

Jenseits des Pathozentrismus: Literaturressay zu "Das rationale Tier: Eine kognitionsbiologische Spurensuche" von Ludwig Huber und "Gerechtigkeit für Tiere: Unsere kollektive Verantwortung" von Martha C. Nussbaum

Ladwig, Bernd

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ladwig, B. (2023). Jenseits des Pathozentrismus: Literaturressay zu "Das rationale Tier: Eine kognitionsbiologische Spurensuche" von Ludwig Huber und "Gerechtigkeit für Tiere: Unsere kollektive Verantwortung" von Martha C. Nussbaum. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-87215-6>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

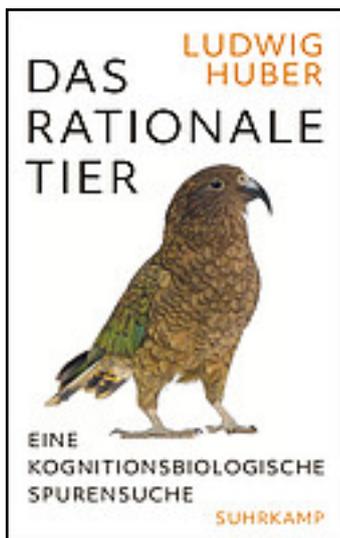
Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Bernd Ladwig | Literaturressay | 09.05.2023

Jenseits des Pathozentrismus

Literaturressay zu „Das rationale Tier. Eine kognitionsbiologische Spurensuche“ von Ludwig Huber und „Gerechtigkeit für Tiere. Unsere kollektive Verantwortung“ von Martha C. Nussbaum



Ludwig Huber
Das rationale Tier . Eine kognitionsbiologische Spurensuche
Deutschland
Berlin 2021: Suhrkamp
671 S., 34,00 EUR
ISBN 978-3-518-58771-3



Martha C. Nussbaum
Gerechtigkeit für Tiere . Unsere kollektive Verantwortung
Deutschland
Darmstadt 2023: wbg Theiss
416 S., 35,00 EUR
ISBN 978-3-8062-4559-2

Der Pathozentrismus und seine Grenzen

Tiere, die etwas empfinden können, sind moralisch zu berücksichtigen. Ihnen darf

zumindest kein unnötiges Leid zugefügt werden. Das darf heute als Minimalkonsens gelten, der auch die Tierschutzgesetzgebung prägt und zu immanenter Kritik einlädt. Die Kritik kann sich darauf beziehen, was rechtlich gesehen *nicht* als unnötiges Leiden gilt. Wie können wir glauben, Tiere zureichend zu berücksichtigen, solange wir sie leiden lassen, um Produkte wie Fleisch und Eier zu gewinnen, die wir für ein gesundes und gutes Leben gar nicht benötigen? Ethisch liegt einer solchen Kritik zumeist ein pathozentrischer Ansatz zugrunde. Ihm zufolge ist Leidensfähigkeit notwendig und hinreichend für eine Einbeziehung in die Moral.

Die Annahme, dass Leidensfähigkeit notwendig sei, trennt den Pathozentrismus von einer ökologischen Ethik. Auch diese bezieht Tiere in die Moral ein, doch nicht als Individuen, sondern nur als Angehörige von Arten und mit Blick auf ökologische Funktionen.¹ Weil aber Populationen und Ökosysteme selbst nichts empfinden können, sind sie pathozentrisch gesehen nur indirekt relevant. Moralisch direkt bedeutsam ist nur das Wohlergehen individueller Menschen und Tiere.

Die Annahme, Leidensfähigkeit sei hinreichend für moralische Einbeziehung, trennt den Pathozentrismus von einer anthropozentrischen Ethik. Er unterscheidet dazu zwischen den Rollen einer moralischen Akteurin und einer moralischen Adressatin. Moralische Akteure können einsehen, dass und warum sie anderen etwas schulden, und aus dieser Einsicht heraus handeln. Alles andere als zwingend ist aber, dass nur moralische Akteure moralische Rücksicht verdienen. Zu den inhaltlichen Hinsichten der Rücksicht, die wir einander als Menschen schulden, gehört schließlich auch unsere Leidensfähigkeit als leiblich existierende Lebewesen. Sie aber haben wir mit vielen (anderen) Tieren gemein. Eine Pathozentrikerin schließt daraus, dass es willkürlich wäre, die geschuldete moralische Beachtung auf Menschen zu beschränken.

Die pathozentrische Ethik bildet demnach eine Grundlage, um individuelle Tiere, deren Wohl oder Wehe vom Tun oder Lassen moralischer Akteure abhängt, um ihrer selbst willen in die Moral einzubeziehen. Tiere haben gemäß dieser Ethik einen eigenen moralischen Status. Sie sind Adressaten geschuldeter Beachtung mit Bezug auf ihr Grundinteresse, nicht leiden zu müssen. Doch ist dieser pathozentrische Ausgangspunkt auch schon der Endpunkt der Tierethik? Sollten wir alle möglichen Tiere einzig unter dem Gesichtspunkt der Leidensfähigkeit beachten? Bestätigt dies nicht das stereotype Bild von ‚dem Tier‘, das zwar etwas empfinden könne, aber nur instinktiv auf Umweltreize reagiere? Das wäre offensichtlich ignorant gegenüber der großen Vielfalt im Tierreich, das von Schwämmen und Fadenwürmern bis zu Walen und Primaten reicht. Sind nicht jedenfalls

‚höhere‘ Säugetiere denkende und handelnde Individuen mit einem komplexen Sozialleben? Und sollte dies nicht auch zu einem anspruchsvolleren Verständnis unserer Pflichten ihnen gegenüber führen?

Vielleicht sollten wir sogar die Voraussetzung fallen lassen, dass Tiere in der Moral nur als Adressaten, aber nicht auch als Akteure vorkommen können. Manche Tiere gehen ganz offenbar empathisch auf fremdes Leid ein oder opfern sich sogar für andere auf. Ist die Moralfähigkeit also überhaupt das menschliche Monopol, für das auch die meisten Pathozentriker sie halten? Können und sollten manche Tiere vielleicht sogar als Mitbürger auf die Gesetzgebung einwirken, die wir brauchen, um ihre Ansprüche rechtlich zu schützen und zu verwirklichen?

