



Gegen die *Pariasmoral*. Schopenhauer über die Ethik des Tierversuchs

Cecilia Muratori

Urbino, Italien / Jena, Deutschland

Zusammenfassung

Im folgenden Aufsatz wird Schopenhauers Einstellung zur Vivisektion untersucht. Meine These ist, dass die von Schopenhauer empfohlenen Richtlinien, um die grausame Praxis der Vivisektion so weit wie möglich zu begrenzen, einen theoretisch relevanten Beitrag zur heutigen Debatte über Tierrechte leisten können. Als Antwort auf die Zunahme der tierquälenden Experimente in den Universitätslabors hat sich Schopenhauer für die Gründung eines philosophischen Systems eingesetzt, in dem die ethische Behandlung der Tiere als ein bedeutendes Problem der abendländischen Welt verstanden wird; die Untersuchung des moralischen Status der Vivisektion spielt dabei eine wichtige Rolle.

Der Aufsatz gliedert sich in drei Teile: Zuerst wird der historische Hintergrund erläutert, damit Schopenhauers Äußerungen über die Grausamkeit der Vivisektion in ihrem Kontext verstanden werden können; dann werden Schopenhauers philosophische Hauptthesen skizziert, die zur Notwendigkeit eines ethischen Umgangs mit Tieren in der Forschung führen; zuletzt werden einige Beispiele kommentiert, die für die Modernität der Schopenhauer-schen Einstellung zum Problem des Tierversuchs sprechen.

Keywords: vivisection, Schopenhauer, feeling, reason, compassion

Summary: Against the *Pariasmoral*. Schopenhauer on the ethics of vivisection

In this essay I investigate Schopenhauer's position on the ethics of animal experiments. I argue that both his analysis of the dangers involved in performing vivisection on a wide scale and the guidelines he suggested in order to limit this cruel practice remain theoretically relevant in the context of today's debate on animal rights. Schopenhauer responded to the rapid increase in the use of animals at universities by calling for a philosophical system able to address the problems of animal ethics and treating vivisection as an important moral issue.

This essay is divided into three sections: first, I reconstruct the historical background of Schopenhauer's reflections on vivisection; then I present the philosophical basis of Schopenhauer's guidelines for an ethical treatment of animals in university laboratories; finally I underline the modernity of Schopenhauer's position, focussing on a few specific examples (such as the problem of performing vivisection on apes).

Einleitung

In der Philosophie Schopenhauers spielt das Thema der Tierethik keine sekundäre Rolle. Ganz im Gegenteil. Wie er in einer berühmten Passage aus seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* selber behauptet, unterscheidet sich seine „moralische Triebfeder“ von allen „andern Europäischen Moralsystemen“ eben dadurch, dass sie die Tiere „in ihren Schutz“ nimmt¹. Die Verantwortung für die Tiere wird von Schopenhauer als Merkmal seiner Ethik hervorgehoben. Nach Schopenhauers Meinung liegt also der größte Unterschied zwischen seiner Ethik und den anderen europäischen Moralsystemen hauptsächlich in der Stellung, die die Tiere in beiden Fällen einnehmen, nämlich innerhalb oder außerhalb des ethischen Bereichs. Darüber hinaus sind

Schopenhauers Antworten auf die Fragen der Tierethik kein Nebenprodukt seiner Spekulation, sondern ein wichtiger Teil seines ethischen Systems.

In diesem Essay möchte ich zeigen, dass Schopenhauers Einstellung zum Problem des Tierversuchs, und insbesondere die von ihm entworfenen Kriterien zur Begrenzung solcher Experimente, einen wichtigen philosophischen Beitrag zur heutigen Diskussion über diese Themen leisten kann. Meine Grundthese ist, dass Schopenhauers philosophische Argumentation noch heute durchaus aktuell und prägnant ist, nicht zuletzt weil er die Gefahr der zunehmenden Nutzung von Tieren als Laborobjekte richtig voraus-

gesehen hatte und darüber hinaus einige Richtlinien zu etablieren versuchte, um einen zukünftigen ethisch gerechtfertigten Umgang mit Tieren zu ermöglichen.

Da Schopenhauer seine Tierethik einer zu der Zeit sehr populären Methode, Tiere als Forschungsobjekte zu behandeln, gegenüberstellte, werde ich zuerst diesen historischen Hintergrund erklären. Die philosophische Grundlage, die direkt aus dieser Auseinandersetzung stammt, wird in ihren Hauptlinien im Teil 2 dieses Essays untersucht. Zum Schluss werde ich die Aktualität einiger ethischer Richtlinien hervorheben, die Schopenhauer empfiehlt, um Versuchstiere vor unnötigem Leid zu bewahren.

¹ Schopenhauer, A. (1988). *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. Hrsg. von A. Hübscher, 7 Bände. Vierte Aufl., S. 238 (im Folgenden E). Mannheim: F. A. Brockhaus. Sämtliche Schopenhauer-Zitate beziehen sich immer auf diese Ausgabe.



1 Vom Altar zur Marterkammer: Schopenhauers Unterscheidung zwischen der klassischen und der neuen Ausbildung an der medizinischen Fakultät

Als sich Schopenhauer 1809 an der Universität Göttingen immatrikulierte, um sich dem Studium der Medizin zu widmen, war der Tierversuch schon seit einigen Jahren eine regelmäßig verwendete Praxis. Während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde das Experimentieren an Tieren zu einer üblichen Lehrmethode für Studenten der Medizin: Der Student Arthur Schopenhauer wurde damit ein Augenzeuge jener kritischen Phase, in der Tiere mehr und mehr zu Studienobjekten an deutschen Universitäten wurden. Obwohl die Vivisektion schon im 17. Jahrhundert praktiziert wurde, handelte es sich jedoch damals nur um Einzelfälle, nicht um eine verbreitete Gewohnheit. Im Rahmen eines medizinischen Studiengangs wurden die Tiere aber erst ab dem 19. Jahrhundert in größerer Zahl für die Vivisektion verwendet: Innerhalb eines relativ kurzen Zeitraums (etwa fünfzig Jahre) wird die Ausnahme zur Regel, und Tiere werden zum ersten Mal als „notwendige“ Forschungsobjekte betrachtet².

Über diese entscheidende Wandlungsperiode in der Nutzung von Tieren aus wissenschaftlichen Gründen berichtet Schopenhauer in seinem 1851 erschienenen Buch *Parerga und Paralipomena*, nachdem er die Verbreitung des Tierversuchs auch an der Universität in Berlin beobachten konnte. In diesem Text trennt Schopenhauer zwei Hauptansätze zum Vivisektionsverfahren entschieden voneinander: Es handelt sich auf der einen Seite um das *klassische* Ausbildungsverfahren, das er in Göttingen erleben konnte; auf der anderen Seite steht die *neue* Haltung der Wissenschaftler in Bezug auf den Tierversuch – eine Haltung, die um 1850 sehr verbreitet war, und die Schopenhauer als eine negative Entwicklung im ethischen Umgang mit Tieren in den Universitätslabors anklagte. War es beim *klassischen* Ausbildungsverfahren in der Medizin noch so, dass Tierversuche nur sehr selten und als Ausnahme eingesetzt wurden, so zeigte sich in der *neuen* Haltung ein

laxer, unbefangener Umgang mit Tieren zu Versuchszwecken.

