

Wie sind Tiere?

Plädoyer für einen kritischen Anthropomorphismus¹

Markus Wild

1. Die richtige Analogie

Über das Tier schrieb der Philosoph und Psychologe William James: »His condition would be easier to understand if he were either more universally stupid or more generally rational.«² Diese Bemerkung setzt Tiere³ einem Vergleich mit Menschen aus, denn sie sind dumm oder schlau aus unserem Blickwinkel. Diese Analogie scheint mir richtig zu sein. Wie James glaube ich, daß die Frage, wie Tiere sind, aus unserem Blickwinkel gestellt werden muß und daß sie nicht einfach zu beantworten ist. In diesem Essay geht es darum, Perspektiven auf jenen Gegenstand zu eröffnen, um den sich die Debatten in der Tierethik drehen, nämlich das Tier, genauer: den Geist der Tiere.⁴ Sind wir berechtigt, Tieren Geist zuzuschreiben? Ja, das sind wir.

Sind Tiere Lebewesen, die Schmerz, Streß und Furcht erleiden? Haben sie Bedürfnisse und Interessen? Verfolgen sie Ziele, Pläne und Absichten? Sind sie traurig, nachdenklich oder zurückhaltend? Machen sie sich Gedanken und Sorgen? Kein Zweifel, man kann Tierverhalten als zielgerichtet oder absichtsvoll, als Ausdruck von Schmerz, als von Gedanken geleitet betrachten und beschreiben. Im Alltag beschreiben wir *Tierverhalten* – unser wichtigster Anhaltspunkt dafür, wie Tiere sind – in Analogie zu menschlichem Verhalten. Dann erscheinen uns Tiere, als ob sie »generally rational« seien. Allerdings gibt es im Tierreich auch gleichsam mechanisches, instinktives, vorprogrammiertes Verhalten, das einfachen Routinen und Mustern folgt und simple Reiz-Reaktions-Schemata aufweist. Hier beschreiben wir das Verhalten der Tiere in Analogie zu Maschinen. Nun erscheinen uns Tiere, als ob sie »universally stupid« wären.

Es ist nicht schwierig, einen sich zielgerichtet verhaltenden Roboter zu bauen, sogar mit einem menschenähnlichen Gesicht, das hin und wieder schmerzverzerrte Züge annimmt. Wollen wir sagen, daß diese Maschine tatsächlich *in Gedanken* Ziele verfolgt, daß sie Schmerz *empfindet*, und nicht nur zielgerichtetes Verhalten oder Schmerzverhalten an den Tag legt? Oder umgekehrt, wenn wir eine verletzte Wespe sich am Boden krümmen sehen, glauben wir, sie empfinde Schmerzen? Vielleicht ist es für die Emp-

findung von Schmerz erforderlich, daß ein Wesen ein Bewußtsein seiner eigenen Empfindungen, mithin eine Art Selbstbewußtsein hat. Wollen wir einer Wespe Selbstbewußtsein zugestehen? Wenn wir einen Fuchs durch den Wald streifen sehen, müssen wir dann davon ausgehen, er verfolge in Gedanken Ziele und Pläne? Wer Ziele und Pläne verfolgt, hat sich eine ganze Menge Gedanken über die möglichen Umstände und sein zukünftiges Verhalten gemacht, er hat diese Gedanken logisch verknüpft, sie erwogen, sich für einen entschieden. Vielleicht braucht es für diese geistigen Tätigkeiten eine Sprache. Wollen wir sagen, daß der sprachlose Fuchs dies alles in seinem Geiste tue? Nichts davon scheint zwingend. Der Hinweis auf den Roboter zeigt, daß wir dazu neigen, nichtmenschliche Verhaltensweisen zu anthropomorphisieren. Wir neigen dazu, gewisse Verhaltensweisen so zu betrachten, *als ob* sie zielgerichtet, geplant oder absichtsvoll, *als ob* sie Ausdruck von Schmerz, Traurigkeit oder Loyalität wären. Die Beispiele mit der Wespe und dem Fuchs wiederum weisen darauf hin, daß wir es hier möglicherweise ausschließlich mit Analogien zu tun haben. Man mag sich mit solchen Analogien zufriedengeben und behaupten, nur Menschen komme – vielleicht weil sie selbstbewußt oder sprachbegabt sind – im eigentlichen Sinne Geist zu, Tieren würden wir aufgrund unserer anthropomorphistischen Neigungen Geist lediglich im Modus des *Als-ob* zuschreiben. Im folgenden will ich darlegen, daß wir einiges Tierverhalten mit guten Gründen in Analogie zu menschlichem Verhalten beschreiben, doch daß diese Analogie über den *Als-ob*-Modus hinausweist.

Tierethik und -schutz setzen nämlich nicht nur bestimmte Auffassungen über Moral und Recht voraus, sondern auch ein Verständnis darüber, wie Tiere *sind*. Für viele Ansätze in der Tierethik reicht es nicht aus, Tieren so etwas wie »Geist« lediglich *als ob* zuzuschreiben, sondern sie sind darauf angewiesen, daß Tiere in gewisser Weise sind, wie wir sie beschreiben. Dazu brauchen die Tierethiken den Tieren natürlich nicht den Status von Personen zuzuschreiben.⁵ Sie schreiben ihnen jedoch (je nach Theorie) bewußte Empfindungen, Emotionen, Interessen, Absichten und Wünsche zu. Warum sollten uns die Empfindungen, Emotionen, Interessen, Absichten oder Wünsche von Tieren ethisch interessieren, wenn sie nicht tatsächlich geistige Zustände von Tieren wären, sondern lediglich das Resultat unserer Zuschreibungen? Im folgenden werde ich mich jedoch nicht weiter mit tierethischen Fragen befassen, sondern mit der Frage, ob es berechtigt ist, Tieren genuine geistige Zustände zuzuschreiben.

2. Unterschiedliche Hintergrundannahmen

Wer gibt Antworten darauf, wie Tiere sind? Das scheint auf der Hand zu liegen: Es sind Wissenschaften wie etwa die Ethologie (Verhaltensforschung), die sich mit Tieren beschäftigen. Dieser Anschein ist trügerisch. Die entsprechenden Wissenschaften sind sich nämlich nicht einig darüber, wie Tiere sind. Einige Ethologen neigen dazu, Tierverhalten eher wie das Verhalten informationsverarbeitender, komputationaler Maschinen zu sehen. Andere hingegen neigen zu intentionalistischen Beschreibungen und Erklärungen, d. h. sie wenden unser psychologisches Vokabular auf Tiere an und nehmen es beim Wort.⁶ Beide Lager können sich nicht allein auf empirische Daten, Experimente und Beobachtungen stützen, denn diese müssen ja selbst einer Interpretation unterzogen werden. Welche Interpretation ist richtig? Die Art und Weise also, wie in der Ethologie Tierverhalten beobachtet, beschrieben, erklärt und verstanden wird, hängt von begrifflichen Hintergrundannahmen ab. Dies gilt nicht nur für Haus- und Nutztiere, sondern auch für das in den Naturwissenschaften beobachtete Tier. Unser Blick auf Tiere wird gelenkt von diesen begrifflichen Hintergrundannahmen. Darin sind Überzeugungen darüber eingelassen, wie Tiere sind. Diese Überzeugungen werden bisweilen explizit gemacht, oftmals bleiben sie jedoch implizit. Ich will dies an einem Beispiel illustrieren.

Zu den Pionierversuchen der Tierpsychologie gehören diejenigen des deutschen Psychologen Wolfgang Köhler (1887–1967) über Schimpansen und diejenigen des amerikanischen Psychologen Edward Thorndike (1874–1949) über Katzen.⁷ Köhler ließ außerhalb eines Schimpansenkäfigs Bananen legen, unerreichbar für die Arme der Schimpansen. Im Käfig befanden sich zwei Bambusrohre von unterschiedlichem Durchmesser, mit denen die Schimpansen Futter heranziehen konnten. Doch ein Rohr allein reichte nicht an die Bananen heran. Der Schimpanse Sultan nun setzte sich hin und spielte mit den Rohren. Schließlich steckte Sultan das dünnere in das dickere und erreichte die ersehnten Früchte. Thorndike baute einen komplizierten kleinen Käfig mit Schlaufen und Laschen, die sogenannte *puzzle box*. Durch das Ziehen einer Lasche konnte die Käfigtür von innen geöffnet werden. In diesen Käfig wurden einzelne hungrige Katzen getan. Vor der Kiste befand sich Futter und die Katzen versuchten natürlich, sich zu befreien. Dies gelang ihnen durch puren Zufall. Thorndike stellte fest, daß die Katzen bei den Wiederholungen den Öffnungsmechanismus immer schneller fanden. Offenbar hatten sie, durch operante Konditionierung, etwas über die *puzzle box* gelernt.

