

Personale Rechte für Menschenaffen und Delphine? Bedingungen einer gelungenen Integration kognitiver Fähigkeiten von Tieren in tierethische Argumentationen¹

In der abendländischen Philosophie spielt die Erforschung der kognitiven Fähigkeiten von Tieren seit der Antike eine Rolle und auch die Entdeckung der Menschenaffen als „Grenzorganismen“ zwischen Mensch und Tier erfolgte bereits damals [1: 435ff]. Die systematische wissenschaftliche Erforschung des tierischen Verhaltens beginnt aber erst im 20. Jahrhundert mit Ethologen, Zoologen und Psychologen wie Niko Tinbergen, Konrad Lorenz, Wolfgang Köhler und Iwan Pawlow. Ende der 1970er Jahre schließlich begründete Donald Griffin die Kognitive Ethologie. Seine bahnbrechende Veröffentlichung *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience* nahm zum ersten Mal systematisch und bewusst das komplexe natürliche Verhalten diverser Tierarten und das Tabuthema des Bewusstseins bei Tieren in den Blick [2]. Zunehmend bezogen auch immer mehr Vertreter der Philosophie des Geistes, der Erkenntnistheorie und der Sprachphilosophie Stellung zu den kognitiven Fähigkeiten der Tiere und seit Ende der 1970er Jahre gewannen sie deshalb auch hier an Bedeutung [3].

Untersuchungen zu kognitiven Fähigkeiten bei Tieren werden aber nicht nur zur theoretischen Diskussion des Sonderstatus oder der Verwandtschaft von Mensch und Tier herangezogen. Auch der moralische Status der Tiere in der Ethik samt der praktischen Konsequenzen für den Tierschutz hängt davon ab, welche Kriterien für moralische Berücksichtigungswürdigkeit aufgestellt und ob sie an bestimmte Eigenschaften eines Wesens gebunden werden. Wenn die aktuelle Forschungslage zum Geist der Tiere ergibt, dass zumindest einige von ihnen Qualitäten aufweisen, die herangezogen werden können, um (stärkere) Schutzrechte zu begründen, dann müssen wir im Umgang mit diesen Tieren nicht nur ihren Bedürfnissen und Fähigkeiten gerecht werden. Wir sind möglicherweise auch gefordert, die eigene Exklusivität als moralisch besonders zu berücksichtigende Wesen zu überdenken [1: 442].

Im Folgenden werden zunächst Tierbeispiele genannt, welche einen wichtigen Platz in der momentanen Forschungsdiskussion einnehmen und als Hinweise auf Kultur, Sprache und Theory of Mind - also auf drei zentrale Bereiche kognitiver Leistungen - bei Tieren gelten können. Im Anschluss wird die Relevanz kognitiver Fähigkeiten bei Tieren für die Tierethik und den Tierschutz diskutiert und hier besonders auf die Frage nach Personalen Rechten für bestimmte Tierarten eingegangen. Ist es möglich, dass auch manche Tiere wie Personen sind und ihnen entsprechende Rechte eingeräumt werden sollten? Einleuchtende und problematische Aspekte solcher Forderungen werden herausgestellt, um daran Bedingungen für eine gelungene Integration kognitiver Fähigkeiten von Tieren in die Tierethik deutlich zu machen. Diese könnte wesentlich davon abhängen, sich nicht auf eine Dichotomie zwischen kognitiven Fähigkeiten und Leidensfähigkeit einzulassen, wie sie Jeremy Benthams berühmte Aussage dazu, worauf es in der Tierethik

¹ Der erste Teil dieses Papers entspricht im Wesentlichen einem Vortrag, den ich bereits auf der 12. Internationalen Fachtagung der Deutschen Veterinärmedizinischen Gesellschaft (DVG) gehalten habe [57]. Die Überlegungen zur Theory of Mind bei Tieren darin gehen auf eine sich im Druck befindende Veröffentlichung einer Arbeitsgruppe am Forum Scientiarum der Universität Tübingen zurück, an der außer mir noch Linda Braun, Alexander Ecker, Tobias Kobitzsch und Christian Lücking mitgearbeitet haben [58]. Sich mit diesen Veröffentlichungen überschneidende Abschnitte wurden für das vorliegende Paper überarbeitet und v.a. um die Diskussion um Personale Rechte für Menschenaffen und Delphine erweitert.

ankomme, andeuten mag: „the question is not, Can they reason? Nor, Can they talk? but, Can they suffer?“ (Bentham (1789) in seiner *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*). Abschließend wird deshalb aufgezeigt, dass Kognition und Leidensfähigkeit in ihrer Bedeutung für unseren praktischen Umgang mit Tieren eng zusammenhängen.

Kognitive Fähigkeiten bei Tieren am Beispiel von Kultur, Sprache und Theory of Mind

Kultur bei Tieren?

Die Diskussion um Kultur bei Tieren dreht sich in weiten Teilen um Werkzeugherstellung und Werkzeuggebrauch. Es ist gut dokumentiert, dass beispielsweise Schimpansen mit Hilfe von Steinen und Holzstämmen, welche als Hämmer und Ambosse fungieren, Nüsse knacken [4] und mit Stöckchen in Termitenhügeln stochern, um auf diese Weise gezielt Termiten zu „angeln“ [5]. Beide Verhaltensweisen werden von Generation zu Generation durch beobachtendes Lernen weitergegeben und werden so zu Traditionen: Traditionen sind klar unterscheidbare Verhaltensweisen, welche von zwei oder mehreren Individuen einer sozialen Gruppe geteilt werden und über die Zeit bestehen bleiben. Sie werden von sich anschließenden Individuen, die sie neu in ihr Verhaltensrepertoire aufnehmen, teilweise durch sozial gestütztes Lernen erworben [6: 53]. Manche Verhaltensweisen bei Tieren, wie die eben genannten, sind äußerst komplex, beinhalten beispielsweise technologische und soziale Elemente zugleich oder basieren auf bestimmten sozialen Lernmechanismen und treten innerhalb eines ganzen Sets anderer Traditionen auf. Statt von Traditionen kann dann möglicherweise von Kultur gesprochen werden [6].

Andrew Whiten erstellte gemeinsam mit den weltweit führenden Primatologen eine Synopse von 39 traditionellen Verhaltensweisen bei Schimpansen, die auf der jahrzehntelangen Arbeit dieser Forscher in den sechs am besten untersuchten Populationen beruht [7]². Die kultur-verdächtigen Verhaltensweisen umfassen dabei sehr Unterschiedliches, vom Regentanz („Rain-dance“) über die Verwendung von Laubknäueln als Schwämme („Leaf-sponge“) bis hin zum „Hand-clasp“, einer charakteristischen Handhaltung während des Groomings. Sie stellt die erste dokumentierte soziale Tradition bei Schimpansen dar [8]. Inzwischen wurden auch experimentelle Beweise für die Weitergabe von Traditionen bei Schimpansen in Gefangenschaft erbracht [9]. Freilandbeobachtungen an Orang-Utans lieferten ebenfalls Belege für insgesamt 43 Innovationen, die dem Überleben, der Verbesserung der Lebensbedingungen und der sozialen Kommunikation dienen und über die Zeit stabil erhalten bleiben [10] und auch bei Gorillas wurde inzwischen Werkzeuggebrauch in freier Wildbahn beobachtet [11]. Delphine benutzen Schwämme als Schutzkappen, während sie am Meeresboden nach Futter stöbern - eine Verhaltensweise, die matrilinear weitergegeben wird und vermutlich auf ein erfindungsreiches Weibchen zurückgeht [12]. Erfindungsreichtum scheint generell der Schlüsselfaktor für die Entstehung von Tradition und Kultur zu sein. Ein Beispiel für die Erfindung von Werkzeuggebrauch ist eine Neukaledonische Krähe, die später auch im kontrollierten Experiment dabei beobachtet wurde, wie sie sich aus Drahtstücken Haken bog. Sie verwendet diese, um kleine Futtereimer am Boden einer Glasröhre an ihren Henkeln nach oben ziehen zu können und zeigte dieses Verhalten ohne zuvor Erfahrung mit der Situation und den Materialien gesammelt zu haben [13].

Für die Frage, ob solche und ähnliche Verhaltensweisen bei Tieren als Kultur zu interpretieren sind, spielen verschiedene Überlegungen eine Rolle, die vor allem um die Komplexität der Traditionen, um die zugrunde liegenden Lernmechanismen beim Erwerb der Verhaltensweisen und um deren Verbreitung kreisen. Manche Tiere benutzen eine enorme Vielfalt an Werkzeugen, Schimpansen verwenden beispielsweise sogar jeweils an verschiedenen Typen von Termitennestern unterschiedlich angepasste Werkzeugsets [14]. Alle Werkzeug-herstellenden Tiere bearbeiten ihre Materialien, indem sie Teile davon entfernen oder modifizieren (z.B. auf eine geeignete Länge kürzen, Laub von einem Ast entfernen, Material aufrauen etc.). Menschliche Kulturen sind außer ihrer Komplexität aber auch höchst kumulativ, d.h., die kulturelle Weiterentwicklung stützt sich auf die Errungenschaften ganzer Vorgängergenerationen, welche immer mehr verfeinert werden.

² Die Daten sind über die *Behaviour Definition and Distribution Database* zugänglich, welche Definitionen der jeweiligen Verhaltensweise und Informationen über ihre Verbreitung enthält (<http://biologybk.st-and.ac.uk/cultures3/>).

Außer bei Schimpansen [6: 53] gibt es auch bei Neukaledonischen Krähen Hinweise auf kumulative Technologieevolution. Hunt und Gray stellten fest, dass die von ihnen beobachteten Krähen das Design ihrer Pandanus-Blätter, welche als Spieße zum Stochern nach Nahrung verwendet werden, verändert und kumulativ verbessert haben. Aus geraden Spießern haben sie über mehrere Zwischenstufen effizientere mehrstufige Spieße entwickelt [15: 867,872f]. Die Fähigkeit, Werkzeuge herzustellen und zu benutzen ist bei diesen Vögeln zumindest teilweise angeboren. Sozialer Input spielt aber trotzdem bei der Weitergabe und Weiterentwicklung spezifischer Techniken und Designs eine Rolle. Junge Krähen ziehen es vor, Objekte zu verwenden, deren Verwendung durch die Versuchsleiter sie zuvor beobachten konnten [16: 1340] [17]. Auch Tierkinder lernen also offensichtlich durch Beobachtung älterer Artgenossen. Matsuzawa et al. (2001) [18] prägten den Begriff „Master-apprenticeship“, um den kulturellen Lernprozess bei Schimpansen zu charakterisieren: Die äußerst geduldigen und toleranten Meister des Werkzeuggebrauchs, meist die Mütter, unterrichten zwar die naiven Lernenden nicht direkt, indem sie etwa deren Hand führen, sie geben ihnen aber die Gelegenheit, durch wiederholte Langzeitbeobachtung von ihnen zu lernen [19: 202]. In seltenen Fällen wurde auch beobachtet, dass den Lernenden das Werkzeug gereicht wurde [19: 209ff]. Die japanischen Forscher konnten außerdem inzwischen in ihren Experimenten zeigen, dass Schimpansenkinder verstärkt diejenigen Werkzeuge benutzen, welche auch die beobachteten Erwachsenen verwendeten. Es ist also wahrscheinlich, dass Werkzeugselektivität weitergegeben wird [19; 211]. Wie bei Menschenkindern findet bei Schimpansen Lernen in bestimmten sensiblen Phasen und in starker Mutter-Kind-Interaktion statt [20]. Menschliche Kinder vertrauen aber stärker als Schimpansen auf Imitation und kulturelle Konventionen – was die Tiefe der kulturellen Dimension des menschlichen Soziallebens erahnen lässt. Selbst in einem Versuch, in dem das Kopieren einer vorgemachten Handlung 1 im Gegensatz zu einer alternativen, nicht vorgeführten Handlung 2 offensichtlich sinnlos ist, neigen Kinder zum Kopieren. Affen schwenken hier von imitativem Verhalten in pragmatischer Manier auf emulatives³ Verhalten um [21]. Alles in allem scheint es gerechtfertigt, zumindest im Falle der gut untersuchten und sehr komplexen Traditionen der Schimpansen und Orang-Utans von simplen Kulturen zu sprechen und auch der Werkzeuggebrauch von Rabenvögeln und Delphinen erfüllt einige Kriterien für Kultur.

Sprache bei Tieren?

Zur Bedeutung der Sprache für den Menschen, zu ihrem Erwerb und ihrer Wechselwirkung mit anderen kognitiven und nicht-kognitiven Fähigkeiten kann man sich sehr unterschiedlich positionieren. Wahrscheinlich ist die Sprachfähigkeit das prominenteste Differenzkriterium zwischen Mensch und Tier seit über das Verhältnis der beiden zueinander nachgedacht wird. Als solches hält es sich auch hartnäckig. Ein Beispiel hierfür ist das inzwischen in der 11. Auflage vorliegende Einführungswerk in die Sprachwissenschaft von Grewendorf, Hamm und Sternefeld. Die Position der Autoren ist sehr plakativ und verkürzt die Debatte um Sprachfähigkeit bei Tieren radikal: „Das Interessante an der Sprache ist, dass *nur der Mensch* über dieses spezielle Mittel der Kommunikation verfügt, dass daher eine Untersuchung dieses speziellen Kommunikationsmittels eine Untersuchung spezifischer Eigenschaften des Menschen, vielleicht sogar *der differentia specifica* ist“ [22: 15]. Es gibt aber auch Sprachwissenschaftler, welche die Sprache im kognitiven System Mensch anders verorten und somit deutlichen Raum für die Frage nach sprachlichen oder vorsprachlichen Fähigkeiten bei Tieren lassen: „Es gibt überhaupt keinen Grund und erst recht keine Belege, dass die Sprache etwas von anderen geistigen Aktivitäten völlig Verschiedenes ist [...]. Im Gegenteil, an sprachlichen Aktivitäten sind fast alle höheren kognitiven Prozesse beteiligt und auch sensorische und motorische. Daher kann man nur annehmen, dass die Sprache und der Erwerb der Sprache von den gleichen informationsverarbeitenden Prozessen gesteuert wird wie andere kognitive Aktivitäten“ [23: 4f]. Es ist dabei vielleicht nicht verwunderlich, dass hier eine Expertin für den kindlichen Spracherwerb spricht. Wenn es um Kinder oder Tiere geht, muss man bereit sein, nach den Ursprüngen und Einzelbausteinen von Sprache zu fragen.

³ Bei der Emulation im Vergleich zur Imitation ist das Lernen fokussiert auf das, was das beobachtete Modell als Handlungsergebnis anstrebt, nicht auf die Art und Weise, wie genau dieses Ergebnis erzielt wird.

Erst in den 1970ern kam es zum wissenschaftlichen Durchbruch, was die Frage der Sprache bei Tieren angeht: Gardner und Gardner trainierten damals die Schimpansin Washoe mit der amerikanischen Zeichensprache für Taubstumme (American Sign Language (ASL)). Viele weitere Sprachlehrversuche mit Menschenaffen folgten und liefern seitdem interessante Ergebnisse. Es wird von Wortneuschöpfungen, generalisierten Verwendungen und sogar von Gebärdenkommunikation zwischen einzelnen Tieren berichtet⁴. Ein zweites Fenster zum Geist der Tiere neben diesen Sprachlehrversuchen stellt die Erforschung der natürlichen Kommunikationsformen von Tieren dar. Meerkatzen beispielsweise verwenden verschiedene Laute für verschiedene Fressfeinde, für die diskutiert wird, ob sie wie Wörter mit einem semantischen Gehalt fungieren [27]. Obwohl bereits eine Fülle von Studien zum Verständnis von Semantik, Pragmatik und Grammatik bei Tieren vorliegt, sind viele Skeptiker noch nicht von echter Sprachfähigkeit bei Tieren überzeugt. Es gibt aber ein Tier, das auch ihnen zu denken geben sollte: Graupapagei Alex.

