



Wahrnehmung ohne Interesse: Ein Beitrag zur Mensch-Tier-Beziehung

Andreas Brenner

Philosophisches Seminar der Universität Basel, Basel, Schweiz

Zusammenfassung

Das in der abendländischen Kultur ausgebildete Verhältnis des Menschen zum Tier ist durch die Weise der Wahrnehmung der menschlichen Außenwelt geprägt. Unter Bezug auf Motive der evolutionären Erkenntnistheorie wird gezeigt, dass der evolutionäre Anpassungsdruck einem Überlebensinteresse folgt, welches Wahrnehmung zunehmend verunmöglicht, denn Wahrnehmung ist ein interesseloses zur Welt In-Verhältnis-Setzen. Der Druck zur Anpassung und zur Realisierung des Anpassungsinteresses verstellt daher die Wahrnehmung. Resultat dieses Prozesses sind eine verkürzte Selbstwahrnehmung des Menschen wie sie in der Leibverdrängung festzustellen ist und eine verkürzte Wahrnehmung des Phänomens „Tier“, wie sie sich in seiner Reduktion auf menschliche Verwertungsinteressen zeigt. Tierethik erweist sich deshalb als ein weitgehend zahnloses Instrument, weil sie gegen eine dermaßen verkürzte Wahrnehmung gestellt wird.

Keywords: evolutionary epistemology, inner world, interest, outer world perception, reality

1 Wie der Egozentrist die Welt sieht

Immer, wenn wir über Gegenstände der äußeren Welt reden, machen wir uns eine Vorstellung oder ein Bild von dieser Welt. Wir können gar nicht anders, als mit *gemachten* Vorstellungen von der Welt über die Welt zu reden. Dieser *erkenntnistheoretische* Umstand springt immer dann besonders ins Auge, wenn zwischen dem gemachten Bild – also der Vorstellung – und dem Vorgestellten – von dem das Bild das Abbild ist – eine große Lücke klafft. Solche Lücken in der Deckungsgenauigkeit zwischen Vorstellung und Vorgestelltem können einem unter die Haut gehen, beispielsweise dann, wenn man am Morgen, bevor man

aus dem Haus ging, sich eine falsche Vorstellung vom Wetter machte – also die Wolken oder die Farbe des Himmels falsch interpretierte und sich entsprechend nicht wetteradäquat kleidete: Dann wird man beispielsweise frieren und sich über das falsche Bild, das man sich gemacht hat, ärgern, da es der Grund dafür ist, dass man nun friert. Diese Fehleinschätzung hat jedoch auch ihr Gutes, denn aus Fehlern lernen wir, und gerade weil diese Fehleinschätzung mit einer unangenehmen Erfahrung verbunden war, werden wir das nächste Mal vorsichtiger sein und uns bemühen, ein passgenaueres Bild der Wirklichkeit¹ zu entwerfen. Der Grund, dass die Chancen einer positiven Korrektur unserer Wirklichkeitsvorstellung relativ hoch sind,

liegt, wie man am Beispiel unseres nun frierenden Hobby-Meteorologen sieht, daran, dass er in einem hohen Maße *motiviert* ist, eine *bessere* Vorstellung der Wirklichkeit zu erlangen, wobei „besser“ bedeutet, dass die Vorstellung des Vorgestellten das Vorgestellte in einem höheren Maße repräsentiert. Die Chance, dass die Fehleinschätzung beim nächsten oder übernächsten Male vermieden oder mindestens minimiert werden kann, ist, wie wir gesehen haben, zum einen auf Grund der Motivlage recht hoch – niemand friert gerne – und zum anderen auf Grund der unmittelbaren *Rückkopplung* der Wahrnehmung der Außenwelt mit der Wirklichkeit der eigenen Innenwelt, denn hier, in der Innenwelt, findet ja das Frieren statt.

Summary: Perception independent of interest: a contribution to the relationship between people and animal

In occidental cultures the relation of humans to animals is determined by the human perception of the outer world. Using motives from evolutionary epistemology it is argued that the evolutionary pressure to adapt increasingly obscures perception, where perception means relating to the outer world in a way that is independent of interests. Therefore, the pressure to adapt and to realise the interest to adapt obscures perception. This results in a reduced self-perception. Two phenomena exemplify this: persons ignoring their own bodies and a reductive perception relating to animals, such as reducing the value of animals to mere human resources. This reductive perception explains the very limited success of the animal rights-debate.

Das Manuskript wurde am 22.8.2006 eingereicht; am 19.10.2006 wurde die revidierte Fassung zum Druck angenommen

¹ Hier und bis zur Präzisierung unter Kap. 2.1. wird unter „Wirklichkeit“ das verstanden, was ein vorthoretisches Verständnis damit verbindet.



Was hier relativ zuverlässig zu ständig wirklichkeitsadäquateren Ergebnissen führt, ist die Tatsache, dass die Erkenntnisse der äußeren Wirklichkeit jeweils unmittelbar zurückgekoppelt werden in den Betrachter: Habe *ich* mich über die klimatischen Verhältnisse getäuscht, habe *ich* übersehen, dass die Herdplatte eingeschaltet ist, so bin ich es, der friert oder sich die Hand verbrennt. Diese selbst erlittene Form der Welterkenntnis trifft die „Wirklichkeit“ tendenziell immer besser. Der Grund dafür, so haben wir gesehen, liegt darin, dass wir uns selbst zum erkenntnismäßigen Resonanzraum machen. Solange wir Resonanzraum sind, täuschen wir uns also nicht allzu gravierend oder allzu lange über die Wirklichkeit. Aber auch hier gibt es Ausnahmen. Umweltschäden beispielsweise beweisen, dass wir uns, obwohl existentiell in einen Handlungszusammenhang verwoben, als Resonanzraum auch ausschalten können. Das bedeutet aber auch: Solange wir uns als erkenntnismäßigen Resonanzraum erleben, der diejenige Wirklichkeit erkennt, die eine unmittelbare Rückkopplung auslöst, solange ist der Radius dieser Wirklichkeitserkenntnis tendenziell eher eingeschränkt.

In Analogie zum Begriff „Anthropozentrismus“ könnte man diese erkenntnistheoretische Position als die des „Egozentrismus“ bezeichnen, die dem verwandt ist, was der Begriff des Egoismus ursprünglich bedeutete. Nämlich noch vor der moralischen Bedeutung des Begriffs, die die heute üblich gewordene ist und die auf Auguste Comte zurückgeht,² steht die erkenntnistheoretische Bedeutung: Der erkenntnistheoretische Egoist tut so, als ob er zur Erkenntnis der Welt alleine hinreiche, ein Austausch mit den anderen mithin entbehrlich sei,³ es ist dies eine Vorstellungsart, die, wie Arthur Schopenhauer an Kant anknüpfend sagt, „zum bloß subjektiven Phantasma wird“.⁴ Egozentrismus sind daher durchaus in der Lage, die Welt außerhalb ihrer selbst zu erkennen, dies jedoch in abnehmender Deutlichkeit und Präzision um so weiter sich die Welt von ihnen als dem jeweiligen erkenntnismäßigen Zentrum entfernt befindet. Diese Entfernung kann sowohl in Bezug auf Räumlichkeit, Zeitlichkeit oder irgendeinem anderen Kriterium entstehen, dem eine Relevanz

durch den Egozentrismus zugemessen wird. Und in diesem Zusammenhang liegt die tierethische Dimension des Egozentrismus verborgen, die ich im Folgenden aufzuklären versuche.

