

Der moralische Status von Tieren oder Lässt sich mit Schopenhauer heute eine Tierethik fundieren?

von Kai Haucke (Zossen)

Dass Schopenhauer ein Vordenker der Tierethik ist, steht außer Frage. Als Philosoph hat er sich vehement für einen moralischen Respekt gegenüber Tieren eingesetzt.¹ Er war zudem persönlich an den Anfängen einer Tierschutzbewegung in Deutschland beteiligt, und sein Name ist nach wie vor in den Debatten präsent.² Schopenhauer ist darüber hinaus zweifellos einer der ganz Wenigen innerhalb der kontinental-europäischen Geistesgeschichte, der auf den Skandal einer Entmoralisierung des tierischen Seins hingewiesen hat. Und schließlich weiß man um seine innige Beziehung zu einem Pudeln, die Wilhelm Busch in ihrer zugleich rührenden Komik zeichnerisch festgehalten hat.

Diese philologischen, historischen und biografischen Fakten sagen jedoch wenig darüber aus, ob die schopenhauersche Philosophie geeignet ist, eine Tierethik überzeugend zu begründen. Denn wie es bei ihm selbst heißt: Moral predigen ist leicht, sie begründen hingegen schwer.³ Daher ist es diese Frage nach der Fundierung einer Tierethik, die der vorliegende Essay an die Philosophie Schopenhauers stellt.

Begründung einer Tierethik – das heißt in unserem Kontext: philosophisch darzulegen, inwiefern wir berechtigt und aufgefordert sind, Tiere als moralische „Adressaten“⁴ anzusehen – und zwar unabhängig davon, wie weit unsere moralische Rücksicht jeweils zu gehen hat. Alle vertiefenden Fragen, etwa ob sich unsere Achtung auf alle Tiere gleichermaßen erstreckt oder unter welchen Bedingungen man Tiere töten darf, werden nicht betrachtet. Schopenhauers Ansicht, dass ein Verzicht auf Fleisch für uns derart schmerzvoll sei, so dass der Mensch „in der Bejahung seines Daseyns bis zur Verneinung des Daseyns des Thieres gehen kann“⁵, ist daher ebenso wenig Thema unserer Erörterung wie die Frage nach der argumentativen Stimmigkeit seiner These, dass das Tier als

1 Vgl. P II, *Lü V*, § 177, 329f.; vgl. W I, *Lü I*, § 66, 481.

2 Vgl. Brumme 2001, 108–111.

3 Vgl. N, *Lü III*, Kap. „Hinweisung auf die Ethik“, 315; vgl. E II, *Lü III*, 459.

4 Seel 1999, 265f.

5 W I, *Lü I*, § 66, 481; vgl. E II, *Lü III*, § 19, 602.

„Sklave der Gegenwart“⁶ weit weniger Leiden verspüre als der todesbewusste Mensch.⁷

Um die im Titel gestellte Frage beantworten zu können, bedarf es einiger Vorüberlegungen dazu, was die Fundierung einer Tierethik ausmacht. Mit anderen Worten: Wir brauchen Kriterien, um sagen zu können, ob und inwieweit sich mit der schopenhauerschen Philosophie eine Tierethik begründen lässt (I). Erst dann wird in einem weiteren Schritt eine Hinwendung an das schopenhauersche Denken sinnvoll, um zu prüfen, ob diese ausgewiesenen Bedingungen von ihm erfüllt werden (II).

I. Der moralische Status von Tieren: Fünf Kriterien zu seiner Grundlegung

Eine Tierethik erkundet die moralischen Verpflichtungen von Personen gegenüber Tieren, und sie kann dies nur daher, insofern sie die tierische Existenz bereits als ethisch relevant wahrzunehmen vermag. Diese besondere Sichtweise auf die Tierwelt wird deutlich, wenn man sie mit der ökologischen Perspektive vergleicht, in der es um den Schutz von Tieren nur insoweit geht, als er eine für Menschen zuträgliche Umwelt bewahrt.⁸ Für diesen Zweck reicht es, bestimmte Populationen oder besonders wichtige Tierarten zu schonen. Demgegenüber durchbricht die Tierethik gerade eine solche Anthropozentrik, konzentriert sich auf die individuelle tierische Existenz und erschließt so allererst die moralische Relevanz animalischen Seins.

Eine Tierethik kann es daher nur dann geben, wenn Tiere (epistemisch)⁹ für uns als eigenständige, d. h. (ontologisch) von uns unabhängige Dinge erscheinen, die nicht nur (moralisch) für uns existieren, sondern ein Dasein für sich selbst bilden. Wir müssen wahrnehmen können, dass es ihnen *in ihrem Sein um sich selbst* geht, dass sie darin bedroht und verletzt werden können – auch durch unser Handeln. Die jeweils einzelnen Tiere gehen nicht nur in den Bedeutungen auf, die sie für uns haben. Sie erschöpfen sich nicht darin, ob sie uns nutzen oder schaden, sondern sie zeigen darüber hinausgehend einen Eigensinn, der sich uns widersetzt und sträubt und auf einen Eigenwert verweist. Um es mit Schiller zu sagen: „Natur in dieser Betrachtungsart ist uns nichts anderes als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst“¹⁰.

6 W I, *Lü I*, Anhang: Kritik der Kantschen Philosophie, 655; vgl. P II, *Lü V*, § 153, 266; § 154, 270; § 173, 286; vgl. HN I, 602.

7 Die Tötungsfrage ebenso wie das Problem einer Bewertung von menschlichem und tierischem Leid zählen gegenwärtig zu den zentralen Punkten der Tierethik. Eine überzeugende Kritik der schopenhauerschen Positionen zu diesen Themen gibt J.-C. Wolf 1998.

8 Vgl. Kaplan 1998, 45.

9 Ein epistemischer Anthropozentrismus wird hier also beibehalten und als unüberwindbar angesehen. (Vgl. Krebs 1997, 379) Von einer Überwindung der Anthropozentrik ist im Folgenden immer nur in einem ontologischen und moralischen Sinne die Rede.

10 Schiller 1978, 3.

Wir können nach diesen Ausführungen zunächst drei miteinander verknüpfte Bedingungen einer Tierethik formulieren:

1. Eine Tierethik setzt die konsequente *Überwindung einer Anthropozentrik* voraus. Wirklich ist nicht nur das, was wir in Anspielung auf Kant nach unseren (allgemeinen) Begriffen hervorbringen können, sondern was unabhängig von uns als selbständiges Ding (individuell) existiert. Ein solches physiozentrisches Wirklichkeitsverständnis¹¹ unterläuft die oft bemühte Trennung von Sein und Sollen und ist damit offen gegenüber moralisch relevanten Aspekten in der Natur. Schillers Rede von einem *freiwilligen* Dasein der Dinge deutet diesen Zusammenhang an.
2. Tierisches Sein kann demnach nur dann moralisch bedeutsam sein, wenn wir es zuvor als selbständige Existenz wahrnehmen. Als ein Dasein für sich ist es jedoch stets schon mehr als nur ein Wirkliches, das von uns unabhängig ist. Es ist spontanes, lebendiges Selbst. D. h., dass es Tieren in ihrem Sein um dieses geht, dass sie Subjekte ihres Lebens sind¹² und ein Wohl und Wehe kennen. In diesem Sinne wird in den heutigen tierethischen Debatten von einem *Eigenwert* gesprochen,¹³ von einer sich im Ausdrucksverhalten zeigenden Eigensinnigkeit der Tiere. Weil es eigenwillig ist, kann tierisches Leben verletzt werden. Und es ist diese *Versehrbarkeit*, wodurch tierisches Sein zum Adressaten wird, der zweifellos in den Schutzraum der Moral gehört.
3. Eigensinnig und darin verletzlich ist tierisches Sein immer nur, wenn es an einen sensiblen und expressiven Leib gebunden ist. Tierethisch sind daher nur *Individuen* von Belang, da es immer einzelne Wesen sind, die leiden oder sich freuen können.¹⁴

Diese drei hier skizzierten Kriterien – nichtanthropozentrische Wirklichkeitsauffassung, Eigenwertigkeit, Individualität – beziehen sich auf unsere Wahrnehmung von Tieren. Nur wenn uns Tiere als von uns unabhängige und eigensinnige Individuen begegnen, wird ihre moralische Relevanz sichtbar, so dass wir durch das, was uns so erscheint, aufgefordert sind, es in unserem Verhalten moralisch zu berücksichtigen. In dieser Sichtweise haben wir Pflichten gegenüber Tieren und schulden ihnen Respekt. Wir antworten auf einen Anspruch, der an uns ergeht.

Für die Begründung einer Tierethik aber reichen diese Bedingungen nicht aus. Tiere sind für uns nicht nur daher *moral patients*, weil wir es ihrem Eigen-

11 Vgl. Krebs 1993, 996.

12 Vgl. Regan 1983, 243f.

13 Vgl. ebd.; vgl. Engels 2001, 71f.; vgl. Sitter-Liver 1994, 85f.

14 Vgl. U. Wolf 1990, 49, 77. „So etwas wie die Summe aller Leiden existiert nicht, denn niemand erleidet sie.“ (Lewis 1944, 103)

wert schulden, sondern weil wir ihnen auch etwas Wesentliches verdanken. Um Tiere als moralische Adressaten behandeln zu können, müssen wir immer schon moralische Subjekte sein. Aber wir sind nur *moral agents*, weil es Tiere gibt – und zwar in einem zweifach zu präzisierenden Sinne:

Erstens: Wir sind selbst immer auch Leib und wären ohne diese „Tierheit in uns“ keine moralischen Wesen. Wir würden den Sinn von Moral nicht verstehen, wenn wir nicht einen sensiblen Leib hätten. Denn für rein geistige Wesen wäre ein moralischer Schutz überflüssig, da sie nicht verletzbar sind. Was Schmerzen, was Demütigungen sind, kann ein bloßer Geist nicht ermessen.

