

4. Vom tierlichen Selbstwert. Kontextueller Sentientismus als tierethische Grundlage

»Anspruch und Aufgabe einer Ethik der Mensch-Tier-Beziehung ist es, zu einer normativen Verständigung über unseren ethisch wünschbaren und vertretbaren Umgang mit Tieren beizutragen sowie die Spielräume und Grenzen dieses Umgangs näher zu bestimmen.« (Engels 2001a, 68)

Die Tierethik fragt nach dem moralisch richtigen Umgang mit nicht-menschlichen Tieren. Zum einen dient die Erarbeitung von Antworten darauf dem wissenschaftlichen Interesse an Erkenntnisgewinn. Zum anderen kann die gegenwärtige Tierethik aber auch als Reaktion auf die menschliche Behandlung sogenannter Nutz- und Versuchstiere angesehen werden, da in der Tierindustrie tierliche Individuen wie Produktionsmittel genutzt werden und sich die Frage danach, wie solch ein Umgang zu bewerten ist, aufdrängt.

Für die gegenwärtige Tierethik sind die einflussreichen Werke *Animal Liberation* von Peter Singer aus dem Jahr 1975 sowie Tom Regans *The Case For Animal Rights* von 1983 nach wie vor zentral. Singer und Regan gelten als Begründer der gegenwärtigen Tierethik. Mit ihren Werken setzen sich zahlreiche Autor_innen intensiv auseinander und viele Tierethiker_innen bauen auf ihnen auf. Ihre Theorien werden aber auch stark modifiziert und bedeutende Tierethik-Theorien auf anderer Grundlage entworfen (vgl. Kap. 4.3). Über die Fokussierung auf sogenannte Nutz- und Versuchstiere wurde über Jahrzehnte eine (tier)ethische Evaluation des menschlichen Umgangs mit Wildtieren und sogenannten Kulturfolgern vernachlässigt und lediglich auf eine verkürzte Behandlung der Frage, ob Menschen in die Prädation eingreifen sollten, reduziert (Bossert 2015a, 49). Jüngst wurde die Diskussion um einen moralisch angebrachten Umgang mit wildlebenden und kulturfolgenden Tieren verstärkt aufgenommen, insbesondere in Martha Nussbaums *Die Grenzen der Gerechtigkeit* (2010; englische Erstausgabe 2006), Clare Palmers *Animal Ethics in Context* (2010) und in *Zoopolis* (2013; englische Erstausgabe 2011)

von Sue Donaldson und Will Kymlicka. Diese drei Werke werden auch hier eine bedeutende Rolle spielen (vgl. Kap. 4.4, 5.3 und 7).

Ebenso fokussierten tierethische Theorien, die sich mit Pflichten gegenüber nichtmenschlichen Tieren auseinandersetzen, stark auf *negative* Pflichten. Es wurde (und wird) für bestehende Unterlassungspflichten gegenüber nichtmenschlichen Tieren argumentiert. Die Frage, ob ihnen gegenüber auch *positive* Pflichten bestehen, wurde (und wird) dabei häufig hintenangestellt oder gänzlich vernachlässigt. Die Argumentation für die Existenz negativer Pflichten in Bezug auf nichtmenschliche Tiere ist ein zentrales Element der Tierethik, wenn man eine auf Rechte und Pflichten aufbauende Theorie für sinnvoll hält⁵⁶. Die Bedeutung einer solchen Argumentation ist nicht zu unterschätzen. Dennoch ist auch die Begründung positiver Pflichten nichtmenschlichen Tieren gegenüber relevant für einen überzeugenden Tierethik-Ansatz. Sie ist die Grundlage für zahlreiche Fragen des menschlichen Umgangs mit nichtmenschlichen Tieren. Für eine umfassende Tierethik-Theorie kann es nicht ausreichend sein, einen Schutz nichtmenschlicher Tiere vor Schädigungen durch den Menschen zu fordern. Eine solche muss sich ebenso damit auseinandersetzen, in welchen Situationen Menschen nichtmenschlichen Tieren zur Hilfe kommen sollten und ob die Pflicht besteht, diesen zu einem besseren Leben zu verhelfen, als sie es ohne menschliche Hilfe hätten (vgl. Petrus 2015). So gehen jüngere Werke inzwischen der Frage nach positiven Pflichten gegenüber nichtmenschlichen Tieren nach, wobei die Arbeiten Palmers (2010) und Nussbaums (2010) an prominenter Stelle stehen.⁵⁷

Vertreter_innen der gegenwärtigen Tierethik lassen sich in verschiedene »Generationen« unterteilen (DeGrazia 1996, 2–9). In der Regel werden drei Generationen beschrieben (vgl. Petrus 2015, 182–

⁵⁶ Im umgangssprachlichen Bereich wird die Argumentation für eine Besserstellung nichtmenschlicher Tiere in der Regel mit einem Einsatz für (moralische und juristische) Tierrechte gleichgesetzt. Im Bereich der ethischen Theorien ist es nur der Rechte-Ansatz, der tatsächlich moralische Rechte für nichtmenschliche Tiere fordert (aus denen juristische Rechte folgen sollten). Ein tierethischer Utilitarismus beispielsweise argumentiert für die gleiche Berücksichtigung tierlicher Interessen, hält moralische Rechte aber für »Nonsens auf Stelzen« (Regan 2004, 296, Übers. LB). Vgl. dazu Kap. 4.3.

⁵⁷ Anzumerken ist, dass Nussbaum die Unterscheidung zwischen negativen und positiven Pflichten nicht für sinnvoll hält (Nussbaum 2010, 503ff.). Sie unterscheidet folglich nicht zwischen diesen Kategorien, behandelt die Art von Pflichten, die in die Kategorie »positive Pflichten« fallen würden, jedoch intensiv.

183). Die *erste Generation* der Tierethiker_innen zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie für eine Besserstellung nichtmenschlicher Tiere – zum Beispiel in Form von moralischen Rechten oder der gleichen Berücksichtigung ihrer Interessen – argumentieren, wobei sie überwiegend intrinsische tierliche Eigenschaften zugrunde legen um für die Besserstellung zu argumentieren. Meist wird als moralisch relevante Eigenschaft die Empfindungsfähigkeit angenommen (vgl. Kap. 4.1). Bei dieser Argumentation beschränk(t)en sich die Autor_innen überwiegend auf negative Rechte bzw. eine Nichtschädigung nichtmenschlicher Tiere. Sie vertreten individualistische Positionen. Bei diesen liegt der moralische Fokus auf dem Individuum, welchem als empfindungsfähigem Individuum entweder im Rechte-Ansatz Rechte zukommen oder das in einer utilitaristischen Tierethik-Position als jemand gilt, dessen Interessen berücksichtigt werden müssen. Die wichtigsten Vertreter dieser Generation sind Tom Regan (2004) und Peter Singer (1996), aber auch Gary Francione (2000) kommt nennenswerte Bedeutung zu.

Die Tierethiker_innen der *zweiten Generation* kritisieren die Engführung moralischer Fragen auf eine rein rationale Argumentation für universell gelten sollende Normen, in der Emotionen und Beziehungen keine Rolle spielen. Sie fordern die Berücksichtigung von Emotionen und sozialen Beziehungen bei Fragen der Moraltheorie, die nichtmenschliche Tiere miteinschließt. Als zentrale Vertreter_innen dieser Generation sind Josephine Donovan und Carlo Adams (1996), Mary Midgley (1998) sowie im deutschsprachigen Raum Ursula Wolf (2004) zu nennen.

Für die *dritte Generation* gegenwärtiger Tierethiker_innen ist bezeichnend, dass die sozialen Beziehungen und Kontexte, die von Vertreter_innen der zweiten Generation als zentral eingebracht werden, stärker in das politische Umfeld und den (politisch wie privaten) Kontext gestellt werden. Relevant sind hier Clare Palmer (2010) und das Autor_innen-Duo Sue Donaldson und Will Kymlicka (2013).

Feministisch argumentierende Vertreter_innen der zweiten und dritten Generation betonen zudem die Relevanz einer intersektionalen Perspektive. Diese beleuchtet die Verwobenheit unterschiedlicher Diskriminierungsformen, um gleichzeitig Kritik an allen Herabsetzungs-Mechanismen zu üben. Aus intersektionaler Sichtweise sollten die verschiedenen Diskriminierungsformen, wie Geschlecht, Ethnie, Kultur, Alter, Schichtzugehörigkeit, körperliche Befähigung oder eben Spezies gleichrangig in den Blick genommen werden. Wichtige

(Pionier-)Arbeiten zur Intersektionalität in der Tierethik bzw. in den Human-Animal Studies stammen von Lynda Birke (2012), Andre Gamerschlag (2011) und Lisa Kemmerer (2011), einschlägig sind jedoch auch die Arbeiten von Kimberley Costello und Gordon Hodson (2004), Iselin Gambert und Tobias Linné (2018), Richard Twine (2010b) sowie von Sunaura Taylor (2017).

Es zeichnet sich also bereits ab, dass es ›die‹ Tierethik als inhaltlich homogene nicht gibt. Neben den unterschiedlichen ethischen Theorien, die für eine tierethische Argumentation zugrunde gelegt werden, muss innerhalb der Tierethik ferner auch zwischen einer Argumentation für 1. *Tierschutz*, 2. *Tierrechte* und 3. *Tierbefreiung* unterschieden werden. Diese drei ›Tierethiken‹ basieren auf zum Teil sehr unterschiedlichen ethischen Begründungsweisen und Folgerungen für die Praxis.

Diese Differenzen zwischen Tierschutz-, Tierrechts- und Tierbefreiungsethik ebenso wie die Unterscheidung des moralischen Individualismus und Relationalismus innerhalb der Tierethik werden in Kapitel 4.3 dargelegt. Kapitel 4.3 gibt außerdem einen kurzen Überblick über die wichtigsten Ethik-Theorien, die in der Tierethik zur Anwendung kommen. So kann der in dieser Arbeit vertretene Tierethikansatz besser in die ›Gesamtschau‹ der Tierethik eingeordnet werden. Davor behandelt Kapitel 4.1 den Sentientismus, also den Fokus auf die Empfindungsfähigkeit. Dieser findet sich sehr häufig in der Tierethik. Zahlreiche Tierethik-Positionen beziehen sich überwiegend oder ausschließlich auf empfindungsfähige nichtmenschliche (e.n.m.) Tiere, nicht auf alle nichtmenschlichen Tiere.⁵⁸ Die Gründe dafür werden aufgezeigt. Sie sind für diese Arbeit zentral, da auch hier eine sentientistische Tierethik vertreten wird, allerdings eine ausdifferenzierte. Die hier vertretene Tierethik-Position, die in den Kapiteln 5 und 6 als Grundlage für die Entwicklung einer tierethischen Theorie Nachhaltiger Entwicklung (NE) dient, wird dann in Kapitel 4.4 hergeleitet und ausgearbeitet.

⁵⁸ Da in dieser Arbeit vor allem der Umgang mit empfindungsfähigen nichtmenschlichen Tieren behandelt wird, dieser lange Begriff bei häufiger Wiederholung den Lesefluss jedoch stört, kürze ich ihn im Folgenden des Öfteren ab als ›e.n.m. Tiere‹. Ist dagegen *im Folgenden* von nichtmenschlichen Tieren die Rede, sind *alle* Tiere gemeint. Bei allgemeinen Darstellungen bestimmter Tierethik-Theorien oder -Positionen verwende ich meist den alle Tiere umfassenden Begriff ›nichtmenschliche Tiere‹, um Undifferenziertheiten zu vermeiden. Auch wenn die meisten der dargestellten Positionen sich auf empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere beziehen, gibt es stets Ausnahmen, die auf alle nichtmenschlichen Tiere abzielen.

4.1 Moralische Relevanz der Empfindungsfähigkeit

4.1.1 ›Klassischer‹ Sentientismus

Klassischerweise wird der Begriff *Sentientismus* für Theorien angewandt, die die Empfindungsfähigkeit (lat. *sentire* – fühlen) als *einzig*e Eigenschaft ansehen, die relevant ist für den Einbezug in die moralische Gemeinschaft (zur Begründung vgl. Kap. 4.4). Die moralische Gemeinschaft ist die Gesamtheit aller Individuen, die um ihrer selbst willen, also direkt, moralisch zu berücksichtigen sind. Der Umgang mit diesen ist stets moralisch relevant und Handlungen, die Auswirkungen auf Individuen der moralischen Gemeinschaft haben, sind ethisch zu evaluieren.

Solche Theorien sind eindeutig dem moralischen Individualismus zuzuordnen (vgl. Kap. 4.3). Ihnen zufolge ist lediglich das Besitzen der Eigenschaft Empfindungsfähigkeit ausschlaggebend, ob ein Individuum direkt moralisch berücksichtigungswürdig ist oder nicht. Andere Eigenschaften oder auch Kontexte spielen hierfür in dem, wie ich es nenne, ›klassischen‹ Sentientismus keine Rolle. Zu bedenken ist, dass die Befähigung zum Empfinden nicht auf das Fühlen von Schmerz reduziert werden darf. Die Empfindungsfähigkeit schließt sowohl das Erleben von Schmerz, das Leiden als auch das Erfahren von Freude, Lust und anderen positiven Momenten mit ein (vgl. Nussbaum 2010, 491).

Der hier als ›klassischer‹ Sentientismus bezeichnete Sentientismus ist vielfach kritisiert worden. Ein bedeutender Vorwurf ist der, dass man mit solch einer Theorie argumentativ nichts gegen das Züchten empfindungsloser sogenannter Nutztiere einwenden kann. Die meisten der vom Menschen in großem Maßstab genutzten nicht-menschlichen Tiere sind empfindungsfähig, so zum Beispiel Kühe, Schweine, Schafe, Kaninchen, Mäuse, Ratten, Hühner, Puten und Fische⁵⁹. Gemäß dem ›klassischen‹ Sentientismus ist nur diese Eigenschaft ausschlaggebend dafür, dass sie direkt moralisch zu berücksichtigen sind und ihre Nutzung und/oder das damit einhergehende Leid sowie Vereiteln von Freude moralisch zu kritisieren ist. Wenn Individuen dieser Tierarten nun aber so gezüchtet werden könnten,

⁵⁹ Für eine philosophische Auseinandersetzung mit der Empfindungsfähigkeit von Fischen vgl. Wild 2012. Für naturwissenschaftliche Nachweise derselben vgl. Sneddon 2004 und Sneddon et al. 2003.

dass ihnen die Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit fehlt, dann könne ihre Nutzung und/oder das damit einhergehende Leid sowie Vereiteln von Freude nicht mehr moralisch zu kritisieren sein. Dieser Einwand wird in der Tierethik meist als *blind hen problem* behandelt (vgl. dazu Sandøe et al. 2014; Schmidt 2008).

So wurde gegen den ›klassischen‹ Sentientismus eingebracht, dass es aus solch einer Perspektive geradezu geboten sei, blinde statt sehende Hühner zu züchten, da die blinden Hühner in der intensivierten Haltung (angeblich)⁶⁰ ein weniger schmerzvolles Leben führen würden, da sie weniger zu Federpicken und Kannibalismus neigen als sehende Hühner. Dadurch könnte das schmerzvolle Schnabelkürzen entfallen und sie würden weniger unter Angriffen anderer Hühner leiden (Schmidt 2008, 538). Wichtig ist jedoch zu beachten, dass dieser Vorwurf ausschließlich sogenannten Tierschutz-Ethik-Positionen (vgl. Kap. 4.3) gemacht werden kann, innerhalb derer die Vermeidung unnötigen tierlichen Leids das anzustrebende Ziel ist, welches es im bestehenden System der Tiernutzung zu erreichen gilt. Der Vorwurf kann nicht gegen sogenannte Tierrechts- oder Tierbefreiungs-Ethik-Positionen (vgl. Kap. 4.3) angebracht werden, nach denen die menschliche Nutzung (je nach Theorie aller oder nur empfindungsfähiger) nichtmenschlicher Tiere und damit auch deren Züchtung für menschliche Zwecke grundsätzlich abgelehnt werden. Bei der Evaluation des *blind hen problem* wird aus einer kritischen tierschutzethischen Perspektive argumentiert, warum das Züchten blinder Hühner moralisch falsch ist (so bei Schmidt 2008). Aus tierrechts- bzw. tierbefreiungsethischer Perspektive stellt sich die Frage in dieser Weise nicht, da das Züchten und Halten von Hühnern zur Nutzung durch den Menschen per se als moralisch falsch angesehen wird. Allerdings verschiebt sich dabei vor allem die Ebene der Begründungslast, denn Tierrechts-Ethiker_innen müssen stichhaltig begründen können, warum (bestimmten oder allen) nichtmenschlichen Tieren Rechte zuerkannt werden sollen.⁶¹

⁶⁰ Dafür, dass diese These nicht ausnahmslos richtig ist und einige Studien das Gegenteil aufzeigen, vgl. Sandøe et al. 2014, Kap. 3.

⁶¹ Die von Kirsten Schmidt (2008) in ihrer Argumentation bezüglich des *blind hen problem* angeführten Kriterien der moralischen Relevanz von *subjektivem* wie *objektivem Wohlergehen* sowie *tierlicher Integrität* und ein daraus resultierender Selbstwert (empfindungsfähiger) nichtmenschlicher Tiere könnten ebenso in einer tierrechtsethischen Argumentation für die Begründung tierlicher Rechte herangezogen werden. Schmidt (2008) folgert aus den Kriterien des subjektiven und objektiven

4.1.2 Kontextueller Sentientismus

Tierethik-Theorien, die nicht den Fokus auf das Kriterium der Empfindungsfähigkeit legen und diese Fokussierung sogar kritisieren, beziehen dennoch oftmals lediglich empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere in ihre Theorien ein. So wird beispielsweise in der Fürsorgeethik die Berufung auf eine spezielle Eigenschaft stark kritisiert und stattdessen Beziehungen und Kontexte ins Zentrum der Moral gestellt, weshalb die meisten Fürsorgeethik-Positionen dem moralischen Relationalismus zuzuordnen sind (vgl. Kap. 4.3). Dennoch stehen auch hier die empfindungsfähigen nichtmenschlichen Tiere im Blickfeld, da selten die Rede von der Beziehung eines Regenwurms zum Menschen ist.⁶² Je nachdem, was für eine Definition von Beziehung zu Grunde gelegt wird, ergibt es auch nur bei empfindungsfähigen nichtmenschlichen Tieren Sinn, tatsächlich von Beziehung zu sprechen. Da folglich auch in solchen Theorien oft ausschließlich empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere in den Blick genommen werden, können diese Theorien dem Sentientismus zugerechnet werden, sofern das Verständnis von Sentientismus über das des ›klassischen‹ Sentientismus hinausgeht. Für solche Positionen wird hier der Begriff des *kontextuellen Sentientismus* eingeführt. In dieser Arbeit wird Sentientismus nicht im Sinne des ›klassischen‹ Sentientismus verstanden. Sentientismus beschreibt keine monolithische Denkschule. Die Komplexität und Vielfältigkeit der Begründungsansätze, die dem (kontextuellen) Sentientismus zugerechnet werden können, darf nicht übersehen werden.

Der Begriff kontextueller Sentientismus umfasst also alle Theorien, die auf empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere fokussieren, ohne, dass dabei die Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit das einzige relevante Kriterium für direkte moralische Berücksichtigung sein muss. Zudem soll er dazu dienen, eine Abgrenzung zu anthropozentrischen und biozentrischen Positionen deutlich zu machen, die nur Menschen moralischen Selbstwert zusprechen (Anthropozentrismus)

Wohlergehens sowie der tierlichen Integrität, dass auch aus einer tierschutzethischen Perspektive, wie sie sie implizit vertritt, das Züchten empfindungsloser Tiere als moralisch falsch bewertet werden kann. Durch den Einbezug tierlicher Integrität als Kriterium geht sie allerdings über einen ›klassischen‹ Sentientismus hinaus.

