

Buridans Esel und Montaignes Katze -
Ein tierisch-philosophisches Raritätenkabinett
(Radioessay SWR2, gesendet 2003)

„Schon als Tier hat der Mensch Sprache.“ Mit diesem irritierenden Satz beginnt Johann Gottfried Herder seine Abhandlung über den Ursprung der Sprachen. Das Tier und Mensch nicht einfach geschieden sind, dass sich zwischen ihnen Wege und dunkle Verwandtschaften eröffneten, das war den Menschen längst klar, bevor Charles Darwin mit dem Begriff der „Evolution“ die biologische Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier auch wissenschaftlich zu belegen begann. „Schon als Tier hat der Mensch Sprache“: Dieser Satz legt nahe, dass wir selbst, als Menschen, immer wieder in eine Art tierische Vergangenheit zurückschauen können. Sind wir wirklich die Krone der Schöpfung? Oder haben wir uns diesen Platz nicht vielmehr angemasst? Als dann Charles Darwin 1859 sein Grundlagenwerk „Über die Entstehung der Arten“ erscheinen liess, war die Öffentlichkeit, um es gelinde zu formulieren, irritiert: Was den einen unmittelbar einleuchtete – nämlich, dass es einen „weichen“ Übergang gibt zwischen allen lebenden Organismen –, hat andere dafür umso nachhaltiger irritiert: Wir, der Mensch, also Gottes Ebenbild auf Erden, soll in Verwandtschaft zu setzen sein mit den Affen, mit einem Tier also, das weder Sprache noch Kultur noch gepflegte Essmanieren kannte? Seit den grossen griechischen Philosophen, seit Platon und vor allem Aristoteles, hatten sich die Menschen angewöhnt, das Tier als das „ganz andere“, dem Menschen gegenübergestellte Wesen zu sehen. Man betrachtete das Tier als ein Lebewesen, das ohne Logos und folglich sprachlos und vernunftlos war. Die ganze abendländische Geschichte hielt mehr oder weniger an diesem Glaubenssatz fest; das Tier gehörte zwar zum Kosmos des Menschen, aber es war immer nur Untertan oder im besten Fall nützlicher Begleiter des Menschen. Schon der eingeschliffene Begriff „Nutztier“ kennzeichnet die Art eines jahrhundertealten Verhältnisses zwischen Mensch und Tier: Der Mensch hielt sich Tiere, zu seinem Nutzen, vielleicht auch zu seiner Freude, aber wer oben war und wer unten: daran gab es selten Zweifel.

Was also die Evolutionsbiologie in der Mitte des 19. Jahrhunderts behauptete, eben die geradezu enge Verwandtschaft zwischen Mensch und Affe, schien eine ernste und gründliche Kränkung zu beinhalten. Die Kirche bekämpfte den Darwinismus mit allen Mitteln, weil er die biblische Schöpfungsgeschichte in Frage stellte. Und lange Zeit durfte der Darwinismus an den Schulen nicht gelehrt werden. Heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, hat sich diese Aufregung nahezu gelegt. Wer den Verlautbarungen aus den Forschungszentren der Molekularbiologie folgt, wird etwa darüber belehrt, dass das Erbgut des Menschenaffen und des Menschen zu 98 % identisch sei. Kein Mensch scheint sich heute mehr von einer solchen Nachricht in seinen Grundfesten erschüttern zu lassen. Der Gedanke, dass Tier und Mensch „irgendwie“ doch eng zusammengehören, gehört zum Kulturgut der Moderne. Und auch im Alltag leben wir eng mit und vom Tier: Das Haustier ist zum sprichwörtlichen Freund des Menschen geworden; bei Scheidungen etwa wird nicht nur über das Sorgerecht für die Kinder verhandelt, sondern auch darüber, wer besser für den Hund, für die Katze sorgen kann. Mediziner haben mittlerweile wissenschaftlich belegen können, dass Haustiere gesundheitsfördernde Eigenschaften haben. Tiere streicheln macht glücklich, den Hund ausführen schützt vor dem Herzinfarkt und anderen Zivilisationskrankheiten. Zwar haben wir noch immer „Nutztiere“, zwar werden weiterhin Millionen um Millionen Tiere als Nahrungsquelle für die Menschen gehalten und schliesslich geschlachtet: Aber auch der Tierschutz ist ein grosses Anliegen unserer Zeit geworden. Tierquälerei, in früheren Jahrhunderten ein Begleitmoment einer gleichsam noch „rohen“ Menschheit, welche im Tier oft nur einen seelen- und empfindungslosen Gegenstand sah; - Tierquälerei: das ist heute verpönt. Und auch das gehört zu den Errungenschaften der Sensibilisierung des Menschen gegenüber dem Tier.

Und doch: Was ist das Tier für ein Lebewesen? Dass es fühlt und doch irgendwie denkt, daran zweifeln wir heute – im Gegensatz zu den griechischen Grossphilosophen – durchaus nicht mehr. Was passiert mit mir als Mensch, wenn ich in die Augen meines Hundes blicke, wenn meine Katze mich anblickt? Heikel und sonderbar ist sie noch immer, die Beziehung zwischen Mensch und Tier. Und in dieser Hinsicht, möchte man meinen, hat sich gar nicht so viel und so Grundsätzliches verändert, seitdem sich Zeitgenossen der Vergangenheit, Literaten

und Philosophen, darüber Gedanken machten, was denn etwa Tiere denken, wenn sie Menschen sehen.

So finden wir etwa beim französischen Schriftsteller und Philosophen Michel de Montaigne schon zu Ende des 16. Jahrhunderts Gedanken, die vielleicht in einer etwas altertümlichen Sprache formuliert sein mögen, die aber unglaublich radikal sind und die Fragen stellen, welche auch der Mensch des 21. Jahrhunderts noch nicht hat über Bord werfen können. Namentlich stört sich Montaigne daran, dass der Mensch, der sich im Alltag doch immer wieder als moralisch und körperlich schwaches Wesen auszeichne, sich dennoch als Herr über alle Lebewesen aufgeschwungen habe: In den „Essais“, Montaignes grossem Werk, das 1580 zum ersten Mal erscheint, heisst es ganz unverhohlen:

„Der Mensch ist das elendeste und gebrechlichste unter allen Geschöpfen, und dennoch ist er das hoffärtigste. Er merkt und sieht, dass er zwar im Schlamm und im Unflat der Welt wohnt [...] Nichts desto weniger will er sich durch seine Einbildung über den Kreis des Monds schwingen, und den Himmel unter seine Füsse bringen.