Irene Pepperberg arbeitete über 20 Jahre mit Alex und setzt ihre Forschung nach dessen Tod 2007 nun mit anderen afrikanischen Graupapageien fort [28]. Sie verwendet eine für diese Tiere besonders gut geeignete Trainingsmethode, das so genannten Model-Rival-Trainingsystem, in dem eine Person A als Trainer agiert, während eine Person B zugleich Modell für Alex Verhalten und Rivale um die Aufmerksamkeit des Trainers ist. Das Tier beobachtet eine Gesprächssituation zwischen A und B und mischt sich schließlich aus Neugier und aus Eifersucht um die Aufmerksamkeit der Redenden ein. Es fängt an, den Gegenstand richtig zu benennen und wird in Lob- und Aufmerksamkeitsverteilung einbezogen [28: 25ff]. Auf diese Weise erlernte Alex Namen von Gegenständen, Farben, stofflichen Eigenschaften und Zahlen. Auch ganze Sätze, sowie Fragewörter und Frageeinleitungen waren ihm bekannt. Außerdem kannte er die Wörter „Farbe“ (color), „gleich“ (same) und „verschieden“ (different). Pepperbergs Versuche mit Alex muss man sich folgendermaßen vorstellen: Alex sieht im Versuch dreimal denselben visuellen Reiz (z.B. einen großen gelben und einen kleinen roten Schlüssel) und hört drei gegenüber dem visuellen Auslöserreiz neutrale, akustische Reize, auf die er antwortet (nämlich Pepperbergs Fragen, etwa: „What toy?“ „What's different?“ „What color bigger?“). Wüsste er nicht, was die Fragen bedeuten, würde er dreimal dasselbe antworten oder nur zufällig die richtige Antwort erraten: er liegt aber in den allermeisten Versuchsdurchläufen bei über 80 % der Fragen richtig (zur Kategorisierung hinsichtlich color/shape vgl. [28: 58], zur Diskrimination von same/different, inkl. Transferleistung bei neuen Objekten vgl. [28: 73ff], zum Verständnis der Begriffe und ihrer Relationen vgl. [28: Kap. 8 u. 9]).

Hier scheuen sich auch manche Philosophen nicht mehr davor, zuzugestehen, dass Alex über Begriffe verfügt. Nach Andreas Bartels gibt es (in Anlehnung an Donald Davidsons Sprachtheorie) zwei Kennzeichen von Begriffen⁵: sie müssen zunächst in einem Begriffsnetz organisiert sein. Alex verfügt über ein solches, bestehend aus Oberbegriffen (z.B. color) und Unterbegriffen (z.B. red/green/yellow...) [30: 184]. Einen Begriff von etwas zu haben, bedeutet aber außerdem Metagedanken zu haben. Das heißt, der Sprecher kann sich irren und erkennen, dass er einen Fehler gemacht hat. Er ist in der Lage, einen (richtigen) Gedanken über einen (als falsch erkannten Gedanken) zu bilden [31: 18]. Alex kann zwar nicht im strengen Sinne seine Reaktion aufgrund von Zusatzinformation korrigieren, er ist aber in der Lage, seine Reaktion aufgrund zusätzlicher Information zu modifizieren [30: 178]. Wenn Alex damit die wichtigsten Bedingungen für das Verfügen über Begriffe erfüllt, wie lassen sich dann seine Begriffe genauer beschreiben? Bartels nimmt hierzu deren Funktion in den Blick [29: 11, 185, 186f]:

⁴ Für einen Überblick zu Sprachversuchen mit Primaten vgl. Klann-Delius 1999 [24], zur Sprache bei Tieren generell vgl. Gould, Grant Gould 1997 [25: 199-221] und Hauser 2001 [26: 223-265].

⁵ Donald Davidson schreibt in seinem Aufsatz *Rational Animals*, dass die Antwort auf die Frage, ob ein Hund in Bezug auf ein Objekt (beispielsweise in Bezug auf eine Katze) der Überzeugung sein könne, dass es sich auf einem Baum befindet, davon abhinge, ob der Hund über eine ganze Reihe allgemeiner Überzeugungen (general beliefs) Bäume betreffend verfüge. Weiß er beispielsweise, dass Bäume Wasser benötigen, Blätter oder Nadeln besitzen und wachsen? Laut Davidson sind Überzeugungen organisiert in dichten Netzwerken solcher verwandter und sich berührender Überzeugungen [29: 320f]. Er argumentiert außerdem dahingehend, dass es, um tatsächlich über Überzeugungen zu verfügen, nötig sei, ein Konzept derselben als geistige Zustände eines Organismus zu besitzen, die in Bezug auf die Realität entweder wahr oder falsch sein können. Dies bedeutet, Metaüberzeugungen (also Überzeugungen über Überzeugungen) bilden zu können [29: 324]. Er erklärt: „Much of the point of the concept of belief is that it is the concept of a state of an organism which can be true or false, correct or incorrect. To have the concept of belief is therefore to have the concept of objective truth“ [29: 326]. Davidson ist der Meinung, dass Tiere diesen Kriterien für das Verfügen über Überzeugungen nicht genügen. Das interessante an Bartels Bezug auf Davidsons Kriterien scheint mir, dass er unter Rückgriff auf dieselben Grundkriterien und mithilfe kleiner Abänderungen und Erweiterungen zu konträren Schlussfolgerungen kommt, nämlich dazu, dass auf eine sinnvolle Art und Weise von Begriffen bei Graupapagei Alex gesprochen werden kann (vgl. auch Newen und Bartels 2007 [32]).

Man zeigt Alex verschiedene Gegenstände:		
Er kann sagen, welcher Gegenstand welche Farbe hat	Er kann Gegenstände unterschiedlichen Klassifikationssystemen zuordnen	Er kann (auch ihm unbekannt) Gegenstände als gleich oder verschieden einordnen hinsichtlich verschiedener Klassifikationssysteme
Bsp: roter Schlüssel, gelber Holzwürfel	Bsp: gelber Holzwürfel	Bsp: gelber Holzwürfel, gelber Schlüssel
What toy red? Key!	What color? Yellow! What matter? Wood!	What's same? Color! What's different? Matter!
Indikatorfunktion	Einordnungsfunktion	Vergleichsfunktion

Alex verfügt dieser philosophischen Interpretation zufolge über einfache Wahrnehmungsbegriffe, bzw. begriffliche Repräsentationen. Sie sind organisiert in einem einfachen Begriffsnetz und funktional beschreibbar. Sein Begriff von „yellow“ entspricht drei funktionalen Rollen: einer Indikatorfunktion, einer Einordnungsfunktion und einer Vergleichsfunktion [29: 184]. Alles in allem scheint es dringend notwendig, solchen und ähnlichen sprachlichen Fähigkeiten bei Tieren in der Theoriebildung gerecht zu werden.

Theory of Mind bei Tieren?

Die einfachste Definition für Theory of Mind könnte wie folgt lauten: Ein Kind (oder ein Tier) verfügt dann über eine Theory of Mind, wenn es zwischen der realen Welt einerseits und mentalen Vorstellungen und Zuständen andererseits unterscheidet und eigene wie fremde Handlungen in Bezug auf Überzeugungen und Wünsche der Handelnden einschätzen kann⁶. Dieses alltagspsychologische Verständnis ermöglicht es einem Handelnden unter anderem, andere zu täuschen. Die momentan lebhaft geführte Diskussion um Studien zur Theory of Mind von Schimpansen soll im Folgenden näher betrachtet werden.

Eine Forschergruppe um Michael Tomasello vom Max-Planck-Institut für Evolutionäre Anthropologie in Leipzig veröffentlichte 2000 und 2001 zum ersten Mal Ergebnisse von Versuchen, welche das Verständnis der Schimpansen für mentale Zustände (z.B. für das Sehen der anderen im Vergleich zum eigenen Sehen) offen legen sollten [34] [35]⁷. Das Paradigma baut auf der natürlichen Situation des Futterwettbewerbs zwischen einem dominanten Tier (D) und einem subdominanten Tier (S) auf. Eine erste Versuchsreihe [34] zeigte bereits, dass Schimpanse S es sehr flexibel ausnützte, wenn er Futter sehen konnte, das Schimpanse D durch eine physische Barriere verborgen war. Er vermied das Futter, das D ebenfalls sehen konnte (da er in einer direkten Auseinandersetzung mit D unterlegen wäre) und näherte sich stattdessen dem Futter, das D nicht sehen konnte [36: 154]. In einer zweiten Versuchsreihe [35] beobachtete S den Versuchsleiter dabei, wie er das Futter auf seiner Seite der Barriere versteckte und beobachtete gleichzeitig, ob D den Versteckvorgang ebenfalls sah (ob seine Tür offen oder geschlossen war). Wurden beide Tiere in den Raum gelassen, dann schien S zu wissen, ob D den Versteckvorgang verfolgt hatte und verhielt sich entsprechend zurückhaltend oder nicht [36: 154]. Ich möchte folgendes betonen: Wenn die Experimente so interpretierbar sind, dass S auf der Basis dessen handelt, was er über das Sehen des anderen weiß, dann scheint S nicht nur zu wissen, was D sieht oder nicht sieht. Der subdominante Schimpanse weiß auch, dass das, was der dominante Schimpanse vor einiger Zeit gesehen hat, dessen jetziges Verhalten noch beeinflussen wird. Anders gesagt: er weiß, dass das, was dieser zu einem Zeitpunkt t1 gesehen hat, ihm zu einem Zeitpunkt t2 mental präsent ist und sein Handeln leiten wird. Die Forscher selbst kommen zu dem Ergebnis, dass zumindest manche nicht-menschlichen Primaten zumindest einige mentale Zustände anderer verstehen. „This does not mean that chimpanzee social cognition is the same as human social cognition, but it does mean that telling them apart just got harder“ [36: 153]. Tomasello et al. fassen die Ergebnisse bisheriger

⁶ Den Begriff "Theory of Mind" prägen David Premack und Guy Woodruff in ihrem Artikel *Does the chimpanzee have a theory of mind?* von 1978. Ihre Definition lautet: „In saying that an individual has a theory of mind, we mean that the individual imputes mental states to himself and to others [...]. A system of inferences of this kind is properly viewed as a theory, first, because such states are not directly observable, and second, because the system can be used to make predictions, specifically about the behaviour of other organisms“ [33: 515].

⁷ Für die Diskussion um diese Experimente beziehe ich mich im Folgenden auf Tomasello et al. 2003a, Povinelli und Vonk 2003 und Tomasello et al. 2003b [36] [37] [38].

Forschung so zusammen: Schimpansen wissen in Bezug auf die visuelle Wahrnehmung, was andere sehen, indem sie die Blickrichtung anderer beachten (meist über deren Kopfposition). Ihnen ist klar, dass Barrieren in einem bestimmten Winkel den visuellen Zugang blockieren, transparente hingegen nicht. Sie wissen auch, ob ein Individuum in der direkten Vergangenheit etwas gesehen hat. Inzwischen weiß man zudem, dass sie in Bezug auf das Verhalten etwas über Intentionen in Handlungen wissen. Sie können Anstrengung, Frustration und Zufriedenheit als Anzeichen für das, was andere tun oder als nächstes tun werden, erkennen. Schimpansen - und vielleicht auch andere Tierarten - besitzen damit ein sozial-kognitives Schema im Sinne einer Theory of Mind, was aber noch nicht bedeutet, dass diese als „full-blown“ und „human-like“ zu bezeichnen ist [36: 156]. Trotzdem wäre es zu simpel, eine Theory of Mind bei ihnen grundsätzlich nicht für möglich zu halten. Man müsste nun genauer untersuchen, welche der vielen verschiedenen Arten mentaler Zustände Schimpansen verstehen können und wie sie dazu in der Lage sind [36: 156].

Daniel J. Povinelli and Jennifer Vonk antworteten auf Tomasello et al. (2003a) mit einer Kritik, in deren Zentrum die Frage steht, woran sich die Schimpansen orientieren: an dem, was andere sehen bzw. gesehen haben oder schlicht an deren beobachtbarem Verhalten? Ihrer Meinung nach reicht letzteres aus, um die Ergebnisse der Tomasello Gruppe zu erklären, während ersteres eine exklusive Spezialisierung des Menschen darstellt [37: 158]. Bei Povinelli und Vonk bleibt aber leider recht unklar, wie genau Schimpansen Abstraktionen über das Verhalten anderer bilden. Könnten hierfür vielleicht auch wiederum Theory of Mind-Fähigkeiten notwendig sein? Außerdem können Tomasello und seine Kollegen mit Kontrollbedingungen aufwarten, in denen das Verhalten des subdominanten Tieres nicht so leicht über dessen konkrete Verhaltensbeobachtungen am dominanten Tier erklärt werden kann⁸. Methodisch reichen diese Kontrollbedingungen aber womöglich nicht aus und Povinelli und Vonk schlagen deshalb vor, die Methode so zu ändern, dass auszuschließen ist, dass die Tiere sich lediglich am Verhalten der anderen orientieren [37: 159f]. Dies scheint jedoch methodisch schwierig, wenn nicht sogar unmöglich zu sein⁹.

Tomasello und seine Kollegen betonen meiner Meinung nach zu recht, dass eine Theory of Mind viele Prozesse sozialer Kognition umfasst. Schimpansen verstehen mentale Zustände (wie etwa die Überzeugungen anderer) nicht wie wir, aber sie verstehen andere mentale Prozesse (z.B. das Sehen der anderen). Dies ist zunächst tatsächlich nicht verwunderlich: Kinder verstehen die Überzeugungen anderer auch erst mit vier Jahren. Zwischen einem und zwei Jahren zeigen sie trotzdem in verschiedenen Paradigmen, dass dies für mentale Zustände und Vorgänge wie Sehen, Wollen und Intendieren nicht gilt [38: 239]. Die Tomasello Arbeitsgruppe liegt vermutlich richtig damit, dass man nie Fortschritte erzielen wird, wenn es um die Beantwortung von Fragen nach Evolution und Ontogenese sozialer Kognition geht, solange man eine monolithische Auffassung von Theory of Mind vertritt, die Individuen entweder nur ganz oder gar nicht haben [38: 240].

Zur Relevanz kognitiver Fähigkeiten bei Tieren für Tierethik und Tierschutz

Zum momentanen Forschungsstand können wir zumindest bei einigen Tieren davon sprechen, dass sie notwendige Kennzeichen von Kultur, Sprache und Theory of Mind an den Tag legen. Selbst wer dies nicht zugestehen möchte, muss doch mindestens anerkennen, dass lang gehegte Differenzkriterien wie Kultur, Sprache und Theory of Mind ins Wanken geraten sind und empirisch nicht mehr auf festem Boden stehen. Die Frage nach kognitiven Fähigkeiten bei Tieren hat damit auch Auswirkungen auf die Tierethik, denn wir müssen nun überlegen, was dies für unsere Stellung gegenüber allen übrigen Lebewesen und für unser Verhalten ihnen gegenüber bedeutet. Ich werde zunächst anhand von Lexika Artikeln¹⁰ einen Überblick über

⁸ In einer der Kontrollbedingungen wurde z.B. das Futter versteckt, woraufhin S sein Verhalten wählte, während die Türe zu Ds Raum noch geschlossen war. Es gab also kein Verhalten, das S hätte ablesen können. Trotzdem ging S zum Futter (das D nicht gesehen haben konnte), als die Türe geöffnet wurde. In einer anderen Kontrollbedingung zeigte sich zudem, dass S nicht in Ds Verhalten las, als er die Chance dazu hatte [38: 239].

⁹ Die Forderung nach Abänderungen der Versuche muss vereinbar sein mit der Forderung nach möglichst natürlichen Testaufbauten. Hierin scheint mir das größte methodische Problem der aktuellen Forschung zu liegen.