⁶² Für eine interessante Ausföhrung zu menschlichen ›Beziehungen‹ zu Regenwürmern und die Bedeutung dieser nichtmenschlichen Tiere für Gesellschaft und Ökosysteme vgl. Meijer 2019, 92–99.

oder auch nichtempfindungsfähigen Tieren sowie Pflanzen, Pilzen, Bakterien und Archaeen (Biozentrik).⁶³ Genau genommen fehlt in der Differenzierung der physiozentrischen Positionen in sentientistisch, biozentrisch und holistisch, die in der Umweltethik sehr gebräuchlich ist, eine sogenannte zoozentrische Position. Zwischen einer Position, die besagt, dass allen empfindungsfähigen Lebewesen moralischer Selbstwert zukommt und einer, die dies auch Pflanzen zuspricht, sollte eine Position etabliert werden, die für eine direkte moralische Berücksichtigung *aller* Tiere (nicht lediglich der empfindungsfähigen) argumentiert, Pflanzen jedoch aus der moralischen Gemeinschaft ausschließt. Eine Auseinandersetzung zur Zoozentrik bietet Otts Beitrag *A Modest Proposal about How to Proceed in Order to Solve the Problem of Inherent Moral Value in Nature* (2008 bzw. auf deutsch 2015), in dem Ott nach einer Lösung für das Inklusionsproblem der Umweltethik sucht und Zoozentrik als eine potentielle Lösung aufführt, deren Begründung es weiter auszuloten gilt. Ein Tierethiker, der explizit aus zoozentrischer Perspektive argumentiert, ist Bernard Rollin (2006).⁶⁴

Das Vertreten einer sentientistischen Position wirft sodann die äußerst schwierige Frage der Grenzziehung auf, da alle Lebewesen, die als nichtempfindungsfähig gelten, aus dem Bereich der moralisch *direkt* zu berücksichtigenden Lebewesen exkludiert werden.⁶⁵ Es stellt

⁶³ Wobei damit nicht ausgedrückt werden soll, dass es aus moralischer Perspektive ›egal‹ sei, wie mit diesen umgegangen wird, vgl. Fußnote 65.

⁶⁴ Schmidt (2008, 542) fasst den Zoozentrismus als die Position auf, die empfindungsfähigen Lebewesen einen direkten moralischen Selbstwert zuschreibt. Eine solche Einordnung des Zoozentrismus ist sowohl inhaltlich als auch terminologisch verfehlt. Schmidt ist nicht die einzige, die den Begriff so einordnet (vgl. Verhoog 2001, zitiert in Schmidt 2008, 546), besonders häufig findet er sich in dieser Verwendung jedoch nicht innerhalb der tierethischen Literatur.

⁶⁵ Sehr wichtig ist hierbei, dass dies nicht gleichbedeutend ist mit einer moralischen Ignoranz gegenüber nichtempfindungsfähigen Tieren, Pflanzen und anderen Lebewesen. Die meisten mir bekannten Tierethiker_innen unterstreichen die Annahme, dass der Umgang mit Lebewesen moralisch anders zu gewichten und zu beurteilen ist, als der mit Dingen oder Ganzheiten. Auch der Umgang mit nichtempfindungsfähigen Lebewesen ist von moralischer Bedeutung, die Begründung hierfür rührt in einer sentientistischen Position allerdings nicht aus der Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft, sondern baut auf anderen Begründungsmustern auf. Empfindungsunfähige Tiere, Pflanzen, Pilze, Bakterien und Archaeen sind moralisch *indirekt* zu berücksichtigen, anstatt direkt. In der Praxis kann dies dennoch zu einem sehr weitreichenden Schutz führen. Die Schutzwürdigkeit kann in manchen Fällen so hoch eingestuft werden, wie wenn sie einen moralischen Selbstwert hätten, die zugrunde

sich die Frage, welche nichtmenschlichen Tiere als empfindungsfähig angesehen werden und welche nicht.

»We do not know at what point on the phylogenetic scale, or evolutionary tree, sentience disappears, being replaced by more primitive, non-conscious neural mechanisms. But [...] there is strong evidence that at least vertebrate animals are sentient and little or no evidence that the most primitive invertebrates are sentient.« (DeGrazia 2002, 18–19)

Wie David DeGrazia beschreibt, ist es sinnvoll, von einer starren Grenzziehung abzusehen. In Anbetracht sich schnell ändernder naturwissenschaftlicher Erkenntnisstände ist es ohnehin schwer möglich, pauschal und genau festzulegen, welche Lebewesen als empfindungsfähig gelten können und welche nicht. Es muss bei den jeweiligen Arten geprüft werden, ob man davon ausgehen kann, dass sie empfindungsfähig sind oder nicht oder ob man es nicht weiß. Wichtig ist, letzteres auch einzugestehen, sollten Unsicherheiten vorliegen. Es gibt Arten, bei denen sicher davon ausgegangen werden kann, dass sie empfindungsfähig sind (vgl. Kap. 4.2). Dazu gehören die *Vertebraten* (Wirbeltiere). Innerhalb dieses, taxonomisch gesehen, Unterstamms spielen die Säugetiere, Hühnervögel und auch Fische eine besondere Rolle in der Tierethik, da Arten dieser Klassen in großem Maßstab vom Menschen genutzt werden. Es ist zudem überwiegend die Klasse der Säugetiere, von denen angenommen werden kann, dass sie empathisch sind (Bekoff/Pierce 2009, 85–109), dass sie in gewisser Weise ihre Lebensrealitäten mitgestalten können (vgl. Kap. 4.4), und dass manche von ihnen größere kognitive Fähigkeiten aufweisen, als manche Menschen. So beispielsweise erwachsene Schimpansen verglichen mit Kleinstkindern, dementen oder kognitiv beeinträchtigten Menschen. Bei anderen Arten kann sicher davon ausgegangen werden, dass sie nicht empfindungsfähig sind, da es ihnen an den dafür benötigten Kriterien (vgl. Kap. 4.2) vollkommen mangelt. Dies gilt für zum Beispiel Porifera (Schwämme), Mollusken wie Bivalven (Muscheln) und Gastropoden (Schnecken)⁶⁶ oder

gelegte Argumentation dafür ist jedoch eine andere. Diese Begründungsmuster in Bezug auf Kohärenz und Konsistenz zu evaluieren und unterschiedliche Argumente auf ihre jeweilige Überzeugungskraft hin zu untersuchen, ist nicht Teil dieser Arbeit und wird daher an dieser Stelle ausgeklammert.

⁶⁶ Die ebenfalls zu den Mollusken zählenden Cephalopoden (Kopffüßer) bilden eine Ausnahme hinsichtlich ihrer kognitiven Fähigkeiten. Die kognitiven Fähigkeiten der Mollusken sind generell als gering einzustufen, Kopffüßer dagegen sind zu

Cnidarien wie Medusen (Quallen). Im Hinblick auf *Invertebraten* gehen Wissenschaftler_innen von Unsicherheiten hinsichtlich ihrer Empfindungsfähigkeit aus, einige argumentieren jedoch dafür, dass sie besteht. Zur Frage, ob beispielsweise Insekten empfindungsfähig sind oder nicht gibt es wenig Literatur, sowohl eine vertiefende empirische als auch ethische Evaluation steht aus (vgl. aber die vielfältigen Beiträge der Ausgabe 29/2020 des Online-Journals *Animal Sentience*⁶⁷). Im Fall von Unsicherheit argumentieren zahlreiche Tierethiker_innen dafür, vorteilhaft für das Individuum zu handeln, also entsprechend als wäre das betroffene Individuum empfindungsfähig (Singer 1996, 282).

Um keine neuen Ungerechtigkeiten zu produzieren, muss die festgelegte Gemeinschaft folglich hinsichtlich ihrer Mitgliedschaft verhandelbar bleiben. Weisen neue empirische Erkenntnisse darauf hin, dass Individuen empfindungsfähig sind, die bisher als nichtempfindungsfähig galten, so müssen diese in die Gemeinschaft mitaufgenommen werden. Eine vollkommene Offenheit der moralischen Gemeinschaft und Kritik an jeder Konkretisierung derselben, die die Exklusion bestimmter Lebewesen mit sich bringt (so beispielsweise Derrida 2010), halte ich dagegen nicht für überzeugend. Ich teile die Kritik Gary Steiners, dass solche Positionen sich schwer tun, handlungsorientierende Prinzipien für den Umgang mit nichtmenschlichen Tieren formulieren zu können, weshalb Kriterien für die Inklusion (bestimmter) nichtmenschlicher Tiere in die *moral community* erarbeitet werden sollten (vgl. Steiner 2010, 9–10). Anders als Derrida argumentiert Steiner nicht posthumanistisch, da er den humanistischen Subjektbegriff nicht grundsätzlich in Frage stellt (vgl. auch Fußnote 48) und in einem auf empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere erweiterten Humanismus das größte Potential für einen geänderten Umgang mit diesen sieht.

Der eben dargestellte und begrifflich eingeführte kontextuelle Sentientismus wird in dieser Arbeit vertreten (vgl. zur Begründung Kap. 4.4).

vergleichsweise außerordentlichen kognitiven Leistungen fähig (vgl. Götting 1996, 310; Sømme 2005, 31).

⁶⁷ Online verfügbar unter: <https://www.wellbeingintlstudiesrepository.org/animals/vol5/iss29/> (zuletzt geprüft am 01.03.2022).

4.1.3 Gradueller und egalitärer Sentientismus

Der Sentientismus ist eine Form der Antwort auf die in der umweltethischen Literatur als Inklusionsproblem bezeichnete Frage, welche Individuen oder Entitäten Teil der moralischen Gemeinschaft sind. Nach Schmidt (2008, 541) entspricht dies der *Begründungsebene* der Tierethik (weiter zu fassen auch der Umweltethik). Die auf die Begründungsebene folgende Ebene lässt sich als *Spezifizierungsebene* bezeichnen (ebd., 541). Auf dieser Ebene wird der moralische Status spezifiziert, es wird gefragt, ob er graduell oder egalitär zwischen allen Individuen bzw. Entitäten der moralischen Gemeinschaft vorliegt. Differenziert wird folglich zwischen graduell und egalitärem Sentientismus (und auch allen anderen Positionen zum Inklusionsproblem in der Umweltethik).

Vertreter_innen des *egalitären Sentientismus* gehen davon aus, dass alle Individuen, die moralisch direkt zu berücksichtigen sind, dies in gleichem Maße sind. Moralische Berücksichtigungswürdigkeit kann ihnen zufolge nicht auf Grund bestimmter Eigenschaften in unterschiedlichem Maß vorliegen. Eine Gleichbehandlung aller Individuen ist dieser Sichtweise dennoch nicht implizit. Aus einer solchen Perspektive kann folgen, dass alle Individuen, denen ein moralischer Selbstwert zukommt, das Anrecht auf die gleiche Berücksichtigung ihrer Interessen haben bzw. – je nach Ansatz – die gleichen Rechte besitzen. Die Interessen der Individuen unterschiedlicher Spezies sind allerdings verschieden, eine Ratte verfolgt andere Interessen als ein Mensch und ebenso verhält es sich mit Rechten. Ratte und Mensch teilen im Rechte-Ansatz ein Recht auf Freiheit von Schädigung, jedoch nicht das Recht auf Religionsfreiheit. Es folgt entsprechend keine egalitäre Behandlung aller Individuen bei der Auffassung, dass ein Individuum entweder direkt moralisch berücksichtigungswürdig ist oder nicht, und dass direkte moralische Berücksichtigungswürdigkeit nicht in Abstufungen vorliegen kann.

Im *graduellen Sentientismus* dagegen werden Abstufungen vorausgesetzt, mit denen manchen empfindungsfähigen nichtmenschlichen Tieren ein höherer moralischer Selbstwert zugesprochen wird als anderen. Dies wird etwa über kognitive, emotionale und soziale Fähigkeiten und Komplexitäten begründet. Die Abnahme des moralischen Selbstwerts geht einher mit der Abnahme der Komplexität der Organismen, so dass der moralische Selbstwert von Säugetieren höher angesehen wird als der von Fischen.

Eine solche graduelle Position wird hier abgelehnt und eine egalitäre Position vertreten. Mit DeGrazia (2002, 37) gehe ich davon aus, dass die angebrachten Gründe für solche Abstufungen nicht überzeugend sind. Eine Graduierung im moralischen Selbstwert hat zur Folge, dass beispielsweise die Leidzufügung bei Individuen, die einen höheren moralischen Selbstwert haben sollen, schlimmer angesehen wird als bei solchen mit angeblich geringerem moralischen Selbstwert. Verspürt ein Lebewesen Schmerz, ist dieser Schmerz jedoch nicht als weniger schlimm einzustufen als *vergleichbarer* Schmerz eines anderen Lebewesens, weil dieses Lebewesen zum Beispiel zu geringeren kognitiven Leistungen fähig ist. Ansonsten müsste auch der Schmerz kognitiv eingeschränkter(er) Menschen als geringer zählen als der von kognitiv höher befähigten Menschen.⁶⁸

Dasselbe gilt für Begründungsversuche, die auf emotionalen oder sozialen Fähigkeiten aufbauen. Ursula Wolf (2008, 189) kritisiert an gradualistischen Tierethik-Positionen, dass e.n.m. Tiere nicht wirklich als Objekte der Moral betrachtet werden, wenn ihr Leiden graduell abgestuft und als nichtiger betrachtet wird. Die von Wolf beschriebene formale und motivationale Dimension der Moral sieht eine solche Unterscheidung nicht vor. Zudem ist Martin Gorke (2010, 153) zuzustimmen, der darauf aufmerksam macht, dass es im Hinblick auf viele Fähigkeiten sehr schwierig ist zu sagen, welche Spezies höher einzustufen ist. So haben Bienen höhere Komplexitätsgrade sozialer Ordnung als Tintenfische, Tintenfische sind Bienen allerdings bezüglich der Lern- und Gedächtnisfähigkeit überlegen (ebd., 153). In der tierlichen Evolution fand bzw. findet nicht eine lineare Entwicklung von ›schlechter‹ zu ›besser‹ statt, sondern Arten haben sich an bestimmte Umweltbedingungen und ökologische Nischen angepasst (bzw. passen sich nach wie vor an) und diese Anpassungen zum Teil perfektioniert (vgl. auch Engels 2015, 71 und Sommer 2015b, 374, der aus diesem Grund den Begriff ›Stammbaum des Lebens‹ kritisiert und den Begriff ›Netz‹ bevorzugt, vgl. Sommer 2012). Bestimmte Fähigkeiten als moralisch wertvoller als andere zu deklarieren, wenn die meisten davon in irgendeiner Art und Weise der Anpassung an

⁶⁸ Im Gegenteil kann eine geringere kognitive Befähigung dazu führen, dass der Schmerz als deutlich schlimmer wahrgenommen wird, da das leidende Individuum nicht weiß, dass er bald endet oder einen sinnvollen Grund hat (vgl. Singer 1994, 88–89). Da hier aber dafür argumentiert wird, dass *vergleichbarer* Schmerz bei allen empfindungsfähigen Lebewesen *gleich* zu bewerten ist, spielt das an dieser Stelle keine Rolle.

4.2 Zoologische Fundierung des Sentientismus

eine spezielle Umgebung dienen, erscheint daher ohne überzeugende Argumentationsgrundlage beliebig.

Diese Argumente *gegen* den graduellen Sentientismus halte ich für sehr gewichtig, so dass lediglich eine egalitäre Position überzeugt.⁶⁹ Es ist dabei von zentraler Bedeutung, zwischen zwei Ebenen zu unterscheiden. Zum einen gibt es die Ebene der *grundsätzlichen direkten moralischen Berücksichtigungswürdigkeit*, die keine Abstufungen zulässt, sondern einem ›entweder – oder‹-Prinzip entspricht, um die Bedeutung von Moral nicht auszuhöhlen. Zum anderen besteht die Ebene der Möglichkeit zu *Hierarchisierungen in Konfliktfällen*, die Abstufungen nicht nur zulässt, sondern notwendig werden lässt (vgl. Kap. 6.4). Solche Abstufungen müssen auch im menschlichen Fall vorgenommen werden, wenn ein Konfliktfall vorliegt, in dem ein Individuum geschädigt werden muss. Wann die Rede von ›müssen‹ berechtigt ist und wann nicht, ist abhängig von der Definition von Konfliktfall.

Das *hier vertretene Verständnis von Konfliktfall* sieht als Grundlage für einen solchen an, dass 1. die Interessen von Individuen der moralischen Gemeinschaft betroffen sind und dass 2. die Interessen vergleichbar sein müssen. So ist beispielsweise das (luxusorientierte) Interesse eines Menschen, bestimmte Kosmetikprodukte zu verwenden nicht vergleichbar mit dem (basalen) Interesse eines empfindungsfähigen nichtmenschlichen Tieres, keine Schmerzen zu erfahren, denen es zum Beispiel bei einem Draize-Test ausgesetzt wäre, der ein typisch angewandter Versuch am e.n.m. Tier für die Kosmetikindustrie darstellt(e).

4.2 Zoologische Fundierung des Sentientismus

»The nature of science is that it never (well, hardly never) yields answers that are complete and unequivocal, but the consensus among scientists is

⁶⁹ Es sei an dieser Stelle auf die Differenzierung von Kenneth Goodpaster (1978) zwischen moralischer Berücksichtigungswürdigkeit (*»moral considerability«*) und moralischer Signifikanz (*»moral significance«*) hingewiesen. Auch wenn alle Individuen der moralischen Gemeinschaft in gleicher Weise direkt moralisch berücksichtigungswürdig sind, so kann argumentativ dargelegt werden, dass sie sich in ihrer moralischen Signifikanz unterscheiden. Meines Erachtens sollte jedoch auch die moralische Signifikanz aller Mitglieder der Moralgemeinschaft erst einmal als gleich gelten und lediglich im Falle von Konfliktfällen unterschieden werden, wenn eine solche Unterscheidung tatsächlich notwendig wird – wie im verbleibenden Kap. 4.1 aufgezeigt wird.

that most, if not all the animals that we use for own purposes, whether for food, for fun or for scientific procedures, are sentient.« (Webster 2006, 1)

Ziel des folgenden Unterkapitels ist es, den von Webster postulierten Konsens mit empirischen Nachweisen zu untermauern. Dies ist in einer Arbeit der anwendungsbezogenen Ethik wie der vorliegenden notwendig, da sie in bestimmten Bereichen interdisziplinär aufgeklärt argumentieren muss. So ist für viele tierethische Argumentationslinien die Einbeziehung empirischer zoologischer Forschungsstände notwendig, um ein kohärentes Argument entwickeln zu können und keine fragwürdigen Annahmen vorauszusetzen.⁷⁰ Das führt zwangsläufig zur Frage nach dem Zusammenspiel normativer Wertungen und Empirie in den Wissenschaften.

