



# Können nichtmenschliche Tiere handeln?

Geert Keil

## Zusammenfassung

Ralf Stoecker argumentiert, dass allein Menschen im strengen Sinne handeln könnten, weil sie allein fähig seien, etwas aus Gründen zu tun und über diese Gründe Rechenschaft abzulegen. Der Beitrag erörtert zwei Bedenken gegen diese Auffassung: (1) Warum soll es gerade die Praxis des *logon didonai* sein, die Verhalten zu Handlungen im engen Sinne macht? (2) Warum soll es genau zwei Sinne von ‚handeln‘ geben, einen engen und einen weiten? Ist es nicht plausibler, Handlungsfähigkeit als eine Sache des Grades anzusehen?

## Schlüsselwörter

Anthropologische Differenz • Handlungsfähigkeit • Fähigkeitsgrade • *Logon didonai* • Realisierungslücke

Aristoteles stellt in seinen ethischen Schriften fest, man könne von keinem anderen Lebewesen als dem Menschen sagen, dass es handle.<sup>1</sup> An anderen Stellen, etwa in seinen biologischen Schriften, schreibt Aristoteles hingegen nichtmenschlichen Tieren Handlungsfähigkeiten zu. Offenkundig benutzt er die Ausdrücke *prattein* und *praxis* manchmal in einem engeren und manchmal in einem weiteren Sinn.

---

G. Keil (✉)

Institut für Philosophie, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin, Deutschland

E-Mail: [geert.keil@hu-berlin.de](mailto:geert.keil@hu-berlin.de)

<sup>1</sup>Aristoteles, *EE* II 6, 1222b18-20; vgl. *EN* VI 2, 1139a19-20.

Ralf Stoecker hält es ebenso. In seinem programmatisch betitelten Aufsatz „Why Animals Can’t Act“ heißt es: „Strictly speaking, there is no animal action, only behaviour“. In einem weniger strengen Sinn könnten Tiere durchaus handeln. „As one might put it: of course they act, only strictly speaking they don’t“ (Stoecker 2009, S. 256).

Damit hätten wir schon zwei Autoritäten beisammen, die auf die Frage, ob Tiere handeln können, die gleiche Antwort geben: ja und nein. Nun kommt es, wie überall in der Philosophie, auf die Begründung an. Worin soll sich der strenge von einem weniger strengen Sinn von „handeln“ unterscheiden, und aus welchem Grund soll das Verhalten nichtmenschlicher Tiere dem einen Sinn entsprechen, dem anderen nicht?

Ich werde in diesem Beitrag zunächst Ralf Stoeckers Begründung seiner zerteilten These zusammenfassen (1) und dann zwei Rückfragen dazu stellen (2). Auf Aristoteles geht Stoecker nicht ein, doch gibt es interessante Parallelen zwischen beiden Ausführungen dazu, welche Fähigkeiten allein Menschen besitzen und warum (3). Im Rest des Beitrags werde ich den Blick weiten und zunächst eigene Überlegungen dazu anstellen, warum die Antwort „ja und nein“ zu kurz greift, welches die Vorzüge eines *gradualistischen* Verständnisses von Fähigkeiten sind und welche Rolle die *Vagheit* fähigkeitszuschreibender Ausdrücke spielt (4). Dann skizziere ich die These, dass die je artspezifischen Fähigkeitsprofile von Menschen und anderen Tieren durch „Realisierungslücken“ voneinander getrennt sind (5). Der Beitrag mündet in Metaüberlegungen zum Streit über die „anthropologische Differenz“: Die zwischen „Assimilationisten“ und „Differentialisten“ umstrittene Frage, ob sich Menschen und andere Tiere in ihren mentalen Fähigkeiten *qualitativ* oder bloß *quantitativ* unterscheiden, ist schlecht definiert und unfruchtbar. Sie sollte zugunsten gehaltvollerer Fragen zu den Akten gelegt werden (6).

---

## 1 „Why Animals Can’t Act“

Stoeckers Aufsatztitel „Why Animals Can’t Act“ birgt neben der Provokation zunächst eine kleine Irritation: Gibt es nicht klarerweise Tiere, die handeln können, nämlich Menschen? Um die Irritation zu beseitigen, muss man sich vor Augen halten, dass auch der Ausdruck „Tier“ mehrdeutig ist: Manchmal sind Tiere unter Einschluss, manchmal unter Ausschluss des Menschen gemeint. Nennen wir den ersten Sinn von „Tier“ den *inklusive*, den zweiten den *exklusive*. In der Formel vom Menschen als vernünftigem Tier (*animal rationale*) wird „Tier“ inklusiv verwendet. Wo hingegen vom Verhältnis zwischen „Mensch und Tier“

die Rede ist – im Alltag, in der Tierschutzdebatte, in der Bibel –, wird „Tier“ exklusiv verwendet.

Der exklusive Tierbegriff hat sich trotz Darwin bis heute neben dem inklusiven behaupten können. Hat der Alltagssprachgebrauch die darwinsche Revolution verschlafen? Vielleicht, doch der Hauptgrund für das Überleben des exklusiven Tierbegriffs dürfte ein kommunikationsökonomischer sein: Es ist allgemein unangemessen, sprachlich etwas hervorzuheben, was im jeweiligen Konversationskontext nichts zur Sache tut. So würde ein Zirkusplakat, welches statt „Menschen, Tiere, Sensationen“ korrekter „Menschen, andere Tiere, Sensationen“ ankündigte, nicht bloß den vierhebigen Trochäus ruinieren, sondern gegen die griechische Konversationsmaxime verstoßen, nur Relevantes zu erwähnen. Ähnliches gilt von der Rede vom „Mensch-Tier-Vergleich“: Man verpflichtet sich nicht allein durch diesen Ausdruck schon auf die Auffassung, dass Menschen biologisch keine Tiere sind.

Übrigens gibt es für den inklusiv verwendeten Ausdruck „Tier“ einen guten Ersatz, der nicht erst disambiguiert werden muss: Menschen und andere Tiere sind *Lebewesen*. Bei Aristoteles findet sich häufig die Formulierung, dass „der Mensch als einziges unter den Tieren“ diese oder jene Fähigkeit besitze. Verwendet Aristoteles also „Tier“ im inklusiven Sinn? Nein, angemessener ist es, „zôon“ von vornherein mit „Lebewesen“ statt mit „Tier“ zu übersetzen.<sup>2</sup>

Kommen wir nun zum Provokationsgehalt des Titels „Why Animals Can't Act“. Die Provokation ist Ralf Stoecker völlig bewusst. Er erinnert eingangs des Aufsatzes daran, dass viele Tiere komplexe Strukturen errichten, kooperativ jagen, Werkzeuge benutzen und einander durch Alarmrufe warnen (vgl. Stoecker 2009, S. 257). Mehr noch, sie können vieles, was Menschen *nicht* können. Kein Mensch kann ein Spinnennetz weben, einen Ameisenhaufen bauen oder aus eigener Kraft fliegen.