Durch Nachdenken gelangte Sultan zum Erfolg, durch Handeln die Katze. Wieviel haben diese Untersuchungen mit den Leistungen der Tiere zu tun und wieviel mit dem Blick der beiden Forscher? Bertrand Russell bemerkte 1925 zu diesen Untersuchungen mit spöttischem Ton:

»Alle Tiere, die bisher sorgfältig beobachtet worden sind, [...] zeigen sämtlich die nationalen Eigenschaften des Beobachters. Tiere, die von Amerikanern untersucht wurden, stürmen wie wahnsinnig heran, mit einem unglaublichen Schwung und mit Lebhaftigkeit, und erreichen dabei durch Zufall das gewünschte Resultat. Tiere, die von Deutschen beobachtet wurden, sitzen dagegen ruhig, denken nach und entwickeln letztlich die Lösung des Problems aus ihrem inneren Bewußtsein heraus.«⁸

Russell verdankt seinen Spott den philosophischen Stereotypen über die deutsche Bewußtseinsphilosophie bzw. den amerikanischen Pragmatismus. Was wir über Tiere herausfinden, hängt nicht nur von dem ab, was Tiere tun. Es hängt auch vom gewählten Untersuchungsparadigma ab, von unserer Perspektive auf das Tier, und nicht zuletzt auch davon, wie wir das entsprechende Verhalten bei uns selber erklären und verstehen. Dies meinte ich mit der Aussage, unser Blick auf das Tier sei von Hintergrundannahmen geprägt.⁹ Ein wesentlicher Aspekt dieser Hintergrundannahmen besteht darin, daß sich unser Blick auf das Tier unweigerlich mit der Idee des Menschen vermengt. Dies hat zum einen mit der eingangs erwähnten Analogie zu tun. Ein anderer wichtiger Grund dafür lautet aber, daß der Unterschied zum Tier für die Idee des Menschen bestimmend war und ist, wie etwa Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zu Recht bemerkten: »Die Idee des Menschen in der europäischen Geschichte drückt sich in der Unterscheidung zum Tier aus.«¹⁰ Zwischen Mensch und Tier kann man auf vielfältige Art und Weise Grenzen ziehen und unterscheiden. Aber worin besteht der entscheidende Unterschied, der diese Unterscheidungen ermöglicht? Die Antwort gerinnt zu einer »Der-Mensch-ist-das-Tier-das-X-Formel«: Der Mensch ist ein Tier *plus* X. Platon etwa hat die folgende, auf äußeren Wahrnehmungsmerkmalen beruhende Formel aufgestellt: »Der Mensch ist ein zweibeiniges und federloses Tier«. Diogenes von Sinope soll als Gegenbeispiel ein gerupftes Huhn vorgezeigt und Platon damit zu dem etwas lächerlichen Zusatz genötigt haben: »mit runden Nägeln«. Dieses Resultat mag so etwas wie eine Definition ergeben, unter die tatsächlich und ausschließlich menschliche Wesen fallen. Diese Formel ist philosophisch aber uninteressant, weil sie die Mensch-Tier-Unterscheidung nicht einmal anspricht und deshalb

auch nichts erklärt. Es existieren freilich tieferreichende Ausprägungen dieser Formel: Der Mensch ist das vernünftige Tier, das Tier, das spricht, Staaten bildet, Hände hat, eine Welt hat, unsterblich ist, denkt, verspricht, eine Vergangenheit kennt, lügt, fragt, eine Geschichte hat, um seinen Tod weiß, nicht festgestellt ist, exzentrisch positioniert ist, etwas statt dessen tut, über andere herrscht, sich an alles gewöhnt usw. Alle diese Formeln zielen auf das X, d. h. auf die anthropologische Differenz ab.¹¹ Eine Formel, die eine Mensch-Tier-Unterscheidung zum Ausdruck bringen will, muß einen Unterschied benennen, der (minimal) explanatorische Kraft hat oder (maximal) die metaphysische Natur des Menschen zum Ausdruck bringt. Die anthropologische Differenz identifiziert ein bestimmtes Merkmal, das den Menschen vom Tier unterscheidet und dieses Merkmal ist (explanatorisch oder metaphysisch) grundlegend für alle weiteren (kognitiven, kulturellen oder sozialen) Unterschiede zwischen Mensch und Tier.

Anhand des Zitats von Russell wird auch ersichtlich, worin hier eine Aufgabe der Philosophie besteht. Sie versucht auf Hintergrundperspektiven aufmerksam zu machen, wenn wir auf das Tier blicken. Sie versucht dabei vor allem die Begriffe zu klären, mit denen wir über Tiere sprechen. Können wir Begriffe wie »denken«, »beabsichtigen«, »täuschen«, »sich unsicher sein«, »entscheiden«, »Schmerzen haben«, »sich fürchten« oder »spielen« auf Tiere im eigentlichen Sinn anwenden? Oder kommen diese Begriffe, wie zahlreiche Philosophen meinen, ernsthaft nur sprachfähigen oder selbstbewußten Wesen zu?¹² Im Unterschied zu diesen Philosophen bin ich der Ansicht, daß wir von den Gemeinsamkeiten zwischen den kognitiven Fähigkeiten von Menschen und anderen Tieren ausgehen sollten, um dann schrittweise zu differenzieren. Mir erscheint die Annahme einleuchtend, daß der menschliche Geist sich evolutionär entwickelt hat, daß wir den menschlichen Geist auf diesem Weg besser verstehen können und daß wir für die Erklärung geistiger Eigenschaften auf Naturprozesse zurückgreifen sollten, die sich auch bei Tieren finden. Der richtige Weg, herauszufinden, wie Tiere sind, scheint derjenige zu sein, sowohl begriffliche Arbeit als auch empirisches Material miteinander in Verbindung zu bringen. Dabei ist es wichtig, sich weder von vorgefaßten Vorstellungen darüber leiten zu lassen, was den Menschen vom Tier unterscheidet, noch davon, was wir im Hinblick auf Tierethik und Tierrechte für opportun halten. Im folgenden möchte ich einige Hintergrundannahmen für die Ansicht offenlegen, daß Tieren genuine geistige Zustände zukommen. Ich werde in Abschnitt 3 illustrieren, wie die Zusammenarbeit von begrifflicher Arbeit und empirischer Forschung aussehen kann. In Abschnitt 4 möchte ich mich mit dem Anthropomorphismus auseinandersetzen und

mich für einen *kritischen* Anthropomorphismus aussprechen. Damit soll der Ansicht entgegengetreten werden, daß wir Tieren Bewußtsein oder Gedanken lediglich *als ob* zuschreiben.

3. Affen-Werkzeuge und Vogel-Erinnerungen

Thesen über Fähigkeiten, die den Menschen von anderen Tieren im Sinne der anthropologischen Differenz unterscheiden, kann man als »differentialistisch« bezeichnen. Der klassische Fall einer differentialistischen These ist die Definition des Menschen als *animal rationale*. Die vergangenen Jahrzehnte sahen jedoch eine Reihe von Untersuchungen zur Tierkognition, in denen bislang ausschließlich dem Menschen vorbehalten Fähigkeiten auch bei anderen Menschenaffen oder Delphinen oder Corviden festgestellt wurden. Zu diesen Fähigkeiten gehören: (i) soziales Lernen und die Fähigkeit zur Imitation,¹³ (ii) Lernen durch Einsicht,¹⁴ (iii) kooperatives und altruistisches Verhalten,¹⁵ (iv) referentielle und symbolische Kommunikation,¹⁶ (v) das sogenannte »Gedankenlesen« (*mindreading*), d. i. das Verstehen intentionaler Zustände bei Artgenossen,¹⁷ (vi) »geistiges Zeitreisen« (*mental time travel*), d. i. individuelle episodische Erinnerung und Planen in die Zukunft¹⁸ und (vii) die sogenannte Meta-Kognition, d. i. die Fähigkeit, seinen eigenen Wissensstand hinsichtlich seiner Zuverlässigkeit einzuschätzen.¹⁹ Die dazu unternommenen Untersuchungen sind nicht unumstritten. Denn wie gesagt, müssen sie vor einem bestimmten begrifflichen Hintergrund unternommen werden. Dennoch stellen solche Untersuchungen verschiedene Ausprägungen der anthropologischen Differenz vor Schwierigkeiten. Im folgenden geht es mir darum, zunächst an einem anderen Beispiel – dem Werkzeuggebrauch bei Schimpansen – und an (vi) die Zusammenarbeit von begrifflicher und empirischer Arbeit zu veranschaulichen und die anthropologische Differenz zu schwächen.

In Köhlers Untersuchung soll Sultan in raffinierter Weise Werkzeuge ein- und zusammengesetzt haben. Lange Zeit galt der Gebrauch von Werkzeugen als spezifisch menschlich, der Mensch ist der *Homo faber*. Der Werkzeuggebrauch unterscheidet ihn von allen anderen Tieren. Dieses Beispiel für den Differentialismus scheint heute hinfällig. Als hätte Friedrich Engels das 1876 geahnt, wies er darauf hin, daß nicht der Gebrauch, sondern die Herstellung von Werkzeugen der entscheidende Unterschied sei: »Keine Affenhand hat je das roheste Steinmesser verfertigt.«²⁰ Mit der Werkzeugherstellung setze die gesellschaftliche Arbeit ein, damit erschaffe sich der Mensch eine zweite Natur, die Kultur. Es war Jane Goodall, die

1960 im afrikanischen Gombe Nationalpark beobachtete, daß Schimpansen Werkzeuge herstellen. Der Palaeoanthropologe Louis Leakey reagierte auf diese Beobachtung mit den – man weiß nicht: schockierten oder enthusiastischen – Briefzeilen: »Nun müssen wir Werkzeuge neu definieren, den Menschen neu definieren oder Schimpansen zu den Menschen zählen.«²¹ Dies ist sicher voreilig. Betrachten wir die Sache genauer.