Durch eben diese eitle Einbildung macht er sich Gott gleich, legt sich göttliche Eigenschaften bei, sondert sich selbst vom Haufen der anderen Geschöpfe ab, misst den Tieren, seinen Mitbrüdern und Gesellen, ihren Teil zu, das heisst: er gibt ihnen nur so viel Vermögen und Kräfte, als es ihm gut dünkt. Wie? Erkennt er denn durch die Stärke seines Verstandes die innerlichen und verborgenen Regungen der Tiere? Aus was für einem Vergleich zwischen uns und ihnen folgert er dann die Dummheit, die er den Tieren zuspricht? Wer weiss, wenn ich mit meiner Katze spiele, ob sie sich die Zeit nicht mehr mit mir vertreibt, als ich mir dieselbe mit ihr vertreibe? Wir treiben wechselweise mit einander Possen.“

Was Montaigne hier im zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts schreibt, ist erstaunlich. Denn er stellt sich eine Frage, von der wir normalerweise annehmen, sie sei erst in der Moderne aufgeworfen worden, als die Menschen langsam zu Einsicht kamen, dass sie nicht die alleinigen Herrscher über die Erde, namentlich über die Tiere und die Pflanzen seien. Doch Montaigne weiss schon in seiner Zeit um das brüchige und heikle Verhältnis zwischen Mensch und Tier. Wer eigentlich braucht wen? Ist nicht der Mensch ein selbstherrliches und anmassendes Wesen, wenn er auf der einen Seite die bestialischsten und – wie man zu sagen pflegt – „tierischsten“ Kriege führt, auf der anderen Seite aber gerade das Tier als minderwertig definiert und ihm nur schlechte Eigenschaften zuspricht? Wir dürfen nicht vergessen: Montaigne lebte in

einer Zeit, die krankte an sozialer Unrast und vor allem: an grossen und dramatischen Religionskriegen. Er ist Zeitzeuge der sogenannten „Bartholomäusnacht“, einer der brutalsten religiösen Auseinandersetzungen, die sich die Menschheit damals vorstellen konnte. Im August 1572 wurde in Paris der hugenottische König Heinrich von Navarra mit der Schwester des französischen Königs Karl IX., der Katholikin Margarete, getraut. Die Hochzeit sollte die zerstrittenen Religionsparteien in Frankreich aussöhnen. Doch das Gegenteil ist der Fall: In der Nacht auf den 24. August 1572 wird – aufgrund einer politischen Intrige – ein Komplott gegen die zu Tausenden in Paris versammelten Hugenotten geschmiedet. Es kommt zu einem Aufstand, an dem sich auch die Bevölkerung beteiligt, und zwar nicht nur in Paris, sondern auch in den Provinzen. In dieser einzigen Nacht, eben in der „Bartholomäusnacht“, werden Tausende von Hugenotten brutal erschlagen; ganz Paris ist eine Blutlache; eine Grausamkeit, zu der nur Mensch fähig ist, zeigt sich unmaskiert. Es ist unter anderem diese Brutalität, die Montaigne nicht als „tierisch“, sondern - viel schlimmer - als menschlich erkennt, die ihn am Menschen verzweifeln lässt und – im Gegensatz dazu – das Tier rehabilitiert.

Was sind wir Menschen denn für geringe und anmassende Wesen. Oder eben, in den Worten Montaignes: „Der Mensch ist das elendeste und gebrechlichste unter allen Geschöpfen, und dennoch ist er das hoffärtigste.“ Aber Montaigne geht noch einen Schritt weiter. Er fragt sich nämlich, ob nicht nur wir die Tiere ansehen, sondern die Tiere auch uns: Wenn ich mit meiner Katze spiele: Ist es nicht viel mehr so, dass sie eigentlich mit mir spielt, dass ich ihr Gegenstand bin und nicht sie meiner? Montaigne kehrt hier nicht nur die sakrosankten Verhältnisse zwischen Mensch und Tier um, sondern noch mehr: er macht so etwas wie eine erkenntnistheoretische Wende: Als Mensch sehe ich Tiere zwar an und denke über sie nach. Aber es gibt keinen Beweis dafür, dass Tiere nicht auch über uns nachdenken; dass auch sie – auf ihre eigene Weise – den Menschen einteilen; und zwar je nachdem, wie er mit dem Tier umgeht. Folglich fällt, wenn Menschen Tiere schlecht behandeln, diese Tierquälerei auf den Menschen zurück; er selbst stellt sich ein schlechtes Zeugnis aus; er selbst ist derjenige, der sich dabei zum „Tier“ macht. Dies scheint eine Überlegung zu sein, die auch heute nichts von ihrer Gültigkeit verloren hat.

Dass das Zusammenleben mit Tieren uns Menschen auch enorm bereichern und uns die Schwere der irdischen Existenz auf angenehme Art erleichtern kann: das hat Montaigne ebenfalls erkannt. Es ist deswegen nicht erstaunlich, dass Montaigne den Tieren in seinen „Essais“ so viele und noch heute ansprechende Seiten widmet. Immer wieder etwa ist er erstaunt, wie lernfähig Tiere sind – im Gegensatz etwa zu gewissen Menschen, die dauernd in die alten Fehler zurückfielen, sei es Intoleranz oder Grausamkeit. Es gibt in den „Essais“ sogar eine Stelle, wo Montaigne von etwas spricht, von dem wir meist meinen, erst wir, die Menschen der Moderne, hätten es erfunden; nämlich vom Umstand, dass blinde Menschen sich der Augen von Hunden bedienen, um sich in der Welt zu orientieren. Lassen wir Montaigne sprechen:

„Ich glaube, jeder hat schon mehr als genug die vielerlei Äffereien gesehen, welche die Jahrmarktsgaukler ihren Hunden beibringen: all die Tänze, bei denen diese keinen Takt der Musik auslassen, und all die mannigfachen Bewegungen und Sprünge, die auf zugerufenes Kommando auszuführen man sie dressiert hat.

Mit weitaus grösserer Bewunderung aber sehe ich das Verhalten der Hunde, deren sich die Blinden üblicherweise in Stadt und Land bedienen: Ich habe beobachtet, wie sie vor bestimmten Hütten halt machen, an denen es gewöhnlich Almosen gibt, und wie sie ihren Herrn, damit er nicht überfahren wird, vor Kutschen und Karren beiseite ziehen, obwohl der Platz zum Durchkommen für sie selber ausgereicht hätte; einen Hund sah ich, der entlang eines Stadtgrabens einen geebneten und glatten Pfad verliess und auf einen schlechteren überwechselte, um seinen Herrn vom Graben fernzuhalten.

