinderung. Deshalb kann die affektive Dimension auch zu einer Einstellung schrumpfen: Die Handlungen aus Mitleid müssen nicht vom Gefühl des Mitleids begleitet sein.¹⁶ Schopenhauer deutet so einen Unterschied von einem bloß reaktiven und einem umsichtigen Mitleid an.

Anders als beim reaktiven *interpretieren* wir beim umsichtigen Mitleid die Relevanz eines Leidereignisses für das Wohl des anderen und beziehen uns dabei auf seine umfassendere Lebenssituation, einschließlich seiner Eigenschaften und seiner Geschichte.¹⁷

Dieses Mitleid kann sich zu einer Gefühlseinstellung verstetigen, zu einem universalisierten oder „generalisierten Mitleid“. Das generalisierte Mitleid ist der „Kern einer Einstellung“, der darin besteht, „auf andere Wesen Rücksichten zu

15 W II, Kap. 46; II L6 737; P II, § 149; V L6 344; das Zitat von Bentham findet sich in *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kap. 17.

16 E2, § 20; III L6 793; Birnbacher, a. a. O., 43.

17 Leist, Anton: Mitleid und universelle Ethik. In: Fink-Eitel/Lohmann, a. a. O. (157–187), 171.

nehmen, insofern sie leidensfähig sind.“ Und das bedeutet, jedem leidensfähigen Wesen das Recht zu verleihen, als solches berücksichtigt zu werden.¹⁸

Damit erübrigen sich viele der traditionellen Einwände gegen die Mitleidsethik, wie sie sei lebensfeindlich, willkürlich, im Konflikt mit anderen Moralgrundsätzen. Durch die ganze Philosophiegeschichte zieht sich im übrigen in unterschiedlichen Formulierungen die Unterscheidung eines echten, aktiven, vernunftgeleiteten Mitleids von einem unechten, pathologischen, weichlichen, bloß gefühlsmäßigen Mitleid.¹⁹ Letztlich findet sich dann keine Position, die ein unechtes Mitleid verfißt. Mitleid kann dann auch gleichbedeutend mit allgemeinem Mitgefühl oder Empathie als Grundvoraussetzung der Beachtung von Fremdinteressen gefaßt und so die schwächliche Konnotation vermieden werden. Der Streit geht so nicht um das Mitleid selbst, über dessen angemessene Form sich die Ethik weitgehend einig ist, sondern um seinen Stellenwert. Eine universelle, nicht nur in den Nahbeziehungen wirksame Moral braucht jedenfalls Achtung und Mitleid als Grundlage. Beide sind unverzichtbar und beide entstehen – im günstigen Fall – zusammen in der Sozialisation. Das umsichtige Mitleid verläßt sich dann nicht auf das bloße Gefühl, sondern benutzt „handfeste“ Kriterien.

6. *Interessen und Leiden*

Alle Menschen streben, so postulierte die Antike, nach Glück. Dieses Streben (nach Schopenhauer der Egoismus) findet seine Grenze jedoch an den Interessen der anderen. Die Glücksperspektive, das Eigeninteresse, und Moral, die Berücksichtigung der Fremdinteressen, sind nicht identisch. In den Grundbedürfnissen stimmen Eigen- und Fremdinteresse aber überein: Jeder Mensch hat als Voraussetzung des Glücks ein Interesse, gemäß den Menschenrechten behandelt zu werden. Diese Kerninteressen schützt das Verletzungsverbot. Die entscheidende Frage ist dann: Wer ist Interesseträger?²⁰

Ein Interesse haben bedeutet auf irgendeine Weise selbstbezüglich zu existieren und durch diese Selbstbezüglichkeit einen Betroffenheitsraum zu bilden. Von Selbstbezüglichkeit kann die Rede sein, wenn die Merkmale der Selbstentstehung, Selbstentfaltung und Selbsterhaltung gegeben sind. Selbstentstehung

18 Wolf, Ursula: *Das Tier in der Moral*. Frankfurt 1990, 76, 81. Daß auch Schopenhauer auf die universalisierte Form des Mitleids zielt, ist recht eindeutig. Vgl. Birnbacher, a. a. O., 46ff.

19 Vgl. den Artikel „Mitleid im Historischen Wörterbuch der Philosophie“. Selbst Nietzsche lehnte das Mitleid nicht nur einfach ab, sondern stellte das Mitleid des Starken gegen das des Schwachen (*Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 225).

20 Zum Folgenden vgl. Pfordten, Dietmar v. d.: *Ökologische Ethik*. Reinbek 1996, insbesondere 123–141 sowie sein Ansatz der Anderinteressen 203–255, aus utilitaristischer Sicht Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart 1984, 129–145.

meint, daß der Entstehungsprozeß nicht oder nur teilweise von außen gesteuert ist, ansonsten im wesentlichen spontan, selbständig erfolgt. Ein Beispiel bietet die Verbindung der Erbinformationen von Samen und Eizelle zu einem neuen Wesen. Dieses entfaltet sich durch Umsetzung der Erbinformation in Wachstumsprozessen. Es erhält sich selbst, wenn es nicht vollständig von exogenen Faktoren oder den Einzelteilen gesteuert wird. Ein Ökosystem hat so im Gegensatz zu einem Organismus keine Interessen, da die es bildenden Einzelorganismen nicht (wie die Organe des Organismus) im Dienste des übergeordneten Systems stehen.