¹⁰ Ich werde mich hier auf folgende Artikel stützen: den Eintrag zu „Menschenwürde“ von Bayertz (1999) in der Enzyklopädie Philosophie, den Eintrag zu „Menschenrechte“ von Klenner (1990) in der Europäischen Enzyklopädie zu Philosophie und

den Inhalt, die Entstehung und die Begründung von Menschenrechten geben, wobei bereits wenn es um deren Anwendung auf den Menschen geht, Probleme hinsichtlich der Begründungsstrategien deutlich werden. Danach werde ich auf Forderungen nach basalen Menschenrechten für Menschenaffen und Delphine eingehen.

Menschenwürde und Menschenrechte

Angehörigen unserer Art räumen wir besondere Schutzrechte im Sinne von Menschenrechten ein.

Diese sind als vor- und überstaatliche, den Menschen angeborne, unverzichtbare Rechte zu verstehen. Ihre absolute Gültigkeit ist staatlicher Setzung oder Versagung entzogen und wird aus überpositiven Rechtsquellen göttlichen oder natürlichen Rechts oder auch unter Verzicht auf metaphysische Begründungsversuche aus der Qualität des Menschseins abgeleitet. Als Menschenrechte werden insbesondere die politischen Grundfreiheiten (wie das Recht auf Leben, auf Unverletzlichkeit der Person, auf Meinungs- und Glaubensfreiheit sowie auf Freizügigkeit betrachtet) [44: 846].

Für die Entstehung der Idee der Menschenrechte lassen sich Traditionsstränge nachverfolgen, die von der Antike über die Ausbildung des Völkerrechts in der Stoa und später bei Cicero, sowie die hochmittelalterliche Staatsphilosophie bis hin zur neuzeitlichen Lehre vom Gesellschaftsvertrag reichen. Gemeinsam bilden sie die Grundlage des in der Aufklärung entstehenden modernen Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft und der Menschenrechte. In der Neuzeit entwickelte sich die Idee der Menschenrechte also besonders als Moment der Aufklärungsphilosophie [44: 847] [43: 367] [42: 824].

Die wichtigste Menschenrechtskataloge oder deren Vorläufer sind die Magna Carta Libertatum (1215), die Petition of Rights (1628), die Habeas-Corpus-Akte (1679), die Bill of Rights (1689) und schließlich die amerikanische Unabhängigkeitserklärung mit der Virginia Bill of Rights (1776), die Französische Revolution mit ihrer Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789) und die von der Vollversammlung der Vereinten Nationen angenommene Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948. Auch die Verfassungen mehrerer Staaten, etwa das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 1949 bekennen sich zu unverletzlichen, unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft (Art. 1, Abs. 2) [44: 847] [42] [43].

Die Menschenrechte werden unhistorisch, also absolut, begründet, etwa damit, dass sie allen Menschen von Natur aus oder kraft Vernunft zustehen, dass sie im Gesellschaftsvertrag vereinbart sind oder sich daraus ergeben, dass alle Menschen Gottes Ebenbild sind [43: 367].

Neben einer liberalen Tradition der Begründung von Menschenrechten gibt es, so Hilpert, auch einen naturrechtlichen und einen naturalistischen Ansatz, die alle eine Zentrierung auf das Individuum gemeinsam haben, was bei kollektivistischen Ansätzen nicht der Fall ist. Von individualistischen und kollektivistischen, sowie von ontologischen Ansätzen hebt sich das transzendentalphilosophische Begründungsmodell ab, das Menschenrechte als konkrete Ausweitung der Ermöglichung von Autonomie unter der Bedingung apriorisch vorweggenommener Bezugnahme auf den gleichen Freiheitsanspruch aller anderen Menschen deutet [45: 674]. Weitere Begründungsansätzen formulieren außerdem die Diskurstheorie sowie Vertreter der entwicklungspolitischen Diskussion, für Letztere "bilden die *Grundbedürfnisse* unmittelbare Bezugspunkte menschenrechtlicher Ansprüche an Gesellschaft, Staat und internationale Gemeinschaft", woran sich die Frage anschließt, welche Bedürfnisse menschenrechtsfähig sind und wie sie im Vergleich zueinander gewichtet werden sollen [45: 675].

Von diesen Begründungstraditionen ist die transzendentalphilosophische, auf Kant zurückgehende vermutlich diejenige, die sich am stärksten durchgesetzt hat. Sie knüpft die Menschenwürde und damit Menschenrechte an die Vernunftfähigkeit des Menschen. Den „normativen Kern“ der Menschenrechte bildet, so Hilpert, folgende Idee: „dass dem Menschen als solchem eine - bei Kant und in seinem Gefolge auch in zentralen Menschenrechtsdokumenten „Würde“ genannte - über die empirische Erscheinung hinausreichende Selbstzweckhaftigkeit zuerkannt wird und dass es Daseinsbedingungen und

Wissenschaften, ebenfalls zu „Menschenrechte“ die Einträge von Ganslandt (1995) in der Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie und von Hilpert (1998) im Lexikon der Bioethik, sowie den Eintrag „Mensch“ von Rentsch (1999) in der Enzyklopädie Philosophie (vgl. [42] [43] [44] [45] [46]).

Persönlichkeitsäußerungen gibt, die ihm auf keinen Fall entzogen werden dürfen“ [45: 675]. In der neuzeitlichen Menschenrechtstradition werden diese nun nicht mehr im Kontext einer Schöpfungsordnung oder als Elemente eines verobjektivierten Sittengesetzes expliziert (obwohl sie für eine theologische Interpretation offen bleiben), „sondern als in der menschlichen Vernunft gefundene und als gegenüber jedem vernünftigen Wesen zu rechtfertigende subjektive Rechte gedeutet“ [45: 675].

Der Menschenwürdebegriff ist zunächst eine anthropologische und ethische Kategorie, die dann im Gefolge der Aufklärung und der Französischen Revolution zunehmend auf rechtliche, politische und gesellschaftliche Gebiete übertragen wurde und damit in eine enge Beziehung zur Idee der Menschenrechte tritt [42: 824]. Der Menschenwürdebegriff spielt, so Bayertz, somit eine Doppelrolle als ethisch-anthropologische Kategorie und als verfassungsrechtlicher Begriff und nimmt dadurch eine Brückenfunktion zwischen Moral und Recht ein [42: 824]. Er ist sozusagen das Bindeglied zwischen dem Menschen und den ihm zugesprochenen Menschenrechten. Dabei bleiben der Inhalt des Menschenwürde Begriffs und seine Grundlagen unklar und kontrovers [42: 824]. Klar ist, dass er seinem Inhalt nach zunächst eine anthropologische Dimension hat, und dass wer Menschenwürde definieren will, an die Frage anknüpft, was denn das spezifische Wesen des Menschen ausmacht [42: 824f]. Die neuzeitliche Philosophie, so Bayertz, hob diesbezüglich vor allem drei Momente des Menschen hervor: Erstens dessen Nicht-Fixiertheit (und damit die Vorstellung, dass allen übrigen Wesen ihre Daseinsweise von Natur bzw. von Gott vorgeschrieben wird, während der Mensch in der Wahl seiner Lebensweise frei ist (in dem Sinne, dass er zur schöpferischen Selbstbestimmung in der Lage ist). Zweitens wurde die Vernunftnatur des Menschen, seine Fähigkeit zu rationalem Denken und Handeln, betont und drittens seine Autonomie [42: 824].

Unabhängig von seiner Postulierung als Wert oder Positivierung als Norm bedarf der Menschenwürdebegriff auch einer Begründung. Auch hier nennt Bayertz drei verschiedene, sich aber nicht notwendigerweise ausschließende Begründungsstrategien, die zu unterscheiden sind. Die erste beruht auf religiösen Überzeugungen und deutet den Grund, warum dem Menschen Menschenwürde und damit Menschenrechte zukommen z.B. christlich dahingehend, dass der Mensch Gottes Ebenbild sei. Solche religiösen Begründungsstrategien haben laut Bayertz das Privileg, „durch den Verweis auf Gott und die durch ihn geschaffene Seinsordnung die unbedingte und absolute Geltung der Menschenwürdenorm stringent begründen zu können, d.h. Ihre Unverwundbarkeit, Unverzichtbarkeit und Uneinschränkbarkeit“. Andererseits vermögen religiöse Begründungen allerdings nur diejenigen zu überzeugen, die die entsprechenden Glaubensvoraussetzungen teilen. „Wenn Menschenwürde aber nicht nur als Kategorie einer (privaten) theologischen Moral, sondern als (öffentlich) verbindlicher Verfassungsbegriff in einer pluralistischen Gesellschaft mit einem weltanschaulich neutralen Staat dienen soll, können religiöse Begründungen nicht zum Erfolg führen“ [42: 825]. Philosophisch-säkulare Begründungsstrategien berufen sich deshalb im Unterschied zur religiösen Begründungsstrategie meist auf die naturrechtliche oder vernunftphilosophische Tradition, wobei Kants Postulat, den Menschen niemals bloß als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck an sich zu behandeln eine Schlüsselrolle spielt [42: 825]. Eine eher empirisch-historisch verfahrenende, dritte Strategie besteht darin, den Inhalt des Menschenwürdebegriffs *ex negativo* aus anerkannten Verletzungstatbeständen herzuleiten. „Diese Strategie greift somit auf einen jeweiligen Konsens über eine historische Entwürdigungs-Erfahrung zurück. Hier liegt zugleich aber auch ihre Grenze: Sie ist erfolgreich dort, wo sie einen bestehenden Konsens im Hinblick auf einen Verletzungstatbestand auf den Begriff bringt (z.B. Folter, Sklaverei, Rassendiskriminierung); sie stößt aber auf Schwierigkeiten dort, wo ein solcher Konsens nicht besteht.“ Ob etwa extrakorporale Befruchtung einen Verstoß gegen die Menschenwürde bedeutet, ist umstritten und auf der Basis dieses Begriffs allein nicht zu klären [42: 825].

Als Gesamtbild ergibt sich, dass bei der säkularen Bestimmung dessen, was die Qualität des Wesens des Menschen ausmacht und für seine spezifische Menschenwürde mit daraus ableitbaren Menschenrechten sorgt, kognitive Fähigkeiten in Form der Vernunftfähigkeit des Menschen angeführt werden. Der Mensch tritt hier als Person auf, die vernunftbegabt, handlungsfrei und autonom ihr Leben in der Gemeinschaft führt [vgl. 46: 814].¹¹ Dennoch sind alle hier aufgetauchten Begriffe, der des Menschen genauso wie der seiner

¹¹ Daneben, so Rentsch, steht aber auch (mit Vertretern wie Spinoza, Hobbes und den französischen Materialisten) eine Tradition, die den Menschen als Teil der Natur betrachtet: „In der Affektenlehre wird eine funktionale, mechanistische Theorie des menschlichen Verhaltens unter den Gesichtspunkten der Selbsterhaltung, des Luststrebens und der Leidvermeidung entworfen. Die Perspektiven der Selbsterzeugung, der bleibenden Naturabhängigkeit und der geschichtlich-sozialen Entwicklung treten im Verbund mit den naturwissenschaftlichen Revolutionen des 19. Jh. zu einer konsequent antimetaphysischen Sicht des Menschen bei Darwin und Marx

spezifischen Menschenwürde und Menschenrechte, schillernde Begriffe, die in der Philosophiegeschichte, Rechts- und Politikwissenschaft auf jeweils mehrere Begründungstraditionen zurückgehen. Ihrem Inhalt und ihrer Geltung nach sind sie demnach alles andere als klar. Sie verweisen auf Vorstellungen vom Menschen, die metaphysisch, bisweilen auch religiös aufgeladen sind.

Im Falle des Menschenwürdebegriffs weist beispielsweise Bayertz darauf hin, dass er auf metaphysischen Voraussetzungen basiert. Deren Schwierigkeit würde an der „Differenz zwischen der Begründungs- und der Anwendungsebene der Menschenwürdenorm“ deutlich: einerseits wird die Menschenwürde auf bestimmte Eigenschaften (wie Freiheit, Rationalität und Autonomie des Menschen) zurückgeführt, „andererseits aber sollen auch solche Individuen (Zygoten, Embryonen, Säuglinge, Geisteskranke, Komatöse) unter ihren Schutz fallen, die diese Eigenschaften nicht besitzen“ [42: 825]. Angesichts der Schwierigkeiten ihrer inhaltlichen Bestimmung und der Begründung von Menschenwürde wird man, so sein Fazit, die Tragweite dieses Begriffs für die Lösung ethischer Kontroversen nicht überschätzen dürfen [42: 826]. Grundsätzlich wäre „daran festzuhalten, dass *begründet* werden muss, was Menschenwürde ist und warum im gegebenen Fall ein Verstoß gegen sie vorliegt. [...] Im ethischen Kontext [...] kann keine andere Instanz akzeptiert werden als der mit rationalen Argumenten geführte Diskurs“ [42: 826].

Für Klenner gehören auch die Menschenrechte „zu den enzyklopädischen Problemen, für die es eine umfassend akzeptable Lösung schon deshalb nicht gibt, weil sich in ihnen auch antagonistische Interessen (innerhalb einer Gesellschaft wie zwischen Gesellschaften) artikulieren. Umstritten sind vor allem die gesellschaftlichen Ursachen und die theoretischen Begründungen für Menschenrechte“, etwa die Frage, ob sie profaner oder heiliger Herkunft sind [43: 371]. Hilpert stellt angesichts der Vielzahl von Begründungsansätzen in Bezug auf Menschenrechte fest, dass diese jedoch nicht dazu führen sollte, vor dem Anspruch auf Begründbarkeit zu resignieren. Sie sollte vielmehr eine Ermutigung sein, davon auszugehen, „dass das Potenzial der Menschenrechtsidee, an kulturelle, religiöse und moralische Traditionskomplexe anzuschließen, noch nicht erschöpft ist“ [45: 675].

Auch Rentsch kommt im Falle des Begriffs des Menschen, der sowohl der Menschenwürde, als auch den Menschenrechten eingeschrieben ist, zu dem Ergebnis, dass trotz erkennbarer philosophischer Traditionslinien zur Bestimmung des Menschen auffällt, dass derselbe als solcher nicht ausmachbar ist: „Überspitzt kann man von einer Abwesenheit des Menschen in der Philosophie sprechen, die statt vom Menschen vom Geist, von Leib und Seele, Freiheit, Determinismus und Indeterminismus, Individuum, Person, Subjekt und Selbstbewusstsein handelt und den Menschen empirischen Anthropologien überlässt. An die Stelle einer expliziten Reflexion auf den Menschen tritt seine Einordnung in seinen Lebensbereich weit überschreitende, transhumane Ordnungen [...]“ Dabei gilt, dass auch die Bestimmung des Menschen über die Vernunft „seine Lebenswirklichkeit letztendlich nur partial und selektiv [trifft]“ [46: 816].

Es scheint mir vor allem die an Kant anknüpfende Vorstellung vom Menschen als vernunftbegabtes und deshalb moralisch besonders zu berücksichtigendes Wesen zu sein, an die angeknüpft wird, wenn im folgenden Menschenrechte oder Personale Rechte auch für manche Tiere eingefordert werden. Manche Probleme, die bei der Erweiterung von Menschenrechten auf Tiere auftauchen, gehen sicherlich auf die skizzierten Probleme zurück, die bereits in der Begründung und Zuschreibung von Menschenrechten für Menschen enthalten sind.

Das Great Ape Project: Menschenrechte für Große Menschenaffen?