Indem er zwischen diesen zwei verschiedenen Einstellungen zur Vivisektion unterscheidet – die eigentlich als zwei Phasen jenes Prozesses zu verstehen sind, der die Tiere als Studienobjekte in die Universitäten Einzug halten ließ –, zeigt Schopenhauer, dass er die Zunahme der Vivisektion als ein bedeutendes Problem seiner Zeit erkannt hatte (und damit auch schon die mögliche Gefahr, die in einer grenzenlosen Entwicklung derselben liegt, richtig einschätzte). Darüber hinaus weist schon diese Unterscheidung zwischen der klassischen und der neuen Konzeption des Tierversuchs auf die ethischen Richtlinien hin, die Schopenhauer quasi als Antwort auf den Verlust an ethischem Bewusstsein in der Wissenschaftsforschung darstellt.

Über die Durchführung von Tierversuchen während seiner Ausbildung als Medizin-Student in Göttingen schreibt Schopenhauer:

*Als ich in Göttingen studierte, sprach Blumenbach im Kollegio der Physiologie sehr ernstlich zu uns über das Schreckliche der Vivisektionen, und stellte uns vor, was für eine grausame und entsetzliche Sache sie wären [...]*³.

Bei J. F. Blumenbach studierte Schopenhauer zuerst Naturgeschichte (1809-10), dann vergleichende Anatomie (1810-11) und endlich – wie er in diesem Zitat beschreibt – Physiologie (1811)⁴.

Wie auch in einer neuen Studie zu lesen ist, gehörte Blumenbach, zusammen mit J. C. Reil und C. F. Kielmeyer, zu jener Gruppe von Professoren, deren Vorlesungen in Göttingen nur selten von Experimenten an Tieren begleitet wurden⁵. Blumenbachs Neigung, die Vivisektion als eine Praxis zu verstehen, die nicht regelmäßig ausgeübt werden sollte (auch nicht aus Lehrgründen), ist deutlich in Schopenhauers Worten zu erkennen: Obwohl es wahrscheinlich ist, dass

der junge Schopenhauer die Gelegenheit hatte, solche Experimente bei Blumenbach zu beobachten, betont er, dass die Vivisektion eindeutig als „grausame und entsetzliche Sache“ dargestellt wurde. Dieses Zurückschrecken vor der Vivisektion – ein Gefühl, das Blumenbach seinen Studenten mitzuteilen versuchte – ist ein wichtiger Punkt in Schopenhauers Argumentation.

Da die Vivisektion ein schreckliches Verfahren ist – fährt Schopenhauer fort – sollte man zu ihr „höchst selten und nur bei sehr wichtigen und unmittelbaren Nutzen bringenden Untersuchungen schreiten“. Hiermit ist Blumenbachs Tierversuchsethik (nach Schopenhauers Gesichtspunkt) bereits skizziert: Der Wissenschaftler sollte sich also für die Vivisektion nur entscheiden, wenn der leidbringende Versuch von „sehr wichtig[er]“ Bedeutung scheint (wir werden später näher untersuchen, wie man die Wichtigkeit beurteilen kann), und wenn er *unmittelbar* zu einem messbaren nützlichen Resultat führen würde. Daher sollte man zur Vivisektion nur greifen wenn all diese Bedingungen erfüllt sind; von größer Wichtigkeit ist in diesem Kontext die Überzeugung, dass Tierversuche nur in Sonderfällen angewendet werden sollten, d.h. wenn keine andere Wege offen stehen, um ein Ziel zu erreichen, das wertvoll scheint.

Im Rahmen der von Schopenhauer als *klassisch* bezeichneten Ausbildung wurde die Vivisektion von den Wissenschaftlern als eine schreckliche Tortur betrachtet, die in einzelnen Fällen notwendig zu sein schien: Die entsetzliche Natur solcher Versuche an Tieren wurde damit in den Vordergrund gestellt, und das Pro und Contra für jeden einzelnen Test abgewogen.

Dabei sollte auch erwähnt werden, dass schon vor Schopenhauers Studienzeit in Göttingen unter der Leitung von Blumenbach die Meinung seines Profes-

² Vgl. Singer, P. (1996). *Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere*. Übersetzung von C. Schorch, S. 322. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.

³ Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena II*, S. 396 (im Folgenden P II).

⁴ Vgl. zum Beispiel Lindner, E. O. (1863). *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung*, S. 232. Berlin: Verlag A. W. Hayn.

⁵ Steinke, H. (2005). *Irritating Experiments. Haller's concept and the European Controversy on Irritability and Sensibility, 1750-90*, S. 53. New York: Rodopi.

sors über die Grausamkeit der Vivisektion nicht von allen Kollegen geteilt wurde. So ist z.B. bekannt, dass A. v. Haller, Professor für Anatomie und Botanik an eben jener Universität, seine Experimente zur Reizbarkeit des Nervensystems an Hunden und Kaninchen durchführte, die er für diesen Zweck in großer Menge bestellte und schon um 1750, also sechzig Jahre vor Schopenhauers Ankunft, nach Göttingen liefern ließ⁶. Demzufolge ist es offensichtlich, dass Schopenhauers Konzeption der klassischen Ausbildung und deren bewusster und begrenzter Nutzung von Tieren auf dem Beispiel von Blumenbachs Lehrweise basiert.

Wenn Haller sich bemühte, Tiere in ausreichender Anzahl für seine *private* Forschung zu besorgen – und in diesem Sinne ist es deutlich, dass von seinem Gesichtspunkt die Tiere als pure Nutzobjekte im Rahmen von wissenschaftlichen Experimenten zu betrachten waren –, beschreibt Schopenhauer dagegen, wie nach Blumenbach die Vivisektion stattfinden sollte (wenn beschlossen wurde, dass sie unbedingt notwendig war):

[...] dann aber müsse es mit größter Öffentlichkeit, im großen Hörsaal, nach an alle Mediciner erlassener Einladung geschehn, damit das grausame Opfer auf dem Altar der Wissenschaft den größtmöglichen Nutzen bringe⁷.

Das Wort *Opfer* ist in diesem Zitat besonders bedeutungsvoll, da es auf die Unschuld des Tieres, das gefoltert wird, hinweist; in dieser Hinsicht wird der Tisch, auf dem das grausame Verfahren erfolgt, zu einem *Altar*. Das Tier wird dann metaphorisch auf dem „Altar der Wissenschaft“ geopfert, da den von Schopenhauer erläuterten Kriterien zufolge sein Tod geschehen *muss*, weil der dadurch erreichte wissenschaftliche Nutzen anders nicht erreichbar wäre.

Schopenhauer verwendet absichtlich religiöses Vokabular, um das Gefühl des unermesslichen Grauens zu übermitteln und darüber hinaus die enorme Dimension dieses Verfahrens, das eigentlich ein Verbrechen (d.h. die Tötung eines Unschuldigen) ist, verständlich zu machen.

Nach der Konzeption der klassischen Ausbildung – wie Schopenhauer sie darstellt – waren sich die Mediziner dessen bewusst, dass die Vivisektion eine Methode ist, die so selten wie möglich an-

gewendet werden sollte, und zwar nur, wenn man hoffen durfte, dass das dadurch zu gewinnende Wissen von großer Relevanz sein würde. Die grausame Prozedur des Tierversuchs sollte dazu so gestaltet werden, dass das Opfer den „größtmöglichen Nutzen“ für die wissenschaftliche Gemeinschaft bringen konnte.

Dieser Stellung zur Vivisektion, die Schopenhauer offensichtlich für ethisch gerechtfertigt hält, wird die *neue* Haltung der Wissenschaftler zum selben Thema entgegengesetzt.

