

Über die Liebe zu Tieren und jene tausend Formen der Gewalt, die gemeinhin damit verwechselt werden

Die Sorge ums vernunftlose Tier aber ist dem Vernünftigen müßig.
Die westliche Zivilisation hat sie den Frauen überlassen.

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno

Wer insgeheim schon immer den Wunsch hegte, Menschen mit tierethischer Expertise ein gutes Stück weit in Verlegenheit zu bringen, kann sich bei diesem einigermaßen unredlichen Ansinnen ganz auf die Wirkung des Stichworts »Tierliebe« verlassen. Ein guter Bekannter – Professor und versierter Tierethiker – verriet mir vor einigen Jahren während einer Konferenz, dass er sich in öffentlichen Diskussionen stets davor fürchte, darauf angesprochen zu werden. Ausgerechnet dieses eine Thema. Man könne darauf nur furchtbar Unprofessionelles antworten, nur Dinge, die wissenschaftlich jenseits aller Geltung stünden. Die Frage, schob ein sichtlich gekränktes Professorenego hinterher, ließe einen wie einen sentimental Trottel erscheinen – und das vermutlich mit voller Absicht, wie der Kollege mutmaßte.

Offensichtlich weckt das unschuldige Wörtchen »Liebe« regelmäßig größten Alarmissimus, sobald es nur mit dem Wörtchen »Tier« kombiniert wird. Fast schon legendär ist die Reaktion der ewigen tierethischen Kontrahenten, Tom Regan und Peter Singer: Während die tierethischen Entwürfe der beiden Grandseigneurs inhaltlich gänzlich unversöhnlich ausfallen, waren sich Singer und Regan in einem einzigen Punkt seltsam einig: ihrer gemeinsam geteilten und lautstark verkündeten Ablehnung der Tierliebe. Tieren solle Gerechtigkeit widerfahren, keine Frage – aber so etwas Hochemotionales, Zufälliges und Unzuverlässiges wie die Liebe zu den Tieren schien die streng rational konzipierten Entwürfe der beiden gefährlich ins Wanken zu bringen. Dahinter stand zunächst das berechtigte Bewusstsein davon, dass Liebe letztlich sogar als eine Form der Ungerechtigkeit zu verstehen ist: Unweigerlich führt sie dazu, das geliebte Wesen anderen gegenüber zu privilegieren, ohne dass es dafür intersubjektiv nachvollziehbare Gründe gäbe. Liebe zwingt uns in einen Modus von Normativität, der anders funktioniert als der der Gerechtigkeit. Vom ethischen Ideal der Egalität scheint die Tierliebe damit maximal entfernt zu sein.

Mit der Zurückweisung der Tierliebe sollte zudem auch dem Problem der Willkür begegnet werden: Schließlich schien die Liebenswürdigkeit von flauschigen Lämmern, süßen Hunden und miauenden Kätzchen intuitiv nachvollziehbar – bei Vogelspinnen, Kreuzottern oder Nachtfaltern sah dies für die meisten Menschen jedoch anders aus. Auch deswegen standen fortan staatsmännische Gerechtigkeits- und Fairnessforderungen im Fokus der Tierethik.

Im historischen Rückblick wird zugleich noch etwas anderes deutlich: Just in jenem Moment, als die Tierethik dabei war, sich als eigenständige wissenschaftliche Disziplin zu etablieren, wollte man diesen Professionalisierungsschub nicht durch die Erinnerung an die – zumal überwiegend weiblichen – Ursprünge der Tierschutzbewegung gefährden, die noch deutlich unmittelbarer von Mitgefühl und der moralischen Wahrnehmung getragen waren, dass es sich bei den dem menschlichen Nutzungsinteresse unterworfenen Tieren um *liebenswürdige* Wesen handelte, denen tiefes Unrecht geschieht. Der akademischen Tierethik blieben ihre eigenen Ursprünge daher lange suspekt, sodass auch die Erfahrung der *Liebenswürdigkeit* von Tieren zur besseren Handhabung in ihre Teilelemente aufgesplittet wurde: Während die Liebe *privatissime* zu verhandeln war, widmete sich die offizielle Tierethik der Frage nach Würde und Rechten.

