

Eric T. Olson

Warum wir Tiere sind*

Was sind wir? Wie immer man sich zu dieser Frage stellt, eines scheint offenkundig: Wir sind Tiere, genauer gesagt: menschliche Tiere, Mitglieder der Art *Homo sapiens*. Dabei mag es überraschen, daß viele Philosophen diese vermeintlich banale Tatsache abstreiten. Plato, Augustinus, Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant und Hegel, um nur einige herausragende zu nennen, waren alle der Meinung, wir seien keine Tiere. Es mag zwar sein, daß unsere Körper Tiere sind. Doch sind wir nicht mit unseren Körpern gleichzusetzen. Wir sind etwas anderes als Tiere. Kaum anderer Meinung sind Denker nicht-westlicher Traditionen. Und rund neun von zehn Philosophen, die heutzutage über Probleme der personalen Identität nachdenken, vertreten Ansichten, die ausschließen, daß wir Tiere sind.

Ich werde zunächst darlegen, wie die Auffassung, wir seien Tiere, zu verstehen ist und welches die Alternativen sind. Dann will ich zu zeigen versuchen, weshalb sie derart umstritten ist. In der Hauptsache aber möchte ich begründen, warum wir Tiere sind.

1. Animalismus

Daß wir Tiere sind, heißt, daß jeder von uns mit einem Tier numerisch identisch ist. Es gibt einen bestimmten menschlichen Organismus, und dieser Organismus ist es, der ich bin. Er und ich sind eins. Diese Auffassung wird *Animalismus* genannt. So einfach sie auch ist, läßt sie sich doch leicht mit anderen Positionen verwechseln.

Zum Beispiel ist Animalismus nicht gleich Materialismus. Letzterer besagt, daß wir materielle Dinge sind, also einzig aus Materie bestehen. Tiere sind materielle Dinge. Wenn wir Tiere sind, so sind wir materiell. Der Umkehrschluß jedoch gilt nicht. Es könnte nämlich sein, daß wir materielle Dinge sind, aber keine Tiere. Diese Idee mag merkwürdig erscheinen. Was für materielle Dinge, wenn nicht Tiere, sollten wir dann sein? Und doch ist gerade sie, besonders unter englischsprachigen Philosophen, stark verbreitet. Wir sind, so heißt es, durch Tiere "konstituiert" (Shoemaker 1999; Baker 2000). Dahinter verbirgt sich in etwa der Gedanke, daß ich mich zwar an demselben Ort befinde und aus derselben Materie bestehe wie ein Tier, im Prinzip aber von diesem Tier abgetrennt werden kann; da jedoch kein Ding von sich selbst getrennt werden kann, kann es nicht sein, daß ich mit diesem Tier identisch bin.

* Ich danke Astrid Degen und vor allem Klaus Petrus für ihre Hilfe bei der Übersetzung.

Der Animalismus besagt, daß *wir* Tiere sind. Das soll nicht heißen, daß alle Personen Tiere sind. Ich will nicht ausschließen, daß es Personen gibt – Götter z.B. oder Engel –, die völlig anorganisch sind. Wir *menschliche* Personen aber sind Tiere. Daß wir Tiere sind, bedeutet ebenso wenig, daß sämtliche Tiere – selbst alle menschlichen Tiere – Personen sind. Denn es könnte sein, daß Menschen, die sich in einem irreversiblen vegetativen Zustand befinden, zwar Tiere, aber keine Personen mehr sind. Gleiches gilt für menschliche Embryonen: sie sind menschliche Tiere, aber vielleicht noch nicht Personen. Der Animalismus besagt nicht, daß Personen definitionsgemäß Tiere einer bestimmten Art sind. Er sagt überhaupt nichts darüber aus, welche Kriterien erfüllt sein müssen, damit etwas eine Person ist. Das ist ein anderes Thema.

Daß wir Tiere sind, läßt auch offen, ob wir substantiell Tiere sind, also nicht existieren könnten, wären wir keine Tiere. Wenn das Tier, das ich bin, substantiell ein Tier ist, so bin ich dem Wesen nach ein Tier; ist es hingegen bloß akzidentiell ein Tier, so bin ich es nur akzidentiell. Auch darüber schweigt sich der Animalismus aus.

Folgt aus der These des Animalisten, daß wir *nur* Tiere, also nichts anderes als biologische Organismen sind? Das ist ein heikles Thema. Die Frage ist nämlich: Kann ein Tier überhaupt "mehr als nur ein Tier" sein? Falls wir mehr als nur Tiere sind, können wir dann noch Tiere sein?