In Spannung zur dominanten abendländischen Tradition erscheint hier der animalische Leib weder als moralisch indifferent oder gar als *die* Quelle von Egoismen, sondern als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung unserer moralischen Konstitution. Nicht hinreichend daher, weil ein Leib ohne geistige Gebrochenheit zwar moralisches Objekt sein kann, aber sich selbst nicht moralisch in seinem Verhalten orientiert. Das Geistige bleibt mithin unverzichtbares Moment der Moral. Nur ist es in einer solchen Sichtweise allein insoweit moralisch relevant als es im Kontext des Lebendigen verbleibt – als Distanz gegenüber unserem Leib, an den es gebunden ist, wodurch sich der menschliche Lebensvollzug kompliziert und nicht mehr tierisch von selbst versteht.

Um Heidegger zu paraphrasieren, geht es menschlichem Dasein nicht nur wie dem Tier *in* seinem Sein *um* dieses, sondern es hat nochmals *zu* diesem ein Seinsverhältnis.¹⁵ *Innerhalb* dieser Struktur können Leiblichkeit und das geistige Moment eines Selbstabstandes konfliktieren. Gerade in extremen Schmerzerfahrungen kommt es im Erleben zu einer Entzweiung dieser Momente,¹⁶ die aber wiederum nur vor dem Hintergrund einer tiefen Verschränkung des Geistigen in den Leib möglich ist.¹⁷ Ab einem bestimmten Punkt wird jeder Angriff auf unsere leibliche Integrität unmittelbar zu einer Verletzung unserer Person – ein Zusammenhang, der in jeder Folterpraxis anerkannt wird, auch ohne aufwändige ethische Reflexion.¹⁸ Leibliche und personale Identität stehen nicht nebeneinander, sondern der animalische Leib ist Teil der Person, weil diese nichts anderes als eine komplexe Einheit von Körper, Seele und Geist ist.

Zweitens: Wenn wir als moralische Subjekte auf die Tierheit *in* uns angewiesen sind, dann ist es nur konsequent, dass auch unser Umgang *mit* Tieren für

15 Vgl. Heidegger 1963, 12, 42.

16 Vgl. Breton 2003, 22, 228.

17 Vgl. ebd., 60.

18 Die Stoiker haben diesen Zusammenhang bestritten. Der Weise ist angeblich auch unter der Folter ruhig gestimmt, weil sie nicht ihn, sondern nur seinen Körper träfe. Schopenhauer hat dieses Ideal dem menschlichen Wesen widersprechend abgelehnt (vgl. *WI, Lü I*, § 16, 142). „Der Gefolterte hört nicht wieder auf, sich zu wundern, daß alles, was man je nach Neigung seine Seele oder seinen Geist nennen mag, zunichte wird, wenn es in den Schultergelenken kracht und splittert.“ (Améry 1977, 73)

unsere Entwicklung als *moral agents* Bedeutung haben muss – und zwar auf vielfältige Weise. So kann etwa das Zusammensein mit Tieren eine bedeutsame Möglichkeit guten menschlichen Lebens darstellen und ist damit zumindest indirekt Moment unserer Moralbildung.¹⁹ Auch das klassische Argument, dass Tierquälerei zu Verrohung und Grausamkeit im menschlichen Miteinander führe, gehört in diesen Kontext (man denke an den Bilderzyklus von W. Hogarth: *The four stages of cruelty* von 1751). Kant etwa hat daher von indirekten Pflichten in Ansehung der Tiere gesprochen.²⁰ Und natürlich gilt demzufolge Analoges für eine respektvolle Behandlung von Tieren: Durch die Fürsorglichkeit gegenüber Haustieren, aber auch durch das bewusste Seinlassen frei lebender Tiere entwickeln wir Fähigkeiten, die uns für das moralische Zusammenleben mit anderen als Person reifen lassen.

Darüber hinaus sind Tiere für unsere Konstitution als moralische Subjekte noch in einer anderen, tiefer gehenden Hinsicht bedeutsam. Zwar kann tierisches Verhalten für uns kein direktes moralisches Vorbild sein, da es sich selbst nicht an moralischen Kriterien ausrichtet. Dennoch liegt im Neben-, Mit- und Gegenüber von Menschen und Tieren eine moralische Lektion, durch die unser Umgang mit Tieren zu einem wesentlichen, wenn nicht sogar unverzichtbaren Teil unserer moralischen Entwicklung wird:

Wir verstehen an und mit (einigen) Tieren, was Seelisches ist. Wir lernen (auch) durch sie die elementare „Sprache“ lebendiger, expressiver Körper. Und zwar keineswegs als eine „Fremdsprache“, sondern erstaunlicher Weise selbst dann, wenn die leibliche Gestalt von der unsrigen gravierend abweicht, etwa einen Rüssel aufweist, Flügel hat oder durch feste Hautschuppen ummantelt ist. „Die Art und Weise, wie wir über Wissen und Glauben sprechen, wird nicht erst im Umgang mit unseren Mitmenschen entwickelt und fertig geformt, um sie dann probeweise auf die Tierwelt anzuwenden. Sie hat sich in gleichem Maß und zu gleicher Zeit in unserem Leben mit den Tieren herausgebildet.“²¹ Unser „Ver-

19 Ein solcher individualethischer Grund bleibt jedoch anthropozentrisch und genügt insofern nicht den skizzierten Anforderungen an eine Tierethik. Vgl. zu dieser Möglichkeit Seel 1997, 320.

20 Vgl. Kant 1977, 578f., § 17 Tugendlehre. Allerdings gesteht Kant der Tierheit in uns keine moralische Relevanz zu, wodurch denn auch unklar wird, warum wir solche indirekten Pflichten haben sollten, warum diese sogar direkte Pflichten gegen uns selbst sein sollen, und wieso eine Abstumpfung gegenüber moralisch indifferenten Tieren uns als moralische Vernunftwesen beeinflussen können soll. Zu einer detaillierten und wohlwollenden Diskussion der kantschen Sichtweise vgl. Baranzke 2002, 199–222. Auch Schopenhauer verwendet dieses Argument, jedoch in dem Bewusstsein, dass es anthropozentrisch missbraucht werden kann. (Vgl. E II, *Lü III*, § 19, 599)

21 Gaita 2003, 98. Auch Kambartel bezieht sich ebenso wie Gaita auf den zweiten Teil von Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*. Er kommt jedoch zu einer genau entgegen gesetzten Deutung: „Empfindungsausdrücke erhalten ihren primären Sinn in Situationen menschlichen Empfindens. Das Ausdrucksverhalten von Tieren nehmen wir dann zum Anlaß analoge Verhältnisse wie in der menschlichen Welt auch bei Tieren zu unterstellen.“ (Kambartel 1997, 334)

ständnis der verschiedenen Gemüts- und Bewusstseinszustände“ entsteht „ebenso in der Begegnung mit Tieren [...]“.²² Im Zusammenleben mit Tieren entwickeln wir „nicht Überzeugungen, Annahmen und Vermutungen über Geist und Bewusstsein, sondern das *eigentliche Verständnis* von Denken und Fühlen, von Absicht, Glaube, Zweifel und dergleichen“.²³ Ohne eine solche Empfänglichkeit, ohne einen solchen Sinn für die sinnhafte Leiblichkeit anderer Wesen kann es kein moralisches Verhalten geben. Selbst noch das grausame und lustvolle Quälen setzt ein solches Sensorium voraus.

Nun ist das seelische Spektrum von Tieren offensichtlich ein anderes als das von Menschen: „Man kann sich ein Tier zornig, furchtsam, traurig, freudig, erschrocken vorstellen. Aber hoffend?“²⁴ Kaum. Denn die Erscheinungen des Hoffens sind Modifikationen unserer durch das Geistige gebrochenen und dadurch „komplizierten Lebensform“²⁵. Daher läge es nahe zu sagen, dass wir unsere moralischen Fähigkeiten primär nur mit anderen Menschen entwickeln könnten; dass das, was wir auf diesem Gebiet auch von Tieren lernen können, vernachlässigbar wäre. Es ist ja erst diese Komplikation des Lebensvollzuges, wodurch Menschen gezwungen sind, ihr Leben auch führen zu müssen und dadurch eine Art der Versehrbarkeit und des Misslingens kennen, die Tieren verschlossen bleibt. Und es ist diese durch Selbstabstand gewonnene Offenheit, wodurch Menschen für das Wohl und Wehe anderer empfänglich, aber ebenso auch gefährlich werden, weil das Wissen, worum es einem Wesen geht, die Mittel in die Hand gibt, es im Innersten zu verletzen. Die menschliche Lebensform ist eine potenziell grenzenlose Bedrohung für andere Wesen, was moralischer Einhegung bedarf. Zugleich aber ist diese Gefährlichkeit auch eine (Selbst-)Gefährdung, ist die geistige Öffnung zugleich eine Blöße, und der Mensch schutzlos und nackt. Menschen sind auf eine maßlose Weise angreifbar, so dass sie den kulturellen Schutzraum einer Moral brauchen, um die schwierige Aufgabe der Lebensführung überhaupt meistern zu können.