4.2.1 Zusammenhang normativer Bewertungen und empirischer Forschungsergebnisse

Häufig wird angenommen – und oftmals auch als Ideal gefordert – dass zoologische Forschungsergebnisse auf ›neutrale‹ Weise generiert werden sollen und dann im Nachhinein ethisch bewertet werden (können). Diese dualistische Aufteilung in Generierung von naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen und ihrer ethischen

⁷⁰ Zum Beispiel wird Regan häufig vorgeworfen, dass er Annahmen über die kognitiven Fähigkeiten nichtmenschlicher Tiere zugrunde legt, die, wenn überhaupt, nur wenige Säugetiere erfüllen und entsprechend weniger e.n.m. Tiere in seine Theorie einbeziehen würden, als Regan annimmt (vgl. Kap. 4.3). An Regans Konzept von *animal minds* kritisiert zum Beispiel Palmer (2010, 33), dass dieses nicht ausreichend empirisch verifiziert und äußerst voraussetzungsreich sei. So geht Regan davon aus, dass alle Säugetiere zu introspektiver Wahrnehmungen fähig sind. Hierfür fehlen ausreichende empirische Belege. Auch Nussbaum geht in *Grenzen der Gerechtigkeit* (2010) teilweise von empirischen Annahmen aus, die auf mangelnde Kenntnisse über dieselben hindeuten. So evaluiert sie beispielsweise im Hinblick auf die Anwendung des Fähigkeitenansatzes auf nichtmenschliche Tiere die Fähigkeit eines Prädatoren, »kleinere Tiere« zu töten (ebd., 501). Entweder Nussbaum bewertet es unterschiedlich, ob ein Prädatoren ein kleineres oder ein größeres Tier tötet. Dies wäre aus moralphilosophischer Perspektive zu hinterfragen und ist im Kontext ihrer Argumentation unwahrscheinlich. Wahrscheinlicher ist, dass Nussbaum davon ausgeht, dass Prädatoren in der Regel nichtmenschliche Tiere erbeuten, die kleiner sind als sie selbst. Diese Annahme ist nicht richtig, da es in sogenannten Räuber-Beute-Beziehungen sehr häufig vorkommt, dass nichtmenschliche Tiere im Rudel größere Tiere erlegen. Beispiele sind Löwinnen, die Elefanten reißen, Komodowarane, die Wasserbüffel erlegen, oder Hyänen, die auf Zebras Jagd machen.

oder politischen Bewertung findet sich so jedoch in den meisten Fällen nicht. Naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse enthalten oftmals implizite normative Grundannahmen.

So argumentiert zum Beispiel Thomas Potthast (2015a), dass normative Wertungen und Empirie nicht auf eine Art und Weise strikt trennbar sind, wie es in der Wissenschaftstheorie häufig angenommen und gefordert wird. Er zeigt auf, dass in normativen Wertungen empirische Annahmen und in der Empirie normative Bewertungen versteckt sind. Diese in empirischen Forschungsergebnissen impliziten Normen sind nach Potthast weder natur-, noch kulturwissenschaftlich auflösbar, sondern allein durch normative Ethik. Entsprechend kann eine absolute Trennung der Forschungsergebnisse verschiedener Disziplinen wie etwa der normativen Ethik als philosophischer Disziplin und der Zoologie als naturwissenschaftlicher Disziplin nicht sinnvoll sein. Für Potthast (2015b) stellt sich die Frage nach einer *angemessenen Verbindung von Werten und Fakten* und wie angemessene von unangemessenen Verbindungen unterschieden werden können. *Unangemessene Verbindungen* stellen zum Beispiel naturalistische Fehlschlüsse oder Sein-Sollen-Fehlschlüsse dar (vgl. dazu Engels 2008; Potthast 2015a; Potthast/Ott 2016). *Angemessene Verbindungen* sind für die anwendungsbezogene Ethik von Relevanz, »weil diese ausdrücklich die ethische Reflexion in den Horizont bestimmter Sachlagen stellen und letztlich deskriptive und evaluative/normative Elemente in Form »gemischter Urteile« zusammenführen muss« (Potthast 2015b, 405). Solche gemischten Urteile können nach Potthast in Form sogenannter *epistemisch-moralischer Hybride* vorliegen. Diese beschreibt er als Zwischenposition zwischen den »Extrempositionen«, dass Werte und Fakten untrennbar sind und nicht auseinandergehalten werden können auf der einen Seite und der postulierten Möglichkeit einer absolut strikten Trennbarkeit auch in der Praxis auf der anderen Seite. Epistemisch-moralische Hybride erlauben es, »die wechselseitige Bedingtheit bereits in den disziplinären Perspektiven zu erkennen und eine Diskussion jenseits der Extremposition zu ermöglichen« (ebd., 409, Hervorhebung im Original).

»Wissenschaftliche Konzepte und Forschungsfelder, in denen beschreibende und bewertende Aspekte eng miteinander verwoben sind, können als epistemisch-moralische Hybride bezeichnet werden. [...] Sie sind hochkomplex, bestehen aber aus deskriptiven und normativen Elementen,

die sich im Prinzip identifizieren und auseinanderhalten lassen.« (Pott-
hast/Ott 2016, 58)

Da in der Tierethik beschreibende und bewertende Aspekte durchaus eng miteinander verwoben sind, kann diese bzw. können viele innerhalb dieser getätigten Urteile als solche epistemisch-moralischen Hybride angesehen werden.⁷¹

4.2.2 Empirische Grundlagen der Schmerzempfindlichkeit

Im Folgenden werden naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse zur Schmerzempfindlichkeit bei nichtmenschlichen Tieren vorgestellt. Dabei, sowie in der gesamten Arbeit, wird das eben ausgeführte Verständnis zum Verhältnis von Empirie und normativen Wertungen stets mitgedacht. Die dargelegten empirischen Ergebnisse werden von mir weiterer Bewertungen unterzogen, sie sind jedoch von vornerein nicht ›wert-neutral‹.⁷² Das macht sie nicht zu geringwertigeren empirischen Ergebnissen, da alle empirischen Forschungsergebnisse in irgendeiner Art und Weise wert-geladen sind (vgl. Pott 2015a). Wichtig ist es, sich impliziter Wertungen bewusst zu werden, sie möglichst explizit zu machen und der Frage nachzugehen, ob die Verbindung als angemessen gelten kann oder nicht. Liegen oben genannte Fehlschlüsse vor, müssen diese kritisch evaluiert werden.

Ziel der meisten sentientistischen Argumente, wonach empfindungsfähige Lebewesen Teil der moralischen Gemeinschaft sein sollen, ist es, diese für die Praxis umsetzungsfähig zu machen, unter anderem indem deutlich wird, welche nichtmenschlichen Tiere dabei auf jeden Fall gemeint sind, da sie empfindungsfähig sind. Dafür ist es notwendig, anhand zoologischer Ergebnisse aufzuzeigen, welche Lebewesen als empfindungsfähig gelten und woran dies festgemacht wird.

Um ein Verständnis von Empfindungsfähigkeit bekommen zu können, muss man nach Marian Dawkins (2006) diesen Begriff ins

⁷¹ Für detailliertere Ausführungen zu epistemisch-moralischen Hybriden vgl. Pott 2015a. Für zusammenfassende Kriterien der epistemisch-moralischen Hybride, die auf die Tierethik ebenfalls zutreffen, vgl. ebd., 144.

⁷² Vgl. zum Beispiel Grimm/Aigner 2016 zu impliziten Wertannahmen, welche in naturwissenschaftlichen Ergebnissen verborgen sind, die von Vertreter_innen eines sentientistischen moralischen Individualismus zugrunde gelegt werden.

Verhältnis zum Begriff des Bewusstseins setzen, da beide miteinander zusammenhängen. Bewusstsein wird in unserem Sprachgebrauch in einem teilweise sehr weiten Sinn verwendet, wobei er sowohl Phänomene wie basale Berührungswahrnehmungen bis hin zu Zukunftsängsten umfasst. Dawkins führt in Anlehnung an Ned Block die Unterscheidung phänomenales Bewusstsein und Zugangs-Bewusstsein (»*access consciousness*«) ein. *Phänomenales Bewusstsein* definiert sie dabei als »the basic experiences of seeing, hearing, feeling pain, etc., sometimes called *qualia* or »raw feels«. *Qualia* are the basic units of experience – the hurt of a pain or the seeing of redness« (ebd., 5, Hervorhebung LB). Unter *Zugangs-Bewusstsein* versteht sie komplexere Befähigungen, wie die zum Nachzudenken oder um mentale Zustände anderer und sich selbst zu verstehen, sowohl gegenwärtig als auch in der Vergangenheit in Form von Erinnerungen.

Empfindungsfähigkeit ist für Dawkins (ebd., 5) die Befähigung, *Qualia* bzw. »raw feels« erleben zu können. Sie bezieht Empfindungsfähigkeit also auf das Besitzen eines phänomenalen Bewusstseins, nicht eines Zugangs-Bewusstseins. Dieses Verständnis von Empfindungsfähigkeit ist sehr überzeugend, da es die Empfindungsfähigkeit von zum Beispiel komplexeren kognitiven Befähigungen entkoppelt. Wie John Webster in dem dieses Unterkapitel einführenden Zitat gehen auch Robert Elwood et al. (2009, 129) davon aus, dass die Empfindungsfähigkeit von Säugetieren allgemein akzeptiert ist und in Bezug auf alle Wirbeltier-Taxa die Akzeptanz dieser Annahme stetig wächst. Dawkins (2006) dagegen führt auf, dass nach wie vor etliche Wissenschaftler_innen die Empfindungsfähigkeit vieler nichtmenschlicher Tiere anzweifeln. Sie selbst bezweifelt diese nicht, möchte aber die Gründe für die Zweifel aufzeigen.

Der vermutlich wichtigste Grund für diese Skepsis liegt darin, dass bis heute nicht geklärt ist, wie Nervenzellen zu subjektiven Empfindungen führen. Dawkins (ebd., 6) bezeichnet das als »Lücke zwischen Gehirn und Empfindungsfähigkeit« und ebendiese Lücke als schwierigstes Problem der (Neuro-)Biologie. Es ist nach wie vor nicht geklärt, wie Empfindungsfähigkeit aus Gehirnzellen entsteht und ob Gehirne empfindungsfähiger Lebewesen anders funktionieren als Gehirne nichtempfindungsfähiger Lebewesen. Entsprechend ist unklar, wonach in anderen Spezies zu suchen ist, um tierliche Empfindungsfähigkeit nachzuweisen. Weiterführend können nach Dawkins die Untersuchungen tierlicher Kognition und tierlicher Emotionen

sein. Beide spielen auch für die Belegführung tierlichen Schmerzempfindens eine Rolle. Dieses werde ich nun vertiefend behandeln.

Die gegenwärtige Tierethik ist vor allem als Reaktion auf den Umgang mit nichtmenschlichen Tieren im sogenannten tierindustriellen Komplex (vgl. Noske 2008; vgl. Fußnote 45) überwiegend westlicher Industrieländern entstanden. Da dieser Umgang meist qualvoll war und ist und angenommen wurde und wird, dass er e.nm. Tieren ein erhebliches Maß an Schmerzen zufügt, war es speziell die Fähigkeit zum Schmerzempfinden, die in den letzten Jahrzehnten intensiv beforscht wurde. Schmerzempfinden bei e.nm. Tieren ist folglich deutlich intensiver erforscht als das Empfinden positiver Zustände und Glücksmomente (vgl. Duncan 2006), sowohl in der Philosophie als auch in naturwissenschaftlichen Disziplinen wie der Zoologie, Verhaltensbiologie oder den *Animal Welfare Science*. Die folgende Fokussierung auf Schmerzempfindung ist diesem Umstand geschuldet und nicht der Annahme, Schmerzreduzierung solle (allein) im Fokus einer Tierethik stehen.

Der Besitz bestimmter Nervenfasern, sogenannter Nozizeptoren, stellt in der Regel eine notwendige Bedingung für Schmerzempfinden dar, jedoch keine hinreichende.⁷³ Auch wenn sie zusammenhängen, gilt es, Schmerz von Nozizeption zu unterscheiden. Als Nozizeption wird die Fähigkeit bezeichnet, schädliche Reize zu lokalisieren (Aaltola 2016), wobei dies im Gegenteil zu bewusst empfundenem Schmerz in der Regel unbewusst geschieht. Die *International Association for the Scientific Study of Pain* definiert Schmerz als »unangenehme sensorische und emotionale Empfindung, die mit tatsächlichen oder möglichen Gewebeverletzungen assoziiert ist oder mit entsprechenden Begrifflichkeiten beschrieben wird« (IASP 1979 zitiert nach Elwood 2011, Übersetzung LB). Nozizeption ist zentral für Konzepte von Schmerz, allein allerdings nicht ausreichend, da eine nozizeptionelle Reaktion auch lediglich einen Reflex darstellen kann, um dem Auslöser der Gewebe-Schädigung zu entgehen (Elwood 2011, 175). Wie Elwood (ebd.) und Elisa Aaltola (2016) betonen, führt erst die emotionale Komponente zu etwas anderem als einem Reflex. Im Unterschied zu Nozizeption besitzt Schmerz also »eine sowohl sensorische als auch affektive Dimension. Erstere

⁷³ Anzumerken ist, dass Nozizeption in bestimmten Ausnahmefällen auch keine notwendige Bedingung ist, da zum Beispiel manch chronische Schmerzen bei Menschen auch ohne noxische Reize ausgelöst werden können.

bestimmt die Schwere und Herkunft der physischen Verletzung, Letztere die Bedeutung, die das Subjekt der Verletzung beimisst« (Aaltola 2016, 312). Zusammenfassend können zwei Kernkomponenten von Schmerz aufgeführt werden:

- a) Nozizeption als Fähigkeit, schädliche Stimuli zu erkennen und sich bzw. den beschädigten Körperteil in Folge dessen mit reflexmäßigem Reagieren von der Schädigungsquelle wegzubewegen und
- b) eine emotionale Interpretation dieser Erfahrung, die zentral ist, um ›Schmerz‹ von alleiniger Nozizeption zu differenzieren.

Nozizeptoren können laut Lynne Sneddon (2004) in allen Tier-Taxa gefunden werden und sind entsprechend schon früh in der Evolution entstanden. Wissenschaftliche Studien zur Frage, welche Tierarten über Nozizeptoren verfügen, gibt es zahlreiche (vgl. ebd.). Um darüber hinaus von Schmerzempfindungsfähigkeit ausgehen zu können, werden der Besitz bzw. das Ausführen folgender Kriterien angeführt:

1. Ein zentrales Nervensystem und entsprechende Rezeptoren,
2. Entwicklung von Vermeidungsstrategien,
3. Protektive Reaktionen, wie beispielsweise die reduzierte Nutzung betroffener Stellen, Reiben oder Autotomie,
4. Physiologische Änderungen,
5. Trade-offs zwischen Stimulus-Vermeidung und anderen motivationalen Bedürfnissen,
6. Opioid Rezeptoren und Nachweise für reduziertes Schmerzempfinden bei Anwendung von anästhetischen oder analgetischen Mitteln und
7. Hohe kognitive Fähigkeiten

(Elwood et al. 2009, 129; ähnlich auch bei Elwood 2011; Sneddon 2004)

Säugetiere gelten als die im Hinblick auf diese Kriterien am besten erforschte Klasse, bei der davon ausgegangen wird, dass sie die aufgeführten ›Schmerz-Bedingungen‹ erfüllt (vgl. Bateson 1991). Auch zu Vögeln, Reptilien und Amphibien gibt es zahlreiche Studien, die das Vorkommen der Kriterien in diesen Klassen belegen (vgl. Machin 2001; Machin 1999; Gentle 1992). Sneddon (2004) zeigt auf, dass die Kriterien auch von Fischen erfüllt werden. Teleostier (Echte Knochenfische) erfüllen alle sieben Kriterien, bei den Elas-

mobranchiern (die Teilgruppe der Knorpelfische, zu der Haie und Rochen gehören) sind manche rudimentärer angelegt. Die Frage, inwieweit neben all diesen Vertebraten auch Invertebraten empfindungsfähig sein können, ist noch weitgehend unbeantwortet, findet jedoch immer mehr Aufmerksamkeit in den Wissenschaften. Ausführungen zu bestehenden Studien zu Insekten finden sich bei Lauritz Sømme (2005).⁷⁴ Elwood et al. (2009) führen aus, dass die oben genannten sieben Kriterien bei Crustaceen (Krebstiere) erfüllt sind. Die Autor_innen argumentieren entsprechend, dass auch Crustaceen Schmerz empfinden können.

Als Herausforderung für die Erforschung von Schmerzempfinden bleibt bestehen, dass es keine unmittelbaren Beweise für negatives Erleben bei einem anderen Lebewesen gibt. Forscher_innen können nur versuchen, aus verschiedenen Quellen mittelbare Beweise dafür zu sammeln, dass ein e.n.m. Tier leidet. Dawkins (1986, 52) nennt drei Hauptquellen für solche Beweise: 1. die physische Gesundheit eines e.n.m. Tieres, 2. die physiologischen Symptome wie zum Beispiel der Ammoniakgehalt der Muskeln oder der Hormonspiegel und 3. das Verhalten des e.n.m. Tieres. Die Anzeichen für intensiven Schmerz sind gemäß Dawkins bei vielen nichtmenschlichen Tieren unverkennbar (Winseln, Sich-Winden, Zuckungen usw.). Um innere Zustände bei e.n.m. Tieren auszuloten, wird häufig das *Argument der Analogie* angewendet. Dieses besagt in Bezug auf Schmerz, dass wenn ein e.n.m. Tier auf einen schädlichen Stimulus in einer Art und Weise reagiert, wie es auch als menschliche Reaktion auf solch einen Stimulus zu erwarten wäre, mit guten Gründen davon ausgegangen werden kann, dass das e.n.m. Tier eine analoge (schmerzhaft) Situation erlebt hat, wie es ein Mensch in derselben Situation getan hätte (Elwood 2011, 176).

⁷⁴ Wissenschaftler_innen gehen davon aus, dass bestimmte Insektenarten beispielsweise lernfähig sind und entsprechend situationsabhängige Handlungen ausführen, nicht lediglich ein reflexgesteuertes Verhalten besitzen. Als Beispiele werden Grabwespen der Gattung *Philanthus* genannt, die Orientierungsflüge unternehmen, um sich die Umgebung ihres Nestes zu merken, bestimmte Schmetterlings-Arten, die erlernen können, welche Blüten über höheren Nektargehalt verfügen und als prominentestes Beispiel die Honigbiene *Apis mellifera*. Honigbienen lernen Nahrungsquellen durch Farbe oder Geruch zu lokalisieren, sie können trainiert werden, ihr Nahrungssuchverhalten zu ändern, können Formen und Muster erlernen und verfügen über ein langwirkendes Gedächtnis, so dass sie nach drei Besuchen bei einer Zuckerquelle den Ort derselben beständig erinnern (Sømme 2005).

Dabei gilt es zu hinterfragen, ob von einer Analogie durch Homologie oder Konvergenz ausgegangen wird und es sollte im Hinterkopf behalten werden, dass auch letzteres möglich ist. Konvergenz bezeichnet die Entstehung analoger Merkmale bei nicht näher verwandten Arten. Entsprechend kann ein gemeinsames Merkmal vorgefunden werden, ohne dass die Strukturen (wie zum Beispiel der Aufbau des Gehirns) gleich sein müssen, wie es bei Homologien häufig der Fall ist. Homologien weisen darauf hin, dass gemeinsame Merkmale von einem gemeinsamen evolutionsbiologischen Vorfahren stammen. Elwood (2011) macht auf solche Konvergenzen aufmerksam und argumentiert, dass bei Lebewesen, die dem Menschen sehr unähnlich sind, nicht gefolgert werden sollte, dass diese zwangsläufig keinen Schmerz empfinden können.