Wie hat man diesem Hund verständlich machen können, dass es seine Aufgabe sei, allein auf die Sicherheit seines Herrn bedacht zu sein und in dessen Dienst die eigene Bequemlichkeit hintan zu stellen? Und wie vermochte er zu erkennen, dass jener Weg, der für ihn durchaus breit genug war, für einen Blinden es nicht sein würde? Kann man all das lernen, ohne Verstand und Denkfähigkeit zu haben?“

So also Montaigne im zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts über die Frage, ob Tiere nicht doch auch denken können. Interessant sind Montaignes Reflexionen nicht zuletzt deswegen, weil sie recht einsam in der Zeit stehen, will heissen: Wo es um die Frage geht, ob den Tieren auch geistige Fähigkeiten zukommen, ist Montaigne einer der letzten seiner Zeit, die hier ein entschiedenes Ja einlegen würden. Gehen wir auf dem historischen Zahlenstrang nur etwa hundert Jahre vorwärts – also ins späte 17. Jahrhundert -, so hat sich die Ansicht, dass Tiere nichts anderes seien als gut funktionierende „Maschinen“, zumindest unter den Philosophen fast nahtlos durchgesetzt. Der Name, den man hier zwingend erwähnen muss, ist derjenige des

französischen Philosophen René Descartes. Er wird nicht nur als Vater des neuzeitlichen „Rationalismus“ angesehen, sondern noch mehr: als einer, der die Philosophie von den spekulativen Unsicherheiten der Vorzeit, der Spätscholastik befreite. Was denn das Tier sei – das war für Descartes gleichsam die Hintersicht der Frage, was denn der Mensch sei. Und genau hier – wo Montaigne eine enge Verwandtschaft postulierte, die ja bis zu einer Gleichwertigkeit der menschlichen und der tierischen Denkfähigkeit ging -; genau hier also wird Descartes wieder den grössten überhaupt denkbaren Graben aufwerfen. 1637, im fünften Teil seiner berühmten „Abhandlung über die Methode“, statuiert Descartes – wenn auch aus theologischen Gründen – Folgendes: Vernunft ist das einzige Moment, das den Menschen zum Menschen macht. Vernunft aber gibt es nicht graduell, also in einem mehr oder weniger ausgeprägten Grad, sondern entweder vollkommen oder gar nicht. Tiere haben nicht weniger Verstand als die Menschen, sondern

„im Gegenteil gar keinen [Verstand] und es ist die Natur, die in ihnen je nach der Einrichtung ihrer Organe wirkt. Ebenso wie offensichtlich eine Uhr, die nur aus Rädern und Federn gebaut ist, genauer die Stunden zählen und die Zeit messen kann als wir mit all unserer Klugheit.“

Hier also wird eine folgenreiche Analogie in die Welt gesetzt. Descartes behauptet zunächst einmal, dass Tiere weder eine Seele noch Verstand haben können. Diese Denkvoraussetzung ist gleichsam eine Konzession an die christliche Dogmatik, die, wenn Tiere eine Seele und Verstand hätten, folglich auch ein ewiges Leben für Tiere und sogar einen Tierhimmel postulieren müsste. Das aber widerspricht der christlichen Lehre. Folglich hat Descartes ein Problem: Wie nämlich ist der Umstand, dass Tiere in vielen Situationen gleichsam „wie Menschen“ reagieren, zu erklären? Wie ist zu erklären, dass sie eine Art Sprache haben, eine Art Empfinden? In dieser theoretischen Notlage bedient sich René Descartes einer folgenreichen Analogie: Tiere sind Automaten, sie funktionieren wie optimierte Uhren, mit einer Mechanik, deren inneres Leben über jeden Störfall erhaben ist und die, wenn man die Automaten-Tiere von aussen betrachtet, so aussehen, als ob ein Lebendiges in ihnen ist. Jeder vernünftige Mensch werde dies einsehen. Dieser Gedanke, so Descartes im Originallaut, werde jedem verständlich vorkommen, der wisse,

„wie viele verschiedene Automaten oder bewegungsfähige Maschinen menschliche Geschicklichkeit zustande bringen kann, und dies unter

Verwendung nur sehr weniger Einzelteile, verglichen mit der grossen Anzahl von Knochen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen und all den anderen Bestandteilen, die sich im Leibe eines jeden Tieres befinden. Er [also der Mensch] wird diesen Leib [also das Tier] für eine Maschine ansehen, die aus den Händen Gottes kommt und die daher unvergleichlich besser konstruiert ist und weit wunderbarere Getriebe in sich birgt als jede Maschine, die der Mensch erfinden kann.“

Damit hatte Descartes zwei Fliegen auf einen Schlag erledigt, also zwei theoretische Probleme gleichzeitig gelöst: Zum einen war der Mensch wieder eindeutig „oben“, eindeutig der einzige, der mit Verstand und Seele ausgerüstet war und der damit an der Gottähnlichkeit teilnahm. Das Tier hingegen war eine Maschine, wenn auch eine von Gott geschaffene Maschine, die immerhin so gut konstruiert war, dass hinter ihr kein endlicher menschlicher Konstrukteur stehen konnte. Damit hatte Descartes zwar indirekt auch zugegeben, dass die menschliche Vernunft auch nicht über alle Zweifel erhaben war und dass wir dennoch nicht wirklich wissen, was ein Tier wirklich ist: sonst müssten wir seine Kreation ja nicht in die Hände Gottes legen. Aber – und das ist wohl das Schicksal jeder Theorie -: die These, dass Tiere Automaten seien, setzte sich in der Folge in einer geradezu populären Art und Weise durch. Wohl, weil sie den vernutzenden Umgang der Menschen mit dem Tier, sagen wir einmal, philosophisch adelte. Denn wer sich das Tier als Automate vorstellt, der ist ja wohl davon befreit, dem schlecht behandelten, benutzten und zur Materie gewordenen Tier gegenüber ein schlechtes Gewissen zu haben. Wenn Tiere Maschinen sind, so kann man gleichsam maschinenartig mit ihnen umgehen. Und mit einem etwas kritischen Blick könnte man sagen, dass von den vulgarisierten, vereinfachten Tiermaschinen des René Descartes letztlich doch ein direkter Weg zu den Tierfabriken des Industriezeitalters führt.