Dennoch lehren uns die Tiere ein Verständnis des Seelischen auf eine Weise, die unter Menschen nicht seinesgleichen hat, aber für unser moralisch reziprokes Verhältnis als *moral agents* von Bedeutung ist. Menschen sind auch Tiere mit einem expressiven Leib. Aber dieser Leibesausdruck wird hier immer schon durch einen Abstand überspielt. Diese spielerische Distanz gegenüber der eigenen Expressivität verwandelt den Ausdruck in eine Darstellung, in der das spontan sich Äußernde bereits in Rollen stilisiert und gefiltert wird. Daher zeigt sich etwa die menschliche Trauer auf kulturell und individuell so verschiedene Weise – vom lauten Klagen in Gemeinschaft über das Abschneiden der Haare

22 Gaita 2003, 88.

23 Ebd.

24 Wittgenstein 1984, 489.

25 Ebd.

oder das Tragen bestimmter Kleidung bis hin zum stillen Rückzug. Und so ist es mit vielen anderen seelischen Phänomenen: Sie können sich in verschiedenen Verhaltensweisen zeigen, weil jeder menschliche Ausdruck bereits eine Darstellung ist.

Dass wir trotz dieser bisweilen verwirrenden Vielfalt an Formen, in denen sich ein Gefühl kundgeben kann, dennoch unmittelbar verstehen, was Trauer ist, setzt einen elementaren Ausdruckssinn für Psychisches voraus. Und es ist gerade die animalische Einfachheit, der Mangel an Dar- und somit auch Verstellungs-fähigkeit, der den Umgang mit Tieren moralisch wertvoll werden lässt. „Ein Kind muß viel lernen, ehe es sich verstellen kann. (Ein Hund kann nicht heucheln, aber er kann auch nicht aufrichtig sein.)“²⁶ Und so muss ein Kind bspw. auch erleben, was *schlichte* Trauer ist, bevor es Rollen spielen oder gar andere täuschen und lügen kann. Und es kann diese Erfahrung gerade mit Tieren auf eine intensive und unmittelbare Weise machen, die das menschliche Miteinander mit seinen Fallstricken und mehrfachen Böden so nicht zu bieten hat.²⁷

Aber es ist nicht nur die animalische Einfalt, die für unsere Konstituierung als moralische Subjekte wichtig werden kann. Ebenso relevant ist die augenfällige leibliche Verschiedenheit zwischen vielen Tierarten und dem *homo sapiens*. Denn das Verstehen des Ausdruckssinns eines leiblich anders organisierten Tieres schult Fähigkeiten, mit denen wir auch in der kulturellen Diversität von Darstellungen dennoch seelischen Ausdruck wahrnehmen können. Und wir werden gerade durch diese augenfälligen Unterschiede darin belehrt, dass zu jedem Verstehen ein Nicht-Verstehen gehört, was uns davor bewahrt, anderen Menschen und Kulturen unsere Vorstellungen aufzudrängen. Für eine universalistische Moral, die alle Menschen einbeziehen will, sind solche „Tugenden“ fundamental. Und es spricht dafür, diese Moral nicht allein auf die eigene Spezies einzuschränken, wenn unser Umgang mit Tieren eine solche Universalisierung befördern kann.

Zusammenfassend lässt sich daher sagen: Tiere sind nicht nur aufgrund ihres verletzlichen Eigenwertes als *moral patients* zu berücksichtigen, sondern ebenso daher, weil sie relevant für unsere eigene moralische Konstitution als *moral agents* sind. Wir sollten sie um ihrer selbst willen respektieren, wie es aus den oben skizzierten Bedingungen 1–3 hervorgeht. Aber diese (direkte) Anerkennung ist zugleich (indirekt) eine Frage der Selbstachtung.²⁸ Genau besehen, wird durch diese Betrachtung der moralische Status der Tiere in einem erweiterten Sinne präzisiert. Denn durch die Beteiligung tierischen Seins

26 Wittgenstein 1984, 577.

27 Vgl. Mathews 2003, 518f.

28 In Umkehrung der kantschen Bestimmungen aus § 17 seiner Tugendlehre. Es gibt demnach einen besonderen, positiv zu bewertenden moralischen Anthropozentrismus, der jedoch erst erkennbar wird, wenn er von einer pathozentrischen Sichtweise auf die Natur getragen wird.

an unserer Konstituierung als moralische Subjekte wird das einseitige Bild unterlaufen, in dem sich geduldige *moral patients* auf der einen und aktive Subjekte auf der anderen Seite gegenüber stehen. Vielmehr erscheint das Verhältnis zwischen Tieren und Personen als wechselseitig: Es ist ein Geben und ein Nehmen – und zwar *innerhalb* des moralischen Universums, auch wenn diese Reziprozität nicht die zwischen moralischen Subjekten ist.

In der Begründung einer Tierethik sind solche Zusammenhänge von Belang, weil sie verständlich machen, dass unsere Pflichten gegenüber Tieren keineswegs sekundären Charakter haben, dass die Tierethik nicht nur einen Zusatz darstellt, eine nachträgliche Erweiterung einer Binnenmoral, sondern den Kern unseres moralischen Selbstverständnisses berührt – d. h. die Fragen, warum wir moralische Wesen sind und uns moralisch (gut) verhalten sollten. Man kann daher resümieren: Eine Tierethik ist dann ausreichend begründet, wenn sie neben den bereits aufgezählten Punkten 1 bis 3

4. die animalische Leiblichkeit als Teil personaler Integrität aufzeigt, ohne den das moralische Universum unverständlich bleiben muss. M. a. W. nur weil Menschen wie Tiere auch leiblich sind, können sie verletzt werden und brauchen daher moralische Schonung. Nur insofern der „Geist“ bei allem Abstand zum Leib an diesen gebunden bleibt, können Personen die eigene wie fremde Schutzbedürftigkeit leiblicher Wesen wahrnehmen und sie in ihrem Handeln berücksichtigen – im Guten wie im Bösen. Und
5. muss eine fundierte Tierethik darlegen können, dass der Umgang mit Tieren für unsere Entwicklung zu moralischen Subjekten bedeutsam, vielleicht sogar unverzichtbar ist.

Um Missverständnisse zu vermeiden, bleibt anzumerken, dass alle diese fünf herausgestellten Punkte umstritten sind: Es gibt dezidiert anthropozentrische Ansätze in der Tierethik wie etwa bei Habermas²⁹; für den Utilitarismus spielt die Individualität keine entscheidende Rolle, und er kann daher auch mit Eigenwerten wenig anfangen; und kantsche Positionen wiederum propagieren einen Dualismus zwischen leiblicher und personaler Integrität, so dass hier die Tierheit in uns, moralisch gesehen, allenfalls nachgeordnet von Belang ist. Dass wir zudem durch den Umgang mit Tieren ein Verständnis des Seelischen gewinnen könnten, und es daher eine Art moralischer Reziprozität zwischen Tieren und Personen gäbe, ist ebenfalls eine Auffassung, die sicherlich nicht von allen Tierethikern geteilt wird.³⁰

29 Vgl. Habermas 1997.

30 Vgl. Kambartel 1997; vgl. Precht 2000. Precht geht davon aus, dass wir Tiere nicht verstehen, sondern allenfalls „Hypothesen aufstellen“ (37) könnten. Zugänglich wären sie uns, wenn überhaupt, allein durch „Analogieschlüsse“ (261; vgl. 64, 210, 257).

Wenn des Weiteren von mir behauptet wird, dass man anhand dieser Kriterien entscheiden könne, ob eine Tierethik gut fundiert sei oder nicht, d. h. überzeugend darlegen kann, dass Tiere moralisch berücksichtigt werden müssen, dann geht es dabei nicht um einen starken Begründungsanspruch. Denn moralische Standpunkte sind in der Regel nicht primär durch rationale Argumentation entstanden, wie U. Wolf treffend bemerkt.³¹ Die hier herausgestellten Aspekte umreißen einen Begründungsstandard, der in eine historisch gewordene liberale Einstellung eingebettet ist,³² von der sich auch für andere nachvollziehbar sagen lässt, dass es sinnvoll sein *kann*, so zu leben. Eine zwingende „Letztbegründung“ ist das nicht. Die sich auf diesen Standard beziehenden Argumente haben eher einen werbenden Charakter. Es geht nicht darum, andere von einer an sich bestehenden Wahrheit zu überzeugen, sondern um eine Einladung, sich auf diese Anschauung einzulassen, sich in dieser Lebenssicht zu versuchen und vielleicht ihre Attraktivität zu entdecken.

Aus der Binnenperspektive einer solchen Lebenshaltung erscheinen die aufgezählten Aspekte jedoch keineswegs als kontingent, sondern werden als ein Muss erkennbar. Wenn man liberal die Moral als institutionellen Schutz individuellen guten Lebens versteht,³³ dann müssen alle Individuen, denen es um ein gelingendes Leben geht, integriert werden – mithin auch die (meisten) Tiere. Wenn liberal die Individualität als ein moralisch herausgehobener Wert erscheint, wie es sich bspw. in der individuellen Adressierung des Rechtsstaates zeigt, dann muss man die moralische Relevanz der Leiblichkeit anerkennen, weil es der Leib ist, der uns elementar individuiert. Und wenn man den Leib derart moralisch aufwerten muss, dann ist es nur konsequent, das Tier nicht bloß als moralisches Objekt, sondern ebenso als Teil unserer eigenen moralischen Subjektivität zu betrachten. Und daran schließen sich die eben gegebenen Erörterungen an, was wir dem Umgang mit Tieren für unsere moralische Konstitution verdanken.