Der Interessenansatz fordert, alle Interessenträger, damit alles Einzelleben moralisch zu berücksichtigen. Die traditionelle, anthropozentrische Moral setzt hingegen Kriterien wie Selbstbewußtsein, Vernunft, Zukunftsbezogenheit als moralisch bedeutsam an, die von der traditionellen Sicht des Menschen als höchstem Lebewesen ausgehen. Nach Kant braucht man auf Tiere nur wegen der Abstumpfung gegen das Leiden anderer Menschen Rücksicht zu nehmen. Tiere sind hier bloße Mittel, herabgewürdigt zu Sachen. Für Schopenhauer ist eine solche Sicht „empörend und abscheulich“: „Pfui! über eine solche Parias-, Schandalas- und Mletschas-Moral.“ Diese „Rohheit und Barbarei des Okzidents“ beruht nach Schopenhauer auf dem Judentum, in der Philosophie zudem auf der Behauptung der gänzlichen Verschiedenheit von Mensch und Tier. Sie stützt sich dabei auf die Alltagssprache, die die Lebensbedürfnisse (Essen, Trinken, Sexualität), das Sterben und den Leichnam der Tiere ganz anders als beim Menschen bezeichnet, um „unter der Diversität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verstecken.“²¹ Psychisch und anatomisch überwiegt das Gleichartige. Der Unterschied liegt durchaus, wie Schopenhauer in bewußtem Einklang mit der Tradition feststellt, in der Vernunft. Vernunft ist „das Vermögen allgemeiner, abstrakter, nichtanschaulicher Vorstellungen, genannt *Begriffe*.“ Das hieraus entspringende Zeitbewußtsein, das Wissen um Vergangenheit und Zukunft, gibt dem Menschen größere Freiheiten: „Denn ihn bestimmt nicht wie das Tier die *anschauliche* gegenwärtige Umgebung.“ Die Tiere haben nur Verstand, Bewußtsein des Kausalitätsgesetzes. Vernunft und vernünftiges Handeln, so Schopenhauer, bedeuten aber keineswegs „Rechtschaffenheit und Menschenliebe.“²² Vernunft ist nicht der Grund der Moral. Wenn aber, so will Schopenhauer dieses Argument wohl (nicht ganz astrein!) ergänzt wissen, aus der Vernunft keine Moral folgt, so kann sie auch nicht das Kriterium für die moralisch zu Berücksichtigenden sein. Ihre moralische Auszeichnung führt jedenfalls zum „Speziesismus“, der willkürlichen Privilegierung der eigenen Gattung. Sie wird besonders offensichtlich, wenn es um Grenzfälle geht, wo (biologische) Men-

21 E2, § 8; III Lö 691; E2, § 19; III Lö 773f.

22 E2; § 6; III Lö 675ff.

schen das Kriterium nicht erfüllen und trotzdem nicht als vogelfrei gelten, etwa Säuglinge oder geistig Behinderte.²³

Die Kerninteressen des Schutzes gegen Beeinträchtigungen von Leben und Würde bilden einen Betroffenheitsraum, in den niemand grundlos eingreifen darf. Über die Kerninteressen entscheidet nicht wie bei Rechten die Anerkennung durch andere, sondern sie sind durch natürliche und kulturelle Selbstverständlichkeiten vorgegeben und durch das Recht geschützt, müssen also nicht, wie die Mitleidsethik oft annimmt, erst eingeräumt werden.

Eines der Kerninteressen ist die Leidvermeidung. Zwar steht es jeder frei, in Bezug auf sich selbst gegen die natürliche Tendenz zur Leidvermeidung zu handeln – bei Leidzumutung an andere wird sie begründungspflichtig. Da alle empfindungsfähigen Wesen ein Interesse daran haben, Leid zu vermeiden, sind sie moralisch zu berücksichtigen. Leid und Interesse hängen viel unmittelbarer zusammen als „Erkenntnis und Interesse“. Das Leid ist die von der Vernunft nicht beherrschbare dunkle, sinnlose Seite des Seins, die alles Wesen flieht. Die Unversehrtheit von Leib und Leben ist nicht nur eine Bedingung der menschlichen Handlungsfreiheit, sondern auch des tierischen Verhaltens. Im Gegensatz zu Schopenhauer kann man auch nicht einfach davon ausgehen, daß die Fähigkeit zum Leiden mit der Intelligenz steigt.²⁴ Der Mensch mag durch seine Erkenntnisfähigkeit von manchen Schmerzen, die eine schwere Krankheit oder den Tod anzeigen, schwerer betroffen sein als Tiere, kann andererseits aber auch die kurze Dauer und Notwendigkeit von Schmerzen voraussehen und sie entsprechend relativieren. Selbstbewußtsein und Vernunft können deshalb nur in den Fällen moralisch bedeutsam sein, in denen sich Schmerzen durch sie steigern oder vermindern. Nichts davon rechtfertigt jedoch den Nichteinbezug der Tiere in die Moral. Das Kriterium der Leidvermeidung gewichtet die Interessen vielmehr nach der Schmerzempfindungsfähigkeit: Was keine Schmerzen empfindet, ist nicht oder nicht direkt moralisch bedeutsam. Das Abgrenzungskriterium ist damit die jeweilige Ausbildung des Nervensystems.

7. Das Überlebensinteresse

Leidvermeidung als oberstes moralisches Ziel bedeutet nicht, daß andere Interessen keine Rolle spielen. Auch gegen das Überlebensinteresse darf nur aus

23 Natürlich findet sich auch hierfür eine „Begründung“: für sie soll einfach nicht ihr aktuelles Erleben moralisch bedeutsam sein, sondern ihr potentielles Menschsein – eine unbegründete Auszeichnung der Potentialität, die im übrigen bei geistig schwer Behinderten ausgeschlossen werden kann. Eine moralische Privilegierung der Vernunft ist nur auf dem Boden einer undurchschauten teleologischen und rationalistischen Metaphysik möglich. Ihr verfällt im übrigen auch Schopenhauers (und Benthams) „gemäßigter Speziesismus“. Vgl. hierzu Wolf, Jean-Claude: Willensmetaphysik und Tierethik. In: *Jb.* 79, 1998, 85–100.