Das von Paola Cavalieri und Peter Singer vorangetriebene Great Ape Projekt fordert basale Menschenrechte für die Großen Menschenaffen (vgl. www.greatapeproject.org. [39]) Es ist damit zunächst ein paradigmatischer Fall dafür, dass der moralisch-praktische Status von Mensch und Tier im allgemeinen und der des Menschen und seines nächsten Verwandten, des Menschenaffen, im speziellen, vor dem Hintergrund aktueller und zunehmender Erkenntnisse zu kognitiven Fähigkeiten bei Tieren neu bedacht

zusammen“ [46: 815]. Diese antimetaphysische Linie der Selbsterzeugung scheint, so Rentsch, zunächst die Autonomie des kreativen Vernunftwesens Mensch zu bestätigen. „In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts führt aber gerade die zunehmende wissenschaftliche Analyse der Genese des Menschen und seiner Praxis zu einer immer radikaleren Einsicht in dessen naturgeschichtliche Marginalität und Determiniertheit.“ Die höheren Fähigkeiten des Menschen einschließlich von Religion und Moral werden zu Funktionen seiner Selbsterhaltung und seiner Bedürfnisnatur degradiert [46: 815 ff].

werden. Das Great Ape Project steht außerdem vor dem Hintergrund, dass alle Großen Menschenaffen stark vom Aussterben bedroht sind (vgl. www.iucnredlist.org). Es wird von vielen renommierten Wissenschaftlern unterstützt, die gemeinsam eine Deklaration verfasst haben, welche 1. Das Recht auf Leben, 2. Den Schutz der individuellen Freiheit und 3. Das Verbot der Folter für diese Tiere fordert. Ziel ist es, den „Kreis der moralisch Gleichen“ auf Große Menschenaffen auszudehnen, da sie unsere nächsten Verwandten sind und uns in ihren Eigenschaften und Lebensweisen am meisten ähneln [39: 8, 12ff]. Ihnen Menschenrechte zuzugestehen, hätte weitreichende Konsequenzen. Es würde ein Verbot von Tierversuchen mit Menschenaffen und ein Verbot ihrer Gefangenschaft in Zoologischen Gärten bedeuten, wenn beides nicht im Sinne der Interessen und des Wohlbefindens der Tiere ist. Peter Singer ist aber bemüht, Missverständnisse, die Folgen des Great Ape Projects betreffend, zu klären: “[...]there is no European medical research currently being conducted on great apes, and one barrier to granting them some basic rights has collapsed. [...] Some of the opposition stems from misunderstandings. Recognizing the rights of great apes does not mean that they all must be set free, even those born and bred in zoos, who would be unable to survive in the wild” [40].

Diskutiert man die Forderungen des Great Ape Projects, dann werden bestimmte Probleme deutlich sichtbar, die sich ergeben, wenn es um die Verortung kognitiver Fähigkeiten in tierethischen Theorien geht. Zunächst ist zu fragen, ob es wirklich nötig ist, Menschenrechte für Menschenaffen zu fordern. Gunther Nogge schreibt beispielsweise etwas provokativ: „Würde man sie fragen, blieben Gorillas wohl lieber, was sie sind, nämlich Gorillas, und sie wollten keine Menschenrechte, sondern Gorillarechte [...]. Es wäre schon viel gewonnen, wenn der Mensch ihnen diese gewährte“ [47: 449]. Dem mag man problemlos beipflichten. Doch enthebt uns dies nicht der Notwendigkeit, genauer zu bestimmen, was Gorillarechte sind. Auch sie müssen begründet und Kriterien für moralische Berücksichtigungswürdigkeit angegeben werden.

Ist die zentrale Frage vielleicht, was es ethisch bedeutet, dass Menschenaffen *als unsere nächsten Verwandten* extrem vom Aussterben bedroht sind? Warum aber sollte die evolutionäre Nähe per se eine besondere Rolle für die Aufnahme in die moralische Gemeinschaft spielen? „Die Evolutions-Theorie“, so Ingensiep zu recht, „ist und bleibt eine Theorie und als solche bleibt sie hypothetisch und ist ohne normative Relevanz. Daraus, dass Menschen und Menschenaffen theoretisch verwandt sind, folgt nicht, dass wir sie moralisch behandeln sollen“ [1: 445]. Wenn die evolutionäre Nähe nicht der Schlüsselfaktor für die Begründung einer besonderen Schutzwürdigkeit sein kann, ist es dann vielleicht die Tatsache, dass Menschenaffen extrem vom Aussterben bedroht sind? Aus ihr kann zwar eine besondere Schutzwürdigkeit abgeleitet werden, diese gilt dann aber gleichermaßen auch für alle anderen Arten auf der Roten Liste. Sollen die Großen Menschenaffen außerordentlich intensiv geschützt werden, dann könnte zusätzlich unsere besondere emotionale, sowie kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Beziehung zu ihnen betont werden. Die besondere Schutzwürdigkeit ergäbe sich dann primär aus diesen besonderen Beziehungen zwischen ihnen und uns und wäre nicht in bestimmten personalen Qualitäten, die den Tieren selbst zukommen, begründet. Der Nachteil dieser Position liegt vor allem in ihrer Willkür, entspricht damit aber einer realen Problematik im Tierschutz: Arten, bei denen wir Schwierigkeiten haben, eine emotionale Beziehung zu ihnen aufzubauen, kommen häufig zu kurz.

Die Frage, ob eine besondere Schutzwürdigkeit auf den besonderen kognitiven Fähigkeiten der Tiere selbst aufbauen kann, ist momentan schwierig zu beantworten. Für die besondere Schutzwürdigkeit unserer nächsten Verwandten wäre es zwar möglich, „bestimmte personale Qualitäten eines Wesens“ als „Werte“ anzuerkennen und damit die kognitive Verwandtschaft zwischen Mensch, Schimpanse, Orang-Utan und Gorilla ins Feld zu führen [1: 445]. Sie kann aber womöglich angesichts der Forschungsergebnisse zur Kognition der Rabenvögel und Papageien, Delphine und Elefanten (um nur einige zu nennen) nicht so stark hervorgehoben werden, als dass sie eine erneute Grenzziehung – nun hinter statt vor den großen Menschenaffen – rechtfertigen würde. Hinzu kommt, dass ein Grossteil der bisherigen Forschung auf Primaten verwendet wurde und dass wir über die allermeisten anderen Arten noch viel zu wenig wissen, um hier neue Grenzen zu ziehen [48: 194ff]. Kritikern, die anführen, dass das Great Ape Project eventuell nicht weit genug geht, muss klar sein, dass seine Verfechter prinzipiell offen dafür sind, den Kreis weiter auszudehnen [39: 8f]. Nur weil wir später erfahren könnten, dass wir zusätzlich auch andere Tiere in den Kreis der moralisch Gleichen hätten einschließen müssen, ist das außerdem kein Grund, zum jetzigen Zeitpunkt die Menschenaffen nicht aufzunehmen. Wer anders herum daran festhalten will, dass grundlegende Rechte, wie das Recht auf Leben oder das Recht nicht gefoltert zu werden, auf Mitglieder

einer bestimmten Spezies beschränkt sein sollten, muss moralische Gründe dafür anführen können. Sollten wir solche Grundrechte nicht mindestens allen Lebewesen, die über Intelligenz und Bewusstsein, über einige Kennzeichen von Selbstbewusstsein und emotionale und soziale Bedürfnisse verfügen, zugestehen? [40]. Es ist einerseits die große Stärke des Great Ape Projects, neben der evolutionären Verwandtschaft die kognitive Ähnlichkeit anführen zu können. Andererseits muss deren Status innerhalb der Argumentation um Tierrechte weiter diskutiert werden. Klar ist: Wenn kognitive Fähigkeiten ethologisch-biologisch angemessener kontinuierlich beschrieben werden können, dann müssen sie auch in ethischen Theorien als eben solche Phänomene Eingang finden. Wer anstatt die Menschenrechte auszudehnen, Tierrechte stärken möchte, umgeht die Hauptschwierigkeit nicht. Er muss innerhalb der Formulierung der Tierrechte ebenfalls darüber nachdenken, ob neben der Leidensfähigkeit noch andere moralisch relevante Fähigkeiten zu berücksichtigen sind.

Thomas I. White (2007): Sind Delphine nichtmenschliche Personen?

Ähnliche Forderungen wie das Great Ape Project erhebt der amerikanische Philosoph Thomas I. White in seinem 2007 erschienenen Buch *In Defense of Dolphins: The New Moral Frontier* [41]. Wenn man die Forschung zum Geist der Tiere der letzten Jahre verfolgt hat, erscheint die Übertragung der Forderungen des Great Ape Projects auf Delphine genauso konsequent wie längst überfällig. Whites Überlegungen eignen sich sehr gut, um sowohl seine Forderungen als auch die des Great Ape Projects näher zu erklären und ich werde deshalb im Folgenden auf sie eingehen.

Bereits in den 1980ern arbeitete White an einem Kapitel über Personen beziehungsweise Personenstatus für ein Einführungsbuch in die Philosophie. Hierfür verwendete er die Frage, was eine Person ist und ob ein Delphin eine nichtmenschliche Person sein könne, um einen spannenden Einstieg in die Thematik zu finden. Im Laufe der weiteren Beschäftigung mit den Tieren und ihren Fähigkeiten, sowie mit den Wissenschaftlern die sie erforschen, stieß er auf eine Fülle von Anekdoten sowie Forschungsergebnissen zur Intelligenz dieser Tiere. Der jahrhundertlang erhobene Anspruch des Menschen, das einzige mit Gedanken und Emotionen begabte Lebewesen zu sein, geriet für ihn zunehmend ins Wanken und er begann, sich ernsthaft zu fragen, ob Delphine ein „someone“ und nicht ein „something“ sind: „indeed, a someone, who perceives the world and makes decisions in a way, similar to how we humans do“ [41: 4]. Gleichzeitig bemerkt er von Beginn an ihre fundamentale Andersartigkeit und Komplexität, eine Spannung, vor deren Hintergrund er sein Buch 2007 schreibt.

Er geht dabei in drei Schritten vor: zu Beginn erfolgt eine Darstellung der wissenschaftlichen Ergebnisse zur Intelligenz und zum Sozialverhalten von Delphinen (hier finden sich nach einführenden Überlegungen [41: Kapitel 1] ein Kapitel zur Anatomie und Physiologie der ans Wasser angepassten Säugetiere, inklusive Überlegungen zum Aufbau und Potenzial ihres Gehirns, ein Kapitel zur Frage, ob Delphine denken und fühlen und ob sie Probleme lösen, sowie Sprache verstehen können und schließlich ein Kapitel zur sozialen Intelligenz [41: Kapitel 2-5]). Ziel dieses ersten Teils des Buches ist es, zu zeigen, dass Delphine herausragende intellektuelle und emotionale Fähigkeiten besitzen. In einem zweiten Schritt versucht White unter Hinzuziehung unseres traditionellen Verständnisses davon, was Personen als Träger bestimmter personaler Rechte auszeichnet, dafür zu argumentieren, dass Delphine nichtmenschliche Personen sind und als Individuen einen entsprechenden moralischen Status haben sollten, der ihnen bisher nicht zugestanden wird [41: Kapitel 6]. Das Buch mündet schließlich in einer Darstellung und Kritik bestehender menschlicher Praktiken, die Delphinen Schaden zufügen [41: Kapitel 7].

In Bezug auf den ersten Teil des Buches, in dem die Intelligenz der Delphine zur Debatte steht, geht der Autor davon aus, dass sogar Skeptiker mindestens zugeben müssten, dass es eine beachtenswerte Wahrscheinlichkeit gibt, dass Delphine nichtmenschliche Personen sind und manche Formen unseres Umgangs mit ihnen deshalb ethisch nicht vertretbar sein könnten: „In a questionable situation“, so meint er, gelte aber das Prinzip des „benefit of the doubt“, also die Entscheidung zugunsten des Individuums, dem im Zweifelsfalle Schaden zugefügt würde [41: X].

Innerhalb seiner Überlegungen zum Status von Delphinen als nichtmenschliche Personen weist er zunächst auf zwei wichtige Unterscheidungen hin: Zunächst trennt er die Begriffe „Human Being“ (Mensch) und „Person“ (Person) und weist Ersteres als naturwissenschaftliches bzw. biologisches Konzept aus, während

Letzteres eine philosophische Kategorie sei: „*Human*“ refers to any member of the biological category *homo-sapiens*. *Person* refers more to the combination of advanced traits by which we define ourselves – things like self-consciousness, intelligence and free will“ [41: 8]. Der Unterscheidung von Mensch und Person und deren Definition folgt eine weitere Unterscheidung, nämlich die zwischen Sachen und Personen, welche weit reichende praktische Implikationen mit sich bringt: Personen werden besser behandelt als Nicht-Personen (Sachen). Personen haben - im Gegensatz zu Tischen, Stühlen und Amöben - Rechte, wie etwa das Recht zu leben, frei zu sein, gleich behandelt zu werden und wir betrachten es als falsch, wenn die Rechte einer Person verletzt werden: „What starts as a theoretical discussion in metaphysics quickly migrates to the applied world of ethics“ [41: 8]. Bereits hier verweist White auf ethisch schwierige Fälle: Ist jeder Mensch auch eine Person? Bei Hirntod erlauben wir, so meint er, das Abschalten der lebensverlängernden Maßnahmen, weil das, was das hirntote Individuum einzigartig machte, nicht mehr länger da ist. Das Abschalten, so White, wäre für viele Menschen nicht mit Mord gleichzusetzen, weil zwar nicht der Mensch, wohl aber die Person schon tot sei [41: 8]. Bei Schwangerschaftsabbruch, so fährt er fort, argumentieren ebenfalls manche Befürworter dafür, dass der Abbruch zwar menschliches Leben (nämlich das des Embryos) zerstöre, es handle sich aber ebenfalls nicht um Mord, da die einzige Person, die hier im Spiel sei, die Mutter wäre, die das Recht habe zu entscheiden, was mit ihrem Körper geschehen soll. Für Gegner des Schwangerschaftsabbruchs zählten demgegenüber Embryonen als Personen oder als potentielle Personen. Dieser Auffassung zufolge handle es sich bei der Diskussion um den Abbruch dann um einen Interessenkonflikt zwischen Personen [41: 9]. Hier soll nicht diskutiert werden, ob diese Ausführungen bestimmten bioethischen Positionen gerecht werden. Was sie mindestens unterstreichen, ist, dass die Bestimmung dessen, was Personen auszeichnet, und die Bestimmung derjenigen, die unter diese Kategorie fallen, tatsächlich nach wie vor umstritten ist. Dies wurde in meinem Abschnitt zu Menschenwürde und Menschenrechten auch schon bei anderen Autoren, wie etwa Kurt Bayertz, deutlich (vgl. [42] [43] [44] [45]). Hier zeigen sich also auch bei White bereits Schwierigkeiten, die die Kategorie Person mit sich bringt. Selbst wenn es um den Menschen geht, versorgt sie uns nicht mit der Eindeutigkeit und Sicherheit, die wir uns erhoffen, v.a. sobald wir uns Grenzfällen zuwenden.

Nachdem White bereits gefragt hat, ob jeder Mensch eine Person ist, schließt er nun die Frage an, ob es auch Personen gibt, die nicht menschlich sind: „After all, in theory, any being with self-consciousness, intelligence and free will, for example – no matter what the species – would qualify as a person. It’s this question that led me to study dolphins, because many of the stories we hear about them suggest that we’ve come upon a person who isn’t human“ [41: 9]. Dieser Frage nachgehend, fasst er zusammen, was Philosophen als essenzielle Bestandteile eines zufriedenen Lebens betrachten, so dass einem Individuum wenigstens im rudimentären Sinne die Möglichkeit gegeben ist zu wachsen und sich auf gesunde Art zu entwickeln: zunächst müssten dafür grundlegende physische Bedürfnisse erfüllt sein (worunter Nahrung, Schutz und Sicherheit, sowie Gesundheit u.ä. fallen). Zweitens müssten wir auf eine bestimmte Art und Weise behandelt werden. Hierunter versteht er, dass etwas an der Art und Weise, die uns zu Menschen macht, dafür sorgt, dass wir, egal wie auch immer es geschehen mag, es als ethisch problematisch empfinden, wenn Individuen unfair behandelt, diskriminiert, manipuliert oder belogen werden. Etwas wird demzufolge aus einer philosophischen Perspektive heraus als richtig bezeichnet, wenn es die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass die genannten Bedingungen und Bedürfnisse erfüllt sind. Etwas ist als schlecht zu bezeichnen, wenn es uns daran hindert, diese zu erfüllen. Auch diese Ausführungen setzen eine minimale Ethik voraus, die allerdings, so der Autor zu Recht, unserem allgemeinen Verständnis von Menschenrechten, die wiederum auf notwendigen Bedingungen für ein glückliches Leben basieren, entspricht [41: 10].