2 Was der Egozentrismus nicht erkennt

Wie wirkt sich unser gängiges Erkennen aus, wenn die beiden Korrekturmaßnahmen, also *Motivation* zu einer möglichst wirklichkeitsgetreuen Erkenntnis und *Rückkopplung* mit der Innenwelt, nicht vorhanden sind oder lediglich eine untergeordnete Rolle spielen? Diese Frage ist für eine Tierethik von großer Bedeutung, denn das menschliche Verhältnis zu den Tieren ist meiner Meinung nach vom Fehlen dieser beiden Momente, also der Motivation und der Rückkopplung gekennzeichnet. Bevor wir uns diese beiden Fehlleistungen im Verhältnis des Menschen zu den Tieren anschauen, wollen wir das Erkennen des Menschen unter den Bedingungen seiner eigenen *Natur*, und das heißt, seiner Leib-Natur, näher besehen. Dieses Vorgehen ist daher angesagt, weil es die Natur des Menschen ist, welche sowohl die Voraussetzung für die besagte Motivation abgibt, wie auch den Bezugspunkt der Rückkopplung – als Innenwelt – darstellt. Demnach ist, was kaum bestritten werden kann, die naturale Verfasstheit des Menschen die Grundvoraussetzung jeder Möglichkeit zur Erkenntnis. Diese Feststellung kann, wie behauptet, kaum bestritten werden, denn sie muss sogar von einem transzendentalen Erkenntnisbegriff vertreten werden,⁵ einem solchen also, das der naturalen Verfasstheit des Menschen keine allzu große Bedeutung zuschreibt. Fragen wir also zunächst: Welche Bedeutung kommt der Natur des Menschen für sein Erkennen zu?

2.1 Die Natur des Menschen als Bedingung seiner Erkenntnisfähigkeit

Dass wir Menschen, wie andere organische Wesen auch, ohne unsere naturale Verfassung nicht wären, ist eine Trivialität. Ebenso trivial und entsprechend unstrittig ist die Feststellung, dass wir, um die Welt außerhalb unserer selbst zu erkennen, unserer Natur bedürfen. Trivial und unstrittig ist diese Behauptung dann, wenn man, wie es hier geschieht, es dabei bewenden lässt, also die Natur unserer selbst als eine *notwendige Bedingung* unseres Erkennens einstuft, ohne damit zugleich dieselbe zu einer hinreichenden Bedingung zu erklären. Letzteres würde in einen – zu Recht – kritikwürdigen *Naturalismus* führen. Ein solcher Naturalismus ist philosophisch betrachtet unergiebig. Die philosophische Sorge vor solcher Art von Substanzverlust verleitet indes immer wieder zum vorschnellen Gebrauch des Naturalismus-Vorwurfs. Einem solchen Vorwurf sieht sich beispielsweise die *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, der ich hier zunächst folgen möchte, ausgesetzt. Dies nämlich dann, wenn sie sich auf die Erkenntnisse der Evolutionsbiologie stützt und deren Einsichten zur Erklärung der Genese der Organe unseres Erkennens nutzt. Diese Bezugnahme wird dann entweder als Naturalismus des Erkennens, oder, was gleichfalls als Argument der Zurückweisung dieser Position dienen kann, als ein Zirkelschluss qualifiziert. Beide Einwände sind jedoch nicht haltbar, wie Eve-Marie Engels zeigt.⁶ Denn inwiefern, so fragt Engels mit Recht, sollte es einen entscheidenden und d.h. diese Kritik begründenden Unterschied ausmachen, die These der evolutionären Genese von Organen dann und nur dann abzulehnen, wenn es sich bei diesen Organen um solche des Erkennens handelt. Eine solche

² Auguste Comte (1851): *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*. Paris: Giard. Bd. 2, 17f.

³ Immanuel Kant (1798): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Werkausgabe Bd. XII, S. 399-690. Frankfurt/M. 1977: Suhrkamp. § 2, 409.

⁴ Arthur Schopenhauer (1859): *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 2. Band. Zürich 1988: Hoffmanns. II, 224.

⁵ Dazu siehe Wilhelm Lütterfelds (Hrg.): *Transzendente oder evolutionäre Erkenntnistheorie*. Darmstadt 1987: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 14f.

⁶ Eve-Marie Engels (1989): *Erkenntnis als Anpassung. Eine Studie zur Evolutionären Erkenntnistheorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 23; zu den Einwänden siehe 13-27.

Ausnahme lässt sich logisch nicht rechtfertigen, weshalb es, wenn man über das Erkennen redet, durchaus Sinn machen kann, auch die Organe des Erkennens mit Erkenntnisabsicht in den Blick zu nehmen. Spätestens hier mag man indes einen Zirkelschluss diagnostizieren und ein solches Unterfangen als unlauter zurückweisen wollen. Der Zirkel-Vorwurf ist dabei mehr als berechtigt, die darauf gegründete Zurückweisung dieser Schlussweise indes nicht, wie bereits Jean Piaget befindet. Demnach ist jeder Erkenntnisvorgang zirkulär, dies nämlich dann, wenn man, wie Piaget, von der Untrennbarkeit von Subjekt und Objekt ausgeht. Wir haben es dann nämlich mit einem „Ausgangszirkel“ zu tun, den Piaget in der strukturalen Verwobenheit von Subjekt und Objekt begründet sieht: „Indem sich das Denken an den Dingen anpasst, strukturiert es sich selbst, und indem es sich selbst strukturiert, strukturiert es auch die Dinge.“⁷ Diese zirkuläre Struktur des Erkennens muss als unaufhebbar gelten. Der Vorwurf einer Naturalisierung der Erkenntnis löst sich damit als Vorwurf auf und bleibt lediglich als unstrittige Behauptung stehen: Erkenntnis geht immer schon von naturalen Voraussetzungen des Erkenntnissubjekts aus und vermag diese auch dann nicht zu überwinden, wenn die Erkenntnis das Erkenntnissubjekt selbst zum Gegenstand hat. Damit zeigt sich auch, dass eine jede Kritik an der Naturalisierung der Erkenntnis von einem verkappten Letztbegründungsanspruch herrührt, der als letzten Grund die Natur schon immer überschritten zu haben vorgibt. Ein Projekt der Naturalisierung der Erkenntnis ist von solchen naturvergessenen Ambitionen frei. Zugleich entgeht das Projekt der Naturalisierung der Erkenntnis selbst einer Überdehnung, in dem es nicht notwendigerweise einen starken Realismus

in Form der Evidenz der realen Welt vertritt. Ein solcher starker Realismus erscheint daher als *problematisch*, weil er eine ganze Reihe vollkommen uneinlösbarer Erkenntnisvoraussetzungen formulieren würde. Er erscheint zusätzlich als *überflüssig*, da man von der Existenz einer Realität ausgehen kann, ohne deren Erkennbarkeit voraussetzen zu müssen. Eine solche „minimalrealistische“⁸ Position bietet den Vorzug, auf die der kritischen Überprüfung entzogenen Annahmen erst gar nicht zu setzen. Es genügt hier zunächst einfach von der Natur aus zu gehen, die wir selbst sind,⁹ und der kommt eine deutliche Evidenz zu: An der eigenen Natur, die ja leiblich erlebt wird, zu zweifeln, ist kaum möglich: Eine solche Übung ist noch mehr über jeden Zweifel erhaben als der Cartesische *cogito-Satz*. Denn wer seinen Leib erlebt, der macht eine Erfahrung, an der zu zweifeln nur noch auf dem Wege der Abstraktion und damit gleichsam nur als Gedanken-spiel, aber nicht im Ernst möglich ist. Statt der Feststellung *cogito ergo sum*, begründet also die *doleo ergo sum* die höhere Evidenz.¹⁰ Denn die eigene Leiblichkeit und das Spüren derselben können als quasi unhintergebar gelten.¹¹ Mit der Natur des Menschen liegt mithin eine erste und unbestrittene Wirklichkeit vor uns, die ihrerseits zur Bedingung der Erkenntnis anderer Wirklichkeiten werden kann.