In der Werkstatt der Schimpansen finden sich beispielsweise zurechtgestutzte Grashalme und Stöckchen für das Angeln von Termiten, Bohrstöcke für Termitenhäufen, Honig, Harz oder Knochenmark, Astharken, um fruchttragende Zweige heranzuziehen, Blattupfer zur Wundbehandlung, Zahnstocher und sogar eine Art Hammer und Amboß aus Stein, um Nüsse zu knacken.²² Geeignete Hämmer bzw. Nüsse werden auch über längere Strecken zu den Nußbäumen bzw. zur Werkstatt getragen. Nicht nur stellen Schimpansen Werkzeuge her, es existieren unterschiedliche Werkzeugkulturen innerhalb isolierter Schimpansenpopulationen in West-, Zentral- und Ostafrika. Techniken von Werkzeugherstellung und -gebrauch werden also an die nächste Generation weitergegeben. Der kombinierte Gebrauch von Hammer und Amboß ist etwa ostafrikanischen Schimpansen (im Tai-Nationalpark) unbekannt.²³ Einige Populationen streifen die am Stöckchen krabbelnden Termiten mit der Hand ab, andere fahren sich mit dem Stöckchen direkt durch den Mund. Wird in einer Population ein Bündel von Techniken der Herstellung und des Gebrauchs weitergegeben, kann von einer Kultur gesprochen werden.²⁴ Vielleicht betreten die Schimpansen der »Nußknackergemeinschaft« bald ihr Steinzeitalter.²⁵

Engels hatte im Ansatz unrecht, weder der Gebrauch oder die Herstellung noch die Weitergabe von Werkzeug findet sich ausschließlich beim Menschen.²⁶ Ist die Diskussion erst einmal an diesen Punkt gelangt, wird gerne ein bestimmter argumentativer Schritt genommen, den ich »reflexive Schlaufe« nennen möchte. Die reflexive Schlaufe wird etwa aus dem Umstand geknüpft, daß der Mensch (im Unterschied zu Robotern, Wespen und Füchsen) nicht nur Dinge sieht oder an Dinge denkt, er weiß oftmals auch, daß er dies tut. Er kann sich auf seinen eigenen Geist beziehen, d. h. er hat einen selbstbewußten Geist. Wenn wir nun ein bestimmtes Ding sehen oder an es denken, dann sehen wir dieses Ding *als* dieses Ding, wir denken an es *als* dieses Ding. Denn Sehen und Denken haben einen Inhalt. Wird dieser Inhalt nicht bestimmt, können wir nicht sagen, daß wir etwas sehen oder an etwas denken. Und was wäre eine Wahrnehmung oder ein Gedanke ohne Inhalt? Philosophen unterschiedlichster Provenienz verweisen auf diese Als-Struktur.²⁷ Manche neigen dazu, die Als-

Struktur mit dem Selbstbewußtsein zu verbinden: Nur ein Lebewesen, das sich seines eigenen Geistes bewußt ist, kann etwas *als* etwas erfassen. Das ist die reflexive Schlaufe. Wie wir sehen werden, ist die Verbindung nicht unmittelbar einsichtig.

Betrachten wir zunächst die Als-Struktur, und zwar ausgehend vom Verhalten, denn davon müssen wir bei Tieren ausgehen. Wir erkennen eine Als-Struktur im Gebrauch von Dingen bei Tieren. Dieses Etwas-als-etwas-Gebrauchen unterscheidet Menschen angeblich von anderen Tieren. Wie Martin Heidegger zu sagen pflegte: »Was ein Hammer ist, verstehe ich, wenn ich ihn *als* etwas nehme, das *zum Hämmern* dient.« Wir Menschen gebrauchen Werkzeuge *als* Werkzeuge, so wie wir etwas *als* etwas sehen oder erkennen, Schimpansen nicht. Manche Philosophen legen diese Als-Struktur so aus, daß wir einen *Begriff* von einem Werkzeug haben müssen, um beispielsweise einen Hammer *als* Hammer bzw. als Werkzeug gebrauchen zu können.²⁸ Dieses Haben eines solchen Begriffs wird vielleicht durch eine differenzierte soziale Praxis gewährleistet: Wir führen Werkzeuge mit, wir bessern sie aus, wir verwenden sie wieder, schützen sie vor Dieben, verstecken sie, leihen sie aus, stellen Ersatzwerkzeuge her usw.²⁹ Das Haben eines Begriffs kann aber auch durch das Sprechen einer Sprache erfüllt werden. Schimpansen verfügen weder über eine derart differenzierte soziale Praxis noch über eine Sprache. Doch dies bedeutet nicht, daß sie einen Stein nicht *als* Hammer benutzen. Was bedeutet es, daß der Schimpanse den Stein als Hammer verwendet? Er kann ihn von anderen Dingen unterscheiden, er nimmt und verwendet ihn (im Unterschied zu anderen Dingen), weil er bestimmte kausale Eigenschaften hat, die der Schimpanse aus Erfahrung kennt, und die diesen Gegenstand für das Nüsseknacken geeignet erscheinen lassen. Zu sagen, daß der Schimpanse den Stein als Werkzeug verwendet, setzt also voraus, daß wir ihm Unterscheidungsvermögen, ein implizites Wissen über kausale Eigenschaften und Zielorientierung unterstellen.

Wenn ein Schimpanse eine Nuß knacken will und nach einem Stein sucht, der groß und schwer genug ist und gut in seine Hand paßt, wenn er einen solchen Stein findet und zu seiner Nuß zurückkehrt, die er vorher auf einem flachen Stein plazierte, und auf sie einhämmt, dann verwendet er den Stein *als* etwas, das *zum Nüsseknacken* dient. Dann versteht er den Stein *als* Nußknacker. Vergleichsweise mag es dem Schimpansen an vielem mangeln, ich sehe jedoch keinen Grund für die Annahme, der Schimpanse würde den Stein nicht *als* etwas verwenden. Mit der Als-Struktur kann man an dieser Stelle keinen Differentialismus verteidigen. Wenn man so will, hat der Schimpanse den Geist, den *noûs*, geknackt.

Schimpansen sind *Noûsknacker*.

Hier möchte man nun einwenden: Aber offensichtlich ist doch unser Umgang mit Werkzeugen ungeheuer viel komplexer und differenzierter als derjenige des Schimpansen. Der Mensch ist offenbar nicht nur ein großes Säugetier unter anderen.³⁰ Was erklärt die massiven Unterschiede? Biologisch betrachtet sind Menschen und Schimpansen nicht weiter auseinander als Pferde und Esel oder Ratten und Mäuse.³¹ Je stärker die Tendenz zur Verringerung der Differenz ist, desto stärker stellt sich die Frage, warum die anderen Menschenaffen nicht ähnlich komplexe Institutionen erschaffen haben wie wir bzw. was die menschliche Kognition auszeichnet.³² Dies trifft zu, doch es besagt nicht, daß der Schimpanse den Stein nicht als Werkzeug gebrauchen würde. Es besagt entweder, daß die Spielregeln für Werkzeuggebrauch und -herstellung anspruchsvoller gestaltet werden müssen oder daß die anthropologische Differenz hier nicht zu finden ist.

Betrachten wir ein weiteres Beispiel. Es handelt sich um den Nachweis des »geistigen Zeitreisens« (*mental time travel*), des sogenannten episodischen Gedächtnisses bei Hähern. Was ist das episodische Gedächtnis? Viele Dinge, die ich weiß, habe ich erlernt und im Gedächtnis gespeichert. Normalerweise weiß ich jedoch nicht mehr, *wann* und *wo* ich bestimmte Dinge in Erfahrung gebracht habe. Ich weiß, daß Athen die Hauptstadt von Griechenland ist, aber ich kann mich nicht mehr daran erinnern, wann und wo ich diese Tatsache in Erfahrung gebracht habe. Demgegenüber habe ich auch Erinnerungen an das Was, Wann und Wo eines bestimmten Erlebnisses. Ich habe eine episodische Erinnerung an ein Eigenes Erlebnis, wenn ich mich zum Beispiel an den Tag erinnere, an dem ich zum ersten Mal zur Athener Akropolis hinaufgestiegen bin. Es handelt sich um die subjektive Erinnerung an das Was, Wo und Wann eines Eigenes Erlebnisses. Das damit verbundene, subjektive Erinnerungsbewußtsein bezeichnete der Erfinder des Begriffs eines episodischen Gedächtnisses, der Psychologe Enel Tulving, als »autonoetisches Bewußtsein«. Eine Erinnerung »fühlt« sich anders an als eine Wahrnehmung oder eine Einbildung. Tulving und andere Autoren halten das episodische Gedächtnis für eine spezifisch menschliche Eigenschaft:

»Mit einer einzigen Ausnahme verläuft der Zeitpfeil geradlinig. [...] Der Zeitfluß ist irreversibel. Die einzige Ausnahme stellt das menschliche Vermögen der Erinnerung an vergangene Dinge dar. Wenn jemand daran denkt, was er gestern getan hat, dann wird der Zeitpfeil zu einer Schlaufe umgebogen. [...] Das episodische Gedächtnis ermöglicht die

geistige Zeitreise durch die subjektive Zeit, von der Vergangenheit in die Gegenwart, und erlaubt uns, durch das auto-noetische Bewußtsein unsere vergangenen Erfahrungen wiederzuerleben.«³³

Ein Team um Nicola Clayton hat seit 1998 verschiedene Versuche mit Hähern durchgeführt, um zu testen, ob das episodische Gedächtnis tatsächlich eine spezifisch menschliche Fähigkeit ist.³⁴ Hähler sammeln Vorräte, verstecken sie an Hunderten von Orten und finden diese Verstecke auch zuverlässig wieder. Bei wildlebenden Hähern wurde beobachtet, daß sie eher Kerne als Würmer lagern und daß sie Würmer früher suchen und verzehren als Kerne. Diese Beobachtung macht Hähler geeignet, das Vorhandensein des episodischen Gedächtnisses zu testen. Haben Hähler eine Erinnerung an das Was, das Wo und das Wann?

So sieht der Versuch aus: In einem Labor gehaltene Hähler werden in zwei Gruppen aufgeteilt, die wir Gruppe 1 und Gruppe 2 nennen wollen. Beide Gruppen erhalten die Gelegenheit, Nüsse und Würmer in bestimmten Geschirren zu verstecken, die Sand enthalten. Der Witz der Auswahl dieser beiden Nahrungsmittel liegt in folgendem: Hähler haben eine Präferenz für die Würmer. Aber die werden schneller ungenießbar als Nüsse. Wie bei Lebensmitteln läuft ihr Datum sozusagen ab. Nun erhalten nur die Hähler der Gruppe 1 die Gelegenheit zu lernen, daß die Würmer nach einer bestimmten Zeit (nämlich nach 124 Stunden) ungenießbar werden, aber nach 4 Stunden noch ganz schmackhaft sind. Die Hähler der Gruppe 2 lernen das nicht, sie bevorzugen auch nach 124 Stunden noch die versteckten, schmackhaften Würmer. Nun werden beide Gruppen zwei Versuchen unterzogen.

Im einem ersten Versuch verstecken die Hähler beider Gruppen zu einem bestimmten Zeitpunkt zuerst die Nüsse, und zwar links im Geschirr, und 120 Stunden später die Würmer, nämlich rechts im selben Geschirr. Wenn sie nur 4 Stunden nach dem Verstecken der Würmer (d. i. 124 Stunden nach dem Verstecken der Nüsse) zurückkehren, um nach dem versteckten Futter zu suchen, suchen die Mitglieder beider Gruppen nach den Würmern in der rechten Hälfte des Geschirrs. Interessant ist nun der zweite Versuch. Hier wird die Reihenfolge der Futterart umgekehrt. Zuerst werden die Würmer im Geschirr links versteckt, 120 Stunden später die Nüsse in der rechten Hälfte des Geschirrs. 4 Stunden danach wird den Hähern die Rückkehr erlaubt. Was geschieht? Die Mitglieder der Gruppe 2 werden sich genau gleich wie im ersten Versuch verhalten und ihrer Vorliebe für Würmer folgen. Aber die Mitglieder der Gruppe 1 suchen zuerst in der rechten Hälfte des Geschirrs nach den Nüssen!

Das Resultat lautet,³⁵ daß die Hähler aus Gruppe 1 etwas darüber wissen, *was* sie versteckt haben (nämlich Würmer oder Nüsse), *wo* sie es versteckt haben (nämlich links oder rechts im Geschirr) und *wann* sie es versteckt haben (nämlich vor 4 Stunden oder vor 124 Stunden). Hähler können also spezifische Erfahrungen in ihrer Vergangenheit abrufen, nämlich das Verstecken von Würmern bzw. von Nüssen zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort. Mehr noch, wir können sagen, daß die Hähler der Gruppe 1 die Nüsse nach 124 Stunden *als* Nahrung behandeln, die Würmer hingegen nicht. Sie haben die Würmer jedoch nach 4 Stunden *als* Nahrung behandelt. Diese Hähler haben eine Klassifikation erlernt, die wiederum der geforderten Als-Struktur entspricht. Wie steht es mit der reflexiven Schlaufe?

Verfügen Hähler mit der Erinnerung an das Wann, Was und Wo über ein episodisches Gedächtnis? Clayton und Co. sprechen von einem Gedächtnis, das »episodic-like« ist. Der Grund für die vorsichtige Formulierung liegt darin, daß mit verhaltensspezifischen Tests zwar eruiert werden kann, ob sich die Hähler an das Was, das Wo und das Wann erinnern, nicht aber, ob die Hähler ein auto-noetisches Bewußtsein davon haben. Laut Tulving ist ja das auto-noetische Bewußtsein, das bewußte Erinnern individueller Eigenerlebnisse in subjektiver Zeit, konstitutiv für das episodische Gedächtnis. Wie steht es damit bei den Hähern?

»Der eine große Mangel besteht darin, daß es keinen Beweis dafür gibt, daß sich die Vögel beim Erinnern an vergangene Ereignisse eines auto-noetischen Bewußtseins bedienen. Dies kann man wohl bei Tieren nicht überprüfen, da dieser Zustand im nichtsprachlichen Verhalten nicht sichtbar ist. Dieses Merkmal macht ein »episodisches« Gedächtnis gegenwärtig zu einer rein auf den Menschen beschränkten Erscheinung und wird es wahrscheinlich immer tun.«³⁶

Diese vorsichtige Schlußfolgerung ist empirischen Studien angemessen. Gegen Clayton wurde denn auch eingewendet, daß sie keinen Beweis für das episodische Gedächtnis bei Tieren erbracht habe, weil dieses innere, reflexive Moment nicht nachgewiesen werden konnte, vielleicht prinzipiell nicht nachgewiesen werden kann. An dieser Stelle wird die reflexive Schlaufe benötigt, derzufolge Selbstbewußtsein eine, wenn nicht die Voraussetzung dafür ist, daß sich Lebewesen auf etwas als etwas beziehen können, so auch auf ihre Vergangenheit. Unter dieser Bedingung wäre den Hähern nicht einmal ein episodisches Gedächtnis zuzusprechen. Das eingeforderte auto-noetische Bewußtsein kann jedoch auch schwächer, nämlich nichtreflexiv aufgefaßt werden. Damit ein Lebewesen bewußte

Empfindungen, Wahrnehmungen oder Gedanken hat, scheint es nämlich *prima facie* nicht notwendig, daß dieses Lebewesen *sich* dieser Empfindungen, Wahrnehmungen oder Gedanken bewußt ist. Es reicht aus, daß die Empfindungen, Wahrnehmungen usw. bewußt sind. Erst wenn man zeigen kann, daß Empfindungen usw. nur bewußt sein können, wenn das Lebewesen Bewußtsein *von ihnen* hat, muß das Lebewesen eine Form von Selbstbewußtsein haben, um ein Lebewesen mit Bewußtsein sein zu können. Die Häher haben Bewußtsein *von* Würmern und Nüssen *als* Futter, und das Bewußtsein der einzelnen Häher unterscheidet sich nach 124 Stunden in dieser Hinsicht. Sie brauchen jedoch kein Bewußtsein ihres Bewußtseins *von a als F* zu haben, um bewußt zu sein. Doch wie im Falle des Werkzeuggebrauchs bleibt auch hier ein Rest. Das autooetische Bewußtsein soll eine besondere Form bewußten Erlebens sein. Es fühlt sich anders an, etwas subjektiv zu erinnern als etwas zu sehen oder zu riechen, als etwas zu imaginieren oder zu träumen. Verfügen Häher tatsächlich über diese Form differenzierter Bewußtheit? Der Umstand, daß wir nur das Verhalten der Häher beobachten können, verwehrt es uns nicht, ihnen Bewußtsein zuzuschreiben.³⁷ Wenn das »autooetische Bewußtsein« jedoch erfordert, daß sich der Häher seiner selbst *als* des Subjekts seiner Erlebnisse und Erinnerungen bewußt sein muß, dann können die Versuche von Clayton und Co. ihnen tatsächlich nur ein *quasi*-episodisches Gedächtnis zusprechen.