Beispielsweise empfinden Menschen Schmerz im zerebralen Cortex. Folgt daraus, dass nichtmenschliche Tiere, die einen solchen nicht besitzen, keinen Schmerz empfinden können? Elwood argumentiert dagegen, indem er aufzeigt, dass Invertebraten (wie Crustaceen), die über keinen zerebralen Cortex verfügen, dennoch die sieben oben genannten Kriterien erfüllen und man entsprechend von ihrer Schmerzempfindung ausgehen sollte. Ferner betont er, dass Menschen beispielsweise auch andere visuelle Systeme als Crustaceen haben und dennoch nicht daraus folgt, dass Krebstiere blind sind. Dieselbe Funktion kann in verschiedenen Taxa durch unterschiedliche morphologische Strukturen entstanden sein. Als Beispiel für eine Entstehung durch Konvergenz kann das hochentwickelte Cephalopoden-Gehirn genannt werden. Dieses wird als analog zum zerebralen Cortex ›höherer‹ Vertebraten angesehen, obwohl die Wirbeltiere und die Kopffüßer evolutionsgeschichtlich ungefähr 500 Millionen Jahre trennen (Elwood et al. 2009, 129). Diese hochentwickelten Gehirne sind folglich nicht auf einen gemeinsamen Vorfahren mit Gehirn zurückzuführen, sondern konvergent zueinander entstanden.

Die Ausführungen dieses Unterkapitels haben gezeigt, dass etliche Studien inzwischen die Schmerzempfindungsfähigkeit von Invertebraten untersuchen, während sehr viele Forscher_innen die (Schmerz)Empfindungsfähigkeit von Vertebraten trotz der Schwierigkeiten, die Dawkins benennt, als gesichert ansehen. Eine sentientistische Tierethik kann sich – zumindest für einen großen Teil von Tiergruppen – entsprechend auf solide Forschungsergebnisse berufen.

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

4.3.1 Moralischer Individualismus und moralischer Relationalismus

Die Tierethik stellt eine ausdifferenzierte und facettenreiche Bereichsethik dar. Der Facettenreichtum dieser Ethik soll nun überblicksartig möglichst umfassend dargestellt werden, unter anderem um die Ausarbeitung der hier vertretenen tierethischen Position besser einordnen und die verschiedenen Aspekte einer Zusammenführung von NE- und Tierethik besser ausloten zu können. In dieses Unterkapitel einführend wird die Differenzierung zwischen *moralischem Individualismus* und *moralischem Relationalismus* aufgezeigt.⁷⁵ Diese Positionen entsprechen zwei verschiedenen Typen von Gründen, die herangezogen werden, um für direkte moralische Berücksichtigungswürdigkeit nichtmenschlicher Tiere zu argumentieren.

Die Kernidee des *moralischen Individualismus* sagt aus, dass die Frage, wie ein Individuum behandelt werden sollte, »sich nicht über die Zugehörigkeit zu einer Gruppe (zum Beispiel einer biologischen Art) bestimmen [lässt], sondern nur über die individuellen Fähigkeiten und Eigenschaften« (Grimm et al. 2016, 84). Ausschlaggebend für die moralische Berücksichtigung von Individuen sollte lediglich eine den Individuen intrinsische Eigenschaft sein, deren Wahl überzeugend zu begründen versucht wird und für Vertreter_innen des moralischen Individualismus als weniger beliebig gilt als beispielsweise Gruppenzugehörigkeiten. Letztere werden von einigen moralischen Individualist_innen als für die Moral gänzlich irrelevant angesehen (zum Beispiel von Peter Singer). Als Grund für den Einbezug in die moralische Gemeinschaft wird der Besitz einer entsprechenden Eigenschaft aufgeführt. Innerhalb tierethischer Argumentationen gilt als moralisch relevante Eigenschaft in aller Regel die Empfindungsfähigkeit.⁷⁶ Eine Ausnahme stellt Bernard Rollin (2006) dar, der seine

⁷⁵ Für detailliertere Überblicksartikel zur Differenzierung zwischen moralischem Individualismus und moralischem Relationalismus in der Tierethik vgl. Grimm/Aigner 2016 und May 2014.

⁷⁶ Selbstverständlich könnte man auch argumentieren, dass der Besitz der Eigenschaft Empfindungsfähigkeit die Grundlage einer Gruppenzugehörigkeit ist, der Gruppe der empfindungsfähigen Lebewesen. Diesem Einwand entgegnet Jeff McMahan mit Verweis auf den moralischen Individualisten James Rachels: »Intrinsic properties are, of course, bases of group membership. For example, the capacity for

zoozentrische Position auf einem allen Individuen innewohnenden *Telos* aufbaut.⁷⁷

Der zweite Typus begründet die moralische Berücksichtigungswürdigkeit nichtmenschlicher Tiere durch bestimmte Beziehungen, Nähe- und Abhängigkeitsverhältnisse und zum Teil, wie Cora Diamond (2004), mit der realexistierenden Praxis. Todd May (2014, 155) definiert den *moralischen Relationalismus* als »the view that the moral status of a living being is determined not by solely its particular characteristics but more importantly by the relations it has with human beings«. Er unterscheidet zwischen, wie er es nennt, *Wittgensteinian relationalism* und *assistance relationalism*. *Wittgensteinian relationalism* benennt die Position, dass moralische Beziehungen zu nichtmenschlichen Tieren sich aus den moralischen Beziehungen zu anderen Menschen ableiten. Diese Position wird prominent von Diamond und Alice Crary (2011) vertreten. *Assistance relationalism* dagegen ist näher am moralischen Individualismus und geht davon aus, dass Beziehungen nichtmenschlicher Tiere zum Menschen nur im Hinblick auf *assistance* (Hilfestellungen) von moralischer Bedeutung sind, nicht im Hinblick auf ein Lebensrecht oder Unterlassungspflichten. Dies entspricht der Position Clare Palmers (2010) sowie der von Elisabeth Anderson (2004).

Auch wenn May (2014, 156) die Nähe des *assistance relationalism* zu Argumenten des moralischen Individualismus betont, möchte ich argumentieren, dass eine Einordnung Palmers zum moralischen Relationalismus nicht überzeugend ist. Palmers Position entspricht eher einem erweiterten moralischen Individualismus, da Beziehungen nur bezüglich positiver Pflichten eine moralische

sentience is an intrinsic property but is also necessary and sufficient for membership in the group of sentient beings. Rachels would say that it is the intrinsic property of sentience that is morally significant and that membership in the group of possessors of the property is morally epiphenomenal.« (McMahan 2005, 354).

⁷⁷ In der Umweltethik wird in der Regel ein Teleologie-Verständnis vorausgesetzt, wie Eve-Marie Engels (1982, 205) es beschreibt: »Dabei wird ein Verständnis von Teleologie vorausgesetzt, das sich nicht mehr am Paradigma einer [...] intentionalen Subjektivität orientiert, sondern Finalität vielmehr als objektive Struktureigenschaft von Systemen bzw. Prozessen definiert, die nicht an bestimmte Träger gebunden ist. Finalität ist dieser Auffassung zufolge sowohl ein Merkmal bewußten menschlichen Handelns als auch eine Eigenschaft lebendiger und maschineller Systeme, d.h. sie ist weder von bestimmten materiellen noch von bestimmten bewußtseinsmäßigen Voraussetzungen abhängig. Auf dieser Grundlage soll die Legitimität teleologischer Erklärungen in der Biologie fundiert werden.«

Rolle spielen und Palmer die moralische Berücksichtigungswürdigkeit nichtmenschlicher Tiere sowie sich daraus ergebende Unterlassungspflichten an die Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit knüpft. In dieser Arbeit wird Palmers Ansatz daher als *Hybridposition* des moralischen Individualismus und Relationalismus bezeichnet (so auch Grimm et al. 2016).

Hybridpositionen bzw. Positionen, die tendenziell eher einer der beiden Grundpositionen zuzuordnen sind, aber auch Elemente der anderen beinhalten, sind häufig, und starre Abgrenzungen oftmals schwierig. Jeff McMahan (2005) beispielsweise vertritt einen moralischen Individualismus, räumt speziellen Beziehungen wie denen zwischen Eltern und ihrem Kind aber dennoch moralische Bedeutung ein. Um dieser Mixtur gerecht zu werden, plädiert May (2014) dafür, die Unterscheidung zwischen »eigenschaftsbasierten Gründen« und »beziehungs-basierten Gründen« zu etablieren. Diese ist gemäß May klarer als die Differenzierung zwischen moralischem Individualismus und Relationalismus, da einige Autor_innen sich auf beide Arten von Gründen beziehen. Ich stimme May zu, denke aber, dass eine Kategorisierung in Hybridpositionen dem ebenso gerecht wird.

4.3.2 Verschiedene Ethiktheorien als Grundlagen tierethischer Positionen

Wie in jeder Bereichsethik bauen auch in der Tierethik verschiedene Ethiker_innen auf unterschiedlichen Ethik-Theorien auf oder kombinieren Elemente verschiedener Theorieschulen. In der gegenwärtigen Tierethik prominent vertretene Ethik-Theorien sind der Utilitarismus, der Rechte-und Pflichten-Ansatz und die Mitleidsethik. Jüngst gewinnen die Fürsorgeethik sowie die Ethik der Mensch-Tier-Beziehungen an Bedeutung. Auch eudaimonistische Tierethik-Positionen wurden ausgearbeitet und diskutiert. Über all diese Ansätze bietet das folgende Unterkapitel einen Überblick. Da es auch innerhalb der einzelnen Theorien divergierende Positionen gibt und einige wichtige Tierethik-Ansätze Elemente verschiedener Ethik-Theorien vereinen (wie zum Beispiel Palmer), kann eine überblicksartige Darstellung schwerlich vollständig sein. Es erfolgt eine Beschränkung auf die »klassischen« Positionen der Tierethik, denen jeweils eine Fülle an weiter ausdifferenzierten und zum Teil kontroversen Ansätzen gefolgt ist. Dabei werden die Positionen, denen im weiteren Verlauf der

Arbeit eine gewichtige Relevanz zukommt, detaillierter dargestellt als die anderen. Das sind der kontextsensitive Ansatz Palmers (der einen Rechte- und Pflichtenansatz erweitert) und Martha Nussbaums Erweiterung ihres Fähigkeitenansatzes auf empfindungsfähige nicht-menschliche Tiere.

Utilitarismus

Der Utilitarismus hat als eine der wenigen Theorien nichtmenschliche Tiere schon früh in seine Fragestellungen einbezogen. Gemeinsam mit der Mitleidsethik gilt er als diejenige klassische Ethiktheorie, die empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere unmittelbar einbeziehen kann, da es zentral um die Eigenschaft der Leidensfähigkeit geht. Entsprechend sind utilitaristische Tierethik-Ansätze dem moralischen Individualismus zuzuordnen. Bereits der Begründer des Klassischen Utilitarismus, Jeremy Bentham, sprach sich für ein Umdenken im menschlichen Umgang mit e.n.m. Tieren aus. Die Frage, ob Lebewesen moralisch zu beachten sein sollten oder nicht, ist laut Benthams berühmtem Zitat⁷⁸ nicht abhängig davon, ob sie denken oder sprechen können, sondern ob sie leiden können, sprich empfindungsfähig sind.

Allgemein gilt im Utilitarismus die Handlung als moralisch richtig, die den größtmöglichen Nutzen und das kleinstmögliche Leiden für alle von der Handlung Betroffenen erzeugt. Dabei gibt es verschiedene Auslegungsmöglichkeiten von Nutzen: Dieser kann als Maximierung der Bilanz positiver minus negativer Empfindungen, als Befriedigung von Wünschen oder als Befriedigung von Präferenzen aufgefasst werden. Gemäß der ersten Interpretation von Nutzen kann als moralisch richtige Handlung die gesehen werden, die das Leiden aller von der Handlung Betroffenen am meisten minimiert. Da e.n.m. Tiere leiden können, werden ihre Leiden in die Kalkulation

⁷⁸ »The day may come when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor. [...] What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason or perhaps the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog, is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day or a week or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? The question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but Can they suffer?« (zitiert nach Nussbaum 2011, 235).

einbezogen. Geht man davon aus, dass e.n.m. Tiere auch Wünsche und Präferenzen besitzen, werden sie auch in präferenzutilitaristische Überlegungen einbezogen. So beim bekanntesten utilitaristischen Tierethiker Peter Singer, der mit seinem *Prinzip der gleichen Interessenberücksichtigung* ein klassisches utilitaristisches Argument für die Tierethik entwickelt hat (Singer 1996, Kap. 1; Singer 1994, Kap.3)

Rechte- und Pflichtenansätze

Tierrechts-Ansätze gehen davon aus, dass (mindestens empfindungsfähigen) nichtmenschlichen Tieren moralische Individualrechte zukommen, aus denen juridische Rechte folgen sollten, wie auch Menschen Träger_innen von moralischen Rechten sind, die im jeweils nationalen Recht (teilweise) verankert sind.⁷⁹ Im Folgenden werden moralische Rechte diskutiert, wobei dabei bedacht werden muss, dass alle Tierrechts-Vertreter_innen fordern, dass die moralischen Rechte mittels juridischer Rechte verankert und umgesetzt werden.

Der bekannteste und meist diskutierte Vertreter von Rechten für e.n.m. Tiere ist Tom Regan. Weitere bekannte Vertreter_innen von ethischen Tierrechts-Positionen sind unter anderem Gary Francione und Evelyn Pluhar, die beide, wie Regan, eine *starke Auffassung* von Tierrechten vertreten. Als starke Auffassung wird hier die Position bezeichnet, dass den Rechte-Träger_innen der Besitz ihrer Rechte als sogenannter Trumpf über Nutzenkalküle dient. So darf das Recht eines Individuums nicht untergraben werden, weil dadurch für eine größere Menge an Individuen Nutzen entstehen würde. Des Öfteren wird der Begriff Tierrechte auch von Positionen vereinnahmt, die darunter lediglich den Besitz von moralischem Selbstwert ansehen oder die gleiche Berücksichtigungswürdigkeit von Interessen, wie es einem utilitaristischen Argument entspricht (vgl. DeGrazia 2002). Wenn in dieser Arbeit von Tierrechten bzw. dem Tierrechts-Ansatz die Rede ist, wird darunter stets ein starkes Verständnis verstanden. Nur dieses Verständnis, wonach ein Recht einen Vorrang vor Nutzenkalkülen darstellt, entspricht einem sinnvollen Verständnis von Rechten.

Als Beispiel für eine Argumentationsstruktur für Tierrechte sei die von Regan (2004) zusammengefasst. Rechte kommen allen

⁷⁹ Die Forderung nach Tierrechten ist dabei nicht analog zu Menschenrechten. Verschiedene Vertreter_innen fordern verschiedenes. So sehen viele in Tierrechten etwas Anderes als in Menschenrechten, da es bei Letzteren vor allem um Selbstbestimmung gehe, bei Tierrechten dagegen vor allem um Schutz (vgl. Benton 2014, 494).

Individuen zu, die inhärenten Wert besitzen, den er als analog zur selbstzweckhaften Existenz in Immanuel Kants Theorie ansieht. Rechte generieren sich nach Regan aus berechtigten Ansprüchen. Alle Individuen, die inhärenten Wert besitzen, haben ihm zufolge einen berechtigten Anspruch auf respektvolle Behandlung. Das nennt Regan *Respekts-Prinzip* (ebd., 248), welches sich für ihn aus dem Gerechtigkeitsprinzip ergibt. Das *Gerechtigkeitsprinzip* erfordert, dass jedem Individuum das gegeben wird, was ihm zusteht. Allen Individuen, die inhärenten Wert besitzen, kommt also ein Recht auf respektvolle Behandlung zu. Ein weiteres Recht, das diesen Individuen zukommt, ist das *prima facie* Recht, nicht geschädigt zu werden. Dieses Recht ergibt sich wiederum aus dem sogenannten *Schädigungs-Prinzip* (*harm principle*), welches in Regans Sinn ein Derivat des Respekt-Prinzips ist und bei Bestehen guter Gründen verletzt werden kann (ebd., 264; 328).

Unter dem Begriff des inhärenten Werts versteht Regan einen Wert, der von allen anderen Werten, die einem Individuum zukommen können, zu unterscheiden ist, zum Beispiel vom intrinsischen Wert. Letzterer bezieht sich laut Regan auf die Erfahrungen von Individuen, die ›gut an sich‹ sind. Ein Leben, welches mehr Erfahrungen, die ›gut an sich‹ sind, mit sich bringt als ein anderes, kann eine höhere Qualität haben. Jedoch hat das Individuum, das dieses Leben führt, keinen höheren inhärenten Wert als jedes andere Individuum, das solch einen Wert besitzt. Inhärenter Wert ist für Regan nicht graduierbar. In seiner Theorie kommt inhärenter Wert allen sogenannten Subjekten eines Lebens zu. Subjekt eines Lebens definiert er wie folgt:

»Individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference – and welfare – interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and logically independently of their being the object of anyone else’s interests.« (ebd., 243)

Diese Definition ist so voraussetzungsreich, dass sie – wie eine häufige Kritik an Regan moniert – nicht alle empfindungsfähigen nichtmenschlichen Tiere einschließt. Regan kann dennoch aufgrund seiner Argumentationen im Hinblick auf die menschliche Praxis im Umgang mit e.n.m. Tieren dem Sentientismus zugeordnet werden.

Für die praktische Anwendung seiner Theorie sind zwei weitere Prinzipien wichtig, das sogenannte *minimize overriding principle* (*miniride principle*) und das sogenannte *worse-off-principle*. Beide Prinzipien sind nur im Konfliktfall anzuwenden. Aus dem *miniride principle* geht hervor, dass die Anzahl der Betroffenen in gewissen Fällen zu berücksichtigen ist, wenn die Schäden, die den Betroffenen zugefügt werden, gleich bzw. vergleichbar sind. Dem *worse-off-principle* zufolge darf die Anzahl der Betroffenen dann nicht zählen, wenn die Schäden, die der kleineren Anzahl zugefügt werden, schlimmer sind, als die, die der größeren Anzahl dadurch erspart bliebe. In so einem Fall sollte der größeren Anzahl das kleinere Übel zugefügt werden. Beide Prinzipien relativiert Regan mit dem Zusatz »special considerations aside«. Durch diesen Zusatz bietet Regan die Möglichkeit, in seiner deontologischen Theorie auch Beziehungen und Kontexten eine gewisse moralische Bedeutung einzuräumen.

Mitleidsethik⁸⁰

Die Mitleidsethik zählt, neben dem Utilitarismus, zu den Ethiktheorien, die e.n.m. Tiere unmittelbar miteinbeziehen (können), da in beiden Ansätzen die Leidensfähigkeit eine zentrale Rolle spielt. Dies galt dem bedeutendsten deutschsprachigen ›Mitleidsphilosophen‹ Arthur Schopenhauer als ein großer Vorteil seiner Theorie gegenüber anderen Theorien: »Die von mir aufgestellte moralische Triebfeder bewährt sich als die echte ferner dadurch, daß sie auch *die Tiere* in ihrem Schutz nimmt, für welche in den anderen europäischen Moralsystemen so unverantwortlich schlecht gesorgt ist« (Schopenhauer 1977, 169, Hervorhebung im Original). Vertreter_innen der Mitleidsethik gehen davon aus, dass das moralische Bewusstsein im Gefühl wurzelt. Dabei spielt das Mitleid in den verschiedenen Theorien in unterschiedlichen Bereichen der Moral eine Rolle. Es lassen sich der inhaltliche Standpunkt der Moral, eine formelle Moraldefinition und eine motivationale Komponente der Moral differenzieren (vgl. Wolf 2012, 15). Dem Mitleid kann dabei auf jeder dieser drei Ebenen eine zentrale Bedeutung zukommen. So kann es entweder als berechnete Grundlage für geltende Normen gesehen werden (inhaltlicher Standpunkt), als adäquate Form, wie dieser Inhalt vertreten werden

⁸⁰ Für eine ausführlichere Darstellung der Genese und Bedeutung der Mitleidsethik in der Tierethik vgl. Bossert 2018a.

soll oder als das, was Menschen zu moralischem Handeln motiviert. Unabhängig davon, auf welcher Ebene sie dem Mitleid Bedeutung zusprechen, eint alle Philosoph_innen, die der Mitleidsethik zugeordnet werden, die These, dass die Vernunft nicht das einzige ist, das für moralisches Handeln relevant ist.

