

Empfindungsfähigkeit und moralischer Status

Eine Kritik der pathozentrischen Ethik

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der *Philosophie*
im Fachbereich A
Geistes- und Kulturwissenschaften
der Bergischen Universität Wuppertal

vorgelegt von
Erasmus Scheuer
aus
Düsseldorf

Wuppertal, im Januar 2018

Die Dissertation kann wie folgt zitiert werden:

urn:nbn:de:hbz:468-20180503-133904-3

[<http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn%3Anbn%3Ade%3Ahbz%3A468-20180503-133904-3>]

alles bleibt wie es ist
Geheimnis in einem Geheimnis
Muster in einem Muster

(Norbert Scheuer – Nichts)

Meinen Eltern,
Elvira und Norbert Scheuer

Vorwort

Der Pathozentrismus betrachtet die Leidens- oder Empfindungsfähigkeit aller, auch nichtmenschlicher Spezies als zentrales moralisches Kriterium. Diese Arbeit hat die pathozentrische Position zum Gegenstand und bewegt sich bewusst zwischen Kritik und Verteidigung eines solchen Ansatzes. Einerseits liegen die Schwächen des Pathozentrismus m.E. mehr oder weniger offen zu Tage, da die Kluft zwischen Empfindungen des Menschen und den Empfindungen anderer Spezies nur schwer innerhalb eines naturwissenschaftlich-physikalistischen Weltbildes überbrückbar erscheint. Andererseits vertrete ich als Verfasser dieser Arbeit die Ansicht, dass eine Erweiterung der Moralobjekte über die Menschen hinaus erfolgen muss, dass das Leiden anderer Kreaturen Teil einer jeden ethischen Betrachtung sein sollte. Der Pathozentrismus vertritt mit seinem Kriterium der Leidens- bzw. Empfindungsfähigkeit eine ethische Position, die vom Ansatz her eine Erweiterung der Moralobjekte anstrebt. Aus diesem Grund liegt meine Sympathie beim Pathozentrismus. Infolgedessen versucht diese Arbeit, einerseits die Kritik am Pathozentrismus aufzuzeigen, andererseits dem Pathozentrismus auch Argumente an die Hand zu geben, die es ihm erlauben, seine Position zu verteidigen. Der Pathozentrist hat nach meiner Ansicht zwei schwerwiegende und grundlegende Probleme, wenn er seine Ethik innerhalb eines tendenziell physikalistischen Weltbildes zu verteidigen sucht. Diese Probleme nenne ich das *unkonditionale* und das *konditionale Problem*; sie bilden die großen Herausforderungen für den Pathozentrismus. Beim un konditionalen Problem hat der Pathozentrist die Schwierigkeit, Empfindungen anderer Spezies auf wissenschaftlichem Wege nachzuweisen. Könnte er den Hiatus zwischen unserer Empfindungsfähigkeit und dem Empfinden anderer Spezies überwinden, dann muss der Pathozentrist immer noch ein konditionales Problem lösen. Das konditionale Problem beschreibt die Schwierigkeit, Empfindungen anderer Spezies innerhalb einer pathozentrischen Ethik eine differenzierte moralische Bedeutung zuzuweisen. Wäre das un konditionale Problem gelöst und damit nachgewiesen, dass z.B. meine Katze Sophia tatsächlich in bestimmter Weise empfindet, dann müsste hinsichtlich des konditionalen Problems noch gezeigt werden, wie ihre Empfindungen innerhalb des gesamten Spektrums möglicher empfindungsfähiger Spezies zu beurteilen wären. Erst unter dieser Voraussetzung könnte eine ethische Handlungstheorie möglich sein.

Die vorliegende Arbeit ist motiviert aus vorherigen Beschäftigungen mit dem Empfinden als philosophietheoretisch problematischem Phänomen und baut auf diesen Auseinandersetzungen auf. Im Rahmen von Vorträgen und Abschlussarbeiten hatte ich mich bereits mit der Empfindungsfähigkeit auseinandergesetzt. Besonders während meiner Studienzeit an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf wandte ich mich zuerst dezidiert dem Problem einer naturalistischen Erklärung des Empfindens zu und untersuchte die Entstehung dieses Phänomens als biologischem Merkmal speziell für Farbempfindungen. Mich interessierte im Anschluss daran die ethische Dimension der Empfindungsfähigkeit, und ich begann, mich mit der Position des Pathozentrismus auseinanderzusetzen, die schon immer einen integralen Bestandteil meiner moralphilosophischen Interessen bildete. Im Rahmen dieser neuen Fragestellungen konnte ich auf meine bisherigen Ergebnisse aus der Beschäftigung mit dem phänomenalen Empfinden aufbauen. Sie flossen auch teilweise in die vorliegenden metaethischen Untersuchungen mit ein, wurden in einen moralphilosophischen Zusammenhang gestellt und bilden nun einen Bestandteil der dargelegten Argumentation. Wie die Arbeit zeigen wird, sind Erkenntnisse aus der Philosophie des Geistes und der Evolutionsphilosophie notwendige Bestandteile jeder ausführlichen und grundlegenden Analyse der pathozentrischen Ethik.

In der vorliegenden Arbeit wird das unkonditionale und konditionale Problem für den Pathozentrismus diagnostiziert und meines Wissens der erste Versuch unternommen, diese grundlegenden Probleme systematisch zu beschreiben und Lösungswege aufzuzeigen. Sie leistet einen Beitrag zur Erklärung des geheimnisvollen Zusammenhangs zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischer Relevanz. Dazu werden Möglichkeiten und Grenzen einer pathozentrischen Ethik beschrieben. Um ein vollständiges Bild des Pathozentrismus zu erhalten, wird auch auf historische Pathozentrismen eingegangen und dann sukzessive versucht, ein möglichst genaues Bild des pathozentrischen Ansatzes zu entwerfen.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt eindeutig auf den neuro- und geistphilosophischen Überlegungen zur Empfindungsfähigkeit sowie den evolutionären Perspektiven und Spekulationen zur Entstehung des Empfindens als einem pathozentrischen Kriterium. Die Erfassung der Empfindungsfähigkeit anderer Spezies wird als zentrale Herausforderung des Pathozentrismus behandelt, weil eine pathozentrische Ethik immer bestrebt ist, bestimmten Spezies konkrete Empfindungen zu unterstellen. Um diese Empfindungen dann ethisch nutzbar zu machen, wird auch im Rahmen des konditio-

nenalen Problems diskutiert, wie eine Wertehierarchie in einer pathozentrischen Ethik aussehen könnte, in der dann die Empfindungswerte anderer Spezies, wie z.B. die meiner neben mir liegenden, behaglich schnurrenden Katze Sophia, ihren rechtmäßigen Platz hätte.

Die Anfertigung meiner Arbeit wurde durch die Unterstützung von vielen Personen überhaupt erst ermöglicht, sie begleiteten meine Ausbildung oder weckten mein Interesse für bestimmte philosophische Fragestellungen. So begleiteten Kolleginnen und Kollegen an der Heinrich-Heine Universität Düsseldorf meinen Weg in die theoretische Philosophie und unterstützten meine Beschäftigung mit Fragen der Philosophie des Geistes. Gerald Hartung von der Bergischen Universität Wuppertal konnte sich für das Thema der vorliegenden Arbeit begeistern. Durch seine immer inspirierende Kritik half er mir über viele konzeptionelle Hürden hinweg. Ich danke ihm für seine Unterstützung und die immer anregenden und ermunternden Gespräche. Darüber hinaus wurde die Arbeit nicht nur fachlich begleitet, sondern sie verdankt ihre Fertigstellung auch mir nahestehenden Personen und vor allem meinen Eltern, die mein bewusstes Nachdenken über das eigene Empfinden und das anderer Entitäten erst möglich machten, indem sie mir auch den Freiraum gaben zu studieren. Ein besonderer Dank gilt meinem Vater. Seine aufopferungsvolle Beschäftigung mit dem Text, unsere langen und intensiven Gespräche, die meine Mutter des Öfteren erdulden musste, halfen mir bei der Fertigstellung der vorliegenden Dissertationsschrift.

Inhalt

Einleitung.....	1
1 Eine kurze Geschichte der Pathozentrik	9
2 Nähere Bestimmung der pathozentrischen Ethik	31
2.1 Die Begründung des pathozentrischen Zusammenhangs	42
2.2 Merkmale und Grenzen des Pathozentrismus	48
2.3 Die Struktur der pathozentrischen Ethik und moralischer Status	56
3 Das mentale Kriterium des Pathozentrismus	77
3.1 Empfindungen und Arten des Bewusstseins.....	84
3.2 Eine Ontologie des pathozentrischen Kriteriums	95
3.3 Die naturwissenschaftliche Erklärung des Empfindens.....	106
3.4 Der subjektive Charakter der Erfahrung und die Unvollständigkeit des Materialismus.....	116
4 Eine naturgeschichtliche Fundierung des pathozentrischen Kriteriums	131
4.1 Bewusstsein und Funktionalität.....	145
4.1.1 Funktionsloses Bewusstsein	159
4.1.2 Evolution von Bewusstseinsalternativen	165
4.1.3 Unersetzbares Bewusstsein.....	169
4.2 Emergenzscenarioen	177
5 Die Probleme des Pathozentrismus	185
5.1 Die Empfindungen anderer Spezies und das unktionale Problem	187
5.2 Die moralische Bewertung von Empfindungen und das konditionale Problem	196
6 Unterstellte Entsprechungen und die Grundlagen der Moralität.....	209
7 Zusammenfassung und Schlussfolgerung	233
Tabellarische Übersicht über den Aufbau.....	245
Abbildungsverzeichnis	249
Literatur	251

Einleitung

Wir haben alle die Intuition, dass Empfindungen moralisch relevant sind. Dies wissen wir aus eigener Erfahrung. Wir erwarten von anderen, dass sie auf unsere Empfindungen Rücksicht nehmen, und sind ebenso davon überzeugt, dass wir als moralische Akteure auch andere empfindungsfähige Lebewesen achten sollten. Dieser Sachverhalt zeigt sich im Alltag sowie in unseren Rechtssystemen. Ebenso findet sich diese moralische Wertschätzung der Empfindungsfähigkeit in philosophischen Positionen der Vergangenheit und ethischen Diskussionen der Gegenwart. Dennoch tritt der Pathozentrismus, der diese Wertschätzung von Empfindung als zentralen Grundsatz formuliert, in all seinen Spielarten als noch eher ungefestigte und wenig klar umrissene ethische Theorie auf. Als wirklich gesichertes Erkenntnis kann nur das Wissen um die dieser Position zugrunde liegende Intuition gelten, nach der *irgendein* Zusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status bestehen muss. Zwar lassen sich in der philosophischen Debatte Begründungsansätze für diese Intuition finden, letztlich kann aber behauptet werden, dass es sich beim Pathozentrismus bisher um eine unfertige philosophische Theorie handelt, deren zentrale Prämissen noch eingehender Untersuchungen bedürfen.

Der Pathozentrismus ist eine Theorie, die die Leidens- oder Empfindungsfähigkeit von Wesen als zentrales moralisches Kriterium anerkennen will. Meist wird sie im Zusammenhang mit anderen Theorien wie z.B. einem utilitaristischen Modell vertreten. Pathozentrische Positionen finden sich heute in Debatten über Euthanasie, Tierethik etc. und erfreuen sich zunehmender Popularität. Das Empfindungskriterium ist aber unter philosophischen Gesichtspunkten äußerst problematisch. Deshalb ist eine grundlegende philosophische Untersuchung dieser Position längst überfällig. Empfindungen sind natürliche Phänomene, deren Zustandekommen unter naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten immer noch größtenteils ungeklärt ist. Ebenfalls ist der Begriff des „Leidens“ vieldeutig und kann unterschiedlich ausgelegt werden. Die Entstehung von Empfindungen und Leiden, besonders anderer Spezies, stellen ein bislang ungelöstes philosophisches Rätsel dar. Ein Vertreter der pathozentrischen Position sollte daher auch zu diesem Problem Stellung nehmen.

Der Pathozentrismus ist, wie sich in dieser Arbeit herausstellen wird, in einem Dilemma gefangen. Einerseits ist die Intuition der moralischen Relevanz der Empfindungsfähigkeit unbezweifelbar vorhanden, die Konstruktion einer anwendungsbezo-

genen Theorie im pathozentrischen Sinne scheint aber große Probleme mit sich zu bringen. Die pathozentrischen Ansätze wurden wohl auch wegen der Komplexität des Problems niemals konsequent zu Ende gedacht. Und so werden mit der Begründung der pathozentrischen Positionen viele Fragen aufgeworfen: Wie soll z.B. ein erweiterter Kreis der Moralobjekte genau bestimmt werden? Inwiefern lässt sich in Anlehnung moralisch relevanter Kriterien ein moralischer Status für verschiedene Entitäten proklamieren? Welchen moralischen Status gestehen wir einer Amöbe, einem Regenwurm, einer Katze oder einem Menschenaffen aufgrund ihrer jeweiligen Leidensfähigkeit zu? Gibt es überhaupt Kriterien, um solche moralischen Entscheidungen zu treffen?

Die Erkennbarkeit und Nachweisbarkeit von moralisch relevanten Empfindungen anderer Spezies wird von einigen zeitgenössischen Autoren mit durchaus guten Argumenten in Frage gestellt. Die pathozentrische Ethik ist untrennbar mit den Fragen zur Empfindungsfähigkeit anderer Spezies verbunden. Der Pathozentrismus möchte gerade durch die Wahl des Empfindungskriteriums den Kreis der moralisch zu berücksichtigenden Entitäten erweitern. Er wählt dazu ein Kriterium, welches scheinbar keinerlei weiterer Instanzen bedarf, um es zu rechtfertigen – das pathozentrische Kriterium soll, folgt man den Autoren, gerade nicht an eine bestimmte Ideologie oder an speziezistische Vorurteile gebunden sein. Der Pathozentrismus soll sich nicht zuletzt aus der Hoffnung speisen, dass man den moralischen Status einer Entität aus ihrer jeweiligen Empfindungsfähigkeit ablesen kann, wie man den Herbst an der Färbigkeit der Blätter erkennt. Diese Unabhängigkeit hat ihren Preis. Das ‚freie‘ Kriterium der Empfindungsfähigkeit wirft weitere Fragen auf anderen philosophischen Ebenen auf, denen sich eine pathozentrische Theorie zu stellen hat. Es ist daher unumgänglich, ausführlich die Probleme zu diskutieren, die die modernen physikalistischen Geistphilosophien mit dem Kriterium der Empfindungsfähigkeit haben.

Die aus dieser Perspektive konstatierte begrenzte Einsehbarkeit von Empfindungen anderer Spezies erfordert es, über die Genese, d.h. die mögliche evolutionäre Vergangenheit der Empfindungsfähigkeit, zu diskutieren. Die biologisch-philosophische Perspektive ist der pathozentrischen Position immer schon inhärent, wenn gemäß ihrem zentralen Anliegen der Kreis von Moralobjekten über die menschliche Spezies hinaus erweitert werden soll. Das Abstecken des Kreises potentieller Moralobjekte ist ja gerade das zentrale Bedürfnis des Pathozentrismus. Deshalb ist die geist- und evolutionsphilosophische Diskussion auch wichtig und unentbehrlich für eine solche

Theorie. Der Pathozentrismus sollte nämlich den Anspruch haben, eine begründete Basis für die Ausweitung des Bereichs moralisch relevanter Entitäten zu liefern. Eine pathozentrische Position beinhaltet diese evolutionäre Perspektive also insofern, als nach den Ursprüngen des Empfindens als biologischem Merkmal gefragt werden muss. Der Pathozentrismus muss sich, wenn er als eine begründete Theorie auftreten will, zwangsläufig auch diesen biologisch evolutionären Fragestellungen im Hinblick auf die Entstehung des Empfindens stellen, um die Erweiterung eines Kreises an Moralobjekten zu konkretisieren.

Es ist in diesem Zusammenhang aber zunächst notwendig, ein zumeist noch unklares Bild des Pathozentrismus genauer herauszuarbeiten. Darum steht am Beginn dieser Arbeit eine kurze philosophiehistorische und grundlegende systematische Aufarbeitung dessen, was unter der Position des Pathozentrismus eigentlich zu verstehen ist. Ob sich der Pathozentrismus in seiner grundlegenden Struktur überhaupt als eine geeignete Theorie erweisen kann, wird durch die daran anschließende Untersuchung zu den oben erwähnten substanziellen Herausforderungen jeder pathozentrischen Theorie gezeigt. Es wird sich herausstellen, dass der Pathozentrist zwei grundlegende und schwerwiegende Probleme hat, wenn er seine Ethik innerhalb eines tendenziell physikalistischen Weltbildes zu verteidigen sucht. Beim un konditionalen Problem hat der Pathozentrist die Schwierigkeit, Empfindungen anderer Spezies auf wissenschaftlichem Wege nachzuweisen. Könnte er die Kluft zwischen unserer Empfindungsfähigkeit und dem Empfinden anderer Spezies überwinden, dann müsste er immer noch das konditionale Problem lösen, das darin besteht, solche Empfindungen in einer pathozentrischen Ethik einzuordnen. Diese Probleme der pathozentrischen Position bilden auch Schwerpunkte der vorliegenden Arbeit und bestimmen Struktur und Aufbau der philosophischen Argumentation.

Infolgedessen gliedert sich die vorliegende Arbeit grob in einen historischen, einen philosophiesystematisch rekonstruktiven und einen problematisierend synthetischen Teil, in dem die Herausforderungen, Grenzen und Möglichkeiten des Pathozentrismus ausführlich diskutiert werden. Die Arbeit hat nicht den Anspruch, eine anwendungsbezogene Moraltheorie zu liefern, sondern versteht sich eher als metaethische Analyse, die als kritische Rekonstruktion die theoretischen Grundlagen und die Reichweite pathozentrischer Positionen untersucht sowie die geist- und evolutionsphilosophischen Fundamente des Ansatzes zu liefern versucht.

Zu Beginn wird in einem kurzen Kapitel eine philosophiegeschichtliche Skizze des pathozentrischen Denkens geliefert, die in einer knappen Beschreibung der zeitgenössischen pathozentrischen Positionen mündet (1). Die ethische Denkrichtung des Pathozentrismus ist nicht erst in der zeitgenössischen Philosophie entstanden, sondern besitzt eine Historie. Da eine der Grundlagen des Pathozentrismus die Begründung der moralischen Relevanz der Empfindungsfähigkeit ist, muss die Entwicklung des Empfindungsbegriffs als moralisches Konzept zumindest umrissen werden. Die vorliegende Arbeit ist im Kern keine philosophiehistorische Arbeit, sondern versucht letztlich die Grundlagen und Grenzen einer pathozentrischen Ethik zu klären. Die kurze historische Darstellung des pathozentrischen Denkens hat nur das Anliegen, eine systematische Grundlage zu schaffen, um danach eine pathozentrische Position zu erarbeiten und ein allgemeines Bild des Ansatzes zu liefern (2). Dazu wird der Pathozentrismus zuerst in Abgrenzung zu Alternativpositionen bestimmt: dem Physiozentrismus, Biozentrismus und Anthropozentrismus. Im Anschluss daran werde ich den zentralen Zusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status untersuchen (2.1). Dieser Zusammenhang, die moralische Relevanz des Empfindens, steht im Mittelpunkt der pathozentrischen Position, und sein Geltungsanspruch muss daher begründet werden. Mögliche Rechtfertigungen für den basalen Zusammenhang zwischen Empfindungen und moralischer Relevanz werden diskutiert, anschließend die Merkmale und Grenzen der pathozentrischen Position herausgearbeitet (2.2). In einem letzten Abschnitt des zweiten Kapitels werde ich auf die pathozentrische Theorienstruktur eingehen und eine Konzeption des moralischen Status entwickeln, die den Ansprüchen einer pathozentrischen Ethik genügt und mit der Empfindungen auf moralische Relevanzwerte abgebildet werden können (2.3). In diesem Rahmen ist es auch erforderlich, das Konzept des moralischen Status gegen mögliche Alternativkonzepte zu verteidigen.

Nach diesen Vorarbeiten wird sich die Arbeit dem zentralen Kriterium der Empfindungsfähigkeit als einem mentalen Phänomen zuwenden (3). Auch wenn uns die moralische Relevanz der Empfindungsfähigkeit vollkommen einleuchtend und klar erscheint, hat sich der Pathozentrist mit der Empfindungsfähigkeit ein Kriterium ausgewählt, welches aus ontologischer und erkenntnistheoretischer Sicht nicht unproblematisch ist. Das Empfindungskriterium muss aber von Moralsubjekten einsehbar sein. Insofern erscheint eine naturwissenschaftliche Herangehensweise an Empfindungen als die naheliegende und vielversprechende Annäherung an dieses Phäno-

men. Eine physikalistische Perspektive wird jedoch insbesondere im Hinblick auf die Erkennbarkeit oder Nachweisbarkeit von vielen Autoren problematisiert.

Die im Pathozentrismus zugrunde gelegte Fähigkeit des Empfindens wird zu Anfang des Kapitels als eine bestimmte Form des Bewusstseins, nämlich als phänomenales Bewusstsein, identifiziert (3.1). Danach richtet sich der Blick auf die Ontologie des pathozentrischen Kriteriums der Empfindungsfähigkeit. Es wird danach gefragt, inwiefern Empfindungen als mentale Zustände in ein naturalistisches Weltbild integrierbar sind (3.2). Insofern kommt die besondere geistige Natur des pathozentrischen Kriteriums zur Sprache, und die mit diesem Kriterium verbundenen Probleme werden behandelt. In diesem Zusammenhang wird auch auf das klassische Leib-Seele-Problem eingegangen und soweit es geht eine tendenziell naturalistische Ontologie für den Pathozentrismus verteidigt. Anschließend wendet sich die Arbeit der naturwissenschaftlichen Erklärung des Empfindens zu (3.3). Die naturwissenschaftliche Erklärung phänomenaler Zustände ist ein integraler Bestandteil der naturalistischen Fundierung einer jeden pathozentrischen Theorie, stellt aber nach Ansicht vieler Autoren ein großes und wahrscheinlich unüberwindbares Problem dar. Es wird auf die philosophische Debatte der Erklärbarkeit des phänomenalen Bewusstseins eingegangen (3.4). Um das Erklärbarkeitsproblem von Empfindungen durch neuronale Prozesse innerhalb eines naturalistisch-pathozentrischen Rahmens aus der komplexen geistphilosophischen Debatte zu rekonstruieren, wird zuerst Nagels Kritik des subjektiven Charakters der Erfahrung und das Vorstellbarkeitsargument Kripkes erläutert. Es wird herausgearbeitet, inwiefern epistemische Grenzen hinsichtlich der Ermittlung von Empfindungen anderer Spezies bestehen. Zuletzt werde ich mich Levines Erklärungslücke zuwenden, die Nagels Kritik und die Vorstellbarkeitsargumente aufgreift und im Weiteren zu zeigen versucht, dass der Physikalismus zumindest nicht falsch sein muss, aber dennoch epistemische Probleme der Erklärbarkeit von Empfindungszuständen mit sich bringt, die auch für jeden Pathozentrismus relevant sind. Ich werde also untersuchen, inwieweit physikalistische Theorien das phänomenale Bewusstsein erklären können und welche Auswirkungen es für den Pathozentrismus hätte, falls sie es nicht können.

In Kapitel 4 wird eine biologisch-philosophische Perspektive eingenommen. Die evolutionistische Perspektive ist in der pathozentrischen Position immer schon angelegt, wenn gemäß dem zentralen Anspruch des Pathozentrismus der Kreis der Moralobjekte über die menschliche Spezies hinaus erweitert werden soll. Die pathozentrische

Position beinhaltet somit immer auch diese evolutionäre Sichtweise, weil nach den Ursprüngen des Empfindens als biologischem Merkmal gefragt werden muss, um den Kreis der Moralobjekte überhaupt festzulegen. Aufgrund der im vorherigen Teil diagnostizierten epistemischen Probleme für den physikalistisch angelegten Pathozentrismus ist es erforderlich, das Empfinden bei anderen Spezies grundsätzlich zu rechtfertigen. Wenn der Pathozentrismus als eine begründete Theorie auftreten möchte, die Aussagen über eine differenzierte Verteilung phänomenaler Eigenschaften unter den Spezies als moralischem Kriterium machen kann, muss er sich zwangsläufig biologisch-evolutionären Fragen im Hinblick auf die Entstehung des Empfindens stellen. Insofern muss gerade auch die Empfindungswelt anderer Lebewesen, d.h. potentieller Moralobjekte unter pathozentrischen Gesichtspunkten, zu einem zentralen Thema gemacht werden.

Im Sinne eines physikalistisch-naturwissenschaftlichen Paradigmas wird dahingehend argumentiert, dass es sich bei der Entstehung des Bewusstseins überhaupt um einen evolutionären Prozess handeln muss, sodann darüber spekuliert, wie ein solches Bewusstsein entstanden sein könnte.

Die ungünstigste Situation für den Pathozentrismus wäre es, wenn Empfindungsfähigkeit völlig frei unter den Spezies verteilt wäre ohne irgendein Prinzip, welches die Verteilung hinsichtlich der Ausprägungen auf verschiedene Spezies einschränkt. Unter der Voraussetzung der Erklärungslücke und der Möglichkeit einer Nichtfunktionalität des Empfindens ist diese Situation aber immer noch eine Gefahr für jede pathozentrische Position. Eine Mücke könnte dann theoretisch mehr Empfindungsfähigkeit besitzen als ein Affe, auch wenn dies unseren Intuitionen hinsichtlich der Verteilung von Empfindungsfähigkeit im Tierreich völlig widerspricht. Als Pathozentrist könnte man nicht wissen, bei welchen Spezies überhaupt Bewusstsein, und wenn ja in welcher Form, auftritt. Um diese ungünstige Situation für den Pathozentrismus zu vermeiden, muss deshalb eine solche willkürliche Verteilung des phänomenalen Empfindens innerhalb der evolutionären Entwicklungsgeschichte ausgeschlossen werden. Bewusstsein muss in der Evolutionsgeschichte als *nicht nomologisch kontingente Eigenschaft* ausgewiesen werden. Nur auf diese Weise kann man verhindern, dass eine pathozentrische Position schon auf dieser grundlegenden Ebene scheitert. Ich werde mich daher auch mit der Frage nach der Funktionalität des Empfindens beschäftigen (4.1). Mittels evolutionsphilosophischer Überlegungen und Gedankenexperimenten wird versucht, eine freie und lückenhafte Verteilung phänome-

nalereigenschaften auszuschließen. Die nicht nomologisch kontingente Verteilung bildet die Grundlage jeder pathozentrischen Theorie. Nur wenn sich das Empfinden als funktional (4.1.1) und nicht als durch einen Alternativmechanismus ersetzbar erweist (4.1.2), kann eine solche lückenhafte Verteilung unter den Spezies ausgeschlossen werden. Abschließend wird über verschiedene mögliche Funktionen der Empfindungsfähigkeit spekuliert (4.1.3).

Der Pathozentrist muss darüber hinaus auch davon ausgehen können, dass weniger entwickelten Spezies mit einfacheren Nervensystemen und Handlungsspielräumen aufgrund ihrer geringeren Fähigkeit zu empfinden auch ein geringerer moralischer Status zugestanden werden muss als komplexeren. Der Pathozentrist kann, wenn er den Kreis der Moralobjekte um weniger komplexe Lebewesen begründet erweitern will, nicht einer Nacktschnecke den gleichen moralischen Stand wie dem Menschen zubilligen. Der Pathozentrismus sollte eine auf dem Empfindungskriterium beruhende moralische Bewertung vorlegen können. Wir haben nämlich die unumstößliche Intuition, dass eine Nacktschnecke einen niedrigeren moralischen Status innehaben muss als unsere Mitmenschen, weil sie wahrscheinlich in einer weniger anspruchsvollen Empfindungswelt beheimatet ist. Daher muss in einem weiteren Schritt auch die Struktur der Verteilung phänomenaler Eigenschaften geklärt werden. Verschiedene sog. Emergenzscenarien werden diskutiert, die einen Aufschluss über die *Art* der Entstehung des Empfindens geben könnten (4.2). Auf diese Weise lassen sich Rückschlüsse auf die Erlebniswelt Angehöriger anderer Spezies ziehen und folglich auch eine differenzierte moralische Bewertung ermöglichen. Diese evolutionsphilosophischen Überlegungen sollen die prinzipielle Eignung des Empfindungskriteriums für den Pathozentrismus nachweisen.

Mit der evolutionsphilosophischen Fundierung des Empfindungskriteriums sind aber nicht alle Probleme und Herausforderungen für den Pathozentrismus aus dem Weg geräumt. In einem weiteren Schritt wird sich die Arbeit auf die Erkennbarkeit von Empfindungen in moralpraktischen Kontexten konzentrieren und sich den zwei grundlegenden Problemen pathozentrischer Ethiken zuwenden (5). Zuerst wird ein unkonditionales Problem für den Pathozentrismus formuliert, was sich direkt aus der Wahl von Empfindungen als zentralem Kriterium ergibt (5.1). Das phänomenale Empfinden, welches der Pathozentrismus zur Grundlage seiner ethischen Schlussfolgerungen macht, muss zumindest in epistemischer Hinsicht immer eine Herausforderung jedes pathozentrischen Ansatzes bleiben. Anschließend wird auf das kon-

ditionale Problem eingegangen, welches sich auf die ethische Verwertung des Kriteriums bezieht (5.2). Auch die Zuordnung verschiedener Werte für bestimmte Empfindungen bleibt eine Herausforderung für jeden Pathozentrismus.

Beide Probleme bleiben für den Pathozentrismus bestehen und müssen daher interpretiert werden (6). Warum zeigen sich gerade an diesem grundlegenden Punkt ethischer Theoriebildung derartige Probleme? Besteht eventuell ein Sinn darin, dass die philosophische und naturwissenschaftliche Analyse an diesem Problem scheitern muss? Unkonditionales und konditionales Problem verweisen auf die grundsätzliche Offenheit des pathozentrischen Zusammenhangs zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status, die im sechsten Kapitel gedeutet werden. In einem letzten Kapitel werden die Erkenntnisse zusammengefasst (7).¹

Am Ende der Arbeit, die sich als kritische Rekonstruktion pathozentrischer Ethiken versteht, wird ein besseres Verständnis der Position hinsichtlich ihrer Möglichkeiten und Grenzen vorliegen.

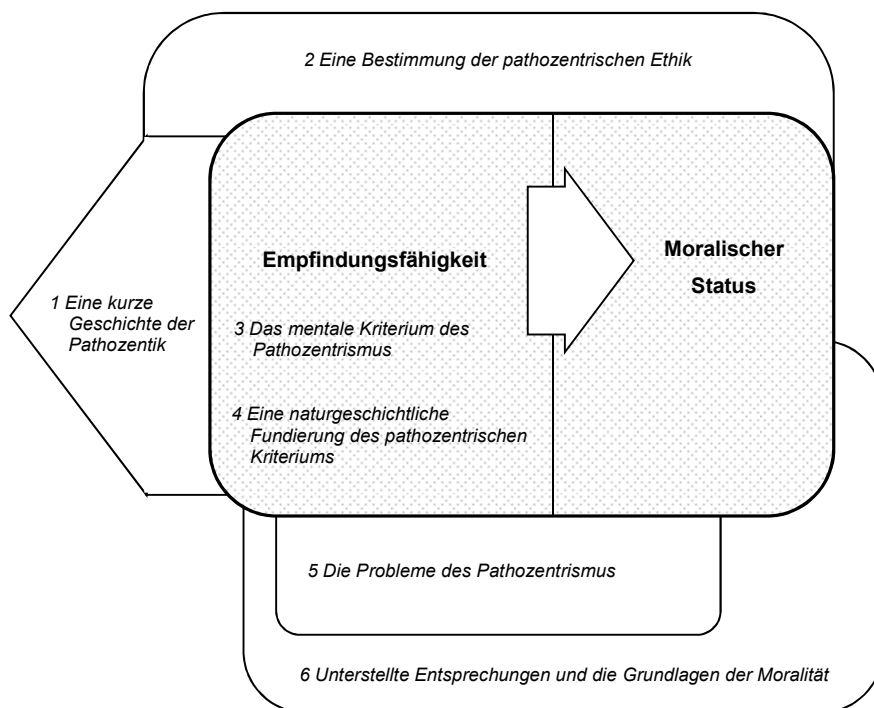


Abbildung 1 – Der Aufbau der Arbeit

Die pathozentrische Position hat eine Geschichte (Kapitel 1) und muss philosophiesystematisch näher bestimmt werden (Kapitel 2). Ein pathozentrischer Ansatz gründet auf dem Zusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status. Empfindungsfähigkeit ist ein mentales Phänomen (Kapitel 3) und kann evolutionsphilosophisch für andere Spezies begründet werden (Kapitel 4). Dennoch muss sich der Pathozentrismus erkenntnistheoretischen und ethischen Herausforderungen stellen, die aus der Wahl des Empfindungskriteriums resultieren (Kapitel 5). Diese Probleme werden anschließend diskutiert (Kapitel 6).

¹ Eine detaillierte tabellarische Übersicht über den Aufbau findet sich am Ende der Arbeit.

1 Eine kurze Geschichte der Pathozentrik

„[D]ie gegenwärtige ungestüme Spezialisierung [lässt] den heutigen Menschen vergessen, was er seinen geistigen Vorfahren schuldig ist. [...] [E]s ist zwecklos, sich in philosophische Gedanken zu vertiefen, solange man die Bindungen zu den großen Denkern der Vergangenheit übersieht. Einst pflegte man – vielleicht fälschlich – zu glauben, daß es sich für einen Philosophen schicke, über alles Bescheid zu wissen. Wie auch immer: Die andere Ansicht, nach der die Philosophen über nichts Bescheid zu wissen brauchen ist ganz gewiß ebenso falsch. Jene [...] übersehen, daß die gegenwärtigen philosophischen Probleme nicht plötzlich und aus dem Nichts entstanden sind.“ (Bertrand Russell: Denker des Abendlandes. Eine Geschichte der Philosophie)

Wann hielt die Reflexion über menschliche und tierische Empfindung Einzug in das abendländische philosophische Denken? Wie entwickelten sich der Empfindung nahe stehende und für den Pathozentrismus zentrale Begriffe wie Lust und Unlust, Leiden und Sinnlichkeit bei den Vorsokratikern über die Hedonisten und das Mittelalter bis in die Neuzeit? Es muss sich wohl aus einem Sammelsurium undeutlicher Vorstellungen von dem, was unter Empfindung verstanden wurde, im 20. Jahrhundert ein Prinzip der pathozentrischen Ethik herauskristallisiert haben, welches vom Empfinden aller Lebewesen zur Grundlage der moralischen Beurteilung herangezogen wird.² Weil eine solche Entwicklung nicht im Detail nachgezeichnet werden kann, können die folgenden Ausführungen auf den Spuren der Empfindung nur rhapsodisch sein.³ In diesem kurzen historischen Exkurs sollen grundlegende Fragen gestellt und folgende Ziele erreicht werden: Wann und in welchen Kontexten tauchten die Begriffe der Empfindungsfähigkeit und des Leidens im Laufe der Philosophiegeschichte auf, wie entwickelten sie sich weiter, differenzierten sich aus, und wann wurden sie jeweils als ethisches Prinzip angeführt? Die vorliegende Arbeit ist im Kern keine philosophiehistorische Arbeit, sondern versucht letztlich die Grundlagen und Grenzen einer pathozentrischen Ethik zu klären. Da aber der entscheidende Anspruch des Pathozentrismus die Begründung der moralischen Relevanz der Empfindungsfähigkeit über die menschliche Spezies hinaus ist, versteht es sich fast von selbst, dass man sich auch über die Geschichte des Empfindungskonzeptes verständigt, bevor dann die Grundlagen und die Möglichkeiten der pathozentrischen Position im Detail untersucht werden. Nur mit dem Blick auf die Geschichte dieses An-

² In diesem Kapitel wird eine historische Genese mittels einer Darstellung der Entwicklung von Kernbegriffen beschrieben, die dem pathozentrischen Denken in einigen Punkten nahestehen, ohne dass der Pathozentrismus genauer definiert wurde. Dies wird erst in den folgenden Kapiteln geschehen, die u.a. auf die historischen Ergebnisse zurückgreifen werden. Bis zu diesem Punkt wird unter dem Pathozentrismus eine Position verstanden, die *das Leiden oder die Empfindungsfähigkeit in den Mittelpunkt der moralischen Beurteilung stellt und damit auch nichtmenschliche Lebewesen als Moralobjekte anerkennt*. Diese vorläufige Bestimmung wird ausreichend sein, um eine historische Entwicklung zu skizzieren, die zu Positionen geführt hat, welche in der gegenwärtigen Debatte als „pathozentrisch“ bezeichnet werden.

³ Hierbei kann nicht von einer kontinuierlichen Entwicklung gesprochen werden. Die folgenden Ausführungen werden daher auch eher schlaglichtartig sein, nur bedingt können aufeinanderfolgende Stadien ausgemacht werden. Ich werde mich in der historischen Darstellung dieses Kapitels nur auf einige wenige Denker beschränken, bei denen ich grundsätzliche pathozentrische Gedanken zu finden erhoffe und die wichtige Entwicklungslinien und Umbrüche des pathozentrischen Denkens veranschaulichen. Eine umfangreichere Untersuchung ist im Rahmen der Arbeit nicht möglich. Oft werde ich in diesem Kapitel auf historische Ansichten über das Wesen der Tiere eingehen. Dies mag den Eindruck eines tierethischen Schwerpunktes suggerieren. Auf diese Ansichten wird aber nur eingegangen, weil sich an dieser Thematik exemplarisch die pathozentrischen Einschläge philosophiehistorischer Positionen besonders deutlich zeigen.

satzes lässt sich ein angemessenes Verständnis des Pathozentrismus entwickeln, das dann durch eine systematische Analyse weiter geprüft werden kann.

Eine solche philosophiehistorische Untersuchung könnte schon vor Beginn des philosophischen Denkens beginnen, denn das Phänomen der Empfindungsfähigkeit spielt in vielen Mythen und Religionen archaischer Kulturen bereits eine Rolle.⁴ Ich möchte bei meiner historischen Betrachtung in der griechischen Antike beginnen.⁵ Mit gutem Willen kann man erste Gedanken über die Empfindungsfähigkeit aus den Fragmenten früher griechischer Denker herausdestillieren. Oft ist in den erhaltenen Zeugnissen von Lust oder Unlust die Rede oder vom Vermeiden von Schmerzen. Für *Empedokles* befindet sich das Denkvermögen noch im Blut, und er unterscheidet nicht grundsätzlich zwischen Denken und Wahrnehmen. Alles hat seinen „Anteil erhalten an Atem und Geruch“, er glaubt sogar, „daß alle Wesen vernunftbegabt sind, nicht nur Tiere, sondern auch Pflanzen“ (Capelle 1968, 239).⁶ Damit ist prinzipiell alles Existierende auch potentiell mit der Fähigkeit zu empfinden ausgestattet, auch wenn diese Begrifflichkeit noch nicht verwendet wird. Cicero berichtet im Staat, dass *Pythagoras* und *Empedokles* sogar erklären, dass für alle Lebewesen ein und dasselbe Rechtsverhältnis anzunehmen sei, und meint, sie verkünden, dass denen unabbüßbare Strafen drohten, von denen ein Lebewesen verletzt worden sei. Diese Ausführungen legen nahe, dass allen belebten Dingen hier bereits Empfindungsfähigkeit zugesprochen und auf dieser Grundlage eine Schutzwürdigkeit der Lebewesen eingefordert wurde.

Aristippos von Kyrene, der als der Begründer des Hedonismus gilt, vergleicht die Seele mit dem Meer (Man. Fr. 201, nach Hossenfelder 1991, 38). Es kann stürmisch sein, genauso wie ein schmerzerfüllter Körper keine Ruhe ausstrahlt (Schmerz), das Meer kann sanft dahin plätschern und die Oberfläche von leichten Wellenbewegun-

⁴ Der Hinduismus entwirft beispielsweise eine Hierarchie, die sich am Umfang kognitiver Fähigkeiten orientiert; sie umfasst Entitäten, die eine bloße Beseelung aufweisen, bis zu solchen, die einen Verstand besitzen (vgl. Gfeller 1986, 21, 24). Diese Hierarchie ist theologisch dadurch begründet, dass die höchste Natur alle Körper durchdringt (Dharma) (vgl. Gfeller 1986, 22). Die Schutzwürdigkeit der mit dem Dharma durchdrungenen Wesen wird mit der Teilhabe an einem höheren göttlichen Selbst begründet. Auch im Buddhismus findet sich schon innerhalb der fünf Gebote zur Anleitung zum sittlichen Verhalten (Silas) ein Tötungsverbot, welches jedes Lebewesen einschließt (vgl. Gfeller 1986, 27).

⁵ Zwar ist schon vor der abendländischen Philosophie über Lust, Leiden und Empfinden philosophiert worden, ich möchte meine philosophiegeschichtlichen Betrachtungen des pathozentrischen Denkens aber erst in der griechischen Antike beginnen, um den Rahmen dieses Kapitels nicht zu sprengen.

⁶ *Empedokles* vertritt z.B. die Ansicht, dass sich alle sichtbaren Dinge nur durch die Menge und die Art der Kombination der Urteilchen von Erde, Wasser, Feuer und Luft unterscheiden würden. Unter der Herrschaft der Liebe würden sämtliche Dinge zu einem einzigen Ganzen werden (vgl. Capelle 1968, 219f.).

gen versetzt werden (Lust) oder absolut ausgeglichen und regungslos sein (Ataraxie).⁷ Er sieht das gute ethische Handeln konsequent in den angenehmen lustvollen Empfindungen. Dabei geht er soweit wie wenige nach ihm. Er stellt die körperlichen Lüste sogar u.U. über die geistigen.

Die vorsokratischen Materialisten führen alle Wirklichkeit auf ein Prinzip zurück. Bei *Demokrit* besteht die Seele als Sitz der Empfindungen aus runden Atomen, die durch ihre Form beweglicher sind als andere Atome – Gedanken und Gefühle sind wie die runden Atome, aus denen sie bestehen, flexibel und unbeständig.⁸ Auch Geschmacksempfindungen führt er auf solche Seelenatome zurück. Den meisten Sinnesempfindungen entspricht nach Demokrit keine objektive Wirklichkeit, denn z.B. schmeckt den einen Honig süß und anderen bitter.⁹ Hieraus schließt er, dass es weder bitter noch süß an sich gäbe. Daraus folgert er weiter, dass es auch zwei Arten von Erkenntnis geben muss: eine, die vermittelt der Sinne erfolgt, und die andere durch das Denkvermögen. Die letztere nennt er die echte, indem er ihr Gewissheit im Hinblick auf die Wahrheit zuschreibt. Nach Demokrit muss man sich den lustvollen Empfindungen enthalten, wenn sie sich nicht als der Seele zuträglich erweisen (vgl. Röd 2009, 208). Demokrit sieht in der Lust aber trotzdem einen Indikator für das der Seele Zuträgliche. Dementsprechend wird die Empfindung von Lust und Unlust wie bei seinem Antipoden Platon schon als ausschlaggebende Größe in lebenspraktischen Fragen erkannt.

Platon lässt Sokrates u.a. fragen (Platon 2015, IX, 580d ff.), welche der angenehmen Empfindungen der Lust denn dann die erstrebenswerteste und beste sei. Nach welchen Maßstäben soll der Mensch am besten leben? Um diese Frage zu klären, stellt er drei Arten der Lust einander gegenüber. Er unterscheidet dazu drei Typen von Menschen, die jeweils eine bestimmte Art der Lust verteidigen. Mit dieser Diskussion spricht Sokrates ein Problem an, welches immer wieder im Rahmen des pathozentrischen Themenkreises diskutiert werden wird – die Frage nach höheren und niederen Lüsten oder später bei John Stuart Mill das Problem, ob das Leben glücklicher

⁷ Genaugenommen wird dieser Vergleich dem gleichnamigen Enkel Aristipp d.J. zugeschrieben.

⁸ Bei Demokrit ist das Atom das Prinzip der belebten und unbelebten Natur. Die Seele kommt allem Lebendigen zu, und die Sinneseindrücke werden über die Berührung mit diesen kleinsten Teilchen hervorgerufen.

⁹ Diese Eigenart phänomenaler Eigenschaften stellt auch John Locke später heraus. Er schreibt von primären und sekundären Qualitäten. Erstere kommen den Gegenständen an sich zu, die zweiten sind den Gegenständen nicht eigen, sondern kommen nur durch die menschliche Wahrnehmung zustande (vgl. Röd 1984, 37ff.).

Schweine erstrebenswerter sei als das menschliche („Schweineproblem“).¹⁰ In einem seiner Dialoge lässt Platon Sokrates zwischen einem das Wissen Liebenden, einem nach Ruhm und Ehre Strebenden und einem, der dem Geld und der Befriedigung zugewandt ist, streiten (vgl. Platon 2015, IX, 580d–581e). Sokrates argumentiert für die Wissensliebe. Der Gegenstand dieser intellektuellen Lust sei keinen Veränderungen oder Schwankungen ausgesetzt und damit eine verlässlichere Größe und höher zu bewerten.

Für *Aristoteles* ist die Seele selbst und die Empfindungsfähigkeit ein großes Thema der philosophischen Betrachtung. Er differenziert bereits hinsichtlich der Empfindungsfähigkeit beim Menschen und anderen Lebewesen. Somit liefert er auch erste Voraussetzungen für eine potentielle Ausweitung des Kreises an Moralobjekten auf Grundlage ihrer kognitiven Fähigkeiten. In der Abhandlung über die Seele geht Aristoteles verschiedenen Fragen nach der Natur der Seele und einem empfindenden Geist nach.¹¹ Im zweiten Buch erkennt er die Seele als Prinzip des Lebendigen – sie ist Prinzip der belebten Wesen (vgl. Aristoteles 1996, 3).¹² Dementsprechend haben auch Tiere und sogar Pflanzen eine Seele (vgl. Aristoteles 1996, 35).¹³ Verschiedenen Lebewesen werden jeweils verschiedene Seelenvermögen (Teile der Seele) zugesprochen: Pflanzen – Ernährung, Tiere – Wahrnehmung (Tastempfindung) etc. (vgl. Aristoteles 1996, 45).¹⁴ Aristoteles meint, „daß die Seele das Prinzip der ge-

¹⁰ Besonders im Rahmen der utilitaristischen Theorien Mills und Benthams wird diese Frage weiter diskutiert (s.u.).

¹¹ Aristoteles liefert eine umfangreiche Untersuchung des menschlichen und des tierischen Geistes („Seele“). Im ersten der drei Bücher geht er auf die Lehrmeinungen verschiedener Philosophen ein, die die Wahrnehmung und die Bewegung als die typischen Eigenschaften der Seele nachzuweisen versuchten (Aristoteles 1996, 9). Nach Aristoteles wird die Seele nach all solchen Meinungen fälschlicherweise mit einem Element identifiziert, er meint „[s]o haben denn alle Elemente einen Fürsprecher gefunden [...]“ (Aristoteles 1996, 15). Wieder andere hätten andererseits auch versucht, die Seele gleich mit *allen* Elementen zu identifizieren (Platon und Empedokles, nach Aristoteles 1996, 12). Aristoteles widerspricht beiden Definitionen der Seele. Auch wenn er diese Unterschiede nicht ethisch abbildet, sind seine Ansichten über die Seele sehr aufschlussreich und bieten eine erste systematische Fundierung pathozentrischer Ansätze.

¹² Für Aristoteles ist die Erforschung der Seele eine Aufgabe des Naturforschers (vgl. Aristoteles 1996, 8), da sie mit dem Körper eines Lebewesens verbunden und nicht von der physischen Materie der Lebewesen abtrennbar ist (vgl. Aristoteles 1996, 9). Die Seele ist für ihn „eine Wesenheit im begrifflichen Sinne. Das bedeutet: Sie ist das *Wesen-Was* für einen so beschaffenen Körper“ (Aristoteles 1996, 42). Aristoteles' Beispiele sind hier aufschlussreich. Das Verhältnis zwischen Seele und Körper ist so wie das zwischen dem Beilsein und dem Beil oder dem Gesichtssinn und dem Auge. „Wesenheit“ kann als Form, Materie oder als Verbindung von beidem verstanden werden (Aristoteles 1996, 47). Dieses „Wesen-Was“ ist das „eines natürlichen Körpers, der das Prinzip der Bewegung und der Ruhe in sich selbst hat“ (Aristoteles 1996, 42).

¹³ Zum Unterschied zwischen Tier und Pflanze siehe Aristoteles 1996, (38f.).

¹⁴ Eine derartige Hierarchie der drei Seelenstufen *anima vegetativa*, *anima sensitiva* und *anima rationalis* wird dadurch begründet, dass bestimmte niedrigere Fähigkeiten jeweils die Voraussetzung für höhere Fähigkeiten bilden (Aristoteles 1996, 50). Deshalb haben Wesen, die höhere Fähigkeiten, wie die der Überlegung besitzen, auch *alle* anderen Fähigkeiten.

nannten Funktionen ist und durch sie bestimmt wird“ (Aristoteles 1996, 45). Er gesteht sogar den Insekten höhere kognitive Fähigkeiten zu:¹⁵ Aber Denkfähigkeit besitzen nur wenige Lebewesen (vgl. Aristoteles 1996, 94f.). Tiere haben schon keine Überlegungen mehr, aber einige haben zumindest noch die Vorstellungskraft (vgl. Aristoteles 1996, 97).¹⁶ „Unausgewachsene Tiere“ besitzen das Vorstellungsvermögen nur in einer „unbestimmten Weise“, können Schmerz und Leid aber bereits empfinden – es sei ein allein wahrnehmendes und kein überlegendes Vorstellungsvermögen (Aristoteles 1996, 117). Das Tierreich ist also (auch ontogenetisch) hinsichtlich der Kognition im aristotelischen Weltbild keineswegs gleich und einheitlich. Ebenso spüren Tiere durch ihre Wahrnehmung auch Lust und Schmerz:

„Was aber Wahrnehmung hat, hat auch Lust und Schmerz und Lustvolles und Schmerzliches, und wer dieses hat, hat auch Begierde, denn sie ist Streben nach dem Lustvollen.“ (Aristoteles 1996, 48).

So besitzen verschiedene Lebewesen immer unterschiedliche Seelenvermögen.¹⁷ Und die Differenzierung der Seelenvermögen hat sogar auch Auswirkungen auf die praktische aristotelische Philosophie, indem dort eine Hierarchie angelegt wird, die

¹⁵ „Wahrnehmung, dann auch Vorstellungsvermögen und Begehren; wo nämlich Wahrnehmung ist, da ist Schmerz und Lust, und wo dieses, da auch mit Notwendigkeit das Begehren“ (Aristoteles 1996, 46). Er meint diese Fähigkeiten sogar in jedem Teil eines zerteilten Insektes beobachten zu können.

¹⁶ Weiter meint er, dass hinsichtlich dieser Fähigkeiten auch Unterschiede vorhanden sind: „bei einigen Tieren finden sich alle diese Funktionen, bei einigen nur einige, bei anderen nur eine einzige“ (Aristoteles 1996, 46). Ob jedes Tier Vorstellungsvermögen besitzt, ist für Aristoteles nicht sicher; jedes Tier besitzt aber den Tastsinn (vgl. Aristoteles 1996, 49).

¹⁷ Das Empfinden sei im wahrnehmenden Vorstellungsvermögen enthalten. Diese Einrichtung der Natur soll sicherstellen, dass lebende Körper, wenn sie ihre Nahrung nicht an dem Ort finden, an dem sie sich aufhalten, durch das wahrnehmende Vorstellungsvermögen überhaupt erst existieren können (Aristoteles 1996, 120f.). Dementsprechend betrachtet Aristoteles Empfindungsfähigkeit als natürlich-funktionales Phänomen. Tierische Lebewesen haben nach Aristoteles verschiedene Sinne. Er teilt die qualitative Wahrnehmung in Tastsinn (grundlegend), Ton, Farbe und Geruch ein (vgl. Aristoteles 1996, 49) Jeder beseelte Körper hat den Tastsinn und den Sinn des Schmeckens, der dem Tastsinn ähnlich und ebenso wichtig für die Ernährung ist (vgl. Aristoteles 1996, 121). So sterben Lebewesen nach Aristoteles auch, sobald ihnen dieser Sinn abhandenkommt (vgl. Aristoteles 1996, 122). Weitere Sinne sind erst bei sich bewegenden Lebewesen notwendig vorhanden (vgl. Aristoteles 1996, 120). Sie existieren bei diesen Lebewesen aber nur der Vollständigkeit halber und nicht um des Lebens willen (vgl. Aristoteles 1996, 123). Unangenehme und schmerzhaft Situationen werden durch ein Zusammenspiel von Gedanken erklärt. Der Geist ist das, womit man überlegt (vgl. Aristoteles 1996, 100) – er ist eigenschaftslos, damit er an alles denken kann (vgl. Aristoteles 1996, 102). Der Geist ist unabhängiger als die (phänomenale) Wahrnehmung, die im Ausmaß der Empfindungen immer an den Körper mit seinen Sinnesorganen gebunden ist (vgl. Aristoteles 1996, 101). Auf diese Weise können Organismen sich mittels Wahrnehmungen schützen (vgl. Aristoteles 1996, 108f.). Tiere besitzen eine Wahrnehmung, weil sie von der Natur zweckvoll eingerichtet sind – sie ist notwendig für die Ernährung sich bewegender Lebewesen, die ihre Umgebung auch von der Distanz aus registrieren müssen (vgl. Aristoteles 1996, 118). In seinem teleologischen Weltbild ist Empfindungsfähigkeit nur im Hinblick auf Ortsbewegung sinnvoll. Daher können Entitäten ohne die Fähigkeit zur Ortsbewegung (sessile Tiere) keine Empfindungen haben – bei ihnen würden Empfindungen keinen Sinn machen, weil sie keinem Zweck dienen würden (vgl. Ingensiep/ Baranzke 2008, 15).

Pflanze, Tier und Mensch in eine Rangordnung stellt (vgl. Platon 2015, 1256b nach Ingensiep/ Baranzke 2008, 15).

Bei Platon und Aristoteles war die Lust eine zusätzlich motivierende Begleiterscheinung einer guten Handlung, aber nicht das Ziel. Eine moralische Handlung ist bei Aristoteles im Idealfall *zugleich* eine lustvolle. In der hedonistischen Philosophie haben Empfindungen aber eine zentrale Stellung. Das Vorhandensein von Lust und Unlust entscheidet über den Wert und die Richtigkeit einer Handlung. Für die Hedonisten war die Betrachtung innerer mentaler Zustände deshalb ausschlaggebend für das Gute. Epikur begründet die Lust¹⁸ als das letzte Ziel, wonach eigentlich alle streben (vgl. Hauskeller 1997, 194 Fußnote 5):¹⁹

„All unser Tun zielt ja doch darauf ab, weder Schmerzen des Leibes zu erleiden, noch Störungen des Seelenfriedens zu erfahren“ (Epikur 1962, 70; ebenfalls Hauptlehrsatz 2).

Die Epikureer argumentieren für eine zentrale Stellung der Empfindungen innerhalb eines moralphilosophisch-lebenspraktischen Kontextes, weil keine andere Größe mehr verfügbar ist: Die Götter sind nicht mehr für das menschliche Glück verantwortlich, und durch gesellschaftliche Umbrüche ist die Polis keine angemessene Bezugsgröße mehr. Daher bleibt nur die Berufung auf ein naturalistisches Kriterium und die für das Glück des Menschen entscheidende Größe der Empfindungen.²⁰

„Wenn du nicht zu jeder Zeit alles, was du tust, auf das Ziel der Natur ausrichtest, sondern ihm, sei es im Meiden, sei es im Verfolgen, eine andere Rich-

¹⁸ Lust wird bei Epikur negativ als Zustand der Abwesenheit von unangenehmen Empfindungen verstanden. Dies führte in der Rezeption zu vielen Missverständnissen und unangebrachter Kritik der epikureischen Philosophie. Gegen diese Missverständnisse der epikureischen Philosophie verteidigt sich Epikur schon selbst (vgl. Epikur 1962, 71f.).

¹⁹ Epikur, der wohl bekannteste Hedonist, entwickelt sein philosophisches System innerhalb der geschichtlichen Umbrüche und Krisen zum Ende der hellenistischen Zeit. Seine Philosophie fällt zeitlich in den Zusammenbruch der griechischen Polis. Der gesellschaftliche Bezugspunkt war brüchig geworden, und die Menschen waren dazu gezwungen, sich in einem natürlichen Kosmos zu verorten, wenn sie sich nicht mehr mit einer Polis identifizieren konnten (Hauskeller 1997, 190). Mit dieser gesellschaftspolitischen Situation war für den Epikurismus eine besondere theologische Auffassung der Götter verbunden. Epikurs Götter greifen nicht mehr aktiv in den Weltverlauf ein. Der Mensch ist damit selber für sein Glück verantwortlich. Die Götter Epikurs verkörpern eher noch das Ideal eines epikureischen Weisen, der ungeachtet seiner physischen Leiden über den Dingen steht und dennoch seine Seelenruhe erreicht (vgl. Epikur 1962, 16).

²⁰ Ein ähnliches Zusammenspiel von naturalistischem Weltbild und der Berufung auf Empfindungen als entscheidende Größe findet sich schon bei Demokrit und später auch bei Lukrez. Diese Denker haben auch explizit aufeinander Bezug genommen (z.B. Epikur auf Demokrit: vgl. Epikur 1962, 18). Im Rahmen dieser naturalistischen Auffassung begründet Epikur sogar sein Kriterium: Schmerzen seien zum Schutz vor denselben vorhanden (Epikur 1962, Hauptlehrsatz 55).

„...nung gibst, dann werden deine Taten deinem vernünftigen Denken nicht entsprechen.“ (Epikur 1962, Hauptlehrsatz 25).²¹

Die hedonistische Philosophie distanziert sich dabei bewusst vom theologischen Denken. Die Ausgrenzung jeder übernatürlichen moralischen Autorität und die Konstitution eines physikalistisch-naturwissenschaftlichen Weltbildes scheinen ausschlaggebend für die Bedeutung der Empfindungsfähigkeit im philosophischen System gewesen zu sein. Ein naturwissenschaftliches Weltbild, welches jedes sinngebende theologische Moment ablehnt, lädt eher dazu ein, sich in lebenspraktischen Kontexten auf ein Kriterium wie das der Empfindungsfähigkeit zu berufen.

Zwar spekulierten die Denker der Antike über die Seelenvermögen anderer Wesen, ihre moralphilosophischen Theorien konzentrieren sich aber insgesamt meist noch auf Empfindungszustände von menschlichen *Moralsubjekten*.²² Das gilt für die Vorsokratiker, für die aristotelische Ethik, die Hedonisten und auch andere. Dies rührt nicht zuletzt daher, dass Ethik in der Antike noch mehr als Lebensphilosophie, als praktische Ratschläge für das eigene glückliche Leben, verstanden wird, denn als eine Disziplin, in der es um eine Begründung sittlichen Verhaltens gegenüber anderen geht. Die antike Ethik konzentriert sich noch auf die Empfindungen der *Moralsubjekte*. Dem antiken Philosophen geht es darüber hinaus meist in erster Linie um die positiv bewerteten Empfindungszustände des Moralsubjekts, während sich z.B. ein heutiger Pathozentrist eher auf die Vermeidung negativ bewerteter Empfindungszustände konzentriert. In der Philosophiegeschichte findet demnach eine Verschiebung der Perspektive auf das Moralobjekt und eine Konzentration auf negative Empfindungszustände statt.

In der Antike ist das Ziel des moralisch handelnden Subjektes letztlich sein eigenes persönliches Glück. Der philosophische Mainstream des Mittelalters begründet dann aber moralische Handlungen meist ausschließlich mit der Achtung vor übernatürlichen Gesetzen und der Existenz eines allmächtigen Gottes. Gott ist jetzt die moralische Autorität. Die Empfindungsfähigkeit als ein unabhängiges Kriterium eines mehr

²¹ Besonders anschaulich lässt sich Epikurs Berufung auf Empfindungen als moralisch ausschlaggebende Größe an seinen Ausführungen über den Tod nachvollziehen. Empfindungen sind für Epikur das Einzige, was für uns ausschlaggebend sein sollte. Deshalb soll der Tod als Ende eines empfindenden Subjekts auch in moralischer Hinsicht irrelevant und nicht besorgniserregend sein: „Gewöhne dich an den grundlegenden Gedanken, daß der Tod für uns ein Nichts ist. Denn alles Gute und alles Schlimme beruht darauf, daß wir empfinden. Verlust aber dieser Empfindungen ist der Tod“ (Epikur 1962, 67f.).

²² Eine Ausnahme bildet hier Aristipp, der aufgrund seiner Abstammungslehre des Menschen das Verspeisen von Fischen verboten wissen wollte.

oder weniger säkularen Weltbildes verliert an Bedeutung. Mehr noch: Im Mittelalter bekommen positive Empfindungen oft eine negative Konnotation. Unangenehme Empfindungen bekommen sogar eine positive Bedeutung, indem man ihnen eine reinigende Funktion zuschreibt. Das Leiden spielt im Christentum eine wesentliche Rolle – durch das Leiden Jesu soll die Welt von ihren Sünden befreit werden. Im Christentum sind auch andere Lebewesen außer dem Menschen Teil der Schöpfungsgeschichte. Dies hat zur Folge, dass mit anderen Kreaturen aus Achtung vor der Schöpfung Gottes nicht willkürlich umgegangen werden soll. Thomasius beispielsweise schreibt den Tieren in der Frühaufklärung keinerlei Empfindungsfähigkeit zu, aber fordert dennoch eine ethische Berücksichtigung, um ihren und den eigenen Schöpfer nicht zu beleidigen (Ingensiep/ Baranzke 2008, 104). Andererseits ist das Tier, wie die gesamte übrige Natur, im Rahmen dieser Schöpfung für den menschlichen Gebrauch bestimmt.

Mit dem Aufkommen der Naturwissenschaften in der Neuzeit wird das christlich-religiöse Weltbild brüchig. Aufgrund der Erfolge der Naturwissenschaften entwickelt der neuzeitliche Mensch ein großes Vertrauen in die mathematisch-naturwissenschaftliche Erklärbarkeit der gesamten Natur. Da Empfindungen zumindest bei allen nichtmenschlichen Wesen unter naturwissenschaftlichen Standards nicht direkt beobachtbar sind, werden sie bei einigen bedeutenden Philosophen vernachlässigt. So wurden Empfindungen anderer Spezies innerhalb des naturwissenschaftlichen Paradigmas oft geleugnet, weil sie in ein rein mechanistisches Weltbild nicht ohne weiteres integrierbar waren. Die Empfindungen anderer Spezies konnten in der Neuzeit schwerlich in moralphilosophischer Hinsicht relevant werden. So gingen wesentliche Vertreter der Neuzeit davon aus, dass Tiere empfindungslose Automaten sind.²³ Descartes' Automatenparadigma beschreibt Tiere als empfindungslose maschinenähnliche Wesen.²⁴ Das Verhalten von Tieren, so wird innerhalb dieses Paradigmas

²³ Zu nennen sind Julien Offray de La Mettrie oder Donatien Alphonse François de Sade, ein Schüler de La Mettries. Die Auffassung von Tieren als Automaten gab es auch schon vor Descartes – u.a. beim spanischen Arzt Gomez Pereira (vgl. Ingensiep/ Baranzke 2008, 24). Dieses Automatenparadigma wird anschaulich und kindgerecht in dem Buch „Technik-Zoo. Die erstaunlichen Leistungen der Tiere“ umgesetzt. Die darin enthaltenen Zeichnungen von Tieren als Maschinen unterscheiden sich nicht besonders von denen, die auch Descartes und andere von den Tieren angelegt haben.

²⁴ Die Frage, wie in einem mechanischen organischen System ein Bewusstsein zustande kommen kann, kann als ein Kernproblem der Philosophie angesehen werden (vgl. Ingensiep/ Baranzke 2008, 29). Die Frage nach einem Nachweis subjektiver Empfindungszustände ist ein philosophisches Rätsel, dem sich auch diese Arbeit im Rahmen des Pathozentrismus zuwendet.

Descartes hatte anscheinend auch plausible Gründe für das Fehlen von Empfindungen bei Tieren (vgl. Radner 1989 nach Ingensiep/ Baranzke 2008, 26). Das Automatenparadigma wurde nicht nur im

argumentiert, resultiert nicht aus einem Empfinden, sondern ergebe sich mechanisch aus Instinkten und Reflexen.²⁵ Das Tier wird zu einem ethisch eher uninteressanten Phänomen.²⁶

Später schreibt Kant den Tieren ein ‚Analogon der Vernunft‘ zu. Nach Kants Analogie können Tiere zwar nach Vorstellungen handeln und sind insofern keine bloßen Maschinen, sie können aber nicht im eigentlichen Sinne denken (vgl. Kant 2014, § 90, 1. Anm. II). Insofern integriert Kant Tiere in seine ethische Theorie mit einem niedrigeren moralischen Status. Dieser moralische Status ist noch am Menschen orientiert.

Die Rücksichtnahme auf die Empfindungsfähigkeit von Tieren wird bei Kant nur eingeführt, um der Verrohung²⁷ des menschlichen Charakters entgegenzuwirken.²⁸

Während Kant die Grundlage der Moral ausschließlich noch in der menschlichen Vernunft begründet sah, so bildet das Mitleid für Schopenhauer das Fundament der Moral. Er analysiert diese Grundlage als die Fähigkeit, sich in das Leiden eines anderen einzufühlen:

„So ist es keineswegs; sondern es bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß *er* der Leidende ist, nicht *wir*: und geradezu *in seiner* Person, nicht in unserer fühlen wir das Leiden [...] Wir leiden *mit* ihm, also *in* ihm, wir fühlen seinen Schmerz als den *seinen* und haben nicht die Einbildung, daß er der unsrige sei.“ (Schopenhauer 2016, 110)²⁹

Bereich der theoretischen Philosophie diskutiert. Ebenfalls wurden auch schon ethische Fragen im Zusammenhang mit dem Automatenparadigma behandelt (vgl. Ingensiep/ Baranzke 2008, 27).

²⁵ Eine anschauliche Synopse über den Zusammenhang zwischen Empfindungen, Instinkten und den mit dieser Thematik verbundenen moralischen Fragen geben Ingensiep/ Baranzke (2008). In dieser Hinsicht sind ganz unterschiedliche Positionen vertreten worden. Die Stoiker betrachteten das Tier z.B. als instinktgesteuert, aber empfindungsfähig und trotz dieser Empfindungsfähigkeit nicht moralisch relevant. Demgegenüber schreibt Thomasius den Tieren keinerlei Empfindungsfähigkeit zu, aber fordert im Gegensatz zu den Stoikern eine ethische Berücksichtigung, um den Schöpfer nicht zu beleidigen (vgl. Ingensiep/Baranzke 2008, 104).

²⁶ Dies kann natürlich nicht für alle Denker dieser Periode behauptet werden. Innerhalb des Sensualismus John Lockes wird Tieren z.B. annähernd so viel Kognition zugeschrieben wie manchen Menschen (nach Ingensiep/ Baranzke 2008, 19).

²⁷ Dieses sog. Verrohungsargument findet sich schon bei Plutarch (vgl. Ingensiep/ Baranzke 2008, 93).

²⁸ Kant schreibt: „In Ansehung des *Schönen* obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören (*spiritus destructionis*) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider; weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z.B. die schönen Kristallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs).“ (Vgl. Kant 2015, Teil 2, §17) Eine differenzierte Darstellung dieses Verrohungsargumentes – als vollkommene Pflichten gegen sich selbst in Ansehung der Tiere findet sich bei Ingensiep/ Baranzke 2008 (107f.).

²⁹ Wegen seiner grundsätzlichen Toleranz gegenüber anderen Spezies in moralischen Fragen wird Schopenhauers Position häufig in der Tierethik diskutiert. In Anlehnung an Schopenhauers Philosophie entwickelt Ursula Wolf sogar eine moderne mitleidstheoretische Position (s.u.; Wolf 1990, 51).

Dem Vermeiden von Leiden und dem damit einhergehenden Widerstreben eines sich zerreißenen Weltwillens kommt innerhalb der Schopenhauer'schen Philosophie eine große Bedeutung zu. Durch das Empfinden von Mitleid wird die Individualisierung des Willens aufgehoben. Man könnte sagen, dass Schopenhauer ein in der Theologie etabliertes Mitleiden von seinem religiösen Ballast befreit, indem er es über das metaphysische Prinzip eines Weltwillens begründet (so auch Ingensiep/ Baranzke 2008, 96ff.). Alles ist moralisch relevant, mit dem das Moralsubjekt Mitleid empfindet. Insofern wird bei Schopenhauer auch der Kreis der Moralobjekte auf Tiere ausgedehnt³⁰ – aber nicht wie noch bei Kant, um die Verrohung des menschlichen Charakters zu verhindern, sondern wegen den Empfindungen der Moralobjekte selbst, die Teil eines Weltwillens sind.

Die moralische Handlung aus Mitleid zu einem empfindenden Moralobjekt wird von Schopenhauer noch metaphysisch über einen individuierten und zur Einheit strebenden Willen begründet. Die Utilitaristen geben keine metaphysische Begründung mehr. Sie beschränken sich in erster Linie auf die Empfindungen der Moralobjekte als ausschlaggebende moralische Größe und erweitern auf diese Weise den Kreis der Moralobjekte im Rahmen einer naturalistischen Theorie. In der utilitaristischen Moralphilosophie zeigt sich das effizienz-ökonomische Denken des 19. Jahrhunderts. Ethische Argumentationen werden zu einem Abwägen von definit angenommen Werten. Die Utilitaristen erklären positive und negative Empfindungen zu einer Währung, mit der man „rechnen“ kann. Insofern erscheint auch der Pathozentrismus als eine Theorie vorzüglich utilitaristischer Provenienz, denn Empfindungen spielen im utilitaristischen Kalkül immer eine außerordentliche Rolle.

Utilitaristen sind moderne Hedonisten (vgl. Moore 1970, 106f.).³¹ Obwohl sie Hedonisten sind, überwinden sie aber den in der Antike noch vorhandenen Fokus auf die Empfindungswelt des Moralsubjekts und konzentrieren sich auf die Empfindungen

³⁰ Ein Unterschied zwischen Tieren und Menschen besteht für Schopenhauer hinsichtlich des Lebenswillens, weshalb auch beim Tötungsverbot Differenzierungen vorzunehmen sind (vgl. dazu Ingensiep/ Baranzke 2008, 101).

³¹ Mill diskutiert die Frage der Vereinbarkeit von Hedonismus und Utilitarismus (vgl. Mill 2000, 11f.). Der zentrale utilitaristische Begriff der Nützlichkeit bezieht Luste ebenso mit ein und wendet sich damit auch Empfindungen als moralisch relevantem Kriterium zu. Die Utilitaristen können als eine Weiterentwicklung hedonistischer Philosophien verstanden werden, die sich durch mehrere große Wendepunkte auszeichnen. Ein Umbruch vom Hedonismus zu seiner utilitaristischen Interpretation besteht (nach Cassel 1982) z.B. darin, dass nun nicht mehr (physischer) Schmerz (oder physische Lust) allein eine zentrale Rolle im Glückskalkül einnimmt, wie es von den alten Hedonisten noch behauptet wurde, sondern Leid (und Wohlfahrt). Damit wird das zentrale Moment für die Bewertung des Glücks auf einen persönlichen und sozialen Bereich erweitert, der auf die Lebensziele des Moralobjektes ebenso eingeht wie auf seine physischen Bedürfnisse der Schmerzvermeidung und des Lustgewinns (vgl. Sumner 1992, 211).

des Moralobjekts. John Stuart Mill, der Sohn eines Freundes von Jeremy Bentham, wird schon in früher Kindheit im Geiste der utilitaristischen Theorie erzogen. Er schreibt später „die Norm des Utilitarismus ist nicht das größte Glück des Handelnden selbst, sondern das größte Glück insgesamt.“ (Mill 2000, 20; ebenso 30: „aller Betroffenen“).³² Der Freund seines Vaters, der Erfinder des Panoptikums, Jeremy Bentham vertrat schon das utilitaristische Prinzip des größten Glücks für die *größte Zahl* und proklamierte seine Gültigkeit im Hinblick auf alle Lebewesen. Alle nachfolgenden pathozentrischen Philosophen berufen sich auf seine berühmt gewordene Ausführung, in der er seine Bereitschaft zur Erweiterung des Kreises der Moralobjekte auf Grundlage des Empfindungskriteriums zum Ausdruck bringt:

„The question is not, Can they reason?, nor Can they talk? but, *Can they suffer?*“ (Bentham 1970, Kap. 17, §4).

In seinem hedonistischen Kalkül wägt Bentham verschiedene Empfindungszustände gegeneinander ab. Er unterscheidet sechs „circumstances“ (Kap. 4, nach Mill 2000, 15, Fußnote 5): Intensität, Dauer, Gewissheit, (zeitliche) Nähe, Fruchtbarkeit (die Wahrscheinlichkeit, dass eine weitere Lustempfindung folgt) und Reinheit (Wahrscheinlichkeit, dass keine Unlustempfindung folgt). Nach diesen sechs Kriterien soll sich der Wert eines jeweiligen Lustempfindens bemessen. Von all diesen Faktoren soll es abhängen, wie schwer eine Lust wiegt. Damit entwirft Bentham erstmals nicht nur eine Beurteilung der Empfindungsfähigkeit nach differenzierten Kriterien, die z.B. die Dauerhaftigkeit, Verlässlichkeit usw. berücksichtigt, sondern auch eine zusätzliche Beurteilung nach der „inneren Beschaffenheit“ wie z.B. nach der Intensität einer Lustempfindung (Mill 2000, 15).³³ Bei Bentham können Empfindungen bzw. „sensations“ (darunter Lust und Schmerz) aber nicht weiter analysiert werden.³⁴ Für ihn

³² Lust oder das Freisein von Unlust wird innerhalb seiner Theorie als der einzige Endzweck verstanden (vgl. Mill 2000, 13). Seine Beweisführung (vgl. Mill 2000, 66-77) der Absolutheit des Lustvollen (so Moore 1970, 110) kann als eine Art Begründung der moralischen Relevanz des phänomenalen Bewusstseins verstanden werden (s. Abschnitt 2.1). Ähnliche Beweise für Glück als einzigen Zweck finden sich auch im Hedonismus der Kyreäiker und Epikurs für Lust als letztes Lebensziel (vgl. Mill 2000, 67, Fußnote 13). Mill meint aber letztlich, dass die Begründung finaler moralischer Tatsachen unmöglich ist – jede Beweisführung münde unfreiwillig in einen infiniten Regress, weil immer nach einem weiteren hinter einem gerade gesetzten Gut gefragt werden muss. Selbst die Glückseligkeit kann nur aus der Intuition eingesehen werden (vgl. Mill 2000, 8f.); insofern sind letzte Zwecke unbeweisbar, und es kann sich nicht um einen Beweis im logischen Sinne einer Ableitung handeln (vgl. Mill 2000, 60, Fußnote 11).

³³ S.u. Kap. 3.1

³⁴ Bentham entwickelt ein Modell zum Messen subjektiver Zustände. Lust und Schmerz sollen durch einen ihm eigenen Empfindungstonus herausgegriffen werden können (vgl. Sumner 1991, Fußnote 8; dazu auch Goldworth 1979). Gegen die Möglichkeit eines solchen Modells spricht sich James Mill aus: Lust und Schmerz können seiner Meinung nach nur durch Nachfühlen herausgegriffen werden (vgl.

handelt es sich um fundamentale psychologische Entitäten (vgl. Sumner 1992, 203). Allein die Fähigkeit zu empfinden und leiden zu können, ist für Bentham ausschlaggebend für eine moralische Beurteilung. Deshalb meint er auch im Bezug auf die Diskussion niederer und höherer Lüste, die schon bei Platon eine Rolle spielte (s.o.), dass eine Welt der Schweine bei gleich empfundener Lust genauso wertvoll sei wie die Welt der Menschen und Kegeln genauso gut sei wie die schöne Poesie (nach Mill 2000, 122). Bentham äußert sich damit zu dem schon bei antiken Denkern wie Sokrates entwickelten Problem höherer und niederer Lüste und stellt die Frage nach einem Qualitätsunterschied zwischen niederen und höheren Freuden. Für ihn sei hinsichtlich intellektueller und rein sinnlicher Lustempfindungen kein Unterschied geltend zu machen. Der utilitaristisch erzogene John Stuart Mill akzeptiert dies nicht. Auch wenn er als Pathozentrist bezeichnet werden könnte, Moral für ihn (unter Einschränkungen) die gesamte fühlende Natur betrifft (vgl. Mill 2000, 21) und er deshalb auch in der Erziehung zur Achtung der Mitgeschöpfe (vgl. Mill 2000, 47) aufruft,³⁵ unterscheidet er eine weitere qualitative Ebene. Entgegen Benthams Einstellung zum „Schweineproblem“ gibt es für Mill einen „Qualitätsunterschied der Lüste“ (nach Moore 1970, 124). Er leistet damit ein erstes Abstufungsmodell moralisch relevanter Empfindungsvariationen innerhalb des Moralobjektes.³⁶ Mill meint, dass Lust insgesamt nichts Niederes ist – eine Unterscheidung zwischen niederen und höheren Lüsten ist deshalb im Utilitarismus auch möglich (vgl. Mill 2000, 14) und verteidigt sich damit gegen den Vorwurf einer „Schweinephilosophie“ (Carlyles nach Mill 2000) – eine Philosophie, die eine Lebensweise vorschlägt, die der menschlichen Natur unwürdig sei (vgl. Mill 2000, 14 Fußnote 4): Mill ist sich sicher, dass

„diejenigen, die mit beiden [niederen und höheren Freuden] gleichermaßen bekannt und für beide gleichermaßen empfänglich sind, der Lebensweise entschieden den Vorzug geben, an der auch ihre höheren Fähigkeiten beteiligt

Sumner 1991, 204). Eine Einteilung von „sensations“ könnte vielleicht über Operationalisierung der Zu- oder Abneigungshaltung geleistet werden (d.h. über den Wunsch nach Andauer oder Aufhören der Empfindung): angenehm – indifferent – unangenehm (Sumner 1991, 205).

³⁵ Es sei nach Mill sogar ein Merkmal des Menschen gegenüber allen fühlenden Wesen, sympathiefähig zu sein (vgl. Mill 2000, 89).

³⁶ Es könne eine Gewichtung einer Freude oder einer Lust (geistig oder körperlich) durch Operationalisierung vorgenommen werden. Abgesehen von äußeren Faktoren wie der „Dauerhaftigkeit, Verlässlichkeit, Unaufwendigkeit usw.“ soll diejenige Freude die entscheidendere und moralisch relevantere sein, die von den meisten vorgezogen wird (Mill 2000, 15). Insofern legt ein Mehrheitsvotum den Wert einer Lust fest (vgl. Mill 2000, 15, 20). Das moralische Kriterium der Lust wird insofern *qualitativ* bestimmt. Sie wird durch die Wahl der größten Masse derjenigen Wesen mit den umfangreichsten Vergleichsmöglichkeiten festgelegt. (Menschen können sowohl niedere als auch höhere Lüste empfinden.) Aber auch auf rein *quantitativer* Ebene (Anteile im Leben) ist die Lust moralisch ausschlaggebend (vgl. Mill 2000, 21).

sind. Nur wenige Menschen würden darein einwilligen, sich in eines der niederen Tiere verwandeln zu lassen, wenn man ihnen verspräche, daß sie die Befriedigungen des Tiers im vollen Umfange auskosten dürften. Kein gebildeter Mensch möchte ein Narr, kein gebildeter Mensch ein Dummkopf, keiner der feinfühlig und gewissenhaft ist, selbstüchtig und niederträchtig sein. Auch wenn sie überzeugt wären, daß der Narr, der Dummkopf oder der Schurke mit seinem Schicksal zufriedener ist als sie mit dem ihrem.“ (Mill 2000, 16).

Der Mensch könne diese Frage beurteilen, weil er sowohl mit höheren als auch mit niederen Freuden vertraut ist. Und nach Mill schätzt er die höheren Freuden mehr.³⁷ Neben diesem inhärenten und relativ speziellen „Schweineproblem“ beschäftigen sich einige modernere Denker immer noch mit der Begründung einer allgemeinen Gültigkeit moralischer Relevanz von Empfindungen. Beispielsweise entwickelt Henry Sidgwick einen universellen Hedonismus intuitionistischer Prägung. Bei ihm hat Moral immer (mindestens) etwas mit Bewusstsein zu tun (nach Moore 1970, 129). Er klassifiziert sog. „Desirable states of Consciousness“.³⁸ Sidgwick leitet das pathozentrische Kriterium der Empfindung als mögliche ausschlaggebende Größe analytisch ab, meint weiter, dass sich ihr moralischer Wert nicht weiter begründen lasse und dass der Sachverhalt vielmehr mit der Bedeutung von „gut“ zusammenhängt (nach Moore 1970, 102). Das Prinzip der Lust entstammt der Intuition. Sidgwick geht davon aus, dass die Empfindungen der Tiere unter Rückgriff auf das Wissen über die Empfindungen beim Menschen in Erfahrung zu bringen seien.³⁹ Die Kluft zu einer Empfindungswelt anderer Spezies versucht Herbert Spencer mit seinem evolutionstheoretischen Ansatz zu überbrücken. Bei ihm ist Empfindungsfähigkeit eine biologische Eigenschaft, die sich im Rahmen einer evolutionären Vergangenheit entwickelt hat und auf ihre normative Ausdeutung wartet. Durch die evolutionistische Ausrichtung seines Hedonismus scheint ein erster geistphilosophisch-naturalistischer Aspekt bei der Behandlung des gewählten pathozentrischen Kriteriums ins Spiel zu kommen, indem hier angenommen wird, dass höher entwickeltes Leben gleichzeitig auch mehr Lust empfinden könne. Deshalb sollten nach Spencer Angehörige höher entwickelter Spezies auch eher moralisch berücksichtigt werden (vgl. Moore 1970, 322). So zeigt sich, dass, nachdem in der Neuzeit die Diskussion um die Zugänglichkeit zu der Empfindungswelt anderer nichtmenschlicher Spezies aus der Diskussion ver-

³⁷ Der Mensch gibt sich den niederen Lüsten nur manchmal aus „Verkümmerung“ hin – er sei dahingehend „wie eine zarte Pflanze“ (ebd.)

³⁸ Für einen Überblick über diese Zustände vgl. Sidgwick 1981 (398ff.).

³⁹ Für Literatur s. Verweise bei Ingensiep/ Baranzke 2008, 12f. Wegen des Anthropozentrismusvorwurfs wird der Zugang innerhalb der tierpsychologischen Forschung später immer behavioristischer.

bannt worden war, Tiere nur noch als bloße Automaten abklassifiziert wurden (s.o.). Empfindungen anderer Spezies weckten erst wieder die Aufmerksamkeit von Denkern wie Bentham im Rahmen der utilitaristischen Theorien. Die Erlebnisfähigkeit von Tieren wurde sozusagen mit zunehmender Entwicklung moderner Naturwissenschaften und Bedeutung von Lebenswissenschaften wie der prosperierenden Biologie mit der aufblühenden Evolutionstheorie wieder ‚salonfähig‘. Philosophen diskutierten innerhalb biologistisch-phänomenologischer Positionen die Empfindung anderer Lebewesen. Zum Beispiel ging Jakob Johann von Uexküll⁴⁰ einem Zugang zur Subjektivität anderer Wesen nach und versuchte dabei, das jeweilige Umfeld dieser Wesen und ihren Lebensplan einzubeziehen (vgl. von Uexküll 2014). Lebewesen werden nicht isoliert betrachtet, sie leben in einer von ihnen mitgestalteten Umwelt. Sie haben demnach ihren je eigenen subjektiven Raum und sogar eine subjektive Zeit. Die je eigene Umwelt ist in der Innenwelt – bestehend aus den innerhalb des sog. „Funktionskreises“ wechselwirkenden Variablen der „Merkwelt“ (Wahrnehmung) und einer „Wirkwelt“ (Handlungsspielräume) – des Lebewesens reflektiert. Jedes Verhalten lässt sich nur aus dieser subjektiven Umwelt des jeweiligen Tieres rekonstruieren und ist an die Möglichkeiten der jeweiligen biologischen Konstitution (Sinnesorgane) des Lebewesens gebunden. Uexkülls Zecke, die in einer einfacher strukturierten Umwelt zurechtkommen muss, empfindet ganz anders als der Mensch.

Bei dem Kulturanthropologen Max Scheler hebt sich der Mensch, der ehemals durch die anthropologische Kluft vom Tier völlig verschieden war, dann sogar nur noch in der *Ausprägung* seiner Fähigkeiten vom Tier ab⁴¹:

„Die wahre Würde und Bedeutung des Menschen war früher gerade durch diese Unterbestimmung der Tierseele gleichfalls weitgehend verkannt worden. Nicht, wie man meinte, macht die praktisch-technische Intelligenz den Menschen zum Menschen im Wesenssinne; sie ist im Menschen nur quantitativ ungeheuer gesteigert, bis zu einem Grade eines Siemens oder Edison. Erst der Besitz von Akten einer autonomen Gesetzlichkeit gegenüber aller psychischen Vitalkausalität (...) macht das Neue aus – eine Gesetzlichkeit, die nicht mehr analog der und parallel geht den Funktionsabläufen im Nervensystem,

⁴⁰ Der von Kant beeinflusste Uexküll gilt als Entwickler der Biosemiotik – biologische Prozesse werden in dieser Strömung semantisiert und als Zeichen oder Kommunikationsstrukturen verstanden, die es zu entschlüsseln gilt. Plessner beschreibt die Arbeiten Uexkülls als fundamentale Wende in der Tierpsychologie – die Umwelt gerate bei ihm erstmals in den Fokus (vgl. Plessner 1975, 68).

⁴¹ Beeinflusst durch zeitgenössische Tierpsychologie benennt er die Unterschätzung der kognitiven Fähigkeiten der Tiere.

sondern parallel und analog der objektiven Sachstruktur und Wertstruktur⁴² der Welt selbst.“ (Scheler 1976, 99.).

Empfindungsfähigkeit⁴³ tritt erst mit einem ganzen Bündel anderer Fähigkeiten auf (Scheler 1949, 16).⁴⁴ Alles Lebendige hat (wenn auch unbewusste) psychische Eigenschaften.⁴⁵ Schon die Pflanze besitzt Gefühlsdrang (ekstatischer Gefühlsdrang), hat aber keinerlei Empfindungen (vgl. Scheler 1949, 16). Scheler zufolge soll Bewusstsein mit steigendem Leiden bzw. Leidensanlässen wachsen (vgl. Scheler 1949, 116f.).

Nach Helmuth Plessner⁴⁶ weist alles Lebendige eine Doppelaspektivität auf – eine Innen- und Außenperspektive (vgl. Plessner 1975, Kap. 3). Damit spricht Plessner innerhalb dieser anthropologischen Strömung einen geistphilosophischen Sachverhalt an, der für jede pathozentrische Position von Bedeutung ist. Diese Doppelaspektivität kann seines Erachtens nur in der Realisierung einer bestimmten Form der Grenze begründet sein (vgl. Plessner 1975, 100, 103f., 105).⁴⁷ Der lebendige Körper kann sich zu seiner Grenze verhalten. Diesem bei lebendigen Entitäten vorliegenden Fall der Grenze ist es zu verdanken, dass die Entität als etwas sich selbst räumlich Setzendes begriffen werden kann. Lebendige Dinge besitzen deshalb die Eigenschaft der Positionalität. Die Pflanze ist eine offene Organisationsform, die zwar in ihre Umwelt gesetzt ist, aber mit ihr verschmilzt und sich ihr nicht frontal gegenüberstellt (vgl. Bienen bestäuben Pflanzen). Das Tier ist bereits eine geschlossene Orga-

⁴² Scheler verweist hier auf einen „Personalismus in der Ethik“: Das Sittliche wird durch eine persönliche Wertbestimmung abgeleitet. Dieser Personalismus versteht sich als Weiterführung der Phänomenologie in der Ethik. Er entwickelt ein stufenförmiges Wertesystem, bei dem Wertarten geordnet werden (sinnlich-vital-geistig-heilig)

⁴³ Bei Scheler wird die Empfindung verstanden als „spezifische *Rückmeldung* eines augenblicklichen Organ- und Bewegungszustandes des Lebewesens *an ein Zentrum* und eine Modifizierbarkeit der je im nächsten Zeitmoment folgenden Bewegungen kraft dieser Rückmeldung“. (Scheler 1949, 15)

⁴⁴ Folgende Unterschiede trennen den Menschen vom Tier: a) Triebentbundenheit – kulturelle Beeinflussung, b) begierdefreie Liebe zur Welt – keine Triebbezogenheit für Dinge, c) Unterscheidungsfähigkeit zwischen Wesen und individuellem Dasein – Erkenntnis überdauernder Geltungsgesetze.

Scheler geht von einer Stufenfolge der psychischen Kräfte in der Natur aus (vgl. Scheler 1949, 13).

⁴⁵ Diese werden beschrieben als unbewusster, gefühls- und vorstellungsloser Drang. Eine solche see-lische Wesensform besteht in objektlosem Leiden oder Lust (vgl. Scheler 1949, 14). Schelers Ausführungen lassen an den Begriff protophänomenaler Eigenschaften denken, den gegenwärtige Denker eingeführt haben (s.u.).

⁴⁶ Helmuth Plessner versucht in seiner „Philosophie der Biologie“ den Menschen wie seine Vorgänger unter Rückgriff auf die anderen Stufen des Lebendigen zu definieren (vgl. Plessner 1975, 36f, 76f.). Zum Unterschied Tier–Mensch bei Plessner s. 1975, 289 – der Mensch ist ein „exzentrisches Lebewesen“ (Plessner 1975, 291f.).

⁴⁷ Eine Form der Grenze, die lebendige Dinge von unlebendigen Dingen trennt, ist eine solche, bei der die Grenze noch zum Körper der Entität gehört. Gehört sie nicht mehr zum Körper, handelt es sich nur um ein unlebendiges „Zwischen“ zwischen Körper und umliegendem Medium. Insofern ist ein Organismus ein geschlossenes System, welches von einer Umwelt abgegrenzt ist (Plessner 1975, 205).

nisationsform und zugleich zentrisch. Tiere verhalten sich zu ihrer Umwelt und sind auch bewusst.⁴⁸ Aber erst der Mensch ist dazu befähigt, diese Bewusstheit zu reflektieren.⁴⁹

Durch die Erkenntnisse der Biologie und Evolutionstheorie angeregt fühlten sich Biologen wie von Uexküll oder Kulturanthropologen dazu in den Stand gesetzt, einen Zugang zu der Empfindungswelt anderer Lebewesen zu bekommen und auf dieser Grundlage zumindest in rudimentärer Form über die ethischen Konsequenzen der geistigen Fähigkeiten nichtmenschlicher Moralobjekte zu philosophieren. Ein neuer Hoffnungsträger für eine Analyse der Empfindungen anderer Spezies wurde neben der Biologie auch die empirische Psychologie und Neurologie, mit denen man bis heute glaubt, dem Rätsel der Empfindungsfähigkeit auf die Spur zu kommen. Nicht zuletzt motiviert durch diese neuen vielversprechenden wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritte über die Empfindungsfähigkeit anderer Spezies wurden in der zeitgenössischen Philosophie ethische Positionen entwickelt, die sich teilweise an die oben beschriebenen historischen Theorien anlehnen. Alle diese meist im Umfeld der tierethischen Diskussion angesiedelten Positionen nehmen in irgendeiner Weise auf die Empfindungsfähigkeit Bezug und sind daher pathozentrisch zu nennen.⁵⁰

Joel Feinberg fordert in seinem berühmt gewordenen Aufsatz „The Rights of Animals and Future Generations“ (1974) Rechte für Tiere. Er fragt allgemein danach, wer oder was die richtigen Adressaten für Rechte seien, d.h. welchen Entitäten in „bedeutungsvoller Weise“ begründet Rechte zugeschrieben werden können. Feinberg leitet Rechte aus der Fähigkeit ab, ein Interesse an irgendetwas zu haben.⁵¹ Bloßen Dingen wie dem Taj Mahal können daher selber keine Rechte zugeschrieben werden.⁵²

⁴⁸ Insofern ergibt sich hier zwangsläufig eine Differenzierung. Es besteht ab mehrzelligen Lebewesen ein Wesensunterschied zwischen Tier und Pflanze (vgl. Plessner 1975, 218f.). Es ist der Unterschied zwischen einer offenen (vgl. Plessner 1975, 219) und einer geschlossenen (vgl. Plessner 1975, 226) Organisationsform. Pflanze und Tier sind aber nicht empirisch feststellbar voneinander unterschiedlich (vgl. Plessner 1975, 234f.), weil Organisationsformen den Status von „Ideen“ haben – es gibt kein empirisches Merkmal, was beide wesensmäßig trennt (Plessner 1975, 235).

⁴⁹ Der Mensch bleibt aber dem *Grundgesetz der vermittelten Unmittelbarkeit* entsprechend in einer Bewusstseinsimmanenz befangen. Er kann nicht in angemessener Weise über sein eigenes Bewusstsein hinaustreten und empfindet seine eigene Bewusstheit immer als direkt und unhintergebar.

⁵⁰ Eine schöne knappe Übersicht über das Spektrum zeitgenössischer pathozentrischer Positionen liefern Ingensiep/ Baranzke (2008, 123f.).

⁵¹ Dieses Argument entwickelt er in Anlehnung an H. J. McCloskey (1965). McCloskey meint, dass die Fähigkeit, Interessen zu haben, notwendig sei, um Rechte zu besitzen; er lehnt aber im Gegensatz zu Feinberg ab, dass Tiere ein Interesse im geforderten Sinne haben können.

⁵² „A mere thing, however valuable to others, has no good of its own. The explanation of that fact, I suspect, is that mere things have no conative life; neither conscious wishes, desires, and hopes; nor urges and impulses; nor unconscious drives, aims, goals; nor latent tendencies, directions of growth, and natural fulfillments. Interests must be compounded somehow out of conations; hence mere things

Erst einem Wesen, welches im Stande ist, bestimmte Interessen zu haben, können Rechte zugeschrieben werden. Und deshalb können Tiere laut Feinberg auf Grundlage ihres Empfindens interessenfundierte Rechte haben:

„Many of the higher animals at least have appetites, conative urges, and rudimentary purposes, the integrated satisfaction of which constitutes their welfare or good. [...] [I]t seems clear to me, nevertheless, that in general, animals *are* among the sorts of beings of whom rights can meaningfully be predicated and denied.“ (Feinberg 1974, 237)⁵³

Ähnlich argumentiert auch Tom Regan (1988). Alle sog. „Subjekte-eines-Lebens“⁵⁴, die Präferenzen und Wünsche haben und entsprechend handeln, d.h. nicht nur Personen im engeren Sinne, sollen nach ihm Rechte besitzen.⁵⁵

Eine derartige interessenfundierte Argumentation findet sich auch bei dem pathozentrischen Ethiker Peter Singer. In Singers präferenzutilitaristischem Kalkül gilt Interessenbefriedigung als eine nutzenmaximierende Größe, wie es bei Bentham die Lust war. Empfindungsfähigkeit haben nach ihm auch schon Tiere: Sie können Lust verspüren und somit Interessen haben. Deshalb tauchen sie in seiner Rechnung des utilitaristischen Systems auf. Er schafft einen weiten Personenbegriff, der auch kognitiv ‚minderbemittelte‘ Entitäten als Personen gelten lässt.⁵⁶ Singer beklagt eine Diskriminierung auf Grundlage der jeweiligen Spezieszugehörigkeit. Die Interessen von Tieren würden nicht in angemessener Weise berücksichtigt. Diese Diskriminierung sei nach Singer genauso wenig gerechtfertigt wie die Diskriminierungen aufgrund der

have no interests. *A fortiori*, they have no interests to be protected by legal or moral rules. And without interests a creature can have no "good" of its own, the achievement of which can be its due.“ (Feinberg 1974)

⁵³ Feinberg gesteht an dieser Stelle zu, dass es auch Tiere gibt, denen Rechte nicht in diesem Sinne zugeschrieben werden können. „We can, of course, with consistency treat animals as mere pets and deny that they have any rights; and for most animals, especially those of the lower orders, we have little choice but to do so.“ (Feinberg 1974) Er lässt also einen unterschiedlichen moralischen Stand unter den nichtmenschlichen Spezies zu.

⁵⁴ Regans Auffassung ist an die kantische Argumentation der Autonomie angelehnt. Tiere besitzen demnach eine sog. Präferenzautonomie, die sie zu Adressaten von moralischen Rechtszuschreibungen macht.

⁵⁵ Der auf Grundlage des Status als Subjekt-eines-Lebens zugeschriebene inhärente Wert ist nach Regan nicht abstufbar. Entweder ein Wesen hat ihn in vollem Maße oder es hat ihn nicht. Regan gesteht den vollwertigen Personen allerdings einen höheren moralischen Status zu. Höhere kognitive Fähigkeiten können das Leiden von Entitäten verschlimmern.

⁵⁶ Dementsprechend können Tiere einen ebenso hohen Status haben wie schwer erkrankte menschliche Wesen. Ein solch provokanter Vergleich findet sich auch in Feinbergs Argumentation (vgl. Feinberg 1974). Wegen diesem Vergleich gerät der australische Philosoph bis heute immer wieder in die Kritik.

Hautfarbe oder auf Grundlage des Geschlechts, die sich ebenso im Laufe der Geschichte als fataler moralischer Fehler herausstellten.⁵⁷

Ursula Wolf vertritt einen mitleidsethischen Ansatz innerhalb der Tierethik, der sich an die Schopenhauer'sche Philosophie anlehnt und empfindungsfähige Spezies in die moralische Sphäre integriert. Das Bedürfnis, Individuen anderer Spezies zu schützen, ist in unserer emotionalen Konstitution bereits angelegt. Moral ist ihr zufolge wie bei Schopenhauer nur mit einem empirisch gegebenen Korrelativ wie dem Mitleid möglich. Mitleiden können wir aber mit allen empfindungsfähigen Wesen. Eine mitleidsethische Position ist Ursula Wolf zufolge deshalb auch am besten mit der Alltagsmoral vereinbar.

Der geschichtliche Rückblick auf pathozentrische Gedanken innerhalb der abendländischen Philosophie und die kurze Darstellung der wichtigsten pathozentrischen Positionen der Gegenwart zeigt, dass die Pathozentrik keine Theorie ist, die sich einfach in verschiedenen Spielarten in der Geschichte aufdecken lässt. Insbesondere für die historischen Theorien bis zur Neuzeit lassen sich nur Gedanken und Begründungsmuster auffinden, die einer dezidiert pathozentrischen Ethik bestenfalls nahe stehen. Der philosophiegeschichtliche Exkurs beschränkte sich nur auf Tendenzen hinsichtlich einer Ausweitung des Kreises der Moralobjekte oder auf Betrachtungen der Empfindungswelt anderer Spezies. Nur bei manchen Positionen konnten diese Ansichten auf einer moralphilosophischen Ebene gedeutet werden. Ein Grund für diese Einschränkungen einer philosophiehistorischen Betrachtung liegt bestimmt darin, dass Bewusstseinsformen in historischen Theorien oft nicht differenziert genug voneinander unterschieden worden sind, dass man eine gesonderte Beachtung des Zusammenhangs von Empfindungsfähigkeit als eine bestimmte Art des Bewusstseins und moralischem Status erwarten dürfte. Darüber hinaus sind historische Ethiken oft theologisch fundiert oder zu rationalistisch ausgerichtet, als dass Empfindungsfähigkeit in den Fokus gerät, geschweige denn zum zentralen Moralkriterium erhoben wird. Der Zusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status ist zudem derart speziell, grundlegend und selbstverständlich, als dass man erhoffen dürfte, seine Begründung oder weitere Differenzierungen thematisiert zu finden. Ein letzter Grund für die Einschränkungen bei der historischen Darstellung des

⁵⁷ Dies ist Singers berühmter *Speziesismusvorwurf*. Der Speziesismusbegriff wurde ursprünglich von Richard Ryder in die Debatte eingebracht (vgl. Ingensiep/ Baranzke 2008, 78, 126).

Pathozentrismus ist, dass die Verbindung zwischen einer Philosophie des Geistes und der Ethik nicht oft vollzogen wird. Entweder findet man Ausführungen zum Bewusstsein *oder* zur Ethik, oder Philosophen, die zwar in ihren Schriften auf beides eingegangen sind, aber bei denen diese Ausführungen nicht unbedingt in pathozentrischer Hinsicht in Beziehung zueinander gesetzt wurden.

Trotz dieser Einschränkungen lassen sich einige wichtige Entwicklungen nachzeichnen, die zu einem Bild der pathozentrischen Position führen, wie man es von heutigen Ansätzen kennt. Ein Ursprung der pathozentrischen Position könnte beim Hedonismus veranschlagt werden. Hier werden Empfindungszustände in einem ethischen Kontext als zentral angesehen. Allerdings handelt es sich bei den antiken Positionen meist um lebenspraktische Systeme, die sich auf die Empfindungen der Akteure und nicht der Moralobjekte beziehen, indem sie u.a. die lustvollen zu den guten Handlungen erklären. Die Berufung auf Empfindungen in einem ethischen Kontext trat oft im Zusammenhang mit dem Verlust sinngebender Elemente wie Religionen oder gesellschaftlichen Ordnungen auf. Bei Demokrit z.B. wird die materialistische Weltauffassung mit dem Empfindungskriterium in Einklang gebracht. Ebenso kann dies für Epikurs Hedonismus, für die Utilitaristen, welche als Erweiterungen hedonistischer Systeme gedacht werden können, oder sogar die heutige Zeit angeführt werden.

Ein immer wieder auftauchendes kritisches Moment war die Zugänglichkeit zu dem Empfindungskriterium. Schon in der Vorsokratik wurde die erkenntnistheoretische Problematik der Empfindungsfähigkeit erkannt und seitdem immer wieder diskutiert. Die Entwicklungen in den Naturwissenschaften wie der Biologie motivierte einige Philosophen, die Empfindungen anderer Spezies als ein uns nicht völlig verborgenes Phänomen anzusehen. Die Erwartung einer bevorstehenden Klärung dieses Phänomens durch die Psychologie oder die Neurologie brachte einige Philosophen dazu, Lebewesen mit nichtmenschlichen Bewusstseinsformen in den Kreis der Moralobjekte zu integrieren. Andere Philosophen schlossen nichtmenschliche Wesen wegen der mangelnden Erkennbarkeit von Empfindungen wieder aus dem Kreis aus und degradierten sie zu maschinenähnlichen Entitäten. Auch wenn sich hier keine genaue Linie für diese Wechselwirkungen nachzeichnen lässt, so kann doch sicher vorsichtig ein Zusammenhang zwischen den Auffassungen über die Zugänglichkeit in das Empfindungskriterium und der moralischen Integration anderer Spezies angenommen werden.

Neben diesen allgemeinen Punkten möchte ich zwei der oben angesprochenen Positionen hervorheben. Die Mitleidsethik Schopenhauers und der Utilitarismus Jeremy Benthams scheinen historische Pathozentrismen sui generis zu sein. Arthur Schopenhauers Position wird geleitet und bestimmt durch das menschliche Mitgefühl. Schopenhauer sieht im Mitgefühl eine metaphysische Überwindung der Individuierung eines Weltwillens. Jeremy Bentham geht kalkülartig und unpersönlich mit den Empfindungen der Moralobjekte um. Diese beiden Modelle pathozentrischer Ethiken bilden die Ausgangspositionen für neuere pathozentrische Positionen. Ursula Wolf bezieht sich auf das Mitleid und vertritt einen Pathozentrismus Schopenhauer'scher Prägung. Peter Singer lässt hingegen keinen Zweifel daran, dass er ein pathozentrischer Utilitarist in der Tradition Benthams ist. Auch diese historischen und aktuellen Positionen des Pathozentrismus liefern nur ein ungenaues Bild. Es handelt sich bei ihnen um ganz unterschiedliche Positionen, die schwerlich miteinander vergleichbar sind. Der Pathozentrismus erscheint so meist als eine ethische Position in einer Rahmentheorie: Die genannten Pathozentristen treten z.B. mal als Utilitaristen, das andere Mal als Mitleidsethiker auf. Ist der Pathozentrismus als vollwertige Theorie deshalb vielleicht eine Chimäre? Man könnte füglich fragen, auf welcher philosophiesystematischen Ebene der Pathozentrismus überhaupt angesiedelt ist. Zudem könnte man behaupten, dass es noch keine ausgearbeitete singuläre pathozentrische Position gibt, die einen genau umrissenen Kreis an Moralobjekten definiert und allgemeinverbindliche Begründungen hinsichtlich der Empfindungsfähigkeit anderer Spezies liefert. Im Folgenden wird unter anderem ein genaueres Bild des Pathozentrismus skizziert werden, ein Bild, das die oben aufgeführten Aspekte aufgreift, zusammenführt und so weit wie möglich ergänzt.

2 Nähere Bestimmung der pathozentrischen Ethik

„Aber wir finden ja Zusammenarbeit [...] zuweilen auch in der Kunst, zum Beispiel wenn wir an die Erbauung eines Doms denken: da besteht ein allgemeiner Plan für das Ganze, der zuweilen auch geändert wird, noch während der Bau im Gange ist, und dann werden die einzelnen Teile des Baus ausgeführt, und dabei wird großer Wert auf handwerkliche Sorgfalt und Exaktheit gelegt, ohne die der Bau ja zusammenbrechen würde. Und so glauben wir, auch in der Philosophie muß es dadurch vorangehen, daß Zusammenarbeit möglich wird, indem eine präzisere Ausbildung im Umgang mit dem Werkzeug geschieht.“ (Rudolf Carnap: Mein Weg in die Philosophie)

Der pathozentrische Ansatz ist ebenso wie andere ethische Theorien auf einer bestimmten philosophiesystematischen Ebene angesiedelt. Er ist Teil eines Spektrums von *zentrischen* Positionen, die alle jeweils ein anderes moralisches Kriterium zum Kern ihrer ethischen Grundhaltung machen: Anthropozentrismus, Biozentrismus und Physiozentrismus befinden sich mit dem Pathozentrismus auf derselben philosophiesystematischen Ebene.⁵⁸ Um den Pathozentrismus innerhalb dieses Theorienspektrums ethischer *Grundhaltungen* einzuordnen und ein genaueres Bild zu erhalten, muss zuerst einleitend herausgearbeitet werden, inwiefern er sich von den anderen Ansätzen des zentrischen Spektrums unterscheidet. In diesem Zusammenhang soll auch gezeigt werden, dass die anderen zentrischen Positionen, verglichen mit dem Pathozentrismus, Defizite aufweisen und der Pathozentrismus darüber hinaus als ein intuitiv plausibler Ansatz überlegen sein kann.