Das in dieser historischen Entwicklung angelegte Misstrauen ist heute eher aus einem anderen Grund nachvollziehbar. Denn »Tierliebe« begegnet bezeichnenderweise meist dort, wo Gewalt an Tieren zur Norm erklärt wird. »Wer Tiere liebt, sollte sie essen«, so hieß vor einigen Monaten ein irrlichternder Beitrag einer großen überregionalen Zeitung. Und der heute leider fast völlig vergessene Theologe Ebermut Rudolph wunderte sich bereits in den späten 1970er Jahren über das Phänomen der so inbrünstig beteuerten »Tierfreundschaft« in den Kreisen derer, die hauptberuflich mit Tiertötungen befasst sind. Das »tierschützerische« Selbstverständnis von Mastbetreibern, Jägern, Schlachthof-Funktionären und Metzgern erschien Rudolph damals bereits ebenso erratisch wie uns heute die großspurige Beteuerung einer Gesellschaft irritiert, die sich Schnitzel kauend und Kuhmilch trinkend darüber auslässt, wie ungeheuer tierlieb sie doch sei. Der Glaube, dass Liebe *verzehrend* is(s)t, sich also in einem Gestus der Aneignung, des regelrechten Verschlingens und Vernichtens mitzuteilen habe, ist weit mehr als eine peinliche Altherren-Fantasie. Er ist eine akute, tödliche und vielfach unterschätzte Gefahr für unzählige »geliebte« Lebewesen.

Aber selbst, wenn diese Umetikettierung von Gewaltphänomenen zu einem Ausdruck der Tierliebe außen vor bleibt: Was an der Tierliebe ethisch irritiert, ist natürlich nicht die bloße Frage als solche. Es ist im Übrigen auch nicht die Antwort. Denn natürlich liebt auch der eingangs erwähnte Kollege seine Tiere. Und auch ich liebe

›meine‹ Tiere. Ich liebe ihre imposanten Persönlichkeiten, ich liebe es zu sehen, wie und vor allem wer sie über die Jahre geworden sind. Aus dem Küchenfenster heraus zufällig zu beobachten, wie Tiffi und Helena, zwei ›meiner‹ Hennen, eine ihnen zu nah kommende Dohle aus dem Garten eskortieren. Zu erleben, wie sie sich von ihrer Vergangenheit in einer industriellen »Bodenhaltung« freikämpfen, wie sie sich die Welt erleben. Ich liebe sie auch dann und vielleicht besonders, wenn sie beim Tierarzt in meinen Armen sterben und mir dann seitens der Praxis anerkennungs-voll die eigentlich zu entrichtende Wochenend-Notfallpauschale gestrichen wird, weil ich so schön und vor allem ja nur um ein Huhn geweint habe. Unter Professionalitätsaspekten ist Tierliebe also in der Tat keine besonders heroische Sache, im Gegenteil. Hätte der Holländermichel nur schon einmal vor der Tür gestanden, er hätte an manchen Tagen Herz und Seele zum Spottpreis ergattern können.

Was an der Tierliebe also wirklich irritiert, ist weder die Frage noch die Antwort als solche – es ist vielmehr die fast immer daran anschließende Rückfrage. Sie lautet ganz schlicht: Und warum? Warum liebst Du deine Tiere? Steht diese Frage erst einmal im Raum, ist das Unbehagen mit Händen zu greifen, nicht zuletzt auch deswegen, weil wir es aus dem zwischenmenschlichen Kontext allzu gut kennen. Deswegen ist die in Beziehungen gleichermaßen beliebte wie gefürchtete Frage »Sag mal, warum liebst du mich eigentlich?« zu Recht verpönt. Auf sie gibt es im strengen Sinne nämlich keine Antwort, zumindest keine, die eine bestimmte Eigenschaft oder Fähigkeit nennt – und jeder Versuch, genau dies zu tun (›weil du den Vorgarten immer so akribisch pflegst« oder »weil du auch so gerne Spaghetti Napoli isst«), dürfte dem weiteren Gesprächsverlauf vermutlich nicht sonderlich zuträglich sein. Die Frage nach den Gründen der Liebe hat also ein gewaltiges Problem: Sie nötigt fatalerweise dazu, den Grund der Liebe als *über Eigenschaften vermittelt* zu begreifen, während zugleich doch mindestens intuitiv klar ist, dass dieser Grund notwendig *unvermittelt* ist.