4. Kritischer Anthropomorphismus und mentale Repräsentation

Man könnte den vorangegangenen Überlegungen vorwerfen, daß sie das Tier einfach vermenschlichen. Klären wir also den sogenannten Anthropomorphismus: Wir betrachten, beschreiben und erklären Tierverhalten so, als wäre es menschliches Verhalten. Dies wird bisweilen als Vorwurf formuliert. Damit ist gemeint, daß es falsch sei, Tierverhalten zu anthropomorphisieren, weil dadurch zwei vollkommen unterschiedliche Bereiche vermenget werden. Da es aber doch um die Frage geht, ob es sich um zwei vollkommen unterschiedliche Bereiche handelt, kann man diesen Vorwurf nicht akzeptieren. Bisweilen wird der Anthropomorphismus so verstanden, daß er der Auffassung in die Hände spielt, daß wir Tierverhalten lediglich im *Als-ob*-Modus wie menschliches betrachten, beschreiben und erklären. Auch das scheint mir unzutreffend. Zutreffend ist, daß der Anthropomorphismus keine Entscheidung darüber fällen kann, ob wir Tiere nur *in Analogie* zu uns beschreiben können oder ob Tiere auch unabhängig davon tatsächlich so sind, wie wir sie beschreiben. Ich möchte

jedoch darlegen, daß ein *kritischer Anthropomorphismus*, gestützt durch theoretische Überlegungen, Tieren mehr zuschreiben kann als geistige Zustände im Modus des *Als-ob*.

Versuchen wir zuerst zu verstehen, warum der Anthropomorphismus überhaupt als Problem erscheinen kann und warum der Ausdruck ein Wort der Kritik geworden ist! Vermenschlichung fällt uns allzu leicht. Wir sind gut darin, Computern, dem Wetter, Trickfilmfiguren, Romanhelden, Puppen, Katzen und Kleinkindern Absichten und dergleichen zu unterstellen. Für die Etablierung des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Weltbildes war die Eliminierung von Zweckursachen ein wichtiger Schritt. Erst wenn wir darauf verzichten, den Stein so zu interpretieren, als strebe er danach, zur Mitte der Welt, nämlich zur Erde hin zu fallen, wird sein Fall einer mechanisch-mathematischen Erklärung zugänglich. Erst wenn wir darauf verzichten, die belebten und unbelebten Dinge so zu betrachten, als wären sie nach einem zweckhaften vorgefertigten Plan erschaffen worden, hören wir auf, nach dem Plan zu forschen, und fassen stattdessen die Dinge selbst ins Auge. Der Verzicht auf eine anthropomorphe Betrachtung und Beschreibung der Natur gilt zu Recht als wichtiger Bestandteil der naturwissenschaftlichen Fortschrittserzählung. Der Anthropomorphismus ist also Ausdruck eines Anthropozentrismus, der Unfähigkeit, von der eigenen Perspektive zu abstrahieren. Ursprünglich wurde das Wort »Anthropomorphismus« geprägt, um vermenschlichen Gottesvorstellungen zu bezeichnen.³⁸ Der Fortschritt des Monotheismus und der rationalen Theologie sind gleichfalls Geschichten des zunehmenden Verzichts auf eine anthropomorphe Betrachtung und Beschreibung des Göttlichen. Obschon wir im Hinblick auf die Natur oder das Göttliche vielleicht auf Anthropomorphismen verzichten können, und obgleich wir uns bei Computern, Trickfilmfiguren, Robotern oder Pflanzen leicht davon überzeugen lassen, daß wir nur so sprechen, *als ob* sie Absichten oder dergleichen hätten, fällt uns dies bei Tieren schwer, um so schwerer, je ähnlicher sie uns sind. Man stelle sich vor: Ameisen attackieren einen Käfer auf ihrem Haufen, zwei Krähen attackieren einen Bussard in der Luft, ein Hund attackiert einen Mann, der sein Herrchen bedroht. Wir mögen zugeben, daß die Ameisen einfach auf ein chemisches Signal reagieren. Aber es fällt uns schwer, die Krähen oder den Hund nicht so zu beschreiben, als würden sie sich in einer Situation absichtsvoll verhalten. Die Krähen und der Hund haben die Absicht, den Störenfried zu vertreiben bzw. ihre Brut oder ihr Herrchen zu beschützen. Ihre Absicht erklärt, was sie tun. Solche Beschreibungen sind von anderer Natur als die Vermenschlichung von Naturprozessen, Maschinen oder Fiktionen. Den-

noch gibt es Forscher, die aus wissenschaftlichen oder philosophischen Gründen behaupten, daß wir auch bei Tieren dem Anthropomorphismus zuviel Gewicht geben.³⁹ Er erweist sich hier einfach als besonders hartnäckig, doch bei genauerer Betrachtung merken wir, daß wir lediglich so sprechen, *als ob* Krähen, Hunde, Häher oder Schimpansen Absichten hätten. Meines Erachtens ist ein solches Sprechen über Tiere jedoch aus drei Gründen gerechtfertigt.

Ein erster Grund ist der folgende: Es gehört zu unserer normalen Praxis, Tiere mit unserem psychologischen Alltagsvokabular zu beschreiben und ihr Verhalten damit zu erklären. Wir betrachten das nicht nur als ein bequemes, abkürzendes Sprechen, sondern glauben, damit etwas zu beschreiben, was tatsächlich der Fall ist. Wer im alltagspsychologischen Vokabular redet, redet nicht *prima facie* unsinnig oder offensichtlich metaphorisch wie mit Bezug auf das Wetter, einen Computer oder Trickfilmfiguren. Wir *verstehen* aber nicht nur, was solche Redeweisen meinen, wir *erklären* Tierverhalten auch intentional, etwa durch die Zuschreibung von Wünschen und Überzeugungen. Die Katze miaut in der Küche, *weil* sie Hunger hat; sie rennt auf Karl zu, *weil* sie glaubt, daß sie von ihm etwas zu fressen bekommt. Ein Kritiker dieser Praxis muß gute Gründe haben, ihr prinzipiell und nicht nur fallweise zu mißtrauen. Alltäglich mißtrauen wir ihr im Falle von fiktionalen Figuren oder Computern, nicht aber bei Tierverhalten.

Ich möchte zweitens auf einen methodologischen Grund verweisen. Es ist methodologisch sinnvoll, Tierverhalten zu anthropomorphisieren. Wie gesagt, sollten wir den Anthropomorphismus nicht als ein Wort der Kritik betrachten, sondern als ein Wort der Methodologie. Anthropomorphistische Zuschreibungen lassen sich als Instrumente auffassen, die es erlauben, Fragen an das Tierverhalten zu stellen und daran anschließend Differenzierungen vorzunehmen. Meines Erachtens ist daran nichts falsch, solange man zwei Punkte berücksichtigt. Erstens muß man sich im klaren darüber sein, daß man ein bestimmtes anthropomorphes Muster auf ein Tierverhalten anwendet. Der Anthropomorphismus muß *reflektiert* sein. Zweitens muß man berücksichtigen, daß der Anthropomorphismus als Instrument dient, um Fragen an das Tierverhalten zu stellen. Wir beziehen uns auf unsere eigene Erfahrung. Worauf sonst? Doch die Übertragung von Mustern aus der menschlichen Erfahrungswelt auf Tiere ist nicht der Abschluß. Es folgt die Formulierung überprüfbarer Fragen. Der Anthropomorphismus muß also *investigativ* sein. Wir benutzen im ersten Schritt anthropomorphe Muster, um Tierverhalten überhaupt *beschreiben* zu können, und im zweiten Schritt wird geprüft, ob diese Mu-

ster auch für die *Erklärung* des Verhaltens angemessen sind. Einen Anthropomorphismus, der weder reflektiert noch investigativ ist, kann man *naiv* nennen. Zu einem *kritischen* Anthropomorphismus gehört also, daß er reflektiert und investigativ ist. Dies ist ein Ausdruck der oben ange-mahnten Skepsis. Es gibt in der Geschichte der Tierpsychologie viele naive Anthropomorphisierungen, und es gibt diese vor allem im alltäglichen Reden über Tiere und mit Tieren. Dieser naive Anthropomorphismus ist oft einfach anthropozentrisch. Das Tier hat sich so zu verhalten wie ich. Er ist zudem ein Verzicht auf die Erwägung alternativer Erklärungen, d. h. er ist Ausdruck von Phantasielosigkeit.

So weit der kritische Anthropomorphismus. Nun sagten wir, daß der Anthropomorphismus allein keine Entscheidung darüber fällt, ob wir Tiere so behandeln, als ob sie geistige Zustände haben oder ob Tiere so sind, wie wir sie beschreiben. Denn es läßt sich behaupten, daß er zwar methodologisch sinnvoll erscheinen mag, aber dennoch nur ein Sprechen *als ob* ist. Tiere haben nicht *wirklich* Absichten oder Wünsche. Es läßt sich einwenden, daß hier Tieren *gehaltvolle* Einstellungen unterstellt werden, ohne genau angeben zu können, worin der Gehalt der Tierüberzeugungen und -wünsche besteht. Hat eine Katze gehaltvolle Wünsche bezüglich ihres Fressens: Heute lieber mit Ente, keinen Fisch? Haben die Häher einen Begriff von Nüssen? Verstehen sie tatsächlich, was sie da tun? Fragen dieser Art laufen auf Einwände hinaus, die alle mit der Tatsache zu tun haben, daß Tiere nur über kümmerliche oder gar keine begrifflichen Ressourcen verfügen. Wir können Tieren keine Absichten oder Wünsche zuschreiben, wenn diese Absichten oder Wünsche nicht auch einen Inhalt haben. Wir sind es aber, die diesen Inhalt beschreiben, wir leihen Tieren sozusagen den Inhalt unserer Gedanken aus. Folglich ist es lediglich so, *als ob* sie Absichten oder Wünsche hätten.