Die Klassifikation Anthropozentrismus – Pathozentrismus – Biozentrismus – Physiozentrismus soll hier als Grundlage dienen, um den Pathozentrismus in einem ihn charakterisierenden Theorienspektrum einzuordnen. Auch wenn einzelne *zentrische* Grundhaltungen⁵⁹ in diesem Kapitel nur grob und cursorisch vorgestellt werden können, so sollten meine Ausführungen zu diesen Positionen doch zumindest für eine erste Bestimmung der philosophiesystematischen Ebene des Pathozentrismus und der Formulierung seines Grundgedankens ausreichend sein.⁶⁰

⁵⁸ Dieses Spektrum wurde zuerst von Frankena (1979, 5) vorgeschlagen (v. d. Pfordten 1994, 59); seine Darstellung ist jedoch noch etwas differenzierter. Ebenso findet man das Spektrum bei Meyer-Abich (1984, 23), Birnbacher (1991, 281f.), Vossenkuhl (1991, 11f.; alle nach v. d. Pfordten 1994, 59). Teilweise wird das Spektrum noch um eine weitere holistische Position ergänzt: Solche holistischen Positionen beziehen sich auf die Natur als Ganzes und sprechen ihr eine Schutzwürdigkeit zu. Von der Pfordten übt Kritik an der von einigen Autoren vorgeschlagenen Klassifikation (vgl. v. d. Pfordten 1994, 59f.). Erstens seien die Klassifikationskriterien nicht einheitlich. Zweitens sei meist nicht klar zum Ausdruck gebracht, ob man mit der Charakterisierung auf die den argumentativen Bezug der Begründung eines moralischen Verhaltens oder auf dieses Verhalten selber referiere. Und drittens wird – abgesehen vom Pathozentrismus – durch die Bezeichnung schon suggeriert, dass die Charakterisierung auf die zu schützenden Entitäten abhebe und nicht das Kriterium in einem ethischen Begründungszusammenhang herausstelle. Ich werde trotz dieser Kritik von diesem Spektrum Gebrauch machen, um den Pathozentrismus einzuordnen. Das Spektrum dient hier nur dazu, den Pathozentrismus näher zu charakterisieren.

⁵⁹ Wie v. d. Pfordten ausführt, zielt die Charakterisierung konkreter Positionen durch die angebotene Klassifikation auf die Wahl eines Kriteriums und nur in zweiter Instanz auf die von einer ethischen Position als schutzwürdig ausgezeichneten Entitäten (vgl. v. d. Pfordten 1994, 60). Insofern schließt eine Position nicht den Schutz anderer als der von ihr in den Mittelpunkt gestellten Entitäten aus. Die Positionen sollten nicht als sich völlig ausschließende Alternativen, nicht als „Entweder-Oder“, gedacht werden (vgl. Höffe 2008, 21).

⁶⁰ Es sollte klar sein, dass eine Rechtfertigung eines bestimmten moralischen Verhaltens prinzipiell auf mehreren Wegen eingeholt werden kann. Das heißt, eine anthropozentrische Begründung für ein moralisches Verhalten schließt nicht aus, dass weitere auch patho-, bio- oder physiozentrische Begründungen geltend gemacht werden können (vgl. auch v. d. Pfordten 1994, 57). Es ist aber eine andere Frage zu bestimmen, welches Verhalten moralisch ist. Die einer Position zugeordnete Menge moralischer Verhaltensweisen ist damit für jede der Positionen immer eine andere.

Der *Physiozentrismus* besitzt in dem oben abgebildeten Theoriespektrum eine extreme Außenseiterposition, die im Gegensatz zum Anthropozentrismus nichtmenschlichen und im Gegensatz zum Biozentrismus sogar nicht-lebendigen Entitäten einen Wert beimisst; dieser Wert wird noch nicht einmal vom Nutzen *für* den Menschen abgeleitet.⁶¹ Allein die Tatsache des *Seins* oder auch des *Existierens* wäre also nach dem Physiozentristen ausschlaggebend für Schutzwürdigkeit. Man kann bezweifeln, dass „Existenz“ überhaupt als ein Kriterium einer moralischen Theorie angesehen werden kann. Es handelt sich z.B. nach Kant oder Aristoteles nicht um eine Eigenschaft (vgl. z.B. Kants Kritik am Gottesbeweis Descartes‘), sondern vielmehr um etwas Primäres, dem wiederum Eigenschaften zugeschrieben werden können. Existenz an und für sich ist darüber hinaus auch nicht abstufbar – etwas kann entweder existieren oder es kann nicht existieren. Das bedeutet, dass auch keine graduellen Unterschiede hinsichtlich der moralischen Relevanz zu machen wären. Etwas wäre in vollem Maße moralisch relevant, sobald es existiert. Und etwas wäre moralisch vollkommen irrelevant, wenn es nicht existiert.⁶² Existierende Dinge können Eigenschaften besitzen, die uns nicht im Entferntesten als moralisch relevant erscheinen. Diese Entitäten können hässlich, moralisch verwerflich, zerstörerisch sein und weitere schlechte Eigenschaften besitzen. Ja, man könnte sich sogar denken, dass eine Entität existierte, die *alle* schlechten Eigenschaften instanziierte und trotzdem allein aufgrund der Tatsache, dass sie existiert, nach dem Physiozentrismus als moralisch relevant angesehen werden müsste. Dies widerspricht unseren Intuitionen. Der Physiozentrismus erscheint unter argumentativen Gesichtspunkten als eine unhaltbare Position. Er ist vielmehr eine spekulative Alibi-Sichtweise, die das oben genannte Theoriespektrum lediglich vervollständigt.

⁶¹ Der Physiozentrismus könnte m.E. in zwei Varianten auftreten. In einer ersten „uneigentlichen“ Form kann das Seiende dadurch einen Wert zugesprochen bekommen, dass ihm geistige Eigenschaften zugesprochen werden. Eine solche Form des Physiozentrismus ist ein Panpsychismus. Die Omnipräsenz geistiger Eigenschaften gäbe allem Seienden einen Wert. Das Seiende an sich gewinnt aber seine Wertigkeit nur durch den Besitz geistiger Eigenschaften. Davon abzugrenzen wäre eine zweite Form des Physiozentrismus. In dieser „eigentlichen“ Form besitzt alles Seiende *aufgrund* seines Existierens schon einen Wert. Es müssen nicht vorerst geistige Eigenschaften zugesprochen werden, die den Wert alles Seienden sicherstellen.

⁶² Das Kuriose am Physiozentrismus ist die Tatsache, dass innerhalb seines moralischen Universums nichts vorhanden sein kann, was nicht geschützt werden muss. Nur das, was nicht existiert, wäre dieser Ansicht zufolge nicht schutzwürdig. Da dieses aber ohnehin nicht vorhanden ist, wird diese Unterscheidung ja gerade hinfällig. Es gibt ja nichts, was nicht berücksichtigt werden kann. Da es keine in unserer Welt vorhandene, aber nicht existierende Instanz, wie etwa das „Nichts“ in Michael Endes „Die Unendliche Geschichte“, gibt, der man eine Schutzwürdigkeit absprechen müsste, kann auch die Forderung der Schutzwürdigkeit keine Auszeichnung mehr sein.

Der *Biozentrismus* wählt als entscheidendes Kriterium für moralische Relevanz die Eigenschaft des Lebendigseins. Bekanntester Vertreter dieser Position ist der Theologe und Arzt Albert Schweitzer.⁶³ Nach Schweitzer ist eine Ethik erst dann vollständig, wenn alles Lebendige durch die moraltheoretische Konzeption berücksichtigt wird; alles andere ist für ihn unvollständig⁶⁴: „Nur die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist vollständig.“ (Schweitzer 1974, 31).⁶⁵ Er geht sogar so weit, Pflanzen als lebendige Entitäten zu berücksichtigen, wenn er schreibt:

„Der Landmann, der auf seiner Wiese tausend Blumen zur Nahrung für seine Kühe hingemäht hat, soll sich hüten, auf dem Heimweg in geistlosem Zeitvertreib eine Blume am Rande der Landstraße zu köpfen, denn damit vergeht er sich am Leben, ohne unter der Gewalt der Notwendigkeit zu stehen.“ (Schweitzer 1974, 56).⁶⁶

⁶³ Schweitzer ‚verfällt‘ der „Biophilie“ (ein Begriff, den der Autor Erich Fromm als ehemalige Bezeichnung für Lebensfreude bzw. Lebensentfaltung in musischer, intellektueller und künstlerischer Hinsicht in die Ethik importierte). Als ebenso radikal biozentrische Positionen könnte man die Religion des Janismus oder die Theorie des katholischen Theologen Rupert Lays anführen. Günter Altner vertritt auch einen verwandten Ansatz (vgl. Ingensiep/ Baranzke 2008, 109). Ein hierarchischer Biozentrismus wird beispielsweise von Rath (2000; nach Köchy 2008, 208) vertreten. Solche gemäßigeren Positionen machen Unterschiede zwischen Lebewesen verschiedener Art. Hier wird je nachdem, welche Fähigkeiten diese Wesen aufweisen, ein höherer oder niederer Wert zugesprochen. Dennoch muss von einem Biozentrismus gesprochen werden, weil diese Positionen dem Lebendigsein per se einen Wert zumessen und Lebensfähigkeit immer Grundvoraussetzung und hinreichende Bedingung für eine zumindest minimale moralische Berücksichtigung einer Entität darstellt.

⁶⁴ Schweitzer beschreibt eine Entwicklung der Ethik, einen Prozess zu einer Höherentwicklung ethischer Positionen hin zu einer ausgereiften Konzeption, die der Moral gerecht werden kann. Eine solche Konzeption wäre sozusagen als Endpunkt der Entwicklung zu denken: „Ist die Ethik aber zu der Erkenntnis gelangt, daß sie eine Nötigung zur Hingabe an andern Willen zum Leben ist, die der im Denken vorangekommene Mensch erlebt, ohne von ihr loskommen zu können, so ist sie durchaus selbstständig geworden.“ (Schweitzer 1974, 29). Er betrachtet diese Entwicklung der Ethik als Teil eines allgemeineren Fortschritts der Kultur (vgl. Werner 1986, 76).

⁶⁵ Es fragt sich, woraus Schweitzer ableitet, dass gerade diese Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben vollständig ist. Warum ist gerade erst eine Ethik, die Lebendigkeit als geeignetes Kriterium heranzieht, vollständig und nicht andere Ethiken, die ein anderes (gerechtfertigtes) Kriterium heranziehen. Schweitzers Stellungnahme zur Wahl des Kriteriums erscheint hier insofern als eine willkürliche Setzung.

⁶⁶ Wenn Schweitzer Pflanzen eine Schutzwürdigkeit zugesteht, suggeriert das, dass die Unterscheidung Tier-Pflanze-Mensch offensichtlich ist. Bei der Unterscheidung sind aber nicht unbedingt immer direkte Zuordnungen möglich. Es existieren Zwischenwesen von Tier und Pflanze. Beispielsweise sog. Zoophyten (Tierpflanzen), z.B. Schwämme und Korallen. Ebenso gibt es Pflanzen, die ansatzweise Tierverhalten zeigen, z.B. Mimosa und Telegraphenpflanzen (vgl. Ingensiep/ Baranzke 2008, 16). Und ebenso könnte man fiktive intelligente Pflanzen aus der Sci-Fi-Literatur heranziehen, die eine harte Unterscheidung in Zweifel ziehen könnten. In „Die Triffids“ (1951) von John Wyndham (Film: „Die Blumen des Schreckens“, 1962) gewinnen die Pflanzen die Oberhand über die Menschen. Derartige Zwischenformen beschreibt Plessner als Spezies in einem Zwischenbereich von offener und geschlossener Lebensform (bei Driesch, nach Plessner 1975, 219). Es ist eben nicht so einfach, wie es Aristoteles einst meinte, dass die Ortsbewegung das Tier von der Pflanze unterscheidet (vgl. Plessner 1975, 223). Manche Philosophen waren sogar sehr uneins über die Fähigkeiten der Pflanzen und sogar bereit, ihnen Empfinden zuzuschreiben. Bergson soll in Pflanzen beispielsweise Gefühle vermutet haben (vgl. Plessner 1975, 225). Demgegenüber meint Plessner, dass Pflanzen kein Bewusstsein brauchen, um ihre Situationen zu meistern – es widerspreche der offenen Form, zu der die Pflanzen

Dabei wehrt sich Schweitzer explizit gegen eine „relative Ethik“, die Abstufungen im Wert verschiedener Moralobjekte zulassen möchte (vgl. Schweitzer 1974, 35). Warum soll aber gerade erst eine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben vollständig sein und nicht andere Ethiken, die ein anderes Kriterium heranziehen? Weil wir nicht dazu im Stande sind, den Wert bestimmter Entitäten einzusehen, sind wir Schweitzers Meinung nach dazu angehalten, dem Lebendigen einen Wert beizumessen (vgl. Schweitzer 1974, 55f.). Aus diesem epistemischen Hindernis leitet Schweitzer auch ab, dass innerhalb der Sphäre des Lebendigen vom Menschen keine Wertunterschiede gemacht werden sollten, dass eine objektive Werthierarchie insofern nicht postuliert werden kann (vgl. Werner 1986, 80). In Schweitzers Ethik ist der Kreis der zu berücksichtigenden Arten an Individuen nicht klar umrissen. Schweitzer spricht von „Lebendigem“, welches moralisch berücksichtigt werden sollte. Menschen, Tiere, Pflanzen, bis hin zu kleinsten Organismen wie Bakterien werden in den Fokus moralischer Relevanz gerückt. All diese Lebensformen sind klassische Lebewesen; sie leben in dem Sinne, in dem wir in der Regel den Begriff des „Lebens“ verstehen. Fragt man aber weiter, was es genau heißt, zu leben, bleibt es offen, was noch, oder was vielleicht auch nicht mehr zu den Lebenden gezählt werden kann.⁶⁷ Zudem ist auf Grundlage des Kriteriums keine Differenzierung zwischen den Entitäten möglich. Eine solche quasitheologische Ethik kann keine Allgemeingültigkeit beanspruchen und ist schon aus pragmatischen Gründen⁶⁸ ungeeignet.

gehören (vgl. Plessner 1975, 225). Das Tier aber ist als strebendes Wesen auf Erleben angewiesen (Jonas 1973, nach Ingensiep/ Baranzke 2008, 45). Man könnte also evtl. folgern, dass die Unterscheidung zwischen Pflanze und Tier nur eine zeitliche und keine grundlegende sei (vgl. so z.B. Weber 2008, 89). Trotzdem kann man mit der Unterscheidung soweit arbeiten, dass man in den meisten Fällen klare Zuordnungen treffen kann. Zwischen Mensch und Tier scheint es eine derartige Grauzone weniger zu geben; die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier ist strikter.

⁶⁷ Diese Frage wurde im Rahmen der Vitalismus-Mechanismus-Debatte im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts geführt (vgl. Krohs/ Toepfer 2005, 8ff.; nach Krohs/ Toepfer wird diese Debatte in der Funktionalismusdebatte der Philosophie der Biologie weitergeführt.) So hat man beispielsweise versucht, Lebendigkeit auf eine bestimmte Lebenskraft zurückzuführen (vgl. Weber 2005, 71, Fußnote 2). Innerhalb des mechanistisch-physikalistischen Paradigmas hat Francisco Varela (1987) mit seinem Konzept der Autopoiesis (Selbsterhaltung, Selbstreproduktion) eine hilfreiche Definition geliefert. Zuletzt bleibt genau an diesem Punkt nach einer Definition von Lebendigem zu fragen, inwiefern sich unter den jeweiligen Ansichten eine normative Kraft für das Merkmal der Lebendigkeit ableiten lässt. Inwiefern ist Leben qua externe Kraft oder qua physikalisch reduzierbare Form der selbsterhaltenden Organisation schützenswert und besitzt einen moralischen Wert? Um einen moralischen Wert zu konstituieren muss m.E. zuallererst eine Form von Intentionalität vorhanden sein. Dies ist aber nicht schon zwangsläufig durch eine externe, irreduzible oder eine physikalisch reduzierbare Eigenschaft der Organisation gegeben.

⁶⁸ Die problematisch-egalitäre Bewertung von allem Lebendigen wird auch von Schweitzer ausschließlich auf der theoretischen Ebene konsequent durchgehalten. In der Praxis sei es nach Schweitzer so auch durchaus denkbar, z.B. Bakterien zu töten, um ein Menschenleben zu retten, auch wenn der Wert des Lebens beider Entitäten theoretisch gleich wären (vgl. Werner 1986, 98).

Beim *Anthropozentrismus* steht der Mensch schon aufgrund der Eigenschaft des Menschseins im Zentrum der Ethik.⁶⁹ Kants Moralphilosophie wird oft als Beispiel eines anthropozentrischen Weltbildes angeführt.⁷⁰ In Kants Moralsystem ist es die Vernunft⁷¹, die das Kriterium für die moralische Berücksichtigung einer Entität ausmacht.⁷² Der Anthropozentrismus ist eine Position, die sich aus einer langen religiösen Tradition speist. In solchen Formen des Anthropozentrismus markiert allein die Stellung des Menschen als ein von Gott nach seinem Ebenbild geschaffenes Wesen die zentrale Bedeutung unserer menschlichen Spezies vor allen anderen Lebewesen. So liest man im Alten Testament, dass sich der Mensch die Erde untertan machen, sich von den Geschöpfen der Erde ernähren und sie zu seinen Zwecken nach

⁶⁹ Der Anthropozentrismus ist die Theorie, die sich explizit dem von Singer in die Debatte eingebrachten *Speziesismusvorwurf* schuldig macht (s.o.). Der hier gemeinte Anthropozentrismus ist zu unterscheiden von einem *Anthropomorphismus*. Beim Anthropomorphismus handelt es sich um eine vermenschlichte Gottesvorstellung und Projizierung menschlicher Eigenschaften über eine metaphysische Grenze hinweg. Ein weiterer Anthropomorphismus ist eine vermenschlichende Interpretation tierischen Verhaltens. Dies wäre ein *empirischer Anthropomorphismus* (vgl. Ingensiep/Baranzke 2008, 53). Einen sog. „Theriomorphismus“ benennt Arendt als Abgrenzung zum empirischen Anthropomorphismus (Arendt 1970, 61; nach Gfeller 1986). Hierbei wird nicht versucht, das Tier zu vermenschlichen, sondern genau anders herum das „Tierische“ im Menschen zu sehen. Der Anthropozentrismus ist auch verschieden von einem *epistemischen Anthropomorphismus*, nach dem menschliche Eigenschaften in noch ganz andere Bereiche hineingedeutet werden, auch wenn der Anthropomorphismus als philosophisches Problem, als „Anthropopathie“ (Ingensiep/Baranzke 2008, 53) verstanden wird. Der *ethische Anthropozentrismus*, um den es hier geht, meint, dass alles Menschliche moralisch relevant ist. Die Menschenmoral hat dann drei dem Menschen zuträgliche, prägende Elemente auf seiner Seite: 1) reziproker Rechtsbegriff, 2) exklusive Vernunftausstattung, 3) hierarchisch-teleologische Kosmologie. (Vgl. Ingensiep/Baranzke 2008, 83ff.)

⁷⁰ Einen sehr extremen Anthropozentrismus könnte man, wie Gfeller (1986, 221), auch bei Sartre vermuten.

⁷¹ Die Theorie Kants hat lediglich die Konsequenz, dass Menschen als schutzwürdige Entitäten gelten. Das eigentliche Kriterium, welches herangezogen wird, ist das der Vernunft. Insofern handelt es sich vielmehr um einen „Ratiozentrismus“.

⁷² Anthropozentrische Ansätze können unterschiedlich stark sein, je nachdem welchen Status sie dem Kriterium der Spezieszugehörigkeit einräumen (vgl. dazu Jaworska 2013): a) Eine starke Form des Anthropozentrismus wie der Anthropozentrismus Kants betrachtet das Kriterium der Spezieszugehörigkeit als notwendiges und zugleich hinreichendes Kriterium für die Zuschreibung eines (vollen) moralischen Status. b) Demgegenüber kann man aber auch schwächere Formen des Anthropozentrismus unterscheiden, wenn die Spezieszugehörigkeit lediglich als notwendiges Kriterium und das Vorliegen höherer kognitiver Fähigkeiten als hinreichendes Kriterium fungiert. In dieser schwächeren Form eines Anthropozentrismus ist es nicht allein die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Art, sondern darüber hinaus der Besitz spezieller Fähigkeiten, die eine Statuszuschreibung bedingen. c) In einer dritten Form des Anthropozentrismus kann auch ein disjunktives Kriterium eingeführt werden, welches über die Statuszuschreibung entscheidet. So wäre es nach dieser noch milderer Form des Anthropozentrismus möglich, einen moralischen Status zuzuerkennen, wenn eine Entität zu einer bestimmten Spezies gehört, *oder* (falls dies nicht der Fall ist) die Entität bestimmte kognitive Fähigkeiten besitzt. Hier fällt die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch noch weniger ins Gewicht und u.U. hinter ein anderes Kriterium zurück. Dennoch kann von einer Form des Anthropozentrismus gesprochen werden, weil selbst in dieser Form die Spezieszugehörigkeit ein bestimmtes Niveau des moralischen Status sicherstellt, ohne dass notwendigerweise weitere Kriterien erfüllt sind. Das Kriterium der Spezieszugehörigkeit hat in dieser Variante die geringste Bedeutung unter den anderen Anthropozentrismen; Menschsein ist noch nicht einmal eine notwendige Bedingung für einen moralischen Status, da auch andere Kriterien statusbestimmend sein können.

Belieben nutzen („dominum terrae“) soll.⁷³ Vor diesem Hintergrund kann der Mensch nur als der zentrale Punkt einer christlichen Ethik gedacht werden – Menschlichkeit wird zu einer Auszeichnung, die den Menschen ungeachtet weiterer Kriterien an die Spitze der Ernährungs- und moralischen Wertkette stellt.⁷⁴ Moralsysteme oder Moral im Allgemeinen scheinen eine menschliche Erfindung zu sein. Ohne Menschen, so würden viele argumentieren, gäbe es auch keine Moral. In einem menschenlosen Universum würde es demnach keine moralischen Grundsätze und Prinzipien geben, an die es sich zu halten gilt. Der Mensch als Entwickler der Moral nimmt im anthropozentrischen System eine bevorzugte Rolle ein.⁷⁵ Ebenso wird z.B. auch ein Auto von seinem Konstrukteur mit einem Platz für ihn als Fahrer versehen und von ihm auf seine Bedürfnisse und Gewohnheiten angepasst. Deshalb könnte man auch bei der Moral und im Weiteren bei einer Ethik als einer Moralbegründung davon ausgehen, dass deren „Konstrukteure“ sich einen privilegierten Platz in ihnen sichern.

⁷³ „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.“ (Gen 1, 27-28 EU). Und ebenso: „Du hast ihn [den Menschen] als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, hast ihm alles zu Füßen gelegt.“ (Ps 8,7 EU). Aber auch schon Protagoras meinte, dass der Mensch als das Maß aller Dinge gedacht werden sollte. Weil die Natur dem Menschen dienlich sein kann, sollte sie geschützt werden. Der Mensch ist auf sie angewiesen, um zu überleben (Basic-needs-Argument) oder weiterhin glücklich zu leben (ästhetisches Argument). Es wird auch argumentiert, dass die nichtmenschliche Natur geschützt werden soll, um den Menschen nicht verrohen zu lassen (pädagogisches Argument/ Verrohungargument s.o.).

⁷⁴ Wir sind die Wesen mit den höchsten kognitiven Fähigkeiten und stehen deshalb dem Anthropozentrismus zufolge an der Spitze einer moralischen Werthierarchie. Diesem Gedankengang liegt das Prinzip zugrunde, dass diejenigen Entitäten, welche anderen kognitiv überlegen sind, in der Werthierarchie über denen mit den niederen Entitäten stehen und daher gegenüber den niederen privilegiert sind. Die vollständige Anerkennung eines solchen Prinzips offenbart aber unliebsame Konsequenzen, sobald Wesen mit unseren ethischen Kalkulationen einbezogen werden müssen, deren kognitive Fähigkeiten unseren überlegen sind und uns somit an der Spitze der Werthierarchie ablösen würden. Solche Wesen könnten vielleicht zukünftige Roboter, Außerirdische oder vielleicht sogar eine in der Zukunft durch Evolution entwickelte Art auf unserem Planeten sein. Eine solche Situation wird beispielsweise in Isaacs Asimovs Kurzgeschichte „Logik“ („Reason“) dargestellt, in der das neue und leistungsfähige Robotermodell Cutie der Klasse QT die Besatzung durch seine Schlussfolgerungen in den Wahnsinn treibt. Asimovs Kurzgeschichte ist auch deshalb interessant, weil der Autor dem Roboter Cutie ein klassisches Begründungsmuster des Anthropozentrismus vorführen lässt. Der Roboter meint, durch eine göttliche Instanz, in diesem Fall der Energieumformer der Solarstation (von Cutie der *Herr* genannt) auserwählt, zum Prophet berufen und in der Schöpfung deshalb gegenüber den anderen privilegiert zu sein.

Tischler (2013) erwägt, ob es nicht eine natürliche Haltung sei, dass sich die überlegeneren Spezies über die ihnen unterlegenen stellen. Sie entwickelt diesen Gedanken aus einem Gedankenexperiment, das an Orwells „Animal Farm“ angelehnt ist. Tischler schreibt, „man [könne] zu der Ansicht gelangen, dass *jede* Spezies, hätte sie nur die Möglichkeit, sich über alle anderen erheben würde, um sodann auf deren Kosten und ohne Rücksicht auf Verluste über sie zu herrschen.“ (Tischler 2013, 8)

⁷⁵ Berücksichtigt man den Ursprung moralischer Systeme, so wirkt diese Argumentation deshalb plausibel, weil sie die Stellung des Menschen als Urheber der Moral in besonderer Weise berücksichtigt.

Empfindungsfähigkeit und moralischer Status

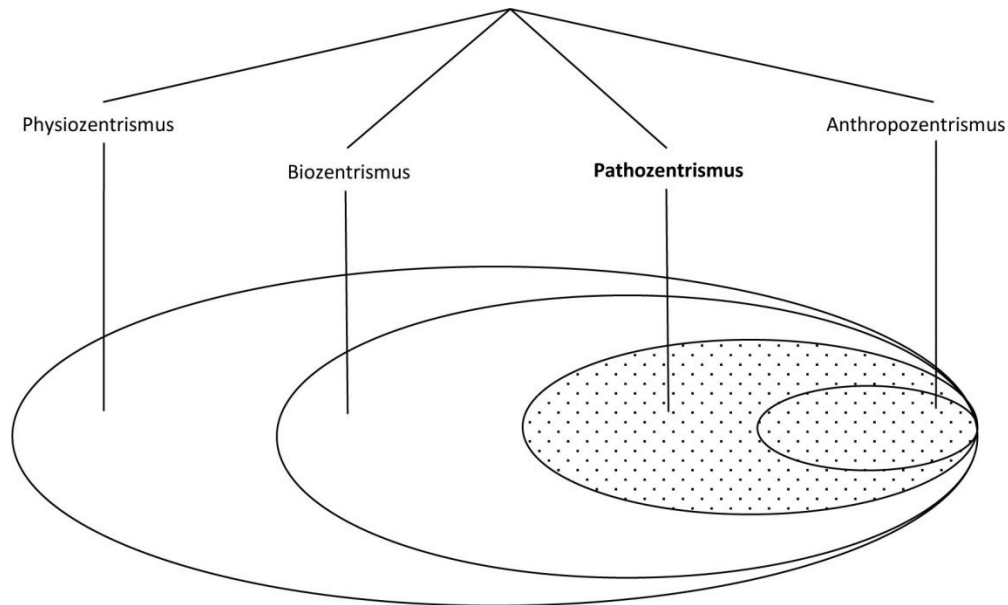


Abbildung 2 – Das Theorienspektrum Physiozentrismus-Biozentrismus-Pathozentrismus-Anthropozentrismus
Die Ansätze besitzen aufgrund des jeweils als zentral erachteten Kriteriums einen unterschiedlich großen Kreis moralisch zu berücksichtigender Entitäten.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Physio- und Biozentrismus zwar in der Lage sind, jeweils einen bestimmten Umkreis möglicher Moralobjekte zu definieren. Physio- und Biozentrismus anerkennen Eigenschaften von Moralobjekten als moralisch relevante Kriterien, die nicht-mentale Eigenschaften sind.⁷⁶ Beim Physiozentrismus ist es die bloße Existenz einer Entität, die sie schon als schutzwürdig auszeichnet, beim Biozentrismus die Eigenschaft der Lebendigkeit. Beide liefern aber aufgrund ihrer Offenheit und Allgemeinheit eines physischen Kriteriums (Lebendigkeit, Existenz) hinsichtlich der Moralobjekte keine Kriterien, mit denen andere Entitäten differenziert beurteilt werden könnten. Der Anthropozentrismus erkennt zwar je nach Ansatz mentale Eigenschaften⁷⁷ als solche Maßstäbe an⁷⁸ und kann insofern

⁷⁶ Da der Pathozentrismus eine mentale Eigenschaft als Kriterium wählt, wird auf die mentale Natur dieses Kriteriums in einem gesonderten Kapitel (3) eingegangen.

⁷⁷ Es ist natürlich fraglich, ob auch jeder Anthropozentrismus mentale Eigenschaften anerkennt. Je nach Auffassung der menschlichen Natur, welche hier das ausschlaggebende Kriterium für die moralische Beurteilung ist, sind es vielleicht auch nur rein biologisch-materiale Eigenschaften, die eine Entität zu einem Menschen machen. Wenn der Mensch als Mensch grundsätzlich über seine mentalen Eigenschaften und Fähigkeiten charakterisiert ist, also mentale Eigenschaften essentielle Eigenschaften des Menschseins sind, dann ist eine solche anthropozentristische Spielart dem Pathozentrismus in der Kategorie der moralisch relevanten Eigenschaften ähnlich. Dies ist nicht so, wenn der Anthropozentrismus den Menschen allein biologisch ohne Rekurs auf mentale Eigenschaften definiert. Was jedoch außer Frage steht, ist, dass sich der Pathozentrismus vom Anthropozentrismus zumindest darin unterscheidet, dass er den Rekurs auf mentale Eigenschaften immer schon in einer *direkten*

auch pragmatische und valide Kriterien dafür liefern, ob eine Handlung richtig oder falsch ist, er beschränkt sich jedoch in seiner Konzeption bewusst nur auf vernunftbegabte oder rational handelnde Menschen und grenzt damit andere Spezies aus der moralischen Diskussion von vornherein aus. Für das pathozentrische Verständnis besitzt er einen zu beschränkten Kreis an Moralobjekten. Der Pathozentrismus ist in dem Spektrum der dargestellten Positionen hinsichtlich des Umfangs an Moralobjekten ein gemäßigter Ansatz zwischen Biozentrismus und Physiozentrismus, die sehr viele Moralobjekte zu integrieren vermögen, und einem Anthropozentrismus mit einer geringeren Anzahl an Moralobjekten (s. Abbildung 2). Das entscheidende Merkmal jedes pathozentrischen Ansatzes ist deshalb eine *definierte* Ausweitung des Kreises an Moralobjekten. Der Anspruch des Pathozentrismus muss aus der Perspektive eines vorherrschenden anthropozentrischen Paradigmas als *Erweiterung* beschrieben werden. Dies resultiert schon begrifflich aus den zugrunde gelegten Kriterien. Die Extension des Begriffes „empfindungsfähig“ ist umfangreicher als der des Begriffes „menschlich“ oder „vernunftbegabt“. Es fallen (bislang) mehr Arten von Entitäten darunter. Insofern handelt es sich um eine Ausdehnung oder Erweiterung des Kreises der Moralobjekte. Die Erweiterung muss aber in Anbetracht weiterer Theorien wie dem Physio- oder Biozentrismus, die noch mehr Moralobjekte als der Pathozentrismus anerkennen, immer noch als *gemäßigt* beschrieben werden. Der Umfang von Moralobjekten bleibt nämlich geringer als bei diesen ethischen Theorien. Der Pathozentrismus nimmt hinsichtlich einer Ausweitung des Kreises an Moralobjekten ein plausibles und nicht an moralisch irrelevante Sachverhalte geknüpftes Kriterium an (s.o.). So wird beispielsweise innerhalb eines biozentrischen Modells die Anerkennung von z.B. Robotern als mögliche empfindungsfähige Moralobjekte u.U.

Weise vornimmt. Ein Anthropozentrismus würde mentale Eigenschaften nur indirekt anführen, nämlich als Eigenschaften, die eine Entität zum Menschen machen.

⁷⁸ Hier findet ein Übergang statt – es werden Eigenschaften einer anderen ontologischen Kategorie mit einbezogen. Es bleibt zu klären, welche Theorie hier die Beweislast für die Erweiterung auf mögliche Moralobjekte zu tragen hat. Es scheint naheliegend, eine Rechtfertigung für die Erweiterung des Spektrums moralisch relevanter Kriterien zu verlangen. Physio- bzw. Biozentrismus fordern dazu auf, einen größeren Anteil von Moralobjekten in den Kreis moralisch relevanter Entitäten zu integrieren. Man müsste auch von jenen Theorien eine Rechtfertigung verlangen, deren einbezogene Kriterien weniger mit dem Begriff der Moral in Verbindung stehen als die, deren Kriterien in einem unmittelbaren Verhältnis zu moralischen Eigenschaften gerückt sind. Beim Physiozentrismus wäre die Verbindung zu Moral eine mittelbarere, als sie es beim Pathozentrismus oder Anthropozentrismus mit ihren mentalen Kriterien sein könnte. Die normative Komponente, die in moralischen Urteilen zum Ausdruck gebracht wird, scheint bei physischer Existenz allein noch nicht gegeben zu sein (und muss innerhalb dieser Positionen über eine externe, Moralität einfordernde Instanz, wie einen Gott, eingeholt werden (s.o.)). Beim Patho- bzw. Anthropozentrismus ist diese Verbindung zur Moral unmittelbarer gegeben. Moral als ein mentales Konstrukt oder als Erfindung oder gar anthropologisches Merkmal des Menschen steht unmittelbarer mit den jeweils gewählten Kriterien dieser Positionen in Verbindung.

ausgeschlossen, weil es sich nicht um lebendige, organische Entitäten handelt.⁷⁹ Der Pathozentrismus ist mit seinem Kriterium hingegen grundsätzlich offen für die Integration ganz verschiedener Entitäten, solange sie nur empfindungsfähig sind. Insofern können z.B. (1) empfindende und nichtmenschliche Spezies, (2) empfindende andere, uns unbekannte Spezies (terrestrische und unentdeckte oder extraterrestrische Lebensformen) sowie (3) technische Geräte, die in der Zukunft vielleicht einmal empfinden könnten,⁸⁰ zu seinem moralischen Universum gehören. Dementsprechend kann der nicht-speziesistische Impetus des Pathozentrismus sogar in zweifacher Weise als erweitert begriffen werden. Er erlaubt nämlich prinzipiell nicht nur eine Ausweitung auf die *uns bekannten* Spezies, sondern erlaubt sogar eine Ausdehnung auf uns bisher *noch unbekannte* Spezies. Zudem erlaubt der Pathozentrismus eine Erweiterung auf Entitäten, die nicht unter den Begriff der „biologischen Spezies“ fallen. Er beschränkt sich prinzipiell noch nicht einmal auf biologische Wesen – er ist also sogar grundsätzlich nicht einmal organozentristisch. Zusammenfassend kann der Pathozentrismus daher als eine Theorie beschrieben werden, die aus Sicht anthropozentristischer Theorien eine *gemäßigte*, aber *nicht-speziesistische* und prinzipiell *nicht auf unsere bekannten Spezies eingeschränkte* sowie *nicht-organozentristische* Erweiterung des Kreises an Moralobjekten zulässt.⁸¹

Nach der vorangegangenen kurzen Verortung des Pathozentrismus im zentristischen Theorienspektrum wird nun mit weiteren philosophiesystematischen Betrachtungen ein noch genaueres Bild des pathozentristischen Ansatzes skizziert. Dabei werden einige der Erkenntnisse aus dem oben bereits erarbeiteten historischen Überblick aufgegriffen, zentrale pathozentristische Gedanken zusammengeführt und das bisherige Bild des Pathozentrismus präzisiert. Auf diese Weise soll ein Ansatz rekonstruiert werden, der für die folgenden Untersuchungen zugrunde gelegt werden kann. Um das ethische Selbstverständnis der pathozentristischen Position zu explizieren, wird

⁷⁹ Ob der Biozentrismus derartige Entitäten wirklich ausschließt, ist u.a. natürlich von der jeweilig zugrunde gelegten Definition von „lebendig“ abhängig (s. dazu Fußnote 67).

⁸⁰ Dies setzt natürlich voraus, dass man mentale Zustände wie im Funktionalismus als grundsätzlich multipel realisierbar ansieht. Insofern wäre das Zustandekommen von Empfindungszuständen nicht an ein organisches Gewebe gebunden (wie z.B. John Searle behauptet). Hier macht sich ein erster Zusammenhang zwischen geistontologischen Positionen und ihren ethischen Konsequenzen bemerkbar. Wird eine solche multiple Realisierung mentaler Zustände von vornherein ausgeschlossen, ist es hin-fällig, innerhalb eines Pathozentrismus für die Integration nicht organischer Entitäten zu plädieren.

⁸¹ Insofern ist das hier gezeigte Venn-Diagramm (s. Abbildung 2) vielleicht sogar irreführend. Sollte es irgendwann einmal eine Welt geben, in der mehr empfindungsfähige Roboter vorhanden sind als empfindungsfähige organische Wesen, dann ist – wenn diese Roboter nach dem Biozentrismus nicht als lebendig gelten können – das moralische Universum des Pathozentrismus sogar größer als das des Biozentrismus.

nun zuerst die Frage nach dem *pathozentrischen Zusammenhang* gestellt (2.1). Der pathozentrische Zusammenhang kennzeichnet die für den Pathozentrismus wesentliche Verbindung zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status und charakterisiert die moralische Relevanz der Empfindungsfähigkeit. Es wird untersucht, welche Argumente für die Verbindung von Empfindungsfähigkeit und moralischem Status sprechen könnten.

Der zweite Abschnitt des Kapitels geht auf Merkmale, Grenzen und Anwendungsbereiche des Pathozentrismus ein (2.2). Dadurch, dass der Pathozentrismus mit seinem auch mentalen Kriterium der Empfindungsfähigkeit nicht nur Menschen als Moralobjekte anerkennt, ist er *prima facie* ein guter Kandidat für jede Position, die mehr als nur menschliche Wesen moralisch berücksichtigen möchte. Ich werde versuchen, den Pathozentrismus noch genauer zu bestimmen und seine Merkmale und Charakteristika herauszuarbeiten. Wodurch lässt sich eine pathozentrische Ethik genauer definieren, in welchem philosophischen Milieu sind pathozentrische Ethiken anzutreffen, wo liegen Grenzen pathozentrischer Modelle?

In einem dritten Abschnitt dieses Kapitels (2.3) wird auf die Struktur pathozentrischer Theorien eingegangen. Wie könnte die allgemeine theoretische Architektur einer pathozentrischen Ethik aussehen? In diesem Zusammenhang wird auch ein für den Pathozentrismus unentbehrliches Modell des moralischen Status entwickelt, das den Anforderungen und Ansprüchen des pathozentrischen Ansatzes genügen kann.

2.1 Die Begründung des pathozentrischen Zusammenhangs

Warum ist für den Pathozentristen gerade die Empfindungsfähigkeit moralisch relevant? Was macht dieses Merkmal zu einer moralisch ausschlaggebenden Größe? Empfindungsfähigkeit ist eine geistige Eigenschaft. Und Lebewesen, die einen irgendwie beschaffenen Geist besitzen, die in irgendeiner Weise fühlen oder denken können, haben für uns immer gleich einen ethischen Rang. Wenn ein Wesen ein geistiges Leben führt, wird es auch in moralischer Hinsicht für uns interessant. Geistige Eigenschaften scheinen generell auf eine moralische Dimension zu verweisen (vgl. Köchy 2008, 204f.) Mit dem Überschreiten einer kategorialen Grenze von „Unbeseeltem“ zu geistbesitzenden Entitäten kommen zwangsläufig moralische Aspekte ins Spiel.⁸² Es scheint eine besondere Verbindung zwischen geistigen Eigenschaften einer Entität und ihrer moralischen Relevanz zu bestehen. Denn erst geistige Eigenschaften ermöglichen es z.B. sich zu sorgen oder von etwas betroffen zu sein. Deshalb liefert

„[d]ie Zugehörigkeit zu der Klasse von Wesen, die einen Geist besitzen, [...] eine überaus wichtige Garantie: die Garantie einer gewissen Art von ethischem Rang.“ (Dennett 2001, 15)

Zu einem solchen Geist, der einen ethischen Rang garantiert, gehören immer auch Empfindungen. Besonders das Empfinden scheint unter den geistigen Eigenschaften eine herausragende ethische Bedeutung zu haben. So sind z.B. Schmerzempfindungen moralisch von Belang.

Aber woher kommt die Intuition, dass Empfindungsfähigkeit per se ein moralisch relevantes Kriterium ist? Beim Pathozentrismus firmiert diese herausragende Bedeutung der Empfindungsfähigkeit unter den geistigen Eigenschaften – sie ist in besonderer Weise ausschlaggebend für den moralischen Status einer Entität. Das Verhältnis zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status soll im Folgenden als *pathozentrischer Zusammenhang* bezeichnet werden. Seine Begründungen könnten logischer, religiöser, naturwissenschaftlicher, psychologischer oder sprach-

⁸² Es handelt sich bei der Annahme einer solchen kategorialen Grenze, die einen moralischen Übergang markiert, vorerst um eine metaphysische Intuition. Sie soll in diesem Abschnitt für die Empfindungsfähigkeit als einer geistigen Eigenschaft unter vielen gerechtfertigt werden. Innerhalb egalitärer physio- und biozentrischer Positionen müsste eine derartige Intuition eigentlich gelegnet werden.

philosophischer etc. Provenienz sein.⁸³ Da der pathozentrische Zusammenhang den Kern jeder pathozentrischen Position bildet, sollte auf die Formen seiner Begründung eingegangen werden. In jedem Fall muss sich der Pathozentrismus mit dem pathozentrischen Zusammenhang auseinandersetzen und wenn er schon nicht begründet werden kann, so sollte dieser besondere Zusammenhang zumindest beschrieben und weiter untersucht sowie auf die Besonderheiten der Empfindungen im Hinblick auf die Moralität eingegangen werden. Ist das Vertrauen in diesen Zusammenhang gerechtfertigt, oder wäre eventuell sogar eine Täuschung im Hinblick auf die eigentlich so evident erscheinende Verknüpfung von Empfindungsfähigkeit und moralischem Status denkbar? Haben vielleicht auch andere Eigenschaften von Lebewesen eine solch herausragende moralische Bedeutung? Ließe sich beispielsweise auch Homoiothermie als Kriterium für einen moralischen Status heranziehen? Oder könnte man einfach alle Entitäten zu Moralobjekten erklären, die ihre Nachkommen säugen? Die Fähigkeit zu empfinden stellt sich uns im Gegensatz zu diesen Beispielen intuitiv als Sonderfall dar – im Gegensatz zu anderen Kriterien erscheint die moralische Relevanz der Empfindungsfähigkeit offensichtlich. Dies führt zur Frage, welche Argumente für diesen basalen Zusammenhang zwischen der Fähigkeit des Erlebens und dem moralischen Status möglicherweise angeführt bzw. welche Ansichten hinsichtlich der Genese dieser Intuition vertreten und begründet werden können. Der Pathozentrist muss sich der Frage stellen, *warum* gerade die Empfindungsfähigkeit einer Entität maßgeblich ihren moralischen Status konstituiert und er muss diese moralische Sonderstellung von Empfindungen rechtfertigen.⁸⁴

Es gibt m.E. durchaus theoretische Überlegungen, die für einen Zusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status sprechen.⁸⁵ Folgende Argumente wären denkbar, die der Pathozentrist für den Zusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status anführen könnte.

⁸³ Solche Begründungen werden nicht immer in ausreichendem Maße geleistet. Ich werde deshalb im Folgenden eine Reihe an Argumenten konstruieren, die als Begründung des pathozentrischen Zusammenhangs denkbar wären.

⁸⁴ Sicherlich wirkt sich die *Art der Argumentation* für eine Abhängigkeit zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status auch auf die genaue Bestimmung des Verhältnisses zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status aus, die u.a. im Rahmen des konditionalen Problems im Abschnitt 5.2 thematisiert wird. Eine Entscheidung für eine bestimmte Argumentationsfolge konturiert von Beginn an eine Verhältnisbestimmung der Größe der Empfindungsfähigkeit und des moralischen Status.

⁸⁵ Hier wird eine sog. argumentativ-philosophische Fundierung eines bestimmten Merkmals, d.i. Empfindungsfähigkeit, geliefert. Die argumentativ-philosophische ist eine unter mehreren Möglichkeiten für die Aufnahme von Kriterien in die Menge mS (moralischer Status), s.u. Fußnote 144.

Der Pathozentrist könnte argumentieren, dass erst phänomenales Erleben ein Zu- oder Abneigungsspektrum für eine Entität eröffnet. Demnach wäre es die Empfindungsfähigkeit selbst, die in besonderer Weise moralisch relevant ist, weil sie erst ein solches Spektrum ermöglicht. Neben dem Schutz von Interessen einzelner Individuen hat Moral sowohl die Funktion als auch das Ziel zu verhindern, was Entitäten missfällt, und jenes zu befördern, das ihnen zusagt. Wären einzelne Situationen nicht positiv oder negativ aus Sicht einer jeweiligen Entität bewertbar, verlöre Moral jegliche Notwendigkeit. Diese Bewertungsgrundlage bildet letztlich die Voraussetzung dafür, bestimmte Handlungen zu verbieten oder zuzulassen. Der Zusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status liegt nach dieser Argumentation also darin begründet, dass Empfindungen die Funktion von Moral erst konstituieren – Empfindungsfähigkeit bildet den Kern jedes moralischen Sachverhalts.⁸⁶

Radikaler wäre es, wenn der Pathozentrist behaupten würde, dass der Zusammenhang zwischen moralischem Status und Empfindungsfähigkeit sogar ein analytischer ist; der Begriff der Moral oder des moralischen Status könnte bereits beinhalten, dass es um den Schutz von *empfindungsfähigen* Entitäten geht.⁸⁷ In diesem Fall müsste gezeigt werden, dass die Begriffe „empfindungsfähig“ und „moralisch relevant“ nicht nur aufgrund der Beschaffenheit unserer Welt kontingenterweise extensionsgleich, sondern auch synonym sind.

Vielleicht besteht aber *in Wirklichkeit* kein realer Zusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status. In diesem Fall wäre auch eine Verbindung beider denkbar, die im einzelnen Moralsubjekt begründet liegt oder, falls sie tatsächlich real existiert, wir zumindest nichts über sie in Erfahrung bringen könnten.⁸⁸ Für

⁸⁶ Aus dieser Überlegung ergibt sich eine für die Tierethik typische Argumentation. Empfindungen sind die Grundlage dafür, dass eine Entität Interessen haben kann (Interessenprinzip; vgl. Feinberg 2001, 151). Diese Interessen bilden wiederum die Basis dafür, dass der Mensch als stellvertretende Instanz die Rechte der Tiere einfordern kann.

⁸⁷ Henry Sidgwick entwickelt beispielsweise einen universellen Hedonismus intuitionistischer Prägung. Bei ihm hat Moral immer (mindestens) etwas mit Bewusstsein zu tun (nach Moore 1970, 129). Er klassifiziert sog. „Desirable states of Consciousness“. Er leitet das pathozentrische Kriterium analytisch her und meint, dass sich der moralische Wert der Empfindungsfähigkeit nicht weiter begründen lasse, dass der Sachverhalt vielmehr mit der Bedeutung von „gut“ zusammenhängt (nach Moore 1970, 102). Das Prinzip der Lust entstammt aus der Intuition. Für einen Überblick s. Sidgwick 1981, 398.

⁸⁸ Man könnte in Anlehnung an diese Diskrepanz insofern zwischen realistischen und antirealistischen/ konstruktivistischen Ansätzen hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status unterscheiden. Erstere würden den Zusammenhang als real ansehen, indem sie den moralischen Status als von der Empfindungsfähigkeit abhängig erachten. Antirealistische/ konstruktivistische Ansätze würden den Zusammenhang ausschließlich psychologisch begründet sehen. Der Zusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status besteht nach einer solchen Ansicht dann nicht tatsächlich. Diese Ansichten würden unmittelbar mit allgemeinen metaethischen Positionen zusammenhängen. Ein moralischer Realist, der die Existenz von uns unab-

den Pathozentrismus wäre dann zu klären, warum sich der vortheoretische Gedanke eines solchen Zusammenhangs derart aufdrängt und sich so beharrlich unter unseren moralischen Intuitionen halten kann. Erweist sich die Akzeptanz des Zusammenhangs zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status als basale Intuition, könnte der Pathozentrist behaupten, dass ihre Rechtfertigung hinfällig sei. Solche basalen Intuitionen wären danach dann generell unbegründbar und müssten einfach anerkannt werden. Empfindungsfähigkeit bildete dann den letzten Punkt, an dem moralische Prinzipien überhaupt ansetzen könnten. Welche Kandidaten für ein Fundament, an dem moralische Prinzipien festgemacht werden sollten, gäbe es sonst noch?!

Ferner ließe sich behaupten, eine Verbindung zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status würde von uns lediglich ‚vorsichtshalber‘ unterstellt und zur moralischen Beurteilung als Minimalbedingung herangezogen.⁸⁹ Dies tun wir deshalb, weil wir davon ausgehen, dass, bevor in einer Entität weitere mögliche Kriterien zur Moralbeurteilung erfüllt sind (Vernunft etc.), eine solche Entität bestimmt auch schon irgendeine Form von Empfindungsfähigkeit realisiert. Um mögliches schuldhaftes Fehlverhalten zu umgehen, werden daher vorsorglich einfach schon alle empfindungsfähigen Wesen einbezogen.⁹⁰

Eine weitere Möglichkeit, die Verbindung zwischen moralischem Status und der Fähigkeit der Empfindung zu erklären, bestünde darin, sie als eine kulturelle Erfindung anzusehen. Der Zusammenhang wäre demnach vielleicht kein wirklicher. Wir könnten nur sagen, dass ein Zusammenhang zwischen beidem bestehe, der sich durch Internalisierung und Tradierung immer wieder in unseren Kulturen fortpflanzt. Man

hängiger moralischer Werte postuliert, würde als Pathozentrist auch einen real existierenden Zusammenhang moralischer Wertigkeit mit Empfindungsfähigkeit eingestehen. Moralische Antirealisten (Kognitivisten), die behaupten, Moral sei lediglich eine menschliche Erfindung, verorten auch die Verbindung zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status im Reich des Menschengemachten.⁸⁹ Es handelt sich hier um ein prophylaktisches „Für-relevant-Annehmen“. Man könnte diese Begründung eine *pronoische Begründung* der moralischen Relevanz von Empfindungen nennen – nach der Nymphe der Vorsehung Pronoia, der Frau von Prometheus, Mutter von Deukalion.

⁹⁰ Peter Singer argumentiert ähnlich, wenn er einigen Tieren das moralische Kriterium des Selbstbewusstseins zuschreibt, das er neben dem Interesse als ein höheres ausschlaggebendes Moment für die moralische Beurteilung einer Entität anführt. Selbstbewusstsein besitzen nach Singer ganz sicher auch der Mensch und höhere Säugetiere wie Menschenaffen. Prophylaktisch schreibt er Selbstbewusstsein aber auch Hunden, Katzen, Walen, Delphinen und anderen zu, um hier keinen Fehler zu begehen (vgl. v. d. Pfordten 1996, 134). Ein Unterschied zu der hier genannten Argumentation ist aber, dass Selbstbewusstsein nicht als Sicherheitskriterium für ein weiteres entscheidenderes moralisches Kriterium herangezogen wird, sondern für sich stehen kann. Bei Singer werden nur vorsichtshalber Spezies ausgewählt, die das Kriterium erfüllen könnten.

könnte von einem erfolgreichen „Mem“⁹¹ sprechen, einer Wertauffassung der Empfindungsfähigkeit, die sich in vielen Kulturen hartnäckig bis heute halten konnte.

Andernfalls könnte unsere Intuition des Zusammenhangs zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status auch als anthropologische Konstante aufgefasst werden. Dann läge es zwangsläufig in der Natur des Menschen, empfindungsfähige Wesen als moralisch relevant anzusehen und diese zu achten. Aufgrund dieser Verankerung im menschlichen Wesen ließe sich die Zuordnung eventuell auch nicht weiter analysieren. Sie wäre dann vielleicht auch ein integraler Bestandteil jeder menschlichen Moral; jedes ihrer Verbote und Gebote müsste diesen Zusammenhang respektieren und aufrechterhalten.

Vielleicht ist die Fähigkeit zu empfinden für uns aber auch nur aus Sympathie oder der Zugehörigkeit zu bestimmten Wesen moralisch relevant.⁹² Wie Fans desselben Sportclubs, Fahrer derselben Automarke oder Menschen, die dasselbe Hobby teilen, sich mehr verbunden fühlen, fühlen auch wir uns unter Umständen Entitäten verbunden, die die Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit ebenso besitzen wie wir. Aufgrund dieser Tatsache möchten wir empfindungsfähige Entitäten moralisch stärker berücksichtigen als solche, die diese Eigenschaft nicht aufweisen.

Ebenfalls wären natürlich auch religiöse oder metaphysische Begründungen des Zusammenhangs zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status innerhalb eines pathozentrischen Ansatzes denkbar.⁹³ So könnte man behaupten, Empfindungsfähigkeit sei deshalb moralisch ausgezeichnet und empfindungsfähige Wesen deshalb besonders schutzwürdig, weil es eine übernatürliche Instanz gebietet. Diese These lässt sich nicht in einer naturalistischen Philosophie nachvollziehen. Um die Rechtfertigung nachvollziehen zu können,⁹⁴ muss der Glaube an die rechtfertigende Instanz geteilt werden.

Den vorhergehenden Argumentationen kann entnommen werden, dass der pathozentrische Zusammenhang auf verschiedene Weise zu rechtfertigen ist. Selbst wenn

⁹¹ Ein Mem wird definiert als kleinste Informationseinheit, die sich noch fortpflanzen kann. Der Mem-Begriff wurde von Richard Dawkins im Rahmen einer soziobiologischen Theorie eingeführt und findet mittlerweile in Erklärungsmodellen der kulturellen Entwicklung seine Anwendung.

⁹² Ähnlich äußert sich beispielsweise Mill (vgl. Fußnote 35).

⁹³ Als Beispiel für solche Begründungen könnten geschichtliche Positionen wie z.B. die Schopenhauers angeführt werden.

⁹⁴ Vgl. dazu v. d. Pfordten 1996, 106f.; Birnbacher 1986, 113f.; Patzig 1983a, 345ff. – im Bezug auf generelle nicht-anthroporelationale theologische Begründungen einer Ethik. Diese Form der Begründung widerspricht aber dem Kriterium der Allgemeingültigkeit von Ethik.

er nicht begründet werden kann, ist es für den Pathozentristen immer noch möglich, zumindest das Vorliegen seiner Intuition zu *erklären*. Der pathozentrische Zusammenhang muss insofern nicht unbedingt als factum brutum akzeptiert werden. Der Pathozentrist könnte zu diesem Zusammenhang nämlich Stellung nehmen und ihn entlang der oben aufgezeigten Begründungsmodelle näher charakterisieren. Diesbezügliche Ausführungen bleibt uns der Pathozentrist schuldig. Auch wenn eine solche Charakterisierung nicht immer in verschiedenen pathozentrischen Positionen in ausreichendem Maße geleistet wird, so wurden durch das Vorhergehende Möglichkeiten der Begründung dieses basalen metaphysischen Zusammenhangs aufgezeigt. Insofern wurde auch auf das dem Pathozentrismus zugrunde liegende normative Selbstverständnis eingegangen. Im Anschluss an diese Überlegungen wird sich der nächste Abschnitt den Merkmalen und Grenzen des pathozentrischen Ansatzes zuwenden.

2.2 Merkmale und Grenzen des Pathozentrismus

Der Pathozentrismus ist zwischen dem Physio- und Biozentrismus anzusiedeln; beide Positionen erkennen nicht-mentale Eigenschaften von Moralobjekten als Kriterien an. Pathozentrismus und Anthropozentrismus anerkennen hingegen mentale Eigenschaften als solche Kriterien. Das Kriterium der Empfindungsfähigkeit besitzt neben seiner mentalen Natur auch materiale Aspekte. Mental ist die Empfindungsfähigkeit insofern, als sie eine Form des Bewusstseins darstellt – Bewusstsein ist eine geistige Eigenschaft; materiell ist sie insofern, als dass ein solches Bewusstsein auf einem biologisch-neurologischen Apparat basiert (s.u.). Der Pathozentrismus ist mit dem Anspruch einer bestimmten Ausweitung des Kreises an Moralobjekten auf andere empfindungsfähige Spezies verbunden und lässt sich insofern auch in dieser Hinsicht als eine mittlere Position zwischen verschiedenen extremen Theorievarianten verstehen. Hinsichtlich des Umfangs zu berücksichtigender Moralobjekte besetzt er eine gemäßigte Position zwischen Biozentrismus und Physiozentrismus, die sehr viele Moralobjekte integrieren, und einem Anthropozentrismus mit einem geringen Umfang an Moralobjekten (s.o.). Wo liegen diesbezüglich die Anwendungsbereiche und Grenzen einer pathozentrischen Ethik, die sich u.a. durch eine solche Ausweitung des Kreises an Moralobjekten auszeichnet?

Die Position des Pathozentrismus taucht oft in einem tierethischen Zusammenhang auf. Das ist deshalb so, weil es sich beim Pathozentrismus um eine Ethik handelt, die mit ihrer Erweiterung des Kreises an Moralobjekten dazu in der Lage ist, auch andere Spezies um ihrer selbst willen zu schützen. Diese Konvergenz ist schon aus der Geschichte des pathozentrischen Denkens erkennbar. Pathozentrische Autoren sind in der Regel auch Tierethiker. Dadurch, dass der Pathozentrist nicht nur Menschen als Moralobjekte anerkennt, ist er prima facie ein guter Kandidat für jede tierethische Position. Oft wird deshalb davon ausgegangen, dass der Schutz nichtmenschlicher Arten auch die Natur insgesamt miteinschließt. Dies lässt nach den tatsächlichen Anwendungsmöglichkeiten und Grenzen des Pathozentrismus fragen. Taugt der Pathozentrismus über seine Anwendung in einem tierethischen Bereich hinaus⁹⁵ auch als Umweltethik? Kann der Pathozentrismus den Ansprüchen einer Umwelt-

⁹⁵ Auch innerhalb der Tierethik könnten Grenzen des Pathozentrismus geltend gemacht werden. So kann man beispielsweise innerhalb einer solchen Position auch eventuell für die Zulässigkeit eines schmerz- und leidvollen Tötens anderer Spezies plädieren.

ethik gerecht werden? Ist er geeignet, um Begründungsmodelle für den Schutz der Umwelt, z.B. von Berglandschaften, Urwäldern oder Seen, zu liefern?

Drei Gründe sprechen gegen den Pathozentrismus als Umweltethik (vgl. Varner 2001, 196ff.): Erstens können pathozentrische Ethiken nicht (in dem Maße wie holistische Ethiken⁹⁶) die Ziele einer Umweltethik sicherstellen. So eignen sie sich z.B. nicht, um die Unversehrtheit oder ‚Gesundheit‘ von Ökosystemen oder einer Wildnis etc. zu erhalten. Denn solange die darin lebenden empfindungsfähigen Spezies nicht zu Schaden kommen, ist der Schutz ihres Lebensraumes irrelevant.⁹⁷ Eine Unversehrtheit eines Ökosystems könnte der Pathozentrismus nur dann fordern, wenn er dem ganzen Ökosystem irgendeine Form von Empfindungsfähigkeit zuschreiben würde.⁹⁸

Zweitens widerspricht der Pathozentrismus in bestimmten hypothetischen Konstellationen umweltethischen Intuitionen. Entweder werden diese Fälle gar nicht erst im Rahmen des Pathozentrismus als moralische Fälle betrachtet, oder der Pathozen-

⁹⁶ Historische Ethiken plädieren für einen ganzheitlichen Schutz, der auch natürliche Entitäten, die nicht empfindungsfähig sind, miteinschließt. Vgl. Varner 2001, 196; der Autor nennt auch Vertreter holistischer Ethiken mit einem solchen Anspruch.

⁹⁷ Auf verschiedene Weise wurde umweltethisch gegen den Pathozentrismus argumentiert. Eine Umweltethik erlaubt oder verlangt manchmal auch das Jagen und Töten von Tieren zum Schutz der Umwelt (vgl. Callicott 1980, 230). Einige pathozentrische Theorien würden das aber verbieten (so z.B. Regan 1988, 355ff.). Regan würde beispielsweise dafür plädieren, der Natur ihren Lauf zu lassen. Das würde zwar vielleicht mehr Leid bedeuten, aber es würden keine Rechte im eigentlichen Sinne verletzt. (Andere Pathozentristen würden das Jagen zum Schutz von Ökosystemen oder Spezies aber auch erlauben, wenn es in einer Gesamtbilanz dasjenige Handeln wäre, welches das größere Leid vermeiden würde. Wenn das Unterlassen des Jagens mehr Leid bedeuten würde, könnte selbst ein Pathozentrismus ein solches Jagen befürworten können (vgl. Varner 2001, 198).) Ebenfalls wirft man dem Pathozentrismus eine unangemessene Bewertung großer Raubtiere vor – sie sollen hier als „erbarmungslos“ gelten (Callicott 1980, 332). Das Töten solcher Tiere befürwortet deshalb z.B. Sapontzis (1987, Kap. 13), solange das Ökosystem keinen Schaden nimmt. (Im Hinblick auf große Raubtiere könnte man demgegenüber behaupten, dass es sich nicht um *Moralsubjekte* handelt und das Abhandensein von Raubtieren meistens Leid befördert, weil sie die Stabilität des jeweiligen Ökosystems garantieren. Insofern würde sich nicht jeder Pathozentrist dafür aussprechen.) Daneben könnte auch der Schutz einer für die Stabilität des Ökosystems wichtigen Pflanze den pathozentrischen Annahmen widersprechen, wenn man Schafen beispielsweise aus pathozentrischer Perspektive erlauben müsste, auf den Wiesen zu grasen, auf denen eine solche Pflanze wächst. Meist spielen bedrohte Tierarten aber keine bedeutende Rolle für die Stabilität – vielmehr erwächst das Bestreben des Schutzes aus einem anthropozentrischen Grund (vgl. Varner 2001, 199). Schwächere umweltethische Einwände gegen den Pathozentrismus sind die Folgenden: 1) Aus einer Befürwortung des Vegetarismus im Pathozentrismus könnten umweltethische Ansätze eine Überpopulation mancher Spezies befürchten (vgl. Callicott 1980, 335). Nach einer Kritik von Johnson (vgl. 1981, 267) ist diese Befürchtung aber übertrieben. 2) Ebenfalls wird die (von manchen Pathozentristen befürwortete) Freilassung domestizierter Lebewesen aus umweltethischer Sicht befürchtet, wenn dies z.B. den Tod dieser Spezies oder die Schädigung der Umwelt zur Folge hat. (Stattdessen könnte man aber im Pathozentrismus einfach das Domestizieren stoppen, um auch diese Gefahr von vornherein auszuschließen; vgl. Callicott 1980, 331).

⁹⁸ Man könnte natürlich auch die gewagte These zu verteidigen versuchen, dass Ökosysteme oder Zellen als Ganze eine Kognition besitzen (vgl. Callicott 1980; Leopold 1949, nach Varner 2010). Weber (2008, 77) vergleicht diese Systeme z.B. mit dem Gehirn und argumentiert mit seinem biosemiotischen Ansatz in diese Richtung.

trismus provoziert Konsequenzen, die aus umweltethischen Gesichtspunkten unverträglich wären. Die bekanntesten Gedankenexperimente zu diesem Problem sind die sog. *last man cases*:

„You are the last human being. You shall soon die. When you are gone, the only life remaining will be plants, microbes, invertebrates. The following thought runs through your head: Before I die, it sure would be nice to destroy the last remaining Redwood. Just for fun. What, if anything, would be wrong with destroying that Redwood? Destroying it will not hurt anyone.“ (Schmidtz/Willott 2012)

Der Pathozentrist lässt im beschriebenen Szenario zu, dass unsere nicht empfindsame Umwelt zerstört werden kann, ohne dass dies moralisch verurteilt wird. Für den Pathozentrismus sind nur Empfindungen entscheidend: „[S]entientism cannot capture the moral value of holistic entities such as species and ecosystems, which are among the primary objects of environmentalists' concern.“ (Rodongo 2010, 84).⁹⁹ Der Pathozentrismus kann kein moralisches Verbot erteilen, die verbleibende nicht empfindungsfähige Natur als letzter Mensch auf dieser Welt zu schädigen.¹⁰⁰

Drittens ist eine pathozentrische Ethik wegen ihres individualistischen Vokabulars nicht für den Schutz *holistischer Entitäten* als Umweltethik geeignet. Die Reichweite (Potenz) des Pathozentrismus als umweltethische Position ist rein begrifflich schon stark eingeschränkt (vgl. Varner 2001).

Da einer Spezies in ihrer jeweiligen Gesamtheit, Pflanzen, Ökosystemen und dergleichen keine Empfindungsfähigkeit zugeschrieben werden kann, können sie anscheinend im Pathozentrismus nicht *um ihrer selbst willen* als schutzwürdig gelten. Entitäten wie Ökosysteme sind aber von einer umweltethischen Warte aus meist *um ihrer selbst* und nicht nur wegen den darin lebenden empfindungsfähigen Spezies oder um des Menschen willen schützenswert. Ihr Schutz verlangt deshalb nach der Zuschreibung intrinsischer Werte, die der Pathozentrist für diese Entitäten nicht leisten kann. Hier zeigt sich, dass der Pathozentrismus eine *individualistische* Ethik ist. Damit findet er seine Grenzen an den holistischen Ansprüchen einer Umweltethik.

⁹⁹ Die Last-man-Argumente versuchen nicht nur den Pathozentrismus, sondern auch den Anthropozentrismus als eine Umweltethik zu disqualifizieren. (vgl. Routley/ Routley 1980)

¹⁰⁰ Es könnte kritisiert werden, dass die Beweislast hier beim holistischen Umweltethiker liegt, der immer zeigen müsste, warum natürliche Systeme (ohne empfindungsfähige Wesen) einen intrinsischen Wert haben, den es zu schützen gilt (vgl. Varner 2010, 202). Man könnte also in Frage stellen, ob es überhaupt etwas ausmacht, wenn der letzte Mensch eine botanische Welt verwüstet.

Anscheinend ist ein pathozentrischer Ansatz nur sehr bedingt als umweltethische Position geeignet.

Nachdem bis hierher mögliche Grenzen des Anwendungsbereiches pathozentrischer Ansätze skizziert worden sind, möchte ich nun weitere Merkmale dieser Position herausarbeiten. So stellt sich u.a. die Frage, inwiefern eine pathozentrische Ethik mit anderen Theorien verknüpft ist. Der Pathozentrismus scheint z.B. mit seinem Kriterium der Empfindungsfähigkeit eine starke Affinität zu utilitaristischen Positionen zu besitzen. Von Jeremy Bentham bis hin zur gegenwärtigen Literatur ist der Pathozentrismus immer wieder als eine Spielart utilitaristischer Strömungen begriffen worden. Auf den ersten Blick ist eine Verbindung zwischen einer utilitaristischen Theorie und einer pathozentrisch ausgerichteten Moralphilosophie naheliegend, die das Leiden oder die Empfindungsfähigkeit zum ausschlaggebenden Kriterium erklärt. Eine utilitaristische Theorie weist eine Handlung als moralisch gut aus, die das größte Glück für die größtmögliche Zahl an Individuen herbeiführt und so Leiden minimiert und dementsprechend in Bezug auf die Erlebniswelt der involvierten Individuen eine nützliche Handlung ist. Schon allein im Grundsatz jedes utilitaristischen Ansatzes wird also auf die Empfindungsfähigkeit verwiesen. Bei der Minimierung von Leiden oder der Maximierung von Glück geht es um die Beurteilung einer Handlung auf Grundlage der durch sie herbeigeführten Empfindungswelt der involvierten Individuen. Deshalb findet sich bei den pathozentrischen Autoren jeweils der naheliegende Konnex zum utilitaristischen Kalkül. Einige namhafte Vertreter pathozentrischer Positionen bezeichnen sich als Utilitaristen (beispielsweise Bentham und Singer). Ist jeder Pathozentrismus aber deshalb immer ein Utilitarismus? Wenn ja, so kann er am ehesten als ein „Befriedigungsutilitarismus“ („mental state account“) verstanden werden, weil nur in dieser utilitaristischen Theorievariante die Empfindungsfähigkeit eine entscheidende Rolle beim Erlangen des Glücks darstellt.¹⁰¹ Der Befriedigungsutilitarismus

„behauptet, Glück bestehe in der Vermehrung positiv empfundener mentaler Befriedigungszustände. Glück muss immer in individuell positiv erfahrenen mentalen Zuständen aufgehen, was der Theorie einen hedonistischen Aspekt verleiht, denn solche Zustände kann man genießen. Mein Glück speist sich

¹⁰¹ Neben dieser Form utilitaristischer Theorien gibt es noch die „Wunschtheorie“ („informed desire account“). Nach dieser Ansicht besteht Glück in der Erfüllung aufgeklärter Wünsche in Form von extramentalen Weltzuständen. Eine weitere Spielart ist die „objektive Glückstheorie“ („objective list account“). Diesem Ansatz zufolge ist Glück für ein Individuum unabhängig der Erfüllung seiner aufgeklärten Wünsche dann gegeben, wenn es bestimmte elementare Güter und Fähigkeiten besitzt.

beispielsweise demnach u.a. aus den Befriedigungsgefühlen, die ich aus meiner beruflichen Tätigkeit beziehe usw.“ (Gesang 2003, 28).¹⁰²

Innerhalb des Utilitarismus wird das Gleichheitsprinzip als einer der drei Grundpfeiler des Utilitarismus akzeptiert: „Jeder zählt als einer, keiner mehr als einer“ (von Bentham/ Mill u.a. bei Gesang 2003, 79). Verstößt ein Pathozentrist, der bestimmte Entitäten aufgrund einer reduzierten Empfindungsfähigkeit weniger in einer ethischen Rechnung gewichten würde als andere, gegen dieses im Utilitarismus zugrunde gelegte Gleichheitsprinzip? Jeder nicht-egalitäre Pathozentrist würde dies bejahen, weil er Unterschiede zwischen den Moralobjekten machen möchte. Wenn dies aber bejaht wird, dann kann eine derartige Form des Pathozentrismus nicht mehr als Utilitarismus sui generis verstanden werden.¹⁰³

Bis hierher wurde herausgearbeitet, dass es sich beim Pathozentrismus um eine ethische Position handelt, die eine Nähe zu utilitaristischen Theorien aufweist und sich nur bedingt für eine umweltethische Position eignet. Zuletzt möchte ich nun noch einige wesentliche Merkmale pathozentrischer Positionen vorstellen, die sich aus der bisherigen Untersuchung ergeben und mittels derer die pathozentrische Position noch näher charakterisiert werden kann:¹⁰⁴

Der Pathozentrismus ist *konsequenzialistisch*: Für die Auszeichnung einer Handlung als moralisch ge- oder verboten sind (allein) die (für den Menschen voraussehbaren) Konsequenzen der Handlung relevant, d.h. die durch sie bezweckte Leidminimierung bzw. Lustmaximierung. Das Resultat einer Handlung statt der Gesinnung des Akteurs ist die entscheidende Größe, an der der moralische Wert dieser Handlung gemessen wird.

Der Pathozentrismus ist *defizitorientiert*: Pathozentrische Ethiken sind vorrangig an der Minimierung negativer und weniger an der Maximierung positiver Empfindungs-

¹⁰² „The reason is that for an entity to have moral standing according to utilitarian, it must literally be capable of being made happy or unhappy, and literal attributions of (un)happiness require that the entity be sentient.“ (Varner 2001, 193)

¹⁰³ Eine weitere Demarkation zwischen Utilitarismus und Pathozentrismus kann durch die Anerkennung von kategorialen Rechten erreicht werden, die auf einem Interesse und letztendlich der Fähigkeit zu empfinden gründen. Auf diese Weise ergibt sich ein Abstand vom utilitaristischen Kalkül, und der Pathozentrismus entfernt sich von einem utilitaristischen Modell. In dem Moment, wo derartige Rechte anerkannt werden, wäre nämlich die Handlungsbeurteilung von einem Kosten-Nutzen-Kalkül entbunden (vgl. Varner 2001, 194).

¹⁰⁴ Die hier angeführten Merkmale sind nicht als hinreichend zu verstehen. Wahrscheinlich muss nicht jede Position, die sich pathozentrisch nennt, auch alle diese Eigenschaften erfüllen. Vielmehr handelt es sich um Charakteristika, von denen man nur mutmaßen kann, dass sie einer idealen pathozentrischen Ethik abzulesen wären.

zustände ausgerichtet. Dies suggeriert schon der Name des Ansatzes, der das Leiden als negative Empfindung in den Fokus rückt. Ein pathozentrischer Ansatz unterscheidet sich dahingehend von einem uneingeschränkten Hedonismus antiker Prägung, der vorrangig die Maximierung von Lustzuständen befördern will, als dass er den Pflichten zur Leidvermeidung gegenüber den Pflichten zur Lustbeförderung den Vorrang gibt. Die Anwendungssituationen des Pathozentrismus sind solche, in denen Leiden minimiert werden soll.

Der Pathozentrismus ist darüber hinaus *naturalistisch*: Im Pathozentrismus wird ein Kriterium (Empfindungsfähigkeit) für moralische Relevanz gewählt, welches naturalistisch¹⁰⁵ beschreibbar, d.h. deskriptiv erfassbar ist und von welchem prinzipiell eine Ableitungskette hin zu den entsprechenden Präskriptionen besteht.¹⁰⁶ Man darf also innerhalb dieser Position zumindest grundsätzlich von einer innerhalb der Moralphilosophie manchmal angestrebten Ersetzbarkeit normativer Begriffe (wie z.B. „gut“) durch deskriptive Begriffe ausgehen (vgl. Moore, nach v. d. Pfordten 1996, 123). Insofern ist der Pathozentrismus auch eine naturalistische Ethik.¹⁰⁷

Der Pathozentrismus ist *mentalistisch*: Pathozentrische Ethiken wählen eine mentale Eigenschaft als moralisch ausschlaggebende Größe aus. Dahingehend unterscheidet er sich u.a. von einem Biozentrismus. Insofern stellt die Fokussierung auf ein mentales Merkmal ein weiteres Kennzeichen der Position dar.

Der Pathozentrismus ist ebenso *moralobjektzentriert*: Für den moralischen Wert einer Handlung sind Empfindungen innerhalb des Moralobjektes (und weniger innerhalb der Moralsubjekte) ausschlaggebend. Anders formuliert: Für eine pathozentrische Ethik steht nicht die Formung eines tugendhaften Charakters der moralischen Akteure als vielmehr das Befinden involvierter Moralobjekte im Vordergrund.¹⁰⁸

¹⁰⁵ *Naturalistisch* bezieht sich in diesem Zusammenhang nicht auf die Ontologie des zugrunde gelegten Kriteriums selbst, auch wenn Empfindungsfähigkeit in dieser Arbeit tendenziell als eine naturalistische Eigenschaft verstanden wird. Streng genommen kann Empfindungsfähigkeit – auch wenn in dieser Arbeit davon abgesehen wird – ebenfalls innerhalb eines dualistischen Verständnisses behandelt werden. (Ein dualistischer Pathozentrismus würde in erkenntnistheoretischer Hinsicht auch keine weiteren Vorteile bieten; s. dazu Kapitel 3). Jedenfalls ist Empfindungsfähigkeit auch innerhalb des dualistischen Paradigmas zumindest nicht per se normativ, sondern auch deskriptiv beschreibbar. Insofern würde es sich bei einer Ethik, die Empfindungsfähigkeit in einem dualistischen Verständnis zur Grundlage wählt, immer noch um eine naturalistische Ethik in dem hier gemeinten Sinne handeln. Die Zuschreibung *naturalistisch*, mit der pathozentrische Ethiken hier charakterisiert werden, ist deshalb unabhängig von der Ontologie des Kriteriums.

¹⁰⁶ Mögliche beispielhafte Rekonstruktionen solcher Ableitungsketten finden sich im vorherigen Abschnitt zu den Begründungen des pathozentrischen Zusammenhangs.

¹⁰⁷ Auch die Ursprünge der Pathozentrik liegen in naturalistischen Theorien wie dem Hedonismus und Utilitarismus (s.o.).

¹⁰⁸ Dies ist generell ein Kennzeichen moderner Ethiken. Vgl. Kapitel 1.

Der Pathozentrismus ist auch so etwas wie eine *Fernbereichsethik*: Er ist eine ethische Theorie, die sich auch für Fälle des Fernbereichs eignet (vgl. Jonas 1987) und nicht auf den Nahbereich eingeschränkt bleibt. Es lassen sich generelle Konsequenzen für andere Spezies und die Zukunft ableiten; der Pathozentrismus bleibt mit seiner Fokussierung auf die Erlebniswelt der zu beurteilenden Moralobjekte deshalb nicht zwangsläufig auf das Umfeld des urteilenden Moralsubjekts beschränkt. Der Pathozentrismus regt vorrangig zum Nachdenken über Moralobjekte in unserer weiteren zeitlichen und geographischen Umgebung an. Er versucht insofern, eine universell geteilte Vorstellung vom moralisch Guten auch für bislang noch nicht antizipierbare Moralsituationen zu entwickeln.

Der Pathozentrismus ist zudem *individualistisch*:¹⁰⁹ Das Empfinden einzelner Moralobjekte (Individuen) ist für den moralischen Wert einer Handlung von Belang¹¹⁰ und bildet die Grundlage der ethischen Begründung¹¹¹.

Der Pathozentrismus ist zuletzt *nicht-speziesistisch*: Er sieht ausdrücklich davon ab, sich auf eine bestimmte Spezies zu beschränken.¹¹² Dieses Merkmal leitet sich direkt aus dem zugrunde gelegten Kriterium der Empfindungsfähigkeit ab. Empfindungsfä-

¹⁰⁹ Es ist ein Merkmal pathozentrischer Positionen, dass sie sich mit der Erweiterung des Kreises von Moralobjekten immer schon individualistisch ausrichten. Diese Eigenart ist in Abgrenzung des Pathozentrismus zum Holismus zu verstehen. Pathozentrische Ansätze erweitern nicht nur das Spektrum moralisch relevanter Entitäten, sondern wählen dabei eine bestimmte Form der Begründung (vgl. Warren 2009, 16f.). Pathozentrische Theorien unterscheiden sich dahingehend von ökologischen, als dass sie die Schutzwürdigkeit über das Individuum begründen; Ökologen gehen hingegen den Weg über unsere Verpflichtung gegenüber unserer Umwelt. So wäre es für den Ökologen deshalb moralisch verwerflich, einen Tiger zu töten, weil wir damit unsere Verpflichtung gegenüber der Erhaltung der Art vernachlässigen würden. Vielleicht würde der Ökologe sogar argumentieren, dass wir diese Verpflichtung gegenüber uns Menschen (z.B. im Hinblick auf Folgegenerationen) haben. Für den individualistischen Pathozentristen ist die Handlung aber deswegen moralisch verwerflich, weil wir das Individuum Tiger schädigen und so seine Empfindungsfähigkeit in einem moralisch nicht zulässigen Sinn übergehen würden. Die Handlung wäre für ihn deshalb zu disqualifizieren, weil wir unerlaubte Eingriffe in die Empfindungswelt eines speziellen Individuums vornehmen würden, die nicht zu rechtfertigen wären oder sich nicht gegen andere Interessen aufwiegen lassen würden. Auch wenn beide Positionen eventuell ‚von außen‘ mit ihren Handlungsempfehlungen und Verboten ununterscheidbar sind, so ist in ihrer Begründung doch ein Unterschied zu erkennen, der den Pathozentrismus näher charakterisiert. Es ist eine Position, die moralische Relevanz unter Rückgriff auf die *individuelle* Konstitution und Bedürfnisse der jeweiligen Entitäten als Handlungsobjekte begründet.

¹¹⁰ Dieses Merkmal folgt aus der Moralobjektzentriertheit des pathozentrischen Ansatzes. Ein solcher Individualismus findet sich schon in der dem Pathozentrismus nahestehenden utilitaristischen Position John Stuart Mills. Er meint z.B.: „Die große Mehrzahl aller guten Taten hat ihren Zweck nicht im Wohl der Welt, sondern im Wohl einzelner Individuen.“ (Mill 2000, 32f.)

¹¹¹ In Anbetracht utilitaristischer Varianten pathozentrischer Ethiken, die Empfindungen der größten Menge als relevant betrachten, darf „individualistisch“ nicht als Gegenbegriff zu „kollektivistisch“ verstanden werden, sondern beschreibt den Sachverhalt, dass Kriterien für den moralischen Wert einer Handlung innerhalb des Individuums zu suchen sind. *Individualistisch* heißt also nur, dass pathozentrische Positionen nicht holistisch sind.

¹¹² Inwieweit die Zuschreibung „nicht-speziesistisch“ erweitert verstanden werden muss, habe ich bereits im Rahmen einer Bestimmung der Ausweitung des Kreises von Moralobjekten am Anfang des vorherigen Abschnittes ausgeführt. Die Erweiterung erstreckt sich nämlich prinzipiell sowohl auf uns unbekannte und nicht organische Entitäten, solange diese nur empfindungsfähig sind.

higkeit kommt nicht wie Vernunft o.Ä. nur einer Spezies zu. Deshalb privilegiert eine Ethik, die sich auf dieses Kriterium beruft, nicht eine bestimmte Spezies und sieht von einem Gattungsegoismus ab.¹¹³ Der Pathozentrismus ist bestrebt, mit der Wahl seines Kriteriums moralischer Relevanz gerade den Kreis der moralisch zu berücksichtigenden Entitäten zu erweitern.

Zusammenfassend lässt sich bis hierhin festhalten, dass der Pathozentrismus im Kontext tier- und umweltethischer Debatten auftaucht. Er eignet sich aber nur bedingt als Umweltethik. Eher handelt es sich um einen moralphilosophischen Ansatz, der oft eine Nähe zu utilitaristischen Theorien aufweist, aber nicht zwangsläufig ein Utilitarismus sein muss. Der Pathozentrismus arbeitet auch im Fernbereich, er ist konsequenzialistisch, defizitorientiert, naturalistisch, mentalistisch, moralobjektzentriert, individualistisch, und er ist nicht-speziesistisch.

Nachdem Merkmale und Grenzen des pathozentrischen Ansatzes herausgearbeitet sind, wird sich der nächste Abschnitt der besonderen Theorienstruktur pathozentrischer Ansätze zuwenden. Ein besonders kennzeichnendes Merkmal pathozentrischer Ethiken ist ihre „wertethische“ Struktur. In diesem Zusammenhang wird auch auf eine Konzeption des moralischen Status eingegangen.

¹¹³ Dies ist natürlich nur solange richtig, wie alle Spezies in irgendeiner Weise auch in einem relevanten Maße empfinden. Diese Annahme wird weiter unten noch durch evolutionsphilosophische Überlegungen zu rechtfertigen sein.

2.3 Die Struktur der pathozentrischen Ethik und moralischer Status

Möchte man den Pathozentrismus innerhalb eines gängigen Schemas der Ethiken verorten und ihn nicht nur als eine Position in der Nähe utilitaristischer Strömungen sehen, dann liegt es nahe, ihn als eine Form der Wertethik zu begreifen. Diese Einsicht folgt aus dem Sachverhalt, dass verschiedene Eigenschaften unserer Welt – und eben auch die Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit – eine moralische Wertigkeit besitzen, auf die der Pathozentrist bei seinen moralischen Handlungsentscheidungen zurückgreift. Diese wertethische Struktur scheint ein besonders kennzeichnendes Merkmal pathozentrischer Ethiken zu sein, das sie von anderen Ethiken unterscheidet. Der Pathozentrismus erscheint als eine Wertethik, bei der verschiedene Eigenschaften unserer Welt – und eben gerade auch die Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit – einen Wert tragen, auf den wir uns bei unseren moralischen Urteilen beziehen können.¹¹⁴

¹¹⁴ Die Annahme, dass bestimmte Eigenschaften unserer Welt bestimmte moralische Werte tragen, könnte man in einem strukturierteren und differenzierteren Modell formulieren, um die dem Pathozentrismus zugeschriebene axiologische (s.u.) Grundhaltung noch zu erweitern. (Es könnte ebenso auch für die zentrischen Konkurrenztheorien auf derselben philosophiesystematischen Ebene zur Analyse herangezogen werden.) Ein derartiges Modell könnte eine possibilistisch-strukturelle Axiologie (PSA) genannt werden. In einem solchen Modell wären alle Eigenschaften unserer Welt (oder zumindest ein Teil von ihnen) von *moralischen (Relevanz)Werten* belegt. Diese Werte werden verschiedenen Eigenschaften in unterschiedlicher Gewichtung zugeordnet. Die Eigenschaften, die solche Werte haben, sind dann *moralisch relevante Eigenschaften*. Es wäre eine Prämisse der PSA, dass *jedes moralische Urteil (und jede moralische Entscheidung) letztlich auf einer (impliziten) Wertzuordnung für bestimmte Eigenschaften der in der jeweiligen Situation(Itypus) involvierten Entitäten beruht*. Das hieße, dass ohne eine Wertzuordnung ein moralisches Urteil unmöglich ist. Unsere Welt besteht aus vielen Eigenschaften, denen jeweils (bewusst oder unbewusst) verschiedene moralische Werte zugeordnet werden. Eine blaue Pflanze besitzt die Eigenschaft lebendig und blau zu sein. Nehmen wir an, sowohl die Eigenschaft blau zu sein, als auch die Eigenschaft lebendig zu sein haben einen moralischen Wert; d.h. sie wären (in unserer Welt) moralisch relevante Eigenschaften. Die Eigenschaft der Lebendigkeit trägt intuitiv einen höheren moralischen Wert als die Eigenschaft des Blauseins; die Lebendigkeit der Pflanze ist in moralischer Hinsicht relevanter als die Eigenschaft der Blume blau zu sein. Diese Wertvergabe muss aber nicht zwangsläufig so sein. Denn ebenso könnte es ganz andere plausible Wertzuordnungen geben. Eine andere Wertzuordnung werde ich unter dem Begriff einer anderen *moralisch möglichen Welt* zusammenfassen (angelehnt an die in der Philosophie und Linguistik entwickelte Mögliche-Welten-Semantik (Kripke 1993, Lewis 2001) zur Bedeutungsaufschlüsselung modaler Sachverhalte). In anderen moralisch möglichen Welten muss die Wertverteilung auf die moralisch relevanten Eigenschaften nicht so sein wie in unserer Welt. Eine moralisch mögliche Welt ist also nicht einfach ein Beispiel für eine Welt, in der die festgesetzten Wertzuordnungen mehr oder weniger erfüllt sind. Vielmehr handelt es sich lediglich um eine weitere und womöglich ganz andere Variante der Wertzuordnung. Die Wertverteilung auf die moralisch relevanten Eigenschaften kann in jeder moralisch möglichen Welt anders sein als in unserer Welt. Es mag sein, dass in einer anderen moralisch möglichen Welt z.B. bestimmte moralisch relevante Eigenschaften gar nicht existieren. Ebenfalls kann der moralische Wert einer moralisch relevanten Eigenschaft innerhalb einer anderen moralisch möglichen Welt auch ein anderer sein als in unserer Welt. Unter diesen Voraussetzungen lässt sich noch genauer bestimmen, was eine moralische Handlung ist. *Eine Handlung ist in einer moralisch mögli-*

Das hier gemeinte wertethische Modell ist jedoch keine Wertethik im eigentlichen Sinne. Es unterscheidet sich von den klassischen Positionen (von Brentano über Husserl bis heute) in mancherlei Hinsicht. Die klassischen Wertethiken belegen sittlich moralische Handlungsabsichten mit Werten und bewerten Verhalten je nachdem, ob die Handlungen die vorgesezten Idealtypen verwirklichen und ihnen entsprechen. So wird beispielsweise der moralische Wert einer bestimmten Handlung danach bemessen, ob sie z.B. die Tugend der Nächstenliebe oder der Gerechtigkeit verwirklicht. Die Werte werden auf sittliches Idealverhalten und Handlungsmuster verteilt und der moralische Wert eines Handlungstokens danach bestimmt, ob es unter eine bestimmte Tugend fällt oder inwiefern die konkrete Handlung einen moralischen Idealtypus verwirklicht oder ihm nahekommt.

Bei dem hier rekonstruierten wertethischen Modell für den Pathozentrismus werden aber nicht Idealhandlungen (wie z.B. Nächstenliebe) mit einem Wert belegt, sondern in der Welt instanziierte Eigenschaften der in moralischen Situationen involvierten Entitäten. Eine Handlung wird dann als moralisch gut oder moralisch schlecht bewertet, wenn feststeht, inwiefern die jeweilige Handlung die mit Werten belegte Eigenschaft respektiert, schützt¹¹⁵ oder verwirklicht.¹¹⁶

chen Welt dann moralisch, wenn sie die moralisch relevanten Eigenschaften entsprechend ihrer moralischen Wertigkeit in der jeweiligen Welt berücksichtigt. Sie ist moralisch falsch, wenn sie sie nicht entsprechend berücksichtigt. Auffällig ist hierbei, dass sich der moralische Wert einer Handlung an der Konstellation von moralischen Werten und moralisch relevanten Eigenschaften in der jeweiligen moralisch möglichen Welt bemisst, in der sich der Akteur befindet. Die Aufgabe der Ethik wäre innerhalb eines solchen Modells nur die Analyse der Möglichkeiten der Zuordnung moralischer Werte in den jeweiligen moralisch möglichen Welten. Der Ethiker der PSA fliegt sozusagen über moralisch mögliche Welten und beschreibt die jeweiligen Kombinationen von moralisch relevanten Eigenschaften und ihren jeweiligen moralischen Werten (vgl. Kripke 1993). Eine *possibilistisch-strukturalistische Axiologie* beschreibt nicht nur eine konkrete Wertzuweisung in unserer Welt, sondern ihr geht es allgemein um die Möglichkeiten einer Wertzuordnung (und ist sozusagen ein „metaphysischer Relativismus“). In einem Wort ist die PSA eine Wertzuordnungsmöglichkeitenanalyse. Sie ist strukturalistisch, weil nicht konkrete Werte postuliert werden, sondern nur die Beziehungen und möglichen Besetzungen verschiedener moralischer Werte. Possibilistisch ist die Axiologie deshalb, weil der Möglichkeitsraum einer Wertbesetzung und Wertgewichtung ausgelotet wird. Es sollen nicht wie in einer normativen Ethik wirkliche Wertzuordnungen postuliert, sondern nur Möglichkeiten der Kombination aufgedeckt werden. Es gibt keine letztendliche objektive Wertzuordnung, zu der wir einen epistemischen Zugang hätten. Für den Pathozentrismus gilt es aber immer noch zu fragen, ob die Empfindungsfähigkeit eine Eigenschaft ist, die alle moralisch möglichen Welten besitzen und in ihnen immer zu den moralisch relevanten Eigenschaften gehört.

¹¹⁵ Deshalb handelt es sich beim Pathozentrismus eigentlich eher um eine „Wertschutz-“, als um eine Wertethik.

¹¹⁶ Könnte eine derartige Ethik vielleicht noch nicht formuliert worden sein? Mögliche Gründe wären dann Folgende: Eigenschaften der Welt lassen sich nur schwer (oder zumindest nicht so einfach wie moralische Idealtypen) mit Werten belegen. Ebenfalls könnte man annehmen, dass die Werte von Eigenschaften nicht so einfach von Moralsubjekten einzusehen sind. Zuletzt könnte eine derartige Ethik vielleicht nicht so einfach konkrete Handlungsanweisungen liefern wie eine Ethik, die direkt bestimmte ideale Handlungstypen bewertet. Ungeachtet dieser Hindernisse möchte ich dennoch ein

Die Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit als eine Eigenschaft unserer faktischen Welt nimmt innerhalb dieses Rankings unter den übrigen denkbaren Eigenschaften eine besondere Stellung ein. In einem solchen wertethischen Modell könnte zudem die Gewichtung eines Phänomens wie der Empfindungsfähigkeit gegenüber anderen Kriterien festgelegt werden. Auch Fragen der Zugänglichkeit zu bestimmten moralisch relevanten Kriterien ließen sich durch die Einführung dieses Modells besser stellen.¹¹⁷ Eine Ethik, die moralische Entscheidungen an die Abwägung eingeführter Werte bindet, ist eine Axiologie. Der Pathozentrismus ist eine solche Axiologie. Er ist eine „Axiologie, die nicht-moralische Werte im gesamten Bereich des Empfindungsfähigen [...] anerkennt“ (Birnbacher 2003, 436).

Pathozentrische Ansätze sind spezielle Wertethiken (Axiologien), bei denen nicht moralische Werte auf Handlungen bezogen (gut, schlecht, tugendhaft etc.), sondern Eigenschaften unserer Welt mit Werten moralischer Relevanz ausgezeichnet werden. Weil jeder pathozentrische Ansatz als eine solche Axiologie zu denken ist, ist es für jeden Pathozentrismus unentbehrlich, eine Konzeption des moralischen Status zu liefern, mit der innerhalb eines pathozentrischen Kalküls Werte zugewiesen werden können. Jede pathozentrische Theorie, die Empfindungsfähigkeit anderer Lebewesen zu postulieren bereit ist, benötigt die Konzeption eines moralischen Status, innerhalb derer die moralische Relevanz des Empfindungskriteriums abgebildet werden kann.

Der zweiteilige Begriff des moralischen Status ist im Allgemeinen ein Einstufungsbegriff. Der Begriff „Status“ für sich genommen (lat. Stand, Stellung, Zustand) beschreibt in dem gegebenen Zusammenhang ein Level, eine Hebung, Stellung oder Position einer Entität auf einer (vorgegebenen) Skala oder innerhalb eines ordinalen Spektrums.¹¹⁸ Der Zusatz „moralisch“ gibt dabei die Dimension an, in welcher eingestuft wird, legt insofern das Feld der Einstufung fest und definiert das Spektrum innerhalb dessen Entitäten mit einem jeweiligen Status verortet werden. Der Begriff

solches ethisches Modell als Rahmen für jede pathozentrische Theorie annehmen, um den Ansprüchen, den diese Theorie mit sich bringt, gerecht zu werden.

¹¹⁷ Allein die Einführung einer Konzeption des moralischen Status, die die Verortung eines Moralobjektes im moralischen Universum durch die Zuordnung eines Wertes beinhaltet, verlangt auf der anderen Seite immer eine Zuordnung von Werten für bestimmte relevante Kriterien, damit die Verbindung homonym bleibt. Eine Konzeption des moralischen Status, die eine Abbildung gewährleisten kann, werde ich im Folgenden liefern.

¹¹⁸ „Status“ beschreibt hier insofern nicht einen Modus in der sich eine Entität befindet oder die Angabe in einem Prozess oder einer gerichteten Entwicklung (wie z.B. der Status des Bearbeitungsstands: „in Bearbeitung“/„erledigt“ oder etwa der Zustand einer Maschine „betriebsbereit“), sondern vielmehr eine Stellung (wie z.B. beim sozialen Status, als die Stellung eines Individuums in einer gesellschaftlichen Rangordnung).

des moralischen Status ist zwar ein allgemeiner Begriff, der aber nicht in allen Theorien gebräuchlich ist (vgl. Wassermann et al. 2012).¹¹⁹ Er ist damit auch theorieneutral¹²⁰ und gibt keinen Aufschluss darüber, ob es sich beispielsweise um ein deontologisches oder utilitaristisches Kalkül¹²¹ handelt, welches bei einer Handlungsentscheidung zugrunde gelegt werden soll.¹²²

Es gilt, eine geeignete Konzeption des moralischen Status für den Pathozentrismus zu entwerfen, die die notwendigen Voraussetzungen erfüllen kann. Bevor der moralische Status für den Pathozentrismus genauer bestimmt wird, soll deshalb kurz auf die möglichen Alternativkonzepte der *Menschenwürde* und der *Würde der Kreatur* eingegangen und darlegt werden, warum sich eine Konzeption des moralischen Status besser eignet als ihre möglichen Alternativen.¹²³

¹¹⁹ Eine generelle Kritik wird von Sachs (2011) vorgebracht. Er kritisiert die Brauchbarkeit und Klarheit eines solchen Begriffs. Birch (1993) kritisiert die Hierarchizität und Elitärität, die der Begriff des moralischen Status mit sich bringt.

¹²⁰ Deshalb ist der Begriff des moralischen Status für die hier beschriebene pathozentrische Position geeignet. Der Pathozentrismus wurde weiter oben (s. Abschnitt 2.2) als Rahmentheorie eines so oder so gestalteten moralischen Modells beschrieben. Eine solche Rahmentheorie benötigt insofern auch eine Konzeption, die nicht auf eine bestimmte moralische Theorie festgelegt ist.

¹²¹ Wasserman et al. (2012) erwägt demgegenüber, ob der Begriff auch dem Utilitarismus widersprechen könnte.

¹²² Der moralische Status einer Entität wird von einem Moralsubjekt an einer bestimmten Stelle des Handlungsentscheidungsprozesses berücksichtigt. Dennoch ist er nur *ein* bestimmender Faktor, der für das Handlungssubjekt eine Rolle spielt. Bei dem moralischen Status handelt es sich (zumindest zu großen Teilen) lediglich um intrinsische Eigenschaften, die als moralisch relevante Eigenschaften für die Handlungsentscheidung von Belang sind. Um eine adäquate Entscheidung zu treffen, müssen aber darüber hinaus vom Handlungssubjekt weitere Eigenschaften miteinbezogen werden, die u.a. die Beziehungen von Dritten zum Moralobjekt, die Umstände der gegenwärtigen Entscheidungssituation, gar die jeweiligen Erwartungen an das Handlungssubjekt oder die Wahrscheinlichkeiten der Umsetzung der jeweiligen Handlungsalternativen sein können. *Der moralische Status des Moralobjektes ist also nur einer unter vielen relevanten Faktoren, welche für ein Moralsubjekt in einer Entscheidungssituation relevant ist und in den Entscheidungsfindungsprozess miteinbezogen werden muss.* Daraus ergibt es sich, dass bei der Untersuchung des moralischen Status bestimmte Grenzen seiner Bestimmung als entscheidungskatalysierende Instanz geltend gemacht werden müssen. Es muss stets beachtet werden, dass es nicht der moralische Status allein ist, auf dessen Grundlage Entscheidungen getroffen werden können. Insofern ist die vorliegende Untersuchung eine, die, wie eingangs schon betont wurde, nur als Teil für die Bestimmung des Entscheidungsprozesses von Handlungssubjekten fungieren kann. Sie betrachtet nämlich nur einen der Aspekte, welche in die moralische Beurteilung miteinfließt. Wenn daher von Bestimmungen der Handlungsentscheidung die Rede sein wird, sollte immer klar sein, dass dies nur eine Idealisierung der realen Prozesse sein kann, in denen stets weitere Schritte bei der Beurteilung involviert wären. Nichts desto trotz handelt es sich bei dem genannten Faktor der Beurteilung eines Moralsubjekts auf Grundlage seines moralischen Status um einen Aspekt, der in jeder moralischen Entscheidungssituation eine Rolle spielt und spielen muss.

¹²³ Es gibt viele, die dem Begriff des moralischen Status kritisch gegenüberstehen. Einige Autoren kritisieren die Brauchbarkeit oder sogar die ethische Zulässigkeit eines solchen Konzeptes und greifen auf klassischere Konzeptionen zurück. Eine geäußerte Kritik am Begriff des moralischen Status besteht in dem Vorwurf, der seine Funktion als sog. Range Concept aufgreift: Mit Hilfe des Statusbegriffes kann der Umfang einer Gruppe moralisch zu berücksichtigender Entitäten definiert werden. Mittels der Kriterien, die jeweils für die Zuschreibung eines moralischen Status eines Wertes X angelegt werden, umfasst der Kreis der moralisch zu berücksichtigenden Entitäten jeweils eine bestimmte Anzahl von Individuen, die die relevanten Kriterien erfüllen (vgl. Wassermann et al. 2012). Bei der Einführung eines Begriffs des moralischen Status, der eine Gradualität hinsichtlich der moralischen Berücksichti-

Ein alternatives Konzept, welches in der gegenwärtigen Debatte und der philosophiegeschichtlichen Diskussion ähnliche Funktionen zu erfüllen scheint wie das des moralischen Status, ist die Menschenwürde. Das Prinzip der Menschenwürde, so könnte man mutmaßen, lässt keine ethische, ungebundene Reflexion moralischer Beurteilung von Entitäten verschiedener Art zu. Insofern ist die Menschenwürde, wenn es um die moralische Beurteilung anderer Spezies geht, eher eine ‚(Menschen)Hürde‘. Der Begriff der Menschenwürde scheint von vornherein eine Anthropozentrierung zu implizieren, wie pathozentrisch ausgerichtete Ethiker an diesem Konzept kritisieren würden. Dies scheint aber nicht per se gültig zu sein (vgl. Birnbacher 2004). Der Begriff der Menschenwürde soll nämlich nicht die moralische Relevanz nichtmenschlicher Lebewesen herabstufen, sondern betont lediglich die moralische Relevanz menschlicher Individuen. Auch ein Vertreter der Menschenwürde, der bestimmte Umgangsweisen mit menschlichen Individuen für ungerechtfertigt und moralisch unvertretbar hält, kann gleichzeitig verlangen, dass die gleichen oder ähnliche Standards für nichtmenschliche Lebewesen zu gelten haben. Damit hat der Menschenwürdebegriff aber zumindest eine eingeschränkte Anwendungsweise. Er beschreibt lediglich die moralische Sonderstellung einer bestimmten Gruppe von Entitäten, innerhalb der Teilmenge aller moralisch relevanten Entitäten: Menschen als moralisch relevante Wesen, unter vielen anderen moralisch relevanten Moralobjekten.

Der Begriff der Menschenwürde kommt aus einer philosophiegeschichtlichen Tradition, die im Anschluss an Kant auf dem Begriff der Autonomie gründet. Dieser Autonomiebegriff ist kein basaler, sondern umfasst die menschliche Fähigkeit der morali-

gung und somit eine differenzierte Einstufung auf der Skala möglicher moralischer Status erlaubt, ergibt sich das Problem, dass die Vorteile eines ursprünglichen Range Concepts verloren gehen (vgl. auch Wassermann et al. 2012). Dadurch, dass graduelle Abstufungen zwischen Individuen gemacht werden können, kann keine klare Linie mehr gezogen werden, welche einen definierten Umfang von in gleicher Weise moralisch zu berücksichtigenden Entitäten gibt. Dieser Bereich ist nicht mehr homogen und umfasst nicht Entitäten, die eine gleiche moralische Berücksichtigung verlangen. Es ist nicht mehr ein Bereich, den der Begriff des moralischen Status definiert, sondern es werden nur noch viele verschiedene Bereiche differenziert. Durch die eingeführte Gradualität, die sich a) aus der Statuswertzuschreibung einer jeweils variablen Anzahl verschiedener moralisch relevanten Kriterien für ein jeweiliges einzelnes Individuum, b) durch die Zuschreibung nach der variablen Ausprägung einer moralisch relevanten Eigenschaft ergibt, sowie c) den verschiedenen Einflussbeziehungen der moralisch relevanten Faktoren (s.u.) geschuldet bleibt, kann nicht mehr gewährleistet werden, dass lediglich ein Bereich moralisch relevanter Individuen besteht. Vielmehr kann es sich um Bereiche handeln, die vielleicht in der jeweiligen Konstitution von moralisch relevanten Eigenschaften nur ein Individuum umfassen. Dabei muss bedacht werden, dass sich die jeweilige Gruppe vielleicht nur über die zu erteilenden Handlungsmaßnahmen für die Werte des moralischen Status ergibt. Die Individuierung solcher Bereiche kann also sozusagen nur rückwirkend vorgenommen werden: wenn für eine Menge von Individuen mit verschiedenen Werten moralischer Status zu einem Bereich zusammengefasst werden, weil für sie die gleichen Handlungsmaßnahmen gelten.

schen Selbstverpflichtung, d.h. die vernunftgemäße und freie Unterwerfung unter das Sittengesetz. Der Menschenwürdebegriff fungiert als die Mittlerinstanz, um über ihn ein Sample an notwendigen Menschenrechten zu rechtfertigen, die die Handlungsfreiheit von Moralsubjekten sicherstellen sollen. Menschen müssen als Moralsubjekte ihre moralischen Handlungsentscheidungen ausführen können.

Dieser starke Begriff der Würde lässt sich schwerlich mit den Ansprüchen einer pathozentrischen Ethik vereinbaren. Im Gegensatz dazu können mit dem moralischen Status aber auch Individuen in den Kreis der moralisch relevanten Entitäten integriert werden, denen wir nicht die Fähigkeit der vernunftgemäßen und autonomen Unterwerfung unter ein Sittengesetz zusprechen können. Tiere und Föten, die im Pathozentrismus berücksichtigt werden sollen, haben diese Fähigkeiten nicht. Insofern ist der Begriff der Menschenwürde auch weniger für die pathozentrische Position geeignet als der des moralischen Status.

Dehnt man den Würdebegriff weiter aus und spricht von der *Würde der Kreatur*, fragt es sich, ob mit diesem Konzept der Würde der Kreatur überhaupt noch etwas anderes gemeint sein kann als eben der moralische Status, welcher – noch theoretisch unbestimmt – auch kaum mehr als eine Kennzeichnung der Schutzwürdigkeit bestimmter Individuen beschreibt. Der Begriff scheint keineswegs neutral zu sein, denn schon etymologisch wird von den schutzwürdigen Entitäten als *Kreaturen* (lat. creare - erschaffen), d.h. als Ergebnissen oder Resultaten eines Schöpfungsaktes gesprochen, was erst ihre Schutzwürdigkeit implizieren soll. Der Begriff der Würde der Kreatur gewinnt damit eine theologische Dimension, die sich im gegenwärtigen kulturunabhängigen und säkularen Diskurs als hinderlich und unangemessen erweisen könnte.¹²⁴

Der Begriff des moralischen Status bietet gegenüber dem Begriff der Menschenwürde und dem Begriff der Würde der Kreatur noch einen weiteren entscheidenden Vorteil. Beim moralischen Status ist es nicht von vornherein entschieden, ob die moralische Relevanz eines Moralobjektes abhandenkommt, wenn die Entität eventuell moralisch relevante Eigenschaften verliert. Beim Konzept der Menschenwürde in

¹²⁴ Mit der Wahl eines theologisch grundierten Begriffes wie der Würde der Kreatur wird eine bestimmte Weltsicht impliziert, die eine objektive Verwendung einer ideologisch freien Ethik verhindern könnte. Die pathozentrische Position hat sich auch in ihren historischen Spielarten zumeist von theologischen Kontexten abgegrenzt: Demokrit, Epikur, Mill etc. (s.o.) Weil mit einem solchen Konzept wie der Würde der Kreatur zumindest begrifflich auf einen theologischen Begründungszusammenhang verwiesen wird, der sich nicht auf ein im Zentrum stehendes Empfindungskriterium beruft, sollte also auf ein alternatives Konzept wie dem des moralischen Status zurückgegriffen werden.

seiner herkömmlichen Verwendung ist hinsichtlich dieses Sachverhalts bereits eine Entscheidung getroffen. Menschenwürde ist nicht abstufbar, noch können ihre Träger sie verlieren. Deshalb kann das Konzept sogar im Falle von Toten angewendet werden. So widerspricht ein Vergehen wie das der Leichenschändung der Menschenwürde im Hinblick auf den Verstorbenen. Eine Entität hat die Menschenwürde oder sie hat sie nicht, und die Entität kann diese Würde auch nicht verlieren.