Die verschiedenen Tierspezies, der *homo sapiens* eingeschlossen, scheinen ihr je artspezifisches Handlungs*repertoire* zu haben. Wollte man nun den Besitz von Handlungsfähigkeit an demjenigen Repertoire bemessen, das Menschen besitzen, wäre das ein willkürlicher, artenchauvinistischer Maßstab. So auch Stoecker am Beispiel der früher von Schaustellern vorgeführten „Tanzbären“: Tanzen sei eine voraussetzungsreiche soziale Kunst. Tanzbären könnten nicht wirklich tanzen, sondern seien so dressiert worden, dass sie sich wie schlechte menschliche Tänzer bewegen. Aber das spreche nicht gegen die Bären. Sie brauchen nicht tanzen

---

<sup>2</sup>Allerdings ist der Begriff des Lebewesens nicht deckungsgleich mit dem inklusiven Tierbegriff, da er neben den Tieren auch die Pflanzen umfasst. Wir scheinen im Deutschen neben „Tier“ keinen eigenen Ausdruck für die Klasse derjenigen Wesen zu haben, die Aristoteles als *zôa* bezeichnete: Menschen und nichtmenschliche Tiere.

zu können, schließlich hat diese Fähigkeit für Bären keinen evolutionären Nutzen. „Bears obviously need not dance; they can do so many marvellous things no human being could ever perform.“ (ebd., S. 269) Stoecker erinnert daran, dass es vielen Spezies aufgrund ihres Fähigkeitsprofils gelungen ist, über Jahrmillionen ihre jeweilige ökologische Nische zu besetzen. Ob unsere humanspezifischen Fähigkeiten uns in die Lage versetzen, uns langfristig zu behaupten, bleibe abzuwarten. „To this extent the search for acting animals is akin to a human beings’ lookalike contest with a considerable smack of species chauvinism.“ (ebd.)

Vom Artenchauvinismus scheint Stoecker also weit entfernt zu sein. Doch wie bekommt er nun noch die Kurve zu seiner These, dass nichtmenschliche Tiere „im strengen Sinne“ nicht handeln können? Und welches ist dieser strenge Sinn?

Stoeckers Überlegungen nehmen ihren Ausgang von der Beobachtung, dass Menschen einander ihr Handeln häufig durch *Gründe* erklären. Diese Beobachtung bettet Stoecker in eine Darstellung ein, die wesentlich auf die kindliche Sozialisation abstellt. Hier ist eine Kurzfassung (vgl. ebd., S. 265–7):

Wir wachsen in einer sprachgetränkten Umgebung auf und werden von frühester Kindheit an in die Praxis einsozialisiert, gemeinsam herauszufinden, was jeweils zu tun ist, und voneinander Rechenschaft über die Gründe zu fordern, aus denen man etwas getan hat. Wir *erklären* Verhalten auch mit Bezug auf solche Gründe, nämlich darüber, dass das Verhalten mit dem übereinstimmt, was in der jeweiligen Situation alles in allem zu tun angezeigt war.<sup>3</sup> Was jeweils zu tun ist, finden wir durch „öffentliche praktische Überlegung“ (*public practical deliberation*) heraus:

Linguistic communication basically is what I want to call *public practical deliberation* and usually it carries the normative demand to adjust one’s behaviour to its results. [...] In this sense, the social art of public practical deliberation puts us under pressure really to do what is arguably the best. (ebd., S. 266)

Stoeckers Darstellung der Einsozialisation in die Überlegenspraxis enthält eine Pointe über das Verhältnis von öffentlichem Erwägen und privatem Denken. Letzteres erwachse aus Ersterem, nicht umgekehrt. Denken werde durch das Internalisieren einer sozialen Praxis erlernt:

---

<sup>3</sup>Eine ausführlichere Darstellung der Erklärungsleistung von Handlungserklärungen bietet Stoecker (2008). Nur so viel: Stoecker teilt Davidsons Auffassung, dass die Angabe von Gründen die Handlung zugleich *kausal* erklärt, nicht aber die zusätzliche Auffassung, dass diese Gründe qua mentale Ereignisse *Ursachen* der Handlung sind.

[W]e have learned to think, where thinking is the art of feigning the social practice of public practical deliberation. Because we have grown up and still live in societies which depend heavily on linguistic communication which is in its very core public practical deliberation and because we have the ability to feign such a deliberation solipsistically, a large part of our behaviour can be explained as being in accordance with the result of such a deliberation, i.e. much of what we do is what is arguably the best we can do in the particular situation. (S. 267)

Die beschriebenen Zusammenhänge nutzt Stoecker, um den Handlungsbegriff zu erläutern. Zunächst schließt er sich der verbreiteten Auffassung an, dass Handeln ein gründegeleitetes Verhalten ist. Ferner teilt er die ‚externalistische‘ Auffassung, dass es *Tatsachen* und nicht etwa mentale Einstellungen sind, die uns Gründe für etwas liefern. Leider wird die Parfit-Formel oft verkürzt zitiert (‚Gründe sind Tatsachen, die für etwas sprechen‘) und drückt dann das Gemeinte missverständlich aus. Die verkürzte Fassung fokussiert darauf, was Gründe *sind*, statt auf die *Beziehung*, die zwischen der angeführten Tatsache und dem besteht, wofür sie zur Begründung angeführt wird.<sup>4</sup> Stoecker zufolge lassen sich sowohl der Begriff des Grundes als auch der Handlungsbegriff am besten von der sozialen Praxis her aufklären, einander Rechenschaft abzulegen. Handlungen *seien* das, was wir anderen gegenüber durch Gründe rechtfertigen:

Actions, according to this proposal, are just those of our doings that are due to our ability to align whatever we do to the call of reason, materialized in the call of the social practice. (S. 267)

Agency [...] is a skill that is dependent on a highly sophisticated, social practice, the practice of public practical deliberation. Only because we are raised in this practice and moreover because we have internalized it can we be expected to do whatever it is that is arguably the best and in turn can our doings be explained on the basis of this particular skill. (S. 268)

Zusammengefasst: Menschen sind Wesen, die in einer sprachgetränkten Umgebung aufwachsen und durch öffentliches praktisches Überlegen herauszufinden suchen, was jeweils zu tun ist. Ihre *Handlungsfähigkeit* entsteht im Rahmen dieser sozialen Praxis und zeichnet sich gegenüber dem bloßen Verhalten anderer

---

<sup>4</sup>Bei Parfit selbst steht es richtiger: „Facts give us reasons [...] when they count in favour of our having some attitude or acting in some way“ (Parfit 2011, S. 31). Für etwas zu sprechen, ist keine Eigenschaft von Tatsachen. Eine Tatsache *zur Begründung anzuführen*, ist eine Tätigkeit von dazu fähigen Wesen. Ohne solche Wesen gäbe es zwar Tatsachen, doch würde sich die Frage, für welche Handlungen sie sprechen, nicht stellen.

Tiere dadurch aus, dass wir einander Rechenschaft über die *Gründe* ablegen können, aus denen wir etwas tun oder getan haben. Wir zeichnen uns, wie man der Kürze halber mit Platon sagen könnte, durch die Fähigkeit des *logon didonai* aus – übersetzbar mit „Rede und Antwort stehen“, „Rechenschaft geben“ oder „rechtfertigen“.