Wenn jemand darauf hinweist, daß die Fakultät mehr ist als nur der gegenwärtige Dekan, so will er damit wohl sagen, daß der Dekan allein die Fakultät nicht ausmacht, sie vielmehr noch aus anderen Mitgliedern besteht. Sind wir, in diesem Sinne verstanden, mehr als nur Tiere, so sind wir keine Tiere. Vielleicht sind wir mit Teilen ausgestattet – mit einer immateriellen Seele z.B. –, die nicht Teile eines Tieres sind. Andererseits sagen wir: Descartes war mehr als bloß ein Philosoph; er war auch Mathematiker, Franzose, Katholik und anderes mehr. Und doch war er auch ein Philosoph. Wir könnten mehr als "nur" Tiere, aber immer noch Tiere sein, insoweit wir auch über nicht-biologische Eigenschaften verfügen. Daß wir Tiere sind, schließt demnach nicht aus, daß wir Mathematiker, Franzosen, Katholiken und anderes mehr sind. So gesehen ist der Animalist nicht auf die These festgelegt, daß wir ein ausschließlich "tierisches" Wesen besitzen oder daß es keinen nennenswerten Unterschied zwischen uns und anderen Tierarten gibt. Wir sind zwar besondere Tiere; doch auch besondere Tiere sind Tiere.

2. Alternativen

Was könnten wir sein außer Tiere? Welches sind die Alternativen zum Animalismus?

Nun, wir könnten immaterielle Substanzen sein. Oder wir könnten aus zwei Teilen bestehen: aus einer immateriellen Substanz und einem biologischen Organismus.

Auch könnten wir, wie schon erwähnt, durch Tiere konstituiert sein. Ich teile mit dem Tier, das hier sitzt, zwar all meine physischen Eigenschaften, doch bin ich kein Tier.

Ferner könnten wir Teile von Tieren sein. Ich bin vielleicht ein Gehirn: streng gesehen wiege ich nur eineinhalb Kilogramm und sitze in meinem Schädel. Oder wir könnten zeitliche Teile oder "Phasen" von Tieren sein: Tiere und andere persistierende Objekte existieren zu verschiedenen Zeitpunkten, indem sie verschiedene zeitliche Teile haben, die zu diesen Zeitpunkten existieren; und eine Person besteht aus Phasen eines Tieres (oder in Gedankenexperimenten: aus Phasen mehrerer Tiere), die psychisch miteinander verknüpft sind. Da es nun nichts gibt, womit die embryonalen Phasen jenes Tieres, das ich bin, psychisch verknüpft sind, sind sie entsprechend auch nicht Teile meiner selbst. Mit anderen Worten bin ich später entstanden als dieses Tier. Man könnte diese beiden Auffassungen – wir sind räumlich sowie auch zeitlich kleiner als Tiere – auch miteinander kombinieren (Hudson 2001, Kap. 4).

Wir könnten, wie Hume gesagt hat, Bündel von Wahrnehmungen sein. Demnach bestehen wir nicht aus Fleisch und Knochen, sondern bloß aus psychischen Ereignissen. Es ist fraglich, ob Hume derlei wirklich geglaubt hat; doch es gibt andere, die das sehr wohl tun (z.B. Quinton 1962).

Oder wir könnten, wie neuerdings zu hören ist, so etwas wie Computerprogramme sein. Ich bin ein gigantischer, in meinem Gehirn realisierter Informationskomplex. Somit könnte man, wie Lewis Carroll einst scherzhaft bemerkt hat, als Meldung per Telegraph versandt werden. Dies würde bedeuten, daß wir nicht konkrete Einzeldinge, sondern Universalien sind (andernfalls wäre diese Ansicht bloß eine Variante der vorherigen). Genauso wie es mehrere Exemplare von *WriteNow 4.0* gibt, könnte es auch von mir mehrere Exemplare geben.

Schließlich könnten wir überhaupt nichts sein: Zwar gibt es Wahrnehmungen, Gedanken und Handlungen, aber nichts, das wahrnimmt, denkt oder handelt. Das klingt zwar paradox, doch gehören immerhin Parmenides, Wittgenstein (1995: 5.631), Russell (1985: 50) und Unger (1979) zu denen, die ihre eigene Existenz bestritten oder zumindest bezweifelt haben.

Es gibt noch andere Ansichten darüber, was wir sein könnten. Doch scheinen mir dies die wichtigsten Alternativen zum Animalismus zu sein. Sind wir nicht Tiere, dann muß eine dieser Auffassungen wohl richtig sein. Denn irgendetwas müssen wir sein. Wenn es etwas gibt, das hier sitzt und diesen Text schreibt, so muß es von irgendeiner ontologischen Art sein.

Für jene, die sich an metaphysischen Gedankengängen erfreuen, mögen diese Auffassungen ihren Reiz haben. Doch sind sie von dem, was wir normalerweise über uns denken, weit entfernt. Demgegenüber mutet die Idee, daß wir schlicht Tiere sind, ver

gleichsweise vernünftig und vertraut an. Umso seltsamer ist es, daß sie unter Philosophen so wenig Zustimmung findet.