Man könnte die Intuition haben, dass sobald einmal ein bestimmtes Niveau des moralischen Status durch das Vorliegen bestimmter moralisch relevanter Eigenschaften erreicht wäre, dieses Niveau in Form eines konstant bleibenden Wertes für die jeweilige Entität bestehen bliebe. Würde also eine Entität x bestimmte moralisch relevante Eigenschaften $\{a,b,c\}$ haben, so besäße sie einen moralischen Status vom Wert z . Verliert x nun einige seiner moralisch relevanten Eigenschaften, sagen wir $\{b,c\}$, so sind wir oft nicht direkt gewillt, den Wert ihres moralischen Status entsprechend herabzusetzen. Dies träfe z.B. im Fall einer sog. *abweichenden Phänomenologie*¹²⁵ zu. Dem Komapatienten sind u.U. einige (wenn nicht alle) der moralisch relevanten Eigenschaften wie Denk- und Bewusstseinsfähigkeit etc., die menschliche Wesen normalerweise besitzen, abhandengekommen. Wir meinen dann, dass ein einmal erreichter Wert des moralischen Status nicht allein durch den Verlust der moralisch relevanten Eigenschaften unter sein bisher erreichtes Niveau absinken kann. Der Wert des moralischen Status erscheint uns insofern als eine träge Größe. Wir denken oft, er richte sich nicht direkt nach dem tatsächlichen Vorliegen moralisch relevanter Eigenschaften, sondern seine Bemessung erscheint uns – wenn er schon nicht komplett erhalten bleibt – doch zumindest teilweise unabhängig vom Vorhandensein bestimmter moralisch relevanter Eigenschaften im Moralobjekt selbst.¹²⁶ Wir sind sogar manchmal dazu geneigt zu meinen, dass die Abnahme des moralischen Status zeitverzögert oder unproportional niedrig/ rasch zur Abnahme moralisch relevanter Eigenschaften sein könnte. Bildlich könnte man unsere Intuition über diesen Sachverhalt mit einem Einrastmechanismus vergleichen, der verhindert, dass ein einmal erreichter Stand wieder rückgängig gemacht werden kann. Oder man könnte

¹²⁵ Eine abweichende Phänomenologie ist eine Erlebniswelt eines Moralobjektes, die von der normalen Erlebniswelt der Art abweicht (s.u.).

¹²⁶ Diese Annahme rührt wahrscheinlich aus einem psychologischen Mechanismus heraus. Wir verbinden Arten von Entitäten immer gleich mit einem bestimmten Niveau des moralischen Status und ‚zählen nicht immer nach‘, weil die Entitäten dieser Art *in den meisten Fällen* auch alle moralisch relevanten Eigenschaften der Art instanzieren. Deshalb tendieren wir vielleicht dazu, den Status gleich mit der Art der Entität zu verknüpfen und deklarieren den Wert des moralischen Status infolge als eine träge Größe.

ihn auch als so etwas wie einen Berg der moralischen Werte betrachten, einen Berg, auf den man zwar durch das Erlangen zusätzlicher Eigenschaften immer weiter hinaufklettern, aber niemals wieder hinabsteigen oder hinunterfallen kann.¹²⁷ Hat man einmal eine bestimmte Steighöhe erreicht, meinen wir, man könne sie nicht erheblich durch das Verlieren moralisch relevanter Eigenschaften vermindern.¹²⁸

Ob eine solche ‚Statuskonstanz‘ zugelassen wird, ist letztlich davon abhängig, welche Supervenienzbasis für einen moralischen Status akzeptiert wird. Es macht nämlich einen Unterschied, von welchen Eigenschaften man den moralischen Status abhängig macht: von den zum Entscheidungszeitpunkt tatsächlich instanziierten oder von denen, die im Normalfall instanziiert *wären*. Was ist die adäquate Supervenienzbasis des moralischen Status, wenn es beispielsweise darum geht, einen Komapatienten zu beurteilen? Sind es nur die Eigenschaften, die beim Komapatient aktuell instanziiert und detektierbar sind oder sind es die Eigenschaften, die er seinem ‚Wesen nach‘ im Normalfall besitzen würde? Superveniert der moralische Wert einer Entität *x* also zum Zeitpunkt *t* allein auf den zu *t* in *x* instanziierten moralisch relevanten Eigenschaften, oder¹²⁹ superveniert der moralische Status dieser Entität *x* zu *t* vielmehr auf den im Normalfall instanziierten moralischen Eigenschaften (ungeachtet der jeweilig zu *t* tatsächlich in *x* instanziierten Eigenschaften).¹³⁰

¹²⁷ An dieser Stelle möchte ich noch nicht zwischen einem onto- und einem physiogenetischen Aufstieg auf der Skala des moralischen Status differenzieren (s.u.).

¹²⁸ In dieser Intuition kann man den weiter oben behandelten Würdebegriff verankert sehen. Dadurch, dass eine Entität durch das Vorliegen bestimmter Eigenschaften einmal einen bestimmten moralischen Wert erhalten hat, kann es diesen nicht wieder verlieren. Dieser Sachverhalt wird sogar auf andere Entitäten derselben Art übertragen. Nehmen wir an, dass Entitäten der Art *M* für gewöhnlich, d.h. im Normalfall, ein bestimmtes Set an moralisch relevanten Eigenschaften tragen {a,b,c}. Eine Entität *m* der Art *M* fehlen nun aber bestimmte Eigenschaften – *m* ist kein normales Individuum der Art *M*. Trotzdem meinen wir, dass *m* aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Art *M* derselbe moralische Status zuerkannt werden muss wie den übrigen Individuen der Art *M*, die alle moralisch relevanten Eigenschaften erfüllen, die Individuen der Art *M* im Normalfall tragen. Ein solcher Fall liegt zum Beispiel beim Begriff der Menschenwürde vor. Nur weil ein Mensch, der zu einer Art gehört, deren Individuen im Normalfall die und die moralisch relevanten Eigenschaften tragen, wird jedem Individuum – egal, ob alle moralisch relevanten Eigenschaften vorliegen – per se ein bestimmter moralischer Wert zugeschrieben.

¹²⁹ Der Normalfall unterliegt wahrscheinlich auch einer Relativierung auf die Zeit. Der Normalfall ändert sich über Zeiträume hinweg. Demnach sollte sich dann auch der Wert des moralischen Status an dem jeweiligen auf einen Zeitpunkt relativierten Normalfall orientieren.

¹³⁰ Bei der Statuskonstanz können mehrere Fälle unterschieden werden. In all diesen Fällen bleibt der Wert des moralischen Status einer Entität *x* konstant, obwohl sich die Anzahl oder die Ausprägung ihn konstituierender moralisch relevanter Eigenschaften in Entität *x* ändert: 1) Statuskonstanz bei verschwundenen oder verblassten moralisch relevanten Eigenschaften liegt vor, g.d.w. der moralische Status einer Entität zum Zeitpunkt *t* konstant (oder sich nicht um ein wesentliches Ausmaß verändert), auch wenn *x* die moralisch relevanten Eigenschaften schon bereits zu einem Zeitpunkt *t-n* vor *t* verloren oder in ihrer Qualität eingebüßt hat. Der moralische Status verhält sich hier zumindest träge. Er hinkt den konstituierenden moralisch relevanten Eigenschaften quasi hinterher (vgl. das Beispiel des Komapatienten). 2) Statuskonstanz kann aber ebenso vorwegnehmend auftreten. Dies liegt dann vor,

Das Menschenwürdekonzept oder das der Würde der Kreatur sind darauf festgelegt, den moralischen Status auf den im Normalfall instanziierten moralischen Eigenschaften supervenieren zu lassen. Solche nicht flexiblen Konzeptionen hätten im Hinblick auf jedes pathozentrische Modell, das grundsätzlich eine Erweiterung des Kreises von Moralobjekten anstrebt, einen Nachteil. Der Wert der moralischen Schutzwürdigkeit würde eben auch bei fehlenden primären moralischen Kriterien erhalten bleiben und damit auch der Bezug zum moralisch rechtfertigenden Moment der Empfindungsfähigkeit zwangsläufig verloren gehen. Eine solche Konzeption würde auch dem pathozentrischen Leitgedanken einer *flexiblen* Konzeption für die moralischen Einstufungen verschiedener Moralobjekte widersprechen. Peter Singer möchte beispielsweise verhindern, dass ein moralischer Status schon aufgrund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies zugeschrieben wird. Genau dies wäre der Fall, wenn die moralische Schutzwürdigkeit einer Entität auf den im Normalfall instanziierten moralischen Eigenschaften supervenieren würde. Vielmehr wird innerhalb pathozentrischer Positionen eine flexible Konzeption des moralischen Status angestrebt, die es sogar erlauben würde, nicht empfindenden menschlichen Wesen Organe zu entnehmen. In einer Konzeption, die keine Statuskonstanz zulässt, ist zugleich ein Speziesismus ausgeschlossen. Wenn sich der moralische Status lediglich an den aktual (oder auch an den in naher Zukunft) instanziierten Eigenschaften eines Moralobjektes orientiert, spielt es keine Rolle, welches Wesen, ob Maus, Hund, Katze oder Mensch, moralisch beurteilt wird.

Beim moralischen Status kann dieser Sachverhalt im Gegensatz zu den anderen Konzepten zumindest vor einer theoretischen Auslegung des Begriffs berücksichtigt werden.¹³¹ Der moralische Status ist hinsichtlich dieses Sachverhalts erst einmal offen und neutral. Die Grenze des Kreises moralisch relevanter Entitäten ist damit für den Theoretiker des moralischen Status für einzelne gegebene Moralobjekte erst einmal permeabel. Sie können, je nachdem, wie der moralische Status definiert wird,

wenn einer Entität x zu t bereits ein moralischer Status vom Wert w zugeschrieben wird, ohne dass die ihn konstituierenden moralisch relevanten Eigenschaften in x zu t schon in x instanziiert sind. Bei der zeitlich vorherigen Zuschreibung eines moralischen Status sind wieder zwei Fälle zu unterscheiden. Hier müssen die moralisch relevanten Eigenschaften nicht tatsächlich irgendwann instanziiert sein, noch müssen sie jemals in der Entität instanziiert gewesen sein; vgl. das Beispiel des Fötus). 2.1) Ein moralischer Status kann auch schon aufgrund der potentiellen Instanziiierung moralisch relevanter Eigenschaften geltend gemacht werden. 2.2) Im zweiten Fall wird ein moralischer Status auf Grundlage der moralisch relevanten Eigenschaften normaler Individuen eines bestimmten Typs zugeschrieben.

¹³¹ Dies wäre natürlich nur gegeben, wenn innerhalb der jeweiligen Konzeption des moralischen Status entsprechende Zugeständnisse hinsichtlich der Statuskonstanz getroffen würden und man so den Begriff des moralischen Status nicht dem Modell der Menschenwürde annähert.

aus dem Kreis der moralisch relevanten Entitäten durch den Verlust bestimmter moralisch relevanter Eigenschaften austreten. Auch der Wert des moralischen Status innerhalb dieses Kreises kann sich für einzelne Entitäten durch einen solchen Verlust ändern. Der moralische Stand einer Entität innerhalb des moralischen Wertespektrums ist damit nicht statisch, sondern dynamisch. Bei der Menschenwürde können die Träger ihren jeweiligen moralischen Stand nicht ändern. Dies ist solange nicht relevant, wie in Handlungsentscheidungen keine Abwägungen getroffen werden müssen. Insofern erscheint ein flexibler Begriff des moralischen Status im Hinblick auf die ‚Nutzung von Ressourcen‘ ebenfalls angemessener als seine Alternativkonzepte. Solange genügend Ressourcen vorhanden sind und eine Entität ohne Verletzung eines anderen Wertes geschützt werden kann, spielt es keine Rolle, ob eine Entität quasi nur vorsichtshalber geschützt wird. Dann würde es nichts ausmachen, dass ihr moralischer Status träge seinen Wert beibehält und die Entität aufgrund ihres hohen Statuswertes unangetastet bleibt. Sind Ressourcen aber begrenzt, kann darüber diskutiert werden, welche Entscheidungen im Hinblick auf eine Entität moralisch zumutbar sind. Man stelle sich folgende Situation vor: Ein Patient A ist auf ein bestimmtes Organ angewiesen, das er theoretisch von einem im irreversiblen Koma liegenden Patienten B bekommen könnte. Ohne das Organ von B wäre A nicht zu retten. Bei Anwendung des Menschenwürdebegriffs könnte die Entnahme des Organs vielleicht von vornherein moralisch unzulässig sein, da B eine Menschenwürde besitzt (vielleicht auch noch das Organ selber Träger einer Menschenwürde ist) und daher nicht für eine solche Handlungsweise verfügbar wäre. Unter der Voraussetzung, dass Moralobjekte hinsichtlich ihres moralischen Status gewichtet und auf dieser Grundlage entsprechende Handlungsentscheidungen getroffen werden, könnte im Rahmen dieser Position dann wie folgt argumentiert werden: Der Verlust bestimmter moralisch relevanter Eigenschaften (Bewusstsein, Kognition etc.) des Patienten B bedeutete einen Statusverlust. Deshalb wäre sein Schutz gegenüber dem Patienten A zu vernachlässigen. Entsprechend könnten etwaige weitere Überlegungen (z.B.: Ist es im Hinblick auf die Interessen der Familie von B vertretbar, das Organ zu entnehmen?) miteinbezogen und eine Entscheidung getroffen werden, die im Rahmen der Menschenwürdebegrifflichkeit erst gar nicht möglich gewesen wäre.¹³² Hier wären

¹³² Es handelt sich bei einer pathozentrischen Konzeption des moralischen Status um eine Konzeption, bei der sich der moralische Wert einer Entität *prinzipiell* anhand der zum Entscheidungszeitpunkt instanziierten moralisch relevanten Eigenschaften bemisst. Damit ist aber nicht gesagt, dass die moralisch relevanten Eigenschaften die einzigen Kriterien sein müssen, auf deren Grundlage eine morali-

einem nicht schon aus rein konzeptuellen Gründen die Hände gebunden, weil durch die Zuschreibung von Menschenwürde u.U. von vornherein ein kategorisches Verbot existiert.

Das Konzept des moralischen Status ist darüber hinaus einleuchtend, verständlich und kann im moralischen Diskurs intuitiv ohne jeden ideologischen Hintergrund angewendet werden. Der moralische Status besitzt neben den genannten Vorteilen viele verschiedene Funktionen, die seine Verwendung – gerade im Rahmen einer pathozentrischen Theorie – plausibel und sinnvoll erscheinen lassen. Die folgenden Punkte unterstreichen zusätzlich den Nutzen des Begriffs und zeigen, dass es sich um ein Konzept handelt, welches für eine pathozentrische Position, wie sie hier entwickelt wird, nahezu unentbehrlich ist.

Der Begriff des moralischen Status ist zuallererst ein Abkürzungsbegriff. Er dient dazu, in einem jeweiligen Handlungskontext schnell zu einer ethischen Entscheidung zu kommen. Entitäten werden verschiedene Status zugeordnet, deren Wert für ein Moralsubjekt schnell und unkompliziert abrufbar ist. Es muss nicht bei jeder Art von Entität auf die vorliegenden moralisch relevanten Merkmale eingegangen werden, um eine Entscheidung zu treffen. Es muss lediglich ein Wissen über den allgemein zugeschriebenen Wert des moralischen Status konsultiert werden, um eine Handlungsentscheidung zu tätigen. Diesen Vorteil hat er mit den zwei Würdebegriffen gemeinsam. Man kann mit ihnen Moralobjekte herausgreifen wie Karnickel an ihren langen Ohren.

Der moralische Status besitzt auch die Funktion, verschiedenste moralisch relevante Merkmale zu vereinheitlichen. Er ist ein umbrella- oder containerconcept, das eine Synthese- oder Vereinheitlichungsleistung besitzt. Damit verbindet sich auch eine Ordnungsfunktion: Erst durch die Vereinheitlichungsleistung wird es möglich, Entitäten hinsichtlich ihrer moralisch relevanten Merkmale zu ordnen. Mit dem Begriff ist es möglich, verschiedene Entitäten hinsichtlich ihres moralischen Status in eine Rangordnung zu bringen, die in moralischen Entscheidungssituationen mehr oder weniger als eine andere Entität berücksichtigt werden müssen. Der Begriff homogenisiert insofern das erweiterte Feld möglicher moralisch relevanter Entitäten, wie es im Patho-

sche Entscheidung getroffen werden muss (s.o.). Ein nicht mehr empfindendes Wesen kann auch mit Bezug auf weitere in die Situation involvierte Faktoren innerhalb einer pathozentrischen Position geschützt werden. Der moralische Status des Moralobjektes, der auf bestimmten aktual instanziierten moralisch relevanten Eigenschaften superveniert, *ist nur einer unter vielen relevanten Faktoren*, welche global für ein Moralsubjekt in einer Entscheidungssituation relevant sind und in den Entscheidungsfindungsprozess miteinbezogen werden müssen.

zentrismus vorhanden ist. Moralobjekte wären ohne ihn viel zu verschieden, um sie in einer moralischen Entscheidungssituation auf einen Nenner zu bringen.¹³³ Er bietet ein einheitliches ‚Maß‘ für ganz unterschiedliche Wesen.

Der Begriff des moralischen Status ist weiterhin dahingehend ein hilfreicher Begriff, als dass er eine Vorschau oder einen Vorgriff auf mögliche Entitäten erlaubt, die zukünftig in den moralischen Diskurs eintreten könnten und uns derzeit noch nicht bekannt sind, etwa Roboter oder Außerirdische. Der Begriff des moralischen Status erlaubt den moralischen Umgang mit bisher unbekanntem Entitäten zu antizipieren. Er bietet eine hypothetische Erweiterungsoption des bisherigen Spektrums an Moralobjekten. Insofern ist er für den Pathozentrismus besonders attraktiv – er unterstützt seinen nicht-speziesistischen und nicht-organizistischen Impetus eines prinzipiell erweiterbaren Kreises von Moralobjekten.

Effekte der Statuskonstanz können durch den moralischen Status ebenso sichergestellt werden, wie es mit ihm möglich ist, Konzeptionen zu entwickeln, die eine Trägheit des moralischen Standes einer Entität verhindern wollen. Bei Verlust eines Kriteriums bleibt im gegenwärtig zu beobachtenden moralischen Handeln oft die moralische Relevanz eines ursprünglich vollen Moralobjektes erhalten (Komapatenten, Leichen etc.). Ein bestimmter Begriff des moralischen Status könnte im Hinblick auf die moralische Relevanz von Entitäten, die einige ihrer moralisch relevanten Eigenschaften verlieren, auch eine solche transsituative Stabilität gewährleisten. Auch diese dem pathozentrischen Denken weniger nahestehenden ethischen Forderungen können mit einer entsprechenden Konzeption des moralischen Status eingefangen werden.

Des Weiteren ist der moralische Status ein nützliches Projektionskonzept. Mit seiner Hilfe können schwer einsehbare moralisch relevante Merkmale von Moralsubjekten unterstellt und von ihnen im eigenen Handeln berücksichtigt werden.

Der Begriff des moralischen Status bietet einen geeigneten Rahmen für ein Gewichtungsgefüge moralisch relevanter Merkmale. Unterschiedliche moralisch relevante Merkmale können nur innerhalb eines entsprechenden Konzeptionsrahmens in Abhängigkeit zueinander gewichtet und ihre gegenseitigen Einflüsse aufeinander erfasst werden. Nur mit einem Begriff von moralischem Status kann gewährleistet wer-

¹³³ Es sollte klar sein, dass diese Funktion hinfällig wird, wenn man die pathozentrische Position in einer Spielart vertritt, nach welcher alle moralisch relevanten Kriterien denselben Grad an moralischem Status bedeuten (s.u.). Alle Moralobjekte wären dann hinsichtlich ihrer moralischen Relevanz gleichrangig egal wie viele und welche Eigenschaften sie besitzen. Von daher gäbe es auch nicht mehr das Erfordernis sie in irgendeiner Weise zu ordnen.

den, dass man die unterschiedliche Gewichtung der verschiedenen Merkmale untereinander erfasst (s. dazu auch Kapitel 5.2).

Der moralische Status erlaubt schließlich auch die Kennzeichnung von Grenzfällen, d.h. von Moralobjekten, die am Rande des moralischen Diskurses stehen und deren Beurteilung unsicher ist. Mit dem Begriff des moralischen Status kann die Situation für diese strittigen Fälle, die besonders für pathozentrische Ansätze relevant sind, besser beschrieben werden. Für den Pathozentrismus bietet der Begriff des moralischen Status zudem Anknüpfungspunkte für weitere theoretische Systeme wie z.B. Rechtssysteme, die für ihre Wirkmächtigkeit und ethische Fundierung einen einheitlichen Ansatzpunkt fordern.

Zuletzt bildet der Begriff des moralischen Status, wie weiter oben bereits angedeutet wurde, eine kulturunabhängige Basis, ein Sammelbecken, in dem moralisch relevante Kriterien erst einmal zusammengebracht werden und dann anschließend (eventuell kulturell relativ) gewichtet werden können. Das Konzept bietet also die Möglichkeit einer neutraleren Bestandsaufnahme von moralisch relevanten Kriterien und ist daher für den Beginn jedes offenen und pluralistischen moralischen Diskurses notwendig.

All dies soll verdeutlichen, dass im Rahmen pathozentrischer Theorien die Konzeption des moralischen Status unbedingt erforderlich ist. Ein Begriff des moralischen Status hat besondere Merkmale, die ihn gegenüber möglichen Alternativen auszeichnet und einen vorteilhaften und passenden Bestandteil einer pathozentrischen Position darstellt. Wie sollte nun eine Konzeption des moralischen Status für eine pathozentrische Theorie konkret aussehen?

Das zentrale Anliegen des Pathozentrismus ist die Ausweitung des Kreises an Moralobjekten. Um eine solche Ausweitung möglich zu machen, ist eine *offene und graduelle* Konzeption des moralischen Status erforderlich. Denn nur ein Pathozentrismus, der auch zwischen den verschiedenen Spezies auf Grundlage relevanter Kriterien moralisch differenzieren kann, ist mit unseren ethischen Intuitionen vereinbar.¹³⁴ Es wäre unplausibel, dass jedwede *irgendwie* empfindende Spezies densel-

¹³⁴ Es kann dafür argumentiert werden, dass Statuszuweisung überhaupt in irgendeiner Hinsicht kriteriengeleitet ist. Der moralische Status muss nämlich kriteriengeleitet sein, weil sonst nicht nur Entitäten ungerechtfertigt aus dem Kreis der Moralobjekte verwiesen werden können, sondern ebenfalls ein Egalitarismus der Gleichbehandlung für alle Entitäten daraus abgeleitet werden könnte. Ein solcher Egalitarismus widerspricht unseren Intuitionen. Diese These vertritt Marrie Ann Warren (nach Ingensiep/ Baranzke 2008, 82).

ben ethischen Rang einnimmt. Unterschiedlich empfindenden Spezies muss jeweils ein bestimmter und in Anlehnung an das zugrunde liegende Empfindungskriterium gerechtfertigter moralischer Status zugeschrieben werden. Die Wahl des pathozentrischen Kriteriums muss mit dem Anspruch verbunden sein, gerade ein auf der jeweiligen Empfindungsfähigkeit einer Spezies basierendes moralisches Urteil zu fällen. Insofern muss der moralische Status so angelegt sein, dass auch hinsichtlich dieses Kriteriums Differenzierungen zwischen verschiedenen Spezies vorgenommen werden können.

Damit eine solche Konzeption überhaupt möglich ist, muss moralischer Status als eine prinzipiell graduelle Größe gedacht werden.¹³⁵ Das bedeutet, dass ein moralischer Status in verschiedenen Ausprägungen vorliegen kann. Je nachdem, welche und wie viele moralisch relevante Eigenschaften in einer Entität instanziiert sind, wird ein unterschiedlicher moralischer Status zugeschrieben.¹³⁶ Zudem sollte es grundsätzlich möglich sein, moralischen Status aber auch *erst ab* einem bestimmten Niveau an Anzahl und Ausprägung moralisch relevanter Eigenschaften zuzuschreiben.¹³⁷ Bestände diese Möglichkeit nicht, dann müsste man Wesen, die nur sehr

¹³⁵ Eine Konzeption, die den moralischen Status als eine nicht-graduelle Größe ansieht, widerspricht schon dem oben genannten etymologischen Verständnis eines „moralischen Status“. Es ist keine Größe wie z.B. „betriebsbereit“, sondern verlangt eine mögliche Einordnung von Entitäten auf einer Skala (vgl. Fußnote 118).

¹³⁶ In der Literatur finden sich generell mehrere Gründe für die Zuschreibung eines moralischen Status oder eines vollen moralischen Status (vgl. zu der folgenden Einteilung Jaworska/ Tannenbaum 2013). 1) Zum einen kann der moralische Status in anspruchsvollen kognitiven Fähigkeiten der jeweiligen Entitäten begründet sein; hierbei lässt sich zwischen emotionalen und intellektuellen Fähigkeiten trennen. 2) Demgegenüber kann aber auch allein die Zugehörigkeit einer Entität zu einer Spezies, deren Normaltypen solche anspruchsvollen Fähigkeiten ausbilden, der Grund für einen moralischen Status sein. 3) Weitere Gründe können rudimentäre kognitive Fähigkeiten sein, welche einer Entität moralischen Status zukommen lassen. Zu solchen rudimentären kognitiven Fähigkeiten können Bewusstseinsfähigkeit und der Besitz von basalen Interessen und Emotionen gehören. 4) Eine vierte Begründung besteht im Aufzeigen verschiedener Beziehungen. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe sichert einem Individuum bestimmte Rechte und dadurch einen moralischen Status.

¹³⁷ Es handelt sich bei dem hier entwickelten Konzept um eine Skalenposition. In der Literatur finden sich zwei verschiedene Explikationen kriteriengeleiteter Bewertungen des moralischen Status. Es wird zwischen sog. „threshold-“ und „scalar conceptions of moral status“ differenziert (vgl. Jaworska/ Tannenbaum 2013). Erstere sind Positionen, die einen moralischen Status bei Vorliegen eines bestimmten Kriteriums zuschreiben. Die zweite Art von Positionen bezieht die jeweilige Ausprägung des Kriteriums in der jeweiligen Entität, also den Grad der Ausprägung einer moralisch relevanten Fähigkeit/ Eigenschaft im Individuum, mit ein. Die Differenzierung lässt sich wie folgt auch in anderer Hinsicht darstellen: Während Grenzwertpositionen (threshold conceptions) einen vollen moralischen Status aufgrund des Vorliegens eines bestimmten notwendigen und hinreichenden Sets an moralisch relevanten Kriterien zuschreiben, gehen Skalenpositionen (scalar conceptions) davon aus, dass der moralische Status jeweils nach der Anzahl moralisch relevanter Kriterien variieren kann. Nach dieser Differenzierung schreibt eine Grenzwertposition vollen moralischen Status bei einem Set n an moralisch relevanten Kriterien C zu. Der Skalenkonzeptionalist erlaubt es hingegen, dass der moralische Status bei einer Anzahl von $n+1$ an moralisch relevanten Kriterien C einen von vollem moralischem Status verschiedenen Wert annehmen kann. (Vertreter der Skalenkonzeption nach Jaworska/ Tannenbaum 2013: Arneson 1999). Beide Positionen bieten Vor- und Nachteile: Die Grenzwertkonzeptionen haben

basale moralisch relevante Eigenschaften aufweisen, schon direkt in den Kreis der Moralobjekte integrieren. Insofern kann bei Bedarf ein bestimmter Grenzwert von z.B. Empfindungsfähigkeit und nicht schon bei der geringsten Empfindungsregung geltend gemacht werden, ab dem eine Zuschreibung moralischer Status beginnt. Man hat die Intuition, dass Eigenschaften erst ab einem bestimmten Niveau eine moralische Dimension bekommen, moralisch bedeutsam werden¹³⁸ und minimalempfindende Wesen u.U. sogar vernachlässigt werden könnten.

Moralischer Status ist keine zusätzliche Eigenschaft eines Moralobjektes. Er wird hier verstanden als eine sekundäre Eigenschaft, die aus der jeweiligen Konstellation moralisch relevanter Eigenschaften einer Entität folgt.¹³⁹

Moralischen Status zu besitzen, heißt dabei erst einmal nichts weiter, als dass eine infrage stehende Entität eine nicht-leere Menge von moralisch relevanten Eigenschaften instanziiert. Kein weiteres Faktum wird durch die Zuschreibung des Innehabens eines moralischen Status benannt. Moralischer Status superveniert in diesem Sinne auf den *moralisch relevanten primären Eigenschaften* einer Entität und ist inso-

das Problem, dass Diskontinuitäten in der Ausprägung einer moralisch relevanten Eigenschaft nicht berücksichtigt werden können. Z.B. müssten zwei Wesen, die beide dieselbe moralisch relevante Eigenschaft C besitzen, sie aber in unterschiedlicher Ausprägung aufzeigen, den gleichen (d.h. vollen) moralischen Status haben. Allein eine minimale rudimentäre Ausprägung einer moralisch relevanten Eigenschaft würde nicht den vollen moralischen Status garantieren und entsprechende Handlungskonsequenzen im Hinblick auf das Individuum implizieren. Das eine Individuum würde moralischen Status haben, das andere nicht. Dieser Sachverhalt würde eine große Kluft zwischen Individuen mit unterschiedlicher Ausprägung moralisch relevanter Eigenschaften schaffen, die auf den ersten Blick vielleicht gar nicht vorhanden zu sein scheint. Die Skalenpositionen, welche den genannten Diskontinuitäten gerecht werden und geringere moralische Status zulassen, kollidieren auf der anderen Seite mit Common-Sense-Ansichten. Nach ihnen ist es möglich, dass zwei Individuen, die z.B. unterschiedlich intelligent sind, einen unterschiedlichen moralischen Status besitzen, vorausgesetzt Intelligenz ist ein moralisch relevantes Kriterium. (Diskussion bei Winkler 2009; nach Jaworska/ Tannenbaum 2013)

¹³⁸ Dieser Gedanke spezifiziert die zu Beginn der Arbeit beschriebene Intuition, dass Geist immer einen moralischen Stand impliziert. Der Hintergrund für diese Annahme ist, dass Handlungen erst ab einer bestimmten Ausprägung geistiger Fähigkeiten moralisch geboten erscheinen. Deshalb könnte man einen solchen Grenzwert ebenso innerhalb des Spektrums moralischer Status veranschlagen. Da mit dem moralischen Status aber eine erste moralische Dimension ins Spiel kommt, möchte ich den Grenzwert schon für die Zuschreibung des Status auf Grundlage von Eigenschaften bestimmten Ausmaßes einführen.

¹³⁹ Meines Erachtens gibt es noch eine weitere mögliche Interpretation des moralischen Status. Moralischer Status könnte auch eine zusätzliche moralische Eigenschaft sein, die moralisch relevanten Entitäten zukommt. Sie wäre dann irreduzibel. Moralischer Status in diesem Sinne ist nicht auf die Summe anderer moralisch relevanter Eigenschaften einer Entität zurückführbar, sondern muss als zusätzliche Gegebenheit eines Moralobjektes begriffen werden. Es müsste dann begründet werden, inwiefern sich diese eigenständige Eigenschaft konstituiert, und falls moralischer Status in verschiedenen Wertigkeiten innerhalb des moralischen Universums auftaucht, inwiefern sich dieser moralische Wert bei den jeweiligen Moralobjekten ergeben soll. Ist er einer Entität einfach als solcher von vornherein gegeben? Sind die jeweiligen Werte festgelegt, werden prima facie von Moralsubjekten bestimmt oder gar von den Moralobjekten in eigenem Ermessen zugewiesen? Ein Begriff des moralischen Status in diesem Sinne, also als ein Begriff einer zusätzlichen moralischen von anderen moralisch relevanten Eigenschaften nahezu unabhängigen Eigenschaft, wäre ein Konzept, welches nach weiteren Bestimmungen verlangt.

fern auf diese reduzierbar¹⁴⁰. Gemäß dieser reduktionistischen Ansicht¹⁴¹ kann moralischer Status definiert werden¹⁴²: *Der moralische Status einer Entität x entspricht der Summe (nicht im mathematisch additiven Sinne – Werte sind gewichtet) aller moralischen Werte der jeweiligen Eigenschaften der Entität x.*¹⁴³ Diese Definition verdeutlicht die ontologisch reduktionistische Ansicht, dass der moralische Status in einer Summe verschiedener moralisch relevanter Eigenschaften¹⁴⁴ einer Entität besteht,

¹⁴⁰ Es muss angemerkt werden, dass es auch Formen der Supervenienz gibt, bei denen eine solche Reduktion nicht gegeben ist (vgl. Fußnote 265).

¹⁴¹ Man könnte annehmen, dass der moralische Status gemäß einer reduktionistischen Ansicht lediglich in der Reduktion auf bestimmte geforderte Handlungsalternativen besteht und nicht in einer Summe moralisch relevanter primärer Eigenschaften. (Diese Ansicht wird auch in der Literatur vertreten). Gegen diese Auffassung könnte folgendes Argument geltend gemacht werden:
(P1) Moralischer Status besteht in nichts weiter als dem Set an Handlungsdispositionen, die in Bezug auf eine jeweilige Entität zu fordern sind (reduktionistische Ansicht des moralischen Status (IB-Ann.))
Denn wenn sie denselben moralischen Status haben, sind die gleichen Handlungen im Bezug auf sie zu fordern. (P1') Entität A und B haben denselben moralischen Status. (z.B. Mensch und Tier; gefordert von vielen Tierethikern.) (P2) Menschen und Tiere fordern unterschiedliche Handlungsoptionen, z.B. Wahlrecht für Tiere (gefordert von vielen Tierethikern, z.B. Regan). (P3) Weder P2 noch P3 lassen sich, folgt man wichtigen Vertretern einer pathozentrischen Tierethik (vgl. P2, P3), abstreiten.
(Con) Daher muss die ontologisch reduktionistische Annahme P1 falsch sein. Der moralische Status kann nicht lediglich in den in Bezug auf eine jeweilige Entität geforderten Handlungsdispositionen bestehen.

¹⁴² Unterschieden werden soll zwischen einem moralischen Status und weiteren die moralischen Entscheidungen beeinflussenden Faktoren. Der moralische Status einer Entität wird definiert als die Menge aller moralisch relevanten Eigenschaften, d.h. Merkmale der Entität, die als Kriterien dienen und die im Hinblick auf diese Entität selbst moralische Rücksicht verlangen. Davon zu trennen ist eine Menge weiterer Eigenschaften, die die Entität im Hinblick auf andere Moralobjekte moralisch auszeichnet. Diese Trennung verdeutlicht den schon weiter oben angesprochenen Sachverhalt, dass mehr als intrinsische Eigenschaften in eine Handlungsentscheidung miteinfließen können, wie z.B. Aspekte der Handlungssituation (s. Fußnote 132). Die Anwendung verschiedener Normen ist damit nicht allein durch den moralischen Status der involvierten Entität determiniert.

¹⁴³ Der moralische Status ließe sich mit den Begrifflichkeiten der in Fußnote 114 angeführten PSA erweitert definieren: *Der moralische Status einer Entität x in Welt n entspricht der Summe (nicht im mathematisch additiven Sinne – Werte sind gewichtet) aller moralischen Werte der jeweiligen Eigenschaften der Entität x unter der Wertekonstellation in der moralisch möglichen Welt n.*

¹⁴⁴ Die Definition des moralischen Status greift auf den Begriff der *moralisch relevanten Eigenschaften*, d.h. auf *Kriterien*, zurück. Deshalb muss expliziert werden, was Eigenschaften überhaupt erst zu moralisch relevanten Kriterien macht. Zur Aufnahme eines Merkmals in die Menge der moralisch relevanten Eigenschaften sollten verschiedene sog. Kriterienbedingungen erfüllt sein. Für die Aufnahme eines bestimmten Merkmals in die Menge aller relevanten Kriterien existieren für mich zwei denkbare Szenarien. Ein erster Aufnahmemechanismus wäre der 1) argumentativ-philosophische: Über die Aufnahme eines Merkmals als moralisch relevantes Kriterium wird innerhalb eines theoretischen Diskurses entschieden. Kriterien werden als solche theoretisch begründet und ihre moralische Relevanz gerechtfertigt. (Dies ist z.B. in Abschnitt 2.1 für die Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit exemplifiziert worden.) Ein weiterer Mechanismus, der eine Eigenschaft zu einer moralisch relevanten machen könnte, wäre die 2) kulturelle Tradition: Über die Aufnahme eines Merkmals als moralisch relevantes Kriterium kann innerhalb einer kulturellen Gemeinschaft ein Konsens bestehen. In diesem Fall werden die Kriterien unbegründet (oder weniger begründet) als moralisch relevant anerkannt, und es wird auf den Konsens über diese Entscheidung in der gegenwärtigen kulturellen Gemeinschaft oder auf die geschichtliche Tradition der Anerkennung der Werte verwiesen. Es sollte klar sein, dass diese beiden Strategien der Kriterienaufnahme keineswegs voneinander unabhängig, sondern vielmehr miteinander verschränkt sind. Eine kulturelle Tradition der Anerkennung bestimmter Merkmale als moralisch relevante Eigenschaften kann ex post philosophisch begründet werden. Zudem könnte eine philosophisch argumentativ vollzogene Kriterienbegründung zu einer kulturellen Tradition der Anerkennung bestimmter Merkmale als moralisch relevante Kriterien führen.

die in einer Handlungssituation¹⁴⁵ zum Tragen kommen. Gemäß dieser Definition hätten alle Entitäten, die die gleichen moralisch relevanten Eigenschaften (in der gleichen Ausprägung) besitzen¹⁴⁶, den gleichen moralischen Status¹⁴⁷.

Moralischer Status im hier zu definierenden Sinn wird auch als *multikriteriell* verstanden werden, da der Wert des moralischen Status vom Vorliegen *mehrerer* Kriterien

¹⁴⁵ Es sollte berücksichtigt werden, dass in einer speziellen Handlungssituation (HS) das Moralsubjekt S das Moralobjekt O_x nicht hinsichtlich seines gesamten Umfangs des mS beurteilt; S zieht zur moralischen Beurteilung lediglich die $k_i \in mS_x$ heran, welche in der jeweiligen Handlungssituation auch relevant sind. S braucht natürlich keine k berücksichtigen, die in der jeweils gegebenen Handlungssituation nicht verletzt werden könnten. Dabei ist es keineswegs der Fall, dass S unbedingt einen Einblick in den mS des Moralobjektes O_x haben muss. Es existieren epistemische Hürden. S muss weder einen Überblick über den Umfang der in mS_x enthaltenen Elemente haben, noch kann es bzgl. einzelner Elemente einen Grad der Ausprägung oder sogar Erkenntnisse über das Vorliegen eines Elementes überhaupt haben (s.u.).

¹⁴⁶ In diesem Fall kann von einem *moralischen Äquivalent* gesprochen werden. Ein moralisches Äquivalent A zu einer Entität B ist eine Entität, die den gleichen Wert des moralischen Status besitzt wie B. Davon abzugrenzen wäre der engere Begriff des *moralischen Handlungsäquivalents*. Denn selbst wenn zwei Entitäten den gleichen moralischen Status besitzen, heißt dies nicht, dass dieselben Handlungen in Bezug auf diese Entitäten zu fordern sind. Je nachdem, wie die Bedürfnisse der jeweiligen Entitäten sind, kann für die eine Entität eine Handlung eines Typs H gefordert sein, für die andere Entität jedoch nicht. Dies wird im Bereich der Tierethik oft betont, wenn der moralische Status eines Tieres gleich dem des Menschen gesetzt wird, die Handlungen im Bezug auf beide Wesen jedoch unterschiedlich sind. So wird beispielsweise betont, dass es irrsinnig sei, ein Wahlrecht für Tiere einzufordern, weil diese ohnehin keinen Gebrauch davon machen würden. (Dieser Ansicht muss zugrunde liegen, dass die Ontologie des moralischen Status nicht allein in einem Set an Handlungsoptionen bestehen kann. Wäre dies der Fall, könnten zwei Wesen nicht denselben moralischen Status haben und dennoch unterschiedliche Handlungen für sie gefordert sein.) Der Begriff des moralischen Handlungsäquivalents ist insofern noch umfangreicher als der des moralischen Äquivalents. Er beschreibt nicht nur, dass zwei Entitäten den gleichen moralischen Status haben, sondern beinhaltet zudem, dass in Bezug auf zwei Entitäten, insofern sie moralische Handlungsäquivalente sind, das gleiche Spektrum an Handlungsdispositionen zu Verfügung steht. (Es besteht eine Unklarheit: Fordert der Begriff auch, dass beide Entitäten den gleichen Status innehaben oder ist der Status neutral und macht nur eine Behauptung auf der Handlungsebene? – Im zweiten Fall würde der Begriff zwei Entitäten beschreiben, die zwar einen unterschiedlichen moralischen Status haben, aber dennoch das gleiche Set an Handlungsoptionen fordern.)

¹⁴⁷ Man könnte diese Begebenheit in einem Prinzip formulieren. Eine solche „equal property thesis“ würde wie folgt lauten: Bei zwei Entitäten mit den gleichen moralisch relevanten Eigenschaften (und gleichen Rahmenbedingungen) ist auch der moralische Status gleich. Dies folgt aus der Supervenienz des moralischen Status. Der moralische Status einer Entität kann sich nicht ändern, solange es keine Änderung in der Gruppe der moralisch relevanten Eigenschaften dieser Entität ergibt. Das Prinzip wäre der in der Debatte kursierenden sog. „equal wrongness thesis“ vorgeordnet. Dieses Prinzip ist trivialer und drückt eine selbstverständliche Einsicht aus: Bei zwei Entitäten mit gleichem moralischem Status und gleichen Rahmenbedingungen trägt eine Handlung in Bezug auf jede der beiden involvierten Entitäten den gleichen moralischen Wert. Gefordert wird eine gleiche moralische Handlungsbewertung bei gleichem moralischem Status und gleichen Rahmenbedingungen zum Ausdruck (vgl. McMahan 2002, 235; nach Jaworska/ Tannenbaum 2013). Z.B. wäre das Töten zweier Personen, d.h. Entitäten mit demselben moralischen Status bei gleichen Rahmenbedingungen (wie z.B. Lebensplänen, Verwandtschaften etc. der beiden Personen), in gleicher Weise verwerflich. Die Tötungshandlung würde *ceteris paribus* aufgrund des gleichen moralischen Status der involvierten Entitäten denselben moralischen Wert haben. (Das Prinzip ist auf die Anwendung bei Wesen mit vollem moralischem Status zugeschnitten. Meines Erachtens ist es nicht auf diese Anwendung begrenzt, sondern kann ebenso auf einen größeren Anwendungsbereich erweitert werden. Das Prinzip sollte wie die „equal property thesis“ genereller sein und für das gesamte Spektrum moralischer Status Gültigkeit besitzen.)

abhängig sein soll.¹⁴⁸ Die gelieferte Konzeption des moralischen Status für eine pathozentrische Position soll deshalb in Anlehnung an eine multikriterielle Auslegung auch noch weitere Merkmale umfassen: Bzgl. der moralisch relevanten Kriterien sollte eine *innerkriterielle, interkriterielle* sowie *kriteriell-interdependente Varianz des moralischen Status* zugelassen werden. Unter einer *innerkriteriellen Varianz des moralischen Status* möchte ich verstehen, dass die Ausprägung der verschiedenen moralisch relevanten Kriterien einen Einfluss auf das Ausmaß des moralischen Status hat. – Ein Mehr oder Weniger an z.B. Empfindungsfähigkeit bedeutet dann u.U. auch ein Mehr oder Weniger an moralischem Status. Unter *interkriterieller Varianz des moralischen Status* verstehe ich, dass die verschiedenen moralisch relevanten Kriterien sich im Wert des moralischen Status aufsummieren können. Es folgt aus der Definition des moralischen Status, dass eine größere Anzahl an moralisch relevanten Kriterien einen gesteigerten moralischen Status bedeutet. Zuletzt soll *kriteriell-interdependente Varianz des moralischen Status* bedeuten, dass die unterschiedliche Ausprägung moralisch relevanter Eigenschaften in ihrem gemeinsamen Vorliegen in einem Moralobjekt den Wert des moralischen Status bestimmt. Wenn ein Wesen empfindungsfähig und zugleich intelligent ist, so kann das Zusammenwirken dieser Kriterien sich auf den Wert des moralischen Status auswirken. Auf diese Weise kann das zentrale Anliegen des Pathozentrismus, die hierarchisch differenzierte Ausweitung des Kreises an Moralobjekten sichergestellt werden. Mit einer derartigen Konzeption des moralischen Status für den Pathozentrismus kann auch zwischen den verschiedenen Spezies auf Grundlage relevanter Kriterien moralisch differenziert und ein auf der jeweiligen Empfindungsfähigkeit einer Spezies basierendes moralisches Urteil gefällt werden.¹⁴⁹

Der Nachteil bisheriger Konzeptionen¹⁵⁰ war, dass entweder nur ein volles Maß an kognitiven Leistungen eines Moralobjektes ein volles Maß eines moralischen Status

¹⁴⁸ Zur Unterscheidung monokriterielle vs. multikriterielle Konzeptionen des moralischen Status vgl. Stone (1987, 13, nach Warren 2005, 20).

¹⁴⁹ Diese Unterscheidung erscheint etwas spitzfindig und wenig anwendungsbezogen. Innerhalb eines Pathozentrismus, der den Fokus auf Empfindungen legen muss, werden solche Differenzierungen aber in jedem moralischen Abwägungsprozess wichtig.

¹⁵⁰ In anderen mir bekannten Konzeptionen des moralischen Status gibt es zwar eine Gradualität, d.h. eine Zuschreibung von Werten eines moralischen Status, die auch abhängig von den in der zu beurteilenden Entität instanziierten moralisch relevanten Eigenschaften (Kriterien) ist (so z.B. bei Warren). In den multikriteriellen Ansätzen von z.B. Perring 1997; DeGrazia 2008 (nach Wassermann et al. 2012) bestimmt die Anzahl verschiedener moralisch relevanter Eigenschaften den Wert der moralischen Berücksichtigung, bei diesen Autoren gibt es aber keine *innerkriterielle* Bestimmung dieses Wertes, nach der die jeweilige Ausprägung der moralisch relevanten Eigenschaften festgelegt wird. Nach der hier dargelegten innerkriteriellen Bestimmung macht ein Mehr-oder-Weniger der jeweiligen

implizierte oder dass ein Minimum kognitiver Fähigkeiten einen Status höherer Güte zusicherte. Mit dem hier konzipierten Modell des moralischen Status ist es aber möglich, bestimmten Bereichen im Spektrum kognitiver Fähigkeiten oder sonstigen moralisch relevanten Eigenschaften einen Wert des moralischen Status zuzuweisen, der von dem eines vollen moralischen Status verschieden sein kann. Denn das zentrale Anliegen des Pathozentrismus ist die Ausweitung des Kreises an Moralobjekten, die eine solche offene und graduelle Einstufung ethischer Ränge erforderlich macht. Nur ein Pathozentrismus, der auch zwischen den verschiedenen Spezies auf Grundlage relevanter Kriterien moralisch angemessen differenzieren kann, ist auch mit unseren ethischen Intuitionen vereinbar. *Unterschiedlich* empfindenden Spezies muss ein jeweils anderer moralischer Status zugeschrieben werden können. Die Wahl des pathozentrischen Kriteriums ist untrennbar mit dem Anspruch verbunden, gerade ein auf der jeweiligen Empfindungsfähigkeit einer Spezies basierendes und differenziertes moralisches Urteil zu fällen. Deshalb muss der moralische Status auch als sekundäre Eigenschaft verstanden werden, die auf den jeweils faktisch in einem Moralobjekt instanziierten moralisch relevanten Eigenschaften superveniert und grundsätzlich eine *innerkriterielle*, *interkriterielle* sowie *kriteriell-interdependente Varianz* zulässt.¹⁵¹

Die erarbeitete Konzeption des moralischen Status greift die axiologische Struktur pathozentrischer Ansätze auf und soll gewährleisten, dass Empfindungen den pathozentrischen Ansprüchen entsprechend moralisch abgebildet werden können. Auf diese Weise werden Schmerzen, Leidempfindungen etc. moralisch verfügbar gemacht. Jede Untersuchung zum Pathozentrismus muss sich dem Wesen dieser Zustände zuwenden. Auch wenn uns die moralische Relevanz der Empfindungsfähigkeit vollkommen einleuchtend und klar erscheint, hat sich der Pathozentrist mit der Empfindungsfähigkeit ein Kriterium ausgewählt, welches aus ontologischer und erkenntnistheoretischer Sicht nicht unproblematisch ist. Das Empfindungskriterium sollte als integrierbare Größe in eine pathozentrische Theorie eingehen. Empfindungs-

Eigenschaft hingegen ein Mehr-oder-Weniger des moralischen Status aus. Darüber hinaus gibt es eine *interkriterielle* Bestimmung des moralischen Standes, nach welcher die jeweilige Kombination und die Auswirkungen der verschiedenen moralisch relevanten Eigenschaften untereinander (Kriterienbeeinflussung) ein Mehr-oder-Weniger der moralischen Berücksichtigung einer Entität implizieren.¹⁵¹ Die dargestellten Parameter eines moralischen Status im hier vorgestellten Sinne machen schon deutlich, dass sich im Hinblick auf die Konstitution einer pathozentrischen Theorie immer ein weiterer Spielraum ergibt. Aus solchen konkreten Ausgestaltungen folgt ein Problem für den Pathozentrismus. Wie soll er seine Theorie hinsichtlich der oben genannten Varianzspielräume einrichten? Mit diesem Spektrum der Pathozentrismusvarianten befasst sich das Kapitel 5.2 dieser Arbeit im Rahmen des konditionalen Problems.

fähigkeit ist jedoch insbesondere im Hinblick auf seine Erkennbarkeit oder Nachweisbarkeit von vielen Autoren problematisiert worden. Das folgende Kapitel wird sich der Empfindungsfähigkeit als mentalem Phänomen zuwenden und herausarbeiten, wo die Grenzen einer tendenziell naturalistischen Auffassung des Empfindungskriteriums im Rahmen der pathozentrischen Theorie liegen.

3 Das mentale Kriterium des Pathozentrismus

„Es fällt uns schwer, unserem Bewusstsein zu entrinnen, unsere Wahrnehmungen, Gefühle, Gedanken und Sehnsüchte auszublenden. Wenn unser Bewusstsein schwindet, schwinden auch wir. Es ist immer mit uns, von unermüdlicher Betriebsamkeit. Es gibt nichts, dessen wir uns mehr gegenwärtig sind, als unser Dasein als bewusstes Wesen. Und doch ist Bewusstsein eine irritierende Angelegenheit. [...] Bewusstsein lässt sich nicht sehen noch anfassen, nicht auseinander nehmen oder schmecken, obwohl es uns so ungemein vertraut ist. Es ist selbstverständlich und doch höchst rätselhaft. Es hat etwas Besonderes.“ (Collin McGinn: Wie kommt der Geist in die Materie? Das Rätsel des Bewusstseins)

Der Pathozentrismus wählt die Leidensfähigkeit als das entscheidende Kriterium für moralische Beurteilung aus. Dies kommt besonders deutlich im bereits weiter oben erwähnten Bentham'schen Zitat zum Ausdruck: „The question is not, Can they reason?, nor Can they talk? but, *Can they suffer?*“ (vgl. Bentham 1970, Kap. 17, §4). Das Empfinden von Leid und Schmerz wird zum pathozentrischen Kriterium erhoben.¹⁵² Dabei stehen zumindest vorrangig vom Moralobjekt *negativ* bewertete Zustände im Mittelpunkt (s. Kapitel 2.2).¹⁵³ Für den Pathozentristen besteht nämlich nicht im selben Maße eine moralische Pflicht zur Beförderung des Wohlbefindens wie für das Vermeiden von Leid.¹⁵⁴ Dennoch kann behauptet werden, dass im Pathozen-

¹⁵² Schmerz und Leiden sind nicht unbedingt dasselbe. Eine einflussreiche Unterscheidung zwischen Schmerz und Leid wird von Cassell geltend gemacht. Nach ihm ist Schmerz lediglich ein mögliches Symptom für eine Krankheit oder eine Verletzung, deren Ausmaß abhängig von der persönlichen Bedeutung für das Subjekt ist. Es existieren grundsätzlich zwei Modelle, um Schmerzen zu erklären: Nach dem „sensation model“ ist Schmerz selber eine Empfindung, die in Intensität, Dauer, Örtlichkeit und weiteren Eigenschaften, die sie als Schmerz auszeichnen, variieren kann. Nach dem „attitude model“ ist hingegen jede Empfindung (Gefühl) Schmerz, die wir wegen ihrer Qualität ablehnen. Leid ist hingegen ein „seelischer Schmerz“, eine Reaktion der ganzen Person (i.e.S.) und besitzt eine größere Bedeutung und Wichtigkeit – es handelt sich also um Verletzungen der personalen Integrität (nach Sumner 1992, 210; ebenso Hare 1992, 93). Die Unterscheidung kann parallel für Lust/ Wohlfahrt (pleasure/ enjoyment) vorgenommen werden (vgl. Sumner 1991, 214.) Dass Leid etwas anderes ist als Schmerz, wird nicht nur daraus ersichtlich, dass manche Schmerzen von bestimmten Menschen als angenehm empfunden werden, sondern auch dass es Pathologien zu geben scheint, bei denen Schmerz zwar empfunden, aber nicht als leidvoll angesehen wird, weil dazu die affektiven Komponenten abhanden gekommen sind. Derartige Pathologien wurden beispielsweise durch den medizinischen Eingriff der Lobotomie hervorgerufen. Der Neurologe Antonio Damasio berichtet von einer Patientin, die vorgibt, Schmerzen zu empfinden, aber durch eine gefühlsmäßige Teilnahmslosigkeit nicht betroffen zu sein scheint (vgl. Damasio 1995, 350). Das Ausmaß des Leids ist von der Person und ihrer Lebensgeschichte abhängig. Insofern ist Leid noch weniger erschließbar als Schmerz. (Dies kann als zusätzliche Schwierigkeit des weiter unten formulierten un konditionalen Problems verstanden werden.) Ein Zugang ist nur über Auskunft des Leidenden einzuholen (vgl. Cassell nach Sumner 1991, 211).

¹⁵³ Die Bewertung eines phänomenalen Zustands ist natürlich nicht immer eindeutig. Ein Zustand kann für den einen positiv und angenehm sein, für den anderen aber negativ und vice versa. Eine festgelegte Bewertung phänomenaler Zustände scheint erst recht bei anderen Spezies schwierig zu sein. Innerhalb des Gedankenexperiments Sodomachiens (vgl. Gesang 2003, 20ff., 76 & Fußnote 21 nennt auch weitere Literatur), welches eigentlich als Argument gegen einen Wertrealismus gerichtet ist, scheint die Verknüpfung phänomenaler Zustände mit der jeweiligen Bewertung dieser Zustände völlig aufgelöst zu werden. Die Bewohner Sodomachiens, nämlich Sadomachisten und Masochisten, empfinden alle Zustände angenehm, die wir als Qual empfinden. Hier wird deutlich, dass die Bewertung eines phänomenalen Empfindens an empirisch gegebene Sachlagen gekoppelt und nicht (denk-) notwendig ist. Derartige Verschiebungen in der Bewertung werden weiter unten noch im Bezug auf andere Spezies im Rahmen des un konditionalen Problems zu besprechen sein.

¹⁵⁴ Die Vermeidung von negativen Empfindungszuständen, wie z.B. Schmerzen, ist uns persönlich meistens wichtiger als der Gewinn von Lust (vgl. Sumner 1991, 212). Der unerfüllte Wunsch nach einem Eis an einem heißen Sommertag scheint den wenigsten unangenehmer als ein stechender Zahnschmerz. Das hier benannte Ungleichgewicht zwischen der Verpflichtung einer Beförderung der Lust und der Vermeidung von Schmerz wird auch schon in historischen Positionen der Ethik vertreten. Für Epikur steht beispielsweise nur die Vermeidung von Leid im Vordergrund. Auch in verschiedenen Beispielen des Utilitarismus findet sich dieses Ungleichgewicht wieder. Es scheint uns intuitiv eher plausibel zu sein, unangenehme Empfindungsepisoden vieler auf Kosten derer eines Einzigen zu vermeiden, als dass wir gewillt sind, das Vergnügen vieler auf Kosten eines einzelnen Empfindungssubjekts zu befördern. (Bspl. Flugzeugabsturz und Gladiatorenspiele; vgl. Gesang 2003, 90)

trismus immer die Empfindungsfähigkeit als Grundlage einer moralischen Beurteilung herangezogen wird;¹⁵⁵ sie ist für den Pathozentrismus die wichtigste moralisch relevante Größe. Die Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit ist aber eine mentale Eigenschaft und daher in ontologischer und epistemischer Hinsicht nicht unproblematisch. Weil man für die Bildung eines pathozentrischen Moralurteils letztlich auf den Zugang zu Empfindungszuständen angewiesen ist, sollte das Phänomen der Empfindungsfähigkeit als mentale Eigenschaft untersucht werden. Jede Analyse der pathozentrischen Theorie muss auf eine fundierte geistphilosophische Untersuchung des zentralen Kriteriums zurückgreifen können, die seine Zugänglichkeit und naturwissenschaftliche Erklärbarkeit thematisiert. Sollen Empfindungszustände die Grundlage für moralische Urteile bilden, muss eruiert werden, inwieweit überhaupt verwertbare Aussagen über die Empfindungen von Moralobjekten gemacht werden können. Dieser Aufgabe wird in diesem Kapitel nachgegangen. Empfindungsfähigkeit wird dabei vorrangig und prima facie als ein natürliches Phänomen angesehen, welches durchaus – wenn auch unter erheblichen erkenntnistheoretischen Einschränkungen – in ein naturwissenschaftliches Weltbild integriert werden kann.¹⁵⁶ Empfindungen sollen in diesem Sinne zumindest erst einmal als nichts prinzipiell anderes aufgefasst werden als die Streifen eines Zebras oder die Knospen der Pflanzen im Frühjahr¹⁵⁷ – Empfindungszustände fallen demzufolge nicht von vornherein aus dem naturwissenschaftlichen Kosmos heraus. Sie werden wie die übrigen genannten Merkmale vorerst als keine kategorial andere Erscheinung angesehen. Insofern werden im Rahmen dieser Arbeit grundlegende Annahmen einer naturalistischen Position innerhalb der Philosophie des Geistes zugrunde gelegt, die mittlerweile offensichtlich auch ein

¹⁵⁵ In letzter Instanz sind es immer phänomenale Empfindungszustände, die für den Pathozentrismus relevant sind. Auch bei höheren oder komplexen zusammengesetzten Leidenszuständen besteht die Unannehmlichkeit dieser Zustände, d.i. die Merkmale weshalb sie moralisch ins Gewicht fallen, m.E. immer in erlebnismäßigen Zuständen. Seien es z.B. soziale Ängste, die Sorge um den bevorstehenden Tod eines Angehörigen oder eben ein einfacher Schmerz etc. – das, was diese Zustände negativ und insofern moralisch relevant macht, ist immer ein besonderer (begleitender) Erlebnischarakter.

¹⁵⁶ Die beschriebene Ansicht wird in der Literatur als „Materialismus“ bezeichnet. Dieser Ausdruck ist im Hinblick auf den historischen Materialismus irreführend. Deshalb wird im Folgenden meist der Begriff des „Naturalismus“ verwendet. Sollte demnach an einigen Stellen doch von Materialismus die Rede sein, weil sich dies durch die Behandlung bestimmter Autoren nicht vermeiden lässt, so ist damit immer ein naturalistischer Standpunkt innerhalb der Philosophie des Geistes gemeint und kein historischer Materialismus.

¹⁵⁷ John Searle nennt eine solche Ansicht „biological naturalism“ (Searle 1992, 1; nach Polger 2006, xiv).

vorherrschendes Erklärungsparadigma für nichtgeistige und auch geistige Phänomene bildet.¹⁵⁸

Eine ontologische Bestimmung von für den Pathozentrismus zentralen Empfindungszuständen ist für *moralische* Fragen eigentlich irrelevant. Ob Empfindungen auf materielle Sachverhalte zurückführbar sind, wie der Naturalismus behauptet, ist für die moralische Relevanz dieser Zustände nicht entscheidend. Ganz egal, welche ontologische Bestimmung Empfindungen erhalten, haben sie (nach dem Pathozentrismus) moralische Implikationen. Ganz allein die Tatsache, dass ein Moralobjekt empfindet, ist für eine pathozentrische Beurteilung relevant und maßgeblich. Eine Entscheidung zwischen den Ontologien ist für die Beurteilung der moralischen Relevanz von Empfindungen selber nicht von Belang. Dementsprechend lassen sich sowohl dualistische und naturalistisch fundierte pathozentrische Theorien konsistent denken, zwischen denen aber im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter differenziert wird.¹⁵⁹ Wenn sich die vorliegende Untersuchung aber der differenzierten Auswertung solcher Zustände und der Möglichkeiten und Grenzen des Pathozentrismus zuwenden soll, so rückt dies die Frage nach der *Zugänglichkeit* zu diesem Empfindungskriterium in den Mittelpunkt. Was für eine vollständige Untersuchung des Pathozentrismus also sehr wohl von Belang ist, ist die Frage nach der Zugänglichkeit und der Möglichkeit der Erfassung solcher Zustände aus einer Perspektive der dritten Person. Denn genau an diese Perspektive ist der moralische Akteur gebunden, wenn er unter pathozentrischen Prinzipien moralisch zu urteilen hat. Die Erfassung von geistigen Zuständen

¹⁵⁸ Die naturalistische Herangehensweise wird vor allem wegen ihrem Anspruch einer objektivierbaren Erfassung geistiger Zustände zugrunde gelegt. Sie lässt sich aber auch auf andere Weise rechtfertigen. Wenn ein Pathozentrismus in der heutigen Debatte vertretbar sein soll, darf er auch nicht mit dem naturwissenschaftlichen Paradigma kollidieren. Eine zeitgenössische (pathozentrische) Ethik kann nur ein Moralkriterium für zentral erklären, welches mit grundlegenden Annahmen unserer gegenwärtigen naturalistischen Weltsicht vereinbar ist. Dies würde schon aus der Allgemeinverbindlichkeit als Bedingung jeder Ethik folgen. Eine Ethik, die für einen Großteil der Menschen handlungsanleitend sein soll, darf nicht zentralen Annahmen dieser Menschen widersprechen oder Annahmen machen, die nicht von einem Großteil der Menschen geteilt werden können. (Damit ist natürlich nicht gesagt, dass sich eine Ethik wie im Relativismus (vgl. dazu Mackie 2004) ausschließlich an der Meinung der breiten Masse orientieren darf. Sie darf die allgemeinen ethischen Intuitionen und Ansprüche an eine Moralthorie aber auch nicht völlig unberücksichtigt lassen.) Darüber hinaus kann die naturwissenschaftliche Annäherung auch in politisch-pragmatischer Hinsicht begründet werden: Ein erfolgreicher Pathozentrismus wäre nur möglich, wenn er auch faktisch nicht durch für evident erklärte und allgemein akzeptierte Sachverhalte (wie die naturwissenschaftlichen Begründungszusammenhänge) disqualifiziert werden würde. Das entscheidende Argument für die in diesem Kapitel gewählte Herangehensweise ist aber, dass eine naturalistische Theorie mit besonderen Hoffnungen bzgl. einer objektivierbaren Erfassung und näheren Bestimmung von Empfindungen verbunden ist. Würde man phänomenales Empfinden innerhalb eines dualistischen Verständnisses betrachten, dann blieben die Methoden der Zugänglichkeit schon von vornherein fragwürdiger als unter einem naturalistischen Verständnis (s.u.).

¹⁵⁹ Zudem scheint die ontologische Debatte auch nicht entscheidbar zu sein. Dies zeigt die lange philosophische Diskussion um die Natur geistiger Zustände, auf die hier nur bedingt eingegangen wird.

und Empfindungszuständen im Speziellen ist allgemein mit den Vorsätzen der naturalistischen Theorien verbunden. Gerade das naturalistische Paradigma ist mit dem Anspruch und der Hoffnung verknüpft, diese Zustände in den Bereich einer objektiven Feststellbarkeit zu rücken. Dualistische Theorien sind zwar weit davon entfernt, die Korrelationen zwischen physikalischen Prozessen und geistigen Zuständen zu leugnen, aber schon allein dadurch, dass sie das Geistige in einen ontologisch separaten Seinsbereich verlagern, geben sie den für den Pathozentrismus so entscheidenden Anspruch an eine Erfassung dieser Zustände von vornherein zu einem gewissen Umfang preis. Ein Dualismus verschließt sich also durch die Isolation mentaler Zustände in einer separaten Ontologie schon von Anfang an der Möglichkeit einer Erfassung von Empfindungen anderer. Wenn dualistische Theorien phänomenale Zustände aus der Perspektive der dritten Person als feststellbare Größe deklarieren wollen, machen sie ebenso wie naturalistische Theorien Gebrauch von naturwissenschaftlichen und objektivierenden Verfahren. Mit all dem ist nicht gesagt, dass eine naturalistische Fundierung pathozentrischer Theorien ein Allheilmittel sein wird. Im Gegenteil: Wie sich noch herausstellen wird, sind im Naturalismus ebenso wie im Dualismus Grenzen der Zugänglichkeit vorhanden, die sich aus dem Versuch einer Verobjektivierung subjektiver Zustände ergeben. Nichts desto trotz ist es aber die naturwissenschaftliche Herangehensweise, die bei der Erfassung phänomenaler Zustände einen Beitrag verspricht, der für die pathozentrische Verwertbarkeit von Empfindungen in moralischen Kontexten notwendig zu sein scheint. Wenn also in dieser Arbeit der Naturalismus als Arbeitshypothese Verwendung findet, dann geschieht dies eben nicht, weil seine ontologische These im Hinblick auf moralische Kontexte unentbehrlich ist, sondern allein um zu prüfen, ob über die Feststellbarkeit von Empfindungen bei anderen Moralobjekten mittels naturwissenschaftlichen Methoden Aufklärung zu schaffen ist. Der Naturalismus wird also nur deshalb zugrunde gelegt, weil mit ihm die Hoffnung einer Eingrenzung für die moralische Beurteilung verbunden ist. Naturwissenschaftliche Annäherungen an das Phänomen werden in diesem Kapitel letztendlich dazu herangezogen, um die möglichen Empfindungen von Moralobjekten in grober Weise einsehbar zu machen. Nur auf diese Weise können den Empfindungen von Moralobjekten dann innerhalb eines pathozentrischen Modells moralische Relevanzwerte zugeordnet werden. Der naturwissenschaftlich fundierte Zugang scheint zuerst die einzige Möglichkeit zu sein, die Verteilung von Empfindungen unter möglichen Moralobjekten zu ermitteln. Dabei wird die dualisti-

sche Fundierung ebenjener Zustände aber immer mitgedacht und als ebenso plausible Ontologie aufgefasst. Allein die mit dem naturalistischen Paradigma verbundene These der Erfassung von Empfindungszuständen soll einer genauen Prüfung unterzogen werden, um auf diese Weise die Möglichkeit einer pathozentrischen Theorie auszuwerten, die mit dualistisch fundierten Empfindungen ebenso arbeiten kann wie mit materiell fundierten.

Im Märchen konnte Alibaba auch nur deshalb in die Höhle eindringen, weil er sich eine den Räubern eigene Methode aneignete, mit der sich der Zugang zur Schatzkammer öffnete. Hätte er nicht auf diese Methode zurückgegriffen, so wäre ihm der Sesam verschlossen geblieben. Deshalb soll untersucht werden, inwieweit sich mittels naturwissenschaftlicher Verfahren der Sesam der Empfindungen anderer Moralobjekte öffnen lässt. Aus diesem Grund wird aber die naturalistische Sichtweise nur *prima facie* und nicht unvoreingenommen vorausgesetzt, ebenso wie Alibaba mit der Formel nur vorgab, ein Räuber zu sein; das pathozentrische Kriterium soll in einer allgemeinen geistphilosophischen Diskussion behandelt werden, um die Zugänglichkeit zu dem zentralen Kriterium der Empfindungsfähigkeit auszuloten. Daher wird im Folgenden ebenso ausgeführt werden, dass der Begriff der Empfindung gerade auch in Verbindung mit einer naturalistischen Weltsicht problematisch ist und insbesondere im Hinblick auf seine für die Pathozentrik entscheidende Erkennbarkeit und Nachweisbarkeit von vielen Autoren kritisiert wird. Ich werde eine umfangreiche Analyse der Eigenschaft des Empfindens samt seiner problematischen Stellung hinsichtlich der naturwissenschaftlichen Erklärbarkeit aus neurologischen Prozessen vorlegen. Es ist wichtig, die begrenzte Einsehbarkeit und die ontologische Bestimmung dieser Eigenschaft zu diskutieren, bevor es als zentrales Moralkriterium in einer ethischen Theorie wie dem Pathozentrismus eingebunden und handlungsleitend eingesetzt werden könnte.

Der folgende Abschnitt (3.1) nähert sich dem Empfinden zunächst begrifflich an. Danach werden Empfindungen als Zustände des phänomenalen Bewusstseins identifiziert und diese Form von Bewusstsein von anderen Arten von Bewusstsein abgegrenzt. Zuletzt müssen einige Begrifflichkeiten für diese Form des Bewusstseins eingeführt werden, die für die weiteren Untersuchungen notwendig sind. Anschließend wird kurz auf das Leib-Seele-Problem eingegangen und insofern die Frage nach der Ontologie des pathozentrischen Kriteriums der Empfindungsfähigkeit behandelt (3.2). Die Arbeit wird aus oben genannten heuristischen Gründen eine vor-

läufig naturalistische Ontologie zugrundelegen und sich dem Unternehmen der naturwissenschaftlichen Erklärung von Empfindungen zuwenden (3.3). In diesem Zusammenhang muss dann auf die Erklärungsproblematik des phänomenalen Empfindens aus neurologischen Prozessen eingegangen werden. Zuerst werden einige historische Erklärungsversuche für phänomenale Zustände thematisiert. Anschließend folgt eine ausführlichere Darstellung der Argumente von Nagel, Kripke und Levine, die sich alle auf den geistphilosophischen Materialismus und die naturwissenschaftliche Erklärbarkeit von Empfindungen beziehen (3.4). Dazu wird zu Beginn auf Nagels Kritik hinsichtlich des subjektiven Charakters der Erfahrung eingegangen, die sich bereits auf die Empfindungen anderer Spezies fokussiert. Es wird herausgearbeitet, inwiefern epistemische Grenzen hinsichtlich der Ermittlung sog. fremdphänomenologischer Empfindungen anderer Spezies bestehen. Im Pathozentrismus sollen Entitäten auf Grundlage von Empfindungen in den Kreis der moralischen Beurteilung integriert werden. Deshalb wird auf die Charakteristika dieser Zustände im Hinblick auf andere Spezies eingegangen, wie sie der Philosoph Thomas Nagel beschreibt. Anschließend werden Vorstellbarkeitsargumente untersucht, die sogar versuchen, den geistphilosophischen Materialismus anhand der speziellen Eigenschaften von Empfindungszuständen als falsche Position auszuweisen. Zuletzt werde ich mich Levines Erklärungslücke zuwenden, die die Vorstellbarkeitsargumente aufgreift und zu zeigen versucht, dass der Materialismus zumindest nicht falsch, aber doch epistemische Probleme der Erklärbarkeit von Empfindungszuständen mit sich bringt.¹⁶⁰ Es wird untersucht, inwieweit der naturwissenschaftliche Zugang das phänomenale Bewusstsein überhaupt zu einer feststellbaren Größe deklarieren kann. Falls sich dieser Zugang als unzureichend erweist, muss geklärt werden, welche Auswirkungen dies wiederum für den Pathozentrismus hat.¹⁶¹

¹⁶⁰ Bei den Teilen 3.1-3.4 handelt es sich stellenweise um stark bearbeitete Passagen meiner Bachelorthesis mit dem Titel „Materialismuskritik in der Philosophie des Geistes: Das Argument der Erklärungslücke“, die im September 2009 zur Erlangung des Bachelor of Arts im Fach Philosophie an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf eingereicht wurde.

¹⁶¹ Insofern werde ich im letzten Kapitel dieser Arbeit ein unkonditionales Problem für den Pathozentrismus formulieren, was sich aus der Wahl von Empfindungen als zentralem Kriterium ergibt.

3.1 Empfindungen und Arten des Bewusstseins

Der Begriff Empfindung kommt etymologisch aus dem 16. Jahrhundert von mittelhochdeutsch ‚ent-vinden‘ – das, was man in sich findet – und hebt damit schon auf eine Form der Innerlichkeit ab. Nach Daniel Dennett ist Empfindungsfähigkeit undefiniert (Dennett 2001, 82, 85). Er meint, aufgrund dieser von ihm diagnostizierten begrifflichen Unklarheit könne man sich nahezu eine Definition aussuchen.¹⁶² Dennoch lässt sich eine Empfindung in erster Annäherung als ein Prozess verstehen, der die Aufnahme und das Bewusstwerden von Reizen beschreibt. Die prozesshafte Natur von Empfindungen erkennt bereits Aristoteles, wenn er schreibt, dass sie „sich in einem passiven *Bewegungsvorgang* [vollzieht]; sie scheint nämlich eine Veränderung zu sein.“ (Aristoteles 1996)

Für eine Empfindung müssen ein Reiz, ein Reizaufnahmeorgan, Reizleitungsbahnen und ein Organ, welches diesen Reiz bewusst werden lässt, vorhanden sein. Empfindungen können hinsichtlich ihres Inhalts (Qualität/ Modalität), ihrer Stärke (Intensität) und ihrer Dauer variieren (vgl. Regenbogen 2013, 180). Aber erst das Bewusstwerden der Empfindung ist *die* Empfindung im eigentlichen Sinne. Eine unbewusste Empfindung wäre keine wirkliche Empfindung, sie wäre ein Oxymoron, sie wäre Unsinn. Empfinden ist daher eine Form von Bewusstsein, die von anderen Formen des Bewusstseins zu unterscheiden ist. Wie kaum ein anderer hat der schillernde Begriff des Bewusstseins seine jeweilige Ausprägung in den verschiedenen philosophischen Strömungen erfahren. Deshalb meint z.B. Cassirer

„[d]er Bewusstseinsbegriff scheint der eigentliche Proteus der Philosophie zu sein. Er tritt in all ihren verschiedenen Problemgebieten auf; aber er zeigt in keinem von ihnen dieselbe Gestalt, sondern ist in einem unablässigen Bedeutungswandel begriffen“ (Cassirer 2002, 300ff., nach Kranz 2007, Bd. 1, 888).

Beschränkt man den Begriff des Bewusstseins auf den Aspekt der Reizempfindung, kann weiter differenziert werden. Empfindungen können auf vielerlei Weise bewusst werden. Lanz (1996) unterscheidet neben reflexivem Bewusstsein und Selbstbewusstsein¹⁶³ noch drei weitere Formen von Bewusstsein: *intransitives* (d.h. nicht zie-

¹⁶² Bewusstsein ist ein ‚mongrel concept‘, meint auch Block (1995); mit dem Begriff werden immer gleich eine ganze Reihe von mentalen Phänomenen angesprochen.

¹⁶³ Reflexives Bewusstsein ist ein „Bewusstsein der eigenen mentalen Zustände (Empfindungen, Gedanken, Stimmungen, Emotionen etc.)“ (Lanz 1996, 74) und Selbstbewusstsein ist „Bewusstsein seiner selbst als ein und derselben Entität über die Zeit hinweg“ (Lanz 1996, 74). Lanz versteht unter Letzterem natürlich nicht das, was wir im Alltag unter „Selbstbewusstsein“ verstehen; es wird hier nicht

lendes) *Bewusstsein*, *kognitives Bewusstsein* und das für diese Arbeit zentrale *phänomenale Bewusstsein*.¹⁶⁴ Das Subjekt des Bewusstseins ist dabei die Entität, die sich in einem bestimmten Bewusstseinszustand befindet (vgl. Kurthen 2001, 134). Wenn man einer Person (oder einem Lebewesen) *intransitives Bewusstsein* zuspricht, so behauptet man, diese Person sei *bei Bewusstsein*. Diese Form von Bewusstsein, *Bewusstsein als Wachheit*, haben wir nicht im tiefen Schlaf, (hoffentlich) nicht vor einer OP, wenn der Anästhesist seine Arbeit gemacht hat, und ebenso nicht bei Formen der Ohnmacht etc. Es handelt sich hier um „einen psychisch *globalen*, *per se* nicht ‚gerichteten‘ (intentionalen) psychischen Zustand einer Person oder eines Lebewesens“ (Lanz 1996, 74). Es lassen sich verschiedene Grade dieser Bewusstseinsform unterscheiden. Man spricht dann von Abstufungen der *Vigilanz*.¹⁶⁵ Es ist möglich, mehr oder weniger wach, also bei Bewusstsein, zu sein. Die Prozedur des Aufwachens ist ein Beispiel. Man durchläuft jeden Morgen die Zustände, die von ‚tiefschlafend‘ (unbewusst) über ‚dösig‘ bis hin zur letztendlichen Tagesform ‚hellwach‘ (bei vollem Bewusstsein) reichen. Das intransitive Bewusstsein ist nach Lanz „psychologisch primitiv und grundlegend [...] d.h. [es hat] seinerseits keine psychologischen Voraussetzungen“ (Lanz 1996, 75). Für andere Formen von Bewusstsein sind Voraussetzungen nötig. Damit jemand beispielsweise Befürchtungen (wie Angst, vom Wolf gefressen zu werden) haben kann, setzen wir voraus, dass derjenige bereits Überzeugungen (dass Wölfe ihn fressen wollen) und Wünsche (nicht vom Wolf gefressen werden zu wollen) hat. Dies ist aber nicht so beim bloßen Wachsein. Hier müssen keine weiteren mentalen Phänomene vorausgesetzt werden (vgl. Lanz 1996, 75).¹⁶⁶ Das Bewusstsein als Wachheit ist immer in irgendeiner Weise „gefärbt“ und „affektiv nie vollständig neutral“ (Lanz 1996, 76). Deshalb bildet es eine Grundlage

als eine positive Charaktereigenschaft verstanden. Block bietet z.B. eine andere Unterscheidung an. Er nennt neben phänomenalem und Selbstbewusstsein noch ein sog. Zugangsbewusstsein. Dieses beschreibt die Möglichkeit eines Subjekts, auf die eigenen mentalen Phänomene zuzugreifen, um sie z.B. für sprachliche Reporte nutzbar zu machen.

¹⁶⁴ Deshalb soll die hier angebotene Unterscheidung von Bewusstsein allein zu einem besseren Verständnis des Begriffes des phänomenalen Bewusstseins als zentralem pathozentrischem Kriterium beitragen.

¹⁶⁵ Die verschiedenen Stadien der Vigilanz sind die Folgenden: bewusster Ruhezustand, bewusster Bereitschaftszustand, verschiedene Schlafstadien, Narkosezustände, epileptische Bewusstseinsänderungen, vegetativer Zustand und Koma. Es handelt sich dabei um verschiedene tonische (anhaltende) Aktivierungszustände (vgl. Birbaumer 2006, 496f.).

¹⁶⁶ Für diese Form von Bewusstsein sind bereits physiologische Substrate identifiziert worden. – Wenn bestimmte Teile im Hirn aktiv sind, dann ist der Mensch wach und somit bei Bewusstsein (vgl. Flohr 1992). Dementsprechend meint Peter Lanz auch: „In diesem Sinn ist Wachheit nicht rätselhafter als die Arbeits- oder Betriebsbereitschaft eines Geräts. Der ganze Umfang der Leistungsfähigkeit eines Systems steht natürlich nur zur Verfügung, wenn es betriebsbereit ist.“ (Lanz 1996, 75).

für das phänomenale Bewusstsein. Man muss nämlich wach sein, um sich bewusst zu sein, wie sich etwas anfühlt (phänomenales Bewusstsein). Jedoch bildet das intransitive Bewusstsein *auch* eine notwendige Voraussetzung für die zweite, noch zu bestimmende Form von Bewusstsein, das *kognitive Bewusstsein*.

Wenn man einer Person *kognitives Bewusstsein* zuschreiben will, so behauptet man, die Person sei sich *bewusst, dass ...* Derjenige, der sich etwas kognitiv oder auch intentional bewusst ist, glaubt, denkt, wünscht etc. etwas; er hat eine propositionale Einstellung. Sich über etwas kognitiv bewusst zu sein, heißt, eine propositionale Einstellung zu haben. Da man dies in Begriffen tut, ist der Besitz von Begriffen eine Bedingung dafür, sich über etwas kognitiv bewusst zu sein: „Wer glaubt, wünscht, hofft, *daß* etwas *F* ist, der muß Kenntnis und damit ein Verständnis davon besitzen, was *Fs* sind.“ (Lanz 1996, 77).¹⁶⁷ Kognitives Bewusstsein hat man, wenn man beispielsweise diesen Text liest und denkt, *dass* das kognitive Bewusstsein etwas ganz Alltägliches ist.

Das *phänomenale Bewusstsein* schreiben wir zu, wenn ein *Bewusstsein von ...* vorliegt. Diese Form von Bewusstsein, *sinnliches Bewusstsein*, ist für viele Philosophen oft ein Anlass dazu, eindrucksvolle Beschreibungen von Empfindungen abzugeben. Phänomenales Bewusstsein stellt demnach eine eigene Form von Bewusstheit dar. Es lässt sich durch Thomas Nagels bekannte und eingängige Umschreibung des ‚what it is like‘ charakterisieren (vgl. Kapitel 3.4). Er machte das phänomenale Bewusstsein 1974 mit dieser Floskel („wie es ist, X zu sein“) und dem Verweis auf unsere Unfähigkeit, uns in Fledermäuse einfühlen zu können, berühmt (vgl. Nagel 1984). – Das ‚what it is like‘ erfasst die Erlebnisqualität des phänomenalen Bewusstseins.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Diese Bedingung gilt nicht für das phänomenale Bewusstsein, weil es hier allein „mentale Zustände [sind], die im Unterschied zu propositionalen Einstellungen keine begriffliche Kompetenz verlangen.“ (Lanz 1996, 79). Deshalb könnten Tiere, wenn sie kein kognitives Bewusstsein besäßen, immer noch phänomenal bewusst sein. Dieser Sachverhalt gewährleistet im Pathozentrismus die Ausweitung des Kreises an Moralobjekten auf andere Spezies über die menschliche hinaus.

¹⁶⁸ Diese Umschreibung ist schon vor Thomas Nagel in ähnlichem Zusammenhang zu finden. B. A. Farrell meint, dass, selbst wenn sich die Physiologen und die Psychologen zusammuntun würden, sie keine vollständige Beschreibung von unseren geistigen Aktivitäten liefern könnten. Dieses „professional heart’s desire“ (Farrell 1950, 171) der Physiologen bleibt unerfüllt, weil die Methoden nicht über die Beobachtungen aus der Perspektive der dritten Person hinausgehen, womit sie dann auch nur das Verhalten einer Versuchsperson erfassen können und nicht das Erlebnis einer Person selber (vgl. Farrell, 1950, 173). Durch diesen Sachverhalt bleibt „the sensation-quality that X undoubtedly experiences“ (Farrell 1950, 173) außer Acht. Das, was nach Farrell keinen Eingang in eine Theorie dieser Wissenschaften findet, ist das berühmte ‚what it is like‘. Farrell führt diese Wendung folgendermaßen ein: „[S]ome experience can only be appreciated at first hand, and cannot be described at all. ‘Oh! I cannot possibly begin to tell you *what it is like* [im Original nicht hervorgehoben] – you must experience it for yourself.“ (Farrell 1950, 181). Das geschilderte Unvermögen ist nach Farrell jedoch von den Wissenschaften prinzipiell zu überwinden (ansonsten ähnelt seine Argumentation stark der Thomas

Im philosophischen Diskurs um das phänomenale Bewusstsein hat sich die Umschreibung Nagels etabliert.¹⁶⁹ Nagels ‚what it is like‘ erfasst alles, was man im geistphilosophischen Diskurs unter phänomenalem Bewusstsein verstehen will; nämlich das subjektive Empfinden, wie es für ein Wesen ist, das Wesen selber zu sein.¹⁷⁰ Ebenso wird für die Form des phänomenalen Bewusstseins der Begriff der Qualia gebraucht.¹⁷¹ Einige Philosophen stellten sich die Frage, was die Träger dieser phänomenalen Eigenschaften sind, derer wir uns bewusst werden, wenn nicht das Gegebene ihr Träger sei, wie es z.B. C. I. Lewis behauptete. Dies führte in der Folge dazu, dass einige sogar versuchten, das phänomenale Empfinden zu leugnen. Qualia sollen nach den Qualophilen nicht Eigenschaften der Gegenstände sein, sondern vielmehr zusätzliche Eigenschaften der Sinnesempfindung selber. Beispielsweise kann ein vor mir stehender Gegenstand rot sein. Die Anhäufung kleiner Atome, die sich zu Molekülen und letztendlich zu diesem Gegenstand zusammenschließen, besitzt eine Oberflächenstruktur, die aufgrund ihrer Beschaffenheit Licht einer bestimmten Wellenlänge in das Auge des Betrachters zu werfen vermag.¹⁷² Wo tauchen Qualia in der vorhergehenden Beschreibung der Wahrnehmung auf? Dass der

Nagels). Sein Lösungsvorschlag ist, dass die Wissenschaften nicht auf den Begriff des Erlebnisses festgeschrieben sind (vgl. Farrell 1950, 194). Bei einer kompletten Darstellung soll der Begriff des Erlebnisses ausgeklammert und allein die physiologischen Korrelationen des Verhaltens angegeben werden: „Their fears are groundless that their sciences cannot in principle provide accounts that are complete. They *can* get rid of the mental events and experience. But they get rid of them in a queer way – by realising that it is just foolish that there are, or are not, any such things. [...] What they will have done is to have given the physiological correlates of behaviour.“ (Farrell 1950, 197).

¹⁶⁹ Leopold Stubenberg kommentiert: „This is as it should be. Illuminating characterizations of primitive and intuitive notions are hard to come by. One should not expect them to change in 20 years or, for that matter in 200 years.“ (Stubenberg 1998, 310, Fußnote 11)

¹⁷⁰ Kann die Bestimmung durch das ‚what it is like‘ genug leisten? Diese Bestimmung des phänomenalen Bewusstseins kann missverstanden werden. Stubenberg resümiert vier mögliche Missverständnisse (vgl. dazu Stubenberg 1998, 13ff.), auf die hier nicht weiter eingegangen werden soll.

¹⁷¹ Ein möglicher positivistischer Alternativbegriff für ein Quale ist das „Gignomen“ (Theodor Ziehen, nach Plessner 1975, 59). Er soll in Abgrenzung zu anderen Phänomenen ein Empfinden bezeichnen, welches „dem Bereich der Psyche enthoben ist“.

¹⁷² In diesem Beispiel ist auch die Ontologie von der Farbeigenschaft Rot unter philosophischen Gesichtspunkten ungeklärt. Es gibt innerhalb der Philosophie der Farben eine Reihe an verschiedenen Ansichten über Existenz und Natur von Farben. Die Positionen lassen sich wie folgt darstellen (vgl. Byrne/ Hilbert 2001, xi f.). Folgende Frage trennt den *Eliminativisten* vom *Realisten* der Farben: Sind physikalische Objekte farbig? – Der Eliminativist gibt eine verneinende Antwort, wohingegen der Realist sie bejaht. Eine zweite Frage betrifft dann nur noch den Realisten: Was ist die Natur von Farbeigenschaften? Hier gilt es innerhalb des Realismus zwischen *Dispositionalismus* (Farbeigenschaften sind dispositionelle Eigenschaften der physischen Objekte; sie haben die Disposition, in mir ein Farberlebnis zu verursachen), dem *Physikalismus* (Farbeigenschaften sind tatsächliche Eigenschaften der physikalischen Objekte, die uns nur in Form von Farberlebnissen zugänglich sind) und dem *Primitivismus* (Farbeigenschaften sind, ähnlich wie Formeigenschaften, Eigenschaften der physischen Objekte) zu unterscheiden.

Qualiabegriff verzichtbar ist, ist die Meinung des Qualia-Eliminativisten¹⁷³. Das Vorhandensein des phänomenalen Bewusstseins ist jedoch jedem aus der Innenperspektive derart präsent, dass es absurd wäre, diesen essentiellen Bestandteil unseres mentalen Lebens aus rein theoretischen Gründen zu leugnen. Es ist uns ebenso klar, dass wir phänomenal empfinden (phänomenales Bewusstsein), wie es uns klar ist, dass wir wach sind (intransitives Bewusstsein) oder ein Bewusstsein dieses Sachverhalts haben (kognitives Bewusstsein).

Wie hängen die drei vorgestellten Formen von Bewusstsein miteinander zusammen? Wie steht das intransitive Bewusstsein zum kognitiven oder phänomenalen Bewusstsein? Bevor man sich einer Sache kognitiv oder phänomenal bewusst sein kann, muss man vorerst ein Bewusstsein im Sinne der Wachheit haben, also intransitiv bewusst sein.¹⁷⁴ Somit ist das intransitive Bewusstsein eine Voraussetzung für die beiden anderen Formen von Bewusstsein. Kognitives und phänomenales Bewusstsein hängen wiederum folgendermaßen zusammen: Sobald man sich einer Sache kognitiv bewusst ist, ist es gleichzeitig auch *irgendwie*, diese propositionale Einstellung zu haben; d.h., Gedanken und Wünsche haben auch bestimmte Qualia. Insofern meine ich, dass jedes kognitive Bewusstsein von einem phänomenalen Bewusstsein begleitet wird.¹⁷⁵ Kann es andererseits auch Zustände geben, die rein phänomenal bewusst sind, denen kein kognitiver Aspekt beiwohnt? – Gibt es phänomenale Zustände, bei denen keine propositionale Einstellung vorhanden ist? – „Zumindest [w]enn man phänomenales Bewusstsein [...] als Erlebnishaftigkeit definiert, ergibt sich daraus noch nicht die Forderung, es müsse einen Bereich von Prozessen und/ oder Zuständen geben, die *rein* phänomenal bewusst sind.“ (Kurthen

¹⁷³ So wird diese Form des phänomenalen Bewusstseins von einigen völlig bestritten. Nach William James (nach Damasio 1995, 324) ist dies das Schlimmste, was die Psychologie tun könne, weil sie damit die Existenz des personalen Selbst in Frage zu stellt.

¹⁷⁴ Diese Voraussetzung erstreckt sich aber eigentlich bis hin zu Träumen. Auch hier kann es sich nämlich noch auf eine bestimmte Weise anfühlen, oder man kann denken, wünschen etc., dass
Vigilanz beginnt also mit dem Ende eines Tiefschlafes.

¹⁷⁵ Es ist auch insofern als Grundlage einer moralischen Beurteilung negativ bewerteter höherer kognitiver Zustände geeignet, weil – wie oben ausgeführt wurde – auch diese Zustände immer phänomenal erlebt werden. So umfassen Angstzustände oft eine unangenehme Empfindung, die im Pathozentrismus zur Bewertung herangezogen wird. Man kann sagen, dass jede der oben unterschiedenen Bewusstseinsformen von phänomenalem Bewusstsein begleitet sein muss. Insofern könnte man vielleicht auch die These formulieren, dass das phänomenale Bewusstsein eine transzendente Bedingung jeglichen Denkens ist. Alle bewussten mentalen Zustände müssen sich irgendwie anfühlen.

2001, 134).¹⁷⁶ Aber es ist wiederum nicht notwendig, für ein phänomenales Bewusstsein ein kognitives Bewusstsein dieser Empfindung zu besitzen.

Wenn der Pathozentrist von Empfinden spricht, so ist damit das *phänomenale Bewusstsein* von Empfindungszuständen gemeint. Die Wahl eines Kriteriums fällt damit für den Pathozentristen mit dem phänomenalen Bewusstsein auf eine sehr basale Form des Bewusstseins. Insofern ist es geeignet, auch Tiere in den Kreis moralisch relevanter Entitäten aufzunehmen. Aber auch eine solch basale Form sollte ihren differenzierten Eingang in die moralische Bewertung finden. Ist das phänomenale Bewusstsein abstufbar, sollte dies auch in der ethischen Bewertung von Moralobjekten abgebildet werden. Meines Erachtens lassen sich auch für das phänomenale Bewusstsein verschiedene Grade unterscheiden. Auch die Empfindungsfähigkeit ist wie das intransitive Bewusstsein grundsätzlich abstufbar. Ich möchte zwischen vier möglichen *Dimensionen der Gradualität des phänomenalen Bewusstseins* differenzieren: a) Mit „mehr oder weniger Empfindungsfähigkeit“ können verschiedene *Grade der Abwesenheit von Taubheit* gemeint sein.¹⁷⁷ b) In einem anderen Sinne kann „geringere Empfindungsfähigkeit“ darin bestehen, dass der *Grad der Aufmerksamkeit auf einen phänomenalen Zustand* geringer ist.¹⁷⁸ c) Unter „mehr oder weniger Empfindungsfähigkeit“ kann man drittens *die Anzahl der betroffenen Episoden* bewussten Erlebens innerhalb eines Zeitintervalls verstehen. In diesem Sinne ist eine Entität mehr empfindungsfähig, wenn sie in einer bestimmten Zeit mehr phänomenal bewusste Episoden aufzuweisen hat als ein anderes Wesen. d) Zuletzt kann „mehr oder weniger Empfindungsfähigkeit“ die *Anzahl der Modalitäten* meinen, innerhalb derer eine Entität eine phänomenal bewusste Erfahrung machen kann. Eine Entität ist dann empfindungsfähiger, wenn sie innerhalb einer größeren Zahl unterschiedlicher Modalitäten phänomenal bewusst sein kann als eine andere. All diese Dimensionen

¹⁷⁶ Auch Michael Tye diskutiert die Frage, ob es *rein* phänomenal bewusste Zustände gibt (vgl. Tye 1995, 4ff.). Wir kennen das phänomenale Bewusstsein meistens immer nur in Verbindung mit anderen mentalen Zuständen. Dies kann man auch als Problem für den Pathozentristen ansehen. Er ist immer gleich mit einem Konglomerat mentaler Zustände konfrontiert, die er moralisch beurteilen muss. Reine phänomenale Zustände können deshalb niemals für sich alleine die Grundlage für moralphilosophische Urteile bilden.

¹⁷⁷ Grade der Empfindungsfähigkeit als Abwesenheit der Taubheit lassen sich bei einer (lokalen) Anästhesie beobachten, während das phänomenale Erleben eines Schmerzes immer ‚tauber‘ wird, bis es letztendlich nicht mehr spürbar ist („gemessen“ werden könnte der jeweilige Wert an den Empfindungsmaxima der jeweiligen Spezies).

¹⁷⁸ Dieser Sinn ist von a) verschieden, da man mit gleicher Aufmerksamkeit verschiedene Stufen der Taubheit verfolgen kann (vgl. wiederum das Bsp. der Anästhesie). Beide Faktoren lassen sich unabhängig voneinander variieren und müssen daher verschieden sein.

könnten in der pathozentrischen Bewertung von Moralobjekten ausschlaggebend sein.

Das Anliegen einer pathozentrischen Ethik ist es, gerade Moralobjekte zu integrieren, die nicht menschlich sind. Deshalb muss eine begriffliche Grundlage geschaffen werden, mit der auch die Empfindungen „nicht-normal Empfindender“ und nicht-menschlicher Entitäten beschrieben werden kann. Nur mit einer hinreichend offenen Begrifflichkeit kann auch die moralische Bewertung des phänomenalen Bewusstseins unvoreingenommen untersucht werden. Dafür werden eine Terminologie und ein Verständnis benötigt, welche für die Anwendung auf das phänomenale Empfinden anderer Spezies brauchbar sind. Das Empfinden von Wesen zu unterschiedlichen evolutionären Zeitpunkten kann anders aussehen als jenes, welches wir Menschen kennen. Genauso sieht auch der Fuß eines Affen anders aus als der eines Menschen, der sich wahrscheinlich daraus entwickelt hat. Neben dem Erfordernis, eine Ausgestaltung eines Merkmals allgemein zu benennen, ist es ebenso notwendig, eine Vorstellung zu bekommen, hinsichtlich welcher Faktoren das Merkmal anders aussehen könnte als jenes, welches wir aus unserer Innenperspektive kennen (s.o.). Die Phänomenologie eines Lebewesens kann sich nämlich in ihrem „Umfang“ von Phänomenologien anderer Arten oder auch von Individuen derselben Art unterscheiden. Einmal kann sich die Ausprägung phänomenaler Eigenschaften bei Individuen innerhalb einer Art (innerartliche Varianz), ein andermal zwischen Individuen verschiedener Arten unterscheiden (interartliche Varianz). Es könnten Eigenschaften durch Mutationen hinzukommen oder wegfallen und sich diese neue Konstitution der Phänomenologie der Art über einen Zeitraum hinweg als Standard etablieren. Deshalb ist es naheliegend, dass nichtmenschliche Spezies vielleicht in einer ganz anderen Empfindungswelt leben. Die menschliche Phänomenologie ist nur ein Ausschnitt aus einem breiteren Spektrum möglicher Empfindungswelten. Dieser Sachverhalt ergibt sich schon aus einer unterschiedlich langen Lebensdauer (z.B. Eintagsfliege – Mensch) oder unterschiedlichen Wahrnehmungsorganen (z.B. Fledermaus – Mensch) verschiedener Spezies.

Diese fremden Phänomenologien müssen nicht für den Menschen einsehbar sein.
Ein Wesen einer anderen Spezies

„besäße ganz andere Fähigkeiten, das Gesehene praktisch zu verwerten. Es würde neue Gegenstände formen und besäße vor allen Dingen eine unermesslich längere Lebensdauer als wir. Vielleicht wäre auch seine Zeitauffassung eine fundamental verschiedene. Sobald wir uns der Disharmonie zwi-

schen den Raum- und Zeitverhältnissen jener Welten und unserem Dasein bewusst werden, brauchen wir uns nur daran zu erinnern, dass wir auch mit einem Stelzfuß von einem halben Kilometer Länge nicht laufen könnten. Ob wir aber unsere Sinnesorgane oder unsere Bewegungsorgane über Gebühr vergrößern, ist im Prinzip das Gleiche – in jedem Falle durchbrechen wir die natürliche Zweckmäßigkeit unseres Organismus.“ (Simmel 1999, 214)

Andere physiologische Voraussetzungen und Lebenszyklen etc. können ein anderes phänomenales Empfinden bedeuten. Der Pathozentrist müsste zumindest eine ungefähre Vorstellung davon haben, wie eine andere Spezies empfindet, um sie auf dieser Grundlage in den moralischen Diskurs einbeziehen zu können. Bei Angehörigen einer anderen Art haben wir also hinsichtlich der Empfindungszustände ein schwerwiegendes Problem, weil es sich bei ihnen um sogenannte exzentrische („eccentric“) mentale Zustände handelt (vgl. Polger 2006, 33), die sich qualitativ und in ihren physiologischen Grundlagen erheblich von menschlichen unterscheiden können. Das phänomenale Bewusstsein könnte in anderen Empfindungssubjekten über die Artgrenze oder auch beim anormalen Empfinden von Angehörigen derselben Spezies völlig anders beschaffen sein. Für solche Varianten einer Phänomenologie aus der Perspektive eines Individuums einer bestimmten Art¹⁷⁹ werden hier die Begriffe der *abweichenden* (innerartlich) bzw. der *Fremdphänomenologie* (interartlich) eingeführt.¹⁸⁰ Eine abweichende Phänomenologie beschreibt die Gesamtheit der Empfindungszustände von nicht normal empfindenden Menschen. Eine Fremdphänomenologie bezeichnet hingegen die Gesamtheit der Empfindungen von Individuen einer anderen Spezies.¹⁸¹ Die beiden Begriffe stehen in einem evolutionären Zusammenhang.¹⁸²

¹⁷⁹ Es ergibt sich aus der Natur der Sache, dass andere Phänomenologien aus der Sicht eines normal empfindenden Menschen definiert werden *müssen*. Einen anderen Standpunkt, eine „Sicht von Nirgendwo“ (Nagel) können wir nicht einnehmen. Wir haben nur einen Einblick in unser eigenes Erleben, mit dem wir ein anderes Erleben zu definieren haben.

¹⁸⁰ Die Unterscheidung zwischen abweichender und Fremdphänomenologie ist z.B. im Hinblick auf Singers moralische Gleichstellung von Komapatienten oder Embryos und Tieren relevant. In einem Fall handelt es sich nämlich um eine abweichende Phänomenologie (Komapatient) und im anderen um eine Fremdphänomenologie (Tier). Die erste Phänomenologie weicht vom Normalfall ab, die zweite bildet gerade den Normalfall. In einer pathozentrischen Ethik müsste die moralische Gleichrangigkeit dieser Fälle zumindest benannt, wenn nicht hinreichend begründet werden. Es muss nämlich begründet werden, ob diese beiden Formen von Phänomenologien eine analoge moralische Behandlung erfordern.

¹⁸¹ In Anbetracht evolutionsphilosophischer Überlegungen können die Begriffe der abweichenden und Fremdphänomenologie in Beziehung zueinander gesetzt werden. Sie können aus dieser evolutionären Perspektive genau definiert werden: Wäre eine Phänomenologie, die entlang einiger zu begründender Umfangskriterien (also Kriterien, die den Umfang einer Phänomenologie beschreiben) um einige ihrer phänomenalen Eigenschaften vom Normalfall der Spezies abweicht, schon eine Fremdphänomenologie? Wäre also z.B. ein Komapatient schon eine Fremdphänomenologie? Nein,

Bei der abweichenden Phänomenologie und der Fremdphänomenologie können grundlegend nochmal *jeweils* zwei Varianten unterschieden werden. Einmal kann es sich um eine allgemein reduzierte Phänomenologie handeln. In diesem Fall wäre vielleicht der Umfang an zu empfindenden phänomenalen Eigenschaften geringer als der Umfang phänomenaler Eigenschaften der Spezies, mit der sie verglichen wird. Ebenso kann die Fremdphänomenologie auch *qualitativ* reduziert sein. In einem solchen Fall einer reduzierten Phänomenologie wäre die Ausprägung phänomenaler Zustände einfacher als die der Zustände der Spezies, mit der sie verglichen wird. Eine reduzierte Fremdphänomenologie wäre z.B. wahrscheinlich eine niedrigere Spezies als die menschliche (etwa eine Schnecke). Bei der abweichenden Phänomenologie wäre eine reduzierte Variante ein in der Bioethik zu diskutierender sog. *marginal case* (z.B. ein Komapatient). Neben der reduzierten Phänomenologie ist aber auch eine erweiterte Phänomenologie denkbar. In einem solchen Fall wäre die

nicht unbedingt. Die Phänomenologie wird auf den Normalfall des Umfangs phänomenaler Eigenschaften in einem Individuum einer Art relativiert. Insofern ist die Fremdphänomenologie wie folgt zu definieren (z.B. andere Tierarten): *Eine Fremdphänomenologie in Abgrenzung zu einem Individuum der Art A ist eine Phänomenologie, die den Normalfall für Individuen einer anderen Art zum evolutionären Zeitpunkt t instanziierten phänomenalen Eigenschaften bildet und sich im Umfang der phänomenalen Eigenschaften von der Phänomenologie der Individuen der Art A unterscheidet.* Eine Entität der Art A besäße also erst dann aus der Sicht einer Entität der Art B eine Fremdphänomenologie, wenn die Instanzierung eines abweichenden Samples phänomenaler Eigenschaften *der Normalfall* für Individuen der Art A wäre. Weicht die Instanzierung des abweichenden Umfangs der Fremdphänomenologie nur in diesem Fall und nicht im Normalfall von unserer normalen menschlichen Phänomenologie ab, so handelt es sich nicht um eine Fremdphänomenologie, sondern um eine abweichende Phänomenologie eines Individuums derselben Art. Insofern kann eine abweichende Phänomenologie dann wie folgt definiert werden (z.B. Komapatienten): *Eine abweichende Phänomenologie a' in Abgrenzung zu einem normal empfindenden Individuum a der Art A ist eine Phänomenologie, die sich im Umfang der phänomenalen Eigenschaften, die Individuen der Art A im Normalfall zum evolutionären Zeitpunkt t besitzen, unterscheidet.*

¹⁸² In einem evolutionären Prozess verändern sich sicher auch Phänomenologien (s. dazu Abschnitt 4). Durch Mutationen entsteht aus einer abweichenden Phänomenologie bei Individuen der Art A möglicherweise eine Fremdphänomenologie. Zwischen abweichender Phänomenologie und Fremdphänomenologie besteht insofern auch ein Zusammenhang. Wenn die abweichende Phänomenologie zum Normalfall einer neu entstehenden Art A' wird, so ist die abweichende Phänomenologie von A'-Individuen eine Fremdphänomenologie aus der Sicht von Individuen der Art A. Die Entwicklung einer Fremdphänomenologie aus einer abweichenden Phänomenologie ist also an einen zugrunde liegenden evolutionären Prozess gebunden, der die reduzierte Phänomenologie mancher Individuen einer Ursprungsart zum Normalfall einer neuen macht. Eine abweichende Phänomenologie könnte also mit ihrer genetischen Fixierung zu einer Fremdphänomenologie werden. (Dabei ist zu berücksichtigen, dass es sich nicht um erworbene Merkmale handeln darf. Würde man davon ausgehen, dass sich Phänomenologien genetisch fixieren, die im Laufe des Lebens eines Phänotyps erworben wurden, würde man ein lamarckistisches Evolutionsverständnis zugrunde legen.) Stellen wir uns vor, dass durch eine Verkettung verschiedener Zufälle genetisch bedingte Komapatienten eine Methode der Fortpflanzung entwickeln würden. Aus diesem Fortpflanzungsprozess, der nicht unterbunden würde, würden neue „Baby-Komapatienten“ entstehen, welche heranwachsen und sich wieder fortpflanzen. So würden wahrscheinlich Fortpflanzungsbarrieren entstehen und eine neue Art wäre entstanden, deren Normalfall gleich der abweichenden Phänomenologie unserer Art wäre. In einem solchen hypothetischen Fall würden wir dann nicht mehr von einer abweichenden, sondern von einer Fremdphänomenologie sprechen.

Fremdphänomenologie bzw. abweichende Phänomenologie hinsichtlich Ausprägung und Anzahl phänomenaler Eigenschaften reicher als die Vergleichsphänomenologie. Als Beispiel für eine erweiterte Fremdphänomenologie könnte man sich Außerirdische mit einer reicheren Phänomenologie als der unseren vorstellen, für eine abweichende Phänomenologie vielleicht durch weitere phänomenale Eigenschaften begabte Savons.¹⁸³ Gerade für den Pathozentrismus, der auf Grundlage phänomenaler Eigenschaften differenzierte moralische Urteile fällen muss, werden diese Unterscheidungen relevant.