Fürsorgeethik⁸¹

Die Fürsorgeethik (auch care-Ethik) stellt, anders als utilitaristische und deontologische Ethiktheorien, keine Individualethik dar, sondern sieht Individuen als in Kontexte und Relationen eingebundene Entitäten an. Entsprechend sollten auch moralische Urteile nicht auf das Handeln einzelner Individuen fokussiert werden, sondern auf Sozialgefüge, denen – gemäß einer *tierethischen* Fürsorgeethik – auch nichtmenschliche Tiere zuzurechnen sind. Grundlegend für die Integration nichtmenschlicher Tiere in die Fürsorgeethik sind die Positionen von Carol Adams, Josephine Donovan und Marti Kheel, die maßgeblich an der Entwicklung und Verteidigung einer tierethischen care-Ethik beteiligt waren und sind (Donovan/Adams 1996; Kheel 2007). Aus fürsorgeethischer Sicht wird kritisiert, dass Ethiktheorien, die nach rational begründeten allgemeingültigen Normen und Prinzipien suchen, den Verstand und abstrakte Regeln in den Fokus stellen. Dabei würden Emotionen, Kontexte und Beziehungen aus der Sphäre der Moral ausgeklammert. Vernunft und Abstraktionsfähigkeit würden ferner als typisch männliche Eigenschaften angesehen und Frauen teilweise sowie nichtmenschlichen Tieren zur Gänze abgesprochen. Emotionen hingegen würden der weiblichen Sphäre zugerechnet und auch einigen empfindungsfähigen nichtmenschlichen Tieren zugestanden. Sie werden dabei hierarchisch unterhalb der Rationalität angesiedelt. In der care-Ethik sollen nicht im Umkehrschluss Gefühle über den Verstand gesetzt werden.⁸² Es wird vielmehr die Auffassung vertreten, dass Emotionen und Ratio zusammenwir-

⁸¹ Der folgende Abschnitt wurde ähnlich in Bossert 2018b veröffentlicht.

⁸² In der bekannten ›Kohlberg – Gilligan-Kontroverse‹, die zwei unterschiedliche Modelle zur Entwicklung der Moral beim Menschen aufzeigt, wird dies von Carol Gilligan für ›weibliche Moral‹ gewissermaßen getan. Sie kritisiert das Modell von Lawrence Kohlberg, der in seine Studie nur wohlhabende Männer einbezog und zum Schluss kam, dass die höchste Stufe der Moralentwicklung die sei, in der der Mensch Entscheidungen aufgrund von universellen, rationalen und abstrakten Prinzipien trifft. Gilligan entwarf dagegen ein Modell für die Moralentwicklung bei Frauen,

ken, auch in der Moral und somit der Ethik (Adams 1996, 173; Donovan 2008; Luke 2014, 410). Der Versuch, Gefühle aus der theoretischen Ethik auszuklammern, wird als selbstwidersprüchlich und artifiziell angesehen. Anstatt abstrakte Normen zu entwickeln und zu befolgen, soll die Fähigkeit zur Fürsorge ausgebaut werden. Statt um allgemeingültige Aussagen über Gerechtigkeit soll es um Aufmerksamkeit anderen gegenüber gehen.⁸³ Dieses Konzept von Anderen schließt nichtmenschliche Tiere mit ein. Zur Entkräftigung einer häufig angebrachten Kritik an der Fürsorgeethik (aber auch an der Mitleidsethik) argumentiert Donovan (2008), dass das Mitgefühl kein rein subjektiver Affekt und nicht irrational und unberechenbar ist. Es benötigt kognitive Komponenten, um fremdes Leiden zu erkennen. Mitfühlen ist somit ein komplexer intellektueller, aber auch emotionaler Akt.

Beziehungen zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren sind in der tierethischen Fürsorgeethik von großer Bedeutung. Die sogenannte Ethik der Mensch-Tier-Beziehung wird im Folgenden jedoch separat verhandelt. Grund dafür ist, dass diese relativ neuen Ansätze dezidiert die Beziehungen zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren in den Blick nehmen und *genuin tierethische* Positionen darstellen. Eine Fürsorgeethik dagegen kann wie Utilitarismus, Deontologie, Mitleidsethik und Tugendethik vertreten werden, ohne nichtmenschliche Tiere zu inkludieren⁸⁴ und wurde ursprünglich entwickelt, ohne nichtmenschliche Tiere in die Theorie

wonach Frauen Entscheidungen aufgrund »weiblicher Charakteristiken« wie Fürsorge, Verantwortung und Liebe treffen (Gilligan 1988). Dieser Dualismus von männlicher und weiblicher Moral(entwicklung) wird in gegenwärtigen feministischen Diskursen verworfen, Gilligans Aufzeigen »anderer« Moralitäten in der Fürsorgeethik jedoch weiter ausgebaut (vgl. Bossert 2018b, 117).

⁸³ Manche Fürsorgeethiker_innen verstehen Gerechtigkeit und Fürsorge als zwei distinkte Bereiche (Gilligan 1988; Luke 1996, 77), andere sehen sie als miteinander verwoben an. So argumentiert Donovan in *Aufmerksamkeit für das Leiden* (2008, 111), dass das Mitgefühl der Gerechtigkeit logisch vorausgehe und es überhaupt erst Gerechtigkeitsforderungen geben könne, wenn Mitgefühl empfunden werden würde.

⁸⁴ Zwar haben Utilitarismus und Mitleidsethik e.n.m. Tiere schon früh in ihre Theorien miteinbezogen, dennoch gibt es Utilitarist_innen und Mitleidsethiker_innen, die diese in ihren Theorien nicht mitdenken, wie zum Beispiel David Hume (2002) und Adam Smith (1994). Hume und Smith gelten als Begründer der sogenannten Gefühls-ethik (vgl. Bossert 2018a). Diese ist nicht gleichzusetzen mit einer Mitleidsethik, da dort das Mitleid nicht das einzige moralisch relevante Gefühl ist. Dennoch spielt das Mitleid auch bei ihnen eine bedeutende Rolle.

zu integrieren. Es wäre daher unpassend, die Fürsorgeethik unter der nun folgenden Theorie-Klassifizierung zu subsumieren.

Ethik der Mensch-Tier-Beziehung

In der Ethik der Mensch-Tier-Beziehung spielen Beziehungen zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren sowie Kontexte eine zentrale Rolle. Eine explizit so benannte ›Ethik der Mensch-Tier-Beziehung‹ findet sich nicht häufig in der Fachliteratur. Der Begriff ist jedoch sprechend und nimmt das zunehmende Interesse an solchen Beziehungen innerhalb der Tierethik auf. Daher übernehme ich diese Bezeichnung von Wolf (2012), die ihre neue tierethische Position so titulierte und damit ihren zuvor vertretenen mitleidsethischen Ansatz revidierte. Ich verwende diese Bezeichnung für (Tier-)Ethiktheorien, in denen Beziehungen eine moralisch relevante Rolle zukommt. Dabei spielen sie allerdings lediglich *eine* moralisch relevante Rolle neben anderen Faktoren. Mir ist keine tierethische Position bekannt, die ausschließlich auf der Basis von bestehenden Beziehungen zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren für die direkte moralische Berücksichtigung nichtmenschlicher Tiere argumentiert.

Die meines Erachtens überzeugendste Tierethik-Position, die Beziehungen als moralisch relevant einbezieht, ist der Ansatz Palmers. Daher wird in der folgenden Darstellung auf Palmer fokussiert.⁸⁵ Palmer legt für ihren kontextsensitiven Ansatz Regans Rechte-Ansatz zu Grunde und entwickelt eine ausdifferenzierte tierethische Pflichtenethik. Die Einordnung ihrer Position unter ›Ethik der Mensch-Tier-Beziehung‹ mag daher etwas unpassend scheinen. Sie unter Rechte- und Pflichtenansätzen aufzuführen wäre jedoch zu kurz gegriffen, weil Kontexten und Beziehungen in ihr eine zentrale Rolle zukommen. Da ihre Position Annahmen unterschiedlicher Ethiktheorien vereint, ist eine eindeutige Zuordnung schwierig. Die Fokussierung auf Kontexte und Beziehungen ist sehr zentral für ihren Ansatz und unterscheidet diesen in besonderem Maße von anderen Rechte- und Pflichten-Ansätzen, weshalb sie hier unter ›Ethik der Mensch-Tier-Beziehung‹ aufgeführt wird, anstatt beispielsweise unter ›erweiterte Pflichtenethik‹.

⁸⁵ Die Position Wolfs habe ich an anderer Stelle ausführlicher dargestellt (vgl. Bossert 2015a, 42–47).

Clare Palmers kontextsensitiver Pflichtenansatz

Palmer baut ihren Ansatz auf einer Pflichtenethik auf, die sie im Hinblick auf positive Pflichten um kontextsensitive, relationale Elemente erweitert. Die zentrale These in Palmers *Animal Ethics in Context* (2010) ist die, dass unterschiedliche positive Pflichten gegenüber nichtmenschlichen Tieren bestehen, abhängig vom Kontext, in dem sich die nichtmenschlichen Tiere befinden. Negative Pflichten bestehen gemäß Palmer gegenüber allen Individuen, die zur moralischen Gemeinschaft gehören, gleich. Zur moralischen Gemeinschaft zählen alle empfindungsfähigen Individuen. Entsprechend knüpft Palmer das Bestehen negativer Pflichten an eine Eigenschaft⁸⁶, die Empfindungsfähigkeit. Positive Pflichten werden dagegen durch Beziehungen und moralisch relevante Kontexte generiert. Hieraus ergibt sich die Kategorisierung ihres Ansatzes in eine Hybridposition zwischen moralischem Individualismus und moralischem Relationalismus. Die Empfindungsfähigkeit wählt sie, da Individuen, die Schmerz empfinden können sowie andere aversive und positive *mental states*, ein Wohlergehen haben und »that having a well-being is sufficient for moral considerability« (ebd., 11). Schmerzempfinden und das Empfinden aversiver Zustände tritt nach Palmer bei allen Säugetier- und Vogelarten auf, auf die sie ihren Ansatz in erster Linie bezieht. Dabei möchte sie die anderen Wirbeltierklassen nicht ausschließen, sie hält das Vorkommen dieser Eigenschaften bei ihnen für plausibel, jedoch für nicht so gesichert wie bei Mammalia und Aves.

Negative Pflichten bestehen gemäß Palmer allen empfindungsfähigen nichtmenschlichen Tieren gegenüber gleich. Eine solche Position wurde in der Tierrechtsethik schon von diversen Autor_innen ausgearbeitet (vgl. Regan 2004; Francione 2000; Rollin 2006; Pluhar 1995). Palmers Ansatz unterscheidet sich von anderen durch die intensive Auseinandersetzung mit den Fragestellungen, ob gegenüber allen e.n.m. Tieren, gegenüber denen Pflichten bestehen, die *gleichen Pflichten* bestehen oder ob es gerechtfertigt sein kann, *unterschiedliche Pflichten* anzunehmen ohne eine Art Diskriminierung innerhalb der moralischen Gemeinschaft vorzunehmen. Palmer geht nur bei positiven Pflichten davon aus, dass diese nicht allen e.n.m. Tieren gegenüber gleich bestehen. Daher fokussiert sie in ihrem Werk auf

⁸⁶ Palmer unterscheidet zwischen Eigenschaft und Fähigkeit, wobei Eigenschaft für sie etwas eher Passives darstellt und Fähigkeit etwas eher Aktives (Palmer 2010, 168).

positive Pflichten und daher stehen diese auch in der folgenden Ausführung im Mittelpunkt.⁸⁷ Unter *negativen Pflichten* versteht Palmer Unterlassungspflichten, also Pflichten, aus denen hervorgeht, dass bestimmte Handlungen unterlassen werden sollten. *Positive Pflichten* dagegen sind Pflichten, aus denen hervorgeht, in einer bestimmten Art und Weise handeln zu sollen, in der Regel, um anderen zu helfen (Palmer 2010, 67). Positive Pflichten werden daher auch häufig als *Hilfspflichten* bezeichnet. Da »die gewisse Art und Weise, in der gehandelt werden soll« jedoch auch Wiedergutmachung einschließen kann, ist diese Bezeichnung zu kurz gegriffen. Ich werde im Folgenden entsprechend entweder bei der Terminologie negative und positive Pflichten bleiben oder von Unterlassungspflichten und Hilfs- und Wiedergutmachungspflichten sprechen.⁸⁸

Die Gruppen von e.nm. Tieren, die Palmer im Hinblick auf das Bestehen von positiven Pflichten unterscheidet, sind domestizierte Tiere, Tiere in der Kontaktzone und Wildtiere.⁸⁹ Unter Tieren in der Kontaktzone versteht Palmer Hemerophile wie zum Beispiel Haussperlinge, Haus- und Wanderratten, Amseln, Rabenkrähen oder Stadtauben, also nichtmenschliche Tiere, die von anthropogenen Landschaftseinflüssen profitieren und daher in oder nahe bei mensch-

⁸⁷ Anders als zum Beispiel Nussbaum (2010, 503) hält Palmer die Unterscheidung zwischen negativen und positiven Pflichten für plausibel und plädiert für eine Aufrechterhaltung dieser Differenz. »In harming, we change someone's situation for the worse. In failing to aid, we just do not change it for the better.« (Palmer 2010, 75).

⁸⁸ Wiedergutmachungspflichten implizieren, anders als Hilfspflichten, stets eine retrospektive Komponente. Vgl. zu Wiedergutmachungspflichten in Bezug auf vergangene Umweltschädigungen Caney 2006; dazu, dass unser gegenwärtiger Umgang mit e.nm. Tieren in Zukunft Grund für Wiedergutmachungsforderungen sein könnte Von Platz/Reidy 2006, 370; und dazu, wie schwierig es ist, Opfer und Schuldige für Reparationen auszumachen Kukathas 2006.

⁸⁹ Eine ähnliche Unterscheidung nehmen Sue Donaldson und Will Kymlicka in ihrem Werk *Zoopolis* (2013) vor. Sie entwickeln eine Theorie, nach der domestizierte Tiere wie Staatsbürger_innen behandelt werden sollen, wildlebende Tiere wie Bürger_innen eines souveränen anderen Staates und e.nm. Tiere im Schwellenbereich (welcher Palmers Kontaktzone entspricht) wie Einwohner_innen des eigenen Staates ohne Staatsbürgerschaft. *Zoopolis* stellt ein für die Tierethik und Human-Animal Studies sehr wichtiges Werk dar, da es eines der ersten ist, in dem neben einer Kritik des vorherrschenden Umgangs mit e.nm. Tieren auch ein Szenario entworfen wird, wie es stattdessen sein könnte – etwas, das in der Tierethik und den Human-Animal Studies bisher zu kurz kommt (vgl. Kap. 7). Der Ansatz von Donaldson und Kymlicka weist einige Ähnlichkeiten zu dem Palmers dar. Dennoch begrenze ich mich hier darauf, die Position Palmers darzustellen, da ich ihren Ansatz für ethisch in seiner Argumentation ausgereifter halte.

lichen Siedlungen leben. Um deutlich zu machen, was sie unter Wildtieren versteht, legt sie ein ausdifferenziertes Verständnis von Wildheit (*wildness*) zu Grunde. So sieht sie Wildheit nicht als Teil eines *wildness* – *culture*-Dualismus an, sondern als Ende eines Spektrums, wonach Individuen mehr oder weniger wild sein können. Palmer differenziert drei Auffassungen von Wildheit (ebd., 64):

- *Konstitutive Wildheit*: Wild wird hier als Teil eines ›domestiziert – wild‹- Spektrums verstanden. Beispielsweise ist ein Przewalski-Pferd wilder als ein Shetland Pony, da es weniger stark domestiziert ist.
- *Standortbedingte Wildheit*: Wild wird hier als Teil eines ›entwickelt – wild‹, bzw. ›urbanisiert – wild‹-Spektrums angesehen. Es geht hier entsprechend um Lokalität. Am wildesten Ende dieses Spektrums befinden sich nichtmenschliche Tiere, die in von Menschen möglichst unbeeinflussten Umwelten leben, wie Eisbären oder Kaiserpinguine. Nichtdomestizierte Tiere, die in menschlichen Siedlungen leben wie Haussperlinge oder Stadt-Eichhörnchen, gelten nach diesem Verständnis nicht als wild.
- *Dispositionelle Wildheit*: Wild gilt hier als Teil eines ›zahn – wild‹- Spektrums. Ein zahmes Tier zeigt wenig Furcht vor und/oder Aggressivität gegenüber Menschen (interpretiert anhand des Fluchtverhaltens). Wilde Tiere dagegen reagieren mit Furcht und/oder Aggression auf Begegnungen mit Menschen. Solch ein Verständnis von Wildheit ist gemäß Palmer problematisch. So können beispielsweise Kampfhunde große Aggressivität gegenüber Menschen aufzeigen und dispositionell als wild gelten, obwohl sie im konstitutiven und standortbedingten Verständnis am ›nicht wilden‹ Ende des Spektrums stehen. Dieses dritte Verständnis von Wildheit wird aus diesem Grund von Palmer, und auch hier im Folgenden, vernachlässigt.

Als Wildtiere gelten bei Palmer, und hier im Folgenden, nichtmenschliche Tiere, die im konstitutiven *und* standortbedingten Sinne als wild angesehen werden können.⁹⁰

⁹⁰ Eine klare Abgrenzung zu hemerophilen Tieren, bei Palmer e.n.m. Tieren in der Kontaktzone, ist hierbei nicht möglich. Die Übergänge sind auch hier fließend und eine Zuordnung teilweise schwierig, wie zum Beispiel bei Eichhörnchen, die in einem Wald nahe einer menschlichen Siedlung leben und in den Gärten dieser Siedlung gerne nach Nahrung suchen.

Positive Pflichten werden nach Palmers Theorie durch spezielle Kontexte generiert. Kontexte, die Hilfs- und Wiedergutmachungspflichten erzeugen, müssen moralisch relevant sein. Als solche identifiziert Palmer folgende Kontexte:

1. Das Erzeugen von Dependenz und Vulnerabilität.
2. Das Zufügen von Schädigungen, sowohl in der Gegenwart als auch in der Vergangenheit.
3. Das Existieren einer irgendwie gearteten Beziehung. Eine Art von Beziehung kann auch existieren, wenn eine Partei nicht explizit darin einwilligt bzw. sie nicht als solche wahrnimmt.
4. Das Nutznießen an der Schädigung e.n.m. Tiere und Teilhaben an Gesinnungen, die Schaden verursachen.

Den für ihren Ansatz sehr relevanten Begriff der *Schädigung* definiert Palmer dabei A. als eine Tat, die von einem_r moralischen Akteur_in ausgeführt wurde und somit unterschieden wird von Unglück, B. als etwas, das die Interessen der Betroffenen verletzt und C. als (nur) dann auftretend, wenn die Betroffenen durch die Handlung schlechter gestellt werden als wenn die Handlung nicht ausgeführt worden wäre (ebd., 23).