Um solche Fragen zu beantworten, sind trennscharfe Begriffe, gute Begründungen und empirisches Wissen nötig. Begrifflicher Klärung bedürfen zum Beispiel die Auffassungen von moralischem und aktivbürgerlichem Handeln. Ist nicht die kantianische Standardvorstellung von Moral und Politik viel zu intellektualistisch? Überschätzt sie nicht die Vernunft und unterschlägt sie nicht die Rolle von Gefühlen im moralischen und politischen Handeln? Zur normativen Begründung gehört eine angemessen breite und differenzierte Axiologie: Welche Güter müssen wir beachten, wenn wir Tieren kein Unrecht tun wollen? Und was heißt es, sie angemessen zu berücksichtigen? Reicht es aus, Tiere nicht zu schädigen, oder schulden wir ihnen eine Unterstützung bei der Entfaltung ihrer Fähigkeiten? Empirisch müssen wir dazu wissen, in welchen Hinsichten ein Tier überhaupt verletzt oder auch gefördert werden kann. Sind zumindest manche Tiere nicht nur empfindungsfähig, sondern auch intelligent? Können sie, um Jeremy Benthams Worte zu variieren, nicht nur leiden, sondern auch denken oder sogar sprechen?

Die beiden hier zu besprechenden Bücher lassen sich als Beiträge zu einer solchen ‚argumentativen Arbeitsteilung‘ lesen. Der Kognitionsbiologe Ludwig Huber, der das interdisziplinäre Messerli-Forschungsinstitut für Mensch-Tier-Beziehungen an der Veterinärmedizinischen Universität Wien leitet, bilanziert den Forschungsstand zu tierlichem Denken. Die an der University of Chicago lehrende Philosophin Martha Nussbaum erweitert ihren Fähigkeitenansatz zu einer Theorie der minimalen Gerechtigkeit für Tiere, womit sie Überlegungen aus ihrem Buch *Die Grenzen der Gerechtigkeit* von 2006² fortführt, vertieft und teilweise auch korrigiert.

Beide Bücher bilden Beispiele für eine begrifflich reflektierte und praktisch interessierte Forschung. Sie ergänzen sich gut, weil sie jeweils Brücken zwischen Philosophie und

Erfahrungswissenschaften schlagen. Der Kognitionsbiologe Huber kennt den Stand der philosophischen Forschung zum Geist der Tiere, die Moral- und Rechtsphilosophin Nussbaum macht sich die neuere Empirie zu tierlicher Intelligenz, tierlichen Emotionen und tierlichem Sozialverhalten zunutze. Gleichwohl gibt es natürlich Differenzen. Die beiden Bücher entstammen verschiedenen Fachrichtungen und unterscheiden sich auch stilistisch voneinander.

Huber stellt den Stand der vergleichenden Kognitionsforschung anhand vieler, auch durch Zeichnungen veranschaulichter Beispiele vor. Aber er mutet der Leserin auch biologische Fachterminologie zu und setzt Grundkenntnisse über Kognitionsforschung voraus, was die Lektüre für Laien nicht leicht macht. Nussbaum hingegen schreibt durchweg engagiert und spricht gezielt die Gefühle der Leser an. Sie vergleicht das Los von Tieren, die sich angemessen entfalten können, mit dem Elend, das Tiere erfahren, die in ihrem Streben behindert werden. Zugleich appelliert sie an drei Vermögen, die uns ermöglichen, das Unrecht, das wir Tieren antun, zu überwinden: das Staunen über eine Welt voller bemerkenswerter Wesen, das Mitgefühl angesichts schweren und unverschuldeten Leidens und die auf eine bessere Zukunft bezogene Empörung, die sie deshalb als „Übergangszorn“ (S. 40) bezeichnet.

Wenn Huber schreibt, dass uns die Erkenntnis helfen kann, den moralischen Fortschritt zu fördern (S. 576), so könnte Nussbaum hinzufügen, dass das Wissen auch unsere Gefühle wecken muss, wenn es handlungswirksam werden soll. Gefühle, so ihre seit Langem gehegte Grundüberzeugung, sind keine Gegenspieler der Kognition, sie sind selbst Urteile, die uns vermitteln, was uns wertvoll und wichtig erscheint.³ Sie sind allerdings nicht unfehlbar, und gerade emotionalisierende Darstellungen von Tieren können vermenschlichende Vorstellungen fördern, die uns die Fremdheit anderer Lebensformen verkennen lassen. Wollen wir Tieren epistemisch und praktisch gerecht werden, so müssen wir einen schwierigen Balanceakt bewältigen: Weder dürfen wir sie kognitiv und emotiv so weit von uns wegrücken, dass wir gar keine Gemeinsamkeiten mehr erkennen können, noch dürfen wir so tun, als seien sie in allen moralisch relevanten Hinsichten so ähnlich wie wir.

Was Tiere können: Ludwig Huber über den Stand der vergleichenden Kognitionsforschung

Eine wichtige Differenz zwischen Menschen und Tieren besteht natürlich darin, dass Tiere

uns nicht verbal mitteilen können, was sie eventuell empfinden, wahrnehmen, wollen und glauben. Die Spurensuche nach einem Geist der Tiere, auf die sich Huber begibt, muss daher bei ihrem Verhalten ansetzen. Dabei sollten wir uns immer auch fragen, wozu Intelligenz bei Tieren gut sein könnte, wie sie sich stammesgeschichtlich und individuell entwickelt haben könnte, wie sie funktioniert und nicht zuletzt auch, wie sie neuronal realisiert wird.

Huber unterscheidet zwischen Denken und assoziativem Lernen:

Ein Beispiel sei die Fähigkeit eines Tieres, seinen Weg durch ein ganzes Labyrinth zu finden, nachdem ihm an einem Tag der eine und am nächsten Tag der andere Teil des Systems gezeigt worden ist (S. 166).