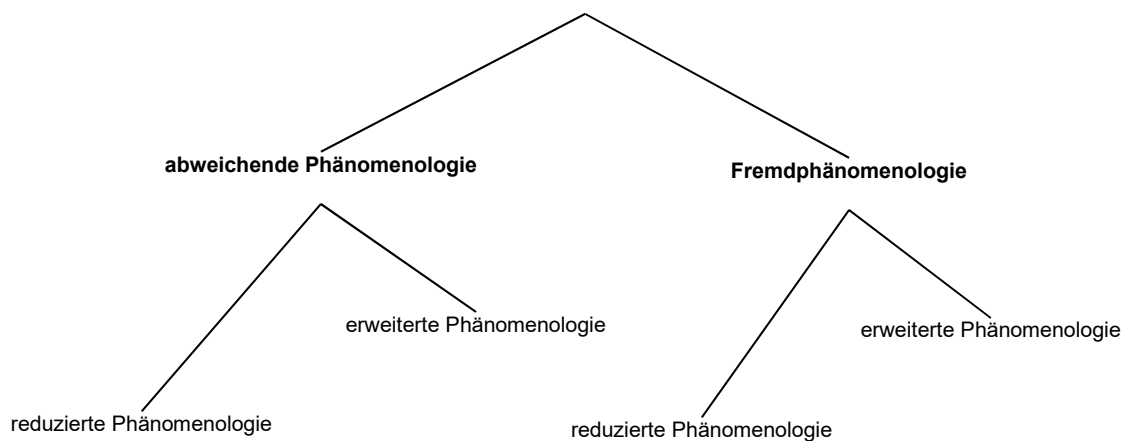


Abbildung 3 – Formen anderer Phänomenologien

Zu unterscheiden ist zwischen abweichenden Phänomenologien und Fremdphänomenologien. Bei beiden Formen lassen sich jeweils reduzierte und erweiterte Fälle denken. Abweichende und Fremdphänomenologien können in einem evolutionären Zusammenhang stehen.

In diesem Abschnitt wurde das für den Pathozentrismus entscheidende Kriterium der Empfindungsfähigkeit als eine bestimmte Form des Bewusstseins identifiziert. Der Pathozentrist bezieht sich, wenn er von Leidens- oder von Empfindungsfähigkeit spricht, auf das phänomenale Bewusstsein, welches innerhalb der Philosophie des Geistes unter erkenntnistheoretischen und ontologischen Gesichtspunkten kritisch diskutiert wird. Dieses phänomenale Bewusstsein ist wahrscheinlich hinsichtlich seiner Ausprägungen innerhalb unserer Spezies und ebenfalls im Vergleich zu anderen Spezies variabel. In anderen Körpern wird anders empfunden, weshalb von abwei-

¹⁸³ Es ist aber anzunehmen, dass es sich in solchen Fällen nicht um zusätzliche phänomenale Eigenschaften, sondern lediglich um gesteigerte höhere kognitive Fähigkeiten handelt. Dass aber einzelne Individuen unserer Art ggf. eine erweiterte Phänomenologie besitzen, erscheint durchaus denkbar.

chenden bzw. Fremdphänomenologien gesprochen werden muss, die innerhalb einer pathozentrischen Position eventuell einen jeweils unterschiedlichen moralischen Rang einnehmen würden.

Der Pathozentrismus wurde weiter oben als eine Grenzposition charakterisiert, der ein mentales Kriterium ins Zentrum stellt. Wenn man Empfindungsfähigkeit als natürliches Phänomen betrachten möchte, muss die Entstehung des phänomenalen Bewusstseins im Rahmen einer naturwissenschaftlichen Theorie zu einem Thema gemacht werden. Die naturwissenschaftliche Annäherung erscheint als die vielversprechende Möglichkeit der Erfassung phänomenaler Zustände von nichtmenschlichen Moralobjekten. Daher wird nun in einem ersten Schritt eine naturalistische Ontologie des Geistes angenommen, in der der Versuch einer naturwissenschaftlichen Erfassung von Empfindungszuständen diskutiert werden soll. Um die Zusammenhänge besser zu verstehen, gilt es, erst kurz auf das Leib-Seele-Problem einzugehen, sodann wird der Naturalismus im Allgemeinen und danach die naturwissenschaftliche Begründung der für den Pathozentrismus entscheidenden Empfindungen behandelt. Der Schluss dieses Kapitels befasst sich mit der geistphilosophischen Diskussion der epistemischen Probleme, die das pathozentrische Kriterium der Empfindungsfähigkeit im Rahmen einer naturalistischen Geistontologie mit sich bringt.

3.2 Eine Ontologie des pathozentrischen Kriteriums

Eine naturalistische Ontologie ist heute in weiten Teilen einer naturwissenschaftlich orientierten Gesellschaft Common Sense. Diese Ontologie geht mit dem Anspruch der Objektivierung phänomenaler Zustände einher. Er ist daher auch für den Pathozentrismus mit großen Hoffnungen verbunden, weil dieser sich hinsichtlich verschiedener Fremdphänomenologien Aufklärung versprechen kann. Daher sollte sich jede pathozentrische Position zumindest prinzipiell mit dem Naturalismus auseinandersetzen und den Versuch wagen, sein Kriterium im Rahmen einer grundsätzlich naturalistisch orientierten Ontologie zu beschreiben und zu prüfen, inwieweit sie für eine pathozentrische Ethik verwertbar ist. Eine solche pathozentrische Ontologie ist aber nicht ohne weiteres zu begründen, sondern nur gegenüber alternativen Sichtweisen zu plausibilisieren.¹⁸⁴

Empfindungen, die innerhalb einer naturwissenschaftlichen Weltsicht beschrieben und verstanden werden sollen, sind geistige Phänomene.¹⁸⁵ Der Geist wird im Naturalismus immer als ein natürliches Phänomen aufgefasst, welches sich nicht grundlegend von anderen Dingen unserer Welt unterscheidet. In einem Pathozentrismus mit einem *dualistischen* Verständnis mentaler Zustände, in dem der Geist und so auch Empfindungen einer anderen Seinssphäre angehören würden, wären die Empfindungen von Fremdphänomenologien deshalb nicht ohne weiteres naturwissenschaftlich nachweisbar. Insofern ist es an dieser Stelle notwendig, auf die philosophischen Grundlagen und Charakteristika einer naturalistischen Ontologie und das klassische Leib-Seele-Problem einzugehen, den Materialismus von anderen Alternativpositionen abzugrenzen und ihn soweit möglich argumentativ zu verteidigen.

Die Frage nach der Seinsart des Geistes ist eine traditionelle Frage der Philosophie und besteht wahrscheinlich solange, wie es die Philosophie gibt. Es ist die Frage da-

¹⁸⁴ Es wird sich z.B. herausstellen, dass die prinzipielle Möglichkeit eines epiphänomenalistischen Eigenschaftsdualismus nicht ausgeschlossen werden kann (s.u.) und dieser deshalb neben einer naturalistischen Ontologie des pathozentrischen Kriteriums auch eine gangbare Möglichkeit bleiben muss.

¹⁸⁵ Wie oben bereits erläutert wurde, markiert diese Tatsache eine Eigenheit der pathozentrischen Position. Mit der Wahl eines mentalen Kriteriums muss der Pathozentrist Stellung zu der ontologischen Debatte innerhalb der Philosophie des Geistes beziehen. Alternative Theorien wie der Bio- oder Physiozentrismus wären hingegen nicht in dem Maße auf eine derartige geistphilosophische Analyse festgelegt. In einer Untersuchung des Pathozentrismus ist eine solche Analyse aber notwendig und ebenfalls eine geistphilosophische Perspektive auf andere Spezies immer schon angelegt. Sie ist erforderlich, weil eine bestimmte Ontologie des Kriteriums auch ggf. moralphilosophische Implikationen haben könnte und darüber hinaus eine diesbezügliche Untersuchung die Grenzen und Möglichkeiten des Pathozentrismus aufdecken könnte.

nach, ob der Geist – und damit immer auch Empfindungszustände, die den Kern jeder pathozentrischen Theorie bilden müssen – etwas von den anderen Dingen in unserer Welt Verschiedenes ist. Ist der Gedanke an ein Erdbeereis oder der empfundene Geschmack an einem warmen Sommertag etwas Ähnliches wie das Eis selber, etwas wie der Stuhl, auf dem ich sitze, während ich das Eis genieße, der aus Atomen besteht, oder ist der Geist etwas kategorial anderes?

Das Geistige scheint auf den ersten Blick einige Eigenschaften zu haben, die die übrige materielle Welt nicht besitzt. Gedanken und Gefühle sind unsichtbar, nicht räumlich, Ängste sind nicht käuflich und Aggressionen haben selber keinen Geruch; sie scheinen nicht in einem direkten kausalen Verhältnis zu den übrigen Dingen unserer Welt zu stehen. Deshalb scheint eine ontologische Grenze zwischen dem Geist auf der einen Seite und der materiellen Welt auf der anderen Seite zu bestehen. Dem Geist wurde eine Sphäre zugewiesen, die nur hinsichtlich verschiedener Aspekte mit der materiellen Welt in Verbindung zu stehen scheint. Diese Trennung zwischen Geist und Materie wurde im Laufe der Philosophiegeschichte durch ein Spektrum philosophischer Positionen angereichert, nach welchen der Geist und damit auch Empfindungen entweder etwas von der Materie völlig Verschiedenes sein sollten und wenige der Eigenschaften mit der Materie teilten oder mit dem Materiellen sogar gleichgesetzt wurden. Der Naturalismus ist insofern keine homogene Position, sondern ein Theorienkonglomerat.¹⁸⁶ Legt man eine materialistische Orientierung für den

¹⁸⁶ Eine ganze Reihe naturalistischer Positionen sind denkbar; diese sollen hier kurz vorgestellt werden: Eine sehr radikale Form des Materialismus wird heute von den Eheleuten Patricia und Paul Churchland vertreten (weitere Vertreter sind Richard Rorty oder Paul Feyerabend, vgl. Sturma 2005, 31). Ihre Position besteht darin, mentale Zustände zu leugnen. Sie versuchen nicht, das Mentale auf das Physische zurückzuführen, sondern *eliminieren* die Ebene des Geistigen vollständig (vgl. Beckermann 2001, 245). Unser Reden über Mentales, die Prozedur der sog. *Alltagspsychologie*, soll sich als Fehler herausstellen. Solche Fehlgriffe ereignen sich auch ständig in der Wissenschaft (einen Überblick solcher Revisionen bietet Larry Laudans Liste, vgl. Laudan 1998, 33). Beckermann beschreibt diesen Fall der Wissenschaftsentwicklung als einen, bei der die alte Theorie nicht auf die neuere reduziert werden kann. Die Begriffe einer zu reduzierenden alten Theorie T_2 sind nicht auf die Begriffe einer neuen Theorie T_1 übertragbar (vgl. Beckermann 2001, 250ff.). Nach Thomas Kuhn sind die beiden Paradigmen inkommensurabel. Die Alltagspsychologie wird, wie viele andere Theorien in der Geschichte der Wissenschaft, durch eine neuere Theorie ersetzt werden, in der der Begriff des Mentalen nicht mehr auftaucht. Herbert Feigl macht im Rahmen dieser Annahme einen Vorschlag für eine solche nicht-mentale Sprache (vgl. Feigl 1967, 102ff.). Gründe für diese Theorienersetzung sollen nicht zu bereinigende Defizite der Alltagspsychologie sein: Von ihr ungeklärte Phänomene, mangelnder Fortschritt und die Unvereinbarkeit ihrer Begriffe mit denen der Naturwissenschaften sprechen gegen sie (vgl. Beckermann 2001, 253). Daher werden mit ihr auch die postulierten mentalen Zustände verschwinden (vgl. Churchland 1981, 67).

Eine weitere Methode, mentale Zustände zu materialisieren und ihnen eine eigenständige Existenz abzusprechen, besteht darin, unter ihnen lediglich Dispositionen zu bestimmtem Verhalten zu verstehen. Nach einer zweiten Theorie, dem Behaviorismus oder ‚semantischer Physikalismus‘ (Beckermann 2001) reden wir, wenn wir über mentale Zustände reden, eigentlich nur über physikalische Tatsachen wie ein Verhalten. Und dementsprechend sind alle mentalen Redeweisen (Sätze der

Pathozentrismus zugrunde, ist damit also noch keine genaue Position aus dem Spektrum materialistischer Theorien ausgewählt.¹⁸⁷ Alle materialistischen Theorien entscheiden sich aber mit ihrer Ontologie dafür, auch den Geist und Empfindungen mittels naturwissenschaftlicher Theorien zu erklären (s. Kapitel 3.3).

Psychologie) in Sätze über materielle Sachverhalte (physikalische Sprache) übersetzbar. (Darüber hinaus soll nach Carnap sogar auch jedes mentale Prädikat in einer physikalischen Sprache *definierbar* sein, vgl. Carnap 1932, 109). Im logischen Empirismus folgerte man, dass etwas über das Mentale zu behaupten synonym sein muss mit einem entsprechenden Kommentar über beobachtbare physikalische Begebenheiten. „Der Patient hat Zahnschmerzen“ heißt „Der Patient hält sich die Wange, jammert, schreit ...“ Auch Gilbert Ryle ist zu einem populären Vertreter des (logischen) Behaviorismus zu zählen. Er sieht in dem Gerede über das Mentale nichts anderes als Aussagen über entsprechendes potentiell Verhalten und ist davon überzeugt, einen seit Descartes bestehenden Kategorienfehler aufzudecken: „Descartes Mythos“ (vgl. Ryle 1969, Kap. 1).

Der Eliminativismus und Behaviorismus gehören zum *mentalen Irrealismus*. Eine erste Spielart eines *mentalen Realismus* ist der Funktionalismus, der unter mentalen Zuständen funktionale Zustände versteht. (Man kann die behavioristischen Positionen als die Vorgängertheorien der verschiedenen Funktionalismen ansehen. Der empirische Behaviorismus wird zum *Psychofunktionalismus*; der logische Behaviorismus wird zum *analytischen Funktionalismus*; vgl. Levin 2004). Der Funktionalismus definiert einen mentalen Zustand durch den Rekurs auf zu erwartendes Verhalten, auf den jeweiligen Input des Systems und auf seine Relationen zu weiteren mentalen Zuständen des Systems (vgl. Kim 1998b, 86; Block 1978). Hilary Putnam bestimmt einen funktionalen Zustand in Anlehnung an einen computationalen Zustand einer Turing Maschine. Er besteht darin, einem bestimmten Input dem jeweiligen Output eines Systems zuzuordnen und darin, seine Relationen zu weiteren solcher Systemzustände aufzuzeigen. Durch diese Zuordnung und durch die Beziehungen zu anderen Systemzuständen beschreibt ein funktionaler Zustand eine *kausale Rolle* (vgl. Putnam 1997, 127). Der mentale Zustand *ist* eine bestimmte kausale Rolle. Die funktionalen Zustände sind auf irgendeine Weise in einem System *realisiert*, d.h. es gibt einen physischen Zustand, der diese kausale Rolle einnimmt. Der Funktionalismus bleibt aber mit seinen Behauptungen ontologisch neutral (vgl. Carrier/ Mittelstraß 1989, 61). Der Funktionalismus ist deshalb eine nicht „chauvinistische“ (Block 1978) Theorie und kann dem Argument der *multiplen Realisierbarkeit* (welches sich gegen die Identitätstheorie richtet) standhalten.

David Lewis geht von einem Funktionalismus aus, spezifiziert eine kausale Rolle eines mentalen Zustandes und sucht daraufhin nach den physikalischen Strukturen in unserer Welt, die diese kausale Rolle realisieren. Sind solche einmal gefunden, so sei die Identität dieser physischen Strukturen zu den jeweiligen funktionalisierten mentalen Zuständen zu behaupten. Und so sind nach der populären Variante der Identitätstheorie, nämlich der sog. *Typen-Identitätstheorie*, Typen von mentalen Zuständen mit Typen von physischen Zuständen identisch (vgl. Lewis 1966, 17). Von dieser Form der Identitätstheorie, wie sie Lewis vertritt, ist eine weitere zu unterscheiden: Die *Token-Identitätstheoretiker* setzen nicht Typen von mentalen Zuständen mit Typen von physischen Zuständen gleich, sondern einzelne mentale Ereignisse mit einzelnen physischen Ereignissen. Diese Position, die durch Donald Davidson auch unter dem Namen „Anomaler Monismus“ bekannt geworden ist, versteht sich als nicht reduktiv. Alle genannten Positionen sind naturalistische Positionen und kämen damit grundsätzlich für eine naturalistische Fundierung des pathozentrischen Kriteriums der Empfindungsfähigkeit in Frage. Sie alle beanspruchen, den Geist und damit auch Empfindungen im Rahmen einer naturwissenschaftlich ausgerichteten Weltsicht fassen zu können.

¹⁸⁷ Auch wenn ich keine spezielle naturalistische Theorie für den Pathozentrismus auswählen möchte, ist m.E. davon auszugehen, dass sich einige geistphilosophische Ontologien mehr, andere weniger für die Grundlegung des pathozentrischen Kriteriums eignen würden. (Es ist beispielsweise eher unplausibel einen mentalen *Antirealismus* (Eliminativismus, Behaviorismus s.u.), in dem eine Existenz des mentalen geleugnet wird, im Pathozentrismus zugrunde zu legen, als einen mentalen Realismus. Ich halte im Hinblick auf den Pathozentrismus den naturwissenschaftlichen Bezug der Theorien aber noch für entscheidender als ihre jeweiligen Thesen bzgl. der seinsmäßigen Natur mentaler Zustände. Diesen Impetus teilen alle materialistischen Theorien. Das Argument der Erklärungslücke, welches weiter unten im Rahmen der Unternehmung einer naturwissenschaftlichen Erklärung des phänomenalen Bewusstseins eine Rolle spielen wird, ist gegen alle naturalistischen Positionen gerichtet. Dafür, dass das Argument gegen Identitätstheorien und Funktionalismen gerichtet ist, spricht sich Levine (2002) aus.

Der Naturalismus muss als eine Stellungnahme zum klassischen Leib-Seele-Problem verstanden werden. Die zwei großen Schwierigkeiten der Philosophie des Geistes sind das ontologische Problem und das Problem der mentalen Verursachung: Das erste Problem besteht in der Frage, welche Art von Entitäten mentale Zustände sind. Das zweite Problem der mentalen Verursachung fragt nach der kausalen Verbindung zwischen Körper und Geist. Diese beiden Probleme bilden zusammen das klassische Leib-Seele-Problem der Philosophie des Geistes (vgl. Birnbacher 1988), auf das der Naturalismus die eleganteste Antwort zu geben verspricht. Auf das ontologische Problem kann man alternativ zum Naturalismus ebenso mit einem Dualismus reagieren. Wie schon Aristoteles (1996, 13) meint, gehen die Meinungen zur Ontologie des Geistes weit auseinander; es gibt eine Vielfalt ontologischer Positionen des Geistes:

„Es widersprechen sich die Ansichten über die Prinzipien, welche und wie viele es seien, und vor allem, je nachdem man sie als körperlich oder als unkörperlich auffasst, von diesen unterscheiden sich wiederum jene, die beides verbinden und die Prinzipien von beiden herleiten. Sie widersprechen sich auch hinsichtlich der Zahl; denn die einen nehmen ein Prinzip an, die anderen mehrere.“

Die substanz-dualistischen Positionen versuchten der Trennung von Geist und Materie durch die Einteilung der Welt in zwei grundlegende Substanzen gerecht zu werden (z.B. Descartes, Popper/ Eccles). Insofern ist nach diesen Positionen auch das für einen Pathozentrismus so wichtige phänomenale Bewusstsein etwas von der Materie Verschiedenes. Die heute sogar noch vertretenen eigenschaftsdualistischen Positionen nehmen hingegen nur zwei Arten von *Eigenschaften* an – geistige und körperliche Eigenschaften (z.B. Chalmers). Neben diesen dualistischen Positionen, die für eine pathozentrische Ethik aufgrund ihrer Unzugänglichkeit des Kriteriums als eine eher ungeeignete Basis erscheinen, verspricht der Materialismus als monistische Theorie (vgl. Fußnote 186) durch seine Erklärungsleistung im Bereich der mentalen Verursachung auch Aufklärung über die Erfassung phänomenaler Zustände. Denn nur wenn Bewusstsein irgendwie kausal mit der materiellen Welt verknüpft ist, können diese Zustände innerhalb eines pathozentrischen Ansatzes als feststellbare Größe deklariert werden.

Zum zweiten Problem der mentalen Verursachung wurde ebenfalls in verschiedenen Variationen Stellung bezogen und divergierende Antworten gegeben. Bewusstsein kann kausalen Einfluss auf den Körper haben oder eben nicht. Und ebenso kann für

die andere Kausalrichtung behauptet werden, dass der Körper den bewussten Geist beeinflusst oder dass in dieser Richtung keine kausale Verbindung besteht.¹⁸⁸

Bei den materialistischen Theorien kann das Geistige als funktionaler Zustand eines physikalisch realisierten Nervensystems beschrieben (z.B. Putnam), mit bestimmten physikalischen Eigenschaften identisch sein (z.B. Lewis) oder er kann als kategoriale Größe gar vollständig unter den physikalischen Gegebenheiten geleugnet werden (z.B. Churchland). Der Materialismus tritt als das gegenwärtig vorherrschende Erklärungsparadigma für geistige und materielle Phänomene auf, selbst Empfindungen, die das zentrale Kriterium des Pathozentrismus bilden, sollen sogar nach Meinung einiger Autoren naturalistisch erklärbar sein.

Der Naturalismus behauptet, dass es lediglich eine Sorte von Dingen geben soll, nämlich nur die von den Naturwissenschaften akzeptierten Dinge oder Eigenschaften, und dass deshalb alle Phänomene, die wir in unserer Welt antreffen, auf diese Dinge und Eigenschaften oder auf Wechselwirkungen zwischen ihnen *zurückgeführt* werden müssen. Für diese entschiedenen Behauptungen lassen sich Motivationen anführen. Diese Motivationen gelten unabhängig vom pathozentrischen Feststellbarkeitsbestreben phänomenaler Zustände. In meinen Augen sind das *Geschlossenheitsprinzip* der physikalischen Welt, die Gefahr eines *Epiphänomenalismus* und *Sparsamkeitsprinzipien* die wesentlichen Gründe, eine materialistische Metaphysik zu vertreten.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Die verschiedenen Antworten auf die zentralen Probleme der Philosophie des Geistes kombinieren sich zu den folgenden klassischen Positionen: (a) Der Parallelist ist ein Dualist; er behauptet die ontologische Eigenständigkeit des Bewusstseins und bestreitet jede kausale Verbindung zwischen dem Bewusstsein und dem physikalischen Bereich [D; $\neg K_{m \rightarrow p}$ & $\neg K_{p \rightarrow m}$]. (b) Der Interaktionismus sieht im Bewusstsein auch ein ontologisch eigenständiges Phänomen, behauptet aber, dass eine kausale Verbindung in beiden Richtungen vorliegt [D; $K_{m \rightarrow p}$ & $K_{p \rightarrow m}$]. (c) Der klassische Epiphänomenalist bleibt, wie die vorangegangenen Positionen, bei einem Dualismus. Er behauptet jedoch nur eine Kausalrichtung, nämlich eine Beeinflussung mentaler Zustände durch physikalische [D; $\neg K_{m \rightarrow p}$ & $K_{p \rightarrow m}$]. (d) Letztendlich behaupten materialistische Positionen, dass Bewusstsein nicht ontologisch eigenständig ist und daher die Beziehung zwischen Mentalem und Körper keine „echte“ Kausalität darstellt [P; „ $K_{m \rightarrow p}$ & $K_{p \rightarrow m}$ “]. Detailpositionen, die sich durch Unterscheidung zwischen Behaviorismus, Funktionalismus, Token- und Typeidentitätstheorien, sowie zwischen Substanz- und Eigenschaftsdualismen ergeben, möchte ich hier außer Acht lassen. Die hier verwendete Notation soll die Aussagen der jeweiligen Positionen in Relation zueinander besser einsehen lassen. [D] und [P] gibt die ontologische Sichtweise zum Bewusstsein an. Es handelt sich entweder um eine dualistische [D] oder um eine physikalistische Position [P]. Mit [$K_{(\dots)}$] soll die Kausalbeziehung zwischen Bewusstsein und Körper beschrieben werden. [$K_{p \rightarrow m}$] bezeichnet kausale Beeinflussung unseres Bewusstseins durch den Körper. [$K_{m \rightarrow p}$] meint die andere Kausalrichtung, d.h. eine kausale Beeinflussung des Körpers durch den Geist.

¹⁸⁹ Diese Motivationen liefern also insofern auch Beweggründe dafür, Empfindungen als pathozentrisches Kriterium innerhalb eines materialistisch-naturwissenschaftlichen Rahmenwerks zu behandeln. Es sollte aber klar sein, dass keines der vorgestellten Argumente hinreichend sein kann, um eine Entscheidung hinsichtlich der Ontologiefrage zu treffen. Die Diskussion kann im Rahmen dieser Arbeit ebenfalls nur angedeutet werden.

Ein Monismus wird indirekt motiviert, d.h. nur als ‚Mittel zum Zweck‘, um z.B. das Problem der kausalen Interaktion zwischen Körper und Geist zu umgehen. Die Akzeptanz des Prinzips der kausalen Geschlossenheit stellt eine solche indirekte Motivation für einen Monismus dar. Weil wir meinen, dass jedes physikalische Ereignis auch eine physikalische Ursache haben muss und ein Monismus besser mit diesem Prinzip zu vereinbaren ist als ein Dualismus, sind materialistische Positionen gegenüber dualistischen vorzuziehen. Diese Abwägung findet zwischen verschiedenen Prinzipien statt, die den Naturalismus letztendlich überlegen erscheinen lassen. Das Leib-Seele-Problem wird gängigerweise als ein Dilemma beschrieben, das sich bei der Wahl zwischen drei Prinzipien (Differenz, Interaktion, Geschlossenheit) ergibt.¹⁹⁰ Diese Prinzipien sind alle gleich plausibel, schließen sich aber gegenseitig aus. Das erste ist die *Differenzthese*, die besagt, dass Körper und Geist zwei verschiedene Dinge sind. Sie scheint unmittelbar einleuchtend, weil Körper und Geist so wenig gemeinsam haben; der Körper ist z.B. im Raum ausgedehnt, der Geist ist es nicht.¹⁹¹ Mentales und Physisches unterscheiden sich in vielerlei Hinsicht.¹⁹² Descartes hat die Differenzthese besonders deutlich herausgearbeitet und kommt zu dem Schluss, dass Körper und Geist zwei verschiedene Substanzen (nämlich *res cogitans* und *res extensa*) sind.¹⁹³ Das zweite Prinzip ist die *Interaktionsthese*. Sie besagt, dass Körper und Geist keineswegs voneinander unabhängig sind, sondern dass sowohl der Geist auf den Körper, als auch der Körper auf den Geist einwirken kann. Manche vertreten dieses Prinzip der kausalen Wechselwirkung nur in einer Richtung. Diese Epiphänomenalisten bestreiten, dass auch der Geist auf den Körper einwirken kann.¹⁹⁴ Das dritte Prinzip ist das *Geschlossenheitsprinzip*: Dieses Prinzip verlangt,

¹⁹⁰ Vgl. u.a. Sturma 2005, 18; Bieri 1997, 5ff.; Kim 1998b, 47ff.; Beckermann 2000, 4ff.; Pauen 2001b, 34ff. Je nachdem, welche Prinzipien akzeptiert und welche anderen dafür aufgegeben werden, ergeben sich die jeweiligen geistphilosophischen Positionen.

¹⁹¹ Dieser Punkt wird auch noch in der neueren Debatte diskutiert (vgl. McGinn 2001).

¹⁹² Herbert Feigl stellt eine Auswahl von Punkten vor, in denen sich die beiden unterscheiden sollen (vgl. Feigl 1967, Kap. IV).

¹⁹³ Heutzutage wird eine nicht so starke Konsequenz gezogen. Dualistische Positionen bleiben bei einem Eigenschafts- statt Substanz-Dualismus. Es gibt nach dieser Position nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern nur zwei verschiedene Arten von Eigenschaften, die unterschieden werden müssen: geistige und körperliche Eigenschaften. Die Position David Chalmers ist ein Beispiel für einen solchen Dualismus.

¹⁹⁴ Bei historischen Theorien, die von einem völligen Ausbleiben kausaler Interaktion ausgehen, spricht man von Parallelismus und Okkasionalismus. Psychophysische Korrelationen wurden von Vertretern solcher Positionen auf verschiedene Weise erklärt. Theorien der neuzeitlichen Philosophiegeschichte, wie Leibniz' These der prästabilierten Harmonie (Parallelismus), die Annahme eines vorgegebenen Plans, oder Malebranches Annahme, dass Gott immer wieder ins Weltgeschehen eingreife (Okkasionalismus), sind Beispiele für solche parallelistischen Erklärungen psychophysischer Korrelationen.

dass unsere physische Welt kausal geschlossen ist. Jedes physikalische Ereignis muss nach dem Geschlossenheitsprinzip auch eine physikalische Ursache (und damit auch eine physikalistische Erklärung) haben. Der Naturalismus gesteht dem Prinzip der kausalen Geschlossenheit das Primat vor allen anderen zu. Damit stellt die Akzeptanz dieses Prinzips für ihn eine entscheidende *Motivation* dar. Wenn nicht alles eine Ursache hat, wäre es nie klar, ob es sich tatsächlich lohnt, nach einer physikalischen Ursache für ein Ereignis zu suchen. Denn wenn wir zugestehen, dass unsere physische Welt nicht kausal geschlossen ist, ist es nicht notwendig, dass es für jedes physikalische Ereignis auch eine physikalische Ursache gibt. Eine Ablehnung des Prinzips erscheint dem Naturalisten schon aus wissenschaftspragmatischen Gründen unangemessen.¹⁹⁵

Mit der Akzeptanz des Prinzips der kausalen Geschlossenheit bestreitet der Materialist gleichzeitig eine kausale Interaktion und Differenz zwischen einem geistigen und physischen Bereich; er weist die Interaktionsthese ab. Aber diese psychophysische Interaktion stellt ohnehin ein Problem dar, bei welchem sich schon Descartes nur dadurch zu helfen wusste, dass er ein Organ, nämlich die Zirbeldrüse¹⁹⁶, ausfindig zu machen glaubte, die die Wechselwirkung auf wundersame Weise übernommen haben soll. Die Wechselwirkung sollte nach Descartes dadurch ermöglicht werden, dass dieses Organ sogar schon durch die mentale Substanz in leichte Schwingungen versetzt werden kann. Natürlich verschiebt dies nur das Problem. Die Kausalverhältnisse zwingen den Naturalisten letztlich, die Differenzthese aufzugeben und eine Identität von Geistigem und Körperlichem zu postulieren. Auf diese Weise löst sich für ihn das Problem der Interaktion.

Der Materialist kommt zu einem monistischen Weltbild, indem er die Differenzthese aufgibt und damit auch das Problem der Interaktion von Körper und Geist auflöst. Dadurch, dass er behauptet, der Geist sei nichts anderes als der Körper, wird er Monist und weist das Problem der kausalen Interaktion von sich. Diese Motivation besteht genauer in der Sicherung einer kausalen Relevanz des Mentalen, die durch naturalistische Positionen geleistet werden kann. Die kausale Relevanz des Menta-

¹⁹⁵ Auch Jaegwon Kim beschreibt die verheerenden Folgen für die Ablehnung des Geschlossenheitsprinzips: „If you reject this principle, you are ipso facto rejecting the in-principle completeness of physics – that is, the possibility of a complete and comprehensive physical theory of all physical phenomena.“ (Kim 1998a, 40). Darüber hinaus gibt er Bedingungen für das Vorliegen kausaler Geschlossenheit an (vgl. Kim 1998a, 114f.).

¹⁹⁶ Dieses Organ im Epithalamus, welches auch Epiphyse genannt wird, steuert eigentlich zeitabhängige Rhythmen des Körpers durch Hormonproduktion.

len ist eine Annahme, von der wir im Alltag ausgehen. Man meint doch sicher, dass man die Augen beim Lesen eines Textes offen hält, *weil* man es will. Damit gesteht man dem Mentalen kausale Relevanz zu. Der Wille, die Augen offenzuhalten, ist (kausal) dafür verantwortlich, dass die Augen sich nicht schließen. Aber wie soll dies funktionieren, wenn eine Differenzthese und zudem noch die Interaktion zwischen Mentalem und Körperlichem akzeptiert werden? Wie soll man eine kausale Wechselwirkung zwischen zwei grundverschiedenen Eigenschaften oder Entitäten behaupten?

Die Sicherung kausaler Relevanz wird auch von Joseph Levine als die entscheidende Motivation für den Materialismus angesehen. Er meint, da substanzdualistische Ansätze wie z.B. der Descartes' *per se* unplausibel erscheinen, kommen nur eigenschaftsdualistische Positionen in Frage (vgl. Levine 2001a, 22). Seiner Meinung nach laufen diese aber alle auf einen Epiphänomenalismus hinaus, weil physische Prozesse schon allein kausal für ein Verhalten hinreichend wären. Das Offenhalten der Augen wäre kausal überdeterminiert, wenn sowohl der Wille zum Offenhalten als eine mentale Eigenschaft als auch die neuronalen Prozesse im Gehirn für Verhalten kausal relevant wären.¹⁹⁷ Der Eigenschaftsdualist ist dazu gezwungen, die kausale Kraft des Mentalen abzustreiten. Somit sieht Levine für den Eigenschaftsdualisten im Epiphänomenalismus die einzige Alternative zum Materialismus. Denn dadurch, dass der Epiphänomenalist behauptet, kausale Verursachung liege nur in die Richtung vom Physischen zum Mentalen vor, umgeht er das Problem der Überdetermination innerhalb eines eigenschaftsdualistischen Ansatzes.

„The main alternative to materialism is epiphenomenalism, the doctrine that mental properties play no causal role in the production of behaviour.“ (Levine 2001a, 22).

Die Position des Epiphänomenalisten sei aber nicht dem Materialismus vorzuziehen sei, weil sie allzu unplausibel erscheint¹⁹⁸:

¹⁹⁷ Das ist Jagweon Kims Argument der „causal exclusion“ (Kim 1998a, 37f.). Er fragt „*[g]iven that every physical event has a physical cause, how is a mental cause also possible?*“ (Kim 1998a, 38).

¹⁹⁸ Die Position des Epiphänomenalismus wird von wenigen Philosophen vertreten, unter ihnen z.B. Dieter Birnbacher (1988) und Frank Jackson. Für Dennett ist der Epiphänomenalismus der „letzte Zufluchtsort für Qualophile“ (Dennett 1994, 522). Levine (2001a) gibt keine Gründe an, warum genau der Epiphänomenalismus unplausibel sein soll. Aber z.B. Michael Tye demonstriert diese Unplausibilität des Epiphänomenalismus. Er nennt gleich mehrere Gründe, warum diese Position nicht zu vertreten sei (vgl. Tye 1995, 57ff.). Daniel Dennett nennt evolutionstheoretische Gründe gegen diese Position (vgl. Dennett 1994, 524).

„One reason to avoid epiphenomenalism is that it just seems crazy – or, to put it more politely, seriously counterintuitive. [...] I contend that the consequences that flow from epiphenomenalism are very hard to accept and provide sufficient grounds to avoid it. [...] We have very good reasons for thinking materialism must be true.“ (Levine 2001a, 23ff.).

Nur aufgrund ihrer Unplausibilität kann die epiphänomenalistische Position aber nicht ausgeschlossen werden. Auch wenn es uns so erscheint, als seien unsere mentalen Zustände kausal wirksame Faktoren, bedeutet dies nicht unbedingt, dass sie es tatsächlich sind. Es kann durchaus sein, dass wir dies lediglich so empfinden, die tatsächlich relevante kausale Kraft aber den ihnen zugrunde liegenden physischen Prozessen zuzuschreiben ist.

Die Strategie des Naturalismus besteht darin, Geistiges und Körperliches als ein und dasselbe zu betrachten, d.h. die eigenschaftsdualistische Position vollständig zu verwerfen (vgl. Levine 2001a, 26). Mit diesem Schritt würde dem Mentalen nur eine kausale Relevanz *qua* Physikalischem zukommen.¹⁹⁹ Dementsprechend hält man dann die Augen immer noch offen, *weil* man es will; wobei dieser Wille nicht mehr ist als ein physischer Prozess des Gehirns, der das Offenhalten der Augen verursacht. Neben den genannten Gründen motivieren Sparsamkeitsprinzipien einen Monismus auf direktem Wege. Eine monistische Position wie der Naturalismus sei deshalb zu vertreten, weil sie sparsamer ist als ein Dualismus, der von zwei verschiedenen Arten von Eigenschaften (oder gar Substanzen) ausgeht. Das diesem Argument zugrunde liegende Prinzip wurde schon früh von dem scholastischen Philosophen William von Ockham formuliert und ist heute unter dem Stichwort des Ockham'schen Rasiermessers bekannt: „Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem“. – Das Sparsamkeitsprinzip²⁰⁰ besagt, dass nicht mehr Entitäten postuliert werden sollten, als wirklich zu einer Erklärung erforderlich sind.²⁰¹ Das Prinzip liefert nur eine Anweisung zur Wahl zwischen zwei verschiedenen Theorien, die beide gleich viel erklären. Die Wahl zwischen zwei Theorien gleicher Erklärungsleistung soll dem Prinzip zufolge zugunsten der Sparsameren entschieden werden. Der Dualismus kann nicht mehr erklären

¹⁹⁹ Kim bietet ein Modell („supervenient causation“) an, mittels dessen sich diese Form mentaler Verursachung rekonstruieren lässt (vgl. Kim 1993, Kap. 6).

²⁰⁰ Es kann zwischen epistemischer, ontologischer und linguistischer Sparsamkeit unterschieden werden. Herbert Feigl macht eine solche Unterscheidung zwischen „material“, „Ockham-“ und „formal simplicity“ (Feigl 1967, 132f.).

²⁰¹ Sparsamkeit ist auch die entscheidende Motivation für das Unternehmen einer wissenschaftlichen Reduktion. Sowohl explanatorische als auch ontologische Sparsamkeit sind Beweggründe für solche Reduktionen (vgl. Schouten/ Looren de Jong 2007, 3).

als der Naturalismus. Der Naturalismus ist insofern die sparsamere von zwei Theorien, die beide gleich viel erklären, und wäre daher zu bevorzugen. – Warum sollten geistige Entitäten postuliert werden, die von den körperlichen verschieden sind, wenn wir mittels der körperlichen allein schon alles, d.h. die Korrelationen zwischen Geistigem und Physischem erklären können!?²⁰² Auch bei Neurophysiologen scheint das Motiv der Sparsamkeit vorherrschend zu sein, wenn es darum geht, die immense empirische Datenlage zu erklären. Nachdem der Neurophysiologe Barry Beyerstein die immense empirische Datenlage bzgl. psychophysischer Korrelationen angegeben hat, erwägt er u.a. das Motiv der Sparsamkeit als ein Hinweis auf die Wahrheit einer naturalistischen Position:

„Despite their abundance, diversity, and mutual reinforcement, the foregoing data cannot, by themselves, entail the truth of PNI [the psychoneural identity theory or the identity theory for short]. Nevertheless, the *theory's parsimony [simplicity]* and research productivity [fruitfulness], the range of phenomena it accounts for [scope], and the lack of credible counter-evidence are persuasive to virtually all neuroscientists.“ (Schick 2004 et al., 31).

Anscheinend stellt Sparsamkeit bei vielen eine entscheidende Motivation für naturalistische Positionen dar.²⁰³

Keiner der vorgebrachten Gründe für den Naturalismus ist zwingend. Sie können die Position des Materialismus lediglich gegenüber anderen Positionen plausibler erscheinen lassen. Nur substanzdualistische Positionen und der interaktionistische Eigenschaftsdualismus wurden bis hierher disqualifiziert. Ein eigenschaftsdualistischer Epiphänomenalismus als Alternative zum Materialismus ist insofern nicht aus-

²⁰² Auch Herbert Feigl vertritt seinen Materialismus als Doppelaspekttheorie aus Sparsamkeitsgründen. Er veranschaulicht seine Schlussfolgerung anhand der Erklärung eines musikalischen Erlebnisses: „I know by acquaintance what it is to have an eidetic musical-image experience (I occasionally 'hear with my inner ear' entire passages from symphonies, string quartets, etc. in their full tone colors). Someone else lacking this sort of experience does not know it by acquaintance, but he can know about it, especially if he is a skillful experimental psychologist. It would be *unparsimonious* [Hervorhebungen durch den Autor] to assume that the psychologist and I are referring to two different (but correlated) processes.“ (Feigl 1967, 95). Für Feigl ist es nicht sparsam davon auszugehen, dass wir *sowohl* Wissen über die subjektiven Erlebnisse des Zuhörers, *als auch* Wissen über die physiologischen Vorgänge im Hirn des Zuhörers haben.

²⁰³ Gerade der Vorteil der Sparsamkeit materialistischer Positionen sollte generell nicht überschätzt werden. Was garantiert uns, dass die einfachste Theorie auch die wahre ist? Auch Levine sieht in der Sparsamkeit keinen zwingenden Grund für einen Materialismus, denn „[s]till there is no guarantee the world is elegant and economical, so these grounds alone do not, to my mind, constitute especially strong reasons for dismissing property dualism.“ (Levine 2001a, 23). Eine weitere Schwäche besteht darin, dass das Prinzip der Sparsamkeit eine idealistische Position genauso verlockend machen würde, wie die eines Materialismus. Auch ein Idealismus, d.h. die Ansicht, dass alles Existierende geistig sei, ist ein Monismus und damit ebenso sparsam wie die Ansicht, es gebe nur Physisches. Quine geht auf diese Problematik ein (vgl. Quine 1948, 36f.).

geschlossen und muss deshalb für die weiteren Überlegungen immer mitgedacht werden. Weil physische Prozesse schon alleine kausal für ein Verhalten hinreichend sind, scheinen epiphänomenalistische Eigenschaftsdualismen die einzige Alternative zum Naturalismus zu sein. Nur aufgrund ihrer Unplausibilität kann insofern die epiphänomenalistische Ontologie hier auch nicht per se für das pathozentrische Kriterium ausgeschlossen werden, sondern muss weiterhin als eine prinzipielle Alternative zu einem naturalistisch fundierten Pathozentrismus aufgefasst werden.

Die genannten Gründe sind aber dennoch ausschlaggebend dafür, dass sich eine naturalistische Ontologie heute in weiten Teilen der naturwissenschaftlich orientierten Gesellschaft durchgesetzt hat. Für mich sollen die Vorteile an dieser Stelle hinreichend für eine vorläufige Akzeptanz einer naturalistischen Position innerhalb der Philosophie des Geistes sein, die mittlerweile das vorherrschende Erklärungsparadigma für geistige und nichtgeistige Phänomene bildet. Insofern sollte sie auch als Basis einer jeden pathozentrischen Ethik fungieren, die ein mentales Phänomen als ausschlaggebendes Kriterium für die Ausweitung des Kreises an Moralobjekten wählt. Innerhalb einer solchen materialistischen Grundorientierung werden die für den Pathozentristen ausschlaggebenden Empfindungszustände zu einem Explanandum der Naturwissenschaften. Der Pathozentrist muss neben einer ontologischen Bestimmung seines Empfindungskriteriums Aussagen über die naturwissenschaftliche Erklärbarkeit machen. Nicht zuletzt, weil es ihm um eine Bestimmung von Fremdphänomenologien geht, muss er Auskunft darüber geben, inwiefern neurologische Strukturen Empfindungen erzeugen oder zumindest inwiefern derartige Erklärungen überhaupt möglich sind. Einem solchen Erklärungsunternehmen und seiner Konsequenzen für den Materialismus und den Pathozentrismus wendet sich der folgende Abschnitt im Rahmen der Analyse des pathozentrischen Kriteriums als mentale Eigenschaft zu.

3.3 Die naturwissenschaftliche Erklärung des Empfindens

Der Naturalismus definiert sich als Monismus und ist reduktionistisch. Er zeichnet sich darüber hinaus immer schon durch ein bestimmtes Verhältnis zu den Naturwissenschaften aus. Dieses Verhältnis zu den einzelnen naturwissenschaftlichen Disziplinen der materialistischen Theorien betrifft u.a. die Neurologie, Psychologie etc. Sie stellen ein Rahmenwerk dafür bereit, wie die Ergebnisse dieser Wissenschaften zu interpretieren sind. Heute scheint diese Interpretation teilweise so weit zu gehen, dass sogar eine Anpassung der Philosophie an die Naturwissenschaften stattgefunden hat.²⁰⁴ Das unterscheidet die neueren naturalistischen Strömungen von denen der Vergangenheit:

„Im Unterschied zu traditionellen Versionen, die wie Aristoteles, die Stoa, Spinoza oder Schelling von einem holistischen Naturverständnis ihren Ausgang nehmen, orientieren sich die Naturalisierungsprogramme an der Wirklichkeitsauffassung der modernen Physik, der sie vor allen anderen wissenschaftlichen Disziplinen das Primat bei der Beantwortung der Frage nach dem, was es gibt, zuweisen.“ (Sturma 2005, 26).²⁰⁵

²⁰⁴ Die Bücher der materialistischen Autoren (besonders kennzeichnend sind für mich die Churchlands und Francis Cricks) bestehen zu großen Teilen aus einem Resümee naturwissenschaftlicher Forschung zum Nervensystem und enden mit einem kurzen philosophischen Nachwort.

²⁰⁵ Wo liegen Verbindungen zu den heutigen naturalistischen Strömungen und denen der Vergangenheit? 246 Jahre nach dem französischen Materialismus La Mettries sieht auch Francis Crick, einer der beiden Entdecker der Doppelhelixstruktur, in der empirischen Forschung die einzige Hoffnung, das Problem des Bewusstseins zu lösen. Auch Sturma sieht im Primat der empirischen Forschung eine Verbindung zwischen dem französischen Materialismus und neueren materialistischen Theorien des Geistes (vgl. Sturma 2005, 24f.). La Mettrie schreibt: „Da nun aber einmal alle Funktionen der Seele dermaßen von der entsprechenden Organisation des Gehirns und des gesamten Körpers abhängen, daß sie offensichtlich nichts anderes sind als diese Organisation selbst, haben wir es ganz klar mir einer Maschine zu tun. [...] Reicht also die Organisation für eine vollständige Erklärung aus? Ja, und nochmals ja! [...] ‚Seele‘ ist also nur ein leeres Wort, von der man keinerlei inhaltliche Vorstellung hat. Ein seriöser Denker sollte es nur gebrauchen, um den Teil in uns zu bezeichnen, der denkt.“ (La Mettrie 1990, 67f.). La Mettrie klingt modernen Materialisten nicht nur ähnlich, sondern teilt auch denselben naturwissenschaftlichen Optimismus mit ihnen. Wissen über das Mentale erlangt man nicht a priori, sondern nur a posteriori: „Ergreifen wir also voller Zuversicht den Stab der Erfahrung!“ (La Mettrie 1990, 22). Auch Crick verschmäht die Philosophie (vgl. Crick 1994, 39) und ist sich sicher, es könne nur empirische Forschung sein, die einem bisher mangelnden Verständnis Abhilfe schaffen kann. – Crick sieht die Zeit gekommen und will die ‚Blackbox‘ des Gehirns nun endlich öffnen. Er ist überzeugt, durch Untersuchung der Funktionsweise des Gehirns endlich den „Sitz des Bewusstseins“ auffindig machen zu können (vgl. Crick 1994, 107). Was er findet, sind 40 Hz. Woher kommt diese empirische Stoßrichtung beider Denker? Das naturwissenschaftliche Vorhaben, den Menschen ohne Rekurs auf geistige, nichtmaterielle Entitäten zu erklären, wurde bei La Mettrie sicher von den naturwissenschaftlichen Erfolgen des 18. Jahrhunderts entscheidend inspiriert (vgl. Röd 1984, 201ff.). Alle Erfolge bewirkten, dass sich La Mettrie und andere Denker zu materialistischen Theorien berufen fühlten. Ich möchte behaupten, dass eine ähnliche Sachlage in unserem Jahrhundert vorliegt. Mir scheint, dass sowohl der französische Materialismus als auch der gegenwärtige Materialismus der Geistphilosophie jeweils durch die derzeitigen naturwissenschaftlichen Erfolge motiviert werden. Heute sind es die Erfolge der Neurologie, die Entwicklung neuerer Untersuchungsmethoden durch die

Damit gibt die Philosophie zwangsläufig einen Teil ihrer Unabhängigkeit preis.²⁰⁶

Die geschichtlichen Ursprünge dieser Orientierung in der gegenwärtigen Debatte liegen zu einem großen Teil in den Unternehmungen des logischen Empirismus, der schon eine Angleichung der Philosophie an die Verfahrensweise der empirischen Wissenschaften anstrebte und eine Vereinheitlichung, eine Einheitswissenschaft, herbeizuführen versuchte. Diese materialistische Entwicklung ist für viele moderne geistphilosophische Positionen kennzeichnend und erklärt, warum wir bei der Beantwortung von Fragen, die auch das phänomenale Bewusstsein betreffen, mit einem Auge direkt auf die Naturwissenschaften schauen. Sie repräsentieren die heutige naturalistische Philosophie.

Wenn sich die naturalistische Philosophie des Geistes, die eine Basis für die Erfassung des pathozentrischen Kriteriums liefern soll, an den Naturwissenschaften orientiert, fragt es sich, welche Disziplinen nun im Einzelnen unter dem Begriff der Naturwissenschaften zu subsumieren sind. Zumal der Begriff der Naturwissenschaft ein unpräziser Begriff zur Klassifizierung verschiedener Wissenschaftsdisziplinen (vgl. Schurz 2006, 33f.) ist,²⁰⁷ liegt damit noch nicht auf der Hand, auf welche Disziplinen innerhalb einer naturalistischen Ontologie des pathozentrischen Kriteriums Bezug genommen wird. Die betreffenden Disziplinen, von denen aus Sicht naturalistischer Positionen ein Beitrag zu erhoffen ist, müssten ein Bemühen um eine Aufklärung bzgl. der Natur unseres Geistes zeigen. Sie müssen sich bestenfalls hauptsächlich mit dem ‚Mentalen‘, unserem Geist oder zumindest mit dessen physiologischen Grundlagen beschäftigen. Ihr Beitrag zu einer Erklärung unseres Geistes besteht darin, dass sie die Vorgänge in unserem Gehirn beschreiben. Neben solch grundlegenden Wissenschaften wie Physik und Chemie sind es dann also vor allem Wissenschaften, die das Nervensystem zu ihrem Gegenstand gemacht haben. Mit den einzelnen Bestandteilen unseres Denkapparates beschäftigen sich verschiedene

bildgebenden Verfahren (PET, fMRT, EEG, MEG), die es (auch jetzt wieder) so erscheinen lassen, als sei ein rein materialistisches Verstehen des Menschen in greifbare Nähe gerückt. Die in den 1990ern entwickelte Magnetresonanztomografie (MRT) und die Positronen-Emissions-Tomografie (PET), die bereits in den 1980er Jahren entwickelt wurde, machten neue Erkenntnisse möglich (vgl. Fenwick 2000).

²⁰⁶ Diese Anlehnung an die Naturwissenschaften führt in manchen Fällen der modernen Philosophie des Geistes sogar so weit, dass die Philosophie die Führung vollständig an die Neurowissenschaften abgibt. So z.B. im Projekt der Churchlands, welches sich „Neurophilosophie“ nennt (Sturma 2005, 112ff.).

²⁰⁷ Der Begriff der Naturwissenschaften ist eher wissenschaftspolitisch motiviert und gibt keine Auskunft darüber, welche Disziplinen noch unter diesem Begriff zusammengefasst werden sollen und welche nicht. Die Mathematik ist ein Beispiel für eine Position, bei der fraglich ist, ob sie wirklich zu den Naturwissenschaften gezählt werden kann.

Wissenschaftsdisziplinen, die man mit dem Begriff der *Neurowissenschaften* charakterisieren kann. Sturma schreibt:

„Mit dem Begriff der Neurowissenschaften wird ein nicht klar definiertes Ensemble von naturwissenschaftlichen Disziplinen beziehungsweise Teildisziplinen angesprochen, die das Nervensystem und die Funktionen des Gehirns untersuchen. Exemplarisch für die Komplexität des neurowissenschaftlichen Ansatzes ist die Neurobiologie, in der etwa Methoden aus der Neurologie²⁰⁸ genauso zum Einsatz kommen wie aus der Molekularbiologie.“ (Sturma 2005, 112).²⁰⁹

Die naturwissenschaftliche Erklärung betrifft aber auch die Evolutionsbiologie, die eine Antwort auf die Frage geben kann, wie und vielleicht sogar wann das Bewusstsein und Empfindungen entstanden sind.²¹⁰

Der Naturalismus, und insofern auch eine materialistisch fundierte Position des Pathozentrismus, wird auf all diese Wissenschaften zurückgreifen müssen, um sein Bild des Geistes auf die Ergebnisse aus diesen Disziplinen zu stützen oder moralphilosophische Implikationen abzuleiten. Indem der Pathozentrismus auf diese naturwissenschaftliche Basis zurückgreift, geht er auch von einem Monismus aus, einer Annahme, die in den Naturwissenschaften immer vorausgesetzt wird. Ein solcher Monismus leugnet die Existenz von Sachverhalten, die nicht physikalisch erklärbar sind. Dies zwingt dann zu einem Reduktionsunternehmen, welches innerhalb naturwissenschaftlicher Erklärungsversuche des Geistes und der Empfindungen in Angriff genommen werden muss. Insofern müssen auch Empfindungen, die für die pathozentrische Position zentral sind, in einem materialistischen Sinne reduziert werden. Dies führt, wie noch zu zeigen sein wird, zu epistemischen Problemen mit dem pathozentrischen Kriterium der Empfindungsfähigkeit. Insofern stellt sich die Frage, von welchen Erklärungsstrategien die Naturwissenschaften genau Gebrauch machen können, um Empfindungsfähigkeit, insbesondere von Fremdphänomenologien zu begründen. Es ist zu untersuchen, inwieweit das Zustandekommen des phänomena-

²⁰⁸ Die Neurologie ist eine Teildisziplin der Medizin. Sie hat ihre Ursprünge in Versuchen von z.B. Franz Joseph Gall. Er schloss von physiologischen Merkmalen der Schädeldecke auf den Charakter eines Menschen (Phrenologie). Die Neurologie hat eine lange Entwicklung hinter sich. Während dieser kristallisierte sich das Bestreben heraus, physiologischen Bereichen *im* Kopf bestimmte Funktionen zuzuordnen (vgl. Breidbach 2001). Auch die Funktion einzelner Nervenzellen, ihr physikalisch-chemisches Zusammenspiel, ist Forschungsgegenstand der Neurologie.

²⁰⁹ Auf diesem Wissenschaftssammelsurium errichtet Patricia Churchland ihr Gebäude der „Neurophilosophie“ (vgl. Sturma 2005, 112ff.).

²¹⁰ Von einer evolutionsphilosophischen Perspektive wird weiter unten im Abschnitt 3.4 noch Gebrauch zu machen sein, wenn es darum geht, Aussagen darüber zu machen, welche Spezies im pathozentrisch relevanten Sinne Empfindungen haben können.

len Bewusstseins überhaupt naturwissenschaftlich erklärt werden kann, und wenn nicht, was eine solche „Erklärungslücke“ wiederum für Auswirkungen auf eine pathozentrische Moraltheorie haben würde. Deswegen werde ich im Folgenden die Erklärbarkeit der Empfindungsfähigkeit innerhalb des naturalistischen Ansatzes ausführlich diskutieren. Ich werde mich dem Vorhaben einer materialistischen Erklärung des Empfindens als einer epistemischen Herausforderung ausschließlich im Rahmen dieser sich auf die Naturwissenschaften berufenden Positionen zuwenden.²¹¹ Es muss erörtert werden, in wie weit das pathozentrische Kriterium überhaupt kompatibel mit einem naturwissenschaftlichen Ansatz ist. Sollte es nicht möglich sein, eine naturwissenschaftliche Erklärung für das pathozentrische Kriterium des Empfindens zu liefern, muss der Pathozentrist zumindest Aussagen über die naturwissenschaftliche Erklärbarkeit und ihre Grenzen machen.

Die naturwissenschaftliche Erklärung von Empfindungen ist eine Unternehmung mit einer langen Geschichte. Im Laufe der Philosophie- und Naturwissenschaftsgeschichte gab es eine Reihe teilweise kurioser Erklärungsversuche von Empfindungen (vgl. Regenbogen 2013, 180). In der Antike dachten Alkmaion von Kroton, auch Empedokles, Demokrit, Anaxagoras, dass Empfindungen durch die Ausflüsse von Dingen der Außenwelt verursacht würden. Diese Ausflüsse sollten sich durch Kanäle und Poren in die Sinnesorgane drängen. Erst Aristoteles meinte, dass nicht der Stoff selber in den Körper eindringt und dort eine Empfindung auslöst, sondern dass nur die Form der jeweilig wahrgenommenen Materie in die Seele aufgenommen wird und so eine Empfindung zustande kommt. In der mittelalterlichen Philosophie geht man allerdings wieder von einem eindringenden Stoff (*influxus physicus*) aus. Bei Descartes entstehen die Empfindungen durch eine Bewegung der Lebensgeister, und Leibniz betont die Selbstätigkeit der Seele und erklärt die Entstehung von Empfindungen aus dunklen Perzeptionen. Kant leitet Empfindungen aus der passiven Sinnlichkeit ab, die aus empirischem Material gegeben ist und durch die apriorische Kraft des Subjekts geformt wird. Letztendlich beschreiben die Psychologen des 19. Jahrhunderts (W. Wundt, Fr. A. Lange und H. Spencer), Empfindungen als subjektiv-innerliche Erscheinungen von objektiv-physikalisch Gegebenem (*Qualia*) und entfa-

²¹¹ Es ist hier anzumerken, dass eine derartige Vorgehensweise alternativlos ist. Eine wirkliche Erklärung des Empfindungskriteriums ist nur über eine materialistisch-naturwissenschaftliche Annäherung denkbar. Innerhalb einer dualistischen Philosophie würden Aussagen über Empfindungszustände, wenn überhaupt, ebenfalls nur über naturwissenschaftliche Methoden zu generieren sein. Es sind keine alternativen Erklärungsparadigmen vorhanden, die über das Zustandekommen des phänomenalen Bewusstseins einen Beitrag leisten könnten.

chen damit eine bis heute anhaltende Debatte um die naturwissenschaftliche Erklärbarkeit der subjektiven Empfindungen mit naturwissenschaftlichen Mitteln. Die Erklärung des phänomenalen Bewusstseins stellte immer schon eine Herausforderung dar. Denn es ist nach allgemeiner philosophischer Ansicht nicht ohne weiteres möglich, eine vollständige Geschichte der Entstehung von Bewusstsein zu erzählen. Man stelle sich vor, man bekomme ein fantastisches Buch empfohlen. Besonders das Ende soll den, der es empfiehlt, begeistert haben. Ein grandioses Ende soll es sein, mit dem man nicht im Geringsten gerechnet habe – überraschend und unterhaltsam zugleich. Man bekommt den Anfang der Geschichte erzählt, die Ausgangssituation, das beteiligte Personal und deren Funktionen werden vorgestellt. Irgendwann, nachdem man eine Weile zugehört hat, schreitet man ein, denn man möchte das Buch selber lesen. Doch man bekommt zur Antwort, dass man ohnehin nicht mehr erzählen könne als den Anfang und das Ende. Wie es zu dem Ausgang gekommen ist, davon könne man leider nichts berichten. Derjenige, der von dem Buch erzählte, muss selber während der Geschichte kurz eingeschlafen und erst zum Ende wieder aufgewacht sein. Ähnlich verhält es sich mit dem Zustandekommen des Bewusstseins. Die verschiedenen Geschichten dazu besitzen alle einen relativ ausführlichen und erzählbaren Anfang und ein absolut verblüffendes Ende. Nur lässt sich in diesen Geschichten leider das Fehlen eines verbindenden Teils nicht dadurch erklären, dass jemand eingeschlafen, erst wieder zum Ende aufgewacht ist und über den Ausgang der Geschichte so unglaublich verwundert war. Diejenigen, die diese Geschichten erzählen, sind hellwach – über die volle Zeit. Diese Geschichte ereignet sich in jedem einzelnen Moment, in jeder Sekunde ereignet sie sich. Nur wird immer nur ihr Anfang und das unglaubliche Ende erzählt. Wie es zu diesem Ergebnis kommt, bleibt bis heute ein philosophisches Geheimnis.²¹² Man braucht sich in diesem Fall nach Meinung vieler keine Hoffnungen zu machen, dass man diese Geschichte irgendwann vollständig erzählt bekommt. Das Ende kennt man bereits. Gerade in diesem Moment erlebt man es selbst, wenn man bewusst ist. Der Anfang dieser Geschichte soll hier der Vollständigkeit halber kurz erzählt werden. Danach werde ich auf das fehlende Stück eingehen. Allerdings lässt sich darüber nur *schreiben*, wirklich *nacherzählen* kann man es nicht.

²¹² Besonders schön vermittelt McGinn in seinem Buch „The Mysterious Flame. Conscious Minds in a Material World.“ (dt. „Wie kommt der Geist in die Materie? Das Rätsel des Bewusstseins.“) die Verblüffung über das Zustandekommen phänomenalen Empfindens aus physikalischen Prozessen.

Der Grundstoff unseres Gehirns ist Eiweiß. Es setzt sich zu Nervenzellen, den Neuronen zusammen. Jedes dieser Neuronen sieht aus wie eine Flechte, mit einem Zellkern, dem Axon und seinen Dendriten, die es weit von sich streckt und über die es mit unzähligen seiner Art verbunden ist. Über kleine Verbindungsknöpfchen, Synapsen, hat jedes Neuron mehr allzeit bereite Gesprächspartner als je einer von uns zu träumen vermag. Diese Währung der Kommunikation innerhalb dieses anatomischen Aufbaus unseres Denkapparates ist elektrischen und chemischen Prozessen unterworfen. Feuerungsraten kleiner elektrischer Impulse werden saltatorisch über Myelinscheiden durch Ionenaustauschprozesse zwischen Innen- und Außenseite des Axons geschickt, bis am Ende eines Kanals diese elektrische Rohrpost die chemischen Vorgänge in den Synapsen in Gang setzt. Kleine Vesikel treiben transmittergeladen an ihre Zielmembranen, an denen sie sich entleeren und dadurch im Nachbargebilde dieselben elektrischen Vorgänge auslösen, durch die sie selber zum Treiben veranlasst wurden. Ca. eine Milliarde Neuronen bilden die Masse des ca. 1,3 kg schweren Organs in unseren Schädeln. Diese unverständlich große Zahl vermag uns nur im Geringsten ein Gefühl der Komplexität dieses ganz besonderen „Fleisches“ (McGinn) zu vermitteln. Und wenn wir versuchen, diese ungeheuer große Zahl an Nervenzellen zu ersinnen, ist es noch ein weiterer Schritt, sich mit einer Organisation dieses Nervenzellhaufens und seinem geschwinden Arbeiten vertraut zu machen. Er wird mit Strategie in ungeheurer Vielfalt aktiviert und inhibiert. Das legt nahe, das Gehirn nur auf der Ebene der von uns mit bloßem Auge erfassbaren Teile zu denken. In einem größeren Maßstab ist der Cortex, die Hirnrinde, in mehrere nasse Lappen unterteilt. Der Hinterhauptslappen, der darüber gelegene Parietallappen, die beiden Temporallappen an der Seite und der große Frontallappen an der Vorderseite bilden das äußere Erscheinungsbild, was sich meist auf den ersten Seiten unserer Anatomiebücher findet. Es ist das von außen unter der Hirnhaut gelegene, große zweihemisphärische durch den Balken verbundene Feld des Cortexes mit seinen vielen funktional getrennten Absteckungen. Dieses Feld musste schon des Öfteren eine Flurbereinigung über sich ergehen lassen. Unbekümmert dieser Funktionalisierung durchziehen sichtbare Furchen volutenartig das Großhirn. Die Furchung ist eine Reaktion auf die starre Hirnschale – wenn sich die Oberfläche unserer Hirne vergrößern sollte, musste sie zwangsläufig gefaltet werden. Zu anschaulich sind die Aussagen, dass in diesem und jenem Teil unsere Sprache, in den und den Teilen unser Sehen zu verorten sei. Aber es erscheint so schön einfach, unsere höheren kognitiven Fä-

higkeiten in anschaulichen Strukturen der Rinde wiederfinden zu können. Geht man in die Tiefe, so findet sich unter der millimeterdicken Rinde ein Innenleben. Ganz ausgefüllt ist es unter dem Dach des Cortexes nicht. Vier kleine mit Hirnwasser gefüllte Grotten, die Hirnventrikel, tun sich zwischen weiteren Gebilden in einem eingeschlossenen Bereich auf. Dieser Zusammenschluss ist das Zwischenhirn, was u.a. aus Thalamus und Hypothalamus besteht. Beide gehören zur Prominenz unseres Nervensystems. Ersterer ist eine Mittlerinstanz zum Großhirn (das Tor zum Cortex), ein Nach- und Vorkoster der ein- und ausgehenden Informationen des über ihm schwebenden Mutterschiffs Großhirn, der zweite ist u.a. ein Voyeur und für die Regulation der Nahrungsaufnahme zuständig. Ironischerweise trägt er das christliche Symbol des Kreuzes über seinem Haupt (über ihm liegt das Chiasma opticum, die Kreuzung der Sehnerven).

Vom Zwischenhirn zieht sich der für essenzielle Lebensfunktionen wie Herzfrequenz, Blutdruck und Atmung zuständige Hirnstamm wie ein Stachel in den Rücken hinein und läuft im Rückenmark weiter hinunter. Bevor es tief hinab geht, beißt sich zeckenartig das runzelige Kleinhirn fest, damit es dem Informationskanal in den Körper noch Anweisungen für Gleichgewicht, Bewegungen und deren Koordination injizieren kann. Das Gehirn kann nur als Schnappschuss Gegenstand unserer Gedanken werden. Man macht ja auch kein Kaffeekränzchen mit ganzen Nationen! Das Konglomerat an Nervenzellen pulsiert vor elektrischen und chemischen Vorgängen.

Nach diesem ausführlich beschriebenen Anfang der Erzählung kommt nun direkt schon das Ende der Geschichte: Der Träger des Gehirns ist sich aufgrund der beschriebenen Prozesse auf einmal einer ihn umgebenden Welt bewusst. Er erlebt sie in prächtigen Farben, er riecht fantastischste Gerüche und kann den Geschmack seiner Speisen schmecken. Er verspürt aufdringlichen Zahnschmerz, wenn einer seiner Backenzähne entzündet ist, und er fühlt sich jedes Mal wie mit Schmetterlingen im Bauch, wenn er der Liebe seines Lebens begegnet. Darin besteht das wunderbare Ende. Ich brauche diese Geschichte keinem ans Herz zu legen. Jeder von uns erfährt sie gerade in diesem Moment. Und ebenso wird sie wahrscheinlich von Angehörigen anderer Spezies in vielleicht ganz anderer Weise erfahren, die nach dem Pathozentrismus in den Kreis moralisch zu berücksichtigender Entitäten aufzunehmen sind. In dem fehlenden Stück der Geschichte geht es immer darum, wie aus den oben beschriebenen physiologischen Prozessen ein phänomenales Empfinden entsteht, welches für den Pathozentristen zum Moralkriterium wird. Dem fehlenden

Stück in dieser Geschichte, welches für uns wie auch für andere Spezies angeblich nicht erzählt werden kann, wende ich mich jetzt zu. Ich werde erläutern, warum der Materialismus scheitert, wenn er erklären will, wie phänomenales Bewusstsein zustande kommt.

Das Scheitern naturalistischer Theorien ist u.a. unter dem Stichwort der „Erklärungslücke“ bekannt geworden. Das Erklärungslückenproblem soll eine generelle epistemische Unzulänglichkeit naturalistischer Theorien des Geistes aufzeigen, die die phänomenale Erlebnisgestalt von bewussten Zuständen im Lichte physikalischer Prozesse im menschlichen oder tierischen Gehirn erklären wollen.²¹³ Eine derartige Erklärung ist aufgrund der von manchen Autoren nachgewiesenen epistemischen Unzulänglichkeit naturalistischer Theorien gerade nicht zu leisten.²¹⁴

Es scheint nicht möglich zu sein, das Zustandekommen von subjektiven Empfindungen aus physikalischen Prozessen zu erklären. Die Erklärungslücke gilt als ein großes Problem der Wissenschaft. Allgemein wird der Geist als letzte „terra incognita“ der Wissenschaft betrachtet (Dennett 2001, 24). Hinsichtlich der klaffenden Lücke beim phänomenalen Bewusstsein meinen sog. „Mysterianer“ sogar, dass das Geheimnis des Geistes *niemals* gelöst werden kann (vgl. Damasio 1995, 20). Keine Beschreibung der elektrischen Vorgänge in unseren oder anderen Hirnen könne das Zustandekommen von Empfindungen erklären, und ebenso unsinnig sei es, behaupten zu wollen, dass es zusätzlich die Beschreibungen der chemischen Vorgänge tun könnten (vgl. Damasio 1995, 220f.). Vielmehr handle es sich um ein prinzipielles Problem, welches in letzter Instanz verhindert, ein Bild der Erlebniswelt anderer Lebewesen zu bekommen.

²¹³ Wäre eine solche naturalistische Erklärung gegeben, würde dies auch einen ersten sicheren Ansatzpunkt liefern, um einen Kreis moralischer Objekte abzustecken. Wüsste man, welche physikalischen Prozesse Bewusstsein in welchem Ausmaß ‚erzeugen‘, ließen sich – sind die Verhältnismöglichkeiten zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status geklärt – die jeweiligen Prozesse in verschiedenen Entitäten nachweisen und eine Entscheidung fällen, wie diese moralisch berücksichtigt werden. Ein anderer, wenn auch unsicherer Weg, die Empfindungsfähigkeit einer Entität zu bestimmen, wäre es, aus den Verhaltensdispositionen des Geschöpfes in Analogie zu unserem Verhalten auf ein zugrunde liegendes Empfinden zu schließen (vgl. u.a. Griffin 1985). Ob ähnlichem Verhalten vergleichbare (oder überhaupt) Empfindungen wie die des Menschen zugrunde liegen, ist dabei unklar. Auch bereitet es in diesem Zusammenhang Probleme, das Maß und die Natur dieser Zustände zu erschließen. Eine dritte Möglichkeit besteht in einer Rekonstruktion der Fremdphänomenologien aus der Innenperspektive (s. dazu Abschnitt 5.1). Neben der Funktionsweise des Bewusstseins bleibt im Hinblick auf eine pathozentrische Theorie zu klären, welche Vorstellung wir uns im Hinblick auf die moralische Beurteilung von neuronalen Prozessen, wie sie z.B. in einer Schnecke ablaufen, machen können. Um eine Grundlage zu schaffen, die eine moralische Beurteilung erlaubt, bedarf es neben einer bloßen Erklärung eigentlich einer Nachempfindung dieser Fremdphänomenologien und auch einer differenzierten Theorie, wie die Empfindungen zu bewerten sind.

²¹⁴ Vgl. u.a. Nagel (1984), Chalmers (1998), Levine (2004), McGinn (2001).

Die Erklärungslücke ist ein Unerklärbarkeitsargument, das wie viele andere seiner Art gegen die Naturwissenschaft gerichtet ist.²¹⁵ Man geht davon aus, dass für die neurologische Erforschung des phänomenalen Bewusstseins eine wissenschaftstheoretisch außergewöhnliche Situation besteht. Diese Situation besteht darin, dass subjektive Zugänge in diesem Kontext eine besondere Bedeutung bekommen. Die Rolle der Subjektivität ist immer größer als bei anderen Gegenständen, weil man bei der Erforschung von Empfindungen auf Introspektion angewiesen ist.²¹⁶ Dieser Sachverhalt soll sogar das Verständnis von Objektivität (Güte) verändern (vgl. Köchy 2008, 148). Nicht zuletzt, weil man auf einen subjektiven Zugang bei der Erforschung unseres und besonders des Bewusstseins anderer Spezies angewiesen ist, herrscht eine wissenschaftstheoretische Skepsis gegenüber einer möglichen Lösung des sog. „hard problems“ vor. Denn wir haben noch nicht einmal eine Vorstellung davon, wie eine Lösung aussehen könnte.²¹⁷ Es besteht eine geteilte Ungewissheit über die Empfindungswelt anderer Spezies (vgl. Dennett 2001, 193). Erkenntnisse über das Empfinden anderer Spezies wären aber gerade für eine pathozentrische Moralphilosophie erforderlich.

Das folgende Kapitel erläutert zuerst Nagels Kritik hinsichtlich der Erfassung des subjektiven Charakters der Erfahrung und geht anschließend auf Kripkes Vorstellbarkeitsargument ein. Es wird herauszuarbeiten sein, inwiefern epistemische Grenzen hinsichtlich der Ermittlung von fremdphänomenologischen Empfindungen bestehen. Zunächst werden einige Vorstellbarkeitsargumente, die versuchen den Materialismus als falsche Position auszuweisen, untersucht. Erst danach geht die Arbeit auf Levines Argument der Erklärungslücke ein, nach der der Materialismus zumindest nicht falsch, aber doch epistemische Probleme der Erklärbarkeit von Empfindungszuständen mit sich bringt. Mit diesen Grundlagen sollten die wichtigsten Grenzen des natu-

²¹⁵ Ein weiteres Beispiel für eine solche Argumentation bietet die Embryonalentwicklung. Driesch behauptete, dass diese nicht mittels physikalischer Mechanismen erklärt werden kann. Diese Behauptung hat sich als falsch erwiesen (vgl. Krohs 2005, 67, Fußnote 6).

²¹⁶ Damasio spricht in diesem Zusammenhang von einer Vernachlässigung des Geistes in der Medizin. Hier werde nur der abnormale Geist behandelt (vgl. Damasio 1995, 336).

²¹⁷ Weil daher eine Lösung der Erklärungslücke in der Zukunft evtl. nicht zu erwarten ist, könnte man vielleicht sogar von so etwas wie einer Forderung eines „noch nicht formulierbaren Dritten“ sprechen – ein Zwischen der Gegensatzpaare der Weltbegriffe „Geist“ und „Materie“. „Nirgends schärfer als durch das Versagen der bisher logisch geltenden Begriffsalternativen und durch die Forderung eines noch unformulierbaren Dritten wird klar, daß unsere Mittel, die Lebensinhalte durch geistigen Ausdruck zu bewältigen, nicht mehr ausreichen, daß das, was wir ausdrücken wollen, nicht mehr in sie hineingeht, sondern sie sprengt und nach neuen Formen sucht, die für jetzt nur als Ahnung oder ungedeutete Tatsächlichkeit, als Verlangen oder ungefüge Tastversuche ihre heimliche Gegenwart ankündigen.“ (Simmel 2000, 45)

Das mentale Kriterium des Pathozentrismus

realistischen Weltbildes und einer naturwissenschaftlichen Annäherung an das Kriterium für eine pathozentrische Ethik umrissen sein.

3.4 Der subjektive Charakter der Erfahrung und die Unvollständigkeit des Materialismus

Die naturwissenschaftliche Erklärung des phänomenalen Bewusstseins ist immer mit einem reduktiven Vorgehen verbunden, bei dem die mentalen Eigenschaften auf neurologische Prozesse, d.h. elektrochemische Vorgänge, zurückgeführt werden sollen. Die Reduktion mentaler Eigenschaften auf fundamentale physikalische Eigenschaften ist ein Kennzeichen aller materialistischen Theorien. Eine solche Reduktion wird hier als funktionale Reduktion verstanden.²¹⁸ Wie weiter unten noch zu zeigen sein wird, sind Empfindungen intrinsische Eigenschaften und verschließen sich dadurch einer Reduktion innerhalb eines materialistischen Ansatzes. Deshalb ist es nicht ohne weiteres möglich, die phänomenale Erlebnisgestalt materialistisch zu erklären. Die Erklärungsstrategie des Materialismus besteht darin, alle Phänomene unserer Welt auf physikalische Prozesse zurückzuführen.

Die Position des Materialismus wird von Materialismusgegnern mit dem Vorwurf konfrontiert, keine vollständige Erklärung dafür zu liefern, warum neuronale Prozesse von subjektiven Erlebnisqualitäten begleitet werden. Materialismusgegner wie Thomas Nagel, Saul Kripke und Joseph Levine zeigen ein Erklärungsdefizit des Materialismus auf. Insofern wird die Redeweise von einer Erklärungslücke zu einem

²¹⁸ Kim entwickelt das Modell der funktionalen Reduktion, um keine kritischen Brückenprinzipien etablieren zu müssen. (Vgl. Kim 1998a, 97; Kim versteht unter solchen Brückenprinzipien Bikonditionale Identitäten der Form $M=P$ würden nach ihm keine Brückenprinzipien darstellen.) Eine funktionale Reduktion wird von Kim wie folgt beschrieben: „[T]o reduce a property M to a domain of base properties, we must first ‘prime’ M for reduction by construing, or reconstructing, it *relationally* or *extrinsically*. This turns M into a relational/ extrinsic property. For functional reduction we construe M as a second-order property defined by its causal role – that is, by a causal specification H describing its (typical) causes and effects. So M is now the property of having a property with such-and-such causal potentials, and it turns out that property P is exactly the property that fits the causal specification. And this grounds the identification of M with P. M is the property of having some property that meets specification H, and P is the property that meets H. So M is the property of having P. But in general the (property of having Q)=(property Q) [Klammern nicht im Original]. It follows then that M is P.“ (Kim 1998a, 98f.). Kims Reduktionsmodell lässt sich also in zwei Schritten, einem begrifflichen und einem empirischen Schritt, begreifen: Erst wird die zu reduzierende Eigenschaft M als funktionale Eigenschaft, d.h. als das Innehaben einer kausalen Rolle H, beschrieben. Kim definiert solch funktionale Rollen als Eigenschaften zweiter Stufe, wie folgt: „F is a *second-order property* over set B of base (or first-order) properties iff F is the property of having some property P in B such that D(P), where D specifies a condition on members of B.“ (Kim 1998a, 20). Dann wird nach einer Eigenschaft gesucht, auf die M reduziert wird. Wenn eine Eigenschaft P genau die durch H beschriebene kausale Rolle erfüllt, so besteht der zweite eigentliche Reduktionsschritt in der Identifikation von M und P. Durch diese Identifikation kann M auf P reduziert werden, ohne die kritischen Brückenprinzipien zu etablieren. „[I]t gives satisfying responses to both the explanatory and the ontological question“ (Kim 1998a, 99). Ich möchte im Folgenden unter Reduktion immer die funktionale Reduktion verstehen, wie sie von Kim als Alternative zum Modell Ernest Nagels beschrieben wird. Sie scheint mir auch der Auffassung Joseph Levines zu entsprechen (vgl. hierzu Levine 2001c, 98). Auch sein Begriff der Reduktion enthielte demnach keine Brückenprinzipien.

schwerwiegenden Argument, mit dem sich der Naturalist und somit auch jemand auseinandersetzen muss, der aus den neuronalen Strukturen die Fähigkeit zu (moralisch relevanten) Empfindungen anderer Spezies erklären möchte. Die folgenden Ausführungen dienen einer Diskussion dieser Erklärungslückenproblematik, wie sie von Levine und anderen vorgebracht wird. Sowohl die Argumente Thomas Nagels (1984) als auch die Saul Kripkes (1981)²¹⁹ hängen unmittelbar mit den Ausführungen Levines zum Vorwurf einer Erklärungsinsuffizienz naturalistischer Positionen zusammen und müssen daher den Erläuterungen vorangehen: Thomas Nagel wollte vor allem zeigen, dass der subjektive Charakter unserer Erfahrung an eine bestimmte Perspektive gebunden ist. Seiner Meinung nach hat jeder Ansatz, der mit objektivierenden Methoden arbeitet, ein Problem. Dieses Problem wird auch in Levines Ausführungen der Erklärungslücke deutlich. – Die Erklärungsinsuffizienz materialistischer Ansätze ist ein „Symptom“ (Levine 2001a, 7) der von Nagel herausgearbeiteten Perspektivgebundenheit des subjektiven Charakters der Erfahrung. Sie ist dafür verantwortlich, dass wir nicht alles in einem materialistischen Theorierahmen erklären können.

Diese Fehlstelle in der Erklärung hat Folgen, die sich in Gedankenexperimenten bei Denkern wie Kripke (1981) zeigen. Ihm zufolge ist es vorstellbar, dass es z.B. Wesen gibt, die, obwohl in allen physikalischen Hinsichten identisch, erhebliche Unterschiede bzgl. des subjektiven Charakters der Erfahrung aufweisen: Man kann sich durchaus ein physikalisches Duplikat seiner selbst vorstellen, das keinerlei Empfindungen hat (einen sog. philosophischen Zombie). Nach Levine rührt dieses Vorstellungsvermögen aber allein daher, dass eine materialistische Theorie keine vollständige Erklärung bereitgestellt hat. Wenn der Materialismus vollständig erklärt *hätte*, wäre die Vorstellung solcher Wesen nicht möglich. Nur die mangelnde Erklärung des Materialismus ist dafür verantwortlich, dass Kripke und wir uns Zombies überhaupt vorstellen können; die Erklärungslücke ist somit eine Ursache für seine und unsere Vorstellungen möglicher Welten, in denen es Zombies gibt (vgl. Levine 2002, 99).²²⁰ Ebenso

²¹⁹ Saul Kripke war ein bedeutender Logiker und Sprachphilosoph des 20. Jahrhunderts und hat sich in seiner Schrift „Name und Notwendigkeit“ (1981) nicht in erster Linie mit der Leib-Seele Problematik auseinandergesetzt.

²²⁰ Die sprachlogischen Ausführungen Kripkes sind noch einmal für meine Auseinandersetzung mit der Erklärungslückenproblematik wichtig. Sein Argument gegen die Identitätstheorie ist der *Ausgangspunkt* in Levines Argumentation für die Erklärungslücke innerhalb materialistischer Ansätze. Levines Argument stellt eine Abschwächung des Kripke'schen dar. Die Argumentation Kripkes muss widerlegt werden, um die gemäßigte naturalistische Position von Levine rechtfertigen zu können. Insofern bleibt auch ein grundsätzlich materialistisch fundierter Pathozentrismus möglich. Es muss gezeigt

stellt sich Thomas Nagel (1984) entschieden gegen die zeitgenössischen reduktionistischen Theorien, und damit offensichtlich gegen den Materialismus; denn jeder Materialismus ist auch reduktionistisch. Laut Thomas Nagels Analyse ist es aufgrund der Perspektivgebundenheit des phänomenalen Bewusstseins nicht möglich, den subjektiven Charakter unserer Erfahrung mit den Methoden der Naturwissenschaft zu erfassen²²¹ und ihn mit reduktionistischen Beschreibungen zu charakterisieren.²²² Eine materialistische Theorie, die vollständig ist, d.h. eine „vollständige Analyse“ mentaler Zustände leistet, muss sich aber der „wichtigste[n] und charakteristischste[n] Eigenschaft bewusster mentaler Phänomene“ (Nagel 1984, 185) zuwenden. Insbesondere wenn ein naturalistischer Ansatz als Grundlage einer pathozentrischen Theorie fungieren soll, muss sie gerade über diese phänomenalen Zustände Aufschluss geben können. In jeder vollständigen Theorie sollte der Aspekt des „*what it is like*“ erläutert sein, denn „[d]ie Tatsache, daß ein Organismus überhaupt bewusste Erfahrung hat, heißt im Wesentlichen, daß es irgendwie ist, dieser Organismus zu sein.“ (Nagel 1984, 186). Das Wissen über den subjektiven Erlebnischarakter der Erfahrung ist aber an die Perspektive der ersten Person gebunden. Aus einem anderen Blickwinkel lässt sich nicht begreifen, wie es *für den jeweiligen Organismus* ist, er selber zu sein;²²³ es lässt sich nur durch „Einfühlung und Phantasie“ ein Wissen darüber erlangen, wie es *für mich* ist, der jeweilige Organismus zu sein (vgl. Nagel 1984,

werden, dass Kripkes Konklusion nicht zutrifft, d.h. der Materialismus nicht notwendig falsch sein muss, sondern lediglich epistemisch defizitär ist.

Ein auf diesen Argumenten basierender Einwand gegen den Materialismus ist das sog. „really hard problem“ (Flanagan 2009), nach dem sich der Materialismus einem Sinnverlust durch seine mechanistischen Erklärungen einhandelt (vgl. dazu auch Rudolf Eucken 1967, 248ff.). Meines Erachtens würde eine neuronale Erklärung von Empfindungen ihren wunderbaren oder schrecklichen Charakter nicht zerstören (vgl. auch Damasio 1995, 226). Deshalb meine ich, dass eine dahingehende Kritik für den Pathozentrismus nicht wirklich relevant wäre. Schmerzen und Leiden blieben nach wie vor moralisch relevant, egal ob man sie materialistisch beschreibt oder nicht. Deshalb werde ich nicht auf dieses Problem eingehen.

²²¹ Das Erfassen dieses subjektiven Charakters der Erfahrung ist bei Nagel jedoch nicht prinzipiell ausgeschlossen. Vielmehr betont er, dass „[v]ielleicht [...] zu diesem Zweck eine neue Form von Theorie entwickelt werden [kann]; eine solche Lösung liegt aber, falls es sie geben sollte, in ferner theoretischer Zukunft.“ (Nagel 1984, 185). Nagels Ausführungen deuten auf die Position des „Expansionalismus“ hin (vgl. Nagel 1998). Es handelt sich um eine wissenschaftstheoretische Hoffnung (vgl. dazu auch Fußnote 217).

²²² Es lässt sich aufgrund dieses Unvermögens materialistischer Theorien aber nicht folgern, dass „der Physikalismus falsch sein muß“, sondern eher, „daß der Physikalismus eine Position ist, die wir nicht verstehen können, weil wir gegenwärtig keine Konzeption davon haben, wie er wahr sein könnte.“ (Nagel 1984, 193) Diese milde Konsequenz bzgl. des Materialismus wurde von Thomas Nagel nicht immer gezogen. In Nagel (1986, Kap. 2) meint er, dass nicht nur die Möglichkeit bestehe, dass er falsch sein könnte, sondern er tatsächlich falsch ist.

²²³ Genau eine solche subjektive Annäherung an das Empfindungskriterium aus der Perspektive der ersten Person wäre auch im Pathozentrismus erforderlich, weil es gerade um moralisch relevante Zustände von Fremdphänomenologien innerhalb eines erweiterten Kreises an Moralobjekten geht. Hier sind gerade die Erkenntnisse über *Fremdphänomenologien* gefragt.

188). Es gibt darüber hinaus keinen epistemischen Zugang zu dem besagten Wissen, also zu den Erlebnistatsachen des jeweiligen Organismus, weil man „auf die Ressourcen [s]eines eigenen Bewußtseins eingeschränkt [ist], und diese Ressourcen sind für das Vorhaben unzulänglich.“ (Nagel 1984, 188). – Man ist nun einmal nicht der jeweilige Organismus, sondern immer man selbst, so dass man gerade nicht *aus seiner Sicht heraus* begreifen kann, wie es sich anfühlt, *er selber zu sein*.²²⁴ Die Unfähigkeit, den subjektiven Erlebnischarakter zu erfassen, resultiert nach Nagel also speziell daraus, dass er unmöglich von der Perspektive des Erlebnissubjektes abgelöst werden kann: „Es scheinen Tatsachen zu sein, die an eine besondere Perspektive gebunden sind.“ (Nagel 1984, 190). Genau diese Perspektivgebundenheit veranschaulicht und dramatisiert Nagel mit seinem berühmten Beispiel der Fledermaus.²²⁵ – Wir werden nie als Menschen zu dem Wissen gelangen, wie es für die Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein.²²⁶

Die epistemische Unzulänglichkeit, die auch für eine pathozentrische Moralbeurteilung anderer Spezies relevant ist, ergibt sich nach Nagel allgemein aus einer „Lücke zwischen Subjektivem und Objektivem“ (Nagel 1984, 195). Dieser Hiatus zwischen einem subjektiven und einem objektiven Bereich hat in der Philosophie viele Namen bekommen. Fechner spricht von einer Tag- und einer Nachtseite (nach Weber 2008, 97), Helmuth Plessner von der „Doppelaspektivität des Organischen“ (nach Ingen-siep/ Baranzke 2008, 35). Die beschriebene Diskrepanz ist Nagel zufolge dem be-

²²⁴ Ein solches Vorhaben enthalte nach Feigl angeblich schon einen logischen Widerspruch (vgl. Feigl 1967, 67).

²²⁵ Torin Alter fasst diese Besonderheit von Erlebnistatsachen unter einem Prinzip (S) zusammen; bei ihm heißt es entsprechend: „Nagel uses the bat case to illustrate the following general principle: (S) Experiences are subjective: understanding their true nature requires having or imaginatively adopting the viewpoint of the experiencing creature.“ (Alter 2002, 7)

²²⁶ Ist es möglich durch eine Veränderung, d.h. eine Annäherung an die Neurologie und Physiologie, sich in fremde Wesen einzufühlen? Eine stückweise Verwandlung des Menschen in eine andere Spezies scheint zumindest vorstellbar. Derartige Vorstellungen werden beispielsweise in Science-Fiction-Filmen (Die Fliege) oder in der Literatur (Kafka: Die Verwandlung) verarbeitet. Es wäre zwar vorstellbar, dass eine Entität der einen Spezies auf diese Weise zu einem späteren Zeitpunkt die Empfindungen einer anderen Spezies erleben könnte. Es wäre allerdings immer ein anderes Empfindungssubjekt als vorher. Insofern kann, auch wenn eine derartige Verwandlung möglich wäre, nicht zu erwarten sein, dass uns ein nun gegebenes Empfindungssubjekt nach der Verwandlung über die Empfindungen berichten könnte. Des Weiteren handelt es sich um ein ganz anderes Referenzsubjekt, das nun die Empfindungen der anderen Spezies empfindet. Auch die Fähigkeit zur Sprache muss auf lange Sicht nach einer „vollständigen Verwandlung“ verschwinden. Somit geht auch jegliche Möglichkeit der Berichterstattung verloren. Wenn die Verwandlung nicht hinreichend vollzogen werden würde und für die Berichterstattung notwendige Fähigkeiten vorhanden blieben, dann könnte aber nicht mehr behauptet werden, dass es sich um die Empfindungen einer fremden Spezies handle, sondern lediglich um die Empfindungen eines so und so beschaffenen Mischwesens. Insofern ist es nur plausibel, dass Kafka seinen Gregor Samsa mit voranschreitender Verwandlung immer mehr von seiner Familie distanziert darstellt und der Austausch über die Empfindungen des Protagonisten mit abgeschlossener Verwandlung nicht mehr stattfindet.

grifflich-methodischen Vorgehen der Wissenschaft geschuldet.²²⁷ Wenn unser mentales Leben auf physische Tatsachen reduziert werden soll, dann besteht diese Reduktion nach Nagel in einem „Schritt hin zu größerer Objektivität“ (Nagel 1984, 192).

„[U]nsere Abhängigkeit von individuellen oder artspezifischen Perspektiven [wird] auf das Objekt der Untersuchung reduziert. Wir beschreiben es nicht in der Begrifflichkeit der Eindrücke, die es für unsere Sinne hervorruft, sondern in der Begrifflichkeit seiner allgemeinen Wirkungen und Eigenschaften, die durch andere als durch die menschlichen Sinne entdeckt werden können. Je weniger sie von einer spezifisch menschlichen Perspektive abhängt, desto objektiver ist unsere Beschreibung.“ (Nagel 1984, 192)

Damit wird das Wissen, wie es für einen anderen Organismus ist, er selber zu sein, übergangen, denn „[d]ie Reduktion kann nur gelingen, wenn die artspezifische Betrachtungsweise von dem, was reduziert werden soll, ausgeklammert wird.“ (Nagel 1984, 193) Naturalistische Theorien, die sich auf Naturwissenschaften berufen, gehen auch objektivierend vor. Deshalb ergibt sich ein solch nüchternes Ergebnis für jeden reduktiv verfahrenen Materialismus bzgl. des „what it is like“.

Nagels Ausführungen tragen wesentlich zur Erklärungslückenargumentation bei, indem er einen entscheidenden Aspekt des subjektiven Charakters herausarbeitet, der sich einer naturwissenschaftlichen, d.h. materialistischen Analyse durch Reduktion auf physikalische Prozesse grundsätzlich verschließt. Sowohl bei Nagel als auch bei Levine wird behauptet, dass ein reduktionistisch vorgehender Naturalismus etwas auslässt.²²⁸ Beide Denker thematisieren das Zurückbleiben des subjektiven Charakters der Erfahrung in einer physikalistischen Beschreibung der Welt. Levine entwickelt sein eigenes epistemisches Argument gegen den Materialismus, aber auch in Anlehnung an ein weiteres *metaphysisches* Vorstellbarkeitsargument Saul Kripkes, auf das ich nun kurz eingehen werde, bevor ich mich Levines Ausführungen zur Er-

²²⁷ Objektivität gehört aus wissenschaftstheoretischer Sicht schon zu den minimalen erkenntnistheoretischen Annahmen, die jede Wissenschaft machen muss. Jede wissenschaftliche Aussage soll unabhängig vom Erkenntnissubjekt wahr sein (vgl. Schurz 2006, 27).

²²⁸ Zudem bemerkt Levine am Anfang eines Aufsatzes in einer Fußnote: „[M]ein Argument hat von Thomas Nagels Argumentation in Nagel 1974 sehr profitiert.“ (Levine 2002, 91) Denn „Levine greift die intuitive Diskrepanz zwischen der objektiven Wissenschaft von der physikalischen Wirklichkeit und unserem subjektiven Erleben dieser Wirklichkeit aus der ‚Innenperspektive‘ eines erlebenden Subjekts [wovon auch bei Nagel die Rede war] auf und macht daraus ein Argument gegen den Physikalismus.“ (Walter 2001, 67) Auch an anderer Stelle lesen wir bei Levine, dass Nagels Ausführungen viel mit seinem Erklärungslückenargument zu tun haben. „Nagel [1984] himself emphasized this feature [the *subjectivity* of conscious experience] by noting that conscious experience involves our having a ‘point of view’. [...] In fact, as it will emerge in the course of my argument, the explanatory gap between physical properties and qualitative properties is a symptom of the subjectivity of consciousness.“ (Levine 2001a, 7)

klärungslücke zuwende.²²⁹ Das Kripke'sche Argument beabsichtigt sogar, die naturalistische Ontologie zu falsifizieren, und sollte schon deshalb im Rahmen einer Untersuchung eines materialistisch fundierten Pathozentrismus thematisiert werden.

Die Konsequenzen einer Erklärungslücke, die für die pathozentrische Begründung des Moralkriteriums der Empfindungsfähigkeit relevant ist, zeigen sich u.a. in Saul Kripkes *Vorstellbarkeitsargument* (vgl. Kripke 1993).²³⁰ Kripke kann sich Zombies vorstellen. Die Möglichkeit einer solchen Vorstellung resultiert nach Levine aus unzureichender Erklärung. Levine erläutert Kripkes Vorstellbarkeitsargument gegen die Identitätstheorie im 1983er Aufsatz auch, weil sein eigenes Argument eine Abschwächung derartiger Vorstellbarkeitsargumente darstellt. Die Abschwächung besteht darin, dass Levine nicht mehr wie Kripke auf *metaphysische* Gesetzmäßigkeiten gegen den Materialismus schließt, sondern zum Ende seiner Argumentation lediglich ein Erklärungsdefizit materialistischer Positionen konstatiert. Kripkes Argument ist ein metaphysisches Argument, dessen Absicht es ist, die materialistische Ontologie zu falsifizieren. Wenn Kripke Recht behielte, wäre diese Position tatsächlich verloren und würde insofern auch jede naturalistische Fundierung des pathozentrischen Kriteriums zur Erfassung von Empfindungszuständen von vornherein disqualifizieren.²³¹ Kripke legt seiner Argumentation gegen den Materialismus sprachphilosophische Untersuchungen zur Referenz zugrunde.²³² Sein cartesianisches Vorstellbarkeitsargument richtet sich speziell gegen die Identitätstheorie.²³³

²²⁹ Da auch Levine mit einer Darstellung dieses Kripke'schen Argumentes in seinem wichtigen Aufsatz „Materialismus und Qualia: Die explanatorische Lücke“ (2002) beginnt, ist es im Weiteren erforderlich auf Kripkes Argumentation einzugehen, auch deshalb, weil sie als eine Bestätigung dafür interpretiert werden kann, dass eine Erklärungslücke im Sinne Levines tatsächlich existiert.

²³⁰ Nach Levine lassen sich alle Vorstellbarkeitsargumente durch ein gemeinsames zugrunde liegendes Schema darstellen (vgl. Levine 2001a, 44). Levine erläutert neben Kripkes Argument auch noch zwei weitere Vorstellbarkeitsargumente: Sowohl das DPM-Argument Smarts als auch Chalmers Argument der 2D-Semantik (vgl. Levine 2001a, 47ff.). Die Tradition dieser Argumente insgesamt reicht weit in die Philosophiegeschichte zurück. Schon Parmenides argumentiert entlang dieser Struktur. Bei Descartes findet sich diese Art der Argumentation ebenfalls (Descartes 1971, 98). Deshalb nennt Saul Kripke sein Argument auch ein cartesianisches Argument.

²³¹ Levines epistemisches Argument der Erklärungslücke macht hingegen keine Aussagen über die Wahrheit oder Falschheit des Materialismus, sondern zeigt lediglich ein epistemisches Defizit, nämlich eine Erklärungsinsuffizienz materialistischer Positionen auf.

²³² Kripke kündigt aber schon am Anfang seines Buches „Name und Notwendigkeit“, welches auf den gleichnamigen Vorlesungen von 1972 beruht, metaphysische Konsequenzen bzgl. psychophysischer Identitäten innerhalb der Leib-Seele Debatte an (vgl. Kripke 1993, 32).

²³³ Kripkes Argument ist seiner Meinung nach sowohl gegen eine Typenidentitätstheorie, als auch gegen eine Tokenidentitätstheorie anwendbar (vgl. dazu Fußnote 186): „Es möge genügen, wenn ich die Vermutung äußere, daß die angeführten Überlegungen anzeigen, daß sich der Theoretiker, der verschiedene einzelne mentale und physische Ereignisse identifizieren möchte, mit ganz ähnlichen Problemen konfrontieren müssen wie der Theoretiker, der die Identität zwischen Typen annimmt.“

Das Argument nimmt seinen Ausgang bei zwei verschiedenen Identitätsaussagen.²³⁴

Schmerz = Reizung von C-Fasern

und

Hitze = Bewegung von Molekülen.²³⁵

Es soll ein Unterschied zwischen der ersten, einer *psychophysischen* Identität der Form (1) Schmerz = Reizung von C-Fasern, und einer zweiten, *theoretischen* Identität der Form (2) Hitze = Bewegung von Molekülen, herausgearbeitet werden. – Worin unterscheiden sich die beiden Identitätsaussagen?

Beide Identitäten *erscheinen* uns kontingent; d.h. wir meinen, dass es nicht notwendig so sein muss, dass Hitze in der Bewegung von Molekülen besteht. Und es erscheint uns auch nicht notwendig, dass Schmerz gleich der Reizung von C-Fasern ist. Wir können uns nämlich Zombies vorstellen, d.h. Wesen, die zwar so wie wir beschaffen, aber nicht zu Empfindungen fähig sind. Wir stellen uns dann eine Welt vor, in denen die Aussagen (1) und (2) nicht wahr sind. Dort würden die Dinge anders liegen als in unserer Welt. Kripke zufolge bedeutet diese Intuition der Kontingenz, dass wir uns eine mögliche Welt vorstellen können, in der die jeweiligen Aussagen falsch sind. Wie aber können wir dazu im Stande sein, uns eine solche Welt vorzustellen, wenn nach Kripke *Identitätsaussagen mit starren Designatoren* – wenn sie wahr sind – direkt notwendig wahr, d.h. in allen möglichen Welten wahr sein müssen?²³⁶ Die beiden Identitätsaussagen (1) und (2) sind solche Aussagen (vgl. Kripke 1981, 169f.). Deshalb ergibt sich ein Widerspruch. Denn wenn Identitätsaussagen mit starren Designatoren in jeder möglichen Welt wahr sein müssen, dann dürfte es uns

(Kripke 1981, 176). Das Argument richtet sich nach Levine sogar in abgewandelter Form gegen funktionalistische Positionen (vgl. Levine 2002, 93ff.). Seiner Ansicht nach ist eine solche abgewandelte Form in Block (1978) zu finden.

²³⁴ Beide Standardbeispiele sind mittlerweile überholt: These (1) gilt in der Neurobiologie mittlerweile als unhaltbar (vgl. Walter 2001, 67 Fußnote 4), und These (2) soll ebenso falsch sein (vgl. Schwegler 2001). Für den vorliegenden Sachverhalt spielt das aber keine Rolle. Die Identitäten können einfach durch empirisch adäquate ausgetauscht werden.

²³⁵ Diese Aussage (2) ist Kripkes Standardbeispiel für eine notwendig wahre Aussage a posteriori.

²³⁶ Die Behauptung, dass Identitätsaussagen mit starren Designatoren – wenn wahr – dann notwendig wahr sind, und die damit verbundene Fehlerquelle, dass Aussagen, die eigentlich notwendig sind, als kontingent zu gelten haben, trägt Kripkes Argumentation. Er selber formuliert diese beiden Punkte so: „ R_1 ‘ und R_2 ‘ seien zwei starre Bezeichnungsausdrücke, die rechts und links des Identitätszeichens stehen. Dann ist $R_1 = R_2$ ‘ notwendig, wenn es wahr ist. Die Referenzen von R_1 ‘ beziehungsweise R_2 ‘ könnten durchaus auch durch nicht-starre Bezeichnungsausdrücke D_1 ‘ und D_2 ‘ festgelegt sein [...]. Obwohl $R_1 = R_2$ ‘ notwendig ist, kann dann $D_1 = D_2$ ‘ durchaus kontingent sein, und das ist es, was oft zu der irrigen Auffassung führt, $R_1 = R_2$ ‘ hätte sich als anders erweisen können.“ (Kripke 1981, 164) Was Kripke überhaupt genau unter starren Bezeichnungsausdrücken versteht, gibt er an anderer Stelle an: „Wir wollen etwas einen *starrten Bezeichnungsausdruck (rigid designator)* nennen, wenn es in jeder möglichen Welt denselben Gegenstand bezeichnet, und einen *nicht-starren* oder *akzidentellen* Bezeichnungsausdruck, wenn dies nicht der Fall ist. Natürlich fordern wir nicht, daß die Gegenstände in allen möglichen Welten existieren müssen.“ (Kripke 1981, 59)

unmöglich sein, eine Welt *vorzustellen*, in der die jeweiligen Aussagen *nicht* auf die dortigen Gegebenheiten zutreffen. Wir würden uns in einem solchen Fall etwas Unlogisches vorstellen. Das sollten wir aber nicht können! Trotzdem meinen wir, uns eine solche Welt vorstellen zu können, in der diese Aussagen falsch sind.

Ist unsere Intuition falsch? Unsere Vorstellung, dass eine solche Welt, in der Schmerzen nicht gleich C-Faser-Reizungen bzw. Hitze nicht gleich der Bewegung von Molekülen ist, muss irgendwie *wegerklärt* werden, um weiterhin die Wahrheit der Identitätsaussagen behaupten, d.h. weiterhin auf konsistente Weise einen Naturalismus vertreten zu können. Die *Wegerklärung* unserer Intuition der Kontingenz (d.h. der Annahme, wir könnten uns eine Welt vorstellen, in der die Identitäten nicht zutreffen) wird uns bei der Aussage (2), der theoretischen Identitätsaussage, gelingen; sie wird allerdings bei der psychophysischen Identität (1) scheitern. Dies scheint ein grundlegender Unterschied zwischen beiden Identitäten zu sein.

Wie sieht diese Wegerklärung bei Aussage (2) aus, und was ist die Strategie? Und schließlich: Warum ist uns eine solche Möglichkeit bei psychophysischen Identitätsaussagen nicht gegeben? Von unserer Intuition wird behauptet, dass man nur *meine*, sich eine solche Welt, in der Hitze nicht gleich Bewegung von Molekülen ist, vorstellen zu können, man tut es aber nicht; *in Wirklichkeit* stellt man sich nur eine Welt vor, in der *etwas*, was sich so anfühlt wie Hitze (was aber nicht Hitze ist) nicht mit der Bewegung von Molekülen identisch ist! Die Vorstellung dieses Sachverhalts ist jedoch keine Vorstellung von einer Welt, in der *Hitze* nicht gleich der Bewegung von Molekülen ist. Das heißt, derjenige, der die falsche Intuition hat, stellt sich eine mögliche Welt vor, in der eine ganz andere Identitätsbehauptung nicht zutrifft. Diese Identität formuliert Levine in seiner Darstellung des Kripke-Argumentes aus:

„(2*) Dasjenige Phänomen, das wir mittels der Wahrnehmung von Kälte erleben, das für die Ausdehnung und Kontraktion von Quecksilber in einem Thermometer verantwortlich ist und das einige Gase zum Steigen und andere zum Fallen veranlasst usw., ist identisch mit der Bewegung von Molekülen.“ (Levine 2002, 92).

Die Intuition der Kontingenz kann im Falle theoretischer Identitäten wegerklärt werden, indem gezeigt wurde, dass unsere Intuition eine ganz andere Identität, nämlich nur (2*), zum Gegenstand hatte. Unsere Intuition erwies sich daher als Irrtum. Der Sachverhalt, dass man sich eine Welt vorstellen kann, in der (2*) falsch ist, spricht nämlich in keiner Weise gegen die notwendige Wahrheit der Identitätsaussage (2).

(2) bleibt nach wie vor notwendig wahr. Aussage (2*) und (2) sind zwei verschiedene Aussagen. Die Strategie der Wegerklärung bestand hier also darin, unsere Intuition als irrig zu erklären, weil sie von einer ganz anderen Identitätsaussage ausging, nämlich (2*). Dass sich jemand (2*) in einer Welt als falsch vorstellen kann, besagt noch nicht, dass er sich auch (2) in einer Welt als falsch vorstellen kann.²³⁷ Um den Nachweis zu erbringen, dass diese Intuition falsch ist, musste unterstellt werden, dass nur nach einer Welt gesucht wurde, in der eine Identitätsaussage (2*) falsch ist. In (2*), einer „geeignete[n] entsprechende[n] qualitative[n] Aussage“ (Kripke 1981, 163), wurde einer der starren Designatoren (Hitze) ersetzt. Die der fälschlichen Intuition vorausgehende Prozedur war die, „die Aussage qualitativ neu zu beschreiben und zu behaupten, daß sie [Relata der Identität] nur in einer kontingenten Relation stehen“ (Kripke 1981, 163f.). Die falsche Intuition „durch eine Art von qualitativer Analogie weg[zu]erklären“ (Kripke 1981, 173), bestand also darin, diese Verwechslung der Identitätsaussagen aufzudecken und „darzulegen, daß zwar die Aussage selbst [d.h. (2)] notwendig ist, daß aber jemand qualitativ gesprochen in derselben epistemischen Situation wie der ursprünglichen Situation sein könnte und daß in einer solchen Situation eine qualitativ analoge Aussage falsch sein könnte.“ (Kripke 1981, 171).