Auch deswegen geht die scheinbar ungebrochen beliebte Empfehlung an Trauernde, sie mögen sich doch vielleicht einfach einen neuen Hund, eine neue Katze »besorgen«, so spektakulär an der Wirklichkeit vorbei. Sie unterstellt ja, dass es am gestorbenen Tier *irgendetwas* gab, wenn auch nur das bloße Faktum der jeweiligen Spezieszugehörigkeit, das zwischen zwei verschiedenen Individuen vermitteln könnte – eine Eigenschaft, die den Tod des einen in der Gestalt des anderen überdauern könne. Derartige Empfehlungen entstammen letztlich ebenso der rhetorischen Kolonialwarenabteilung wie die blutrote Tierliebe der Metzgerei-Innungen und Landwirtschaftsressorts: Ihr auf Objektivierung, Besitz, Aneignung und Akkumulation von »Liebesobjekten« abzielender Gestus macht dies hinreichend deutlich. Vor allem aber verkennen derart gutgemeinte Empfehlungen gerade das Phänomen der Trauer und damit auch das der Liebe, die nie vermittelt ist, weder durch Prinzipien

noch durch Eigenschaften, Fähigkeiten oder sonstige Gründe. Der Grund der Liebe ist immer ein Abgrund. Und manchmal, wenn nicht sogar immer, scheint es sinnvoller, diese Tatsache notfalls schweigend anzuerkennen statt das Heil am sicheren Ufer der guten Gründe zu suchen.

Für die Tierethik dürfte eben diese Abgründigkeit der Liebe dennoch ein weiteres Problem darstellen, weil sie ihre Aufgabe üblicherweise darin sieht, unser Handeln mit Gründen auszustatten. Und in der Tat hat die Tierethik für die zu begründende Liebenswürdigkeit von Tieren (oder etwas technischer formuliert: ihren moralischen Status) allerhand gute Gründe präsentiert: Ihre Leidensfähigkeit, ihr Wille und ihre Interessen standen dabei vor allem im Vordergrund. Nichts davon ist grundsätzlich falsch – die Forderungen der modernen Tierethik sind unbedingt wichtig. Das Problem ist vielmehr: Alle diese Gründe funktionieren eigenartig nachträglich. Die liebevolle Zuwendung anderen Wesen gegenüber passiert ja gerade *nicht* deswegen, weil wir an ihnen zunächst ein bestimmtes Merkmal registriert haben. Ganz im Gegenteil: Wir reagieren allein auf die Einzigartigkeit und Unersetzbarkeit und damit in gewisser Weise gerade auf die Merkmalslosigkeit des anderen, also auf das, was meist als Subjektivität beschrieben wird. Eben diese Subjektivität ist etwas, das wir dem Anderen im strengen Sinne *glauben* müssen. Für sie gibt es keinen Beweis, keinen eindeutigen Übergang von einem empirischen Merkmal hin zur normativen Anerkennung dieses Wesens – auch sie ist also letztlich unvermittelt, sonst müssten wir nicht darüber streiten. Sehr wohl gibt es aber wichtige naturwissenschaftliche Indizien, die allein zwar noch nicht den Beweis anzutreten vermögen, dass es sich bei einem Lebewesen um ein Subjekt handelt – deren Unterschlagung allerdings dazu führt, dass etwa auch Pflanzen, Flüsse oder gar Ökosysteme unkritisch als »Subjekte« begriffen werden – wofür es im Übrigen keinerlei biologische Evidenzen gibt. Dass das so ist, wissen wir alle – ausnahmslos. Wir *wissen*, und zwar ohne irgendeinen Zweifel, welchen grundsätzlichen Unterschied es bedeutet, für drei Wochen in den Urlaub zu fahren und während dieser Zeit die Zimmerpflanzen im Haus nicht zu gießen, sodass sie nach der Rückkehr verwelkt sind – oder aber den eigenen Hund in dieser Zeit in der Wohnung verhungern und verdursten zu lassen. Die der Evolutionstheorie abgeschautete und dann alsbald zur ethischen Aussage umfunktionierte Idee der bloß graduellen Unterschiede zwischen allen Lebewesen – egal ob sie Pflanze oder Tier sind – zeigt angesichts derartiger Konstellationen ihre unschöne Kehrseite: Es ist bemerkenswert, dass selbst diese tiefen, simplen und wahren Intuitionen regelmäßig von jenen prominenten Ansätzen unterlaufen und subtil erschüttert werden, die der geneigten Leserin weismachen wollen, Bäume seien letztlich auch nur ortsgewundene Tiere oder so etwas wie die ‚Menschen unter den Pflanzen‘, die sich über geheime unterirdische Netzwerke mit anderen Artgenossen kommunikativ und beredt austauschten oder gar in altruistischer Manier Nährstoffe

untereinander zirkulieren lassen, wenn einer der Bäume krank sei oder anderweitig »leide«. Das intuitive Wissen und die Erfahrung, dass es einen fundamentalen moralischen Unterschied zwischen Tieren und Pflanzen gibt, wird von derartigen Suggestionen mittlerweile regelrecht systematisch und erfolgreich unterspült.