---

## 2 Zwei Fragen

Stoeckers Darstellung wirft eine Reihe von Fragen auf, von denen ich für den Rest meines Beitrags zwei herausgreife:

1. Warum soll es gerade die Praxis des *logon didonai* sein, die Verhalten zu Handlungen im strengen Sinne macht? Stoecker erzählt eine interessante Geschichte darüber, wie Handlungsfähigkeit und die soziale Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen *beim Menschen* zusammenhängen, aber wenn ich recht sehe, fehlt ein Argument dafür, dass dieser Zusammenhang zum *Begriff* des Handelns gehört. Spitz gefragt: Müsste die These, dass „im strengen Sinne“ allein Menschen handeln können, nicht substantieller begründet werden als durch einen passend stipulierten Handlungsbegriff?
2. Warum soll es genau zwei Sinne von „handeln“ geben, einen engen, in dem allein Menschen handeln können, und einen weiten, in dem andere Tiere es auch können? Ist es nicht viel plausibler, ein *Kontinuum* von Fähigkeiten anzunehmen und Handlungsfähigkeiten als eine Sache des Grades anzusehen? Für eine gradualistische Auffassung handlungsartiger Fähigkeiten sprechen mindestens die Gründe, dass Menschen ihre Fähigkeiten in der Ontogenese allmählich erwerben und dass humanspezifische Fähigkeiten sich in der Phylogenese sukzessive aus nichthumanspezifischen entwickelt haben. Außerdem unterscheiden sich auch nichtmenschliche Tierspezies in ihren praktischen Fähigkeiten stark untereinander. Nähme man Grade von handlungsartigen Fähigkeiten an, könnte man diese Grade feinteilig sowohl über verschiedene Tierspezies als auch über phylo- und ontogenetische Entwicklungsschritte verteilen.

Auf die erste Frage werde ich nur knapp eingehen, auf die zweite ausführlicher. Zur ersten: Stoeckers Auffassung, dass für Handeln im engeren Sinne maßgeblich sei, sein Verhalten durch Gründe gegenüber anderen rechtfertigen zu können, provoziert erneut den Vorwurf des Artenchauvinismus. Die Praxis, humanspezifische Vermögen zum Maß der Dinge zu machen, tritt hier, wie man mit Hanjo Glock

einwenden könnte, im Gewand des *Lingualismus* auf: Es ist nach Glock (2019) nicht gerechtfertigt, den Besitz von geistigen oder Geistbesitz erfordernden Fähigkeiten an den Sprachbesitz zu binden und damit die Frage vorzuentcheiden, ob nichtmenschliche Tiere die fraglichen Fähigkeiten ebenfalls besitzen. Hat Stoecker ein Argument dafür in der Hinterhand, dass *logon didonai* zum Begriff des Handelns im strengen Sinne gehört?

Es hat sich in der Philosophie als notorisch schwierig erwiesen, notwendige und gemeinsam hinreichende Bedingungen dafür anzugeben, dass etwas unter einen bestimmten Begriff fällt. Erfolgreiche, weithin geteilte Begriffsanalysen sind rar. Den Wettlauf zwischen dem Erdenken von Gegenbeispielen und dem Verfeinern der herausgeforderten Begriffsanalyse haben bisher in der Regel die Gegenbeispiele gewonnen – etwa Gettierfälle, die nachwachsen wie die Köpfe der Hydra. Die metaphilosophischen Debatte über Begriffsanalyse und die „method of cases“ ist längst in die Phase eingetreten, in der die *Gründe* dafür erörtert werden, dass Begriffsanalysen kaum je wasserdicht zu machen sind. Gettierfälle sind in dieser Hinsicht besonders instruktiv, denn sie scheinen zu zeigen, dass wir uns unserer sprachlichen Intuitionen über Einzelfälle sicherer sind als der Angemessenheit der besten philosophischen Theorien, die diese Intuitionen einfangen sollen. Nur so ist zu erklären, dass wir Gettierfälle als *Testfälle* für die extensionale Angemessenheit der Wissensdefinition nutzen.

Auch für den Handlungsbegriff liegt bisher keine weithin akzeptierte Analyse vor. Stoecker wäre möglicherweise besser beraten, den Stier bei den Hörnern zu packen und auf das „Argument des paradigmatischen Falls“ zurückzugreifen, um zumindest die *Extension* des Handlungsbegriffs vorzustrukturieren. Das Argument lässt sich auf einen Großteil des intentionalen Idioms anwenden und geht so: Wir mögen nicht präzise angeben können, was es heißt, überlegen zu können, etwas zu glauben, eine Absicht zu haben oder eine waschechte Handlung auszuführen. Aber eines steht außer Zweifel: Menschen sind die paradigmatischen Träger dieser Prädikate. Am menschlichen Beispiel haben wir den Gebrauch dieser Ausdrücke erlernt. Diese paradigmatische Rolle hinsichtlich des intentionalen Idioms spielt kein anderes Tier. Deshalb ist es gerechtfertigt, zu versuchen, vom menschlichen Fall abzulesen, worin Handlungsfähigkeit „im engeren Sinn“ besteht. Wie auch immer die fraglichen Fähigkeiten im Einzelnen zu erläutern sind, es kann sich nicht herausstellen, dass kein Mensch jemals überlegt hat, eine Überzeugung oder eine Absicht hatte, eine Handlung ausgeführt hat.

*Paradigm case arguments* sind in der Philosophie der normalen Sprache nicht selten für dogmatische Behauptungen missbraucht worden. Ein Beispiel wäre Wittgensteins Dekret: „Wir sagen nur vom Menschen, und was ihm ähnlich ist, es denke“ (PU § 360). Die hier vorgeschlagene und Stoecker angesonnene These ist

schwächer. Sie besagt nur, dass Menschen paradigmatischerweise bestimmte mentale und Geist erfordern Fähigkeiten besitzen, während es eine offene Frage ist, welche anderen Tiere diese Fähigkeiten in welchem Ausmaß ebenfalls besitzen mögen. Das *paradigm case argument* kommt auch ohne den von Glock kritisierten Lingualismus aus, der sprachunfähige Tieren von vornherein vom Besitz der Handlungsfähigkeit ausschließt. Das Argument erbringt nicht selbst schon eine Begriffsanalyse von „handeln“ und nimmt deren Ergebnis auch nicht vorweg, sondern restringiert nur mögliche Ergebnisse. Es dient allein dazu, den Einwand des Speziesismus bei den Hörnern zu packen: Was auch immer Handlungen sind, es kann sich nicht herausstellen, dass kein Mensch je gehandelt hat.

Die zweite Frage lautete, ob man statt einer binären Unterscheidung von „engem“ und „weitem“ Handlungsbegriff nicht besser ein Kontinuum von handlungsartigen Fähigkeiten annehmen sollte. Ihr ist der Rest des Beitrags gewidmet. Zunächst werde ich einen Umweg nehmen und einen Seitenblick auf Aristoteles werfen. Dies bietet sich aus mehreren Gründen an. Den ersten habe ich eingangs schon erwähnt: Wie Stoecker schreibt Aristoteles allein dem Menschen Handlungsfähigkeit zu und kennt zugleich einen liberaleren Handlungsbegriff. Zweitens gibt es eine weitere Gemeinsamkeit mit Stoecker: Aristoteles betont die politische Funktion der menschlichen Sprachfähigkeit. Allein Menschen könnten sich über Fragen des Gemeinwohls verständigen und so ein Gemeinwesen organisieren. Drittens vertritt Aristoteles in seiner Naturphilosophie eine Kontinuitätsthese und wendet diese auch auf die Entwicklung von Vermögen an.