Die Strategie funktioniert bei der Identitätsaussage (2), bei theoretischen Identitäten. Bei psychophysischen Identitäten, wie (1) Schmerz = Feuern von C-Fasern, soll es aber nicht möglich sein zu unterstellen, dass man sich lediglich eine Welt vorstellt, in der das, *was uns so vorkommt wie Schmerz*, kein Schmerz ist. Eine „geeignete entsprechende qualitative Aussage“ (Kripke 1981, 163), die analog zu Aussage (1) ist, kann nicht formuliert werden. Denn immer, wenn wir eine solche Welt beschreiben, in der etwas existiert, was sich wie Schmerz anfühlt, ist es gleich schon der Schmerz selber und nicht etwas anderes. Es wäre etwas, was kein Schmerz ist, aber sich genau wie Schmerz anfühlt. – Dies beinhaltet aber einen eindeutigen Widerspruch (vgl. Kripke 1981, 167). Wir können hier nicht etwas anderes vorschieben, von dem die Rede gewesen sein soll. Der Grund dafür ist folgender:

²³⁷ Polger (1999) schlägt eine weitere Möglichkeit vor, die vorhandene Kontingenz wegzu erklären (ohne die Identitätstheorie auszuschlagen): Mit seiner Strategie des „individuation model“ behauptet er, dass uns gewisse Identitäten kontingent erscheinen, weil wir nicht wissen, was die relevanten Kriterien für eine Identität sind. Sobald wir aber das erforderliche Wissen erlangt haben, wann das eine mit dem anderem identisch ist, verschwindet auch unser Gefühl der Kontingenz.

„Schmerz [...] wird nicht durch eine seiner akzidentellen Eigenschaften herausgegriffen; er wird vielmehr durch die Eigenschaft des Schmerz-seins selbst herausgegriffen, durch seine unmittelbare phänomenologische Qualität.“ (Kripke 1981, 174)

Damit bleibt folgendes Ergebnis bei den psychophysischen Identitäten unausweichlich: „Die Kontingenz, die in der Verknüpfung zwischen dem mentalen Zustand und dem entsprechenden Gehirnzustand zu liegen scheint, lässt sich daher nicht wie im Falle der Wärme durch eine Art von qualitativer Analogie wegerklären.“ (Kripke 1981, 173)

Unsere Intuition der Kontingenz kann hier nicht wegerklärt werden; es kann keine Verwechslung von Identitätsaussagen unterstellt werden, wenn wir an andere mögliche Welten denken. Wir können uns tatsächlich eine Welt vorstellen, in der Schmerzen ungleich C-Faser-Reizungen wären. Das aber heißt, dass Identitätsaussagen nicht notwendig wahr sind. Und wenn sie nicht notwendig wahr sind, dann sind sie falsch, weil Identitätsaussagen mit starren Designatoren – wenn sie überhaupt wahr sind – direkt notwendig wahr sein müssen. Wenn sie daher falsch sind, ist der Materialismus eine falsche Theorie.

Kripke scheint der Auffassung zu sein, dass der Materialismus falsch ist. Im Hinblick auf seine Erklärungslückenargumentation deutet Levine das Kripke-Argument als Folge einer mangelnden Erklärungsfähigkeit des Materialismus. Kripkes Überlegungen zeigen für Levine jedoch zumindest, dass mit materialistischen Theorien irgendetwas nicht stimmen kann. Er entwickelt sein *epistemisches* Erklärungslückenargument in Anlehnung an Saul Kripkes Vorstellbarkeitsargument. Kripke zieht metaphysische Schlussfolgerungen aus seinen logisch-sprachphilosophischen Überlegungen. Sein Resultat: Der Materialismus sei falsch. Levine hingegen hält diese Konsequenz noch nicht für gerechtfertigt, weil er glaubt, in Kripkes Argumentation Fehler aufdecken zu können. Levine meint, dass das Argument Kripkes versagt, weil bloße Vorstellbarkeit nicht notwendig ein reliables Indiz für metaphysische Möglichkeiten darstellen muss (vgl. Levine 2002, 95). Der Materialist kann durchaus behaupten, dass für ihn von der bloßen *Vorstellbarkeit* eines Schmerzzustandes ohne C-Faser-Reizung (*vice versa*) nicht die *metaphysische* Möglichkeit eines solchen Schmerzes ohne C-Faser-Reizung folgt. Wir überschätzen uns an diesem Punkt und

werden getäuscht.²³⁸ Levine kritisiert Kripkes zugrunde gelegte Annahme, wie „Descartes davon auszugehen, daß man durch eine ‚klare und distinkte Vorstellung‘ von einem Sachverhalt Zugang zu dem hat, wie – metaphysisch gesprochen – die Dinge wirklich *sind*.“ (Levine 2001c, 83). Er kritisiert Kripkes implizite Prämisse, dass aus einer bloßen Vorstellung auf metaphysische Sachverhalte geschlossen werden kann. Diese Annahme setzt Joseph Levine nicht voraus, denn er schließt in seinem Argument der Erklärungslücke nicht auf metaphysische Gegebenheiten, sondern widmet sich lediglich einer „*epistemische[n]* Angelegenheit“ (Levine 2001c, 83). Levine behauptet daher, der Naturalismus erkläre nur nicht vollständig, wie es zum Empfinden kommt. Der Naturalismus als Grundlage einer pathozentrischen Theorie ist insofern also nicht unbedingt falsch; er wäre lediglich, wie es Levine mit dem Vorwurf einer Erklärungslücke zu zeigen versucht, unvollständig, weil er nicht begründen kann, wie es zu Empfindungen kommt.²³⁹

In seinem Aufsatz „Materialismus und Qualia: Die explanatorische Lücke“ (2002) stellt Joseph Levine sein Unvollständigkeitsargument für den Materialismus vor. Levine versucht die These zu verteidigen, dass psychophysische Identitäten eine *explanatorische Lücke* lassen (vgl. Levine 2002, 95).²⁴⁰

²³⁸ Wir Menschen täuschen uns tatsächlich häufig. Und nicht selten meinen wir auch noch, dass wir eigentlich richtig liegen. In der Psychologie gibt es Namen für solche Überschätzungen unserer kognitiven Leistungen: Der „Overconfidence-Effect“ ist ein solcher Urteilsfehler, bei dem wir unsere kognitiven Fähigkeiten zu hoch einschätzen. Gehört unser Vertrauen in Vorstellungen, wie sie Kripke hegt, in diese Kategorie kognitiver Selbstüberschätzung?

²³⁹ Levines Argument entgeht der Schwachstelle des Kripke-Argumentes dadurch, dass nicht vorausgesetzt werden muss, dass Vorstellbarkeit ein reliables Anzeichen für metaphysische Möglichkeit ist. Levine versucht etwas Schwächeres zu zeigen; er schließt von der bloßen Vorstellung eines Schmerzzustandes ohne den entsprechenden physischen Zustand, der Vorstellung eines Zombies, lediglich auf eine „*epistemische Möglichkeit*“ (vgl. Levine 2001c, 83) statt auf eine metaphysische Möglichkeit.

²⁴⁰ Dass bzgl. psychophysischer Identitäten eine Erklärungslücke vorhanden ist, ist Levines erste These. Seine zweite These, die er gegen den Materialismus vertritt, ist, dass „selbst wenn einige psychophysische Identitäten wahr sein sollten, [wir] nicht genau feststellen können, *welche* wahr sind.“ [Hervorhebungen durch den Autor] (Levine 2002, 99). (Nagel formulierte schon 1984 eine ähnliche These bzgl. des Materialismus.) Levine begründet wie folgt: Bei einer psychophysischen Identitätsaussage wie die vom Typ (1) müssen wir zuerst wissen, *was* wir alles als die bestimmten physikalischen Strukturen gelten lassen, die den Schmerzzustand realisieren. Des Weiteren müssen wir uns auch mit folgenden Möglichkeiten auseinandersetzen: Es könnten Außerirdische auf die Erde kommen, die Schmerzen empfinden, in deren Körpern jedoch keine C-Fasern zu finden sind, sondern z.B. nur hydraulische Mechanismen. (Auch wenn es dem Argument der multiplen Realisierung sehr ähnlich ist, grenzt Levine sein Argument davon ab (vgl. Levine 2002, 100).) Wir sind bei einer Identifikation von Schmerz mit einer bestimmten physischen Struktur dazu gezwungen, zu bestimmen, „wie eng oder wie weit wir die physikalischen Kategorien fassen sollen“ (Levine 2002, 100). Wir haben nie eine Garantie, dass nicht in anderen Spezies Schmerz auf andere Weise realisiert sein kann wie bei uns. Daher muss Schmerz ein disjunktiver Zustand sein: Er ist entweder C-Faserreizung *oder* hydraulische Prozesse *oder* Wir brauchen zwangsläufig einen Maßstab für das, was noch unter die jeweiligen

Auch Levine geht, wie Kripke, von einem Unterschied zwischen psychophysischen (1) und theoretischen Identitätsaussagen (2) aus. Doch er postuliert anstatt dem weiter oben geschilderten Unterschied, nämlich, dass sich die beiden Identitäten hinsichtlich unserer Intuitionen als kontingente Fakten unterscheiden, einen anderen Unterschied. Er behauptet psychophysische Identitätsaussagen, wie (1), sind im Gegensatz zu theoretischen, wie (2), explanatorisch unvollständig. Die Gleichsetzung von Schmerz mit C-Faser-Reizungen kann uns nicht alles erklären, was es über Schmerzen zu wissen gibt. Levine schreibt, „(1) und [(2) psychophysische Identitäten] lassen eine *explanatorische Lücke*.“ (Levine 2002, 95).²⁴¹

Levine wirft dem Materialismus vor, dass die Naturwissenschaften, auf die er immer unweigerlich zurückgreift, auslassen, „*warum sich [z.B.] Schmerzen so anfühlen, wie sie sich anfühlen!*“ (Levine 2002, 96). Unsere Anforderungen an Identitätsaussagen werden in diesem Fall nicht erfüllt. – Sie sollen uns über alles *aufklären*, was unser Begriff von Schmerz umfasst. Alles was wir mit Schmerz in Verbindung bringen, soll durch eine Identitätsaussage – wenn sie vollständig explanatorisch ist – angesprochen und auch erklärt werden. Zu unserem Begriff des Schmerzes gehört neben den kausalen Rollen und den zugrunde liegenden physischen Mechanismen auch der qualitative Charakter von Schmerz. Das heißt, unser Begriff von Schmerz erschöpft

Kategorien für die Realisierung phänomenaler Zustände fällt. Und mit diesem Erfordernis sind wir in einer Misere gefangen: Wir benötigen erst eine dem Maßstab zugrunde liegende Erklärung, *warum* wir gerade bei den verschiedenen Strukturen den und den phänomenalen Charakter empfinden. Genau diese fehlt uns jedoch gemäß Levines erster These. (Damit sind die beiden Thesen 1 und 2 interdependent: „Diese beiden Behauptungen – daß es eine Erklärungslücke gibt und daß die Wahrheit der Identitätsaussagen in gewisser Weise nicht erkennbar ist – hängen voneinander ab und stützen sich gegenseitig.“ (Levine 2002, 99f.)) Wir werden deshalb nie einen Maßstab für die Wahl der Kategorien physikalischer Strukturen finden, und damit auch nie die gewünschten Identitätsaussagen einer materialistischen Theorie aufstellen können. „Wenn irgendeine intrinsische Verbindung zwischen dem qualitativen Gehalt eines Schmerzerlebnisses und der Reizung von C-Fasern [...] erkennbar wäre – und somit das Schmerzerlebnis durch die Eigenschaften von C-Faser Reizungen verständlich gemacht werden könnte –, dann könnten wir den benötigten Ähnlichkeits-Maßstab aus der Natur der entsprechenden Erklärung gewinnen. [...] Solange wir diese Erklärungslücke jedoch nicht schließen können, ist es uns unmöglich zu bestimmen, ob und, wenn ja, welche Schmerzerlebnisse ein Wesen hat, das in physischer [...] Hinsicht von uns verschieden ist.“ (Levine 2002, 101). So ergibt sich die „sehr unerwünschte Konsequenz des Materialismus“, „daß die Wahrheit oder Falschheit von [psychophysischen Identitätsaussagen], selbst wenn es sich dabei um metaphysische Tatsachen handelt, uns epistemisch unzugänglich bleiben wird.“ (Levine 2002, 101)

²⁴¹ Bevor ich auf das Argument eingehe, möchte ich noch einmal den Bezug zu Kripkes Argumentation benennen. Die Intuition der Kontingenz (von der bei Kripke die Rede ist) kommt *durch* diese Erklärungslücke zustande. Sie scheint eine Folge der Lücke im naturwissenschaftlichen Erklärungsprogramm zu sein: Wenn uns nichts erklärt, *warum* Schmerzen mit dem und dem phänomenalen Charakter auftreten, „dann wird es sofort vorstellbar, daß es C-Faserreizungen ohne Schmerzgefühl geben könnte und *vice versa*.“ (Levine 2002, 99).

sich nicht allein in seiner kausalen Rolle.²⁴² Levine problematisiert diese Eigenart psychophysischer Identitätsaussagen:

„[B]ei Identifikation der qualitativen Eigenschaften von Schmerzen mit C-Faser-Reizungen (oder einer Eigenschaft von C-Faser-Reizungen) [bleibt] die Verbindung zwischen diesen Eigenschaften und dem, womit wir sie identifizieren, völlig rätselhaft.“ (Levine 2002, 96)

Erklärende Identifikationen (d.h. Reduktionen) sind nur dann vollständig explanatorisch, „wenn durch die Reduktion eines Objekts oder einer Eigenschaft diejenigen Mechanismen aufgedeckt werden, die für dieses Objekt oder diese Eigenschaft eine konstitutive kausale Rolle realisieren“ und „[d]as scheint überhaupt die einzige Art und Weise zu sein, wie eine Reduktion explanatorisch gehaltvoll sein kann“ (Levine 2001c, 102).

Eine Identifikation von Wasser mit H₂O ist laut Levine z.B. eine solche erklärende Identität. Sie ist insofern explanatorisch vollständig, als dass sie alles, was zu unserem Begriff von Wasser gehört, allein durch die Zusammensetzung von Wasserstoff und Sauerstoff und einer dazugehörigen Theorie vollständig aufzeigen kann. Eine theoretische Identifikation kann nur mit einer solchen umfassenden Erklärungskraft eine geglückte „*explanatorische Reduktion*“ sein.²⁴³ Die Identität von Wasser mit H₂O hat explanatorisches Potential; sie findet bei jeglichen Phänomenen ihre Anwendung und erfüllt ihre erklärende Funktion. Sie erklärt uns z.B., warum Wasser bei über 100 C° kocht oder bei unter 0 C° gefriert, sie kann uns erklären, warum es Eisen rosten lässt und wir unter der Wasseroberfläche nicht atmen können.

Beim Schmerz verhält es sich hingegen anders. Hier wird nicht alles, was wir unter dem Begriff „Schmerz“ zusammenfassen durch eine wissenschaftliche Theorie und

²⁴² „Doch unser Begriff von Schmerz umfaßt eben mehr als nur die kausale Rolle, er umfaßt den qualitativen Charakter von Schmerz, der bestimmt, wie Schmerz sich anfühlt.“ (Levine 2002, 96) Schmerz ist sogar etwas, was sich gerade durch seine Schmerzhaftigkeit auszeichnet. Das macht sich auch Kripke in seinem Argument zunutze. Deshalb ist das Argument Kripkes ein modal-essentialistisches Argument. Das, was Schmerz vorwiegend ausmacht, ist seine Schmerzhaftigkeit. Diese Sachlage verhindert Kripke zufolge letztendlich eine Wegerklärung der Intuition von Kontingenz. Mentale Zustände werden von uns allein durch diesen Aspekt des subjektiven Charakters individuiert. Nichts anderes ist für uns ausschlaggebender als diese Eigenschaft, die uns dazu zu veranlasst, einen mentalen Zustand als gerade den Zustand auszuzeichnen, der er ist.

²⁴³ Bei dieser explanatorisch gehaltvollen Reduktion wird das vorthoretische Wissen über die Makroeigenschaften von Wasser auf die Mikro-eigenschaften der Moleküle reduziert. Diese Reduktion beschreibt Levine auch als ein Zwei-Stufen Modell: Zuerst wird der Alltagsbegriff, die Makroeigenschaft, auf die Reduktion ‚vorbereitet‘, d.h. das Phänomen wird auf seine funktionalen Rollen hin beschrieben. Dies ist der Schritt der *Funktionalisierung*. Dann, im zweiten Schritt, wird nach der physikalischen Struktur, der Mikro-eigenschaft, gesucht, die in das Muster der beschriebenen kausalen Rolle passt (vgl. Levine 2001c, 97f.; Walter 2001, 66). Der Vorgang ist der, der auch von Kim (1998) beschrieben wird (s. Fußnote 218).

Erläuterungen, wie Schmerz die und die kausale Rolle einnimmt und mit den und den physikalischen Ereignissen korreliert, erklärt. Beim Schmerz gibt es etwas, das über die kausalen Rollen und die korrelierenden physikalischen Mechanismen hinausgeht, aber dennoch von uns unter dem Begriff Schmerz gefasst wird. Der qualitative Charakter, der spezifische Empfindungstonus, bleibt – obwohl er zum Inhalt unseres Begriffs des Schmerzes gehört – auch durch eine Identität mit einer neurochemischen Eigenschaft nicht mehr als ein *factum brutum*, eine bloße Tatsache, die keine Erklärung zulässt (vgl. Levine 2002, 96). Eine *explanatorische* Reduktion missglückt hier. Genauer scheidet eine Reduktion im ersten begrifflichen Schritt der Reduktion. Innerhalb des Reduktionsmodells Kims gelingt die Konstruktion von Qualia als Eigenschaften zweiter Stufe nicht. Bei der Funktionalisierung, der auch Kim im Hinblick auf die Qualia schon kritisch gegenübersteht (vgl. Kim 1998a, 101), missglückt die Reduktion. Empfindungen lassen sich nicht funktionalisieren; sie sind intrinsische Eigenschaften.²⁴⁴ Die Reduktion missglückt deshalb, weil sich das, was wir mit einer spezifischen Empfindung identifizieren, nicht in einer kausalen Rolle erschöpft (Levine 2001c). Das Argument der Erklärungslücke lässt sich dementsprechend zusammenfassen:

Jeder Materialismus erklärt Mentales, indem er mentale Eigenschaften auf physische Eigenschaften reduziert. Jede Reduktion von mentalen Eigenschaften auf fundamentale physikalische Eigenschaften ist aber nur möglich, wenn sich die mentalen Eigenschaften als Eigenschaften zweiter Stufe, d.h. als funktionale Eigenschaften konstruieren lassen. Empfindungen als eine Sorte von mentalen Eigenschaften sind nicht funktionalisierbar, d.h. relational analysierbar; damit sind sie nicht als Eigenschaften zweiter Stufe konstruierbar. So ist aber nicht der ganze Bereich des Mentalen auf das Physische reduzierbar. Und daher kann auch jeder Materialismus den Bereich des Mentalen nicht vollständig erklären; er lässt eine Erklärungslücke.

Deshalb erweist sich ein naturalistisches Rahmenwerk für die Erklärung phänomenaler Zustände zumindest als defizitär. Es ist unzureichend, weil es nicht alles erfassen kann, was wir unter Schmerzen verstehen.²⁴⁵ Dieses neurologisch-explanativ verur-

²⁴⁴ Weitere Gründe (neben einer gescheiterten Funktionalisierung) für Irreduzibilität einer Eigenschaft nennt Stephan (2005, 96). Er meint die Erklärungslücke bestehe vielleicht aufgrund einer an diesem Punkt vorhandenen Strukturemergenz, d.h., weil das Verhalten des Gehirns (wegen eines deterministischen Chaos) weder vorhersagbar, noch erklärbar sei (vgl. Stephan 2005, 101).

²⁴⁵ Dass der Materialismus trotz seines erkenntnistheoretischen Defizits einer Erklärungslücke nicht falsch sein muss, wurde weiter oben schon an Levines Kritik am Kripke'schen Argument demonstriert.

sachte Defizit ist somit auch eine epistemische Herausforderung für jeden pathozentrischen Ansatz.²⁴⁶

Das epistemische Defizit bildet auch für den Pathozentrismus im Hinblick auf die Erfassung fremdphänomenologischer Empfindungen ein schwerwiegendes Problem. Der Nachweis von Empfindungen bei anderen Spezies ist eine Prämisse jedes pathozentrischen Ansatzes. Es ist ja gerade sein Anliegen die Empfindungen solcher Fremdphänomenologien in sein moralisches Universum zu integrieren. Das Problem betrifft die Pathozentrik somit in ihrem Kern. Wenn den vorangegangenen Ausführungen folgend über naturwissenschaftliche Verfahren keine Aufklärung über die Empfindungen fremdphänomenologischer Entitäten zu erhoffen ist, könnte dies die Unmöglichkeit einer begründeten und differenzierten pathozentrischen Moralbeurteilung bedeuten. Deshalb wird im folgenden Kapitel (4) eine biologisch-philosophische Perspektive eingenommen, um auf diesem Wege die Voraussetzungen für einen pathozentrischen Ansatz zu schaffen. Die evolutionistische Perspektive ist in der pathozentrischen Position immer schon angelegt, wenn gemäß dem zentralen Anspruch des Pathozentrismus der Kreis der Moralobjekte über die menschliche Spezies hinaus erweitert werden soll. Die Untersuchungen sind notwendig, um den Kreis der Moralobjekte innerhalb des Pathozentrismus überhaupt festzulegen. Aufgrund der diagnostizierten epistemischen Probleme für naturalistisch angelegte Pathozentrismen ist es nämlich erforderlich, das Empfinden bei anderen Spezies grundsätzlich zu rechtfertigen. Wenn der Pathozentrismus als eine begründete Theorie auftreten möchte, die differenzierte Aussagen über die Verteilung phänomenaler Eigenschaften unter den Spezies als moralischem Kriterium formulieren soll, muss er sich also zwangsläufig biologisch-evolutionären Fragen im Hinblick auf die Entstehung des Empfindens stellen, weil ihm jeder nicht-diachrone Zugang nach den bisherigen Ausführungen verwehrt bleibt. Das folgende Kapitel wird einen solchen evolutionstheoretischen Rahmen liefern, der erste begründete Anhaltspunkte über das Empfinden anderer Spezies geben kann.

²⁴⁶ Die epistemischen Schwierigkeiten kulminieren letztendlich zusammen mit weiteren problematischen Aspekten bei der Erfassung von Fremdphänomenologien im unkonditionalen Problem des Pathozentrismus. Dieses Problem ist eines von insgesamt zwei grundlegenden Problemen, die im fünften Kapitel für den Pathozentrismus diagnostiziert werden.

4 Eine naturgeschichtliche Fundierung des pathozentrischen Kriteriums

„Betrachte wie doch das Ferne Deinem Verstande zuverlässig nahe tritt. Denn er wird ja das Seiende nicht aus dem Zusammenhange des Seienden abtrennen, weder so, daß es sich in seinem Gefüge überall gänzlich auflockere, noch so, daß es sich zusammenballe. Ein Gemeinsames aber ist mir (das Seiende), wo ich auch beginne. Denn dahin werde ich wieder zurückkommen.“ (Parmenides: Über die Natur - Fragmente)

Wie das vorangegangene Kapitel zeigte, ist nicht der ganze Bereich des Mentalen auf das Physische *reduzierbar*. Daher kann auch kein Naturalismus den Bereich des Mentalen vollständig *erklären*; der Naturalismus lässt eine Erklärungslücke. Folglich kann auch keine seriöse Aussage darüber gemacht werden, ob Fremdphänomenologien überhaupt moralisch relevante Empfindungen haben, ganz zu schweigen, wie intensiv diese Empfindungen bei den jeweiligen Spezies sind und wie sie bei bestimmten Spezies ausgeprägt sein können. Denn wenn Bewusstseinszustände prinzipiell nicht aus den ihnen mutmaßlich zugrunde liegenden neuronalen Prozessen erklärbar sind, dann ist auf dieser physiologischen Grundlage *überhaupt keine* Aussage über das Empfinden anderer Wesen zu treffen. Es könnte möglich sein, dass viele Spezies derart empfinden, dass sie nach dem Pathozentrismus moralisch enorm ins Gewicht fallen. Aber ebenso könnte es sein, dass Spezies von deren moralischer Relevanz wir bereits überzeugt sind, überhaupt nicht zu Empfindungen fähig sind. Der Pathozentrist muss sich also um alternative Zugänge zu diesem für ihn entscheidenden Bereich des Mentalen bemühen. Eine vielversprechende Strategie ist die Spekulation über die stammesgeschichtliche Entstehung des Bewusstseins, die ggf. Aussagen über fremdphänomenologische Empfindungen erlaubt.

Die evolutionäre Perspektive ist in der pathozentrischen Position immer schon angedacht. Die Ausweitung des Kreises der Moralobjekte ist das zentrale Anliegen des Pathozentrismus. Deshalb muss in jeder Arbeit über den Pathozentrismus die begründete Erweiterung dieses Kreises auf Grundlage des Empfindungskriteriums im Mittelpunkt stehen. Insofern sollte auch die Empfindungswelt anderer Lebewesen, d.h. potentieller Moralobjekte unter pathozentrischen Gesichtspunkten, zu einem zentralen Thema gemacht werden. Wenn z.B. Peter Singer nach der Grenze der (moralisch relevanten) Empfindungsfähigkeit bei den niederen Tierarten fragt (vgl. v. d. Pfordten 1996, 134), dann deutet dies auf eine evolutionäre Perspektive, die innerhalb der Philosophie der Biologie auf die Ursprünge des Empfindens als biologischem Merkmal verweist. Diese Perspektive ist oft angedacht, aber selten im moralphilosophischen Kontext des Pathozentrismus ausführlich thematisiert worden. Der Pathozentrismus muss sich, wenn er als eine begründete Theorie auftreten will, biologisch-evolutionären Fragen nach der Entstehung des phänomenalen Bewusstseins stellen und dabei ebenso die speziellen ontologischen Umstände eines *geistigen* Moralkriteriums berücksichtigen. Denn das phänomenale Bewusstsein, welches den Kern der pathozentrischen Position ausmacht, ist ein mentales Phänomen, das nach

einer speziellen geistontologischen Betrachtung im Hinblick auf seine stammesgeschichtliche Entstehung verlangt. Dafür müssen zuerst die ontologischen Hintergründe und Vorbedingungen einer Evolution eines mentalen Phänomens wie der Empfindungsfähigkeit bereitgestellt werden.²⁴⁷

Bewusstsein ist ein komplexes Phänomen und wir haben noch nicht verstanden, wie es zustande kommt. Es ist unwahrscheinlich anzunehmen, dass derart komplexe Merkmale wie die Bewusstseinsfähigkeit mit einem Mal durch puren Zufall oder lediglich als Randeffekt von etwas anderem zustande gekommen sind.²⁴⁸ Phänomenales Bewusstsein ist eine systemische Eigenschaft (vgl. Stephan 2005, 92) und wird zumindest in einem schwachen Sinne als emergent angesehen. Generell erscheint es plausibel, dass solch komplexe Dinge durch den Prozess der natürlichen Auslese entstehen.²⁴⁹ Grantham/ Nichols (1999) geben Gründe dafür an, dass es sich bei den bewusstseins erzeugenden Hirnregionen um *anatomisch äußerst komplexe* Strukturen handelt. Diese anatomische Komplexität scheint schwer ergründbar zu sein, solange wir keine Ahnung von der funktionalen Organisation der entsprechenden Hirnstrukturen haben, die genau für Bewusstsein verantwortlich sind (vgl. Polger 2007, 81). Ebenso weist das phänomenale Bewusstsein eine *phänomenale* Komplexität auf.²⁵⁰ Weil Bewusstsein komplex ist, ist es aller Wahrscheinlichkeit nach auch durch

²⁴⁷ Bei den Teilen 4.1-4.2 handelt es sich stellenweise um stark bearbeitete Passagen der Masterthesis mit dem Titel „Evolution des Farbempfindens“, die im September 2011 zur Erlangung des Master of Arts im Fach Philosophie an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf eingereicht wurde.

²⁴⁸ Die Ansicht des etologischen Epiphänomenalismus (vgl. Polger/ Flanagan 2002) meint genau das. Diese Position behauptet nicht eine grundsätzliche kausale Impotenz des Mentalen, sondern lediglich, dass Bewusstsein nicht aufgrund einer Funktion selektiert wurde.

²⁴⁹ Die Ansicht, dass Bewusstsein zu komplex ist, als dass es durch puren Zufall entstanden ist, liegt dem von manchen Autoren sog. Komplexitätsargument zugrunde. Dieses Argument soll zeigen, dass Bewusstsein wahrscheinlich durch einen evolutionären Prozess entstanden ist. Es zeigt aber nicht, durch *welchen* evolutionären Prozess Bewusstsein entstanden ist, noch klärt es über die jeweiligen Funktionen auf, die es entstehen ließen. Bei diesem Argument handelt es sich um ein abduktives Argument. Man könnte dieses Argument wie folgt zusammenfassen: Es ist wahrscheinlich, dass komplexere Merkmale durch einen Prozess der natürlichen Auslese zustande gekommen sind. Bewusstsein ist ein komplexes Merkmal lebender Organismen. Deshalb ist Bewusstsein wahrscheinlich durch einen Prozess der natürlichen Auslese zustande gekommen. Dennett (2001, 176) äußert sich zum Stand der Forschung zu Fragen nach der Empfindungswelt anderer Lebewesen aus evolutionärer Perspektive. Wallace und Spaldine (1867 bzw. 1872, nach Allen/ Trestman 1995) argumentieren direkt aus einem evolutionären Standpunkt dafür, dass Tiere Bewusstsein haben müssen.

²⁵⁰ Bewusstsein ist nicht nur von seinem neurologischen Substrat, sondern auch auf der inhaltlichen Ebene komplex. Dies betonte u.a. James und wurde auch schon durch die vorangegangenen philosophischen Betrachtungen des Bewusstseins aufgezeigt. Diese phänomenologische Komplexität wird so durch die in dieser Arbeit genannten Dimensionen der Gradualität von Bewusstsein (s. Kapitel 3.1) veranschaulicht.

natürliche Auslese entstanden und wurde aufgrund seiner Effekte selektiert (vgl. Grantham/ Nichols 1999, 649; Polger 2007):

„As noted in passing above, evolution by natural selection is the most likely source of complex traits in living creatures. When we find a complex trait in a living thing we can reasonably expect that the trait was formed by natural selection. The connection is defeasible, of course. Complexity may sometimes come about and be maintained by chance alone. But as a line of reasoning about empirical contingencies, the complexity argument is a good one.” (Polger 2007, 80).²⁵¹

Es gibt viele Mutmaßungen über das Entstehen von Bewusstsein. Edelman (2007, 132) meint z.B., dass die Schwelle zum bewussten Erleben beim Übergang von Reptilien zu Vögeln überschritten wurde. Der Pathozentrist Peter Singer möchte die Grenze der (moralisch relevanten) Empfindungsfähigkeit „irgendwo zwischen Schrimp und Auster“ ziehen (vgl. v. d. Pfordten 1996, 134).²⁵² Hernegger meint, dass die Sinneswahrnehmung bei unseren Vorgängerspezies zunächst unbewusst gewesen ist und dann erst später im Lauf der Evolution bewusst wurde (Hernegger 1995, 23; Kap. 8). Dies wurde seiner Meinung nach durch die Entwicklung des retikulären Systems und eines kortikalen Netzwerks begünstigt (Hernegger 1995, 23f.).²⁵³ Es wäre schön einfach, wenn man sich unsere evolutionäre Vergangenheit, d.h. unsere Vorfahren, anschauen und sagen könnte, dass dieser und jener noch nicht, dieser und jener aber schon die Fähigkeit des bewussten Erlebens entwickelt hätte. Aus dem, was wir von unseren Vorfahren wissen, lassen sich aber keine Aussagen über das Vorliegen einer Bewusstseinsfähigkeit treffen:

²⁵¹ Es gibt eine weitere Form dieses Komplexitätsargumentes. William James fragt: Wenn es nicht natürliche Auslese war, die unsere Bewusstseinszustände geschaffen hat, wie sollte dann erklärt werden, dass diese Zustände so gut zu unserer Welt passen? Wir meiden alles, was uns weh tut. Und nahrhaft ist das, was uns gut schmeckt. Wie sollte erklärt werden, dass gerade die angenehmen Empfindungen in lebensfördernden und gerade die unangenehmen in lebensschädlichen Kontexten auftreten? Dieses James'sche Korrespondenzargument ist m.E. nicht bei allen Formen des phänomenalen Bewusstseins gleich überzeugend wie bei Schmerzempfinden oder Lustempfinden. Nicht bei allen phänomenalen Empfindungen gibt es eine so strikte Asymmetrie von lebensfördernden und lebensfeindlichen Empfindungsverursachern. Die Empfindungen einzelner Farben könnten beispielsweise auch anders mit den Kontexten verknüpft sein und es würde sich nichts im Bezug auf Verhalten der empfindenden Organismen ändern.

²⁵² Tom Regan möchte hingegen erst alle geistig ‚normal‘ entwickelten Säugetiere, Vögel und vielleicht auch Fische über einem Jahr als „Subjekte-eines-Lebens“ verstehen, die Empfindungen und auf dieser Grundlage Präferenzen haben. Weiteres zur Grenzziehung der Empfindungsfähigkeit bei Lebewesen (allerdings nicht in ethischer Hinsicht) findet sich auch bei Dennett (2001, 25f.).

²⁵³ Zwei Erfordernisse für die evolutionäre Entstehung von Gehirnen, die erst so etwas wie Vorstellungsbilder generieren können, nennt Damasio (1995, 305).

„Of course answering this question might be rather difficult, particularly if the consciousness organ is made of soft tissue that leaves at best indirect fossil records, or if it has been fixed in the populations for such a long time that there are few available examples of organisms that lack the consciousness organ on which to conduct comparative experiments.“ (Polger 2007, 72).

Versteinerungen der Schädelhüllen, die das Gehirn einstmals beinhalteten, geben keinen wirklichen Hinweis auf Bewusstsein (O’Shea 2005, 61; Kaas 2009, 497).²⁵⁴

Es hätte ebenso gut Vanilleeis in diesen Schädeln unserer Vorfahren sein können. Und selbst wenn wir wüssten, dass sich in diesen Hüllen ein sehr komplexes Organ befand, könnten wir daraus immer noch nicht folgern, dass dessen aktive Präsenz in der Vergangenheit einmal auf bewusstes Empfinden abgehoben hatte.²⁵⁵

Wie noch zu zeigen sein wird, kann bei Fremdspezies immer nur indirekt gefolgert werden, dass ein Bewusstsein vorhanden ist. Nur weil die neuronalen Strukturen ähnlich aussehen wie bei uns, sie sich eventuell ähnlich verhalten, muss nicht zwangsläufig auch ein phänomenales Bewusstsein vorhanden sein. Es macht es nur sehr wahrscheinlich. Die Zuschreibung von Bewusstseinsfähigkeit bei anderen Spezies ist daher ein eigenes philosophisches Problemgebiet. Aristoteles mutmaßte beispielsweise in *de Anima*, der empfindende und wahrnehmende Teil der Seele komme nicht nur den Menschen zu, sondern auch den Tieren.²⁵⁶ Descartes ging hingegen davon aus, dass Tiere kein Bewusstsein hätten, dass sie bloße Automaten seien.²⁵⁷ Neuronale Ähnlichkeiten und Ähnlichkeiten im Verhalten reichen für sich genommen noch nicht aus, um das Problem des Fremdpsychischen, als eine Kluft zwischen Angehörigen verschiedener Spezies, zu überbrücken.²⁵⁸ Es gibt natürlich

²⁵⁴ Für Weiteres zur Evolution des Nervensystems vgl. Dennett (2001, 39f.).

²⁵⁵ Es besteht nämlich ein epistemisches Problem, bewusstes Empfinden durch materielle Prozesse zu erklären (vgl. Levine 2001; s.o.) und insofern auch ein Problem auf Grundlage solcher Prozesse auf bewusstes Erleben zu schließen. Aber selbst, wenn wir wüssten, dass sich ein komplexes Organ im inneren dieser Schädel befunden hätte, wüssten wir nicht, ob diese Wesen auch empfunden haben. Trotz vieler neuronaler Schaltkreise muss ja nicht zwangsläufig ein Geist (und dadurch verursachtes Verhalten) vorgelegen haben (vgl. Damasio 1995, 131).

²⁵⁶ Aristoteles unterscheidet zwischen drei Funktionen der Seele. Nur der empfindende Teil und wahrnehmende Teil kommt auch Tieren zu (s. Kapitel 1).

²⁵⁷ Eine moderne Variante dieser Position bietet Carruthers. Er bestreitet phänomenales Bewusstsein bei Tieren aufgrund eines fehlenden Selbst(konzeptes) – Es handelt sich um einen „neucartesianischen“ Ansatz (Ingensiep/ Baranzke 2008, 29f.).

²⁵⁸ Das Problem des Fremdpsychischen besteht aus zwei erkenntnistheoretischen Teilfragen (vgl. Allen/ Trestman 1995): 1) Gibt es überhaupt ein Bewusstsein bei anderen Spezies („distribution question“)? Und 2) Welcher qualitativer Natur ist das Bewusstsein anderer Spezies im Gegensatz zu unserem, d.h., wie fühlt sich dieses Bewusstsein (im Vergleich zu unserem) an („phenomenal question“)? Nagel (1984, 185ff.) setzte eine positive Antwort auf 1) zumindest für seine Fledermaus einfach voraus und stellte sich nur der zweiten Frage. Nagasawa (2006) sieht im Problem des Fremdpsychischen die Umkehrung der panpsychistischen These: „If it is indeed coherent to hypothe-

Indizien dafür, dass andere Spezies auch die Fähigkeit zu bewusstem Erleben besitzen. Wenn Tiere den gleichen visuellen Illusionen erliegen wie wir, könnte man beispielsweise folgern, dass sie auch wie wir bewusst ihre visuellen Reize verarbeiten (vgl. Collin/ Trestman 1995). Nach wie vor sollte aber klar sein, dass jeder Schluss auf die Empfindungen anderer und besonders auf die Empfindungen anderer Spezies unsicher bleiben muss.²⁵⁹ Aus diesem Grund ist es schwer, einen stammesgeschichtlichen Punkt zu markieren, zu dem Bewusstsein unsere Welt besiedelt haben könnte, selbst wenn wir wüssten, dass es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen evolutionären Prozess gehandelt haben muss, der dieses Merkmal entstehen ließ.

Was im Hinblick auf die Evolution des Empfindens gesagt werden kann, ist, dass – angenommen Bewusstsein ist einmal selektiert worden – irgendeine Kausalverbindung für den Selektionsprozess vorgelegen haben muss. Die Frage nach der Kausalverbindung zwischen Bewusstsein und Körper der bewussten Organismen ist für eine evolutionistische Betrachtungsweise äußerst relevant. Ganz egal, welche genauen Probleme eine kausale Verbindung von Geist und Körper in sich birgt, so kann dennoch sicher behauptet werden, dass für eine Evolution von Bewusstsein *irgendeine* kausale Verbindung zwischen den beiden vorausgesetzt werden muss. Die Evolution ist immer ein kausales Wirkungsgefüge. Die Produkte eines evolutionären Prozesses müssen über einen (direkten oder indirekten²⁶⁰) kausalen Nexus mit einem selektierenden Umfeld verbunden sein. Polger formuliert diese Bedingung wie folgt:

sise the absence of mental states in people, who seem to have them, then, as panpsychism says, it is also coherent to hypothesise the presence of mental states in noncognitive systems, which do not seem to have them. That is, just as the sceptic's attempt to remove certain mental aspects from this world does not entail any contradiction, the panpsychist's attempt to add extra mentality to the world does not entail any contradiction. Hence, if, as most philosophers agree, the skeptical hypothesis about other minds is difficult to disprove, then, by parity of reasoning, panpsychism is equally difficult to disprove.“ Das Problem 1) wird auch aus Sicht der explanativen Sparsamkeit angegangen: Morgan's Canon (vgl. Allen/ Trestman 1995) ist ein Prinzip, welches dafür plädiert, das Verhalten von Tieren nach Möglichkeit mit einer einfachen psychologischen Struktur zu erklären, bevor kompliziertere psychologische Aktivitäten angenommen werden. Mit diesem behavioristischen Sparsamkeitsprinzip versucht man, Tieren ein Bewusstsein abzusprechen.

²⁵⁹ Der Schluss auf Tierbewusstsein ist immer ein Analogieschluss (vgl. Hernegger 1995, 29ff. und Abschnitt 5.1).

²⁶⁰ Einen solchen indirekten kausalen Pfad würde ich z.B. darin sehen, dass Bewusstsein ein bestimmtes Verhalten eines Lebewesens hervorbringt und die Umweltfaktoren das entsprechende Individuum positiv oder negativ selektieren. Durstewitz/ Windmann (2000) meinen, dass qualitatives Empfinden nur über den Mittler des Verhaltens selektiert werden kann. In der Evolution würde nur über Verhalten selektiert. Es bliebe zu überlegen, ob es auch einen direkten kausalen Pfad geben kann, der eine Selektionsmöglichkeit von Bewusstsein eröffnet.

„[S]election requires causal interaction; it requires that consciousness makes a difference in the world by making a difference for the creature that has it.“
(Polger 2007, 76)

Selektiert werden kann nur, wenn kausale Kräfte auf das selektierte Merkmal, in diesem Fall Bewusstsein auf die physische Welt, einwirken können. Diese kausalen Kräfte könnten nun natürlich auch über zwei unterschiedliche ontologische Sphären hinweg wirken. Damit selektiert werden kann, ist nur wichtig, dass sie wirken. Deshalb sieht der Entstehungsprozess, je nachdem, wie man die Kausalbeziehung zwischen Geist und Körper auffasst, immer anders aus. Der Evolutionsverlauf könnte jeweils unter anderen Bedingungen so oder so abgelaufen sein.²⁶¹ Ein Materialist

²⁶¹ Die Evolution des Bewusstseins kann – wenn man jede der geistphilosophischen Positionen ernst nehmen will – auch jeweils aus verschiedenen anderen Perspektiven betrachtet werden. Man kann dann verschiedene Möglichkeiten der Wirkweise evolutionärer Mechanismen im Hinblick auf die zugrunde gelegten geistphilosophischen Positionen unterscheiden, aus denen man sich diesen Entstehungsprozess jeweils vorstellen möchte. Ausgehend von den geistphilosophischen Positionen lassen sich aus jeder Perspektive die Wirkweisen evolutionärer Mechanismen nämlich neu bestimmen. Die Evolution des Bewusstseins ist eine andere, wenn man einen parallelistischen Dualismus oder einen klassischen Epiphänomenalismus vertritt. Wie weit und in welche Seinsbereiche, direkt oder indirekt wirken die evolutionären Mechanismen? Der Parallelismus ist eine Position, bei der keine kausale Verbindung vorliegt und Bewusstsein einer anderen Seinswelt angehört. Es gibt keinerlei Verbindung zwischen Körper und Bewusstsein. Sowohl Körper als auch Bewusstsein existieren beide nebeneinander in zwei eigenständigen Seinsbereichen und evolvieren je für sich. Will man hier von einer Evolution des Bewusstseins sprechen, so können es zumindest nicht die biologischen Selektionsfaktoren gewesen sein, die dieses Phänomen hervorgebracht haben, wie der Materialist behauptet. Vielmehr müssen die Selektionsfaktoren innerhalb des Seinsbereichs liegen, in dem auch Bewusstsein existiert; denn nur hier kann es nach der Theorie des Parallelismus eine Kausalität geben, die die Selektion dieses Phänomens erst möglich macht. Mentales könnte sich nämlich gegenseitig kausal beeinflussen und damit einen Selektionsprozess einleiten, der Bewusstsein hervorbringen würde. Nach dem parallelistischen Bild könnte also von zwei getrennten Evolutionsprozessen gesprochen werden, die unabhängig voneinander ablaufen. Es gäbe eine eigenständig im Bereich des Mentalen wirkende Evolution, die das Bewusstsein, wie wir es kennen, hervorbrächte, und einen zusätzlich parallelen Evolutionsprozess, der unseren Körper und damit auch die neurologischen Strukturen entstehen ließe. Eine Frage, die man an eine solche Konzeption von zwei unabhängigen Evolutionsprozessen zu richten hätte, wäre u.a., was die Selektionsfaktoren innerhalb eines geistigen Bereichs überhaupt sein könnten – vielleicht ein Gott oder andere mentale Entitäten, die Bewusstsein hervorbringen könnten. Diese geistigen Selektionsfaktoren müssten ja selber irgendwie hervorgebracht worden sein – vielleicht waren irgendwelche Formen von Frühbewusstsein schon immer dort, haben sich selbst verursacht oder wurden doch letztendlich über eine kausale Verbindung zur biologischen Welt hervorgebracht. Eine noch schwerer für den Parallelismus zu beantwortende Frage ist, wie die auffälligen Übereinstimmungen zwischen den zwei Seinsbereichen zustande kommen können: Warum sind Lebewesen mit einfacheren neurologischen Strukturen weniger kognitiv leistungsfähig als Lebewesen mit einer komplexeren neurologischen Architektur? Könnte es hier vielleicht so etwas wie eine prästabilisierte Harmonie geben, die die Entwicklungen beider Evolutionsprozesse in der Waage hält? Der Interaktionismus postuliert eine für eine Evolution notwendige Kausalverbindung. Im Interaktionismus müsste aber ebenso zugelassen werden, dass mentale Selektionsfaktoren, d.h. Begebenheiten eines mentalen Seinsbereichs, biologische Strukturen umgestalten können. Vielleicht wäre ein anschauliches Beispiel dafür die Tierzucht oder andere kulturbedingte Veränderungen biologischer Arten. Hier wären es geistige Faktoren, die biologische Verhältnisse umgestalten. Eine interessante Alternative zur interaktionistischen Ansicht der Bewusstseinsentwicklung ist der Blick von einer epiphänomenalistischen Position auf den Entwicklungsprozess. Der Epiphänomenalismus behauptet die Kausalverbindung zwischen Bewusstsein und Körper nur in einer Richtung. Insofern kann hier gefragt werden, inwieweit Bewusstsein als kausal impotentes Phänomen überhaupt eine

beschreibt die Evolution des Bewusstseins anders als beispielsweise ein dualistischer Interaktionist.

Der Naturalismus hat die eleganteste Lösung vorzuweisen. Bei ihm gibt es nur *einen* Evolutionsprozess, der die biologischen Strukturen hervorbringt.²⁶² Bewusstsein ist ein biologisches Phänomen, weil es für Naturalisten nicht viel mehr als ein neuronaler Prozess in einem biologischen Organismus ist. Die für Selektion erforderliche Kausalität zwischen Körper und Geist wäre „inhärent“ und damit keine wirkliche Kausalität mehr.²⁶³ Bewusstsein ist in diesem Fall ein biologisches Produkt einer rein biologischen Evolution.²⁶⁴

Möchte man eine Antwort auf die Frage nach dem stammesgeschichtlichen Ursprung des Bewusstseins geben, muss nicht nur die Frage beantwortet werden, warum mentale Eigenschaften mit körperlichen Ereignissen korrelieren. D.i., warum spüre ich z.B. den Schmerz, wenn ich mich kneife. Ebenfalls muss erklärt werden, warum Korrelationen zwischen einer biologischen Entwicklungsstufe und den mentalen Kapazitäten vorhanden sind. Es wäre seltsam, würde der Evolutionsprozess auf der einen Seite stagnieren, auf der anderen Seite kontinuierlich weiterlaufen; wir wären bestimmt erstaunt, wenn eine Mücke die Relativitätstheorie verstehen würde. Die Korrelationen zwischen evolvierten biologischen Produkten mit den korrelierenden mentalen Kapazitäten der jeweiligen Spezies können durch eine kausale Verbindung zwischen Mentalem und Körper einsichtig gemacht werden. Wenn diese Verbindung

Funktion tragen kann, aufgrund derer es selektiert wurde? Es bleibt des Weiteren zu fragen, ob etwas, das keine kausale Wirkung hat, eine biologische Funktion haben kann.

²⁶² Ebenso lässt sich die Evolution des Bewusstseins aus Sicht eines anderen Monismus – aus der Sicht des Idealismus denken. Georg Simmel äußert sich zu einer solchen Entstehungskonzeption: „Und endlich, noch weiter ausgreifend: der neuzeitliche Idealismus leitet die Welt aus dem Ich ab, die Seele erschafft, gemäß ihren Rezeptivitäten und produktiven Formungskräften die Welt, die einzige, von der wir sprechen können und die für uns real ist. Andererseits aber ist diese Welt doch der Ursprung der Seele. Von dem glühenden Stoffball, als den wir uns den früheren Zustand der Erde denken können und der keinem Leben Raum gab, hat eine allmähliche Entwicklung bis zu der Möglichkeit der Lebewesen geführt und diese, zuerst noch rein materiell und seelenlos, haben schließlich, wenn auch auf unbekanntem Wege, die Seele erzeugt. Wenn wir historisch denken, so ist die Seele, mit all ihren Formen und Inhalten, ein Produkt der Welt – eben dieser Welt, die doch, weil sie eine vorgestellte ist, zugleich ein Produkt der Seele ist.“ (Simmel 2014, 110).

²⁶³ Evolution wurde meines Wissens bisher nur innerhalb einer biologischen Domain behandelt. Die Möglichkeit evolutionärer Prozesse über verschiedene Seinsbereiche hinweg verlangt also nach einer gründlichen Untersuchung (vgl. Fußnote 261). Vielleicht ist kulturelle Evolution mit einer entschiedenen dualistischen Auffassung von Memen (d.h. die Auffassung von Memen als ontologisch eigenständige Entitäten) eine solche Evolution über verschiedene Seinsbereiche hinweg. Aber auch hier bleiben die evolutionären Prozesse meist innerhalb eines Seinsbereichs beschränkt – nämlich auf der Ebene der Kultur.

²⁶⁴ Eine ähnliche Variante ist die Evolution des Bewusstseins innerhalb eines idealistischen Weltbildes. (Vgl. auch Fußnote 262) Bei einer solchen spiritualistischen Ontologie muss auch nur eine einzige Evolution angenommen werden. Diese Evolution ist dann aber keine biologische, wie beim Materialisten, sondern eine Evolution allein geistiger Entitäten.

vorliegt, könnte Bewusstsein positiv selektiert worden sein, weil es einen positiven Effekt für den Organismus gehabt hätte. So hätte Bewusstsein in der Vergangenheit unser Verhalten in einer biologischen Umgebung positiv beeinflussen können. Organismen, die bewusster waren, hätten vielleicht einen Fitnessvorteil gegenüber denjenigen gehabt, die weniger bewusst waren. So könnten diese Lebewesen immer bewusster geworden sein, weil sich die Selektionsfaktoren innerhalb des biologischen Seinsbereichs nicht grundlegend änderten. Wir haben die dieser Ansicht entsprechende Intuition, dass ein biologisches Umfeld selektiven Einfluss auf unsere mentale Konstitution hat.

Ungeachtet der verschiedenen noch möglichen Evolutionsprozesse aus den jeweiligen geistphilosophischen Ontologien und Kausalverhältnissen kann man einen Grundgedanken hinsichtlich der Entwicklung von Mentalem und Körperlichem formulieren. Ich möchte das Abhängigkeitsverhältnis zwischen den Entwicklungen biologischer Systeme und der Entstehung von Bewusstsein in einer Relation zum Ausdruck bringen. Die geistphilosophischen Interpretationen der Evolution des Bewusstseins (s.o.) setzen auch alle voraus, dass die Entwicklung von Bewusstsein und die Evolution neurologischer Strukturen nicht getrennt, sondern in Abhängigkeit voneinander voranschreiten. Die Abhängigkeit der Evolution des Bewusstseins und der Evolution biologischer Strukturen könnte man als *evolutionäre Supervenienz* beschreiben, die folgenden Sachverhalt zum Ausdruck bringen würde: *Es gibt keine Änderung in der Entwicklung der Eigenschaften des bewussten Erlebens ohne eine Änderung der Entwicklung der biologischen Eigenschaften.* Eine solche evolutionäre Supervenienz würde die Interaktion zwischen zwei Entwicklungen beschreiben, nämlich die von biologischer Evolution und einer Evolution des Geistes.²⁶⁵ Eine Evolution der mate-

²⁶⁵ Entsprechend dem klassischen Supervenienzbegriff lässt sich vielleicht auch zwischen starker, schwacher, globaler und lokaler evolutionärer Supervenienz unterscheiden. Dementsprechend ließe sich der Begriff der evolutionären Supervenienz auch modallogisch ausdifferenzieren, wie es mit dem klassischen Supervenienzbegriff geschehen ist. (Einen guten Überblick über die Unterscheidungen zur klassischen Supervenienzrelation bieten Kim 1993, Kap. 4; Beckermann 2001, 206ff.; Chalmers 1996, 32ff.). Darüber hinaus ist im Hinblick auf den klassischen Supervenienzbegriff auch die Frage zu stellen, ob aus einer allgemeinen Supervenienzbeziehung die evolutionäre Supervenienz bereits folgt? Diese Annahme liegt nahe, da m.E. die Abhängigkeit zwischen Entwicklungen, die eine evolutionäre Supervenienz beschreibt, ja auch einen Ursprung haben muss. Dieser Ursprung kann nur in einem generellen Abhängigkeitsverhältnis der evolvierenden Eigenschaften begründet liegen. Wenn mentale Eigenschaften auf physischen Eigenschaften unseres Gehirns supervenieren, dann ist anzunehmen, dass, wenn sich Änderungen in der Entwicklung physischer Eigenschaften ergeben, sich damit gleichzeitig Änderungen in den mentalen Eigenschaften ergeben. Eine Änderung in der Entwicklung mentaler Eigenschaften ist damit letztlich nichts anderes als eine Änderung der Eigenschaften. Die Änderung der mentalen Eigenschaften muss, wenn sie auf physischen supervenieren, durch eine Änderung der physischen Eigenschaften zustande gekommen sein. Und diese Änderung der

rialen Eigenschaften biologischer Systeme bestimmt demzufolge die Beschaffenheit, die Form und das Bild der mentalen Eigenschaften und deren Entwicklung. In Anlehnung an den Supervenienzbegriff, der u.a. zur Beschreibung einer generellen Abhängigkeit zwischen mentalen und physikalischen Eigenschaften herangezogen wird (keine Änderung in M-Eigenschaften ohne eine Änderung in P-Eigenschaften; Kovariation von Eigenschaftsfamilien), möchte ich obigen Supervenienzbegriff vorschlagen, der eine Abhängigkeit der Veränderung beider Eigenschaften in der Zeit beschreibt. Mit diesem Begriff ließe sich das Verhältnis zwischen der Evolution biologischer Strukturen und geistiger Eigenschaften vielleicht besser verdeutlichen und unsere Intuitionen bzgl. dieser Entwicklung einfangen. Mit dem Begriff der evolutionären Supervenienz hätte man ebenso eine neutrale Basis, um ein Abhängigkeitsverhältnis der Entwicklungen von physikalischen und mentalen Eigenschaften vorerst neutral zu beschreiben.²⁶⁶ Der klassische einfache Supervenienzbegriff bleibt nämlich auch gegenüber den verschiedenen ontologischen Positionen neutral, aus denen der Evolutionsprozess betrachtet werden kann (vgl. Fußnote 261). Er beschreibt lediglich ein Abhängigkeitsverhältnis in allgemeiner Form und macht keine weiteren Aussagen über die Natur der Relata. Dementsprechend ließen sich auch im Rahmen eines evolutionären Supervenienzbegriffes die Entwicklungsprozesse biologischer Strukturen und dem Geist ontologisch neutral zusammenbringen. Unter einem Materialismus, der Bewusstsein mit physikalischen Eigenschaften identifiziert, wäre ein Abhängigkeitsverhältnis in der Entwicklung allein deshalb gegeben, weil eine Veränderung in der Entwicklung materieller Eigenschaften nichts anderes ist, als eine Veränderung in der Entwicklung mentaler Eigenschaften.²⁶⁷

Mein Begriff der evolutionären Supervenienz könnte die Intuition einfangen, dass sich die Evolution geistiger Eigenschaften nicht unabhängig von der Evolution physikalisch-biologischer Eigenschaften beschreiben lässt. Man hat doch die Intuition, dass sich Bewusstseins-eigenschaften erst weiter evolutionär fortentwickeln können, solange es auch die physikalisch-biologischen Eigenschaften der bewusstseins-

physischen Eigenschaften stellt eine Änderung in der *Entwicklung* der physikalischen Eigenschaften dar.

²⁶⁶ Der Begriff einer solchen evolutionären Supervenienz lässt sich auch auf die Bereiche Ästhetik und Moralphilosophie ausdehnen, aus denen der klassische Supervenienzbegriff ursprünglich in die Philosophie des Geistes importiert wurde: Die Entwicklung z.B. der ästhetischen Eigenschaften eines Bildes im Malprozess kann sich nicht ändern, ohne dass sich nicht die Entwicklung der physischen Prozesse auf dem Bildträger ändern.

²⁶⁷ Unter der Annahme eines Dualismus ließen sich die Entwicklungen von Geist und biologischen Systemen auch als völlig unabhängige, parallel nebeneinander verlaufende, aber voneinander abhängige Entwicklungsprozesse denken.

tragenden Spezies tun. Die Evolution unseres Geistes ist nicht völlig unabhängig von der Entwicklung unserer biologischen Systeme; beide Entwicklungen sind aneinander gekoppelt. Es ist anzunehmen, dass eine langsame Evolution in der neuronalen Organisation biologischer Systeme auch eine langsame Episode in der Entwicklung bewusster Eigenschaften mit sich bringt. Und ebenso würde man erwarten, dass Schübe einer biologischen Entwicklung unseres Nervensystems Schübe in der Entwicklung unserer Bewusstseinsfähigkeit mit sich bringen. Zur Veranschaulichung könnte man sich einen Spaziergang mit einem Hund vorstellen. Das Fortschreiten des Hundes an der Leine (mentale Evolution) ist nicht möglich, ohne dass der Spaziergänger fortschreitet (Evolution biologischer Strukturen).²⁶⁸ Durch eine evolutionäre Supervenienzrelation kann analog die Ausprägung mentaler Eigenschaften, d.h. der Grad der Bewusstheit in Abhängigkeit zur Komplexität biologischer Strukturen in der Zeit, beschrieben werden.

Bei der Entstehung unseres Bewusstseins handelt es sich um einen evolutionären Prozess. Weiterhin wurde über den Punkt spekuliert, an dem das phänomenale Bewusstsein entstanden sein könnte, wann Lebewesen begonnen haben könnten, ihre Umwelt zu empfinden. Es liegt in der Natur der Sache, dass man im Hinblick auf die Evolution eines so umstrittenen Phänomens wie dem bewussten Erleben nur spekulieren kann. Mögliche Entstehungsweisen wurden mit einer ontologisch neutralen Relation einer evolutionären Supervenienz zusammengefasst, mit der nun im Weiteren die Struktur dieses Entstehungsprozesses und die Frage nach der Funktionalität diskutiert werden kann.

Das nächste Kapitel 4.1 wird sich der Frage nach der Funktionalität des phänomenalen Bewusstseins zuwenden. Der Nachweis der Funktionalität ist nötig, um eine lückenhafte Verteilung des pathozentrischen Kriteriums unter den Spezies ausschließen zu können.²⁶⁹ Denn die ungünstigste Situation für den Pathozentrismus wäre nämlich, wenn Empfindungsfähigkeit völlig frei unter den Spezies verteilt wäre, ohne

²⁶⁸ Diese Analogie kann weitergeführt werden. Man kann einem Hund mehr oder weniger Leine geben. Ebenso kann man sich auch Spielräume in der Entwicklung mentaler Eigenschaften in Abhängigkeit zu den Eigenschaften biologischer Systeme denken. So können z.B. Savants mit der gleichen biologisch-neurologischen Ausstattung höhere kognitive Leistungen erzielen als wir. Hier werden die mentalen Kapazitäten einfach anders ausgeschöpft.

²⁶⁹ Die Relation der evolutionären Supervenienz deutet eine nicht lückenhafte Verteilung an, indem sie unsere Intuition zum Entwicklungsverlauf mentaler Eigenschaften beschreibt. Der Nachweis einer solchen nicht lückenhaften Verteilung muss allerdings in den folgenden Abschnitten noch erbracht werden.

irgendein Prinzip, welches die Verteilung hinsichtlich der Ausprägungen auf verschiedene Spezies einschränkt.²⁷⁰ Unter der Voraussetzung der Erklärungslücke und der noch bestehenden Möglichkeit seiner Nichtfunktionalität (ätiologischer Epiphänomenalismus) ist diese Situation nicht ausgeschlossen. Die Verteilung phänomenaler Eigenschaften unter den Spezies stellt sich bislang noch dar, als würde ein Gärtner übers Feld gehen und eine Samenmischung auswerfen – es wäre völlig unklar, an welcher Stelle welche Pflanze wachsen wird. Ebenso könnte man auch im Fall des Pathozentrismus nicht wissen, bei welchen Spezies Bewusstsein in welcher Form auftritt. Um diese ungünstige Situation für den Pathozentrismus zu vermeiden, muss eine willkürliche Verteilung des phänomenalen Empfindens innerhalb der evolutionären Entwicklungsgeschichte ausgeschlossen werden. Bewusstsein muss in der Evolutionsgeschichte als *nicht nomologisch kontingente Eigenschaft*²⁷¹ ausgewiesen werden. Mittels einer Funktionszuschreibung für Empfindungsfähigkeit (s. Kapitel 4.1) und einer ungefähren Vorstellung seiner Erstehungsgeschichte in Form sog. Emergenzscenarien (s. Kapitel 4.2) wären Anhaltspunkte für eine nicht nomologisch kontingente Verteilung gegeben. Dadurch, dass man dem phänomenalen Bewusstsein irgendeine Funktion unterstellt, wird seine freie Verteilung innerhalb des Artenstammbaums zumindest im Ansatz eingeschränkt.

Es wird gemeinhin davon ausgegangen, dass das phänomenale Bewusstsein eine Eigenschaft ist, die mit gewissen Kosten-Nutzen-Prinzipien in Zusammenhang steht und die bei Spezies mit einem jeweils differenten Niveau an Handlungsspielräumen auftritt. Deshalb ist es unbedingt erforderlich, Argumente zu finden, die zeigen, dass das phänomenale Empfinden²⁷² Produkt eines *funktional verlaufenden* evolutionären

²⁷⁰ Diese Situation ist für den Pathozentristen deshalb so fatal, weil er keine Aussagen über das Vorliegen des Empfindungskriteriums treffen und somit den Umfang moralisch relevanter Entitäten nicht definieren könnte. Einmal kann er keine Aussage über die Art und Weise des Empfindens möglicher Moralobjekte machen. Noch viel entscheidender ist aber, dass schon das Vorliegen von Empfindungsfähigkeit bei *jeder* Entität zur Disposition stehen würde. Kann diese epistemische Problematik nicht aufgelöst werden, müsste der Pathozentrist bei jeder Lebensform oder gar Seinsform konsequenterweise gemäß einer pronoischen Argumentation (vgl. Kapitel 2.1) eine maximal ausgeprägte Empfindungsfähigkeit unterstellen. Insofern müsste der Pathozentrismus seinen ethischen Abwägungen also unweigerlich einen Panpsychismus zugrunde legen, der im Rahmen einer ethischen Theorie pragmatisch unhaltbar ist.

²⁷¹ Eine nicht nomologisch kontingente Eigenschaft ist eine Eigenschaft, deren Auftreten nicht zufällig, sondern in irgendeiner Weise begründbar ist. Eine solche nicht nomologisch kontingente Verteilung muss daher aus allgemeineren Gesetzmäßigkeiten abgeleitet werden können.

²⁷² Bei den folgenden Untersuchungen handelt es sich um die Beantwortung der Frage nach der Entstehung der Fähigkeit des subjektiven Erlebens. Ich möchte wissen, warum Wahrnehmungen durch einen phänomenalen Bewusstseinszustand begleitet werden, warum die Evolution Mechanismen entwickelte, die dazu führen, dass Wesen z.B. ihre Perzepte phänomenal bewusst repräsentieren kön-

Prozesses ist. Wir sollten ausschließen können, dass die viel diskutierte Fähigkeit, Farben, Geräusche, Geschmack zu empfinden, etwas Zusätzliches, ein Neben- oder Abfallprodukt der Evolution, ein sogenanntes Spandrel ist, etwas, das keinen direkten Nutzen, keine unmittelbar evidente Funktion im Hinblick auf die Evolution von Organismen hat. Denn wenn es sich herausstellt, dass Bewusstsein eine für bestimmte Herausforderungen und Situationen unentbehrliche funktionale Eigenschaft ist, die auch nicht durch einen Alternativmechanismus ersetzt werden kann, dann liegt es nahe, davon auszugehen, dass auch alle anderen Lebewesen, die diesen Situationen ausgesetzt sind, phänomenales Bewusstsein in der einen oder anderen Form besitzen. Das Kapitel 4.1 wird daher den funktionalen Status der Empfindungsfähigkeit diskutieren, um die für den Pathozentrismus fatale Situation einer freien und willkürlichen Verteilung phänomenaler Eigenschaften auszuräumen.²⁷³

In dem darauf folgenden Kapitel (4.2) wird es darum gehen, nach möglichen Evolutionsverläufen, sog. Emergenzszenarios, zu fragen. Die Bewusstseinsentstehung lässt sich in verschiedenen Strukturen denken. Diese Emergenzszenarios sollen einen Aufschluss über die Kontinuität des Entstehungsprozesses geben und helfen, eine plausible Entstehungsvariante für die weitere Betrachtung auszuwählen, die der Pathozentrist bei der Zuschreibung phänomenaler Eigenschaften zugrunde legen kann. Nur mit einem derartigen evolutionären Bild des phänomenalen Empfindens wird ein Pathozentrismus denkbar, mit dem die Empfindungen nichtmenschlicher Spezies begründet in seine moralische Theorie integrierbar werden.

nen. Der Umfang der hier angebotenen evolutionären Perspektiven ist durch das infrage stehende Phänomen begrenzt. Auf die Entwicklung weiterer Aspekte des Mentalen wird nicht eingegangen.
²⁷³ Was erwarten wir für eine Antwort auf die Frage nach der Herkunft unseres Bewusstseins? Dies ist die Frage nach der Form und den Anforderungen an evolutionäre Erklärungen. Polger (2007) formuliert Anforderungen für ideale evolutionäre Erklärungen, die eigentlich auch im Hinblick auf die Entstehung des Bewusstseins gelten sollten. Eine ideale evolutionäre Erklärung sollte Evidenzen für eine Selektion, eine ökologische Erörterung der Anpassungsvorteile, Evidenzen für die Vererbbarkeit des Merkmals, Informationen über Populationsstruktur sowie phylogenetische Informationen über die Merkmalsausprägung zusammentragen (vgl. auch Brandon 1990, 165ff.). Natürlich kann man solche hohen Anforderungen nicht im Hinblick auf ein so umstrittenes Phänomen wie dem des Bewusstseins gerecht werden. Deshalb werde ich mich in diesem Teil allein mit den für den Pathozentrismus relevanten Aufgaben beschäftigen: mit der Funktionalität von Bewusstsein und den Umständen der Evolution aus Sicht der Philosophie des Geistes. Weiterhin handelt es sich im Rahmen einer philosophischen Arbeit um einen Beitrag, der nicht in vollem Umfang den Standards der biologischen Wissenschaft genügen kann, sondern allgemeine Fragestellungen fokussiert, die zu einer Lösung des für den Pathozentrismus diagnostizierten Problems beitragen. Die folgenden Bemerkungen zur evolutionären Vergangenheit des phänomenalen Bewusstseins sind hochspekulativ. Es handelt sich um sehr basale Fragestellungen, die teilweise nur mittels philosophischer Gedankenexperimente statt mit empirischer Forschung beantwortet werden können.

Empfindungsfähigkeit und moralischer Status

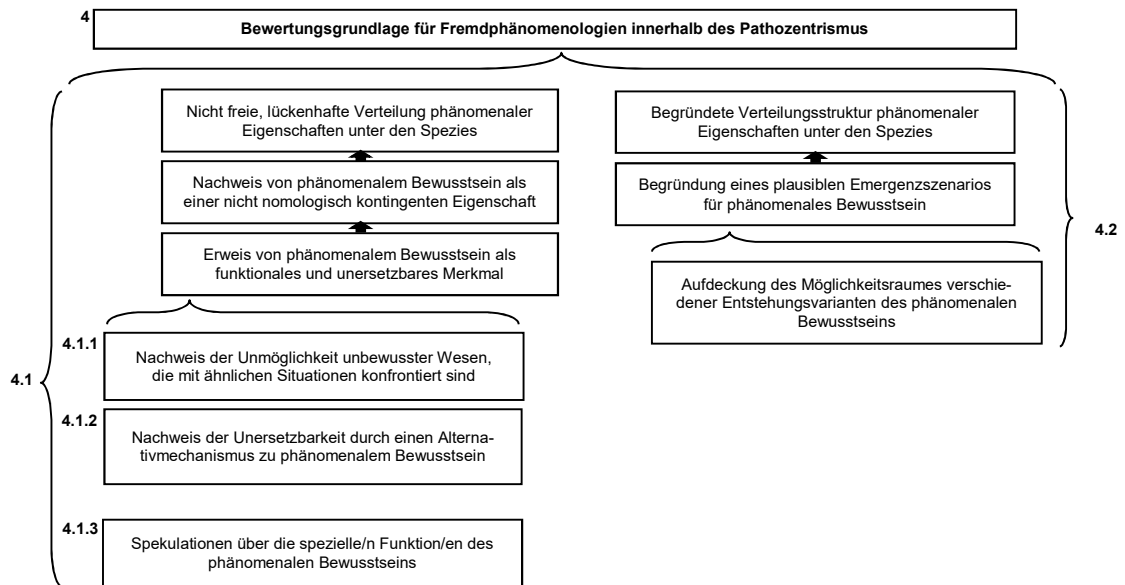


Abbildung 4 – Argumentationsgang des vierten Kapitels

Die Grafik fasst die einzelnen Argumentationsschritte der folgenden Unterkapitel zusammen; sie gibt die evolutionsphilosophische Begründung des pathozentrischen Kriteriums für einen erweiterten Kreis an Moralobjekten wieder.

4.1 Bewusstsein und Funktionalität

Um phänomenales Bewusstsein als *nicht nomologisch kontingente Eigenschaft* auszuweisen, wird in den folgenden Abschnitten der Status des phänomenalen Bewusstseins hinsichtlich seiner Funktion untersucht. Hat Bewusstsein eine Funktion oder hat es keine? Mit der Beantwortung dieser Frage soll eine zentrale Prämisse jeder pathozentrischen Theorie erarbeitet werden: Phänomenales Bewusstsein darf nicht frei innerhalb des evolutionären Artenspektrums verteilbar sein, sondern muss als nomologisch nicht kontingentes Merkmal angesehen werden können, dessen Auftreten bestimmten Prinzipien folgt. Empfindungsfähigkeit wird insofern als ein biologisch funktionales Merkmal ausgewiesen, welches Lebewesen entwickelt haben, um in ihrer Umwelt bestmöglich überleben zu können.

Erst wenn Bewusstsein ein funktionales Merkmal ist, so kann man auch als Pathozentrist begründet davon ausgehen, dass jedes Lebewesen (vielleicht ab einem bestimmten Niveau an Handlungsspielräumen) Bewusstsein in der einen oder anderen Ausprägung besitzen muss. Wären Empfindungen lediglich Spandrels, dann wäre es nämlich denkbar, dass phänomenales Bewusstsein einigen Lebewesen völlig fehlt und sie sich somit außerhalb der Reichweite eines pathozentrischen Kalküls befinden. Dieser Umstand ist gerade für eine pathozentrische Theorie relevant, die nicht-menschliche Lebewesen moralisch beurteilen möchte und Empfindungsfähigkeit zu einer zentralen Kategorie erhebt. Um zu klären, ob alle Spezies empfinden, muss danach gefragt werden, ob das Empfinden eine Funktion hat, die ggf. überlebensnotwendig ist, und wenn ja, ob Empfindungsfähigkeit eventuell durch eine andere Funktion ersetzbar ist oder nicht. Um eine Entscheidung bzgl. einer Funktionalität des phänomenalen Bewusstseins zu treffen und den Status des phänomenalen Bewusstseins zu klären, um so letztendlich allen Lebewesen mit einem bestimmten Niveau an Handlungsspielräumen eine Form des Empfindens zuschreiben zu können, lässt sich nur nach einer möglichen Evolution von Wesen fragen, denen Bewusstsein fehlt.²⁷⁴ Der Prüfstein für die Entbehrlichkeit bzw. Nichtfunktionalität eines biologischen Merkmals ist nämlich die Frage nach der Möglichkeit seines Nichtvorhandenseins oder seiner Ersetzbarkeit durch ein alternatives, genauso effektives Merkmal.

²⁷⁴ Diese Alternativenfrage ist keine Frage der Biologie. Biologen beschäftigen sich ausschließlich mit der faktischen Evolution, die in unserer aktuellen Welt verwirklicht wurde und versuchen die jeweiligen Bedingungen und tatsächlichen Umstände der evolutionären Vergangenheit zu rekonstruieren (vgl. Mitchell 2008, 77; Dennett 1995, 228). Die Frage nach alternativen Evolutionspfaden und alternativen unverwirklichten evolutionären Lösungen bliebe dann eine Aufgabe für die Philosophie (der Biologie).

Die Behandlung dieser philosophischen Fragestellung bildet das einzig denkbare Verfahren, um den funktionalen Status dieses Merkmals auszuwerten. Bei der Frage nach der Funktion anderer Merkmale, die die Evolution hervorbrachte, wie z.B. des Giraffenhalses, müsste auch danach gefragt werden, wie die Giraffe ohne ihren langen Hals überleben könnte oder ob mögliche Alternativen zu diesem Merkmal in der Natur zu finden oder zumindest denkbar wären. Ebenso würde man bei einer Zutat eines Rezeptes verfahren. Fragt man nach der Funktion des Backpulvers in einem Kuchen, so wäre eine Möglichkeit zur Beantwortung dieser Frage, den Kuchen ohne diese Zutat zu backen. Man würde so herausfinden können, ob die Zutat eine Funktion hat. Im Folgenden wird ausführlich und umfassend über die Evolution solch unbewusster Wesen spekuliert, um den funktionalen Status des phänomenalen Empfindens auszuwerten mit dem Ziel, eine freie Verteilung des Empfindungsmerkmals auszuschließen.

Wenn man nach dem funktionalen Status von Bewusstsein fragen möchte, muss man zuerst das zugrunde liegende Verständnis biologischer Funktion explizieren. Denn die Verständnisse von Funktionszuschreibungen sind vieldeutig.²⁷⁵ Die eventuelle Funktionalität des phänomenalen Bewusstseins soll eine Erklärung dafür liefern, warum es – nachdem es zufällig zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Evolution entstanden ist – selektiert wurde und sich so bis heute im Evolutionsprozess behaupten konnte. Deshalb wird für die hier angestellten Überlegungen ein starkes ätiologisches Verständnis von Funktionen zugrunde gelegt. Mittels eines solchen „ätiologischen“ oder auch „teleologischen“ Verständnisses von Funktionszuschreibungen kann mit einer Funktion sogar die Existenz eines Merkmals geklärt werden.²⁷⁶ Insofern könnte eine Funktionszuschreibung auch Aufschluss über die Entstehungsgeschichte (Ätiologie) des für den Pathozentrismus wichtigen Merkmals der Empfindungsfähigkeit geben.²⁷⁷

²⁷⁵ Es ist wissenschaftstheoretisch noch ungeklärt, ob Funktionszuschreibungen lediglich zur Erklärung des Beitrags eines Funktionsträgers innerhalb des Gesamtorganismus dienen oder sogar Erklärungen für das Vorhandensein des Funktionsträgers liefern können (vgl. McLaughlin 2005, 24).

²⁷⁶ Für materialistische Theorien der Evolution des Geistes und Funktionen von Geist s. Milikan & Neander (nach McLaughlin 2005, 28).

²⁷⁷ Diese metaphysisch interessantere Auffassung steht in der Tradition Carl Gustav Hempels (1965, nach McLaughlin 2005). Ein weiteres schwächeres Verständnis von Funktionszuschreibungen begreift Funktionen lediglich als Dispositionen, die unter bestimmten Umständen einen Beitrag zum Gesamtsystem leisten. Diese dispositionale Auffassung von Funktionszuschreibungen steht in der Tradition Ernest Nagels (1961, nach McLaughlin 2005). Funktion wird hier wie folgt verstanden: „Ein kausaler Effekt E eines Organs oder Subsystems einer Spezies bzw. eines evolutionären Systems S ist eine *evolutionäre Funktion*, gdw. 1) E ein reproduziertes („erbliches“) Merkmal ist und die E zugrunde liegenden Gene bzw. Repron selektiert wurden, und zwar 2) deshalb, *weil* sie durch den Effekt E in

Unter einem ätiologischen Verständnis von biologischen Funktionen gibt es nur drei Möglichkeiten bzgl. des Status unseres Bewusstseins. Entweder Bewusstsein hat eine Funktion oder es hat gemäß einem ätiologischen Epiphänomenalismus keine Funktion.²⁷⁸ Hätte Bewusstsein eine Funktion, dann gäbe es zum einen die Möglichkeit, dass diese Funktion auch von etwas anderem ersetzt werden kann; im zweiten Fall würde die Funktion nur durch das Bewusstsein selbst erfüllt.²⁷⁹ Diese drei Möglichkeiten werden im vorliegenden Kapitel nun nacheinander diskutiert.

der Geschichte der Spezies überwiegend zur evolutionären Fitness von S beigetragen haben.“ (Schurz 2013, 157).

²⁷⁸ Ebenfalls ließe sich hier noch diachron zwischen verschiedenen Möglichkeiten unterscheiden. Der ätiologische Epiphänomenalismus lässt sich m.E. weiter differenzieren. Sollte Bewusstsein *jetzt* keine Funktion haben, so bestehen doch für die Vergangenheit noch weitere alternative Möglichkeiten. Bewusstsein könnte gemäß dem klassischen Bild des ätiologischen Epiphänomenalismus überhaupt nie eine Funktion gehabt haben – oder hatte aber in früheren Zeiten irgendwann einmal eine Funktion, die verloren ging (zeitweiser Epiphänomenalismus 1). In einem dritten Fall könnte Bewusstsein zwar jetzt eine Funktion besitzen, hatte diese Funktion aber nicht zur Zeit seiner Entstehung (zeitweiser Epiphänomenalismus 2). Mir ist nicht bekannt, dass solche Formen des zeitweisen Epiphänomenalismus vertreten wurden; ich möchte die genannten drei Möglichkeiten dennoch kurz genauer betrachten. Bewusstsein hatte nach Ansicht des klassischen Epiphänomenalismus *nie* eine Funktion. Dass Bewusstsein selber irgendwie durch Evolution zustande gekommen ist, wird hiernach nicht bestritten. Nur, dass es aufgrund einer vorteilhaften Funktion selber selektiert wurde, wird unter dem Epiphänomenalismus abgestritten. Somit kann Bewusstsein nach dem Epiphänomenalismus, wenn es evolviert ist, nur als Nebeneffekt zustande gekommen sein. Bewusstsein als Nebeneffekt wäre Resultat von etwas anderem, nämlich einer neuronalen Struktur, die einen eigenen Nutzen für den Organismus hatte. Diese neuronalen Strukturen wurden nicht aufgrund ihres Bewusstseins-effektes selektiert, sondern allein aufgrund eines anderen Effektes. Hier spielte Bewusstsein für den evolutionären Prozess nie eine Rolle, es war nur ein Nebeneffekt. Im zweiten Fall hatte Bewusstsein eine Funktion. Diese Funktion hat es aber verloren (zeitweises Epiphänomen 1). Der Epiphänomenalismus hat auch hier die Schwierigkeit zu erklären, wie sich etwas so Komplexes wie Bewusstsein ohne eine Funktion als Nebeneffekt entwickeln konnte. Um diese Schwierigkeit zu lösen, könnte der Epiphänomenalist behaupten, dass sich Bewusstsein vielleicht damals irgendwann aufgrund einer vorteilhaften Wirkung durchsetzte, diese Wirkung aber heute verloren hat. Das hieße, dass Bewusstsein nicht immer ein Epiphänomen war. Es hieße weiter, dass es zu einem solchen Epiphänomen erst in jüngerer Zeit geworden ist, als es seine Funktion verloren hat. Im dritten Fall hätte Bewusstsein lange Zeit keine Funktion gehabt, und kam später – wie auch immer – zu seiner Funktion (zeitweises Epiphänomen 2). So würde man behaupten, Bewusstsein wäre als Epiphänomen entstanden, hätte eine Funktion aber bis heute erlangt. Bewusstsein wäre dann zwar jetzt kein Epiphänomen mehr; aber es wäre zu seiner Entstehungszeit eines gewesen und nicht aufgrund seiner Funktion selektiert worden. Dies scheint mir die unplausibelste aller diachron-epiphänomenalistischen Sichtweisen zu sein. Gegen diese Sichtweise spricht zum einen das Komplexitätsargument. Weil eine Entstehung als Nebeneffekt höchst unwahrscheinlich ist. Zum anderen muss innerhalb dieser Ansicht geklärt werden, wie Bewusstsein zu seiner Funktion gekommen ist, die es nun innehat. Ich möchte Bewusstsein im Folgenden, wenn es als Epiphänomen angenommen wird, nur als ein nicht-zeitweises Epiphänomen auffassen. Bewusstsein ist demgemäß kein zeitweises Epiphänomen, sondern war es immer und wird es wahrscheinlich auch immer bleiben. Es wäre dann heute funktionslos, ein Spandrel, und hätte auch nie eine Funktion gehabt. (Es kann in Anbetracht der hier zugrunde gelegten Definition von biologischen Funktionen (vgl. Fußnote 277) hinterfragt werden, ob ein zeitweises Epiphänomen des Bewusstseins überhaupt jemals eine Funktion tragen kann. Denn der Definition zufolge wird in 1) verlangt, dass nur ein Merkmal mit *kausalem Effekt* und *einer Vergangenheit*, in der es selektiert wurde, als Funktion beschrieben werden kann. So sei nur angemerkt, dass vielleicht eine begriffliche Spannung zwischen der vorgeschlagenen Definition und den Umständen der Funktionszuschreibung innerhalb des Zusammenhangs mit dem Epiphänomenalismus besteht.)

²⁷⁹ Auch Bringsjord et al. (2002, 121) unterscheiden diese drei Möglichkeiten bzgl. der Funktion von Bewusstsein.

Um bzgl. einer Funktion des Bewusstseins Aussagen zu machen und den funktionalen Status unseres phänomenalen Bewusstseins zu klären, kann nur spekuliert und in Gedankenexperimenten nach einer möglichen Evolution von Wesen gefragt werden, denen Bewusstsein fehlt (s.o.). Diese Strategie rechtfertigt sich methodologisch dadurch, dass wir keine andere Möglichkeit haben, etwas über den Status unseres Bewusstseins herauszufinden, als uns Fälle zu überlegen, in denen Bewusstsein für bestimmte Wesen Bedeutung hat oder nicht.²⁸⁰ Die hypothetische Konzeption und die Spekulation über die Entstehung solcher Wesen ist der Prüfstein für die oben aufgeführten Möglichkeiten hinsichtlich der Funktion von Bewusstsein. Es gibt kein anderes Verfahren als die hier angewendete spekulative Fallunterscheidung, um den funktionalen Status des phänomenalen Bewusstseins auszuwerten und dadurch letztlich Empfindungsfähigkeit als nicht nomologisch kontingente Eigenschaft auszuweisen.

Im ersten Fall hat Bewusstsein keine Funktion. Wenn dieser Fall vorläge, dann wäre es zumindest eine denkbare Annahme, dass, alternativ zu uns, Wesen hätten entstehen können, denen Bewusstsein einfach fehlt. Wenn eine solche Evolution unbewusster Wesen in Anbetracht unserer faktischen Evolution, die ja zumindest augenscheinlich unser Bewusstsein hervorbrachte, doch unplausibel erscheint, so könnte damit der erste mögliche Fall des funktionslosen Bewusstseins ausgeschlossen werden. Ebenso müsste ein solches Szenario für den zweiten Fall des funktionalen Status von Bewusstsein durchgespielt werden. Nach dieser zweiten Möglichkeit hat Bewusstsein eine *durch einen Alternativmechanismus* ersetzbare Funktion. Auch dieser Fall einer ersetzbaren Funktion des Bewusstseins muss durch eine hypothetische Evolution von Wesen mit solchen Alternativmechanismen zu Bewusstsein ausgewertet werden. Sollten diese beiden Fälle des funktionalen Status von Bewusstsein ausgeschlossen werden können, bliebe nur die Möglichkeit, dass unser Bewusstsein eine unersetzbare Funktion innehat. Hier wäre darüber zu spekulieren, worin diese Funktion bestehen könnte.²⁸¹

²⁸⁰ Meines Erachtens besteht keine andere Möglichkeit, etwas über den funktionalen Status herauszufinden, als etwas über die Evolution unbewusster Wesen herauszufinden. Die Herangehensweise entspricht aber einer üblichen Praxis innerhalb des evolutionsphilosophischen Denkens; auch für andere biologische Merkmale würde man im Rahmen einer derartigen Fragestellung nicht grundsätzlich anders verfahren.

²⁸¹ Dass diese Funktion letztlich nicht konkret benannt werden kann, wurde im Abschnitt 3.4 schon gezeigt. Der subjektive Charakter der Erfahrung, das phänomenale Bewusstsein, ist grundsätzlich *nicht funktionalisierbar*. Die genaue Funktion wird also, auch wenn eine Funktionalität nachgewiesen werden sollte, eine Leerstelle bleiben.

Um diese Fälle auszuwerten, werden im Folgenden eine Reihe philosophischer Gedankenexperimente konstruiert und über die Evolution solch unbewusster Wesen spekuliert. Mit ihrer Hilfe soll der funktionale Status unseres phänomenalen Empfindens bewertet werden. Bevor ich damit beginne, die einzelnen Fälle zu untersuchen, sind noch zwei Annahmen als Voraussetzung dieser Gedankenexperimente zu klären: Zum einen werde ich auf die kontingente Natur der Evolution eingehen und damit plausibilisieren, dass sich solche unbewussten Wesen prinzipiell auch hätten entwickeln können. Zum anderen müssen die Protagonisten der Gedankenexperimente, die involvierten unbewussten Wesen, näher charakterisiert werden, um sie von anderen unbewussten Wesen der Philosophie des Geistes, den philosophischen Zombies, abzugrenzen.

Wäre es überhaupt denkbar, dass die Evolution auch einen Weg hätte finden können, bei dem unbewusste Wesen durch die Welt schreiten – Wesen ohne Empfindungen? Nur wenn man die Evolution als einen kontingenten und in seinem Verlauf durch Zufälle mitbestimmten Prozess denkt, wird es vorstellbar, dass sich auch alternative Lösungen für ein bestimmtes biologisches Merkmal hätten entwickeln können.²⁸² Dafür ist ein Verständnis des Evolutionsverlaufs notwendig, nach dem die Evolution kein gerichteter oder gar determinierter Prozess, sondern eine Aneinanderreihung von Ereignissen ist, die keinem vorgegebenen und vollständig bestimmten Plan folgen.

„Die Evolution ähnelt [...] einem wandernden Künstler, der auf der Welt spazieren geht und hier einen Faden, da eine Blechdose, dort ein Stück Holz aufhebt und diese derart zusammenstellt, wie ihre Struktur und Umstände es erlauben, ohne einen weiteren Grund zu haben als den, daß er sie so zusammenstellen *kann*. Und so entstehen während seiner Wanderung die kompliziertesten Formen aus harmonisch verbundenen Teilen, Formen, die keinem Entwurf folgen, sondern einem natürlichen Driften entstammen. Genauso sind wir alle entstanden, ohne einem anderen Gesetz zu folgen, als dem Erhalt seiner Identität und der Fähigkeit zur Fortpflanzung. Gerade dies verbindet uns mit allen Dingen, mit der Edelrosenblüte, dem Flußkrebis und dem Manager in Santiago de Chile.“ (Maturana/ Varela 1987, 129)

²⁸² Deshalb muss, bevor ich den Status von Bewusstsein anhand alternativer Evolutionsergebnisse prüfe, begründet werden, dass die Evolution prinzipiell auch einen anderen Weg hätte gehen können. Dies eröffnet die grundsätzliche Annahme der Möglichkeit alternativer Merkmale, die Bewusstsein ersetzen könnten.

Die Annahme einer Kontingenz der Evolution besteht darin, dass es auch grundsätzlich eine andere Entwicklung hätte geben können, als die, die es faktisch gegeben hat.²⁸³ Diese Ansicht ist in common-sensistischen und teleologisch geprägten Auffassungen der Evolution keineswegs selbstverständlich.²⁸⁴ Es gibt in der Evolution keine Notwendigkeit für eine bestimmte evolutionäre Lösung. Der Evolution kann der kontingente Charakter abgelesen werden. Genaugenommen existiert noch nicht einmal ein evolutionärer Fortschritt, ein Trend zu höherer Komplexität (vgl. Gould 1998).²⁸⁵ Und so kann auch nicht behauptet werden, dass es bestimmte Merkmale gibt, die unsere Evolution notwendigerweise im Zusammenhang mit den gegebenen Umweltbedingungen hätte hervorbringen müssen. Verschiedene nachtaktive Tiere können auf unterschiedliche Weise im Dunkeln sehen. Hinter der Netzhaut meiner Katze Sophia befindet sich z.B. eine Schicht, das *tapetum lucidum*, welches das we-

²⁸³ Eine Fülle an Erscheinungen lässt hingegen vielleicht den Anschein erwecken, dass sich die Evolution nur in eine Richtung hätte bewegen können, dass bestimmte evolutionäre Ergebnisse sich entwickeln mussten (vgl. dazu Mitchell 2008). Einige einander ähnelnde Merkmale, die sich völlig unabhängig voneinander in verschiedenen Spezies entwickelt haben, mögen diesen Anschein erwecken. Ein Beispiel wäre das trichromatische Sehen, welches sich *unabhängig voneinander* gleich mehrere Male entwickelt hat. Solche Fälle treten auf, weil bestimmte Umgebungen ein bestimmtes Merkmal in besonderer Weise begünstigt haben. Zeigen solche Analogien (ähnliche evolutionäre Produkte in verschiedenen Spezies aufgrund ähnlicher Selektionsparameter) aber wirklich, dass die Evolution einen bestimmten Weg gehen muss? Nein! Die Selektionsparameter hätten auch anders sein können, und es hätten sich evolutionäre Alternativprodukte, d.h. alternative evolutionäre Lösungen, entwickeln können, die nicht den tatsächlichen gleich sind. Und ebenso hätten sich auch unter den gleichen Selektionsbedingungen andere Merkmale entwickeln können, wenn ihnen eine andere Verkettung von Zufällen vorausgegangen wäre.

²⁸⁴ Auch zur Entstehungszeit des Darwinschen Paradigmas musste sich eine kontingente Auffassung der Evolution erst gegen solche Modelle durchsetzen, nach denen sich alles so ereignen musste, wie es sich ereignet hat.

²⁸⁵ Es stellt sich die Frage, warum man in der Evolution überhaupt eine Zunahme an Komplexität annehmen sollte. Warum sollen die Lebewesen immer komplizierter geworden sein, je weiter sie den Stammbaum des Lebens emporkletterten? Nach der Ansicht Goulds ist die Entwicklung komplexerer Organismen ein passiver Trend, d.h. eine Entwicklung, bei der „die Arten nicht von einer Triebkraft auf einen bevorzugten Weg gelenkt werden“ (Gould 1998, 252). Komplexe Lebewesen entwickeln sich allein wegen einer Ausdehnung der Variationsbreite, die mit der Zeit durch Mutationen erfolgen musste. – Es gibt eine Grenze niedrigster Komplexität (Lebewesen können nicht viel einfacher sein als Bakterien), weshalb die einzige Entwicklung, die ihnen freisteht, eine Entwicklung hin zu höherer Komplexität ist. (Eine umgekehrte Entwicklung hin zum Niederen könnte als „Involution“ bezeichnet werden, vgl. Moore 1970, 99.) Die Entwicklung zu zunehmender Komplexität wird aber nicht durch eine Art Kraft angetrieben. Gould vergleicht diesen Sachverhalt mit dem Szenario eines Betrunkenen, der seinen Weg von der Bar nach Hause finden soll (Gould 1998, 184ff.). Er geht los und kommt irgendwann in der Gosse an. Er fällt aber letztendlich nur in die Gosse, weil er immer von der Bar zurückgestoßen wird. Dass er letztendlich in der Gosse landet, ist aber nicht dadurch geschuldet, dass er einen zielstrebigem Weg geht. Ebenso gibt es eine Entwicklung zu größerer Komplexität nicht, weil es eine treibende Kraft hin zu immer komplexeren Organismen gibt, sondern allein weil manche Organismen „Ausrutscher“ darstellen, die sich durch Zufall ergeben haben. Wir sind Lebewesen, die durch Zufall unseren Weg in die Gosse gefunden haben, d.h. uns aufgrund einer Vergrößerung der Variationsbreite einer rechtsschiefen Verteilung der Komplexität weit rechts befinden. Nach Gould gibt es uns nur zufällig, und wenn man alles noch einmal von Neuem ablaufen lassen würde, wäre es höchst unplausibel, dass die Evolution noch einmal uns als empfindende Wesen hervorbringen würde (vgl. Gould 1998, 214).

nige Licht zu den Rezeptoren zurückwirft, um es noch einmal zu nutzen.²⁸⁶ Andere nachtaktive Tiere, wie z.B. Eulen, haben größere Augen, um möglichst viel des Nachts spärlich vorhandenen Lichts einzufangen (vgl. Dawkins et. al. 2008, 234). Zum Leidwesen des Pathozentristen²⁸⁷ könnte man dies also auch für das biologische Merkmal des phänomenalen Bewusstseins annehmen, und behaupten, dass es auch für das Empfindungsmerkmal eine alternative Lösung hätte geben können. Weiterhin wäre es dann möglich, dass eine solche alternative Lösung vielleicht sogar in den uns bekannten Spezies verwirklicht wurde. Kein Merkmal, keine Spezies musste sich so entwickeln, wie sie sich faktisch entwickelt hat. Diese Einsicht wird auch in Goulds Vergleich der Evolution mit einem außergewöhnlichen Videoband deutlich. In seinen Augen ist die Evolution mit einem Film vergleichbar, der bei jedem Anschauen einen anderen Ausgang nimmt. Er nennt

„dieses [Gedanken]Experiment ‚das Band des Lebens wird nochmals abgespielt‘. Sie sorgen dafür, daß alles, was wirklich geschehen ist, gelöscht wird, drücken dann auch die Rückspultaste und gehen zu irgendeinem Zeitpunkt und zu irgendeinem Ort in der Vergangenheit zurück. [...] [J]edes erneute Abspielen des Bandes würde einen Evolutionsablauf ergeben, der sich radikal von dem Weg unterscheidet, den sie tatsächlich eingeschlagen hat.“ (Gould 1989, 46f., vgl. auch 50).²⁸⁸

Es sind also durchaus prinzipiell alternative Evolutionen und daher andere Produkte der Evolution auch im Hinblick auf das Bewusstsein denkbar. In unserer faktischen Welt wurde nur eine Teilmenge der biologischen Möglichkeiten verwirklicht (vgl. Mitchell 2008, 75). „Die entwicklungsgeschichtlich entstandenen Eigenschaften komplexer Systeme sind ein Abbild der historischen Kontingenz, Variabilität und Verlaufsabhängigkeit von Eigenschaften und Verhaltensweisen der biologischen Systeme, die unseren Planeten heute und in der Vergangenheit besiedelt haben.“ (Mitchell 2008, 55) Und so sind die „Produkte der Evolution [...] offenbar eher kontingent und weniger universell, eher flüchtig und weniger grundsätzlicher Natur; deshalb sind sie an-

²⁸⁶ Deshalb leuchten die Augen von Katzen, und so auch von meiner Katze Sophia, im Dunkeln, wenn sie angestrahlt werden. Das tapetum lucidum reflektiert das einfallende Licht.

²⁸⁷ Denn die geschilderte Möglichkeit erschwert prinzipiell die Zuschreibung phänomenaler Eigenschaften für andere nicht menschliche Moralobjekte.

²⁸⁸ Ein ebenfalls sehr anschauliches Bild für den kontingenten und zufälligen Charakter der Evolution ist das eines Tropfens, der einen Berg hinunterläuft, welches Maturana/ Varela (1987, 119f.) entwickeln. Der Tropfen kann jedes Mal einen anderen Weg den Berg hinunterlaufen. Er muss nie denselben Weg nehmen. Dass er noch einmal genau denselben Weg nimmt, ist von unzähligen Zufällen abhängig und daher äußerst unwahrscheinlich.

gesichts verschiedener Hintergrundscenarien dem Wandel ausgesetzt.“ (Mitchell 2008, 60)

Eine Entwicklung, wie sie faktisch verlief und die Bewusstsein hervorgebracht hat, muss nicht in allen biologisch-gesetzlich möglichen Welten abgelaufen sein; ein evolutionärer Pfad, bei dem kein Bewusstsein entstanden wäre, widerspricht nicht den biologischen Gesetzen. Das heißt, in einigen Welten, in denen dieselben biologischen Gesetze herrschen wie in unserer, muss Bewusstsein nicht zwangsläufig entstanden sein.²⁸⁹ Stattdessen hätte sich in diesen Welten gar nichts oder ein Alternativmechanismus zu Bewusstsein entwickelt. Lösungen sind dann abhängig von dem jeweiligen Evolutionsverlauf (vgl. Dennett 2001, 118). Der Evolution stehen aber grundsätzlich immer verschiedene Wege offen. Manche führen zu bewussten Wesen, andere zu Wesen, die komplexe Aufgaben ohne ein Bewusstsein meistern würden – hier wären dann, wie auch bei verschiedenen nichtmenschlichen Spezies, andere Mechanismen am Werk, bei denen kein Bewusstsein vorhanden ist (vgl. Damasio 1995, 253). Andere evolutionäre Pfade in einer anderen biologisch möglichen Welt wären dann durch einen besonderen Moment des Zufalls eingeschlagen worden. Ein bestimmender Faktor, eine Quelle der Kontingenz ist die Mutation,²⁹⁰ bei der durch Zufall ein bestimmtes Sample an Varianten hervorgebracht wird.²⁹¹ Es lie-

²⁸⁹ Die These, dass die Evolution einen zufälligen, kontingenten, d.h. nicht notwendigen Weg geht, wird von einigen Autoren mit der These zusammengebracht, dass es in der Biologie keine universellen und ausnahmslos geltenden Gesetze gibt, wie man sie aus der Physik oder der Chemie kennt. Dies meint u.a. Gould oder Beatty mit seiner „These der Kontingenz der Evolution“ (auch Mitchell 2008, 67). Meines Erachtens muss die Kontingenz bestimmter evolutionärer Produkte nicht mit dieser allgemeinen wissenschaftstheoretischen These der Gesetzeslosigkeit einhergehen. Ich möchte mir kein Urteil darüber erlauben, ob die Kontingenz in der Evolution daher rührt, dass es keine „echten“ Gesetze innerhalb der Biologie gibt und dieser Wissenschaft generell einen Status absprechen, der ihr vielleicht gebührt (wenn ich auch zugestehen möchte, dass die Gesetze der Biologie anderer Art sind als die der Physik u.a.). Ich meine, dass selbst, wenn es innerhalb der Biologie solche strikten Gesetze gäbe, diese Gesetze einen alternativen Evolutionsweg nicht ausschließen würden – m.E. bedeutet (evolutionäre) Kontingenz nicht direkt das *Fehlen* von (biologischen) Gesetzen. Ich habe damit ein schwächeres Verständnis evolutionärer Kontingenz als Beatty und Gould. Im vorliegenden Zusammenhang geht es lediglich um Kontingenz biologischer Produkte und evolutionärer Pfade. Die einzigen Gesetze, die ich der Biologie absprechen möchte, wären Gesetze, die die Entwicklung spezieller evolutionärer Produkte als notwendige Produkte beschreiben, wie z.B. folgendes hypothetisches Gesetz: „Für alle evolutionären Systeme gilt, dass sie zu irgendeinem Punkt *t* ihrer phylogenetischen Entwicklung die Fähigkeit erlangen werden, bewusst empfinden zu können.“ Das Fehlen *solcher* Gesetze macht es erst denkbar, dass es alternative evolutionäre Pfade hätte geben können, obwohl andere evolutionäre Gesetze, wie beispielsweise das Cope'sche Gesetz gelten.

²⁹⁰ Der Zufall rührt allein schon daher, dass Mutationen vom radioaktiven Zerfall bestimmter Substanzen beeinflusst werden. Bei dem Zerfall handelt es sich um einen objektiven Zufall, der indeterminiert ist (vgl. Schurz 2006, 96), d.h. um einen echten Zufall. Die Kontingenz der Evolution leitet sich somit letztlich von wirklich zufälligen Ergebnissen ab (vgl. Mitchell 2008, 76f. für dieses Argument).

²⁹¹ Eine weitere Quelle ist z.B. auch der Zufallsdrift (vgl. Beatty 1995, 59 Fußnote 17). Andere meinen, dass zusätzliche Quellen der Kontingenz auch die historischen Umstände der selektierenden Umwelt und die Selektion sein können (u.a. Gould 1991, 1998). Unter anderen Selektionsfaktoren müssten die

ße sich ein alternativer evolutionärer Pfad vorstellen, bei dem durch entsprechende Mutationen einfach keine bewusstseinsentwicklungsfördernden Veränderungen des Erbgutes aufgetreten sind. Bewusstseintragende Varianten, als Vorfahren zukünftig bewusster Wesen, wären in dieser denkbaren Alternativevolution einfach nicht vorhanden gewesen. In Anbetracht der Kontingenz wäre die evolutionäre Entwicklung von Wesen ohne Bewusstsein demnach also durchaus denkbar. Wenn Wesen ohne Bewusstsein in einer möglichen Alternativevolution aber denkbar sind, dann kann diese Denkbarkeit auch Aufschluss über die Funktionalität des in unserer faktischen Evolution entstandenen Bewusstseins geben. Die Frage nach solchen unbewussten Wesen kann unter philosophischem Gesichtspunkt „zombifiziert“ (Bringsjord et al. 2002, 121) werden.²⁹² Wir können fragen, warum wir nicht als Zombies evolviert sind. Diese Möglichkeit besteht, wenn die Evolution kontingent ist und es bei ihr nur auf den Verhaltensoutput eines Organismus ankommt (vgl. z.B. Blackmore 2005, 125). Auch David Chalmers fragt nach dieser Möglichkeit:

„Nach meiner Auffassung selektiert die Evolution Systeme nach ihrem physikalischen Funktionieren. Wenn einmal ein System da ist, das so funktioniert, dann hat es Bewußtsein. Deshalb entwickelt sich also das Bewußtsein. Aber hat sich das System entwickelt, weil es Bewusstsein hatte? Hat Bewußtsein irgendetwas für dieses System getan? Ich glaube im Moment hat niemand eine Antwort auf diese Frage.“ (Blackmore 2007, 70)²⁹³

Würde der evolutionäre Vorteil nicht auch bei Organismen gegeben sein, die lediglich unbewusste Detektoren wären? Diese Wesen würden z.B. auf die bei uns Empfindungen auslösenden Eigenschaften unserer Umgebungen reagieren, wären sich

Lebewesen nicht dieselben Aufgaben erfüllen, wie in unserer Welt, in unserer faktischen Evolution. Da mich gerade die Evolution von Wesen interessiert, die ein alternatives Merkmal für Bewusstsein besitzen und im Stande sind, dieselben Aufgaben zu bewältigen wie wir, möchte ich von einer Evolution, in der andere Selektionsparameter herrschten, absehen.

²⁹² Bringsjord et al. (2002) veranschaulichen die hier zugrunde liegende Fragestellung noch auf andere Weise. Angenommen man arbeitet in der Robotik. Was wäre notwendig, um einen möglichst überlebenschfähigen Roboter zu bauen? Wäre es von Vorteil, diesen Roboter mit einem Bewusstsein auszustatten? Den gleichen Grund, den der Forscher hat, hätte auch die Evolution haben können, als sie uns ein Bewusstsein „gegeben“ zu hat (vgl. Bringsjord et al. 2002, 112).

²⁹³ Eine Voraussetzung für die vorliegende Frage ist, dass sich das Bewusstsein von einer bloßen Fähigkeit zur Detektion verschiedener Informationen ablösen lässt. In einer behavioristischen Denktradition wäre das Bewusstsein (und alle anderen mentalen Eigenschaften) nicht mehr als (die Disposition zu einem bestimmten) Verhalten (s. Fußnote 186). Innerhalb eines solchen Paradigmas wäre es sinnlos von einer Wahrnehmung zu sprechen, die unbewusst abläuft, bei der aber trotzdem ein bestimmtes Verhalten gezeigt wird. Würde das Verhalten vorliegen, würde man also als Behaviorist auch behaupten, dass ein Bewusstsein vorhanden wäre. Ich meine hingegen, dass es Sinn macht, von Bewusstsein als etwas anderem zu reden als einem Verhalten oder einem neurologischen Prozess. Ist es also möglich, dass eine Detektion von Umweltinformationen ohne bewusstes Erleben dieser Informationen möglich ist?

dieser Eigenschaften aber nicht bewusst. Sie wären bloße Erkennungsautomaten. Ein Wesen, das auf Eigenschaften adäquat reagiert, die uns als bewusste Wesen z.B. Farben wahrnehmen lassen, hätte wahrscheinlich die gleichen evolutionären Chancen, wie ein bewusst Farben erlebender Organismus, weil er im Stande ist, auf diese Zeichen der Umwelt korrekt zu antworten. Er wäre *behavioral* identisch mit einem bewusst Farbenerlebenden.

Aber wie könnte man sich ein solches Wesen konkret vorstellen? Vielleicht ist so ein *evolutionärer Zombie*, der Gegenstand der durchzuführenden Gedankenexperimente sein wird, ein Tier ohne Empfinden, wie man sie in der Philosophiegeschichte bereits gedacht hat. Man betrachtete Tiere als empfindungslose Automaten (vgl. Dennett 2001, 145), also als so etwas wie evolutionäre Zombies. Tatsächlich steht ja auch die Frage im Raum, ob sich das Verhalten von z.B. Insekten auch unbewusst über Regeln erklären ließe, die wie kleine empfindungslose Roboter ihr biologisches Funktionieren unter Beweis stellen (vgl. Dennett 2001, 135)?²⁹⁴ Es handelt sich beim evolutionären Zombie jedenfalls nicht einfach um ein Wesen, dessen Handlungsspielräume derart begrenzt sind, dass Bewusstsein in jedem Falle entbehrlich wäre. Nach Plessner kann sich das Tier mit und ohne Bewusstsein in der Welt zurechtfinden (vgl. Plessner 1975, 141). Nach ihm wären also auch unbewusste Wesen möglich (vgl. Plessner 1975, 245ff.). Das Bewusstsein fungiert für ihn sozusagen als eine Festlegungsinstanz von Handlungsalternativen aus einer für ein vielseitiges Wesen unbegrenzten Menge an Handlungsmöglichkeiten. Durch das Bewusstsein werden diejenigen Handlungsmöglichkeiten ausgewählt, die für eine jeweils gegebene Situation angemessen sind. Diese Einengung kann nach Plessner natürlich auch durch eine generelle Einengung der Handlungsmöglichkeiten eines Lebewesens erreicht werden. Um die Handlungsalternativen zu begrenzen, müsste ein solch weniger potentes Wesen dann aber auch seinen Lebensraum auf ein begrenztes Umfeld beschränken. So ist eine Pflanze in ihren „Handlungsspielräumen“ sehr viel begrenzter als ein Mensch. In diesem Fall wären dann auch Organismen ohne Bewusstsein möglich. Aber ein solch sessiles Wesens, das zwar „bewusstlos“, aber nur still an einem Ort sitzen würde, würde meiner Idee des evolutionären Zombies nicht gerecht werden (vgl. auch Eagleman 2013, 165f.).

