

Kann der Begriff der Würde als Haltung sinnvoll auf nichtmenschliche Tiere angewendet werden?

1. Einleitung

Der Begriff der Würde hat bereits in vielen Bereichen grosse Debatten ausgelöst. Dabei fällt auf, dass oftmals nicht klar ist, was unter diesem Begriff verstanden wird oder was darunter verstanden werden sollte. Bisherige Ansätze, die Würde als inhärenten Wert oder moralischen Status definieren, sind meines Erachtens problematisch und sollten deshalb nicht weiterverfolgt werden. Eva Weber-Guskar setzt an einem anderen Punkt an: Sie definiert Würde als Haltung. Eine Person verfügt dann über Würde, wenn sie in Übereinstimmung mit ihrem Selbstbild lebt. Weber-Guskar betont dabei klar den Aspekt der Kontingenz und der Gradualität der Würde, im Gegensatz zu bisherigen Ansätzen, laut denen die Menschen gleichermassen über eine unantastbare Würde verfügen. Dabei stellt sich mir die Frage, ob Weber-Guskars Verständnis von Würde auch auf nichtmenschliche Tiere sinnvoll angewendet werden kann? Im Folgenden widme ich mich der Darstellung von Eva Weber-Guskars Ansatz sowie dessen Anwendung auf nichtmenschliche Tiere.

2. Eva Weber-Guskars Ansatz

In einem ersten Schritt dahin, Würde als Haltung zu definieren, konzentriert sich Weber-Guskar auf den Begriff der Haltung. Eine Haltung ist eine *von aussen sichtbare* und *stabile* Art und Weise, sich über *verschiedene Situationen* hinweg zu *verhalten*, die man *verlieren* und *wiedergewinnen* kann. Eine Haltung ist also mehr als eine situative Gefasstheit, da sie umfassender und langfristiger ist – es handelt sich um eine grundsätzliche Verfassung (Weber-Guskar 2016: 95). Worin besteht eine solche Haltung? In Anlehnung an Aristoteles greift Weber-Guskar die Idee auf, dass eine Haltung eine Struktur ist, die die eigenen Emotionsdispositionen und Handlungsdispositionen gestaltet (Weber-Guskar 2016: 96f.). Die Haltung ist also eine bestimmte Art, sich auf die Welt zu beziehen, die in einem Selbstverhältnis begründet liegt, wobei es insofern ein Selbstverhältnis ist, als dass es um die Gestaltung der eigenen Dispositionen geht (Weber-Guskar 2016: 98). Dieses Selbstverhältnis muss weder bewusst noch kognitiv oder rational sein.

Nachdem Weber-Guskar in einem ersten Schritt den Begriff der Haltung umrissen hat, geht sie in einem nächsten Schritt darauf ein, inwiefern Würde als eine Haltung zu verstehen ist. Würde als Haltung ist nicht auf einzelne Emotions- oder Handlungsdispositionen ausgerichtet, sondern ist als umfassende Gestaltung von Dispositionen zu verstehen (Weber-Guskar 2016: 118). Wie sieht diese umfassende Gestaltung der Dispositionen aus? Das formale Strukturmerkmal dieser Gestaltung ist die Übereinstimmung oder Entsprechung (Weber-Guskar 2016:126). „Übereinstimmung“ hat zwei Bedeutungen, wie Weber-Guskar erklärt: Die Übereinstimmung von „innen und aussen“ und „mit sich

selbst“: Ersteres meint, dass Äusserungen und Handlungen den eigenen Emotionen und Überzeugungen entsprechen. Es ist wichtig, dass dies auch nach aussen getragen wird, denn ein wichtiges Merkmal von Würde als Haltung ist, dass sie nach aussen sichtbar ist (Weber-Guskar 2016: 128). Die Übereinstimmung „mit sich selbst“ bedeutet, dass man sich selbst gegenüber aufrichtig ist mit Blick auf das, was man will, tut und ist (Weber-Guskar 2016: 127).

Die nächste Frage lautet: Übereinstimmung mit was? Bei der inhaltlichen Bestimmung der Übereinstimmung betont Weber-Guskar den Aspekt der Würdigkeit. Sie verweist als Beispiel auf die Amtswürde, die von ihrem Träger verlangt, dass er sich auf eine bestimmte Art und Weise verhält (Weber-Guskar 2016: 132). Es geht beim Begriff der Würde nämlich unter anderem darum, sich etwas würdig zu erweisen. „Würde hat, wer einer gewissen an ihn gestellten Verhaltensnorm gerecht wird“ (Weber-Guskar 2016: 133). Welcher normative Anhaltspunkt soll im zeitgenössischen Verständnis von Würde an die Stelle der Vernunft oder von Gott treten? Weber-Guskar schlägt vor: „Würde hat, wer *selbst gesetzten* Normen gerecht wird“ (Weber-Guskar 2016: 146). Diese selbstgesetzten Normen sind dabei wie folgt zu verstehen: „Jeder setzt sich selbst (meist unbewusst) mit einem normativen Bild von sich selbst Normen; mit einem *Selbstbild*“ (Weber-Guskar 2016: 146). Die Idee der Würde als Haltung, die als Selbstverhältnis im Sinne einer Übereinstimmung verstanden wird, kann also um die Komponente des Selbstbildes ergänzt werden: Würde zu haben bedeutet, mit dem eigenen Selbstbild übereinzustimmen.