---

### 3 Ein Seitenblick auf Aristoteles

Nach Aristoteles kann der Mensch „allein unter den Lebewesen“ im eigentlichen Wortsinn handeln, „insofern von keinem anderen gesagt werden könnte, es handle“ (*EE* II 6, 1222b18-20). Welches ist dieser strenge Sinn? Dazu vertritt Aristoteles eine robustere metaphysische These als Stoecker: Allein der Mensch könne *Ursprung* einer Veränderung in dem Sinn sein, dass von seiner überlegten Entscheidung (*prohairesis*) abhängt, was geschieht. Menschen stünden nämlich am Anfang von Kausalketten: „Der Stock bewegt den Stein, wird (selbst) bewegt von der Hand, die ihrerseits bewegt wird von dem Menschen, dieser dann (tut das) nicht mehr auf Grund davon, daß er von anderem bewegt würde“ (*Phys.* VIII 5, 256a6-8).

Lassen wir aber die aristotelische Bewegungs- und Ursachenlehre auf sich beruhen und wenden uns der Auffassung zu, die Aristoteles im ersten Buch der *Politik* zur Sonderstellung des Menschen aufgrund seines Sprachvermögens

skizziert. Aristoteles entwirft dort ein komplexes Bild, das neben dem Besitz von *logos* weitere humanspezifische Fähigkeiten und insbesondere diejenige einschließt, sich zu staatlichen Gemeinschaften zusammenschließen. Wie diese Fähigkeiten miteinander zusammenhängen, ist erklärungsbedürftig. Die markante und vielzitierte Stelle dazu lautet:

Nun hat der Mensch als einziges Lebewesen Sprache [*logos*]; die Stimme [*phônē*] gibt zwar ein Zeichen von Schmerz und Freude, deswegen ist sie auch den übrigen Lebewesen verliehen, denn ihre Natur gelange bis zu der Stufe, daß sie Empfindung von Schmerz und Lust haben und sich diese untereinander anzeigen; die Sprache dient aber dazu, das Nützliche und Schädliche, und daher auch das Gerechte und Ungerechte, darzulegen. Denn dies ist den Menschen gegenüber den anderen Lebewesen eigentümlich, allein ein Empfinden für Gut und Schlecht, Gerecht und Ungerecht und anderes zu haben. Die Gemeinschaft in diesen Dingen begründet aber Haushalt und Staatsverband [*polis*]. (*Pol.* I 2, 1253a8-18)

Aristoteles ist nicht entgangen, dass auch Bienen kommunizieren und Staaten bilden. Der Mensch sei aber „eher als jede Biene und jedes Herdentier“ ein politisches Wesen (ebd., 1253a7-8). Auch Kommunikationsfähigkeit und Sozialität lassen sich nämlich mehr oder weniger anspruchsvoll verstehen. Bienen wie Menschen kommunizieren, Bienen wie Menschen leben in Gemeinschaften, aber bei Menschen ist einiges qualitativ anders: Die humanspezifische propositionale Sprache, die im Unterschied zu Tierlauten auf Konventionen (*synthēkai*) beruht, erlaubt es uns, uns über beliebige Dinge zu verständigen, so auch über „Gut und Schlecht, Gerecht und Ungerecht“. Menschen sind auf das *gute* Handeln (*eu prattein*) und das *gute* Leben (*eu zēn*) aus. Die Fähigkeit, sich über das Gute und Gerechte zu verständigen, ermöglicht eine besondere Art des Gemeinwesens. Im „Zusammenleben und im Teilen von Worten und Gedanken“ bilden Menschen eine Lebensform, die über eine bloß herdenförmige (*agelaios*) hinausgeht (*EN* IX 9, 1170b10-14). Menschen können sich im Unterschied zu anderen Tieren deliberativ über das Gemeinwohl (*koinon sympheron*) verständigen, und dies ist Voraussetzung für die Bildung einer Polis (vgl. *Pol.* III 6, 1279a17-22).

Ralf Stoecker kommt in seinem Aufsatz ohne Aristoteleszitate aus. In der Betonung der sozialen und normativen Implikationen der Sprachfähigkeit ist er Aristoteles aber sehr nahe: Wir können uns durch ‚öffentliches praktisches Überlegen‘ darüber verständigen, was zu tun am besten ist.

Nun zur Frage, ob man die betreffenden Fähigkeitsunterschiede zwischen Menschen und anderen Tieren als qualitative oder als quantitative auffassen sollte. In Aristoteles’ Darstellung mischen sich kategorische und gradualistische Beschreibungen dieser Unterschiede: Die zitierte *Politik*-Stelle beginnt mit einem

quantitativen Vergleich – der Mensch sei *in höherem Maße* oder *eher* ein politisches Wesen (*mallon politikon*) als die anderen Tiere –, mündet jedoch in kategorische Behauptungen darüber, was Menschen als einzige Lebewesen können. Auch an anderen Stellen seines Werks finden sich sowohl gradualistische als auch kategorische Thesen zur ‚anthropologischen Differenz‘.<sup>5</sup>

Ein Schlüssel zur Auflösung dieser Spannung dürfte, wie gesagt, in dem Umstand bestehen, dass die fraglichen Fähigkeiten sich jeweils mehr oder weniger anspruchsvoll verstehen lassen. In einem Sinne kommunizieren auch Bienen, in einem anderen aber nicht. In gewissem Sinn bilden auch andere Tiere Gemeinschaften, aber nicht in einem anspruchsvollen Sinn, der sprachliche Verständigung über beliebige Sachverhalte verlangt. Im strengen Sinn können allein Menschen handeln, in einem weniger strengen Sinn auch andere Tiere.

---

#### **4 Ja, nein, ein bisschen: Fähigkeitsgrade und Vagheit**

Die Unterscheidung zwischen einem engeren und einem weiteren Sinn von „handeln“ erlaubt es Stoecker, die Frage, ob Tiere handeln können, nach aristotelischem Vorbild mit „ja und nein“ zu beantworten. Auf den ersten Blick deckt diese Antwort den gesamten logischen Raum möglicher Antworten ab. Aber sie ist unterkomplex, es könnte ein Drittes geben: Die Unterscheidung lässt keinen Raum für die Antwort „ein bisschen“. Stoecker hat nicht begründet, warum es genau zwei Sinne von „handeln“ geben sollte, einen engeren, in dem allein Menschen handeln können, und einen weiteren, in dem andere Tiere es auch können.