II. Tierethische Begründungsansätze im schopenhauerschen Denken

Kann man mit Schopenhauer erfolgreich eine Tierethik begründen? Das war die uns leitende Frage, die es nun zu beantworten gilt. Nach den letzten Bemerkungen über den argumentativen Status der fünf explizierten Kriterien ist klar, dass ich diese Frage vom Standpunkt einer liberalen Moral aus stelle, unbekümmert darum, ob und inwiefern man Schopenhauer als liberal bezeichnen kann oder er sich zumindest als Teil der liberalen Tradition begreifen lässt.³⁴ Es geht mir mit-

31 Vgl. U. Wolf 1990, 70, 80.

32 Vgl. ebd., 66.

33 Vgl. Krebs 1993, 998; vgl. Seel 1999, 264; vgl. U. Wolf 1990, 76, 103.

34 Vgl. Haucke 2007, 86ff.

hin nicht um eine Einschätzung der *historischen* Leistung Schopenhauers als Vor-
denker der Tierethik, sondern um seine mögliche Aktualität: Was sagt er uns
heute, wenn wir (faktisch oder auch versuchsweise) die Position einer liberalen
Moral einnehmen?

Zunächst ist es sinnvoll, im schopenhauerschen Werk nach Theoriestücken
zu fahnden, die die fünf genannten Punkte erfüllen könnten. Und eine solche
Lese führt rasch zu einem positiven Ergebnis. *Erstens*: Schopenhauers Kritik am
Christentum³⁵ wie auch an Kant ist zugleich eine Kritik am moralischen Anthro-
pozentrismus, da beide, so sein Vorwurf, „allein die eigene werthe Species“³⁶ be-
rücksichtigen. *Zweitens* proklamiert er nachdrücklich, dass aus der Leidensfähig-
keit der Tiere für uns direkte Pflichten ihnen gegenüber resultieren³⁷ und gesteht
ihnen somit (zumindest unausgesprochen) eine Art Eigenwert zu. *Drittens*
findet sich bei ihm eine Wertschätzung der Individualität, ihrer Einmaligkeit und
(moralischen) Unersetzbarkeit, die er ausdrücklich auch Tieren zugesteht.³⁸ In
Bezug auf den Menschen spricht er sogar von einer spezifischen Dignität, die in
der beispiellosen Einzigartigkeit des menschlichen Individuums gründe.³⁹ *Vier-*
tens betont Schopenhauer die Kontinuität zwischen Mensch und Tier und damit
die konstitutive Tierheit im Menschen: Er „muß streben, leiden, sterben, wie das
Thier“⁴⁰. Er steht zudem nicht einfach über den Tieren, sondern seine Aus-
zeichnung ist ambivalent. Er übertrifft „sie an Macht und an Leiden“⁴¹. Sein
aufrechter Gang ist kein ungebrochenes Bild seiner Erhabenheit über die wilde
Natur, sondern ebenso Symbol seiner Hinfälligkeit: „nur ein stets gehemmt
Fallen“⁴². Und schließlich hat Schopenhauer *fünftens* nicht nur privat das Zu-
sammenleben mit Tieren geschätzt,⁴³ sondern es in seiner Ethik als unverzicht-
baren Teil unserer moralischen Bildung begriffen.⁴⁴

Gleichwohl reicht ein solcher Abgleich kaum aus, um die uns beschäftigende
Frage zu beantworten. Und das aus zwei Gründen: Zum einen sagt die bloße
Zusammenstellung von Passagen wenig über den argumentativen Kontext aus, in
dem diese vorkommen. Zum anderen lassen sich im schopenhauerschen Werk
ebenso widersprechende Belege finden.

35 Vgl. P II, *Lü V*, § 177, 329.

36 E II, *Lü III*, § 8, 519.

37 Vgl. E II, *Lü III*, § 19, 596; § 8, 518.

38 Vgl. P II, *Lü V*, § 311, 500.

39 Vgl. W I, *Lü I*, § 45, 301.

40 W I, *Lü I*, § 16, 134.

41 W I, *Lü I*, § 8, 72.

42 W I, *Lü I*, § 57, 406.

43 Vgl. HN IV (2), 8.

44 Vgl. E II, *Lü III*, § 19, 599f. J.-C. Wolf 1998, 98ff. hat darauf hingewiesen, dass wir nach Schopenhauer von den Tieren eine Art „Weisheit“ lernen können, die aus ihrer Bindung an die Gegenwart entspringt. Vgl. auch W II, *Lü II*, Kap. 17, 184; P II, *Lü V*, § 153, 266ff.

So ist *erstens* Schopenhauers berühmter Analogieschluss von unserem Inneren auf die Realität aller anderen anthropozentrisch (s. u.). Tiere können in seiner Metaphysik *zweitens* kein Dasein für sich selbst bilden, da dies allein dem Willen als einem Ding an sich vorbehalten ist.⁴⁵ Hinfällig wird damit auch *drittens* die Rede von Eigenwerten ebenso wie die Wertschätzung individueller Existenz. Die gewöhnlichen Menschen und ebenso die Tiere sind ihm abfällig nur „Fabrikwaare der Natur“⁴⁶. *Viertens* gilt es das Tierische und jede andere Form individueller Existenz zu überwinden, da das *principium individuationis* nur ein uns täuschender Schleier ist. Und daraus resultiert *fünftens*, dass der Mensch erst in der Selbstverneinung der eigenen Leiblichkeit sein Heil finden könne – eine Fähigkeit, die wir gerade in der Abkehr von aller tierischen Bindung unseres Lebens entwickeln.

Wir stoßen damit auf ein notorisches Problem der Schopenhauerforschung, auf die Frage nach der Einheit dieser Philosophie, die von so vielen Widersprüchen durchzogen ist, wobei umstritten ist, inwiefern diese Aporien zur systematischen Stringenz dieses Denkens gehören.⁴⁷ Selbstverständlich kann in unserem Rahmen diese Frage nicht erörtert werden. Ich werde jedoch im Folgenden angesichts der sich widerstreitenden Textbefunde von zwei gegensinnigen tierethischen Begründungsansätzen sprechen, die im schopenhauerschen Werk anzutreffen sind.

Zum einen handelt es sich dabei um die willensmetaphysische Fundierung der Mitleidsethik. Da sich die entscheidenden Äußerungen zur moralischen Berücksichtigung von Tieren in diesem Kontext finden, kann man gleichsam von einem offiziellen Begründungsstrang reden. Gemessen an den fünf Kriterien überzeugt jedoch Schopenhauers willensmetaphysische Moralbegründung nicht. Und auch intern verfehlt sie ihr Ziel, da sie dem moralischen „Urphänomen“ des Mitleidens nicht gerecht wird.

Zum anderen hat sich Schopenhauer vor allem im Zusammenhang seiner Leibbetrachtungen konkret mit Aspekten des animalischen Seins beschäftigt. Hier weist er phänomenal die hermeneutische Sinneinheit von Wollen und individuellem Leib auf und erschließt damit ein begriffliches Potenzial, das von seiner Willensmetaphysik weitgehend unabhängig bleibt und die skizzierten Anforderungen an eine gut begründete Tierethik erfüllen kann. Zudem rehabilitiert diese „Leibphänomenologie“ das Phänomen des Mitleidens, das willensmetaphysisch verloren zu gehen droht.

Auf die uns leitende Frage, ob sich mit Schopenhauer heute eine Tierethik fundieren lasse, antworte ich daher mit einem ebenso klaren Nein wie einem resoluten Ja. *Nein*, wenn man Schopenhauers Tierethik an seine Lehre von einem

45 Vgl. W II, *Lü II*, Kap. 1, 16.

46 W I, *Lü I*, § 36, 255; vgl. P II, *Lü V*, § 335, 514; vgl. HN I, 602.

47 Vgl. Hübscher 1988, 254ff.; Spierling 1998, 223; Booms 2003, 16ff.; Haucke 2007, 9ff., 104ff.

allmächtigen globalen Willen bindet, dem Aseität und Allmacht zugesprochen wird, und der als Ding an sich jenseits von Raum und Zeit und damit bar aller Leiblichkeit bestehen soll. *Ja*, wenn man mit (und gegen) Schopenhauer den Willen als Sinn eines Leibes versteht, der sich von diesem nicht trennen lässt.

1. Die Mitleidsethik und ihre willensmetaphysische Begründung

Dass eine am Phänomen des Mitleidens ansetzende Ethik erfolgreich sein kann, steht außer Frage. Und Schopenhauer ist hier auch gegenwärtig immer noch ein großer Inspirator. Mitleid als generalisierte Einstellung⁴⁸, wie es U. Wolf ausdrückt, ist zweifellos ein wesentliches Moment einer sich liberal verstehenden Ethik, der es um die moralische Einbeziehung von Tieren geht.

Für Schopenhauer avanciert das Mitleid zum ethischen Urphänomen, weil es für eine uneigennützig Motivation steht, in der dem eigenen Willen das Wohl und Wehe eines anderen Wesens zum letzten Zweck wird. Gleichwohl ist ihm dieser Vorgang „mysteriös“⁴⁹, da wir uns im Mitleid mit dem anderen auf eine Weise identifizieren, die den Unterschied zwischen uns als Individuen aufzuheben scheint⁵⁰. So entsteht die Rätsselfrage, wie beide trotz leiblich abgegrenzter Individualität im Mitleiden eins werden können.