Was mit „Selbstbild“ gemeint ist, muss näher erklärt werden. So schreibt Weber-Guskar, dass in Selbstbildern „Vorstellungen davon gesammelt [sind], wie man sich sieht, was man glaubt, wer man ist; was man meint, dass es einen zentral ausmacht“ (Weber-Guskar 2016: 147). Das Selbstbild bzw. die das Selbstbild konstituierenden Vorstellungen sind dabei von „schwachnormativer Art“ (Weber-Guskar 2016: 147). Dem eigenen Selbstbild kann man somit entsprechen oder man kann es verfehlen. Dabei entstehen leichtere und schwerere Würdeverletzungen: Leichtere Würdeverletzungen sind Situationen, in denen man den individuellen und nicht zentralen Aspekten des Selbstbildes nicht entsprechen kann. Schwere Würdeverletzungen sind solche, „die etwas vom Kern menschlichen Selbstverständnisses“ (Weber-Guskar 2016: 150) treffen.

Können Selbstbilder völlig beliebige Vorstellungen enthalten? Weber-Guskar betont: „Ich habe nun Würde als Verfassung einer Person erläutert, in einer Art, für die die Frage nach moralischer Integrität nicht zentral ist“ (Weber-Guskar 2016: 158) und fügt hinzu, dass kein moralisch normativer Gedanke am Anfang ihres Ansatzes steht (Weber-Guskar 2016: 159). Dennoch scheint die Moral mit Blick auf das Würdeverständnis von Bedeutung zu sein. Wie sieht dieser Zusammenhang aus? Weber-Guskar hebt zwei Aspekte hervor (Weber-Guskar 2016: 162f.): Einerseits bestehen strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Würde als Haltung und einer moralischen Haltung und andererseits besteht ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen Selbstbildern und grundlegenden Moralvorstellungen. Die strukturelle Ähnlichkeit besteht darin, dass beide Haltungen mit dem Erfüllen bestimmter Normen zusammenhängen. Hinzu kommt, dass jemand nur dann als genuin moralisch korrekt handelnde Person

betrachtet wird, wenn sie die moralischen Regeln auch als die eigenen Regeln anerkennt, womit wir bereits beim zweiten Aspekt angelangt sind. Das bedeutet, dass ein moralisch integrier Mensch zumindest insofern Würde besitzt, als dass er mit dem moralischen Teil seines Selbstbildes übereinstimmt. Wie kommt es aber dazu, dass moralische Normen Teil des Selbstbildes sind? Der Begriff der Würde entsteht im Kontext von sozialen Zusammenhängen, damit ist gemeint: Selbstbilder sind sozial eingebettet. Denn die Vorstellungen, deren Summe das Selbstbild formt, erlernen wir im sozialen Umfeld, in dem wir aufwachsen und leben. Das führt dazu, dass der Inhalt unserer Selbstbilder geprägt ist durch historische und kulturelle Ansichten der Menschen um uns herum (Weber-Guskar 2016: 163). So fließen auch moralische Normen durch Erziehung und Prägung in unser Selbstbild ein.

3. Eva Weber-Guskars Ansatz auf nichtmenschliche Tiere angewendet

Da Weber-Guskar immer von „Menschen“ oder „Personen“ spricht, muss sie nicht dafür argumentieren, dass sie über verschiedene Fähigkeiten verfügen, wie beispielsweise Emotionen, Wünsche und Überzeugungen auszubilden, Handlungen auszuführen und sich ihrer selbst bewusst zu sein. Mit Blick auf nichtmenschliche Tiere sind diese Fähigkeiten umstritten. Da eine Argumentation für das Vorhandensein dieser Fähigkeiten bei nichtmenschlichen Tieren den Rahmen meiner Arbeit sprengen würde, nehme ich an, dass zumindest kognitiv hochentwickelte nichtmenschliche Tiere über diese Fähigkeiten verfügen. Ich versuche im Folgenden lediglich jeweils eine mögliche Theorie zu liefern, die erläutert, wie beispielsweise Emotionen, Überzeugungen und Wünsche bei nichtmenschlichen Tieren zu verstehen sind. Deshalb werde ich im Folgenden kurz auf die verschiedenen Fähigkeiten eingehen, bevor ich dann anschliessend mehr dazu sage, inwiefern nichtmenschliche Tiere in Übereinstimmung mit ihrem Selbstbild leben können.

3.1 Inwiefern verfügen nichtmenschliche Tiere die Fähigkeiten Emotionen, Wünsche und Überzeugungen auszubilden, Handlungen auszuführen und sich seiner selbst bewusst zu sein?

Emotionen, so wie Robert Roberts (2009) sie versteht, sind eine bestimmte Art der Wahrnehmung, nämlich eine auf Interessen basierende Wahrnehmung („concern-based construals“). Somit sind Emotionen gewissermassen eine Deutung der Situation, zumal sie eine deskriptive und eine evaluative Komponente besitzen. Wie Roberts schreibt: „[it] is a way of ‚seeing‘ my situation in which it ‚looks‘ (‚feels‘, ‚impresses me as‘)“ (Roberts 2009: 219).