24 E2, § 19; III Lö 780; P II, § 153; V Lö 346ff.

schwerwiegenden Gründen verstoßen werden, und seinetwegen werden viele Schmerzen hingenommen. Überlebensinteresse und das Interesse an Vermeidung von Schmerzen relativieren sich gegenseitig. Je nach Stärke gewinnt das eine oder das andere beim Menschen die Oberhand. Daß Tiere diese Wahl nicht treffen können und Schmerzen physiologisch nur ein Mittel sind, um Leben und körperliche Unversehrtheit aufrechtzuerhalten, bedeutet nicht, daß das natürliche Überlebensstreben das höchste moralisch zu berücksichtigende Interesse darstellt.²⁵ Das bloße Überleben ist keine moralisch ausgezeichnete Möglichkeit, sondern das gute, und das heißt realistisch: das leidarme Leben.

Wann aber hat das Überlebensinteresse, wann die Schmerzvermeidung den Vorrang? Beim Menschen entscheidet das heute jede selbst. Wie weit sind aber die entsprechenden Interessen der Tiere zu berücksichtigen? Da nur der Mensch um den Tod weiß und vor ihm Angst entwickelt, sprechen weniger starke Gründe gegen das schmerzlose Töten von Tieren (allerdings gilt das dann ebenfalls, wenn man nicht speziesistisch argumentieren will, für bestimmte behinderte Menschen oder Kinder vor der Sprachfähigkeit). Auch Schopenhauer ist dieser Meinung und folgert, daß

[...] der Mensch durch Entbehrung der tierischen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Tier durch einen schnellen und stets unvorhergesehenen Tod, welchen man jedoch mittels Chloroform noch mehr erleichtern sollte. Ohne tierische Nahrung hingegen würde das Menschengeschlecht im Norden nicht einmal bestehen können.

Allerdings setzt er später, ohne weitere Diskussion, hinzu: „wiewohl es in England vegetarians gibt.“ Schon der von ihm ansonsten als Beleg für das Mitleid als Fundament der Moral herangezogene Rousseau hätte ihn hier stutzig machen können. Nach ihm handelten nur die ersten Menschen aus Not, während inzwischen der Überfluß an Gütern und Lebensmitteln das Töten von Tieren zur unnötigen Grausamkeit mache.²⁶

Vom Interessenansatz her ist es eindeutig: Zumindest heutzutage ist das Interesse an Fleischverzehr kein Kerninteresse, sondern eine bloße Geschmacksfrage. Ob Tiere eine Bedrohung ihres Lebens erfahren können – eine empirisch umstrittene Frage – hat deshalb hier überhaupt keine Bedeutung. Bei Tierversuchen – gegen deren Extremform, die Vivisektion, protestiert Schopenhauer energisch – spielen stärkere, allerdings nicht direkt moralische Interessen eine Rolle:

25 Eine solche Wertung, wie sie Pfordten (a. a. O., 246) vornimmt, unterliegt dem naturalistischen Fehlschluß.

26 E2, § 19; III Lö 780; P II, §177; V Lö 444; Rousseau, Jean-Jacques: *Emile*. Paris 1961, 2. Buch, 168ff., der sich auf Plutarch beruft. Richard Wagner, der strikte Schopenhauer-Anhänger, wird die These von der Notwendigkeit der Fleischnahrung im Norden ausdrücklich bestreiten (*Religion und Kunst*, 3. Abschnitt).

Sie werden als notwendig für die Forschung behauptet – was wegen ihrer begrenzten Übertragbarkeit auf den Menschen jedoch umstritten ist. Gemäßigte Tierversuchsgegner sehen sie im Zusammenhang mit der Entwicklung von Medikamenten, die den Tod abwenden können, gerechtfertigt – eine pragmatisch spezieisistische Haltung. Rein moralisch lassen sie sich nicht rechtfertigen: Bei Tierversuchen geht es nicht um Notlagen, sondern um langfristige Strategien zur Entwicklung von Medikamenten, so daß hier potentiell Glück gegen Leiden aufgerechnet wird. Tiere können zudem die Gründe von Versuchen nicht verstehen und ihnen auch nicht zustimmen. Freiwillig eingegangene Humanexperimente wären deshalb Tierversuchen stets vorzuziehen.²⁷

Mit der Anerkennung von Kerninteressen der Tiere ergibt sich so konkret: Vegetarismus und Verzicht auf Tierversuche. Da die Gesellschaft auf Fleischkonsum und Tierversuche verzichten könnte, ohne ihre zentralen Bereiche in Frage zu stellen, können diese Verzichte weitgehend „gesinnungsethisch“, wenn man so will: genuin moralisch, gefordert werden.

Das Verhalten zu niederen Lebensformen ist weniger eindeutig. Gegenüber dem Überlebensinteresse von Krankheitserregern wird man ein Notwehrrecht geltend machen, ebenso bei Schädlingen. Bei Stechmücken ist ein Stich zwar ein Eingriff in die menschliche Interessensphäre, aber (hierzulande) harmlos und wenig schmerzhaft. Ist das starke Überlebensinteresse der Mücke deshalb höher als das zeitlich begrenzte Jucken am Körper zu werten? Das intuitive, schmerzlose Erschlagen der Mücke zeigt die faktische Höherwertung des Kriteriums der Schmerzvermeidung, die sich moralisch etwa mit dem anders ausgebildeten Nervensystem (Strickleiter- statt Zentralnervensystem) rechtfertigen läßt. In solchen Fällen wird die Argumentation allerdings sophistisch und bestätigt nur die intuitive, egoistische Handlungsweise.