Damit komme ich zum dritten Grund. Normalerweise gehen wir davon aus, daß wir uns zuerst darüber klar werden müssen, *was* Tiere denken, um zuversichtlich behaupten zu können, *daß* sie denken. Warum nicht umgekehrt? Wir behaupten zuversichtlich und verständlich, *daß* Tiere denken, wir erklären und beschreiben so ihr Verhalten. Der Häher erinnert sich an etwas, das *wir* als das Verstecken von Nüssen und Würmern begreifen. Warum sollten wir angeben müssen, worin genau der Inhalt der Erinnerungen des Hähers besteht? Man vergleiche damit die These des Philosophen Thomas Nagel, daß wir nicht wissen können, wie es ist, eine Fledermaus zu sein. Nagel meint, bewußtes Erleben zu haben heiße, daß es für ein Lebewesen irgendwie ist (sich irgendwie »anfühlt«), dieses Lebewesen zu sein. Zu glauben, daß eine Fledermaus bewußte Er-

lebnisse hat, heißt, daß es für eine Fledermaus irgendwie ist (sich irgendwie »anfühlt«), eine Fledermaus zu sein. Aber wie irgendwie? Nagel zufolge liegt genau dies außerhalb unserer Reichweite. Es geht nicht um ein Problem mangelnder Evidenzen. Vielmehr geht es darum, daß wir nicht die geringste Ahnung haben *können*, wie es ist, eine Fledermaus zu sein. Wir sind hinsichtlich des Erlebens fremder Lebensformen in unserer subjektiven Perspektive befangen. Wir wissen zwar, *daß* es irgendwie ist, eine Fledermaus zu sein, aber wir wissen nicht, *wie* es ist, sie zu sein. Selbst Batman oder Graf Dracula könnten uns dabei wenig weiterhelfen. Analog kann man sagen: Wir wissen zwar, *daß* die Katze oder der Häher irgend etwas denken, aber wir haben keine Ahnung, *was* sie denken oder *was* sie tun. Dies ist *unser* Problem. Wir nehmen Tieren gegenüber natürlicherweise eine intentionale Einstellung ein, die ihnen *global* Denken zugesteht. Diese hat Vorrang vor Vorbehalten gegenüber *lokalen* Problemen der Bestimmung des Denkinhalts. Dies sind präliminarische Überlegungen, und wir sollten über Tiergedanken doch ein wenig mehr sagen können. Gehen wir dazu vom Begriff der Kognition aus, wie er in den Kognitionswissenschaften benutzt wird: Tiere sammeln Informationen aus ihrer Umwelt, um damit Wahrnehmungen und Verhalten zu koordinieren. Ein Tier bildet sozusagen eine Landkarte (eine Repräsentation), mit der es in seiner physischen und sozialen Umwelt navigiert. Gedanken sind nun solche Karten besonderer Art. Ein Lebewesen, das Dinge in seiner Umwelt auf bestimmte Weise repräsentiert und sich infolgedessen verhält, denkt. Wie kann man sich dies vorstellen?

Daß das Auge eines Vogels imstande ist, visuelle Gestalten wahrzunehmen, ist das Resultat der Evolution (und eines Reifungsprozesses). Das Vogelauge hat eine (oder mehrere) angeborene natürliche Funktion, die der Orientierung des Vogels dient. Nennen wir den Vogel V. Wenn V lernt, gewisse Gestalten (z. B. Würmer) von anderen Gestalten (z. B. Nüsse) zu unterscheiden, dann erwirbt V eine Repräsentation dieser Gestalten, die sein weiteres Verhalten lenken können, besonders dann, wenn er diese Gestalten *als* Futter klassifiziert. Nehmen wir nun an, es gebe zwei Arten Schmetterlinge, die sich in ihrer äußerlichen Gestalt sehr ähnlich sind. Doch die eine Art ist toxisch, die andere nicht. Nehmen wir an, V begegnet dem toxischen Schmetterling und frißt ihn. Ihm wird schlecht und er übergibt sich. Bei einer nächsten Begegnung mit einem Schmetterling dieser Gestalt wird V nicht mehr nach ihm schnappen, sondern ihn meiden. Später trifft V den schmackhaften Schmetterling. Er erblickt den Schmetterling, durchschaut die Mimikry nicht und fliegt davon. Durch Trial-and-Error-Lernen erwirbt V die Fähigkeit, Nahrung von Nicht-Nahrung zu

unterscheiden. Diese erworbene Unterscheidungsfähigkeit erlaubt es V, Dinge in seiner Umwelt zu klassifizieren. Wenn V vor dem leckeren Schmetterling Reißaus nimmt, dann steuert offenbar seine Erfahrung mit der übel-schmeckenden Art sein Verhalten. Der springende Punkt besteht hier darin, daß er angesichts des *esßbaren* Schmetterlings Reißaus nimmt. Es ist also nicht allein die momentane Wahrnehmung, die sein Verhalten lenkt, sondern die Erfahrung mit dem übel-schmeckenden Schmetterling, an den er denkt. Der Philosoph Fred Dretske, von dem ich dieses Beispiel übernommen habe, schreibt dazu:

»Aber ist das Verhalten des Vogels wirklich absichtlich? *Denkt* der Vogel wirklich, daß der Schmetterling schlecht schmeckt, und meidet er ihn aus diesem Grund? [Wir] haben hier, wenn auch nicht einen Gedanken selbst, einen plausiblen Vorläufer von Gedanken – eine interne Repräsentation, deren Bedeutung oder Gehalt erklärt, warum sich das System, in dem sie auftritt, so und so verhält. Für mich klingt das ausreichend nach Gedanken, um nicht darum feilschen zu müssen, was noch fehlt.«⁴⁰

Wie auch immer man dieses Beispiel beurteilen mag, für die Frage nach den Tiergedanken ist es in erster Linie wichtig, daß uns das Tierverhalten und die damit verbundenen Lernprozesse und Fähigkeiten den entscheidenden Schlüssel dafür in die Hand geben, den geistigen Zuständen der Tiere Inhalte zuzuschreiben. Der Vogel erwirbt eine mentale Repräsentation des Schmetterlings als nicht esßbar, und diese Repräsentation lenkt sein Verhalten. Nun können wir sagen, daß der Inhalt des Gedankens des Vogels in der durch Lernen erworbenen Fähigkeit besteht, aufgrund der erworbenen Repräsentation Schmetterlinge von anderen Dingen zu unterscheiden, bestimmte Eigenschaften an ihnen festzustellen (esßbar, un-esßbar) und sich entsprechend zu verhalten. Es handelt sich um dieselben Kriterien, die wir bereits bei der Werkzeugverwendung von Schimpansen und der Erinnerung bei Hähern angetroffen haben.⁴¹

5. Fazit

Es scheint, daß wir einige Gründe haben, einem kritischen Anthropomorphismus zu vertrauen. Ich habe auf unsere Alltagspraxis verwiesen und einen methodologischen Grund genannt. Wir haben auch gesehen, wie man Tieren Gedanken zuschreiben kann, die einen Inhalt haben und etwas als etwas erfassen. Das sind keine komplexen Gedanken, aber es sind genuine Gedanken mit Inhalten, die wir Tieren nicht nur im Modus des

Als-ob zuschreiben. Wir haben auch gesehen, daß die Frage offenbleiben muß, ob wir Tieren Gedanken nicht bloß *per Analogie* zuschreiben können, denn wir gewinnen unsere Begriffe von Geist, Gedanken oder Inhalten ja an uns selbst. In der Diskussion der episodischen Erinnerung bei Hähern ist auch die Frage offengeblieben, ob die *reflexive Schlaufe* nicht eine konstitutive Bedingung für bestimmte Arten des Geistes ist. Trotz dieser offenen Fragen lautet das Fazit: Wir dürfen von Tieren einen bescheidenen Geist – d. h. geistige Zustände mit Inhalten – erwarten, aber keine Reflexionskünste oder spirituellen Schätze.⁴²