Ein Wunsch ist etwas, das man begehrt und dessen Erfüllung man erzielen möchte. Ein Wunsch repräsentiert die Welt nicht, wie sie ist, sondern, wie wir sie gerne hätten. Das bedeutet: Um dem Wunsch nachzukommen, muss man die Welt verändern (Searle 2001: 37ff.). Wünsche sind also motivierende Zustände, zumal sie ein bestimmtes Verhalten auslösen können und dadurch die Umwelt verändert wird (Wild 2008: 23).

Eine Überzeugung kann folgendermassen verstanden werden: „X ist von S überzeugt“ ist dann der Fall, wenn X eine Disposition hat, so zu handeln, als ob ein bestimmter Sachverhalt vorliegt (Marcus 1990).

Wenn ein Hund also einer Katze nachjagt und er sich somit verhält, als ob eine Katze anwesend ist, können wir ihm eine Überzeugung zusprechen.

Voraussetzung für eine genuin vorsätzliche Handlung ist nebst der Intentionalität auch eine gewisse Fähigkeit zur Rationalität (Glock 2009): Intentional zu handeln bedeutet rational zu handeln, was wiederum bedeutet, aus einem Grund heraus zu handeln. Auch nichtmenschliche Tiere handeln nach Gründen, die zum Erreichen eigener Ziele führen. Handlungsgründe setzen sich dabei aus dem Inhalt von Überzeugungen und Wünschen zusammen.

Inwiefern sind sich nichtmenschliche Tiere ihrer selbst bewusst? Dafür ist es nötig „Selbstbewusstsein“ in seine diversen Aspekte aufzuteilen: körperliches Selbstbewusstsein, soziales Selbstbewusstsein und introspektives Selbstbewusstsein. Gehen wir nun näher auf diese Aspekte ein: Über körperliches Selbstbewusstsein zu verfügen bedeutet, dass man ein Bewusstsein für das eigene Verhalten und die eigenen Körperteile hat. Beispielsweise hat Louis Herman in einem Experiment einem Delfin namens Elele neun symbolische Gesten beigebracht, die neun verschiedenen Körperteilen entsprachen. Elele war fähig, dieselben Körperteile in verschiedenen Situationen und verschiedene Körperteile in denselben Situationen zu nutzen (Herman 2012: 533). Gehen wir nun zum introspektiven Selbstbewusstsein: Dieses äussert sich unter anderem durch die Fähigkeit zur Metakognition, sowie auch durch das episodische Erinnerungsvermögen. Smith et al. (1995) entwickelten ein Experiment, bei dem Delfine verschiedene Töne unterscheiden mussten und sie sich jeweils für die „uncertainty response“ entscheiden konnten, wenn sie sich unsicher waren. Dass Delfine dieses Experiment erfolgreich absolvieren konnten, legt den Schluss nahe, dass Delfine ihre eigenen mentalen Zustände erfassen können, das heisst: der Metakognition fähig sind. Diverse nichtmenschliche Tiere, wie beispielsweise Buschhäher, verfügen über ein episodisches Gedächtnis (Clayton & Dickinson 1999), das heisst: sie haben Zugriff auf ihre Erinnerung und können so eine diachrone Integrität entwickeln. Kommen wir nun zum sozialen Selbstbewusstsein. Nichtmenschliche Tiere müssen nicht nur zu sich selbst, sondern auch zu anderen in ein Verhältnis treten können. So verfügen Delfine beispielsweise über die Fähigkeit dem Blick eines Menschen zu folgen (Pack & Herman 2004), sie können auf etwas hindeuten (Xitco et al. 2001) und verfügen über komplexe Kommunikationsfähigkeiten (Janik et al. 2006).

3.2 Inwiefern können nichtmenschliche Tiere in Übereinstimmung mit ihrem Selbstbild leben?

Nachdem nun klar ist, inwiefern nichtmenschliche Tiere über die diversen Fähigkeiten verfügen, stellt sich die Frage: Inwiefern verfügen diese nichtmenschlichen Tiere über ein Selbstbild, mit dem sie in Übereinstimmung leben können? Wie bereits erläutert, besteht ein Selbstbild aus der Summe an Vorstellungen, die man sich selbst betreffend hat. Diese Vorstellungen umfassen Emotionen, Wünsche und Überzeugungen. Die nichtmenschlichen Tiere müssen in der Lage sein, zu diesen Vorstellungen in ein Verhältnis zu treten, deshalb müssen sie sich ihrer selbst, das heisst: ihren Vorstellungen, bewusst sein. Sie müssen die Vorstellungen nicht aktiv gestalten können, aber sie müssen in der Lage sein

wahrzunehmen, ob sie in Übereinstimmung mit ihren Vorstellungen leben oder nicht. Dafür gibt es diverse Indikatoren: Unerfüllte Wünsche, negative Emotionen, korrigierende Handlungen und anderes Verhalten.