Heut zu Tage hingegen – lautet Schopenhauers Anklage – hält jeder Medikaster sich befügt, in seiner Marterkammer die grausamste Thierquälerei zu treiben, um Probleme zu entscheiden, deren Lösung längst in Büchern steht, in welche seine Nase zu stecken er zu faul und unwissend ist⁸.

Und aus dieser Prämisse folgt der Schluss:

Unsre Aerzte haben nicht mehr die klassische Bildung, wie ehemals, wo sie ihnen eine gewisse Humanität und einen edlen Anstrich verlieh. Das geht jetzt möglichst früh auf die Universität, wo es eben nur sein Pflasterschmierer lernen will, um dann auf Erden zu prosperieren⁹.

Die Beschuldigung ist sowohl gegen die außerordentliche Verbreitung der grausamen Praxis als auch gegen den Verlust jenes Prinzips gerichtet, das Schopenhauer besonders betont hat, d.h. dass man zur Vivisektion nur dann berechtigt ist, wenn das Experiment unbedingt erforderlich scheint. Mit anderen Worten, die neu ausgebildeten Mediziner unterscheiden nicht mehr zwischen einem absolut notwendigen Experiment

und einer unnötigen Qual; dabei ist das Gefühl des Schreckens vor dem Ungeheuer der Vivisektion auch verschwunden, so dass der Tierversuch (oder besser gesagt die Tierquälerei) für ein normales Verfahren gehalten wird, das jeder – auch in seinem privaten Zuhause und nicht nur im „großen Hörsaal“ der Universität – durchführen kann und darf.

Der *Altar* – wenn auch ein grausamer Altar, auf dem ein Unschuldiges getötet wurde – wird hierdurch in eine *Marterkammer* verwandelt (und dabei die *öffentliche* Praxis zu einer *privaten* Tortur); das „nützliche Opfer“ – auch wenn selbst die Idee eines „nützlichen Opfers“ abschreckend ist – ist zu einem ohne Zweck gequälten Tier geworden. Dieses schamlose „Martern über unschuldige Tiere, oft in großer Anzahl“ wird nur benutzt, um „rein theoretische, oft sehr futile Fragen zu entscheiden“¹⁰. Es wird nicht mehr mit höchster Umsicht auf dem Altar der Wissenschaft geopfert, sondern nur noch ohne Gefühl der Humanität gefoltert. „Zum Nutzen der Wissenschaft“ – schließt Schopenhauer mit bitterer Ironie – „n'est-ce-pas?“¹¹.

Schopenhauer hält die Unterscheidung zwischen der alten und der neuen Konzeption des Tierversuchs für wesentlich, um einen ethischen Umgang mit Tieren innerhalb der wissenschaftlichen Forschung zu fundieren. Sein Wunsch, die Vivisektion so streng wie möglich zu begrenzen, ist genau so deutlich ausgedrückt wie seine Verurteilung des unnötigen Tierfolterns. Er schreibt: „Zur Vivisektion ist keiner berechtigt, der nicht schon alles, was über das zu untersuchende Verhältnis in Büchern steht, kennt und

⁶ Vgl. Steinke (2005), S. 11. Siehe auch S. 53, wo Steinke aus einem Brief Hallers an Réaumur (9. Juli 1752) zitiert: „I make my arrangements in order to continue the research on the eggs of the quadrupeds. One needs a stock of dogs and rabbits, which have their difficulty in a small town where everything astonishes and attracts gapers. The destruction of dogs I have caused has rendered their acquisition difficult. But this will only delay my research“ (in Steinkes englischer Übersetzung). Der Unterschied zwischen dem Ton dieses Briefes und Schopenhauers Beschreibung der Grausamkeit der Vivisektion ist offensichtlich.

⁷ P II, S. 396-7.

⁸ P II, S. 397.

⁹ Ebenda.

¹⁰ Es folgen einige Beispiele, die Schopenhauer aus zeitgenössischen Zeitschriften ausgewählt hat. Sehr berühmt ist der Fall von Ernst Bibra von Nürnberg, der einige Kaninchen verhungern ließ, um die chemischen Veränderungen zu beobachten, die der Mangel an Futter verursachen würde (P II, S. 397).

¹¹ P II, S. 397.



weiß.“ Man sollte also *absolut* sicher sein, dass das, was man untersuchen will, nicht überflüssig, *futil* und schon längst bekannt ist: Bevor der Wissenschaftler zur Vivisektion greift, sollte er ernsthaft forschen, um *alles* zu erfahren, was schon über das Thema bekannt ist, so dass er mit vollem Bewusstsein entscheiden kann, ob das Experiment nötig ist oder nicht.

Für manches Wissen gibt es in der Tat „noch viele andere und unschuldige Fundgruben, ohne daß man nötig hätte, arme hilflose Tiere zu Tode zu martern“. Schopenhauer betont nochmals, dass der Tierversuch ein Verfahren ist, das *schuldige* macht: Wenn man folglich „unschuldige Fundgruben“ herausfinden sollte, die das Testen an Tieren unnötig machen, dann wäre die Wissenschaft von dieser enormen Schuld befreit. Da es aber während Schopenhauers Studienzeit nicht absehbar war, ob und inwiefern sich die Wissenschaft ohne schuldige Tierversuche weiter entwickeln konnte, ist es nach Schopenhauer besonders wichtig, zwischen limitierter Vivisektion und Tierquälerei ohne Grenzen, zwischen einem Arzt von „gewisser Humanität“ und einem *Medikaster* zu unterscheiden.

Nach Schopenhauer ist aber die Praxis des *Medikasters* – eine Praxis, die nicht nur ohne Humanität besteht, sondern auch *strafbar* sein sollte¹² – gewissermaßen als das Resultat einer falschen philosophischen Spekulation. Mit anderen Worten: Wo ein *Medikaster* operiert, steht dahinter ein *Philosophaster*.

Im nächsten Absatz werden wir also einen Blick auf die philosophische Basis von Schopenhauers Stellung zur Vivisektion werfen. Es wird gezeigt, dass seine subtile Unterscheidung zwischen den beiden Arten der Ausbildung direkt von seiner langjährigen philosophischen Untersuchung über die Natur der Beziehung zwischen Mensch und Tier geprägt ist.

2 Der Medikaster und der Philosophaster. Die philosophische Basis eines ethischen Umgangs mit Tieren in der Forschung

Die zeitgenössischen *Medikaster*, die Schopenhauer anklagt, sind der Meinung, es sei ihnen erlaubt, jede Art von

quälendem Tierversuch durchzuführen, weil sie (wie am Beispiel von A. v. Haller zu sehen ist) Tiere als *Objekte* betrachten, deren Leiden während des Experiments außer Acht gelassen werden darf. Die Tatsache aber, dass Tiere *leiden*, ist nach Schopenhauer von entscheidender Bedeutung: Sie spielt nämlich eine Schlüsselrolle in seiner Argumentation für die Begründung einer Tierethik¹³.