Anmerkungen

- 1 Ich danke Sarah Tietz, Christian Barth und Johannes Haag für wertvolle Kommentare zur vorletzten Fassung dieses Aufsatzes.
- 2 James, W. (1983), S. 1–37.
- 3 Im folgenden werde ich vom »Tier« oder von »Tieren« sprechen. Ich beziehe mich dabei auf Wirbeltiere, vornehmlich auf Vögel und Säuger.
- 4 Vgl. Perler, D./Wild, M. (2005): Der Hintergrund für den Gebrauch des Wortes »Geist« ist die angloamerikanische Diskussion. Ausdrücke wie »mental« und »mind« werden mit »geistig« und »Geist« übersetzt. Die sogenannte »Philosophy of Mind« ist die »Philosophie des Geistes«. Das Wort »Geist« hat im Deutschen ein weitreichendes Bedeutungsfeld, etwa im »Geist der Zeit«, im »Poltergeist« oder in Buchtiteln wie Phänomenologie des Geistes oder Geist der Utopie. Hier sollen mit »Geist« jene Tätigkeiten und Zustände gemeint sein, die wir einer Person oder einem Lebewesen zuschreiben, wenn wir beispielsweise sagen, sie oder es denke, urteile, entscheide, wünsche, hoffe, empfinde, fühle, nehme wahr oder handle.
- 5 Auch dies wird versucht: Cavalieri, P./Singer, P. (1996) und Cavalieri, P. (2002). Vgl. dazu die kritischen Reflexionen von Birnbacher, D. (2001), S. 301–321.
- 6 Vgl. zur ersten Auffassung Shettleworth, S. J. (1998), zur zweiten, Allen, C./Bekoff, M. (1997).
- 7 Köhler, W. (1971).
- 8 Zitiert nach Budiansky, St. (2003), S. 43.
- 9 Vgl. Crist, E. (1998).
- 10 Horkheimer, M./Adorno, T. (1988), S. 262. Vgl. dazu Proust, J. (1992), S. 418–434.
- 11 Vgl. Wild, M. (2007) sowie die Einleitung zu Perler, D./Wild, M. (2005), S. 43–59.
- 12 Vgl. Tietz, S./Wild, M. (2006), S. 14–26. Die gemeinten Philosophen sind etwa Donald Davidson, Robert Brandom oder John McDowell. Zu letzterem vgl. Wild, M. (2003), S. 133–147.
- 13 Zum sozialen Lernen vgl. Byrne, R. W./Whiten, A. (1988); Heyes, C./Galeff, B. G. (1996). Zur Imitation vgl. Byrne, R. W. (1995); Heyes, C. (2001), S. 253–261. Für Corviden vgl. Bond, A. et al. (2003), S. 479–487. Eine differentialistische These findet sich z. B. bei Blackmore, S. (1999), S. 3: »The thesis of this book is that what makes us different is our ability to imitate.«
- 14 Auf Köhler wurde bereits hingewiesen. Für Corviden vgl. Heinrich, B. (1995), S. 994–2003.
- 15 Zum Altruismus vgl. de Waal, F. (1997); für Kooperation Dugatkin, L. A. (2002), S. 459–476.
- 16 Zur Bezugnahme Cheney, D./Seyfarth, R. (1994); vgl. auch den Beitrag von Allen, C./Saidel, E. in: Perler, D./Wild, M. (2005), S. 323–356. Zur Affensprache vgl. Savage-Rumbaugh, S./Brakke, S. E. in: Bekoff, M./Jamieson, D. (1996), S. 269–322; vgl. dazu den Beitrag von Dupré, J. in: Perler, D./Wild, M. (2005), S. 295–322. Für Graupapageien vgl. Pepperberg, I. M. (1999). Eine philosophische Auswertung findet sich bei Bartels, A. (2005), S. 175–186.
- 17 Das Initialpapier zum Gedankenlesen ist Premack, D./Woodruff, D. (1978), S. 515–524. Ein Überblick, auch zu methodologischen Fragen, findet sich bei Heyes, C. (1998), S. 101–114; kurz und knapp ist Tomasello, M./Call, J./Hare, B. (2003), S. 153–156; vgl. auch den Beitrag von Sterelny, K. in: Perler, D./Wild, M. (2005), S. 357–386. Eine differentialistische These findet sich dazu bei Proust, J. (1999), S. 203–233.
- 18 Vgl. die Darstellung weiter unten über Hähler.
- 19 Vgl. Smith, D./Shields, W. (2003), S. 317–373. Eine differentialistische These findet sich bei Sperber, D. (1997), S. 69: »Humans have the ability to represent representations. I would argue that this meta-representational ability is as distinctive of humans, and as important in understanding their behaviour, as is echolocation for bats. Humans have the ability to represent three types of representations: mental representations, public (e.g. linguistic) representations, and abstract representations.«
- 20 Engels, F. (1962), S. 445.
- 21 Goodall, J. (1991), S. 28. Eines Morgens sah Goodall den Schimpansen Greybeard in einem Termitenhügel mit einem Stöckchen stochern, um ihn anschließend zu seinem Mund zu führen. Offenbar hatte er den Stock dazu benutzt, Termiten zu fangen. Dies bestätigte sich im Weiteren. Grashalme oder biegsame Ästchen werden zurechtgestutzt. Dann wird mit einem Finger das Loch eines Termiteneingangs etwas aufgebohrt und das Werkzeug in das Loch eingeführt.
- 22 Eine solche Beobachtung teilt Darwin, Ch. (2002) mit, S. 101.
- 23 Eine Zusammenstellung aller bekannten Werkzeuge bei freilebenden Schimpansen findet sich bei Whiten, A. et al. (1999), S. 682–685.
- 24 Eine Übersicht gibt Boesch, C. (2003), S. 82–93. Vgl. Rendell, L./Whitebread, H. (2001), S. 309–382; de Waal, F. (2002).
- 25 Vgl. Whiten, A. (2003), S. 92–105.
- 26 Das Interesse an dieser Differenz ist noch aus anderen Gründen als den Entdeckungen im Tierreich verlorengegangen. Einerseits wollen wir unser Selbstbild nicht mehr in die Form des Homo faber pressen lassen, denn sie ist, das haben wir von Max Frisch gelernt, allzu einseitig. Andererseits ist das Bild des Werkzeugmachers nicht unbedingt schmeichelhaft. Hier ein Kurzmythos: Unser Affenvorfahr,

- der entdeckt hat, daß man die Knochen eines verendeten Tiers als Werkzeug gebrauchen kann, hat damit zuerst einen Artgenossen am Wasserloch erschlagen und dann ein artfremdes Tier erlegt, um dessen Fleisch zu verzehren. Ende des Kurzmythos. Dieses unschöne Bild zeichnet die Eingangssequenz von Stanley Kubricks Film *A Space Odyssey* 2001 (1968). Wer wollte sich da noch über das Werkzeug definieren?
- 27 Ein beliebiges Beispiel: »Der Mensch – und nur der Mensch – ist so geartet, daß er sich, im Bewußtsein seiner selbst, und seiner Distanz zur Umwelt, in der Weise auf diese richten kann, daß er sie begreift, daß er etwas als etwas erfassen kann.« Guzzoni, U. (2001), S. 130. Ganz anders dasselbe bei Schnädelbach, H. (2006), S. 23–45.
- 28 Zum Problem der Begriffe bei Tieren vgl. Stephan, A. (2004), S. 569–583; die Texte von C. Allen und H.-J. Glock in Perler, D./Wild, M. (2005).
- 29 Vgl. zu einigen dieser Punkte jedoch Mulchay, N. J./Call, J. (2006), S. 1038–1040.
- 30 Vgl. Sterelny, K. (2003).
- 31 Die Entdeckung der engen genetischen Verwandtschaft von Mensch und Schimpanse geht zurück auf Sibley, Ch./Ahlquist, J. E. (1984), S. 2–15. Es war wenige Jahre später Jared Diamond, der aufgrund dieser Daten für eine Umgruppierung der Taxa weithin hörbar plädiert hat. Diamond, J. (1994), S. 34ff.
- 32 Ein weithin beachteter Vorschlag findet sich bei Tomasello, M./Rakoczy, H. (2003), S. 121–147. Die These der Autoren lautet, daß die Möglichkeit, kollektive Absichten zu haben, eine den Menschen auszeichnende Eigenschaft sei, die Institutionen wie Sprache, Mannschaftsspiele, Geld oder Ehe erst ermögliche. Eine Ausarbeitung der Konstruktion der sozialen Realität via kollektiver Intentionen findet sich bei Searle, J. R. (1997), 34ff., ein stärkerer Ansatz bei Schmid, H. B. (2005).
- 33 Tulving, E. (2002), S. 1–2, 5.
- 34 Clayton, N. S./Dickinson, A. (1998), S. 272–274; *ibid.* (1999), S. 403–416; Griffiths, D. P./Dickinson, A./Clayton, N. S. (1999), S. 74–80; Clayton, N. S./Griffiths, D. P./Dickinson, A. (1999), S. 273–288; Griffiths, D. P./Clayton, N. S. (2001), S. 755–762.
- 35 Einwände erheben Suddendorf, T./Busby, J. (2003), S. 391–396.
- 36 Griffiths, D. P./Dickinson, A./Clayton, N. S. (1999).
- 37 Vgl. Tye, M. in: Esken, F./Heckmann, D. (1998), S. 91–122.
- 38 Vgl. Heinrich, K. (1986).
- 39 Vgl. etwa Kennedy, J. S. (1992).
- 40 Dretske, F. (1999), S. 31. Vgl. auch Dretske, F. (1997), S. 288–300.
- 41 Hier bleibt die Frage offen, welcher Art diese Inhalte sind. Handelt es sich um begriffliche, nichtbegriffliche, propositionale oder andere Inhalte? Das hängt davon ab, was man beispielsweise unter Begriffen oder Propositionen versteht. Dies kann hier nicht diskutiert werden.
- 42 Vgl. Wild, M. (2006), S. 88–103.