²⁹⁴ Derartige Mutmaßungen, wie sie sich an prominentester Stelle innerhalb La Metries metaphorischer Sprache des Menschen als Maschine finden, sind nach Nietzsche „mechanische Tölpelereien“. Diese Ansichten zum Verhalten einfacherer Lebewesen sind nicht selbstverständlich, denn wieder andere gehen davon aus, dass schon das Handeln einer Ameise nicht allein mechanisch, sondern durch positive Empfindungen verursacht ist (vgl. Weber 2008, 60).

Ein solcher Zombie ist aber auch etwas anderes als der argumentative Kettenhund übriggebliebener Dualisten. Ich grenze den evolutionären Zombie auch von dem klassischen geistphilosophischen Zombie ab. Der evolutionäre Zombie ist eine Gedankenfigur, die bei der Beantwortung der Frage hilft, ob Bewusstsein eine (evolutionsgesetzlich) notwendige Bedingung dafür ist, dass unbewusste Wesen die gleichen (ökologischen) Aufgaben erfüllen können wie wir als bewusste Wesen. Kurz: Könnten Wesen auch potentiell dieselben Aufgaben ohne Bewusstsein erfüllen?²⁹⁵ Diese Frage tritt bei Chalmers klassischen geistphilosophischen Zombies in den Hintergrund. Er fragt nicht nach der *naturgesetzlichen* Möglichkeit von Zombies (mit *anderer* funktionaler Organisation), sondern nach der *logischen* Möglichkeit von unbewussten Wesen bei *gleicher* funktionaler Organisation; er setzt einen zu uns funktional gleich organisierten Organismus voraus und fragt, ob es logisch möglich ist, dass von diesem Wesen nichts empfunden wird.²⁹⁶ Hier soll aber danach gefragt werden, ob sich funktional anders organisierte unbewusste Lebewesen hätten entwickeln können, die dazu im Stande sind, dieselben Aufgaben zu erledigen, wie die bewussten Wesen. Es besteht also ein Unterschied zwischen dem klassischen Zombie der Philosophie des Geistes und dem unbewussten evolutionären Zombie.²⁹⁷ Es wird also nicht ein funktional identischer Organismus gedacht, der einfach nur nichts empfindet, bei dem also die neurologischen Prozesse einfach nicht auf phänomenales Erleben abheben, vielmehr wird ein Wesen vorgestellt, das eventuell neurologisch völlig anders organisiert ist, welches aber evolutionär gesehen genauso gut auf z.B. seine farbige, duftende oder bei uns Schmerzen verursachende Umgebung reagieren kann wie bewusste Wesen. Bei diesem evolutionären Zombie muss es also keine funktionale Isomorphie, geschweige denn totale Identität zu einem bewusst Erlebenden geben.²⁹⁸ Der klassische Philosophenzombie ist ein Gedankenexperiment, welches einsichtig machen soll, dass die logische (physikalische) Möglichkeit eines Wesens besteht, das mit einem bewussten Organismus exakt identisch ist,

²⁹⁵ Zur Erinnerung: Diese Frage stelle ich mir, um die am Anfang beschriebenen Möglichkeiten bzgl. der Funktion unseres bewussten Empfindens auszuwerten. Nur so kann die ungünstige Situation frei verteilter phänomenaler Eigenschaften für den Pathozentristen ausgeräumt werden.

²⁹⁶ Chalmers meint aber z.B., dass philosophische Zombies innerhalb des Rahmens unserer Naturgesetze in unserer Welt unmöglich wären (vgl. Chalmers 1996).

²⁹⁷ Damit will ich mich auch von Bringsjord et al. (2002, 118) abgrenzen. Sie ziehen zur Beantwortung der Frage den klassischen Philosophenzombie heran und machen damit m.E. einen Fehler.

²⁹⁸ Damit steht in diesem Kapitel auch nicht die Frage nach der Erklärung des Zustandekommens bewusster Empfindungen aus neuronalen Strukturen im Fokus dieser Argumentation (i.e. Erklärungslücke), sondern eine Fragestellung nach der Möglichkeit einer Evolution, die einen unbewussten Organismus hervorgebracht hätte. Damit verschiebt sich der Schwerpunkt dieser Frage von der Philosophie des Geistes mehr in die Philosophie der Biologie.

aber kein Bewusstsein besitzt. Mein evolutionärer Zombie soll die (*evolutions*)*biologische Möglichkeit*²⁹⁹ ausdrücken, dass ein Wesen existiert, welches ebenso wie wir auf seine Umwelt reagiert und im Stande ist zu überleben, aber keinerlei Bewusstsein im Bezug z.B. auf Farbe, Verletzungen u.a. besitzt.

Nachdem die Denkbarkeit evolutionärer Zombies aufgrund der prinzipiellen Möglichkeit der Entstehung alternativer biologischer Merkmale in einem grundsätzlich kontingent verlaufenden Evolutionsprozess herausgearbeitet wurde, sind nun die Grundlagen vorhanden, um mittels der oben beschriebenen Gedankenexperimente den funktionalen Status unseres Bewusstseins auszuwerten. Ziel dieser Experimente ist es, das phänomenale Bewusstsein als funktionales und nicht ersetzbares Merkmal auszuweisen. Nur ein solches Merkmal bietet eine Schablone dafür, phänomenale Eigenschaften unter den Spezies in gerechtfertigter Weise anzunehmen. Denn sowohl die noch nicht ausgeschlossene Nichtfunktionalität als auch eine mögliche Ersetzbarkeit hätten dramatische Folgen für den Pathozentrismus. Hätte Bewusstsein keine Funktion, könnte es bei den Spezies in jedweder Form auftreten; wäre es zwar funktional, aber immer noch ersetzbar, könnten Lücken in der Verteilung vorliegen, weil eine Spezies X dann hypothetisch einen Alternativmechanismus besitzen könnte, der die Funktion innehat, die auch Bewusstsein erfüllt. Eine nicht freie Verteilung der Bewusstseinsfähigkeit wäre hingegen unter der Annahme eines Bewusstseins als einem funktionalen und nicht ersetzbaren biologischen Merkmal gewährleistet. Von derartigen unersetzbaren biologischen Merkmalen gibt es eine Reihe. Weiß man beispielsweise darüber Bescheid, dass ein Verdauungsapparat die Funktion der Aufnahme von Nährstoffen besitzt, und wüsste man ferner, dass dieser Verdauungsapparat nicht durch einen Alternativmechanismus ersetzbar ist, ließe sich auch für ihn folgern, dass jede nicht autotrophe Spezies, die Nährstoffe aufnehmen muss, einen Verdauungsapparat in der einen oder anderen Form besitzt. Im Folgenden wird in mehreren Schritten (4.1.1–4.1.3) gezeigt, dass das phänomenale Bewusstsein auch eine solche unersetzbare Funktion innehat.

Es gibt nur drei Möglichkeiten bzgl. des Status unseres Bewusstseins: funktionslos, funktional und ersetzbar sowie funktional und unersetzbar. Um zwischen diesen drei Möglichkeiten eine Entscheidung zu treffen, Aufklärung bzgl. des funktionalen Status

²⁹⁹ Ich verstehe den Begriff der biologischen Möglichkeit analog zum Begriff der physikalischen/ naturgesetzlichen Möglichkeit. Eine biologische Möglichkeit wäre die Denkbarkeit innerhalb der biologischen Gesetze.

des phänomenalen Bewusstseins zu schaffen, lässt sich nur nach einer möglichen Evolution von Wesen fragen, denen Bewusstsein fehlt – nach der Möglichkeit evolutionärer Zombies. Die hypothetische Konzeption und die Spekulation über die Entstehung solcher Wesen ist der Prüfstein für die Möglichkeiten bzgl. der Funktion von Bewusstsein, die eine grundsätzliche Prämisse jedes begründeten pathozentrischen Ansatzes ist.

Im ersten Fall wird angenommen, Bewusstsein habe keine Funktion (4.1.1). Wenn dieser Fall zuträfe, dann wäre es zumindest eine denkbare Annahme, dass alternativ zu uns Wesen hätten entstehen können, denen Bewusstsein fehlt. Phänomenales Bewusstsein wäre dann ein biologisches Merkmal, welches sich zufällig in der Evolution herausgebildet hat und nicht durch weitere Prinzipien zurückgebunden wäre und innerhalb des Artenspektrums fehlen oder in jeder möglichen Ausprägung auftreten könnte. Dies wäre eine für den Pathozentrismus fatale Situation. Er hätte keine Richtschnur, um die Angehörigen fremder Spezies moralisch zu beurteilen. Wenn eine Evolution unbewusster Wesen in Anbetracht unserer faktischen Evolution, die Bewusstsein hervorbrachte, doch unplausibel erscheint, so wäre damit aber diese erste mögliche Variante eines funktionslosen Bewusstseins ausgeschlossen.

Im Szenario für die zweite Möglichkeit (4.1.2) hat Bewusstsein eine durch einen Alternativmechanismus ersetzbare Funktion. Auch diese Möglichkeit einer ersetzbaren Funktion des Bewusstseins muss durch eine hypothetische Evolution von Wesen mit entsprechenden Alternativmechanismen zum Bewusstsein ausgewertet werden. Ein mit einem Alternativmechanismus für Bewusstsein ausgestattetes, nicht empfindungsfähiges Wesen wäre für den Pathozentrismus moralisch bedeutungslos. Denn solche Wesen empfinden nichts und können daher unter pathozentrischen Gesichtspunkten moralisch nicht ins Gewicht fallen. Wenn eine solche evolutionäre Lösung eines Alternativmechanismus möglich wäre, dann wäre das eine ebenso fatale Situation für den Pathozentrismus. Bestände die Möglichkeit eines Alternativmechanismus, der sich vielleicht sogar innerhalb der Vielzahl der Arten in unserer faktischen Evolution herausgebildet hätte, gäbe es wieder keine Anhaltspunkte, Bewusstseinsfähigkeit als nomologisch nicht kontingentes Merkmal bestimmten Arten zuzuschreiben.

Sollten diese beiden Möglichkeiten des Status von phänomenalem Bewusstsein ausgeschlossen werden können, bliebe nur der Fall, dass unser Bewusstsein eine unersetzbare Funktion innehat (4.1.3). Hier wäre dann noch darüber zu spekulieren,

worin diese Funktion bestehen mag. Die beschriebenen Schritte der Untersuchung zum funktionalen Status des Empfindens werden eine theoretische Voraussetzung dafür schaffen, dass ein begründeter Pathozentrismus überhaupt möglich wird.

4.1.1 Funktionsloses Bewusstsein

Übernimmt Bewusstsein keine Funktion, wie es der ätiologische Epiphänomenalismus behauptet (vgl. Weber 2008, 204), wäre dies eine fatale Situation für den Pathozentristen. Somit könnte er eine freie Verteilung phänomenaler Eigenschaften unter den Lebensformen nicht ausschließen. Wäre Bewusstsein ein nicht funktionales Merkmal, könnte die Fähigkeit zu empfinden in nahezu jeder Spezies in jedweder Form realisiert sein (vgl. dazu auch Fußnote 270). Gehört das Bewusstsein zu der Menge nichtfunktionaler Merkmale, von denen sich eine ganze Reihe in der Natur ausprägen konnten?³⁰⁰ Ist Bewusstsein mit dem Umbilicus der Schnecke vergleichbar?

Wenn Bewusstsein keine Funktion hat, dann wäre es eine plausible Annahme, dass auch evolutionäre Zombies hätten entstehen können, die die gleichen Aufgaben erfüllen könnten wie wir. In diesem Fall, müsste begründet werden, inwiefern Bewusstsein für die Erfüllung bestimmter Aufgaben entbehrlich ist.³⁰¹ Doch wie lässt sich begründen, dass Bewusstsein wirklich keinerlei Funktion besitzt und so eine Zombieevolution denkbar wird? Welche Anzeichen gäbe es dafür, anzunehmen, dass Bewusstsein keine Funktion hat und auch unbewusste Zombies hätten evolvieren können? Man könnte fragen, warum bewusste Wahrnehmung nötig ist, wenn es schon reicht, dass ein Organismus auf Reize der Umwelt allein reagiert (vgl. auch Glasauer 2007, 321). Denn nur in einer Umwelt, in der bestimmte Merkmale auch wirklich nötig sind, werden diese ausgebildet und bleiben über einen langen Kampf ums Dasein erhalten. Die Evolution selektiert nur auf Verhalten und nicht auf der Ebene des phänomenalen Bewusstseins (vgl. Durstewitz/ Windmann 2000). Das, worauf es wirklich ankommt, ist nicht der phänomenale Teil einer Wahrnehmung, sondern, dass ein Organismus abgestimmt auf verschiedene Weltzustände reagieren kann. So scheint es weniger entscheidend zu sein, dass ein Individuum seine Umwelt phänomenal empfindet. Wir setzen aber oft voraus, dass visuell geleitetes Verhalten nicht ohne z.B. *bewusste* Sehfunktion möglich ist (vgl. Werth 2010, 144). Diese Intuition haben wir, weil wir unsere Wahrnehmung nur als *bewusste*

³⁰⁰ Weitere Beispiele für solche nicht funktionalen Merkmale finden sich bei Portmann (nach Weber 2008, 206f.).

³⁰¹ Dieser Zombie unterscheidet sich auch von den weiter unten vorgestellten Wesen, die möglicherweise hätten evolvieren können. Der Zombie, der hier vorgestellt wird, ‚braucht‘ keinen Alternativmechanismus zu Bewusstsein, weil Bewusstsein keine Funktion hat. Die Wesen, um die es weiter unten geht, besitzen jedoch einen Alternativmechanismus, weil Bewusstsein eine Funktion besitzt, die durch etwas anderes übernommen werden muss.

Wahrnehmung kennen und uns die Situationen, in denen wir unbewusst agieren, aufgrund ihrer Unbewusstheit ja gerade nicht präsent sind. Wahrnehmung und Informationsverarbeitung ist für uns deshalb per se bewusst. Besteht aber dennoch die Möglichkeit, dass z.B. visuelle Informationen für ein Verhalten verfügbar gemacht werden können, ohne dass diese visuellen Erfahrungen bewusst sind?

Es ist nicht so abwegig, dass Informationen, auf deren Grundlage Akteure handeln, unbewusst verarbeitet werden. In einigen Situationen kommen Akteure auch ohne phänomenales Empfinden zurecht. Viele Prozesse laufen unbewusst ab. Nur ein kleiner Teil der unseren Handlungen vorausgehenden Informationsverarbeitungsprozesse tritt ins Bewusstsein. Viele Informationen werden zerebral verarbeitet, ohne jemals bewusst in Erscheinung zu treten. Dies kann sehr anschaulich an Experimenten des maskierten Primings demonstriert werden. In der Psychologie zeigen eine Reihe weiterer Untersuchungen, dass eine unbewusste Verarbeitung im Gehirn stattfindet, die auch erheblichen Einfluss auf unser Handeln hat. Getestete Versuchspersonen nehmen in diesen Experimenten ihre Umwelt größtenteils unbewusst wahr und verwerten diese Informationen. Bei diesen Experimenten wird den Versuchspersonen beispielsweise ein Testreiz (z.B. das Wort „grün“) nur so kurz gezeigt, dass er ihnen nicht bewusst wird. Trotzdem zeigen sich Effekte dieser unbewussten Wahrnehmung. Nach der Präsentation des Zielreizes (der Farbe Grün) kann die Versuchsperson schneller reagieren, als sie es ohne einen Reiz tun würde.³⁰²

Routinierte Tätigkeiten sind ein weiteres Anzeichen für die Entbehrlichkeit bewussten Erlebens. Fabrikarbeiter oder erfahrene Autofahrer verlieren ihr bewusstes Erleben bei dem, was sie tun. Auch hier laufen Prozesse unbewusst ab.³⁰³ Mit der Routine verlagern sich auch die zuständigen Hirnbereiche von kortikalen in subkortikale Hirnbereiche und werden nicht mehr bewusst erlebt (vgl. Singer/ Ricard 2010, 85).

Auch die meisten lebensrettenden Aktivitäten laufen unbewusst ab (vgl. Singer/ Ricard 2008, 38). Wenn ein Jaguar aus dem Unterholz springt, handeln wir wie von selbst. Wenn uns aber gerade in solchen Situationen das Bewusstsein abhanden

³⁰² Sie reagiert natürlich schneller auf den Zielreiz, wenn der Testreiz mit dem Zielreiz übereinstimmt, und langsamer, wenn er es nicht tut. Der Umfang unbewusster Verarbeitungen ist natürlich begrenzt (vgl. Naccache/ Dehaene 2006, 17). Zum einen bleiben unbewusste Repräsentationen nicht lange verfügbar; der Effekt verschwindet nach ein paar Millisekunden. Um Informationen in differenzierter Weise verwerten zu können, müssen sie aber dauerhaft verfügbar sein. Z.B. die Farbinformation über eine nahrhafte Frucht sollte man länger behalten als eine Millisekunde. Zum anderen ist zwar eine große Anzahl unbewusster Repräsentationen möglich, aber Operationen und Manipulationen sind mit diesen Repräsentationen nicht durchführbar.

³⁰³ Beim Lernen, also beim Routinierungsvorgang dieser Tätigkeiten, ist Bewusstsein hingegen vorhanden.

kommt, warum sollte es dann einen Überlebensvorteil bieten? Denn in Situationen, in denen sich entscheidet, ob ein Individuum überlebt oder nicht, ist das Bewusstsein ja anscheinend einfach nicht vorhanden.

Sog. Blindsightpatienten sind blind. Ein teilweiser oder vollständiger Ausfall in der primären Sehrinde verhindert, dass die Betroffenen ein Bewusstsein visueller Reize erlangen (vgl. Weiskrantz 1986). Alle anderen Strukturen, Auge, Sehnerv etc. sind intakt. In Tests wurden Blindsightpatienten gebeten, eine Aufgabe zu erfüllen, bei der sie auf den Sehsinn angewiesen waren. Beispielsweise mussten sie angeben, ob ein Gegenstand vor ihnen rund oder eckig ist. Obwohl sie erklärten, blind zu sein, erzielten sie eine signifikante Trefferquote. Dieses Phänomen könnte ebenfalls einen Hinweis darauf geben, dass Bewusstsein ein entbehrliches Merkmal ist. Weil Bewusstsein vielleicht doch keine Funktion erfüllt, könnte man folgern, dass wir und andere Spezies ebenso zu unbewussten Zombies hätten evolviere können. Durch all diese Beispiele wird zumindest plausibilisiert, dass vielleicht auch unter den uns bekannten Spezies evolutionäre Zombies ein unbewusstes Dasein fristen könnten.

Ist in Anbetracht der geschilderten Phänomene eine Evolution evolutionärer Zombies aber wirklich plausibel? In diesem Fall wäre dann auch die Annahme eines funktionslosen Bewusstseins denkbar und der Pathozentrist hätte einen schweren Stand, die moralische Relevanz anderer Spezies zu beurteilen.³⁰⁴

Verschiedene Gründe können jedoch gegen die Entstehung eines evolutionären Zombies unter den uns bekannten Spezies angeführt werden. Auch wenn wir uns aufgrund der oben beschriebenen Phänomene wie Blindsight etc. eine Evolution eines Zombies vorstellen könnten, ist es dennoch auf den zweiten Blick relativ unwahrscheinlich. Erstens zeigen diese Beispiele nur, dass Bewusstsein in eingeschränkten Situationen scheinbar nicht erforderlich ist; die generelle Irrelevanz des Bewusstseins wird mit ihnen aber keineswegs belegt. Zudem belegt das sog. *Argument der natürlichen Auslese* eine funktionale Relevanz des Bewusstseins; es zeigt, dass Bewusstsein eine (evolutionär positive) kausale Wirkung haben muss, weil es sonst nicht entstanden wäre. Nach diesem traditionellen Argument kann die Evolution von Bewusstsein nur unter Ausschluss einer kausalen Impotenz des Mentalen erklärt

³⁰⁴ Diese Plausibilitätsabwägung zu einer Zombiievolution ist das einzige Prüfkriterium, um eine Aussage bzgl. der Funktion von Bewusstsein zu treffen. Kant sagt in der *Kritik der reinen Vernunft*, dass spekulativ alles denkbar ist, dass das Kriterium des Denkbaren für uns aber nur die Erfahrung, d.h. in diesem Fall unsere Evolution und deren Bedingungen, ist. Dementsprechend werde ich meine Untersuchung in Form der evolutionsphilosophischen Gedankenexperimente auch immer wieder auf die faktische Evolution zurückbinden.

werden. Bewusstsein (und andere mentale Zustände) müssen einen kausalen Einfluss haben, da nur unter der Voraussetzung dieses Einflusses eine notwendige Voraussetzung gegeben wäre, dass Bewusstsein selektiert wurde und somit eine biologische Funktion hat. Wir können auch aus unserer Evolution ablesen, dass Bewusstsein sich durchsetzen konnte, also muss Bewusstsein sehr wahrscheinlich kausal wirksam und funktional gewesen sein. So argumentieren u.a. Popper und Eccles (2005, 74). Auch gegenwärtig hat dieses Argument nicht an Attraktivität verloren (vgl. z.B. Cairns-Smith 1996; Edelman 2007, 88). John Searle äußert sich auch dementsprechend:

„Es wäre höchst verwunderlich, wenn die Evolution diesen ungeheuer komplexen, aufwendigen Apparat, das bewusste Gehirn, [in unserer biologisch möglichen Welt] hervorgebracht hätte, wenn es überhaupt keinen Unterschied machen würde.“ (Blackmore 2007, 288).

Wenn also Bewusstsein in dieser, unserer Welt unser Handeln nicht beeinflusst hätte, könnte es nicht in einem evolutionären Prozess entstanden sein, weil es sonst in diesem Prozess ausselektiert worden wäre – wie es mit anderen nutzlosen Dingen auch geschehen ist. Also muss bewusstes Empfinden einen kausalen Einfluss auf unseren Körper haben, der es zu einem Fitnessvorteil werden ließ. Empfindungen hätten damit, aufgrund ihrer kausalen Wirksamkeit als mentale Zustände, irgendeinen Überlebensvorteil für einen Organismus.³⁰⁵ Diese interaktionistische These ist, nach Ansicht vieler Autoren, eine Konsequenz aus evolutionstheoretischen Überlegungen.³⁰⁶ Das Argument der natürlichen Auslese zeigt, dass es unwahrscheinlich

³⁰⁵ Innerhalb einer epiphänomenalistischen Position kann nicht nach einer Funktion von Bewusstsein gesucht werden. Bewusstsein hat hier aufgrund seiner kausalen Impotenz keine Funktion, ist ein Nebenprodukt und könnte höchstens zusammen mit anderen hilfreichen Selektionen durch Zufall irgendwann aufgetaucht sein. Die Aufgabe des Epiphänomenalisten wäre es dann herauszuarbeiten, was diese andere biologische Eigenschaft sein könnte, die Bewusstsein quasi auf ihrem Rücken bis heute mitgetragen hat. Zudem müsste der Epiphänomenalist angeben, warum ein so aufwendiges Phänomen wie Bewusstsein nicht aufgrund seiner Kostspieligkeit negativ selektiert worden ist (vgl. auch das Komplexitätsargument). Ist es vielleicht nicht ablösbar von dieser bestimmten anderen biologischen Eigenschaft? Alternativ wäre auch denkbar, dass die Entwicklung von Bewusstsein auf dem Rücken einer anderen biologischen Eigenschaft einfach ein unzweckmäßiger „Fehler“ ist, den, einmal getan, weitere Evolutionsschritte nicht wieder „ausmerzen“ konnten.

³⁰⁶ Dieses Argument kann man allein dadurch zu blocken versuchen, dass man sich z.B. gegenüber der Annahme des sog. Komplexitätsargumentes (s.o.) verschließt. Man gesteht sich dann ein, dass auch etwas so komplexes wie Bewusstsein allein durch Zufall zustande gekommen sein konnte. Wenn man dem zustimmt und einen sog. ätiologischen Epiphänomenalismus vertritt, kann man wieder unterscheiden: Ist Bewusstsein, wenn nicht durch natürliche Auslese, wirklich durch einen (oder besser sehr viele) Zufälle zustande gekommen? Oder ist Bewusstsein, wenn nicht durch natürliche Auslese, durch die Selektion anderer Komponenten eines Organismus entstanden? Wurde Bewusstsein quasi auf dem Rücken eines anderen Phänomens selektiert (s.o.)? Ein klassischer Epiphänomenalist ist immer gleich ein ätiologischer Epiphänomenalist. Wohingegen nicht jeder ätiologische Epiphänomena-

ist, dass Bewusstsein einfach so, ohne Funktion, durch einen kosmischen Zufall in Erscheinung trat.³⁰⁷ Auch die Energie, die von biologischen Körpern für Bewusstsein aufgewendet wird, spricht dagegen, dass die Fähigkeit bewussten Erlebens sich funktionslos bis heute hätte halten können. Ein verhaltensäquivalenter Organismus ohne Bewusstsein würde erhebliche Energie einsparen und dadurch gegenüber seinen verhaltensäquivalenten Gegenspielern im Vorteil sein.³⁰⁸

Die Evolution ist recht sparsam, was kostspielige Innovationen angeht. Aufwendige Strukturen werden meist nur dort ausgebildet, wo sie auch wirklich nötig sind, also wo ein entsprechender Selektionsdruck gegeben ist. Der in unseren Wäldern heimische Ilex bildet z.B. seine komplizierten stacheligen Blattstrukturen, die seine Blätter vor Fressfeinden schützen sollen, nur unten aus. Oben, in dem Bereich, wo die Blätter für Tiere unerreichbar sind, finden sich die komplizierten schützenden Blattformen nicht mehr. So spart der Organismus Energie und optimiert seinen Haushalt. Schon allein der Aufbau des proteinreichen Nervengewebes, welches mutmaßlich unser bewusstes Erleben zustande bringt, raubt Energie. Die Seescheide beginnt deshalb sogar, ihr Gehirn zu fressen, nachdem sie ihren festen Platz am Meeresgrund gefunden und sich vermehrt hat. Sie braucht ihre neuronalen Strukturen dann nicht mehr, kann das Gewebe aber in Form von Nahrung noch nutzen (vgl. Gould 1998). Die Erzeugung bewusster Empfindungen und der Aufbau der neuronalen Strukturen, die sie erzeugen, verbraucht eine Menge Energie; man bedenke, wie viel Energie allein das Gehirn im Vergleich zu den anderen Organen verbraucht.³⁰⁹ So wären sicherlich auch so komplexe Strukturen wie die, die unser Bewusstsein hervorbringen, an dem Punkt, an dem sie überflüssig wären, eingespart worden. Dass sich bei uns aber Bewusstsein findet, spricht für die Tatsache, dass es nicht völlig funktionslos und nur zur phänomenalen Belustigung vorhanden ist.

list ein klassischer Epiphänomenalist sein muss. Bewusstsein kann durchaus nicht über natürliche Selektion entstanden und trotzdem ein kausal wirksames Phänomen sein (vgl. Fußnote 278).

³⁰⁷ Hat Bewusstsein, wenn es kausal potent ist (wie durch das Argument gezeigt werden soll) eine Funktion? Bewusstsein kann m.E. natürlich kausal potent sein und trotzdem keinerlei biologische Funktion besitzen. Unsere Weisheitszähne sind z.B. kausal potent, haben aber keine Funktion. Es sei hier angemerkt, dass etwas generell nicht nur, weil es kausal potent ist, eine Funktion innehaben muss. Andersherum verhält es sich aber so: Wenn Bewusstsein eine Funktion besitzt und selektiert wurde, dann muss es kausal potent sein (vgl. auch Polger/ Flanagan 2002, 76ff.).

³⁰⁸ Nicht nur Energie, sondern auch Raummangel innerhalb der Schädelhüllen spielt eine erhebliche Rolle. Die Faltung des Gehirns zeigt, dass es einen erheblichen Platzmangel im Kopf gibt (vgl. Kapitel 3.3).

³⁰⁹ Es benötigt bis zu 20% der verfügbaren Energie. Das Gehirn ist damit der Hauptenergieverbraucher im gesamten Körper.

Wir haben zwar Anzeichen dafür, dass Bewusstsein in manchen Situationen irrelevant und funktionslos sein könnte (s.o.) und deshalb eine Evolution eines Zombies zumindest denkbar wäre. Es zeigt sich aber, dass eine solche Evolution in Anbetracht anderer Argumente unplausibel ist. Die aufgeführten Beispiele zeigen nicht die generelle Irrelevanz von Bewusstsein auf. Auch das Argument der natürlichen Auslese spricht nicht generell gegen die Evolution eines bewusstlosen Zombies, lässt sie aber unwahrscheinlich erscheinen. Schließlich macht auch der Energieverbrauch der Aufrechterhaltung neuronaler Prozesse für bewusstes Erleben die Evolution eines unbewussten Zombies unplausibel.

Der erste Teil dieses Gedankenexperimentes ist damit abgeschlossen. Im zweiten Schritt der Argumentation soll davon ausgegangen werden, dass Bewusstsein eine Funktion trägt. Es geht im Folgenden darum, die noch offenen Möglichkeiten bzgl. des funktionalen Status von Bewusstsein auszuloten. Ist die Funktion, die Bewusstsein anscheinend hat, ersetzbar oder nicht? Wenn sie ersetzbar sein sollte, dann ist es wiederum möglich, dass sich innerhalb des Tierreichs unter den Spezies Lebewesen befinden, die nichts verspüren und die Funktion, die Bewusstsein erfüllt, mit welcher Alternative auch immer wettmachen. Sollte dies möglich sein, ist der Pathozentrist in einer ebenso misslichen Lage, wie er es unter der Annahme eines funktionslosen Bewusstseins gewesen wäre. Um eine eingeschränkte Verteilung phänomenaler Eigenschaften zu gewährleisten, muss also auch die Ersetzbarkeit der Funktion, die Bewusstsein erfüllt, ausgeschlossen werden.

4.1.2 Evolution von Bewusstseinsalternativen

Im Vorangegangenen wurde gezeigt, dass Bewusstsein wahrscheinlich eine Funktion besitzen muss. Wäre diese Funktion durch einen Alternativmechanismus ersetzbar? Solange diese Möglichkeit gegeben ist, muss der Pathozentrist wegen potentieller Ersetzungen durch Alternativen zum Bewusstsein immer noch Lücken bei der Verteilung phänomenaler Eigenschaften unter den Spezies einräumen. So hätten sich vielleicht Alternativen zum bewussten Erleben entwickeln können, die seine Funktion erfüllen würden. Solche Evolutionsentwicklungen könnten Wesen hervorgerufen haben, die zwar unbewusst sind, aber dieses Defizit durch einen alternativen Mechanismus wettmachen.³¹⁰ Dieser Mechanismus würde die Funktion von Bewusstsein erfüllen und es so funktional ersetzen. Die Wesen wären zwar wie unser erster evolutionärer Zombie unbewusst, hätten aber irgendein Merkmal ausgebildet, welches die Funktion von Bewusstsein übernimmt. Niemand weiß, wie solche unbewussten Alternativprodukte aussehen könnten, wären sie bei bestimmten Spezies an Stelle von Bewusstsein entstanden. Meines Erachtens sind wir so vertraut mit der Fähigkeit, bewusst zu empfinden, dass es uns sogar überaus schwerfällt, einen Ersatz dafür vorzustellen. Vielleicht hätten die Wesen, bei denen solche Alternativen realisiert wären, riesige Köpfe, weil die Funktion von Bewusstsein unter Umständen mechanisch übernommen wird. Solche Wesen wären dann einem Schweizer Taschenmesser ähnlich – sie könnten auf jede Umweltsituation mit einem passenden Mechanismus oder Instinkt reagieren.³¹¹ In solchen unwahrscheinlichen Organismen wäre jede Verhaltensreaktion vorprogrammiert. Arnold Gehlen spricht von einer „Ins-

³¹⁰ Ich möchte hier voraussetzen, dass sich in einem alternativen evolutionären Pfad die erforderlichen Mutationen für die Entstehung des Bewusstseinsmerkmals einfach nicht ereignet haben. Ich möchte also voraussetzen, dass ein Alternativmechanismus sich nicht gegen das Merkmal des Bewusstseins behaupten musste, denn es ist an dieser Stelle nicht meine Frage, ob es einen Alternativmechanismus geben könnte, der *besser* ist als Bewusstsein. Hier steht erst einmal nur die prinzipielle Frage nach Alternativmechanismen für Bewusstsein zur Debatte. (Selbst wenn angenommen werden müsste, dass die für Bewusstsein erforderlichen Funktionen sich in einer solchen hypothetischen alternativen Evolution ereignet hätten, kann angenommen werden, dass die Organismen mit Bewusstsein in ihrer evolutionären Entwicklung durch eine Naturkatastrophe oder Epidemie zurückgeworfen worden wären. So hätten sie nicht mit den Alternativwesen konkurrieren können, wie es auch bei den Säugtieren und Dinosauriern war (vgl. Gould 1991, 360).)

³¹¹ Es wäre unwahrscheinlich, dass diese Wesen so viele einzelne Mechanismen entwickelt hätten. Plausibler wäre die Entstehung *eines* Mechanismus, der dazu im Stande ist, mehrere Probleme auf einmal zu lösen. Wegen dieser Fülle an Mechanismen wären diese Wesen wahrscheinlich sogar zu schwer, um sich fortbewegen zu können. Solche Wesen hätten deshalb wahrscheinlich auch nicht das Erfordernis, auf so viele Situationen reagieren zu müssen und wären wahrscheinlich eher wie Pflanzen, die auch für gegebene Situationen ein Set an unbewusst ablaufenden Mechanismen besitzen, die für ihren jeweiligen Standort ausreichen.

tinktreduktion“, wenn Organismen nicht auf diese Art vorprogrammiert sind. Ebenso nehmen auch in Schelers Stufenmodell Instinkt und Intelligenz andere Funktionen ein (nach Ingensiep/ Baranzke 2008, 23). Vielleicht wären evolutionäre Zombies mit alternativen Mechanismen aber auch auf besondere Weise mit der Welt verbunden, um ohne Bewusstsein noch lebensfähig zu sein. Ich denke hier an so etwas wie eine informative Verbindung zur selektierenden Umwelt, deren Einrichtung den betroffenen Wesen ein unbewusstes Leben erlaubt.

In Anbetracht solcher Gedanken erscheint es nicht zielführend, über Alternativmechanismen zum phänomenalen Bewusstsein nachzudenken. Wir haben nämlich nicht die geringste Vorstellung davon, wie ein solcher Alternativmechanismus aussehen könnte. Und verglichen mit phänomenalem Bewusstsein könnten alle eine vollständig unterschiedliche Wirkweise aufweisen. Ein vielversprechenderer Ausgangspunkt wäre es, wenn wir zumindest wüssten, wozu Bewusstsein da ist, d.h., wenn wir wüssten, welche Funktion es innehat. Für jede Funktion, die Bewusstsein haben könnte, gibt es jeweils verschiedene mögliche Lösungen, die eine alternative Evolution hätte finden können. Würde Bewusstsein z.B. die Funktion F1 innehaben, so kämen als alternative evolutionäre Lösungen L1, L2, L3 ... in Frage. Wäre F2 aber die Funktion von Bewusstsein, dann wären mögliche Alternativmechanismen vielleicht L4, L5 usw.³¹² Jeder denkbaren Funktion kann also immer eine ganze Reihe an Alternativmechanismen zugeordnet werden. Und das Sample möglicher evolutionärer Alternativlösungen könnte je nach Funktion unterschiedlich sein. Eine Menge an möglichen Alternativmechanismen könnte von uns prinzipiell also erst angegeben werden, wenn wir die biologische Aufgabe kennen, die Bewusstsein auch erfüllt.

Man möchte ein Zelt zusammenbauen und bemerkt an der Anzahl der Teile, dass eine Zeltstange fehlt. Natürlich soll das fehlende Teil ersetzt werden. Das kann man aber erst, wenn die Funktion der fehlenden Zeltstange bekannt ist. Man muss erst wissen, welche Rolle diese Stange im gesamten Zeltaufbau spielt, bevor wir uns eine Alternative für sie ausdenken können. In Anlehnung an dieses Beispiel müsste man auch für die Funktion von Bewusstsein erst kennen, bevor man eine Aussage darüber treffen kann, welche konkreten alternativen Mechanismen eine Bewusstseinsfähigkeit ersetzen könnten. Über die Funktion, die Bewusstsein tatsächlich innehat,

³¹² Vorausgesetzt natürlich, dass alle alternativen Lösungsmechanismen den gleichen Fitnesswert hätten. Es wird angenommen L1, L2, L3 würden ihre Individuen alle gleich fit machen.

können wir aufgrund der prinzipiellen Unfunktionalisierbarkeit aber wahrscheinlich niemals eine Aussage machen (vgl. Abschnitt 3.4).³¹³

Was aber im Hinblick auf die Frage der Ersetzbarkeit eines funktionalen Bewusstseins gerade noch gesagt werden kann, betrifft zumindest Aussagen im Hinblick auf die Effizienz solcher Ersatzmechanismen im Vergleich zum phänomenalen Bewusstsein.³¹⁴ Vielleicht gibt es unter den unzähligen denkbar möglichen Ersatzmechanismen einige, die funktional hinreichend wären. Wenn solche funktionalen Ersatzmechanismen auch prinzipiell möglich sein könnten, dann wären sie aber wahrscheinlich sehr viel *ineffizienter* als Bewusstsein. Die evolutionäre Lösung, die Bewusstsein darstellt, scheint deshalb die effizienteste Lösung zu sein, um die Aufgaben zu lösen, vor die die jeweiligen bewusstseinsfähigen Spezies gestellt werden.³¹⁵ Die Evolution begann mit der Entstehung der ersten Lebewesen vor ungefähr vier Milliarden Jahren. Seit dieser Zeit hat die Natur auch einiges erproben können. Es gibt Tiere, die hüpfend ihren Nachwuchs in einer Hauttasche herumtragen, Insekten, die ihre Gatten nach der Paarung auffressen. Es gibt Lebewesen, deren Halslänge über die Hälfte ihrer Gesamthöhe ausmacht. Es gibt unvorstellbar viele Stämme und Arten, die sich voneinander unterscheiden, und an denen man die Vielseitigkeit evolutionärer Lösungen ablesen kann.³¹⁶ Wenn es einen Ersatzmechanismus für Bewusstsein gäbe, dann wäre dieser, wenn er prinzipiell auch die Funktion von Bewusstsein übernehmen könnte und zugleich effizient wäre, wahrscheinlich in einigen Arten verwirklicht worden. Warum sollte ein solcher Mechanismus nicht einmal in irgendeiner Spezies entstanden sein?! Wenn überhaupt, wäre er nur verwirklicht worden, wenn er im Hinblick auf die Effizienz beim Lösen der Aufgaben, die sie bewältigen muss, zumindest mit dem Bewusstsein vergleichbar wäre. Auch John Searle meint, es sei wahrscheinlich viel zu aufwendig, Mechanismen zu konstruieren, mit denen ein Wesen unbewusst komplexe Situationen meistern könnte:

³¹³ Diesem Gedanken liegt das Funktionalisierungsproblem der Erklärungslücke zugrunde. Das Problem der möglichen Alternativlösungen für das phänomenale Erleben erwächst nicht zuletzt aus der Erklärungslückenproblematik, die aus einer Nichtfunktionalisierbarkeit phänomenaler Zustände resultiert. Die Zuordnung einer Alternativlösung stellt also ein Anschlussproblem dar.

³¹⁴ Damit bleibt die Frage nach Ersatzmechanismen, die in diesem Abschnitt beantwortet werden soll, zu einem gewissen Teil offen.

³¹⁵ Das folgende Argument könnte auch dazu benutzt werden, die erste Möglichkeit bzgl. der Funktion von Bewusstsein auszuschließen. Im Falle der Funktionslosigkeit von Bewusstsein spricht es dagegen, dass sich bei so vielen Arten ein Bewusstsein tatsächlich entwickelt hat. Bewusstsein scheint also ein wirkliches Erfolgsmodell der Evolution zu sein.

³¹⁶ Diesen Gedanken kann man an der Anzahl biologischer Arten veranschaulichen. Bis heute liegt z.B. die Anzahl der Säugetierarten bei ca. 4.000. Die stetig anwachsende Artenanzahl der Vögel liegt gegenwärtig ungefähr bei 8.500 bis 9.500. Die Anzahl aller Tierarten auf der Erde werden nur durch Hochrechnungen ermittelt.

„Ich halte es für unwahrscheinlich, daß die Evolution so ein Ding [Zombie] hätte hervorbringen können, denn sie hat uns hervorgebracht. Man kann sich vorstellen, daß die Evolution Wesen hätte hervorbringen können, die sich auf Rädern anstatt auf Beinen fortbewegen; aber aus den verschiedensten Gründen ist es ziemlich unwahrscheinlich, daß es dazu jemals hätte kommen können. Ebenso kann man sich vorstellen, daß die Evolution einen wohlorganisierten Zombie hätte hervorbringen können, aber es ist eben unwahrscheinlich. Mit dem Bewußtsein verfügen wir eben einfach über einen viel *effizienteren* Mechanismus.“ (Blackmore 2007, 290; Hervorhebungen durch den Autor)

Wir haben aber bis heute keine Indizien dafür gefunden, dass es Arten gibt, die mit ähnlichen Aufgaben und Situationen konfrontiert sind wie wir und die nach unseren bisherigen Annahmen einen andersartigen Ersatzmechanismus für das Bewusstsein haben.³¹⁷ Eine komplexe Funktion, wie sie das Bewusstsein innehat, könnte wahrscheinlich nur durch einen Alternativmechanismus ersetzbar sein, der vermutlich auch relativ auffällig wäre. Ein solch auffälliger Ersatzmechanismus wäre uns aber sicher in der langen Geschichte der empirischen Forschung nicht entgangen.³¹⁸ Daraus ließe sich folgern, dass die Funktion, die Bewusstsein trägt, wahrscheinlich am effizientesten auch vom phänomenalen Bewusstsein selbst übernommen werden kann. Damit lässt sich aber auch die Gefahr einer lückenhaften Verteilung phänomenaler Eigenschaften unplausibel machen. Wenn bewusstes Erleben als ein unersetzbares Merkmal erscheint, sollte es nicht willkürlich und lückenhaft innerhalb des Artenspektrums verteilt sein. So ließe sich auch für den Pathozentrismus folgern, dass aller Wahrscheinlichkeit nach alle uns bekannten Spezies, wenn sie hinreichend komplexe Aufgaben in ihrer Umwelt erfüllen, auch Bewusstsein in irgendeiner Form entwickelt haben müssen und bei ihnen mit einem auch moralisch relevanten phänomenalen Empfinden zu rechnen ist.

³¹⁷ Es könnte natürlich sein, dass wir solche Organismen einmal irgendwann, wenn nicht auf unserem Planeten, vielleicht auf einem anderen entdecken. Bisher haben wir sie und sie uns jedoch noch nicht kennengelernt.

³¹⁸ Die vorgebrachte Argumentation mag hier zirkulär erscheinen, weil eigentlich mittels der hier durchgeführten Gedankenexperimente die Frage erst geklärt werden sollte, ob es unter den Arten eine Alternative zu Bewusstsein gibt, diese Frage aber nun mit einem Verweis darauf beantwortet wird, dass wir keine Alternativmechanismen unter den Spezies erkennen. Tatsächlich kann diese Möglichkeit eines existierenden Alternativmechanismus bei einer der uns bekannten Spezies hier nicht vollständig ausgeräumt werden. Es wird aber zumindest gezeigt, dass es unter Rückgriff auf Effizienz- und Plausibilitätsüberlegungen *unwahrscheinlich ist*, dass so ein Organismus tatsächlich unter den Spezies existiert, weil wir ihn sonst bereits ausfindig gemacht hätten. Es handelt sich insofern nicht um eine *petitio principii*.

4.1.3 Unersetzbares Bewusstsein

Bisher wurde gezeigt, dass das phänomenale Erleben wahrscheinlich eine Funktion trägt. Weiterhin wurde argumentiert, dass die Funktion, die Bewusstsein trägt, eine Funktion zu sein scheint, die bei gleichen Handlungsspielräumen der bewusst erlebenden Organismen eine Funktion ist, die wahrscheinlich nicht durch einen Alternativmechanismus ersetzbar ist. Damit wurde bereits die fatale Situation einer freien und lückenhaften Verteilung phänomenaler Eigenschaften für den Pathozentrismus teilweise ausgeräumt. Die Funktion, die Bewusstsein trägt, wurde aber bislang noch nicht genauer bestimmt.³¹⁹ Was könnten mögliche Funktionen von phänomenalem Bewusstsein sein?³²⁰ Dazu lassen sich abschließend zumindest noch einige Spekulationen anstellen.³²¹

Wie wäre eine Welt ohne Empfindungen, z.B. ohne Farbempfinden? – Sie wäre grau und trostlos! Es könnte eine Funktion der Farbempfindung sein, dass eine farbige Welt eher dazu im Stande ist, uns zu motivieren. Würden Bienen noch von Blüte zu Blüte zu fliegen, wenn die Blüten farblos wären? Wären Süßigkeiten noch genauso begehrenswert, wenn sie keine Farben hätten? Farbempfindungsfähigkeit könnte ein evolutionärer Vorteil sein, weil er uns motivieren kann, gewisse Dinge zu tun. Farben, so könnte argumentiert werden, veranlassen zum Handeln. Farbempfindungen haben insofern einen psychologischen Wert. Alles Farblose ist vergleichsweise langweilig, beispielsweise alte Filme, wissenschaftliche Bücher ohne bunte Bilder. Diese ha-

³¹⁹ Auch auf diese Frage ist keine definitive Antwort zu geben. Diese pessimistische Einstellung rechtfertigt sich aus der These der Nichtfunktionalisierbarkeit phänomenaler Zustände innerhalb eines wissenschaftlichen Reduktionsunternehmens (vgl. Kapitel 3.4). Die Angabe einer biologischen Funktion setzt nämlich voraus, dass man die funktionale Rolle des jeweiligen Merkmals angeben kann.

³²⁰ Eine Spielart des geistphilosophischen Funktionalismus (vgl. Fußnote 186), der in mentalen Zuständen funktionale Zustände sieht, sind die teleologischen oder teleofunktionalen Theorien (vgl. Polger 2007, 73). Sie sehen die Funktion von Bewusstsein in dessen repräsentationalen Charakter: u.a. Dretske (1998), van Gulick (1980), Dennett (1994), Flanagan (1992). Unsere repräsentationalen Fähigkeiten, und speziell der Repräsentationscharakter von bewussten Zuständen, haben demnach eine biologische Funktion. Rakova (2006, 181) definiert diese Position wie folgt: „[T]he variety of functionalism which avoids the too liberal assignment of mental states by holding that the functional organization of beings with genuine mentality must be characterized teleologically in terms of functions their states acquired in the course of evolution.“ Polger scheint diese Position jedoch etwas enger zu fassen, nämlich, dass die evolutionäre Funktion genau im Repräsentationscharakter bewusster Zustände besteht (vgl. Polger 2007, 73). Hier ließe sich dann weiterfragen: Was sind die biologischen Funktionen von bewussten Repräsentationen?

³²¹ Man könnte auf eine allgemeine Argumentform hinweisen. Wie weiß man, dass etwas die-und-die Funktion erfüllt? Folgendermaßen wird auf das Innehaben einer Funktion für etwas geschlossen (vgl. Bringsjord et al. 2002, 122): Daraus, dass etwas ohne Bewusstsein nicht möglich ist, kann geschlossen werden, dass es die Funktion von Bewusstsein ist, dieses zu gewährleisten. Wir müssen also nach Fähigkeiten suchen, die Bewusstsein als eine notwendige Bedingung voraussetzen.

ben nicht dieselbe Kraft, uns bestimmte Dinge tun zu lassen, wie ein uns bewusst affizierendes farbiges Umfeld.

Gegen diese Annahme spricht, dass die Evolution sich nicht darum kümmert, wie wir uns fühlen. Die Hauptsache ist, dass der Organismus adäquat reagiert. Wenn es ums Überleben geht, dann wird ein Organismus auch reagieren, ohne durch das bewusste Erleben von z.B. Farben motiviert zu sein. Farbenblinde, die Farbe z.B. aufgrund einer angeborenen Achromatopsie nicht kennen, haben nicht weniger Grund, gewisse Dinge zu tun, bei denen Farbe eine motivierende Rolle unterstellt wird. Farbenblinde vermissen nichts, wenn sie von Geburt an keine Farben wahrgenommen haben:

„Dennoch [...] empfinde[t] [der Achromatopsiepatient Knut] seine Welt keineswegs als ‚farblos‘ oder in irgendeiner Weise unvollständig. Knut, der nie Farben gesehen hat, vermisst sie nicht im mindesten; von Anfang an hat er Sehen immer nur positiv erlebt und sich auf der Grundlage dessen, was ihm zur Verfügung steht eine Welt voller Schönheit und, Ordnung und Bedeutung geschaffen.“ (Sacks 1997, 30)

William James meinte, Bewusstsein musste entstehen, damit ein unglaublich kompliziertes Organ, das Gehirn, noch gesteuert werden kann: „Das Bewusstsein, so James, komme im Lauf der Evolution hinzu, damit es ein Nervensystem steuert, das zu komplex geworden ist, um sich selbst zu regulieren.“ (Edelman 2007, 88) Eine ähnliche These vertritt Antonio Damasio, wenn er die Bedeutung und den Einfluss von Empfindungen für das Gehirn betont:

„Da das Gehirn das aufmerksame Publikum des Körpers ist, tragen die Empfindungen den Sieg über ihresgleichen davon. Und da das, was zuerst da ist, ein Bezugssystem für das liefert, was danach kommt, bestimmen Empfindungen nicht unwesentlich, wie der Rest des Gehirns und die Kognition ihre Aufgaben wahrnehmen. Ihr Einfluss ist immens.“ (Damasio 1995, 219)³²²

Dass Bewusstsein generell notwendig ist, um Komplexitätsprobleme zu überwinden, scheint ein plausibler Ansatz zu sein. Wir sind demnach keine Zombies und haben Bewusstsein, weil wir sonst nicht dazu im Stande wären, komplexe Aufgaben zu lösen (vgl. Blackmore 2007, 158). Bewusstes Farbempfinden könnte zum Beispiel notwendig sein, damit bestimmte Informationen der Umwelt kommuniziert werden

³²² Die These, dass das Gehirn als ein komplexes Organ ein steuerndes Bewusstsein benötigt, welches es mutmaßlich selbst erzeugt, möchte ich nicht weiter thematisieren.

können (vgl. Glasauer 2007).³²³ Die Kommunikation solcher Informationen ist bestimmt eine wichtige Fähigkeit, wenn man z.B. Artgenossen den Standort von farbigen Früchten mitteilen möchte.³²⁴ Wir brauchen demzufolge bewusste Empfindungen, um Situationen mit einer höheren Komplexität meistern zu können. Das komplexe Phänomen des Bewusstseins wäre dann sozusagen die evolutionäre Retourkutsche für die komplexen Situationen der Welt unserer Vorfahren. Wären wir nur mit einfachen Situationen konfrontiert worden, wäre ein energiesparsamerer Mechanismus, der Informationen lediglich detektiert und sie nicht bewusst erleben lässt, wahrscheinlich besser geeignet gewesen und hätte sich gegen unsere bewusst erlebende Detektion durchgesetzt. Dass bewusstes Erleben notwendig ist, um kompliziertere kognitive Operationen durchzuführen, erkennt man auch an den Experimenten zur schon weiter oben erwähnten sublimalen Wahrnehmung. Zwar können wir Informationen in einem sehr einfachen Rahmen unbewusst verarbeiten,³²⁵ die Informationen müssen aber bewusst sein, sobald die Situationen komplexer werden. Es ist durchaus möglich, eine große Anzahl unbewusster Repräsentationen zu haben, aber Operationen und Manipulationen sind mit diesen Repräsentationen nicht durchführbar (vgl. Naccache/ Dehaene 2006, 17). Vielleicht wäre es sogar möglich, dass ein Zombie die gleichen komplexen Situationen meistert wie wir und dies auch unbewusst tut. Aber wahrscheinlich ist der bewusste Mechanismus der effizientere (s.o.). Um Informationen höheren kognitiven Prozessen zugänglich zu machen, d.h. bestimmte Perzepte für die weitere Kognition aufzubereiten, ist ein bewusstes Empfinden u.U. notwendig. Bewusstes Empfinden könnte damit vielleicht auch eine Art *Marker* (vgl. Metzinger 1999) sein, der es möglich macht, eine Information in den weit verzweigten Netzen unseres Nervengewebes schnellstmöglich zu identifizieren. Eine bewusste Empfindung hätte dann eine ähnliche Funktion wie die eines bunten Post-Its in einem Buch, um gesuchte Seiten schnell aufzuschlagen. Information muss „bewusst eingefärbt“ sein, um einen Wiedererkennungswert zu haben und einen ge-

³²³ Ich komme etwas weiter unten noch auf dieses Argument in einer von mir modifizierten Form zurück.

³²⁴ Dagegen wendet Edelman (2007, 131) ein, dass Kommunikation auch ohne Bewusstsein möglich ist. Er nennt das Beispiel des Bienenanzes. Diese Entgegnung setzt natürlich die Annahme voraus, dass Bienen keinerlei Empfindungen haben.

³²⁵ Weiter oben habe ich die sublimale Wahrnehmung als Anzeichen für die Irrelevanz des Bewusstseins und dessen Funktionslosigkeit herangezogen. Hier habe ich mich aber letztlich schon dagegen ausgesprochen, dass sublimale Wahrnehmungen als Anzeichen für eine generelle Irrelevanz des Bewusstseins gelten können. Vgl. hierzu die Argumentation in 4.1.2.

zielten Zugriff möglich zu machen. Durch diese vereinfachte Wiedererkennung soll das Komplexitätsproblem lösbar sein.

Bewusstsein gewährleistet vielleicht auch die Erinnerung an für das Überleben wichtige Objekte, z.B. an eine gefährliche Frucht oder an ein giftiges Insekt (vgl. Edelman 2007, 64ff.). Bewusstsein wird damit zu einem Mittler zwischen Erinnerung (Speicherung von Faktenregistrierung) und entsprechenden Handlungen (vgl. Plessner 1975, 245). Demzufolge steht Empfindungsfähigkeit in einem Zusammenhang mit konditionalem Lernen (vgl. Dennett 2001, 118). Ein Empfinden ist dann gekoppelt an einen Mechanismus des konditionierten Lernmechanismus, der es ermöglicht, Situationen zu meistern, deren Lösungswege nicht anders hätten vorprogrammiert werden können (vgl. Schurz 2013, 260). Bewusstsein erfüllt also eventuell die Funktion, Informationen über wichtige Objekte aus bestimmten Kategorien abzurufen. Mit Bewusstsein können so wahrscheinlich auch besser Parallelen zu anderen Objekten hergestellt werden. Hilfreiche Analogieschlüsse werden möglich. Beispielsweise könnte auf der Grundlage der Information, dass diese rote Frucht nicht genießbar ist, geschlussfolgert werden, dass andere rote Früchte auch nicht genießbar sind. Mentale Farbpräsentationen werden bewusst aufgebaut und fungieren als (Informations)Speicher, auf die in neuen, ähnlichen Situationen, in die ein Organismus gerät, zurückgegriffen werden kann. Eine brenzlige Situation, in der ein Tiger auftauchte, wird durch die Fähigkeit, bewusst zu erleben, mit ähnlichen Situationen, in denen eine Raubkatze auftauchen könnte, in Verbindung gesetzt (vgl. Edelman 2007, 24). Zusätzlich können dann durch ein Bewusstsein höherer Ordnung zweckdienliche Voraussagen getroffen werden (vgl. Edelman 2007, 66). Gregory macht sogar deutlich, dass Bewusstsein für die Unterscheidung von Gegenwart und Vergangenheit selber unentbehrlich ist.³²⁶

„Stellen Sie sich beispielsweise einen ganz einfachen Organismus vor, der auf einen Reiz mit einem Reflex oder Tropismus reagiert; hier ist das jetzt kein Thema, denn Erinnerungen und Gedanken spielen dabei keine Rolle; unmittelbares Handeln ist problemlos möglich. Aber je mehr kognitive Fähigkeiten ein Lebewesen hat, desto schwieriger wird es für das Nervensystem zwischen dem jetzt und allem anderen zu trennen.“ (Blackmore 2007, 156).

³²⁶ Dies kann in Analogie zu einem Gedanken von Kant verstanden werden: In der transzendentalen Deduktion der Kategorien wird gezeigt, dass Bewusstsein der Apperzeption alles Denken begleiten muss, um ein durchgängiges Zeitverständnis zu ermöglichen.

Wir brauchen demnach schon Bewusstsein, um die zeitliche Ebene der Vergangenheit einzuführen und Informationen aus ihr nutzbar zu machen.

Allem voran wird Bewusstsein oft im Hinblick auf die Vermeidung von Schäden als notwendiges Merkmal angeführt. Man geht davon aus, dass die Entstehung erster Bewusstseinsformen zum Schutz des Körpers und zur Selbstüberwachung (vgl. Dennett 2001, 84) förderlich war. Unter anderem soll die evolutionäre Funktion „Schmerz und Leiden zur Vermeidung von Schäden“ schon bei Einzellern zu beobachten sein (Gärtner 1993, 55). Der funktionale Status des phänomenalen Bewusstseins liege in der besseren Überlebensfähigkeit von Lebewesen, die Lust und Schmerz empfinden können (vgl. Damasio 1995, 345ff.). Darüber hinaus dienen Schmerzen bzw. Empfindungsfähigkeit bestimmt nicht nur zur Vermeidung gefährlicher Situationen, sondern führen z.B. auch dazu, dass verletzte Glieder zur Heilung geschont werden (vgl. Dennett 2001, 118). Ein schmerzender gebrochener Arm wird eher ruhig gehalten als ein gebrochener Arm, der nicht gespürt wird.

Man versuchte ebenso, die Funktion von Empfindungsfähigkeit in der Individuierungsleistung für separate Systeme zu sehen. Damit sich ein Organismus überhaupt als eine von seiner Umwelt verschiedene und abgegrenzte Entität fühlen und dementsprechend agieren kann, müsste er eine Grenze u.a. in Form von Schmerzen spüren. Hier ist an Plessners Ausgangsbegriff der Grenze zu denken (vgl. Plessner 1975, XXf., XXII f.)

Neben den oben aufgeführten Funktionen könnte das phänomenale Bewusstsein auch in einem sozialen Kontext wichtig sein. Thomson meint z.B., dass Bewusstsein sich erst in einem Wechselspiel zwischen dem Ich und den anderen („Ping Pong“) entwickelt (nach Weber 2008, 158). Dass sich Bewusstsein erst in einem sozialen Wechselspiel entwickelt, könnte ein Grund dafür sein, dass gerade das Bewusstsein intuitiv moralisch ausgezeichnet wird, wie es dezidiert im Pathozentrismus in einer theoretischen Form zum Ausdruck gebracht wird. Denn wenn Bewusstsein ein soziales Phänomen ist, ist es naheliegend, dass es eine große Bedeutung in einem sozialen Phänomenbereich wie der Moral einnehmen muss. Darüber hinaus könnte man Bewusstsein ebenso für eine soziale Rangordnung als notwendig betrachten. So ließe sich behaupten, Leiden sei anzutreffen, sobald sich „Spannungen in der sozialen Rangordnung ergeben“ (Dittrich 1993, 45).³²⁷ Folglich wäre eine Koevolution von

³²⁷ ‚Verlassenheitsweinen‘, d.h. Rufe von Jungtieren und Muttertier bei der Trennung, werden oft als Leiden interpretiert. Dagegen spricht aber, dass die Dauer der Rufe meist nicht länger ist, als der

Bewusstsein und Moral denkbar. Für die Entstehung des phänomenalen Bewusstseins hieße das, es hätte sich zusammen mit dem Empfinden von Mitleid in einem Gruppenselektionsprozess entwickelt: Phänomenales Bewusstsein hätte dann in Kombination mit dem Empfinden von Mitleid zur Fitness der gesamten Population beigetragen, weil Individuen in den Stand gesetzt worden wären, altruistische Handlungen zu vollziehen. Dies hatte dann einen Nutzen für die gesamte Population gehabt.³²⁸ Ohne die Fähigkeit, Mitleid zu empfinden, würden Individuen vielleicht keine altruistischen Handlungen mehr vollziehen, und es entstünde kein Nutzen für die Population. Der Roboter Ash bewundert das Wesen im Film „Alien“ wegen seiner „konzeptionelle[n] Reinheit, kein Gewissen plagt es, keine Wahnvorstellungen ethischer oder moralischer Art.“ Nur deshalb kann es rücksichtslos töten. So sind wir Menschen als empfindende Wesen allerdings nicht. Wir empfinden Mitleid und haben eine Moral.³²⁹ Die Entwicklung phänomenalen Bewusstseins und die Entwicklung von Mitleid und Moral, die das phänomenale Bewusstsein für schutzwürdig anerkennen, wäre eventuell auch als eine biologisch-kulturelle Koevolution zu denken. Es wäre das Beste, was Organismen passieren kann, dass sie eine Fähigkeit besitzen, die den anderen Lebewesen (zumindest ihrer Art) so wertvoll erscheint, dass sie sie als schutzwürdig anerkennen. Dieser Sachverhalt ist vielleicht eine der größten Ergänzungen, die sich je in der Stammesgeschichte ereignet hat.³³⁰

Ganz verschiedene Funktionen des phänomenalen Bewusstseins sind denkbar. Es scheint aufgrund der oben durchgeführten Gedankenexperimente wahrscheinlich zu sein, dass Bewusstsein immer mit einer Funktion verbunden ist, sei es mit einer so-

Säugling alleine ohne Nahrungsaufnahme überleben könnte (3-5 Tage); darüber hinaus soll der Kindesverlust in Anbetracht häufiger Infantizide nicht zwangsläufig als Leiden zu interpretieren sein. Es sind bloße Signale, um das Jungtier wiederzufinden (vgl. Dittrich 1993, 45f.).

³²⁸ Es ließe sich ein entsprechendes Gegenargument formulieren. Der alleinige Nutzen des phänomenalen Bewusstseins kann nicht in seinem Nutzen zusammen mit dem Mitleid bestehen, denn es gibt Spezies, die zwar aller Wahrscheinlichkeit nach des phänomenalen Erlebens fähig sind, aber kein Mitleid empfinden.

³²⁹ Für das Empfinden von Mitleid gegenüber seinen Artgenossen muss ein Individuum die Empfindungen seines Gegenübers nachvollziehen können. Anders ausgedrückt: Wenn der alleinige Nutzen des phänomenalen Bewusstseins dadurch zustande kommt, dass Artgenossen altruistische Handlungen vollziehen, die durch das Empfinden von Mitleid motiviert werden, müssten alle Spezies, die phänomenal empfinden, auch eine Theory of Mind besitzen, um die Gefühle der Artgenossen nachzuvollziehen. Dies ist aber nicht der Fall. Es gibt Spezies, die aller Wahrscheinlichkeit nach phänomenal empfinden, aber keine solche Theory of Mind besitzen und somit auch nicht mitleidensfähig sind. Deshalb kann der alleinige Nutzen des phänomenalen Bewusstseins wohl nicht zusammen mit Mitleidempfinden und einem daraus resultierenden der Gruppe zuträglichen Verhalten bestehen.

³³⁰ Der Pathozentrismus geht jedoch in diesem Punkt noch einen Schritt weiter. Er erklärt Empfindungen auch anderer Spezies ggf. als prinzipiell ebenso moralisch relevant wie das unsere. Dies sollte aber unter Einschränkungen geschehen – ein geringeres Maß an Empfindungsfähigkeit sollte u.U. einen differenten moralischen Wert implizieren. Für diese These wurde weiter oben im Abschnitt 2.3 argumentiert.

zionalen, einer komplexitätsreduzierenden, einer motivierenden etc. Unter diesen Funktionen lässt sich keine auswählen, die das phänomenale Empfinden tatsächlich innehat. Dies ist allerdings auch für den Nachweis einer lückenlosen Verteilung phänomenaler Eigenschaften unter den Spezies als Erfordernis einer pathozentrischen Position nicht notwendig.

Ausgehend von evolutionsphilosophischen Überlegungen zur Komplexität des phänomenalen Bewusstseins stand zu Beginn dieses Teils der Arbeit die Ansicht, dass Bewusstsein durch einen evolutionären Prozess zustande gekommen ist. Ich habe anfangs meine ontologischen Ansichten zu diesem Prozess in Form der Relation der evolutionären Supervenienz zum Ausdruck gebracht. Aus den dargestellten Ansichten lässt sich zumindest die Einsicht gewinnen, dass die Evolution unseres Geistes und speziell des für den Pathozentrismus so wichtigen Empfindens nicht völlig unabhängig von der Entwicklung unserer biologischen Systeme ist; beide Entwicklungen sind aneinander gebunden. Die Bewusstseins-eigenschaften supervenieren evolutionär auf den neuronalen Eigenschaften biologischer Systeme.

Die für uns selbstverständliche Annahme, dass Empfindungsfähigkeit im Artenspektrum in einer jeweils differenzierten Ausprägung vorhanden ist, muss innerhalb des pathozentrischen Ansatzes philosophisch begründet werden. Erst nachdem gezeigt wurde, dass phänomenale Eigenschaften nicht frei und lückenlos unter den Spezies verteilt sind, kann innerhalb dieser Position eine moralische Beurteilung fremder Spezies auf Grundlage dieses Kriteriums vorgenommen werden.

Nur unter der Annahme eines funktionalen Bewusstseins lässt sich allerdings behaupten, dass phänomenales Empfinden zu einer jeweiligen Ausprägung bei einer bestimmten Spezies kam und es nicht bei manchen Spezies einfach fehlt. Ein solches evolutionäres Gesetz gewährleistet eine *nicht-freie* Verteilung von phänomenalen Eigenschaften innerhalb des gesamten Artenspektrums. So konnte ebenfalls durch Nachweis der funktionalen Unersetzbarkeit des phänomenalen Empfindens eine *lückenlose* Verteilung gewährleistet werden. Auf diese Weise ist der Pathozentrist vorerst aus seiner theoretisch misslichen Lage befreit und eine für uns selbstverständliche Annahme philosophisch begründet – er hat nun Anhaltspunkte dafür, dass manche Spezies mehr empfinden als andere und dass keine Lücken in der Verteilung phänomenaler Eigenschaften vorhanden sind.

Auch wenn der Pathozentrist immer noch keine Erklärung für das Zustandekommen von Empfindungen hat (Erklärungslücke), kann er nun zumindest ausschließen, dass Empfindungsfähigkeit völlig frei und lückenlos unter den Spezies verteilt wäre. Die nun begründete Annahme einer unersetzbaren Funktion des Bewusstseins liefert ein Prinzip, welches die Verteilung hinsichtlich der Ausprägungen auf verschiedene Spezies einschränkt. Auf diese Weise wurde bisher gezeigt, dass das phänomenale Bewusstsein als natürliches Phänomen aufgefasst werden und so prinzipiell als Kriterium einer pathozentrischen Ethik fungieren kann. Damit wurden allerdings noch keine Aussagen über die möglichen Ausprägungsformen des Merkmals der Empfindungsfähigkeit gemacht. Im folgenden Abschnitt zu den „Emergenzszenarios“ geht es nun darum, nach möglichen Evolutionsverläufen zu fragen. Es existieren nämlich strukturell verschiedene Verläufe, in denen sich die Bewusstseinsentstehung denken lässt und damit auch ein jeweils unterschiedliches Bild der Ausprägung dieses Merkmals unter den Spezies liefern können.³³¹ Diese Emergenzszenarios sollen einen Aufschluss über die Kontinuität des Entstehungsprozesses geben und helfen, eine bestimmte plausible Entstehungsvariante für die weitere Betrachtung auszuwählen, auf die der Pathozentrist bei der Zuschreibung phänomenaler Eigenschaften zurückgreifen kann. Nur mit einem derartigen evolutionären Bild des phänomenalen Empfindens wird ein Pathozentrismus prinzipiell denkbar, der die Empfindungen nicht-menschlicher Spezies begründet in seine moralische Theorie integrieren kann.

³³¹ Die folgenden Bemerkungen zur evolutionären Vergangenheit des phänomenalen Bewusstseins sind hochspekulativ. Es handelt sich um sehr basale Fragestellungen, die teilweise nur mittels philosophischer Gedankenexperimente statt empirischer Forschung beantwortet werden können.

4.2 Emergenzszenarien

In welchem Prozess könnte nun das natürliche Merkmal der Empfindungsfähigkeit in unsere Welt getreten sein? Es gibt verschiedene Möglichkeiten der Bewusstseinsentstehung und damit jeweils verschiedene Formen der Gradualitätenverteilung des phänomenalen Empfindens unter den Spezies. Ein solches Wissen ist für den Pathozentristen wichtig, wenn er Aussagen darüber treffen will, in welchem Maße welche Spezies empfindet. Denkbare Entstehungsweisen (Emergenzszenarien) werden in diesem Kapitel vorgestellt und die plausibelste Sichtweise verteidigt.

Bei den Emergenzszenarien geht es vorwiegend um den Begriff von Emergenz im Sinne von Neuartigkeit (vgl. dazu Stephan 2005, 94.). Auf welche Art und Weise könnte Bewusstsein wohl evolviert sein? Ist die Emergenz von Bewusstsein in einem plötzlichen oder schleichenden Prozess zu denken? Gab es Bewusstsein schon immer, oder mussten die *Grundvoraussetzungen* dafür selber erst durch einen evolutionären Prozess geschaffen werden? Ungeachtet der Frage, welche Spezies genau in welcher Form Bewusstsein besaßen und besitzen, lassen sich m.E. doch verschiedene Möglichkeiten der Entstehung des phänomenalen Empfindens in der evolutionären Vergangenheit unterscheiden. Dies ermöglicht es, die verschiedenen Verteilungen der Gradualitäten phänomenaler Eigenschaften zu überblicken, sich über die daraus ablesbaren faktischen Verteilungen dieser Eigenschaften klar zu werden und eine begründete Verteilung auszuwählen. Zwei Annahmen sind dabei vorauszusetzen: die Gradualität und die Supervenienz von Bewusstsein. Erste Annahme drückt aus, dass Grade der Bewusstheit zu unterscheiden und dementsprechend in unterschiedlichen Entitäten auch in verschiedener Form realisiert sind.³³² Zu unterschiedlichen Stufen der Evolution war Bewusstseinsfähigkeit sehr wahrscheinlich bei unterschiedlichen Spezies mehr oder weniger ausgeprägt.³³³ Dass Bewusstsein nicht ein „Alles-oder-Nichts-Phänomen“ ist, ist allein schon daraus ersichtlich, dass wir

³³² Vgl. auch Eagleman (2013, 168f.).

³³³ Diese Gradualität kann entlang der Dimensionen der Gradualität aufgeschlüsselt werden (s. Abschnitt 3.1). Gradualität kann auch etwas anderes bedeuten. In anderer Hinsicht könnte man unter Gradualität beim Bewusstsein auf der Ebene seiner inhaltlich-phänomenalen Aspekte auch das Fehlen oder die Anwesenheit von „Bewusstseinsmodulen“ verstehen. Eine Fliege hat vielleicht nicht weniger phänomenales Bewusstsein als wir. Sie kann aber Dingen blitzschnell ausweichen. Wir würden behaupten, dass der Fliege höhere Bewusstseinsleistungen fehlen, wie z.B. das Bilden von Begriffen, Abstraktionsvermögen u.Ä. In einer Formel: „[I]nstances of experience actually outrun instances of cognition.“ (Rosenberg 2004, 91).

selber unterschiedliche Stadien der Bewusstheit kennen. Wir sind manchmal mehr oder weniger bewusst.

In Anbetracht der vorherigen Ergebnisse ist das Bewusstsein zudem in irgendeiner Weise von physikalischen Eigenschaften (wie Hirnstrukturen) abhängig. Bewusstsein superveniert (evolutionär) auf dem komplexen Zusammenwirken physikalischer Eigenschaften. Bestimmte neuronale Prozesse werden z.B. immer dann gemessen, wenn Versuchspersonen bestimmte mentale Erlebnisse haben. Es würde einem Wunder gleichkommen, wenn Veränderungen im bewussten Erleben immer nur zufälligerweise zu der Zeit auftreten würden, zu der Veränderungen auf der Ebene neuronaler Strukturen stattfinden.

Die Frage ist nun, wie sich diese Abhängigkeit im Lauf der Zeit, d.h. in einem evolutionären Prozess, differenzierter betrachten lässt. Gab es schon immer phänomenale Eigenschaften oder setzten sie erst ab einem bestimmten Punkt ein, zu welchem die Komplexität der Organisation neuronaler Strukturen hinreichend war?³³⁴ *Ab wann* – evolutionär gesehen – begannen die für den Pathozentrismus so entscheidenden bewussten Eigenschaften zu existieren? Wie weit *zurück* lässt sich die Evolution phänomenaler Eigenschaften denken? Diese Frage kursiert unter dem „*problem of simple minds*“: Wann gab es erstmals Wesen, die nicht mehr nur empfindlich, sondern bewusst empfindungsfähig waren? Empfindliche Wesen sind schon Wesen, die auf Reize reagieren würden, ohne sie wirklich zu spüren. Danach ist aber nicht gefragt. Bei der Frage nach einfachen Geistern fragt man vielmehr nach der niedrigsten Form des phänomenalen Bewusstseins (vgl. Dennett 2001, 83).³³⁵ Die Herausforderung des Problems einfacher Geister wird u.a. auch von Michael Tye verdeutlicht:

„It is sometimes supposed that once we begin to reflect upon much simpler beings than ourselves – snails, for example – we are left with nothing physical or structural that we could plausibly take to help us determine whether they are conscious. The Problem of Other Minds, as it applies to the consciousness of such creatures, is without solution. There is really *no way* of our knowing if

³³⁴ Unter Komplexität verstehe ich die Anzahl und Anordnung der Teile eines Systems. Eine solche morphologische Auffassung von Komplexität findet sich beispielsweise bei McShea (1993, 731), der diese Ansicht für die Beschreibung der Wirbelsäulenentwicklung heranzieht.

³³⁵ Die Frage nach dem Unterschied zwischen Empfindungsfähigkeit und bloßer Empfindlichkeit sei nach Dennett selten gestellt, geschweige denn beantwortet worden: Was macht die Steigerung von einer Empfindlichkeit zu einer Empfindungsfähigkeit aus? Dennett beschreibt Empfindungsfähigkeit als eine Größe, die sich auf Empfindlichkeit und einem weiteren mysteriösen Faktor X ergibt. Ich möchte im Weiteren auf meinen Ergebnissen der ersten Abschnitte aufbauen und Empfindungsfähigkeit weiterhin im zuvor dargelegten Nagel'schen Sinne verstehen.

spiders are conscious of anything as they spin their webs, or if fish undergo any phenomenal experiences as they swim about in the sea.“ (Tye 2002, 171)

Haben Fische, Spinnen oder Asseln ein Bewusstsein? Kann man die Entstehung des Bewusstseins bis ins Extrem treiben? – Vielleicht bis hin zum Panpsychismus, nach welchem sogar unbelebte Dinge, wie z.B. Steine, Vorformen des bewussten Erlebens haben und alles Seiende irgendwie beseelt ist? – Nach dieser Ansicht würde etwas in dem Moment, in dem es beginnt zu existieren, auch phänomenale Eigenschaften besitzen. David Chalmers spricht in diesem Zusammenhang von protophänomenalen Eigenschaften³³⁶:

„[P]erhaps they are nonphysical properties of a new variety, on which phenomenal properties are logically supervenient. Such properties would be related to experience in the same way that basic physical properties are related to nonbasic properties such as temperature. We would call these properties *protophenomenal* properties, as they are not themselves phenomenal but together they can yield the phenomenal. Of course it is very hard to imagine what a protophenomenal property would be like, but we cannot rule out the possibility that they exist.“ (Chalmers 1998, 126f.)³³⁷

Gregory Rosenberg (2004, Kap. 5, 6) spricht von Protobewusstsein.³³⁸ Ist diese Grenze auch nach oben hin offen? Könnte es Wesen geben, die noch mehr phäno-

³³⁶ Natürlich kann man die Anschlussfrage stellen, wo ein „Protobewusstsein“ anfängt und wo echtes Bewusstsein beginnt. Jede Setzung wäre letztendlich willkürlich.

³³⁷ Chalmers protophänomenale Eigenschaften scheinen sich also noch *nicht* auf eine bestimmte Weise anzufühlen; sie konstituieren aber im Verein einen solchen phänomenalen Erlebnischarakter und sind ontologisch von physikalischen Eigenschaften verschieden. Bei Chalmers „Panprotopsychismus“ (vgl. Nagasawa 2002, 215; 2006) entsteht eine bewusste Phänomenologie erst unter einer geeigneten Zusammenstellung protophänomenaler Eigenschaften; sie sind insofern Komponenten phänomenalen Bewusstseins. Kritik an Chalmers protophänomenalen Eigenschaften liefert ebenfalls Nagasawa (2002, 215ff.).

³³⁸ Chalmers protophänomenale Eigenschaften sind vergleichbar mit Rosenbergs Protobewusstsein (vgl. Nagasawa 2006). Entgegen Chalmers protophänomenaler Eigenschaften ist Rosenbergs Protobewusstsein selber phänomenal, aber nicht auf Kognition angewiesen: „In contrast with protophenomenal properties, the properties of protoconsciousness are experiential properties properly considered phenomenal, but they do not require an associated cognitive engine to be experienced.“ (Rosenberg 2004, 97). Rosenberg äußert sich wie folgt zu der Frage, wie sich Protobewusstsein anfühlt: „The experiences we might attribute to noncognitive systems [...] have some kind of qualitative character very alien to us [...] Whatever we are attributing, it is not any kind of feeling with which we can empathize.“ (Rosenberg 2004, 94f.). Nagasawa (2006) liefert methodologische Kritik an Rosenbergs Begriff des Protobewusstseins: „However, if protoconsciousness, which noncognitive systems can have, is so radically different from ordinary consciousness then it is irrelevant to the mystery of consciousness, which is concerned with our ordinary consciousness. By introducing protoconsciousness, therefore, Rosenberg creates a further mystery; that of *protoconsciousness!*“. Er kritisiert den Begriff auch konzeptuell.

menal bewusst sind, als wir es sind, d.h. hyper- oder superphänomenale³³⁹ Wesen?³⁴⁰

Der Entstehungsprozess des Bewusstseins lässt sich aber auch auf andere Weise denken. Es könnte ebenso sein, dass bewusstes phänomenales Erleben erst ab einem gewissen Schwellenwert der Komplexität neuronaler Strukturen abrupt einsetzt. Das heißt, es gibt einen „für die Entstehung des Bewusstseins hinreichenden Schritt der Evolution“ (Edelman 2007, 62). Bevor dieser Schwellenwert nicht überschritten wurde, ist keinerlei bewusstes Erleben vorhanden. Übersteigt die Komplexität diesen Schwellenwert, kann auch die Ausdifferenzierung einer immer vielseitigeren und intensiveren Phänomenologie erreicht werden. Ein solcher Schwellenwert, der durch das Auftauchen eines bisher nicht vorhandenen Mechanismus konstituiert würde, ließe sich mit dem Einbau eines mechanischen Polwenders in einem Gleichstrommotor vergleichen. Auch wenn alle Bauteile vorhanden und funktionstüchtig wären, würde erst dieses Bauteil des Polwenders die durchgängige Rotation der Gleichstrommaschine ermöglichen. Analog könnte man vielleicht auch beim Bewusstsein davon ausgehen, dass erst eine bestimmte Funktionalität eine qualitative Veränderung bewirken würde.

Meines Erachtens lassen sich nun in Anbetracht der vorangegangenen Überlegungen vier mögliche Entstehungsgeschichten, d.h. Emergenzscenarien des Bewusstseins (ES₁₋₄), unterscheiden:

(ES₁) Zuzolge einer ersten Variante tritt Bewusstsein erst beim Menschen und dann nur in vollständiger Ausprägung auf; Descartes dachte z.B., dass Tiere kein Bewusstsein hätten, dass sie bloß gefühllose, fleischliche Automaten sind. Diese Ansicht könnte man mit einer Schwellenwertfunktion (Heaviside-Funktion) beschrei-

³³⁹ Vielleicht ist ein solches Bewusstsein eines, in das man schon jetzt durch Meditation eintreten kann. Hier wird immer von „höheren Bewusstseinszuständen“ gesprochen, von einem „Basisbewusstsein“, das von Ablenkungen gereinigt wurde (vgl. Singer/ Ricard 2008, 19 f.). Diese meditativen Zustände gehen anscheinend auch mit einer besonderen Hirnaktivität einher (vgl. Blackmore 2005, 113; Singer, 2008, 51ff.). Vielleicht widerspricht diese Form von Bewusstsein, in der alle ablenkenden Emotionen getilgt wurden, schon seiner evolutionären Funktion (vgl. Singer/ Ricard 2008, 26; Blackmore 2005, 112). Bewusstsein könnte sich aber vielleicht trotzdem in Betracht solcher „höheren Bewusstseinszustände“ weiterentwickeln. Dass in der Evolution bisher noch keine Grenze der Komplexität erreicht wurde, meint auch Gould (1998, 274). Warum sollten dann nicht höhere Formen von Bewusstsein evolvieren?

³⁴⁰ Nach Plessner gibt es zumindest beim Menschen keine Entwicklung über exzentrische Positionalität hinaus (1975, IV, 363). Deshalb seien (zumindest physiologisch) Grenzen in der Entwicklung gegeben (Plessner 1975, 291). Folgt man diesem Gedanken, könnte man annehmen, dass deshalb auch keine Steigerung des menschlichen Bewusstseins mehr möglich ist.

ben.³⁴¹ Descartes betrachtete Tiere nicht als unsere evolutionären Vorgänger. Und in seinem Verständnis müsste der krasse Unterschied der geistigen Fähigkeiten zwischen Tier und Mensch einer von Gott geschaffenen Hierarchie geschuldet sein. Eine solche Ansicht ist m.E. unplausibel. In Anbetracht tierischen Verhaltens, das in mancher Hinsicht dem von Menschen gleicht, könnte man annehmen, dass viele Tiere ein Bewusstsein haben könnten. Auch dass Tiere, besonders Primaten, ein so ähnliches Nervensystem haben wie wir, deutet darauf hin, dass sie Bewusstsein besitzen, wenn Bewusstsein maßgeblich von neuronalen Strukturen abhängt.³⁴² Zuletzt unterminiert sie das Grundanliegen der Pathozentrik, nämlich auch nicht menschliche Entitäten in den Kreis der Moralobjekte aufzunehmen.

(ES₂) Nach Ansicht eines ‚radikalen Panpsychisten‘ ist Bewusstsein in allen Dingen in gleichem Grad realisiert.³⁴³ Im Gegensatz zu Descartes' Ansicht hätten Tiere ein Bewusstsein, welches unserem gleicht. Aber nicht nur Tiere, sondern alles Belebte und vielleicht sogar alles Unbelebte hätte ein Bewusstsein in gleichem Grade. Vielleicht hätte sogar ein Stein Bewusstsein, nur dass wir davon nichts mitbekommen, weil ihm die nötigen Ausdrucksmittel fehlen. Im Laufe einer evolutionären Geschichte wäre so das Bewusstsein mit allem Existierenden in die Welt getreten. Vielleicht war es ein göttlicher Schöpfungsakt, der der Welt Empfindsamkeit eingehaucht hatte. Neben der praktischen Unplausibilität, die diese radikale Ansicht auf der moralphilosophischen Ebene mit sich bringen würde (vgl. auch Fußnote 270), wäre es übertrieben, gleich in allem die Flamme eines empfindenden Geistes zu vermuten. Eine solche Position wird meines Wissens in der gegenwärtigen Philosophie von keinem vertreten und wird nur der Vollständigkeit halber erwähnt.

(ES₃) Entgegen der zweiten extremen Ansicht würde ein ‚gradualistischer Panpsychist‘ nur Folgendes behaupten: Bewusstsein liegt zwar schon immer überall vor.

³⁴¹ Diese Ansicht ignoriert die Gradualität des Bewusstseins. Sie bestreitet, dass zu unterschiedlichen Stufen der Evolution Bewusstseinsfähigkeit bei unterschiedlichen Spezies mehr oder weniger ausgeprägt war; Bewusstsein wird als hier ein „alles oder nichts Phänomen“ behandelt.

³⁴² Für weitere Argumente für ein Bewusstsein von Tieren siehe Allen (1995).

³⁴³ „The mystery of consciousness arises because there seems to be a deep metaphysical gap between paradigmatically physical objects and properties, on the one hand, and paradigmatically mental properties, on the other hand. In general, panpsychists try to fill this gap by claiming that mentality is more prevalent than we tend to think.“ (Nagasawa 2006). Entsprechend könnte man den hier vorgestellten evolutionären Lösungsansätzen unterstellen, das Problem der Entstehung von Bewusstsein auf dieselbe Weise neutralisieren zu wollen, wie es der Panpsychist beim allgemeinen Problem des Bewusstseins tut. Dementsprechend wäre die Entstehung von Bewusstsein kein Problem mehr – es liegt ja schon in allem bereits vor.

Aber in manchen Strukturen ist es weniger, in manchen mehr realisiert.³⁴⁴ Diese Ansicht scheint mir plausibler zu sein als die vorhergehende. Doch geht sie immer noch „verschwenderisch“ mit der Zuschreibung von Bewusstseinsfähigkeit um. Ich vermute diese panpsychistische Tendenz bei vielen quantenmechanischen Ansätzen des Bewusstseins (z.B. bei Cairns-Smith 1996). Wenn Bewusstsein bei entsprechenden Denkern als Makroquanteneffekt beschrieben wird, scheint dies der erste Schritt dahingehend zu sein, dass diese geistige Fähigkeit grundlegenden Vorgängen geschuldet sind, die allem Existierenden bereits innewohnen.³⁴⁵ Auch in einer Pflanze gibt es quantenmechanische Vorgänge, die dann vielleicht in irgendeiner Weise auch ein ‚Nano-‘ oder ‚Millibewusstsein‘ produzieren könnten.

(ES₄) Der ‚gemäßigte Gradualist‘ behauptet, dass Bewusstsein bei manchen Strukturen einer gewissen Komplexität auftritt.³⁴⁶ Hernegger z.B. meint,

„das Bewusstsein [sei] keine für sich existierende Wesenheit, sondern die Eigenschaft eines Organismus mit einem ZNS, das wenigstens eine bestimmte Entwicklungs- und Organisationsstufe als Voraussetzung für die Entstehung bewusster Empfindungen erreicht haben muss. D.h. bewusste Vorgänge werden erst durch eine Organisationskomplexität des ZNS ermöglicht.“ (Hernegger 1995, 21)³⁴⁷

Erst ab dieser Organisationsstufe sind auch verschiedene Grade in der Realisierung von Bewusstsein zu unterscheiden. Diese Ansicht scheint mir die plausibelste zu sein. Wir gestehen Bewusstsein in Maßen den Dingen zu, bei denen wir genug An-

³⁴⁴ Diese Position wird z.B. von Rosenberg mit seinem „Panexperimentalismus“ vertreten (Rosenberg 2004). Er grenzt seine Position vom klassischen Panpsychismus ab. Weder ist alles beseelt, noch ist alles mit der gleichen Form von Mentalem ausgestattet: „The pan in panpsychism is misleading because it will not be the case that everything has experience. [...] [E]ven if some sort of panexperientialism is true, we should not naively assume that every perceptual or conceptual individual, such as thermostat or a rock or a film plate, has experience. Largescale, enduring, coherent experiencers may be extremely rare. [...] The psychism [in panpsychism] is misleading because one need not associate experiencing exclusively with cognitive activity and hence not exclusively with minds.“ (Rosenberg 2004, 96)

³⁴⁵ Auch Skrbina (2005, 198) sieht diese panpsychistische Tendenz in quantentheoretischen Ansätzen.

³⁴⁶ Dies ist eigentlich eine weitgeteilte Annahme. Fast jeder meint, dass einige Spezies innerhalb des evolutionären Stammbaums mehr empfinden als andere und niedrigere weniger komplex empfinden als höhere. Es ist m.E. aber auch eine Aufgabe der Philosophie, Selbstverständlichkeiten und Intuitionen zu begründen. Ein Beispiel dafür ist die Transzendentalphilosophie Kants. So wussten alle, dass wir nur in Raum und Zeit wahrnehmen. Die Begründung, warum sie notwendig in Raum und Zeit stattfindet, leistet Kant in der Kritik der reinen Vernunft.

³⁴⁷ Was ist ein komplexes System? Edelman äußert sich wie folgt zum komplexen System: „Es besteht aus einer Vielzahl kleinerer Elemente, die nach Funktionen segregiert sein können. Wenn die heterogenen Bestandteile in verschiedenen Kombinationen miteinander interagieren, bildet sich eine Tendenz zur Entstehung von stärker integrierten Systemeigenschaften heraus.“ (Edelman 2007, 73) Für eine formalisierte Beschreibung siehe Edelman (1989). Vgl. auch Fußnote 334.

zeichen dafür haben, um nicht ungerechtfertigt eine solche Zuschreibung zu machen. Bei einem Stein haben wir z.B. keine unmittelbaren Gründe dazu anzunehmen, er mache sich über die Welt, in der er liegt, Gedanken. Werden Zugeständnisse bzgl. einer Bewusstseinsfähigkeit gemacht, richtet sich das Maß der Bewusstheit zumindest nach der Komplexität der jeweiligen Entität und wird aufgrund gewisser Anzeichen nicht über jegliche Indizien hinweg postuliert. Meiner Meinung nach sollte man erst bei belebter Materie beginnen, Zuschreibungen protophänomenaler Eigenschaften zu machen. Bei unbelebter Materie wäre es willkürlich und unbegründet, von Bewusstsein zu sprechen. Nach diesem Ansatz musste erst eine lange Zeit vergehen, bis sich Materie zu belebten Organismen organisierte, welche dann später Komplexitätsgrade erreichten, die eine Bewusstseinszuschreibung begründet erscheinen lassen. Das heißt, dass die Evolution beispielsweise unseres komplexen Geistes ihren Ausgang bei niederen Formen des Geistes nahm (vgl. Dennett 2001, 31) und dass nicht von einer plötzlichen Entstehung des Bewusstseins auszugehen ist (vgl. Dennett 2001, 38).

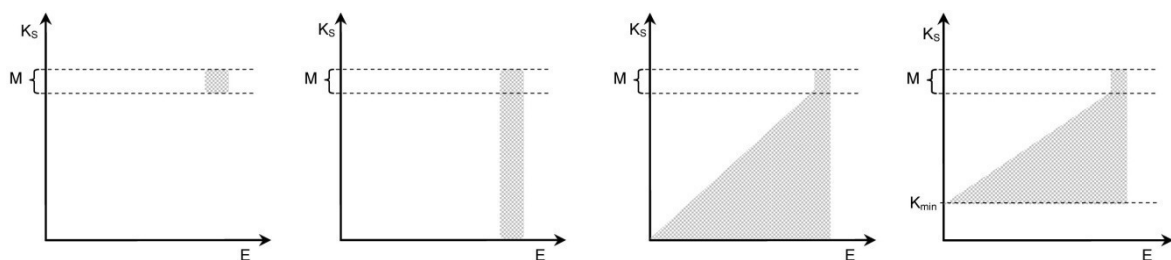


Abbildung 5 – Emergenzszenerien

Von links nach rechts ES1-4: Auf den Achsen sind Empfindungsfähigkeit E und die Komplexität der dem phänomenalen Empfinden zugrunde liegenden neuronalen Strukturen K_s aufgetragen. K_{min} bezeichnet einen Schwellenwert minimaler Komplexität, ab der phänomenales Empfinden zustande kommt. M kennzeichnet den Bereich menschlicher Empfindungsfähigkeit. Die schraffierten Flächen geben jeweils den Bereich an, innerhalb dessen den dargelegten Ansichten zufolge bewusstes Erleben angenommen wird.

Die verschiedenen Emergenzszenerien (ES_{1-4}) stellen die Möglichkeiten dar, wie Bewusstsein in unsere Welt getreten sein könnte und laufen jeweils auf eine bestimmte Verteilung der Gradualitäten phänomenalen Bewusstseins bei den uns bekannten Spezies hinaus. Das Szenario des gemäßigten Panpsychisten (ES_4), nach dem Bewusstsein erst bei Strukturen einer gewissen Komplexität auftritt, erscheint mir aufgrund der angeführten Überlegungen am plausibelsten.

Bis hierhin sind mögliche Varianten des Evolutionsverlaufs vorgestellt und die Mechanismen eines Evolutionsprozesses aus geistphilosophischer Sicht untersucht worden. Die Evolution unseres Geistes kann nicht völlig unabhängig von der Entwicklung unserer biologischen Systeme gedacht werden; beide Entwicklungen sind aneinander gebunden, wie der Hund an die Leine des Spaziergängers. Die Bewusstseins-eigenschaften supervenieren evolutionär auf den neuronalen Eigenschaften biologischer Systeme. Es wurde gezeigt, dass innerhalb des Stammbaums der Arten wahrscheinlich keine unerwarteten Lücken hinsichtlich des Empfindens vorhanden sind. So konnte die ungünstigste Situation für den Pathozentrismus ausgeräumt werden. Bewusstsein wurde durch eine Funktionszuschreibung in der Evolutionsgeschichte als *nicht nomologisch kontingente Eigenschaft* ausgewiesen und, es wurde gezeigt, dass sich innerhalb des Artenspektrums wahrscheinlich keine „Bewusstseins-dummies“ befinden – so erscheint es weniger denkbar, dass zum Beispiel eine Katze nicht phänomenal empfinden würde. Zudem wurde die Intuition begründet, dass einige Spezies innerhalb des evolutionären Stammbaums mehr empfinden als andere und niedere weniger komplex empfinden als höhere. Nur so kann einer Katze oder gar einem Regenwurm eine moralische Schutzwürdigkeit auf Grundlage ihrer jeweiligen Empfindungen zugesprochen werden. So kann der Pathozentrist grundsätzlich gerechtfertigt eine Verteilung nicht moralischer Werte im Bereich des Mentalen anderer Spezies vornehmen. Im Rahmen einer stammesgeschichtlichen Analyse des zentralen Moralkriteriums ließ sich so zumindest eine prinzipielle moralphilosophische Eignung der pathozentrischen Ethik nachweisen.

Damit sind aber noch nicht die speziellen Probleme aus dem Weg geräumt, mit denen sich jede pathozentrische Ethik befassen muss. Für eine pathozentrische Ethik ist es nämlich erforderlich, die generelle Einsehbarkeit des Empfindungskriteriums für andere Spezies zu begründen und zudem seine ethische Verwertung im Rahmen einer anwendungsorientierten Moraltheorie zu erörtern. Das heißt, der Pathozentrist muss verständlich machen, wie er herausfindet, auf welche Weise andere Spezies empfinden, und er muss aufzeigen, inwiefern sich Empfindungszustände anderer Spezies, sind sie einmal ermittelt, auf nicht-moralische Werte abbilden lassen. Diese Fragen wird das folgende Kapitel unter den Begriffen des „unkonditionalen“ resp. „konditionalen Problems“ behandeln.

5 Die Probleme des Pathozentrismus

„Der endliche Verstand kann mithin die Wahrheit der Dinge durch Aufsuchung der Ähnlichkeit (per similitudinem) nicht präzise erkennen. Unser Verstand [...] verhält sich zur Wahrheit wie das Polygon zum Kreise. Mögen auch der Winkel noch so viele gemacht werden, so wird doch das Polygon nie dem Kreise gleich, bis es sich in die Identität mit demselben auflöst. Wir wissen somit von der Wahrheit nichts anderes, als daß sie in präziser Weise unfaßbar ist.“ (Nikolaus von Kues: Über die belehrte Unwissenheit)

Das Kriterium der Empfindungsfähigkeit ist ein epistemisch problematisches mentales Merkmal. Im vorangegangenen Kapitel konnte aber seine generelle Eignung als moralisches Kriterium in der Pathozentrik durch evolutionsphilosophische Überlegungen nachgewiesen werden. Darüber hinaus ist die Möglichkeit einer pathozentrischen Position aber auch immer noch davon abhängig, ob sich das Kriterium in moralischer Hinsicht auch für die Bewertung von Handlungen innerhalb praktischer Kontexte begründet differenzieren lässt. Sind also z.B. die Empfindungen meiner Hauskatze Sophia überhaupt dazu geeignet, moralische Gebote und Verbote abzuleiten? Kann ich ihre Empfindungen überhaupt in einer hinreichenden Weise einsehen, um ein moralisches Urteil zu fällen?

In diesem fünften Kapitel werden das unkonditionale und das konditionale Problem für den Pathozentrismus konstatiert, welche die Einsehbarkeit fremdphänomenologischer Empfindungszustände bzw. die Zuordnungen von Empfindungsfähigkeiten und moralischen Status sowie die Verwertbarkeit des pathozentrischen Kriteriums im Hinblick auf die Ableitung moralischer Normen betreffen.³⁴⁸

³⁴⁸ Insofern werden bereits auch schon in anderem Kontext aufgedeckte Probleme „pathozentriert“; d.h. es wird aufgezeigt, inwiefern sie Schwierigkeiten für einen pathozentrischen Ansatz darstellen. Die in dieser Arbeit beschriebenen Differenzierungen resultieren aus Merkmalen der pathozentrischen Theorienstruktur und aus der Natur des zugrunde gelegten Kriteriums. Der Pathozentrismus öffnet sich im Gegensatz zu anderen Theorien wie Bio- oder Anthropozentrismus gegenüber bestimmten Problemen. Die Unsicherheiten, die für pathozentrische Theorien in diesem Kapitel bestehen sollen, haben ihren Ursprung in mehreren Ursachen: (1) Empfindungsfähigkeit ist ein ontologisch problematisch und erkenntnistheoretisch schwer zugängliches Kriterium, weshalb es im Hinblick auf seine moralphilosophische Operationalisierung Schwierigkeiten mit sich bringt. (2) Bei einer Erweiterung des Kreises an Moralobjekten sind zugrunde gelegte Kriterien nicht mehr einsehbar. Deshalb sind Gewichtungen nicht mehr wie beim Menschen nachvollziehbar, sondern müssen neu überdacht werden. Genau dann eröffnen sich die schon benannten Möglichkeitsräume. Für uns ist relativ klar, welche Zustände einem normalen Menschen angenehm oder unangenehm sind. Bei anderen Spezies ist das aber nicht mehr so. (3) Mit dem Übergang zu einer Wertschutzethik wird die Abbildung auf eine moralische Skala notwendig. Dieses Erfordernis hat Spielräume in der Abbildungsrelation zwischen den moralisch relevanten Eigenschaften und Werten des moralischen Status zur Folge. (4) Die Integration verschiedener Arten von Moralobjekten verschiedener Spezies erfordert eine differenzierte Schutzwürdigkeit. Nicht alle Moralobjekte sind deshalb gleich. Dieses Spektrum unterschiedlicher moralischer Status liegt in anderen Theorien nicht in der Form vor. Im kantischen System muss beispielsweise nur einmal ein Wert des moralischen Status (hier Menschenwürde aufgrund von Autonomie) für eine Spezies bestimmt werden. Der Pathozentrismus muss hingegen für jede Spezies mit unterschiedlichen Sets an moralisch relevanten Eigenschaften in ihrer jeweiligen Aufprägung bestimmen, inwieweit sie moralisch schutzwürdig ist.

5.1 Die Empfindungen anderer Spezies und das unktionale Problem

Der Pathozentrist, dem es darum geht, andere Spezies in den Kreis der Moralobjekte zu integrieren, muss ein Wissen über die Empfindungszustände anderer Spezies besitzen, wenn er auf dieser Grundlage moralisch urteilen will. Er muss zumindest eine ungefähre Vorstellung davon haben, wie eine andere Spezies empfindet. Diese Hürde ist innerartlich nicht so problematisch. Zwar besteht auch ein prinzipielles Problem, die Empfindungen unserer Mitmenschen einzusehen, wenn es beispielsweise um die Ermittlung des Schmerzmaßes eines Patienten geht. Bei Angehörigen einer anderen Art handelt es sich aber um noch ein viel schwerwiegenderes Problem. Es handelt sich dann nämlich um sog. exzentrische („eccentric“) mentale Zustände (vgl. Polger 2004, 33), die womöglich qualitativ und physiologisch von denen, die wir als Menschen empfinden, völlig verschieden sind und daher auch vielleicht moralisch anders bewertet werden müssen. Erschwerend kommt bei der Ermittlung von Empfindungen anderer Spezies hinzu, dass noch nicht einmal eine sprachliche Ebene existiert, über die wir etwas über solche Zustände erfahren könnten. Man kann z.B. den Sperling nicht einfach fragen, wie er empfindet. Der Pathozentrist kann sich nicht nach den Empfindungen anderer sprachunfähiger Spezies einfach erkundigen (vgl. Dennett 2001, 21). Und selbst bei *sprachfähigen* Wesen könnte er nicht über die Sprache herausfinden, wie diese tatsächlich empfinden. Denn „[d]as Wort ist nur der Körper von unsern innern Empfindungen“ (Philipp Otto Runge, an Pauline Bassenge, April 1803). Empfindungen lassen sich nicht sprachlich kommunizieren.

„Sie lassen sich nicht vollständig in Worten wieder[...]geben. Worte sind Gefäße, die wir mit Erlebnissen füllen, doch diese quellen über das Gefäß hinaus. Worte weisen auf Erleben hin, sie sind nicht mit ihnen identisch.“ (Fromm 1994, 89)

Auch wenn es möglich ist, ein Moralobjekt bzgl. seiner Empfindungen zu befragen, können damit die Qualitäten dieser Empfindungen niemals in Gänze erfasst werden. Selbst in diesem Fall wäre nicht klar, ob die Empfindungen dem entsprechen, was wir uns darunter vorstellen.

Bei Wesen, die nicht sprachfähig sind, existieren nur drei Möglichkeiten, deren Empfindungswelt zu ergründen: nämlich über einen phänomenologischen, einen neuronalen und einen ethologischen Pfad. Nach ersterem kann man aus dem eigenen

Empfinden heraus erschließen, wie eine andere Spezies empfindet. Die Probleme einer solchen Strategie wurden im Rahmen der Argumentation Thomas Nagels schon thematisiert. Nach dem zweiten Pfad lassen ggf. die neuronalen Prozesse anderer Spezies Rückschlüsse auf deren Empfindungswert zu. Die Bestimmung der Empfindungen könnte dann über den Vergleich dieser neurologischen Prozesse mit den unseren erfolgen. Da aber eine Erklärungslücke zwischen den physiologischen Grundlagen und den Empfindungen, die sie mutmaßlich hervorbringen, klafft, bleibt auch hier ein Problemresiduum bestehen. Auch beim ethologischen Pfad ergeben sich Probleme. Über das Verhalten fremder Spezies sind deren Empfindungen nicht vollständig zu ermitteln. Die Schwierigkeiten, die bei diesen drei Strategien in praktischen Kontexten auftauchen, subsumieren sich unter dem „unkonditionalen Problem“ und müssen diskutiert werden.

Pathozentrisches Handeln ist abhängig von einem Wissen über Empfindungskapazitäten der Moralobjekte. Wir handeln oft anders, wenn wir bestimmte Dinge wissen. Insofern handeln wir auch in moralischen Kontexten in einer bestimmten Weise, wenn wir Kenntnis über relevante Sachverhalte haben. Wenn wir beispielsweise wissen, dass die Großmutter fast taub ist, werden wir ihr nachsehen, wenn sie auf unsere Äußerungen nicht mehr reagiert. So muss man auch bestimmte Dinge wissen, um moralisch urteilen zu können. Insofern ist ein jeweiliger Kenntnisstand hinsichtlich ausgewählter Sachverhalte von Relevanz für unsere moralischen Urteile. Wenn in einer ethischen Theorie die Empfindungsfähigkeit als moralisches Kriterium zugrunde gelegt wird, so ist es erforderlich, dass die Empfindungsfähigkeit eines in Frage stehenden Moralobjektes auch von den Moralsubjekten in angemessener Weise eingesehen werden kann. Möchte ein Moralsubjekt eine moralische Handlung im pathozentrischen Sinne treffen, muss es wissen, in welcher Weise dieses Moralobjekt zu Empfindungen überhaupt fähig ist. Die Empfindungen anderer lassen sich aber nicht einfach von außen her bestimmen.³⁴⁹

Der Charakter phänomenaler Eigenschaften anderer Kreaturen ist uns verborgen, da wir nicht wissen, wie Katzen, Hunde, Fische oder Insekten empfinden. Man hat sich

³⁴⁹ Ein Ansatz, der genau das versucht, wird durch das Weber-Fechner-Gesetz beschrieben. Es versucht, zumindest die Intensität einer subjektiven Empfindung über die Stärke des objektiven Reizes einzuholen. Die subjektiv empfundene Stärke von Empfindungen soll proportional zum Logarithmus der objektiven Intensität des physikalischen Reizes sein. Dem widerspricht allein schon, dass jede Stärke einer Empfindung von der Stärke der vorangegangenen Empfindung abhängig ist – Empfindungen können nämlich immer nur relativ gemessen werden (vgl. z.B. Simmel 2014, 348).

im Pathozentrismus für ein Kriterium entschieden, das nach Ansicht vieler ein nicht oder nur schwer bestimmbarer Faktor ist. Der Pathozentrist hat sich für ein Kriterium entschieden, bei dem man sich seiner moralischen Relevanz vielleicht intuitiv am sichersten (s. 2.1), das jedoch sehr schwierig feststellbar ist. Es wäre viel einfacher festzustellen, ob das in Frage stehende Moralobjekt menschlich (Anthropozentrismus), lebendig ist (Biozentrismus) oder bloß existiert (Physiozentrismus; vgl. Anfang des Abschnitts 2). Bei der Empfindungsfähigkeit ist die Feststellung des Kriteriums zumindest mit größerem erkenntnistheoretischem Aufwand verbunden. Das Kriterium kann nicht wie die Kriterien der anderen Positionen einfach von außen abgelesen werden. Im Bezug auf die Empfindungswelt nichtmenschlicher Spezies sind nämlich immer zwei Fragen zu stellen: Welche Lebewesen haben überhaupt einen Geist?³⁵⁰ Und: Wie ist der Geist dieser Lebewesen genau beschaffen (vgl. auch Dennett 2001, 26)? Hinsichtlich dieser zweiten Frage besteht das unktionale Problem insgesamt aus drei Bestandteilen: Es ergeben sich Schwierigkeiten bei der Einsicht in ein Maß der Empfindungsfähigkeit, bei der Einsicht in die Menge weiterer im Moralobjekt realisierter moralisch relevanter Eigenschaften, und zuletzt bestehen Schwierigkeiten bei der Einsicht in die Einflussnahme weiterer Kriterien (z.B. der Kognition) untereinander und in die Einflussnahme dieser Kriterien auf die Fähigkeit des Moralobjekts zu empfinden. Zudem besteht ein Metrisierbarkeitsproblem bei der Erfassung moralisch relevanter Empfindungen. Diese Fragen können über drei mögliche und oben bereits benannte Strategien in Angriff genommen werden. Es handelt sich dabei um eine Sammlung verschieden fundierter *anthroporelationaler Analogieschlussprinzipien*³⁵¹ zur Überbrückung des unktionalen Problems.

