

Was würden Schweine mit Vergnügen lesen?

Aufessen gilt nicht: Christine Korsgaard erläutert, warum wir nicht nur Menschen, sondern auch Tieren gegenüber moralische Pflichten haben.

Von Kai Spanke

Der britische Philosoph John Stuart Mill sagte einst: „Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein.“ Im Mittelpunkt dieser Erkenntnis stehen die „höheren Freuden“. Demnach sei es zum Beispiel erstrebenswerter, ein Gedicht zu lesen, als Kartoffeln zu essen. Was Tieren Freude bereitet, wissen wir Mill zufolge sehr genau, immerhin sind wir selbst Tiere. Die Vorzüge der Kunst, Wissenschaft und Moral seien jedoch allein Menschen zugänglich, und obwohl die Fähigkeit zu diesen Dingen oft mit bestimmten Formen der Unzufriedenheit einhergehe, würden wir niemals mit einem Tier tauschen wollen.



Christine M. Korsgaard: „Tiere wie wir“. Warum wir moralische Pflichten gegenüber Tieren haben. Eine Ethik. Aus dem Englischen von Stefan Lorenzer. C. H. Beck Verlag, München 2021. 346 S., geb., 29,95 €. Erscheint am 18. März.

Nun fragt sich umgekehrt, ob es für das Schwein besser wäre, ein Mensch zu sein, weil es dann Zugang zu Goethes Dramen und Bachs Violinkonzerten hätte. Ebenso könnte man darauf verweisen, dass Schweine gerne in Stroh wühlen, und anschließend behaupten: In Stroh zu wühlen ist etwas Kostbares, das unserer Existenz fehlt und sich jedem erschließen würde, der sich in ein Schwein verwandelt. Es wäre mithin besser für uns, wenn wir Schweine wären.

Den Einwand gegen Mill bringt Christine Korsgaard in ihrem Buch „Tiere wie wir“ vor. Sie macht es sich jedoch nicht zu leicht und fragt lieber, ob Dichtung nicht tatsächlich zu den höheren Freuden gehöre. Die Antwort: Was eine Freude laut Immanuel Kant „höher“ macht, ist, dass sie unser Vermögen befördert, noch größere Freuden derselben Art zu empfinden. „Dann müssen wir aber diese Fähigkeit schon besitzen, bevor die Freude als eine höhere Freude für uns gelten kann. Da dem Schwein diese Fähigkeit abgeht, ist Dichtung für ein Schwein keine höhere Freude.“

Ein Lebewesen hat es nur dann besser als ein anderes, wenn es etwas gibt, das für beide gut ist – und das eine verfügt darüber, während das andere leer ausgeht. Mill glaubte, wir hätten Schweinen gegenüber einen Vorteil aufgrund von Dingen, die nur für uns gut sind. Dieser Gedanke ist Korsgaard zufolge „unsinnig“. Es lasse sich nicht belegen, dass etwa das bestmögliche Leben eines Menschen wünschenswerter ist als das bestmögliche Leben eines Schweins oder eines Hundes. Will ich ein Hund sein? Nein. Findet mein Hund sein Leben gut? Wahrscheinlich schon.

Korsgaards analytisch kleinteilige Reflexionen verlangen dem Leser einiges an Konzentration ab. Doch der Ertrag ist beachtlich, da sie mit einer theoretischen Klarheit argumentiert, die viele ihrer Kollegen vermissen lassen, sobald es um Tiere geht. Die 1952 geborene amerikanische Philosophin hat sich ihre Sporen mit Beiträgen zu ethischen Problemen verdient. Nun hebt sie hervor, dass die meisten moralphilosophischen Fragen im Alltag kaum eine Rolle spielen. In der Regel dienten sie dazu, die Charakteristika verschiedener Theorien zu illustrieren.

