
ANTHROPOLOGIE UND ETHIK

Angelika Krebs

Der Mensch ist das einzige Wesen, das sein Handeln an moralischen Gründen ausrichtet. Dies macht unter anderem seine *Sonderstellung* aus. Moralische Gründe sind Gründe der Rücksicht auf andere oder des Respekts vor ihnen um ihrer selbst willen. Viele Philosophen, insbesondere Kantianer und Kontraktualisten, meinen, dass moralische Gründe nur Menschen schützen (Anthropozentrismus). Wenige Philosophen, insbesondere Utilitaristen, meinen, dass moralische Gründe auch Tiere oder gar Pflanzen schützen (Biozentrismus).

Wenn Biozentriker Anthropozentrikern Speziesismus vorwerfen, dann diagnostizieren sie in den von der Gegenseite angeführten moralischen Gründen eine ungerechtfertigte Bevorzugung der eigenen, menschlichen Spezies. Die Auseinandersetzung mit dem Speziesismus ist eine Auseinandersetzung um die Qualität der ausgetauschten moralischen Gründe. Sie ist keine Auseinandersetzung über die Sonderstellung des Menschen als moralischem Wesen. Diese Sonderstellung ist vielmehr die von allen Seiten geteilte Voraussetzung oder Grundlage. Biozentriker sind daher in einem Sinne genauso Humanisten wie Anthropozentriker.

Welche Seite hat nun aber recht? Muss die menschliche Moral nun Tiere oder gar Pflanzen, wenn auch nicht als moralische Subjekte, so doch als moralische Objekte ins moralische Universum mit hineinnehmen? Ich werde in meinem Beitrag eine positive Antwort auf diese Frage entwickeln. Ich werde mich dabei weder auf Vernunft und Freiheit stützen, wie sie der Kantianismus und der Kontraktualismus hochhalten, noch auf Lust und Interesse, wie sie der Utilitarismus hochhält. Ich werde einen dritten Weg beschreiten und bei einem umfassenden Verständnis der menschlichen Lebensform ansetzen. Danach ist der Mensch nicht nur ein Vernunftwesen, das sein Handeln unter anderem an moralischen Gründen ausrichtet, sondern auch ein bedürftiges Wesen, das auf die Befriedigung seiner Grundbedürfnisse nach Nahrung, Schlaf, Obdach, Gesundheit, Liebe, sozialer Anerkennung oder Individualität angewiesen ist. Moral verlangt nach diesem breiten *anthropologischen* Ansatz nicht nur Respekt vor der Vernunft anderer, sondern auch Rücksicht auf ihre Bedürftigkeit. Seine Bedürfnisnatur teilt der Mensch aber mit dem Tier. Daher verlangt die menschliche Moral Rücksicht auf Tiere.

1. Kantianismus und Kontraktualismus

Es ist kein Geheimnis, dass man in der Tierethik mit kantischen und kontraktualistischen Ansätzen nicht weit kommt. Zwar können diese Ansätze selbstverständlich menschliche Bedürftigkeit moralisch berücksichtigen, aber sie tun dies über den Umweg der menschlichen *Vernunft* und *Freiheit*. Sie verlangen Bedürfnisbefriedigung, nur weil diese Voraussetzung von Freiheit und Vernunft ist oder von den Betroffenen autonom gewollt ist. Sie verlangen Bedürfnisbefriedigung nicht ein-

fach, weil die Nichtbefriedigung von Bedürfnissen für die Betroffenen schweres Leid bedeutet. Da das Gros der Tiere zu Vernunft und Freiheit nicht fähig ist, fallen Tiere und ihre Bedürftigkeit aus dem Schutzraum der kantischen und kontraktualistischen Moral heraus. So hat das Kant selbst gesehen. Und so sehen es heute Diskursethiker wie Karl-Otto Apel oder Jürgen Habermas und Vertragstheoretiker wie John Rawls oder Ernst Tugendhat.¹ Anthropozentrische Gründe für Tierschutz können Kontraktualisten und Kantianer natürlich anführen. Kant selbst betont den moralpädagogischen Wert eines rücksichtsvollen Umgangs mit Tieren. Tiere sind ferner geschätzte Gefährten des Menschen (der treue Hund), sind oft schön anzusehen (das edle Pferd), ihr Fleisch ist schmackhafter, wenn sie gesund gehalten werden (Biofleisch) usw. Außerdem können Kontraktualisten und Kantianer die Anfänge von Freiheit und Vernunft im Tierreich (Delphine oder Affen) hervorheben und so zumindest gewisse Tiere um ihrer selbst willen schützen.