Wie hätte Montaigne auf Descartes' Tiermaschinen reagiert? Vielleicht hätte er sich folgenden Gedankengang erlaubt: Descartes' Abwertung des Tieres zur Maschine ist nur die Kehrseite der Aufwertung des Menschen, also eine Art theologischer Abfall, der für das Tier noch bleibt, wenn man, um die Unsterblichkeit der menschlichen Seele systematisch zu retten, den Tieren die Seele abspricht und das Tier hernach – mangels anderer Alternativen – zum vernunftlosen Automaten erklärt. Doch Montaigne hat auf Descartes nicht reagieren können; er starb in Bordeaux im Jahre 1592. Descartes wird erst vier Jahre später, 1596, in der Touraine geboren. Doch in dem, was und wie er über Tiere denkt, erscheint uns der ältere Montaigne doch

wieder viel moderner und zeitgemässer als René Descartes, der vermeintliche Ahnvater der Moderne. Lassen wir noch einmal Montaigne, diesen alten und neuen Anwalt des Tieres, sprechen. Noch einmal geht es um die Klugheit der Tiere, und noch einmal ist ein Hund Zeuge für die erstaunliche tierische Leistungsfähigkeit. Ein Schiffshund, so erzählt Montaigne im zweiten Buch seiner „Essais“,

„bemühte sich, an das am Boden eines Kruges befindliche Öl zu gelangen, zu dem seine Zunge wegen des engen Gefässhalses aber nicht vordringen konnte. Daraufhin suchte er sich an Bord herumliegende Kiesel zusammen, von denen er so viele in den Krug warf, bis das Öl näher an den Rand stieg und folglich für ihn erreichbar wurde. Was ist das anderes als der Beweis für die Wirkungskraft eines äusserst scharfsinnigen Geistes? Man sagt, die Raben in der Berberei verhielten sich genauso, wenn das Wasser, das sie trinken wollen, zu niedrig sei.

Eine solche Verhaltensweise gleicht in gewisser Hinsicht der jener Elefanten, über die Iuba, ein König des Landes, in dem sie vorkommen, berichtet hat: Wenn einer in eine der von den Jägern arglistig ausgehobenen und zur Tarnung mit Reisig bedeckten tiefen Gruben gefallen ist, werfen seine Gefährten grosse Mengen eilends herbeigeschaffter Steine und Holzstücke hinein, damit er sich ihrer zum Heraussteigen bedienen kann.

Überhaupt ähneln beim Elefanten so viele andere Leistungen dem menschlichen Vermögen, dass ich, wollte ich im Einzelnen verfolgen, was uns die Erfahrung darüber lehrt, mit meiner ständigen Behauptung mühelos ein gewonnenes Spiel hätte, zwischen manchen Menschen sei der Abstand grösser als zwischen manchem Menschen und manchem Tier.“

Das sind doch erstaunliche Sätze, wenn man bedenkt, dass sie aus dem späten 16. Jahrhundert stammen. Montaigne ist skeptisch, wo es um die Vernunftfähigkeit der Menschen geht; Vernunft ist ein schönes Wort, aber im menschlichen Alltag kann man sie mit der Lupe suchen. Wo sich die Tiere mit einem gleichsam unkorruptibaren naiven Verstand um die Lösung von Problemen bemühen, da erscheint dann doch der Mensch als ein irgendwie degeneriertes Wesen, das seine ursprüngliche Güte verloren hat, eitel und hoffärtig geworden ist und, statt seinem Artgenossen zu helfen, ihn erst recht in der Patsche sitzen lässt und vom Unglück des Anderen profitiert.

Es ist merkwürdig, wie bedenkenlos gerade die abendländischen Philosophen der Neuzeit davon ausgingen, dass Tiere nicht über rationale Fähigkeiten verfügen. Geradezu grotesk mutet etwa eine vermeintliche Tiergeschichte an, die in die Metaphysik gehört und die üblicherweise unter dem Titel „Buridans Esel“ rapportiert wird. Im Grunde genommen ist die Geschichte von Buridans Esel ein Gleichnis, und

zwar ein Gleichnis, das die abendländische Vorstellung von der Unfreiheit des menschlichen Willens illustrieren soll. Es geht um Folgendes: Man stelle sich einen hungrigen Esel vor, der zwischen zwei gleich grossen, gleich gut duftenden und gleich weit von ihm entfernten Haufen von Heu steht. Der Esel ist nicht angebunden, und er ist, wie gesagt: hungrig. Was passiert nun? Jeder vernünftige Mensch, der nur ein bisschen Erfahrung mit Tieren hat – es muss nicht einmal mit einem hungrigen Esel sein –; jeder vernünftige Mensch würde wohl sagen: Der Esel beginnt zu fressen, irgendwo, am rechten oder am linken Haufen, spielt keine Rolle, aber er beginnt zu fressen. Denn der Esel ist ja nicht dumm, auch wenn die Menschen ihn gelegentlich als Sinnbild für die menschliche Dummheit verwenden. Doch das Philosophen-Gleichnis endet ganz anders und erschreckend. In der Geschichte von Buridans Esel nämlich wird der Esel verhungern, und zwar aus folgendem Grund: Beide Heuhaufen sind identisch, beide sind gleich weit vom Esel entfernt, beide riechen gleich gut. Ergo – so schliessen die Philosophen – muss der Esel notwendig verhungern, denn bei der Gleichheit der Motive kann er sich nicht entscheiden, bei welchem Heuhaufen er mit Fressen beginnen soll. Hier sieht man, was passiert, wenn die Philosophen ihre Art, „vernünftig“ zu schliessen, bedenkenlos auf die Tiere applizierender: nämlich ein katastrophaler, ja tödlicher Unsinn. Das Gleichnis von Buridans Esel wird übrigens fälschlicherweise dem französischen Philosophen Johannes Buridanus zugeschrieben. Buridan lebte im 14. Jahrhundert. Doch das Esel-Gleichnis findet sich schon viel früher, bei Aristoteles, wo es schon als Beispiel für die Unfreiheit des menschlichen Willens figuriert. Freilich wird, wer lange genug über den Esel nachdenkt, der vor gefüllter Krippe Hungers stirbt, diesen Eselstod eher auf die Unvernunft der Philosophen zurückführen als auf die Unfähigkeit des Esels, sich zu entscheiden. Es ist sogar anzunehmen, dass die Esel im Leben um einiges gescheiter sind als jene grossen Denker, die ein Leben lang über künstlichen Fragen brüten und bei den Antworten vielleicht gerade deswegen, weil sie ihre „tierischen“ Instinkte verloren haben, zu falschen, eben: tödlichen Schlüssen kommen. Und man könnte darüber streiten, ob sich beim Gleichnis vom Buridans Esel nicht die Rollen vertauscht haben: Der Philosoph ist ein Esel – will heissen: ein Dummkopf –, weil er sich in so lebensferne Spekulationen verloren hat, der Esel hingegen ein Philosoph, weil er vergnüglich frisst, anstatt sich im Absurden zu verlieren. So oder so: Das Beispiel zeigt, welche Unvernunft manchmal dabei

herauskommen kann, wenn sich grosse Philosophen denkend über das kleine Tier hermachten.