2.2 Die evolutionäre Bedingtheit unseres Erkennens

Stellt die Natur des Menschen eine Bedingung seiner Erkenntnisfähigkeit dar, so gilt also auch für die Erkenntnisfähigkeit, dass sie sich evolutionär entwickelt hat. Diese Grundthese der Evolutionären Erkenntnistheorie erweist sich nach den vorangegangenen Erläuterungen als geradezu trivial und als vollkommen un-

spektakulär. Die evolutionäre Bedingtheit unserer Erkenntnis ist dann unspektakulär und trivial, wenn die naturale Verfasstheit der menschlichen Erkenntnisleistungen anerkannt wird, ohne darauf einen *Biologismus* zu gründen, welcher nur die eine, nämlich biologische Sichtweise gelten ließe. Ein Großteil der Vorbehalte gegen die evolutionäre Erkenntnistheorie richtet sich genau gegen diese Position, die deshalb heftigen Widerspruch provoziert, weil sie zu einer Auflösung des Subjektiven im Gesamtstrom objektiver, hier biologischer, Entwicklungen tendiert. Ein solches Verständnis der Evolutionären Erkenntnistheorie ist philosophisch schon deshalb unhaltbar, weil dabei zwar der Beitrag des Subjektiven zur Erkenntnis des Objektiven genutzt wird, aber zugleich so getan wird, als stelle dieser eine zu vernachlässigende Größe dar.¹² Solche das Biologische verabsolutierenden Positionen überdehnen mithin den Ansatz der Evolutionären Erkenntnistheorie und verstellen damit auch den Blick auf die im Grunde bescheidene Grundaussage über die evolutionäre Genese unseres Erkenntnisvermögens. Unter Berücksichtigung der naturalen Verfasstheit des Menschen erweist sich diese Grundaussage als bescheiden und höchst unambitiös. Und in diesem Sinne sollen Erkenntnisse der Evolutionären Erkenntnistheorie hier gewichtet und, dem Erkenntnisinteresse der vorliegenden Untersuchung folgend, in ihren Bedeutungszusammenhang der Mensch-Tier-Beziehung gestellt werden. Um dabei von vorneherein der Gefahr einer Überdehnung in Richtung eines Biologismus entgegenzuwirken, begreift sich die vorliegende Untersuchung nicht als Beitrag zur Evolutionären Erkenntnistheorie, sondern als Arbeit an einigen Erkenntnissen über das evolutionär gebildete menschliche Erkenntnisvermögen. In dieser weiteren Bescheidung des Erkenntnisansatzes soll der Verabsolutierung der aus der Untersuchung der Evolution folgenden Erkenntnisse hin zu einer den Theorienpluralismus ersetzenden Alltheorie entgegengetreten werden.¹³ Auch soll aus der Kenntnis des Evolutionsdrucks nicht ein Argument zu Gunsten einer Erkenntnis-konzeption oder gar einer Wahrheit abgeleitet werden: Schlüsse dieser Art, wie sie von der Evolutionären Erkenntnistheorie vorschnell

⁷ J. Piaget (1950): Die Entwicklung des Erkennens. III. Stuttgart 1975: Klett. 121f.

⁸ E.-M. Engels a.a.O., 277.

⁹ Vgl. Gernot Böhme: „... der Leib (ist) die Natur (...), die wir selbst sind.“ *Ders.:* Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht. Kusterdingen 2003: Graue Edition. 33.

¹⁰ Hermann Schmitz: Die Gegenwart. System der Philosophie. Erster Band. Bonn 1964: Bouvier. 222.

¹¹ Darin liegt auch der Vorrang gegenüber der Cartesischen Gewissheit. Denn „bloßes Denken ohne die leibliche Enge des affektiven Betroffenseins, das sich am Zweifel abzeichnet, (könnte) weder Subjektivität noch Dasein präsentieren“ (Hermann Schmitz: Die Aufhebung der Gegenwart. Bonn 1980: Bouvier. 162).

¹² Auf diesen Fehler weist, unter Bezug auf Th. Nagel, auch E.-M. Engels hin, *dies.* a.a.O., 32f.

¹³ Dieses Anliegen wird indes von Gerhard Vollmer, einem der Pioniere der Evolutionären Erkenntnistheorie vertreten, wenn er sowohl deskriptive wie normative, empirische wie philosophische Ansätze in der Evolutionären Erkenntnistheorie aufgehoben sieht, *ders.:* Was können wir wissen? Bd. 1: Die Natur der Erkenntnis. Stuttgart 1985: Hirzel. 291.



in die Debatte geworfen wurden, sind zu vermeiden. Auch hier zeigt sich die Versuchung, mit Mitteln der Evolutionstheorie gleichsam Biopolitik zu betreiben, nämlich dergestalt, die nachfolgenden Generationen und die überlebenden Arten ihren Vorgängern kraft ihrer aktuellen Existenz als überlegen zu betrachten. Solche Schlüsse, die damit auch die Möglichkeit der permanenten Annäherung an die „Wirklichkeit an sich“ oder die Wahrheit behaupten,¹⁴ sind, wie bereits oben angedeutet, aus begriffsllogischen Gründen zurückzuweisen. Statt dessen soll hier der Theorie der *dualen Vererbung* gefolgt werden und damit davon ausgegangen werden, dass es eine biologische und kulturelle Vererbung gibt und diese einander beeinflussen.¹⁵ Daher soll im Folgenden lediglich die evolutionäre *Bedingtheit* des menschlichen Erkennens in seiner Bedeutung für das Mensch-Tier-Verhältnis dargestellt werden.

3 Wie sich die evolutionäre Bedingtheit der Erkenntnis auf die Beziehung des Menschen zum Tier auswirkt

Sowohl der Erkenntnisapparat wie auch damit zusammenhängend die Erkenntnis selbst sind entstanden unter Druck, es ist dies sowohl ein Druck zur *Anpassung* als auch zur *Passung*. Passung bedeutet dabei auf der ersten Ebene eine Korrespondenz zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven. Ganz allgemein lässt sich feststellen, dass ohne eine solche Passung Erkenntnis gar nicht zustande kommt: das Objektive existiert dann schlicht gar nicht. Dieser Sachverhalt gilt unabhängig vom evolutionären Druck. Da die Objekterkenntnis einen Vorteil unter den Bedingungen des Selektionsdrucks verschaffen kann, wirkt die Evolution also fördernd auf die Ausbildung und Ausformung der Passungsgenauigkeit. Diese Entwicklung kann man, ohne dabei die Kompetenz zu reflexivem Bewusstsein zu unterstellen, als *Interesse* bezeichnen. Man kann daher sagen, dass unter den Bedingungen des Selektionsdrucks Interessen zur Förderung der *Passungsgenauigkeit* beitragen. Und dies in der Weise, dass Objekte nur so lange in

Passung gehalten werden, wie sich dies bewährt und wie dermaßen eine Verbesserung der *Fitness* zu erwarten ist. Nun kann man fragen, wie es zur Erkenntnis eines so gearteten Interesses soll kommen können, wo sich doch oft erst retrospektiv offenbart, welche Bedeutung von etwas jemandem zuwächst.¹⁶

Das Verhältnis des Menschen zum Tier hat sich in und unter den bestimmten sozioökonomischen Bedingungen des Abendlandes,¹⁷ wie er in seinem Verhalten offenbart, als ein instrumentelles ausgebildet. Im Tier das Objektive zu sehen, dasjenige also, das zum Gegenstand zu machen ist, das hat sich bewährt und dem Menschen Verfügungsmacht, nicht nur über das Tier, gebracht,¹⁸ weswegen es als Programm der Fitness immer weiter ausgebildet und perfektioniert wurde. Moralische Bedenken wurden auf diese Art motivational nicht gefördert und im Gegenteil als die eigene Fitness hemmend qualifiziert. Dieser interessenorientierte Ansatz hat seinen kulturellen Niederschlag gefunden, der bis heute das Reden über Tiere prägt, beispielsweise im Reden über Tiere.