Das Entscheidende an der ganzen akademischen Diskussion sind aber sowieso weniger die Einzelargumente als die Verschiebung der Rechtfertigungszwänge. Da es dabei zentral um die Eßgewohnheiten geht, ist davon „an sich“ jede betroffen. Auch braucht es hier keine komplizierte, nur für Spezialisten verständliche Argumentation, sondern die Gründe für den Vegetarismus lassen sich auf zwei einfache Punkte reduzieren. Zum einen: Leiden zufügen und Töten ist schlecht und rechtfertigungsbedürftig (das Verletzungsverbot), zum anderen: Tierische Nahrung ist für die menschliche Ernährung heute nicht erforderlich. Letzteres ist unter Ernährungswissenschaftlern unbestritten: Angesichts des zu hohen Konsums ist der Verzicht auf Fleisch nicht nur gesundheitlich unbedenklich, sondern sogar günstig einzuschätzen (auch die günstigere Energieausbeute spricht im übrigen für eine vegetarische Ernährung, da der Boden weltweit knapp ist). Wer trotzdem für Fleischverzehr eintritt, muß also entweder bestreiten, daß Leidzufügung und Töten schlecht ist, oder das Interesse an Fleischverzehr höher

²⁷ Vgl. U. Wolf, a. a. O., 109; J.-C. Wolf, a. a. O., 91.

gewichten. Ausdrücklich macht das keine Ethik. Bestritten wird mit Verweis auf Vernunft, Selbstbewußtsein, Sprache, daß Tiere gleich wie Menschen zu behandeln sind, und so die Begründungslast an den Vegetarismus abzuschieben versucht. Diese Argumentation würde, selbst wenn sie korrekt wäre, aber nur die moralische Indifferenz, jedoch keinen positiven Grund für den Fleischverzehr liefern (die Tierversuchsbefürworter können dagegen immerhin auf die erhofften positiven Folgen für den Menschen verweisen). Die offiziell anerkannte Moral, wie sie die Tierschutzgesetze seit dem 19. Jh. wiedergeben – Tieren soll nicht grundlos Leiden zugefügt werden – steht jedenfalls im Gegensatz zum Alltags-handeln, und deshalb kann die Ethik hier über ihre Aufgabe als Reflexionstheorie hinaus eine kritische Funktion wahrnehmen. Warum aber hat sie bezüglich der Eßgewohnheiten so wenig Erfolge?

8. *Intuitive Moral*

Für Schopenhauer ist die „Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen wie Tier“ der Egoismus. Diesen versteht er zunächst ganz allgemein als „Drang zum Dasein und Wohlsein“. Aus dem Zusammenstoß der Egoisten ergibt sich die Notwendigkeit des Staates, der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit, das Verletzungsverbot, muß gegen den Egoismus durchgesetzt werden. Das Hilfegebot, die Menschenliebe aus Mitleid, kann nicht erzwungen werden. Ihr Gegensatz ist die Bosheit, das „Übelwollen oder die Gehässigkeit“, als Neid, Schadenfreude, Verleumdung, Haß, Zorn, Grausamkeit. Damit ergeben sich für Schopenhauer drei (und nur drei) Grundtriebfedern im Menschen: Egoismus (er zielt auf das eigene Wohl), Bosheit (sie will der anderen Böses), Mitleid (es sucht das Wohl der anderen).²⁸

Diese drei Grundtriebe sind im Menschen in unterschiedlichen Mischungen wirksam und machen seinen Charakter aus. Vom Charakter aber gilt: „der Unterschied der Charaktere ist angeboren und unvertilgbar.“ Und weil sich der Charakter nicht ändern läßt, kann die Menschheit durch Vernunft, Aufklärung oder Ethik nicht gebessert werden. Allerdings ist die Belehrung nicht ganz nutzlos, denn wenn sie den Menschen auch nicht bessert, so bringt sie ihn doch zur Einsicht, „zu einer richtigern Auffassung des objektiv Vorhandenen, der wahren Verhältnisse des Lebens.“ Der Egoist wird sich überzeugen, wegen der zu erwartenden Nachteile besser die Gesetze einzuhalten, der Boshafte durch Strafen abgeschreckt. „Der Kopf wird aufgehellt; das Herz bleibt ungebessert.“²⁹ Das scheint nun doch etwas starker Tobak! Aber vielleicht trifft gerade der Gedanke der Unbelehrbarkeit einen wichtigen Punkt.

28 E2, § 14; III Lö 727, 730; E2, §16; III Lö 741f.

29 E2, § 20; III Lö 786, 793f. Vgl. zum Charakter auch E1, Kap. 3; III Lö 568ff.

Moral wird nach heutigem Verständnis im Sozialisationsprozeß, während der Ausbildung der Handlungs- und Interaktionskompetenz erworben.³⁰ Ein Kind ist in der ständigen Kommunikation mit den Bezugspersonen, an die es seine Erwartungen richtet, Gegenerwartungen ausgesetzt, die es nach und nach in seine Subjektivität einzubeziehen lernt. Die persönliche Identität bildet sich in Auseinandersetzung mit den Erwartungen der anderen. Sie adressieren ein Sollen, an das sie sich selbst gebunden haben, fordern die Beachtung ihrer Interessen im Gegenzug zur Beachtung der Fremdinteressen. Die Grundinteressen der anderen, deren Respektierung eine Beziehung erst ermöglicht, werden emotional als moralische Verpflichtung in die Identität miteinbezogen. Identität und Moral bilden sich gegenseitig. Es gibt keinen reinen Egoismus und keine reine Moral. Das Individuum kann nur dann seine Identität ausbilden und seine Interessen durchsetzen, wenn es die Moral beachtet. Die moralische Verpflichtung läßt die Interessen der anderen als eigene erleben. Moralität bedeutet, aus eigenem Antrieb die Interessen der anderen zu beachten. Und man beachtet sie nicht aus berechnendem Eigennutz, sondern weil man emotional an die anderen gebunden ist. Man will geliebt, anerkannt, bewundert, getröstet werden und liebt, anerkennt, bewundert, tröstet die emotional Nahestehenden. Das Urmotiv zur Moral wäre damit das Nichtalleinseinwollen³¹ – faktisch entsteht Moral aus dem Nichtalleinsein können. Es betrifft aber nur die nahestehenden anderen.