Inwiefern kann ein nichtmenschliches Tier mit sich selbst übereinstimmen? Klare Fälle, in denen nichtmenschliche Tiere nicht mit sich übereinstimmen, sind Fälle von körperlicher Einschränkung. Beispielsweise scheint es durchaus gerechtfertigt Walen (Cetacea), wie beispielsweise Delfinen und Orcas, die Vorstellung zuzusprechen, dass sie nicht in kleinen Becken gehalten werden wollen, wie dies in diversen Delfinarien der Fall ist. Dass ein Delfin oder Orca mit der Situation nicht zufrieden ist und die Situation nicht seinen Vorstellungen entspricht, lässt sich unter anderem an seinem Verhalten beobachten: „Das geregelte, furchtlose Leben im Zoo sowie die starke Beschränkung der Territorien verändert das Verhalten dieser Tiere und löst bei einigen gar Verhaltensstörungen aus“.¹ „Offenkundige Verhaltensabnormalitäten und Passivität können Zeichen für die Platznot und Langeweile der unter ihrer Gefangenschaft leidenden Tiere sein“.² So sind sich diese nichtmenschlichen Tiere beispielsweise eine dreidimensionale Umgebung gewohnt, das heisst: sie können auch in die Tiefe tauchen – und tun dies auch (Mooney 1998: 16). Abgesehen von wenigen Ausnahmen von Delfinarien, die versuchen eine natürliche Umgebung nachzuahmen, besteht die grosse Mehrheit der Becken aus künstlichem Material und wirkt ziemlich steril (White 2007: 199). Zudem sind die Becken zu klein, auch wenn davon ausgegangen wird, dass nicht jede Spezies gleich viele Kilometer zurücklegt (White 2007: 199). Das Problematische daran, dass Delfine körperlich eingeschränkt werden, wenn sie in kleinen Becken gehalten werden, kann jedoch auch mit anderen moralischen Prinzipien aufgezeigt werden: Beispielsweise verletzt es ihre körperliche Integrität, indem sie nicht ihre artspezifischen Fähigkeiten ausüben können. Es muss also nicht zwingend auf den Begriff der Würde zurückgegriffen werden, um zu erklären, weshalb es falsch ist, die Delfine und Orcas so zu halten.

Knüpfen wir an den oben gemachten Punkt an: Die Gefangenschaft hat nicht nur körperliche Auswirkungen, sondern beeinflusst auch die Psyche. Problematisch ist nämlich nicht nur, dass die Delfine nicht genügend Platz haben, sondern es stellt sich die Frage, ob beispielsweise die sozialen Bedingungen, unter denen gefangene Delfine leben, ausreichen, um die nötigen Voraussetzungen zu schaffen, damit ein Leben in Würde für diese Delfine überhaupt möglich ist. Denn Delfine benötigen ein ausgeprägtes soziales Umfeld, um sich sicher und wohl zu fühlen (White 2007: 206). Hinzu kommt, dass Delfine in Gefangenschaft oftmals keine Möglichkeit haben, ihre emotionalen oder kognitiven Fähigkeiten zu entwickeln (White 2007: 208ff.). Wie bereits im vorherigen Abschnitt erwähnt, kommt es so zu Langeweile und Verhaltensstörungen, wie am Beispiel von Orca Tilikum, der im

¹ Punkt 7 unter „Kurzfrist realisierbare Forderungen“ unter <https://www.tierimrecht.org/de/tir/publikationen/argumentarium/zoo/> aufgerufen am 17.04.2019.

² Punkt 1 unter „Kurzfrist realisierbare Forderungen“ unter <https://www.tierimrecht.org/de/tir/publikationen/argumentarium/zoo/> aufgerufen am 17.04.2019.

Dokumentarfilm *Blackfish* (2013) porträtiert wird, deutlich zu sehen ist: Tilikum leidet an Depressionen und stirbt schliesslich an einer Infektion.

Ein Beispiel, das sehr gut untermauert, inwiefern es sich äussert, wenn nichtmenschliche Tiere durch äussere Umstände davon abgehalten werden, ihren eigenen Vorstellungen zu entsprechen, ist: Suizid. Peña-Guzmán (2017) liefert einen möglichen Ansatz, wie Suizid verstanden werden kann, sodass auch bei nichtmenschlichen Tieren von Suizid gesprochen werden kann. Auch wenn sein „continuist approach“ problematisch ist, verweist er auf einen interessanten Aspekt mit Blick auf kognitiv höher entwickelte nichtmenschliche Tiere: Beispielsweise zitiert er Marino, die sagt, dass Beweise, die das Verhalten, die Kognition, die Neurologie und die Physiologie von Delfinen betreffen, die These unterstützen, dass diese nichtmenschlichen Tiere über die Möglichkeit verfügen, ihr eigenes Leben zu beenden (Peña-Guzmán 2017: 9). Denn Delfine sind bewusste Atmer, das bedeutet: Wenn Delfine atmen, handelt es sich nicht um einen Reflex, wie bei uns. Das lässt zumindest die Möglichkeit zu, den im Dokumentarfilm *The Cove* (2009) von Ric O'Barry beschriebenen Tod der Delfin-Dame Kathy, die als Flipper bekannt wurde, als Suizid zu erklären. Suizid oder selbst-destruktives Verhalten sind eindeutig Ausdruck davon, dass ein Individuum nicht seinen Vorstellungen entsprechend leben kann.