3.1 Das Reden über Tiere

Tiere sind, nach allgemeiner Vorstellung, Wesen, die, je nach Position, die man hier einnimmt, entweder gar nicht denken können oder zumindest nicht sehr gut denken können. Ihr intellektuelles Format wird allemal deutlich unter dem von uns Menschen angesiedelt. Dies ist

eine Auffassung, die sich im europäischen Denken, dem Denken also, das sich bekanntlich besonders viel auf seine intellektuelle Orientierung zu Gute hält, bis heute hartnäckig hält. Diese Auffassung lässt sich auch nicht durch gegenteilige wissenschaftliche Erkenntnisse erschüttern. Lieber hält das europäische Denken in seiner Mehrheit an seinen lieb gewordenen Meinungen fest – woran man wieder einmal sieht, dass *Wissenschaft*, wie bereits Friedrich Nietzsche in der „Fröhlichen Wissenschaft“ mutmaßte, lediglich eine andere Art des *Glaubens* ist.¹⁹ Dieser Glaube speist sich aus einigen Festlegungen, die für die abendländische Vernunftentwicklung von größter Bedeutung sind:

3.2 „Tiere haben keine Vernunft“

Die eine der beiden Festlegungen besagt, dass Tiere keine *Seele* haben. Diese folgenschwere Behauptung schöpft ihrerseits bereits aus einer in der Antike gemachten Festlegung, nämlich derjenigen Platons über die Vernunftlosigkeit der Tiere.²⁰ Diese zunächst allein das intellektuelle Vermögen charakterisierende Festlegung ist vom Christentum in seiner ihm eigenen Weise fortgeschrieben worden. Das Christentum, das in den Worten Nietzsches die klassische griechische Philosophie in vereinfachter, allgemein zugänglicher Weise popularisiert, setzt an die Stelle der Vernunft nun die Seele. Für die Tiere ist diese Entwicklung ver-

¹⁴ Diesen Schluss ziehen Konrad Lorenz: Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. München 1973: Piper. 320f. und G. Vollmer a.a.O.

¹⁵ Michael Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Frankfurt/M. 2002: Suhrkamp. 26ff.

¹⁶ Zur Richtigkeit von Erkenntnis kann man feststellen, dass, wenn man „über die Korrektheit von Einzelerkenntnis auch nichts aussagen (kann), so (...) es unter adaptionistischen Voraussetzungen jedoch plausibel (ist), evolutiven Erfolg als Indiz für die Korrektheit unserer überlebensrelevanten Leiterkenntnisse im großen und ganzen anzunehmen“. (E.-M. Engels a.a.O., 215).

¹⁷ Entsprechend deutet Jacques Derrida die abendländische auf den Subjekt-Begriff aufbauende Kultur als eine, die in der Entgegensetzung (Objektivierung) gründet und entsprechend die männliche Dominanz über alles Lebendige sich aneignete. Dieser „Karno-Phallozentrismus“ beinhaltet auch die Vernichtung des Tieres, siehe ders. (1992): *Auslassungspunkte*. Gespräche. Wien 1998: Passagen. 290ff; ähnlich bereits Max Horkheimer; Theodor W. Adorno (1944): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M. 1990: Fischer. 265.

¹⁸ Nan Mellinger: *Fleisch. Ursprung und Wandel einer Lust*. Frankfurt/M. 2000: Campus. Kap. IV.

¹⁹ Friedrich Nietzsche: „Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht.“ Ders. In: *Die fröhliche Wissenschaft*. Fünftes Buch, Aph. 344. In: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, München 1980. DTV. 577.

²⁰ Platon: Protagoras. In: *Sämtliche Werke*. Reinbek 1977: Rowohlt. Bd. I, 11. Kap., 61f.

hängnisvoll, denn neue Vorurteile rotten selten die alten aus, sondern gesellen sich diesen lediglich hinzu. Daher gelten Tiere fortan nicht nur als *vernunftlos*, sondern zudem auch noch als *seelenlos*. Dem Kirchenvater Origines galten die Tiere daher als „vernunftlose Kreatur“, die dem Menschen zum Gehorsam beigegeben sind.²¹ Diese Vorstellung wird von den Kirchenlehren Augustinus und Thomas von Aquin weiter ausgebaut. Zwar sind alle Wesen Geschöpfe Gottes, aber nur der Mensch ist nach des Schöpfers Ebenbild geschaffen. Und als solcher tritt der Mensch zunehmend in die Rolle des Vertreters Gottes auf Erden. Und als solcher erhebt er auch seine Stimme für diejenigen, die – aus des Menschen Sicht – keine eigene Stimme haben, zumindest keine, die man, und das heißt, die der Mensch, verstehen kann. Und daher nutzt der Mensch, das Ebenbild Gottes, das Andere seiner Selbst, um sich näher hin zu positionieren zu Gott und das Andere, das er nicht ist, weiter von Gott und vor allem von sich selbst fernzuhalten. Das Andere, das ist das Animalische, das Wilde, das Unzählbare, das Gefährliche.²²

Dass der abendländische Mensch das Tier als Abgrenzungs- und zugleich Definitionsmerkmal braucht und gebraucht, kann man übrigens bis in unsere Zeit hinein beobachten, wo das Tier herhalten muss, um auch innerhalb der Menschen Unterschiede hineinzubringen: Um sich selbst in eine bessere Position zu bringen, bezeichnet man immer noch häufig

den anderen Menschen als ein Tier, und wenn es ganz schlimm kommt, macht man seinesgleichen zu einem „Untier“.

3.3 „Tiere haben keine Sprache“

Tiere sind das so gänzlich Andere des Menschen: Zu den gravierenden Unterschieden, die die Menschen zwischen ihresgleichen und den Tieren sehen, zählt, dass sie keine *Sprache* haben. Diese Behauptung hängt zwar eng mit der vorangegangenen, dass Tiere keine Vernunft, bzw. keine Seele haben, zusammen, stellt aber in gewisser Weise eine Zuspitzung dar. Denn die Behauptung einer fehlenden Rationalität lässt sich im Lichte der beeindruckenden Erkenntnisse der *Ethologie* nicht im Ernst halten. Egal wo man hinschaut, ob auf die Gänse Konrad Lorenz' oder die Schimpansen Jane Goodalls, so wird man feststellen müssen, wie schlau die Gänse, die Affen und die vielen anderen Tiere doch eigentlich sind.²³

Zu diesen Erkenntnissen kann natürlich auch jeder Nicht-Ethologe gelangen; jeder Hunde- oder Katzenhalter kann einem stundenlang davon erzählen, was sein Liebster so alles kann, und um wie viel er manchmal sogar intelligenter ist als der eigene menschliche Nachbar. Es hat sogar Philosophen gegeben, die sich diesbezüglich auf ihre vorwissenschaftliche Alltagserfahrung verlassen haben; so stellte bereits David Hume (1711-1776) fest, „... keine Wahrheit erscheint mir offenkundiger, als dass Tiere, genauso wie

der Mensch, mit Denken und Vernunft ausgestattet sind. Die Gründe sind in diesem Falle so offensichtlich, dass sie nicht einmal dem Dümmden und Unwissendsten entgehen“.²⁴

Wenn das also mittlerweile als unumstritten angesehen werden kann, so bleibt an den Tieren doch weiterhin der Makel der *Sprachlosigkeit* haften. Zwar gibt es auch hier mittlerweile erstaunliche wissenschaftliche Forschungsergebnisse, die einem das, was man bereits schon weiß, nochmals bestätigen: Gardner und Gardner brachten ihren Schimpansen etwa hundert Zeichen der amerikanischen Gehörlosensprache bei, und das Gorilla-weibchen Koko soll nach Auskunft ihrer Lehrerin Francine Patterson bis zu 600 Wörter beherrschen.²⁵ Man könnte also David Humes Aussage dahingehend erweitern und sagen, noch nicht einmal dem Dümmden und Unwissendsten kann entgehen, dass Tiere sprechen können. Und der Musikwissenschaftler Marcel Dobberstein hat sogar nachgewiesen, dass Tiere nicht nur Laute von sich geben, sondern diese regelrecht zu Musik gestalten.²⁶

Alle diese sprachlichen Fähigkeiten sind gleichwohl, gemessen an denen des Menschen, so bescheiden, dass sie den Tieren nicht wirklich gutgeschrieben werden: Sowohl in der Philosophie, die ja im Nachdenken über unsere Welt unser Verständnis derselben maßgeblich prägt, wie auch in unserem vortheoretischen Alltagswissen, gelten Tiere, wenn schon als Verwandte, so doch als Teil der nicht ganz ernstzunehmenden Verwandtschaft. Deshalb hat sich auch ein despektierlicher Sprachgebrauch bis heute gehalten. Wir markieren daher, worauf Arthur Schopenhauer aufmerksam macht, bereits in der Sprache die Unterschiede zwischen Mensch und Tier: *Menschen gebären, Tiere werfen, Menschen essen und trinken, Tiere fressen und saufen*.²⁷ Dieser sprachlichen Diskriminierung kommt nicht alleine ästhetische Bedeutung zu, sie hat konkrete Folgen: Wer dermaßen gering geschätzt und in seinem Status herabgesetzt wird, der landet schließlich in einem technischen Zusammenhang, in dem er zum Objekt fremder Wissenserzeugung gemacht wird. Damit kommen wir zum menschlichen Umgang mit den Tieren.