Beobachtungen eines noch so staunenswerten Verhaltens lassen prinzipiell immer auch nichtkognitivistische Deutungen zu. Das gilt allerdings auch für das Verhalten von Menschen, sprachliche Äußerungen nicht ausgenommen: Wer aus dem Problem des Fremdpsychischen skeptische Schlüsse ziehen will, sollte sie nicht willkürlich auf Tiere begrenzen. Wer einen allgemeinen Skeptizismus vermeiden möchte, wozu wir, wenn wir nicht gerade philosophieren, ohnehin keine Alternative haben, kann sich dazu auf komplexe Leistungen beziehen, für die Intelligenz eine natürliche Erklärung bildet.

Huber hebt „sechs Bereiche kognitiven Verhaltens“ (S. 92) und zwei weitere geistige Phänomene hervor. Für intelligent halten wir das Verwenden oder gar Fabrizieren von Werkzeugen (1), wodurch ein Lebewesen zugleich ein Verständnis für Kausalität (2) zeigt. Intelligent sind Individuen, die in die Zukunft schauen (3) und dazu von ihrem episodischen Gedächtnis Gebrauch machen (4). Intelligent ist, wer sich Gedanken über seine eigenen Gedanken (5) und auch über die Gedanken anderer (6) machen kann. Die beiden anderen geistigen Phänomene sind sprachliche Kommunikation und Bewusstsein als allgemeiner geistiger Zustand.

Ein Beispiel für eine Fähigkeit, die lange als menschliches Monopol gegolten hat, ist der kreative Gebrauch von selbstgefertigten Werkzeugen. Doch auch wildlebende Schimpansen verwenden eigens zugerichtete Instrumente; sie streifen etwa Blätter von Stängeln ab, um nach Termiten angeln zu können.⁴ Nun mag man sagen, ganz so sensationell sei dies nicht, weil Schimpansen eng mit uns verwandt sind. Ihr Gehirn ist zwar deutlich kleiner als das menschliche, aber doch sehr ähnlich aufgebaut. Vor allem verfügen sie wie wir über einen Frontallappen, den viele Autoren als Sitz unserer höheren, geistigen Vermögen ansehen.

Anderen Tieren wie Vögeln fehlt dieses Hirnareal, weshalb Menschen sie lange Zeit für wenig intelligent gehalten haben. Umso erstaunlicher ist die Entdeckung, dass auch manche Vögel, etwa Geradschnabelkrähen, Werkzeuge nicht nur verwenden, sondern sogar herstellen. Die Krähen formen Stocherwerkzeuge mit Widerhaken aus den Zweigen eines Baumes, wobei sie an den Stöcken bis zu dreißig Modifikationen vornehmen. Nicht nur Tiere, deren Gehirne so ähnlich aufgebaut sind wie das menschliche, sind demnach zu höheren geistigen Leistungen imstande. Ganz offenbar verfügen Krähen über funktionsgleiche Areale, die auch sie zu kreativem und planvollem Problemlösen befähigen.

Die Beispiele zeigen zudem, wie wichtig es ist, tierliche Intelligenz nicht nur unter Laborbedingungen zu testen, die von den ökologischen Bedingungen intelligenten Verhaltens abweichen. Zur Intelligenz gehört zwar ein gewisser funktionaler Überschuss, um neuartige Probleme lösen zu können; grundlegend aber bleibt, dass sie aus der Evolution hervorgegangen ist, um die Überlebenschancen von Individuen und die Verbreitung ihres Erbguts zu fördern. Der Musterfall von Intelligenz ist demnach nicht das abstrakte Vermögen, über Prinzipien nachzudenken und wissenschaftliche Bücher zu schreiben. Es ist das stärker umweltgebundene Vermögen der kognitiven Lösung partikulärer Probleme. Huber scheut auch nicht den Rückschluss von dieser Annahme auf das Standardverständnis der menschlichen Intelligenz:

Die Kunst einer vergleichenden Kognitionsforschung besteht demnach darin, einerseits Aufgaben zu finden, die zur ‚ökologischen Rationalität‘ der jeweiligen Art passen, aber andererseits abstrakt genug sind, um artübergreifende Vergleiche nicht von vornherein zu vereiteln. Wie schwierig dies ist, verdeutlicht Huber am Beispiel des Spiegeltests. Dieser von Gordon Gallup in die vergleichende Kognitionsforschung eingeführte Test⁵ soll zeigen, ob ein Individuum zu einer körperbezogenen Selbsterkenntnis imstande ist. Ihm wird dazu an einer Stelle, die es selbst nur im Spiegel erkennen kann, ein Farbtupfer angebracht. Wenn es die Markierung im Spiegel erblickt und sich daraufhin an der markierten Stelle berührt, hat es offenbar verstanden, dass es sich selbst gesehen hat.

Schimpansen und ebenso Bonobos und Orang-Utans sind recht gut darin, den Spiegeltest zu bestehen. Hingegen zeigen Rabenvögel und Papageien, die in ‚Intelligenzdisziplinen‘ wie Werkzeuggebrauch, episodisches Gedächtnis, Planung und Metakognition ähnlich gut abschneiden wie Primaten, vor dem Spiegel keine klaren Anzeichen für Selbstbewusstsein; wohl aber können sie den Spiegel nutzen, um ansonsten nicht sichtbare Nahrung aufzuspüren. Andere Ergebnisse sind noch irritierender für eine Theorie tierlicher

Intelligenz: Gorillas scheitern regelmäßig am Spiegeltest, Putzerlippfische dagegen versuchen, die Markierung auf ihrem Körper vor dem Spiegel zu entfernen.

Was aber zeigen solche Ergebnisse? Ein Spiegel ist ein von Menschen für Menschen entwickeltes Instrument, das gut zu unserem Sehsinn passt. Auch anderen Primaten bereitet er keine prinzipiellen perzeptuellen Probleme. Anders ist dies bei Tieren wie Vögeln, die wenig Erfahrung mit reflektierenden Oberflächen haben und die auch anders sehen als wir. Zudem ist nicht jedem Tier das eigene Aussehen so wichtig, dass es einen Farbfleck von seinem Körper entfernen will. Sogar viele Schimpansen zeigen sich daran in Tests nicht interessiert, was nach Huber „auf ein motivationales, nicht kognitives Versagen“ hinweist (S. 537).