Wenig kontrovers dürfte sein, dass Handlungsfähigkeit mit weiteren Fähigkeiten zusammenhängt und diese teils empirisch voraussetzt, teils auch begrifflich impliziert. In die Erörterung dieser Zusammenhänge sind wir nicht besonders tief eingestiegen, doch die Herausforderung ist schon erkennbar geworden: Die weiteren Fähigkeiten und Eigenschaften, die zur näheren Erläuterung des strengen Sinns von „handeln“ herangezogen werden und die im Idealfall notwendige und gemeinsam hinreichende Bedingungen für den Besitz von Handlungsfähigkeit darstellen, kommen plausiblerweise ihrerseits in Abstufungen vor. Bleiben wir bei Stoeckers eigener Darstellung: Ein Menschenkind wird in die Praxis einsozialisiert, auf die Frage, warum es etwas Bestimmtes getan hat, etwas Passendes zu antworten. Anfangs besitzt es die für *logon didonai* erforderlichen Fähigkeiten

---

<sup>5</sup>Für einen knappen Überblick über Aristoteles' spannungsvolle Auffassungen zur anthropologischen Differenz vgl. Keil und Kreft (2019).

nur in einem geringen Maße, später mehr und mehr. Wenn man aber die Bedingungen für Handlungsfähigkeit, welche es auch sein mögen, in einem geringeren oder höheren Ausmaß erfüllen kann, sind die Aussichten für eine binäre Antwort auf die Titelfrage trübe.

Ich verlasse Stoecker und Aristoteles, um das Gesagte auf eigene Rechnung auf die Frage nach der anthropologischen Differenz zu beziehen.<sup>6</sup> Hier stehen einander, in neuerer Terminologie, eine „assimilationistische“ und eine „differentialistische“ Auffassung gegenüber:

*Differentialists* maintain that there are crucial qualitative differences separating us from animals. *Assimilationists* maintain that the differences are merely quantitative and gradual. (Glock 2010, S. 384)

Betrachten wir zum Vergleich zunächst die menschliche Ontogenese: Anfangs können Menschenbabys ziemlich wenig. In der Entwicklung geht der Nichtbesitz von Fähigkeiten über schwer benennbare Zwischenstufen in den Besitz über. In unserem Zusammenhang geht es um mentale Fähigkeiten: In welcher Minute ihres Lebens hat die kleine Anna zum ersten Mal etwas gedacht, ihre erste Absicht gebildet, ihre erste praktische Überlegung angestellt, die erste waschechte Handlung ausgeführt? Jede präzise Angabe wäre unangemessen – nicht, weil es zu schwierig feststellbar wäre, sondern weil es hier nichts festzustellen gibt. Wir haben es nicht mit epistemischer Unsicherheit zu tun, sondern mit semantischer *Vagheit*.

Seit der Antike ist bekannt, dass vague Prädikate, also solche mit randbereichsunscharfer Extension, das *Sorites-Paradox* erzeugen, indem sie die schrittweise Ausdehnung ihres Anwendungsbereichs von klaren Fällen über Grenzfälle bis hin zur Absurdität erlauben. Was könnte größer sein als der Unterschied zwischen einem Kahlköpfigen und einem üppig Behaarten, oder der zwischen einer unreifen grünen Tomate und einer vollreifen roten? Und doch lässt sich jeweils eine Reihe von mit dem bloßen Auge ununterscheidbaren Zwischenschritten interpolieren. Ausdrücke wie „kahlköpfig“ oder „rot“ sind semantisch *vage*: Sie haben eine unscharf begrenzte Extension. Welche Tomate in der langen Soritesreihe ist die erste rote? *There is no fact of the matter*. Wo beginnt die Grauzone, welche Tomate ist der erste Grenzfall von „rot“? Auch das lässt sich nicht sagen, denn „Grenzfall“ und „Grauzone“ sind ebenfalls *vage* Prädikate. Die Grenzfallträchtigkeit von „ist ein Grenzfall von“ nennt man *höherstufige Vagheit*.

---

<sup>6</sup>Im Weiteren greife ich auf Überlegungen zurück, die ich in Keil (2020) entwickelt habe.

Auch die meisten fähigkeitsbezeichnenden Ausdrücke sind *vage*. Jede genaue Angabe, welches Verhalten der kleinen Anna erstmals Ausdruck einer Handlungsfähigkeit im strengen Sinne war, wäre stipulativ. Heute kann Anna handeln, denken, überlegen, fragen und antworten, Rechenschaft über ihre Gründe ablegen, am Anfang ihres Lebens konnte sie all das nicht. Plausiblerweise hat es Vor- und Zwischenstufen gegeben. Sie zu charakterisieren ist notorisch schwierig, weil uns dafür buchstäblich die Worte fehlen. Unser intentionales Idiom, also die Zuschreibung von Wünschen, Überzeugungen und Absichten ist auf das Vollbild zugeschnitten, nämlich auf ein ausgewachsenes Exemplar der Spezies, genauer: auf einen psychisch leidlich gesunden Erwachsenen im Vollbesitz seiner Fähigkeiten. Wenn wir feiner klassifizieren wollen, gehen uns schnell die Verben aus. Für die Beschreibung dessen, was jemand während des allmählichen Erwerbs einer Fähigkeit kann, arbeiten wir deshalb mit Steigerungspartikeln, Gradadverbien und Heckenausdrücken, also mit sprachlichen Mitteln, die es erlauben, den Gehalt der Aussage abzuschwächen. Anna kann *ein bisschen* Klavier spielen, zeigt eine *rudimentäre Beherrschung* der Bruchrechnung und kann schon *ziemlich gut* tanzen, während es Bären *streng genommen* nicht können.

Es mag unidiomatisch klingen, auch bei der *Handlungsfähigkeit* davon zu sprechen, dass jemand sie in einem höheren oder geringeren Ausmaß besitzt. Das dürfte daran liegen, dass wir außerhalb einer philosophischen Untersuchung selten Urteile über derart generelle Fähigkeiten fällen. (Wir fragen im Alltag auch häufiger danach, wie gut jemand Englisch kann, als danach, in welchem Ausmaß er die Sprachfähigkeit besitzt.) In psychiatrischen Kontexten kommt es aber durchaus vor, dass der Besitz von Handlungsfähigkeit gradiert wird – wenn nämlich für sie relevante mentale Fähigkeiten der Willensbildung, des Entscheidens oder der Selbststeuerung stark eingeschränkt sind.

In unserem Zusammenhang interessiert allerdings weder der pathologische Fähigkeitsverlust noch die diachrone Perspektive auf den menschlichen Fähigkeitserwerb, sondern der synchrone Speziesvergleich. Auch dort werden Fähigkeitszuschreibungen vielfach gradiert: Die Forschungsliteratur zur vergleichenden Tierpsychologie ist eine reiche Fundgrube für modifizierende Ausdrücke wie „rudimentary kinds of“, „(not) in a full-blown sense“, „preliminary stages of“, „at least simple forms of“, etc. Mithilfe solcher Ausdrücke werden den betreffenden Tieren Grade von Fähigkeiten zugeschrieben, deren Vollform beim Menschen beobachtet wird.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup>Sprachlich abgeschwächte Fähigkeitszuschreibungen lassen sich philosophisch weiter analysieren. In der jüngeren Theorie der Fähigkeiten wird ein differenziertes Bild gezeichnet: Ob eine bestimmte Fähigkeitszuschreibung wahr ist, wird immer in Anbetracht bestimmter kontextuell fixierter Tatsachen beurteilt. Außerdem spielt eine Rolle, wie *verlässlich* jemand

Was lehrt uns die Gradierbarkeit mentaler Fähigkeiten über den Streit zwischen Differentialisten und Assimilationisten hinsichtlich der anthropologischen Differenz? Auf den ersten Blick spricht sie für den Assimilationismus. Darwin (1871, S. 35) schreibt: „There is no fundamental difference between man and the higher mammals in their mental faculties“. Nun wissen wir aus der Debatte über das Sorites-Paradox, dass zwischen dem ersten und dem letzten Glied einer Soritesreihe, etwa zwischen dem Anfangspunkt und dem Endpunkt einer kontinuierlichen Entwicklung, riesige Unterschiede bestehen können, obwohl man in der Reihe nirgends einen markanten Einschnitt findet. Grüne Tomaten sind klarerweise nicht rot, aber dieser Umstand ist damit vereinbar, dass es keine scharfe Grenze zwischen „grün“ und „rot“ gibt. Für sich genommen sprechen deshalb weder die Gradierbarkeit von Fähigkeiten noch die Kontinuität evolutionärer Entwicklungen für den Assimilationismus.