²¹ Origines: Des Origines Acht Bücher gegen Celsus. München 1926: Kösel. 4. Buch, § 81, 403f.

²² Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund, siehe Birgit Mütterich: Die Problematik der Mensch-Tier-Beziehung in der Soziologie: Weber, Marx und die Frankfurter Schule. Münster 2004: Kap. 1 und zum Prozess der Gegenüber- und Höherstellung des Menschen, siehe dies.: Das Fremde und das Eigene. In: A. Brenner (Hrsg.): *Tiere beschreiben*. Erlangen 2003: Harald Fischer. 16-42.

²³ Einen Überblick über die jüngste Forschung zum Bewusstsein der Tiere liefern Dominik Perler; Markus Wild (Hrsg.): *Der Geist der Tiere*. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion. Frankfurt/M. 2005: Suhrkamp. Dem von mir vertretenen Ansatz am nächsten kommt dabei die von Daniel Dennett entwickelte *Heterophänomenologie*. Siehe dazu bei Perler; Wild den Beitrag von Daisie Radner: *Heterophänomenologie: Wie wir etwas über die Vögel und Bienen lernen* (S. 408-426, 402f.); zur *Heterophänomenologie* siehe auch Manuel Bremer: *Tierisches Bewusstsein, Anthropomorphismus und Heterophänomenologie*. In: *Philosophisches Jahrbuch 111, Jahrgang II* (2006), 397-410. Die *Heterophänomenologie* widerlegt die Behauptung, über Fremdphysisches keine Aussagen machen zu können. Diese Behauptung wurde, worauf auch Radner hinweist, bereits durch die ethologischen Beobachtungen von Konrad Lorenz als unhaltbar ausgewiesen (Radner a.a.O., 425f). Zu einem ähnlichen Ergebnis wie die *Heterophänomenologie* kommt, unter Verwendung des Leib-Begriffs, auch Hermann Schmitz, siehe ders.: *Wie Tiere sind*. In: A. Brenner (Hrsg.) a.a.O., 86-104.

²⁴ David Hume (1740): Ein Traktat über die menschliche Vernunft. Buch I. Hamburg 1978: Meiner, 237.

²⁵ Francine Patterson: Respekt, Verantwortung und Liebe über die Arten hinweg: Das Gorilla-weibchen Koko als Spiegel, Vorbild und Botschafterin. In: M. Liechti (Hrsg.): *Die Würde des Tieres*. Erlangen 2002: Harald Fischer. 111-128.

²⁶ Marcel Dobberstein: Das Tier als Musiker. In: A. Brenner (Hrsg.) a.a.O., 315-341.

²⁷ Arthur Schopenhauer: Preisschrift über die Grundlage der Moral. In: *Werke*, a.a.O., Bd. III, 597.



4 Der Umgang mit Tieren

Weil die Tiere anders sind oder, wie wir jetzt sagen müssen, weil wir glauben, dass die Tiere in entscheidender Hinsicht anders als wir sind, glauben wir auch anders mit ihnen umgehen zu dürfen, ihnen also auch Schmerzen zufügen zu dürfen. Was aber ist genau der Grund, dass wir glauben, ihnen so bedenkenlos Leid zufügen zu dürfen?

Dafür gibt es, denke ich, drei Gründe: Den ersten Grund möchte ich den Grund des liebgewordenen Vorurteils nennen, den zweiten den der Wahrnehmungsverzerrung und den dritten Grund den Verrechnungsfehler.

4.1 Das liebgewordene Vorurteil

Die erkenntnismässige Fehleinschätzung der Tiere, wie sie vor allem aus dem Christentum herrührt und in der Philosophie der Aufklärung ihre Bekräftigung gefunden hat, lautet, wie wir gesehen haben, in Kürze: Tiere haben keine Vernunft, bzw. keine Seele, sie haben auch keine Sprache und sie sind daher den Menschen nicht ebenbürtig, sie sind eigentlich gar keine moralischen Subjekte und dürfen daher wie Gegenstände benutzt werden. Gleichfalls in der Aufklärungstradition stehende gegenteilige Positionen von Hume, Bentham bis Schopenhauer haben demgegenüber zunächst weder die philosophische Debatte noch das konkrete Mensch-Tier-Verhältnis zu bestimmen vermocht.

Das sich einem vorurteilsfreien Blick sperrende Urteil ist offensichtliche Folge einer *interesseorientierten* Wahrnehmung, deren Ausblendungsverluste zunehmend in ein strukturell verengtes Bewusstsein treten. Dieses Vorurteil ist gleichwohl ein den Menschen liebgewordenes. Sein vermeintlicher Vorteil: Es scheint Vieles zu vereinfachen, weshalb die Menschen auch so gerne daran festhalten. Der zweite Grund, aus dem ein vergegenständlichter Umgang mit dem Tier, wie er sich in Extremform im Tierversuch zeigt, als gerechtfertigt erachtet wird, liegt in der Wahrnehmungsverzerrung.

4.2 Die Wahrnehmungsverzerrung

Die statusmäßige Nachordnung des Tieres hat auch die Aufmerksamkeit auf die Tiere beeinträchtigt. Dies zeigt sich mit besonders dramatischen Folgen am Beispiel der Schmerzen. In der Nachfolge der christlichen Seelenlehre wurden Tiere in der Aufklärung als Automaten angesehen, die alleine *Schmerzreaktionen* zeigen, aber keine Schmerzen. Tiere tun nach dieser Vorstellung lediglich so, als hätten sie Schmerzen, in Wahrheit zeigen sie aber lediglich eine physikalische Reaktion.

Diese Auffassung wäre so lange nicht zu beanstanden, wie sie konsequent vertreten würde. Dann müsste man nämlich auch von den anderen Menschen sagen, sie zeigen physikalische Reaktionen – sie zucken, winden sich und schreien – Reaktionen, wie ich sie selbst zeige, wenn ich Schmerzen leide, aber ob dies bei den anderen (Menschen) dasselbe bedeutet, das kann ich nicht wissen. Diese Position wird jedoch von kaum jemandem vertreten. Dennoch ist sie in der Philosophie unter dem Titel des „*Solipsismus*“ diskutiert worden. Solipsisten behaupten demnach ganz einfach, dass sie über die Bewusstseine anderer keine Aussagen machen können oder, als radikaler Solipsismus, dass es die anderen schlechthin gar nicht gibt.²⁸ Die allermeisten Menschen behaupten hingegen, sehr sicher die Regungen anderer Menschen interpretieren zu können. Was aber so sicher im Urteil über andere Menschen macht, sollte doch wohl auch für Tiere hinreichen, denn die Ähnlichkeit zwischen beispielsweise hoch entwickelten Säugetieren und uns Menschen ist doch gar nicht so gering. Kommt hinzu, dass Tiere, im Unterschied zu Menschen, fast immer *authentisch* sind. Dies ist gerade mit Blick auf den Schmerz ein wichtiges Argument. Im Unterschied zu uns Menschen und im Unterschied zu einigen sehr stark vermenschlichten, weil domestizierten Tieren, die bereits diesen

humanen Trick beherrschen, sind die allermeisten Tiere immer und nur sie selbst, weswegen es auch als ausgeschlossen gelten kann, dass sie etwa, um Mitleid zu erregen, Schmerz einfach simulieren.²⁹

Die über lange Zeit stattfindende wissenschaftliche Leugnung der Tier Schmerzen ist mittlerweile ihrer teilweisen Anerkennung gewichen. Dem entspricht ja auch die Rede vom sogenannten *Schweregrad* eines Tierexperiments. Damit wird also auf wissenschaftlicher und verwaltungsmässiger Ebene eingeholt, was dem vorwissenschaftlichen Bewusstsein des Menschen in den meisten Fällen bereits zweifelsfrei zugänglich gewesen ist, nämlich eine (ungefähre) Vorstellung vom Schmerz der Tiere zu haben.