Die erste Strategie zur Überwindung des unktionalen Problems ist ein *phänomenal fundiertes Analogieschlussprinzip*, welches z.B. wie folgt lauten könnte: „Solange keine gegenteiligen Beweise vorliegen, wird angenommen, daß alle Reize oder Ereignisse, die beim Menschen Schmerzen oder Leiden verursachen, auch für Tiere unangenehm sein können.“ (Gärtner et al. 1993, 13) Es wird von der eigenen Erlebniswelt auf die Erlebniswelt anderer Spezies, d.h. auf eine Fremdphänomenologie geschlossen. Dieses Analogieschlussprinzip birgt zwei Probleme. Zum einen werden

³⁵⁰ Der Frage, inwiefern begründet davon ausgegangen werden kann, dass nicht einfach irgendwelche Lebewesen innerhalb des Artenspektrums völlig empfindungslos sind, habe ich mich im vorangegangenen Kapitel 4 unter evolutionsphilosophischer Perspektive zugewendet.

³⁵¹ Diesen Analogieschlussprinzipien liegt ein abduktives Schema zugrunde. Bei einem abduktiven Schluss handelt es sich um einen Schluss auf die beste Erklärung, der oft als eine Unterart der induktiven Schlüsse, also als gehaltserweiternder Schluss, verstanden wird (vgl. Schurz 2006, 52ff.).

nicht alle Reize auch beim Menschen gleich schmerzhaft oder sogar überhaupt als Schmerz bzw. als Leiden wahrgenommen. Zweitens ist es durch eine andersartige physiologische Ausstattung oft schwierig, überhaupt Analogien herzustellen, z.B. durch fehlende Körperteile (Schwanz) oder besonders empfindliche Stellen (Nase des Haifischs).

Die Unfähigkeit, sich aus der menschlichen Perspektive heraus in eine fremdphänomenologische Innenwelt einzufühlen, ist durch die von Thomas Nagel konstatierte Perspektivgebundenheit phänomenaler Zustände hinreichend verdeutlicht worden (s.o.). Das Wissen über den subjektiven Erlebnischarakter der Erfahrung ist immer an die Erste-Person-Perspektive gebunden. Aus einer anderen Perspektive lässt es sich nicht begreifen, wie es *für einen jeweiligen Organismus* ist, er selber zu sein; es lässt sich wenn überhaupt nur ein Wissen darüber erlangen, wie es *für mich* ist, der jeweilige Organismus zu sein (vgl. Nagel 1984, 188). Es gibt keinen epistemischen Zugang zu dem besagten Wissen, also zu den Erlebnistatsachen des jeweiligen Organismus, weil man immer „auf die Ressourcen [s]eines eigenen [menschlichen] Bewußtseins eingeschränkt [ist], und diese Ressourcen sind für das Vorhaben unzulänglich.“ (Nagel 1984, 188). Deshalb können wir uns prinzipiell nicht in eine Fremdphänomenologie, wie die einer Fledermaus, einfühlen.

Aber ebenso wenig kann, ausgehend von physikalisch-neurologischen Prozessen, eine reliable Eingrenzung der moralisch zu berücksichtigenden Entitäten erfolgen; Empfindungen einer bestimmten Art können nicht wegen einer gewissen Strukturgleichheit auf der Ebene der neuronalen Anatomie und der innerhalb dieser ablaufenden Prozesse bei Menschen, Primaten, Katzen usw. zugeschrieben werden. Die Problematik vergrößert sich noch bei zunehmender Unähnlichkeit vom Menschen, also bei Mäusen, Ameisen oder auch Schwämmen (vgl. u.a. Griffin 1985, 24). Ganze Empfindungsdimensionen einfacher Lebewesen können wir nicht einsehen, sondern müssen sie vielmehr von dem eigenen intentionalen Standpunkt aus unterstellen (vgl. Dennett 2001, 47).

Auch wenn die Philosophie dabei scheitert, auf naturwissenschaftlichem, neurologischem Weg das Zustandekommen des Erlebnischarakters von Fremdphänomenologien zu erklären, so kann sie zumindest die erkenntnistheoretischen Probleme explizieren und einsichtig machen, welche generellen Möglichkeiten für die Einsicht in das Kriterium der Empfindungsfähigkeit zur Verfügung stehen könnten. Hinsichtlich der zweiten Strategie wird das weiter oben bereits ausführlich behandelte Problem der

Erklärungslücke brisant. Nimmt man an, dass mentale Zustände und so auch Empfindungen letztlich auf physikalischen Prozessen unseres Nervensystems basieren, liegt es nahe anzunehmen, den Charakter der Empfindungen über die Erfassung gerade jener neuronalen Prozesse einzufangen, die sie erzeugen. Diese Strategie stellt sich aber in Anbetracht der Unfähigkeit naturalistischer Theorien, den Empfindungscharakter aus neuronalen Prozessen zu *erklären*, als problematisch dar. Allein über die neuronalen Prozesse kann also der Empfindungscharakter potentieller Moralobjekte gerade nicht erfasst werden. Die Möglichkeit, sich ein Bild von Fremdphänomenologien zu machen, die in der Anwendung eines *neuronal fundierten Analogieschlussprinzips* bestände, ist schon deshalb problematisch.

Nach dem *neuronal fundierten Analogieschlussprinzip* würde von einer ähnlichen neuronalen Architektur auf eine entsprechende Empfindungswelt geschlossen. Das Entstehen phänomenalen Empfindens durch neuronale Systeme ist aber unerklärt, und es ist kein anderer unabhängiger, sicherer Zugang zu der Empfindungswelt anderer Lebewesen vorhanden (etwa durch einen sprachlichen Bericht o.Ä. von diesen Spezies) – so bleibt unsicher, welche phänomenalen Empfindungen die neurologischen Systeme im jeweiligen Falle erzeugen, auch wenn die Nervensysteme noch so ähnlich sind. Zudem sind die Nervensysteme mancher Spezies aber den unseren derart unähnlich, dass sogar unklar ist, ob sie überhaupt etwas empfinden. (Man denke beispielsweise an die Gangliensysteme der Insekten). Daher lässt sich die Frage, *wie* Individuen dieser Spezies empfinden, noch schwieriger über dieses Schlussprinzip beantworten. Auch zwischen den Säugetieren sind erhebliche Unterschiede gerade beim Gehirn festzustellen. Denn „[k]ein Organ hat in der Stammesgeschichte derart tiefgreifende Wandlungen erfahren wie das Gehirn.“ (Roehrs 1993, 48) Besondere Unterschiede betreffen die Faltungen des Neokortex. „Bei derart großen Unterschieden im Entfaltungsgrad des Gehirns zwischen Menschen und Säugetieren sind Rückschlüsse von zentralnervösen Leistungen und Eigenschaften des Menschen auf Säugetiere (und umgekehrt) außerordentlich schwierig.“ (Roehrs 1993, 48)³⁵² „Auch noch innerhalb der Säugetiere gibt es sehr unterschiedliche Stufen der Hirnentwicklung, auch diese sollten bei der Beurteilung von Schmerzen, Lei-

³⁵² Auch innerhalb sehr nahe verwandter Spezies existieren schon große Unterschiede. Die Größe der Gehirne von Haustieren sind beispielsweise gegenüber denen der Wildtiere in Abhängigkeit zur Dauer der Domestifikation, dem Ausmaß der künstlichen Selektion und der Entwicklung der Gehirne der Wildarten um 8,5-33,6% reduziert, wahrscheinlich weil sie weniger Reize verarbeiten müssen (vgl. Roehrs 1993, 50). Auch solche Unterschiede können u.U. relevant sein.

den und Ängsten Berücksichtigung finden“ (Roehrs 1993, 50). Deshalb ist ein derartiger Analogieschluss immer mit Vorsicht zu genießen.

Eine dritte Strategie besteht darin, die Empfindungswelten von Moralobjekten über ein von ihnen gezeigtes Verhalten auszumachen. Diese letzte Möglichkeit wäre ein *ethologisch fundiertes Analogieschlussprinzip*. Dabei würde von der Ähnlichkeit des Verhaltens einer Spezies zu unserem auf eine Ähnlichkeit der Erlebniswelt geschlossen.³⁵³ Aber auch diese Strategie ist nicht vielversprechend genug, um sie für sich genommen innerhalb einer pathozentrischen Theorie als erfolgreichen Zugang zu Fremdphänomenologien heranzuziehen. Der Schluss von einem Verhalten auf ein es verursachendes dahinterstehendes Empfinden ist ebenso ein abduktiver Analogieschluss, der aus mehreren Gründen unsicher ist. Ein bestimmtes Verhalten, z.B. die Anspannung bestimmter Teile der mimischen Muskulatur eines Rhesusaffen, muss nicht unbedingt mit den jeweiligen Empfindungen korrespondieren, die wir mit diesem Verhalten assoziieren. Auch dieses letzte Analogieschlussprinzip hat deshalb seine eigenen Probleme. Das Verhalten von Tieren lässt sich nicht sicher interpretieren. Schnell werden Handlungen, die bei uns als Ausdruck von Schmerzen gelten, bei Tieren als Ausdruck derselben Gefühle gedeutet, obwohl sie eventuell eine ganz andere Bedeutung haben, die wir eventuell gar nicht verstehen. Oft werden wir beim Spazierengehen von Hundehaltern darauf hingewiesen, dass eine blutrünstig erscheinende Bestie „eigentlich ja nur spielen möchte“. Auch Schmerzen werden nicht immer erkannt. Bei Säugetieren muss das Schmerzmaß angeblich oft enorm hoch sein, bis es sich auf der Verhaltensebene bemerkbar macht (vgl. Dittrich 1993, 46). Schmerzen werden von Tieren vielleicht auch in Kauf genommen, um bestimmte Lebensbedürfnisse zu befriedigen (vgl. Dittrich 1993, 45). Zusätzlich wird Schmerzverhalten sogar von bestimmten Tieren simuliert, um dadurch ein bestimmtes Verhalten z.B. der Tierpfleger zu erreichen (vgl. Dittrich 1993, 45). Man beobachtet schon bei Vögeln, dass sie Schmerzen und Verletzungen vortäuschen, um z.B. einen Bruträuber abzulenken. Oft meinen wir, dass uns ähnliche Arten auch ähnlich empfinden und in der Folge auch ein ähnliches Verhalten zeigen müssen. Dies ist nicht immer der Fall. So kann man beispielsweise bei Rhesusaffenmännchen, die sich gegenseitig in der Paarungszeit die Hoden abbeißen, keinerlei Schmerzreaktionen feststellen. Die Affen lecken sich lediglich die Wunde, wobei wir uns als Menschen eine derartige

³⁵³ Die Tabelle „Unterschiede in den objektivierbaren Merkmalen für Leidensumstände bei Mensch und Säugetier (unvollständig)“ in Gärtner (1993, 57) zeigt einige Verhaltensweisen, die Tiere bei Leiden zeigen können.

Reaktion auf diese Art der Verletzung gar nicht vorstellen können (vgl. Dennett 2001, 117). Deshalb ist ein bestimmtes Verhalten nicht zwangsläufig ein geeigneter Indikator für die jeweiligen Empfindungen.³⁵⁴

Die angesprochenen erkenntnistheoretischen Probleme, die einen direkten und sicheren Zugang zu den Empfindungswelten potentieller Moralobjekte verhindern, werden alle von mir unter dem Begriff des „unkonditionalen Problems“ zusammengefasst. Das unkonditionale Problem resultiert aus der Herausforderung, die Empfindungswelten potentieller und nichtmenschlicher Moralobjekte einzusehen. Die Bestimmung eines Wertes von Empfindungsfähigkeit spielt eine entscheidende Rolle bei moralischen Beurteilungen von Fremdphänomenologien unter pathozentrischen Gesichtspunkten. Es handelt sich bei diesem Problem nicht nur um ein einzelnes geistphilosophisches Problem, sondern um mehrere für sich genommen nicht vollständig befriedigende Strategien, die alle verdeutlichen, dass der Empfindungscharakter von Moralobjekten erkenntnistheoretisch problematisch ist und nur indirekt erschließbar zu sein scheint. Das unkonditionale Problem macht deutlich, dass jedwede denkbare Annäherung an die Empfindungswerte möglicher Moralobjekte epistemisch problematisch ist. Eine abgesicherte Lösung ist in Anbetracht *aller* verfügbaren Analogieschlussverfahren nicht zu erwarten. Dementsprechend gibt es auch eine Anzahl von Möglichkeiten falscher Geistzuweisungen hinsichtlich der oben genannten ersten Frage, i.e. ob bestimmte Wesen überhaupt einen Geist besitzen (s.o.). Folgende Alternativen können als Fehler bei der Beurteilung von Fremdphänomenologien auftreten (vgl. auch Dennett 2001, 16f.): a) X hat kein Empfinden, X wird von uns aber eines zugeschrieben. b) X hat Empfinden und X wird von uns eines zugeschrieben. Diese Möglichkeiten ergeben sich nicht nur wegen der epistemischen Unzulänglichkeiten bei diesem Kriterium, sondern weil die Zuschreibung von geistigen Eigenschaften oft auch von anderen Faktoren beeinflusst ist. So spielt sogar schon manchmal die Größe eines Lebewesens eine Rolle (Dennett 2001, 79), oder ob wir die in Frage stehende Kreatur ästhetisch empfinden. „Die menschliche Vernunft ist eine Färberlauge, die ungefähr in gleichem Maße allen unseren Meinun-

³⁵⁴ Die wenig hoffnungsvolle erkenntnistheoretische Situation, in der wir im Hinblick auf die Empfindungswelten anderer Lebewesen sind, wenn wir auf Grundlage eines jeweiligen Verhaltens urteilen, ließe sich zuletzt noch durch ein Gedankenexperiment veranschaulichen (vgl. Dennett 2001, 29). Nehmen wir an, wir würden den Daumen eines gerade abgetrennten Armes zwicken und er würde zucken. Würde uns dieses Verhaltensindiz für eine Bewusstseinszuschreibung reichen? – Sollte ein abgetrennter Arm Bewusstsein haben, nur weil wir Verhalten beobachten können? Natürlich handelt es sich dabei um einen Reflex. Dennett möchte verdeutlichen, dass wir nicht nur auf Grundlage eines Verhaltens eine Empfindung zuschreiben können.

gen und Sitten beigemischt ist, von welcher Art solche sein mögen.“ (Montaigne 1983, 35)

Selbst wenn man mit einem oder mehreren der beschriebenen Analogieverfahren zu einem Ergebnis kommen würde, müssen die Empfindungen auf irgendeine Art für eine weitere moralische Beurteilung abgebildet werden. Doch wie soll man die Empfindungszustände darstellen, um sie für eine darauffolgende moralische Beurteilung der Träger fruchtbar zu machen? Wenn Empfindungen in einen moralischen Diskurs überführt werden sollen, müsste man sie in ungefährer Weise ‚messen‘ können. Empfindungszustände sind aber sicher nicht in einer vergleichbar einfachen Maßeinheit wie Volt, Liter oder Zentimeter messbar.³⁵⁵ Das unkonditionale Problem besteht für den Pathozentristen bislang somit neben den unbefriedigenden Analogieschlussverfahren auch in einem Metrisierbarkeitsproblem für Empfindungen. Abgesehen von diesen beiden epistemischen Hürden sieht sich ein Pathozentrist zudem vor das Problem gestellt, eventuell zusätzliche moralisch relevante Kriterien und deren Interdependenzen berücksichtigen zu müssen.³⁵⁶ Inwieweit sind nichtmenschliche Lebewesen zur Kognition fähig? Eine Erweiterung des unkonditionalen Problems besteht darin, dass generell alle Fähigkeiten, die einen Einfluss auf moralischen Status haben könnten, nicht unmittelbar einsehbar sind.³⁵⁷ Es ist eine weitgehend ungeklärte Frage, inwieweit Tiere höhere kognitive Eigenschaften besitzen, die für die moralische Beurteilung zusätzlich relevant sind.³⁵⁸ Carl Stumpf untersuchte beispielsweise schon Anfang des 20. Jahrhunderts einen Hengst, genannt „der kluge Hans“, hinsichtlich seiner Fähigkeit zu denken.³⁵⁹ Es ist anzunehmen, dass höhere kognitive

³⁵⁵ Empfindungszustände sind von Empfindungssubjekten aber zumindest in einer quasi-ordinalen Rangfolge zu ordnen. Diese Rangordnung nenne ich quasi-ordinal, weil i) maximal drei Empfindungszustände gerankt/ verglichen werden können und darüber hinaus ii) modalitätenüberschreitende Vergleiche schwerer fallen. Es handelt sich nicht um eine metrisierbare Größe (keine nominal-skalierte Metrisierung; vgl. z.B. Fragebögen: „schlecht – gut – sehr gut“). Eine derart rudimentäre Metrisierung sollte ausreichend sein, um eine moralische Relevanz von Empfindungen zu diskutieren. Ethik ist keine Mathematik. Für eine moralische Entscheidung im pathozentristischen Sinne ist es bestimmt nicht erforderlich, dass Empfindungen intervall- oder gar verhältnisskaliert sind.

³⁵⁶ Vgl. dazu auch die Ausführungen zur Bemessung des moralischen Status bei Kombination verschiedener mentaler Größen (Kapitel 2.3). Ebenso können sich verschiedene Aspekte des Mentalen innerhalb des Bereichs phänomenaler Empfindungen beeinflussen. Sie fühlen sich für die Empfindungssubjekte in unterschiedlicher Kombination miteinander ggf. ganz anders an.

³⁵⁷ Dieses Problem erscheint aber zumindest nicht so schwerwiegend wie das unkonditionale Problem im Hinblick auf Empfindungen. Höhere kognitive Fähigkeiten sind besser operationalisierbar und lassen sich daher mit empirischen Methoden in Experimenten besser nachweisen.

³⁵⁸ Es ist unklar, bis zu welchem Grad diese höheren kognitiven Fähigkeiten (durch ihre Beeinflussung der Empfindungsfähigkeit) Einfluss auf den moralischen Status haben sollen. Dies ist eine Frage, die im Rahmen des konditionalen Problems erörtert werden muss.

³⁵⁹ Es stellte sich heraus, dass das für außergewöhnlich intelligent gehaltene Tier auf Handzeichen seines Eigentümers dressiert war (vgl. Ingensiep/ Baranzke 2008, 58ff.). Weitere historische Beispiele

Fähigkeiten auch das Ausmaß von auf phänomenalen Empfindungen beruhendem Leiden vergrößern oder vielleicht auch verringern können. So kann ich mir bei Schmerzen entweder einreden, dass sie bald aufhören werden und so mein Leiden verringern oder mir die belastigende Qualität dieses Zustandes immer wieder vergegenwärtigen und mein Leiden vergrößern. Höhere kognitive Fähigkeiten sind daher ebenso im Rahmen eines erweiterten un konditionalen Problems zu behandeln wie allein die Frage nach der Empfindungswelt der anderen Lebewesen.

Bislang wurde im Rahmen einer naturgeschichtlichen Analyse zwar schon geklärt, dass man prinzipiell davon ausgehen kann, dass eine bestimmte Spezies X überhaupt empfinden kann. Damit wurde die Möglichkeit von Bewusstseins-dummies unter den uns bekannten Spezies ausgeräumt. Neben dieser prinzipiellen Voraussetzung für den Pathozentrismus besteht aber, wie dieses Kapitel herausarbeitete, immer noch ein un konditionales Problem, welches aus der grundlegenden epistemischen Unzulänglichkeit resultiert, die moralisch zu beurteilenden Fremdphänomenologien einzusehen. Im nächsten Kapitel werde ich mich noch dem zweiten, dem konditionalen Problem zuwenden, welches die moralische Bewertung von Empfindungen betrifft, die im Rahmen jeder pathozentrischen Theorie vorgenommen werden muss.

für diese Fragestellung (nach Plessner 1975, 63) sind die Elberfelder Pferde (von Krall, K.) oder der Hund Rolf (von Möckl aus Mannheim).

5.2 Die moralische Bewertung von Empfindungen und das konditionale Problem

Wie im Vorhergehenden gezeigt wurde, scheint ein unkonditionales Problem zu bestehen, nach dem es nur bedingt möglich ist, Empfindungen anderer Wesen in einer für eine moralische Beurteilung notwendigen Weise anzunehmen. Hier finden in der Praxis verschiedene für sich genommen defizitäre Analogieschlussverfahren ihre Anwendung, die aber keine genaue Bestimmung der Empfindungswelt nicht menschlicher Moralobjekte liefern können. Für eine vollständige pathozentrische Theorie ist aber zudem noch ein Modell notwendig, das im Stande ist, die den anderen Spezies unterstellten Empfindungswerte in moralphilosophischer Hinsicht nutzbar zu machen. Dazu wurde im Abschnitt 2.3 schon eine Konzeption des moralischen Status entwickelt, die es ermöglichen soll, unterschiedlich empfindenden Spezies einen bestimmten moralischen Status zuzuschreiben. Wie moralisch relevant ist zum Beispiel die Empfindungswelt des Regenwurms im Gegensatz zu der einer Maus? Wiegt sie mehr oder weniger oder ist etwa gleich viel zu der des Regenwurms oder gar des Menschen? Die Wahl des pathozentrischen Kriteriums ist untrennbar mit dem Anspruch verbunden, gerade ein auf der jeweiligen Empfindungsfähigkeit einer Spezies basierendes moralisches Urteil zu fällen. Deshalb muss der moralische Status auch als sekundäre Eigenschaft verstanden werden, die auf den jeweils faktisch in einem Moralobjekt instanziierten moralisch relevanten Eigenschaften superveniert und grundsätzlich eine *innerkriterielle*, *interkriterielle* sowie *kriteriell-interdependente Varianz* zulässt. Durch eine solche Art von Aggregatkonzept, wie dem des moralischen Status, können Werte moralischer Relevanz, welche bestimmte Aussagen zur Schutzwürdigkeit einer Entität implizieren, verfügbar gemacht werden. Die Zuordnung nichtmoralischer Werte für postulierte Empfindungen erstreckt sich aber über einen weit ausgedehnten Möglichkeitsraum – es sind insofern viele Varianten des Pathozentrismus denkbar, zwischen denen es sich für eine geeignete zu entscheiden gilt. Ein Pathozentrist könnte Entitäten beispielsweise Empfindungsfähigkeit erst ab einer bestimmten Ausprägung des moralischen Status vollständig zuschreiben. Auf der anderen Seite kann er aber z.B. auch verschiedene Niveaus des Status in Abhängigkeit vom Wert der Empfindungsfähigkeit differenziert zuschreiben. Von solchen Pathozentrismusvarianten scheint es eine ganze Reihe zu geben.

Darüber hinaus besteht noch ein weiteres Problem, welches die propositionale Kraft des Empfindungskriteriums betrifft: die Unterdetermination moralischer Normen durch das pathozentrische Kriterium der Empfindungsfähigkeit. Die Möglichkeit einer pathozentrischen Position ist also immer auch davon abhängig, ob sich das Kriterium in moralischer Hinsicht auch für die Bewertung von Handlungen innerhalb praktischer Kontexte begründet differenzieren lässt. Sind also z.B. die Empfindungen meiner Hauskatze Sophia überhaupt dazu geeignet, ein moralisch gebotenes Verhalten abzuleiten? In diesem Abschnitt wird in Anbetracht dieser Schwierigkeiten ein konditionales Problem diskutiert, welches die Zuordnungen von Empfindungen und moralischen Status sowie die Verwertbarkeit des pathozentrischen Kriteriums im Hinblick auf die Ableitung moralischer Normen betrifft.

Mit der im Abschnitt 2.3 beschriebenen Konzeption des moralischen Status, nach der eine flexible Einstufung von Entitäten auf Grundlage der in ihnen zum Entscheidungszeitpunkt instanziierten moralisch relevanten Eigenschaften möglich sein soll, ergibt sich ein konditionales Problem für den Pathozentrismus. Es besteht u.a. in der Frage, welche Einstufungen von Moralobjekten auf Grundlage welcher moralisch relevanten Kriterien vorgenommen werden sollen. Das heißt, *welchen* konkreten moralischen Status hat ein *so und so* empfindendes Wesen? Hat man die moralische Relevanz des phänomenalen Bewusstseins einmal begründet (s. Kapitel 2.1), gilt es im Anschluss eine differenzierte Zuordnung zu begründen und insofern zwischen den vielen denkbaren Pathozentrismusvarianten eine Entscheidung zu treffen. Alle Varianten bestimmen den pathozentrischen Zusammenhang von Empfindungsfähigkeit und moralischem Status auf unterschiedliche Weise. So kann man als schwacher Pathozentrist die Empfindungsfähigkeit vielleicht noch annähernd für irrelevant für den moralischen Status halten und die Bedeutung anderer Kriterien betonen. Ebenfalls könnte man einen spezifischen Wert der Ausprägung von Empfindungsfähigkeit postulieren, ab der sie erst für den moralischen Status ausschlaggebend wird. Trifft man eine solche Entscheidung sind schon allein hinsichtlich der Verschiebung einer solchen Schwelle verschiedene Spielformen des Pathozentrismus denkbar. Durch die kriteriell-interdependente (s.o.) Varianz sind auch verschiedene pathozentristische Theorievarianten denkbar, wenn der Pathozentrist einmal die Einflussnahme weiterer Kriterien auf den moralischen Status erlaubt. Pathozentrische Theorien würden sich dann hinsichtlich der Art und des jeweils gewählten Einflusses dieser weite-

ren Kriterien unterscheiden. Bestimmen lassen sich die einzelnen Varianten, indem jeweils ein oder mehrere mögliche Kriterien für den moralischen Status konstant gehalten und andere unter dieser Bedingung variiert werden.³⁶⁰ Nach meiner Einschätzung sind folgende Kombinationen denkbar, die einer Bestimmung des moralischen Standes einer Entität zugrunde gelegt werden können:

1) Empfindungsfähigkeit ist irrelevant für den moralischen Status. Da andere Kriterien von Bedeutung sind, wird Empfindungsfähigkeit dieser Annahme nach für eine moralische Beurteilung als unwichtig erachtet. Diese Verhältnisbestimmung widerspricht jedoch der Intuition und ist im Grunde eine nicht-pathozentrische Einstellung.³⁶¹

2a) Empfindungsfähigkeit liegt in einer bestimmten Ausprägung vor. Ab jener spezifischen Ausprägung wird einer Entität nach einer weiteren pathozentrischen Spielart moralischer Status vollständig (unabhängig vom Vorliegen weiterer möglicher aber nicht statusbedingender Kriterien) zugeschrieben. Dieser *uneingeschränkte monokriterielle Sentientismus* wird der grundlegenden pathozentrischen Intuition gerecht, wobei nach dieser Ansicht *ausschließlich* Empfindungsfähigkeit für den moralischen Status relevant ist. Diese Position versteht moralischen Status als ein Alles-oder-Nichts-Phänomen. Des Weiteren folgt hieraus, dass innerhalb des Kreises der moralisch zu berücksichtigenden Entitäten keine Unterschiede geltend gemacht werden können. Alle Moralobjekte sind gleich, da ab einem spezifischen Schwellenwert von Empfindungsfähigkeit nur *ein* Wert des moralischen Status zugebilligt werden kann.

2b) Eine weitere Pathozentrismusvariante, die sich als eine Abwandlung der zuvor genannten Ansicht verstehen lässt, verlangt erst gar keinen Schwellenwert. Moralischer Status wird hier in voller Breite zugewiesen. Das heißt, auch Minimalformen von Bewusstsein verleihen Entitäten schon vollen moralischen Status.³⁶²

³⁶⁰ So ließe sich zwischen einem natürlichen Festhalten und einem ethisch-theoretischen Festhalten der jeweiligen Werte unterscheiden. Empfindungsfähigkeit könnte z.B. keinen anderen Wert annehmen, weil nach der oben beschriebenen Annahme ein Mehr oder Weniger an Empfindungsfähigkeit in der Natur einfach nicht vorliegt (natürliche Konstanz eines Wertes). Diese Frage entscheidet sich aber im Rahmen einer Behandlung des un konditionalen Problems (s.o.). Andernfalls kann ein Wert auch aus methodologischen Gründen von Philosophen festgehalten werden. In diesem Fall der Wertekonstanz zählt lediglich ein einziger Wert von Empfindungsfähigkeit, obwohl diese in unterschiedlichen Ausprägungen vorliegen kann (ethisch-methodologische Wertekonstanz). Dieser Fall der Wertekonstanz resultiert nicht aus einer tatsächlichen Beschaffenheit der Welt hinsichtlich der Verteilung phänomenaler Eigenschaften, sondern bietet eine methodologische Hilfestellung für den Philosophen, um die vorliegenden Fragen zu klären. Sie bildet den Gegenstand des konditionalen Problems.

³⁶¹ Diese Ansicht ist definitionsgemäß eigentlich eine nicht-pathozentrische.

³⁶² Eine Argumentation, die in diese Richtung geht, ist die Rechtfertigung egalisierender Einschränkungen: Es handelt sich um die Rechtfertigung, dass ein Zuwachs von Empfindungsfähigkeit/ Interesse keinen Unterschied hinsichtlich des moralischen Status mehr ausmachen könne. Bei Singer leistet

3) Nach einer anderen Ansicht ließe sich davon ausgehen, dass der Wert des moralischen Status mit einem Anstieg der Empfindungsfähigkeit³⁶³ (*unabhängig* vom Vorliegen weiterer möglicher statusbedingender Kriterien) anwachse. Diese Ansicht setzt entgegen der vorherigen Annahmen voraus, dass Bewusstsein und moralischer Status graduell, d.h. abstufbare Größen sind. Innerhalb dieser Variante können schließlich innerhalb des Kreises der moralisch zu berücksichtigenden Entitäten Unterschiede geltend gemacht werden. Moralobjekte besitzen hier unterschiedlichen moralischen Status allein aufgrund unterschiedlicher Ausprägungen ihrer Empfindungsfähigkeit und sollen in ethischen Abwägungen daher unterschiedlich stark berücksichtigt werden.³⁶⁴

4) Nach einer weiteren Ansicht könnte behauptet werden, moralischer Status setze an einem bestimmten Punkt mit minimaler Empfindungsfähigkeit ein und steige (*unabhängig* von der Zunahme weiterer Empfindungsfähigkeit) mit dem Vorliegen, entweder mit der Anzahl weiterer Kriterien oder mit deren Ausprägung, stetig an. Die Besonderheit dieser Sicht liegt darin, dass der Wert der Empfindungsfähigkeit irrelevant für das *Ansteigen* oder die *Abnahme* eines moralischen Status ist. Ein Schwellenwert von Empfindungsfähigkeit stellt zwar eine notwendige Minimalbedingung für die Zuschreibung eines moralischen Status dar, die Zunahme des moralischen Status ist aber allein durch das Vorliegen weiterer Kriterien oder deren Ausprägung bedingt.

5) Eine weitere Sichtweise lässt uns annehmen, moralischer Status setze ab einem bestimmten Punkt von minimaler Empfindungsfähigkeit ein und wachse von da an,

dies das *ökonomische Prinzip des abnehmenden Grenznutzens*: Der Zuwachs eines Gutes macht weniger aus, umso mehr von diesem Gut schon vorhanden ist (Minimalprinzip der Egalität; vgl. v. d. Pfordten 1996, 133). Ab einem gewissen Punkt soll ein Zuwachs weiterer Empfindungsfähigkeit zumindest *weniger* ausmachen.

³⁶³ Allgemein ließen sich natürlich neben einem intuitiven Verhältnis einer Zunahme des moralischen Status bei Zunahme der Empfindungsfähigkeit (a) auch nicht pathozentrische Möglichkeiten der Abhängigkeitsverhältnisse zwischen moralischem Status und Empfindungsfähigkeit denken. So könnte man etwa auch annehmen, dass der Wert des moralischen Status unabhängig von der Zu- oder Abnahme des moralischen Status variiert (b), oder gar gegen jegliche Intuitionen behaupten, dass der Wert des moralischen Status mit Abnahme von Empfindungsfähigkeit sogar ansteige (c). Allgemein ließen sich also folgende Verhältnisse denken: (a) Empfindungsfähigkeit + → moralischer Status + / (b) Empfindungsfähigkeit +/- → moralischer Status +/- / (c) Empfindungsfähigkeit - → moralischer Status +.

³⁶⁴ Dennett könnte als nicht gradualistischer Denker angesehen werden. Nach ihm soll es keine großen Stufen ethischer Relevanz geben, weil Intentionalität als die für ihn moralisch ausschlaggebende Größe schon in allen Lebewesen und sogar Artefakten in abgeleiteter Form (Bspl. Thermometer) irgendwie realisiert sein soll (vgl. Dennett 2001, 121). Aber a) warum ist eine solche Schwelle ethisch nicht wünschenswert (wenn die Lebewesen unterhalb dieser Stufe ohnehin nicht das Kriterium für moralische Relevanz erfüllen)? Und b) was spricht überhaupt gegen den Gradualismus im Rahmen einer Bewertung von Empfindungen? Ein Grund für eine proportionale Gleichverteilung phänomenalen Empfindens und damit ethischer Werte ist von Dennett nicht gegeben worden.

abhängig von der Zunahme weiterer Empfindungsfähigkeit zusammen mit dem Vorliegen entweder der Anzahl weiterer Kriterien oder deren Ausprägung stetig an. Dies könnte man als einen *ingeschränkten multikriteriellen Sentientismus* bezeichnen.

Der Pathozentrist muss aus der Vielzahl der genannten Möglichkeiten eine Variante begründet auswählen. Diese Auswahl konstituiert einen Teil des konditionalen Problems für den Pathozentrismus.

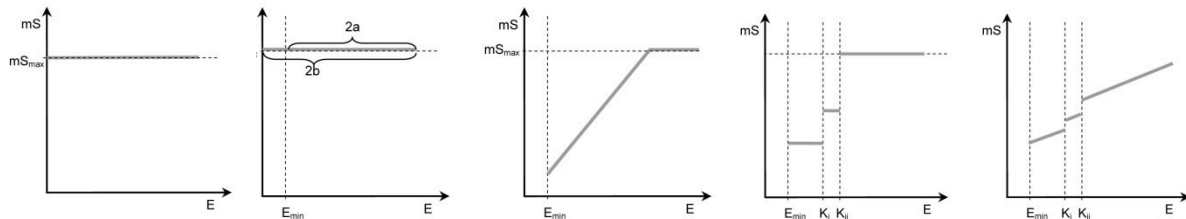


Abbildung 6 – Pathozentrismusvarianten

Auf den Achsen sind Empfindungsfähigkeit E und der moralische Status mS aufgetragen. mS_{\max} gibt einen Grenzwert des moralischen Status an. Über diesen Wert eines vollen moralischen Status kann eine Entität nicht hinauskommen. E_{\min} bezeichnet einen Schwellenwert minimaler Empfindungsfähigkeit, ab der in manchen Spielarten des Pathozentrismus moralischer Status überhaupt zugeschrieben wird. K_{i-1} kennzeichnen weitere kognitive Eigenschaften, die für den moralischen Status ausschlaggebend sein können. Der Graph beschreibt die Zuordnung des moralischen Status auf Grundlage der jeweiligen Empfindungsfähigkeit oder weiterer moralisch relevanter Kriterien.

Im Hinblick auf die Wahl der aufgeführten Pathozentrismusvarianten lässt sich vielleicht zumindest eine Position plausibilisieren, auch wenn ihre Verteidigung noch viele Fragen offen lässt. Aus meiner Sicht sprechen mehrere Gründe für die letzte Position des *ingeschränkten multikriteriellen Sentientismus*. Zum einen ist es naheliegend, dass erst Empfindungszustände eines bestimmten Niveaus berücksichtigt werden. Es wäre unplausibel, dass Empfindungszustände im „Minibewusstseinsbereich“ für ein ernstzunehmendes moralisches Urteil zählen sollten. Die leichtesten Andeutungen von Empfindungen sollten nicht als moralisch ausschlaggebende Größen anerkannt werden. Nicht zuletzt aus pragmatischen Gründen wäre eine Anerkennung solch minimalbewusster Zustände wahrscheinlich unrealistisch. Erstens liegen derartige Empfindungszustände, wenn sie überhaupt existieren und für uns feststellbar sein sollten, nahe eines völlig irrelevanten Bereichs bloßer Empfindlichkeit. Sie wären im Sinne des un konditionalen Problems auch wohl kaum zu erkennen. Zudem wäre die Berücksichtigung unter lebenspraktischen Umständen wohl kaum denkbar. Deshalb sollte von einer Schwelle moralisch relevanter Empfindungsfähigkeit ausgegangen werden. Über den genauen Punkt, an dem diese Schwelle anzusetzen ist, müsste allerdings noch ausführlich diskutiert werden. Zudem ist es erforderlich, von einem Anwachsen des moralischen Status in Abhängigkeit der Emp-

findungsfähigkeit auszugehen. Es ist gerade die Grundidee des Pathozentrismus, dass man auf Basis des Empfindungskriteriums eine angemessenere moralische Beurteilung erhält. Wird immer der gleiche moralische Status auf Grundlage verschiedener Empfindungsfähigkeiten zugeschrieben, widerspricht dies in gewisser Weise den Ansprüchen an das zugrunde gelegte Kriterium. Warum sollte ein sehr geringer Wert der Empfindungsfähigkeit beispielsweise genau den gleichen Wert eines moralischen Status (z.B. vollen moralischen Status) implizieren wie ein wirklich differenziert bewusst wahrnehmendes Moralobjekt? Will man die Empfindungsfähigkeit als moralisches Kriterium ernst nehmen, sollte auch eine differenzierte Zuschreibung moralischer Status auf seiner Grundlage ermöglicht werden. Zuletzt greift der *ingeschränkte multikriterielle Sentientismus* am besten unsere moralischen Intuitionen auf, weil wir auch meinen, dass weitere kognitive Fähigkeiten in ihrer Wirkung einen Einfluss auf den moralischen Status haben sollten. Wir sind der Meinung, dass Schmerz mehr zählt, wenn man ihn fürchten kann.³⁶⁵

Das konditionale Problem besteht für ein Moralsubjekt aber nicht nur darin, den Zusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit eines Moralobjekts und seinem moralischen Wert einzusehen, der nach den dargelegten Pathozentrismusvarianten in je anderer Weise bestimmt werden kann. Es ist zudem eine Frage, wie moralische Werte generell von einem Moralsubjekt erfasst werden können. Neben dieser grundlegenden moralmetaphysischen, epistemischen Hürde steht ein Moralsubjekt auch vor dem Problem, den moralischen Wert weiterer moralisch relevanter Kriterien einzusehen. Eine letzte Aufgabe wäre es demnach zu verstehen, wie sich der moralische Wert einer bestimmten Eigenschaft im Zusammenspiel mit weiteren, sich gegenseitig beeinflussenden Kriterien verändert.

Für den Pathozentrismen besteht das konditionale Problem deshalb weiterhin aus insgesamt vier Bestandteilen: 1) Einsicht in die Erfassung moralischer Wertigkeiten überhaupt; 2) Einsicht in die moralische Wertigkeit der Empfindungsfähigkeit; 3) Einsicht in die moralische Wertigkeit einer Menge weiterer im Moralobjekt realisierter Eigenschaften und 4) Einsicht in die moralische Wertigkeit bei der Einflussnahme weiterer Kriterien untereinander und in die Einflussnahme dieser Kriterien auf die Empfindungsfähigkeit der Moralobjekte.

³⁶⁵ Am Beispiel der Unterscheidung zwischen Schmerz und Leid wird die Frage für den Pathozentrismen virulent, inwiefern genau solche zusätzlichen Kriterien eine Rolle spielen sollten.

Neben der Empfindungsfähigkeit gibt es nämlich eventuell noch weitere Kriterien, die auch relevant sein könnten und durch deren Vorliegen eine andere moralische Gewichtung von Empfindungen entstehen könnte³⁶⁶ oder die allein aus sich heraus schon zu einem höheren moralischen Status der sie innehabenden Entität führen. Dies ist eine Konsequenz, die sich zwangsläufig aus dem oben beschriebenen multi-kriteriellen Modell des moralischen Status ergibt, welches sowohl eine innerkriterielle, interkriterielle als auch kriteriell-interdependente Varianz zulässt.

Wenn der Pathozentrist einen moralischen Unterschied hinsichtlich verschiedener Spezies machen möchte, um differenzierte moralische Beurteilungen vorzunehmen, muss er also weitere Kriterien außer der Empfindungsfähigkeit geltend machen. Genau dann steht er aber vor den beschriebenen Problemen. Er muss verständlich machen, welche weiteren Kriterien außer Empfindungsfähigkeit relevant sein sollten und wie diese ausgewählt werden könnten. Existieren vielleicht „Metakriterien“ zur Auswahl moralisch relevanter Eigenschaften? Auf welche Eigenschaften sollte er zurückgreifen, um seine Position für eine differenzierte moralische Beurteilung zu befähigen? Welche Eigenschaften könnten über Empfindungsfähigkeit hinaus für den Pathozentristen statusrelevant sein?³⁶⁷ Eine mögliche Art von moralisch relevanten Kriterien sind z.B. anspruchsvollere kognitive Fähigkeiten, die eine Entität besitzen kann. Es kann bei solchen anspruchsvollen kognitiven Fähigkeiten weiter zwischen intellektuellen³⁶⁸ und emotionalen differenziert werden (vgl. Jaworska/ Tannenbaum 2013). Solche Eigenschaften wären plausible Kandidaten für moralisch relevante Eigenschaften. Aber sicher gibt es weitere ebenso plausible Anwärter für derartige Kriterien, die der Pathozentrist auffinden und deren moralische Relevanz er begründen

³⁶⁶ Singer meint, mentale Kapazitäten könnten den moralischen Status steigern und so eine Bevorzugung dieser Entitäten gegenüber denen bezwecken, die sie nicht besitzen. Diese Tatsache lässt aber keine generelle Hierarchisierung der Entitäten zu. Denn die erste Zuschreibung von moralischem Status wird immer allein auf der Grundlage der Empfindungsfähigkeit vorgenommen. Dabei können aber verschiedene Formen der Empfindungsfähigkeit, die verschiedene moralische Status bedeuten können, anerkannt werden. Singer tut dies anscheinend nicht (vgl. v. d. Pfordten 1996, 134).

³⁶⁷ Auf mögliche Strategien zur Auswahl moralisch relevanter Kriterien werde ich weiter unten noch eingehen.

³⁶⁸ Zu einem bekannten Vertreter, der anspruchsvolle intellektuelle kognitive Fähigkeiten als wichtigstes moralisches Kriterium heranzieht, zählt Immanuel Kant (s.o.). Die Rationalität und der Gebrauch der Vernunft wird bei diesem Denker ausschlaggebend für die moralische Beurteilung eines Moralobjektes (vgl. Kant 2016, 434ff.). Diese Entscheidung führt im kantischen System letztendlich dazu, dass Entitäten, denen diese Fähigkeiten abhandengekommen sind, nur noch als bloße Zwecke behandelt werden können (vgl. Kant 2016, 428). Auch in der neueren Literatur finden sich Positionen, welche anspruchsvolle kognitive Fähigkeiten als ausschlaggebendes Kriterium moralischer Beurteilung deklarieren: Quinn 1984, 49-52 (nach Jaworska/ Tannenbaum 2013); Kants Theorie ist aber eine Theorie, die nur einen Grad des moralischen Status zulässt – vollen moralischen Status (vgl. Jaworska/ Tannenbaum 2013).

müsste. Genau wie bei der Empfindungsfähigkeit müsste er dann nicht nur einsichtig machen, warum sie als moralisch relevante Kriterien herangezogen werden sollen, sondern ebenfalls in welchem Grad sie bei der moralischen Urteilsbildung wirksam werden sollen.

Darüber hinaus muss der Pathozentrist erklären, in welcher Relation Werte der Empfindungsfähigkeit zusammen mit weiteren Kriterien auf Werte des moralischen Status abgebildet werden (und welche Aspekte der Empfindungsfähigkeit innerhalb dieser Relation genau relevant sein müssen, s.u.). Hierbei ist zu beachten, wie sich Werte des moralischen Status im Hinblick auf Bewusstseinsfähigkeit unter Berücksichtigung weiterer moralischer Kriterien verändern können. Es gilt allgemein, den Möglichkeitsraum des Verhältnisses zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status abzustecken.

Nehmen wir an, der Pathozentrist müsste eine Handlung im Bezug auf einen Lemuren moralisch beurteilen und er wüsste über seine Empfindungsfähigkeit und seine weiteren höheren kognitiven Fähigkeiten ausführlich Bescheid. Vielleicht könnte er sie sogar auf einer Skala anderer Spezies verorten. Dann müsste der Pathozentrist in diesem Zusammenhang nun immer noch verständlich machen, welchen moralischen Status der Lemur auf Grundlage seiner *variieren* Empfindungsfähigkeit hat. Und er müsste verständlich machen, ob und in welchem Ausmaß genau, welche höheren kognitiven Fähigkeiten Einfluss auf seinen moralischen Status hätten.

Das konditionale Problem erschöpft sich aber nicht allein in der Bestimmung weiterer Kriterien und ihrem Einfluss (interkriterielle und kriteriell-dependente Varianz). Neben den Auswirkungen, die Empfindungsfähigkeit in Abhängigkeit zur Ausprägung weiterer Kriterien auf den moralischen Status hat, können sich auch innerhalb der Größe der Empfindungen verschiedene Aspekte des phänomenalen Erlebens jeweils unterschiedlich auf den moralischen Status auswirken (innerkriterielle Varianz). *Mehr oder weniger Empfindungsfähigkeit* kann nämlich Verschiedenes bedeuten. Meines Erachtens lassen sich grundlegend vier mögliche *Dimensionen der Gradualität von Bewusstsein* unterscheiden, die unterschiedlich relevant für die Beurteilung des moralischen Status sind: a) Wie bereits herausgearbeitet wurde (s. Kapitel 3.1), können mit *mehr oder weniger Empfindungsfähigkeit* verschiedene *Grade der Abwesenheit von Taubheit* gemeint sein. b) In einem anderen Sinne kann *geringere Empfindungsfähigkeit* darin bestehen, dass der *Grad der Aufmerksamkeit auf einen phänomenalen Zustand* geringer ist. c) Unter *mehr oder weniger Empfindungsfähigkeit* kann man

aber auch *die Anzahl der betroffenen Episoden* bewussten Erlebens innerhalb eines Zeitintervalls verstehen. In diesem Sinne ist eine Entität mehr empfindungsfähig, wenn sie in einer bestimmten Zeit mehr phänomenal bewusste Episoden aufzuweisen hat als ein anderes Wesen. d) Zuletzt kann *mehr oder weniger Empfindungsfähigkeit* die *Anzahl der Modalitäten* meinen, innerhalb derer eine Entität eine phänomenal bewusste Erfahrung machen kann. Eine Entität ist dann empfindungsfähiger, wenn sie sich innerhalb mehrerer unterschiedlicher Modalitäten phänomenal bewusster sein kann als eine andere Entität. Es muss ermittelt werden, welche Form der Empfindsamkeit bzgl. der Zuschreibung eines moralischen Wertes intuitiv für relevant gehalten wird oder gehalten werden sollte.³⁶⁹ Dies könnte z.B. zu der Frage führen, ob der moralische Status eines Wesens, das mehr Modalitäten des phänomenalen Empfindens aufweist, höher ist, als der eines Wesens, das innerhalb einer geringeren Modalitätenanzahl zu empfinden vermag. Wäre so z.B. ein Bewusstseinsblinder, der seine visuellen Perzepte nicht mehr phänomenal empfindet, in geringerem Maße moralisch relevant als Rotkehlchen oder Tauben, die sogar noch einen zusätzlichen Sinn haben, mit dem sie das Magnetfeld der Erde empfinden können.³⁷⁰ Sollte diese gesteigerte Modalitätenanzahl im Rahmen des phänomenalen Empfindens dieser Tiere überhaupt einen Einfluss auf den moralischen Status haben? Wie würde es sich aber auf den moralischen Status auswirken, wenn allein die Intensität des phänomenalen Erlebens einer Entität abnehmen würde?³⁷¹ Es muss bestimmt werden, welche Merkmale der Empfindungsfähigkeit überhaupt relevant sind und welche ggf. maßgeblicher sein sollten als andere.³⁷² Die beschriebenen Möglichkeiten einer ‚Be-

³⁶⁹ Natürlich kann die für den moralischen Status relevante Empfindungsfähigkeit auch eine Kombination der aufgeführten Formen der Empfindungsfähigkeit sein. In diesem Fall gilt es herauszufinden, welche Abstufungen relevant sind und wie sie ggf. jeweils gewichtet werden sollten.

³⁷⁰ Wolfgang Wiltschko hat diese Fähigkeit 1967 bei Tauben entdeckt.

³⁷¹ Neben der Frage, welche Aspekte des phänomenalen Erlebens (Intensität, Modalitätenanzahl, etc.) moralischen Einfluss haben können und wie diese zu gewichten sind, um ein moralisches Urteil zu fällen, können verschiedene Merkmale für die moralische Relevanz des Erlebens relevant sein. Welche Eigenschaften des phänomenalen Erlebens sind genau moralisch relevant? Das phänomenale Bewusstsein zeichnet sich durch verschiedene Eigenschaften aus. Nach Meinung verschiedener Autoren ist das phänomenale Erleben durch eine *Perspektivität*, seinen *Wiederfahrnischarakter* etc. ausgezeichnet. Welche Eigenschaften sind im Speziellen für die moralische Bedeutung des qualitativen Bewusstseins relevant? Liegt es nur an einer ausgewählten Menge an Eigenschaften, die seine moralische Bedeutung konstituieren, oder sind all seine Eigenschaften für seine moralische Kraft verantwortlich?

³⁷² Darüber hinaus ist zu beachten, dass die verschiedenen Dimensionen der Gradualität des phänomenalen Empfindens (im Sinne des un konditionalen Problems) jeweils unterschiedlich schwer einsehbar sind. So ist es z.B. eher unproblematisch zu beurteilen, ob ein Wesen im Sinne der Modalitätenanzahl (d) mehr oder weniger Empfindungsfähigkeit besitzt. Indem man beobachtet, ob es auf Reize bestimmter Modalitäten reagiert, kann das Vorliegen dieser Empfindungsdimension getestet werden. Ein Maß an Empfindungsfähigkeit im Sinne von Taubheit (a) ist dagegen nur schwer oder gar nicht

rechnung' oder eines ‚Tarierens‘ eines moralischen Status unter Rückgriff auf die Empfindungsfähigkeit müssen im Rahmen jeder pathozentrischen Analyse bedacht, dargestellt und schließlich ausgewertet werden.

Die bisher genannten Schwierigkeiten betreffen die vom Pathozentrismus zu spezifizierenden Umstände der Bestimmung eines moralischen Status auf Grundlage der Empfindungsfähigkeit und/ oder in Abhängigkeit weiterer Kriterien. Darüber hinaus muss sich der Pathozentrist im Rahmen des konditionalen Problems noch dem sog. *Problem der Unterdetermination* stellen, welches die generelle Eignung des Kriteriums für eine Moraltheorie thematisiert. Das Problem der Unterdetermination moralischer Normen durch das Kriterium der Empfindungsfähigkeit kann als ein Argument gegen die Annahme verstanden werden, dass Empfindungsfähigkeit *allein* für den moralischen Status ausreichend sein kann. Ist Empfindungsfähigkeit nicht ein zu basales Phänomen, aus dem sich keine (nicht alle/ nicht in angemessener Form) moralische Normen ableiten lassen. Man könnte nämlich annehmen, Empfindungsfähigkeit ist informativ nicht gesättigt genug, um aus sich heraus schon ein differenziertes Normensystem hergeben zu können.³⁷³ Das Spektrum unserer geltenden Normen wäre sozusagen unterdeterminiert, wenn man Empfindungsfähigkeit als einzige Ableitungsbasis für moralische Normen betrachten würde. Aus Empfindungsfähigkeit lässt sich nur ein Ausschnitt aus der Menge von für den praktischen Umgang notwendigen Normen ableiten. Insofern ist Unterdetermination in mehreren Hinsichten zu verstehen. Einmal könnte dieser Vorwurf beschreiben, dass sich aus dem Kriterium der Empfindungsfähigkeit nicht die Begrifflichkeiten deduzieren lassen, die in einem adäquaten Normensystem vorhanden sein müssten. Zentrale moralische Begriffe müssen von Moralsubjekten eingeführt und mit dem Kriterium eigens in Verbindung gebracht werden können. Dies wäre eine erste Aufgabe des Pathozentristen im Hinblick auf dieses Problem. Darüber hinaus könnte man mit Unterdetermination meinen, dass sich die Anwendung bestimmter Normen auf Situationen und Kontexte nicht aus Empfindungsfähigkeit allein ableiten ließe. Ob eine Norm in einer speziellen Situation anwendbar ist, bleibt somit im Ermessen des jeweiligen Moralsubjektes. Die Bestimmung dieser Kontexte wäre eine zweite Aufgabe des Pathozentristen im Hinblick auf das Problem der Unterdetermination. Neben diesen beiden

bestimmbar. Dass diese epistemischen Unterschiede einen Einfluss auf ihre moralische Bewertung haben *sollten*, wird aber hier bestritten.

³⁷³ Man könnte vielleicht von einem „unüberwindbaren Informationsgefälle“ sprechen. Moralische Normen besitzen mehr Information, mehr Gehalt, als sich vielleicht aus dem bloßen Phänomen des Empfindens ableiten ließe; das Phänomen stellt eventuell nicht genug Informationen bereit.

Formen der Unterdetermination kann man auch behaupten, dass das Kriterium der Empfindungsfähigkeit allein nicht die Kapazitäten hätte, um ein propositional gefasstes Normensystem zu generieren. Empfindungsfähigkeit ist ein Phänomen, welches selber nicht begrifflich ist und sich einer begrifflichen Beschreibungsebene sogar weitestgehend entzieht (s. 3.1). Insofern kann man zumindest die grundsätzliche Frage stellen, wie aus einem solchen Phänomen propositional gefasste Normensysteme abgeleitet werden sollen. Zuletzt kann mit einer Unterdetermination noch gemeint sein, dass der Bewertungszustand phänomenal bewusster Zustände nicht für jedes Moralobjekt festgelegt ist. Deshalb bleibt es fraglich, wie diese Zustände mit zugehörigen Wertmaßstäben in einem Normensystem intersubjektiv verankert werden sollen.³⁷⁴

Der beschriebene Sachverhalt der Unterdetermination lässt sich insgesamt veranschaulichen, wenn man Empfindungsfähigkeit hinsichtlich der Ableitungsrelation von Normen mit einem anderen Moralkriterium wie der Vernunft vergleicht. Kant wählt die Vernunftfähigkeit in seiner Ethik als ausschlaggebendes Kriterium für moralische Berücksichtigung. Bei der Vernunft scheint keine derartige propositionale Armut vorzuliegen, die eine Ableitung eines Normensystems erschwert. Moralobjekte sind bei Kant deshalb Moralsubjekte und moralisch zu berücksichtigen, weil sie vernunftfähig sind. Dieses Kriterium ist es auch, aus dem die Geltung des Sittengesetzes selber deduziert wird und dem sich ein Moralsubjekt bei der Behandlung jeglicher Moralobjekte letztendlich zu unterwerfen hat. Somit wird mit der Wahl dieses besonderen Kriteriums die Ableitung moralischer Normen gesichert und ein für das Moralsubjekt inhaltlich gesättigtes Normensystem bereitgestellt.

Das Kriterium der Empfindungsfähigkeit ist u.U. vielleicht nicht hinreichend oder im schlimmsten Fall gar ungeeignet, um als vollständige, exhaustive Basis für die Ableitung eines Normensystems zu genügen.³⁷⁵ Auch dieses Problem der Unterdetermi-

³⁷⁴ Diese Formen der Unterdetermination können sich in zweierlei Hinsicht niederschlagen: Einmal können die Normen *quantitativ* unterdeterminiert sein. In diesem Fall lassen sich nicht alle Normen eines geltenden Normensystems aus Empfindungsfähigkeit ableiten. Andererseits kann man auch davon ausgehen, dass sich aus Empfindungsfähigkeit Normen nicht in einer hinreichend konkreten Form ableiten lassen, die Normen bleiben dann unspezifisch. Es handelt sich nicht um eine motivationale Unterdetermination. Empfindungsfähigkeit macht die Befolgung moralischer Normen wahrscheinlich hinreichend plausibel. In dieser Hinsicht sollte also keine Unterdetermination bestehen.

³⁷⁵ Das Problem der propositionalen Unterdetermination kann infolge auch als eine potentielle Ursache für einen ethischen Relativismus angesehen werden. Dadurch, dass das moralische Prinzip der Empfindungsfähigkeit propositional arm ist, ergibt sich ein Spielraum für die Ableitung weiterer moralischer Sätze und somit für die Fundierung/ Genese/ Konstituierung verschiedener ethischer Systeme, die sich auch mitunter widersprechen können. Somit könnte aus der propositionalen Armut eine Relativitätsthese der Moral folgen. Wenn es also so sein sollte, dass moralische Normen durch Empfin-

nation kann als konditionales Problem für den Pathozentristen verstanden werden,³⁷⁶ wenn er vor die Aufgabe gestellt wird, auf Grundlage bestimmter Werte der Empfindungsfähigkeit spezielle Handlungsanweisungen für Moralsubjekte zu deduzieren.³⁷⁷

Die oben angestellten Überlegungen zeigen, dass die Bestimmung eines moralischen Status einer Entität eine Vielzahl von Problemen mit sich bringt. Das konditionale Problem, welches immer noch besteht, wenn man die Empfindungen anderer Spezies einsehen könnte (unkonditionales Problem), zeigt sich in mehreren offenen, vielleicht nicht ohne weiteres lösbaren Fragen für den Pathozentristen.

Eine integrale Position des Pathozentrismus muss in moralischen Kontexten zwischen verschiedenen Spezies immer auch differenzieren können. Der Pathozentrist kann, wenn er den Kreis der Moralobjekte um weniger komplexere Lebewesen erweitern und die moralischen Implikationen seines wichtigsten Kriteriums ernst nehmen will, nicht der Nacktschnecke den gleichen moralischen Stand wie dem Menschen zubilligen.³⁷⁸ Wir haben nämlich die unumstößliche Intuition, dass eine Nacktschnecke ei-

dungsfähigkeit nicht vollständig bestimmbar sind, so ergeben sich Spielräume bei der Festlegung moralischer Sätze, die innerhalb ethischer Systeme jeweils anders ausformuliert werden können. Somit könnte die Unterdetermination der Moral durch Empfindungsfähigkeit eine Bedingung für einen ethischen Relativismus sein. Dies könnte man in einer schwachen Form und einer starken Form behaupten. In der starken Form würde man behaupten, dass jegliche moralischen Sätze nicht durch Empfindungsfähigkeit bestimmt sind. In der schwachen Form würde man immerhin zugestehen, dass zumindest ein Kernbereich, d.h. eine Menge moralischer Sätze ethischer Systeme, also grundlegendere moralische Normen, aus dem Kriterium der Empfindungsfähigkeit abgeleitet und nicht beliebig festgelegt werden können. (Diese Menge wären dann die ethischen Normen, die allen alternativen ethischen Systemen gemeinsam sind.)

³⁷⁶ Man könnte deshalb auch in Anbetracht dieses Teilproblems den Anwendungsbereich des Pathozentrismus einschränken und annehmen, dass die Position nur als eine Ethik für die Lebewesen fungieren kann, die durch ihn in den Kreis der Moralobjekte aufgenommen werden. Für eine Moralbegründung in sozialen und komplexen Kontexten des Menschen wäre er eher ungeeignet, weil er dafür nicht genügend propositionales Material bereitstellt.

³⁷⁷ Der Pathozentrismus ließe sich mit verschiedenen Überlegungen gegen den Vorwurf der Unterdetermination verteidigen: 1) Wer sagt, dass die Konstitutionsbasis, d.h. die herangezogenen Kriterien, für ein Moralsystem propositionalen Inhalt aufweisen müssen, oder gar propositional gefasst sein müssen?! 2) Ebenso kann die Annahme zur Diskussion gestellt werden, dass Moral selber überhaupt in einer propositional gefassten Form vorliegen muss. 3) Zudem könnte man die These verteidigen, dass viele weitere moralische Kriterien vielleicht auch nicht propositional gefasst sind (vgl. Entgegnung 1). 4) Selbst wenn eine propositionale Form für moralische Normensysteme vorliegt und Empfindungsfähigkeit dieser Anforderung nicht wie andere moralische Kriterien nachkommen kann, so könnten z.B. innerhalb eines multikriteriellen Sentientismus weitere Kriterien *mit* propositionalem Gehalt herangezogen werden, die den Informationsmangel des zentralen Kriteriums ausgleichen und das Propositionsgefälle zwischen einem moralischem Normensystem und Empfindungsfähigkeit nivellieren könnten. (Das trifft natürlich nicht auf die pathozentristischen Positionen zu, die ausschließlich Empfindungsfähigkeit als relevantes Kriterium heranziehen; nur innerhalb multikriterieller Pathozentrismen lässt sich auf diese Weise argumentieren.) 5) Ebenso könnte behauptet werden, dass propositionaler Gehalt immer erst ex post und auf der Grundlage des Vorliegens von Empfindungsfähigkeit ‚hinzugezogen‘ wird. Die meisten Dinge in unserer Welt sind an sich nicht mit einem propositionalen Gehalt aufgeladen, und wir konstruieren ihn immer erst dazu. So würde man behaupten, dass man immer Zusatzprinzipien benötigt, um konkrete Handlungsempfehlungen abzuleiten (vgl. auch Mill 2000, 42).

³⁷⁸ Verschiedene Arten von Geist evozieren genau dann eine unterschiedliche moralische Beurteilung (vgl. Köchy 2008, 204f.).

nen niedrigeren moralischen Status innehaben muss als unsere Mitmenschen. Wenn der Pathozentrist diese Intuition berücksichtigen will, muss er eine Konzeption des moralischen Status wählen und entsprechende Aussagen über seine jeweiligen Zuschreibungsbedingungen machen. Erst so wird es möglich, mit den jeweils zugeschriebenen moralisch relevanten Eigenschaften differenzierte moralische Urteile zu fällen.

Wie gezeigt wurde, sind verschiedene Pathozentrismusvarianten denkbar, zwischen denen es zu unterscheiden gilt. Aus dem Spektrum möglicher pathozentrischer Spielarten wurde die Variante eines *eingeschränkten multikriteriellen Sentientismus* begründet ausgewählt. Nach dieser Theorievariante des Pathozentrismus wird angenommen, dass moralischer Status ab einem bestimmten Punkt von minimaler Empfindungsfähigkeit einsetzt und von da an, abhängig von der Zunahme weiterer Empfindungsfähigkeit und zusammen mit dem Vorliegen entweder der Anzahl weiterer Kriterien oder deren Ausprägung stetig anwächst.

Neben der begründeten Auswahl einer Pathozentrismusvariante stellt sich für jeden Pathozentristen das konditionale Problem noch in weiterer Hinsicht. Er muss verständlich machen, welche Eigenschaften zu den moralisch relevanten gehören und in welcher Art und Weise sie sich auf den moralischen Status auswirken. Zudem ist der Pathozentrismus in mehreren Hinsichten mit einem konditionalen Problem konfrontiert, wenn er verständlich machen soll, inwiefern sich aus der Empfindungsfähigkeit als zentralem Kriterium moralische Normen ableiten lassen. Der Pathozentrist müsste zu den oben herausgearbeiteten Bestandteilen des konditionalen Problems hinreichend genaue Aussagen machen. Mit diesen Ausführungen wurde neben den epistemischen Problemen, die sich der Pathozentrismus durch die Wahl seines Kriteriums einhandelt, auch ein Überblick über die ethischen Schwierigkeiten der Position geliefert.

6 Unterstellte Entsprechungen und die Grundlagen der Moralität

„Diesem Mangel der objektiven und daraus folgenden allgemeinen Gültigkeit dadurch abhelfen wollen, daß man doch keinen Grund sähe, andern vernünftigen Wesen eine andere Vorstellungsart beizulegen, wenn das einen gültigen Schluss abgäbe, so würde uns unsere Unwissenheit mehr Dienste zur Erweiterung unserer Erkenntnis leisten als alles Nachdenken.“ (Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft)

Empfindungen sind epistemisch problematisch. Diese Einsicht wurde in Form der im letzten Kapitel dargestellten Probleme für den Pathozentrismus formuliert. Empfindungen kommen in einer physikalistischen Beschreibung unserer Welt nicht vor, sind innerhalb dieser nicht nachweisbar und auch nicht erklärbar. Die Annäherung über einen naturwissenschaftlichen Zugang erscheint aber der einzige Weg, um Empfindungen anderer Moralobjekte innerhalb eines pathozentrischen Ansatzes überhaupt für ethische Kontexte verwertbar zu machen. Welche Möglichkeiten gäbe es sonst, um *objektive* Aussagen über die Empfindungen anderer Moralobjekte ganz unterschiedlicher Spezies zu machen, wenn man sie nicht durch willkürliche Setzungen zuschreiben möchte? Zwar konnte die Zuweisung von Empfindungen für Moralobjekte bestimmter Form (nicht kontingente Verteilung und Emergenzsznarien) und eine Veranschlagung moralischer Relevanzwerte in ihrer ungefähren Verteilungsstruktur (Pathozentrismusvariante) grob geleistet werden, die vorliegende Untersuchung hat aber gezeigt, dass an dieser Stelle immer noch unüberwindbare epistemische Probleme bestehen. Noch immer bleiben Spielräume für die Zuweisung von Empfindungen und für die Veranschlagung der moralischen Relevanz eben jener Empfindungen vorhanden. Aber auch wenn diese Probleme, die sich aus dem zentralen pathozentrischen Kriterium ergeben, nicht gelöst werden können, sind Empfindungen nicht zu leugnen. Denn unser eigenes Bewusstsein bleibt für uns zwangsläufig aus der eigenen Innenperspektive erfahrbar. Es bleibt erfahrbar, auch wenn es *nicht* über naturwissenschaftliche Methoden objektiviert wird, vollständig beschrieben und Moralobjekten aus der Akteursperspektive eindeutig zugewiesen werden kann. Hier zeigt sich deutlich, dass

„[d]ie Einschränkung der subjektiven Qualitäten [...] kennzeichnend für den allgemeinen Gang der Wissenschaft [ist]. Die Wissenschaft begrenzt deren Objektivität, doch sie kann ihre Wirklichkeit nicht abschaffen. Denn jedes Merkmal unserer Erfahrung und unseres Erlebens hat Anspruch auf Wirklichkeit.“ (Cassirer 2007, 124)

Ebenso eindeutig ist, dass für uns genau diese Empfindungen eine moralische Relevanz haben.³⁷⁹

³⁷⁹ Eine physikalistische Beschreibung bleibt immer deskriptiv, und es lassen sich keine normativen Sachverhalte ableiten. Die Enthaltung bei normativen Fragen folgt für die Naturwissenschaften aus der Wertfreiheitsthese (Weber). Zumindest in ihrem Begründungszusammenhang muss die Wissenschaft wertfrei sein. Es fällt auf, dass sich die Naturwissenschaften an den Empfindungen als genau den Elementen unserer Wirklichkeit auch in deskriptiv-explanatorischer Hinsicht stoßen, deren normative Kraft so unbestreitbar für uns ist. Auch der Begriff der Normativität ist ja aus rein physikalistischen

Der Physikalismus und die Naturwissenschaften scheinen den pathozentrischen Zusammenhang nur unvollständig zu bestimmen. Sie scheitern an der für die Pathozentrik so entscheidenden Erfassung von Zuständen des phänomenalen Bewusstseins. Darüber hinaus ist auch nicht klar, wie unsere Empfindungsfähigkeit als eine moralisch relevante Größe in ein ethisches Modell übersetzt werden kann und wie mit einem solchen Modell verschiedenen Empfindungen definitive Werte zuzuweisen wären. Somit bleibt der Zusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status immer zu einem Teil offen, auch wenn unsere pathozentrische Intuition einer moralischen Relevanz der Empfindungsfähigkeit bestehen bleibt. Es offenbaren sich grundlegende Grenzen des physikalistisch-naturwissenschaftlichen Weltbildes und der Bereitstellung moralischer Werte auf der Ebene der moralphilosophischen Theoriebildung. Denn die Hoffnung des Pathozentrismus auf ein in praktischen Kontexten verwertbares Modell für die eindeutige Zuweisung von moralischer Relevanz für verschiedene Empfindungsregungen unterschiedlicher Moralobjekte konnte nicht erfüllt werden. Mit dem Scheitern naturwissenschaftlicher Verfahren hinsichtlich der Erfassung von Empfindungen scheint es also auch keine Möglichkeit mehr zu geben, Empfindungen für eine differenzierte moralische Beurteilung weiter aufzuschlüsseln – Sicherheiten können in einem pathozentrischen Modell nicht gewährleistet werden. Pathozentrische Überlegungen, die auf den maßgeblichen Zusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischen Status beruhen, werden sich mit dieser Insuffizienz zwangsläufig auseinandersetzen müssen. Der beschriebene Sachverhalt demonstriert eine fundamentale Leerstelle, die aus jeder ontologischen Sichtweise auch bestehen bleiben wird.³⁸⁰ Könnte es einen tieferen Sinn dafür geben, dass genau an diesem Punkt moralphilosophischer Theoriebildung unweigerlich eine Leerstelle bleibt? Was könnte ein Grund für die Offenheit des pathozentrischen Zusammenhangs sein?³⁸¹ In diesem abschließenden Kapitel soll der Versuch unternommen

Prämissen nicht erklärbar. Bewusstsein und Normativität sind so eng miteinander verbunden, beide sind nicht im naturwissenschaftlichen Kosmos vorhanden.

³⁸⁰ Diese Insuffizienz würde sich nämlich auch im Rahmen eines Dualismus zeigen. Auch ein dualistischer Pathozentrismus muss die moralische Relevanz von Empfindungen rechtfertigen und eine Erklärung dafür geben, wie die jeweiligen Moralobjekte empfinden. Bzgl. dieser Fragen bleibt auch der Dualismus stumm, weil auch er sich auf naturwissenschaftliche Verfahren stützen müsste, um die Erfassung dieser Zustände für die Perspektive eines Akteurs zu leisten. Weil die naturwissenschaftliche Methode aber scheitert, müsste insofern auch er den Zusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status undifferenziert ethischen Überlegungen zugrunde legen.

³⁸¹ Diese Frage scheint auf den ersten Blick eine teleologische Antwort zum Sinn einer natürlichen Erscheinung zu verlangen. Ein derartiges teleologisches Denken wäre nur bedingt zulässig, denn nicht alles in der Welt muss einen Sinn haben. Die benannte Frage zielt aber allein auf die Interpreta-

werden, diese eigentümliche Leerstelle zu interpretieren. Hat es eine besondere Bewandnis, dass eine philosophisch-naturwissenschaftliche Analyse an diesem Problem scheitern muss? Könnte es vielleicht sein, dass diese ominöse Leerstelle vielleicht sogar als eine Art Bedingung für Moralität zu deuten ist und insofern weniger als Hindernis, sondern vielmehr als eine Voraussetzung pathozentrischen Denkens aufgefasst werden muss?

Die intuitive und vorerst unproblematisch erscheinende Behauptung des Pathozentrismus, es komme beim moralischen Urteil auf die Leidensfähigkeit von Moralobjekten an, bedarf aus philosophischer Sicht einer weiter ausdifferenzierten Theorie, wenn auf ihrer Grundlage tatsächlich valide ethische Entscheidungen getroffen werden sollen. Eine solche Theorie ist aber aufgrund der epistemischen Probleme nicht verfügbar und kann auch in Zukunft nicht geliefert werden. In der vorliegenden Arbeit wurde die Ansicht verteidigt, dass die Pathozentrik aber zumindest einen äußerst plausiblen moralphilosophischen Grundsatz formuliert. Dieser Grundsatz besteht u.a. in der Ausweitung des Kreises der Moralobjekte als ein zentrales Anliegen des Pathozentrismus. Eine solche Ausweitung des Kreises der Moralobjekte auf Grundlage des Empfindungskriteriums ist, wie gezeigt wurde, intuitiv nachvollziehbar und durchaus auch philosophisch begründbar. Die Lage des Pathozentrismus als einer vollwertigen ethischen Theorie kann mit Blick auf seine Probleme insofern als Dilemma beschrieben werden. Auf der einen Seite erscheint uns das Kriterium der Empfindungsfähigkeit moralisch äußerst relevant, und daher erscheint eine Ausweitung des Kreises der Moralobjekte für uns eigentlich unausweichlich. Jede ethische Theorie, der pathozentristische Prinzipien fehlen, ist nach den Ergebnissen dieser Arbeit unhaltbar. Auf der anderen Seite kann der Pathozentrismus aber wegen seiner epistemischen Probleme und weiterer gravierender Schwierigkeiten vielleicht nie eine vollständige Moralthorie sein, aus der sich praxistaugliche und hinreichend konkrete Normen generieren lassen. Er muss ein Anspruch bleiben, der wegen den in den vorangegangenen Kapiteln beschriebenen theoretischen Problemen nicht ohne Weiteres eingelöst werden kann. Als vorläufiger Ausweg aus diesem Dilemma könnte man den Pathozentrismus in reduzierter Form lediglich als ein *ethisches Prinzip* begreifen, *das jede Ethik notwendig enthalten muss*. Der Pathozentrismus wäre dann

tion eines bestehenden Sachverhalts ab, und es wird nicht unterstellt, dass einer solchen Entscheidung ein tieferer und vorab gegebener Sinn zuzuweisen ist.

ein Erfordernis jeder Ethik. Er wäre dann zwar selber keine vollwertige ethische Theorie, sondern müsste als Grundsatz aufgefasst werden, welcher zwar generell in verschiedener Form formuliert werden kann, aber zumindest als ‚Minimalpathozentrismus‘ in jede ethische Theorie miteingehen *muss*. Dieser Kompromiss berücksichtigt die un konditionalen und konditionalen Probleme und wird ebenso dem Anspruch gerecht, Empfindungsfähigkeit in besonderer Form moralisch auszuzeichnen. Der Minimalpathozentrismus wäre insofern das Destillat, welches von der großen Idee eines Pathozentrismus als einer positiven Theorie übrigbleiben würde.³⁸²

Die vorliegende Untersuchung ergreift auf der einen Seite Stellung für die pathozentrische Position, kritisiert sie aber anschließend. So wurde der Pathozentrismus, den es eigentlich zu verteidigen galt, eher widerlegt und durch die Beschränkung auf das benannte minimalpathozentrische Prinzip fast bis zur Unkenntlichkeit reduziert. Wie im Vorwort schon betont wird, hat die Arbeit aber nicht den Anspruch, eine anwendungsbezogene Moraltheorie zu liefern, sondern versteht sich eher als metaethische Analyse, die als kritische Rekonstruktion die theoretischen Grundlagen und die Reichweite pathozentrischen Denkens untersucht sowie die geist- und evolutionsphilosophischen Grundlagen des Ansatzes systematisch aufzuarbeiten versucht.³⁸³ Dass die Analyse den Pathozentrismus kritisch beleuchtet und nur ein für diese Position nüchternes Ergebnis vorzuweisen vermag, liegt weder in der Hand noch im Belieben des Autors. Vielmehr ergeben sich die dargestellten Sachverhalte zwangsläufig aus der Struktur pathozentrischer Modelle, wie sie im Rahmen des ersten Teils der Arbeit rekonstruiert wurden.³⁸⁴ Das Ergebnis ist insofern als Resultat einer so

³⁸² Da ein solches Prinzip in allen ethischen Systemen vorausgesetzt werden soll, ergeben sich aus der hier dargelegten Sachlage auch Implikationen für Moralbeurteilung *aller* moralphilosophischen Theorien und nicht nur des Pathozentrismus. Der Minimalpathozentrismus ist insofern mehr als sein Name es suggerieren könnte. Es handelt sich um ein Destillationsprodukt des Pathozentrismus, das die grundlegende pathozentrische Ausrichtung zu einer generellen Bedingung moralischen Handelns erhebt. Dies ist eine überaus starke These, rein logisch gesehen handelt es sich um eine Allaussage. (Auch die Konsequenzen aus der Unmöglichkeit einer differenzierten Erfassung aus der Perspektive des Akteurs gelten für jede moralische Beurteilung.)

³⁸³ Die Arbeit ist damit eine dezidiert *metaethische* Kritik an einer ethischen Position. Sie ergreift genau dann auch Stellung für den Pathozentrismus, wenn Argumente für den moralischen Wert des Empfindens rekonstruiert werden (Kapitel 2.1). Vehemente Kritik am Pathozentrismus wird formuliert, wenn das konditionale und un konditionale Problem (Kapitel 5) diagnostiziert werden, die die Haltbarkeit des Pathozentrismus als eigenständige ethische Theorie generell in Frage stellen. Die Arbeit bleibt insofern neutral, sie legt sowohl Stärken als auch Schwächen einer Theorie auf einer metaethischen Ebene dar.

³⁸⁴ Die erkenntnistheoretischen Defizite der pathozentrischen Position ergeben sich zwangsläufig aus dem Fokus auf ein geistiges Kriterium und müssen im Rahmen einer Arbeit, die gerade den Schnittpunkt von Philosophie des Geistes und Ethik behandelt, in dieser Form diagnostiziert werden. Die epistemischen Schwächen pathozentrischer Modelle und das daraus resultierende Verhängnis solcher Positionen kann weder im Rahmen dieser Arbeit geleugnet noch in milderer Form formuliert werden.

erkannten Sachlage zu betrachten, anstatt als eine Geschichte, die für den Pathozentrismus auf ein „Happy End“ hinauszulaufen hat.³⁸⁵ Ein derart ernüchterndes Ergebnis ist in der Philosophiegeschichte keineswegs eine Besonderheit. Denkt man an die kantische Kritik, werden auch hier Grenzen philosophischer Schlussfolgerungen markiert, die im Bezug auf die zuvor unhinterfragt akzeptierte philosophische Mehrheitsmeinung als ernüchternd zu gelten hatten. Dass ein Ergebnis weniger zufriedenstellend sein sollte als erhofft, sollte aber keinesfalls den Weg der philosophischen Analyse beeinflussen.³⁸⁶ Und so konnten im alltäglichen Umgang angenommene Sachverhalte in dieser philosophischen Analyse eben nicht vollständig rekonstruiert und Gewissheiten nicht auf einer theoretischen Ebene begründet werden. Unsere bedenkenlose Zuschreibung von Empfindungen für andere Moralobjekte ist nämlich nicht so unproblematisch, wie sie uns auf den ersten Blick erscheint.

Wir nehmen von vielem an, es seien sichere und nicht weiter in Frage zu stellende Tatsachen. Dass es sich dabei nur um vorläufige subjektive Sicherheiten handelt, zeigt sich oftmals auch besonders deutlich bei moralischen Überzeugungen. Es erscheint uns eindeutig, dass ein Diebstahl aus bereichernden Antrieben verwerflich oder das Töten eines Menschen ein moralisch inakzeptables Vergehen ist. Auch eine Tat, bei der einem empfindenden Wesen ohne vernünftigen Grund Leid zugefügt wird, sind wir sogar bereit, per Gesetz zu verbieten.³⁸⁷ Bei einer philosophischen Betrachtung solcher als gesichert empfundener moralischer Verhältnisse ergeben sich aber unweigerlich Fragen. Und will man diesen Verhältnissen weiterhin eine Bedeutung einräumen, gilt es, diese Fragen zu beantworten: Was sind ‚triftige Gründe‘? Was ist unter Leid zu verstehen? Bei grundlegenden Fragen ist die zuvor noch empfundene Sicherheit anscheinend nicht mehr gegeben. Dieser Verlust führt

Der Pathozentrismus verlangt nach einer ehrlichen und ungeschönten Analyse und Darstellung der Konsequenzen der epistemischen Probleme, auch wenn sie im Hinblick auf die Etablierung einer pathozentrischen Position ernüchternd wirken mögen.

³⁸⁵ Es handelt sich nicht um einen Roman, sondern um eine den wissenschaftlichen Standards genügende Untersuchung.

³⁸⁶ Dass es aber deshalb von vornherein hinfällig gewesen wäre, eine Theorie wie den Pathozentrismus zu untersuchen, die anscheinend nicht den an sie herangetragenen Erwartungen entspricht, kann hingegen auch bei noch so ernüchternden Aussichten für den Pathozentrismus nicht behauptet werden. Denn wenn schon allein der Begriff des Pathozentrismus (genauso wie die übrigen ‚Zentrismen‘) in der gegenwärtigen Fachdebatte kursiert, mit dem auch bestimmte Erwartungen verknüpft sind, wäre dies schon Anlass genug für eine metaethische Analyse. Wenn sich dann herausstellt, dass die Erwartungen nicht erfüllt, der Begriff des Pathozentrismus gar hinfällig wird oder die untersuchte Position nicht mehr haltbar ist, so muss doch zumindest herausgestellt werden, dass immerhin diese Erkenntnis erst durch die Untersuchung gewonnen wurde. Zumindest dadurch würde eine derartige Untersuchung schon ihre Berechtigung erlangen.

³⁸⁷ Vgl. Tierschutzgesetz §1, Absatz 2

manchmal zu einem Unbehagen der mangelnden Orientierung, weil wir bestimmter Sicherheiten bedürfen, die für eine alltägliche Auseinandersetzung mit lebensweltlichen Situationen doch notwendig sind. Aber gerade in der Philosophie darf ein solches Bedürfnis nur eine sekundäre Rolle spielen. Die Angst vor dem Verlust dieser Sicherheiten darf die Beantwortung solcher Fragen weder unterbinden noch beeinflussen. Vor ca. 2300 Jahren erkannte ein griechischer Philosoph, dass gerade die Erkenntnis der eigenen Unwissenheit ein konstituierendes Moment philosophischer Betrachtung sein muss. Er hatte kein Mitleid für seine Gesprächspartner in ihrer misslichen und aporetischen Lage. Es war sogar sein Ziel, dass diese sich ihrer fälschlichen Sicherheiten endlich bewusst werden. Er widerlegte ihr Verständnis von Gerechtigkeit, von Glück oder dem, was die Seele sei. Aus der Erkenntnis, dass sich sicher geglaubte Meinungen letztlich auch als Scheinsicherheiten entpuppen können, leitete er den Wert des Wissens um das eigene Nichtwissen ab. So ist gerade die Erkenntnis unserer Unwissenheit eine der wertvollsten Erkenntnisse der philosophischen Analyse. Nicht nur im Hinblick auf neue Erkenntnisse, die auf diesem bereinigten Wissen zuallererst aufbauen können, sondern bereits aufgrund ihres epistemischen Wertes, ist gerade die Erkenntnis der menschlichen Unzulänglichkeiten eine der veritabelsten, die durch die Philosophie hervorgebracht werden.

Vielleicht findet man sich nun in die missliche Lage eines Kebes oder Gorgias versetzt, wenn bis jetzt nicht mehr als die Insuffizienz unserer moralischen Urteilsfähigkeiten im Rahmen unseres pathozentrischen Denkens erwiesen wurde. Es ist sogar noch schlimmer: Wenn man den Ausführungen Glauben schenkt, weiß man um die moralische Angemessenheit pathozentrischer Überlegungen, ist aber in dem oben beschriebenen Dilemma gefangen. Weil nicht festgestellt werden kann, wie andere Wesen empfinden und wie diese Empfindungen moralisch zu beurteilen sind, wären eigentlich nicht die Voraussetzungen gegeben, das pathozentrische Denken im Rahmen einer ethischen Theorie zur Anwendung zu bringen. Es wird noch nicht einmal einen gutmütigen bärtigen Philosophen geben, der einem sichere Erkenntnisse vorschlagen und dem man dann zufrieden zustimmen kann: „Ja gewiss, lieber Sokrates!“ Antworten auf die konstatierten Probleme der Pathozentrik wurden nicht gegeben, sondern nur Schwierigkeiten erörtert und unsere unzureichenden Kompetenzen in ihrer Reichweite umrissen. Die Unauflösbarkeit bestehender Probleme ist deutlich geworden – an der misslichen Lage wird auch zukünftige Forschung nichts ändern können, weil es sich um prinzipielle Probleme handelt, deren Ursache untrennbar mit

dem pathozentrischen Denken verbunden ist. So haben uns die bisherigen Überlegungen vielleicht nur in eine ‚pathozentrische Aporie‘ geführt, die keine positive Theorie, keine Sicherheiten und keine Orientierung in moralischen Kontexten zu leisten vermag, sondern den Akteur mit den beschriebenen Schwierigkeiten alleine lässt.

Wenn der pathozentrische Akteur nicht wissen kann, wie z.B. ein Tier überhaupt empfindet, wieso und mit welcher Begründung soll er dann seinen Fleischkonsum einschränken oder das Schreddern männlicher Küken verurteilen? Wie soll der pathozentrisch verfahrenende Akteur einen Regenwurm oder eine Ameise behandeln? Es gibt nach den bisherigen Ergebnissen der Untersuchung nur eine bedingt hilfreiche Antwort auf diese konkreten Fragen. Aber könnte nicht gerade in einem solchen pathozentrischen Nichtwissen, d.h. in der Erkenntnis der diversen aufgezeigten Schwierigkeiten des Pathozentrismus, ein wesentlicher Orientierungswert liegen?

Die moralische Relevanz der Empfindungsfähigkeit ist aus der menschlichen Innenperspektive erfahrbar. Hierbei wird es sich für uns immer um einen unbezweifelbaren Sachverhalt handeln. Für keinen von uns ist das Empfinden eines starken Schmerzes unbedeutend. Es liegt für uns auf der Hand, dass die Größe der Empfindungen auch in ethischen Kontexten eine außerordentliche Rolle spielen muss. Insofern bleibt auch bei den bestehenden epistemischen Problemen hinsichtlich der Zugänglichkeit zu solchen Empfindungen das Fundament des pathozentrischen Denkens immer erhalten. Der pathozentrische Zusammenhang, d.h. das Bedürfnis einer moralischen Bewertung der Empfindungsfähigkeit vorzunehmen, bleibt für uns bestehen, auch wenn dieser Zusammenhang philosophisch-argumentativ nicht rekonstruierbar ist. Insofern bleibt das phänomenale Empfinden innerhalb eines pathozentrisch ausgerichteten Denkens immer als Autorität vorhanden. Jeder mögliche moralische Akteur hat sogar Ressourcen, die Richtigkeit des eigenen Handelns nach Maßgabe der Empfindungsfähigkeit der jeweils involvierten Handlungsobjekte einzusehen. Immerhin scheint es nämlich für jedes Handlungssubjekt aus der eigenen Perspektive möglich, die metaphysischen Grundannahmen der Pathozentrik als unhintergebar einzusehen: Man stellt nicht in Frage, dass Empfinden eine außerordentliche Rolle in moralischen Kontexten spielt – intuitiv sind wir bereit, verschiedenen Spezies vorbehaltlos Empfindungen zuzuschreiben, diese moralisch zu gewichten und diesbezügliche Überlegungen in unseren Handlungsentscheidungen miteinzubeziehen. Für das

Handlungssubjekt sind auf diese Weise ungefähre Maßstäbe gesetzt, an denen es sein Handeln grob ausrichten kann.

Damit ist natürlich noch keine ausreichend differenzierte und philosophisch stichhaltige moralische Orientierung vorhanden. Es ist noch nicht gewährleistet, dass ein jedes Handlungssubjekt auch im Stande ist, die für den jeweiligen Fall im pathozentrischen Sinn angemessenen Handlungskonsequenzen abzuleiten oder gar zu begründen. Genau diese Hürde scheint in Anbetracht der naturwissenschaftlichen Unzulänglichkeiten im Hinblick auf fremdphänomenologische Empfindungszustände eine prinzipiell nicht zu leistende Aufgabe zu sein. Man könnte daher annehmen, dass der Pathozentrismus auch nicht in der Lage ist, eine moralische Orientierung in vollem Umfang zu liefern. Trotzdem empfinden wir dies nicht so, sondern meinen entgegen alledem noch, unsere moralischen Urteile, in denen Empfindung immer eine entscheidende Rolle spielt, hätten diesbezüglich eine hohe Dignität.

Erst wenn wir über diese Begebenheiten nachdenken, wächst unser Bedürfnis, uns gerade über den Zusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status mehr Klarheit zu verschaffen. Wir könnten es dann als Bedrohung unserer moralischen Integrität empfinden, wenn wir erfahren, dass an diesem für unsere Moralfähigkeit so wichtigen Punkt unüberwindbare Schwierigkeiten aufwarten. Somit erkennen wir, dass Moralobjekte eigentlich eben nicht auf Grundlage ihrer Empfindungsfähigkeit beurteilt werden können. Der moralische Akteur muss sich somit in dem beschriebenen Dilemma begreifen. Ihm sind keine hinreichend konkreten Imperative an die Hand gegeben, mit denen er seine pathozentrische Haltung in die Tat umsetzen könnte. Er muss mit seinem Mangel umgehen; er weiß als moralischer Akteur, worauf es ihm ankommen sollte, hat aber keine Mittel, um diese Vorsätze in seinem Handeln praktisch umzusetzen. Auch wenn es auf der Hand liegt, dass der Mensch unter moralischen Gesichtspunkten kein perfektes Wesen sein kann, so betreffen die Probleme des Pathozentrismus die menschliche Moralfähigkeit doch im Kern. Er weiß prinzipiell, was moralisch richtig und moralisch falsch ist, ihm fehlen aber die epistemischen Voraussetzungen, seine pathozentrischen Grundsätze begründet in konkrete moralische Imperative zu übersetzen. Im Pathozentrismus ist eine Handlung moralisch gut, wenn sie Leid vermeidet. Selbst wenn wir aber wüssten, was gut und was böse ist, ist in konkreten Handlungssituationen immer noch nicht vollständig und mit Sicherheit bestimmbar, was eine Handlung im Rahmen des Pathozentrismus zu einer angemessenen Handlung macht. Die Erkenntnis dieser

Lage muss auf den moralischen Akteur erschütternd wirken. Es wäre aber an dieser Stelle völlig unangemessen, dem pathozentrisch ausgerichteten Akteur konkrete Handlungsanweisungen vorzugeben, ihm wohlmöglich einen moralisch vertretbaren Tagesablauf oder gar eine Einkaufsliste zu schreiben, die dem Schutz fremdphänomenologischer Moralobjekte gerechter wird. Dies würde den herausgearbeiteten Ergebnissen widersprechen, weil es die epistemischen Hindernisse verleugnen würde. Vielmehr können solche Aufgaben dem Akteur nur selber übertragen werden. Konkrete Orientierungsratschläge können einer Ethik als der allgemeinen Philosophie der Moral nicht generell in Rechnung gestellt werden, weil sie sich nicht auf konkrete Tatsachen beziehen muss.³⁸⁸ Sie ist als ein ‚vorangeschrittenes symbolisches Arbeiten‘ zu verstehen, welches unabhängig von einer gegebenen Welt auf diese selbst bezogen werden kann.

„Es ergibt sich aus dem Wesen und der Eigenart des ethischen Denkens, daß es sich mit der Hinnahme des ‚Gegebenen‘ niemals begnügen kann. Die ethische Welt ist nie gegeben; sie befindet sich stets ‚im Bau‘.“ (Cassirer 2007, 99)³⁸⁹

Insofern muss sie auch keine konkreten Handlungsanweisungen geben – solche Aufgaben stehen außerhalb eines genuinen Zuständigkeitsbereichs der Ethik. Die Form von Orientierung, die ihr hingegen abverlangt werden kann, ist in einer solchen nicht gegebenen Welt befindlich, die moralphilosophische Tatsachen in prinzipieller Form zueinander in Beziehung zu setzen hat. Deshalb kann die Krise, die sich für den pathozentrischen Akteur aus den herausgearbeiteten epistemischen Schwierigkeiten ergibt, nur durch die Analyse und Deutung seiner Situation angemessen aufgearbeitet werden. Was kann also die missliche Lage des pathozentrischen Akteurs für ihn bedeuten? Welche Rolle oder gar Funktion kann die Mittellosigkeit im Rahmen pathozentrischer Annahmen für das Individuum oder das Verständnis des Menschen allgemein haben?

³⁸⁸ Gegenwärtige Werke zur Tierethik gehen aber oftmals genau einen solchen Weg. Als eine Form angewandter Ethiken versuchen sie, den moralischen Akteuren teilweise konkrete Handlungsanweisungen zu liefern.

³⁸⁹ Cassirer bezieht sich mit dieser Bemerkung auf Utopien, wenn er auf die Eigenart des ethischen Denkens als einer Form symbolischer Leistungen des Menschen eingeht. Er macht deutlich, dass die Ethik mögliche Sollzustände der Welt antizipieren und sich insofern über die faktische Welt hinwegsetzen darf. Wenn die Ethik, Cassirer folgend, aber auch in ihren Entwürfen von Utopien über die faktisch gegebene Welt hinaustreten kann, dann darf aber auch nicht von ihr gefordert werden, dass sie praktisch-konkrete Handlungsanweisungen geben muss. Diese sind für Utopien nämlich nicht in vollem Umfang antizipierbar. Insofern genügt es auch der Aufgabe einer ethischen Untersuchung, wenn sie nur allgemeine moralphilosophische Zusammenhänge offenlegt.

Bei der aufgedeckten pathozentrischen Mittellosigkeit handelt es sich um eine fundamentale Leerstelle, die sich eigentlich lähmend auswirken müsste. Die pathozentrische Mittellosigkeit ist überdies ein Mangel, der jede Moralsituation³⁹⁰ im Kern betrifft. Die Leerstelle wird in jeder pathozentrischen Beurteilungssituation virulent, überall, wo Empfindungen eine Rolle spielen, sei es bei eigenen moralischen Entscheidungen oder bei der Beurteilung von Handlungen anderer. Es zeigt sich aber, dass dieser Mangel von Moralsubjekten faktisch nicht als außerordentlich hindernd oder gar im Hinblick auf zu treffende Entscheidungen als lähmend empfunden wird. Das Moralsubjekt nimmt die Schwierigkeiten in einer konkreten Entscheidungssituation mitunter nicht einmal als hinderlich wahr, obwohl die Schwierigkeiten eine Beurteilung von Moralobjekten auf Grundlage ihrer Empfindungen in Anbetracht der begrenzten epistemischen Möglichkeiten eigentlich nahezu unmöglich machen sollte. Der moralische Akteur wartet aber *nicht* wie Buridans Esel, der wegen zu langem Nachdenken zu keiner Entscheidung kommt.³⁹¹ Vielmehr trifft er seine Entscheidung einfach, ohne die notwendigen epistemischen Ressourcen zu haben. Moralsubjekte sind trotz dieser Mittellosigkeit handlungsfähig und zeigen sich in ihren Entscheidun-

³⁹⁰ Was ist eine *moralische Situation* oder *Moralsituation*? Allgemein bezeichnet der Situationsbegriff „die äußeren Umstände, die Umweltbedingungen, die Horizonte, Voraussetzungen und Kontexte, in denen sich eine Person oder sonst ein betrachtetes Objekt befinden; der S[ituationen]begriff kann [generell] räumlich-zeitliche, biographische, historische, ökonomische u.v.a. Rahmenbedingungen einschließen.“ (Höffe 2008, 283) Der Begriff der Situation wird hier deshalb gewählt, um auch die epistemischen Umstände, die den Ausgangspunkt für eine Handlungsentscheidung bilden, mit einzubeziehen. Die moralische Lage eines Handlungssubjekts muss soweit als kontextsensitiv aufgefasst werden, als dass seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen in die Analyse mit einbezogen werden. Eine Situation wird hier nun genau dann als eine *moralische* verstanden, wenn sie moralphilosophische Fragen provoziert oder möglich macht. Das heißt, eine moralische Situation ist eine Situation, die normative alternative Handlungsentwürfe ins Spiel bringt und zueinander in Beziehung setzt. In einer solchen Situation ist immer mindestens ein Moralsubjekt, Umstände und ggf. ein oder mehrere Moralobjekte vorhanden. (Im Fall der hier im Rahmen des pathozentrischen Zusammenhangs behandelten moralischen Situationen sind immer auch Moralobjekte involviert.) Eine moralische Situation besitzt aber nicht zwangsläufig einen Ort oder eine Zeit und muss auch nicht real sein. Sie kann insofern auch in einem Gedankenexperiment bestehen, das lediglich durch die Setzung von Prämissen zu existieren beginnt. Aus dieser Bestimmung moralischer Situationen wird ersichtlich, dass es gerade Leerstellen sind, die eine Situation zu einer moralischen machen können (s.u.). Um eine Frage zu stellen, muss nämlich erst irgendeine Form von Ungewissheit vorhanden sein. Dennoch ist die Bestimmung einer moralischen Situation nicht zirkulär, wenn ihre Moralität im Folgenden auf die Existenz solcher Leerstellen zurückgeführt wird. Die Leerstellen sind nämlich nicht für sich genommen schon moralischer Natur. Die Freiheit des Subjekts als Bedingung zur Moralfähigkeit eines Akteurs in der kantischen Ethik oder die Ungewissheit über Empfindungszustände von Moralobjekten in einem pathozentrischen Modell sind an sich nicht schon normativ. Diese Unbestimmtheiten sind aber im Stande, bei einer Befragung auf gebotene Handlungen moralische Fragen hervorzubringen.

³⁹¹ Man könnte behaupten, dass Akteure gerade wegen der epistemischen Defizite oft von einem pathozentrischen Denken abweichen und einem anthropozentrischen Kalkül folgen. In unserem gegenwärtig noch akzeptierten Umgang mit anderen Spezies handeln wir oft anthropozentrisch. Wir handeln demnach deshalb anthropozentrisch, so könnte man folgern, weil wir durch eine unzureichende Einsicht in die Empfindungswelt fremder Spezies nicht die epistemischen Mittel haben, um in vollem Umfang pathozentrisch zu handeln.

gen auch bei fremdphänomenologischen Moralobjekten sogar durchaus sicher und selbstbewusst. Wie ist diese Diskrepanz zwischen entmutigender Theorie und unbekümmerter Praxis moralischer Akteure zu erklären? Warum besitzen moralische Akteure ein derartiges Vertrauen in die von ihnen unterstellten Entsprechungen zwischen Empfindungen und moralischer Relevanz? Die Vermutung liegt nahe, dass dieser Sachverhalt eine wesentliche Bedeutung im Hinblick auf die Moralfähigkeit der Akteure selbst hat. Man könnte nämlich annehmen, dass, wenn Moralsubjekte derart unproblematisch mit dem pathozentrischen Zusammenhang verfahren, die epistemischen Defizite eine prinzipielle Bedeutung für moralisches Handeln haben könnten.

Man nehme an, man wolle in den Urlaub fahren und suche noch nach einer geeigneten Urlaubslektüre. Man weiß, dass es durchaus unangenehm sein kann, die falsche Geschichte mitzunehmen und der Unterhaltungswert der Geschichte entscheidend für den Urlaub ist. Eine bestimmte Geschichte spricht einen an – man hat schon den Klappentext und die ersten Zeilen gelesen, meint von dieser Geschichte, dass sie einen unterhalten könnte und ist deshalb auch geneigt, sie in seinen jährlichen Sommerurlaub mitzunehmen. Man weiß aber natürlich nicht, ob es sich *tatsächlich* lohnen wird, gerade diese Geschichte mit in den Urlaub zu nehmen. Die Geschichte könnte ebenso gut ein Reinform sein und einen im Urlaub verärgern. Warum wäre man trotz dieser Ungewissheit legitimiert (oder fühlt sich zumindest legitimiert), das Buch zu kaufen und mit in den Sommerurlaub zu nehmen?

Um sich diesbezüglich sicher zu sein, könnte man natürlich den Fortgang der Geschichte erfragen oder sie sogar schon einmal lesen. Würde man das tun, würde dies aber mit Sicherheit den Unterhaltungswert der Geschichte während des Urlaubs mindern. Deshalb ist diese Option keine gangbare Möglichkeit – man bleibt lieber unsicher darüber, ob die Lektüre einen entsprechenden Unterhaltungswert hat, der dem bevorstehenden Urlaub würdig ist.

Deshalb vertraut man der Intuition und nimmt die Geschichte mit in den Urlaub, auch wenn man vorher nicht sagen kann, ob und zu welchem Grad die Geschichte einen tatsächlich unterhalten wird. Man legt die Geschichte trotz der Unwissenheit über ihren tatsächlichen Unterhaltungswert mit in den Koffer, weil diese Unwissenheit ja gerade auch eine Voraussetzung dafür ist, dass sie einen überhaupt unterhalten könnte. Insofern ist diese Unwissenheit auch konstitutiv dafür, dass die Geschichte sie überhaupt unterhalten kann. Wir sind insofern legitimiert, einer nicht gesicherten Intuition zu vertrauen. In einem solchen Fall ist es zulässig, auf eine Intuition zu set-

zen, die jeglichem weiteren differenzierten Wissen entbehrt und bei der die Rechtfertigung für das Berufen auf eben jene Intuition aus dem Unwissen selbst rührt. Man weiß ja, dass – würde man die Geschichte kennen – sie einen niemals unterhalten könnte. Man muss unterstellen, dass die Geschichte einen im Urlaub ausreichend unterhalten wird – eine *unterstellte Entsprechung* zwischen dem Unterhaltungswert der Geschichte und ihrer Eignung für den Sommerurlaub. Ihre Rechtfertigung für das Vertrauen in diese Intuition, ist die Unwissenheit über den Verlauf der Geschichte selbst – dies ist ein Grund, die Geschichte mitzunehmen und zu lesen. In diesem Fall muss man als Urlauber vielleicht genau wie der pathozentrische Akteur eine Unwissenheit bewusst in Kauf nehmen, weil die Unwissenheit über den genauen Unterhaltungswert und den Fortgang der Handlung konstitutiv für ihre zukünftige Unterhaltung ist. Auch der pathozentrisch ausgerichtete Akteur muss das epistemische Opfer bringen, in seine pathozentrische Intuition über die moralische Relevanz bestimmter Empfindungen zu vertrauen, auch wenn er keine differenzierte Zuordnung gewährleisten kann. Er befindet sich in derselben Lage wie der Urlauber, der die Möglichkeit der Unterhaltung durch die Lektüre sicherstellen will und sich ebenfalls mit seiner undifferenzierten und nicht weiter begründeten Intuition zufrieden gibt und mit der ungelesenen Lektüre in den Urlaub fährt.

Um diese Sachlage noch pointierter darzustellen, könnte man sich im Rahmen eines Gedankenexperimentes einen allwissenden, ideal-moralischen sowie pathozentrisch verfahrenen Akteur vorstellen. Dieser Akteur wüsste nicht nur, wie seine zu beurteilenden Moralobjekte empfinden, sondern darüber hinaus auch, welche moralische Relevanz er diesen Empfindungen zuschreiben hätte. Er könnte somit das Leidmaß aller Entitäten einschätzen und moralisch bewerten – das unktionale und konditionale Problem wären für einen solchen idealen Pathozentriker obsolet. Ein solch moralischer Akteur würde zwar unter pathozentrischen Gesichtspunkten die richtigen Entscheidungen treffen können, die Situation wäre aber bestimmt keine *moralische Situation* mehr. Eine moralische Situation ist nämlich immer eine Situation, die normative alternative Handlungsentwürfe ins Spiel bringt und zueinander in Beziehung setzen lässt (vgl. Fußnote 390). In solchen Situationen sind es gerade die Leerstellen, die sie moralisch machen. Um eine Frage hinsichtlich verschiedener alternativer Handlungsentwürfe stellen zu können, muss nämlich irgendeine Form von Ungewissheit vorhanden sein. Wären derartige Leerstellen nicht vorhanden, würden Akteure nur noch einer Art Algorithmus folgen und mechanisch die Handlung aus-

wählen, die (unter pathozentrischen Gesichtspunkten) die moralisch richtige wäre. Seine *Moralität*, die eigentlich keine mehr ist, würde in der sicheren Ausführung einer Art Programm bestehen. Eine moralische Handlung, bei der eine vorhandene Unwissenheit eine Bedingung darstellen kann, ist kein vorgegebener Befehl, der nur auf seine Ausführung wartet. Vielmehr ruft eine moralische Situation zur reflektierten Auseinandersetzung und Stellungnahme auf. Wirkliche Moralität beinhaltet deshalb auch immer ein Moment der Unbestimmtheit, weil wir uns an irgendeinem Punkt für etwas entscheiden müssen, das nicht vollständig kalkulierbar oder vorgegeben ist. Dies ist ein wesentliches Merkmal einer moralischen Handlung.³⁹² Beispielsweise ist ein solcher Aspekt der Indetermination auch in der kantischen Moralphilosophie enthalten, wenn das sich entscheidende Individuum notwendig *frei* gedacht werden muss, um eine moralische Entscheidung treffen zu können. Analog eröffnet auch die prinzipiell unbestimmbare Natur von Empfindungszuständen eine normative Dimension. Die Unerklärbarkeit (Erklärungslücke) und die Unmöglichkeit einer Ermittlung von Empfindungszuständen und ihrer moralischen Wertigkeit (konditionales und un-konditionales Problem) erscheinen in diesem Licht überhaupt erst als ein Garant für Moralität. Die beschriebenen Probleme machen uns also erst zu wirklich moralfähigen Wesen.

Die Leerstelle, die für den moralischen Akteur durch die epistemischen Probleme verbleibt, erzeugt eine Unschärfe, die notwendig in jeder moralischen Situation vorhanden sein muss.³⁹³ Diese Unschärfe konstituiert die Moralität einer Situation. Die

³⁹² Moralfähigkeit ist Entitäten genau dann gegeben, wenn Akteure einen „second person standpoint“ (Darwall 2006, nach Burkard 2012, 22 Fußnote 15) einnehmen, d.h. einen Perspektivwechsel vornehmen und ihre Handlungsentscheidung unter Rückgriff auf Erkenntnisse aus diesem Perspektivwechsel begründen. Wer moralfähig ist, kann in einen epistemischen Dialog mit den Moralobjekten treten und Handlungskonsequenzen unter Rückgriff auf die Perspektive anderer auswerten. („Wie würde es mir gefallen, wenn ...?“) Nur die Leerstelle garantiert insofern auch das Einbringen eines eigenen Standpunktes in die Perspektive des anderen, gdw. unterstellte Entsprechungen vorgenommen werden müssen. Die Leerstelle zwingt das Moralsubjekt, seine Perspektive um die möglicher Moralobjekte zu erweitern. Insofern ist die Leerstelle auch ein Garant für die Moralfähigkeit von Moralsubjekten und die Moralität pathozentrischer Handlungssituationen. Erst die Unwissenheit um die Empfindungen anderer Entitäten und ihrer moralischen Relevanz sowie das mit dieser Unwissenheit einhergehende Erfordernis, diesbezügliche Entsprechungen zu unterstellen, heben die Aktivitäten der pathozentrisch verfahrenen Akteure auf eine moralische Ebene. (Das Verhalten eines idealen moralischen Akteurs, der über Zuordnungen von Empfindungen und moralischer Relevanz verfügen würde, wäre nicht mehr ein in diesem Sinne wirklich moralisches, weil er diesen Perspektivwechsel nicht mehr notwendig vollziehen würde. Er würde nur auf eine abstrakte Zuordnung zurückgreifen, um Entscheidungen im pathozentrisch richtigen Sinne zu treffen. In einen Dialog mit dem Moralobjekt würde er aber nicht treten.)