Huber beschließt sein Buch mit einem Resümee zum Denken der Tiere und einem kurzen, auch praktisch orientierten Ausblick. Für ihn ist klar, dass viele Tiere flexibel reagieren und neuartige Probleme lösen können:

Das gelte nicht nur für Menschenaffen und für Delphine. Auch Rabenvögel und Papageien, ja sogar manche Fische, Tintenfische und Reptilien zeigten auf einigen Gebieten menschenähnliche Leistungen. Allerdings stehe die vergleichende Kognitionsforschung bei Fischen, Reptilien und Amphibien noch am Anfang.

Ein neuer ‚Star‘ der Kognitionsforschung sind die Bienen. Ihre Kommunikation mittels des Schwänzeltanzes ist außerordentlich komplex, sie können kontextabhängig lernen und sich erinnern, Beziehungen zwischen gleich und ungleich verstehen und offenbar sogar Werkzeuge verwenden. Solche kognitiven Leistungen sind umso verwunderlicher, als die Insekten nicht einmal Gehirne im eigentlichen Sinne besitzen und auch ihre Neuronenverdichtungen viel kleiner sind als bei Säugetieren. Huber schreibt, dass wir diese Vielfalt der Evolution schätzen lernen sollten. Tiere könnten bei sehr unterschiedlicher Entwicklung auf bestimmten Gebieten zu vergleichbaren Fähigkeiten gelangen. Dafür sei aber immer der Wert einer Fähigkeit für ein Tier in dessen Umwelt maßgeblich und nicht ihre mehr oder weniger große Menschenähnlichkeit.

Was bleibt dann noch von der angeblichen Monopolstellung des Menschen als Geistwesen? Hubers Schlussfolgerungen sind vorsichtig. Einerseits sei die eine große Differenz, die uns von allen anderen Tieren trennt, nicht zu finden; selbst Fähigkeiten wie die Sprache stützten sich auf „eine breite Palette biologischer Mechanismen, die wir mit anderen Tieren teilen“ (S. 549). Andererseits ermögliche uns eben diese Sprache, grundsätzlich alles

auszudrücken, was wir denken. Der Mensch sei ein reflektierender Beobachter, der sich selbst, sein Wissen und seine Erinnerungen kennen und anderen mitteilen könne, was kollektives Entscheiden und Handeln erleichtere und einzigartig effektiv mache.

Nicht zuletzt macht uns dies auch in besonderer Weise moralisch verantwortlich. Worin also besteht die moralische Relevanz unseres zunehmenden Wissens über Intelligenz, Sprache und Bewusstsein bei Tieren? Hubers Antwort ist zweigeteilt. Zum einen sprechen kognitive Fähigkeiten dafür, dass die Tiere auch Schmerzen und andere moralisch relevante psychische Zustände empfinden können. Die wachsende Evidenz für Kognition bei Fischen habe zum Beispiel dazu beigetragen, dass die meisten Forscher ihnen inzwischen ein Schmerzempfinden zutrauen. Höhere Bewusstseinszustände bei Tieren sprechen auch für ‚anspruchsvollere‘ Formen des Leidens, etwa unter Einsamkeit, Langeweile, der Frustration von Interessen und vielleicht auch dem Verlust naher Angehöriger.

Zum anderen vermutet Huber einen positiven Zusammenhang zwischen unserem Wissen über tierliche Fähigkeiten und dem Respekt, den wir für sie empfinden. Negativ zeige sich dies daran, dass Fleischesser dazu neigten, die Tiere, die sie gern essen, deshalb auch für wenig intelligent zu halten. Huber empfiehlt deshalb eine verstärkte Forschung zu den kognitiven Fähigkeiten gerade solcher Tiere, die wir Menschen motiviert geringerschätzen. Das sprichwörtlich „dumme Schwein“ etwa habe sich in Tests an Kune-Kune-Schweinen als soziokognitiv sehr begabt erwiesen. Die Fähigkeiten zu informierter Futtersuche und zur taktischen Täuschung rivalisierender Artgenossen seien ähnlich ausgeprägt wie bei Menschenaffen und Rabenvögeln.

Auch wenn er sich nicht als Ethiker äußert, neigt Huber im Fazit dazu, die Pathozentrik für unzureichend zu halten. Soziale Tiere sollten zum Beispiel in artgerechten Gruppen ihre prosozialen Anlagen auch ausbilden und ausleben dürfen:

Er zitiert zustimmend zwei Kolleginnen, die fordern, dass Tiere nicht nur überleben, sondern „eine Lebensqualität haben, die ihren Bedürfnissen und ihrer Würde entspricht: physisch, psychologisch, sozial und kulturell“ (S. 575).⁶

Was wir Tieren schulden: Martha Nussbaums Fähigkeitenansatz

Dieses Fazit könnte ebenso gut von Martha Nussbaum stammen. Auch wenn sie Hubers Forschungen wohl nicht kennt – sie zitiert ihn zumindest nicht –, dürfte ihr der Geist

zusagen, der seine kognitionsbiologische Spurensuche beseelt. Auch Nussbaum sieht Tiere als verständige und aktive Wesen an, die bewusst Ziele verfolgen, die voneinander lernen und die dabei auch altruistisch handeln. Wie Huber verwirft sie die Vorstellung von einer *scala naturae* mit dem Menschen an der Spitze aller Lebensformen. Hubers Wertschätzung der evolutionären Vielfalt entspricht bei ihr das Staunen über die Komplexität und Mannigfaltigkeit tierlichen Lebens.

Das Staunen steht bei Nussbaum im Dienst einer Theorie der Gerechtigkeit. Es soll uns dazu motivieren, jedem Tier eine faire Chance zu geben, sich vollständig zu entwickeln und zu gedeihen. Dafür sei nicht wesentlich, ob ein Tier so ähnlich sei wie wir, sondern allein, ob ihm die Welt bedeutsam vorkommt, weil es in ihr eigene Ziele verfolgt. Unter einem Unrecht versteht Nussbaum die vorwerfbare Vereitelung eines Strebens nach bedeutsamen Zielen. Was das im Einzelnen heißt, differiere von Art zu Art und von Individuum zu Individuum. Wir müssen die Lebensformen von Tieren studieren, wenn wir wissen wollen, wodurch wir sie beeinträchtigen können. Wale zum Beispiel kommunizieren mittels akustischer Signale, und der von menschlichen Geräten ausgehende Schall kann sie bei der Suche nach Nahrung und bei der Paarung stören oder sogar ihre Gehirne schädigen.