3. Warum der Animalismus umstritten ist

Daß der Animalismus in früheren Zeiten so unbeliebt war, liegt wohl in erster Linie an der Abneigung gegenüber dem Materialismus. So haben sich Philosophen über lange Zeit hinweg schwer damit getan zu glauben, materielle Gegenstände seien – egal, wie komplex sie gebaut sind – zum Denken fähig. Nun sind Tiere materielle Gegenstände; und da *wir* offensichtlich zum Denken fähig sind, gelangt man leicht zum Schluß, daß wir etwas anderes sein müssen als Tiere.

Warum ist diese Auffassung auch unter zeitgenössischen Materialisten dermaßen verbreitet? Der wichtigste Grund ist vermutlich dieser: Wer über das Problem der personalen Identität nachdenkt, fragt meist nicht danach, was für Dinge wir sind. Es geht nicht darum herauszufinden, ob wir Tiere sind, oder in welcher Beziehung wir zu jenen Tieren, die wir bisweilen unsere Körper nennen, stehen, oder was wir sonst sein könnten, wenn nicht Tiere. Zumindest geht es um all das nicht in erster Linie. Traditionell lautet die Frage also nicht, was wir sind, sondern, worin unsere Identität über die Zeit hinweg besteht. Was ist notwendig und hinreichend dafür, daß eine Person, die zu einem bestimmten Zeitpunkt existiert, mit etwas identisch ist, das zu einem anderen Zeitpunkt existiert?

Die wohl beliebteste Antwort lautet: Unsere Identität über die Zeit hinweg besteht in einer Art psychischer Kontinuität. Demzufolge bin ich in etwa jenes künftige Ding, welches meine psychischen Eigenschaften erbt (meine Erinnerungen, Meinungen, Wünsche usw.); und ich bin jenes Ding aus vergangenen Zeiten, dessen psychische Eigenschaften mir vererbt wurden. Auf welche Weise diese Vererbung genau zu erfolgen hat, ist strittig. Manche glauben, die einschlägigen psychischen Eigenschaften müßten kontinuierlich physisch realisiert sein (z.B. Unger 1990: 147-52); sollte mein Gehirn zerstört werden, bedeutet dies mein Ende – auch dann, wenn es (wie in *Star Trek*) später neu zusammgebaut wird. Andere halten eine kontinuierliche physische Realisation für unnötig (z.B. Shoemaker 1984: 108 ff.). Die Mehrzahl der Philosophen ist heutzutage aber der Meinung, personale Identität habe in irgendeiner Weise mit Psychologie zu tun. Die Identität eines menschlichen Tieres jedoch hat damit nichts zu tun (Olson 1997: 89-93, 114-19).

Jedes menschliche Tier war irgendwann einmal ein winziger Embryo. Dieser Embryo aber wies keine psychische Eigenschaften auf. Entsprechend gibt es keinerlei psychische Kontinuität zwischen einem erwachsenen menschlichen Tier und einem Embryo. Daraus folgt, daß psychische Kontinuität für die Persistenz eines menschlichen Tieres nicht notwendig ist.

Ein bekanntes Gedankenexperiment zeigt, daß sie hierfür auch nicht hinreichend ist. Man stelle sich vor, mein Großhirn würde in einen anderen Kopf verpflanzt. Somit stünde derjenige, der mit diesem Organ versehen wird – und nur er allein – in einem kontinuierlichen psychischen Zusammenhang mit mir. Diese Kontinuität wäre auch kontinuierlich physisch realisiert. Sollte nun irgend eine Art von psychischer Kontinuität hinreichend dafür sein, daß ein späteres Ding mit mir identisch ist, würde ich meinem Großhirn folgen, bzw. nicht mit einem leeren Kopf zurückbleiben.

Was aber würde aus jenem menschlichen Tier werden, mit dem ich so eng verbunden bin? Würde es dem Großhirn folgen? Würden die Ärzte zunächst an ihm herum schnipseln, bis ein kleines Stück faltigen Gewebes zurückbleibt, es sodann verpflanzen, indem sie es mit neuen Teilen – mit einem neuen Kopf, Rumpf usw. – versehen? Wäre dieses Tier zuerst ein ganzes Tier, dann bloß ein Teil von einem Tier und zuletzt wiederum ein ganzes Tier? Wohl kaum. Ein isoliertes Großhirn ist, wie auch eine abgetrennte Leber, kein Organismus. Das Ding ohne Großhirn allerdings ist ein Organismus (und zwar einer, der durchaus lebensfähig ist, falls sein Kleinhirn intakt ist). Gleiches gilt von jenem Objekt, in das mein Großhirn verpflanzt wurde. Demnach sieht es so aus, als hätten wir es mit zwei Tieren zu tun: Dem einen kommt erst sein Großhirn abhanden, dann wird ihm ein leerer Kopf beschert; das andere ist zunächst hohlköpfig und erlangt später ein Großhirn. Dabei wird nicht etwa ein Tier in ein anderes verpflanzt. Vielmehr wird bloß ein bestimmtes Organ von einem Tier ins andere transplantiert. Wenn dem so ist, stellt psychische Kontinuität keine hinreichende Bedingung für die Persistenz eines menschlichen Tieres dar. Denn wir haben hier einen Fall, in dem ein Tier in einem makellos kontinuierlichen psychischen Zusammenhang mit einem anderen Tier steht.