Der spontane Impuls zur Hilfe ergibt sich aus in den Nahbeziehungen gelernten Emotionen wie dem Mitleid. Im moralischen Engagement spielt die emotionale Betroffenheit eine entscheidende Rolle. Die Bedeutung der Emotionen zeigt sich vor allem in Konfliktfällen: Bei Verstößen gegen die selbst anerkannte Moral regt sich das Gewissen mit Schuldgefühlen (oder auch Scham wegen eines Ungenügens gegenüber eigenen Maßstäben und damit einhergehenden Selbstwertverlusts), während sich die anderen empören. Schuldgefühle und Empörung zeigen an, daß es um moralische Fragen geht.³² Sie bestimmen vor aller Überlegung das Verständnis der Situation und das „Wollen“.

Das emotionale Engagement ist der Hauptgrund, warum Moral zur Streit eskalation und zur sofortigen (Über-)Reaktion neigt, die selbst unmoralisch zu werden droht. Deshalb muß Moral durch das Recht gezähmt werden, das die unmittelbare Reaktion verhindert und anstelle der Emotionen die rationale Argumentation über Recht und Unrecht setzt. Moralische Empörung und offizielle Verarbeitung stehen deshalb in vielen Fällen in Konflikt. Das zeigt sich besonders deutlich, wenn Empörung zur Gewalt greift. Die gewalttätige Reak-

30 Zum genetischen Aufbau der Moral vgl. Dux, Günter: *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne – Warum wir sollen, was wir sollen*. Weilerswist 2004.

31 Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt 1993, 280.

32 Ob diese Gefühle nur in moralischen oder auch in anderen Zusammenhängen vorkommen, ist umstritten. Vgl. hierzu Wildt, Andreas: Die Moralspezifität von Affekten und der Moralbegriff. In: Fink-Eitel/Lohmann, a. a. O., 188–217.

tion entspricht oft dem Gerechtigkeitsempfinden. Es gibt, sowohl im Privatleben wie in der Öffentlichkeit, empörende Situationen, die keine langsame und bedächtige Reaktion fordern, sondern ein wortloses, unmittelbares, reflexionsloses Handeln. Für jeden empörten Menschen kommt ein Punkt, wo ein *intuitives Verständnis* der Situation alle Überlegungen ausschaltet. Die Empörungsschwelle unterscheidet sich individuell, und die gesellschaftliche „Normalempörung“ wird darüber entscheiden, ob die jeweilige Reaktion als akzeptabel gilt. Bei einer Häufung gleichartiger Fälle, bei denen das Recht und die moralische Einschätzung, Legalität und Legitimität, nicht (mehr) übereinstimmen, kommt es dann zur Einführung neuer rechtlicher Tatbestände.

Moral setzt im üblichen Verständnis die Freiheit des Handelns, alternative Handlungsmöglichkeiten, voraus. Nach Schopenhauer ist aber „jede Tat eines Menschen das notwendige Produkt seines *Charakters* und des eingetretenen *Motivs*.“ Willensfreiheit kann es in der durch den Satz vom Grund bestimmten empirischen Welt nicht geben.³³ Das wäre genauer zu untersuchen. Intuitive Reaktionen, die in moralisch aufgeladenen Situationen erfolgen, kennen jedenfalls keine Alternativen. Die Handlungsfreiheit zeigt sich bei ihnen als kommunikatives Konstrukt: Wer die Situation emotionslos analysiert, unterstellt verschiedene Handlungsmöglichkeiten, obwohl die intuitiv Handelnde nur so handeln konnte, wie sie handelte.

Die Ethik als theoretisches Unternehmen legt den Schwerpunkt, wenn sie selbst zur Moral beitragen will, auf die Argumentation. Da sich Tugenden oder Gefühle nicht durch Argumente hervorbringen lassen, werden sie meist als zweitrangig behandelt. Moral auf Gefühle zu gründen, gilt als unzureichend, da sie bei der einen vorhanden ist, bei der anderen fehlt und so die Moral auf ein zufälliges, unverbindliches Fundament gestellt wird, dem die Verbindlichkeit fehlt. Aber ist es nicht genau so? Moral gilt nicht jeder für verbindlich bzw. jeder eine andere Moral, fußend auf ihrem Gewissen. Die Gewissensausbildung bleibt abhängig von zufälligen Ereignissen, benötigt etwa günstige Bedingungen wie positiv besetzte Interaktionsbeziehungen, die nicht bei jeder gegeben sind. Die Moral hat als Basis unterschiedliche natürliche Affekte. Nicht nur Mitleid, sondern auch andere Gefühle wie Rache, Neid, Mißgunst können die individuelle Moral anleiten. Mit Schopenhauer kann man allerdings annehmen, daß „echte Tugend“ die „intuitive Erkenntnis“ der Gleichartigkeit der anderen benötigt.³⁴

Eine wirksame Moral ist eine intuitive, emotional verankerte Moral, die erst gar nicht viel über die geforderte Handlung reflektiert. Dabei ist jede immer

33 E1, Kap. 3; III L^ö 577. Die Freiheit gehört dem intelligiblen Charakter an, ist transzendental. (E1, Kap. 5; III L^ö 621; E2, § 10; III L^ö 704ff.) Auch nach Dux (a. a. O., 156ff.) kann niemand anders handeln, als sie gehandelt hat. Jede entwickelt die Natur, die sie entwickelt. Vor einer Tat wird ihre Verantwortung unterstellt, nachher zeigt sich, daß sie dem verlangten Sollen unzugänglich war.