Die seltsame Unterstellung, dass Pflanzen sprechen, leiden, gar sterben könnten, dass sie intelligent seien, handeln und Gefühle zum Ausdruck bringen – die Unterstellung also, dass Subjektivität ubiquitär und somit eigentlich nichts wirklich besonderes sei, folgt erschreckend häufig dem sich dahinter abzeichnenden Anliegen, unter der Flagge eines großzügigen und vorurteilsfreien Egalitarismus, der jovial die Gleichheit aller Lebewesen und gar Rechte für Pflanzen fordert, speziell das Lebensrecht von Tieren zu unterlaufen: Wenn schließlich alles Leben leben will und man doch zugleich weiß, dass unter den Bedingungen dieser Wirklichkeit genau dies unmöglich ist, dann macht es alsbald nur noch einen graduellen Unterschied, ob das eigene Mittagessen aus Pflanzen oder Tieren (und strenggenommen dann auch Menschen) besteht. Die naturalistische Schlagseite, die das evolutionstheoretische Argument einer bloß graduellen Unterschiedenheit alles Lebendigen immer schon hatte, kommt in der absurden – und ich würde meinen: letztlich perfiden – Forderung nach Pflanzenrechten zu ihrer endgültigen Entfaltung und führt dann dazu, dass Rechte dort, wo sie nötig und angemessen wären, dadurch beschnitten werden, dass sie an vollkommen falscher Stelle vehement eingefordert werden. Auf diese Weise höhlen die so populären Diskurse um das »Fühlen« von Bäumen und die »Rechte« von Pflanzen den Rechtsbegriff systematisch aus, sodass gerade seine gleichermaßen offensive, werbewirksame und vollständig beliebige Verwendung dazu beiträgt, dass der Begriff weiter und weiter an Bedeutung verliert. Dass dies so ist, zeigen die Vertreter:innen derartiger Forderungen selbst: Kein »Pflanzenrechtler« würde so weit gehen, seine eigenen Forderungen zu erfüllen und fortan darauf zu verzichten, Nahrung zu sich zu nehmen.

In scharfem Kontrast zur Anerkennung der Liebenswürdigkeit eines anderen Subjekts hat diese allgemeine, unterschiedslose »Liebe zur Natur«, die die entsprechenden Publikationen mit großer Emphase vor sich hertragen, daher auffällig häufig die Funktion, dass sich Menschen unter der Hand doch nur wieder der liebgewonnenen Überzeugung versichern zu können, dass das Fressen-und-gefressen-Werden schon seine (naturale) Richtigkeit habe, weil diese Logik im Angesicht einer völlig unterschiedslos und gleichgültig vor sich hin metabolisierenden Natur unvermeidlich und daher eben natürlich sei. Eben dies macht die großspurigen Verbundenheitsrhetoriken und esoterischen Animismen heute so verlockend: Sie künden von der Wiederkunft der verschlingenden Liebe in einem zeitgemäßen und zudem ökologiefähigen Gewand. Sie erlauben es, Tieren ungebrochen Gewalt anzutun und zugleich lautstark Rechte für Bäume, Flüsse und ganze Planeten zu fordern. Dies ist

der bislang größte Triumph des konsumistischen Kolonialismus, dass er sich un bemerkt selbst noch in die Strukturen seines Gegenteils hat einschreiben können und sich deswegen heute bevorzugt als »indigen« und »ökologisch« tarnt.