³⁹³ Solche Leerstellen einer moralischen Situation können an verschiedenen Punkten vorhanden sein. Sie können ebenso beim moralischen Akteur als der entscheidenden Instanz verborgen liegen. (s.o. Kants Bedingung der Freiheit des Moralsubjekts). Sie können sich aber auch wie beim pathozentrischen Zusammenhang auf Seite des Moralobjekts auftun. Eine Untersuchung der Bestandteile einer

Unbestimmtheit über das, was zu tun ist, fordert uns überhaupt erst heraus, uns auf unser Gewissen zu berufen. Dieses Erfordernis muss aus irgendeiner Form der Unsicherheit erwachsen. Wenn man so will, ist Moralität dann etwas, das sich bis zu einem gewissen Grad *durch Unbestimmtheiten selber bestimmt*. Wir sind erst bereit, von einer Situation und einer Handlung als einer moralischen zu sprechen, wenn sie ein solches Moment der Unschärfe enthält und dem Akteur gerade nicht vollständig vorgibt, was er zu tun hat. Solche Unwägbarkeiten oder Imponderabilien machen eine Entscheidung erforderlich, die durch ihre Unbestimmtheit dann als ein in vollem Sinne moralisches Verhalten interpretierbar wird. In allen moralischen Situationen sind solche Leerstellen vorhanden, die erst ein ethisches Nachdenken ermöglichen.³⁹⁴ Moralische Pflichten sind insofern auch nicht mit Pflichten im eigentlichen Sinne vergleichbar. Eine reine Pflichterfüllung trägt meist eine in ihrem Handlungsvollzug vollständig festgelegte Bestimmung an den Akteur heran. Es verbleibt also kein Raum für eine wirkliche Entscheidung, sondern sie verlangt vom Akteur einen vorgegebenen und zumeist vollständig bestimmten Handlungsvollzug. Bei reinen Pflichterfüllungen besteht die Entscheidung lediglich darin, der Pflicht nachzukommen oder sich eben zu verweigern. Sie gewährt dem Akteur lediglich die Möglichkeit auf ein „Ja“ oder „Nein“. Moralische Pflichten sind aber ganz anders beschaffen. Sie sind nicht derart im Handlungsvollzug determiniert. Die moralische Pflicht ist nur dahingehend festgelegt, dass sie dem Akteur vorgibt, das eigene Gewissen zu befragen.³⁹⁵ Die verbleibende Ungewissheit in moralischen Situationen lässt sich besonders gut an extremen Beispielen wie den moralischen Dilemmata demonstrieren. Diese sind nicht final entscheidbar. Es lässt sich niemals bestimmen, was das moralisch Richtige ist. Sollte das von den Terroristen entführte Passagierflugzeug abgeschossen werden? Welches Besatzungsmitglied des untergehenden Schiffes darf für die Übrigen geopfert werden? Darf das Arzneimittel von dem Ehemann der Totkran-

moralischen Situation und der möglichen Verortung von solchen Leerstellen könnte ggf. weitere Aufklärung darüber verschaffen, welche Leerstellen genau diejenigen sind, die eine Situation zu einer moralischen machen.

³⁹⁴ Auch Situationen anderer Art enthalten Unbestimmtheiten. Diese Unbestimmtheiten sind aber wahrscheinlich durch eine umfassende Analyse der Situation und der Umstände aufklärbar. Die Unschärfe in moralischen Situationen verbleibt aber. Dies alles heißt aber nicht, dass die Moralität einer Situation vollständig auf diese Unbestimmtheiten reduzierbar wäre. Die Leerstelle in moralischen Situationen ist bestimmt notwendig, aber nicht hinreichend, damit eine Situation moralisch genannt werden kann.

³⁹⁵ Dass sich die moralische Pflicht von nichtmoralischen Pflichten unterscheidet, sieht man auch daran, dass die nichtmoralische Pflicht eine unmoralische Tat fordern kann. Sie kann genau das Gegenteil von dem abverlangen, wohin das moralische Gewissen tendiert. Ein Beispiel, in dem eine moralische Pflicht einer gesellschaftlich vorgegebenen Pflicht gegenübersteht, wird in der Literatur z.B. in Lenz' Roman „Deutschstunde“ verarbeitet.

ken gestohlen werden? Alle diese moralischen Situationen enthalten nicht auflösbare Ungewissheiten.

Diese Moralität erzeugende Funktion involvierter Ungewissheiten wird im Hinblick auf ein pathozentrisches Modell mit dem Minimalpathozentrismus zum Ausdruck gebracht. Der Minimalpathozentrismus bringt die epistemischen Unzulänglichkeiten bei der Erfassung von Empfindungszuständen zum Ausdruck, wenn er die Handlungsvorgaben von Moralsubjekten in einer pathozentrischen Beurteilung grundlegend beschneidet. Es werden keine definiten Zuordnungen geliefert, die konkrete Handlungsanweisungen geben können. Hierin drückt sich aus, dass das Moralsubjekt notwendigerweise für seine moralischen Entscheidungen eigenverantwortlich Setzungen bei der Wertzuweisung vornehmen muss. Dadurch, dass der Pathozentrismus aufgrund epistemischer Unzulänglichkeit ein Minimalpathozentrismus bleiben muss, weil er nicht als vollwertige Theorie ausgebildet werden kann, auf deren Grundlage mechanisch Handlungsentscheidungen getroffen werden könnten, sind auch notwendigerweise Spielräume bei der Zuweisung moralischer Werte vorhanden. Auf diese Weise bleibt Moralität überhaupt noch möglich. An der Unerklärbarkeit des phänomenalen Erlebens spannt sich insofern eine moralische Dimension erst auf. Wäre Bewusstsein erklärbar, wäre es „entmystifiziert“, so wäre auch seine moralische Relevanz wahrscheinlich nicht mehr in dieser Form gegeben. Moralität verlangt nach solchen Leerstellen – ohne sie wären moralische Gebote nicht mehr das, was sie sind, sondern bloße Kalkulationen, die den Akteuren keine normative Leistung abverlangen würden.³⁹⁶ Der Minimalpathozentrismus ist insofern der einzig feste Punkt, von dem aus man in eine getrübe Landschaft der Moralität blickt; er wäre der Mittelpunkt eines Kreises, dessen Umfang wir nicht ablaufen können.

Für die Entscheidungen in moralischen Situationen muss das Moralsubjekt eigenständig Setzungen vornehmen – es muss Moralobjekten Empfindungen unterstellen und diesen ein moralisches Gewicht beimessen.³⁹⁷ Wenn das Handlungssubjekt aber

³⁹⁶ Oft ist dieser Indeterminismus auf der Ebene der Struktur und des Inhalts moralischer Sachverhalte angesiedelt. Auf einer so basalen Ebene wie dem Wert des moralischen Empfindens, bei dem die moralische Relevanz für die moralischen Akteure nicht mehr in Frage zu stehen scheint, ergibt sich der Indeterminismus auf einer anderen Ebene: Moralität wird dadurch möglich, dass sich Varianzspielräume bei der Zuweisung moralischer Werte ergeben. Empfindungsfähigkeit muss in jeder moralischen Entscheidung eine Rolle spielen. Wie sehr diese Größe im konkreten Fall zum Tragen kommen soll, bleibt aber offen und muss offen bleiben, damit sich in vollem Sinne von *wirklicher* Moralität sprechen lässt.

³⁹⁷ Das Moralobjekt selbst erkennt das phänomenale Empfinden als eine moralisch relevante Eigenschaft. Die Interpretation des Merkmals fällt ihm deshalb leicht, weil es sich, wie im Kapitel 4.1 gezeigt wurde, um eine zwar funktionale Eigenschaft handelt, deren genaue Funktion aber nicht weiter be-

eigene Setzungen vornehmen muss, so stellt sich die Frage, aus welchen Quellen es das notwendige *Ausgangsmaterial* für seine Entscheidungen bezieht. Denn das Moralsubjekt kann solche Setzungen nicht aus dem Nichts, aus einem moralischen Vakuum, treffen. Es muss etwas geben, zu dem sich das Moralsubjekt positionieren kann. Aus der bloßen Beschaffenheit der gegebenen natürlichen Welt kann das Handlungssubjekt keine Informationen gewinnen, die eine moralische Positionierung bezüglich des pathozentrischen Zusammenhangs ermöglichen könnten. Es zeigte sich, dass eine Erfassung des pathozentrischen Zusammenhangs über naturwissenschaftliche Verfahren nicht möglich und spätestens in einem ethischen Bereich nicht mehr auf begründbare Sachlagen zurückgebunden ist – eine naturalistische Ethik scheint wegen der mangelnden Reichweite einer physikalistischen Erschließung von Empfindungszuständen unmöglich zu sein.³⁹⁸ Dies bedeutet im Hinblick auf den sooft in der Philosophie statuierten *hortus conclusus* des Bewusstseins eine disziplinäre Erweiterung. Der Garten von Empfindungen bleibt so nämlich wegen der Unhintergebarkeit von Empfindungen nicht nur für die Philosophie des Geistes, sondern auch für die Ethiker mit dem Schlüssel der naturwissenschaftlichen Analyse verschlossen. Wenn aber naturalistische Ethiken wegen dieser Unzulänglichkeit nicht in ihrer Vollständigkeit denkbar sind, dann muss eine empfindungsbasierte Ethik über alternative Wege agieren.

Tatsächlich verfahren Moralsubjekte in konkreten Situationen auch nicht auf naturwissenschaftliche Weise und greifen nicht auf deren Methoden zurück. Sie sind sich bei ihren Entscheidungen auch weder den philosophischen Problemen noch der Grenze pathozentrischer Theoriebildung bewusst.

Wissenschaftliche Erkenntnisse können nur eine mögliche Quelle unter anderen sein, die bei einer pathozentrischen Beurteilung von einem Moralsubjekt miteinbezogen werden. Die normativen Implikationen müssen auch aus ganz anderen als auf naturwissenschaftlichem Wege Eingang in unsere moralischen Handlungsentschei-

stimmbar ist. Es bietet sich insofern für die Moralsubjekte an, der Empfindungsfähigkeit eine moralische Funktion beizumessen. Genauso wäre es auch bei einer Maschine, die ein Teil besitzen würde, von dem wir zwar wissen, dass es eine Funktion besitzt, dessen genaue Funktion wir aber nicht kennen. Bei der Zuweisung einer bestimmten Funktion befragen wir zuerst die Teile an der Maschine, deren Funktionen wir noch nicht kennen. Solche Teile erscheinen uns funktional ungebunden und bieten sich daher als freie Merkmale für eine Interpretation an. Die Teile oder Merkmale, über deren Funktionalität wir bereits Bescheid wissen (wie beispielsweise die Bremse an einem Fahrrad), würden sich nicht für eine Interpretation anbieten.

³⁹⁸ Sie ist auch schon deshalb nicht angemessen, weil naturalistische Systeme keine Form von Normativität erzeugen können, sondern nur auf einer deskriptiven Ebene Begründungszusammenhänge liefern können.

dungen finden. Derartige Voraussetzungen finden wir in uns selbst schon vor, oder sie werden durch eine kulturelle Entwicklung erst hervorgebracht. Hinweise für anthropologische Voraussetzungen bestehen etwa in unserer Fähigkeit, anderen Wesen überhaupt eine bestimmte Form von Geist zuschreiben zu können – eine derartige Fähigkeit ist in unserer menschlichen Natur schon angelegt. Ebenso besitzen wir immer unweigerlich die Intuition, dass Empfindungszustände eine Relevanz für moralische Sachverhalte haben. All dies kann als anthropologische Voraussetzung für Beurteilungen nach pathozentrischen Maßstäben gelten. Wir Menschen können anderen Wesen Empfindungen zuschreiben und sind auch davon überzeugt, dass der moralische Wert einer Handlung letztendlich vom jeweiligen Umgang mit der Empfindungswelt der Moralobjekte abhängt. Zudem stellen bereits vorhandene Intuitionen über die Zusammenhänge zwischen Empfindungskapazitäten der Moralobjekte und dem ihnen jeweils zuzuschreibenden moralischen Status einen weiteren Teil dieser anthropologischen ‚Erkenntnisse‘ dar – wir sind bereit, Moralobjekten mit einer differenzierteren Empfindungswelt einen höheren Wert zuzuschreiben als anderen. Moralische Grundsätze, die sich auf eine moralische Auswertung von Empfindungszuständen von Moralobjekten beziehen, ergeben sich aber nicht nur aus solchen schon anthropologisch gegebenen Dispositionen menschlicher Moralsubjekte. Sie bestehen auch zu einem großen Teil aus kulturell tradierten moralischen Werthaltungen und Erkenntnissen. Die Zuschreibung moralischer Relevanz für die Empfindungsleistung verschiedener Moralobjekte findet nicht allein auf einer anthropologischen Ebene statt. Die Bewertung von Merkmalen unserer Welt ist vielmehr als ein Resonanzphänomen anzusehen, welches nicht von einem einzelnen Individuum erwartet werden kann. Erst durch die Einbindung des Einzelnen in einen kulturellen Wertediskurs wird eine Bewertung denkbar. Das ist nicht nur im moralischen Bereich so. Auch in der Kunst finden Bewertungen nur im kulturellen Miteinander statt. Ein Gemälde Picassos wäre für einen Einzelnen, der nicht an der Kultur partizipiert, wertlos. Es bliebe wertlos, solange er nicht an einer Kultur teilhat, die einem solchen Werk eine gewisse Güte beimisst, oder dem Künstler zumindest eine hinreichende Aufmerksamkeit entgegenbringt. Bevor eine solche kulturelle Einbindung stattfindet, muss jedwede Zuschreibung willkürlich und zufällig erscheinen. Ebenso verhält es sich bei der moralischen Bewertung von Merkmalen. Auch hier handelt es sich um ein Resonanzphänomen, welches nicht für ein isoliertes Individuum denkbar wäre. Unsere Wertintuitionen erscheinen insofern kulturell gewachsen und ergeben sich aus histo-

rischen Zusammenhängen. Auch vermeintlich objektive Erkenntnisse über die Empfindungswelt von (fremdphänomenologischen) Moralobjekten sind kulturell gewachsen. In anderen Kulturen (auch vorhergegangener Jahrhunderte) werden anderen Spezies ganz unterschiedliche Empfindungskapazitäten zugeschrieben. Die Bereitschaft, ihnen darüber hinaus eine jeweils bestimmte moralische Relevanz zuzuschreiben, ist ebenfalls kulturell bedingt. Meist werden solche Zuschreibungen sogar über naturwissenschaftliche Erkenntnisse gerechtfertigt. Eine solche Zuschreibung kann aber nicht vollständig durch diese bestimmt sein. Sie besitzt durch die Insuffizienz naturalistischer Erfassungsversuche bereits einen defizitären Charakter – immer bleibt zwangsläufig ein Deutungsspielraum vorhanden. Es obliegt damit auch immer dem jeweiligen Moralsubjekt als Teil eines kulturellen Ganzen, welche Bedeutung es Empfindungen zuweist. Das heißt nun aber nicht, dass die moralische Ausdeutung von Empfindungszuständen völlig willkürlich sein darf. Sie sollte sich zumindest zu einem bestimmten Grad an naturwissenschaftlichen Erkenntnissen orientieren, ohne sich aber vollends auf sie zu berufen; andere Quellen müssen miteinbezogen werden. Die normative Bewertung von Empfindungszuständen bleibt damit auf der Basis kultureller Einflüsse und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse bis zu einem bestimmten Ausmaß immer beeinflussbar.³⁹⁹ Wenn wir über die epistemischen Grenzen wissen und uns unserer Möglichkeiten bei der Ausdeutung von Empfindungen bewusst sind, können wir die Entwicklung unserer Ansichten leiten und bis zu einem gewissen Grad steuern. Wir können etablierte Ansichten reflektieren, hinterfragen und uns frei zu unserer Kultur verhalten, wir können sie mitgestalten und verändern. Auf diese Weise besteht die Möglichkeit, kulturell tradierte Annahmen in Frage zu stellen und die Entwicklung normativer Bewertungstendenzen zu beeinflussen.

Einem so verstandenen Moralsubjekt stehen also mehrere Quellen für seine Wertsetzung zur Verfügung, deren Informationen es unterschiedlich gewichten kann. Jedes Moralsubjekt kann sie aus der eigenen anthropologischen Anlage zur Moralfähigkeit und der Erfassung fremdphänomenologischer Empfindungen (natürliches Empfinden von Mitleid, kognitive Grundlagen zur Einsicht ins Fremdpsychische), der Kultur und aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen beziehen. In der Vereinheitlichung, Auswahl und Gewichtung dieser Quellen sowie der Positionierung zu gege-

³⁹⁹ An dieser Stelle stellt sich die Frage nach der Steuerbarkeit der kulturellen Entwicklung: Inwieweit kann das einzelne Individuum kulturell etablierte Werthaltungen erkennen und umgestalten? Dem Einzelnen ist es nur bedingt möglich, bereits vorhandene Haltungen aufzubrechen und zu modifizieren. Kulturelle Entwicklungen sind nur bedingt antizipierbar und planvoll zu gestalten.

benen Informationen wird das moralische Subjekt, so könnte man weiter behaupten, erst zu einem *Selbst*, das eine Setzung zum pathozentrischen Zusammenhang vorzunehmen und eine moralische Entscheidung zu treffen vermag. Gerade über die Auseinandersetzung mit Werten und mit der eigenständigen Setzung solcher Werte konstituiert sich das menschliche Selbst. So meint Charles Taylor,

„dass man sich keinen sonderlich klaren Begriff davon machen kann [, was es heißt, ein handelndes menschliches Wesen, eine Person oder ein Selbst zu sein,] solange man nicht besser versteht, wie sich unsere Bilder des Guten entwickelt haben. Das Selbst und das Gute oder, anders gesagt, das Selbst und die Moral sind Themen, die sich als unentwirrbar miteinander verflochten erweisen.“ (Taylor 1994, 15)

Folgt man dieser Auffassung, scheint das Primäre also nicht das urteilende Subjekt zu sein, welches allein aus sich heraus moralische Maßstäbe⁴⁰⁰ setzt. Vielmehr ist das Setzen moralischer Maßstäbe erst eine Voraussetzung für die Konstitution eines sich als moralisches Subjekt begreifenden Selbst.⁴⁰¹ Solche Wertzuschreibungen werden auch innerhalb des pathozentrischen Denkens verlangt, wenn das individuelle Moralsubjekt dazu aufgefordert ist, einem von ihm unterstellten Empfindungszustand einen moralischen Relevanzwert beizumessen.⁴⁰² Die in konkreten Handlungssituationen unterstellten Entsprechungen begründen insofern das moralische Selbstverständnis des einzelnen Moralsubjektes. Die Notwendigkeit einer Zuschreibung solcher Gewichtungen zwingt den Einzelnen schon sich zu orientieren. Aus der moralphilosophischen Offenheit des pathozentrischen Kalküls ergibt sich also erst die Möglichkeit einer Orientierung, die ohne ein solches Erfordernis zur Wertsetzung gar nicht gegeben wäre. Auf diese Weise bildet die Offenheit des pathozentrischen Zusammenhangs eine Grundlage für die Moralität. Wären Empfindungswerte und ihre

⁴⁰⁰ Ein Selbst, d.h. die eigene Identität, ergibt sich nach dem Taylor'schen Ansatz nicht allein durch *schwache* Setzungen („Ich mag X.“), sondern maßgeblich durch *starke* Wertungen (z.B. „X ist gut!“). (Vgl. Taylor nach Rosa 2014, 129f.)

⁴⁰¹ Dieses existenzphilosophische Moment, i.e. dass sich durch die eigene Setzung erst ein Selbst konstituiert, ist vielleicht auch der Grund, dass die Existenzphilosophie eine Ethik immer vermieden hat (vgl. Thurnherr 2007). Weil eine Ethik nämlich das Selbst erst hervorbringt, fällt es aus der Analyse des Existenzialismus heraus. Die Moralphilosophie liegt so gesehen vor dem Bereich, den der Existenzialismus in den Fokus nimmt. Das existenzialistische Selbst ist also immer schon da, dessen Entstehung eine Ethik allererst zu beschreiben hat.

⁴⁰² Das Setzen starker Wertungen ist insofern ein elementarerer Schritt bei der Formung des eigenen Selbst innerhalb der moralischen Situation pathozentrischer Kontexte. Die Zuschreibung von Empfindungen anderer Lebewesen und die Zuweisung einer moralischen Bedeutsamkeit stellen starke Setzungen dar, über die das menschliche Selbst sich erst formt. „Dieser Regenwurm empfindet.“, „Die Empfindungen dieses Regenwurms sind wertvoll und schützenswert.“ sind solche Setzungen über die sich das Selbst konstituiert und sich infolge erst als moralischer Akteur begreifen kann.

moralphilosophische Relevanz gesetzt und vorgegeben, würde dies eine Selbstfindung des Moralsubjektes geradezu verhindern.

Auf der einen Seite besteht die Dringlichkeit, Empfindungen anderer Wesen moralisch wertzuschätzen; ebenso existiert auf der anderen Seite kein Zugang zu diesen Zuständen – wir können weder ihre Beschaffenheit noch ihren Wert genauer bestimmen. Aus dieser Diskrepanz ergeben sich die Aufgaben pathozentrischer Moralsubjekte. Die Aufgabe des Moralsubjektes besteht zum einen in einer Art Setzung der jeweilig involvierten Form von Empfindungsfähigkeit. Darüber hinaus muss das Moralsubjekt die involvierte Empfindungsfähigkeit mit einem moralischen Relevanzwert verbinden. Anscheinend sind wir mit diesen Aufgaben nicht überfordert und fühlen uns nicht in pathozentrischen Moralsituationen gelähmt. Diese Sachlage ist dadurch zu erklären, dass gerade die Setzungen, die vom Moralsubjekt aus einem epistemisch unterdeterminierten Zustand vorgenommen werden müssen, die Situation erst zu einer *moralischen* machen und der Akt der freien Setzung uns in den Status eines selbstbewussten Akteurs, eines moralischen Selbst, erhebt.

Eine pathozentrische Ethik ist, wie jede Ethik, eine Form der Kontingenzbewältigung. Die Art der Geworfenheit, die uns für die eigene Existenz als menschliche Wesen auferlegt ist, muss auf irgendeine Weise überwunden werden. Wir suchen nach Bestimmungen, die unser Handeln leiten können, nach einer Orientierung, die uns anleiten und unserer Existenz einen Sinn geben können. Über das Setzen von Werten gibt sich der Einzelne selbst eine Orientierung, nach der er sich in seinen Handlungsentscheidungen richten kann. Erst in der Setzung und Erfüllung von Relevanzwerten innerhalb eines kulturellen Resonanzraumes kann unserer Existenz ein Sinn beigemessen werden. Diese Wertsetzung kann aber nicht allein auf individueller Ebene geleistet werden. Denn wenn das jeweilige Subjekt solche Werte allein aus sich heraus setzen würde, so wäre es sich dieser Setzung auch bewusst und würde sie sich nicht mehr als objektiv gültig vorstellen können. Genau dies ist aber für eine Kontingenzbewältigung erforderlich. Deshalb muss sich eine derartige Wertzuordnung vielmehr über eine kulturelle Setzung im Miteinander mit Anderen und der Auseinandersetzung mit einer jeweils gegebenen Kultur ergeben. Nur so können wir den gesetzten Werten eine Form von Objektivität unterstellen, deren Berücksichtigung im eigenen Handeln als Kontingenzbewältigung empfunden werden kann. Der Einzelne darf sich nicht darüber im Klaren sein, dass die Werte, nach denen er sich richtet, selbst gesetzt sind, sondern er muss sich der Illusion hingeben können, dass sie un-

abhängig von ihm selbst Bestand haben. Ebenso verhält es sich mit den Werten einer pathozentrischen Axiologie. Moralische Relevanzwerte müssen als vorgegeben und nicht gesetzt erscheinen, damit sie von einem Individuum als nicht willkürlich gewählt interpretiert werden können. Eine solche Interpretation von moralischen Relevanzwerten von Empfindungszuständen kann deshalb nur über einen kulturellen Rahmen gewährleistet werden, in dem der Einzelne eine Wertigkeit von Empfindungen rezipiert, anschließend in seinen Handlungsentscheidungen verwertet und so mit einer gegebenen Offenheit des pathozentrischen Zusammenhangs umgehen kann. Nun bedeutet all dies nicht, dass das einzelne Moralsubjekt sich zu all dem passiv verhalten müsse. Es ist eben nicht so, dass der Einzelne die in einer jeweiligen Kultur geteilten Werte rezipieren, unhinterfragt annehmen und umsetzen muss. Im Gegenteil. Der Einzelne ist vielmehr dazu angehalten, die jeweiligen Wertzuordnungen zu hinterfragen, gesellschaftliche Entwicklungen dieses Wertdenkens zu antizipieren und aktiv an ihrer Gestaltung mitzuwirken. Dafür kann er nicht nur auf die gegebenen kulturellen Auffassungen zurückgreifen, sondern hat auch die in dieser Arbeit dargelegten Erkenntnisse zur Verfügung. Er kann mit ihrer Hilfe beispielsweise die Wissenschaftsgläubigkeit unserer gegenwärtigen Zeit hinterfragen und sich einer Dominanz naturwissenschaftlicher Disziplinen im ethischen Bereich widersetzen. Ihm ist insofern ein Korrektiv an die Hand gegeben, mit dem sich gegenwärtige Strömungen analysieren und auswerten lassen. Er weiß um die Beschränktheit naturwissenschaftlicher Verfahren bei der Feststellung von Empfindungen im Hinblick auf das pathozentrische Denken und ist aufgerufen, gegenwärtige Denktraditionen zu hinterfragen und ggf. zu revidieren. In diesem Sinne kann ein noch so reduzierter Pathozentrismus eine Orientierungsleistung erbringen.

Wären alle Probleme des Pathozentrismus gelöst, welche Setzungen blieben dann noch übrig, an dem sich das moralische Selbst des pathozentrisch verfahrenen Akteurs formen könnte? Gerade dem Freiraum, der epistemischen Offenheit des pathozentrischen Zusammenhangs in jeder konkreten Moralsituation und dem Spektrum der Unbestimmtheit bei der pathozentrischen Beurteilung, kommt eine wichtige Funktion für die Moralität der Beurteilungssituation und der Konstitution des eigenen Selbst als moralischer Akteur zu. Wäre dieser Freiraum nicht gegeben, gäbe es auch keine Möglichkeit, sich als moralisches Selbst zu behaupten, geschweige denn, dass

die Situationen, in denen es sich befindet, überhaupt als genuin moralisch begriffen werden können.

Nun lässt sich an diesem Punkt erneut nach den Implikationen der Ergebnisse der Arbeit im Hinblick auf eine Orientierung für den Einzelnen fragen. So folgt aus den vorangegangenen Überlegungen an diesem Punkt auch eine normative Haltung für die Pathozentrik. Aus der Interpretation der epistemischen Unzulänglichkeiten für die Bestimmung des pathozentrischen Zusammenhangs in einer konkreten Moralsituation lässt sich eine Verantwortung für den einzelnen Akteur ableiten. Wenn die pathozentrische Beurteilung von Moralobjekten durch eine derart gravierende und zentrale Leerstelle gekennzeichnet ist, muss er mit diesem Faktum reflektiert umgehen können. Er ist dazu aufgerufen, sich seiner aktiven Rolle bei der moralischen Urteilsbildung bewusst zu werden. Ihm können keine konkreten Normen vorgegeben werden, sondern durch den Vollzug seiner Handlungen bestimmt er jedes Mal aufs Neue die moralische Relevanz von Empfindungen, schafft mit jeder Handlungsentscheidung einen Wertekosmos. Der moralische Akteur muss sich als diejenige Instanz begreifen, die die bleibende Leerstelle zu füllen hat, weil sie der Natur nicht ablesbar ist. Zudem bestimmt er durch seine individuelle Wertzuordnung als individuelle Symbolisierungsleistung den Wert von Empfindungen und sein moralisches Selbst als eigenverantwortlich und reflektiert Handelnder. Insofern tragen die Erkenntnisse auch zu einer moralischen Orientierung bei, die zwar nicht in einer Liste konkreter handlungsleitender Imperative besteht, sondern in einer Verortung, die seine Rolle im moralischen Urteilsprozess bestimmt. Das Unwissen über eine klare Zuordnung von moralischen Relevanzwerten für Empfindungen von Moralobjekten bildet die Grundlage dafür, sich überhaupt erst der Verantwortung als moralischer Akteur bewusst zu werden. Er ist dazu aufgerufen, die vorhandene Beurteilungsinsuffizienz nicht als Hindernis, sondern als Aufruf zur selbstverantwortlichen Bestimmung seiner Rolle als moralisches Subjekt im Hinblick auf die Empfindungen ganz verschiedener Moralobjekte und ebenso auch als mitgestaltendes Glied eines historisch-gesellschaftlichen Diskurses zu begreifen.

7 Zusammenfassung und Schlussfolgerung

Die Untersuchungen dieser Arbeit hatten die Position des Pathozentrismus zum Gegenstand. Die Pathozentrik wurde aus philosophiehistorischer und -systematischer Perspektive analysiert und dabei die erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen Grenzen sowie die vielfältigen mit ihr verbundenen Probleme herausgearbeitet. Am Beginn der Arbeit stand die Beschäftigung mit historischen und philosophie-systematischen Aspekten des Pathozentrismus. Der geschichtliche Rückblick (1) auf den Umkreis des pathozentrischen Denkens zeigte, dass erste Ursprünge der Position beim Hedonismus liegen. Im Hedonismus wurden Empfindungszustände in einem ethischen Kontext als zentrale Größe angesehen – beispielsweise bei Aristipp oder Epikur. Allerdings handelt es sich meist um lebenspraktische Philosophien, die sich auf die Empfindungen der Akteure beziehen. Die Berufung auf Empfindungen in einem ethischen Kontext trat oft im Zusammenhang mit dem Verlust sinngebender Elemente wie Religionen oder in destabilisierten gesellschaftlichen Ordnungen auf. Seit der Vorsokratik wurde auch die erkenntnistheoretische Problematik der Empfindungsfähigkeit erkannt und diskutiert. Ein begleitendes kritisches Moment pathozentrisch ausgerichteter Ansätze war also immer schon die begrenzte Zugänglichkeit zu dem Empfindungskriterium. Die Entwicklungen in der Naturwissenschaft wie der Biologie motivierten einige Philosophen, die Empfindungen anderer Spezies als einen uns nicht völlig verborgenen Aspekt der natürlichen Erscheinungen anzusehen. Die Erwartung einer bevorstehenden Klärung dieses Phänomens durch Psychologie oder Neurologie brachte einige Philosophen dazu, Fremdphänomenologien in den Kreis der Moralobjekte zu integrieren. Andere Philosophen schlossen nichtmenschliche Wesen wegen der mangelnden Erkennbarkeit ihrer Empfindungen wieder aus dem Kreis aus und degradierten sie zu maschinenähnlichen Wesen. Auch wenn sich hier keine genaue Linie für diese Wechselwirkungen nachzeichnen ließ, so konnte aus der philosophiehistorischen Betrachtung doch sicher ein vaager Zusammenhang zwischen den Auffassungen über die Zugänglichkeit in das Empfindungskriterium und der moralischen Berücksichtigung anderer Spezies angenommen werden.

Neben diesen allgemeinen Punkten wurden zwei Positionen hervorgehoben. Die Mitleidsethik Schopenhauers und der Utilitarismus Jeremy Benthams scheinen historische Pathozentrismen sui generis zu sein. Arthur Schopenhauers Position wird geleitet und bestimmt durch das menschliche Mitgefühl. Schopenhauer sah im Mitleid

eine metaphysische Überwindung der Individuierung eines Weltwillens. Jeremy Bentham geht kalkülartig und unpersönlich mit den Empfindungen der Moralobjekte um und betrachtet sie als Kerngröße seiner utilitaristischen Theorie. Diese beiden Modelle pathozentrischer Ethiken bildeten auch Ausgangspositionen für neuere pathozentrische Positionen. Ursula Wolf bezieht sich auf das Mitleid und vertritt einen Pathozentrismus Schopenhauer'scher Prägung. Peter Singer lässt hingegen keinen Zweifel daran, dass er ein pathozentrischer Utilitarist in der Tradition Benthams ist.

Auch diese historischen und aktuellen Positionen des Pathozentrismus lieferten nur ein ungenaues Bild. Es handelte sich bei ihnen um ganz unterschiedliche Ansätze, die – wenn man sie in einem vollen Sinne pathozentrisch nennen darf – schwerlich miteinander vergleichbar sind. Der Pathozentrismus erscheint so meist als ethische Position in einer Rahmentheorie: Die genannten Pathozentristen treten z.B. mal als Utilitaristen, das andere Mal als Mitleidsethiker auf.

Nach der Darstellung der geschichtlichen Ursprünge des Pathozentrismus wurde darum ein genaueres Bild des Pathozentrismus geliefert, um die Position aus einer philosophiesystematischen Perspektive weiter zu analysieren (2). Dazu wurde der Pathozentrismus von den Alternativpositionen des Physio-, Bio-, und Anthropozentrismus abgegrenzt. Es ist ein grundsätzliches Anliegen des Pathozentrismus, den Kreis der Moralobjekte über die menschliche Spezies hinaus zu erweitern. Der Physio- und Biozentrismus sind zwar ebenfalls in der Lage, den Umkreis der möglichen Moralobjekte in ihre Theorie zu integrieren, beide sind aber aufgrund der Offenheit und Allgemeinheit eines physischen Kriteriums (Lebendigkeit, Existenz) hinsichtlich der Moralobjekte nicht in der Lage, Anhaltspunkte zu liefern, mit denen andere Entitäten *differenziert* beurteilt werden könnten. Der Anthropozentrismus auf der gegenüberliegenden Seite des Spektrums erkennt hingegen u.U. mentale Eigenschaften als Kriterien an, die diesen Maßstab erfüllen; er beschränkt sich jedoch in seiner Konzeption bewusst nur auf vernunftbegabte oder rational handelnde Menschen und grenzt damit andere Spezies von vornherein aus dem moralischen Diskurs aus. Er widerspricht also dem pathozentrischen Grundgedanken eines erweiterten Kreises an Moralobjekten. Der Pathozentrismus ließ sich hinsichtlich des angestrebten Umfangs an Moralobjekten als eine gemäßigte Position zwischen Biozentrismus und Physiozentrismus bestimmen, die sehr viele Moralobjekte integrieren, und einem Anthropozentrismus mit einem geringen Umfang an Moralobjekten. Aus Sicht anthropozentrischer Theorien lässt der Pathozentrismus deshalb eine *gemäßig-*

te, aber *nicht-speziesistische* und prinzipiell *nicht auf unsere bekannten Spezies eingeschränkte* sowie auch eine *nicht-organizistische* Erweiterung des Kreises an Moralobjekten zu.

Nach dieser ersten philosophiesystematischen Einordnung wurden verschiedene Argumente für den Begründungszusammenhang zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status geliefert (2.1). Wie sich zeigen ließ, kann dieser pathozentrische Zusammenhang sogar auf verschiedene Weise gerechtfertigt werden und muss insofern als Kern einer pathozentrischen Theorie nicht als *factum brutum* akzeptiert werden. Es wurden einige Möglichkeiten der Begründung dieses den Pathozentrismus im Kern betreffenden basalen, metaphysischen Zusammenhangs aufgezeigt.

Anschließend sind weitere bestimmende Merkmale für pathozentrische Ethiken herausgearbeitet worden, um so ein noch konkreteres Bild des aktuellen pathozentrischen Ansatzes vorzustellen (2.2). Der Pathozentrismus taucht im Kontext tier- und umweltethischer Debatten auf, eignet sich aber nur bedingt als umweltethische Position. Er versteht sich als eine Ethik, die meist eine Nähe zu utilitaristischen Theorien aufweist, aber nicht zwangsläufig ein Utilitarismus sein muss. Der Pathozentrismus ist konsequenzialistisch, nicht-speziesistisch, naturalistisch, moralobjektzentriert, individualistisch und eignet sich für den ethischen Fernbereich. Er ist defizitorientiert und mentalistisch.

Ein besonders kennzeichnendes Merkmal pathozentrischer Ethiken ist ihre wertethische Struktur (2.3). Ein Pathozentrismus ist als wertethisches Modell, als Axiologie, zu begreifen, bei der verschiedenen Eigenschaften unserer Welt – und eben auch der Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit – eine moralische Wertigkeit zugesprochen wird, auf die wir bei unseren Handlungsentscheidungen zurückgreifen. Wenn der Pathozentrist seine Intuition differenzierter moralischer Status für unterschiedlich entwickelte Spezies berücksichtigen will, muss er eine Konzeption des moralischen Status liefern, die es erlaubt, auf Grundlage der zugeschriebenen moralisch relevanten Eigenschaften differenzierte moralische Urteile zu fällen. Moralischer Status wurde in Anbetracht der unterstellten wertethischen Struktur pathozentrischer Ansätze als eine sekundäre Eigenschaft verstanden, die aus der jeweiligen Konstellation moralisch relevanter Eigenschaften erwächst, die die zu beurteilende Entität besitzt. Die entwickelte Konzeption des moralischen Status für den Pathozentrismus wurde deshalb prinzipiell multikriteriell angelegt. Der moralische Status wurde so konzipiert, dass Differenzierungen zwischen verschiedenen Spezies möglich sind. Moralischen

Status zu besitzen, heißt dabei erst einmal nichts weiter, als dass eine infrage stehende Entität eine nicht leere Menge von moralisch relevanten Eigenschaften instanziiert. Moralischer Status superveniert in diesem Sinne auf den *moralisch relevanten primären Eigenschaften* einer Entität und ist insofern auf diese reduzierbar. Weil die Wahl des pathozentrischen Kriteriums untrennbar mit dem Anspruch verbunden ist, gerade ein auf der jeweiligen Empfindungsfähigkeit einer Spezies basierendes moralisches Urteil zu fällen, musste innerhalb der Konzeption für eine pathozentrische Position bzgl. der moralisch relevanten Kriterien eine *innerkriterielle, interkriterielle* sowie *kriteriell-interdependente Varianz des moralischen Status* zugelassen werden. Nur so kann zwischen unterschiedlichen Spezies in angemessener Weise moralisch differenziert werden.

Nach diesen ersten beiden vorbereitenden Teilen der Arbeit, befassten sich die nächsten Kapitel mit diversen Herausforderungen und Begründungsaspekten des pathozentrischen Ansatzes. Ein Pathozentrismus steht generell immer vor der Herausforderung, eine Zugänglichkeit für das zugrunde gelegte Kriterium, vorzugsweise über naturwissenschaftliche Verfahren, zu begründen. Zudem muss er den erweiterten Kreis moralisch zu berücksichtigender Entitäten definieren. Die Behandlung dieser geist- und evolutionsphilosophischen Herausforderungen bildete einen Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit. Zuerst wurde allgemein auf das vom Pathozentrismus gewählte, aber erkenntnistheoretisch äußerst problematische Kriterium eingegangen (3). Empfindungsfähigkeit wurde als eine besondere Form von Bewusstsein vorgestellt (3.1). Der Pathozentrist bezieht sich, wenn er von Leidens- oder Empfindungsfähigkeit spricht, immer auf das phänomenale Bewusstsein, welches innerhalb der Philosophie des Geistes kontrovers diskutiert wird. Dieses phänomenale Bewusstsein ist wahrscheinlich hinsichtlich seiner Ausprägungen bei unserer Spezies und ebenfalls im Vergleich zwischen dieser und anderen Spezies variabel. In anderen Körpern wird anders empfunden, weshalb von abweichenden bzw. Fremdphänomenologien gesprochen werden muss, die innerhalb einer pathozentrischen Position eventuell einen jeweils unterschiedlichen moralischen Rang einnehmen würden.

Um den Pathozentrismus zu etablieren, müsste ein gesicherter Zugang vorhanden sein, mit dem man solche Empfindungen auch anderer Moralobjekte erfahrbar macht. Eine Basis leisten hierfür naturwissenschaftliche Untersuchungen, die eine erste Annäherung an die für den Pathozentrismus so entscheidende Größe zu geben versprechen. Es wurde deshalb unter naturalistischen Gesichtspunkten auf das Emp-

findungskriterium eingegangen und versucht, eine entsprechende ontologische Basis zu schaffen, von der aus der Pathozentrist Aussagen über sein zentrales Kriterium treffen kann (3.2). Ich diskutierte anschließend das Verhältnis der naturalistischen Geistphilosophien zu den Naturwissenschaften und ging auf die naturwissenschaftliche Erklärung des Empfindens ein (3.3). In diesem Zusammenhang wurde in einem weiteren Kapitel die philosophische Diskussion und die Erklärung des phänomenalen Empfindens aus neurologischen Prozessen behandelt (3.4). Es wurde untersucht, inwieweit naturalistische Theorien das phänomenale Bewusstsein überhaupt erklären können und – falls sie es nicht könnten – was dies wiederum für Auswirkungen für den Pathozentrismus hätte. Dazu wurde auf die philosophische Debatte um die Erklärbarkeit der Empfindungsfähigkeit eingegangen: zuerst auf Nagels Kritik hinsichtlich des subjektiven Charakters der Erfahrung, dann auf Vorstellbarkeitsargumente und schließlich auf Levines Erklärungslücke, nach der der Materialismus zumindest nicht falsch, aber doch epistemische Probleme der Erklärbarkeit von Empfindungszuständen mit sich bringt. Folgt man dieser Argumentation, sind Empfindungen mentale Eigenschaften, die nicht funktionalisierbar und daher nicht im Rahmen reduktionistischer Theorien erklärbar sind. Der Materialismus lässt deshalb eine Erklärungslücke und erweist sich somit zumindest als defizitär. Nicht alles, was wir unter z.B. Schmerzen oder anderen Empfindungen verstehen, kann in einer materialistischen Theorie erklärt werden. Dieses neurologisch-explanativ verursachte Defizit ist somit auch eine epistemische Herausforderung für jeden Pathozentrismus. Der Pathozentrismus muss akzeptieren, dass die von ihm als moralische Größe anerkannten phänomenalen Zustände auf diesem Weg keine naturwissenschaftliche Erklärung erhalten können. Insofern handelt es sich beim pathozentrischen Empfindungskriterium um eine nur bedingt einsehbare und naturwissenschaftlich definierbare Eigenschaft. Empfindungen müssen zumindest als epistemisch undeterminiert gelten – besonders die Empfindungszustände anderer Spezies unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Feststellbarkeit von anderen Größen wie z.B. der Fellfarbe, dem Körpervolumen oder der durchschnittlichen Herzfrequenz. Weil keine Erklärung für das Zustandekommen phänomenaler Zustände geliefert werden kann, kann zumindest auf dieser Grundlage im Prinzip auch keine seriöse Aussage darüber getroffen werden, ob Fremdphänomenologien *überhaupt* Empfindungen haben, ganz zu schweigen, wie intensiv oder von welcher Art diese Empfindungen bei den jeweiligen Spezies sind. Weil insofern das Vorliegen und die Verteilung der Fähigkeit zu emp-

finden völlig unklar ist, muss der Pathozentrist sich nach anderen Erklärungsstrategien umsehen. Deshalb war es erforderlich, auf die Naturgeschichte dieses Merkmals einzugehen und sein Auftauchen und damit auch seine Verteilung unter den Spezies irgendwie zu beschreiben.

In einem umfangreicheren Teil der Arbeit wurde über die Entstehung des phänomenalen Bewusstseins spekuliert (4). Die evolutionäre Perspektive ist in der pathozentrischen Position immer schon angedacht, aber selten in diesem moralphilosophischen Kontext ausgeführt worden. Der Pathozentrist muss sich, wenn er als eine begründete Theorie auftreten will, diesen biologisch evolutionären Fragestellungen im Hinblick auf die Entstehung des phänomenalen Bewusstseins stellen und dabei ebenso auf die Ontologie dieses geistigen Merkmals eingehen. Denn das phänomenale Bewusstsein, welches den Kern der pathozentrischen Position ausmacht, ist ein mentales Phänomen, was nach einer gesonderten geistphilosophischen Betrachtung im Hinblick auf seine Entstehung verlangt. Dafür wurden zuerst die ontologischen Hintergründe, Methoden und Bedingungen einer Evolution eines mentalen Phänomens wie der Empfindungsfähigkeit bereitgestellt.

Es wurde die Annahme verteidigt, dass es sich bei der Entstehung unseres Bewusstseins überhaupt um einen evolutionären Prozess handelt. Weil Empfindungsfähigkeit ein sehr komplexes natürliches Merkmal ist, dessen Entstehung nur evolutionär erklärt werden kann, wurde davon ausgegangen, dass es auch durch evolutionäre Mechanismen zustande gekommen ist. Unbefangen wurde über die Entstehung des Bewusstseins spekuliert, über die Schwelle, ab der Lebewesen begonnen haben könnten, ihre Umwelt bewusst zu empfinden. Ich betrachtete die Evolution des Bewusstseins auch aus einer geistphilosophischen Perspektive, um eine Vorstellung von dem Entstehungsprozess des pathozentrischen Kriteriums und den Umständen seines Auftauchens zu bekommen. Die Intuitionen hinsichtlich der Entwicklung neuronaler und phänomenaler Eigenschaften wurden in der neutralen Relation einer evolutionären Supervenienz zusammengefasst, mit der im Weiteren die Frage nach der Funktionalität des Empfindens und nach der Struktur seines Entstehungsprozesses diskutiert werden konnte.

Nachdem also grundlegende Parameter gesetzt waren, wandte sich die Arbeit der wichtigen Frage nach der Funktionalität des phänomenalen Bewusstseins zu, um eine lückenhafte Verteilung unter den Spezies ausschließen zu können (4.1). Die ungünstigste Situation für den Pathozentrismus wäre nämlich, wenn Empfindungs-

fähigkeit völlig frei und willkürlich unter den Spezies verteilt wäre, ohne irgendein Prinzip, welches seine Ausprägungen bei verschiedenen Spezies in irgendeiner Weise festlegt. Unter der Voraussetzung der Erklärungslücke und der nicht ausgeschlossenen Möglichkeit seiner Nichtfunktionalität war eine derartige Festlegung aber noch nicht gegeben. Man könnte demnach im Pathozentrismus nicht wissen, bei welchen Spezies Bewusstsein auftritt und bei welchen es eventuell völlig fehlt. Um diese ungünstige Situation für den Pathozentrismus zu vermeiden, musste eine willkürliche Verteilung des phänomenalen Empfindens innerhalb der evolutionären Entwicklungsgeschichte ausgeschlossen werden. Bewusstsein musste im Rahmen seiner Evolutionsgeschichte als eine nicht nomologisch kontingente Eigenschaft ausgewiesen werden. Mittels einer Funktionszuschreibung für Empfindungsfähigkeit wurden Anhaltspunkte für eine solche Verteilung geliefert. Dadurch, dass man dem phänomenalen Bewusstsein irgendeine Funktion, die auch nicht durch einen anderen Mechanismus ersetzbar ist, zuschreibt, kann auch unterstellt werden, dass es nicht frei innerhalb des Artenstammbaums verteilt ist. Wir gehen davon aus, dass das phänomenale Bewusstsein eine Eigenschaft ist, die mit gewissen Kosten-Nutzen-Prinzipien in Zusammenhang steht und die bei Spezies mit einem jeweils differenten Niveau an Handlungsspielräumen auftritt. Es stellte sich heraus, dass es sich beim Bewusstsein um eine für bestimmte Herausforderungen und Situationen unentbehrliche funktionale Eigenschaft handelt, die auch nicht durch einen Alternativmechanismus ersetzt werden kann. Weil alle anderen Lebewesen in ihrer Umwelt auch ähnlichen oder vergleichbaren Situationen ausgesetzt sind, muss davon ausgegangen werden, dass sie auch in der einen oder anderen Form phänomenal empfinden. Der funktionale Status dieser Fähigkeit wurde diskutiert, um die für den Pathozentrismus fatale Situation einer freien und willkürlichen Verteilung phänomenaler Eigenschaften auszuräumen.

In den folgenden Emergenzscenarioen (4.2) wurde nach möglichen Evolutionsverläufen gefragt, die einen Aufschluss über die Kontinuität des Entstehungsprozesses geben und eine bestimmte plausible Entstehungsvariante für die weitere Betrachtung auswählen lassen. Das Szenario eines gemäßigten Panpsychisten, nach dem Bewusstsein erst bei manchen Strukturen einer gewissen neuronalen Komplexität auftritt, erschien mir aufgrund der angeführten Überlegungen gegenüber alternativen Ansichten am plausibelsten. Wenn der Pathozentrist verschiedenen Spezies einen unterschiedlichen moralischen Status zuschreiben möchte, benötigt er Anhaltspunk-

te, um eine bestimmte Stufe der Empfindungsfähigkeit innerhalb der Gradualitäten des phänomenalen Bewusstseins zuzuschreiben. Deshalb ist er auf eine Relation angewiesen, die das Ausmaß der Empfindungsfähigkeit auf biologisch-physiologische Eigenschaften und Prozesse zurückbindet. Insofern kann der Pathozentrist in Anlehnung an den entwickelten Begriff der evolutionären Supervenienz und dem Bild eines Evolutionsverlaufs eines gemäßigten Panpsychisten annehmen, dass bei Spezies mit einer bestimmten neuronalen Komplexität auch jeweils ein bestimmtes Maß an phänomenalem Bewusstsein vorhanden ist. Diese Annahmen geben dem Pathozentristen einen groben Bereich vor, innerhalb dessen er vorerst in gerechtfertigter Weise phänomenale Zustände annehmen darf. Nur mit einem derartigen evolutionären Bild des phänomenalen Empfindens ist ein Pathozentrismus denkbar, der die Empfindungen nichtmenschlicher Spezies begründet in seine moralische Theorie integrieren kann.

Mit der evolutionsphilosophischen Fundierung des Empfindungskriteriums waren aber nicht alle Probleme und Herausforderungen für den Pathozentrismus aus dem Weg geräumt. Der Pathozentrist steht zwangsläufig immer vor zwei Herausforderungen (5). Einmal muss er sich eingehend dem Phänomen der Empfindungsfähigkeit zuwenden und die Einsehbarkeit in dieses Kriterium diskutieren. Zum anderen muss er eine moralische Bewertung auf Grundlage dieses Phänomens vornehmen können. Dementsprechend existiert ein unkonditionales Problem der Einsehbarkeit in das Empfindungskriterium und ein konditionales Problem der Abbildung dieses Kriteriums auf den moralischen Status. Der Pathozentrismus muss sich zwangsläufig mit diesen Problemen auseinandersetzen, wenn er eine begründete ethische Theorie darstellen soll.

Das unkonditionale Problem für den Pathozentrismus ergibt sich direkt aus der Wahl von Empfindungen als zentralem Kriterium (5.1). Es wurde herausgearbeitet, inwiefern immer noch Schwierigkeiten für den Pathozentristen bestehen, wenn er die Qualität fremdphänomenologischer Empfindungszustände auf Grundlage von Introspektion, Verhaltensbeobachtungen oder neurologischer Analogien erschließen muss.

Neben dem unkonditionalen Problem, das sich allein auf das im Pathozentrismus zugrunde gelegte Kriterium der Empfindungsfähigkeit bezieht, besteht aber noch ein konditionales Problem für jeden Pathozentristen, wenn es darum geht, unterschiedlichen Spezies einen jeweils bestimmten moralischen Status zuzuweisen (5.2). Die Position des Pathozentrismus ist neben der generellen Rechtfertigung des zentralen

Kriteriums und der Frage, ob sich das gewählte Kriterium für die Bewertung von Handlungen in praktischen Kontexten eignen kann, davon abhängig, ob sich mittels des Kriteriums auch differenzierte moralische Urteile begründen lassen. Deshalb wurde auch das konditionale Problem diskutiert, welches die Zuordnungen von Empfindungsfähigkeiten und moralischen Status sowie die Verwertbarkeit des pathozentrischen Kriteriums im Hinblick auf die Ableitung moralischer Normen betrifft. Das konditionale Problem zeigt sich in mehreren offenen, vielleicht nicht ohne weiteres beantwortbaren Fragen. Es scheint nicht vorbehaltlos möglich zu sein, eine Einsicht in den moralischen Wert der Empfindungsfähigkeit zu bekommen. Eine weitere Aufgabe wäre es zudem zu verstehen, wie sich dieser moralische Wert im Zusammenspiel mit weiteren, sich gegenseitig beeinflussenden Kriterien verändert. Mit einer für den Pathozentrismus kennzeichnenden kriteriell variablen und graduellen Konzeption des moralischen Status stellt sich das konditionale Problem in Form der begründeten Wahl zwischen unterschiedlichen Spielarten pathozentrischer Theorien. Es sind verschiedene Pathozentrismusvarianten denkbar, zwischen denen es zu unterscheiden gilt. Ein Spektrum möglicher pathozentrischer Theorievarianten wurde dargestellt und die Variante eines eingeschränkten multikriteriellen Sentientismus begründet ausgewählt. Nach dieser Theorievariante des Pathozentrismus wird angenommen, dass moralischer Status ab einem Schwellenwert von Empfindungsfähigkeit einsetzt und von da an, abhängig von der Zunahme weiterer Empfindungsfähigkeit, zusammen mit dem Vorliegen entweder der Anzahl weiterer Kriterien oder deren Ausprägung stetig anwächst. Neben der begründeten Auswahl einer Pathozentrismusvariante stellt sich für jeden Pathozentristen das konditionale Problem noch in einer weiteren Hinsicht. Er muss begründen, welche Eigenschaften zu den moralisch relevanten gehören und in welcher Art und Weise sie sich auf den moralischen Status auswirken. Zudem ist der Pathozentrismus mit dem konditionalen Problem konfrontiert, wenn er verständlich machen soll, inwiefern sich aus der Empfindungsfähigkeit als zentralem Kriterium moralische Normen ableiten lassen.

Die Lage des Pathozentrismus konnte mit Blick auf seine Probleme im Kapitel 6 deshalb als Dilemma beschrieben werden. Auf der einen Seite erscheint uns das Kriterium der Empfindungsfähigkeit moralisch äußerst relevant. Daher ist eine Ausweitung des Kreises der Moralobjekte für uns eigentlich unausweichlich. Jede ethische Theorie, der pathozentrische Prinzipien fehlen, ist unhaltbar. Auf der anderen Seite kann der Pathozentrismus aber wegen seiner epistemischen Probleme und weiterer gra-

vierender Schwierigkeiten vielleicht nie eine vollständige Moraltheorie sein, aus der sich praxistaugliche und hinreichend konkrete Normen generieren lassen. Als vorläufiger Ausweg aus diesem Dilemma wurde der Pathozentrismus als ein ethisches Prinzip begriffen. Der Minimalpathozentrismus, nach dem jede Ethik pathozentrische Normen nicht entbehren darf, berücksichtigt die unkonditionalen und konditionalen Probleme und wird ebenso dem Anspruch gerecht, Empfindungsfähigkeit in besonderer Form moralisch auszuzeichnen.

Die pathozentrische Mittellosigkeit ist ein Mangel, der jede Moralsituation im Kern betrifft. Da dieser Mangel von Moralsubjekten faktisch aber nicht als außerordentlich behindernd oder gar im Hinblick auf zu treffende Entscheidungen als lähmend empfunden wird, wurde nach einer Erklärung für diese Sachlage gesucht und die These vertreten, dass die Defizite eine wesentliche Bedeutung im Hinblick auf die Moralfähigkeit der Akteure selbst haben. Die Unerklärbarkeit und die Unmöglichkeit einer Ermittlung von Empfindungszuständen und ihrer moralischen Wertigkeit erscheinen in diesem Licht überhaupt erst als ein Garant für Moralität. Die beschriebenen Probleme machen uns also erst zu wirklich moralfähigen Wesen. Moralsubjekte müssen notwendigerweise eigenverantwortlich Setzungen vornehmen, die ihr moralisches Selbst erst konstituieren. Aus der Interpretation der epistemischen Unzulänglichkeiten für die Bestimmung des pathozentrischen Zusammenhangs in einer konkreten Moralsituation ließ sich abschließend eine Verantwortung für den einzelnen Akteur ableiten. Wenn die pathozentrische Beurteilung von Moralobjekten durch eine derart gravierende und zentrale Leerstelle gekennzeichnet ist, ist der moralische Akteur dazu aufgerufen, mit diesem Faktum reflektiert umzugehen.

In Anbetracht der resümierten Ergebnisse kann festgehalten werden, dass die Behauptung des Pathozentrismus, es komme beim moralischen Urteil auf die Leidensfähigkeit von Moralobjekten an, einer weiter ausdifferenzierten Theorie bedarf, wenn auf ihrer Grundlage tatsächlich valide ethische Entscheidungen getroffen werden sollen. Es sind noch weitere ausführliche und dezidierte philosophische Stellungnahmen zu den hier diagnostizierten Schwierigkeiten notwendig. Der Pathozentrismus hat viele Probleme. Andererseits wurde in der vorliegenden Arbeit auch nachgewiesen, dass es sich beim Pathozentrismus um eine äußerst plausible moralphilosophische Position handelt, dessen moralisches Selbstverständnis mit den vorhandenen Problemen in Einklang gebracht werden kann. Das zentrale Anliegen einer Ausweitung

des Kreises der Moralobjekte auf Grundlage des Empfindungskriteriums ist, wie gezeigt wurde, intuitiv plausibel und philosophisch begründbar. Die Betrachtung der Pathozentrik und die Auflösung ihrer Probleme könnten meine Katze Sophia, die immer noch geduldig auf meinem Schreibtisch neben dem Bildschirm liegt, zum beifälligen und gelassenen Schnurren gebracht haben.

Tabellarische Übersicht über den Aufbau

Teil	Titel	Kommentar: Ziel, Argumentation	Unterabschnitte	Inhalte	Erschließungsfragen	Umfang
	Vorwort	Im Vorwort wird die Idee einer pathozentrischen Ethik als einer moralphilosophischen Position entworfen, die sich an einem naturalistisch-wissenschaftlichen Selbstverständnis und den ethischen Herausforderungen unserer Zeit orientiert.		Anlass und Entwicklung der Untersuchung Vorstellung von Anliegen und Thema	Was ist Gegenstand und Motivation der Arbeit?	3
	Einleitung	In der Einleitung werden die zentrale Fragestellungen, Ziele und der Aufbau der Arbeit sowie Forschungsstand und Forschungsbedarf dargelegt: Die Arbeit untersucht die Position des Pathozentrismus aus philosophiehistorischer und -systematischer Perspektive und arbeitet dabei die erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen Grenzen des Pathozentrismus heraus; sie untersucht vorrangig das zugrunde gelegte Kriterium der Empfindungsfähigkeit und besitzt insofern einen geistphilosophischen und evolutionsphilosophischen Schwerpunkt. Sie versteht sich als kritische Rekonstruktion pathozentrischer Ethiken.		Fragestellung und Ziel der Arbeit Skizze von Aufbau und Argumentationsgang Schwerpunkte und Grenzen der Untersuchung Stand der Forschung und zu beantwortende Forschungsfragen	Was sind das Thema, Ausgangslage, Schwerpunkte und Struktur der Arbeit?	8
1	Eine kurze Geschichte der Pathozentrik	Das erste Kapitel beginnt mit einer kurzen Betrachtung der Philosophiegeschichte von der Antike bis zur Gegenwart im Hinblick auf die Empfindungsfähigkeit als moralisch relevante Größe. Dieser erste Teil der Arbeit versucht, die Ursprünge und entscheidende Wendepunkte im Umkreis des pathozentrischen Denkens herauszustellen und endet mit der Darstellung zeitgenössischer Positionen des Pathozentrismus, die die Empfindungsfähigkeit in das Zentrum moralischer Beurteilung stellen.		Identifizierung der Ursprünge der pathozentrischen Position Skizzierung der Entwicklungen und Umbrüche im pathozentrischen Denken Übersicht über gegenwärtige pathozentrische Theorien	Welche historischen Theorien können als pathozentrische Ethiken verstanden werden und wo hat das pathozentrische Denken seinen Ursprung?	21
2	Nähere Bestimmung des Pathozentrismus	Im zweiten Kapitel wird ein allgemeines Bild des Pathozentrismus bereitgestellt, welches die historische Gewachsenheit der Position aufgreift und schon ihre physikalistisch-naturwissenschaftliche Nähe konstatiert. Es wird eine Arbeitsdefinition entwickelt, mittels derer der Pathozentrismus weiter untersucht werden kann: So wird versucht, die moralische Relevanz der Empfindungsfähigkeit in allgemeiner Art zu rechtfertigen, um das ethische Selbstverständnis dieser Position zu explizieren (Warum sollte Empfindungsfähigkeit überhaupt moralisch relevant sein?). Zudem werden Merkmale, Anwendungsbereiche, Grenzen und die diesen Ethiken	2.1 Die Begründung des pathozentrischen Zusammenhangs 2.2 Merkmale und Grenzen des Pathozentrismus 2.3 Die Struktur der pathozentrischen Ethik und moralischer Status	moralmetaphysische Begründung Verortung in der Theorienlandschaft Entwicklung eines vorläufigen Modells des Pathozentrismus Argument der Notwendigkeit einer differenzierten moralischen Beurteilung zwischen den Spezies für den Pathozentrismus Konzeption des moralischen Status und Verteidigung gegen	Was ist eine pathozentrische Ethik? Was ist ihr moralisches Selbstverständnis? Welche Struktur und Komponenten hat eine pathozentrische Ethik?	45

		zugrunde gelegte Theoriestructur herausgearbeitet und auf das für diese Ethiken erforderliche Konzept des moralischen Status als Bestandteile einer pathozentrischen Theorie eingegangen.		Alternativkonzepte		
3	Das mentale Kriterium des Pathozentrismus	In einem dritten Kapitel wird das für den Pathozentrismus zentrale mentale Empfindungskriterium – das phänomenale Bewusstsein – näher untersucht. Dies geschieht unter der Annahme, dass es innerhalb einer pathozentrischen Theorie nur als ein natürliches Phänomen zu dem zentralen Kriterium erhoben werden kann. Die Erfassung von geistigen Zuständen und Empfindungszuständen im Speziellen ist allgemein mit den Vorsätzen der naturalistischen Theorien verbunden. Es wird ausgeführt, dass der Begriff der Empfindung aber auch oder gerade in Verbindung mit einer physikalistischen Weltsicht problematisch ist und insbesondere im Hinblick auf seine Erklärbarkeit und insofern auch auf die Nachweisbarkeit bei anderen Spezies kritisch betrachtet werden muss.	3.1 Empfindungen und Arten des Bewusstseins 3.2 Eine Ontologie des pathozentrischen Kriteriums 3.3 Die naturwissenschaftliche Erklärung des Empfindens 3.4 Der subjektive Charakter der Erfahrung und die Unvollständigkeit des Materialismus	Identifizierung und Beschreibung des Moralkriteriums Argument für eine physikalistische Fundierung des Pathozentrismus Geistontologisch-physikalistische Rechtfertigung des Empfindungskriteriums Beschreibung der epistemischen Probleme des Empfindungskriteriums für die materialistische Perspektive	Was ist die Natur des zugrunde liegenden Kriteriums im Pathozentrismus? Welche Besonderheiten hat es und welche Probleme bringt es mit sich?	38
4	Eine naturgeschichtliche Fundierung des pathozentrischen Kriteriums	In einem vierten Kapitel wird der Versuch weitergeführt, Empfindungsfähigkeit im Rahmen einer naturgeschichtlich explanativen Untersuchung in ein naturwissenschaftliches Weltbild zu integrieren, wodurch das Bild des pathozentrischen Kriteriums als natürliches Merkmal erweitert wird. Mit der Erweiterung des Kreises an Moralobjekten anderer Spezies muss der Pathozentrismus den Umfang dieser Erweiterung begründen. Um eine pathozentrische Theorie zu ermöglichen, muss Empfindungsfähigkeit bei anderen Spezies in einer nicht willkürlichen Weise unterstellt werden können. Dazu werden die evolutionäre Vergangenheit der Empfindungsfähigkeit untersucht und Argumente dafür geliefert, dass es sich beim phänomenalen Bewusstsein, welches im Pathozentrismus zum zentralen Kriterium erhoben wird, sehr wahrscheinlich um eine im Artenspektrum nicht frei und lückenlos verteilte Eigenschaft handelt. Dazu wird es als ein natürliches Merkmal ausgewiesen, welches funktional und nicht durch einen Alternativmechanismus ersetzbar ist. Zusätzlich wird eine mögliche Verteilungsstruktur phänomenaler Eigenschaften unter den Spezies durch Darstellung verschiedener Emergenzscenarien dieses Merkmals plausibilisiert. Auf diese Weise wird die Möglichkeit einer pathozentrischen Ethik begründet.	4.1 Bewusstsein und Funktionalität 4.1.1 Funktionsloses Bewusstsein 4.1.2 Evolution von Bewusstseinsalternativen 4.1.3 Unersetzbares Bewusstsein 4.2 Emergenzscenarien	Argument des Erfordernisses für eine nicht nomologisch willkürliche Verteilung phänomenaler Eigenschaften für den Pathozentrismus Beweisführung des phänomenalen Bewusstseins als ein natürliches Merkmal mit einer unersetzbaren Funktion Ausführungen über die Struktur des Evolutionsverlaufs (Emergenzscenarien)	Ist ein Pathozentrismus mit der Ausweitung des Kreises an Moralobjekten überhaupt möglich? Wie bestimmt er den Kreis der zu berücksichtigenden Moralobjekte bei einem epistemisch problematischen Kriterium?	53
5	Die Probleme des Pathozentrismus	Im Anschluss an diese erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten des dritten und vierten Kapitels wird das unkonditionale Problem für den Pathozentrismus	5.1 Die Empfindungen anderer Spezies und das unkonditionale Problem	Formulierung des unkonditionalen Problems in Anbetracht der begrenzten Zugänglichkeit	Was sind die Probleme und Aufgaben jedes Pathozentrismus?	23

		<p>formuliert: Empfindungen können den Moralobjekten nicht einfach abgelesen werden. Empfindungsfähigkeit ist ein verborgenes ethisches Kriterium.</p> <p>Die Position des Pathozentrismus ist dann auch davon abhängig, ob sich das gewählte Kriterium auch für die Bewertung von Handlungen in praktischen Kontexten eignen kann und ob sich das Kriterium in moralischer Hinsicht begründet differenzieren lässt. Für eine Position, die moralische Differenzierung von Spezies auf Grundlage ihrer Empfindungen leisten muss, ergibt sich ein konditionales Problem, welches die ethische Verwertung des Empfindungskriteriums betrifft und sich an das unktionale Problem der Einsehbarkeit dieses Kriteriums anschließt.</p>	5.2 Die moralische Bewertung von Empfindungen und das konditionale Problem	zur Empfindungsfähigkeit Konstituierung des konditionalen Problems (Pathozentrismusvarianten)		
6	Unterstellte Entsprechungen und die Grundlagen der Moralität	Das unktionale und das konditionale Problem verweisen auf die grundsätzliche Offenheit des pathozentrischen Zusammenhangs zwischen Empfindungsfähigkeit und moralischem Status. Diese fundamentale Leerstelle muss im sechsten Kapitel interpretiert werden. Unterstellte Entsprechungen zu diesem Zusammenhang werden als eine Art Voraussetzung für Moralität gedeutet und insofern weniger als Hindernis, sondern vielmehr als eine Bedingung pathozentrischen Denkens aufgefasst.		Konstatierung des pathozentrischen Dilemmas Formulierung eines pathozentrischen Prinzips als Pathozentrismus mit reduziertem Anspruch Deutung des unktionalen und konditionalen Problems	Besteht eventuell ein Sinn darin, dass die philosophische und naturwissenschaftliche Analyse an diesem Problem scheitern muss? Könnte es vielleicht sein, dass die ominöse Leerstelle als eine Art Voraussetzung für Moralität zu deuten ist?	23
7	Zusammenfassung und Schlussfolgerung	Im siebten Kapitel werden die gesammelten Ergebnisse referiert und zusammengefasst.		Zusammenfassung der Ergebnisse		12

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1 – Der Aufbau der Arbeit	8
Abbildung 2 – Das Theorienspektrum Physiozentrismus-Biozentrismus- Pathozentrismus-Anthropozentrismus.....	38
Abbildung 3 – Formen anderer Phänomenologien	93
Abbildung 4 – Argumentationsgang des vierten Kapitels	144
Abbildung 5 – Emergenzscenarien	183
Abbildung 6 – Pathozentrismusvarianten	200

Literatur

- Aamodt, S.; Wang, S.; Juraschitz, N. (2008): *Welcome to Your Brain. Ein respektloser Führer durch die Welt unseres Gehirns*, München: C.H. Beck.
- Akhtar, S. (2011): Animal Pain and Welfare: Can Pain sometimes be Worse for Them than for Us?, in: Beauchamp, T. L.; Raymond G. F. [Hg.]: *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford/ New York: Oxford University Press, 495-518.
- Allen, C./ Trestman, M. (1995): Animal Consciousness, in: Zalta, E. N. [Hg.]: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online verfügbar unter: <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-animal/>, zuletzt geprüft am 03.12.2017.
- Allen, J. S. (2009): *The Lives of the Brain. Human evolution and the Organ of Mind*, Cambridge (Mass.), London: Belknap.
- Alter, T. (2002): Nagel on Imagination and Physicalism, in: *Journal of Philosophical Research* 27, 143-158.
- Arendt, H. (1993): *Macht und Gewalt*, dt. Erstausg., 8. Aufl., München: Piper.
- Aristoteles (1996): *Von der Seele*, unter Mitarb. von Olof Gigon, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Ayala, F. J.; Arp, R. (2010): *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Malden (Mass.): Wiley-Blackwell.
- Basile, P.; Kiverstein, J.; Phemister, P. (2010): *The Metaphysics of Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beatty, J. (1995): The Evolutionary Contingency Thesis, in: Wolters, G.; Lennox J. G.; McLaughlin, P. [Hg.]: *Concepts, Theories, and Rationality in the Biological Sciences. The Second Pittsburgh-Konstanz Colloquium in the Philosophy of Science, University of Pittsburgh, October 1-4, 1993*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 45-82.
- Beauchamp, T. L.; Frey, R. G. [Hg.] (2011): *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Beckermann, A. (2001): *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. 2. Aufl., Berlin: de Gruyter.
- Bekoff, M.; Meaney, C. A. (1998): *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Westport (Conn.): Greenwood Press.
- Bendall, D. S. [Hg.] (1983): *Evolution from Molecules to Men. Darwin College*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bentham, J. (1970): *An introduction to the principles of morals and legislation*, hg. v. Henderson, B. J.; Rosen, F., London: Athlone Press.

- Birbaumer, N.; Schmidt, R. F. (2006): *Biologische Psychologie. Mit 41 Tabellen*, 6. Aufl., Heidelberg: Springer Medizin.
- Birch, T. (1993): Moral Considerability and Universal Consideration, in: *Environmental Ethics* 15(4), 313-332.
- Birnbacher, D. (1988): Epiphenomenalism as a Solution to the Ontological Mind-Body Problem, in: *Ratio* 1(1), 17-32.
- Birnbacher, D. (2001): Sind wir für die Natur verantwortlich? In: Birnbacher, D. [Hg.]: *Ökologie und Ethik*, bibliograph. erg. Ausg., Stuttgart: Reclam, 103-139.
- Birnbacher, D. (2003): *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin: de Gruyter.
- Birnbacher, D. (2004): Menschenwürde - abwägbar oder unabwägbar?, in: Matthias Kettner [Hg.]: *Biomedizin und Menschenwürde*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 249-271.
- Birnbacher, D. [Hg.] (2001): *Ökologie und Ethik*, Bibliograph. erg. Ausg., Stuttgart: Reclam.
- Blackmore, S. (2007): *Gespräche über Bewußtsein*, unter Mitarbeit v. Frank Born. Lizenzausg., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Blackmore, S. J. (2005): *Consciousness. A very short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Blackmore, S.; Dawkins, R. (2010): *Die Macht der Meme oder die Evolution von Kultur und Geist*, Taschenbuch-Ausg., unveränd. Nachdr., Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.
- Block, N. (1978): Troubles with Functionalism, in: Savage, W. C. [Hg.]: *Perception and Cognition. Issues in the Foundations of Psychology*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 261-325.
- Block, N. (1996): Eine Verwirrung über eine Funktion des Bewußtseins, in: Metzinger, T. [Hg.]: *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, 2. Aufl., Paderborn: Schöningh, 523-581.
- Brandon, R. N. (1990): *Adaptation and environment*, Princeton: Princeton University Press.
- Brandon, R.; Antonovics, J. (1995): The Coevolution of Organism and Environment, In: Wolters, G.; Lennox J. G.; McLaughlin, P. [Hg.]: *Concepts, Theories, and Rationality in the Biological Sciences. The Second Pittsburgh-Konstanz Colloquium in the Philosophy of Science*, University of Pittsburgh, October 1-4, 1993, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 211-232.
- Breidbach, O. (2001): Hirn und Bewusstsein – Überlegungen zu einer Geschichte der Neurowissenschaften, in: Pauen, M.; Roth, G. [Hg.]: *Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung*, München: Fink, 11-58.

- Bringsjord, S.; Noel, R.; Ferrucci, D. (2002): Why did Evolution Engineer Consciousness?, in: James H. Fetzer (Hg.): *Consciousness Evolving*, Amsterdam: John Benjamins, 111-138.
- Bunge, M.; Mahner, M. (2004): *Über die Natur der Dinge. Materialismus und Wissenschaft*, Stuttgart: Hirzel.
- Burkard, A. (2012): *Intuitionen in der Ethik*, Münster: Mentis.
- Byrne, A.; Hilbert [Hg.] (1997): *Readings on Color. The Philosophy of Color*. Cambridge: MIT Press.
- Cairns-Smith, A. G. (1996): *Evolving the Mind. On the Nature of Matter and the Origin of Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Callicott, J. B. (1980): Animal Liberation: a Triangular Affair, in: *Environmental Ethics* 4, 311-338.
- Capelle, Wilhelm [Hg.] (1968): *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, 1. Aufl., Stuttgart: Kröner.
- Carnap, R. (1932): Psychologie in physikalischer Sprache, in: *Erkenntnis* 3(1), 107-142.
- Carnap, R. (1993): *Mein Weg in die Philosophie*, übersetzt u. m. einem Nachwort sowie einem Interview, hg. v. W. Hochkeppel, Stuttgart: Reclam.
- Carrier M.; Mittelstraß, J. (1989): *Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*, Berlin [u.a.]: de Gruyter.
- Carruthers, P. (2011): Animal Mentality: Its Character, Extent, and Moral Significance, in: Beauchamp, T. L.; Frey, R. G. [Hg.]: *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford/ New York: Oxford University Press, 373-406.
- Cassel, Eric J. (1982): The Nature of Suffering and the Goals of Medicine, in: *The New England Journal of Medicine* 306(11), 639-645.
- Cassirer, Ernst (2007): *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, 2., verb. Aufl., Hamburg: Meiner.
- Chalmers, D. J. (1998): *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Charlesworth, B.; Charlesworth, D. (2003): *Evolution. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Churchland, P. M. (1981): Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes, in: *The Journal of Philosophy* 78(2), 67-90.
- Cole, David (2002): The Functions of Consciousness, in: Fetzer, J. H. [Hg.]: *Consciousness Evolving*, Amsterdam: John Benjamins, 43-62.
- Conway Morris, S.; Schneckenburger, S. (2007): *Jenseits des Zufalls. Wir Menschen im einsamen Universum*, 1. Aufl., Berlin: Berlin University Press.

- Crick, F. (1995): *Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins*, aus dem Engl. übers., München [u.a.]: Artemis & Winkler.
- Curd, M.; Cover, J. A. [Hg.] (1998): *Philosophy of Science. The Central Issues*, 1. Aufl., New York: W.W. Norton & Co.
- Czaniera, U. (2001): *Gibt es moralisches Wissen? Die Kognitivismusdebatte in der analytischen Moralphilosophie*, Paderborn: Mentis.
- Damasio, A. R. (1995): *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München/ Leipzig: List.
- Davidson, D. (2006): *Vernünftige Tiere*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Davis, J. W. [Hg.] (1972): *Value and valuation: axiological studies in honor of Robert S. Hartman*, Knoxville: University of Tennessee Press.
- Dawkins, M. S. (1994): *Die Entdeckung des tierischen Bewußtseins*, Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.
- Dawkins, R.; Wickler, W.; de Sousa Ferreira, K. (2010): *Das egoistische Gen*, Jub.-Ausg., unveränd. Nachdr., Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.
- Dawkins, R.; Wong, Y.; Vogel, S. (2008): *Geschichten vom Ursprung des Lebens. Eine Zeitreise auf Darwins Spuren*, Berlin: Ullstein.
- DeGrazia, D. (2008): Moral Status as a Matter of Degree?, in: *Southern Journal of Philosophy* 46(2), 181-198.
- Dennett, D. C. (1994): *Philosophie des menschlichen Bewusstseins*, 1. Aufl., Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Dennett, D. C. (2001): *Spielarten des Geistes. Wie erkennen wir die Welt?*, München: Goldmann.
- Dennett, D. C. (2006): Das Bewusstsein der Tiere. Was wichtig ist und warum?, in: Dominik Perler [Hg.]: *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Orig.-Ausg. (Nachdr.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 389-407.
- Depew, D. J.; Weber, B. H. [Hg.] (1985): *Evolution at a Crossroads. The New Biology and the New Philosophy of Science*, Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Descartes, R. (1971): *Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs*, Stuttgart: Reclam.
- Ditfurth, J. (2003): *Entspannt in die Barbarei. Esoterik, (Öko-)Faschismus und Biozentrismus*, 3. Aufl., Hamburg: Konkret-Literatur-Verlag.
- Dittrich, L. (1993): Welche Grundformen des Leidens sind beim Säugetier zu erwarten? in: Gärtner, K.; Militzer K. [Hg.]: *Zur Bewertung von Schmerzen, Leiden und Schäden bei Versuchstieren*, Schriftenreihe Versuchstierkunde 14, Berlin/ Hamburg: Paul Parey, 46-47.
- Dol, M. [Hg.] (1997): *Animal Consciousness and Animal Ethics. Perspectives from the Netherlands*, Assen: Van Gorcum.

- Dretske, F. (1998): *Die Naturalisierung des Geistes*, Paderborn: Schöningh.
- Durstewitz, D.; Windmann, S. (2000): Warum die Evolution nicht auf qualitativem Erleben operieren kann, in: *Psychologische Rundschau* 51, 216-217.
- Eagleman, D. (2013): *Inkognito. Die geheimen Eigenleben unseres Gehirns*, unter Mitarbeit v. Jürgen Neubauer. 1. Aufl., München: Pantheon.
- Edelman, G. M. (1989): *The Remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*, New York: Basic Books.
- Edelman, G. M. (2007): *Das Licht des Geistes. Wie Bewusstsein entsteht*, unter Mitarbeit v. Christoph Trunk, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Epikur (1962): *Schriften. Über die irdische Glückseligkeit*, ungekürzte Ausg., übertr. u. eingel. V. Laskowsky, P. M., München: Goldmann Verlag.
- Eucken, R. (1967): *Einführung in die Hauptfragen der Philosophie und Der Sinn und Wert des Lebens*. Nobelpreis 1908 Deutschland, auf den Kreis der Nobelpreisfreunde beschr. Aufl., Zürich: Coron-Verlag.
- Eucken, R. (1987): *Philosophische Schriften*, Zürich: Coron-Verlag.
- Eysenck, M. W.; Keane, M. T. (2010): *Cognitive Psychology. A Student's Handbook*, 6. Aufl., Hove: Psychology Press.
- Fackeldey, H. G. (1992): *Norm und Begründung. Zur Logik normativen Argumentierens*, Bern/ New York: P. Lang.
- Farace, D. J.; Schöpfel, J. (2010): *Grey Literature in Library and Information Studies*. Berlin/ New York: de Gruyter.
- Farrell, B. A. (1950): Experience, in: *Mind* 59, 170-98.
- Feigl, H. (1967): *The "Mental" and the "Physical". The Essay and a Postscript*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Feinberg, J. (1974): The Rights of Animals and Unborn Generations, in: Blackstonem W. T. [Hg.]: *Philosophy & Environmental Crisis*, Athens (GA): The University of Georgia Press, 140-179.
- Feinberg, J. (2001): Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, in: Birnbacher, D. [Hg.] (2001): *Ökologie und Ethik*, bibliograph. erg. Ausg., Stuttgart: Reclam, 140-179.
- Fenwick, P. (2000): Current Methods of Investigation in Neuroscience, in: Velmans, M. [Hg.]: *Investigating Phenomenal Consciousness. New Methodologies and Maps*, Amsterdam [u.a.]: Benjamins, 19-32.
- Fetzer, J. H. [Hg.] (2002): *Consciousness Evolving*, Amsterdam: John Benjamins.
- Flanagan, O. (1992): *Consciousness Reconsidered*, Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Flanagan, O. (2009): *The Really Hard Problem. Meaning in a Material World*, Cambridge (Mass.): MIT Press.

- Flohr, Hans (1992): *Die physiologischen Bedingungen des phänomenalen Bewusstseins*, in: Forum für interdisziplinäre Forschung 1. Ein Reader der STEIG e.V., Würzburg: STEIG, 49-55.
- Foer, J. S.; Bogdan, I. (2011): *Tiere essen*, 9. Aufl., Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Fromm, E. (1994): *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, ungekürzte Ausg., 20. Aufl., München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Fuchs, T. (2014): Verkörperung, Sozialität und Kultur, in: Hartung, G.; Herrgen, M. [Hg.]: *Interdisziplinäre Anthropologie. Analyse einer anthropologischen Grundproblematik des 21. Jahrhunderts*, München: Verlag Karl Alber, 99-122.
- Gärtner, K.; Militzer, K. [Hg.] (1993): *Zur Bewertung von Schmerzen, Leiden und Schäden bei Versuchstieren*, Schriftenreihe Versuchstierkunde 14, Berlin/ Hamburg: Paul Parey.
- Gegenfurtner, K. R. (2006): *Gehirn & Wahrnehmung*, 4. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer.
- Gesang, B. (2003): Eine Verteidigung des Utilitarismus, Stuttgart: Reclam.
- Gfeller, N. (1986): "Du sollst ...". E. kleine Geschichte d. Ethik von Buddha bis Ernst Bloch, Zürich: Diogenes.
- Glasauer, S.; Karcher, B. (2007): Farben sehen: Wahrnehmung als Schätzung physischer Eigenschaften, in: Steinbrenner, J.; Glasauer, S. [Hg.]: *Farben. Betrachtungen aus Philosophie und Naturwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 310-331.
- Gould, S. J. (1987): *Der Daumen des Panda. Betrachtungen zur Naturgeschichte*, Basel: Birkhäuser.
- Gould, S. J. (1989): *Zufall Mensch. Das Wunder des Lebens als Spiel der Natur*, München: Hanser.
- Gould, S. J.; Vogel, S. (1998): *Illusion Fortschritt. Die vielfältigen Wege der Evolution*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer.
- Grantham, T./ Nichols, S. (1999). Evolutionary Psychology: Ultimate Explanations and Panglossian Predictions, in: Hardcastle, V. [Hg.]: *Where Biology Meets Psychology*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 47-66.
- Griffin, D. R. (1985): *Wie Tiere denken. Ein Vorstoß ins Bewußtsein der Tiere*, München: BLV-Verlagsgesellschaft.
- Gruen, L. (2003): The Moral Status of Animals, in: Zalta, E. N. [Hg.]: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online verfügbar unter: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-animal/>, zuletzt geprüft am 03.12.2017.
- Gulick, R. van (1980): Functionalism, Information and Content, in: *Nature and System 2*, 139-162.
- Haldane, J. B. S. (1949): Suggestions as to Quantitative Measurement of Rates of Evolution, in: *Evolution 3*(1), 51-56.

- Hameroff, S. R.; Kaszniak, A. W.; Scott, A. (1998): *Toward a Science of Consciousness II. The Second Tucson Discussions and Debates*, Cambridge (Mass.)/ London: MIT Press.
- Hare, R. M.; Fehige, C.; Meggle, G. (1992): *Moralisches Denken. Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*, 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harnard, S. (2002): Turing Indistinguishability and the Blind Watchmaker, in: James H. Fetzer (Hg.): *Consciousness Evolving*, Amsterdam: John Benjamins, 3-18.
- Hauskeller, M. (1997): *Geschichte der Ethik. Antike*, Originalausg. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hauskeller, M. (1999): *Geschichte der Ethik. Mittelalter*, Originalausg. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Heisenberg, W. (1990): *Physik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Ullstein.
- Hernegger, R. (1995): *Wahrnehmung und Bewußtsein. Ein Diskussionsbeitrag zu den Neurowissenschaften*, Berlin: Spektrum Akademischer Verlag.
- Hiorth, F. (2009): *Werte*, Orig.-Ausg., Neu-Isenburg: Lenz.
- Hoerster, N. (2004): *Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik*, Orig.-Ausg., München: C.H. Beck.
- Höffe, O. (2008): *Lexikon der Ethik*, 7., neubearb. und erw. Aufl., München: C.H. Beck.
- Höffe, O. (2014): *Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert. Annäherungen an eine zeitgemässe Ethik*, München: C.H. Beck.
- Hossenfelder, M. (1991): *Epikur*, 2., akt. Aufl., München: C.H. Beck.
- Huebner, B. (2011): Minimal Minds, in: Beauchamp, T. L.; Frey, R. G. [Hg.]: *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford/ New York: Oxford University Press, 441-468.
- Huemer, M. (2011): Sense-Data, in: Zalta, E. N. [Hg.]: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online verfügbar unter: <http://plato.stanford.edu/entries/sense-data/>, zuletzt geprüft am 03.12.2017.
- Humphrey, N. (1995): *Die Naturgeschichte des Ich*, 1. Aufl., Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Ingensiep, H. W.; Baranzke, H. (2008): *Das Tier*, Stuttgart: Reclam.
- Jamieson, D. [Hg.] (2001): *A companion to environmental philosophy*, Malden (Mass.): Blackwell.
- Jaworska, A.; Tannenbaum, J. (2013): The Grounds for Moral Status, in: Zalta, E. N. [Hg.]: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online verfügbar unter: <http://plato.stanford.edu/entries/grounds-moral-status/>, zuletzt aktualisiert am 14.03.2013, zuletzt geprüft am 09.10.2013.

- Johnson, E. (1981): Animal Liberation versus the Land Ethic, in: *Environmental Ethics* 3(3), 265-273.
- Jonas, H. (1987): *Das Prinzip Verantwortung*, 1. Aufl., Nachdr., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas, Hans (1987): *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kaas, J. H. (2009): *Evolutionary Neuroscience*, Amsterdam: Elsevier.
- Kant, I. (2014): *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe Band 10, 21. Aufl., hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (2015): *Die Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam.
- Kant, I. (2016): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 2., durchges. Auflage mit akt. Einl. und Bibl., hg. v. Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg: Meiner.
- Kaufmann, S. (1985): Self-Organization, Selective Adaption, and its Limits, in: Depew, D. J.; Weber, B. H. [Hg.] (1985): *Evolution at a Crossroads. The New Biology and the New Philosophy of Science*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 169-207.
- Keely, B. L. (2002): Making Sense of the Senses. Individuating Modalities in Humans and Other Animals, in: *Journal of Philosophy* 99(1), 5-28.
- Kim, J. (1993): *Supervenience and mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, J. (1998a): *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge (Mass.) [u.a.]: MIT Press.
- Kim, J. (1998b): *Philosophie des Geistes*, aus dem Engl. übers., Wien [u.a.]: Springer.
- Köchy, K. (2008): *Biophilosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Kranz, M. (2007): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 Bände, Basel: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kripke, S. A. (1993): *Name und Notwendigkeit*, 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krohs, U. (2005): Biologisches Design, in: Krohs, U.; Toepfer G. [Hg.]: *Philosophie der Biologie. Eine Einführung*, 1. Aufl., Originalausg., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 53-70.
- Krohs, U.; Toepfer G. [Hg.]: *Philosophie der Biologie. Eine Einführung*, 1. Aufl., Originalausg., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kues, N. (2014): *Über die belehrte Unwissenheit*, hg. v. Bruno Kern, Wiesbaden: Marix Verlag.
- Kühler, M. (2006): *Moral und Ethik. Rechtfertigung und Motivation: ein zweifaches Verständnis von Moralbegründung*, Paderborn: Mentis.

- Kurthen, M. (2001): Zur Naturalisierung des phänomenalen Bewusstseins, in: Metzinger, T. [Hg.]: *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, 4., unv. Aufl., Paderborn: Mentis, 133-152.
- La Mettrie, J. O. d. (1990): *Die Maschine Mensch*, übers. und hg. v. C. Becker, Hamburg: Meiner.
- Lanz, C. (1996): *Das phänomenale Bewusstsein. Eine Verteidigung*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Laudan, L. (1998): A Confutation of Convergent Realism, in: Curd, M.; Cover, J. A. [Hg.] (1998): *Philosophy of Science. The Central Issues*, 1. Aufl., New York: W.W. Norton & Co., 1114–1135.
- Lenk, H.; Berkemann, J. (1974): *Normenlogik. Grundprobleme der deontischen Logik*, Pullach bei München: Verlag Dokumentation.
- Leopold, A. (1949): *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There. With other Essays on Conservation from Round River*, New York: Oxford University Press.
- Levine, J. (1988): Absent and Inverted Qualia Revisited, in: *Mind & Language* 3(4), 271-287.
- Levine, J. (1997): Are Qualia Just Representations? A Critical Notice of Michael Tye's Ten Problems of Consciousness, in: *Mind & Language* 12(1), 101-113.
- Levine, J. (2001a): *Purple Haze. The Puzzle of Consciousness*, Oxford [u.a.]: Oxford University Press.
- Levine, J. (2001b): Qualia: Intrinsisch, relational – oder was?, in: Metzinger, T. [Hg.]: *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, 4., unv. Aufl., Paderborn: Mentis, 329-346.
- Levine, J. (2001c): Warum der Physikalismus Qualia auslöst, in: Heckmann, H. [Hg.]: *Qualia. Ausgewählte Beiträge*, Paderborn: Mentis, 79-105.
- Levine, J. (2002): Materialismus und Qualia: Die explanatorische Lücke, in: Pauen, M.; Stephan, A. [Hg.]: *Phänomenales Bewußtsein. Rückkehr zur Identitätstheorie?*, Paderborn: Mentis, 91-102.
- Levontine, R. C. (1983): Gene, Organism and Environment, in: Bendall, D. S. [Hg.]: *Evolution from molecules to men*, Cambridge: Cambridge University Press, 273-286.
- Lewis, D. (1966): An Argument for the Identity Theory, in: *Journal of Philosophy* 63(1), 17-25.
- Lewis, D. K. (2001): *On the plurality of worlds*, Malden (Mass.): Blackwell Publishers.
- Lijmbach, S. (1997): Less Different. Discontinuity between Animal and Human Consciousness, in: Marcel Dol [Hg.]: *Animal Consciousness and Animal Ethics. Perspectives from the Netherlands*, Assen: Van Gorcum, 62-72.

- Linder, H.; Bayrhuber, H. (2005): *Linder Biologie. Lehrbuch für die Oberstufe: Gesamtband*, 22. Aufl., Hannover: Schroedel.
- Lycan, W. (2001): Response to Polger and Flanagan, in: *Minds and Machines* 11(1), 127-132.
- Mackie, J. L. (2004): *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, Stuttgart: Reclam.
- Mannison, D.; McRobbie, M.; Routley, R. [Hg.] (1980): *Environmental Philosophy*, Canberra: Australian National University.
- Maturana, H. R.; Varela, F. J. (1987): *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, genehmigte Taschenbuchausg., 1. Aufl., München: Goldmann.
- McCloskey, H. J. (1965): Rights, in: *The Philosophical Quarterly* 15(59), 115-127.
- McGinn, C. (2001): *Wie kommt der Geist in die Materie? Das Rätsel des Bewusstseins*, München: C.H. Beck.
- McLaughlin, P. (2005): Funktion, in: Krohs, U.; Toepfer, G. [Hg.]: *Philosophie der Biologie. Eine Einführung*, 1. Aufl., Originalausg., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 19-35.
- McShea, D. (1993): Evolutionary Change in the Morphological Complexity of the Mammalian Vertebral Column, in: *Evolution* 43(3), 730-740.
- Metzinger, T. (1999): *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, 2. Aufl., Paderborn: Mentis.
- Metzinger, T. [Hg.] (1996): *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*. 2. Aufl., Paderborn: Schöningh.
- Mill, J. S. (2000): *Der Utilitarismus*, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort v. Dieter Birnbacher, Stuttgart: Reclam.
- Mitchell, S. (2008): *Komplexitäten. Warum wir erst anfangen, die Welt zu verstehen*, unter Mitarbeit v. Sebastian Vogel, 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Montaigne, M. de (1983): *Essays*, hg. v. Bode, J. J. C.; Noack, R., 3. Aufl., Leipzig: Reclam.
- Moore, G. E. (1970): *Principia Ethica*, aus dem Englischen übers. U. hg. v. B. Wisser, Stuttgart: Reclam.
- Morris, C. W. (2011): The Idea of Moral Standing, in: Beauchamp, T. L.; Frey, R. G. [Hg.]: *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford/ New York: Oxford University Press, 255-275.
- Müsseler, J. (2011): *Allgemeine Psychologie*, 2. Aufl., Berlin: Spektrum Akademischer Verlag.

- Naccache, L.; Dehaene, S. (2006): An der Schwelle des Bewusstseins, in: *Spektrum der Wissenschaft* 2, 14-21.
- Nagasawa, Y. (2002): The Knowledge Argument Against Dualism, in: *Theoria* 68(3), 205-223.
- Nagasawa, Y. (2006): A Place for Protoconsciousness?, in: *Psyche* 6(5), 1-8.
- Nagel, T. (1984): *Über das Leben, die Seele und den Tod*, Königstein: Hain.
- Nagel, T. (1986): *The View from Nowhere*, New York [u.a.]: Oxford Univ. Press.
- Nagel, T. (1998): Conceiving the Impossible and the Mind-Body-Problem, in: *Philosophy* 73(285), 337-352.
- Nichols, S.; Grantham, T. (2000): Adaptive Complexity and Phenomenal Consciousness, in: *Philosophy of Science* 67(4), 648-670.
- Nietzsche, F. W. (1976): *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Frankfurt am Main: Insel.
- Noë, A.; Wagler, C. (2011): *Du bist nicht dein Gehirn. Eine radikale Philosophie des Bewusstseins*, 3. Aufl., München: Piper.
- O'Shea, M. (2005): *The brain. A very short introduction*, New York: Oxford University Press.
- Perler, D. [Hg.] (2006): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Orig.-Ausg., Nachdr., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pfordten, D. v. d. (1996): *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Hamburg: Rowohlt.
- Platon (2015): *Der Staat*, hg. v. K. Vretska, bibliograph. erg. Ausg., Stuttgart: Reclam.
- Plessner, H. (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 3., unveränderte Aufl., Berlin: de Gruyter.
- Polger, T. (1999): Kripke and the Illusion of Contingent Identity, online verfügbar unter: <http://homepages.uc.edu/~polgertw/Polger-APA1999.pdf>, zuletzt geprüft am: 03.12.2017.
- Polger, T. (2006): *Natural Minds*, Massachusetts: MIT Press.
- Polger, T. (2007): Rethinking the Evolution of Consciousness, in: Velmans, M. [Hg.]: *The Blackwell Companion to Consciousness*, Malden (Mass.): Blackwell, 72-86.
- Polger, T. (2008): Rethinking the Evolution of Consciousness, in: Velmans, M.; Schneider, S. [Hg.]: *The Blackwell Companion to Consciousness*, Nachdr., Malden (Mass.): Blackwell, 72-86.
- Polger, T.; Flanagan, O. (2001): A Decade of Teleofunctionalism: Lycan's Consciousness and Consciousness and Experience, in: *Minds and Machines* 11(1), 113-126.

- Polger, T.; Flanagan, O. (2002): (2002): Consciousness, Adaption and Epiphenomenalism, in: Fetzer, J. [Hg.]: *Consciousness Evolving*, Amsterdam: John Benjamins, 21-41.
- Popper, K. R.; Eccles, J. C. (2005): *Das Ich und sein Gehirn*, 9. Aufl., München: Piper.
- Precht, R. D. (2000): *Noahs Erbe. Vom Recht der Tiere und den Grenzen des Menschen*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag.
- Putnam, H. (1997): Die Natur mentaler Zustände, in: Bieri, P. [Hg.]: *Analytische Philosophie des Geistes*, 3. unv. Aufl., Weinheim: Beltz Athenäum, 123-135.
- Quine, W. O. (1948): On what There is, in: *The Review of Metaphysics* 2(5), 21-38.
- Radner, D. (2006): Heterophänomenologie: Wie wir etwas über die Vögel und die Bienen lernen, in: Perler, D. [Hg.]: *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Orig.-Ausg., Nachdr., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 408-426.
- Radner, D.; Radner, M. (1989): *Animal consciousness*, Amherst (N.Y.): Prometheus Books.
- Rakova, M. (2006): *Philosophy of mind A-Z*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Regan, Tom (1988): *The Case for Animal Rights*, London u.a.: Routledge.
- Regenbogen, A. (2013): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Felix Meiner.
- Ridley, M. (2011): *Evolution*, 3. Aufl., Malden (Mass.): Blackwell.
- Rivas, E. (1997): Psychological Complexity and Animal Ethics. Choosing between Hierarchy and Equality, in: Dol, M. [Hg.]: *Animal Consciousness and Animal Ethics. Perspectives from the Netherlands*, Assen: Van Gorcum, 169-184.
- Robinson, W. (1999): Epiphenomenalism, in: Zalta, E. N. [Hg.]: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online verfügbar unter: <http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>, zuletzt geprüft am 03.12.2017.
- Röd, W. (1984): *Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Neuzeit 2: Von Newton bis Rousseau*, Bd. VIII, München: C.H. Beck.
- Röd, W. (2009): *Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 1: Von Thales bis Demokrit*, Bd. I, 3., überarb. u. akt. Aufl., München: C.H. Beck.
- Rodongo, R. (2010): Sentientism, Wellbeing, and Environmentalism, in: *Journal of Applied Philosophy* 27(1), 84-99.
- Roehrs, M. (1993): Zoologische Betrachtungen zu Vergleichen der Empfindungen von Schmerzen, Leiden und Ängsten bei Mensch und Säugetieren, in: Gärtner, K., Militzer, K. [Hg.]: *Zur Bewertung von Schmerzen, Leiden und Schäden bei Versuchstieren*, Schriftenreihe Versuchstierkunde 14, Berlin/ Hamburg: Paul Parey, 48-51.

- Rosa, H. (2014): Die Natur als Resonanzraum und als Quelle starker Wertungen, in: Hartung, G.; Herrgen, M. [Hg.]: *Interdisziplinäre Anthropologie. Analyse einer anthropologischen Grundproblematik des 21. Jahrhunderts*, München: Verlag Karl Alber, 123-141.
- Rosenberg, G. (2004): *A Place for Consciousness. Probing the Deep Structure of the Natural World*, Oxford: Oxford University Press.
- Routley, R. (1973): Is there a Need for a New, an Environmental Ethic?, in: *Proceedings of the XV World Congress of Philosophy*, 205-210.
- Routley, R.; Routley, V. (1980): Human Chauvinism and Environmental Ethics, in: Mannison, D.; McRobbie, M.; Routley, R. [Hg.]: *Environmental Philosophy*, Canberra: Australian National University, 96-189.
- Russell, B. (1978): *Probleme der Philosophie*, 7. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ryle, Gilbert (1969): *Der Begriff des Geistes*, aus dem Engl. übers., Stuttgart: Reclam.
- Sachs, B. (2011): The Status of Moral Status, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 92(1), 87-104.
- Sacks, O. (1997): *Die Insel der Farbenblinden*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sapontzis, S. F. (1987): *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia: Temple University Press.
- Scheler, M. (1949): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Scheler, M. (1976): *Gesammelte Werke. Späte Schriften, Bd. 9*, hg. v. Frings, M. S., Bern: Francke Verlag.
- Schick, T./ Vaughn, L. (2004): *How to Think about Weird Things: Critical Thinking for a New Age*, 4. Aufl., o.O: McGraw-Hill Publishing Co.
- Schmid Noerr, G. (2006): *Geschichte der Ethik*, 1. Aufl., Leipzig: Reclam.
- Schmidtz, D.; Willott, E. [Hg.] (2012): *Environmental Ethics. What Really Matters, What Really Works*, 2. Aufl., New York: Oxford University Press.
- Schnieder, B. (2004): *Substanzen und (ihre) Eigenschaften*, Berlin: de Gruyter.
- Schönwälder-Kuntze, T. (2015): *Philosophische Methoden zur Einführung*, 1. Aufl., Hamburg: Junius Hamburg.
- Schopenhauer, A. (2016): *Über die Grundlage der Moral*, unter Mitarbeit von Welsen, P., Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Schouten, M.; Looren de Jong, H. [Hg.] (2007): *The Matter of the Mind. Philosophical Essays on Psychology, Neuroscience, and Reduction*, Malden (Mass.): Blackwell.
- Schurz, G. (2006): *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, 3. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Schurz, G. (2013): *Evolution in Natur und Kultur. Eine Einführung in die verallgemeinerte Evolutionstheorie*, Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.
- Schwegler, H. (2001): Reduktionismen und Physikalismen, in: Pauen, M./ Roth, G. [Hg.]: *Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung*, München: Fink, 59-82.
- Schweitzer, A. (1974): *Die Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben*. 7. Aufl., Berlin: Union Verlag Berlin.
- Searle, J. (1980): Minds, Brains and Programs, in: *Behavioral and Brain Sciences* 3(3), 417-457.
- Sidgwick, H. (1981): *The Methods of Ethics*, Indianapolis: Hackett Pub. Co.
- Simmel, G. (1999): *Gesamtausgabe. Bd. 16: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung*, 1. Aufl., hg. v. Fitzi, G. u. Rammstedt, O., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, G.; (2000): *Gesamtausgabe. Bd. 13: Aufsätze und Abhandlungen 1909 - 1918.*, 1. Aufl., hg. v. Rammstedt, O. u. Latzel, K., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, G.; (2014): *Gesamtausgabe. Bd. 6: Philosophie des Geldes*, 10. Aufl., hg. v. Frisby, D.; Köhnke, K. C., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Singer, W.; Ricard, M. (2010): *Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog*, 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Skrbina, D. (2005): *Panpsychism in the West*, Cambridge: MIT Press.
- Sommer, A. U. (2016): *Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt*, Stuttgart: Metzler.
- Sprockhoff, H. v. (1996): *Bewusstsein, Geist und Seele. Zur Evolution des menschlichen Geistes*, 1. Aufl., Frankfurt am Main: Insel-Verl.
- Steen, W. J. van der (1997): Fighting against Umbrellas. An Essay on Consciousness, in: Dol, M. [Hg.]: *Animal Consciousness and Animal Ethics. Perspectives from the Netherlands*, Assen: Van Gorcum, 17-31.
- Stephan, A. (2005): Emergente Eigenschaften, in: Krohs, U.; Toepfer, G. [Hg.]: *Philosophie der Biologie. Eine Einführung*, 1. Aufl., Originalausg., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 88-105.
- Stubenberg, L. (1998): *Consciousness and Qualia*, Amsterdam [u.a.]: Benjamins.
- Sturma, D. (2005): *Philosophie des Geistes*, Leipzig: Reclam.
- Sumner, L. W. (1992): Welfare, Happiness, and Pleasure, in: *Utilitas* 4, 199-223.
- Taylor, C. (1994): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, unter Mitarbeit von Joachim Schulte, 9. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thurnherr, U.; Hügli, A. [Hg.] (2007): *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Tischler, S. (2013): *Menschen, Tiere und Moral. Neurophysiologische Überlegungen zum moralischen Status von Tieren*, Hamburg: disserta Verlag.
- Tye, M. (1995): *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge, Mass. [u.a.]: MIT Press.
- Tye, M. (2002): *Consciousness, Color, and Content*, Cambridge: MIT Press.
- Uexküll, J. J. v. (2014): *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, hg. v. Mildenerger, F.; Herrmann, B., Nachdr. der 2. Aufl. 1921, Berlin: Springer Spektrum.
- Varner, G. (2001): Sentientism, in: Jamieson, D. [Hg.]: *A Companion to Environmental Philosophy*, Malden (Mass.): Blackwell, 192-203.
- Velmans, M.; Schneider, S. [Hg.] (2008): *The Blackwell Companion to Consciousness*, Malden (Mass.): Blackwell.
- Vitouch, O. (2000): "Erleben - cui bono?". Zum evolutionären Nutzen von Bewußtsein. Kommentar zu Windmann und Durstewitz, in: *Psychologische Rundschau*, 213-215.
- Vogeley, K.; Schilbach, L.; Newen, A. (2014): Soziale Kognition, , in: Hartung, G.; Herrgen, M. [Hg.]: *Interdisziplinäre Anthropologie. Analyse einer anthropologischen Grundproblematik des 21. Jahrhunderts*, München: Verlag Karl Alber, 13-40.
- Vorstenbosch, J. (1997): Conscientiousness and Consciousness. How to make up our Minds about the Animal Mind?, in: Dol, M. [Hg.]: *Animal Consciousness and Animal Ethics. Perspectives from the Netherlands*, Assen: Van Gorcum, 32-47.
- Walter, S. (2001): Einleitung: Das Argument der Erklärungslücke, in: Heckmann, H. [Hg.]: *Qualia. Ausgewählte Beiträge*, Paderborn: Mentis, 65-78.
- Warren, M. A. (2009): *Moral status. Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford: Oxford Univ. Press.
- Wasserman, D.; Asch, A.; Blustein, J; Putnam, D. (2012): Cognitive Disability and Moral Status, in: Zalta, E. N. [Hg.]: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online verfügbar unter: <http://plato.stanford.edu/entries/cognitive-disability/>, zuletzt geprüft am 03.12.2017.
- Weber, A. (2008): *Alles fühlt. Mensch, Natur und die Revolution der Lebenswissenschaften*, Berlin: Berliner Taschenbuch-Verl.
- Weber, M. (2005): Supervenienz und Physikalismus, in: Krohs, U.; Toepfer, G. [Hg.]: *Philosophie der Biologie. Eine Einführung*, 1. Aufl., Originalausg., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 71-87.
- Weiskrantz, L. (1986): *Blindsight. A Case Study and Implications*, Oxfordshire/ New York: Oxford University Press.
- Wemelsfelder, F. (1997): Investigating the Animals Point of View. An Enquiry into a Subject-based Method of Measurement in the Field of Animal Welfare, in: Dol, M.

- [Hg.]: *Animal Consciousness and Animal Ethics. Perspectives from the Netherlands*, Assen: Van Gorcum, 73-89.
- Werner, H.-J. (1986): *Eins mit der Natur. Mensch u. Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer und Pierre Teilhard de Chardin*, Orig.-Ausg., München: C.H. Beck.
- Werth, R. (2010): *Die Natur des Bewusstseins. Wie Wahrnehmung und freier Wille im Gehirn entstehen*, München: C.H. Beck.
- Wiedebach, H. (2014): *Pathische Urteilskraft*, Orig.-Ausg., Freiburg/ München: Alber.
- Wieser, W. (2007): *Gehirn und Genom. Ein neues Drehbuch für die Evolution*, München: C.H. Beck.
- Wild, M. (2010): *Tierphilosophie zur Einführung*, 2., erg. Aufl., Hamburg: Junius-Verlag.
- Wittwer, H. (2009): *Philosophie des Todes*, Originalausg, Stuttgart: Reclam.
- Wolf, J.-C. (2005): *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*, 2., durchges. Aufl., Erlangen: Fischer.
- Wolf, U. [Hg.] (2008): *Texte zur Tierethik*, Stuttgart: Reclam.
- Wolters, G.; Lennox, J. G.; McLaughlin, P. (1995): *Concepts, Theories, and Rationality in the Biological Sciences. The Second Pittsburgh-Konstanz Colloquium in the Philosophy of Science, University of Pittsburgh, October 1-4, 1993*, Konstanz/ Pittsburgh (Pa): UVK Universitätsverlag Konstanz; University of Pittsburgh Press.
- Wuketits, F. M. (2002): *Was ist Soziobiologie?*, Orig.-Ausg. München: C.H. Beck.
- Zeki, S. (1992): The Visual Image in Mind and Brain, in: *Scientific American* 267, 43-50.
- Zeki, S. (2005): The Ferrier Lecture 1995 Behind the Seen: The Functional Specialization of the Brain in Space and Time, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. 360, 1145-1183.