Von hier aus leitet White über zu Delphinen als eine von mehreren Arten hoch entwickelter Säugetiere, über deren herausragende intellektuelle und emotionale Fähigkeiten wir in den letzten Jahrzehnten zunehmend mehr erfahren haben. Außer ihnen, so meint er, müsste auf dieser Basis auch für Primaten und Elefanten darüber nachgedacht werden, ob sie nicht angemessener als nichtmenschliche Personen verstanden und behandelt werden sollten. Diese Lebewesen müssten womöglich einen anderen moralischen Status zugesprochen bekommen und ihre Interessen müssten in moralischen Kalkulationen berücksichtigt werden. Ein Beispiel für einen Abwägungsfall, in dem der moralische Status als nichtmenschliche Personen diesen Tieren zugute käme, wäre beispielsweise die Thunfischindustrie, die dem Menschen nützt, während sie Delphine extrem gefährdet. Auch die Gefangenschaft von Delphinen sorgt für unsere Unterhaltung und dient

der Forschung, sowie therapeutischen und militärischen Zwecken. In beiden Beispielen muss gefragt werden, ob die Vorteile für den Menschen den Schaden für die Delphine in ethischen Abwägungen überwiegen können [41: 11].

Um anthropozentrische und speziezistische Perspektiven zu vermeiden, führt der Autor eine seiner Meinung nach vielversprechende Sicht auf Delphine als dem Menschen grundsätzlich fremde Lebewesen („alien beings“) ein, ein Vorschlag, der auf die Meeresbiologin Diana Reiss zurückgeht. Delphine auf diese Weise zu verstehen, erweist sich deshalb als besonders effektives konzeptuelles Modell, weil es einerseits die Idee, dass Delphine nichtmenschliche Personen sein könnten, untermauert und andererseits gleichzeitig damit rechnet, dass wichtige Konzepte, wie etwa das des Selbst und der Intelligenz sich bei Delphinen und Menschen ganz unterschiedlichen ausprägen können. Es öffnet außerdem ein neues Feld an Fragen, mit denen wir uns Delphinen und ihrem moralischen Status nähern können: Wie lässt sich vermeiden, dass unsere Evaluation der intellektuellen und emotionalen Fähigkeiten von Delphinen nicht von vorneherein deren Andersartigkeit als Minderwertigkeit interpretiert? Müssen Eigenschaften wie Intelligenz nicht speziesspezifisch definiert werden? Ist das Personenkonzept für eine solche Untersuchung das am besten geeignete Konzept? Stehen uns andere Konzepte zur Verfügung, bei denen wir sicher sein können, dass unsere Charakterisierung frei von unbeabsichtigten Speziesvorurteilen ist? Ist es möglich, dass Mensch und Delphine so unterschiedlich sind, dass das, was ihnen Schaden zufügen kann, ebenfalls voneinander abweichen könnte? Ist es möglich, dass die Beachtung der Würde von Delphinen von uns ein Verhalten erfordert, das nicht notwendigerweise Teil unserer Interaktionen mit Menschen ist? Delphine als grundsätzlich andersartige Lebewesen aufzufassen, sensibilisiert uns also, so White, dafür, gegenüber den Unterschieden zwischen Arten wachsamer zu sein und sensibler für die philosophische und ethische Signifikanz dieser Unterschiede zu werden [41: 12]. White schließt diese Überlegungen mit den zwei zentralen Fragen, die seine Untersuchungen leiten: „*What kind of beings are dolphins? And, What does our answer to the first question say about the ethical character of human/dolphin contact?*“ [41: 13].

Im siebten Kapitel kommt er dann auf seine einleitenden Überlegungen zum Personenstatus von Delphinen zurück. Zunächst verknüpft er seine Darstellungen zum Bewusstsein und zu den Fähigkeiten der Delphine mit der Frage nach deren moralischem Status. Auf sehr klare und einleuchtende Art und Weise macht er deutlich, warum wir uns selbst als Personen verstanden und behandelt wissen wollen: „As I explained [...], the basic reason that humans expect other members of our own species to treat us in particular ways (to respect our dignity, for example) comes from the kind of consciousness our brains produce. We are self-conscious, unique individuals who are vulnerable to a wide range of physical and emotional pain and harm, and who have the power to reflect upon and choose our actions. Because we can experience pain so intensely and because we value our ability to choose our own actions so deeply, we neither accept, nor minimize it when other people hurt, coerce, threaten or manipulate us. We object to such actions so strongly that we label them not just “inconvenient” or “unpleasant”, but as “wrong”. Ethics – our labeling actions as “right” or “wrong” – is grounded in the idea that the type of consciousness that we have gives us special capacities and vulnerabilities. When we label something as “wrong”, then, we’re saying that it crosses the line with regard to not respecting some fundamental feature that makes us human“ [41: 155].

Trotz aller Divergenzen, was eine Person auszeichnet, so meint er, herrsche in der Literatur dennoch ein Konsens darüber, das eine Person ein Lebewesen mit einer bestimmten Art von hochentwickeltem Bewusstsein und einer inneren Welt sei [41: 156]. Er stellt dann eine Liste mit 8 Kriterien für Personenstatus auf, die er der Literatur entnommen hat¹². Sie definiert Personen (1.) als lebendige, (2.) mit Bewusstsein, (3.) mit positiven und negativen Empfindungen und (4.) mit Emotionen ausgestattete Lebewesen, die (5.) ein Selbstbewusstsein besitzen, (6.) ihr Verhalten kontrollieren und (7.) andere Personen als solche erkennen und angemessen behandeln können. Kriterium 8 ergänzt, dass Personen eine Anzahl kognitiver Fähigkeiten besitzen (zu analytischem, konzeptuellem Denken in der Lage sind, Informationen lernen, speichern und abrufen können, komplexe Probleme mit analytischem Denken lösen und auf eine Art und Weise kommunizieren können, die Denken nahelegt) [41: 156f]. Alle diese Kriterien, so zeigt er, treffen teilweise oder ganz auch auf Delphine zu [vgl. 41: 157ff].

Diesen Überlegungen schließen sich nun weitere sehr interessante Ideen an. Unter der Überschrift „Problems with personhood“ fragt sich der Autor, ob der Begriff der nichtmenschlichen Person tatsächlich

¹² Er bezieht sich hier beispielsweise auf Daniel Dennett und Joseph Fletcher [vgl. 41: 157, Fußnote 1].

alle signifikanten Aspekte der Forschungsergebnisse zu Delphinen abdeckt. Wenn wir uns genau anschauen, welche Fähigkeiten und Eigenschaften in unserem Personenkonzept beinhaltet sind, dann wird deutlich, dass dieses Konzept bei weitem nicht so neutral ist, wie wir annehmen oder wie White selbst gehofft hatte. Was wir eigentlich bräuchten, wäre eine spezies-neutrale Definition von Person, nur sie könnte nichtmenschlichen Personen gerecht werden: „If we take the way that dolphins move in the water as the standard for „swimming“, even the performance of the best human swimmer doesn't come close. Yet surely we wouldn't say that this means that humans were unable to swim. In other words, when we specify the criteria for complex abilities, it's important to recognize how differently things might look from the perspective of other species“ [41: 165f]. Im Falle seiner Untersuchung, so meint er, wäre es wichtig, die Bedeutung des dramatischen Unterschiede der Habitate, in denen Menschen und Delphine sich entwickeln und leben, zu erkennen. An genau diesem Punkt, würden Standarddefinitionen von Personalität versagen. Das Problem läge hier sowohl darin, was unsere klassische Definition von Personalität am meisten betont, als auch darin, was sie ignoriert [41: 166].

Eine ungerechtfertigte Überbetonung sieht White vor allem in Hinblick auf diejenige Fähigkeit, die wir selbst in herausragender Weise besitzen: die Sprachfähigkeit. Es wäre, so meint er, alles andere als klar, welchen Stellenwert der Sprachfähigkeit zukommen sollte. Er möchte Intelligenz spezies-spezifisch verstehen¹³ und hält es für möglich, dass zwei so unterschiedliche Arten, wie Delphin und Mensch, die beide mit großen Gehirnen ausgestattet sind, sich dennoch auf sehr unterschiedliche Weise unter den deutlich verschiedenen Bedingungen an ihre jeweilige Umwelt angepasst haben (dies gilt sowohl in Bezug auf ihre innere/mentale als auch in Bezug auf ihre äußere/physische Ausstattung). Sprachfähigkeit ist in einem solchen Verständnis von Kognition und Intelligenz kein "magisches Geschenk der Götter": Sie ist eine biologische Adaption des Menschen, die entstanden ist und sich entwickelt hat, weil sie dem Menschen bei der Bewältigung seines Lebens in seiner Nische nützlich ist. Zumindest in der Form, wie sie sich beim Menschen entwickelt hat, muss sie nicht unbedingt unter anderen evolutionären Bedingungen gleich nützlich sein. Wenn Delphine keine Sprache haben, dann könnte dies daran liegen, dass Sprache, wie wir sie in Orientierung an unsere Sprachfähigkeit denken können, kein besonders hilfreiches Werkzeug für das Leben im Ozean darstellt (und nicht etwa, weil Delphinen die intellektuellen Fähigkeiten fehlen würden, eine Sprache zu entwickeln, wenn sie denn nützlich für sie wäre) [41:167]. Dunbar weist beispielsweise daraufhin, dass Sprache beim Menschen deshalb entstanden sein könnte, weil sie uns gewissermaßen als psychologisches „Grooming“ dient und in ihrer Hauptfunktion das Tratschen ermöglicht, was wiederum dem sozialen „Bonding“ dient. Delphine sind nun ebenfalls sehr soziale Lebewesen, könnten aber andere nicht linguistische Wege gefunden haben, ihren sozialen Zusammenhalt zu strukturieren und zu festigen. Unzweifelhaft haben sie andere Möglichkeit entwickelt, Beziehungen zu unterhalten und zu stärken [41: 168]. Dunbars Ansatz, Sprache als soziales Werkzeug zu betrachten, wird nach White dadurch unterstützt, das sie uns auch zur Lüge und Täuschung dient - vielleicht in weit größerem Ausmaß, als uns bewusst ist. Tatsächlich wird auch die Fähigkeit zur Täuschung als Zeichen von Intelligenz betrachtet und auch hier gilt, dass es möglicherweise im Ozean nur von eingeschränktem Nutzen ist, zu lügen und zu täuschen. Die Täuschung natürlicher Fressfeinde kommt zwar auch bei Delphinen vor, wenn sie beispielsweise Haie imitieren. Im Sozialverhalten der Delphine untereinander zeigt sich aber, dass ihre Interaktionen viel stärker von Vertrauen, Kooperation und Abhängigkeiten geprägt sind als durch Konkurrenz. Delphine kommunizieren außerdem sehr stark über Körpergesten und Bewegungen und könnten sehr viel sensibler für Signale von Täuschung innerhalb dieser Systeme sein als Menschen. Hinzukommt: Nebenprodukte von Täuschungsverhalten wie etwa ein erhöhter Herzschlag, wären für Delphine dank ihrer Echolokation als Zeichen für Lug und Trug direkt sichtbar, wie für uns Pinocchios lange Nase [41:169f].

Problematisch ist auch die von vielen angenommene und auf den Neurologen Frank Wilson zurückgehende Behauptung einer Co-Evolution von Hand und Gehirn, beziehungsweise andere Theorien, die eine enge Verbindung der Entwicklung des Körpers, des Gehirns und geistiger Fähigkeiten annehmen. Unter solchen Annahmen wird ebenfalls fraglich, wie überhaupt mit der Intelligenz anderer Arten, die beispielsweise keine Hände wie wir haben, theoretisch umgegangen werden kann [41: 170ff].

¹³ White legt hier eine Definition von Intelligenz zu Grunde, die auf Howard Gardner (1999) zurückgeht und besagt, dass Intelligenz eine biopsychologische Möglichkeit ist, Informationen zu verarbeiten. Sie kann in einem kulturellen Setting aktiviert werden, um Probleme zu lösen und Produkte zu kreieren, die wiederum innerhalb dieser Kultur von Wert sind [41: 167, Fußnote 13].

White kommt zu dem Ergebnis, das unsere Vorstellungen davon, was menschliche Personen auszeichnet, die Sprachfähigkeit überbetonen. Noch gravierender könnte sich allerdings auswirken, dass sie gleichzeitig soziale Intelligenz unterschätzen [41: 175]. Ein traditionelles Set an Kriterien für Personalität lässt hochentwickelte emotionale Fähigkeiten, sowie Fähigkeiten, die die Organisation der sozialen Interaktion betreffen, normalerweise außer acht. Die einzigen personalen Kompetenzen auf der vorhin vorgestellten Liste, für die die Existenz anderer Individuen überhaupt notwendig ist, betreffen die Fähigkeit andere als Personen zu erkennen und zu kommunizieren. Als bedeutendste personale Kompetenz wird meist das Selbstbewusstsein angesehen, ein komplett solitärer Prozess, in dem sich ein unabhängig und autonom gedachtes Lebewesen auf sich selbst richtet [41: 175]. Die Überbetonung dieses kantisch gedachten Individuums, ist typisch für die europäische Philosophie. Das Individuum und damit die Person kann aber auch ganz anders gedacht werden. Dies ist beispielsweise sowohl in der antiken Philosophie als auch in anderen Kulturen (etwa in manchen indianischen Kulturen) der Fall. Aber auch in der modernen westlichen Gesellschaft gehen Psychologen, so White, davon aus, dass Menschen sich in ihrem Selbstverständnis sehr unterschiedlich beschreiben. Manche von uns haben ein eher von anderen separiertes Selbstverständnis („separate self“), während andere ihre Verbundenheit in sozialen Netzwerken betonen und damit ein sozial-abhängiges Selbstverständnis („connected self“) an den Tag legen. Weder diese letzte Gruppe Menschen, noch Delphine könnten damit über personale Konzepte, die das unabhängige und autonome Individuum überbetonen, zutreffend beschrieben werden [41: 175f].

White fordert auf diesen Überlegungen aufbauend die Etablierung eines sozial ausgerichteten Konzepts von Personalität. Ein solches Konzept muss beispielsweise der Tatsache gerecht werden, dass Delphinen ganz andere Informationen über ihre Umwelt und Artgenossen zur Verfügung stehen als uns. Über die Echolokation erfahren sie beispielsweise nicht nur, was andere sagen, wie es bei Menschen der Fall ist, wenn sie einander zuhören. Das Echo der anderen zu belauschen, bedeutet die Erfahrungen der anderen zu teilen. Die Echolokation führt sicherlich auch zu einer für uns nicht nachvollziehbaren Wahrnehmung von Emotionen bei anderen. „Intercepted echolocation data“, so der Gehirn-Spezialist Harry Jerison, “could generate objects that are experienced in more nearly the same way by different individuals than ever occurs in communal human experiences when we are passive observers of the same external environment” [41: 178]. Es gibt keine analoge Erfahrung dieser Art beim Menschen. Das ähnlichste, was Jerison sich vorstellen kann, wäre, wenn wir in der Lage wären, neuronale Daten untereinander zu teilen, so dass wir tatsächlich sehen könnten, wie etwas aus den Augen eines anderen aussieht. Gemeinschaftserfahrungen in diesem Sinne könnten die Grenzen des Selbstverständnisses verschieben und andere Individuen als integralen Bestandteil in das eigene Selbstverständnis aufnehmen [41: 179]. Delphine wären also Personen mit einem Sozialen Selbst („Social Self“) oder mit einer Ich-in-Verbindung-mit-anderen-Persönlichkeit (einem „Sense of I-connected-with-others“) [41: 176, 182f]. Von diesem Standpunkt aus könnte unser klassischer Standard der unabhängigen und autonomen Person defizitär oder nur wie eine Vorform echten Selbstbewusstseins wirken [41: 182f].