Die wissenschaftlichen und philosophischen Hindernisse, die lange Zeit einer angemessenen Berücksichtigung und Anerkennung des Tierschmerzes zu Grunde lagen, wirken nach, wenn es um *psychische Schmerzen* der Tiere geht. Wenn Tiere beispielsweise, wie bei bestimmten Affenversuchen, offensichtlich seelisches Leid erfahren, stellt sich für viele die Frage, ob wir es hier mit einem Anthropomorphismus zu tun haben, ob man, wenn beispielsweise Tiere Reaktionen auf den Entzug von Zuwendung zeigen, diese sinnvollerweise als Schmerzen bezeichnen kann. Oder denken wir an Tiere, die durch Haltungs- und Zurichtungsmethoden dermaßen in ihrer Selbstwahrnehmung beeinträchtigt werden, dass man in Analogie zum Menschen davon reden möchte, dass ihre *Würde* Schaden nimmt. Auch eine solche Rede wird dann vielfach als spekulativ betrachtet.

4.3 Der Verrechnungsfehler

Die Sicht auf die Tiere, das Verständnis, das wir aufgrund unserer biologisch-kulturell entwickelten Vorannahmen von ihnen gewonnen haben, hat den Eindruck vermittelt, dass Tiere sich in einem entscheidenden Punkt von uns Menschen

²⁸ Arthur Schopenhauer, der sich intensiv mit dem Solipsismus auseinandersetzt, hat für die zuletzt genannte Position wenig Verständnis und bezeichnet ihre Anhänger als „reif für's Tollhaus“, *ders.*: Die Welt als Wille und Vorstellung. In: Werke in fünf Bänden. Zürich 1988, Bd. I, 157.

²⁹ Vgl. Ludwig Wittgenstein: „Könnte man einen Hund Schmerzen heucheln lehren? Man kann ihm vielleicht beibringen, bei bestimmten Gelegenheiten wie im Schmerz aufzuheucheln, ohne dass er Schmerzen hat. Aber zum eigentlichen Heucheln fehlte diesem Benehmen noch immer die richtige Umgebung.“ *Ders.*: Logische Untersuchungen. Frankfurt/M. 1984: Suhrkamp. Aph. 250.

radikal unterscheiden: Ihnen mangelt es an einem eindeutigen *moralischen Status*. Und weil dies so ist, dürfen Tiere als Objekte, d.h. als Gegenstände fremder Erkenntnisgewinnung betrachtet werden.

Wenn wir diesen Schluss ziehen, halten wir uns sozusagen beide Augen und Ohren zu, denn wir ziehen ihn gegen besseres Wissen. Das schlechte Gewissen, das wir dabei haben, zeigt sich unter anderem darin, dass Tierversuche nach dem Gesetz *nur unter bestimmten Bedingungen* erlaubt sind. Sie müssen nämlich, wie es im § 3 des *Schweizerischen Tierschutzgesetzes* heißt, „*unerlässlich*“ sein. In diesem Sinne heißt es im § 11, Tierversuche dürfen grundsätzlich nur unter Betäubung durchgeführt werden, wobei auch hier wieder eine Einschränkung folgt, nämlich die, „*es sei denn der angestrebte Versuchszweck schließt eine Betäubung aus*“. Diese Einschränkungen, die man als Fortschritt und als humanes Entgegenkommen gegenüber den animalischen Zeitgenossen betrachten könnte, stellen meiner Meinung nach jedoch einen Widerspruch dar. Warum sind Tierversuche eigentlich verboten, aber dann unter bestimmten Bedingungen erlaubt? Schauen wir uns diese Ausnahmeregelung einmal genauer an, sieht man, dass man zwischen Tieren und sagen wir Steinen oder Stücken Holz keinen relevanten Unterschied macht. Diese Behauptung will ich erläutern an einem von mir konstruierten Gesetz, nennen wir es das *Stein- und Holzschutzgesetz (SHG): Das Behauen von Steinen oder Holzstücken ist grundsätzlich verboten, erlaubt ist es jedoch dann, wenn es zum Zwecke der Erstellung einer sakralen Plastik dient*. Diese Gesetzesverordnung würde deshalb als unsinnig betrachtet, weil wir Stein und Holz keinen moralischen Status zubilligen. Tieren schreiben wir aber offenbar durchaus moralischen Status zu, denn ansonsten wäre die gesetzlich vorgeschriebene Rücksichtnahme unerklärlich. Wenn wir aber allem Anschein nach doch einen Unterschied

zwischen einem Tier und einem Stück Holz sehen, warum gibt es dann die Ausnahmeregelung?

Man sieht, man kann eigentlich nicht beides gleichzeitig haben, einen *moralischen Status* zusprechen und ihn – je nachdem – wieder absprechen: Was einen moralischen Status hat, das hat einen moralischen Status und man kann diesen nicht einfach und nach eigenem Belieben wieder einschränken. Genau das aber passiert in der gesetzlich geregelten Tierversuchspraxis, die ein großes und für die Tiere verheerendes „*Nein aber*“ ist. „*Nein*“ bedeutet, Tierversuche sind verboten, „*aber*“ heißt, je nach zu erwartendem Gewinn. Damit aber findet statt, was aus logischen Gründen nicht stattfinden kann und aus moralischen nicht stattfinden darf, eine Verrechnung. Dort, wo kalkuliert wird, ist man im Bereich der *Ökonomie*, den Bereich der *Moral* hat man dabei hinter sich gelassen.³⁰ Das Kalkulieren erweist sich hingegen wiederum als Ausfluss eines durch die biologisch-kulturelle Evolution beförderten *Interesses*.

5 Die Moral der Geschichte

Die traditionell eingeübte humaninteressenbasierte Weise der Wahrnehmung ist nicht aus Gründen mangelnder Interessenrealisierung aufzugeben. Würden die Interessen des Menschen unzureichend berücksichtigt, würde sich die Wahrnehmung entsprechend angepasst haben. *Interesse* wird denn auch hier in dem oben eingeführten Sinne als bereits vorreflexiv vorhandenes Streben nach Erhöhung der Passungsgenauigkeit verstanden. In diesem Sinne kann man sagen, dass die evolutionäre Entwicklung – im Sinne der *dualen Vererbung* – immer Recht hat: Sie ist ganz einfach, weswegen die Frage ihrer Berechtigung jenseits ihres *Sinns* liegt. Die Sinnfrage taucht hier gar nicht auf, sie stellt sich erst in einem Sinnssystem, einem System also, in dem wert-

basierte Entscheidungen möglich sind. Der Zugang zu diesem System erschließt sich über Wahrnehmungen, denn erst durch die *Wahrnehmung* von etwas wird sichtbar, dass etwas der Fall ist und das gegebenenfalls der Berücksichtigung *Wert* ist. Eine Diskussion über Werte kann mithin nicht losgelöst von der die Wertgegenstände offenbarenden Wahrnehmung geführt werden. Nun hat sich jedoch auch die Wahrnehmung unter dem Druck der Anpassung gebildet. Auch für diesen Bildungsprozeß gilt mithin, dass er jenseits wertender Beurteilung liegt. Erst die den Menschen zugängliche Wahrnehmung über Wahrnehmung rückt Wahrnehmung in einen Reflexionszusammenhang. Hierfür liegt der Grund darin, dass Wahrnehmung trotz ihrer naturalen Bedingtheit der Kulturalisierung zugänglich ist: Wahrnehmung kann geschult und gebildet werden.