4. Schlusswort

Zuerst habe ich Eva Weber-Guskars Ansatz dargelegt: Würde ist ihr zufolge nicht der Ausgangspunkt, wie dies bei anderen Ansätzen der Fall ist, sondern das Ziel. Es lassen sich keine normativen Regeln (wie zum Beispiel Menschenrechte) daraus ableiten. Im Gegenteil, es braucht normative Regeln, deren Begründung unabhängig vom Würdebegriff erfolgen muss. Diese Regeln sollen die Bedingungen schützen und fördern, damit ein Leben in Würde möglich ist. In Würde zu leben bedeutet, in Übereinstimmung mit dem eigenen Selbstbild zu leben. Dieser Ansatz lässt sich auch auf kognitiv hochentwickelte nichtmenschliche Tiere ausweiten, nämlich dann, wenn sie auch Emotionen, Wünsche und Überzeugungen ausbilden können, Handlungen ausführen können und die Fähigkeit haben, sich ihrer selbst bewusst zu sein. Denn diese Fähigkeiten sind Voraussetzung dafür, um einerseits überhaupt ein Selbstbild auszubilden und andererseits diesem entsprechend zu leben. Mir geht es hier nicht darum, andere nichtmenschliche Tiere auszuschliessen, sondern ich habe versucht zu zeigen, dass der Begriff der Würde zum einen sinnvoll verwendet werden kann und der Begriff zum anderen nicht nur Menschen umfassen sollte, sondern auf bestimmte nichtmenschliche Tiere ausgedehnt werden kann und sollte.

Bibliografie

Clayton, N. S., & Dickinson, A. (1999): „Scrub jays (*Aphelocoma coerulescens*) remember the relative time of caching as well as the location and content of their caches“. *Journal of Comparative Psychology*, 113(4), 403–416.

Glock, H.-J. (2009): „Can Animals Act for Reasons?“. *Inquiry*, 52(3), 232-254.

- Herman, L. (2012): „Body and self in dolphins“. *Consciousness and Cognition*, 21, 526-545.
- Janik, V., Sayigh, L., Wells, R. (2006): „Signature whistle shape conveys identity information to bottlenose dolphins“. *PNAS*, 103(2), 8293-8297.
- Marcus, R. (1990): „Some revisionary proposals about belief and believing“. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 133-153.
- Mooney, J. (1998): *Captive Cetaceans: A Handbook for Campaigners*. A Whale and Dolphin Conservation Society (WDCS) document.
- Pack, A., Herman, L. (2004): „Bottlenosed Dolphins (*tursiops truncatus*) comprehend the referent of both static and dynamic human gazing and pointing in an object-choice task“. *Journal of Comparative Psychology*, 118(2), 160-171.
- Peña-Gumán, D. (2017): „Can nonhuman animals commit suicide?“. *Animal Sentience*, 20(1).
- Roberts, R. (2009): „The sophistication of non-human emotion“. In: Lurz, R. (ed.), *The philosophy of animal minds*, Cambridge University Press: Cambridge, 218-236.
- Searle, J. (2001): „Ch. 2: The basic structure of intentionality, action, and meaning“. In: *Rationality in Action*. MIT Press: Cambridge, 33-60.
- Smith, D., Schull, J., Strote, J. McGee, K., Egnor, R., Erb, L. (1995): „The uncertain response in the bottlenosed dolphin (*tursiops truncatus*)“. *Journal of Experimental Psychology*, 124(4), 391-408.
- Weber-Guskar, E. (2016): *Würde als Haltung. Eine philosophische Untersuchung zum Begriff der Menschenwürde*. Mentis: Münster.
- Weber-Guskar, E. (2017): „Menschliche Würde als kontingente Haltung statt absoluter Wert“. In: Weber-Guskar, E. und Brandhorst, M. (ed.), *Menschenwürde – Dimensionen ihrer Kontingenz*, Suhrkamp: Berlin, 206–233.
- White, T. (2007): *In defense of dolphins. The new moral frontier*. Blackwell Publishing: Malden.
- Wild, M. (2008): *Tierphilosophie zur Einführung*. Junius: Hamburg.
- Xitco, M., Gory, J., Kuczaj, S. (2001): „Spontaneous pointing by bottlenose dolphins (*tursiops truncatus*)“. *Animal Cognition*, 4, 115-123.

Is there a meaningful way of applying the concept of dignity as a stance to nonhuman animals?

1. Introduction

The concept of dignity has already sparked much debate in many areas. It is striking that it is often unclear what is meant by this term or what should be meant by it. Previous approaches that define dignity as inherent value or as a moral status are, in my view, problematic and, therefore, should not be pursued. Eva Weber-Guskar starts at another point: she defines dignity as a stance. A person, then, has dignity when living in accordance with its self-image. Weber-Guskar clearly emphasizes the aspects of contingency and graduality of dignity, in contrast to previous approaches according to which persons possess equally an inviolable dignity. For me, the question arises as to whether Weber-Guskar's understanding of dignity can be meaningfully applied to nonhuman animals as well. In the following, I will focus on the presentation of Eva Weber-Guskar's approach and its possible application to nonhuman animals.