Nun, wird diese Geschichte richtig erzählt, so kommt man leicht zu der Auffassung, ich würde dem transplantierten Großhirn folgen. Derjenige, der nach der Operation mit diesem Organ ausgestattet ist, würde denken, fühlen und handeln wie ich. Er würde denken, er sei ich. Warum auch nicht? "Mein" Tier jedoch – das Tier, das ich wäre, wäre ich überhaupt ein Tier – würde dem Großhirn nicht folgen; es bliebe zurück. Dies wiederum bedeutete, daß mein Tier und ich getrennte Wege gehen können. Ein Ding aber kann sich nicht von sich trennen.

Wenn ich also meinem transplantierten Großhirn folgen würde, so wäre ich mit diesem Tier nicht identisch. Dies Tier ist ein Ding. Ich bin ein anderes. Mithin wäre ich nicht bloß dem Wesen nach kein Tier. Ich wäre nicht einmal akzidentiell ein Tier. Nichts, was auch nur akzidentiell ein Tier ist, bewegt sich von einem Kopf in einen andern. Das menschliche Tier bleibt, zumindest in der so erzählten Geschichte, wo es ist; ihm kommen allenfalls gewisse Organe abhanden oder es werden ihm neue beschert.

Das Argument, das zeitgenössische Philosophen zur Ansicht verleitet, wir seien keine Tiere, ist demnach in etwa dieses (man könnte es das "Transplantationsargument"

nennen): Ich würde meinem transplantierten Großhirn folgen. Ein menschliches Tier würde das nicht tun. Anders gesagt: Unsere Identität über die Zeit hinweg, nicht aber die Identität menschlicher Tiere, besteht in einer Art psychischer Kontinuität. Also sind wir keine Tiere.

Wären wir Tiere, wären wir den Identitätsbedingungen von Tieren unterworfen. Diese Bedingungen aber haben mit Psychischem nichts zu tun. Somit hätte auch unsere Identität mit Psychischem nichts zu tun. Entsprechend wäre so ziemlich alles, was seit Locke über personale Identität gesagt wurde, falsch. Das zeigt, daß der Animalismus keine banale Binsenwahrheit ist, sondern eine gewichtige metaphysische Position mit Konsequenzen, die keineswegs harmlos sind.

4. Denkende Tiere

Daß wir Tiere sind, ist nicht bloß intuitiv einleuchtend; es gibt hierfür auch Gründe. Ich komme damit zu meinem Argument für den Animalismus.

Es scheint offenkundig, daß es ein menschliches Tier gibt, welches aufs Engste mit mir verbunden ist: Es ist jenes Tier, das ich im Spiegel sehe und das jetzt auf meinem Stuhl sitzt. Ferner scheint es evident, daß menschliche Tiere fähig sind, zu denken und zu handeln (zumindest jene, deren Nervensystem normal ausgebildet und intakt ist). Es gibt demzufolge ein denkendes, handelndes menschliches Tier auf meinem Stuhl. Ich aber kann denken und handeln. *Ich* bin das denkende Wesen auf meinem Stuhl.

Aus diesen vermeintlich platten Bemerkungen folgt, daß ich ein Tier bin. Grob gesagt, lautet das Argument so (man könnte es das "Argument des denkenden Tieres" nennen): (1) Es gibt ein menschliches Tier, das hier sitzt. (2) Dieses Tier denkt. (Falls es mehr als eines gibt, so denken sie alle.) (3) Ich bin das denkende Wesen, das hier sitzt. Das einzige denkende Ding auf meinem Stuhl ist nichts anderes als ich. Also bin ich dieses Tier. Das betrifft übrigens nicht bloß mich: wir alle sind Tiere.

Das Argument ist logisch gültig. Man vergleiche: Ein Hund kam in die Küche. Der Hund, der in die Küche kam, stahl dem Koch ein Ei. (Falls es mehr als einer war, so taten es alle.) Fritz, und nur er allein, kam in die Küche und stahl dem Koch ein Ei. Folgt daraus nicht, daß Fritz ein Hund ist? Wer hinter dem Argument eine List vermutet, betrachte seine logische Form:

1. $(\exists x)(x \text{ ist ein Tier} \ \& \ x \text{ sitzt auf meinem Stuhl})$
2. $(x)(x \text{ ist ein Tier} \ \& \ x \text{ sitzt auf meinem Stuhl}) \rightarrow x \text{ denkt}$
3. $(x)(x \text{ denkt} \ \& \ x \text{ sitzt auf meinem Stuhl}) \rightarrow x = \text{ich}$
4. $(\exists x)(x \text{ ist ein Tier} \ \& \ x = \text{ich})$

Mithin ist jeder von uns mit einem Tier identisch.