Und doch: Wer sich lange genug mit den mitunter merkwürdigen Thesen beschäftigt, mit denen gerade die Philosophen versucht haben, denkend dem Tier auf die Schliche zu kommen, der wird immer wieder bemerken, dass die Angst des Menschen vor dem Tier oft auch nur eine kaschierte Angst des Menschen vor seiner eigenen „Tierhaftigkeit“ ist. Sind denn die Verhaltensmuster, die unter den Tieren herrschen, so anders als diejenigen, die bei den Menschen anzutreffen sind? Trotz dem hehren Anspruch, dass der Mensch das höchste Wesen auf der Schöpfungsleiter sei, finden sich auch unter den Philosophen immer wieder ein paar ketzerische Köpfe, die dort ein grosses Fragezeichen platzieren, wo sich der Mensch als erstes aller Wesen selbst zu feiern beginnt. Einer, Bernard Mandeville, ein nach England geflohener Hugenotte, hatte im frühen achtzehnten Jahrhundert mit einer kleinen Schrift für einigen Aufruhr unter der lesenden Welt gesorgt. In seiner „Bienenfabel“ stellt dieser kühne Herr Mandeville nämlich die These auf, dass die Art und Weise, wie die Menschen miteinander leben, sich im Grunde nicht viel davon unterscheidet, wie die Tiere in Herden und Rudeln zusammenlebten. Wer den Menschen lange genug zugeschaut habe, müsse bemerken, dass sie genau die selben Lebensziele hätten wie die Tiere: nämlich Schmerz und Unlust zu vermeiden und daneben ihre Bedürfnisse so gut wie möglich zu befriedigen. Es gebe eigentlich gar keinen Grund, den Menschen nicht als ein – geistig vielleicht ein bisschen „besser“ organisiertes – Tier anzusehen. Und überhaupt: Wenn behauptet werde, die Menschen seien den Tieren überlegen, weil sie so etwas wie sittliche Tugenden und moralische Werte kennen würden, so müsse man sich doch einmal Rechenschaft darüber abgeben, woher diese vermeintlichen „sittlichen“ Werte eigentlich kommen. Flugs setzt sich Mandeville an den Tisch und schreibt eine „Untersuchung über den Ursprung der sittlichen Tugend“. Diese erscheint 1714, und wohlweislich anonym, denn was Mandeville vorträgt, ist starker Tobak. Schon der Anfang der Abhandlung macht zwischen dem Mensch und dem Tier nur einen geringen Unterschied; nämlich dort, wo es um die Stärke der Triebe und der Bedürfnisse geht. Der Mensch ist am Anfang, vor seiner Vergesellschaftung, nichts anderes als ein Wesen, das jenseits von Gut und Böse steht, das also noch keine Moral kennt und folglich fröhlich seine Triebe befriedigt. Es heisst da:

„Alle in Freiheit lebenden Tiere streben ausschliesslich nach Befriedigung ihrer Begierden und folgen ganz naturgemäss ihren Neigungen, ohne sich darum zu kümmern, welches Gute oder Böse für andere aus ihrer Befriedigung entspringt. Dies ist der Grund, warum im rohen Naturzustande diejenigen Geschöpfe am geeignetsten sind, in grosser Anzahl friedlich zusammenzuleben, die den geringsten Verstand und die wenigsten Bedürfnisse haben. Und deshalb wieder ist keine Tierart ohne den Druck des Beherrschtwerdens weniger fähig, sich lange in grosser Menge zusammen zu vertragen, als die des Menschen. Doch sind seine Eigenschaften – ob nun gut oder schlecht, will ich nicht entscheiden – derart, dass kein Geschöpf ausser ihm jemals zu einem wirklich geselligen werden kann. Nun ist er aber jedenfalls ein ausserordentlich selbstsüchtiges und widerspenstiges sowie auch ein schlaues Tier. Wie sehr er sich daher sonst auch mag überlegener Stärke unterwerfen müssen: es ist doch unmöglich, ihm mit Gewalt allein beizukommen.“

Deshalb, so Mandeville, hätten schlaue Politiker, Herrscher und Priester die Worte „Laster“ und „Tugend“ erfunden und so begonnen, das einstmals wilde Tier Mensch zu zivilisieren. Mit der Zeit seien die Methoden, den Menschen von seinen tierischen Gelüsten zu entfernen, immer differenzierter und feinmaschiger geworden. Lob und Tadel, Schmeicheleien und Ermahnungen, Tugendkataloge und Katechismen, Worte wie „Du sollst!“ – und „Du sollst nicht!“ hätten die Menschen so im Zaum gehalten, wie ein Pferd von seinem Geschirr, der Peitsche oder den Lobworten seines Meisters kontrolliert werde. Vor allem aber hätten schlaue Politiker bemerkt, wie viel Eindruck Schmeichelworte und Ehrentitel auf den kammunsten Menschen machten. Denn der Mensch sei – im Gegensatz zum Tier – ein unglaublich eitles Wesen. Oder in Mandevilles Worten:

„Je genauer wir die menschliche Natur erforschen, desto mehr werden wir davon überzeugt sein, dass Sittlichkeit ein sozialpolitisches Erzeugnis aus Schmeichelei und Eitelkeit ist.

Denn es gibt keinen Menschen von noch so grossem Verstand und Scharfsinn, dass er der Zauberkraft der Schmeichelei, wenn sie nur geschickt und seiner Anlage entsprechend ausgeübt wird, völlig unzugänglich wäre. Kinder und Toren schlucken sie in der gröbsten persönlichen Form herunter, während feiner angelegte Menschen mit grösserer Umsicht behandelt werden wollen; und je allgemeiner gehalten die Schmeichelei ist, desto weniger wird sie von denen, denen sie gilt, beanstandet.“