34 W I, § 66; I L^ö 501.

schon moralisch motiviert, insofern sie die Unterscheidung gut/schlecht versteht und sie in der Kommunikation verwendet. Deshalb stellt sich die Frage nach Motiven meist erst gar nicht. Die Stimmigkeit mit sich selbst, die eigene Identität, wirkt als Motivation, drohen doch ansonsten Scham- und Schuldgefühle. Die Moral ist durch das Gewissen internalisiert. Von den anderen droht Empörung und mit ihr als moralische Sanktion der Tadel oder im Extremfall der Kommunikationsabbruch. Das ergibt ein starkes Motivationsgeflecht, das insbesondere in den für die einzelne bedeutsamen Beziehungen wirkt. Das Gewissen, die intuitive Moral, zwingt dann zum gebotenen Handeln, das zugleich als gerechtfertigt erscheint. Wenn Moral hingegen nicht intuitiv wirkt, aber von einem Beobachter als geltend unterstellt wird, so kann er über „Willensschwäche“ sinnieren.

Faktisch besteht vor jeder Überlegung oder rationalen Wahl immer schon ein bestimmter, anerzogener Moralkonsens, werden im gesellschaftlichen Umgang Mindeststandards gepflegt. Die Menschenrechte sind anerkannter moralischer Standard, weil sie die Achtungsbedingungen der Nahbeziehungen universalisieren und Verstöße gegen sie unmittelbar Abscheu, Mitleid auslösen. Rationalität zum alleinigen Maßstab der Moral zu erheben, bedeutet sie hingegen aufzuheben – was jedoch nicht von Nachteil sein muß. Wer beginnt, rational über Menschenrechte zu reden, handelt „realpolitisch“, nicht moralisch – was sie allerdings moralisch mit den besseren Erfolgsaussichten legitimieren muß. Wer eine ethische Arbeit über moralische Probleme schreibt, bewegt sich, sofern sie die Argumentationsstandards einhält, im Wissenschaftsbereich, argumentiert nicht (ausdrücklich!) moralisch, sondern in Orientierung an der Unterscheidung richtig/falsch. Ethik ist eine Wissenschaftsdisziplin, keine moralische Unternehmung bzw. läßt sich als Versuch verstehen, durch Einführung der wissenschaftlichen Maßstäbe die Moral des argumentativ orientierten aufklärerischen Liberalismus zu verbreiten, der sich emotional an die Vernunft bindet. Die emotionale Verankertheit wird hier offensichtlich, wenn der Gegner begriffsstutzig auf seiner „irrationalen“ Sicht der Dinge beharrt und die Argumentation zu Polemiken, Ermahnungen, Appellen greift. Ihre Häufigkeit zeigt im übrigen, daß eine Auflösung der Moral in Argumentation nicht zu erwarten ist. Echter moralischer Dissens (katholische Kirche gegen Abtreibungsbefürworter) läßt sich nicht argumentativ lösen, weil die Argumentations- oder Rationalitätsmaßstäbe ihre Rechtfertigung von der vorausgesetzten Weltansicht erhalten. Auch ist die Dialogkompetenz und entsprechend die Dialogbereitschaft unterschiedlich ausgeprägt, im übrigen auch bei Intellektuellen kaum vorhanden, wenn es um Selbstverständlichkeiten geht: Begründungen werden dann einfach verweigert, so die Frage nach der moralischen Berücksichtigung von Tieren erst gar nicht gestellt oder trotz prinzipieller Anerkennung der vegetarischen Position weiter carnivore Eßgewohnheiten gepflegt. Der Charakter ist nicht, wie Schopenhauer meinte, unveränderlich,

sondern normalerweise gibt es für niemanden einen Grund, seine intuitive, selbstverständliche Moral in Frage zu stellen. Nur wenn eine starke emotionale Komponente wie das Mitleid die Oberhand gewinnt und die üblichen Begründungen einer Handlungsweise deshalb fraglich werden, sind Änderungen von Selbstverständlichkeiten möglich.

9. Vegetarismus als Heilslehre und Randphänomen

Der Fleischverzehr, der im Gegensatz zu Tierversuchen von der einzelnen Verzichte erfordert, wird trotz Mitleidsethik von Schopenhauer nicht in Frage gestellt, der hier der Tradition folgt. Gegen den Vegetarismus stehen damals wie heute starke gesellschaftliche Konventionen (und ökonomische Interessen). Moralische Empörung einzelner, die als Konsequenz vielleicht den Kontakt zu ihrer fleisshessenden Umwelt abbrechen, führt nur zur sektiererischen Isolation, in der sich der organisierte Vegetarismus auch heute noch bewegt. Das hängt allerdings damit zusammen, daß der Vegetarismus als Heilslehre verstanden wird. Schon Schopenhauer unterstellte, „daß man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Tiere grausam ist, könne kein guter Mensch sein.“ Rousseau sah es als sicher an, daß die großen Fleischesser grausamer sind als andere Menschen, und Adorno sah Pogrome im Töten der Tiere angelegt.³⁵ Im Umkehrschluß müßte dann gelten, daß Tierliebe und Vegetarismus zu einem friedfertigen Umgang mit Mensch und Natur führen.