5.1 Was Wahrnehmung ist

„Wahrnehmung“ ist, unabhängig aller unterschiedlichen Positionen, wie sie zwischen Idealisten und Realisten vertreten werden, zu betrachten als ein Verhalten gegenüber der *Außenwelt*, wobei das Verhalten minimal darin besteht, eine Position zu der Außenwelt zu finden. In diesem Sinne kann man mit Edmund Husserl Wahrnehmung als „*Urmodus der Anschauung*“ betrachten.³¹ Da sich Wahrnehmung im Verhältnis zur Außenwelt manifestiert, unterscheidet sie sich auch von anderen Anschauungsmodi, wie etwa der Phantasie. Wahrnehmung ist eine gegenstandsbezogene Erkenntnis, wobei über den Wirklichkeitsgehalt des Gegenstandes durch den Akt der Wahrnehmung noch keine Aussage gemacht ist, Wahrnehmung also kein Wahrheitskriterium darstellt, was durch die Tatsache der Wahrnehmungstäuschung erhellt wird. Aber auch für die Wahrnehmungstäuschung gilt der Bezug zur Außenwelt, wenngleich sich dieser bei näherer Prüfung als *unbegründet* erweist.

Wahrnehmung stellt mithin ein zur Außenwelt In-Verhältnis-Setzen dar. In ihrer Bezugnahme zur Außenwelt – was selbst im Falle falsch gedeuteter Fakten der Außenwelt der Fall ist, eben bei den erwähnten Wahrnehmungstäuschungen – unterscheiden sich Wahrnehmungsakte

³⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Kritik des Utilitarismus von Ernst *Tugendhat*: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt/M. 1993: Suhrkamp. 325ff.

³¹ Edmund *Husserl* (1936/37): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. (Hua VI), Den Haag 1954: Kluwer. § 28, 107.



von anderen Anschauungsmodi wie Phantasie und Imagination. Von diesen unterscheiden sich Wahrnehmungsakte auch durch zugrundeliegende Interessen, welche die Wahrnehmung lenken, wie bereits Nietzsche, die Position der dualen Vererbung vorwegnehmend, feststellt.³² Daraus ergeben sich zwangsläufig – weil interessebewirkt – Wahrnehmungsverluste. Dies hat unter anderem auch zu einer Defizienz in der Wahrnehmung des Lebendigen geführt: Beispiele solcher Wahrnehmungs-Defizite finden sich sowohl in der Wahrnehmung der außer-humanen wie der humanen Außenwelt. Unter humaner Außenwelt sind hier sowohl Wahrnehmungsphänomene anderer Menschen wie auch die Eigenwahrnehmung zu verstehen. Der Eigenwahrnehmung kommt dabei eine besondere Bedeutung zu: Die Eigenwahrnehmung stellt mit Blick auf die Wahrnehmung des eigenen Körpers eine Außenwelt-Wahrnehmung dar und auch diese Wahrnehmung kann Verluste zeitigen, wie beispielsweise die Verdrängung der Leibwahrnehmung durch den Körperbegriff belegt.³³ Wenn es nun selbst bei der Wahrnehmung des Eigenen zu Ausblendungen kommt, wundert es kaum, dass dies in der Wahrnehmung von Fernem in noch höherem Maße der Fall ist. So nehmen Menschen die Tiere repräsentierende Wahrnehmung ohne Zweifel als solche wahr, d.h. sie täuschen sich in der Regel nicht darin, dass es sich hierbei um Tiere und nicht um andere Materie handelt. Dies garantiert aber nicht, dass die Wahrnehmung nicht mit Ausblendungsverlusten einhergeht. Gerade die Verluste in der Wahrnehmung des Eigenen lassen daher vermuten, dass auch in der Wahrnehmung des Tierischen mit ebenso gravierenden Verlusten zu rechnen ist. Und auch hier können dieselben Interessen als grundlegend erachtet werden: die durch Objektivierung ermöglichte Zurichtung der Welt. Und hier wiederum gilt: der Erfolg dieser Wahrnehmungsselektion steht außer Frage: Der Aufstieg und die nahezu alles andere überragende Einwirkungstiefe der wissenschaftlich-technologischen Macht erhebt den *Erfolg* dieses Programms über jeden Zweifel.

Nun könnte man in der den Menschen existentiell bedrohenden Ökologischen Krise ein Indiz für eine mangelnde Anpassung erkennen wollen und mithin den

Erfolg des adaptiven Prozesses in Frage stellen. Demgegenüber möchte ich in der Folge der Frage nachgehen, ob die Wahrnehmung der Außenwelt nicht aus anderen als den Gründen des Überlebens erweitert werden sollte. Würde ich Gründe des Überlebens als maßgeblich für eine Revision des etablierten Wahrnehmungsprogramms erachten, so wäre der Status dieses Appells nicht *moralphilosophischer*, sondern *interessenmaximierender* Art. Ein solcher Status aber unterläuft tendenziell das Phänomen „Wahrnehmung“: Wer „wahrnimmt“ um etwas anderen willen, der verhält sich ja gerade in Bezug auf dieses andere und nicht auf dasjenige, das wahrzunehmen er sich vorgenommen hat. Wer beispielsweise bei seinen täglichen Autofahrten die Straßenbäume im Morgenebel besser, d.h. hier „früher“, wahrzunehmen versucht, ist dabei geleitet von der Furcht, gegen einen Baum zu prallen. Das Interesse seiner Wahrnehmung gilt daher der Wahrnehmung von Hindernissen und nicht von Bäumen. Entsprechend macht es für dieses Wahrnehmungsinteresse auch keinen Unterschied, ob der Baum in Folge hoher Luftverschmutzung im April immer noch kahl ist, oder ob er gefällt und an seiner Stelle ein stählerner Strommast steht. Aus demselben Grunde kann es auch keine *Pflicht* zur Wahrnehmung geben, – Pflicht im Kantischen Sinne verstanden als ein unbedingtes Sollen aus Autorität der Vernunft. Wahrnehmung kann nicht apriorisch geboten sein, weil sie ein responsiver Akt ist, der sich erst aus dem Gegenüber, demjenigen also, das wahrgenommen wird, ergibt.

5.2 Wie Wahrnehmung ist

Wahrnehmung kann, wie wir gesehen haben, nicht aus dem vorrangigen Motiv eines Interesses heraus erfolgen, andern-

falls es zu den defizienten und bereits von Nietzsche beschriebenen Wahrnehmungsakten kommt. Der Grund ist klar: Ist das Interesse das Motiv, so nimmt man zunächst und in der Hauptsache das wahr, was man wahrnehmen *will* und das ist nicht unbedingt identisch mit dem Wahrzunehmenden. Wahrnehmen, *aisthesis*, muss aber *interesselos* sein, wenn es nicht seinen Gegenstand verfehlen will.³⁴

Es sind also nicht Gründe der Verbesserung der Fitness und damit der Erhöhung unserer (Über-)Lebenschancen, die uns motivieren, interesselos wahrzunehmen. Der Grund ist ein anderer und ganz einfach der des Wahrnehmens selbst: Nur *interesselos* wahrnehmen ist im eigentlichen Sinne wahrnehmen.³⁵ Wahrnehmen als ein interesseloses zur Welt in Verhältnis setzen, intendiert nichts, da sie andernfalls interessiert wäre. Dies wirft die Frage auf, ob „uninteressierte“ Wahrnehmung sinnlos ist. Sinnlos ist interesselose Wahrnehmung dann, wenn unter Sinn eine reflexiv generierte Bedeutung verstanden wird. Diese Form von Sinn kann Wahrnehmung nicht haben. Sinnlos ist Wahrnehmung gleichwohl nicht. Sinn kommt Wahrnehmung insofern zu, als der Wahrnehmende kraft eigenen Leib-Seins bereits Sinn hat. Daher begleitet eine jede Wahrnehmung auch der Sinn der Sinne (Straus).³⁶ Es gibt also interesseloses, aber nicht sinnloses Wahrnehmen.

Warum aber, so kann man fragen, *soll* man wahrnehmen *wollen*? Die Antwort lautet: Aus keinem anderen Grund als dem des Wahrnehmens selbst. Damit zeigt sich auch, dass „sollen“ hier keine moralisch-normative Komponente hat. „Wahrnehmen“ ist keine Pflicht; wahrnehmen ist wahrnehmen. Aber wie ist wahrnehmen?

³² Friedrich Nietzsche: „... wir haben Sinne nur für eine Auswahl von Wahrnehmungen – solcher, an denen uns gelegen sein muß, um uns zu erhalten. Bewusstsein ist so weit da, als Bewusstsein nützlich ist. Es ist kein Zweifel, dass alle Sinneswahrnehmungen gänzlich durchsetzt sind mit Werthurtheilen...“. *Ders.* In: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887*. In: Kritische Studienausgabe. a.a.O., Bd. 12, 108.