Mit Schmeichel- und Lobworten, mit Aussicht auf Diplome und Ehrenmedaillen, auf Titel und Pokale, so Mandeville, könne man einen Menschen genauso gut dressieren, wie ein Dompteur seinen Zirkusaffen abrichte, der ein Zuckerstück erhält,

wenn er seine Aufgabe richtig gemacht habe. Während es unter den Tieren eine Rangordnung der Stärke gebe, so gebe es unter den Menschentieren eine Rangordnung der Eitelkeit: Wer den fantastischsten Titel, die grösste Krone, den längsten Säbel trage, der meine auch schon, der bedeutendste unter den Menschen zu sein. Eitelkeit und Ehrsucht, der Wahn, besser und „höher“ als der andere zu sein: das sei im Grunde genommen schon alles, wodurch sich der Mensch vom Tier unterscheide. Sonst aber, gerade im Umgang mit seinesgleichen und erst recht: mit den Tieren: da sei der Mensch die alte Bestie geblieben: grausam, rücksichtslos und oft auch ohne jedes Mitleid. Mitgefühl mit dem leidenden Tier aber, so Mandeville, müsse der Mensch doch schon aus reiner Selbsterhaltung haben. Denn physiologisch oder biologisch gesehen, seien die Nerven der höher entwickelten Tiere von denjenigen der Menschen nicht zu unterscheiden. Wenn wir eine rohe Auster verschlucken, so sei uns vielleicht nicht klar, dass dies ein Lebewesen sei, aber wenn wir ein Säugetier töten, so können wir dies doch nicht tun, ohne irgendwie – über das Mitleid – doch an uns selbst erinnert zu sein. Im Original:

„Die Vernunft erregt freilich unser Mitgefühl nur sehr schwach, und daher wundere ich mich nicht, dass der Mensch so einfache Geschöpfe wie Krebse, Austern, Schnecken und Fische tatsächlich allgemein so wenig bemitleidet. Da sie stumm sind und ihr innerer Bau wie auch ihre äussere Gestalt von den unsrigen überaus stark abweichen, so drücken sie ihre Empfindungen in einer uns unverständlichen Weise aus. Daher ist es denn nicht befremdlich, dass ihre Qualen unserem Verstande, den sie nicht erreichen können, entgehen; denn nichts rührt unser Mitleid so wirksam, als wenn die Schmerzensäusserungen unsere Sinne unmittelbar erregen. So habe ich gesehen, wie Leute, die auf der Jagd ein halbes Dutzend Hühner mit Vergnügen töten können, bei dem Lärm, den ein Hummer am Bratspiess macht, in sichtliche Bewegung kamen. Bei so hochorganisierten Tieren aber wie Schafen und Ochsen, bei denen Herz, Gehirn und Nerven sich sowenig von den unsrigen unterscheiden und der Stoffwechsel, die Sinnesorgane und damit die Empfindungen selbst die gleichen wie bei menschlichen Wesen sind, da kann ich nicht begreifen, wie ein an Blut und Totschlag nicht gewöhnter Mensch fähig ist, den gewaltsamen Tod und seine Qualen mit anzusehen.“

Mandeville hat diese Sätze 1714 geschrieben. Sein Argument für die seinsmässige Nähe von Mensch und Tier ist dasjenige der gleichen Schmerzempfindlichkeit, oder etwas wissenschaftlicher: der gleichen Physiologie. Wenn ich, ein leidensfähiger Mensch, beim Anblick eines leidenden Tieres empfindungslos bin oder gar mit Freude am Quälen zusehen kann, so muss ich das als Alarmsignal verstehen:

Vielleicht berührt mich das Elend des anderen Lebewesens nicht mehr, weil ich selbst schon – abgestumpft, verletzt, desensibilisiert bin. Vielleicht, so könnte man hier Mandevilles frühe Überlegungen zur tier-menschlichen Sensibilität interpretieren – vielleicht ist jener Mensch, der mit seelischer Regungslosigkeit Tiere töten kann, selbst zu einer Maschine geworden. Descartes' Vision von der Tiermaschine liesse sich hier gar auf den Menschen selbst anwenden. Das sagt Mandeville zwar nicht explizit, aber er verbirgt seinen Tadel an der Cartesischen Tiermaschinentheorie ganz und gar nicht. Dazu noch ein letzter kleiner Passus aus Mandevilles „Bienenfabel“, wo es wiederum – und in drastischen Worten – um die Frage des menschlichen Leidens beim Anblick des gequälten Tieres geht:

„Wenn ein grosser kräftiger Stier, nachdem er der zehnfachen Gewalt von Schlägen, die seinen Mörder getötet haben würden, widerstand, schliesslich betäubt hinfällt, und sein gehörnter Kopf mit Stricken am Boden befestigt wird, welcher Sterbliche kann dann, sobald die klaffende Wunde gemacht ist und die Schlagadern durchschnitten sind, ohne mit zu leiden, das schreckliche, von Blutströmen unterbrochene Brüllen hören, die bitterlichen Seufzer, die ihm seine furchtbare Angst auspresst, das dumpfe und verzweifelte Stöhnen, das aus der Tiefe seines starken, zitternden Herzens heraufdringt; dazu die krampfhaft heftigen Zuckungen seiner Glieder bemerken und sehen, wie seine Augen, während ihm dampfendes Blut entströmt, trübe und matt werden und er sich windet, keucht und den letzten Totekampf führt, der sein nahes Ende verkündet? Wenn ein Lebewesen solche überzeugende und unleugbare Beweise seiner Schmerzen, der Qual und Todesangst, die es empfindet, gegeben hat, gibt es da noch einen Anhänger Descartes', der gegen Blutvergiessen so abgehärtet ist, dass er nicht von Erbarmen ergriffen die Philosophie dieses seichten Vernünftlers verwirft?“

Da also hat der abendländische Urvater der neuzeitlichen Vernunft, der grosse Rationalist Descartes, eine gehörige Abfuhr erhalten. Und es ist gerade das heikle Verhältnis zwischen Mensch und Tier, das Descartes als einen „seichten Vernünftler“, als einen unredlichen Denker, gar als einen philosophischen Schwindler ausweist. Fortan allerdings sind die Philosophen schon etwas vorsichtiger, wo es darum geht, das Verhältnis zwischen Mensch und Tier zu klären. Dass irgend etwas „Tierisches“ in jedem Menschen bleibt, auch wenn er sich zum Vernunftsubjekt macht, das etwa weiss auch der grosse Vernunfttheoretiker Immanuel Kant. Zwar meint er des öfteren, es gehe bei der Moralisierung des Menschen darum, dass der Mensch seine eigene „Tierheit“ überwinde und also seine Handlungen nach der Auslegeordnung von vernünftigen Maximen und Prinzipien organisiere. Zu diesen vernünftigen Maximen gehört – erstaunlicherweise – eben auch der moralisch

korrekte Umgang mit dem Tier. Wenn wir Immanuel Kants grosse Morallehre, die 1797 erschienene „Metaphysik der Sitten“, nach dem Stellenwert des Tieres befragen, so werden wir im Paragraphen 17 der sogenannten „Tugendlehre“ fündig. Aber wer nun meint, es sei der Gedanke des Eigenwertes des Tieres, der für Kant bestimmend ist, wo es um die moralische Pflicht geht, Tiere nicht zu quälen und nicht zu verbrauchen, der sieht sich getäuscht. Kant argumentiert nämlich folgendermassen: Wer Tiere quält, der verletzt sich selbst, weil er das Gefühl für das Mitleid abstumpft. Mitleid aber ist notwendig, und zwar nicht im Umgang zwischen Tier und Mensch, sondern zwischen Mensch und Mensch. Mitleid mit Tieren ist für Kant so etwas wie eine erste Kinderspielwiese, auf der das Mitleid für den Menschen eingeübt wird. Trotz aller berechtigter Einwände, es sei schwierig, Immanuel Kant zu verstehen, wollen wir doch diesen Passus, also den § 17 der Tugendlehre, in seinem merkwürdigen Wortlaut verfolgen. Es heisst da:

„In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre [...] Tötung [...] unter die Befugnisse des Menschen gehört; da hingegen die martervolle[n] physische[n] Versuche, zum blossen Behuf der Spekulation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind.“

Kurzum: Für Kant sind Tiere noch – wie für Aristoteles oder Descartes – eindeutig „vernunftlose“ Geschöpfe. Dennoch dürfe man sie nicht sinnlos quälen, eben, weil die menschliche Anlage zur Moralität – die sich auch im Mitgefühl für Tiere ausdrückt – mit der Zeit Schaden nimmt und schliesslich ganz abgestumpft wird. Im übrigen, hier ist Kant auf eine fast brutale Art eindeutig, hat der Mensch das Recht, Tiere zu töten; er sollte ihnen aber einen schnellen und möglichst schmerzfreien Tod geben. Auch sollte man darauf verzichten, Tiere ohne wirklichen Erkenntnisgewinn brutalen und martervollen Versuchen aussetzen. Da wenigstens, möchte man meinen, kommt doch noch eine gewisse Rücksicht vor, denn man darf nicht vergessen, dass gerade das achtzehnte Jahrhundert, zu dem Kant ja zu zählen ist, noch überhaupt keinen Tierschutzgedanken kannte, dabei aber ausserordentlich viele und grausame Tierversuche durchführte. Am Schluss des § 17 der Tugendlehre, es tönt wie ein Trostpflästerchen, finden wir übrigens noch einen Kant, der sogar ein bisschen dafür

plädiert, dass man eine gewisse Dankbarkeit gegenüber einem Tier empfinden dürfe.

Es heisst da:

„Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirekt zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Tiere, direkt aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.“

Doch seien wir ehrlich: Kant ist sehr kleinlich und fast eigentlich empfindungslos, wo es um die Tiere geht. Sein Herz schlägt – allenfalls – für den Menschen, dem das Tier vielleicht ein Hausgenosse sein kann. Aber die zentrale Instanz der Betrachtung ist die Vernunft, und in der dürfen weder das Herz noch die Empathie allzu heftig regieren, sonst ist die Ordnung der Welt gefährdet. Wie spröde und empfindungslos ist er da doch, der alte Königsberger. Einem treuen Hund soll man ebenso dankbar sein wie einem Salzfässchen, das jahrzehntelang seinen Dienst getan hat. Das Tier ist und bleibt letztlich doch eine Art „bessere“ Sache und noch einmal scheint Descartes von Ferne zu winken.

Ganz anders argumentiert da der berühmte Freiherr Knigge, 1751 in der Nähe von Hannover geboren und folglich auch ein Zeitgenosse Kants. Wer freilich meint, Knigge hätte mit seinem bekanntesten Werk, dem 1788 erstmals erschienenen Buch „Über den Umgang mit Menschen“, nur ein oberflächliches Benimmbuch geliefert, der täuscht sich doch ein wenig. Knigges Absicht war es, seinen Zeitgenossen einen alltagspraktischen Führer zu geben, wie sie sich in einer Gesellschaft bewegen sollten, die geprägt war von Gegensätzen der Herkunft und der Ausbildung, von sozialen Widersprüchen und überkommenen Verhaltensregeln. Denn es sei nicht einfach, sich in einer widersprüchlichen Zeit so zu verhalten, dass man nicht anecke oder, noch schlimmer: sich durch mangelnde oder zu grosse Anpassung schwerwiegende Lebensprobleme einhandle.

„Wir sehen“, so Knigge in der Einleitung, „die klügsten, verständigsten Menschen im gemeinen Leben Schritte tun, worüber wir den Kopf schütteln müssen. Wir sehen die feinsten theoretischen Menschenkenner das Opfer des grössten Betruges werden. Wir sehen die erfahrensten, geschicktesten Männer bei alltäglichen Vorfällen unzweckmässige Mittel wählen, sehen, dass es ihnen misslingt, auf andre zu wirken, dass sie, mit allem Übergewicht der Vernunft dennoch oft von fremden Torheiten, Grillen und von dem Eigensinne der Schwächeren abhängen, dass sie von schiefen Köpfen, die nicht wert

sind, ihre Schuhriemen aufzulösen, sich müssen regieren und misshandeln lassen.“

Es ist eine pragmatische Alltagsmoral, eine Anweisung zum richtigen Handeln für jeden Normalsterblichen, die Knigge hier geben will. Die Kapitel handeln etwa davon, wie man mit Leuten von verschiedenem Temperament umgeht, wie mit Freunden, wie mit dem Ehepartner, wie mit Angestellten, wie mit Höhergestellten, Priestern, Professoren – und so fort. Erstaunlicherweise findet sich am Schluss des dritten Teiles auch ein eher unerwartetes Kapitel, das davon handelt, wie man mit Tieren umzugehen habe. Zunächst entschuldigt sich Knigge für die etwas absonderliche Ausweitung des Themas vom Menschen aufs Tier mit der Bemerkung, es sei die Art und Weise, wie Menschen mit Tieren umgehen, auch ein Spiegelbild dessen, wie man mit Menschen umgehe.