Um das enigmatische Phänomen des Mitleidens aufzuklären, bedarf es für Schopenhauer einer besonderen Metaphysik als „Basis der Ethik“⁵¹, die verständlich macht, „daß das *eine* Individuum im *anderen* unmittelbar sich selbst, sein eigenes Wesen wiedererkenne“⁵². Die schopenhauersche Mitleidsethik beruht somit auf einer Metaphysik, die zweierlei aufzeigen soll: Zum einen, dass die individuelle „Vielheit nur scheinbar sei“, in allen Individuen mithin „nur Eines und das selbe, in ihnen allen gegenwärtige und identische, wahrhaft seiende Wesen sich manifestiere“.⁵³ Zum anderen eine metaphysisch zu nennende Erkenntnisweise dieses Weltwesens, die die bloße Erscheinung durchdringt und sich von deren Individuationen nicht irritieren lässt.

Von der Metaphysik, so Schopenhauer, werde daher „mit Recht verlangt [...], dass sie die Stütze der Ethik sei“.⁵⁴ Und das wiederum setze eine Metaphysik voraus, „welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruiert ist“.⁵⁵

48 Vgl. U. Wolf 1990, 75. Vgl. zur Haltung eines umfassenden Mitleidens Marlen Haushofers Erzählung *Die Stechmücke* (Haushofer 2003).

49 E II, *Lü III*, § 18, 586, vgl. § 16, 565.

50 Vgl. E II, *Lü III*, § 16, 564; § 18, 586.

51 E II, *Lü III*, § 22, 627.

52 Ebd.

53 E II, *Lü III*, § 22, 624.

54 N, *Lü III*, Kap. „Hinweisung auf die Ethik“, 316.

55 Ebd.

Die Metaphysik richtet sich seit Aristoteles „auf das Seiende, insofern es ist, – und auf das, was an ihm von ihm selbst her besteht“.⁵⁶ Sie fragt nach dem Wirklichen, das *selbständig* existiert, was *für* sich und nicht nur ein Dasein für anderes ist. Und unabhängig von Schopenhauers Antwort, dass ein globaler Wille als Ding an sich das wahrhaft Reale sei, ist bereits die metaphysische Fragestellung (tier-)ethisch relevant. Denn in ihr geht es darum, wie wir uns (trotz unvermeidlicher Befangenheit in einem *epistemischen* Anthropozentrismus) von einem *ontologischen* Anthropozentrismus⁵⁷ frei halten können, was die Voraussetzung dafür ist, dass wir die Anmaßung einer Mittelpunktstellung auch *moralisch* aufgeben können. Schopenhauers Fundierung der Ethik in Metaphysik ist daher zunächst überzeugend, zumal sich in seiner eigenen Philosophie der Welt als Vorstellung eine enge Kopplung von epistemischem und ontologischem Anthropozentrismus ausmachen lässt,⁵⁸ die einer solchen moralischen Öffnung entgegen steht und daher metaphysisch überwunden werden muss.

Wirklichkeit bedeutet innerhalb der Welt als Vorstellung zunächst nichts anderes als kausales Wirken oder empirische Realität.⁵⁹ Diese „ganze Wirklichkeit [...] ist nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande“⁶⁰, mithin alles objektive Sein immer nur relativ auf ein Subjekt, das diese Realität als seine Vorstellung konstituiert. Genau genommen wäre diese Art der Wirklichkeit, die vollständig von einem Subjekt abhinge, nicht einmal eine Erscheinung, sondern bloßer Schein, „ein wesensloser Traum, oder ein gespensterhaftes Luftgebilde“⁶¹, da sie keine Erscheinung *von* etwas ist. Das aber entspricht nicht unserem gewöhnlichen Erleben des Wirklichen, und es verhindert zugleich eine moralische Anerkennung. Denn ein bloßes Objekt ist kein möglicher Gegenstand der Achtung. Auf es (moralisch) Rücksicht zu nehmen, widerstreitet bereits seiner Definition: etwas zu sein, das allein für uns von Belang ist.

An diesem Problem setzt Schopenhauers Metaphysik ein, um für die moralischen Phänomene Raum zu schaffen: „Was ist diese anschauliche Welt noch

56 Aristoteles 1960, 1003a 21–22.

57 „Ontologischer Anthropozentrismus“ bedeutet, dass die Welt nicht nur für uns, sondern auch allein *durch* uns existierte, was wiederum impliziert, dass wir das einzige wahrhaft Seiende wären, alles andere hingegen bloß Akzidens (vgl. W I, *Lü I*, § 2, 33; § 4, 41; § 34, 247; § 61, 431), dass mithin ihr Bestand durchgängig von uns abhinge.

58 Schopenhauer hat Kants Transzendentalismus nicht geltungstheoretisch rezipiert, sondern als Konstitutionstheorie gedeutet (vgl. Booms 2003, 88, 159, 216, 218) und damit Epistemologie und Ontologie in seiner Philosophie der Welt als Vorstellung eng verbunden. Wenn ich hier von Schopenhauers Anthropozentrismus spreche, ist das natürlich eine Vereinfachung, da der Satz „Die Welt ist meine Vorstellung“ sich auf „jedes lebende und erkennende Wesen“ (W I, *Lü I*, § 1, 31) bezieht und nicht auf Menschen eingeschränkt wird. Genauer ist es, von Subjekt- oder Autozentrismus zu sprechen, der im Falle des Menschen ein Egozentrismus zu nennen wäre.

59 Vgl. W I, *Lü I*, § 4, 38; § 5, 45.

60 W I, *Lü I*, § 4, 41.

61 W I, *Lü I*, § 17, 150.

außerdem, daß sie meine Vorstellung ist?“⁶² „Was ist von dieser Erscheinung das Wesen, das Erscheinende, das Ding an sich? – Diese Frage ist das Hauptproblem der Philosophie.“⁶³ Und seine Antwort auf diese Frage hat zwei Aspekte:

Zum einen führt Schopenhauer mit seiner Metaphysik eine ungeheure Innovation in das abendländische Denken ein, indem er die Frage nach dem Sein nicht mehr als Suche nach den „ersten Ursachen des Seienden“⁶⁴ auffasst, sondern als eine hermeneutische Deutungsanstrengung, in der es um den *Sinn* des Seins und seine Auslegung geht: „Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellung wissen“⁶⁵. Die nach Kausalitäten fragende „Metaphysik des Grundes“⁶⁶ wird verabschiedet, und die alte Frage nach dem Sein durch eine immanente und hermeneutische Metaphysik neu gestellt.⁶⁷ Real ist eine Erscheinung in dem Maße, wie sie einen Sinn verkörpert, der sich in ihr ausdrückt.

Zum anderen betrachtet Schopenhauer in seiner Metaphysik nicht etwa den jeweils individuellen Sinn von einzelnen Erscheinungen, wie es die aristotelische Tradition nahe legen würde. Ihm geht es vielmehr (Plato folgend) um die allgemeine Bedeutung jedweder Erscheinung überhaupt, um das große Signifikat⁶⁸, das in allen Individuen gleichermaßen sich bekunden soll, und das für Schopenhauer ein globaler Wille ist. Dieser sei „das alleinige Ding an sich, das allein wahrhaft Reale, allein Ursprüngliche und Metaphysische“⁶⁹. Und als reichten diese Monopole nicht aus, benutzt Schopenhauer einen sich übertreffenden Superlativ und charakterisiert diesen Willen an sich als eine „vollkommenste, bis zur Allmacht gesteigerte *Freiheit*“⁷⁰.

Dieser zweite, willensmetaphysische Aspekt ist problematisch und lässt sich mit einem tierethischen Anliegen nicht vereinbaren, weil er a) einen ontologischen und moralischen Anthropozentrismus impliziert und b) durch die Setzung eines entindividualisierten Wesens das Phänomen des Mitleidens selbst verfehlen muss.

Ad a) Was der Sinn einer Erscheinung ist und mithin ihre Realität bestimmt, ist nach Schopenhauer nichts, was sich an den Gegenständen unserer (äußeren) Erfahrung gewinnen ließe. D. h. menschliche, aber auch tierische Leiber sind ihm in unserem primären anschaulichen Erleben nichts anderes als Objekte ohne Eigenständigkeit, deren Wirklichkeit sich uns erst mittelbar über einen Umweg erschlosse. Denn dass ein Wille als Ding an sich das wahrhaft Reale sein soll, das

62 W I, *Lü I*, § 5, 50.

63 Schopenhauer 1984, Kap. 2, 61.

64 Aristoteles 1960, 1003a, 31.

65 W I, *Lü I*, § 17, 150.

66 Malter 1991, 28.

67 Vgl. W II, *Lü II*, Kap. 17, 212–214.

68 Vgl. zur Kritik dieses Metaphysiktyps Derrida 1983, 128.

69 N, *Lü III*, Einleitung, 190.

70 W II, *Lü II*, Kap. 25, 375.

ist etwas, das wir nach Schopenhauer nur im Innern unseres eigenen, individuellen Selbstbewusstseins erfahren können.

Schopenhauer ist hier ganz cartesianischer Bewusstseinsphilosoph: Ich denke, fühle, begehre, will – also bin ich. Und ich bin – mir selbst am Nächsten, mit mir in einer ausgezeichneten Weise intim und gewiss und daher epistemisch und ontologisch ausgezeichnet. Diese Freilegung eines Willens an sich in unserem Selbstbewusstsein löst damit keineswegs das Problem des „*theoretischen Egoismus*“⁷¹, das sich in der Welt als Vorstellung ergibt, sondern wiederholt es. Denn von einer solchen Position aus bleibt die Wirklichkeit der anderen fraglich, weil die so gefundene Gewissheit, dass nur das eigene Selbst wirklich ist, durch „Beweise nimmermehr zu widerlegen“⁷² ist.