Die Fähigkeit zum Leiden – lautet Schopenhauers berühmte These – ist eigentlich das Wesentliche, was allen lebenden Kreaturen, die ein Nervensystem besitzen (darum sind die Pflanzen nicht mitgerechnet)¹⁴, gemeinsam ist. Insofern muss die Leidensfähigkeit als eine gemeinsame Basis verstanden werden, die Menschen und Tiere unmittelbar verbindet. In dieser Hinsicht verfügen sowohl Menschen als auch Tiere über ein „begehrendes Bewusstsein“¹⁵, das heißt, die Neigung zur Befriedigung der körperlichen Bedürfnissen und gleichzeitig die Vermeidung von Leid bringenden Erfahrungen. Indem Menschen und Tiere sich ihres Begehrens unmittelbar bewusst sind, zeigen sie dieselbe Reaktion auf Vergnügen und auf Leiden; wie sehr deutlich in einem Text aus Schopenhauers *Handschriftlichem Nachlass* zu lesen ist:

Man betrachte jedes Thier, vom Polypen aufwärts zum Insekt, zum Reptil, zum Vogel, zum Elephant, Hund, Affen, Menschen: und man wird nicht zweifeln können daß der besagte Vorgang in ihm Statt findet. Derselbe ist also als die Basis und das Wesentliche des

Bewußtseyns anzusehn. Ein Verlangen, Begehren, Wollen, oder Verabscheuen, Fliehen, Nichtwollen, beides bald befriedigt, bald nicht: dies ist jedem Bewußtseyn eigenthümlich, der Mensch und Polyp haben [127] es gemein und sind sich hierin gleich [...]“¹⁶.

Dieses *Gleichsein* von Mensch und Tier stellt nach Schopenhauer jenen entscheidenden Punkt dar, der es erlaubt, eine Tierethik aufzubauen – und darüber hinaus eine Alternative zum schlechten Handeln des *Medikasters* vorzuschlagen.

Im Panorama der abendländischen Philosophie scheint dieses Projekt dringend notwendig: Die negative Entwicklung in der Forschung, die im ersten Teil skizziert wurde, ist in der Tat die Folge einer philosophischen Tradition die, anstatt den gemeinsamen Grund aller Lebewesen zu erkennen (d.h. insbesondere die Fähigkeit zum Fühlen und zum Leiden), sich auf den Unterschied zwischen Mensch und Tier konzentriert hat. Wie zuerst Descartes und danach Kant argumentiert haben, sind Mensch und Tier ihrer Natur nach wesentlich verschieden; die Hauptdifferenz zwischen beiden heißt Vernunft. Descartes und Kant zufolge ist das „erkennende Bewusstsein“, das nur der Mensch besitzt, unendlich wichtiger als das „begehrende Bewusstsein“, das Mensch und Tier teilen.

Schopenhauer behauptet, dass eben diese Hierarchie – wobei die Gabe der Vernunft als die entscheidende Charakteristik interpretiert wird – für den Mangel an einer überzeugenden Tierethik in der

¹² P II, S. 398: „Ist die grausame Handlung des Bibra, wenn sie nicht verhindert werden konnte, ungestraft geblieben?“.

¹³ Es ist wichtig zu betonen, dass es nach Schopenhauers Meinung keinen Zweifel daran geben kann, dass Tiere in der Tat leiden. Siehe zum Beispiel Schopenhauer, A. (1966-1975). *Der Handschriftliche Nachlaß* (im Folgenden: HN), Hrsg. von A. Hübscher. 5 Bände in 6. Frankfurt am Main: Verlag W. Kramer. Taschenbuchausgabe (band- und seitengleich): München: dtv 1985, S. 244. Darüber auch Muratori, C. (2008). *Descartes' Error and the Barbarity of Western Philosophy*. Schopenhauer in dialogue with Coetzee's Elizabeth Costello. In: *Schopenhauer-Jahrbuch 89* (2008), S. 177-195.

¹⁴ Da die Pflanzen nicht über ein Nervensystem verfügen, kann ihnen kein Leiden im echten Sinne des Wortes zugeschrieben werden. H. W. Ingensieps Kritik (Zur Lage der Tierseele und Tierethik. In F. Niewöhner (Hrsg.), *Die Seele der Tiere* (283-331). Wolfenbüttel: Wolfenbütteler Forschungen 2001, S. 316) kann deshalb Schopenhauers Argumentation nicht in Frage stellen.

¹⁵ Über den Begriff des „begehrende[n] Bewußtsein[s]“ siehe zum Beispiel HN III, S. 136-7.

¹⁶ HN III, S. 244-5. Ich habe dieselbe Passage in meinem Essay *Descartes' Error and the Barbarity of Western Philosophy* ausführlich kommentiert: Siehe Muratori (2008), S. 185. Siehe auch P II, S. 398-9: „Man muß an allen Sinnen blind [...] seyn, um nicht einzusehn, daß das *Thier* im Wesentlichen und in der Hauptsache durchaus das Selbe ist, was wir sind, und daß der Unterschied bloß im Akzidenz, dem Intellekt, liegt, nicht in der Substanz, welche der Will ist“.

abendländischen Welt und folglich für die Misshandlung von Tieren in Universitätslabors verantwortlich sei.

Natürlich bestreitet Schopenhauer nicht, dass Menschen über die Möglichkeit des vernünftigen Denkens verfügen: Ganz im Gegenteil, er betont, dass die Vernunft das menschliche Leiden *tiefer* als das Leiden von Tieren macht, indem sie es zum Beispiel erlaubt, sich vor zukünftigem Leiden zu fürchten¹⁷. Man darf aber eine sekundäre Charakteristik (die Verfügung über das vernünftige Denken) nicht mit einer primären (der Leidensfähigkeit) verwechseln, da die Vernunft – wie Schopenhauer im schon zitierten Text aus dem *Handschriftlichen Nachlass* schreibt – eigentlich nur *Accidenz* (eine nicht wesentliche Eigenschaft) ist im Verhältnis zur Leidensfähigkeit, die das Wesentliche, die Substanz ist¹⁸. Die Vernunft, die den Tieren fehlt, ist ein „tief untergeordnetes Vermögen“ im Vergleich zum „höchsten besseren Bewußtseyn“¹⁹, das sie ohne Zweifel besitzen.

Außerdem stellt Schopenhauer fest (und dabei widerspricht er Kant), dass die Tiere in der Tat „Schlüsse machen“, so dass man nicht zu eilig zwischen vernunftbegabten Menschen und unvernünftigen Tieren unterscheiden sollte²⁰; dabei seien einige Tiere viel mehr entwickelt und deshalb dem Menschen näher als andere²¹ – wie Schopenhauer durch eigene Beobachtungen bestätigen konnte²². Von Schopenhauers Standpunkt aus betrachtet, erscheint die Natur mit ihren Lebensformen als ein *Continuum*²³, in dem ein langsamer Prozess stattfindet, der zur Diversifikation führt. Wer also die Natur als eine Kontinuität betrachtet, wird auch verstehen, dass Mensch und Tier nicht völlig voneinander getrennt sind, und dass die Vernunft keine unüberbrückbare Kluft zwischen beiden darstellt.

Da den Tieren das „begehrende Bewusstsein“, wodurch sie ihr Wollen und Nicht-Wollen ausdrücken, zugeschrieben werden *muss*, und da in einigen Fällen auch ein gewisses Niveau von erkennenden Fähigkeiten erreicht wird, kann man schließen – so Schopenhauer – dass das Tier über ein *Ich* verfügt. Schopenhauers Definition von *Ich*, in einem für unser Thema relevanten Fragment aus dem *Foliant II* (1827), lautet:

[269] „*Ich*“ ist das Wort, welches den gemeinschaftlichen Ausgangspunkt des

*Erkennens und Wollens bezeichnet, die von ihm wie die 2 Schenkel eines Winkels ausgehn, dessen Scheitelpunkt selbst aber ein mathematischer ist*²⁴.