2. Utilitarismus

Der Utilitarismus dagegen muss als Vorkämpfer der Tierethik anerkannt werden. Der Vater des Utilitarismus, Jeremy Bentham, schrieb vor mehr als 200 Jahren:

Der Tag mag kommen, an dem die übrigen Geschöpfe jene Rechte erlangen werden, die man ihnen nur mit tyrannischer Hand vorenthalten konnte. Die Franzosen haben bereits entdeckt, daß die Schwärze der Haut kein Grund dafür ist, jemanden schutzlos der Laune eines Peinigers auszuliefern. Es mag der Tag kommen, da man erkennt, daß die Zahl der Beine, der Haarwuchs oder das Ende des os sacrum gleichermaßen unzureichende Gründe sind, ein fühlendes Wesen demselben Schicksal zu überlassen. Was sonst ist es, das hier die unüberwindliche Trennlinie ziehen sollte? Ist es die Fähigkeit zu denken, oder vielleicht die Fähigkeit zu sprechen? Aber ein ausgewachsenes Pferd oder ein Hund sind unvergleichlich vernünftiger und mitteilbarer Lebewesen als ein Kind, das erst einen Tag, eine Woche oder selbst einen Monat alt ist. Doch selbst vorausgesetzt, sie wären anders, was würde es ausmachen? Die Frage ist nicht: können sie *denken*? oder können sie *sprechen*?, sondern können sie *leiden*?²

Bentham war es auch, der das Prinzip «Everybody is to count for one and nobody for more than one» formulierte. Dieses Prinzip fungiert noch heute als Grundlage der utilitaristischen Tierethiken von Peter Singer, Dieter Birnbacher oder Jean-Claude Wolf.

Das Prinzip der Interessengleichheit kombinieren Utilitaristen bekanntlich mit einem Summenprinzip, wonach die moralisch richtige Handlung diejenige ist, die die Summe der *Interessenbefriedigung* maximiert. Da manche Menschen und Tiere aber mehr und stärkere Interessen haben als andere, führt die gleiche Berücksichtigung ihrer Interessen nicht automatisch zu einer Achtung der Gleichheit der Indi-

¹ Vgl. die Aufsätze in A. KREBS (Hg.), *Naturethik*, Frankfurt a. M. 1997, und die Kritik in DIES., *Ethics of Nature*, Berlin/New York 1999.

² Aus J. BENTHAM, *Einführung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung* (1780), Kap. 18, Abschn. 1, Anm., zitiert nach P. SINGER, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994, 84.

viduen. Die häufigste Kritik am Utilitarismus lautet denn auch, dass er der Idee gleicher Rechte nicht gerecht wird. Tom Regan hat dies mit seinem Tante-Bea-Beispiel plastisch gemacht:

Meine Tante Bea ist alt, träge, eine verschrobene, mürrische Person, aber nicht physisch krank. Sie zieht es vor weiterzuleben. Sie ist außerdem ziemlich reich, und ich könnte ein Vermögen machen, wenn ich an ihr Geld käme – Geld, das sie mir sowieso vermachen wird, das sie mir aber jetzt noch nicht geben will. Um eine hohe Besteuerung zu vermeiden, plane ich, eine ansehnliche Summe einem örtlichen Kinderkrankenhaus zu spenden. Viele, viele Kinder werden von meiner Großzügigkeit profitieren, und dies wird ihren Eltern, Verwandten und Freunden sehr viel Freude bereiten. Wenn ich das Geld nicht recht bald bekomme, werden all diese Vorhaben zunichte gemacht. Die einmalige Gelegenheit, mit dem Geld einen richtigen Volltreffer zu landen, würde verpasst. Warum dann nicht meine Tante Bea umbringen? Oh, natürlich *könnte* ich dabei erwischt werden. Aber ich bin nicht auf den Kopf gefallen und kann außerdem auf die Kooperation ihres Arztes zählen (er hat ein Auge auf dieselbe Kapitalanlage geworfen, und zufällig weiß ich eine ganze Menge über seine dunkle Vergangenheit). Die Tat kann vollbracht werden [...], wenn man es nur professionell genug anstellt. Die Chance geschnappt zu werden, ist *sehr* gering. Und was mein schuldbeladenes Gewissen anbetrifft – immerhin bin ich ein findiger Kerl, und es wird mich mehr als trösten, wenn ich – während ich am Strand von Acapulco liege – an die Freude und Gesundheit denke, die ich so vielen anderen beschert habe.