Da dies unserem alltäglichen Wirklichkeitsempfinden widerspricht, bleibt nur ein Ausweg: die so gefundene metaphysische Realität in uns durch Analogieschluss⁷³ und „Reflexion“⁷⁴ auf alles andere zu übertragen. Die anderen haben daher nur insoweit Realität, als sie diese von einem solchen Selbstbewusstsein zugesprochen bekommen, und sie sind nur insofern wirklich, als sie auch inhaltlich so sind, wie dieses Ich sich selbst erlebt. Die anderen sind demnach weder von sich aus wirklich noch sind sie wirklich in ihrer Andersheit. Und damit bleibt festzuhalten: Schopenhauers Willensmetaphysik ist ontologisch und moralisch anthropozentrisch, kann eine individuell selbständige Existenz nur sekundär berücksichtigen und hat daher keinen Sinn für so etwas wie Eigenwerte. Für die Begründung einer Tierethik in unserem Sinne ist sie daher nicht geeignet, und es ist fraglich, ob sie überhaupt mit einer liberalen Moral vereinbar ist.

Ad b) Nun könnte man einwenden, dass die oben skizzierten fünf Kriterien von außen an Schopenhauer herangetragen werden, er an ein fremdes Maß gehalten wird, dem seine metaphysisch fundierte Ethik nicht genügen kann und nicht genügen will. Lasse man solche externen Prüfkriterien weg, dann fände sich durchaus eine stimmige tierethische Argumentation auf der Basis seiner Willensmetaphysik.

Dass dem nicht so ist, kann eine intern ansetzende Kritik zeigen: Obgleich seine Ethik das Mitleid hervorhebt, wird seine Willensmetaphysik diesem moralischen „Urphänomen“ nicht gerecht. Sein Konzept eines globalen Willens soll zwar zeigen, inwiefern dieses „mysteriöse“ Phänomen überhaupt möglich sei, aber es führt in Konsequenz nur dazu, es als dieses bestimmte Phänomen aufzulösen.

Zunächst ist zu sagen, dass das Mitleid im Alltag nicht als rätselhaft erscheint, sondern vielmehr als eine spontane, wenn auch eher seltene Reaktion

71 W I, *Lü I*, § 19, 156.

72 W I, *Lü I*, § 19, 157.

73 Vgl. W I, *Lü I*, § 19, 157.

74 W I, *Lü I*, § 20, 163.

geläufig ist. Dass Schopenhauer hier von einem Mysterium spricht, ergibt sich allein aus seinen bewusstseinsphilosophischen Voraussetzungen. Denn enigmatisch ist das unmittelbare Mitgefühl mit dem Leid anderer ja nur dann, wenn zuvor schon ausgemacht ist, dass ich nur mich unmittelbar (innerlich) als real erlebe und alles andere mir im Vergleich dazu als ungewiss erscheinen muss. Ohne diese Unterstellung gäbe es hier keinen willensmetaphysischen Erklärungsbedarf.

In seiner Moralphilosophie beschreibt Schopenhauer entgegen dieser Präsupposition in treffender Weise das Mitleiden *erstens* als ein *unmittelbares* Erkennen des anderen.⁷⁵ Ich erfasse und reagiere intuitiv darauf, dass er leidet – und zwar „auf unmittelbaren Antrieb, ohne viel Überlegung“⁷⁶. Und ich verschmelze dabei *zweitens* keineswegs mit dem anderen, sondern die Differenz zwischen mir und ihm ist im Erleben jederzeit real – „es bleibt uns gerade in jedem Augenblick klar und gegenwärtig, daß *er* der Leidende ist, nicht *wir* [...] wir fühlen den Schmerz als den *seinen* und haben nicht die Einbildung, daß es der unsrige sei [...]“⁷⁷. Für den Prozess des Mitleidens ist daher die Präsenz eines ontologischen Unterschiedes zwischen den Individuen konstitutiv.

Schopenhauer aber gibt nun im Rahmen seiner Willensmetaphysik eine Deutung des Mitleids, in der genau diese Eigenheiten verschwinden. Er behauptet nämlich zum einen, dass wir uns im Mitleiden durch eine spezielle Identifikationsleistung als Individuen transzendieren und aufheben müssten. Dies aber gelänge zum anderen nur dann, wenn unser Wesen und das des anderen dasselbe wäre. Nach Schopenhauers eigenen Ausführungen soll uns jedoch einerseits eine solche Erkenntnis allenfalls auf eine mittelbare Weise möglich sein: *Per analogiam* und via Reflexion schlössen wir von uns auf andere. Das aber widerstreitet dem spontanen Erkennen des anderen in seinem Leid. Denn das hier maßgebliche Verstehen ist, wie Schopenhauer andererseits zutreffend beschreibt, kein aufwendiges Deuten, sondern gerade ein unmittelbares Auffassen des Sinns und damit der leidvollen und absolut zweifelsfreien Wirklichkeit des anderen.

Aber die Mittelbarkeit des Analogieschlusses ist nicht nur formal problematisch. Von sich auf andere zu schließen, ist ebenso inhaltlich fragwürdig, weil es, ethisch gesehen, im Mitleiden um den *anderen* geht und nicht darum, wie uns zumute wäre, stünden wir an seiner statt. Dass wir uns bewusstseinsphilosophisch am Nächsten seien, in uns eine Gewissheit fänden, die wir dann nachträglich auf alles andere Seiende übertragen, ist keine neutrale Methodik, sondern führt direkt zur metaphysischen These, dass es ein und dasselbe Wesen sei, was wir mitleidend erkennen, dass es also essenziell gar keinen Unterschied zwischen mir und dem anderen gäbe.

75 Vgl. E II, *Lü III*, § 16, 564f.

76 E II, *Lü III*, § 18, 586f.

77 E II, *Lü III*, § 16, 568.

Die nur projektive Erkenntnis der Realität des anderen und die Behauptung eines einheitlichen Weltwesens sind stringent miteinander verbunden. Nur bilden beide keineswegs eine Basis für die Mitleidsethik, da sie die konstitutiven Bedingungen des moralischen „Urphänomens“ – *unmittelbares* Sinnverstehen und *individuelle* Differenz – auflösen. *Diese* Metaphysik ist daher keine geeignete Stütze der Ethik, und der globale Wille an sich nicht der Stoff der Moral. Vielmehr erweckt der Schluss von sich auf andere den Verdacht einer egoistischen Grundhaltung, der sich bestätigt, wenn nach Schopenhauer der moralisch gute Mensch immer nur „in allen lebenden Wesen sich selbst erblickt“⁷⁸ und alles, was er in der Außenwelt wahrnimmt, mit einem beständigen „Ich, Ich, Ich!“⁷⁹ begleitet.

So verkehrt sich die Moral durch ihre willensmetaphysische Fundierung in ihr Gegenteil, eine Wendung, die immer wieder Kritik provoziert hat. So spricht etwa Margot Fleischer von einem „verfeinerten Egoismus“⁸⁰ in Schopenhauers Ethik, und bereits Max Scheler hat angemerkt: „Auch das Mitleiden wird eben zum ‚Schein‘, wenn die Geschiedenheit der Individuen ‚Schein‘ ist, die es voraussetzt. Das Aufgehen des Ich in einen allgemeinen Leidensbrei schließt *echtes* Mitleid völlig aus.“⁸¹ Und eine weitere Konsequenz liegt nahe: Sind die individuellen Unterschiede irrelevant, dann müsste das Selbstmitleid ebenso moralisch wertvoll sein wie die mitfühlende Hinwendung zu anderen – eine kontraintuitive Pointe, die uns auffordert, in Schopenhauers Werk nach anderen Wegen einer Moralbegründung zu suchen.

2. Die „Identität des Willens und des Leibes“⁸²

Wenn die metaphysische Postulierung eines globalen Willens an sich das Mitleid als moralisches „Urphänomen“ interpretatorisch auflöst, liegt es nahe, im schopenhauerschen Werk nach dem Ansatz einer anderen Metaphysik zu suchen, die dem Prozess des Mitleidens und seiner Besonderheiten gerecht werden könnte. Ein solches Lehrstück findet sich in jenen Passagen, in denen sich Schopenhauer anhand einer Art Phänomenologie des Leibes dem Begriff des Willens annähert.

Der Wille, so Schopenhauers Beobachtung, ist keineswegs eine Ursache der Gestalt oder bestimmter Äußerungen des Leibes, sondern der Sinn dieses Körpers. Wille und Leib bilden eine hermeneutische Einheit und verhalten sich wie „der Gedanke zu den Worten“⁸³. Erst als Verkörperung eines Sinns wird der Leib

78 HN III, 406.

79 HN IV (1), 192.

80 Fleischer 2003, 63.

81 Scheler 1973, 66; vgl. Hauskeller 1998, 59, 75.

82 W I, *Lü I*, § 18, 154.

83 W II, *Lü II*, Kap. 17, 214.

zu einer Erscheinung von etwas und gewinnt eine ontologische Solidität, die über die kausale und objektive Wirklichkeit der Empirie hinausgeht. Der „Wille ist nie Ursache“⁸⁴, „Willensakt und Aktion des Leibes [...] stehn nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung; sondern sie sind völlig Eins und dasselbe [...]“⁸⁵.