Aus der Behauptung, dass das Ich wie ein „mathematischer Punkt“ ist, also dass es als Zentrum des Wollens und Erkennens nur theoretisch angenommen werden kann (letztendlich ist es nur ein *Wort*, mit dem wir die Anwesenheit einiger Fähigkeiten bezeichnen), zieht Schopenhauer folgende Konsequenz:

*Eine ganz besondere Dummheit der Philosophaster unsrer Tage ist, daß sie als ausgemacht ansehen, daß die Tiere kein Ich hätten: während sie offenbar eines haben*²⁵.

Der schlechte Philosoph – der *Philosophaster* – verkennt die Fähigkeit des Tiers, bewusst wählen zu können, oder, wie er schon in einem anderen zitierten Fragment schreibt, sein „Verlangen, Begehren, Wollen, oder Verabscheuen, Fliehen, Nichtwollen“ absichtlich im

Bewusstsein der Leidensfähigkeit seines Körpers ausdrücken zu können. In diesem Sinne sollte man nicht als *ausgemacht* verstehen, dass Tiere über kein *Ich* verfügen: Dies scheint nämlich ein unbegründetes Vorurteil zu sein.

Wie schon gesagt, üben die Theorien der *Philosophaster* einen direkten Einfluss auf die Praxis des *Medikasters* aus. Obwohl Schopenhauer hier nicht direkt darauf hinweist, sondern über die Dummheit der *Philosophaster* seiner Zeit klagt, stellt Descartes in einem deutlichen Beispiel dar, wie eine falsche Konzeption des Wesens der Tiere und ihrer Fähigkeiten einen schädlichen Einfluss auf die wissenschaftliche Forschung ausüben kann. Descartes Theorie, dass Tiere unbewusste und leidensunfähige Automaten seien (die eben darum kein *Ich* besäßen), wurde nämlich sehr populär unter Wissenschaftlern, da sie alle quälenden Experimente an Tieren theoretisch rechtfertigte²⁶. In diesem Sinne hat Descartes einen fol-

¹⁷ Das Hauptbeispiel ist die Todesfurcht, die Tiere nicht kennen. Darüber siehe HN III (Brieftasche 1822/1823), S. 160: „Die Thiere leiden unendlich weniger als wir, weil sie keine andern Schmerzen kennen als die welche die [67a] Gegenwart unmittelbar herbeiführt: die Gegenwart ist ausdehnungslos; Zukunft und Vergangenheit, in denen unsre Leiden liegen, sind unendlich und enthalten neben dem Wirklichen noch das bloß Mögliche. Die Leiden die rein der Gegenwart gehören können bloß physisch seyn: Das größte derselben ist der Tod: der kann aber vom Thiere nicht empfunden werden, weil es nicht mehr ist sobald er eintritt. Wie beneidenswerth ist das Loos der Thiere!“. J.- C. Wolf bestreitet Schopenhauers Behauptung, dass Tiere nur in der Gegenwart leben, da Schimpansen zum Beispiel „Tradition und Geschichte haben“ (*Tierethik. Neue Perspektive für Menschen und Tiere*. Freiburg Schweiz: Paulusverlag, S. 105). Wie ich später zeigen werde, hat aber Schopenhauer versucht, zwischen höheren Tieren (wie die großen Affen) und einfacheren Lebenswesen zu unterscheiden, und hat hierbei den höheren Tieren raffinierte Fähigkeiten zugeschrieben.

¹⁸ Vgl. HN III, S 248-9: „Daher es auch kommt, daß alle bisherigen Philosophen, wenn sie den geistigen Theil des Menschen erklären, oder von der sogenannten *Seele* reden, allezeit als das erste und hauptsächlichste setzen, daß sie *erkennend* sei, wodurch die das sekundäre zum primären, gleichsam das *Accidenz* zur Substanz machen, und dadurch von vornherein auf einen Irrweg gerathen, aus welchem nachher kein Herauslenken mehr ist, und der stets zu falschen Resultaten führt“.

¹⁹ HN I (*Manuskripte 1813*), S. 50.

²⁰ Vgl. HN II (*Zu Kant*, 1812 in: *Studienhefte 1811-1818*), S. 303.

²¹ Siehe zum Beispiel das Fragment 119 aus dem *Quartant* (1826), in HN III, S. 244f.

²² Über die Wichtigkeit von eigenen Beobachtungen an Tieren für die Entwicklung von Schopenhauers Tierethik siehe Muratori, C. (2008), Erster Teil.

²³ Frauenstädt, J. (1854). *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: F. A. Brockhaus, S. 157: „Bei der Schopenhauer'schen Ansicht ist die Continuität der Natur gewahrt. Der Mensch tritt ein als höchstes Naturproduct als die höchste Stufe des leiblich erscheinenden Naturwillens, als die höchste Tiergattung. Schopenhauer betont daher sehr stark die zoologische Verwandtschaft des Menschen mit dem Thier [...]“.

²⁴ HN III (Foliant II, 1827), S. 324.

²⁵ HN III, S. 324.

²⁶ Siehe Singer, P. (1996), S. 322-3.



genschweren Irrtum begangen. „Aller Evidenz zum Trotz“, hat Descartes seine Theorie auf der Idee einer absoluten Differenz zwischen Mensch und Tier aufgebaut – und eben diese Idee hat dann jene „Barbarei des Okzidents“ verursacht, die im 19. Jahrhundert zu den Marterkammern des *Medikasters* geführt hat²⁷.

Indem Kant von den Tieren als Sachen gesprochen hat, hat er Descartes' Fehler wiederholt und selber deutlich zur barbarischen Behandlung der Tiere in den Universitäten beigetragen: Seine Einstellung in Bezug auf Tiere – schreibt Schopenhauer ausdrücklich – ist „empörend und abscheulich“²⁸. Laut dieser irrtümlichen „philosophischen Moral“, die direkt von Descartes zu stammen scheint, sind die Tiere „bloße ‚Sachen‘“, bloße *Mittel* zu beliebigen Zwecken, also etwa zu Vivisektionen, Parforcejagden, Stiergefechten, Wettrennen, zu Tode peitschen vor dem unbeweglichen Steinkarren u. dgl.²⁹ Descartes und Kant³⁰ haben dadurch nichts anderes als eine *Moral der Parias* begründet, bei der die Tiere in den Bereich außerhalb der Regelungen des ethischen Handelns verbannt werden, genau wie die indischen Parias, die zu keiner Kaste gehören und deswegen keine Rechte besitzen. Schopenhauers Beschuldigung lautet:

*Pfui! über eine solche Parias-, Tschandalas und Mletschas-Moral, – die das ewige Wesen verkennt, welches in Allem, was Leben hat, da ist und aus allen Augen, die das Sonnenlicht sehn, mit unergründlicher Bedeutsamkeit hervorleuchtet*³¹.

Diese *Parias* richtet sich nach dem Prinzip, das wir schon antizipiert haben, d.h. dass eine Hierarchie unter den lebenden Kreaturen entsteht, weil die Gabe der Vernunft den Primat der Menschen über alle andere Spezies sichern sollte.

[...] *jene Moral – fährt die Argumentation fort – kennt und berücksichtigt allein eigene werte Spezies, deren Merkmal Vernunft ihr die Bedingung ist, unter welcher ein Wesen Gegenstand moralischer Berücksichtigung sein kann*³².