Bei der Anwendung unserer Definitionen von Intelligenz und Personalität ist also, so Whites Credo, Vorsicht angebracht und über Alternativen nachzudenken. Trotzdem würde die Tatsache, dass wir Delphine an so defizitären Kriterien messen in Bezug auf ihre tatsächlichen Fähigkeiten, und die Tatsache, dass sie selbst gemessen an diesen unzureichenden Kriterien noch so gut abschneiden, die Forderung unterstreichen, sie verstärkt moralisch zu berücksichtigen [41: 182].

White geht also noch einen entscheidenden und interessanten Schritt über das, was das Great Ape Project kommuniziert, hinaus. In seinen abschließenden Kapiteln wird nämlich deutlich, was er gleich zu Beginn des Buches angedeutet hat: nämlich, dass er den Personenstatus weder für das einzige noch eventuell für das beste Kriterium zur Begründung von Tierrechten hält. Andererseits hält er ihn auch nicht für verzichtbar. Er wählt das Konzept der Person in seiner Untersuchung vielmehr zunächst aus strategischen Gründen, in der Annahme, dass sogar der radikalste Anthropozentrist Schwierigkeiten hätte, die Art und Weise, wie Menschen mit Delphinen umgehen, zu rechtfertigen, wenn gezeigt werden könnte, dass wir uns ernsthaft darüber Gedanken machen müssen, ob diese Tiere angemessener als nichtmenschliche Personen einzuschätzen sind [41: X]. Diese taktische Argumentation über den Personenstatus teilt Thomas White zwar mit denjenigen Autoren, die Personenstatus und damit bestimmte Rechte für Menschenaffen fordern. Er scheint aber auch davon auszugehen, dass wir vor dem Hintergrund der bestehenden Rechtssituation, die zwischen Sachen und Personen unterscheidet, einfach nicht anders können, als diese Tiere zutreffender

als nichtmenschliche Personen, denn als Sachen einzustufen. Insofern entlarvt er den Rückgriff auf dieses Konzept als eine Notwendigkeit, die zugleich Notlösung ist und die auf Schwächen der Konzeption von Personen sowie auf Einschränkungen ihrer Tragweite hinweist.

Kommt es auf kognitive Fähigkeiten nicht an?

Auf den ersten Blick könnte es bei allen Problemen der Argumentation über Menschenrechte und Personenstatus so aussehen, als ob man kognitive Fähigkeiten besser nicht zu einem zentralen Kriterium innerhalb der Tierethik erhebt. Dies könnte - neben allen genannten Problemen aus dem Bereich der theoretischen Philosophie - besonders auch in Hinblick auf ethische Implikationen der Fall sein: Der Kreis der moralisch zu Berücksichtigenden erschiene dann nämlich zunächst sehr klein. Ein Kriterium, bei dem dies gerade nicht der Fall ist, ist dagegen die Leidensfähigkeit. Es war Jeremy Bentham, der 1789 in seiner *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* feststellte, dass die Frage nach der Intelligenz der Tiere überhaupt nicht die zentrale Frage der Tierethik wäre: „the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?“ [49: 283]. Wie könnte der Kritik Benthams, dass es auf kognitive Fähigkeiten im Gegensatz zur Leidensfähigkeit nicht ankäme, begegnet werden? Zwei Ideen hierzu seien kurz skizziert.

Grundsätzlich wäre es möglich, dass die neuesten Forschungsergebnisse zum Geist der Tiere etwas offenbart haben, was Bentham noch nicht wissen konnte, nämlich, dass kognitive Fähigkeiten im Tierreich viel weiter verbreitet sind als traditionell angenommen. Die momentane empirische Forschungslage stützt meines Erachtens eine Konzeption des Mensch-Tier-Verhältnisses, die im Bereich kognitiver Fähigkeiten eine Kontinuität zwischen Mensch und Tier betont, anstatt ein ums andere Mal neue Differenzkriterien aufzustellen, welche sich als nicht haltbar erweisen oder durch die Empirie nach und nach perforiert werden. Damit wird der Konzeption „höherer“, im Sinne von ausschließlich dem Menschen zukommender, kognitiver Fähigkeiten sowieso ein neues Verständnis von Kognitionsleistungen entgegenstellt. Selbst wenn unserem momentanen Wissen nach hauptsächlich Große Menschenaffen über erstaunliche kognitive Fähigkeiten verfügen, müsste dennoch damit gerechnet werden, dass diese Fähigkeiten (oder Bausteine derselben) in Zukunft auch bei anderen Arten aufgedeckt werden. Die moralische Gemeinschaft wäre demnach eine offene, die ständig mit neuen Mitgliedern rechnen müsste.

Unabhängig davon gibt Benthams berühmtes Zitat aber womöglich auch eine irreführende Dichotomie vor (oder spiegelt unbewusst eine solche wider), wo womöglich keine ist und verschleiert damit einen wichtigen Zusammenhang: Leidensfähigkeit und kognitive Fähigkeiten können vielleicht nicht voneinander abgetrennt betrachtet werden. Einer langen Tradition der pathozentrischen Tierethik müssten neue Aspekte aus der Kognitionsforschung zur Seite gestellt werden, ohne mit dem Kriterium der Leidensfähigkeit zu konkurrieren. Nur so könnte letztendlich ein Beitrag zu einer Synthese von Gefühl und Verstand als Kriterien innerhalb der Tierethik angestrebt werden. Dabei wird es immer ein unumgebares Faktum sein, dass kognitive Fähigkeiten kein einzelnes vereinigendes Charakteristikum sind, das nahezu allen Tieren zukommt. Sie sind spezies-spezifisch zu definieren, nicht als feste Grenzlinie fassbar, sondern kontinuierlich zuzuschreiben und bestehen aus einem ganzen Bündel relevanter Einzelfähigkeiten, die (auch im Falle von Sprache, Kultur und Theory of Mind) miteinander interagieren, wie etwa Selbstbewusstsein, Intentionalität, Kooperationsfähigkeit und Erinnerungsvermögen. Bis eine spezies-spezifische Definition und Integration kognitiver Fähigkeiten in ihrer Kontinuität und Vielfalt innerhalb der Tierethik gelungen ist, mag Benthams Leidensfähigkeit das beste Kriterium für moralische Berücksichtigungswürdigkeit sein, das uns zur Verfügung steht. Dies aber bedeutet nicht, dass kognitive Fähigkeiten gar keine Rolle spielen. Wenn wir die Leidensfähigkeit als Begründungsbasis einer Tierethik anerkennen, gilt nämlich trotzdem, was Rogers und Kaplan zum Titel ihres Beitrages zu den aktuellen Debatten und neuen Richtungen der Diskussion um Tierrechte machen: „ALL ANIMALS ARE *Not* EQUAL“ [48]. Das Ziel der Tierethik liegt auch in Folgendem: „we do not just want animals to survive but want them to have a quality of Life commensurate with their needs and dignity: physical, psychological, social, and cultural“ [38; 196]. Auf dieser Ebene ist die Beachtung kognitiver Fähigkeiten und ihrer speziesspezifischen Vielfalt und Unterschiedlichkeit auch von zentraler Bedeutung. Beispielfhaft soll dies im Folgenden am Falle der Zootierhaltung illustriert werden.

Zur praktischen Relevanz kognitiver Fähigkeiten für den Umgang mit Tieren: Enrichment in der Zootierhaltung als ethische Notwendigkeit

Je mehr sich die Wissenschaft mit der Intelligenz von Tieren beschäftigt, desto stärker rücken auch Verhaltensstörungen bei Zootieren in den Blick, welche diese aufgrund von Reizverarmung und Langeweile ausbilden, da sie geistig unterfordert sind. Tierrechtler sprechen hier inzwischen von „Zoochosen“ und lehnen Zoologische Gärten häufig aus Prinzip ab¹⁴.

Zoologische Gärten rechtfertigen ihre Existenz neben ihrem Unterhaltungswert besonders durch zwei Argumente: sie betreiben Erhaltungszucht, Natur- und Artenschutzprojekte und sichern so das Überleben mancher bedrohter Tierarten. Außerdem verfolgen sie einen Bildungsauftrag und vermitteln Wissen über Tiere – besonders über exotische und vom Aussterben bedrohte Arten¹⁵. Laut §2 des Tierschutzgesetzes müssen sie ihre Tiere so halten, dass sie ihrer Art und ihren Bedürfnissen entsprechend angemessen ernährt und gepflegt werden, sowie verhaltensgerecht untergebracht sind. Die Möglichkeit des Tieres zur artgerechten Bewegung darf zum Beispiel nicht so eingeschränkt sein, dass ihm Schmerzen, vermeidbare Leiden oder Schäden zugefügt werden [51: 101]. Der „Eigenwert“, die „geschöpfliche Würde“ und die „Grundbedürfnisse“ der Zootiere dürfen in keinem Fall missachtet werden [51: 123]. Die EG Richtlinie über die Haltung von Wildtieren in Zoos spricht in Artikel 3 auch von einer „artgerechten Ausgestaltung der Gehege“ [52]. Dass eine artgerechte Ausgestaltung der Gehege nicht nur aufgrund physischer Bedürfnisse (etwa wegen des im Tierschutzgesetz erwähnten Bewegungsbedürfnisses) notwendig ist, sondern auch, um den kognitiven Fähigkeiten gerecht zu werden, wird nicht deutlich gesagt. Immerhin führt Eisenhart von Loeper in seinen Erläuterungen zu § 2 des Deutschen Tierschutzgesetzes an, dass „wegen der lebensfeindlichen Umwelt neurotische, oft aggressive oder apathische Kreaturen“ [...] keinen pädagogischen Zweck [erfüllen]“ [51: 123]. Vor dem Hintergrund des Bildungsanspruchs der Zoos und der Tatsache, dass Zoologische Gärten das Verhältnis des Menschen zum Tier entscheidend mitprägen, scheint es besonders dringlich, die ethischen Implikationen aus der Erforschung der kognitiven Fähigkeiten von Tieren ernster zu nehmen und auch im Tierschutzgesetz deutlicher zu betonen.

Inzwischen bemühen sich viele Zoologische Gärten, artgerechtere Haltungsbedingungen zu schaffen, die den Tieren die Ausübung und Entfaltung ihrer kognitiven Fähigkeiten ermöglicht, beispielsweise die Entwicklung einer kulturellen Tätigkeit, die sich an das Termitenangeln von frei lebenden Tieren anlehnt^{16 17}. Zootiere stehen beispielsweise vor der Herausforderung, ihr Futter aus Eisblöcken heraus zu lösen, spielen mit Pappkartons oder beschäftigen sich mit Gummikugeln¹⁸. Ein solches Hinzufügen von Stimuli in der Umgebung der Tiere wird mit den Begriffen „Environmental bzw. Behavioral Enrichment“ beschrieben und stellt den Versuch dar, mentale und physiologische Ereignisse hervorzurufen, um die Lebensqualität der Tiere zu verbessern und stereotypes Verhalten zu überwinden. Den Tieren werden unbekannte Gegenstände zur Verfügung gestellt, auch olfaktorische Reize werden eingesetzt. Das erwünschte Verhalten, das dadurch ausgelöst werden soll, ist Neugier oder Entdeckungsfreude, was in mentaler und physischer Stimulation und im Training mentaler bzw. physischer Fähigkeiten resultiert [50: 209f]. Auch deutsche Zoologische Gärten haben sich dieser Thematik angenommen. Einige davon dokumentieren recht ausführlich, was unternommen wird, um die Tiere zu beschäftigen und arbeiten bisweilen mit Verhaltensbiologen aus kooperierenden Instituten zusammen. Das Wolfgang-Köhler-Primaten-Forschungszentrum des Max-Planck-Instituts für Evolutionäre Anthropologie in Leipzig, das in den Leipziger

¹⁴ Der Begriff Zoochose setzt sich aus den Wörtern „Zoo“ und „Psychose“ zusammen und wurde von Bill Travers in die Tierschutzdebatte eingeführt (vgl. z.B. <http://www.bornfree.org.uk/zoocheck/zoochosis.htm> und <http://www.peta.org/pdfs/Lzoochecker.pdf>). Zoochosen stehen im Zentrum der prinzipiellen Kritik an Zoos, für die auch meiner Meinung nach einige gute ethische Argumente sprechen. Trotzdem stehen wir heute vor dem praktischen Problem, dass viele Zootiere aus verschiedenen Gründen in ihren natürlichen Lebensräumen nicht überleben könnten – beispielsweise, weil sie dort massiv durch den Buschfleisch-Handel oder durch die Abholzung der Regenwälder gefährdet wären. Ich werde hier deshalb nicht über die Idee des generellen Verzichts auf Zoos diskutieren, sondern mich an die praktische Frage halten, wie wenigstens dazu beigetragen werden kann, Zoochosen einzudämmen.

¹⁵ Die vier Hauptaufgaben Zoologischer Gärten – auch in deren Selbstverständnis – sind: Unterhaltung, Bildung, Erhaltung bedrohter Arten und Forschung [50].

¹⁶ vgl. http://www.lpzoo.org/articles/features/field_notes/Fishing_Chimps/index.html

¹⁷ vgl. http://www.zoobasel.ch/tiere/tiere/saeugetiere_videos.asp?TiereID=101

¹⁸ vgl. <http://www.oregonzoo.org/Cards/Enrichment/enrich.htm>

Zoo integriert ist, stellt Anleitungen für Enrichment Ideen bereit¹⁹. Auch der Osnabrücker Zoo arbeitet eng mit Biologen der dortigen Universität zusammen, welche die Auswirkungen von Behavioural Enrichment beispielsweise bei Löwen, Keas, Wildhunden, Tapiren und Orang-Utans untersuchten²⁰. Problematisch ist, dass über die kognitiven Fähigkeiten vieler Tiere und über ihre Bedürfnisse in Gefangenschaft so wenig bekannt ist, dass für sie noch keine womöglich notwendigen Enrichment-Maßnahmen getroffen werden. Die einzelnen Maßnahmen müssten außerdem systematisiert und dahingehend kritisch beurteilt werden, ob sie tatsächlich immer den Bedürfnissen der Tiere oder eher dem Unterhaltungswert für die Zuschauer dienen (ähnlich Robinson 1998 [53]). Alles in allem haben Enrichment-Maßnahmen in den letzten Jahren ständig an Bedeutung gewonnen und sind in der praktischen Anwendung schon fast zur Mode geworden [54: 406]. Dies darf jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass sie in zu vielen Zoologischen Gärten noch kaum oder gar nicht eingesetzt werden. Sie sollten theoretisch auch Teil der Überlegungen einer jeden „Zoophilosophie“ und zentraler Punkt innerhalb jeder Managementrichtlinie zur Gesundheit und zum Wohlbefinden von Tieren in Gefangenschaft sein.