Für die uns leitende Frage sind diese Bemerkungen vor allem daher relevant, weil Schopenhauer seine These von der Sinneinheit zwischen Wille und Leib auch an der Beschreibung tierischer Leiber gewinnt,⁸⁶ was insofern nahe liegend ist, da wir die Leiblichkeit mit den Tieren teilen. In gewisser Weise sind die Tiere in diesem Zusammenhang sogar als prototypisch anzusehen, da „der Wille des Thiers sich in seinem Leibe unmittelbar darstellt“⁸⁷. „Hingegen beim Menschen ist alles durch die Erkenntnis vermittelt [...] er kann durch Vernunft und Hände, sich beharnischen, panzern, decken, verschanzen“⁸⁸ und damit auch den Willen als Sinn seines Leibes durch eben diese Vernunft verhüllen. Doch bevor wir den hier liegenden Konsequenzen für eine Fundierung der Tierethik genauer nachgehen, ist es angebracht, Schopenhauers Leibbetrachtungen zu skizzieren.

Schopenhauer nähert sich der Sinneinheit von Wille und Leib in Analogie zu seiner Unterscheidung zwischen ätiologischen und morphologischen Wissenschaften, in denen die Erscheinungen einmal dynamisch und zum anderen statisch beschrieben werden.⁸⁹ Der Leib kommt daher sowohl in seinen Aktivitäten in den Blick wie auch in der spezifischen Ausprägung als Gestalt. Und beide Male weist er einen gegenläufigen Richtungssinn auf. Er ist expressiv, drückt einen ihm eigenen Sinn aus. Und er ist zugleich sensibel, nimmt von außen kommende, ihn ansprechende Eindrücke auf und beantwortet sie auf ihre jeweilige Bedeutsamkeit hin.

Unter *dynamischem* Aspekt zeigt sich diese Gegensinnigkeit von Aus- und Eindruck zunächst in der Einheit von Wille und Tat. Nur das, was zur Tat, zur Leibesaktion wird, ist echter Wille. Jede (innere) Willensbewegung ist unmittelbar leiblich (außen) präsent: „Schreck macht blaß; Furcht macht alle Glieder zittern [...] Zorn beschleunigt das Athmen [...]“⁹⁰. Aber auch jeder *Eindruck* auf den Leib ist nicht nur eine kausale Einwirkung oder ein Reiz, sondern wird sofort gedeutet, ausgelegt, beantwortet – ist Schmerz oder Lust, was wiederum zum *Ausdruck* führt. Das Angenehme wird gesucht, Schmerz führt zu Flucht usf.⁹¹

84 W I, *Lü I*, § 27, 199.

85 Schopenhauer 1984, Kap. 3, 72; vgl. HN IV (1), 234f.

86 Vgl. Schopenhauer 1984, Kap. 5, 91.

87 Ebd., 94.

88 Ebd.

89 Vgl. W I, *Lü I*, § 17, 146ff.; Schopenhauer 1984, Kap. 2, 62ff.

90 Schopenhauer 1984, Kap. 3, 75.

91 Vgl. ebd., Kap. 3, 74/75; Kap. 5, 89.

Wird durch wollüstige Bilder unsre Lüsternheit erregt, so schwellen die Zeugungsglieder. Endlich gehört hierher daß die Macht des auf das allerheftigste bewegten Willens über den Leib, gleichsam das Kausalgesetz aufhebt, Wirkungen zeigt für die sich gar keine hinlänglichen physischen Ursachen finden: eben weil hier das Nicht-Physische unmittelbar eingreift ins Physische; eigentlich sogar das Ding an sich in die Gesetze der Erscheinung Eingriffe thut. Hiemit meine ich z. B. daß der äußerste Zorn und Ingrim die Körperkraft über ihr natürliches Maaß weit hinaus steigert.⁹²

Unter *statischem* Gesichtspunkt hingegen beschreibt Schopenhauer die leibliche Gestalt als expressive Verkörperung eines Willens ebenso wie als Einprägung der Umwelt. Demnach kann der „ganze Leib nichts anderes seyn, als mein sichtbar gewordener Wille“⁹³. „Sagt nicht das Gebiß eines Haifisches, die Kralle des Adlers, der Rachen des Krokodils schon aus, was sie wollen und wozu sie hergekommen?“⁹⁴ „Immer ist zwischen der Gestalt und dem Willen die vollkommene Harmonie [...]“⁹⁵, die allerdings beim menschlichen Leib nur noch gebrochen erscheint, eher als eine Aufgabe denn als eine angeborene Gegebenheit, weil hier zum Ausdruck der Irrtum, die Täuschung, die Dar- und Verstellung kommen.

Auch in diesen Leibbetrachtungen begegnet uns Schopenhauers Erneuerung der Metaphysik wieder: Es geht nicht um Ursachen, die irgendwie hinter den Erscheinungen lägen und diesen Wirklichkeit verliehen. Sondern die physischen Erscheinungen sind nur daher kein Schein, weil sie einen ihnen eigenen Sinn verkörpern. Dass wir alltäglich die Wirklichkeit als etwas von uns Unabhängiges und Selbständiges erleben, liegt nach Schopenhauers metaphysischem Realismus daran, dass sich uns die Dinge in ihrem Eigensinn zeigen, den Schopenhauer Wille nennt.

Dennoch passen diese Leibbetrachtungen nicht zur zentralen These der Willensmetaphysik, dass dieser Wille das eine große Signifikat sei, ein einheitlicher Sinn, der sich, unbekümmert um die Vielfalt des Wirklichen, in allen Erscheinungen präsentiert. Die phänomenal aufgewiesene Einheit von Wille und Leib widerspricht dieser These vielmehr. Denn wenn Wille und Leib nicht nur gleich, sondern „völlig Eins und dasselbe“⁹⁶ sind, dann kann man den Willen als Sinn des Leibes nicht von seiner spezifischen Verkörperung trennen. Er ist Signifikat *dieses* Signifikanten, gebunden und bestimmt durch eine individuelle Raum-Zeit-Gestalt und daher selbst nur ein *individueller* Sinn, der sich nicht ohne weiteres

92 Ebd., Kap. 3, 75/76.

93 W I, *Lü I*, § 20, 160.

94 Schopenhauer 1984, Kap. 5, 92.

95 Ebd.

96 Schopenhauer 1984, Kap. 3, 72.

auf andere Leiber übertragen ließe oder gar dazu führte, dass die individuellen Gestalten bedeutungslos, weil austauschbar wären.

Die These der offiziellen Willensmetaphysik, dass der Wille an sich Aseität besitze, vollkommen unbestimmt sei und der individuellen Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt gleichgültig gegenüber stünde, lässt sich aus Schopenhauers Leibbetrachtungen nicht gewinnen. Im Gegenteil: In ihnen wird das „Hauptproblem der Philosophie“⁹⁷ mit Verweis auf den Eigensinn individueller Erscheinungen beantwortet. Und es ist dieser Punkt, der sie für unsere tierethischen Betrachtungen so wertvoll macht. Während in der Metaphysik eines globalen Willens an sich das Mitleidsphänomen verloren geht, weil sie die Realität der Individuation zu leugnen sucht, anerkennt Schopenhauers hermeneutischer Leibphänomenologie gerade die ontologische Differenz der Individuen, die, wie wir oben sahen, für das moralische „Urphänomen“ konstitutiv ist.

Und noch etwas anderes fällt an den hermeneutischen Leibbeschreibungen auf. Schopenhauer behauptet im Rahmen seines bewusstseinsphilosophischen Ansatzes, dass wir den Leib allein äußerlich, den Willen jedoch nur innerlich im Selbstbewusstsein erfahren könnten. Beide seien dasselbe, nur aus zwei verschiedenen Perspektiven betrachtet, so dass sich ihre Einheit nicht aus einem Blickwinkel ergeben kann. Aber seine Schilderung der Leiblichkeit widerspricht dieser „*cognitio intima*“⁹⁸ des Willens und dem darin angelegten epistemischen, ontologischen und moralischen Auseinanderfallen von Innen und Außen. Denn Schopenhauer nimmt in seinen Betrachtungen der Tiere und unserer eigenen Leibhaftigkeit gar keine privilegierte Innenperspektive ein.

Um den leiblichen Sinn von Tieren zu verstehen, bedarf es (ebenso wenig wie beim Mitleiden) keiner Übertragungsleistung. Schaut man sich Schopenhauers Leibbeschreibungen an, dann wird in ihnen das „Wesen der Dinge“ sehr wohl von *außen* her erkundet, und zwar nicht primär am eigenen Leib, sondern an den *öffentlich* präsenten Leibern der anderen. Wenn es bei ihm heißt, dass „Zähne, Schlund, Darmkanal“ der „objektivirte Hunger“ sind, „die Genitalien der objektivirte Geschlechtstrieb“⁹⁹, dann handelt es sich um alles andere, nur nicht um exklusive, introspektiv gewonnene Einsichten. Ebenso wenig sind die Zornesröte, das lüsterne Anschwellen von Genitalien oder das schreckensstarre Erbleichen nur am eigenen Leib wahrnehmbar. Der Doppelaspekt von Innen (Wille, Wesen, Substanz) und Außen (Leib, Erscheinung, Eigenschaften) ist äußerlich zugänglich, d. h. eine Differenz, die *in* der Erscheinung selbst anschaulich ist. Die Einheit von Wille und Leib, so zeigen es Schopenhauers Leibbetrachtungen, ist keineswegs nur in „alternativer Blickstellung“¹⁰⁰, sondern durchaus in „kon-

97 Schopenhauer 1984, Kap. 1, 61.

98 HN III, 103.

99 Schopenhauer 1984, Kap. 5, 91.

100 Plessner 1975, 80.

vergenger Blickstellung (d. h. in den Bahnen der sinnlichen Wahrnehmung)¹⁰¹ erkennbar. Es ist geradezu das phänomenale Charakteristikum lebendigen individuellen Seins, dass dieser Doppelaspekt *am* Leib als eine „Eigenschaft“¹⁰² anschaulich ist.

