



Birgit Althans | Friederike Schmidt |
Christoph Wulf (Hrsg.)

Nahrung als Bildung

Interdisziplinäre Perspektiven
auf einen anthropologischen
Zusammenhang

BELTZ JUVENTA

Leseprobe aus: Althans, Schmidt, Wulf, Nahrung als Bildung, ISBN 978-3-7799-4262-7
© 2014 Beltz Verlag, Weinheim Basel
<http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-4262-7>

Der Veganismus: nicht bloß eine Entscheidung für einen Lebensstil

Gary Steiner

Mit zwei Beobachtungen möchte ich anfangen. Zuerst: Die Welternährungs- und Landwirtschaftsorganisation der UNO berichtet, dass Menschen jedes Jahr mehr als 50 Milliarden Landtiere weltweit zum menschlichen Konsum töten. Zweitens: Letztes Jahr habe ich einen Aufkleber auf mehreren Postkästen in Bern gesehen, der lautete, „Tiere sind meine Freunde, und meine Freunde esse ich nicht.“ Das heißt, einerseits halten wir nichtmenschliche Tiere für Freunde oder existentielle Verwandte, andererseits halten wir sie für bloße Mittel, die wir beliebig töten oder benutzen dürfen.

Die Umstände, unter denen viele dieser Tiere großgezogen werden, machen ihnen das Leben zur Hölle. Immer häufiger hört man Einwände gegen die brutale industrielle Behandlung der Nutztiere; doch man hört relativ selten Stimmen, die die totale Preisgabe der Tier-Landwirtschaft oder die Preisgabe des Konsums an Tieren und Tierprodukten verlangen. Die weit verbreitete Haltung zur Mensch-Tier-Beziehung bleibt schließlich eine der Überlegenheit der Menschen über die Tiere. Und das heißt, dass die meisten Menschen „Welfaristen“ statt „Abolitionisten“ sind. Sie meinen, dass das Töten von Tieren, die Tierversuche, Tiernutzung zur Unterhaltung (z. B. in Zirkussen, Filmen usw.), das Tragen von Leder, Wolle oder Seide und vergleichbare Nutzungen von Tieren keine moralischen Fragen aufwerfen – gesetzt, dass wir die Tiere "mitfühlend" behandeln und sie schmerzlos töten.

Das ist eine durchaus traditionelle Haltung zur Mensch-Tier-Beziehung, eine Haltung, die ihre Wurzeln im Denken der Antike sowie im Denken der Aufklärung hat. Die Kernvoraussetzung der westlichen philosophischen Tradition bezüglich dieser Beziehung ist, dass die Logos-Begabung (d. h. die Vernunftbegabung oder das Sprachvermögen) den Menschen über alle Tiere sowohl kognitiv als auch moralisch erhöht. Die Vernunftbegabung des Menschen ermöglicht den allgemeinen Standpunkt des Betrachtens und Überlegens, von dem aus wir Rechte und Pflichten begreifen können. Die Stoiker be-

haupteten, dass die Vernunftbegabung uns Menschen den Göttern vergleichbar macht, und dass unter allen irdischen Wesen nur Götter und Menschen dazu fähig sind, den ewigen Logos der Natur zu betrachten. Und, wie Aristoteles, behaupteten Stoiker wie Epiktet, dass das Betrachten von ewigen Wahrheiten die allerhöchste Berufung des Menschen sei.

In Zusammenhang mit diesem Ideal des Betrachtens behaupteten die Stoiker weiter, dass der ganze Erdkreis ausdrücklich zugunsten von Menschen geschaffen sei: Der kosmischen Logik des Aristoteles und der Stoiker gemäß sind praktische Angelegenheiten, wie die Befriedigung von körperlichen und anderen materiellen Bedürfnissen, der Tätigkeit des Betrachtens von ewigen Wahrheiten wesentlich untergeordnet: Das Ziel der Befriedigung von körperlichen Bedürfnissen ist nicht bloß die materielle Sicherheit, sondern die Befreiung des Menschen zum höheren Ziel des Betrachtens.