Daraus wiederum folgt, daß wir die Identitätsbedingungen von Tieren aufweisen. Worin die Persistenz eines menschlichen Tieres auch bestehen mag, es ist zugleich das, was unsere Identität ausmacht. Im vorhergehenden Abschnitt habe ich zu zeigen versucht, daß die Persistenz menschlicher Tiere nichts mit Psychologie zu tun hat. Wenn dem so ist, gilt das auch für unsere Identität. Allerdings ist die Frage, ob wir Tiere sind, von der Frage zu unterscheiden, worin die Identität eines Tieres besteht. Ich könnte Recht haben, daß wir Tiere sind, mich aber über die Identitätsbedingungen menschlicher Tiere irren. Hier geht es bloß um Ersteres.

Mein Argument ist verblüffend einfach – *zu* einfach, möchte man vielleicht meinen. Andernfalls ist nicht recht einzusehen, weswegen es überhaupt Philosophen gibt, die keine Animalisten sind. Daß nur wenige Philosophen Animalisten sind, scheint mir daran zu liegen, daß sie dieses Argument nicht kennen (dazu später mehr). Wie dem auch sei: Das Argument hat drei Prämissen, und entsprechend lassen sich drei Einwände erheben, bzw. drei Strategien anwenden, um der entscheidenden Schlußfolgerung zu entgehen: Man behauptet, daß kein menschliches Tier hier sitzt; oder man sagt, das betreffende Tier denke nicht; oder man bestreitet, daß ich das einzige Wesen bin, welches hier sitzt und denkt. Wer der Meinung ist, wir seien keine Tiere, hat zwischen diesen Optionen zu wählen. Eine andere Möglichkeit hat er nicht. Sehen wir sie uns also der Reihe nach an.

5. Gibt es menschliche Tiere?

Was könnte dafür sprechen, daß hier kein menschliches Tier sitzt? Vermutlich, daß es überhaupt keine menschlichen Tiere oder sonstige Organismen gibt. Denn wenn es menschliche Tiere gibt, so gibt es hier, wo ich bin, ein solches Tier. Wer die erste Prämisse des Arguments bestreitet, scheint sich also darauf festzulegen, daß es streng gesehen keine Lebewesen gibt.

Derlei metaphysische Thesen gibt es zuhauf. Zum Beispiel sind die Idealisten der Auffassung, es gebe überhaupt keine materiellen Gegenstände (jedenfalls verstehe ich sie so). Andere meinen, daß kein Gegenstand einen Wechsel seiner Teile überleben kann; demzufolge gibt es nichts, das zu verschiedenen Zeitpunkten verschiedene Teile aufweist (Chisholm 1976: 86-113 und 145-58; siehe auch Unger 1979). Nun, wenn wir überhaupt etwas über Organismen wissen, so gehört dazu, daß sie einer Veränderung ihrer Teile unterliegen können. Ist das unmöglich, kann es keine Organismen geben.

Allerdings leugnen nur wenige Gegner des Animalismus die Existenz von Tieren. Das ist auch nicht weiter verwunderlich. Einmal davon abgesehen, daß eine solche Auffassung nur schwer zu glauben ist, würde damit die Existenz der meisten anderen Dinge, die wir stattdessen sein könnten, bestritten. Gibt es keine Tiere, so auch keine räumliche oder zeitliche Teile von Tieren oder Gegenstände, die durch Tiere konstituiert werden;

und ist die Annahme, daß es Tiere gibt, problematisch, so wohl auch jene eines Bündels von Wahrnehmungen. Sollte es keine Tiere geben, ist schwer einzusehen, was wir überhaupt sein könnten.

6. Können menschliche Tiere denken?

Die zweite Möglichkeit besteht darin einzuräumen, daß ein Tier auf meinem Stuhl sitzt, hingegen abzustreiten, daß es denkt (unter "Denken" sei hier Glauben, Wollen, Hoffen usw. verstanden). *Ich* denke, das Tier aber nicht. Der Grund für diese Auffassung kann nur darin bestehen, daß das Tier nicht in der Lage ist, zu denken. Denn wäre es dazu fähig, würde es jetzt denken. Wenn *dieses* Tier aber nicht denken kann – trotz seines gesunden und normal entwickelten Gehirns, seiner Bildung, seiner sprachlichen Fähigkeiten, seiner sozialen Umgebung, seiner passenden evolutionären Geschichte usw. –, kann kein Tier, welcher Art auch immer, jemals denken. Kann kein Tier denken, ist auch nicht einzusehen, wie ein Organismus überhaupt psychische Eigenschaften haben könnte.