Die neueren Ergebnisse zu kognitiven Fähigkeiten bei Tieren müssen, auch was die Zootierhaltung angeht, in tierethische Überlegungen integriert werden. David DeGrazia versucht dies in seinem Buch *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status* [55: 258-297]. Seine ethischen Überlegungen berücksichtigen als moralisch relevante Wesen Tiere mit Empfindungsvermögen, die leiden können und wie alle leidenden Wesen ein Interesse an der Vermeidung von Leiden haben. Er geht dann vom sehr allgemeinen ethischen Prinzip der Nichtschädigung aus, welches in 15 verschiedenen Prinzipien oder Regeln konkretisiert wird (für eine Zusammenfassung der Prinzipien vgl. [55: 279f]). Aus Prinzip (3): „Don't cause significant suffering for the sake of your or others' enjoyment“ folgt beispielsweise, dass ethisch zulässige Zoologische Gärten dem Ziel des Entertainments deutlich gewichtigere Argumente für ihre Daseinsberechtigung zur Seite stellen müssen [55: 292f]. Prinzip (14) basiert auf positiven Pflichten, die wir Tieren gegenüber haben, die in besonderen Beziehungen mit uns stehen (so haben Haustierbesitzer und Zoologische Gärten gleichermaßen eine Verantwortung für das Wohlbefinden der Tiere, die sie besitzen). Es lautet: (14) „Provide for the basic physical and psychological needs of the zoo animal, and ensure that she has a comparably good life to what she would likely have if in the wild“ [55: 274ff, 294]. DeGrazia weist sowohl darauf hin, dass die essentiellen psychischen Bedürfnisse häufig vernachlässigt werden (vgl. [55: 274], als auch darauf, dass die Haltung mancher Tiere in Gefangenschaft gemäß ethischer Prinzipien kaum oder gar nicht möglich ist (erstes gilt für Große Menschenaffe, letzteres für Delphine. Diese Tiere haben auch bei DeGrazia aufgrund ihrer besonderen Fähigkeiten und Bedürfnisse hier einen besonderen Stellenwert) [55: 297]. DeGrazia versucht, die Erkenntnisse zur Kognition vor allem von Menschenaffen und Delphinen zu berücksichtigen und mit einer ethischen Evaluation Zoologischer Gärten zu verbinden. Als solche haben seine Überlegungen bisher Seltenheitswert in der Literatur.

Von der praktischen Relevanz kognitiver Fähigkeiten bei Tieren in der Mensch-Tier-Interaktion soll nun abschließend noch einmal auf deren Stellenwert in der Zuschreibung von Rechten zurückgekommen werden.

Zum Verhältnis von Leidensfähigkeit und kognitiven Fähigkeiten

Wir hatten unsere Überlegungen zum Stellenwert kognitiver Fähigkeiten in tierethischen Argumentationen mit der Feststellung geschlossen, dass die Leidensfähigkeit das beste Kriterium für moralische Berücksichtigungswürdigkeit sein mag, das uns zur Verfügung steht - bis eine Integration kognitiver Fähigkeiten in ihrer Kontinuität und spezies-spezifischen Vielfalt innerhalb der Tierethik gelungen ist. Mit einer solchen pathozentrischen Begründung wären zunächst einmal alle leidensfähigen Tiere gleichermaßen – ohne dass es auf ihre kognitiven Fähigkeiten ankäme, Gegenstand unserer moralischen Berücksichtigung. Trotzdem wurde betont, dass Rogers und Kaplans Aussage, dass nun einmal nicht alle Tiere gleich sind [48], nicht vernachlässigt werden darf. Neben den praktischen Implikationen, die mit dieser Feststellung

¹⁹ vgl. <http://wkprc.eva.mpg.de/deutsch/files/enrichment.htm>

²⁰ vgl. <http://www.zoosnabrueck.de/staticsite/staticsite.php?menuid=72&topmenu=71&submenu=72>

verbunden und anhand der Enrichment-Forderung für die artgerechte Tierhaltung deutlich geworden sind, ist mit dem Satz „ALL ANIMALS ARE NOT EQUAL“ aber auch das Kernproblem einer Analogie in der Zuschreibung von Rechten für Menschen und in der Zuschreibung von Tierrechten benannt. Während wir es bei der Zuschreibung von Menschenrechten für Menschen nur mit den Mitgliedern einer Art zu tun haben – und uns selbst hier nicht einig sind, welches Gewicht kognitiven Fähigkeiten bei der Zuschreibung Personaler Rechte zukommt –, bewegen wir uns bei der Bemühung um eine Etablierung von Tierrechten darüber hinaus auch noch über viele taxonomische Kategorien wie Gattungen, Familien und Klassen, womöglich auch über den Unterstamm der Wirbeltiere hinweg. Dies mag problematisch sein und führt uns vor Augen, dass die Notwendigkeit bestehen könnte, zwischen den vielen unterschiedlichen Arten im Tierreich zu unterscheiden.

Auf einer basalen Ebene, die auf die Leidensfähigkeit der Tiere rekurriert, mögen alle leidensfähigen Tiere dieselben Tierrechte haben. Wir sind aber aufgefordert für diejenigen Tiere, die Fähigkeiten aufweisen, auf Grund derer wir Mitgliedern unserer moralischen Gemeinschaft Personale Rechte einräumen, ebenfalls über *zusätzliche* stärkere Schutzrechte nachzudenken. Tun wir das nicht, dann werden wir der Unterschiedlichkeit der Tiere - nicht was die Leidensfähigkeit angeht, aber was die kognitiven Fähigkeiten angeht (welche aber wiederum an die Leidensfähigkeit rückgekoppelt sein könnten) nicht gerecht.

Es ist umstritten, ob kognitive Fähigkeiten für erhöhte oder verminderte Leidensfähigkeit sorgen. Denkbar wäre es zum Beispiel, dass Tiere, die keine Vorstellung von Zukunft haben, umso stärker leiden, da sie ihrem Schmerz unmittelbar ausgeliefert sind. Im Gegensatz dazu könnten Wesen mit einer Zukunftsvorstellung Schmerzen möglicherweise deshalb besser ertragen, weil ihnen klar ist, was die Ursachen sind und dass der Schmerz bald vorbei sein wird [56: 225]. Vermutlich ist diese Frage - wenn überhaupt - dann nur fallspezifisch von Tier zu Tier und Situation zu Situation zu entscheiden. So gestellt, verfehlt sie außerdem womöglich den Zusammenhang von kognitiven Fähigkeiten und Leidensfähigkeit. Ich halte es für naheliegend, dass kognitive Fähigkeiten nicht für "mehr" oder "weniger" Leidensfähigkeit sorgen, in dem Sinne, dass zwei Tiere mit unterschiedlicher kognitiver Ausstattung am selben Schaden unterschiedlich stark leiden. Denn zunächst einmal leidet einfach jedes Tier, das leidensfähig ist, wenn ihm Schaden zugefügt wird. Eine Katze, die in klassischen Intelligenztests vielleicht schlechter abschneiden würde als ein Hund, leidet unter ein und derselben Schadenszufügung deshalb trotzdem nicht weniger als dieser. Ob Tiere, die aufgrund ihrer kognitiven Fähigkeiten etwa um das baldige Ende der ihnen zugefügten Schmerzen wissen, weniger leiden, oder ob aufgrund der ihnen möglichen kognitiven Verarbeitung ihr Leiden eine zusätzliche belastende Dimension erhält, kann und möchte ich nicht beantworten. Auch ein Kind, das mit ein oder zwei Jahren noch keine ausgeprägten kognitiven Fähigkeiten besitzt, leidet schlicht und einfach. In manchen Fällen mag sich sein Leiden verringert haben, wenn es demselben Schaden Jahre später mit ausgereiften kognitiven Fähigkeiten begegnet, in manchen Fällen mag das Gegenteil der Fall sein, in wieder anderen Fällen wird sich dadurch nichts geändert haben.

Die Frage kann aber anders gestellt werden: ist es möglich, dass ein Tier mit herausragenden kognitiven Fähigkeiten und ein Tier, das diese Fähigkeiten in dem Maße nicht besitzt, zwar nicht unterschiedlich stark unter *demselben* zugefügten Schaden leiden, dass ein Tier mit höheren kognitiven Fähigkeiten wohl aber *zusätzlich* noch aufgrund anderer Dinge leiden kann, als ein Tier, das diese Fähigkeiten nicht besitzt?

Stellen wir uns beispielsweise einen Schimpansen vor, der über herausragende kognitive Fähigkeiten verfügt, der ausgefeilte soziale Interaktionen pflegt, eine Theory of Mind hat und kulturelle Tätigkeiten ausübt sowie konzeptuelle und logische Fähigkeiten besitzt, die zusammen mit seinen sozialen Fähigkeiten für eine vielschichtige kommunikative Interaktion mit Artgenossen sorgen. Auf der anderen Seite im Vergleich dazu, können wir uns ein anderes Tier denken, beispielsweise ein Kaninchen, das ebenfalls Fähigkeiten in diesen Bereichen besitzt, soweit wir wissen aber nicht auf demselben Niveau wie der Schimpanse – zumindest gemessen an unseren Vorstellungen von höherer Kognition und zumindest im Hinblick auf bisher untersuchte Fähigkeiten und bisher zur Verfügung stehende Methoden. Ihre kognitiven Fähigkeiten mögen nicht qualitativ unterschiedlich sein, dennoch aber quantitativ. Wenn wir beim Schimpansen verkennen, dass seine Fähigkeiten über die des Kaninchens hinausgehen, dann werden wir nicht artgerecht mit ihm umgehen können. Um ihm als Lebewesen mit einer speziesspezifischen Würde gerecht zu werden, müssen diese Fähigkeiten beachtet werden. Dies stellt bei einem Tier, dessen kognitive Fähigkeiten mit denen eines Kleinkindes vergleichbar sind, selbstverständlich eine besonders große Herausforderung dar. Eine zweite Gefahr besteht darin, die Fähigkeiten des Kaninchens zu unterschätzen. Außer dass ihm kein physischer

Schmerz zugefügt werden darf und dass es ausreichend Platz, Futter und Wasser benötigt, um nicht zu leiden, ist auch hier eine Haltung geboten, in der seine kognitiven Fähigkeiten nicht verkümmern und soziale Strukturen erhalten bleiben. Ein Kaninchen leidet sehr wohl psychisch, wenn dies nicht beachtet wird. Die Maßnahmen, die ergriffen werden müssen, sind aber sicherlich anderer Art und auch für informierte Haustierbesitzer angemessen umsetzbar. Dies gilt nicht für große Menschenaffen. Es ist schlicht unmöglich, sie artgerecht als Haustiere zu halten und das eben nicht zuletzt aufgrund ihrer psychischen Bedürfnisse. Selbst Experten in Zoos können, wenn überhaupt, nur schwer und mit großem Aufwand diese Aufgabe annähernd zufriedenstellend meistern. Selbst in einer sehr kritischen und vorsichtigen ethischen Abwägung wie etwa der von DeGrazia, kann man zu dem Ergebnis kommen, dass es möglich ist, diese Tiere artgerecht in Zoos zu halten, wenn auch unter streng geregelten, besonders anspruchsvollen Bedingungen [55: 297]. Kognitive Fähigkeiten und Leidensfähigkeit hängen also insofern zusammen, als dass Tiere, die über höhere kognitive Fähigkeiten verfügen, zusätzlicher psychischer Schaden zugefügt werden kann durch Umstände, die bei anderen Tieren, die nicht über diese Fähigkeiten verfügen, zu keinem oder weniger Leid führen würden. Einfacher gesagt: Ein Kaninchen leidet, wenn ihm kein Enrichment geboten und es solitär gehalten wird. Ein Schimpanse leidet darunter genauso und darüber hinaus zusätzlich, wenn enge Familienstrukturen zerstört werden und wenn er nicht aufs Intensivste geistig beschäftigt wird. Kaninchen im Zoo brauchen keinen künstlichen Termitenhügel, aus dem sie mit Stöckchen Honig fischen - Schimpansen schon. Trotzdem kann auch ein Kaninchen unter Langeweile leiden und benötigt neue Reize und Material zum Spielen. Während die kognitiven Fähigkeiten unserer beiden Beispieltiere sich also nicht qualitativ unterscheiden, bewegen wir uns, wenn es um Überlegungen zu einem ethisch vertretbaren Umgang mit diesen Tieren geht, im übertragenen Sinne sehr wohl auf einer Ebene "qualitativer", da normativer Aussagen. Das normative Gewicht, das den kognitiven Fähigkeiten bei unterschiedlichen Tieren zukommt, erschwert also unseren ethisch angemessenen Umgang mit ihnen.

Zusammenfassung

Meines Erachtens liefert die Forschung der letzten zwanzig Jahre zunehmend Evidenz dafür, dass auch manche Tiere über Kultur, Sprache und eine Theory of Mind verfügen. Bei der Interpretation der vorliegenden Studien, etwa zum kulturellen Verhalten nichtmenschlicher Primaten, zum kommunikativen Verhalten von Graupapagei Alex oder zu den Täuschungsstrategien von Schimpansen, ist es explanatorisch fruchtbar, dies anzunehmen. Angesichts der Erkenntnisse zum Geist der Tiere stellt sich auf analytisch-theoretischer Ebene die Aufgabe, weiter nach angemessenen Interpretationen und neuen Bestimmungen klassischer Spaltungsbegriffe wie Kultur, Sprache und Theory of Mind zu suchen. Auf empirischer Ebene werden Forderungen nach besseren Versuchsdesigns und umfassenderen Studien zu möglichst vielen Tierarten immer lauter. Als Overall-Eindruck ergibt sich, dass monolithische Vorstellungen von Kultur, Sprache und Theory of Mind nicht weiterhelfen, egal ob es um den Erwerb dieser kognitiven Fähigkeiten in der kindlichen Ontogenese und während der Evolution des Menschen oder um die Interpretation dieser Fähigkeiten und ihrer Vorformen bei Tieren geht. Kultur, Sprache und Theory of Mind sind einfach nicht angemessen fassbar als etwas, was man schlicht hat oder nicht hat. Auch der Mensch erwirbt diese Fähigkeiten über Zwischenstufen und Vorformen. Generell kann es deshalb nicht darum gehen, lang gehegte Differenzkriterien in einer Form bei Tieren nachzuweisen, die als „full-blown“ und „human-like“ bewertet werden können. Dass deren Kulturen, Sprachen und Alltagspsychologien exakt den unsrigen entsprechen, ist weder wahrscheinlich noch notwendig.

Tierethische Theorien tun sich schwer damit, kognitive Fähigkeiten bei Tieren angemessen zu integrieren, egal ob es beispielsweise um die Begründung einer besonderen Schutzwürdigkeit unserer nächsten Verwandten oder um Konzepte der artgerechten Tierhaltung geht. Es ist umstritten, ob manchen Tieren (v.a. den Großen Menschenaffen und Delphinen) aufgrund ihrer kognitiven Fähigkeiten auch basale Menschenrechte zugeschrieben werden sollten. Eine Alternative zur Ausdehnung von Menschenrechten wäre die Stärkung der Tierrechte, die allerdings auch damit zu kämpfen hat, dass weder generell alle Tiere gleich noch speziell alle leidensfähigen Tiere gleich sind. Tierrechte allein auf dem Kriterium der Leidensfähigkeit aufzubauen, könnte deshalb auf Dauer nicht genug sein.

Innerhalb von Thomas Whites Forderung der moralischen Berücksichtigung von Delphinen als nichtmenschliche Personen wurde klar, was vermutlich auch den Vertretern des Great Ape Projects bewusst ist, auch wenn sie es nicht so deutlich ausformulieren wie White: Die Argumentation über den Personenstatus erfolgt aus taktischen Gründen und trägt Züge einer Notlösung. Bei bestehender Rechtslage bedeutet der Personenstatus für diejenigen Tiere, bei denen zumindest der Verdacht besteht, dass sie auf einem kognitiven Niveau vergleichbar mit dem dreijähriger Kinder handeln, womöglich den besten Schutz – auch wenn wir ihn quasi mit „Vertrauensvorschuss“ und unter der Prämisse des „Benefit of the Doubt“ zusprechen. Auch hier wurde deutlich, dass kritisch gefragt werden muss, ob uns bisher überhaupt angemessene Definitionen von Personalität und Intelligenz zur Verfügung stehen. Nichtmenschliche Personen könnten selbst bei gleich starken Schutzrechten wie menschliche Personen dennoch ganz anders sein als diese.