Allerdings treffen wir täglich Entscheidungen darüber, wie wir mit Tieren umge-



Mehr Empathie und Fürsorge wagen: Behandlung eines Ferkels mit Höhengsonne in einer Tierklinik, um 1935

Photo Picture Alliance

hen. Das gilt für unsere Essgewohnheiten und Kleidung genauso wie für die Wahl unserer Pflegeprodukte. „Ich glaube, viele Leute denken, Tiere seien ganz einfach nicht so wichtig wie Menschen, und darum sei es auch weniger wichtig, was mit ihnen geschieht“, schreibt Korsgaard. Die Zahlen sprechen für sich: In den Vereinigten Staaten werden pro Stunde rund 23 Millionen Hühner und 268 000 Schweine geschlachtet. Das sind 266 Hühner pro Sekunde, 24 Stunden am Tag.

Korsgaard macht bei ihrer Beschäftigung mit Mill deutlich, dass ein Schweineleben etwas ganz anderes ist als ein Menschenleben. Das bedeute aber nicht, dass unsere Existenz mehr wert sei. Schließlich könne nichts wichtig sein, ohne wichtig für jemanden zu sein: „Dinge haben eine Bedeutung für Geschöpfe, aber die Geschöpfe selber stehen in keiner absoluten Rangordnung ihrer Bedeutung.“ Selbst wenn es einen Gott gäbe, der uns eine Herrscherrolle zugeordnet hat, sei nicht ohne weiteres nachvollziehbar, warum das für eine Kuh von Belang sein sollte: „Wenn Werte an den Standpunkt der Wertenden gebunden sind, kann auch Wertschätzung durch einen Gott uns bloß einen gebundenen Wert verleihen.“

Letztlich liege es auf der Hand, dass für Tiere, die Nahrung zu sich nehmen und sich um ihren Nachwuchs kümmern, die

also nach einer Art des „Wohlfunktionierens“ streben, das eigene Leben ein Gut ist. Zudem sollte jeder von uns das haben, was Kant „Zweck an sich selbst“ nennt. Sobald wir einem Geschöpf diesen Wert zusprechen, sei es erforderlich, empathisch zu sein und sein Wohl im Auge zu behalten. Endet ein Schweineleben, endet alles, was gut und wertvoll für das Schwein ist. In dem Moment, da wir ein Schwein verletzen oder töten, missachten wir seinen Zweck an sich selbst.

Stimmt es, dass wir Pflichten gegenüber Tieren haben, dürfen wir ihnen nicht nur kein Leid zufügen, wir sollten sie auch vor Übeln bewahren. Daraus ergibt sich ein Paradox. Erstens: „Es ist unsere Pflicht, alle Tiere zu Haustieren zu machen, da wir Wildtiere nicht vor natürlichen Übeln schützen können.“ Zweitens: „Es ist unsere Pflicht, alle Tiere zu Wildtieren zu machen, da wir nicht vermeiden können, Haustieren selbst zu schaden.“

Wann immer Korsgaard solche Probleme angeht, schwingt Kants Moralphilosophie im Hintergrund mit. Damit setzt sie sich von Peter Singer ab, der die tierethische Debatte mit dem Buch „Animal Liberation“ 1975 in Schwung brachte. Singer ist Utilitarist und betrachtet Tiere als bloße Gefäße für wertvolle Empfindungen. Es spielt keine Rolle, ob ein solches Gefäß zerbricht, solange sich der Inhalt in einen anderen Behälter umfüllen lässt.

menschlichen Lebewesen pauschal Qualitäten abzusprechen, die nur Menschen vorbehalten sein sollen. Man kann sich Mancusos Buch „Die Pflanzen und ihre Rechte“ durchaus mit Neugierde nähern, ohne gleich in Esoterikverdacht zu gera-



Stefano Mancuso: „Die Pflanzen und ihre Rechte“. Eine Charta zur Erhaltung unserer Natur. Aus dem Italienischen von Andreas Thomsen. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2021. 160 S., Abb., geb., 18,- €.

ten. In einer Zeit, in der das menschliche Verhältnis zur Natur in einer tiefen Krise steckt und der Schwund der Arten voranschreitet, erscheint Mancusos Ansatz einer „Charta zur Erhaltung unserer Natur“ so relevant wie interessant.