Es ist deswegen etwas gänzlich unterschiedliches, letztlich unverbindlich von der Liebe zur Natur zu sprechen oder auf den Schrei eines anderen Wesens mit Zuwendung und Hilfe zu reagieren, es also als liebenswürdig zu erkennen. Und es ist im engeren Sinne etwas, das auch von den so fein verästelten Begründungszusammenhängen der Tierethik kaum in seiner wirklichen Bedeutung erfasst wird. Der letzte Grund, *warum* wir uns anderen zuwenden, ist mit den üblichen Begriffen der Tierethik also noch nicht einmal im Ansatz eingeholt. Ausgerechnet die Sprache des Rechts und die Rede von den Interessen, auf die sich auch die modernen Tierethiken gerne berufen, sind seltsam ungeeignet, um wirkliche Ungerechtigkeiten auszudrücken. Wer von Rechten spricht, ruft ein weites Spektrum an Konnotationen und Kontexten auf, die notwendig an unseren Rechtsbegriff gebunden scheinen und die wir daher selten hinterfragen. Weil unser Rechtsbegriff seine historischen Wurzeln im römischen Recht hat, aktualisiert seine heutige Verwendung mitunter diese Kontexte. Das trifft besonders für die Tatsache zu, dass das römische Recht ein Eigentumsrecht war – es regelte den Besitz von Ländereien, Gegenständen – aber auch von versklavten Tieren und Menschen. Dass es trotzdem eine wichtige Grundlage für das moderne Recht bildet, hat damit zu tun, dass sich dieser Rechtsbegriff dafür eignet, Besitzansprüche zu regulieren und Berechtigungsfragen zu klären. Die Frage danach, was es tatsächlich bedeutet, dass einem Wesen ein Unrecht geschieht, kann ein solches Rechtsverständnis allerdings schwerlich beantworten: Einem Wesen, dem ein Unrecht geschieht und dessen empörten Schmerzensschrei wir vernehmen, wird nicht bloß der gerechte, ihm zustehende Anteil an einem Gut vorenthalten. Ungerechtigkeit ist daher, wie die Politologin Judith Shklar immer wieder betont hat, nicht identisch mit der bloßen Abwesenheit von (Verteilungs-)Gerechtigkeit. Daher sollte ein angemessenes Verständnis von Ungerechtigkeit auch mehr als ein »hastiges Vorspiel zur Analyse der Gerechtigkeit« sein, so Shklar. Dieses Missverständnis, das Ungerechtigkeit als das Gegenteil von Recht begreift, trägt womöglich dazu bei, die Ungerechtigkeiten – weil sie sich vermeintlich als das Gegenteil des Rechts verstehen lassen – stets in einem amoralischen, vorrechtlichen Naturzustand oder in kollabierten Rechtssystemen zu verorten. Ein solches Verständnis übersieht, dass Ungerechtigkeiten gerade auch und fortwährend *innerhalb* von Rechtsordnungen geschehen: Auch die Ungerechtigkeiten, die Tiere erleiden, sind mitunter gar unmittelbare Folgen bestehender Rechte. Auch aus diesem Grund gibt es berechtigte Zweifel daran, dass die Erfahrung, dass und wie Wesen Opfer von Unrecht und Ungerechtigkeit werden, nicht vollständig in der Sprache des Rechts ausgedrückt werden kann. Weil wir es im modernen Recht aber zumeist mit positivem Recht zu tun haben, das änderbar und änderungsbedürftig ist,

seine eigene Novellierung also gewissermaßen immer schon mitdenkt und dessen Institutionen man also unterstellen kann, dass sie ein Eigeninteresse daran haben, ungerechtes Recht als Möglichkeit einzugestehen und identifizieren zu wollen, kann dieser Einwand ein Stück weit entkräftet werden.

Die Unterscheidung, die Shklar zwischen Ungerechtigkeit und Recht ausmacht, ist damit aber noch nicht aus der Welt geschafft. Deswegen ist es wichtig, ihren Einwand als Warnung davor zu verstehen, dass die Sprache des Rechts verwendet wird, um Situationen im Leben von Tieren zu trivialisieren – diese Gefahr scheint mir auch im Kontext der Tierrechte noch nicht gebannt. Man kann nicht in einen Schlachthof gehen und dem Erlebten dadurch beikommen wollen, dass man dort moralische Rechtsverstöße oder die Verletzung tierlicher Interessen bemängelt. Es ist gerade die Sprache des Rechts, die an Phänomenen selbst himmelschreiendster Ungerechtigkeit abzuperlen droht. Auch dort also, wo – aus guten und wichtigen Gründen – darauf gepocht wird, dass die Rechte von Tieren zu achten sind, muss dieses Anliegen in einer Sprache vorgetragen werden, der es gelingt, mit diesem Begriff mehr zu verbinden als den Anspruch auf überindividuelle Verteilungsgerechtigkeit. Tierrechtler:innen hätten den – zugegebenermaßen komplexen – Spagat zu leisten, mit der abstraktesten, überindividuellsten Forderung, die die moralische Sprache aufzubieten hat, der Forderung nach Rechten also, zugleich das zutiefst konkrete, singuläre und individuelle Wesen sichtbar, wahrnehmbar und vernehmbar werden zu lassen, dem dieses Unrecht geschieht.