Derjenige *Philosoph* (oder besser gesagt Philosophaster), der die Vernunft als entscheidendes Kriterium ansieht, wiederholt nur den Fehler, vor dem Schopenhauer schon gewarnt hat: er verwechselt nämlich das Wesentliche mit dem Unwe-

sentlichen, wobei das Wesentliche als das fühlende Leben interpretiert ist, das in allen Kreaturen anwesend ist, die mit ihren Augen das Sonnenlicht schauen. Diese Fähigkeit zum Fühlen sollte nach Schopenhauer das ethische Kriterium werden und auch als Fundament der Moral gelten, nicht aber die Vernunft, die nach der verurteilten *Parias* den Menschen als überlegenes Wesen bezeichnet. In der Tat ist die Vernunft keine gute Basis für die Begründung eines moralischen Handelns – insbesondere was die ethisch gerechtfertigte Behandlung der Tiere betrifft. Im Gegensatz dazu führt die bevorzugte Rangstellung der Vernunft zur unmoralischen Versklavung aller lebenden Kreaturen, die für unvernünftig und eben darum minderwertig gehalten werden. Die fehlende Eignung der Vernunft als verlässliche moralische Basis bringt Schopenhauer mit einem Zitat von Goethe zum Ausdruck, das er mehrmals in seinem *Handschriftlichen Nachlass* abgeschrieben hat:

Er hat Vernunft, doch braucht er sie allein

Um thierischer als jedes Thier zu seyn³³.

²⁷ E, S. 238: „In der Philosophie beruht sie [die Roheit und Barbarei des Okzidents] auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier, welche bekanntlich am entschiedensten und grellsten von *Cartesius* ausgesprochen ward, als eine notwendige Konsequenz seiner Irrthümer“.

²⁸ E, S. 162.

²⁹ Ebenda.

³⁰ Schopenhauers Kritik richtet sich auch stark an die Position der christlichen, jüdischen und islamischen Religionen in Bezug auf die Behandlung von Tieren. Über die christliche Moral insbesondere siehe P II, S. 394: „Sie hat wahrlich eine große und wesentliche Unvollkommenheit darin, daß sie ihre Vorschriften auf den Menschen beschränkt und die gesamte Thierwelt rechtlos läßt“.

³¹ E, S. 162.

³² Ebenda.

³³ HN II (Zu Kant, 1812 in: *Studienhefte 1811-1818*), S. 303. Im selben Fragment (ebenda) liest man: „Daß der Mensch die *Vernunftidee* (in Kants Sinn) hat und nicht das Thier, kommt vielleicht aus demselben Grund aus dem er zu einem Grad von Bosheit und Verruchtheit kommt wie kein Thier.“

³⁴ Siehe auch HN I (*Manuskripte 1813*), S. 51: „So entfernt ist aber die Vernunft davon Quelle der Moralität zu seyn, daß erst sie uns fähig macht Bösewichter zu seyn, was Thiere nicht können. [...] Denn wir befriedigen nicht nur wie die Thiere die Begierde des Augenblicks: sondern raffinieren, reizen sie, um die Lust der Befriedigung vorzubereiten: kraft der Vernunft!“

³⁵ E, S. 236. Über den Begriff von *Mitleid* bei Schopenhauer siehe Hauskeller, M. (1998). *Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik*. München, S. 46: „Mitleidig, schreibt Schopenhauer, ist oder handelt jemand, wenn „er, weniger als sonst geschieht, einen Unterschied macht zwischen sich und anderen. (...)“. Mitleid ist also für Schopenhauer, anders als etwa für Spinoza oder Kant, ein kognitives Gefühl, und zwar nicht in dem Sinne, daß es eine Erkenntnis involvieren oder sich irgendwie auf sie [46] beziehen würde, sondern so, daß es diese Erkenntnis selbst ist.“

Parias behandelt werden, zu fühlen und die ersten Schritte zu ihrer Befreiung zu unternehmen.

3 Die Befreiung der Parias

Wie schon gezeigt wurde, ermöglicht es die Unterscheidung zwischen der klassischen und der neuen Ausbildung Schopenhauer, die ethischen Probleme zu erkennen, die ein Tierversuch mit sich bringt. Dabei sind die Zweifel des Wissenschaftlers, der entscheiden muss, ob ein Experiment absolut nötig ist oder nicht, d.h. ob das Tier geopfert oder nur gequält würde, in den Vordergrund getreten. In einer Zeit, in der sich die Forschungsmöglichkeiten besonders schnell entwickelten, versuchte Schopenhauer sowohl zu ergründen, inwiefern das Testen an Tieren noch erforderlich war, als auch die unbegrenzte Nutzung von Tieren (eine Nutzung, die nach Schopenhauers Tod ein zu hohes Niveau erreichte) zu begrenzen. Die philosophischen Gründe, die für eine Rückkehr zur minimalen Nutzung von Tieren in der Forschung sprechen, wurden im vorigen Absatz skizziert.

Zum Schluss möchte ich aber noch einige der Richtlinien darstellen, die Schopenhauer empfiehlt, um dieses Ziel zu erreichen: Schopenhauer zufolge könnte dieses Ziel die Befreiung der Parias genannt werden. Nach der Abschaffung der Moral, die Parias produziert hat, muss jetzt eine Tierethik entstehen, die die Gleichheit aller fühlenden Wesen als ethische Basis anerkennt; das Gefühl des Mitleids ist dann der Grundstein dieser neuen Ethik.

Obgleich Schopenhauer von einigen seiner Zeitgenossen kritisiert wurde, weil er sich ihrer Meinung nach nicht klar genug für die Rechte der Tiere eingesetzt hatte³⁶, führt doch die Argumentation, die ich in diesem Essay angedeutet habe, zu einigen die Ethik des Tierversuchs (und die Rechte der Tiere allgemein) betreffenden Folgerungen, die heute besonders aktuell sind.

In *Die Welt als Wille und Vorstellung* behauptet Schopenhauer, dass derjenige, der den allgemeinen Charakter des „Wille[ns] zum Leben“ (jenes ewigen Wesens, „welches in allem, was Leben

hat, da ist» – wie in der Schrift *Über die Grundlage der Moral* zu lesen ist) verstanden hat, *kein Tier quälen wird*³⁷. Da das Verbot der Tierquälerei einen kritischen Punkt darstellt, fügt Schopenhauer an jener Stelle des Texts eine bedeutende Fußnote hinzu.

Hier scheint Schopenhauer zu behaupten – was Schopenhauer-Nachfolger, wie zum Beispiel Schwantje³⁸, besonders enttäuschend fanden – dass der Mensch nicht leben kann, ohne Tiere zu nutzen, und an erster Stelle steht die Tötung der Tiere aus Ernährungsgründen³⁹. Schopenhauer denkt also an keinen idealen Zustand, wo Tiere und Menschen in voller Harmonie leben, wie etwa im biblischen Garten von Eden. Die Richtlinien, die er für eine zukünftige Tierethik formulieren will, gründen in keiner Weise auf einem Ideal des perfekten Gleichgewichts: Wie schon im ersten Teil dieses Essays untersucht wurde, versucht nämlich Schopenhauer die Entwicklung eines *historischen* Phänomens zu entfalten. Darüber hinaus rechnet er ganz bewusst mit vorläufigen Richtlinien, die aus der Auseinandersetzung mit den Problemen einer bestimmten Epoche entstanden, zur gleichen Zeit aber auf eine mögliche Zukunft verweisen, in der die Beziehung zwischen Tier und Mensch nicht mehr eine Beziehung zwischen einem gefolterten Wesen und seinem Henker sein wird.