Und auch dieser Punkt ist für eine sich auf das Mitleid berufende Ethik fundamental. Mit dieser Möglichkeit, Wille und Leib in *einer* sinnhaft-sinnlichen Anschauung zu erfassen, löst sich die unterstellte Rätselhaftigkeit des Mitleidens auf. Das spontane Verstehen des anderen im Mitleid ist ein simultanes Erfassen seines expressiven, leiblichen Eigensinns. Und damit erfüllt dieser an den Leibphänomenen orientierte Ansatz einer hermeneutischen Metaphysik all jene Anforderungen, die sich aus einer Mitleidsethik ergeben und denen die offizielle Willensmetaphysik nicht genügen konnte. Mit ihm wird das Phänomen des Mitleidens rehabilitiert.

Aber dieses Lehrstück der schopenhauerschen Philosophie leistet mehr. Auch die fünf ausgewiesenen Kriterien, an denen sich eine Tierethik heute messen lassen muss, werden durch diese Konzeption verwirklicht. Sie überwindet die ontologische und damit moralische Anthropozentrik und öffnet unseren Blick für den Eigensinn der Phänomene, so dass die Eigenwerte individuellen Seins erfahrbar werden. Ihre Konzentration auf den Leib stellt uns Menschen darüber hinaus in eine nicht nur physiologische Kontinuität mit den Tieren. Denn der Leib als sinnhafte Verkörperung stiftet eine Verwandtschaft, die sich nicht auf die Empirie einer Evolution beschränkt, sondern in einer hermeneutischen Dimension liegt: Tiere sind wie wir auch (Eigen-)Sinn generierende und behauptende Wesen. Und schließlich wird an Schopenhauers Ausführungen zur tierischen Leiblichkeit deutlich, wie sehr wir auch und gerade im Umgang mit Tieren zu einem Verständnis des Seelischen kommen können – mit seinen dunklen, unzugänglichen Seiten ebenso wie seinen offenbarenden Aspekten andererseits.

„Ja“ lautet somit die Antwort auf die eingangs gestellte Frage. Mit Schopenhauer lässt sich eine auch gegenwärtig überzeugende Tierethik begründen – wenn man sich nicht an seine Willensmetaphysik hält, sondern an jene immanente Metaphysik, die den Phänomenen folgt und das Wirkliche und moralisch Relevante im Eigensinn individueller Leiber entdeckt. Und es bestätigt wirkungsgeschichtlich die Logik unserer Argumentation, dass es gerade dieses Potenzial des schopenhauerschen Ansatzes war, das in den großen deutschsprachigen Philosophien der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entfaltet wurde und dessen Aneignung bis heute unabgeschlossen ist.

So liegen Wittgensteins Gebrauchstheorie der Sprache und Schopenhauers Hermeneutik des Leibes eng beieinander. „Der Leib ist [...] das sichtbare Bild

101 Ebd., 81.

102 Ebd., 128.

des Willens¹⁰³, heißt es bei Schopenhauer. Und Wittgenstein stimmt dem vorbehaltlos zu, wenn er schreibt: „Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele.“¹⁰⁴ Aber auch in der Biophilosophie Helmuth Plessners ist der Einfluss von Schopenhauers immanenter Metaphysik unverkennbar, wenn er die Realität von Individuen als „sinnhafte Relation“¹⁰⁵ zwischen Substanz und Eigenschaften begreift. Und schließlich verdankt sich Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein offenkundig jener Neuformierung der Metaphysik durch Schopenhauer, auch wenn seine Daseinsanalytik gerade die leibliche Dimension unterschätzt hat.

Dass in allen diesen Philosophien der Name Schopenhauer kaum erwähnt wird, ist ein merkwürdiges Schicksal,¹⁰⁶ an dem die offizielle Willensmetaphysik sicherlich eine Teilschuld trägt. Umso dringlicher ist es, die bis heute unabgeholten Potenziale seiner Philosophie herauszuarbeiten und für gegenwärtige Debatten produktiv werden zu lassen. Die Tierethik ist dafür ein prominentes Beispiel.

Literatur

Améry, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne*. Stuttgart 1977.

Aristoteles: *Metaphysik*. Hrsg. und übersetzt von Friedrich Bassenge. Berlin 1960.

Baranzke, Heike: *Würde der Kreatur. Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*. Würzburg 2002.

Booms, Martin: *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*. Würzburg 2003.

Breton, David Le: *Schmerz. Eine Kulturgeschichte*. Zürich – Berlin 2003.

Brumme, Martin Fritz: Zwischen philosophischer Ethik und Kulturpessimismus. Über Schopenhauer und heutige Redeweisen vom Tierschutz. In: *Den Tieren gerecht werden. Zur Ethik und Kultur der Mensch-Tier-Beziehung*. Hrsg. von Manuel Schneider, Universität GhK Kassel, Fachgebiet Angewandte Nutztierethologie und Artgemäße Tierhaltung. Witzhausen 2001, 104–122.

Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Frankfurt am Main 1983.

Engels, Eve-Marie: Orientierung an der Natur? Zur Ethik der Mensch-Tier-Beziehung. In: *Den Tieren gerecht werden. Zur Ethik und Kultur der Mensch-*

103 Schopenhauer 1984, Kap. 5, 91.

104 Wittgenstein 1984, 496.

105 Plessner 1975, 84.

106 Vgl. Hübscher 1988, 248ff.

- Tier-Beziehung*. Hrsg. von Manuel Schneider, Universität GhK Kassel, Fachgebiet Angewandte Nutztierethologie und Artgemäße Tierhaltung. Witzenhäusen 2001, 68–87.
- Fleischer, Margot: *Schopenhauer als Kritiker der Kantischen Ethik. Eine kritische Dokumentation*. Würzburg 2003.
- Gaita, Raimond: *Der Hund des Philosophen*. Frankfurt am Main 2003.
- Habermas, Jürgen: Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption. In: *Naturethik*. Hrsg. von Angelika Krebs. Frankfurt am Main 1997, 92–99.
- Haucke, Kai: *Leben & Leiden. Zur Aktualität und Einheit der schopenhauerschen Philosophie*. Berlin 2007.
- Haushofer, Marlen: Die Stechmücke. In: dieselbe: *Schreckliche Treue. Gesammelte Erzählungen*. Berlin 2003, 335–343.
- Hauskeller, Michael: *Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik*. München 1998.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1963.
- Hübscher, Arthur: *Denker gegen den Strom. Schopenhauer Gestern – Heute – Morgen*. Bonn 1988.
- Kambartel, Friedrich: Normative Bemerkungen zum Problem einer naturwissenschaftlichen Definition des Lebens. In: *Naturethik*. Hrsg. von Angelika Krebs. Frankfurt am Main 1997, 331–336.
- Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*. In: *Werkausgabe*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VIII. Frankfurt am Main 1977.
- Kaplan, Helmut F.: *Tiere haben Rechte*. Erlangen 1998.
- Krebs, Angelika: Haben wir moralische Pflichten gegenüber Tieren? Das pathozentrische Argument in der Naturethik. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993) Heft 6, 995–1008.
- Krebs, Angelika: Naturethik im Überblick. In: *Naturethik*. Hrsg. von Angelika Krebs. Frankfurt am Main 1997, 337–379.
- Lewis, Clive Staples: *The Problem of Pain*. New York 1944. Zit. nach Morris, David B.: *Geschichte des Schmerzes*. Frankfurt am Main 1996, 412.
- Malter, Rudolf: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

- Mathews, Freya: Living with animals. In: *The animal ethics reader*. Ed. by Susan J. Armstrong & Richard G. Botzler. London and New York 2003, 516–519.
- Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York 1975.
- Precht, Richard David: *Noahs Erbe. Vom Recht der Tiere und den Grenzen des Menschen*. Reinbek bei Hamburg 2000.
- Regan, Tom: *The Case for Animal Rights*. Berkley and LA 1983.
- Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*. Gesammelte Werke Bd. 7. Bern/München 1973.
- Schiller, Friedrich: *Über naive und sentimentalische Dichtung*. Stuttgart 1978.
- Seel, Martin: Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur. In: *Natur-ethik*. Hrsg. von Angelika Krebs. Frankfurt am Main 1997, 307–330.
- Seel, Martin: *Versuch über die Form des Glücks*. Frankfurt am Main 1999.
- Sitter-Liver, Beat: Tier-Rechte und ihre Grenzen In: *Natur in der Krise. Philosophische Essays zur Naturtheorie und Bioethik*. Hrsg. von Reinhard Löw und Richard Schenk. Hildesheim 1994, 81–112.
- Schopenhauer, Arthur: *Philosophische Vorlesungen*. Aus dem handschriftlichen Nachlaß, Bd. 2, Metaphysik der Natur. Vorlesung über die gesammte Philosophie, 2. Theil. Hrsg. von Volker Spierling. München 1984.
- Spierling, Volker: *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Werk und Leben*. Leipzig 1998.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe in 8 Bdn., Bd. 1. Frankfurt am Main 1984.
- Wolf, Jean-Claude: *Willensmetaphysik und Tierethik*. In: *Jb.* 79 (1998) 85–100.
- Wolf, Ursula: *Das Tier in der Moral*. Frankfurt am Main 1990.