Aus 1. folgert Palmer, dass *allen domestizierten Tieren* gegenüber Hilfs- und Wiedergutmachungspflichten bestehen. Domestizierte Tiere sind in zahlreichen Faktoren wie Haltungsbedingungen, Lebensdauer, Sozialkontakt oder auch der bloßen Existenz von Menschen abhängig. Zudem sind Menschen auf Grund züchterischer Aktivitäten für zentrale Facetten des Wesens domestizierter Tiere verantwortlich. Domestizierte Tiere sind auf Grund dieses ›Ausgeliefertseins‹ vulnerabel und angewiesen zugleich. Auf die Kontexte 2. bis 4. werde ich im Laufe der weiteren Ausführungen zurückkommen.

Liegt keiner der genannten Kontexte vor, wie es (lediglich) bei Wildtieren denkbar ist, die möglichst unbeeinflusst von menschlichen Einflüssen leben, gilt die von Palmer so benannte *Laissez-faire Intuition* (LFI). Gemäß der LFI sollten Menschen e.n.m. Tiere sich selbst überlassen, ohne sich in deren Leben einzumischen. Palmer unterscheidet drei verschiedene Formen der LFI, die potentiell vertreten werden könnten:

- *Die Starke LFI*: Menschen sollten Wildtiere prima facie weder schädigen noch ihnen beistehen; sie sollten gar nicht in das Leben wildlebender Tiere eingreifen.

- *Die Schwache LFI*: Menschen sollten Wildtiere prima facie nicht schädigen und ihnen kommt keine Pflicht zu, wildlebenden Tieren beizustehen. Es ist allerdings (manchmal oder immer) erlaubt, ihnen beizustehen.
- *Die Kein-Kontakt LFI*: Menschen sollten Wildtiere prima facie nicht schädigen und es besteht keine Pflicht ihnen beizustehen, es sei denn, es treten bestimmte Umstände auf, die eine solche Pflicht generieren (vgl. im Fortfolgenden). Beistand ist (manchmal oder immer) erlaubt.

Palmer zufolge ist lediglich die Kein-Kontakt-LFI überzeugend.⁹¹ Ihre Gründe dafür habe ich an anderer Stelle ausgeführt (vgl. Bossert 2015a, 82–102). Kurz zusammengefasst wäre das einzige Argument für die Starke LFI ein den Wert von Individuen übertrumpfender moralischer Selbstwert von Ökosystemen bzw. ›der Wildnis‹, den Palmer als sentientistische Tierethikerin allerdings nicht akzeptiert. Palmers Argument gegen die Schwache LFI baut darauf auf, die Gründe *dafür* stark zu machen, weshalb in bestimmten Fällen die Pflicht zur Hilfe gegenüber Wildtieren besteht, so dass diese nicht lediglich eine supererogatorische Handlung darstellt, wie sie es gemäß der Schwachen LFI wäre.

Zur Begründung, dass positive Pflichten bestehen, setzt sich Palmer mit Gegenargumenten auseinander und versucht sie zu widerlegen.⁹² Begründungsversuche, weshalb keine positiven Pflichten gegenüber Wildtieren bestehen sollten, sind nach Palmer nicht überzeugend und diese Ansicht wird hier geteilt. Hierbei werden in der Regel Argumente angeführt, die nicht das Wohl einzelner Individuen im Blick haben, sondern das ›Gedeihen‹ von Arten, wenn beispielsweise postuliert wird, Hilfeleistungen für Wildtiere würden dazu führen, dass die schwachen Individuen einer Spezies überleben und sich reproduzieren. Solche Argumente sind lediglich aus einer Position zu vertreten, die Ganzheiten wie Arten einen moralischen Selbstwert zuspricht oder aus einer anthropozentrischen Position, wenn die Spezies für den Menschen erhalten werden soll. Positionen, die Ganz-

⁹¹ Anzumerken ist, dass Wildtiere, die in irgendeiner Form in ›Kontakt‹ mit Menschen kommen, wie es dem Sinn der Kein-Kontakt LFI entspricht, nicht gleichzusetzen sind mit e.n.m. Tieren in der Kontaktzone. Zwar ist Palmers Verwendung des Begriffs Kontakt teilweise verwirrend, was unter anderem daran liegen mag, dass ihr Konzept der Kontaktzone noch weiterer Ausarbeitung bedarf (vgl. unten), dennoch gilt es diese Differenz zu bedenken.

⁹² Der folgende Abschnitt entspricht teilweise einem Ausschnitt aus Bossert 2015b.

heiten einen moralischen Selbstwert zuschreiben, werden bei Palmer wie auch im Rahmen der hier vertretenen sentientistischen Position abgelehnt,⁹³ anthropozentrische Argumente zwar eingeschlossen, aber je nach Abwägung nicht als vordergründig angesehen.⁹⁴

Eine andere Begründung wurde von Jennifer Everett (2001) entwickelt und findet sich, wie Palmer anmerkt, in ähnlicher Form häufiger in der Literatur. Everett argumentiert, dass Wildtiere andere Instinkte als domestizierte haben und dass es ein wesentlicher Punkt für das tierliche Gedeihen ist, dass sie diesen nachkommen können. Auf Grund dieser anderen Instinkte spricht für Everett das Zu-Hilfe-Kommen gegen ›den Charakter‹ wildlebender Tiere. Ein solches Argument ist nach Palmer problematisch, da es nicht immer zutrifft, dass menschliche Eingriffe zu einem Nicht-Gedeihen-Können führen. Kurzfristig und langfristig können menschliche Hilfeleistungen einem wildlebenden tierlichen Individuum mehr schaden als helfen oder aber auch mehr helfen als schaden. Es lässt sich kein allgemein gültiges Prinzip erstellen bezüglich des Verhinderns eines wesensgemäßen Gedeihens wildlebender Tiere durch menschlichen Beistand. Daraus kann Palmer nicht zwangsläufig folgern, dass positive Pflichten gegenüber Wildtieren bestehen, sie möchte damit jedoch zeigen, dass auch dieses Argument gegen Hilfs- und Wiedergutmachungspflichten ihnen gegenüber fehlschlägt. Zudem geht Palmer davon aus, dass sich aus vergangenen schadhafte Handlungen moralische Verantwortung ergibt (vgl. Palmer 2010, 96–106). Pflichten, die sich aus einer Schädigung in der Vergangenheit ergeben, sind Wiedergutmachungspflichten. Diese bestehen für Palmer entsprechend nicht nur gegenüber Menschen, sondern auch gegenüber e.n.m. Tieren. Zur Veranschaulichung dieser Forderung sei ein Beispiel gegeben: Als Wiedergutmachung für die Zerstörung

⁹³ Positionen, die Ganzheiten moralischen Selbstwert zuschreiben sind Ökozentrismus und Holismus. Das Vertreten einer sentientistischen Position schließt das Einnehmen einer ökozentrischen Position automatisch aus, da in der Ökozentrismus Individuen keinen moralischen Selbstwert besitzen (vgl. Dierks 2016a). Eine holistische Position spricht zwar auch Individuen moralischen Selbstwert zu, wird hier jedoch nicht als überzeugend angesehen, hier im Anschluss an die Kritik am Holismus bei Muraca 2011, 380; Ott 2007 und Dierks 2016b, 181.

⁹⁴ Anthropozentrische Argumente für den Artenschutz werden in der hier vertretenen sentientistischen Position als durchaus berechtigt angesehen. Sie gelten dabei jedoch nicht als vordergründige Argumente, wenn das Überleben bzw. Sterben von Individuen verhandelt wird, da basale Interessen als wichtiger gesehen werden als weniger basale Interessen.

tierlichen Habitats für menschlichen Siedlungsbau kann die Erleichterung der Lebensumstände betroffener nichtmenschlicher Tiere gelten, zum Beispiel in Form des Tolerierens statt Tötens und der Bemühung darum, Lebensgefahren zu reduzieren. So wirkt die Forderung nach Wiedergutmachungspflichten gegenüber nichtmenschlichen Tieren weniger folgenintensiv, als wenn man bei der Wiedergutmachung für die Zerstörung tierlichen Habitats ausschließlich an Renaturierung der Siedlung denkt.

Bei Wildtieren ist in etlichen, Hilfeleistung erfordernden Situationen davon auszugehen, dass in der Vergangenheit Interaktionen stattgefunden haben, die zu der Situation geführt haben, dass das wildlebende Tier Hilfe benötigt. So führt beispielsweise erst der Bau einer Straße durch den Lebensraum e.n.m. Tiere zu Begegnungen mit angefahrenen Igeln und Rehen. Oder es wird eine gewisse Vulnerabilität geschaffen, wenn eine Wildkaninchen-Population im Stadtpark nur überleben kann, solange dieser Park bestehen bleibt. (Hier stellt sich jedoch die Frage, ob diese Kaninchen noch als wildlebende Tiere anzusehen sind.) In vielen Situationen, in denen ein wildlebendes Tier Hilfe benötigt, geht Palmer davon aus, dass kausale Verstrickungen und Rahmenbedingungen vorherrschen, bei denen potentielle Helfer_innen profitieren von den Umständen, die die Schädigung herbeiführen. Diese Profitierung kann auf direkte oder indirekte Weise hervorgerufen werden, letzteres zum Beispiel durch das Bewohnen einer Siedlung, die ehemals tierlicher Lebensraum war oder durch Vorteile resultierend aus der Existenz des Mobilitäts-Systems Personenkraftwagen (Pkw). Positive Pflichten bestehen entsprechend gemäß Palmer für diejenigen, die durch ihre Handlungen direkt für die Schädigung verantwortlich sind, wie auch für diejenigen, die davon profitieren. Dies spiegelt sich wider im 4. Punkt ihrer Aufzählung der moralisch relevanten Kontexte (vgl. oben). So profitieren die meisten Menschen indirekt von dem Transportsystem Pkw, auch wenn sie selbst keinen besitzen. Um der (zumindest schwachen) Pflicht zu entgehen, einem angefahrenen Reh helfen zu müssen, müsste man laut Palmer daher vehemente_r Pkw-Nutzungs-Gegner_in sein. Hinzu kommt jedoch die Annahme, dass die *direkte Begegnung* mit einem leidenden Individuum einen speziellen Kontext darstellt, der zwar keine positiven Pflichten generiert, aber Hilfe wünschenswert macht, wobei Palmer hier (ausnahmsweise) tugendethisch argumentiert.

»So, even though no wrong would be done by walking on by [an injured and suffering squirell, LB], nonetheless we could, without contradiction,

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

think that assisting an encountered suffering wild animal, if the assistance flowed from compassion or sympathy, was a sign of morally admirable character. This could provide, at least, a weak reason for approving of assistance in such a case.» (Palmer 2010,150)

Die eben angeführten Argumente zeigen gemäß Palmer auf, dass bestimmte Umstände Hilfs- und Wiedergutmachungspflichten gegenüber Wildtieren generieren und daher die Kein-Kontakt LFI die überzeugendste Form der LFI ist. Dabei sind etliche Annahmen, die Palmer dann argumentativ ausführt, moralphilosophisch kontrovers. Dies betrifft die Thesen, dass i) aus dem Profitieren von Handlungen, die andere ausgeführt haben, eine direkte Pflicht folgt, dass sich ii) Pflichten aus Gesinnungen ergeben und dass iii) direkte Begegnungen moralisch anders zu bewerten sind als ähnliche Fälle, in denen man sich nicht begegnet. Palmer führt für jede dieser Kontroversen Gegenargumente an, um ihre Sichtweise zu stützen, deren Darstellung den vorliegenden Rahmen sprengen würde (vgl. ebd., 106–114; 148–152).

Die vier Kontexte, die Palmer als moralisch relevant definiert, können in Bezug auf Wildtiere alle auftreten, auch wenn die allermeisten Beispiele für Punkt 3 (»Das Existieren einer irgendwie gearteten Beziehung«) eher in den Bereich von e.n.m. Tieren in der Kontaktzone fallen. Hierfür seien zur Verdeutlichung einige Beispiele genannt, die nicht auf Palmer zurückgehen: Wildlebende Tiere können in einem von Abhängigkeit geprägten Verhältnis zu Menschen stehen, wenn zum Beispiel Kröten ihren Laichplatz nicht mehr ohne menschliche Hilfe lebend erreichen können und von Krötenzäunen vom Überqueren einer Straße abgehalten, von helfenden Menschen am Zaun eingesammelt und in Eimern über die Straße gebracht werden. Ein klassisches Beispiel für in der Vergangenheit liegende Schädigungen von wildlebenden Tieren ist die Zerstörung ihrer Habitate. Wie bereits ausgeführt, stellt eine »Teilhabe an einer Gesinnung, die Schaden verursacht« in Bezug auf wildlebende Tiere eine Geisteshaltung dar, gemäß der Pkws zwingend notwendig sind, da – neben zahlreichen menschlichen Todesopfern – unzählige Wildtiere an den Verletzungen durch Verkehrsunfälle sterben (Benítez-López et al. 2010).⁹⁵

Die vier Kontexte treffen alle ebenso auf e.n.m. Tiere in der Kontaktzone zu. So sind zum Beispiel Füchse vom Menschen abhän-

⁹⁵ Vgl. zur Thematik der »road kills« und Überlegungen dazu, wie durch KI-Technologien gesteuerte, autonom fahrende Autos diese Situation verbessern könnten, Singer/Tse (im Erscheinen).

gig, wenn sie eine städtische Grünfläche als Habitat beleben, da sie darauf angewiesen sind, dass diese Grünfläche unbebaut bleibt. Auch hemerophilen Tieren wird häufig der Lebensraum zerstört, wodurch sich nach Palmer Wiedergutmachungspflichten generieren. Eine Beziehung, die positive Pflichten hervorruft, besteht nach Palmer beispielsweise, wenn ein Vogel am Haus menschlicher Bewohner_innen brütet und dieses Haus daher ebenso als Lebensraum nutzt. Haus- und Wanderratten und Hausmäuse werden häufig Opfer der weitverbreiteten Einstellung, dass sie unhygienische Krankheitsüberträger darstellen. Teilt man diese Auffassung, ergeben sich daraus Hilfs- und Wiedergutmachungspflichten, da es eine »Teilhabe an einer Gesinnung, die Schaden verursacht« darstellt.

Zentraler Kritikpunkt an Palmers relationalem Ansatz

Palmers Einführung der Kontaktzone als dritte Kategorie zwischen domestizierten und wildlebenden Tieren ist ein tierethisch bedeutender Schritt, unter anderem um Überschneidungsflächen zu markieren, aber gleichzeitig auch zur Verdeutlichung, dass eine dichotome Aufteilung lediglich in domestizierte Tiere auf der einen Seite und Wildtiere auf der anderen Seite zu unkomplex und realitätsfern ist. Dennoch sehe ich im Hinblick auf Palmers Kategorie der Kontaktzone folgendes Desiderat:

Obwohl Palmer alle anderen von ihr verwendeten potentiell strittigen Terminologien definiert, fehlt eine Begriffsbestimmung der Kontaktzone. Palmer verweist auf Überlappungen zu Donna Haraways Begriff *natureculture* (Palmer 2010, 66, Fußnote 7) und bezeichnet e.n.m. Tiere in der Kontaktzone als weder vollständig wild noch domestiziert. Diese Einordnung ist unbefriedigend. Palmers eigener Auffassung nach fallen auch Wildtiere häufig nicht in die Kategorie »vollständig wild«. Die Abgrenzung von e.n.m. Tieren in der Kontaktzone zu domestizierten Tieren ist in den meisten Fällen eindeutig, auch wenn hier ebenso Grenzfälle denkbar sind. Die Abgrenzung von e.n.m. Tieren in der Kontaktzone zu Wildtieren ist dagegen deutlich schwieriger. Es stellt sich die Frage, ab wann sich ein Wildtier in der Kontaktzone befindet. Befinden sich wildlebende Tiere in der Kontaktzone, die nur *temporär* in menschliche Nähe gerückt und somit temporär nicht mehr standortbedingt wild sind, wie Braunbären, die in ein Siedlungsgebiet wandern, um sich dort Abfälle als Nahrungsquelle zu erschließen? Gelten e.n.m. Tiere, die

sich einmal in der Kontaktzone befunden haben, als permanent in dieser oder können sie die Kontaktzone wieder verlassen? Palmers Verständnis von domestiziert, in der Kontaktzone und wildlebend ist ein relationales. Diese Zuschreibungen sind stets im Verhältnis zum Menschen zu denken, nicht als ins Wesen der nichtmenschlichen Tiere festgeschriebene Eigenschaft. Ein ›Verlassen-Können‹ der Kontaktzone ist gemäß Palmers Verständnis daher naheliegend. Die soeben aufgeworfenen Fragen werden von Palmer (noch) nicht beantwortet – ihr Konzept von Kontaktzone ist (noch) unausgereift und bedarf der Spezifizierung.

Da für das Anliegen dieser Arbeit ein weiteres Verständnis von Kontaktzone als dritte Kategorie zwischen domestizierten und wildlebenden Tieren ausreicht, arbeite ich mit solch einem Verständnis, worüber die benötigte Ausarbeitung und Weiterentwicklung des Begriffs jedoch nicht in Vergessenheit gerät.

Dieses Unterkapitel gab einen Überblick über einen der beiden tierethischen Ansätze, der für diese Arbeit eine wichtige Rolle spielt. Palmers Ansatz wird als weitestgehend überzeugende Tierethik-Position aufgefasst und hier in einer modifizierten Form zugrunde gelegt (die Modifikation ergibt sich aus Kap. 4.4). Ebenfalls für diese Arbeit zentral ist Nussbaums Fähigkeitenansatz, der auch für die NE-Ethik bedeutend ist (vgl. Kap. 2.4 und 5.3). Dieser wird in seiner tierethischen Ausrichtung im folgenden Abschnitt unter eudaimonistischen Tierethik-Ansätzen dargestellt, da Nussbaums Fähigkeitenansatz eudaimonistisch-inspiriert ist und sich zentral mit Fragen des Guten Lebens auseinandersetzt, obwohl er darüber hinaus eine Theorie der Gerechtigkeit darstellt (vgl. unten).

Eudaimonistischer Ansatz: Tugendethik

Der Begriff Eudaimonie (altgriech. *eudaimonía*) wird in der Regel mit Glück, Glückseligkeit oder Wohlergehen übersetzt, wobei zu beachten ist, dass der Begriff nicht auf einen momentanen, rein subjektiven Zustand zu beziehen ist, sondern objektiv betrachtet auf ein gesamtes Leben. Er spielt vor allem in der antiken Philosophie eine zentrale Rolle. Eudaimonistische Theorien befassen sich mit der Suche nach einem objektiv (oder zumindest intersubjektiv) guten, glückseligen menschlichen Leben (Hübenthal 2011, 82). In der Debatte um Nachhaltige Entwicklung ist die Frage zentral, welche Mengen welcher Bestände für zukünftige Generationen erhalten

werden sollen und gleichzeitig, welche heutigen Generationen zuste-
hen sollten, damit von globaler Gerechtigkeit die Rede sein kann
(vgl. Kap. 2). Um Antworten auf diese Frage zu finden, müssen
Komponenten definiert werden, die ein Mensch benötigt, um ein (aus
objektiver Perspektive gesehen) gutes Leben führen zu können. Somit
spielen eudaimonistische Theorien in der ethischen Untermauerung
Nachhaltiger Entwicklung eine bedeutende Rolle und damit auch für
die Inklusion e.n.m. Tiere in diese. Eudaimonistische Theorien, die
in der Tierethik von Relevanz sind, sind tugendethische Theorien
sowie der neoaristotelisch inspirierte Ansatz Nussbaums, der jedoch
auch unmittelbar Gerechtigkeitsfragen diskutiert. Beide werden im
Folgenden aufeinander folgend kurz umrissen.