Die Gerechtigkeit, wie Nussbaum sie versteht, verlangt von uns, Tiere weder intentional noch fahrlässig, weder durch Zufügung von Leid noch durch Verhinderung wertvoller Aktivitäten zu verletzen. Mehr noch, wir seien kollektiv dafür verantwortlich, „die wichtigsten Lebensaktivitäten der Lebewesen, mit denen wir diesen Planeten teilen, zu unterstützen“ (S. 32). Letztlich bräuchten wir eine Weltverfassung, die Tieren einklagbare Rechte auf gedeihliche Lebensbedingungen zuweist. Die Möglichkeit bedeutsamer Aktivitäten bezeichnet Nussbaum auch als „Fähigkeit“ (*capability*). Fähigkeiten bilden die allgemeine inhaltliche Hinsicht der Gerechtigkeit, Rechte sind die Form ihrer Verwirklichung und die moralischen Gefühle des Staunens, des Mitgefühls und des Übergangszorns motivieren uns dazu, für sie zu kämpfen.

Nussbaum führt ihren Fähigkeitenansatz allerdings nicht unvermittelt ein. Sie verwirft zunächst drei alternative tierethische Herangehensweisen: den „Uns-so-ähnlich“-Ansatz, Benthams und Peter Singers Utilitarismus sowie Christine Korsgaards kantianische Theorie.

Der „Uns-so-ähnlich“-Ansatz folgt der Vorstellung einer *scala naturae*. Wir Menschen sind das moralische Maß aller Dinge, weshalb Tiere umso mehr Beachtung verdienen, je mehr sie uns ähneln. Das entspricht verbreiteten Intuitionen und macht etwa verständlich, warum sich sehr viel mehr Menschen über leid- und todbringende Tierversuche an

Primaten empören als über die nicht weniger grausamen und viel zahlreicheren Versuche an Ratten und Mäusen. Nussbaum hält es aber für falsch, deshalb Tierrechte mit dem Argument einzufordern, dass manche Tiere menschenähnliche Fähigkeiten hätten.

Ihr Gegner ist hier vor allem der Jurist Steven M. Wise.⁷ Dieser will erreichen, dass Gerichte manchen Tieren Persönlichkeitsrechte zuerkennen, weil sie wie wir über Selbstbewusstsein verfügten, eine *Theory of Mind* besäßen, über ihre Zukunft nachdenken und sich selbst bestimmen könnten. Für autonomiefähig in diesem Sinne hält Wise zumindest die Angehörigen aller vier Menschenaffenarten, Elefanten, Delphine und andere Wale. Aber macht sie dies auch zu bevorzugten Kandidaten für Tierrechte? Nein, sagt Nussbaum, denn die Grundlage für Rechte sei nicht, ob ein Wesen das kann, was wir können, sondern ob es in einer Welt voller Hindernisse eigene, für sein Erleben bedeutsame Ziele verfolge.

Allerdings sei die kritische Rückfrage gestattet, ob Nussbaum mit Wise wirklich den richtigen Gegner gewählt hat. Wise ist ein Jurist, der pragmatisch auf den Stand des Rechtsbewusstseins Bezug nimmt, um, wie ihn Nussbaum zitiert, „die erste Tür aufzutreten“ (S. 54). Ist die Kategorie der tierlichen Rechtsperson einmal über Präzedenzfälle im Recht verankert, so spricht grundsätzlich nichts gegen eine Bezugnahme auch auf andere moralisch relevante Gemeinsamkeiten, bis hin zu Nussbaums ultimativem Kriterium individuellen Erlebens und Strebens überhaupt. In der Nussbaum nicht fremden Begrifflichkeit von John Rawls könnten wir auch sagen, dass Wise die Personeneigenschaften höherer (Säuge-)Tiere hervorhebt, um unter nichtidealen Bedingungen einem wahrhaft gerechten Endziel so nahe wie möglich zu kommen. Dass wir dazu bei Tieren anfangen, die uns ähneln, wäre nur dann dem Endziel abträglich, wenn wir dies mit der Behauptung verbänden, dass nur solche Tiere überhaupt Rechtspersonen sein könnten.⁸ Doch weder Wise noch andere Anhänger des von ihm gegründeten *Nonhuman Rights Project* behaupten dies.

Der Utilitarismus steht schon seit Langem im Fokus von Nussbaums Kritik. Zwar hält sie ihm zugute, dass bereits Bentham, der Begründer dieser Ethik, die Tiere aufgrund ihrer Leidensfähigkeit in die Moral einbezogen habe. Aber erstens sei Benthams Verständnis von Leiden (und Freuden) reduktionistisch: Der Philosoph treffe keine qualitativen Unterscheidungen zwischen verschiedenen Zuständen der Freude und des Leids und er beachte auch nicht, wie wichtig Aktivitäten im Unterschied zu bloßen Erfahrungen für ein gelingendes Leben sind. Zweitens könnten Gefühle der Zufriedenheit oder auch die Ziele, die wir uns setzen, durch Ungerechtigkeiten verzerrt sein, zu deren Identifizierung sie

deshalb nicht taugten; das etwas überstrapazierte Standardbeispiel ist die Hausfrau, die nur deshalb mit ihrem Lebenslos zufrieden ist, weil sie patriarchalisch erzogen wurde. Drittens konzentrierte sich der Utilitarismus auf die Gesamtsumme oder den Durchschnitt des Nutzens unter allen Betroffenen und vernachlässigte Fragen der Verteilung, weshalb er viertens auch individuelle Rechte nicht ernst genug nahm. Ein Utilitarist, den Nussbaum von dieser Kritik wenigstens teilweise ausnimmt, ist John Stuart Mill, der ein auch qualitatives Verständnis von Freuden vertreten und Aktivitäten eine eigene Bedeutung zuerkannt habe.