Nun unterscheiden sich der Vergleich ontogenetischer Entwicklungsschritte und Darwins Vergleich zwischen Menschen und anderen Säugetieren in einem wesentlichen Punkt: In der Humanontogenese liegen alle Elemente der Soritesreihe vor und sind sogar säuberlich angeordnet: Wir können Anna in jeder Minute ihres Lebens auf den Stand ihrer Fähigkeiten untersuchen und benachbarte Stadien vergleichen. In der Evolution der Primaten ist das nicht der Fall, denn unsere nächsten Verwandten sind alle ausgestorben. Die Entwicklungslinien zwischen uns und unseren nächsten *lebenden* Verwandten, den Gemeinen Schimpansen und den Bonobos, haben sich schon vor etwa sechs Millionen Jahren getrennt. In diesen sechs Millionen Jahren ist viel passiert – so viel, dass auch Evolutionsbiologen keine Mühe haben, lange Listen von menschlichen Alleinstellungsmerkmalen aufzustellen:

Human animals – and no other – build fires and wheels, diagnose each other’s illnesses, communicate using symbols, navigate with maps, risk their lives for ideals, collaborate with each other, explain the world in terms of hypothetical causes, punish strangers for breaking rules, imagine impossible scenarios, and teach each other how to do all of the above. (Penn et al. 2008, S. 109)

Jede der aufgeführten humanspezifischen Tätigkeiten verweist auf entsprechende *Fähigkeiten*. Schimpansen unterlassen es nicht nur faktisch, Feuer zu machen, sondern sie *können* es nach allem, was wir wissen, nicht. Übrigens ist die Liste nicht in speziezistischer Weise voreingenommen: Sie führt keine Tätigkeiten und Fähigkeiten auf, die klarerweise humanspezifisch sind, anderen Spezies in deren

---

bei der Ausübung erfolgreich ist und welche *Qualität* der Ausführung dabei erreicht wird (für einen Überblick vgl. Jaster 2020).

Habitat aber gar nichts nützen würden. Schachspielen, Gedichte schreiben, über Tierrechte nachdenken, eklatante Unterschiede kleinreden: Andere Tiere können das nicht, hätten für diese Fähigkeiten aber auch keine Verwendung. Demgegenüber wäre es für viele Spezies durchaus nützlich, das Feuer zu beherrschen, einen elaborierteren Sinn für Kausalität zu haben oder Krankheiten diagnostizieren zu können.

Assimilationisten, die sich von Listen humanspezifischer Tätigkeiten und Fähigkeiten provoziert fühlen, machen sich typischerweise daran, die Zahl der Einträge zu reduzieren – nicht ohne Erfolg, beispielsweise fehlen auf der zitierten Liste die Einträge „Werkzeuggebrauch“ und „Werkzeugherstellung“, die noch vor wenigen Jahrzehnten als Humanspezifika genannt wurden.

Wo Einträge sich nicht ohne weiteres streichen lassen, sind sprachliche Abschwächungen das Mittel der Wahl: Auch wenn die Befunde nicht ausreichten, um die Fähigkeit X im vollen Sinn zuzuschreiben, ließen sich doch „rudimentäre Formen“, „Vorstufen“ o. ä. nachweisen. Diese Erste-Hilfe-Maßnahme ersetzt keine fähigkeitstheoretische Analyse, ist aber durchaus mit Stoeckers Auffassung vereinbar, dass nichtmenschliche Tiere nicht „im strengen Sinne“ handeln können.

---

## 5 Biologische Spezies und Realisierungslücken

Im Lichte des über evolutionäre Abstände Gesagten können wir uns nun einen Reim auf die binäre Unterscheidung zweier Sinne von „Handlungsfähigkeit“ machen. Die plausibelste Interpretation, die man dieser Unterscheidung und der Reservierung des engeren Sinns für Menschen geben kann, ist m. E. diese: Diejenige komplexe Fähigkeit, die nach Stoecker für Handlungsfähigkeit im engeren Sinne konstitutiv ist – *logon didonai*, das Geben und Nehmen von Gründen – findet sich bei Schimpansen nicht. Es finden sich dort auch keine Grenzfälle dieser Fähigkeit, anders als in der Humanontogenese. Im Leben der kleinen Anna sind Vor- und Zwischenstufen dieser Fähigkeit realisiert, bei unseren nächsten lebenden Verwandten nicht. Ihnen fehlt dafür neben der propositionalen Sprache nach allem, was wir wissen, auch die Disposition, eine solche zu erwerben.

Man kann diesen Befund mithilfe des Begriffs der *Realisierungslücke* ausdrücken, die der Linguist Pinkal in die vagheitstheoretische Literatur eingeführt hat. Biologische Spezies realisieren jeweils artspezifische Eigenschafts- und Fähigkeitsbündel. Zwischen diesen Bündeln klaffen Realisierungslücken: logisch und biologisch mögliche Merkmalskombinationen, die aktual nicht realisiert sind.

*Natürliche Arten* unterscheiden sich von anderen durch Sortalausdrücke bezeichneten Gegenständen wie *Bergen* oder *Flüssen* eben dadurch, dass im Extensionsbereich des Artnamens zu den jeweils nächsten Nachbarn, also denjenigen Gegenständen mit dem ähnlichsten Merkmalsprofil, breite Realisierungslücken bestehen. Die Lücken *könnten* durch Zwischenformen gefüllt sein, sind es aber in der Wirklichkeit nicht. Bei Bergen und Flüssen ist das anders: Geländeformationen kommen in der Wirklichkeit in beliebigen Neigungswinkeln und Niveaus vor, Wasserläufe in beliebigen Längen und Wasserdurchsätzen – vom Rinnsal, das den Namen „Fluss“ nicht verdient, bis zum mächtigen Strom. Vagheitstheoretisch lässt sich der Unterschied so ausdrücken: „Natürliche Gattungsbegriffe sind zwar extensional präzise (mit gewissen Einschränkungen), aber *intensional vage*“ (Pinal 1985, S. 88).<sup>8</sup> ‚Fluss‘ und ‚Berg‘ sind hingegen sowohl intensional als auch extensional vage – so wie ‚Haufen‘ und ‚Kahlkopf‘, die klassischen Beispiele für semantische Vagheit.