Obgleich es nach Schopenhauer kein perfektes Gleichgewicht im Bereich der Tierethik gibt, müssen die Menschen doch mit der größten Vorsicht auf den

„Grad des Gebrauchs“ achten. Es ist zwar ethisch gerechtfertigt, Tiere für die Fleischgewinnung zu nutzen, *falls* der Schmerz, den der vegetarisch lebende Mensch empfinden würde, größer sein sollte als der Schmerz des Tieres beim Tod „mit weniger Leiden“⁴⁰. Außerhalb dieser Art der Nutzung (und mit der wichtigen Einschränkung, dass der Tod nicht leidvoll sei!) bestimmt Schopenhauer die Hauptfälle einer unethischen Überschreitung des gerechten „Grad des Gebrauchs“:

*Dies bestimmt zugleich den Grad des Gebrauchs, den der Mensch ohne Unrecht von den Kräften der Thiere machen darf, welchen man aber oft überschreitet, besonders bei Lastthieren und Jagdhunden; wogegen daher die Thätigkeit der Tier-Schutz-Gesellschaften besonders gerichtet ist. Auch erstreckt jenes Recht, meiner Ansicht nach, sich nicht auf Vivisektion, zumal der oberen Thiere*⁴¹.

Es ist berühmt, dass Schopenhauer die Begründung der ersten europäischen Tierschutz-Gesellschaften als eine willkommene Erscheinung sah, die gegen die „Barbarei des Okzidents“ wirken konnte⁴². In diesem Zitat erwähnt er ihre notwendige Arbeit zum Schutz von Lasttieren und Jagdhunden, die nach Schopenhauer von ihrer ethisch ungerechtfertigten Sklaverei befreit werden sollten.

Was die Vivisektion betrifft, so scheint Schopenhauers Behauptung, dass die Menschen kein Recht auf die Durchführung von jenen quälenden Experimenten besitzen, von besonderer Wichtigkeit zu

³⁶ Vgl. zum Beispiel Schwantje, M. (1919). *Tierseele und Tierschutz*. Hrsg. von dem Bund für radikale Ethik. Berlin.

³⁷ Vgl. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, S. 440 (im Folgenden W I).

³⁸ Siehe Schwantje, M. (1919).

³⁹ «Es ist leider wahr», schreibt Schopenhauer in *Parerga und Paralipomena II*, «daß der nach dem Norden gedrängte und dadurch weiß gewordene Mensch des Fleisches der Thiere bedarf [...]» (P II, S. 399).

⁴⁰ W I, S. 440: „Das Recht des Menschen auf das Leben und die Kräfte der Thiere beruht darauf, daß, weil mit der Steigerung der Klarheit des Bewußtseyns das Leiden sich gleichmäßig steigert, der Schmerz, welchen das Thier durch den Tod, oder die Arbeit leidet, noch nicht so groß ist, wie der, welchen der Mensch durch die bloße Entbehrung des Fleisches, oder der Kräfte des Thieres leiden würde, der Mensch daher in der Bejahung seines Daseyns bis zur Verneinung des Daseyns des Thieres gehn kann, und der Wille zum Leben im Ganzen dadurch weniger Leiden trägt, als wenn man es umgekehrt hielte.“

⁴¹ W I, S. 440.

⁴² Siehe Libell, M (1998). Active Compassion in Schopenhauer's View on Animals. In *Schopenhauer Jahrbuch* (79), S. 113-125, hier S. 122-3.



sein: die Tiere (*zumal die oberen*) sollten also von dieser Qual befreit werden. Die Entwicklung der Wissenschaft sollte mehr und mehr auf diese grausame Praxis verzichten und Alternativen finden, damit die Tiere von einem quälendem Zustand befreit werden können, der den ethisch gerechtfertigten „Grad des Gebrauchs“ deutlich überschreitet. Das Prinzip, dass alle lebenden Kreaturen leidensfähig sind, wird hier mit voller Überzeugung geltend gemacht, um die Grausamkeit der Vivisektion anzuklagen. Das Recht der „oberen Tiere“, vom Tierversuch befreit zu werden – ein Thema, das heute sehr aktuell ist⁴³ – wird von Schopenhauer betont: Die Ähnlichkeit des Menschen mit den großen Affen spielt dabei eine wichtige Rolle, indem sie deutlich zeigt, dass zwischen Mensch und Tier keine Kluft besteht, sondern dass der Mensch selber aus der Tierwelt kommt⁴⁴. Da die Affen von allen Tieren dem Menschen am nächsten stehen, ist ihre Befreiung von unnötigem Schmerz, den sie auf ähnliche Weise wie der Mensch empfinden können, besonders wünschenswert.

In *Parerga und Paralipomena* schreibt Schopenhauer:

[es gibt] Gelehrte und sogar Zoologen, welche, statt die ihnen so intim bekannte Identität des Wesentlichen in Mensch und Thier anzuerkennen, vielmehr bigott und borniert genug sind, gegen redliche und vernünftige Kollegen, welche den Menschen in die betreffende Thierklasse einreihen, oder die große Aehnlichkeit des Schimpansen und Orang-Utans mit ihm nachweisen, zu polemisieren und zelotisieren⁴⁵.

Wir kehren also zu einer schon erläuterten These zurück: Es ist erforderlich, die „Identität des Wesentlichen in Mensch und Tier“ anzuerkennen, damit die falsche Einstellung des *Medikasters* und des *Philosophasters* (oder der bigotten Gelehrten und Zoologen) als schädlich und *unvernünftig* erscheinen kann und endlich ihren Einfluss auf die Behandlung von Tieren in den Universitäten verliert. Die höheren, hochintelligenten Tiere, deren Fähigkeit, Leiden zu empfinden der des Menschen sehr ähnlich scheint, sollten also nie für die Vivisektion verwendet werden. In diesem Fall ist wirklich „zur Vivisektion keiner berechtigt“.

Diese letzte Passage zeigt also deutlich, wie Schopenhauers philosophische Untersuchung zur Gleichheit von Mensch und Tier zur Begründung einer Tierethik führt, deren Hauptlinien (zum Beispiel in Bezug auf die Rechte der höheren Tiere) noch heute nicht nur plausibel sondern auch wünschenswert scheinen. Vom Prinzip der allgemeinen Leidensfähigkeit der Tiere ausgehend, versucht Schopenhauer eine solide philosophische Basis zu gründen, die es erlauben wird, praktische Normen zu formulieren, die helfen werden, das vom Menschen verursachte Leid der Tiere so stark wie möglich zu begrenzen und in einigen Fällen sogar zu eliminieren. In dieser Hinsicht weist Schopenhauers ethische Spekulation schon auf den heutigen Diskurs über die Rechte der Tiere hin: Dass für alle Tiere das Recht auf ein Leben mit möglichst wenig Leiden garantiert werden sollte (sowohl in der Vivisektion als auch in der Fleischindustrie), scheint eine notwendige Konsequenz seiner Tierethik zu sein.