Der Gedanke läuft also darauf hinaus, daß Tiere, selbst Mitglieder der Art *Homo sapiens*, genauso wenig denken und empfinden können wie Pflanzen. Das aber ist schwer zu glauben. Warum sollten Tiere nicht denken können? Was sollte ein Tier daran hindern, mit seinem Gehirn zu denken? Ist nicht gerade dies die Funktion eines solchen Organs?

Traditionell gesehen, sind Tiere deswegen nicht fähig zu denken, weil materielle Gegenstände dazu prinzipiell nicht in der Lage sind. Das hat etwas für sich: Wenn überhaupt ein materieller Gegenstand zum Denken fähig ist, dann ein Tier. Denkende Wesen müssen immateriell sein. Also sind wir immateriell. Freilich, wer bestreitet, daß kein materieller Gegenstand fähig ist zu denken, hat damit noch lange nicht erklärt, warum dem so ist. Allerdings glauben nur wenige Gegner des Animalismus, wir seien immateriell.

Man könnte auch so argumentieren: "Dieses Tier auf meinem Stuhl ist bloß mein Körper. Und es wäre abwegig zu behaupten, daß es mein Körper ist, der in diesem Augenblick über ein philosophisches Problem nachdenkt oder einen Text verfaßt. Was da nachdenkt oder schreibt, muß also etwas anderes sein als ein Tier. Das aber heißt nicht, daß ich immateriell bin; ich könnte einfach ein anderer materieller Gegenstand sein als mein Körper."

Es mag vielleicht falsch sein zu sagen, daß mein Körper denkt. Jedenfalls ist an solchen Aussagen irgendetwas nicht in Ordnung. Weniger klar ist aber, ob dies daher rührt, daß sich der Ausdruck "mein Körper" auf ein Ding bezieht, und zwar auf ein Tier, das ich in einem gewissen Sinne habe, das zu denken nicht in der Lage ist (vgl. Olson 1997: 142-150). Wie dem auch sei, das Argument liefert so oder so keine Erklärung dafür, weshalb menschliche Tiere nicht fähig sein sollten zu denken.

Wer behauptet, manche materiellen Gegenstände könnten denken, Tiere aber nicht, hat es schwer. Shoemaker (1999) begründet dies mit den Identitätsbedingungen von Tieren. Was ihre Identität ausmacht, ist seiner Auffassung nach nicht damit verträglich, daß sie über psychische Eigenschaften verfügen. Derlei Eigenschaften weisen nämlich spezifisch kausale Rollen auf, und diese Rollen setzen voraus, daß psychische Kontinuität für die Persistenz der Träger psychischer Eigenschaften hinreichend ist. Da aber keine Form von psychischer Kontinuität für die Persistenz eines Tieres hinreichend ist, können Tiere, menschliche Tiere eingeschlossen, keine psychischen Eigenschaften aufweisen. Entsprechend sind sie weder in der Lage zu denken noch zu empfinden. Hingegen sind jene materiellen Objekte, die über die passenden Identitätsbedingungen verfügen, zum Denken fähig und Organismen können solche Dinge "konstituieren". Ich habe mich an anderer Stelle mit Shoemakers Vorschlag auseinandergesetzt (Olson 2002a) und will hier nicht weiter darauf eingehen.

7. Wieviele Denker?

Angenommen, ein menschliches Tier sitzt auf meinem Stuhl und denkt. Könnte man dennoch darauf bestehen, daß ich etwas anderes bin als eben dieses Tier? Daß dieses Tier denkt, ich hingegen nicht, kann man kaum sagen. Ebenso wenig, daß ich nicht existiere, solange es ein Tier gibt, das meine Gedanken hat. Daß ich etwas anderes bin als das denkende Lebewesen auf meinem Stuhl, könnte nur dann sein, wenn ich nicht der einzige bin, der hier denkt. Ich denke. Das Tier denkt. Dabei verfügt es vermutlich über dieselben psychischen Eigenschaften, die auch ich habe. Dieses Tier aber ist nicht ich. Wo es so schien, als gebe es bloß ein denkendes Wesen, finden sich in Wirklichkeit deren zwei. Zwei Philosophen, ein Tier und ich, sitzen hier und verfassen diesen Text. Man ist nie allein: wo immer du bist, ist ein wachsendes Tier mit dir.