Das aber ist mehr als fraglich. Das Verhalten zu Tieren bestimmt nicht einfach das Verhalten zu anderen Menschen. Der Vegetarismus vor dem Zweiten Weltkrieg war oft rassistisch, teils auch militant völkisch. Schopenhauer sah das europäische Verhältnis zu Tieren durch das Judentum verursacht und nahm traditionelle antijüdische Beschimpfungen („foetor Judaicus“) auf. Hiermit wurde er zum Vordenker für Richard Wagner, der den Verfall der Menschheit durch den Übergang zu Fleischernährung, durch Judentum und Rassenvermischung bedingt sah und gegen Ende seines Lebens auf eine Regeneration durch Vegetarier, Tierschützer, Anti-Alkoholiker und (christliche) Sozialisten hoffte. Das alles wiederum wirkte auf Hitler, der sich in seiner Ernährung vegetarisch orientierte.³⁶ Nietzsche traf so durchaus einen wunden Punkt, wenn er Schopenhauer

35 E2, § 19; III Lö 777; Rousseau, a. a. O., 2. Buch; Adorno, Theodor W.: *Minima moralia*. Frankfurt 1984, Nr. 68.

36 Hitler schätzte auch Schopenhauer, allerdings höchst wahrscheinlich Wagners Schopenhauer. Vgl. Weimer, Wolfgang: Der Philosoph und der Diktator – Arthur Schopenhauer und Adolf Hitler. In: *Jb.* 84, 2003, 157–168. Während Weimer den Akzent auf die antijüdischen Äußerungen Schopenhauers legt und die unterschiedlichen Folgerungen Schopenhauers und Hitlers betont, liegt eine echte Gemeinsamkeit der beiden im Verhalten zu Tieren. In Deutschland erschwerte die NS-Vergangenheit im übrigen heute den Kampf gegen das Schächten, der in diese

und Wagner vorwarf, ihren Haß gegen Menschen als Barmherzigkeit gegen Tiere zu verkleiden.³⁷ Im Zusammenhang mit den ökologischen Bestrebungen wurde trotzdem wieder in den erstarkenden Lebensreformbewegungen, insbesondere also Vegetarismus und Naturkostbewegung, die Verkörperung eines friedfertigen, kommunikativen Umgangs mit der Natur, die Utopie einer mit der Natur versöhnten Gesellschaft gesehen³⁸ – Spekulationen, die heute schon wieder als blanker Unsinn erscheinen.

Schopenhauer war gegen solche Heilslehren gefeit. Auch wenn die Frage des Verhaltens zu Tieren ihn emotional engagiert und auch sentimental zeigt – nie empört er sich stärker (es sei denn, es geht gegen Hegel) –, so ist ihm trotz der Fundierung der Moral auf Mitleid der entscheidende Punkt klar: „Nicht Erbarmen, sondern Gerechtigkeit ist man dem Tiere schuldig.“ Es geht moralisch hier nicht um supererogatorische Leistungen, sondern um gerechte Gesetze. Schopenhauer lobt denn auch an der „fein fühlenden englischen Nation“, „daß sie die in der Moral von der Religion gelassene Lücke durch die Gesetzgebung ausfüllte.“ Während in Asien die Religion den Tieren Schutz gewähre – eine der üblichen grandiosen Idealisierungen des Europäers –, fehlt ansonsten der gesetzliche Schutz.³⁹

Die moralische Plausibilität allein garantiert aber noch keine Durchsetzung von Tierrechten. Ein Verbot, Tiere zu töten, ist heute so vollkommen unrealistisch. Das hängt auch damit zusammen, daß es weder notwendig noch möglich ist, Tiere in die Gesellschaft einzubeziehen und sie Achtungsbedingungen zu unterwerfen. Die Gesellschaft funktioniert schon normal, wenn Politik und Recht die Grundinteressen der menschlichen Individuen schützen. Rein von der Funktion der Moral her, also gerade nicht moralisch gesehen, kann die Gerechtigkeit auf Menschen beschränkt bleiben und ist die Berücksichtigung der Tiere eine Mehrleistung, supererogatorisch. Die Unterscheidung von Mensch und Tier gilt denn auch weiterhin in vielen Bereichen als moralische Unbedenklichkeitsklärung. In der Defensive sind die Gegner von Tierrechten nur in der Ethikdiskussion, wo sie einen moralisch relevanten Unterschied von Tier und Mensch und den früher selbstverständlichen Ausschluß von Tieren aus der Moral begründen müssen. Die Gesellschaft gewährt hingegen nur begrenzte Tierrechte.

antijüdische Tradition eingereicht wird. Zum frühen Vegetarismus vgl. Krabbe, Wolfgang: *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform*. Göttingen 1974.

37 Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 99.

38 Vgl. Eder, Klaus: *Die Vergesellschaftung der Natur*. Frankfurt 1988, insbesondere 200ff. und Kap. III. Eder sieht im Vegetarismus die Wiederkehr der Jahrtausende alten, marginalisierten unblutigen (!) jüdischen Tradition, die sich dem blutigen griechischen Opfermahl, das sich in der carnivoren Kultur und der machtbasierten Männergesellschaft Europas fortsetze, entgegenstelle.

39 P II, § 177; V Lö 439f.; E2, § 19; III Lö 777f. 1822 verabschiedete das britische Parlament ein erstes Tierschutzgesetz. Sachsen stellte 1833 als erstes deutsches Land die Tierquälerei unter Strafe – zunächst mit wenig praktischen Folgen.

Tierschutzgesetze schützen zwar die Tiere, zugleich werden sie aber innerhalb der gesetzlichen Grenzen zum verfügbaren Objekt. Ansonsten folgt man einer ästhetischen Moral: Was nicht anthropomorph oder süß wirkt, sich zur sentimental Verhätschelung eignet, bleibt moralisch genauso unbeachtet wie das Konventionelle, der Fleischkonsum. Und das Unangenehme daran, das Schlachten, wird verdrängt und anderen überlassen: die Tötung und Verarbeitung von Massenherden ist zu einem in Schlachthäusern verborgenen, rationalisierten und industrialisierten Vorgang geworden.⁴⁰

Auch innerhalb der Ethik wird die Konsequenz des Vegetarismus eher selten gezogen, was zeigt, wie stark die jeweilige Position abhängig von der vorausgesetzten Lebensform, der „Intuition“ bleibt, die entweder das Übliche, die carnivore Kultur oder die Leidvermeidung als selbstverständlich erfährt. „Nicht intellektuelle, sondern emotionelle Blockierungen machen es so schwierig, dieses direkte Unrecht zu erkennen.“⁴¹ Angesichts der weitgehenden Verborgenheit des Leids wird Mitleid mit Tieren nur begrenzt ausgebildet. Mitleid ist aber das Motiv, sich überhaupt mit der Frage nach Rechten von Tieren zu beschäftigen.