„[D]er Anblick jedes Thiers“, schreibt Schopenhauer 1853, „erfreut mich unmittelbar[,] und mir geht dabei das Herz auf“⁴⁶. Schopenhauers Tierethik kann als Versuch interpretiert werden, dieses Gefühl der Freude beim Umgang mit Tieren (dagegen vom Gefühl des Zurückschreckens vor der Vivisektion war am Anfang dieses Essays die Rede) dahingehend zu bearbeiten, um eine philosophisch begründete Antwort auf die Fragen des ethischen Umgangs mit Tieren zu finden. Die Grundnormen, die Schopenhauer skizziert, erlangen im Rahmen dieser philosophischen Forschung ihre volle Bedeutung. In diesem Sinne ist Schopenhauer sich dessen bewusst, dass sich viele Aspekte

der Beziehung Mensch-Tier entwickeln – und er selber stellt seine Tierethik als Reaktion auf eine negative Phase jener Entwicklung dar. Dass seine eigenen Richtlinien teilweise vorläufig zu sein scheinen, ist Teil dieses philosophischen Projekts – ein Projekt seltener Tiefe und auffallender Aktualität, das die Ausbeutung der Tiere durch den Menschen als ein bedeutsames Problem der modernen Welt erkannt hat.

„Thiere – bewußte Wesen, welche diese räthselhafte Existenz mit uns theilen“⁴⁷.

Literatur

- Cavalieri, P. und Singer, P. (1993). *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. London: Fourth Estate.
- DeGrazia, D. (2006). *On the Question of Personhood beyond Homo sapiens*. In P. Singer, *In Defense of Animals. The Second Wave* (40-53). Oxford: Blackwell.
- Frauenstädt, J. (1854). *Briefe über die Schopenhauer'schen Philosophie*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Hauskeller, M. (1998). *Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik*. München: C. H. Beck.
- Ingensiep, H. W. (2001). *Zur Lage der Tierseele und Tierethik*. In Friedrich Niewöhner und Jean-Loup Seban (Hrsg.), *Die Seele der Tiere* (283-331). Wolfenbüttel.
- Libell, M. (1998). *Active Compassion in Schopenhauer's View on Animals*. *Schopenhauer-Jahrbuch* 79, 113-125.
- Lindner, E. O. (1863). *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung*. Berlin: Verlag A. W. Hayn.
- Muratori, C. (2008). *Descartes' Error and the Barbarity of Western Philoso-*

⁴³ Das „Great Ape Project“ kämpft heute für die Anerkennung von grundlegenden Rechten (vor allem das Recht auf ein Leben ohne Leiden) für die großen Affen. Nach den Richtlinien dieses Projekts sollte die Durchführung der Vivisektion an diese „oberen Tieren“ ohne weiteres verboten werden. Darüber siehe Cavalieri, P. und Singer, P. (1993). *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. London: Fourth Estate. Siehe auch DeGrazia, D. (2006). *On the Question of Personhood beyond Homo sapiens*. In P. Singer, *In Defense of Animals. The Second Wave* (40-53). Oxford: Blackwell.

⁴⁴ Vgl. Wolf, J.-C. (1992), S. 87 ff.

⁴⁵ P II, S. 396.

⁴⁶ HN IV 2 (*Senilia*, 1853), S. 8.

⁴⁷ HN IV 2, S. 35 (*Senilia*, 1859/1860).

- phy. Schopenhauer in Dialogue with Coetzee's Elizabeth Costello. *Schopenhauer-Jahrbuch* 89 (2008), 177-195.
- Schopenhauer, A. (1966-75). *Der Handschriftliche Nachlaß*. Hrsg. von A. Hübscher, 5 Bände in 6. Frankfurt am Main: Verlag W. Kramer. Taschenbuchausgabe (band- und seitengleich): München: dtv 1985.
- Schopenhauer, A. (1988). *Sämtliche Werke*. Hrsg. von A. Hübscher, 7 Bände, Vierte Aufl. Mannheim: F. A. Brockhaus.
- Schwantje, M. (1919). *Tierseele und Tierschutz*. Berlin: Hrsg. von dem Bund für radikale Ethik.
- Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York: Random House. (*Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere*. Übersetzung von C. Schorch. Reinbeck 1996).
- Steinke, H. (2005). *Irritating Experiments. Haller's concept and the European Controversy on Irritability and Sensibility, 1750-90*. New York: Rodopi.
- Wolf, J.-C. (1992). *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag.

Korrespondenzadresse

Cecilia Muratori
Bachstrasse 27a
07743 Jena
Deutschland
E-Mail: ceciliamuratori@msn.com

D: Förderpreis des Landes Baden-Württemberg

Die Landesregierung von Baden-Württemberg räumt dem Tierschutz einen hohen Stellenwert ein. Deshalb soll die Zahl der in Forschung und Lehre verwendeten Tiere so klein wie möglich gehalten werden. Dort wo die Verwendung von Tieren in Diagnostik, Forschung und Lehre und im Rahmen der vorgeschriebenen Sicherheitsprüfungen von Produkten unerlässlich ist, ist die Verminderung von Tierversuchen sowie die Vermeidung von Schmerzen, Leiden oder Schäden bei den verwendeten Tieren ein wichtiges Anliegen.

Deshalb vergibt die Landesregierung jährlich den „Förderpreis Ersatz- und Ergänzungsmethoden zum Tierversuch des Landes Baden-Württemberg“.

Das Preisgeld beträgt bis zu 25.000 EURO.

Ausgezeichnet werden können Forschungsarbeiten, die einen wesentlichen Beitrag zum Ersatz von Tierversuchen oder zur Verminderung der Belastung von Tieren im Bereich der Wissenschaft und Lehre sowie der medizinischen Diagnostik und der Prüfung von Stoffen und Produkten leisten.

Die Arbeiten müssen der Umsetzung folgender Ziele dienen:

- Ersatz von Tierversuchen („*Replacement*“);
- Verminderung der Tierzahl für eine bestimmte Untersuchung („*Reduction*“);
- Verminderung von Leiden, Schmerzen oder Schäden („*Refinement*“);
- Verbesserung der Haltungsbedingungen von Versuchstieren („*Enrichment*“).

Ausgezeichnet werden können auch Projekte aus dem Bereich der Umsetzung bereits entwickelter Alternativmethoden (Validierung, behördliche Anerkennung und praktische Anwendung).

Vorschlagsberechtigt sind öffentliche und private Forschungseinrichtungen, Behörden, Verbände, Vereine und Einzelpersonen.

Der Vorschlag muss das Thema des Projekts, eine kurze Zusammenfassung der wesentlichen Ergebnisse, insbesondere eine Bewertung der Tierschutzrelevanz, eine auch für Fachfremde verständliche Beschreibung der Forschungsleistung (Kurzfassung), eine Vita sowie die Kontaktdaten (Name, Adresse, Telefon und E-Mail-Adresse) des/der vorgeschlagenen Projektleiters beinhalten.

Ausgezeichnet werden können Personen, die an Einrichtungen in Baden-Württemberg tätig sind. Das Preisgeld ist in der Regel für die weitere wissenschaftliche Arbeit der Preisträger/Innen bestimmt.

Die Arbeiten sollen möglichst nicht älter als 3 Jahre sein (Zeitpunkt der Veröffentlichung).

Vorschläge sind schriftlich oder per E-Mail (Anlagen als .doc; .xls; .pdf oder .jpg-Dateien) beim Ministerium für Ernährung und Ländlichen Raum Baden-Württemberg einzureichen.

Ein Rechtsanspruch auf Preisverleihung besteht nicht.

Der Preis ist teilbar.

Ministerium für Ernährung
und Ländlichen Raum
Kernerplatz 10
70182 Stuttgart
Telefon: 0711/126-0
Fax: 0711/126-2255
Poststelle@mlr.bwl.de