Es fällt schwer zu glauben, daß es doppelt so viele denkende Wesen geben soll, wie die Volkszählung uns berichtet. Doch ist die drohende Überbevölkerung nicht die einzige Schwierigkeit dieser Auffassung. Wenn es wirklich zwei Wesen – eine Person und ein Tier – sind, die denken, was ich denke, oder tun, was ich tue, so muß ich mich ernsthaft fragen, welches von beiden ich bin. Ich könnte glauben, ich sei die Person (jenes Wesen also, das nicht ein Tier ist). Doch hält sich nicht auch das Tier für eine Person? Es hat dieselben Gründe, das zu glauben, die auch ich habe. Und doch hat es unrecht. Wenn ich das Tier wäre und nicht die Person, würde ich dennoch glauben, ich sei die Person. Nach allem, was ich weiß, bin ich derjenige, der im Unrecht ist. Selbst wenn ich eine Person wäre und kein Tier, ich könnte es niemals wissen. Aus meiner Sicht liegt die Wahrscheinlichkeit, daß ich eine Person und kein Tier bin, höchstens bei 50%.

Es geht noch weiter. Falls das Tier in der Lage ist, zu denken, sollte es doch auch als Person gelten. Es verfügt über dieselben psychischen Eigenschaften wie ich. (Andernfalls hätte man zu erklären, weswegen es hier einen Unterschied gibt.) Tiere sind intelligent, sie haben Vernunft, Selbstbewußtsein, sind Träger moralischer Verantwortung und dergleichen mehr. Entsprechend erfüllen sie die herkömmlichen Kriterien für Personhaftigkeit. Und doch wäre es unklug, anzunehmen, daß jenes Tier, welches hier sitzt, eine numerisch von mir verschiedene *Person* ist. Denn dies würde der Auffassung widersprechen, daß Personen – sämtliche Personen – über psychische Identitätsbedingungen verfügen. Genau diese Auffassung war aber Anlaß zu glauben, wir seien keine Tiere.

Sollten menschliche Tiere trotz ihrer Intelligenz usw. nicht als Personen gelten, wären die gängigen Definitionen von 'Person' zu freizügig. Um eine Person zu sein, würde es nicht ausreichen, über psychische und moralische Eigenschaften zu verfügen, wie du und ich sie haben. Mithin könnte es intelligente, rationale, moralisch verantwortliche Lebewesen geben, die keine Personen wären, ja, es würde zu jeder echten Person mindestens eine solche Nicht-Person geben. Ob jemand eine Person ist, wäre damit psychologisch oder moralisch gesehen schlicht von keinem Interesse (mehr zu diesen Themen findet man bei Olson 2002b).

8. Einwände und Fragen

Da mir all diese Auffassungen unglaublich erscheinen, halte ich uns für Tiere. Anders gesagt: Auf unserem Planeten leben etwa 6 Milliarden menschliche Tiere. Diese Tiere sehen uns recht ähnlich. Sie sitzen auf unseren Stühlen und schlafen in unseren Betten. Sie reden, gehen zur Arbeit, fahren in Urlaub oder verbringen die Zeit mit Philosophie. Sie verfügen über dieselben physischen und psychischen Eigenschaften wie wir. Danach jedenfalls sieht es aus. All dies macht es schwierig zu behaupten, daß wir etwas anderes als diese Tiere sind. Die mutmaßliche Existenz von denkenden menschlichen Tieren kommt den Gegnern des Animalismus höchst unangelegen.

Ich möchte mich abschließend einem Einwand sowie einer heiklen Frage widmen. Der Einwand ist dieser: Ich habe behauptet, daß wir mit Tieren identisch sind und deshalb die Identitätsbedingungen von Tieren aufweisen. Nun könnte man mit gleichem Recht sagen: Wir sind mit anderen Dingen, *Philosophen* z.B., identisch, und teilen folglich ihre Identitätsbedingungen. Entsprechend würde das Argument lauten: Hier sitzt ein Philosoph. Dieser Philosoph denkt. *Ich* bin das denkende Wesen, das hier sitzt. Also bin ich ein Philosoph. Das heißt, ich bin mit einem Philosophen identisch. Also muß ich die Identitätsbedingungen eines Philosophen besitzen. Das scheint aber mit dem Animalismus unverträglich zu sein. Denn wie sollte es möglich sein, daß ein Ding den Identitätsbedingungen von Tieren als auch jenen von Philosophen unterworfen ist?

Ich will keineswegs bestreiten, daß wir Philosophen sind. Habe ich recht, so sind die Identitätsbedingungen von Philosophen – von menschlichen Philosophen zumindest – auch die Identitätsbedingungen von Tieren. Falls (menschliche) Personen Tiere sind, so ist Personenidentität nämlich Tieridentität. Und falls (menschliche) Philosophen Tiere sind, so ist Philosophenidentität Tieridentität. Wir sind Tiere, Personen, Philosophen, Europäer, und vieles andere mehr. Unsere Identitätsbedingungen aber verdanken sich dem Umstand, daß wir Tiere sind, und nicht dem Umstand, daß wir Personen oder Philosophen oder Europäer sind. In diese Richtung jedenfalls habe ich in Abschnitt 3 zu argumentieren versucht.