Grundlage der *Tugendethik* ist die antike Ethik. Als ›klassische‹
Tugendethik wird die Ethik Aristoteles' angesehen. Zentral in ihr
ist die Frage nach dem guten (menschlichen) Leben (Höffe 2006,
215), weshalb sie häufig als Paradebeispiel einer eudaimonistischen
Ethik angesehen wird. Die Tugendethik unterscheidet sich deutlich
von deontologischen und utilitaristischen Ethiktheorien, indem sie
für die moralische Evaluation einer Handlung nicht nach Rechten und
Pflichten der Handelnden oder Konsequenzen der Handlung fragt,
sondern die zugrundeliegende Motivation der Handelnden ins Visier
nimmt (vgl. Borchers 2018, 107). Moralisch richtiges Handeln zeigt
sich im Ausführen tugendhafter Handlungen und dem Unterlassen
lasterhafter Handlungen. Der tugendethische Ansatz von Rosalind
Hursthouse (2008; 2011) ist die am intensivsten ausgearbeitete
tierethische Tugendethik. Vor ihr argumentierte bereits Mary Midg-
ley (1998 [1983]) von einem Standpunkt, der sich der Tugendethik
zuordnen lässt, für eine Inklusion nichtmenschlicher Tiere in Fragen
der Moral. Midgleys Position blieb dabei in ihren Konsequenzen
jedoch unscharf und vage (Wolf 2012, 65).

Um die Tugendethik als tierethische Theorie argumentativ stark
zu machen, zeigt Hursthouse den großen Vorteil einer solchen gegen-
über utilitaristischen und deontologischen Theorien auf: Anders
als diese benötigt die Tugendethik das Konzept des moralischen
Selbstwerts nicht. Die Tugendethik orientiert sich stattdessen an
den sogenannten *v-rules* (*virtue and vice-rules*). Nach diesen ist
die richtige Handlung die, die ein tugendhafter Charakter in den
gegebenen Umständen ausführen würde, lasterhafte Charakterzüge
gilt es zu vermeiden.⁹⁶ Um zu entscheiden, wem gegenüber solche
Handlungen begangen werden sollen, ist es gemäß Hursthouse

unnötig, im Voraus eine bestimmte Gruppe festzulegen. Nicht die Gruppe gehört es zu definieren, sondern die korrekte Anwendung der v-Regeln. Erkennen wir die grausamen Leiden, die Menschen nichtmenschlichen Tieren zufügen, hat dies nach Hursthouse Einfluss auf unser Verständnis von Tugend und Laster. Die Begriffe von Tugenden wie Barmherzigkeit oder Lastern wie Grausamkeit werden erweitert, so dass nicht nur menschliches Wohlergehen dabei im Fokus steht, sondern auch das nichtmenschlicher Tiere. Da sich dieses Verständnis der Tugend-Begriffe in den Handlungen niederschlägt, die ein tugendhafter Mensch ausübt, wird ein solcher keine grausamen Handlungen gegenüber nichtmenschlichen Tieren begehen, was nach Hursthouse zu einem anderen Umgang mit nichtmenschlichen Tieren führt, als dem gegenwärtig vorherrschenden. Anders als utilitaristische, mitleidsethische und die prominentesten Tierrechts-Ansätze, vertritt Hursthouse keine sentientistische Position, sondern bezeichnet diese als »Tier-Elitismus« (Hursthouse 2008, 125). Sie legt nicht explizit dar, welche Individuen oder Entitäten sie in ihren ethischen Ansatz miteinschließt, scheint jedoch biozentrischen oder holistischen Positionen Vorschub leisten zu wollen (ebd., 127, 120; Hursthouse 2011, 132).⁹⁷

Eudaimonistisch inspirierter Ansatz: Martha Nussbaums Erweiterung des Fähigkeitenansatzes auf nichtmenschliche Tiere

Nussbaum hat in ihrem 2006 erschienenen Werk *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (deutsch 2010) ihren viel diskutierten Fähigkeitenansatz (FA) auf nichtmenschliche Tiere erweitert. Für die Entwicklung einer tierethischen Theorie Nachhal-

⁹⁶ Wie moralische Dilemmata aus tugendethischer Perspektive zu lösen sein könnten, darauf gibt Hursthouse keine Antwort. Sie stellt lediglich dar, dass in solch einem Dilemma auch eine tugendhafte Person lasterhaft handeln kann, ohne damit moralisch falsch zu handeln (Hursthouse 2011, 127).

⁹⁷ Dem Vorwurf, die Tugendethik sei per se anthropozentrisch, da in ihr *menschliches* Gedeihen, das gute *menschliche* Leben bzw. *menschliche* Tugenden verhandelt werden, entgegnet Hursthouse, dass es nicht an sich anthropozentrisch oder sogar egoistisch sein muss, wenn ein gutes menschliches Leben das leitende Ziel einer Ethik ist. Es weist dazu an, darüber nachzudenken, wie ich mein Leben gut leben kann, so wie jedes andere dazu fähige Individuum das auch tut bzw. tun sollte. »Dies stellt nicht das Leben von Menschen über das Leben anderer Tiere oder bringt mich dazu, ein menschliches Leben zu wählen, weil es wertvoller ist. Ich habe keine Wahl. Da ich ein Mensch bin, gibt es keine andere Art von Leben, das ich leben könnte.« (Hursthouse 2008, 129).

tiger Entwicklung, wie sie hier entwickelt werden soll, ist dies von großer Relevanz. Zum einen haben bereits Ott und Döring (2011), deren Mehr-Ebenen-Modell hier als Grundlage dient, gezeigt, dass und inwiefern Nussbaums FA als ethische Grundlage für NE überaus geeignet ist (vgl. Kap. 2.4; vgl. dazu auch Schultz et al. 2013; Voget-Kleschin 2013). Zum anderen wird die Überzeugungskraft von Nussbaums Ansatz für eine tierethische NE-Theorie in Kap. 5.3 untermauert werden.

Der FA wurde in den 1980er Jahren von Nussbaum und Amartya Sen entwickelt und wird international sehr breit in philosophischen, ökonomischen und politischen Diskussionen verhandelt. Er stellt ein Konzept dar, um individuelles, aber auch gesellschaftliches Wohlergehen zu messen, wobei die Frage zentral ist, was Menschen für ein gutes, gelingendes Leben benötigen. Dabei geht es nur in indirekter Weise um materielle Dinge und Ressourcen, insofern diese Grundlagen für die Erfüllung von Befähigungen sind, welche im Fokus des FAs stehen. Da der Ansatz Ungleichheiten in und zwischen Gesellschaften behandelt, wird er in der Politischen Philosophie intensiv als *Gerechtigkeitstheorie* diskutiert. Dabei stellt der FA gemäß Nussbaum (2010, 218) keine umfassende moralische Lehre dar, sondern eine politische Theorie elementarer Ansprüche, jedoch auch keine umfassende politische Theorie. Er führt die notwendigen Bedingungen für eine annähernd gerechte Gesellschaft auf. Die hier getätigte Einordnung Nussbaums unter eudaimonistische Theorien beruht auf ihrer intensiven Bearbeitung der Frage nach gutem Leben. Dabei muss beachtet werden, dass die neoaristotelisch inspirierte Nussbaum dies im Rahmen der Ausarbeitung einer Gerechtigkeitstheorie tut, wodurch der enge Zusammenhang von Fragen nach Gerechtigkeit und nach ›dem Guten‹ bzw. gutem Leben deutlich wird (vgl. Kap. 5.3).

Der FA selbst ist komplex, ebenso ist es die kontroverse Debatte, die sowohl wohlwollend als auch ablehnend über ihn geführt wird. An dieser Stelle wird ausschließlich Nussbaums Interpretation des FAs behandelt und innerhalb dieser nur die Erweiterung auf nichtmenschliche Tiere mit ihren Implikationen.⁹⁸

Im FA stehen menschliche, und – seit Nussbaums Erweiterung – auch tierliche *Fähigkeiten* im Mittelpunkt. Fähigkeit bezieht sich

⁹⁸ Für die Anwendung des FAs auf Menschen vgl. zum Beispiel Nussbaum 2000 und für die Argumente Nussbaums, weshalb der FA anderen Ansätzen überlegen sei vgl. Nussbaum 2010, 386–399.

dabei auf die Möglichkeit, in einer bestimmten Art und Weise tätig zu werden. Aus den Fähigkeiten ergeben sich (unter Einbezug persönlicher Umstände und verfügbarer Ressourcen) tatsächlich ausgeführte *Tätigkeiten*. Da der FA ein pluralistischer, liberaler Ansatz ist, stehen nicht die ausgeführten Tätigkeiten im Fokus, sondern die theoretische Befähigung sie auszuführen (Nussbaum 2000, 87). Fähigkeiten stellen gemäß Nussbaum eine geeignetere Grundlage für den Umgang mit Gerechtigkeitsfragen dar als beispielsweise Metriken wie Wohlstand, Nutzen oder Ressourcenverteilung. Gerechtigkeit wird daran gemessen, ob ein Staat in der Lage ist, seinen Bürger_innen die Ausübung zentraler Fähigkeiten zu gewährleisten »und zwar entsprechend [...] einem bestimmten Schwellenwert« (Nussbaum 2010, 386).

Nussbaum (2000, 84) unterscheidet drei verschiedene Formen von Fähigkeiten: 1. Grundlegende Fähigkeiten (*basic capabilities*), die für die Entwicklung anspruchsvollerer Fähigkeiten von Nöten sind, 2. Innere Fähigkeiten (*internal capabilities*), die ein Individuum dazu befähigen, verschiedene Tätigkeiten auszuüben, wie beispielsweise die Fähigkeit zur politischen Partizipation, und 3. Kombinierte Fähigkeiten (*combined capabilities*), unter denen Nussbaum die Kombination innerer Fähigkeiten mit externen Bedingungen versteht, was notwendig ist, um bestimmte Tätigkeiten ausüben zu können. So benötigt es für politische Partizipation nicht lediglich die innere Fähigkeit, sondern entsprechende soziale und politische Bedingungen.

Die Fähigkeiten, die Nussbaum als für ein gutes Leben zentral ansieht, hat sie in ihrer sogenannten Fähigkeiten-Liste zusammengefasst (vgl. weiter unten in diesem Abschnitt). Dieser Liste liegt die Idee der Menschenwürde zugrunde. Für jede Fähigkeit der Liste lässt sich nach Nussbaum zeigen, dass ein Leben, in dem sie nicht ausgeführt werden kann, kein würdevolles Leben ist. Es gilt, für jede Fähigkeit einen minimalen Schwellenwert festzulegen, unter dem die Fähigkeit als nicht ausführbar angesehen wird. Wie im Rahmen einer gerechten Verteilung mit Ungleichheiten über diesem Schwellenwert umzugehen ist, darüber sagt Nussbaums FA nichts aus. Er stellt entsprechend gemäß Nussbaum keine umfängliche Gerechtigkeitstheorie dar, auch wenn sie in Gerechtigkeit eines der intrinsischen Ziele des FAs sieht. Zum Gerechtigkeitsverständnis des FA gehört, dass die Zerstörung von als wertvoll erachtetem natürlichem Vermögen verhindert werden soll. Da auch nichtmenschliche Tiere natürliches Vermögen aufweisen, welches laut Nussbaum wertvoll ist, bezieht sie

diesen Aspekt ebenso auf nichtmenschliche Tiere und inkludiert sie in die *Sphäre der Gerechtigkeit* (vgl. dazu Kap. 5.1): »Wenn Menschen Tieren durch ihr Handeln eine würdevolle Existenz versagen, scheint es sich dabei eindeutig um eine Frage der Gerechtigkeit zu handeln« (Nussbaum 2010, 444). Die Fähigkeiten der Liste entsprechen nach Nussbaum allesamt *kombinierten* Fähigkeiten.

Ein weiterer zentraler Punkt in Nussbaums Erweiterung ist die These, dass auch nichtmenschliche Tiere über eine *Würde* verfügen. Die grundlegende moralische Intuition des FAs betrifft nach Nussbaum die Würde einer Lebensform, die charakterisiert ist durch Fähigkeiten und Bedürfnisse (ebd., 471). Ein Ziel des erweiterten FAs lautet, dass alle Lebewesen als das, was sie sind, gedeihen können sollen. Anders ausgedrückt: Im FA kommt »die ethische Überzeugung zu tragen, daß die Lebensfunktionen nicht behindert und die Würde lebender Organismen nicht verletzt werden sollte« (ebd., 473). Dabei geht Nussbaum von einer *speziesspezifischen Würde* aus, weshalb sie die Würde anderer Tiere nicht mit Menschenwürde gleichsetzt. Der tierlichen Würde kommt auch für die Verwirklichung des Ziels, das Zusammenleben von Mensch und nichtmenschlichem Tier auf politischer Ebene zu regeln, eine bedeutende Rolle zu: »Keinem empfindenden Lebewesen soll die Chance auf ein gedeihliches Leben versagt werden, auf ein Leben also, das der seiner Spezies entsprechenden Würde gemäß ist« (ebd., 477). Eine genauere Bestimmung oder Definition des Begriffs der speziespezifischen Würde fehlt (vgl. unten). Die einzigen Grundlagen, die Nussbaum als Herleitung für tierliche Würde nennt, sind zum einen die Charakterisierung der Würde einer Lebensform durch ihre Fähigkeiten und ihre Bedürfnisse (Nussbaum 2010, 471) sowie zum anderen ein aristotelisches Verständnis vom Wunderbaren und Bestaunenswerten, das all den komplexen Formen des Lebens⁹⁹ zugrunde liegt (ebd., 472).

Nussbaum bezieht ihren Ansatz nicht auf alle nichtmenschlichen Tiere, sondern nur auf die empfindungsfähigen. *Empfindungsfähigkeit* zieht sie als Schwellenkriterium dafür heran, um zur Gemeinschaft

⁹⁹ In *Beyond »Compassion and Humanity«. Justice for Nonhuman Animals*, einem Beitrag, der einer kürzeren Variante ihrer Ausarbeitung zur Erweiterung des FA auf e.n.m. Tiere aus *Die Grenzen der Gerechtigkeit* entspricht, spricht Nussbaum an dieser Stelle noch ausschließlich von allen komplexen Formen *tierlichen* Lebens (Nussbaum 2004, 306). In *Die Grenzen der Gerechtigkeit* dehnt sie dies auf alle Lebensformen aus, da sie sich gemäß einer Fußnote eine Erweiterung des FAs sogar auf Pflanzen offenlassen möchte (Nussbaum 2010, 472, Fußnote 24).

der Individuen mit Gerechtigkeits-Ansprüchen zu gehören.¹⁰⁰ Entsprechend einem Verständnis gemäß dem – begrifflich in meiner Arbeit eingeführten – kontextuellen Sentientismus (vgl. Kap. 4.1), ist die Empfindungsfähigkeit jedoch für Nussbaum nicht das einzige relevante Kriterium:

»Empfindungsfähigkeit ist nicht der einzige für die elementare Gerechtigkeit relevante Faktor, aber es scheint doch plausibel, ihren Besitz für eine Minimalbedingung der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft jener Wesen zu halten, die überhaupt gerechtigkeitsbasierte Ansprüche haben können.«
(Nussbaum 2010, 490)

Aus diesen gerechtigkeitsbasierten Ansprüchen ergibt sich für Nussbaum das politische Ziel, dass keinem empfindenden Individuum ein seiner Würde gemäßes gedeihliches Leben versagt werden soll. Darüber hinaus sollen zudem alle empfindenden Individuen positive Gelegenheiten haben, ein gedeihliches Leben zu führen, welche es nach Möglichkeit zu fördern gilt.

Für Nussbaum ist die Frage, wie ein tierliches Leben beschaffen sein muss, damit es (noch) als gedeihlich gelten kann, eine *speziesspezifische*, das heißt die Antwort fällt von Art zu Art verschieden aus. Daher betont Nussbaum, dass ihr Ansatz zwar ein individualistischer ist, jedoch nicht dem moralischen Individualismus des Utilitarismus entspricht. Im FA stehen Individuen und ihre Bedürfnisse im Fokus, die Artzugehörigkeit spielt dennoch eine Rolle. Nussbaums Fähigkeiten-Liste für e.nm. Tiere ist trotzdem eine allgemeine Liste für alle e.nm. Tiere und nicht nach Spezies aufgeschlüsselt. In dieser listet sie die Fähigkeiten auf, die für jedes empfindende Individuum für ein gedeihliches Leben von Bedeutung sind. Dabei orientiert sich Nussbaum an den Fähigkeiten, die sie in Bezug auf Menschen als grundlegend empfindet und somit an der Fähigkeiten-Liste, die sie für Menschen entworfen hat. Nussbaum betont, dass die Liste offen und erweiterbar ist. Sie stellt allgemein gehaltene Prinzipien dar, die

¹⁰⁰ Nicht-empfindungsfähige Tiere haben nach Nussbaum keine Gerechtigkeitsansprüche, der Umgang mit ihnen sollte aber dennoch rechtlich restriktiv geregelt werden. So fordert Nussbaum zum Beispiel das unnötige Töten von Schmetterlingen in Schulprojekten zu verbieten (Nussbaum 2010, 529). Nussbaum geht davon aus, dass Insekten nicht oder nur minimal empfindungsfähig sind (ebd.). Ob dies empirisch richtig oder falsch ist, ist strittig, intensivere Forschungsarbeiten sowohl aus empirischer als auch aus ethischer Sicht stehen noch aus (vgl. aber die Beiträge der Ausgabe 29/2020 des Online-Journals *Animal Sentience*; Quelle in Fußnote 67). Ausführungen zu den Fähigkeiten von Insekten finden sich bei Sømme 2005.

zur Orientierung im Hinblick auf rechtliche Fragen im Umgang mit e.n.m. Tieren dienen sollen. Die übergeordneten Kategorien dieser Liste sollen dabei als Anleitung dienen, »auch wenn die konkreteren Spezifikationen jeder Fähigkeit letztendlich zu verschiedenen Listen [für verschiedene Arten, LB] führen würde« (Nussbaum 2010, 529).

Die Liste wird im Folgenden Nussbaum entsprechend mit Blick auf die Fragestellung paraphrasiert (vgl. ebd., 529–538). Im Anschluss daran werden einige Annahmen Nussbaums kritisch reflektiert.

1. *Leben*. Alle e.n.m. Tiere haben einen Anspruch weiterzuleben, solange ihr Tod nicht der Erlösung von Schmerzen dient. Daraus folgt der Anspruch, nicht zum Zweck sportlicher Betätigung, für Luxusgüter oder auf grausame Weise in der Tiernutzungsindustrie getötet zu werden. Ein kluger, respektvoller Paternalismus spricht jedoch für die Euthanasie bei e.n.m. Tieren mit nicht behandelbaren starken Schmerzen. Fälle der schmerzlosen Tötung zu Ernährungszwecken oder der Populationskontrolle sind dagegen äußerst schwierig. Hier sollte zunächst ein Verbot aller Formen der Tierquälerei angestrebt werden, um von diesem aus auf einen weiteren Konsens hinzuarbeiten. Anstelle eines langsamen Todes durch Verhungern kann die schmerzlose Jagd zur Populationskontrolle vorzuziehen sein. Die schmerzlose Tötung eines nichtmenschlichen Tiers in der »Blüte seines Lebens« stellt aber stets eine Schädigung dar, weshalb Alternativen zur Tötung – wie die Sterilisierung – immer vorzuziehen sind.
2. *Körperliche Gesundheit*. Der Anspruch auf ein gesundes Leben gehört zu den wesentlichen Ansprüchen e.n.m. Tiere. Bei denjenigen in direkter menschlicher Kontrolle folgen daraus eindeutige politische und rechtliche Maßnahmen wie das Verbot quälender Praktiken, wie sie häufig in der Landwirtschaft, der Pelzzucht, in Zoos, Zoogeschäften oder Zirkussen ausgeführt werden, und das Gebot für angemessene Ernährung und Auslauf zu sorgen. Da den Menschen, in deren Obhut sich die nichtmenschlichen Tiere befinden, eine Art Vormundschaft zukommt, sollten sich Gesetze an der Verantwortung von Eltern ihren Kindern gegenüber orientieren.
3. *Körperliche Integrität*. E.n.m. Tiere haben einen Anspruch darauf, in ihrer körperlichen Integrität nicht durch Gewaltanwendung, Missbrauch oder andere Schädigungsformen verletzt zu werden,

unabhängig davon, ob diese Behandlung schmerzvoll ist oder nicht. Beim Menschen fällt unter diese Fähigkeit auch die Gelegenheit zur Fortpflanzung und sexuellen Befriedigung. Diese sind unter ansonsten gleichen Umständen auch bei e.nm. Tieren zu schützen. Die Kastration aggressiver männlicher Individuen ist bei e.nm. Tieren allerdings akzeptabel, wohingegen sie beim Menschen unangemessen ist. Ebenso sind Sterilisierungen oder Kastrationen nichtmenschlicher Tieren akzeptabel, die das Leben der Betroffenen nicht zu stark beeinflussen, anderen Individuen der gleichen Spezies aber zukünftig ein besseres Leben ermöglichen, da Ressourcenknappheit oder Überbevölkerung verhindert werden. Das gilt nicht als bloße Instrumentalisierung, da es mit einem würdevollen Leben dieser nichtmenschlichen Tiere vereinbar ist.