Stellen Sie sich vor, Tante Bea wäre wirklich ermordet worden und die ganze Geschichte hätte sich so abgespielt, wie ich sie erzählt habe. Hätte ich etwas Falsches getan? Etwas Unmoralisches? Man sollte denken, daß ja. Aber nicht dem Utilitarismus zufolge. Da das, was ich getan habe, zur besten Bilanz zwischen der Gesamtsumme der Befriedigung und Frustration für alle Betroffenen geführt hat, war meine Handlung nicht falsch. Tatsächlich haben der Arzt und ich mit der Ermordung von Tante Bea genau das getan, was die Pflicht uns auferlegt.³

3. Anthropologische Ethik

Der dritte Weg, den ich nun beschreiten will, nimmt wie der Utilitarismus Tiere in das moralische Universum herein, aber er gesteht ihnen da, wo sie wie Menschen verletzbar sind, gleiche Rechte zu wie den Menschen. Es geht also nicht darum, Schweinen und Hühnern nun auch das Wahlrecht zuzuerkennen, sondern nur darum, sie vor schwerem körperlichem und seelischem Leid zu bewahren. Statt mit dem Interessenbegriff arbeitet dieser dritte moralphilosophische Ansatz mit dem Begriff des *Bedürfnisses*. Bedürfnisse unterscheiden sich von Interessen unter anderem dadurch, dass sie *gedeckt* sind. Wenn man Hunger hat und genug isst, ist man irgendwann satt. Wenn man satt ist, hat man kein Bedürfnis mehr zu essen. Das Interesse zu essen, etwa Lust auf ein leckeres Dessert, kann man dagegen immer noch haben. Bedürfnisse sind, wie Joseph Raz herausgearbeitet hat, *satiabile*, erfüll-

³ Aus T. REGAN, *Wie man Rechte für Tiere begründet*, in: A. KREBS (Hg.), *Naturethik*, Frankfurt a. M. 1997, 40.

bar. Bedürfnisse sind außerdem *diminishing*, abnehmend, das heißt, sie verlieren, je näher sie der Sättigungsgrenze kommen, an Schwere und Dringlichkeit.⁴

Im Zentrum des dritten Ansatzes stehen neben der *menschlichen Vernunft*, um die es nun aber gerade nicht geht, *menschliche Grundbedürfnisse* wie die Bedürfnisse nach Nahrung, Schlaf, Gesundheit oder Anerkennung. Ich nenne diesen Ansatz daher auch «anthropologisch». Wie Martha C. Nussbaum oder Friedrich Kambartel operiere ich mit einer Liste anthropologischer Einsichten in das, was ein menschenwürdiges Leben ausmacht.⁵ Woher stammen diese Einsichten? Müssen sie mit Hilfe empirischer wissenschaftlicher Forschung, etwa in der Humanbiologie, der Medizin oder der Ethnologie, belegt werden? Oder können sie teleologisch aus der Natur des Menschen abgeleitet werden, wie Philippa Foot und Michael Thompson meinen?⁶ Weder – noch, würde ich sagen. Denn diese Einsichten erkennt jeder Mensch wieder, der über Lebenserfahrung verfügt, der mit der menschlichen Lebensform vertraut ist. Dass der Mensch ein leibliches, bedürftiges, endliches, sprachliches, gemeinschaftliches, vernünftiges, kulturschaffendes und geschichtliches Wesen ist, liegt offen zutage. Es muss nur artikuliert, erinnert werden. Es ist der Grundstock, auf dem wir uns alle bewegen, auch in den empirischen Wissenschaften. Der späte Wittgenstein spricht in *Über Gewißheit* von Angelsätzen oder eben Gewissheiten. Gewissheiten sind auf keine anderen Überzeugungen gestützt, sondern dienen selbst als Stütze aller anderen Überzeugungen. Sie sind der Hintergrund, vor dem die Unterscheidung in wahre, begründete und falsche, widerlegte Überzeugungen überhaupt erst ihren Sinn erhält. Wittgensteins Beispiele für Gewissheiten sind unter anderem «Die Erde existiert seit langer Zeit», «Katzen wachsen nicht an Bäumen», «Wasser kocht bei 100 Grad», «In jedem menschlichen Schädel ist ein Gehirn» und «Ich habe zwei Hände». Wer solche empirischen Gewissheiten allen Ernstes bezweifelt, irre sich nicht, sondern sei geistesgestört. Und doch könne sich das Flussbett unserer Gedanken verschieben:

Wie, wenn etwas *wirklich Unerhörtes* geschähe? wenn ich etwa sähe, wie Häuser sich nach und nach ohne offenbare Ursache in Dampf verwandelten; wenn das Vieh auf der Wiese

4 Vgl. J. RAZ, *Strenger und rhetorischer Egalitarismus*, in: A. KREBS (Hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 2000, 70, sowie ausführlicher die Habilitationsschrift von B. SCHMITZ, *Bedürfnisse und Gerechtigkeit*, Universität Basel 2009. Schmitz grenzt Bedürfnisse ab von Wünschen, Präferenzen und Interessen. Bei Bedürfnissen unterscheidet sie instrumentelle von absoluten, dispositionelle von akuten, allgemeinmenschliche von sozietären, individuelle von besonderen und schließlich legitime von illegitimen.

5 Vgl. M. C. NUSSBAUM, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Mass. 2007; F. KAMBARTEL, *Unterscheidungen zur Praktischen Philosophie. Indirekte Anfragen an die Diskursethik*, unveröffentlichtes Manuskript, Universität Frankfurt 1993; DERS., *Moralität und Vernunft*, in: DERS., *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt a. M. 1989, 15–58.

6 Vgl. PH. FOOT, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M. 2004; M. THOMPSON, *Life and Action*, Cambridge, Mass. 2008.

auf den Köpfen stünde, lachte und verständliche Worte redete; wenn Bäume sich nach und nach in Menschen und Menschen in Bäume verwandelten.⁷

Menschen wachsen ebenso wenig an Bäumen wie Katzen. Menschen haben zwei Eltern und werden geboren. Menschen können leiden und mitleiden. Menschen müssen sterben. Wer solcherlei anthropologische Gewissheiten in seinem Handeln und Reden nicht beherzigt, befindet sich im Widerspruch zur (eigenen) menschlichen Lebensform. Anders als in der Diskursethik, in der man zur Begründung der Ethik einen performativen Widerspruch zwischen argumentativer Moralskepsis einerseits und dem Moralprinzip andererseits auszumachen sucht, geht es hier um einen tieferen Widerspruch. Dieser tiefere Widerspruch ist nicht einer zwischen einem ganz bestimmten Tun (Argumentieren) und einem ganz bestimmten Prinzip (etwa dem Diskursprinzip D), sondern einer zwischen unmoralischem Handeln und Reden einerseits und einer moralischen Einstellung, die der Wahrheit der menschlichen Lebensform, an der sich auch der Unmoralische beteiligt, gerecht wird, andererseits. Einem Unmoralischen, der in aller Konsequenz aus der menschlichen Lebensform aussteigt, kann man die Moral dann allerdings nicht *anbegründen*. Moral ist hier kein Prinzip, sondern eine Einstellung, eine *Kultur*. Diese Einstellung will eingeübt werden. Sie verlangt Erfahrung, die Bereitschaft, von anderen zu lernen und es auch selbst einmal anders zu versuchen, die Mühe, komplexe Situationen umsichtig zu deuten, und Urteilskraft, den sicheren Blick für das, worauf es ankommt.⁸

Die anthropologische Ethik ist, wenn man so will, noch humanistischer als ihre beiden Konkurrenten. Sie arbeitet nicht nur wie diese auf der Basis der moralischen Sonderstellung des Menschen, sondern geht auch noch bei den Inhalten der Moral von der menschlichen Lebensform aus. Tiere werden da und nur da moralisch berücksichtigt, wo ihr Leben in seiner Verletzbarkeit dem menschlichen Leben gleicht. Ich habe dies einmal einen «*epistemischen Anthropozentrismus*» genannt und argumentiert, dass dieser Anthropozentrismus unhintergebar ist. Wir können nicht anders als von unseren Begriffen und unserer Lebensform, in der diese Begriffe arbeiten, auszugehen. Ludwig Wittgensteins Bemerkung, dass wir den Löwen, wenn er sprechen könnte, nicht verstünden, gehört in diesen Kontext und beschränkt die mögliche Spannweite unserer Rücksicht auf Tiere.⁹