*Dass* diese Realisierungslücken bestehen, liegt im Falle der biologischen Spezies am kontingenten Verlauf der Evolutionsgeschichte. Lebten der Neandertaler und der Denisova-Mensch noch unter uns, wäre die Realisierungslücke zum *homo sapiens* – die Menge möglicher, aber nicht existierender Eigenschaftsträger – beträchtlich kleiner.

Nun sind *Fähigkeiten* ontologisch betrachtet keine Artuniversalien, sondern Eigenschaftsuniversalien. Die Extension eines fähigkeitsbezeichnenden Ausdrucks besteht nicht aus einer Klasse von eigenschaftstragenden Individuen, sondern aus den Eigenschaften selbst, in diesem Fall aus Fähigkeiten. Der Begriff der Realisierungslücke lässt sich aber *mutatis mutandis* auch auf Fähigkeiten anwenden: Was unter den derzeit lebenden nichtmenschlichen Tieren nicht realisiert ist, ist eine Menge fein gestaffelter Fähigkeiten, die an die humanspezifische Fähigkeit des Gebens und Nehmens von Gründen grenzen.

Der Grund dafür ist, um es zu wiederholen, ein naturgeschichtlich kontingenter: Diejenigen Hominiden, die dem Fähigkeitsprofil des Menschen am nächsten kommen, sind ausgestorben. Wir sind derzeit die einzige Spezies der Gattung *homo* und mit unserem artspezifischen Fähigkeitsprofil allein auf weiter Flur. Wenn wir uns mit engen Verwandten austauschen wollen, müssen wir mit Artgenossen Vorlieb nehmen.

Mit der Vorstellung einer ‚Krone der Schöpfung‘, sei sie schöpfungstheologisch oder naturteleologisch begründet, hat diese menschliche Sonderstellung

---

<sup>8</sup>Man kann noch einen Schritt weitergehen, den Begriff der natürlichen Art ebenfalls gradieren und festsetzen, dass der Grad der Natürlichkeit einer Art der *Größe* und der kontextrelativen *Signifikanz* der Realisierungslücke entspricht. Vgl. dazu Hauswald (2014, S. 96–106).

nicht das Geringste zu tun. Es gibt einen deskriptiven Sinn von ‚Einzigartigkeit‘, den man von den teleologischen und evaluativen Konnotationen freihalten sollte, die mit der Sonderstellungsthese oft verbunden werden. Biologisch gesehen ist *jede* Art einzigartig, sonst wäre es keine Art. Jede Art ist auch durch eine Realisierungslücke von anderen Spezies getrennt. Freilich ist die Realisierungslücke zwischen dem Homo sapiens und dem Bonobo für die philosophische Anthropologie *interessanter* als die zwischen Katzen und Hunden. Das sagt aber noch nichts über die jeweilige Größe der Lücke aus.

Vor allem aber: Nichts an der menschlichen Einzigartigkeit impliziert, dass der Mensch kein Teil der Natur wäre, dass er den Auftrag zu ihrer Beherrschung erhalten hätte oder dass Menschen das Recht besäßen, andere Tiere nach Belieben zu quälen. Umgekehrt wird ein Schuh daraus: Gerade diejenigen Merkmale, die der Mensch *nicht* mit anderen Tieren teilt, machen ihn zum geeigneten Adressaten für tierethische Forderungen. Ohne Einsichts- und Moralfähigkeit kein Tierschutz.

---

## 6 Lehren für den Streit über die anthropologische Differenz?

Meine tentative Antwort auf die zweite Frage, die nach der Rechtfertigung des dichotomen Bildes angesichts schwer bestreitbarer natürlicher Kontinuitäten, lautet mithin: Einen unüberbrückbaren Abgrund, der die menschliche Handlungsfähigkeit von den Fähigkeiten aller anderen Tiere trennt, gibt es nicht, wohl aber höchst relevante Realisierungslücken zwischen den artspezifischen Fähigkeitsprofilen.

Meine *erste* Frage habe ich in diesem Beitrag offengelassen: Warum soll es gerade die Praxis des *logon didonai* sein, die Verhalten zu Handlungen im strengen Sinne macht? Stoeckers These hat einen hohen stipulativen Anteil, denn der Handlungsbegriff lässt sich auch ganz anders definieren oder explizieren. Nach einer verbreiteten Auffassung ist eine Handlung ein *absichtliches Tun*. Diese Bestimmung ist weniger anspruchsvoll als die, sein Tun durch Gründe rechtfertigen zu können. Sie könnte allerdings immer noch anspruchsvoll genug sein, um die meisten oder sogar alle nichtmenschlichen Tiere auszuschließen. Philosophische Debatten über den Begriff der Absichtlichkeit und den etwas schwächeren der Zielgerichtetheit füllen Bücherschränke. Ich lasse in diesem Beitrag die Fragen offen, was genau für Handlungsfähigkeit erforderlich ist und warum. In Abhängigkeit von der jeweils zugrunde gelegten Handlungstheorie ist denkbar,

dass auch die Anwendung eines nichtspeziesistischen Maßstabs für Handlungsfähigkeit zum Ergebnis führt, dass allein Menschen im strengen Sinne handeln können.

Ebenfalls offen bleibt die zwischen Assimilationisten und Differentialisten umstrittene Frage, ob sich Menschen und andere Tiere in ihren Fähigkeiten quantitativ oder qualitativ voneinander unterscheiden. Die Frage, ob nichtmenschliche Tiere handeln können, ist ja ein Spezialfall dieser generelleren Frage nach der Natur der anthropologischen Differenz.

Sprechen die angestellten vagheits- und kontinuieritätsbezogenen Überlegungen eher für den Assimilationismus oder für den Differentialismus? Weder noch. Viele Assimilationisten nehmen zwar an, dass schon die Kontinuität evolutionärer Entwicklungen und die Gradierbarkeit von Fähigkeiten den Streit zugunsten des Assimilationismus entscheiden, aber das ist ein Trugschluss. Wie gesagt: Die Debatte über das Sorites-Paradox lehrt *nicht*, dass alle Unterschiede zwischen Elementen einer Soritesreihe bloß quantitativer Natur sind. Sie lehrt vielmehr, dass die Existenz eines qualitativen Unterschieds zwischen Anfangs- und Endpunkt einer Soritesreihe – der zwischen dem klaren Zutreffen und dem klaren Nichtzutreffen eines Prädikats – damit vereinbar ist, dass es nirgends in der Reihe eine magische Schwelle gibt.

Ich möchte deshalb ein anderes Fazit ziehen. Der Titanenstreit zwischen Assimilationismus und Differentialismus ist empirisch nahezu gehaltlos und theoretisch unfruchtbar. Er bedarf der Deflationierung. Zwischen den mentalen Vermögen von Menschen und nichtmenschlichen Tieren gibt es viele relevante Gemeinsamkeiten und viele relevante Unterschiede. In dieser Situation darüber zu streiten, ob die Unterschiede „graduell“ oder „kategorisch“, „quantitativ“ oder „qualitativ“ sind, setzt voraus, dass es zwischen diesen Unterschiedsarten einen kategorischen Unterschied gibt. Aber worin genau soll der Unterschied zwischen einem riesigen quantitativen Unterschied und einem qualitativen (prinzipiellen, kategorischen) bestehen? Wann sind zwei Fähigkeiten grundlegend verschieden, wann einander ähnlich? Hegelianer sagen, dass irgendwann Quantität in Qualität umschlage, aber das ist keine informative Antwort, sondern eine rhetorische Geste.