Die moderne Auffassung von der Beziehung zwischen Theorie und Praxis stellt, wie Hans Jonas (1966) einmal bemerkt hat, eine Verkehrung der Antiken dar: Heute bewertet man praktische Resultate oder Wirkungen höher als theoretische Überlegungen und sieht in der Theorie nur eine Dienerin der Praxis (ebd., S. 194f.). Diese Verkehrung könnte die Erwartung erwecken, moderne Denker vollziehen eine entsprechende Verkehrung der antiken Auffassung vom Wert der Tiere, die nach Aristoteles und den Stoikern nur instrumentellen Nutzen besitzen. Wenn es kein höheres Ziel als das irdische Leben und die Befriedigung von materiellen Bedürfnissen gibt, wenn wir Menschen zu keinen höheren Tätigkeiten als denjenigen der Tiere fähig sind, bedeutet das, dass Mensch und Tier kosmisch oder moralisch gleich sind, dass wir Menschen kein Recht haben, Tiere als bloße Mittel zu benutzen und dass alle wahrnehmungsfähigen Lebewesen tatsächlich gleichberechtigte Weltbürger sind?

Durchaus nicht. Das lässt sich allein aus Kants Überlegungen zur Mensch-Tier-Beziehung schließen. Nach Kant sind Tiere bekanntlich bloße „Sachen“ im Vergleich zu uns Menschen, die vernunftbegabte „Personen“ sind (Kant 1970, S. 373). Nur Menschen und andere vernunftbegabte Wesen besitzen inhärenten Wert, alle anderen irdischen Wesen sind bloße Mittel zur Befriedigung unserer materiellen Bedürfnisse. Zwischen Mensch und Tier bestehe keine Möglichkeit der Gemeinschaft, keine Möglichkeit einer Freundschaftsbeziehung und keine Beziehung des Rechts (Kant 1977, S. 608, 632). Höchstens haben Personen „indirekte“ Pflichten gegenüber Tieren, was bedeutet, wie bei Thomas von Aquin, dass wir Tiere nicht brutal behandeln sollten, nicht deswegen, weil Tiere inhärenten Wert hätten, sondern einzig deswegen, weil die brutale Behandlung von Tieren die brutale Behandlung von anderen Menschen mit sich bringen könnte (Kant 1977, S. 579).

Schließlich bedeutet all das, dass Kant den Menschen für das Zentrum und die Krönung der Schöpfung hält, und dass wir nach Kant das kosmische Recht haben, Tiere genau wie Steine oder Pflanzen zu behandeln. So schreibt Kant in der Rechtslehre der *Metaphysik der Sitten*, dass Haustiere, genau wie Gewächse, wie die Kartoffeln, „ein Machwerk des Menschen sind“ (ebd., S. 468 f.), und weiter, dass Tiere im Allgemeinen (doch nicht der Mensch) „ein *Eigentum* des Menschen sein können“ (ebd.; H.i.O.), und dass der Mensch „sie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (töten lassen) kann“ (ebd.).

Von Aristoteles bis zu Peter Singer und Tom Regan ist der Glaube an die Überlegenheit des Menschen über das Tier auf die Voraussetzung gegründet, dass die Logos-Begabung für den moralischen Status eines Wesens bestimmend sei, bzw. dass je rationaler ein Wesen sei, desto höher sein Rang in der moralischen Ordnung oder Hierarchie. Doch in diesem Zusammenhang ist zu fragen, was man mit „rational“ oder „Logos“ meint und auch, ob und inwiefern der moralische Status eines Wesens eigentlich von seinem Sprachvermögen oder seiner Vernunftbegabung abhängig ist? Denn der Begriff des Logos hat sowohl einen engeren als auch einen allgemeineren Sinn. Was den allgemeineren Sinn betrifft, weist Porphyrios darauf hin, dass Tiere z. B. ihre Stärken und Schwächen erkennen, verstehen, welche Handlungen ihren Interessen dienen usw. (Porphyrios 2000, S. 86). Und Schopenhauer weist darauf hin, dass Tiere Ursache-Wirkung-Beziehungen verstehen, was ihr Wohl natürlich fördert (Schopenhauer 1998, S. 65 f.). Das alles wirft die Frage auf, ob Denker wie Aristoteles, die Stoiker und Kant einen höchst anthropozentrischen Begriff des Logos (d. h. der Sprache und der Vernunft) vorgestellt haben? Denn wir wissen, dass viele Tiere zu verschiedenen Sprachhandlungen fähig sind, wie z. B. Grünmeerkatzen und Krähen, die ihre Artgenossen vor drohenden Gefahren warnen, und wir wissen auch, dass viele Tiere emotionale Beziehungen zu ihren Artgenossen entwickeln.