Die Artikel der Charta haben es in sich. „Die Erde ist die gemeinsame Heimat allen Lebens. Die Macht gehört allen Lebewesen“ lautet Artikel 1. Artikel 7 widmet

Da Menschen nicht nur intelligent sind, sondern zudem über Rationalität verfügen, sind sie aktive Mitglieder der moralischen Gemeinschaft. Tiere hingegen folgen oft Instinkten und sind sich der Beweggründe ihrer Handlungen nicht bewusst. Im Gegensatz zu Kant zieht Korsgaard daraus den Schluss, Tiere seien passive Mitglieder der moralischen Gemeinschaft. Folglich sollten sie nicht gegessen und für Versuche benutzt, dafür aber mit Respekt und Fürsorge behandelt werden. Zu extremen Positionen lässt sich die Autorin nicht hinreißen. Sie findet es beispielsweise in Ordnung, Haustiere zu halten, solange man sie nicht misshandelt.

Über Hunde, die zum Militärdienst eingezogen werden, macht sich Korsgaard ebenso Gedanken wie über den Umstand, dass sich viele Zeitgenossen mehr um einzelne Spezies sorgen als um individuelle Tiere. Damit wäre sie wieder bei einer ihrer wichtigsten Überlegungen: Falls es stimmt, dass nichts gut sein kann, was nicht gut für irgendein Lebewesen ist, muss man bestreiten, dass sich vernünftig vom intrinsischen Wert einer Art sprechen lässt. Mit ihrem Vorschlag einer an Kant angelehnten Tierethik hat sich Korsgaard bislang vor allem im akademischen Bereich hervorgetan. Dennoch kann sie durchaus auch das Interesse eines breiteren Publikums beanspruchen.

Monster der Gelehrsamkeit

Igel im Fuchspelz und Füchse mit Hang zum Einigeln: Peter Burke spürt dem Typus des Universalgenies von der Antike bis in die Gegenwart nach.

Von Caspar Hirschi

Bigamie kann den geistigen Horizont weiten. Joseph Needham studierte Anfang der 1920er Jahre Biochemie an der Universität Cambridge, wo er die vier Jahre ältere Kommilitonin Dorothy Moyle heiratete. Beide erwarben sich ein hohes Ansehen in ihrem Fachgebiet und hatten 1948 die Ehre, das erste Ehepaar in der Royal Society zu werden.

Joseph jedoch war zu diesem Zeitpunkt gar kein Biochemiker mehr. Angefangen hatte seine zweite Karriere elf Jahre zuvor, als die chinesische Gaststudentin Lu Gwei-djen in Cambridge aufgetaucht war. Joseph hatte sich in die junge Frau verliebt und deswegen sein angestammtes Fachgebiet, nicht aber seine Ehefrau verlassen. Fortan lebten alle Beteiligten in einer Ménage-à-trois, die zugleich eine lockere Forschungsgemeinschaft war. Joseph zog aus ihr den größten Profit. 1948 erhielt er den Auftrag, ein Buch über Wissenschaft und Zivilisation in China zu schreiben, das auf sieben Bände anwuchs und seinen Ruhm als Kenner der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte begründete.

Needham ist einer von vielen Exzentrikern, die Peter Burkes neues Buch über Universalgelehrte bevölkern. Aber war er das überhaupt, ein Universalgelehrter? Der Historiker Burke, der ebenfalls in Cambridge gelehrt und Needham persönlich gekannt hat, verwendet in der englischen Originalausgabe den Begriff „Polymath“, was wörtlich heißt: jemand, der viel gelernt hat. Needham wird der Unterkategorie des „Serial Polymath“ zugeordnet, die Burke mit seriellen Polygamisten vergleicht, was beim offenen Bigamisten Needham unfreiwillig komisch klingt, aber forschungsbiographisch zutrifft. Bis zum Universalgelehrten aber ist es von da aus noch ein weiter Weg.