2. Eva Weber-Guskar's account

In a first step towards defining dignity as a stance, Weber-Guskar focuses on the notion of stance. A stance is an *externally visible and stable* way of *behaving across different situations* that you can *lose and regain*. An attitude is, therefore, more than a situational composure, as it is more comprehensive and long-term – it is a fundamental constitution (Weber-Guskar 2016: 95). What does this stance consist in? Following Aristotle, Weber-Guskar takes up the idea that a stance is a structure that shapes one's own emotional dispositions and actions (Weber-Guskar 2016: 96f.). The stance is thus a certain way of referring to the world, which is based on a self-relation. This self-relation is understood as the organization of one's own dispositions (Weber-Guskar 2016: 98). It doesn't need to be conscious, cognitive or rational.

After Weber-Guskar's outline of the concept of a stance in a first step, she goes on to examine to what extent dignity is to be understood as a stance. Dignity does not focus on individual emotional or actional dispositions but should be understood as a comprehensive arrangement of dispositions (Weber-Guskar 2016: 118). What does this comprehensive design of dispositions look like? The structural feature of this design is the accordance (Weber-Guskar 2016: 126). "Accordance" has two meanings, as Weber-Guskar explains: the correspondence between "inside and outside" and "with oneself". The former means that expressions and actions correspond to one's own emotions and beliefs. It is important that this is also carried to the outside, because an important feature of dignity as a stance is that it is visible to the outside (Weber-Guskar 2016: 128). The correspondence "with oneself" means that one is sincere towards oneself with regard to what one wants, does and is (Weber-Guskar 2016: 127).

The next question is: accordance with what? In determining the content, Weber-Guskar emphasizes the aspect of “Würdigkeit”. She cites, as an example, the dignity of people holding offices, because holding an office requires to act in a certain way – think, for example, of a judge (Weber-Guskar 2016: 132). Among other things, the concept of dignity is about being worthy of something. One has dignity, when one meets certain affordances concerning one’s own behavior (Weber-Guskar 2016: 133). In the contemporary understanding of dignity, which normative clue should replace reason or God? Weber-Guskar proposes: One has dignity, when one meets the affordances of *self-imposed norms* (Weber-Guskar 2016: 146). These self-imposed norms are to be understood as follows: Everyone sets himself, usually unconsciously, some norms through a normative image of himself. That is, a *self-image* (Weber-Guskar 2016: 146). We can therefore add to the idea of dignity as a stance, which is understood as a self-relation in the sense of living in accordance, the component of a self-image: to have dignity, then, means to live in accordance with one's own self-image.

What is meant by “self-image” must be explained in more detail. Thus, Weber-Guskar writes that a self-image consists of ideas of how one sees oneself, what one believes, who one is (Weber-Guskar 2016: 147). The self-image or, rather, the ideas that constitute the self-image, are of a weakly normative type (Weber-Guskar 2016: 147). One can, thus, correspond to one's own self-image or one can miss it. If one misses the own self-image, this results in lighter and heavier violations of dignity: Easier violations of dignity are situations in which one cannot comply with the individual and, therefore, not central aspects of the self-image. Serious violations of dignity are those that hit the core of human self-understanding (Weber-Guskar 2016: 150).

Can self-images contain absolutely any ideas? Weber-Guskar emphasizes, that she has now explained dignity as a person's constitution, in a way for which the question of moral integrity is not central (Weber-Guskar 2016: 158), adding that there is no moral normative thought at the beginning of her approach (Weber-Guskar 2016: 159). Nevertheless, morality seems to be important for the understanding of dignity. What does the relationship between morality and dignity look like? Weber-Guskar emphasizes two aspects (Weber-Guskar 2016: 162f.): On the one hand, there are structural similarities between dignity as a stance and moral attitudes and on the other hand, there is a connection in terms of content between self-images and basic moral concepts. The structural similarity is that both attitudes are related to meeting certain standards. In addition, someone is only considered a genuinely morally correct person, if he recognizes the moral rules as his own rules. Now we have already reached the second aspect. That is, a morally integrated person has dignity at least insofar as he agrees with the moral part of his self-image. But how is it that moral norms become part of the self-image? The notion of dignity arises in social contexts, meaning that self-images are socially embedded. This is so because the ideas, whose sum shapes the self-image, are acquired in the social environment in which we grow up and live. As a result, the content of our self-image is shaped by the historical and cultural views of the people around us (Weber-Guskar 2016: 163). Thus, moral norms find their way into our self-image through education and imprinting.

3. Applying Eva Weber-Guskar's account to nonhuman animals

Since Weber-Guskar always speaks of "humans" or "persons", she does not have to argue that they possess different capacities, such as the capacity to develop emotions, desires and beliefs, the capacity to perform actions and the capacity of being aware of oneself. With regard to non-human animals, these capacities are controversial. Since an argument for the presence of these capacities in nonhuman animals would go beyond the scope of my work, I suppose that at least cognitively advanced nonhuman animals have these capacities. In the following, I will only try to provide one possible theory that explains how emotions, beliefs, desires, etc. are to be understood in non-human animals. Therefore, in what follows I will briefly discuss the various capacities, and then say more about how non-human animals can live in accordance with their self-image.