Auch wenn in tierethischen Kontexten betont wird, dass Tiere Rechte haben, und wenn dieser Hinweis als Begründung für die Ansprüche von Tieren gilt, dann sollte nicht vergessen werden, dass dieser Appell sich nicht in einer Beschwerde darüber erschöpft, dass ein Wesen weniger Anteil an einem Gut erhalten hat, als ihm zusteht. Die Rede von den Tierrechten sollte stets auch Anlass sein, weit über diese Berechtigungsfragen hinaus genau erfassen zu wollen, was es tatsächlich bedeutet, dass einem Wesen ein Unrecht angetan wird. Zum anderen sollte im Blick behalten werden, dass die Verknüpfung, die dabei vorgenommen wird, sehr voraussetzungshaft ist: Ist es denn wirklich so, dass Rechte moralische Ansprüche begründen? Sind diese Rechte also die angemessene Begründung für moralische Forderungen? Mir scheint es wichtig, zur Klärung dieser Frage zu beobachten, ob wir selbst diese Begründung als Handlungsgrund begreifen: Passiert es aus Rücksicht auf die Rechte oder Interessen von Tieren, oder aus Rücksicht auf ihren moralischen Status, dass wir ihnen kein Leid antun?

Die US-amerikanische Moralphilosophin Cora Diamond ist eine der wenigen, die auf diese entscheidende Abgründigkeit der guten Gründe hingewiesen und betont hat, dass es nicht »aus Achtung vor unseren Interessen« geschieht, »dass wir ein-

ander nicht gegenseitig auffressen.« Diamond hat hier zunächst allein die Sphäre menschlicher Gemeinschaft und gegenseitiger Rücksicht im Blick, bemerkt aber zurecht, dass selbst innerhalb dieses verhältnismäßig engen Kreises Fragen angemeldet werden müssen, was die Unterstellung betrifft, dass moralisches Handeln seinen Grund in den Interessen anderer Menschen hat. Mit diesem Einwand dürfte Diamond recht behalten: Der tatsächliche Grund, dass wir anderen Menschen gegenüber moralische Rücksicht walten lassen und bisweilen sogar fähig zu Akten selbstloser Großherzigkeit sind, hat nicht damit zu tun, dass wir uns zuvor über ihre Interessen vergewissert haben und diese als verpflichtend wahrnehmen. Der einzige Grund, anderen gegenüber moralisch zu handeln, ist die Tatsache, dass wir es mit anderen Subjekten – mit einmaligen, unersetzbaren Individuen – zu tun haben. Und auch gegenüber Tieren dürfte Diamonds Einwand zutreffen: Es sind nicht – zumindest nicht unmittelbar – die Interessen oder sonstige andere objektivierbare Eigenschaften an Tieren, die uns davon abhalten, ihnen Gewalt anzutun. Dennoch versuchen viele Tierethiker:innen bis heute, andere vermittels dieser Argumente davon zu überzeugen, Tieren anders zu begegnen. Wir müssen aber verstehen, dass dieser Zusammenhang genau umgekehrt funktioniert: *Erst* dann, wenn Menschen ein anderes Wesen als liebenswürdig erkennen, wenn sie es auch nur einmal, für einen kurzen Moment als Subjekt wahrgenommen haben, sind sie in der Lage, dessen Interessen, Rechte und sonstigen Fähigkeiten zur Geltung kommen lassen zu wollen. Anders als es uns viele Modelle zum moralischen Lernen nahelegen, lernen wir Moral nicht zuerst deduktiv, sondern induktiv: Wir übertragen keine allgemeinen Prinzipien auf konkrete Individuen, sondern lernen zunächst am Einzelfall. *Erst* an der vollkommen singulären Begegnung mit einem konkreten Tier, das wir als liebenswürdig erfahren, zeigt sich *dann*, dass die an diesem Wesen erfahrene Tötungshemmung etwas ist, das durchaus verallgemeinert werden sollte, und zwar nur deswegen, weil der andere nie verallgemeinerbar ist.