Also: Gesetzt, dass verschiedene Tiere über eine Logos-Begabung verfügen, wenn auch nicht gerade in einer menschlichen Art und Weise, wie ist ihr Ausschluss aus der Rechtssphäre bzw. ihre wesentliche Unterordnung in der Moralsphäre überhaupt zu rechtfertigen? Was bedeutet ein Ideal des menschlichen Lebens, das die fast unbegrenzte Ausbeutung der Tiere durch den Menschen rationalistisch erklärt? In diesem Zusammenhang denke ich an Heideggers berühmte These, das Tier sei „weltarm“ im Vergleich zum Menschen, der „weltbildend“ sei (Heidegger 1983, S. 261 ff.): Ist das Tier tatsächlich weltarm oder haben wir Menschen den Tieren die Welt dadurch genommen, dass wir einen selbstsüchtigen Begriff des Logos von Anfang an vorausgesetzt haben? Denn wieso sollte der moralische Status eines Wesens sich auf ausdrücklich menschliche Sprache oder eng anthropozentrisch be-

griffene Verständnisarten begründen? Und wenn wir diejenigen Wesen moralisch privilegieren dürfen, die angeblich „intelligenter“ sind, hat das zur Folge, dass wir intelligenteren Menschen gegenüber weniger intelligenten Menschen bevorzugen dürfen? Und wenn wir solche Hierarchien unter Menschen nicht erstellen dürfen, wie können wir die herkömmliche Mensch-Tier-Hierarchie rechtfertigen?

Das alles erinnert an die von Hesiod und Ovid erzählte alte Geschichte vom „goldenen Zeitalter“, in dem die ursprüngliche Beziehung zwischen Mensch und Tier eine des Friedens und der Freundschaft war. Diese Geschichte stellte ein Ideal der Harmonie nicht nur unter Menschen, sondern auch zwischen Mensch und Tier dar. Gesetzt, dass zahlreiche nichtmenschliche Tiere genau wie wir Menschen wahrnehmungsfähig sind und ein sinnvolles Leben führen, auch wenn ihr Leben nicht gerade auf menschliche Art und Weise sinnvoll ist, wie ist unsere Ausbeutung der Tiere und genauer unser Töten und Essen von Tieren überhaupt zu rechtfertigen?

Zahlreiche Denker, sowohl in der Geschichte der westlichen Philosophie als auch in der Gegenwart, erwecken den Anschein, Tieren so etwas wie einen inhärenten Wert zuzuschreiben und von der alten Behauptung der Überlegenheit des Menschen über Tiere Abstand zu nehmen, doch tatsächlich erhalten sie das alte anthropozentrische Vorurteil aufrecht. In der Antike hat Porphyrios z. B. einerseits behauptet, Tiere seien den Göttern lieb und verdienten es, von Menschen nicht gegessen zu werden, doch andererseits macht Porphyrios zahlreiche Ausnahmen, z. B. bei Soldaten, Sportlern und anderen (er erwähnt Redner!), die angeblich Fleisch essen müssen (Porphyrios 2000, S. 40, 106 ff.). In der Neuzeit behauptet bekanntlich Jeremy Bentham (1948), dass der moralische Status eines Wesens nicht auf der Vernunftbegabung oder dem Sprachvermögen, sondern auf der Leidensfähigkeit beruhe. Doch er sagt auch, dass Menschen Tiere töten und essen dürfen, weil Tiere die Zukunft nicht begrifflich fassen können und deswegen weniger mit dem Tod zu verlieren haben als wir Menschen (ebd., S. 310 f.). Sogar Peter Singer (2009), der das Prinzip der gleichen Berücksichtigung der Interessen empfiehlt, schreibt, dass wir Tiere töten und essen dürfen, gesetzt, dass wir sie in bequemen Umständen großziehen und sie schmerzlos töten, und zwar aus demselben Grund wie bei Bentham: Tiere haben kein Interesse an ihrem zukünftigen Leben, denn sie können die Zukunft nicht begrifflich fassen, entsprechend ist ihr Tod kein Verlust (ebd., S. 229 f.). Bentham und Singer berufen sich auf die Vernunftbegabung, wenn auch entgegen ihre eigenen Absicht, als Kriterium des moralischen Status. Auch Denker wie Tom Regan (1983), der sich auf den Begriff des „Subjekts-eines-Lebens“ und auf die Idee des inhärenten Wertes beruft, bevorzugt den Menschen vor dem Tier, und zwar aus demselben Grund wie bei Singer: dass Tiere angeblich weniger mit