³³ Diesem Phänomen hat bekanntlich Hermann Schmitz ein umfangreiches Werk gewidmet, siehe beispielsweise *ders.* In: *Situationen und Konstellationen*. Freiburg 2005: Alber. Kap. 3.2, 138-149.

³⁴ Dies bemerkt bereits Immanuel Kant für die Wahrnehmung des Schönen; vgl. *ders.*: (1790): Kritik der Urteilskraft. Frankfurt/M.: Suhrkamp. Werkausgabe Bd. X, § 6, A17f und „Allgemeine Anmerkung“: A 114.

³⁵ Die Interesselosigkeit der Wahrnehmung geht einher mit ihrem Primat gegenüber allen anderen Bewusstseinsformen, also gegenüber „Gedanken, Absichten, Wünschen“. Lambert Wiesing deutet diese, bereits von Merleau-Ponty 1946 vertretene Auffassung in bewusster Kontrastierung zum *linguistic turn* der analytischen Philosophie als *perceptual turn* (Wiesing: Merleau-Pontys Entdeckung der Wahrnehmung. In: Maurice Merleau-Ponty: Das Primat der Wahrnehmung. Frankfurt/M. 2003: Suhrkamp. 85-124, 114, 116.

³⁶ Erwin Straus: Vom Sinn der Sinne. Berlin 1956: Springer.

Als Modus der Anschauung ist wahrnehmen beim Menschen ein leiblicher Akt³⁷ und damit kommt der Wahrnehmung ein Vorrang vor der allein intellektuellen Anschauung zu. Nun kann die Wahrnehmung geschult und gebildet werden, dies jedoch nur dort, wo bereits wahrgenommen wird. Man kann also nicht wahrnehmen wollen, wenn man nicht bereits etwas wahrgenommen hat. Wahrnehmen erweist sich somit als ein Modus der *Berührung* und zwar in der doppelten Bedeutung, die mit *Berührung* verbunden ist: *Berührung* des *Berührten* und *Berührung* durch die *Berührung*. Die durch die Wahrnehmung vermittelte *Berührung* fällt indes häufig ausgesprochen schwach aus. Dafür gibt es mehrere Gründe: Ein Grund kann im Phänomen selbst liegen, dessen weniger ausgeprägte Präsenz wenig stark zu berühren vermag. Ein anderer Grund kann im etablierten herrschenden Wahrnehmungsumfeld begründet liegen: Das zur Wahrnehmung bereite Phänomen ist durch andere als vorrangig eingestufte und entsprechend in den Vordergrund geschobene interessierende Phänomene verstellt, es wird mithin nicht oder nur undeutlich wahrgenommen. Wer wahrnimmt, und das bedeutet nach dem bisher Gesagten, wer um des Wahrzunehmenden willen dieses selbst wahrzunehmen versucht, der wird also die Hindernisse und Schranken, die dieser Wahrnehmung entgegenstehen, aus dem Wege zu räumen versuchen, also von sich aufdrängenden Interessen absehen, um das Wahrzunehmende unverstellt zur Anschauung zu bringen.

6 Tiere wahrnehmen

Die evolutionär ausgebildete Interessen-geleitetheit der Wahrnehmungsvollzüge

hat die Generierung überlebensdienlicher Informationen gefördert und im Maße der Förderung der Interessenorientierung die Wahrnehmung eingeschränkt: Die Folge sind Wahrnehmungsverluste. Die *dramatischsten* Wahrnehmungsverluste sind diejenigen, die den Menschen selbst – d.h. seine Leiblichkeit – und diejenigen, die das Tier betreffen. Inwiefern sind diese Wahrnehmungsverluste dramatisch? Nicht in erster Linie aus normativ-moralischen Gründen bezeichne ich diese Wahrnehmungsverluste als dramatisch, sondern weil Wahrnehmung die Voraussetzung allen ins Verhältnis-Setzens ist. Mit der Schrumpfung der Wahrnehmung aber schrumpft die Welt. Die beiden bereits genannten Phänomen-Bereiche „menschlicher Leib“ und „Tier“ machen dies besonders deutlich. Da der Mensch in Folge des platonisch-cartesischen Rationalismus zunehmend den Leib aus den Augen und den interessenorientierten Körper-Begriff in den Blick nahm, ist die Welt des abendländisch geprägten Menschen in diesem Phänomen-Bereich dramatisch geschrumpft.³⁸ Und ein Gleiches gilt für das Tier. Dessen vornehmliche Berücksichtigung unter menschlichen Nutzbarmachungsgesichtspunkten hat das Tier aufgerissen in die Vielfalt der menschlichen Verwertungsinteressen, in deren Hintergrund die Vorstellung vom Tier als einem Wesen seiner selbst noch nicht einmal mehr als Schatten in Erscheinung tritt. Das Tier sucht man daher in der abendländischen Kultur weitgehend vergebens, und überall trifft man auf Interessen des Menschen *am* Tier.

Das gilt sogar für tierethische Ansätze, die dieses Manko gerade zu beheben trachten. So operiert bekanntlich Peter Singer aus tierethischer Perspektive oder, wie man besser sagen muss, aus tierethi-

ischem Interesse mit der Kategorie des Interesses, welche er bei Tieren – allerdings nicht bei allen – ausmachen zu können glaubt. Dieser Ansatz ist, wie gesagt, seinerseits interessenorientiert. Das Singer mutmaßlich leitende Interesse könnte dabei ungefähr wie folgt beschrieben werden: Ausgehend von dem Interesse, Tiere vor den ihnen in Laboratorien zugefügten Qualen zu schützen – es sei an Singers Anfänge als Tieraktivist erinnert –, hat Singer den im Utilitarismus zentralen Interessensbegriff mit Blick auf Tiere operationalisiert. Die philosophische Stärke dieser Position und ihr Einfluss auf das auch rechtlich gestützte Mensch-Tier-Verhältnis, soll hier in keiner Weise in Frage gezogen werden. Nur folgender Hinweis sei gemacht, um die bisherigen Überlegungen zu unterstreichen: Die interessenbasierte Operationalisierung von Interessen verkürzt die in Betracht gezogenen Phänomene auf eben diese Interessen. In Singers Philosophie wirkt sich dies so aus, dass Wesen, denen kein „Interesse“ – dieser Begriff hat sich mittlerweile selbst als interesseabhängig erwiesen – zuschreibbar ist, seien es nun Tiere oder Menschen, dass diese Wesen sind, als seien sie nicht: Sie werden auf Grund der in den Vordergrund geschobenen Interessenkalkulation als Wahrnehmungsphänomene vernichtet.

Dieser Seitenblick auf eine wirkungsmächtige und in ihren Verdiensten hier nicht bestrittene Philosophie sollte deutlich machen, wie eine tradierte und eingeübte interessenorientierte Wahrnehmung das Wahrzunehmende verkürzt und wie entsprechend ein berechtigtes, aber nachgeordnetes Interesse, wie es sich beispielsweise in der Tierethik artikuliert, der Wahrnehmung des eigenen Phänomengenstandes im Wege steht. Denn am Anfang steht nicht die Regelung des Verhaltens, sondern das Ins-Verhältnis-Setzen zu etwas, zu dem man sich erst danach nach Regeln verhalten wollen kann.

Korrespondenzadresse

PD Dr. Andreas Brenner
Philosophisches Seminar
der Universität Basel
Im Nadelberg 6-8
4051 Basel, Schweiz
E-Mail: Andreas.Brenner@unibas.ch

³⁷ Siehe Edmund Husserl: *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. (Hua IV) Den Haag 1952: Kluwer. 56 und in weiteren Ausdifferenzierungen des visuellen und taktilen Bereichs siehe Maurice Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*. Hamburg 1984: Meiner, 17.

³⁸ Dies ist eben die Erkenntnis von Hermann Schmitz, siehe auch A. Brenner: *Bioethik und Biophänomen*. Den Leib zur Sprache bringen. Würzburg 2006: Königshausen & Neumann. Kap. 3 und 4.