Bei Burkes Buch stellt sich also zuerst das Problem des schwer übersetzbaren Hauptbegriffs. Ein „Polymath“ kann, aber muss kein Universalgelehrter sein. Im heutigen Sprachgebrauch ist es sogar möglich, dass er gar kein Gelehrter ist. Zu Beginn des Buches erklärt Burke, dass er Helden des Silicon Valley wie Elon Musk oder Larry Page nicht in seine Galerie aufgenommen hat, obwohl diese als Unternehmer ihre Vielseitigkeit unter Beweis gestellt haben. Was aber würde es für unsere Gegenwart bedeuten, wenn ein Wort, das jahrhundertlang für Gelehrte reserviert war, nun zur Zierde von Unternehmern wird? Daran ist Burke nicht interessiert. Vielmehr möchte er den Begriff, der seinem angestammten Gegenstand zu entgleiten droht, über die Geschichte wieder einfangen. Dank diesem Vorhaben entfernt sich sein „Polymath“ nicht allzu weit vom „Universalgelehrten“, weshalb die Übersetzung zwar bei einzelnen Figuren in Schiefelage gerät, aber nie kippt.

Dass die semantischen Differenzen zwischen dem Englischen und Deutschen nicht allzu stark ins Gewicht fallen, hat auch damit zu tun, dass Burkes Begriffsarbeit mehr unterhaltende als analytische Qualität hat. Er beschreibt die Exemplare seiner Spezies mit Isaiah Berlins binärer Zoologie von Fuchs

(weiß über alles etwas) und Igel (weiß alles über etwas). Gleichwohl gibt es Igel im Fuchspelz (wie Carlo Ginzburg und Michel de Certeau) und Füchse mit Hang zum Einigeln (wie Leonardo da Vinci und Alexander von Humboldt).

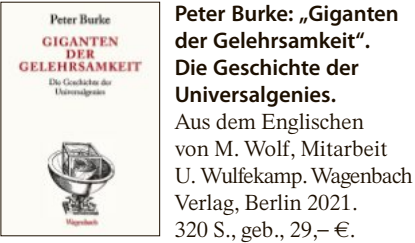
Des Weiteren entwirft Burke eine Typologie des vielseitigen Gelehrten mit Hilfe der Gegensatzpaare allgemein/limitiert, zentrifugal/zentripetal, simultan/seriell und aktiv/passiv. Unter „passive polymaths“ versteht er Individuen, „die alles wissen und nichts produzieren“, was etwas verwirrend ist, weil er zu dieser Gattung Autoren wie Aldous Huxley, Jorge Luis Borges, George Steiner und Susan Sontag zählt, bei denen „nichts“ doch mehr ist als das, was die meisten Gelehrten in ihrem Leben zustande bringen. Zumindest verdeutlicht die Typologie, dass Burke beim Begriff „Polymath“ nicht nur an „Universalgenies“ denkt, mit denen die deutsche Ausgabe um Leser wirbt. Einem vielseitig limitierten Kopf muss nicht zwingend schöpferische Kraft entweichen.

Ähnlich unpräzise fällt Burkes Begriffsarbeit aus, wenn er den Scharlatan und Pedanten, die in der frühen Neuzeit zu Projektionsfiguren ersten Ranges aufstiegen, in Bezug zum Gelehrten setzt. Aus seinen Ausführungen könnte man schließen, beide seien zur Abqualifizierung von gelehrter Vielseitigkeit erfunden worden. Eher dürfte das Gegenteil der Fall sein. Das Stigma der Scharlatanerie diente vorrangig der Denunziation von vorgetäuschter Spezialkenntnis, jenes der Pedanterie von selbstüberschätzter Fachidiotie. Wenn René Descartes im siebzehnten Jahrhundert Athanasius Kircher zum Scharlatan erklärte, sprach ein vielseitiger Gelehrter dem anderen die Aufrichtigkeit ab, die Vielseitigkeit selbst aber war nicht Gegenstand der Kritik.

Interessant wird Burkes Buch da, wo es Klischees weicklopft. Leonardo da Vinci ist für ihn nicht die Verkörperung des Universalgenies, sondern eine autodidaktische Anomalie, die nur insofern wegweisend war, als sie am „Leonardo-Syndrom“ litt – der Vernetzung der geistigen Kräfte für alle möglichen Projekte. Burke verdeutlicht, dass die Renaissance weniger das Ideal des allwissenden Gelehrten als jenes des allseitigen Hofmanns hochhielt. Von diesem wurde erwartet, im Reiten so gut zu sein wie im Reden und in den Waffen so geübt wie in den Wissenschaften.