Die durch Thomas White und das Great Ape Project formulierten Forderungen nach Personalen Rechten sind desweiteren so zu verstehen, dass diese Rechte manchen Tieren zusätzlich zu Tierrechten und nicht stattdessen zugesprochen werden sollen. Diesen Forderungen zu folgen, bedeutet deshalb nicht die Negation der Tierrechte für andere Tiere. Ihnen zuzustimmen bedeutet aber, dass manche Tiere von Praktiken, die wir anderen Tieren noch zumuten, ausgenommen werden. Die zentrale Frage lautet hier also: Ist es wirklich etwas anderes, ob wir Tierversuche mit Mäusen oder mit Schimpansen durchführen? Vorausgesetzt man möchte zumindest für einige notwendige Tierexperimente argumentieren, dann kann die Antwort auf diese Frage aus mindestens drei Perspektiven heraus jeweils unterschiedlich beantwortet werden: Vom Artenschutz-Standpunkt aus mit „ja“. Tiere, die auf der Roten Liste den Status Endangered oder sogar Critically Endangered tragen, können wahrscheinlich mit guten Gründen aus der tierexperimentellen Forschung ausgenommen werden. Aber ist es auch in Hinblick auf die unterschiedlichen kognitiven Fähigkeiten der Tiere etwas anderes, ob wir Tierversuche mit Mäusen oder mit Schimpansen durchführen? Die Antwort vom kognitiven Standpunkt aus mag ebenfalls mit „ja“ beantwortet werden, allerdings, wie ich gezeigt habe, nur mit großen Einschränkungen (die Möglichkeit der konvergenten Evolution darf nicht unbeachtet bleiben, der Primatenzentrismus in der bisherigen Forschung sollte bedacht werden und der damit verbundene Unwissenheitsfaktor, wenn es um die Kognition vieler anderer Arten geht, sollte nicht unterschätzt werden. Zudem setzen wir fast immer anthropozentrische Kriterien und Methoden an, wenn wir kognitive Fähigkeiten bei Tieren testen). Beantworten wir die Frage last but not least vom Leidensstandpunkt aus, dann wäre es möglich, sie mit „nein“ zu beantworten. Mäuse und Schimpansen leiden beide, wenn ihnen in Tierexperimenten Schaden zugefügt wird. Aber auch hier wurden Einschränkungen deutlich: Es wäre denkbar, dass Schimpansen zusätzlich unter Faktoren leiden, die Mäuse in ihrem Wohlergehen nicht oder weit weniger beeinträchtigen. Immerhin stellt sich die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen artgerechter Haltung (in Bezug auf physische und psychische Bedürfnisse) selbstverständlich auch bei Labortieren. Die artgerechte Haltung von Mäusen stellt uns auch hier vor weit weniger große Herausforderungen als die artgerechte Haltung von Schimpansen.

Schließlich sollte man nicht aus den Augen verlieren, dass es in Tierethik und Tierschutz immer auch darum geht, dem Wohlbefinden und den unterschiedlichen Interessen und Bedürfnissen der Tiere gerecht zu werden. Dass kognitive Fähigkeiten hierfür von großer praktischer Relevanz sind, zeigte sich am Beispiel der Zootierhaltung. Hier geraten die kognitiven Fähigkeiten verschiedener Tiere und die Gefahr, diese falsch einzuschätzen, erfreulicherweise immer mehr in den Blick.

Literatur:

- 1 Ingensiep, H. W. (1999): Mensch und Menschenaffe. Die besondere Beziehung. In: Münch, P. (Hg.): Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, S. 429-446.
- 2 Griffin, D. R. (1976): The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience. New York : The Rockefeller University Press.
- 3 Perler, D., Wild, M. (2005): Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 4 Boesch, C., Boesch, H. (1983). Optimization of nut-cracking with natural hammers by wild chimpanzees. In: Behaviour 83 (1983), S. 265-286.
- 5 Goodall, J. (1964). Tool-using and aimed throwing in a community of free-living chimpanzees. In: Nature 201 (1964), S. 1264-1266.
- 6 Whiten, A. (2005): The second inheritance system of chimpanzees and humans. In: Nature 437 (2005), S. 52-55.
- 7 Whiten, A., Goodall, J., Mc Grew, W.C., Nishida, T., Reynolds, V., Sugiyama, Y., Tutin, C.E.G., Wrangham, R.W., Boesch, C. (1999): Cultures in chimpanzees. In: Nature 399 (1999), S. 682-685.
- 8 McGrew, W. C., Tutin, C. E. G. (1978): Evidence for a social custom in wild chimpanzees? In: Man 13 (1978), S. 234-251.
- 9 Whiten, A., Horner, V., de Waal, F. B. M. (2005). Conformity to cultural norms of tool use in chimpanzees. In: Nature 437 (2005), S. 737-740.
- 10 van Schaik, C. P., van Noordwijk, M. A., Wich, S. A. (2006): Innovation in wild Bornean orangutans (*Pongo pygmaeus wurmbii*). In: Behaviour 143 (2006), S. 839-876.
- 11 Breuer, T., Ndooundou-Hockemba, M., Fishlock, V. (2005): First Observation of Tool Use in Wild Gorillas. In: PLoS Biology 3, Issue 11 (2005). S. e380.
- 12 Krützen, M., Mann, J., Heithaus, M. R., Connor, R. C., Bejder, L., Scherwin, W. B. (2005): Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins. In: PNAS 102, No. 25 (2005), S. 8939-8943.
- 13 Weir, A. A. S., Chappell, J., Kacelnik, A. (2002): Shaping of Tools in New Caledonian Crows. In: Science 297 (2002), S. 981.
- 14 Sanz, C., Morgan, D., Gulick, S. (2004): New insights into chimpanzees, tools and termites from the Congo Basin. In: The American Naturalist 164 (2004), S. 567-581.
- 15 Hunt, G. R., Gray, R. D. (2003): Diversification and cumulative evolution in New Caledonian crow tool manufacture. In: Proceedings of the Royal Society of London B 270 (2003), S. 867-874.
- 16 Kenward, B., Rutz, c., Weir, A. A. S., Kacelnik, A. (2006): Development of tool use in New Caledonian crows: inherited action patterns and social influence. In: Animal Behaviour 72 (2006), S. 1329-1343.
- 17 Kenward, B., Weir, A. A. S., Rutz, C., Kacelnik, A. (2005): Tool manufacture by naïve juvenile crows. In: Nature 433 (2005), S. 121.
- 18 Matsuzawa et al. (Hrsg.) (2001): Emergence of culture in wild chimpanzees: education by master-apprenticeship. In: Matsuzawa, T. (Hg.): Primate origins of human recognition and behaviour. Tokyo: Springer-Verlag, S. 557-574.
- 19 Hirata, S. (2006): Chimpanzee Learning and Transmission of Tool Use to Fish for Honey. In: Matsuzawa, T., Tomanaga, M., Tanaka, M. (Hrsg.): Cognitive Development in Chimpanzees. Tokyo: Springer Verlag, S. 201-213.
- 20 Lonsdorf, E. V. (2006): What is the role of mothers in the acquisition of termite-fishing behaviors in wild chimpanzees (*Pan troglodytes schweinfurthii*)? In: Animal Cognition 9 (2006), S. 36-46.
- 21 Horner, V., Whiten, A. (2005): Causal knowledge and imitation/emulation switching in chimpanzees (*Pan troglodytes*) and children. In: Animal Cognition 8 (2005), S. 164-181.
- 22 Grewendorf, G., Hamm, F., Sternefeld, W. (1999): Sprachliches Wissen: Eine Einführung in moderne Theorien der grammatischen Beschreibung (11. Auflage, erste Auflage von 1987). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 23 Szagun, G. (2000): Sprachentwicklung beim Kind. Weinheim; Basel; Berlin: Beltz.
- 24 Klann-Delius, G. (1999): Sprachlerleistungen bei subhumanen Primaten. In (Dies.): Spracherwerb. Stuttgart; Weimar: Metzler. S. 81-85.
- 25 Gould, J. L., Grant Gould, C. (1997): Sprache und Logik. In: (Dies.): Bewußtsein bei Tieren. Heidelberg, Berlin, Oxford: Spektrum Akademischer Verlag, S. 199-221.
- 26 Hauser, M. D. (2001): Tratsch auf der Arche. In (Ders.): Wilde Intelligenz: Was Tiere wirklich denken. München: Beck, S. 223-265.
- 27 Seyfarth, R. M., Cheney, D. L. (1993): Wie Affen sich verstehen. In: Spektrum der Wissenschaft (Februar 1993), S. 88-95.

- 28 Pepperberg, I. M. (2002): *The Alex Studies: Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- 29 Davidson, D. (1982): Rational Animals. *Dialectica* 36, 4 (1982): 317-327.
- 30 Bartels, A. (2005): Kognitive Ethologie: Repräsentationale Theorien des Verhaltens. In (Ders.): *Strukturelle Repräsentation*. Paderborn: mentis, S. 156-186.
- 31 Tietz, S., Wild, M. (2006): Denken Tiere? In: *Information Philosophie* 3 (2006), S. 14-26.
- 32 Newen, A., Bartels, A. (2007): Animal Minds and the Possession of Concepts. In: *Philosophical Psychology*, Vol. 20 (2007), No. 3: 283-308.
- 33 Premack, D., Woodruff, G. (1978): Does the chimpanzee have a theory of mind? In: *The Behavioral and Brain Sciences* 4 (1978), S. 515-526.
- 34 Hare, B., Call, J., Agnetta, B., Tomasello, M. (2000): Chimpanzees know what conspecifics do and do not see. *Animal Behaviour* 59 (2000): 771-785.
- 35 Hare, B., Call, J., Tomasello, M. (2001): Do chimpanzees know what conspecifics know? *Animal Behaviour* 61 (2001): 139-151.
- 36 Tomasello, M., Call, J., Hare, B. (2003a): Chimpanzees understand psychological states – the question is which ones and to what extent. In: *Trends in Cognitive Sciences* 7, No. 4 (2003), S. 153-156.
- 37 Povinelli, D. J., Vonk, J. (2003): Chimpanzee minds: suspiciously human? In: *Trends in Cognitive Sciences* 7, No. 4 (2003), S. 157-160.
- 38 Tomasello, M., Call, J., Hare, B. (2003b): Chimpanzees versus humans: it's not that simple. In: *Trends in Cognitive Sciences* 7, No. 4 (2003), S. 239-240.
- 39 Cavalieri, P., Singer, P. (Hrsg.) (1994): *Menschenrechte für die Große Menschenaffen: Das Great Ape Projekt*. München: Wilhelm Goldmann Verlag, 1994.
- 40 Singer, P. (2006): The Great Ape Debate Unfolds In Europe. Kommentar, veröffentlicht am 23. Mai 2006 auf der Internetseite des Great Ape Projects (<http://www.greatapeproject.org/news.php>).
- 41 White, T. (2007): In *Defense of Dolphins: The New Moral Frontier*. Malden (MA); Oxford; Victoria: Blackwell Publishing.
- 42 Bayertz, K. (1999): Menschenwürde. In: Sandkühler, H. J., Pätzold, D., Regenbogen, A., Stekeler-Weithofer, P. (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. Band 1 (A-N). Hamburg: Meiner, 1999. S. 824-826.
- 43 Klenner, H. (1990): Menschenrechte. In: Sandkühler, H. J. (Hg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Band 3 (L-Q). Herausgegeben in Zusammenarbeit mit dem Instituto Italiano per gli Studi Filosofici und mit Arnim Regenbogen, Chup Friemert, Werner Goldschmidt, Lars Lambrecht, Thomas Mies, Detlev Pätzold und Heinz Wagner. Hamburg: Meiner, 1990. S. 366-372.
- 44 Ganslandt, H. R. (1995): Menschenrechte. In: Jürgen Mittelstraß (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Band 2 (H-O). Stuttgart; Weimar: Metzler 1995. S. 846-847.
- 45 Hilpert, K. (1998): Menschenrechte. In: Korff, W., Beck, L., Mikat, P. (Hrsg.): *Lexikon der Bioethik*. Band 2 (G-Pa). Herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft in Verbindung mit Ludger Honnefelder, Gerfried W. Hunold, Gerhard Mertens, Kurt Heinrich und Albin Eser. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998. S. 670 - 679.
- 46 Rentsch, T. (1999): Mensch. In: Sandkühler, H. J., Pätzold, D., Regenbogen, A., Stekeler-Weithofer, P. (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. Band 1 (A-N). Hamburg: Meiner, 1999. S. 814-818.
- 47 Nogge, G. (1999): Über den Umgang mit Tieren im Zoo. Tier- und Artenschutzaspekte. In: Münch, P. (Hg.): *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses* (2. unveränderte Auflage). Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, S. 447-457.
- 48 Rogers, L. J., Kaplan, G. (2004): All Animals are *not* equal. The Interface between Scientific Knowledge and Legislation for Animal Rights. In: Sunstein, C. R., Nussbaum, M. C. (Hrsg.): *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: University Press, S. 175-202.
- 49 Bentham, J. (1970 [1789]): An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. In: Burns, J. H. (Hg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham* 2. London: University of London, The Athlon Press. S. 282b.
- 50 Hutchins, M., Kleiman, D. G., Geist, V., McDade, M. C. (Hrsg.) (2003): Mammals and humans: Mammals in zoos. In: Hutchins, M. (Dies.): *Grzimek's Animal Life Encyclopedia* (Second Edition). Volume 12 Mammals I. Farmington Hills, MI: Gale Group, S. 203-212.
- 51 Kluge, H.-G. (Hg.) (2002): *Tierschutzgesetz: Kommentar*. Stuttgart: Kohlhammer.
- 52 Rat der Europäischen Union (1999): Richtlinie 1999/22/EG des Rates vom 29. März 1999 über die Haltung von Wildtieren in Zoos. In: *Amtsblatt L 094 vom 09.04.1999*, S. 0024-0026.
- 53 Robinson, M. H. (1998): Enriching the lives of zoo animals, and their welfare: where research can be fundamental. In: *Animal Welfare* 7 (1998), S. 151-175.
- 54 Jantschke, F. (1997): Zoo- und Zirkustiere. In: Sambraus, H. H., Steiger, A. (Hrsg.): *Das Buch vom Tierschutz*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, S. 402-423.
- 55 DeGrazia, D. (1996): *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: University Press.

- 56 Schicktanz, S. (2002): Organlieferant Tier? Medizin- und tierethische Probleme der Xenotransplantation. Frankfurt; New York: Campus Verlag.
- 57 Benz-Schwarzburg, J. (2007): Kognitive Fähigkeiten bei Tieren und ihre Relevanz für Tierethik und Tierschutz. In: Deutsche Veterinärmedizinischen Gesellschaft e.V. (DVG) (Hg.): Tagungsband zur 12. Internationalen Fachtagung „Tierschutz in Rechtsetzung und Vollzug“ in Nürtingen vom 8.-9. März 2007, veranstaltet von der Fachgruppe „Tierschutz“ der DVG in Zusammenarbeit mit der Tierärztlichen Vereinigung für Tierschutz (TVT) und der Hochschule für Wirtschaft und Umwelt Nürtingen-Geislingen. Gießen: Verlag der DVG Service GmbH.
- 58 Benz-Schwarzburg, J., Braun, L., Ecker, A., Kobitzsch, T., Lücking, C. (in press): Theory of Mind bei Mensch und Tier. In: FORUM SCIENTIARUM Universität Tübingen (Hg.): Kulturelle und Biologische Grundlagen menschlichen Denkens. Jahresbericht des Studienkollegs 2006/2007. Tübingen: FORUM SCIENTIARUM Universität Tübingen.

Judith Benz-Schwarzburg
Interfakultäres Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW)
Eberhard Karls Universität Tübingen
Wilhelmstrasse 19
72074 Tübingen
Tel: 07071 – 2977194
Email: Judith.Benz@uni-tuebingen.de