Literatur

- Allen, C./Bekoff, M.: *Species of Mind. The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*, Cambridge 1997.
- Allen, C./Saidel, E.: »Die Evolution der Referenz«; in: *Der Geist der Tiere*, in Allen/Bekoff 1997, S. 323–356.
- Bartels, A.: *Strukturelle Repräsentationen*, Paderborn 2005.
- Birnbacher, D.: »Selbstbewußte Tiere und bewußtseinsfähige Maschinen – Grenzgänge am Rand des Personenbegriffs«; in: *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, D. Sturma (Hrsg.), Paderborn 2001, S. 301–321.
- Blackmore, S.: *The Meme Machine*, Oxford 1999.
- Boesch, Chr.: »Is Culture a Golden Barrier Between Human and Chimpanzee?«; *Evolutionary Anthropology* 12 (2003), S. 82–93.
- Bond, A. et al.: »Social Complexity and Transitive Inference in Corvids«; *Animal Behaviour* 65 (2003), S. 479–487.
- Budiansky, St.: *Wenn ein Löwe sprechen könnte. Die Intelligenz der Tiere*, Hamburg 2003.
- Crist, E.: *Images of Animals. Anthropomorphism and Animal Mind*, Philadelphia 1998.
- Byrne, R. W./Whiten, A. (Hrsg.): *Machiavellian Intelligence. Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*, Oxford 1988.
- Byrne, R. W.: *The Thinking Ape. Evolutionary Origins of Intelligence*, Oxford 1995.
- Cavalieri, P./Singer, P. (Hrsg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen*, München 1996.
- Cavalieri, P.: *Die Frage nach den Tieren. Für eine erweiterte Theorie der Menschenrechte*, Erlangen 2002.
- Cheney, D./Seyfarth, R.: *Wie Affen die Welt sehen. Das Denken einer anderen Art*, München/Wien 1994.
- Clayton, N. S./Dickinson, A.: »What, where and when: Evidence for episodic-like memory during cache recovery by scrub jays«; *Nature* 395 (1998), S. 272–274.
- Clayton, N. S./Dickinson, A.: »Scrub jays (*Aphelocoma coerulescens*) remember when as well as where and what food-items they cached«; *Journal of Comparative Psychology* 113 (1999), S. 403–416.
- Darwin, C.: *Die Abstammung des Menschen*, Stuttgart 2002.
- de Waal, F.: *Der gute Affe*, München 1997.
- de Waal, F.: *Der Affe und der Sushimeister. Das kulturelle Leben der Tiere*, München 2002.
- Diamond, J.: *Der dritte Schimpanse. Evolution und die Zukunft des Menschen*, Frankfurt 1994.
- Dretske, F.: »Machines, Plants and Animals. The Origins of Agency«; *Erkenntnis* 51/1 (1999), S. 31.
- Dretske, F.: »The Nature of Thought«; in: *Sprache und Denken/Language and Thought*, ed. by Burri, A., Berlin 1997, S. 288–300.
- Dugatkin, L. A.: »Cooperation in Animals: an Evolutionary Overview«; *Biology and Philosophy* 17 (2002), S. 459–476.

- Dupré, J.: »Gespräche mit Affen«; in: Perler/Wild (2005), S. 295–322.
- Engels, F.: »Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen«; *Die Neue Zeit* 1876; zitiert nach: Marx, K./Engels, F. Werke, Bd. 20, Dietz: Berlin 1962, S. 445.
- Goodall, J.: *Ein Herz für Schimpansen*, Hamburg 1991.
- Griffiths, D. P./Dickinson, A./Clayton, N. S.: »Declarative and episodic memory: What can animals remember about their past?«; *Trends in Cognitive Science* 3 (1999a), S. 74–80.
- Griffiths, D. P./Dickinson, A./Clayton, N. S.: »Declarative and Episodic-like Memory in Animals: Personal Musings of a Scrub Jay«; in: *The Evolution of Cognition* (1999b), S. 273–288.
- Griffiths, D. P./Clayton, N. S.: »Testing episodic memory in animals: a new approach«; *Physiological Behaviour* 73/5 (2001), S. 755–762.
- Guzzoni, U.: *Tier-Blicke. Begegnung des Menschen mit sich und dem Anderen*; in: *Den Tieren gerecht werden. Zur Ethik und Kultur der Mensch-Tier-Beziehung*, Schneider, M. (Hrsg.), Kassel 2001, S. 130.
- Heinrich, K.: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*, Basel 1986.
- Heinrich, B.: »An Experimental Investigation of Insight in Common Ravens«; *The Auk* 112 (1995), S. 994–2003.
- Heyes, C./Galeff, B. G. (Hrsg.): *Social Learning in Animals. The Roots of Culture*, San Diego 1996.
- Heyes, C.: »Theory of Mind in Nonhuman Primates«; *Behavioral and Brain Sciences* 21 (1998), S. 101–114.
- Heyes, C.: »Causes and Consequences of Imitation«; *Trends in Cognitive Science* 5 (2001), S. 253–261.
- Horkheimer, M./Adorno, Th. W.: *Die Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1988.
- Kennedy, J. S.: *The New Anthropomorphism*, Cambridge 1992.
- Köhler, W.: *Intelligenzprüfung bei Menschenaffen*, Berlin 1971.
- Mulchay, N. J./Call, J.: »Apes save tools for future use«; *Science* 312 (2006), S. 1038–1040.
- Pepperberg, I. M.: *The Alex Studies. Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots*. Cambridge 1999.
- Perler, D./Wild, M. (Hrsg.): *Der Geist der Tiere*, Frankfurt a. M. 2005.
- Premack, D./Woodruff, G.: »Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?«; *Behavioral and Brain Sciences* 1/4 (1978), S. 515–524.
- Proust, J.: »L'esprit des bêtes«; *Revue internationale de philosophie* 46 (1992), S. 418–434.
- Proust, J.: »Can Nonhuman Primates Read Minds?«; *Philosophical Topics* 27 (1999), S. 203–233.
- Rendell, L./Whitebread, H.: »Culture in Whales and Dolphins«; *Behavioral and Brain Sciences* 24 (2001), S. 309–382.
- Savage-Rumbaugh, Brakke, K. E.: »Animal Language: Methodological and Interpretive Issues«; in: *Readings in Animal Cognition*, ed. by Bekoff, M./Jamieson, D., Cambridge 1996, S. 269–288.
- Schmid, H. B.: *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Freiburg 2005.
- Schnädelbach, H.: »Satz und Sachverhalt«; in: *Phänomenologie und Sprachanalyse*, Keil, G./Tietz, U. (Hrsg), Paderborn 2006, S. 23–45.
- Searle, J. R.: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Hamburg 1997.
- Shettleworth, S. J.: *Cognition, Evolution, and Behavior*, Oxford 1998.
- Sibley, Ch./Ahlquist, J. E.: »The Phylogeny of the Hominoïd Primates, as Indicated by DNA Hybridization«; *Journal of Molecular Evolution* 20 (1984), S. 2–15.
- Smith, D./Shields, W.: »The comparative psychology of uncertainty monitoring and metacognition«; *Brain and Behavioral Sciences* 26 (2003), S. 317–373.
- Sperber, D.: »Intuitive and Reflective Belief«; *Mind and Language* 12 (1997), S. 69.
- Stephan, A.: »Sind Tiere schwer von Begriff?«; *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), S. 569–583.
- Sterelny, K.: »Primatenwelten«, in: Perler/Wild (2005), S. 357–386.
- Sterelny, K.: *Thought in a Hostile World*, London 2003.
- Suddendorf, T./Busby, J.: »Mental time travel in animals?«; *Trends in Cognitive Science* 7 (2003), S. 391–396.
- Tietz, S./Wild, M.: »Denken Tiere?«; *Information Philosophie* 34/3 (2006), S. 14–26.
- Tomasello, M./Rakoczy, H.: »What Makes Human Cognition Unique? From Individual to Shared to Collective Intentionality«; *Mind & Language* 18 (2003), S. 121–147.
- Tomasello, M./Call, J./Hare, B.: »Chimpanzees Understand Psychological States: The Question Is Which Ones and to What Extent«; *Trends in Cognitive Sciences* 7 (2003), S. 153–156.
- Tulving, E.: »Episodic Memory: From Mind to Brain«, *Annual Review of Psychology* 53 (2002), S. 1–2, 5.
- Tye, M.: »Das Problem primitiver Bewußtseinformen: Haben Bienen Empfindungen?«; in: *Bewußtsein und Repräsentation*, Esken, F./Heckmann, D. (Hrsg.), Paderborn 1998, S. 91–122.
- Whiten, A. et al.: »Cultures in Chimpanzees«; *Nature* 399 (1999), S. 682–685.
- Whiten, A.: »Cultural Panthropology«; *Evolutionary Anthropology* 12 (2003), S. 92, 105.
- Wild, M.: »Tiere als ›bloße‹ Körper? Über ein Problem bei Descartes und McDowell«; *Studia Philosophica* 62 (2003), S. 133–147.
- Wild, M.: »Talk to me like lovers do«; *Neue Rundschau* 117/4 (2006), S. 88–103.
- Wild, M.: *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere bei Montaigne, Descartes und Hume*, Berlin/New York 2007.