3.1 In what way do nonhuman animals possess the capacities to develop emotions, desires and beliefs, to act and to be conscious of themselves?

Emotions, as Robert Roberts (2009) understands them, are a particular type of perception, namely, concern-based construals. Thus, emotions are to a certain extent an interpretation of the situation, especially since they have a descriptive and an evaluative component. As Roberts writes, "[it] is a way of 'seeing' my situation in which it looks' ('feels', 'impresses me as')" (Roberts 2009: 219).

A desire is something that one desires and whose fulfilment one wishes to achieve. A desire does not represent the world as it is, but as we would like it to be. This means that in order to fulfil the wish one must change the world (Searle 2001: 37ff.). Desires are thus motivating states, especially since they can trigger a certain behavior and thereby change the environment (Wild 2008: 23).

A belief can be understood as follows: "X believes that S" is the case when X has a disposition to act as if a certain state of affairs obtains (Marcus 1990). So, when a dog chases after a cat and behaves as if a cat is present, we can tell that he has a belief.

In addition to intentionality, the prerequisite for a genuinely intentional act is also a certain capacity for rationality (Glock 2009): To act intentionally means to act rationally, which in turn means to act for a reason. Even nonhuman animals act for reasons that lead to the achievement of their own goals. Reasons for action are composed of the content of beliefs and desires.

To what extent are nonhuman animals aware of themselves? To answer this question, it is necessary to divide "self-consciousness" into its various aspects: bodily self-consciousness, social self-consciousness and introspective self-consciousness. Now let's take a closer look at these aspects. Having bodily self-consciousness means having an awareness of one's own behavior and body parts. For example, in an experiment, Louis Herman taught a dolphin named Elele nine symbolic gestures that corresponded to nine different body parts. Elele was able to use the same body parts in different situations and different body parts in the same situations (Herman 2012: 533). Let us now turn to the introspective self-consciousness: Self-consciousness manifests itself among other things by the capacity of metacognition, as well as by the capacity of episodic memory. Smith et al. (1995) developed an experiment in which

dolphins had to distinguish different sounds. When they felt uncertain, they could choose the “uncertainty response”. The fact that dolphins were able to successfully complete this experiment suggests that dolphins can capture their own mental states, that is, are capable of metacognition. Various nonhuman animals, such as scrub jays, have an episodic memory (Clayton & Dickinson 1999), meaning that they have access to their memory and can thus develop diachronic integrity. Let's turn to social self-consciousness. Non-human animals must be able to relate not only to themselves but also to others. For example, dolphins have the ability to follow human gaze (Pack & Herman 2004), they may point to something (Xitco et al 2001) and have complex communication skills (Janik et al., 2006).

3.2 In what way are nonhuman animals able to live in accordance with their self-image?

Now that it is clear in what way nonhuman animals possess the different capacities discussed above, the question arises: To what extent do these nonhuman animals have a self-image that they can live in accordance with? As already explained, a self-image consists of the sum of ideas one has concerning oneself. These ideas include emotions, desires and beliefs. The nonhuman animals must be able to relate to these ideas, that is, they must be aware of their ideas. They do not have to be able to actively shape the ideas, but they have to be able to perceive whether they live in accordance with their ideas or not. There are various indicators for this: unfulfilled desires, negative emotions, corrective actions and other behavior.

How can a nonhuman animal live in accordance with itself? Clear cases where nonhuman animals do not live in accordance with themselves are cases of bodily restriction. For example, it seems justified to suggest that whales (cetaceans), such as dolphins and orcas, do not want to be kept in small pools, as it is the case in various dolphinariums. The fact that a dolphin or orca is not satisfied with the situation, that is, the situation does not meet his expectations, can be observed, among other things, in his behavior. The regulated, fearless life in the zoo and the strong restriction of the territories changes the behavior of these animals and produces behavioral disturbances.¹ Obvious behavioral abnormalities and passivity can be signs of the constraint of space and the boredom of animals suffering from their captivity.² For example, these non-human animals are accustomed to a three-dimensional environment, meaning that they can also dive into deep water (Mooney 1998: 16). With a few exceptions of dolphinariums trying to mimic a natural environment, the vast majority of pools are made of artificial materials and are quite sterile (White 2007: 199). In addition, the pools are too small, although it is assumed that not every species covers the same number of kilometers (White 2007: 199). However, the problematic moral dimension of bodily restricted dolphins kept in small pools can also be met with other moral principles. For example, one can argue that it violates their bodily integrity by not being able to exercise their

¹ Punkt 7 unter „Kurzfrist realisierbare Forderungen“ unter <https://www.tierimrecht.org/de/tir/publikationen/argumentarium/zoo/> aufgerufen am 17.04.2019.

² Punkt 1 unter „Kurzfrist realisierbare Forderungen“ unter <https://www.tierimrecht.org/de/tir/publikationen/argumentarium/zoo/> aufgerufen am 17.04.2019.

species-specific abilities. It is not necessary to refer to the concept of dignity to explain why it is wrong to keep the dolphins and orcas like that.