Als historischen Höhepunkt des „Polymath“ weist Burke das siebzehnte Jahrhundert aus, mit „Monstern der Gelehrsamkeit“ wie Leibniz und Newton. Deren Vielseitigkeit bringt er mit einer „Krise des Wissens“ durch Informationsüberflutung in Verbindung. Sie habe sowohl den Bedarf an Spezialisten der Fokussierung wie der Generalisierung erhöht. Die Annahme, viele Spezialisten seien des Generalisten Tod, trifft für die frühe Neuzeit nicht zu.

Liest man allerdings, welche Namen Burke als Erstes aufruft, wenn es um heutige Meister der Vielseitigkeit geht, kommen Zweifel auf, ob die Figur noch am Leben ist. Man mag von Sloterdijk und Žižek halten, was man will, aber von Leibniz und Newton stammen sie nicht ab. Ähnliches gilt für Burkes Buch. Es wetteifert mit seinen Helden, indem es von Kurzbiographien bis zu Anforderungsprofilen, von der Antike bis in die Gegenwart und von Europa bis nach China springt. Letztlich aber leidet es höchstens an dem, was Burke bei den vielseitig Gescheiterten früherer Jahrhunderte diagnostiziert: Leonardo-Syndrom in Schrumpfform.



Peter Burke: „Giganten der Gelehrsamkeit“. Die Geschichte der Universalgenies. Aus dem Englischen von M. Wolf, Mitarbeit U. Wulfekamp. Wagenbach Verlag, Berlin 2021. 320 S., geb., 29,- €.

Auch für Bäume und Blumen gilt unbeschränkte Reisefreiheit

Intelligent sind sie doch schon lange: Stefano Mancuso wirft sich mit einem Manifest einmal mehr für die Pflanzen in die Bresche.

Von Christian Schwägerl

Der italienische Botaniker Stefano Mancuso hat eine Mission. Er möchte uns die Augen dafür öffnen, dass Pflanzen mehr sind als reglose, primitive Organismen, mehr auch als nur Bau- und Rohstoffe oder Nahrung. Schon länger als der mit seinen Thesen zu kommunizierenden Bäumen bekannt gewordene Peter Wohlleben wirbt Mancuso für einen neuen Blick auf die Pflanzenwelt.

Der Professor bezeichnet Pflanzen als intelligent und nennt sein eigenes Institut in Florenz „Internationales Institut für Pflanzen-Neurobiologie“.

Mancuso ist ein Provokateur, der seine Thesen in Interviews mit verschmitztem Lächeln präsentiert – und es ernst meint. Er möchte nicht behaupten, dass Pflanzen dieselben Neuronen haben wie Tiere, sondern dass sie viele der Fähigkeiten haben, die Tiere durch ihre Nervensysteme aufweisen, aber eben auf ihre eigene Art: Pflanzen bewegen sich, etwa wenn sie ihre Blätter nach dem Sonnenstand ausrichten, sie kommunizieren untereinander via Luft und Wurzeln durch chemische Botenstoffe, sie nehmen Lichtreize wahr und verarbeiten sie. Daraus leitet Mancuso das Vorhandensein von Intelligenz und sogar Bewusstsein ab.

Dass diese These unter Botanikern, milde gesagt, umstritten ist, liegt auf der Hand. Vermenschlichende Beschreibungen verstoßen in der Biologie gegen das Gebot, allzu spekulative Gleichsetzungen zu vermeiden. Andererseits hat es sich fast immer als Irrtum erwiesen, nicht-

Der Professor bezeichnet Pflanzen als intelligent und nennt sein eigenes Institut in Florenz „Internationales Institut für Pflanzen-Neurobiologie“.



Stefano Mancuso: „Die Pflanzen und ihre Rechte“. Eine Charta zur Erhaltung unserer Natur. Aus dem Italienischen von Andreas Thomsen. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2021. 160 S., Abb., geb., 18,- €.

ten. In einer Zeit, in der das menschliche Verhältnis zur Natur in einer tiefen Krise steckt und der Schwund der Arten voranschreitet, erscheint Mancusos Ansatz einer „Charta zur Erhaltung unserer Natur“ so relevant wie interessant.