Mitleid war ein Motiv, alle Menschen unabhängig von Stand, Rasse und Geschlecht in die Menschenrechte einzubeziehen. Hinzu kam aber die Interessenbekundung und der Kampf der Betroffenen für die Menschenrechte. Mitleid allein schafft keine Rechte. Das war Schopenhauer völlig klar: Sein Verdienst ist so nicht einfach nur die Mitleidsethik, sondern auch sein illusionsloser Ausgang von der gesellschaftlichen Realität. Deshalb will er selbst keine Moral aufstellen – Ethik ist „nur“ „Reflexionstheorie der Moral“ – und verweist er immer wieder auf die Bedeutung von Recht und Zwang. Eine rechtliche Verankerung von Moral setzt jedoch zunächst ihre gesellschaftliche Anerkennung voraus: Ihre Forderungen müssen quasi selbstverständlich, die Gegner begründungspflichtig sein. An den Fragen der Tierethik ist die Gesellschaft aber nur begrenzt interessiert. Eine carnivore Gesellschaft hat keinen Grund, die Selbstverständlichkeit des Fleischessens zu hinterfragen. Die Tiere melden ihre Interessen nicht selbst an. Und im Zweifelsfall findet sich für das Selbstverständliche auch immer eine „Begründung“.

40 Der politische Tierschutz spiegelt diese Tendenz wider: Er thematisiert vor allem Tierversuche (um die zwei Millionen Versuchstiere in der BRD, davon 80 % Ratten und Mäuse, gegen die im Alltag ohne Skrupel Schädlingsbekämpfungsmittel angewandt werden), während die Nutztiere (über 330 Millionen Schlachtungen jährlich in der BRD; hinzu kommen über vier Millionen erjagte Wildtiere), die weltweit ökologisch, ökonomisch und entwicklungspolitisch viel bedeutender sind, weitgehend unbeachtet bleiben. Vgl. Pfordten, a. a. O., 248.

41 J.-C. Wolf, a. a. O., 96. Die von Wolf (96ff.) ansonsten angeführten Hindernisse für die moralische Anerkennung des Vegetarismus (die moralische Auszeichnung von Vernunft und Rationalität, die Annahmen der Zeitlosigkeit der Tiere, der Notwendigkeit von Fleischkonsum, der moralischen Indifferenz der Nahrung, die Sicht des Vegetarismus als bloß supererogatorisch) sind demgegenüber zweitrangig.

Schopenhauers Fundament der Moral, das Mitleid, spielt eine Hauptrolle nur bei supererogatorischen Leistungen, in deren Bereich zunächst das Verhalten gegenüber Tieren faktisch fällt. Die begrenzte Reichweite des Mitleids zeigt Schopenhauer selbst durch seine Argumentation für den Fleischverzehr. Das „umsichtige Mitleid“ läßt sich verschieden interpretieren. Die heutige Tierethik, die sich im Begründungsdiskurs behaupten muß, tut deshalb gut daran, den Ansatz beim Leiden mit dem Interessenansatz zu verbinden (und sollte im übrigen offensiver andere Positionen zur positiven Begründung des Tötens auffordern). Die moralischen Wirkungen von Begründungen – auch das zeigt Schopenhauer – sind allerdings gering. Ohne moralische Grundlage aber keine rechtliche Verankerung. Die Tierethik als Reflexionstheorie des Verhaltens gegenüber Tieren kann diese Sackgasse diagnostizieren, aber nicht auflösen.

Im Gegensatz zur Aufklärungsethik, deren Forderung nach Anerkennung der Menschenrechte der Liberalismus durchsetzte, fehlt heute eine politische Bewegung zugunsten von Tierrechten. Mit der Anerkennung der Menschenrechte scheint eine gesellschaftliche Plausibilitätsgrenze erreicht. Die Ethik bleibt so in dem einzigen Bereich, wo sie die gesellschaftliche Moral mit überzeugenden Argumenten als rückständig kritisiert, weitgehend folgenlos. Wenn der Vegetarismus heute keine Außenseiterposition mehr einnimmt und vegetarische Kost als Abwechslung auch bei breiteren Bevölkerungsgruppen geschätzt wird, so hat das weniger mit einer neuen moralischen Sensibilität als einer weit verbreiteten Gesundheitsdiskussion zu tun – was sich im übrigen auch schon beim historischen Vegetarismus feststellen läßt, dessen Begründer zwar moralisch argumentierten, dessen Verbreitung durch die Lebensreform am Anfang des 20. Jhs. aber auf gesundheitlichen Aspekten beruhte.

Schopenhauer war der Meinung, daß die traditionellen Ansichten über Tiere als Sachen langsam verblassen, überhaupt sich „die“ Wahrheit mit der Zeit durchsetze – was sich nicht so ganz mit seiner sonstigen Fortschrittsleugnung verträgt. Er empfahl gar den deutschen Vereinen gegen Tierquälerei, sich am Beispiel der englischen Kampagnen zu orientieren, forderte also Öffentlichkeit und Politik.⁴² Soll und wenn ja, kann die heutige Tierethik mit ihren weitergehenden Forderungen politisch werden? Es wäre eine feine Ironie der Philosophiegeschichte, wenn dazu ausgerechnet Schopenhauer mit den Anlaß gäbe.

42 E2, § 19; III Lö 778f. U. Wolf (a. a. O., 147ff.) setzt hingegen, was die praktische Hilflosigkeit der Tierethik widerspiegelt, auf individuelle Verhaltensänderungen.