Take the point made above: Captivity has not only physical effects, but it also affects the mental realm. The problem doesn't only consist in the dolphins not having enough space, but it raises the question, if the social conditions under which dolphins in captivity have to live are sufficient to create the necessary conditions for a life in dignity. That's because dolphins need a strong social environment to feel safe and comfortable (White 2007: 206). In addition, captive dolphins often lack the possibility to develop their emotional or cognitive abilities (White 2007: 208ff.). As mentioned in the previous section, it causes boredom and behavioral disturbances, as can be clearly seen in the example of Orca Tilikum, who is portrayed in the documentary *Blackfish* (2013). Tilikum suffers from depression and eventually dies from an infection.

An example that substantiates very well how it manifests itself when nonhuman animals are prevented by external circumstances from living in accordance to their own ideas, is suicide. Peña-Guzmán (2017) provides a possible approach to understanding how suicide can be understood so that we can also talk of suicide in nonhuman animals. Although his “continuist approach” is problematic, he points to an interesting aspect with regard to cognitively more highly developed nonhuman animals. For example, he quotes Marino, who says that evidence concerning the behavior, cognition, neurology and physiology of dolphins support the thesis that these non-human animals have the possibility to end their own lives (Peña-Guzmán 2017: 9). That is because dolphins are conscious breathers, which means that when dolphins breathe, it is not a reflex, as it is with us. At least this leaves the possibility to explain the death of dolphin lady Kathy, which was known as flipper in the documentary *The Cove* (2009), as suicide. Suicide or self-destructive behavior are clear expressions of an individual that cannot live in accordance to his ideas.

4. Conclusion

First, I set out Eva Weber-Guskar's approach. According to her, dignity is not the starting point, as it is the case with other approaches, but the goal. No normative rules (such as human rights) can be derived from dignity. On the contrary, normative rules, whose justification must be independent of the concept of dignity, are needed to protect and promote the conditions for a dignified life. Living in dignity means living in accordance with your own self-image. This approach can also be extended to cognitively advanced nonhuman animals, if they are able to develop emotions, desires, and beliefs, perform actions, and do have the ability to be aware of themselves, for these capacities are a prerequisite for, on the one hand, being able to develop a self-image and, on the other hand, being able to live in accordance with it. The aim was not to exclude other non-human animals. Rather, I have tried to show that the notion of dignity can be meaningfully applied to at least some nonhuman animals and, therefore, should not only embrace human beings.

Bibliografie

- Clayton, N. S., & Dickinson, A. (1999): „Scrub jays (*Aphelocoma coerulescens*) remember the relative time of caching as well as the location and content of their caches“. *Journal of Comparative Psychology*, 113(4), 403–416.
- Glock, H.-J. (2009): „Can Animals Act for Reasons?“. *Inquiry*, 52(3), 232-254.
- Herman, L. (2012): „Body and self in dolphins“. *Consciousness and Cognition*, 21, 526-545.
- Janik, V., Sayigh, L., Wells, R. (2006): „Signature whistle shape conveys identity information to bottlenose dolphins“. *PNAS*, 103(2), 8293-8297.
- Marcus, R. (1990): „Some revisionary proposals about belief and believing“. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 133-153.
- Mooney, J. (1998): *Captive Cetaceans: A Handbook for Campaigners*. A Whale and Dolphin Conservation Society (WDCS) document.
- Pack, A., Herman, L. (2004): „Bottlenosed Dolphins (*tursiops truncatus*) comprehend the referent of both static and dynamic human gazing and pointing in an object-choice task“. *Journal of Comparative Psychology*, 118(2), 160-171.
- Peña-Gumán, D. (2017): „Can nonhuman animals commit suicide?“. *Animal Sentience*, 20(1).
- Roberts, R. (2009): „The sophistication of non-human emotion“. In: Lurz, R. (ed.), *The philosophy of animal minds*, Cambridge University Press: Cambridge, 218-236.
- Searle, J. (2001): „Ch. 2: The basic structure of intentionality, action, and meaning“. In: *Rationality in Action*. MIT Press: Cambridge, 33-60.
- Smith, D., Schull, J., Strote, J. McGee, K., Egnor, R., Erb, L. (1995): „The uncertain response in the bottlenosed dolphin (*tursiops truncatus*)“. *Journal of Experimental Psychology*, 124(4), 391-408.
- Weber-Guskar, E. (2016): *Würde als Haltung. Eine philosophische Untersuchung zum Begriff der Menschenwürde*. Mentis: Münster.
- Weber-Guskar, E. (2017): „Menschliche Würde als kontingente Haltung statt absoluter Wert“. In: Weber-Guskar, E. und Brandhorst, M. (ed.), *Menschenwürde – Dimensionen ihrer Kontingenz*, Suhrkamp: Berlin, 206–233.
- White, T. (2007): *In defense of dolphins. The new moral frontier*. Blackwell Publishing: Malden.
- Wild, M. (2008): *Tierphilosophie zur Einführung*. Junius: Hamburg.
- Xitco, M., Gory, J., Kuczaj, S. (2001): „Spontaneous pointing by bottlenose dolphins (*tursiops truncatus*)“. *Animal Cognition*, 4, 115-123.