Viele glauben, daß wir die Identitätsbedingungen haben, die wir nun einmal haben, weil wir Personen sind. Ihrer Auffassung nach besteht unsere Persistenz in einer Art psychischer Kontinuität, weswegen für sie die Identitätsbedingungen von Personen mit denen von Tieren unverträglich sind. In ihren Augen sind wir keine Tiere. Gerade deshalb ist die Frage, ob wir Tiere sind, eine interessante und wichtige Frage. Wer sie mit "Nein" beantwortet, hat sich dem Argument des denkendes Tieres zu stellen.

Ich habe weiter oben behauptet, daß unsere Identitätsbedingungen mit Psychologie nichts zu tun haben. Das wiederum hat mich veranlaßt, mich mit dem Transplantationsargument auseinanderzusetzen, das Generationen von Philosophen zwingend erschien. Und damit zur heiklen Frage: Warum haben sie sich derart gründlich geirrt?

Eineteils wußten sie nicht, zu welchen Problemen ihre Ansicht führt. Das rührt daher, daß sie sich nicht mit den richtigen Fragen befaßt haben. Sie haben nicht gefragt, was wir sind. Vielmehr haben sie sich für Probleme der Identität über die Zeit hinweg interessiert; sie haben nach Identitätsbedingungen gesucht, die ihnen plausibel erschienen, sie haben sich damit zufrieden gegeben und sich anderen Themen zugewandt. Um die metaphysischen Folgen dieser Auffassung haben sie sich nicht gekümmert.

Ein weiterer Grund ist dieser: Wenn es zwischen einem Ding und mir einen kontinuierlichen psychischen Zusammenhang gibt, so ist dies ein starkes Indiz dafür, daß dieses Ding mit mir identisch ist. Das gilt umso mehr, als es ja niemals vorkommt, daß eine andere, von mir verschiedene Person in einem kontinuierlichen psychischen Zusammenhang mit mir steht: Gehirntransplantationen gibt es nur in der Fantasie. Hinzu kommt, daß wir uns meistens für psychische Kontinuität weit mehr interessieren als für die Frage, ob es einen kontinuierlichen physischen Zusammenhang zwischen einem Lebewesen und mir gibt. Hören wir einer Geschichte zu, ist es uns meist egal, welche Charaktere am Ende der Erzählung dieselben Lebewesen sind wie die, von denen zu Beginn die Rede war. Spannender ist für uns z.B. die Frage, wer sich noch an welche Begebenheiten oder Taten zu erinnern vermag.

Derlei mag uns leicht zu dem Gedanken verleiten, daß unsere Identität in psychischer Kontinuität besteht, vor allem, wenn man blind ist für die immensen Probleme, die

eine solche Auffassung in sich birgt. Sieht man hingegen ein, daß wir Tiere sind, sollte auch klar werden, daß man damit einen Fehler begeht – wenn dieser Fehler auch verständlich ist.

Die Gegner des Animalismus können sich natürlich auf dasselbe Spiel einlassen. Sie können versuchen, uns verständlich zu machen, weshalb die Prämissen *meines* Arguments offenkundig erscheinen, obgleich sie falsch sind. Wie geht dieses Spiel weiter? Ich schlage vor, das Transplantationsargument mit jenem des denkenden Tieres zu vergleichen. Was ist plausibler: Daß es keine Tiere gibt? Daß kein Tier jemals in der Lage ist zu denken? Daß ich eines von wenigstens zwei vernunftbegabten Wesen bin, die hier sitzen und denken? Oder daß ich doch nicht meinem transplantierten Großhirn folgen würde?

Literatur

- Baker, L. R. 2000. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chisholm, R. 1976. *Person and Object*. La Salle: Open Court.
- Hudson, H. 2001. *A Materialist Metaphysics of the Human Person*. Ithaca: Cornell.
- Olson, E. 1997. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press.
- . 2002a. What does functionalism tell us about personal identity? *Noûs* 36: 682-98.
- . 2002b. Thinking animals and the reference of 'I'. *Philosophical Topics* 30: 189-208.
- Quinton, A. 1962. The soul. *Journal of Philosophy* 59: 393-403.
- Russell, B. 1985. *The Philosophy of Logical Atomism*. La Salle: Open Court (Originalausgabe 1918).
- Shoemaker, S. 1984. Personal identity: a materialist's account. In S. Shoemaker und R. Swinburne, *Personal Identity*. Oxford: Blackwell.
- . 1999. Self, body, and coincidence. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 73: 287-306.
- Unger, P. 1979. I do not exist. In G. F. MacDonald (Hrsg.), *Perception and Identity*. London: Macmillan (auch in M. Rea (Hrsg.), *Material Constitution*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997).
- . 1990. *Identity, Consciousness and Value*. New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. 1995. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (Originalausgabe 1921).