Der Gerechte, so Knigge in Anlehnung an ein Bibelzitat, erbarmt sich auch seines Viehes – , das sei nicht nur ein vortrefflicher Spruch, sondern eine tiefe Weisheit, denn der edle, der gerechte Mann martert kein lebendiges Wesen. Dann aber, erstaunlich genug, gibt es für Knigge kein Halten mehr. Was er in den folgenden 25 Zeilen beschreibt, ist nichts weniger als ein Porträt jener gedankenlosen Tierquälerei, die sich vor allem unter den vermeintlich Vornehmen des deutschen Kleinadels ausgebreitet hatte. Lassen wir Knigges Empörung freien Lauf:

„Wenn doch die hartherzigen, grausamen oder, um billiger zu urteilen, zum Teil nur leichtsinnigen, verwilderten Menschen, deren Augen sich an der Qual eines rastlos umhergetriebenen Hirsches oder an der Todesangst eines in dem Schauplatz der Barbarei auf den Tod gehetzten Viehs weiden können; wenn die Unbesonnenen, die mit dem Leben eines armen Geschöpfs, das in ihre kindischen Hände fällt, wie mit einem Balle spielen, Fliegen und Käfern Beine ausreissen oder sie spießen, um zu sehen, wie lange so ein Tier in konvulsivischer Pein fortleben kann; wenn vornehme Müssiggänger, die, um die Ehre zu haben, am schnellsten der lieben Langeweile in den Rachen zu reiten oder zu fahren, ihre armen Pferde auf den Tod jagen; wenn diese und alle, die nicht erweicht werden durch den Anblick der geängsteten, dulddenden, von dem grausamsten aller Raubtiere, von dem Menschen, mit kaltem Blute nicht aus Hunger, sondern aus Mutwillen nur gemarterten Kreatur; nicht erweicht werden durch das anklagende Seufzen und Winseln dieser unglücklichen Geschöpfe [...]: wenn sie doch nur bedenken wollten, dass diese Tiere zwar zu unserer Nahrung auf der Erde sind, nicht aber, um von uns gepeinigt zu werden, und dass keine Kreatur das Recht haben könnte, mit dem Leben einer anderen Kreatur, der Gott einen Odem eingeblasen hat, sein Spielwerk zu treiben“ –

Knigge also gibt durchaus moralische Gründe für das Verbot der Tierquälerei an. Die Tiere sind zwar auch bei ihm Wesen, die zum Nutzen des Menschen da sind; ein Pferd ist ein Fortbewegungsmittel, das Schwein, das Reh, das Rind dienen dem Mensch als Nahrungsmittel. Aber dennoch sind alle diese Tiere auch Kreaturen, will heissen: von Gott erschaffene Wesen, die der Mensch, diese andere und vermeintlich höhere Kreatur, nicht zum Spielzeug seiner Lust degradieren darf. Mit dem Verweis auf die „Kreatürlichkeit“ bindet Knigge die Tiere letztlich wieder an den Menschen; sie sind eben doch nicht nur Mittel zu einem Zweck, sondern, als von Gott geschaffene Wesen, mehr als nur Zwecke. Erstaunlicherweise gibt es noch ein weiteres Argument, nämlich ein physiologisches, das Knigge schon hier, zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts, als naturwissenschaftliches Argument gegen die Tierquälerei einbringt. Es sei nämlich erwiesen, so Knigge weiter,

„dass ein Tier ebenso schmerzhaft Misshandlung, barbarischen Missbrauch grösserer Stärke und Wehe fühlt als wir, und vielleicht noch lebhafter, da seine ganze Existenz auf sinnlichen Empfindungen beruht.“

Das durchaus Erstaunliche und geradezu Moderne an dieser vermeintlich verstaubten Argumentation ist, dass Knigge hier einen Versuch macht, das Tier zu definieren, und zwar im Verhältnis zum Menschen: Wenn wir schon davon ausgehen, dass der Mensch dasjenige Wesen sei, das Kraft seiner überlegenen Vernunft auch vernünftig handeln könne, so müssten wir doch auch dem Tier seinen Eigenwert als einem Wesen zuerkennen, dessen Sinne besser, schärfer und sensibler seien als diejenigen des Menschen. Das Tier ist ein hochsensitives Wesen, dessen Existenz ganz auf seinen geschärften Sinnen basiere. Als sinnliche Existenzen sind Tiere dem Menschen überlegen; verglichen mit dem Tier ist der Mensch ein Stümper und Anfänger, wo es um die Feinheit des Gehörs, um die Sensibilität des Geruchssinnes, vielleicht sogar um die Empfindungsfähigkeit für die innere Verfassung anderer Lebewesen geht. Die Leidensfähigkeit, so spekuliert Knigge, ist bei den Tieren aus physiologischen Gründen möglicherweise sogar höher als bei den Menschen, denn Tiere könnten sich nicht mit Modalitäten der Vernunft gegen das Quälen wehren. Wo das Tier dem Menschen als Führer in die Welt der Empfindsamkeit dienen könne, da könne der Mensch mit seiner Vernunft den Gedanken propagieren, dass Tiere

schützenswerte Mitgenossen seien. So würden beide, Mensch und Tier, von ihrer ebenso eigenartigen wie unbestreitbaren Verwandtschaft profitieren.

Dieser Gedanke ist für die damalige Zeit kühn – und offensichtlich fürchtete Knigge, man würde ihm falsche Empfinderei oder Rührseligkeit im Umgang mit Tieren vorwerfen. Kaum nämlich hat er seinen flammenden Appell für die Rechte der Tiere niedergeschrieben, macht Knigge auch schon wieder einen kleinen Schwenker:

„Doch wünsche ich, man möge diese Exklamation nicht auf die Rechnung einer abgeschmackten Empfinderei schreiben. Es gibt so zarte Männlein und Weiblein, die gar kein Blut sehen können, die zwar mit grossem Appetit ihr Rebhühnchen verzehren, aber ohnmächtig werden würden, wenn sie eine Taube abschlachten sehn müssten; [...] Leute, die ihre Bedienten in dem rauhesten Wetter ohne Not stundenlang umherjagen, aber dagegen herzlich den armen Sperling bedauern, der, wenn es regnet, ohne Paraplü und Überrock herumfliegen muss. ... Ich kenne Damen, die ihre Katze zärtlicher umarmen als ihren Ehegatten und junge Herren, die ihren Pferden sorgsamer aufwarten als ihren Oheimen und Basen.“

Es scheint demnach, als ob das Verhältnis des Menschen zum Tier entweder ein Zuviel oder eine Zuwenig an Einfühlungsvermögen mit sich bringt. Doch ist das nicht auch das Problem, das wir mit unsresgleichen, mit den Menschen haben? Ein Zuviel oder ein Zuwenig an Liebe und Empathie? Und schwer tun wir uns Menschen immer wieder damit, das Verhältnis von Nähe und Distanz so zu gestalten, dass es für uns und unsere Mitgeschöpfe richtig ist. Vielleicht ist uns deshalb das Tier ein so lieber Begleiter geworden, weil es uns denkend vor die nämlichen Probleme stellt, die wir mit uns selbst haben. Arthur Schopenhauer fasste das einmal in den folgenden Aphorismus: „Dass uns das Tier so ergötzt, beruht hauptsächlich darauf, dass es uns freut, unser eigenes Wesen so vereinfacht vor uns zu sehen.“ Anders gesagt und auf den Punkt gebracht: Der Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tier liegt wohl nur darin, dass der Mensch das einzige Tier ist, das sich für kein Tier hält.