Aus dem epistemischen Anthropozentrismus und aus der moralischen Sonderstellung des Menschen folgt allerdings keine moralische Privilegierung menschlicher Bedürfnisse vor tierischen Bedürfnissen. Tiere haben da, wo sie wie Menschen

7 L. WITTGENSTEIN, *Über Gewißheit* (1969), Frankfurt a. M. 1982, § 513.

8 Vgl. die Aufsätze von Kambartel zu Moralität und Vernunft (F. KAMBARTEL, *Moralität und Vernunft*, in: DERS., *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt a. M. 1989, 15–58) sowie von Wimmer (*Anthropologie und Ethik*, in: CH. DEMMERLING U. A. [Hg.], *Vernunft und Lebenspraxis*, Frankfurt a. M. 1995, 215–245).

9 Vgl. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* (1953), Frankfurt a. M. 1977, Teil II, 358; A. KREBS, *Ethics of Nature*, 22 f.

verletzbar sind, die gleichen Rechte wie Menschen. Der Pathozentrismus (also der auf *pathos* = Leiden zentrierte Biozentrismus), den ich vertrete, ist ein *egalitärer*, kein hierarchischer. (Wenn, was viele meinen, für Tiere als Gegenwartsgeschöpfe das Leben kein Gut darstellt und der leidfreie Tod kein Übel, dann haben Tiere auch kein Recht auf Leben. Die Andersbehandlung von Tieren und Menschen in dieser Hinsicht ist dann keine Verletzung der Rechtsgleichheit. Tiere haben nur da, wo sie wie Menschen verletzbar sind, gleiche Rechte wie Menschen.) Auch dass Menschen sich eher mit anderen Menschen identifizieren, an ihrem Wohl und Wehe eher Anteil nehmen und damit menschliches Wohl und Wehe sozusagen vervielfältigt oder gespiegelt wird, ist, anders als Dieter Birnbacher meint, kein Grund, Menschen *axiologisch* zu bevorzugen. Wir müssen uns nur in kräftigen Farben ausmalen, wozu eine Privilegierung besonders sympathischer Menschen innerhalb des menschlichen moralischen Universums führte, um zu sehen, warum dies, auch was Tiere angeht, nicht sein kann und darf.

Literatur

- FOOT, PHILIPPA, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M. 2004.
- KAMBARTEL, FRIEDRICH, *Moralität und Vernunft*, in: DERS., *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt a. M. 1989, 15–58.
- KAMBARTEL, FRIEDRICH, *Unterscheidungen zur Praktischen Philosophie. Indirekte Anfragen an die Diskursethik*, unveröffentlichtes Manuskript, Universität Frankfurt 1993.
- KREBS, ANGELIKA, *Ethics of Nature*, Berlin/New York 1999.
- KREBS, ANGELIKA (Hg.), *Naturethik*, Frankfurt a. M. 1997.
- NUSSBAUM, MARTHA C., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Mass. 2007.
- RAZ, JOSPEH, *Strenger und rhetorischer Egalitarismus*, in: A. KREBS (Hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 2000, 50–80.
- REGAN, TOM, *Wie man Rechte für Tiere begründet*, in: A. KREBS (Hg.), *Naturethik*, Frankfurt a. M. 1997, 33–46.
- SCHMITZ, BARBARA, *Bedürfnisse und Gerechtigkeit*, Habilitationsschrift, Universität Basel 2009.
- SINGER, PETER, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994.
- THOMPSON, MICHAEL, *Life and Action*, Cambridge, Mass. 2008.
- WIMMER, REINER, *Anthropologie und Ethik*, in: CH. DEMMERLING/G. RENTSCH/T. RENTSCH (Hg.), *Vernunft und Lebenspraxis*, Frankfurt a. M. 1995, 215–245.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Philosophische Untersuchungen (1953)*, Frankfurt a. M. 1977.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Über Gewißheit (1969)*, Frankfurt a. M. 1982.