Korsgaard⁹ ist eine Kantianerin, die in ihre Theorie aber auch eine aristotelische Grundeinsicht aufnimmt. Viele Tiere und nicht nur der Mensch seien zweckmäßige Systeme, „die nach einem eigenen Gut streben, das für ihre Lebensform wichtig ist“ (S. 95). Für Tiere, die etwas erleben können, haben die eigenen Ziele auch einen für ihr Erleben bedeutsamen Wert. Kantianisch ist Korsgaards Annahme, dass ein beliebiger Mensch, der seine Zwecke verfolgt, sich damit zugleich als Selbstzweck behandle. Das grundsätzlich Gleiche gelte aber für jedes andere Tier, das auf seine eigene Weise seine eigenen Zwecke verfolgt. Jedes erlebende und strebende Tier hat eine wertende Wahrnehmung seiner Welt, durch die es sein eigenes Dasein als ein Gut erfährt. Wir sollten es darum ebenfalls als Selbstzweck betrachten und behandeln.

Nussbaums wichtigster Einwand gegen Korsgaard lautet, dass diese den Tieren zwar eine rationale Zweckverfolgung zutraue, sie aber nicht auch als moralische und politische Akteure ansehe. Während mündige Menschen nicht nur aus Gründen handeln, sondern diese auch prüfen und bewerten würden, bleibe das Tun und Lassen aller anderen Tiere ins Korsett ihrer Instinkte eingespannt. Ihre letzten Lebensziele folgten aus ihrer biologischen Natur und bildeten den invarianten Rahmen für die Entfaltung ihrer geistigen Fähigkeiten. Nur der Mensch, so Korsgaard, könne seine Grundvorstellung vom Guten korrigieren und in einen Dialog über Normen eintreten. Menschliche Lebensformen seien wesentlich normativ, tierliche im letzten Grund naturalistisch zu deuten. Deshalb könnten Tiere auch keine aktivbürgerliche Verantwortung tragen.

Nussbaum weist diese Dichotomie zurück. Für sie sind Moralfähigkeit und politische Handlungsfähigkeit eine Frage des Grades. Dabei beruft sie sich auf die Empirie zu altruistischem Handeln bei Haus- und Wildtieren, auf die zumindest für Hunde gut belegte Fähigkeit zur Verinnerlichung von Normen, auf kulturelles Lernen in Tiergruppen und auf das Vermögen vieler Tiere, die Welt aus fremden Perspektiven wahrzunehmen. Ein guter Teil dieser Fähigkeiten findet sich auch bei Huber bestätigt, der allerdings weniger als

Nussbaum nach den emotionalen Vermögen von Tieren fragt. Für Nussbaums Moralverständnis ist die emotive Dimension nicht weniger wichtig als die rationale. Auch unsere Veranlagungen zu moralischen Reaktionsweisen müssten durch kulturelles Lernen in die richtigen Bahnen gelenkt werden, sonst seien wir zu „Entstellungen und Perversionen fähig, die in der übrigen Tierwelt unbekannt sind“ (S. 102).

Was die mögliche Aktivbürgerschaft von Tieren angeht, so argumentiert Nussbaum ähnlich wie Sue Donaldson und Will Kymlicka in deren einschlägigem Werk *Zoopolis*:¹⁰ Tiere könnten uns erstens durch ihre Aktivitäten nonverbal mitteilen, was sie brauchen, und sie könnten zweitens ihr Verhalten an Normen anpassen, was sie zu möglichen Mitgliedern einer artenübergreifenden Gemeinschaft mache. Politisch sei nicht erst die Teilnahme an Wahlen oder die Mitwirkung an der parlamentarischen Gesetzgebung:

Ich habe an anderer Stelle¹¹ die analogen Überlegungen bei Donaldson und Kymlicka eingehend kritisiert. Hier sei nur in Kurzform gesagt, dass Tiere zwar „irgendwie“ an der Gestaltung der Bedingungen des nationalen und auch des globalen Zusammenlebens mitwirken, dass sie aber nicht intentional auf diese Bedingungen Bezug nehmen und keine normative Mitverantwortung für deren Regelung tragen können. Auch reicht es nicht, soziale Normen befolgen zu können, um für sie letztendlich zuständig zu sein. Man muss dazu auch beurteilen können, ob die Regeln, denen man folgt, die Befolgung oder nicht vielmehr Kritik verdienen. Wer nicht aus Einsicht in die Richtigkeit von Normen handeln kann, kann auch nicht die Normen verantworten, nach denen er handelt.

Diesen moralisch und politisch wichtigen Unterschied zwischen Menschen und allen anderen Tieren hebt Korsgaard hervor, wenn sie die *wesentliche* Normativität unseres Selbstverständnisses betont. Nussbaum bleibt dagegen zu vage, wenn sie schreibt, wir sollten die Moral nicht als etwas verstehen, das uns von unseren Mitgeschöpfen trennt, sondern als ein Band, das uns mit ihnen verbindet (S. 105). Die Evolution hat ein solches Band zwar geknüpft, sie hat uns aber auch zum „reflektierenden Beobachter“ (Huber) gemacht, der zu höherstufigen Stellungnahmen imstande ist und deshalb für die normativen Ordnungen der Moral und der Politik eine einzigartige Verantwortung trägt.

Nussbaum übernimmt von Korsgaard die Idee, dass individuelle Tiere Zwecke und nicht bloße Mittel sind. Zugleich glaubt sie aber, dass auch Korsgaard die menschlichen Tiere noch zu strikt von der Welt der Natur abtrennt, anstatt die Kontinuität aller Formen erlebten Lebens zu betonen. Ihr eigener Fähigkeitsansatz soll daher nicht nur ohne die metaphysischen Reste der kantischen Vernunftkonzeption, sondern auch ohne menschliche

Selbstüberhöhung auskommen. Umso verwunderlicher ist es, wie umstandslos Nussbaum ihre zunächst auf Menschen zugeschnittene Liste grundlegender Fähigkeiten auf alle möglichen anderen Tiere überträgt. Zur Rechtfertigung führt sie an, dass die Liste des Fähigkeitenansatzes den gesamten Bereich tierlichen Strebens umfasse:

Auch wollten alle Tiere eigene Entscheidungen über den Verlauf ihres Lebens treffen und Pläne schmieden. Selbst irgendeine Form der Zugehörigkeit sei für sämtliche Tiere wichtig, ebenso wie Spiel und Vergnügen, gute Beziehungen zur Natur, zu Angehörigen anderer Arten und eine gewisse Kontrolle über die Umwelt. Wirklich? Sind Reptilien, die ihre eigenen Kinder fressen und außerhalb der Paarungszeit alleine leben, tatsächlich am Zusammenleben interessiert? Denken Frösche? Wollen Schafe ihre Einbildungskraft kultivieren? Treffen Karpfen Entscheidungen über den Verlauf ihres Lebens?