Die semantische Vagheit fähigkeitsbezeichnender Ausdrücke und die Bildbarkeit von Sorites-Reihen zeigen an, dass der Unterschied zwischen quantitativen und qualitativen Unterschieden zu schlecht definiert ist, um vollmundige Thesen zur anthropologischen Differenz darauf zu stützen, seien es assimilationistische oder differentialistische. Sowohl erklärte Differentialisten als auch erklärte Assimilationisten hinsichtlich der anthropologischen Differenz müssten diesen Meta-Unterschied angeben können, um ihre Position zu formulieren bzw. um ihr

einen hinreichenden Gehalt zu verschaffen. Solange keines der beiden Lager diesen Meta-Unterschied soritesfest erläutert hat, ist der Streit, ob Menschen und andere Tiere sich in ihren mentalen Vermögen qualitativ oder nur quantitativ unterscheiden, nahezu gehaltlos. Die Positionierung erschöpft sich dann im bloßen Flaggenschwenken.

Die oben skizzierte Realisierungslücken-Diagnose scheint eher im Geiste des Differentialismus zu sein. Tatsächlich ist sie gegenüber diesem Lagerstreit neutral. Die Diagnose ist auf einen kontingenten Evolutionsstand relativiert und beschränkt sich auf eine extensionale These. Zur *Größe* der Realisierungslücke zwischen dem humanspezifischen Fähigkeitsbündel und demjenigen anderer Tiere habe ich wenig gesagt. Die Art und Größe der Lücke zu bestimmen ist eine empirische Aufgabe mit konzeptuellen Anteilen.<sup>9</sup>

Die disziplinenübergreifende Forschung zur *human-animal difference* sollte sich durch die schlecht definierte ‚Quantitativ oder qualitativ‘-Frage nicht von ihrer eigentlichen Arbeit abhalten lassen – von der, die zahllosen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den mentalen Fähigkeiten menschlicher und nichtmenschlicher Tiere möglichst genau und methodisch reflektiert zu untersuchen. Dazu gehört auch, die experimentellen Befunde im Lichte der besten verfügbaren philosophischen Theorien zur Metaphysik der Fähigkeiten und Semantik der Fähigkeitszuschreibungen zu interpretieren.

Manchmal ist es einfach: Ein Wesen, das sich regelmäßig auf Schwingen in die Lüfte erhebt und fortbewegt, kann offenbar fliegen. Meistens ist es komplizierter: Der Besitz derjenigen mentalen Fähigkeiten, die als Kandidaten für die anthropologische Differenz gehandelt werden, lässt sich vom beobachteten Verhalten nicht einfach ablesen. Beweist der sogenannte Spiegeltest das Vorhandensein von Selbstbewusstsein? In welchem Sinn von „Selbstbewusstsein“? Behauptungen über den Besitz mentaler Fähigkeiten sind theorieimprägniert, die Befunde meist unterschiedlich interpretierbar, die jeweils gewählte Begrifflichkeit sowohl erläuterungs- als auch rechtfertigungsbedürftig. Fähigkeiten kommen in Graden vor und zu allem Überfluss enthalten Fähigkeitszuschreibungen eine Reihe impliziter Kontextparameter. Skepsis ist deshalb stets geboten, wenn behauptet

---

<sup>9</sup>Eine interessante Theoriealternative ist das „transformative“ Verständnis der anthropologischen Differenz, das „additiven“ Ansätzen entgegengesetzt ist. Die Transformationsthese besagt, dass die Sprach- und Vernunftfähigkeit des Menschen auch diejenigen mentalen Fähigkeiten transformiert und ihnen eine neue, humanspezifische Qualität verleiht, die der Mensch mit anderen Tieren zu teilen scheint. Nach dieser Auffassung gibt es bei strenger Betrachtung keinen univoken Sinn, in dem Menschen und andere Tiere z. B. wahrnehmen, sich erinnern oder sich etwas vorstellen können. Zu diesem Ansatz vgl. Boyle (2016); Keil und Krefl (2019, S. 7–16).

wird, dieses oder jenes Verhaltensexperiment habe definitiv erwiesen, dass Delphine, Krähen oder Elefanten diese oder jene Fähigkeit besitzen, die man zuvor Menschen vorbehalten wählte.

Können nichtmenschliche Tiere handeln? Ja und nein, antwortet Stoecker. Wenn es auf Informativität nicht ankommt, sondern nur darauf, nichts Falsches zu antworten, würde ich die Antwort „Das kommt darauf an“ vorziehen.

---

## Literatur

- Aristoteles. 1984. EE. Eudemische Ethik. Übers. von F. Dirlmeier, *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 7, Hrsg. E. Grumach und H. Flashar. Berlin: Akademie.
- Aristoteles. 1995. Phys. Physik. Übers und hrsg. von H. G. Zekl, *Philosophische Schriften*, Bd. 6. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles. 2006. EN. *Nikomachische Ethik*. Übers. von U. Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Aristoteles. 2012. *Pol. Politik*. Übers. und hrsg. von E. Schütrumpf. Hamburg: Meiner.
- Boyle, Matthew. 2016. Additive theories of rationality: A critique. *European Journal of Philosophy* 24: 527–555.
- Darwin, Charles. 1871. *The descent of man*, Bd. I. London: John Murray.
- Glock, Hans-Johann. 2010. Animal agency. In *A companion to the philosophy of action*, Hrsg. Timothy O'Connor und Constantine Sandis, 384–392. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Glock, Hans-Johann. 2019. Agency, intelligence and reasons in animals. *Philosophy* 94: 645–671.
- Hauswald, Rico. 2014. *Soziale Pluralitäten*. Münster: mentis.
- Jaster, Romy. 2020. *Agents' abilities*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Keil, Geert, und Nora Kreft. 2019. Introduction: Aristotle's anthropology. In *Aristotle's anthropology*, Hrsg. G. Keil und N. Kreft, 1–22. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keil, Geert. 2020. Was ist der Mensch? Ein Streifzug durch die philosophische Anthropologie. In *Der Mensch – Ein Tier. Und sonst? Interdisziplinäre Annäherungen*, Hrsg. U. Lüke und G. Souvignier, 19–44. Freiburg: Herder.
- Parfit, Derek. 2011. *On what matters*, Bd. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Penn, Derek C., Keith J. Holyoak, und Daniel J. Povinelli. 2008. Darwin's mistake. Explaining the discontinuity between human and nonhuman minds. *Behavioral and Brain Sciences* 31: 109–178.
- Pinkal, Manfred. 1985. *Logik und Lexikon. Die Semantik des Unbestimmten*. Berlin: de Gruyter.
- Stoecker, Ralf. 2008. Wie erklären Handlungserklärungen? *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 17: 38–66.
- Stoecker, Ralf. 2009. Why animals can't act. *Inquiry* 52: 255–271.
- Wittgenstein, Ludwig. 1960. *PU. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.