Die Artikel der Charta haben es in sich. „Die Erde ist die gemeinsame Heimat allen Lebens. Die Macht gehört allen Lebewesen“ lautet Artikel 1. Artikel 7 widmet

sich der Freiheit: „Die Nation der Pflanzen hat keine Grenzen. Jedes Lebewesen ist frei, ohne Einschränkung zu reisen, zu leben und sich zu bewegen.“ Mancuso ruft die „gegenseitige Hilfe natürlicher Gemeinschaften von Lebewesen“ als Mittel des Fortschritts aus und stiftet zur Revolte gegen Rangordnungen an: „Die Nation der Pflanzen erkennt die tierischen Hierarchien mit ihren Kommandozentren (...) nicht an, sondern unterstützt dezentrale Pflanzendemokratien.“

Die Charta knüpft an Diskurse an, die Autoren wie der französische Soziologe Bruno Latour mit seinem „Terrestrischen Manifest“ (F.A.Z. vom 8. Mai 2018), die amerikanische Philosophin Jane Bennett mit ihrem Buch „Lebhafte Materie“ (F.A.Z. vom 17. Juni 2020) oder die Systemtheoretiker Lance Gunderson und C.S. Holling mit „Panarchy“ führen. Überlegungen, wie Gesellschaftsideen auf Pflanzen und Tiere übertragen werden könnten und wie die Natur gegenüber uns Menschen ihre eigenen Rechte bekommt, entstammen einer noch älteren Tradition der „politischen Ökologie“, wie

der französische Geograph Élisée Reclus sie begründet und der amerikanische Ökoanarchist Murray Bookchin sie fortgesetzt hat. Auch in der Botanik gäbe es Anknüpfungspunkte für Mancuso – ganz direkt die von Josias Braun-Blanquet begründete „Pflanzensoziologie“.

Mancuso betritt also wichtiges Terrain. Doch so gelungen der Aufschlag in Form der Charta auch ist, seinen Ausführungen dazu mangelt es an Tiefgang und Inspiration. Im Wesentlichen präsentiert der Autor, statt eigene Überlegungen anzustellen, oder eine Theorie seiner Pflanzen-Nationen zu entwickeln, weithin bekannte Fakten aus der Umweltdiskussion. Zum Diskurs um sein Thema dringt er selbst gar nicht vor. Und um Pflanzen geht es in den Ausführungen leider auch nur am Rande. Ein bisschen über Flechten hier und über Biomasse dort, das reicht nicht.

Mancuso ergeht sich in Anekdoten zu invasiven Arten, verschwenderischem Wirtschaften und den Gefahren der Klimakrise, ohne dass daraus ein Denkbäude entsteht, das den Thesen angemessen wäre. Es wirkt, als wäre dem Au-

tor beim Schreiben der Atem ausgegangen, als wäre er von der Tragweite seines eigenen Ansatzes überfordert gewesen. Das spiegelt sich auch im Quellenverzeichnis wider, wo kein einziger anderer relevanter Autor genannt wird. Schlägt man das Buch mit Angst vor esoterischer Exzentrik auf, so schließt man es mit dem Gefühl, zu viel konventionelle Umwelt-rhetorik gelesen zu haben.

Gleichwohl verdient das schön gestaltete Buch Lob: Auch andere innovative Denker bleiben wegen ihrer Ideen in Erinnerung, nicht wegen ihres Schreibtalents. Von manchen bleibt – siehe Margulis' und Lovelocks „Gaia“ – nur ein wirkungsvolles Wort. Und bei aller Vorsicht, die ein Begriff wie „Pflanzen-Neurobiologie“ auslösen muss, kann man Mancuso Kreativität attestieren, etwa wenn er bei einer Rede den Bau von Robotern vorschlägt, die sich nicht an Tieren, sondern an Pflanzen orientieren. Die auf zwei Seiten präsentierte Charta-Thesen des Buchs sind stark genug, um einen zweiten Anlauf zu rechtfertigen, in dem Mancuso sie mit gedanklichem Leben füllt.