Das alles sind Beispiele für Tiere, die nach Nussbaum Ansprüche der Gerechtigkeit an uns stellen, weil sie etwas empfinden und Ziele verfolgen. Aber eine noch so großmütige Lesart der von Huber resümierten Forschungsergebnisse rechtfertigt nicht, alle erlebenden und strebenden Tiere für praktisch vernünftige soziale Wesen zu halten. Bei anderen Punkten auf der Liste wie Pressefreiheit und politische Teilnahme sagt Nussbaum selbst, dass sie für Tiere vor allem wichtig seien, weil sie es *Menschen* ermöglichten, stellvertretend für Tiere zu handeln und deren Leiden öffentlich zu machen.

Nussbaum erwähnt den möglichen Einwand, dass ihre Liste „anthropomorph“ sei und somit den Fehler des „Uns-so-ähnlich“-Ansatzes wiederhole (S. 131). Aber sie sieht darin ein Missverständnis, da die Liste nur ein allgemeines Muster wiedergebe, das für Unterschiede offenbleibe. Doch die Liste ist zu diesem Zweck zu spezifisch. Was wir allgemein über Tiere sagen können, die etwas erleben und nach etwas streben, ist, dass sie ein Interesse am Wohlergehen haben, das aussichtsreiche Aktivitäten in sinnlich anregenden Umwelten einschließt, und dass gesellige Tiere auch wohlstrukturierte soziale Beziehungen brauchen. Für viele, aber keineswegs für alle Tiere ist auch belegt, dass sie intelligent sind, Selbstbewusstsein besitzen und zu komplexen Emotionen fähig sind. Für solche Tiere mag Nussbaums Fähigkeitenliste gute heuristische Dienste bei der Bestimmung ihrer Ansprüche leisten. Aber das liegt eben tatsächlich daran, dass sie uns vergleichsweise ähnlich sind, und das sollte für die Gerechtigkeit nach Nussbaum gerade nicht ausschlaggebend sein.

Eine Fähigkeit, auf die so gut wie alle Menschen größten Wert legen, ist, nicht vorzeitig sterben zu müssen. Aber warum ist das so, und inwiefern lässt es sich auf Tiere übertragen? Nussbaum setzt sich mit Epikurs Argument auseinander, dass der Tod für uns

kein Übel sein könne, weil er nicht da sei, solange wir da sind, und wir nicht mehr da seien, sobald er da ist. Die beste Erwiderung darauf scheint ihr zu sein, dass der Tod viele unserer Handlungen sinnlos und vergeblich mache, weil er längerfristige Projekte unterbreche. Dieses „Argument der Unterbrechung“ (S. 192) sei auf alle Tiere anwendbar, die planen könnten und einen Sinn für zeitlich sich erstreckende Vorhaben hätten. Das traut sie zum Beispiel Rindern, Schweinen und Vögeln zu, nicht aber Fischen, deren Verzehr sie darum in aller Vorsicht für vertretbar hält (und selbst praktiziert).

Merkwürdig ist, dass sie aus dem Argument der Unterbrechung auch den Schluss ziehen will, dass es immer falsch sei, ein noch junges Tier zu töten. Der Übergang von der Kindheit zur Reife wird von ihr als eine Art allgemeines Projekt verstanden, das jedes Tier verfolge:

Ist das wirklich realistisch? Es ist zweierlei, ob ein Tier reift oder ob es das Erwachsenwerden als Ziel verfolgt. Um das Zweite tun zu können, muss das Tier sich seiner eigenen Entwicklung in der Zeit bewusst sein und sich auch mit anderen vergleichen können. Ein solches Tier wird auch nach Erreichen des adulten Stadiums noch zu längerfristigen Vorhaben imstande sein, weshalb das Argument der Unterbrechung ganz generell gegen seine Tötung spricht.

Nussbaum hält aber sogar die schmerzlose Tötung von Fischen im Jugendstadium für falsch, weil es sein könne, „dass ein sehr junger Fisch ein flüchtiges Bewusstsein dafür hat, dass er klein ist, während andere Fische groß sind“ (S. 202). Wenn Fische aber, wie sie vermutet, eher im Augenblick leben und keine zeitlich ausgedehnten Projekte verfolgen, kann das Argument der Unterbrechung für sie grundsätzlich nicht gelten, egal, wie alt sie sind. Mir scheint darum, dass Nussbaum hier unter der Hand einen ganz anderen, klassisch-aristotelischen Gedanken hegt: Ein objektives Telos jedes Tieres sei das Erreichen seiner adulten Gestalt, und dieses Telos sollten wir nicht ohne Not vereiteln. Diese objektive Teleologie passt leider nicht zur ‚offiziellen‘ Wertgrundlage von Nussbaums Gerechtigkeitstheorie, die nach hinreichend guten Bedingungen für das bewusste Streben erlebensfähiger Tiere fragt. Außerdem ist unklar, warum sie nur gegen die Tötung von Jungtieren sprechen soll: Warum sollten wir nicht sagen, so wie das objektive Telos eines juvenilen Tieres das Erwachsenwerden sei, so sei das objektive Telos eines erwachsenen Tieres das Ausleben seiner adulten Fähigkeiten und somit das Altwerden?

Während die Tötungsfrage die Tierethik vor allem wegen ihrer theoretischen (Un-)Tiefen herausfordert, ergeben sich praktische Probleme aus Zielkonflikten und widerstreitenden Ansprüchen. Tiere haben ein Recht auf Leben, Gesundheit und grundlegende Freiheiten,

aber ohne medizinische Experimente an Tieren könnten wir wahrscheinlich weniger Leben retten. Tiere haben reproduktive Rechte, aber ihr Raum- und Nahrungsbedarf kollidiert mit wirtschaftlichen Interessen von Land- und Forstwirten. Nicht zuletzt argumentieren Vertreter von Rechten indigener Völker mit schützenswerten kulturellen Traditionen, zu denen auch Praktiken des Jagens und Tötens von Tieren zählten. Doch welche Konflikte bringen wirklich tragische Dilemmata zum Ausdruck?