dem Tod zu verlieren haben als Menschen. So behauptet Regan, dass im Notfall sogar eine Million Hunde zu Gunsten eines einzigen Menschen zu opfern seien (ebd., S. 325). Man findet die gleiche Annahme bei gegenwärtigen Denkern wie Martha Nussbaum – dass das Leben eines Tieres inhärenten Wert besitzt, doch insofern dem Tier die Besonnenheit fehlt, hat sein Leben weniger inhärenten Wert als das Leben eines Menschen.

Diese ganze Denkweise scheint mir durchaus eigennützig. Denn wie können wir sagen, dass der Tod eines Tieres kein Verlust ist? Ist der Tod eines menschlichen Babys auch kein Verlust? Ist der Tod eines intelligenteren Menschen eine größere Tragödie als der eines weniger intelligenten Menschen? Gibt es tatsächlich Grade des inhärenten Wertes oder ist die Idee einer Skala solcher Werte ein Widerspruch in sich selbst? Wieso muss ein Wesen seine Zukunft begrifflich fassen können, um vollen inhärenten Wert zu haben – es sei denn, es ist nur deswegen, weil einzig wir Menschen dazu fähig zu sein scheinen?

Dieser Widerspruch bezüglich der Idee des inhärenten Wertes erinnert an einen anderen Widerspruch und zwar an den zwischen unserem angeblichen Sorgen für Tiere und unseren beherzten Anstrengungen, Tiere als uns moralisch untergeordnet vorzustellen. Dieser Widerspruch bezeugt unser Versagen, das Prinzip der gleichen Berücksichtigung der Interessen anzuwenden. Denn wenn wir die Interessen anderer wahrnehmungsfähiger Lebewesen tatsächlich berücksichtigen würden, käme es nicht in Frage, sie zu töten und zu essen oder auf sonstige Art und Weise als „Sachen“ zu benutzen.

Das allergrößte Hindernis beim Versuch, unsere innere Verwandtschaft mit Tieren und den eigentlichen moralischen Status der Tiere anzuerkennen, ist das, was Gary Francione (2000) unsere „moralische Schizophrenie“ nennt (ebd., S. 1). So wissen wir, dass Tiere wahrnehmungsfähig und auf unterschiedliche Art und Weise vernunftbegabt sind (wenn wir „Vernunftbegabung“ im allgemeineren Sinne verstehen), d. h., dass Tiere in den existentiell allerwichtigsten Hinsichten den Menschen vergleichbar sind. Zugleich widerspricht unsere systematische Ausbeutung der Tiere dem tieferen Gespür für empfundene Verwandtschaft mit Tieren, den man im Mythos des goldenen Zeitalters sieht und den ich in meinem Buch *Animals and the Moral Community* erörtert habe (Steiner 2008, S. 137 ff.). In der Geschichte der abendländischen Philosophie haben sich Denker dennoch auf den Logos als das angeblich entscheidende Unterscheidungscharakteristikum zwischen Mensch und Tier immer wieder berufen, trotz der Tatsache, dass die Logos-Begabung keine logische Verbindung mit dem moralischen Status eines Wesens hat. Das heißt, die Behauptung, dass so etwas wie die Vernunftbegabung oder das Sprachvermögen den Menschen über das Tier erhebt, gründet letztlich nicht auf der Vernunft, sondern auf einem rational nicht zu verteidigen-