Ein Dilemma liegt nach Nussbaum nur vor, wenn man in jedem Fall eine moralische Norm verletzt, die man einhalten möchte. Eine bloße Berufung auf kulturelle Traditionen, zum Beispiel des Walfangs durch die Inuit, genüge dafür nicht. Entscheidend sei, die Machtlosen vor Machtmissbrauch zu schützen, doch niemand habe in der heutigen Welt weniger Macht als Tiere, und auch deren Kulturen seien schützenswert. Außerdem seien auch indigene Kulturen weder monolithisch noch statisch; längst nicht alle Inuit beteiligten sich am Walfang, und für die Gruppen sprächen zumeist mächtige, männliche Mitglieder.

Nussbaum empfiehlt uns, mit einem an Hegel geschulten Optimismus nach Möglichkeiten zu suchen, tragische Konflikte gar nicht erst entstehen zu lassen. Wir sollten die Situationen produktiv zu überwinden suchen, in denen uns ein Konflikt wie ein Dilemma vorkomme. Viele Konflikte mit Tieren resultierten etwa aus übermäßiger menschlicher Vermehrung, gegen die am besten eine Aufklärung der Frauen helfe, die zugleich deren Freiheit stärke. Andere Lösungen wie mögliche Geburtenkontrollen bei Wildtieren seien noch nicht genügend erprobt, aber mehr Forschung könne daran zum Vorteil aller etwas ändern.

Einen tatsächlichen tragischen Konflikt sieht Nussbaum bei medizinischen Tierversuchen. Manche invasiven Experimente an Tieren seien heute noch nötig, wenn wir leid- und todbringende Krankheiten bekämpfen wollen. Das dürfte so sein, aber Nussbaum wird hier ihrer Prämisse untreu, dass jedes erlebende und strebende Tier ein Zweck und kein bloßes Mittel sei. Der Konflikt wird uns in diesem Fall nicht aufgezwungen, er ergibt sich erst aus dem menschlichen Nutzungsinteresse. Daran ändert der Umstand nichts, dass manche medizinische Forschung menschen- und tierrechtlich relevanten Zwecken dient. Wir halten den Verzicht auf leid- und todbringende *Menschenversuche* nicht für eine Tragödie, sondern für kategorisch geboten, und Nussbaum will ausdrücklich keine moralische Hierarchie zwischen uns und anderen Tieren gelten lassen.

Aus Nussbaums eigenen Prämissen folgen demnach radikalere Konsequenzen, als Nussbaum zu ziehen bereit ist; das gilt für den Verzicht auf Tierversuche und wohl auch für den Verzicht auf Fischverzehr. An vielen anderen Stellen ihres Buches allerdings

überzeugt Nussbaums pragmatische, auf Reformen und auch neue Technologien wie Laborfleisch setzende Herangehensweise. Sie verfolgt mit großer Hoffnung die rechtlichen Fortschritte in verschiedenen Teilen der Welt, von Gesetzen zum Schutz von Zugvögeln und zu vogelsicheren Gebäuden bis hin zu der Klagebefugnis, die das kolumbianische Recht den Tieren einräumt. Und sie glaubt, dass das zunehmende Wissen über tierliche Fähigkeiten, wie es Huber zusammengetragen und systematisiert hat, unser Bewusstsein der „Verwandtschaft mit einer Welt bemerkenswerter intelligenter Geschöpfe“ (S. 359) fördern werde, ohne dass wir Tiere deshalb vermenschlichen müssten. Der Grundgedanke des Fähigkeitenansatzes ist richtig: Erlebensfähige Tiere sind aktive Lebewesen, deren Rechte sich nicht darin erschöpfen, dass wir ihnen kein unnötiges Leid zufügen.

Endnoten

1. Vgl. die Beiträge in: Angelika Krebs (Hg.), Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt am Main 1997.
2. Martha C. Nussbaum, Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, übers. von Robin Celikates und Eva Engels, 2. Aufl., Berlin 2018.
3. Vgl. Martha C. Nussbaum, Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions, New York 2001.
4. Vgl. Jane Goodall, Wilde Schimpansen. Verhaltensforschung am Gombe-Strom ¹⁹⁷¹, übers. von Mark W. Rien, Hamburg 2020, S. 344.
5. Gordon G. Gallup Jr., Chimpanzees: Self-Recognition, in: Science 167 (1970), 3914, S. 86–87.
6. Huber zitiert an dieser Stelle Lesley Rogers und Gisela Kaplan, All Animals are not Equal: The Interface between Scientific Knowledge and Legislation for Animal Rights, in: Cass R. Sunstein / Martha C. Nussbaum (Hg.), Animal Rights. Current Debates and New Directions, Oxford u.a. 2004, S. 175–202, hier S. 196.
7. Vgl. Steven M. Wise, Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals, New York 2000.
8. Vgl. dazu Bernd Ladwig, Nichtideale Theorie der Gerechtigkeit für Tiere, in: Zeitschrift für praktische Philosophie 8 (2021), 2, S. 143–174.
9. Das wichtigste Referenzwerk für Nussbaums Kritik ist Christine M. Korsgaard, Tiere wie wir. Warum wir moralische Pflichten gegenüber Tieren haben. Eine Ethik, übers. von Stefan Lorenzer, München 2021.
10. Sue Donaldson / Will Kymlicka, Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte, übers. von Joachim Schulte, Berlin 2013.
11. Bernd Ladwig, Politische Philosophie der Tierrechte, Berlin 2020, insbesondere Kapitel 9.

Bernd Ladwig

Professor Dr. Bernd Ladwig lehrt politische Theorie und Philosophie am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin. Er forscht zu Fragen der Gerechtigkeit und Gleichheit, zu Menschenrechten und zum Mensch-Tier-Verhältnis.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Karsten Malowitz.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/jenseits-des-pathozentrismus.html>