4. *Sinne, Vorstellungskraft und Denken.* E.nm. Tiere sollen die Möglichkeit zur freien Bewegung in Umgebungen, die ihre Sinne ansprechen, bekommen sowie den Zugang zu Quellen der Lust. Auch gilt es, e.nm. Tieren Entscheidungsmöglichkeiten zu gewährleisten. Wildlebende Tiere haben Anspruch auf eine Umwelt, in der sie typischerweise gedeihen, weshalb der Schutz dieser Fähigkeit den Schutz ihres Lebensraums erfordert.
5. *Gefühle.* E.nm. Tiere empfinden viele Gefühle, wie beispielsweise Angst, Wut, Verärgerung, Trauer, Dankbarkeit, Neid, Freude. Sie haben den Anspruch auf ein Leben, welches es ihnen ermöglicht, soziale Bindungen einzugehen und nicht in erzwungener Isolation leben zu müssen.
6. *Praktische Vernunft.* Hier gibt es für e.nm. Tiere keine genaue Entsprechung des Anspruchs, der für Menschen zentral ist und die anderen Ansprüche prägt und sie auf typische Weise menschlich werden lässt. Es muss in jedem Einzelfall gefragt werden, in welchem Maß das e.nm. Tier in der Lage ist, sich Ziele zu setzen und sein Leben zu planen. Wenn diese Fähigkeit vorliegt, sollte sie mit Maßnahmen, die denen der vierten Fähigkeit entsprechen, gefördert werden.
7. *Zugehörigkeit.* E.nm. Tiere haben einen Anspruch darauf, die für sie charakteristischen Bindungen und Beziehungen eingehen zu können. Außerdem haben sie bezüglich potentiell bestehender Beziehungen zu Menschen den Anspruch auf lohnende und reziproke Beziehungen. Sie sollen von einer globalen politischen Kultur respektiert und als Wesen mit Würde behandelt werden.

Es stellt sich die Frage, wie sich der FA zu schädigendem Verhalten *innerhalb* einer Spezies (die zu unterscheiden ist, von einer Schädigung durch ein Individuum einer anderen Spezies) verhält, da er nicht jede Weise der Zugehörigkeit schützt. Menschen sind hier sowohl im Fall von sogenannten Haustieren als auch von wildlebenden Tieren dazu verpflichtet, Vorfälle wie das Angreifen eines Jungtieres durch seine Eltern oder eine schlechte Behandlung alter Individuen zu verhindern. Im Hinblick auf bestehende Hierarchien in Tierpopulationen, die einige Individuen besserstellt als andere, können Menschen jedoch nicht eingreifen ohne die Lebensökonomie der betroffenen Spezies stark zu schädigen. Daraus folgt, dass nur die schlimmsten Schädigungen der schwachen Mitglieder einer Spezies verhindert werden müssen, weniger schlimme Schädigungen können toleriert werden. Die Fähigkeit eines Individuums, anderen Schaden zufügt, zählt jedoch nicht zu den zentralen Fähigkeiten e.n.m. Tiere und sollte nicht geschützt werden.

8. *Andere Spezies.* Wie Menschen haben auch e.n.m. Tiere einen Anspruch darauf, in Beziehung zu anderen Spezies und dem Rest der Natur zu leben. Diese Fähigkeit erfordert die allmähliche Verwirklichung einer interdependenten Welt, in der alle Spezies kooperative und wechselseitig unterstützende Beziehungen unterhalten. Da die Natur diesem Ideal nicht entspricht, ist eine allmähliche Ersetzung des Natürlichen durch das Gerechte nötig.
9. *Spiel.* E.n.m. Tiere müssen über genügend Bewegungsfreiraum, Licht und eine sinnlich stimulierende Umwelt verfügen und im Kontakt zu anderen Individuen ihrer Spezies stehen, damit diese Fähigkeit wahrgenommen werden kann.
10. *Kontrolle über die eigene Umwelt.* Hier werden eine politische und eine materielle Dimension unterschieden. Die politische Dimension bedeutet im Hinblick auf e.n.m. Tiere, dass sie Teil einer politischen Konzeption sein sollen, durch die ihnen Achtung und Gerechtigkeit versichert wird. Diese Konzeption soll ihnen ihre Ansprüche zusichern, selbst wenn sie diese, wie Kinder, nicht selbst einfordern können. Menschliche Vormunde sollen die Ansprüche gegebenenfalls vor Gericht einfordern können. Der materiellen Dimension entspricht, quasi analog zum Schutz von Eigentums- und Arbeitnehmer_innenrechten der Menschen, die Achtung vor der Unversehrtheit ihres Lebensraums und bezüg-

lich sogenannter Nutztiere das Recht auf »Arbeitsbedingungen«, die mit ihrer Würde vereinbar sind.

Zentrale Kritikpunkte an Nussbaums Erweiterung

Die Fähigkeiten-Liste für e.nm. Tiere ist für die Tierethik und Human-Animal Studies ein bedeutender Zugewinn, da Nussbaum damit zum einen ein Novum ausgearbeitet hat und zum anderen aufzeigt, dass Gerechtigkeitstheorien e.nm. Tiere miteinschließen sollten. Einige der in der Liste impliziten Annahmen sind jedoch problematisch. Die zentralsten davon werde ich im Folgenden aufgreifen.

Nussbaum baut die Inklusion e.nm. Tiere in ihren FA zu weiten Teilen darauf auf, dass diese eine *speziesspezifische Würde* besitzen, welche es zu achten gilt. Trotz dieser zentralen Bedeutung ist der Würdebegriff bei Nussbaum nicht ausreichend inhaltlich bestimmt. Die einzigen Grundlagen, die Nussbaum als Herleitung für tierliche Würde nennt, sind zum einen die Charakterisierung der Würde einer Lebensform durch ihre Fähigkeiten und ihre Bedürfnisse (Nussbaum 2010, 471) sowie zum anderen ein aristotelisches Verständnis vom Wunderbaren und Bestaunenswerten, das all den komplexen Formen des Lebens zugrunde liegt (ebd., 472). Die erste Grundlage ist dabei nicht besonders weitreichend, da sie ohne eine weitere Argumentationslinie zirkulär ist. Nussbaum argumentiert dabei, dass der Grund, weshalb die Fähigkeiten e.nm. Tiere moralisch und in Gerechtigkeitsfragen relevant sind, ihre Würde ist, die wiederum auf den Fähigkeiten e.nm. Tiere aufbaut.¹⁰¹

Auch die zweite Grundlage ist kritisch zu betrachten. Zum einen ist der Verweis auf Aristoteles nicht zielführend, da dieser mit dem Verweis auf das Wunderbare und Bestaunenswerte des komplexen Lebens lediglich darauf hinweisen wollte, dass nichtmenschliche Tiere interessante Studienobjekte sind, nicht, dass sie Subjekte der Moral sind, die in den Bereich der Gerechtigkeit fallen (Ilea 2008, 549). Zum anderen ist damit die von Nussbaum angestrebte Eingrenzung auf empfindungsfähige Tiere nicht zu begründen, da es oftmals nicht-

¹⁰¹ Im englischen Originaltext spricht Nussbaum an dieser Stelle von den *abilities* einer Lebensform, die gemeinsam mit den Bedürfnissen eine Grundlage für Würde darstellen soll. Sie grenzt diese damit sprachlich von *capabilities* ab. Die Bedeutungs-differenz von *abilities* und *capabilities* ist jedoch nicht ausreichend genug, um die Zirkularität des Arguments zu umgehen.

empfindungsfähige Lebewesen wie Mammutbäume oder Nautilidae (Perlboote) sind, die Staunen und Bewunderung hervorrufen, nicht jedoch empfindungsfähige Tiere wie Ratten oder Mäuse: »If awe and wonder lie at the heart of her [Nussbaums, LB] theory, it is not clear why the beings that do not inspire much awe and wonder should be covered by the theory while the awe inspiring ones should not.« (ebd., 549) Das Wunderbare und Bestaunenswerte eines Individuums begründet zudem lediglich eine *kontingente, veränderliche* Würde, keine *inhärente* Würde (vgl. Schäfer-Bossert/Bossert 2012, 212; von der Pfordten 2003, 105–107), wie Nussbaum sie für e.n.m. Tiere begründen möchte.

In Nussbaums Beitrag *Beyond »Compassion and Humanity«* (2004) findet sich über die Grundlage des »Wunderbaren und Bestaunenswerten von komplexem Leben« hinaus eine Stelle, die vermuten lässt, dass Nussbaum – wie etliche andere Autor_innen – Würde mit intrinsischem Wert (verstanden als Selbstwert) gleichsetzt (vgl. Schäfer-Bossert/Bossert 2012). So schreibt sie dort: »More generally, he [Immanuel Kant, LB] cannot see that such a being can have dignity, an intrinsic worth« (Nussbaum 2004, 300).¹⁰² Auf solche eine Gleichsetzung findet sich in *Die Grenzen der Gerechtigkeit* kein Verweis.¹⁰³ Eine Begriffsbestimmung von Nussbaums Begriff tierlicher Würde, die den eben genannten Kritikpunkten gerecht wird, steht jedoch noch aus.

Eine weitere wichtige Angriffsfläche bieten die Ausführungen zu Fähigkeit 8 (*andere Spezies*). Nussbaums Forderung nach einer allmählichen *Ersetzung des Natürlichen durch das Gerechte* (Nussbaum 2010, 538) stellt eine Art Fehlschluss dar. Statt wie im naturalistischen Fehlschluss davon auszugehen, dass das, was natürlicherweise auftritt, auch auftreten *soll*, impliziert Nussbaum damit, dass das, was in der Natur geschieht, ungerecht ist und *nicht* geschehen soll. Was in der Natur stattfindet, solle gemäß Nussbaums Aussage von moralischen Akteur_innen als verwerflich angesehen werden und

¹⁰² Die in der Literatur vorherrschende Verwendung des Begriffes »intrinsischer Wert« ist uneinheitlich. Nussbaum verwendet den Begriff im Sinne des hier verwendeten Begriffes Selbstwert, demgemäß ein Individuum einen Wert *an sich* hat, vollkommen unabhängig von dem Nutzen für andere und den Beziehungen zu anderen.

¹⁰³ Nussbaum weist lediglich darauf hin, dass ihr Würdebegriff ein aristotelischer sei, kein kantischer. Letzteres scheint selbsterklärend, da sich aus Kants Würdebegriff schwer ein Begriff der Tierwürde ableiten ließe, da Kant den Würdebegriff auf vernunftbegabte Wesen bezieht.

dort, wo es möglich ist, Gerechtigkeit in die Natur gebracht werden. In Anlehnung an den naturalistischen Fehlschluss könnte dieser Fehlschluss als ›kulturalistischer Fehlschluss‹ bezeichnet werden. Auch wenn es begrüßenswert ist, dass Nussbaum sich damit gegen die Verfestigung einer biologischen Weltanschauung stellt und auch ein romantisiertes und romantisierendes Natur-Bild ablehnt, bedürfte diese Aussage einer stärkeren Fundierung und wirkt durchaus ein wenig unreflektiert. Zählt man wildlebende Tiere *ausschließlich* zur Natur,¹⁰⁴ müsste nach dieser Aussage alles, was sie tun, als moralisch schlecht bewertet werden. Dies trifft auf zwei Ebenen nicht zu: Erstens sind e.nm. Tiere keine *moral agents* (vgl. unten), so dass die Art und Weise, wie sie mit anderen nichtmenschlichen Tieren umgehen, nicht als moralisch verwerflich angesehen werden kann.

Zweitens ist Nussbaum der Auffassung, dass *alles* Natürliche durch das Gerechte ersetzt werden solle. Diese Pauschalisierung ist unpassend. Selbst wenn man überzeugende Argumente finden würde, weshalb das Tun e.nm. Tiere als moralisch oder unmoralisch zu bewerten wäre, so gäbe es mindestens genauso viele Taten, die als moralisch gut bewertet werden würden, wie Taten, die als unmoralisch angesehen werden würden. So wurden beispielsweise Fälle beobachtet, in denen Elefanten mit ihren Rüsseln gefangene Antilopen aus ihren Käfigen befreiten (Bekoff/Pierce 2009, ix) und in denen weibliche Fruchtfledermäuse bei nicht verwandten Artgenossinnen Geburtshilfe leisten (ebd., ix). Es wurde ferner gezeigt, dass Elefanten-Matriarchinnen große Verantwortung für ihre Herde übernehmen und Elefanten intensive Trauer für ihre Herden-Mitglieder zu empfinden scheinen (Bradshaw 2009, 11–12), um nur wenige von zahlreichen Beispielen zu nennen, in denen e.nm. Tiere Dinge tun, die

¹⁰⁴ Dies ist (auch im umwelt- und tierethischen Diskurs) häufig auf eine zu *undifferenzierte* Weise der Fall. Speziell bei domestizierten Tieren stellt sich die Frage, wie ›natürlich‹ diese sind und wieviel kulturelle Überformung in ihnen steckt. Dies kann aber auch bei wildlebenden Tieren gefragt werden, beispielsweise wenn diese zu Artenschutz Zwecken ›gechipt‹ oder ›getrackt‹ werden (vgl. für solch ein Projekt <https://www.tohoravoyages.ac.nz/tracks-of-the-tohora/>, zuletzt geprüft am 01.03.2022). Das sind sehr komplexe Fragen, die auch damit zusammenhängen, woran ›Natürlichkeit‹ gemessen wird (vgl. die Diskussion um sogenannte Biofakte bei Karafyllis 2006). Antworten auf diese Fragen können und müssen an dieser Stelle nicht gegeben werden, Zuschreibungen an e.nm. Tiere als ›reine‹ Natur bei *gleichzeitiger Abgrenzung des Menschen von derselben* werden jedoch abgelehnt. Vgl. auch Kap. 4.4.

in der Regel als normativ gut bewertet werden (für weitere vgl. auch Nagy/Marinova 2019, 304–306).

Hierbei lässt Nussbaum zusätzlich außer Acht, dass es neben der unangemessenen romantisierenden Natur-Verherrlichung auch zahlreiche andere Gründe gibt, mit denen man gegen eine kulturelle, menschliche Überformung von Natur argumentieren kann. Ein solcher Grund kann zum Beispiel die Verpflichtung sein, zukünftigen Generationen von Menschen und e.n.m. Tieren neben kulturellem Erbe auch ein Teil ›Wildnis‹ zu hinterlassen, die von Menschen so wenig wie möglich beeinflusst ist, auch wenn in ihr Dinge ihren Lauf nehmen, die für empfindungsfähige Individuen Leid generieren.

Wenig durchdacht wirkt außerdem Nussbaums ebenfalls bei Fähigkeit 8 gewünschte Verwirklichung einer *interdependenten Welt*, »in der alle Spezies kooperative und wechselseitig unterstützende Beziehungen unterhalten« (Nussbaum 2010, 538). Diese Forderung impliziert stark kontraintuitive Konsequenzen. Individuen karnivorer Arten können mit Individuen der Spezies, die ihre Beute ausmachen, keine wechselseitig unterstützende Beziehung eingehen. Würde man darauf tatsächlich hinarbeiten wollen, wären Eingriffe nötig wie das gezielte Ausrotten karnivorer Arten, züchterische (oder genetische) Eingriffe, um aus Karnivoren Herbivore zu machen oder die Fütterung karnivorer Arten mit Fleischersatzprodukten und gleichzeitige Abschottung von ihrer Beute (vgl. Bossert 2015a, 62). Derartige Eingriffe wären politisch wie zoologisch sehr schwer umsetzbar. Die Hinweise sollen hier lediglich verdeutlichen, welche Konsequenzen die Forderung Nussbaums mit sich bringen würde. Eingriffe wie diese wären auch nach Nussbaums eigenem Ansatz nicht erwünscht. Sie widersprächen einem Gedeihen-Können karnivorer Individuen, worauf diese nach Nussbaum einen Anspruch haben, auch wenn ihre Prädator-Fähigkeit nicht zu den Fähigkeiten zählen sollte, die es zu fördern gilt. Entsprechend bedarf auch die Forderung Nussbaums nach einer solchen interdependenten Welt einer besseren Fundierung.

In Bezug auf *Prädatoren* finden sich einige fragwürdige Annahmen in Nussbaums Argumentation. So geht sie erstens davon aus, dass das Töten eines ›Beutetiers‹ durch einen Prädator eine falsche Handlung darstellt, da der FA wie der Utilitarismus an der Konsequenz einer Handlung interessiert ist, nicht daran, wer sie ausführt (Nussbaum 2010, 512). Zwar gesteht sie selbst ein, dass das Töten einer Gazelle durch einen Tiger anders zu bewerten ist als durch eine_n menschliche_n Jäger_in, dennoch sollte die Gazelle, wenn

irgendwie möglich, vor dem Tod bewahrt werden. Da Nussbaums FA durch seine pluralistische Ausrichtung jedoch Spielraum für Kontextsensibilität lässt, sollte Nussbaum dieser auch in ihrer Perspektive auf Prädation mehr Gewicht verleihen.

Zweitens wirkt Nussbaums Annahme befremdlich, dass Prädatoren wie Tiger unvernünftig sind, wenn sie den Tod einer Gazelle anstreben und dass eine politische Konzeption wie der FA anstreben sollte, die Tiger von einem »Gesinnungswandel« (ebd., 525) zu überzeugen.¹⁰⁵ Sich selbst (und gegebenenfalls den eigenen Nachwuchs) auf die einzige einem mögliche Weise ernähren zu wollen, kann nicht als unvernünftig bezeichnet werden. Carnivore Tiere wie Feliden oder Krokodile können sich auf keine andere Weise ernähren und würden verhungern, wenn sie stets davon abgehalten werden würden, »Beutetiere« zu töten und zu essen. Aber auch viele Omnivore sind auf tierliche Proteine angewiesen um schwierige Lebensbedingungen, wie harte Winter, zu überleben (so beispielsweise Grizzlybären-Mütter mit ihren Jungtieren, vgl. Wilson/Marks 2013). Der Wunsch, Prädatoren wie Tiger einem »Gesinnungswandel« zu unterziehen, führt abermals zu den äußerst kontraintuitiven und auch moralisch nicht erstrebenswerten Konsequenzen, Tiger und andere Prädatoren durch genetische oder züchterische Manipulationen zu Herbivoren umzuformen oder ihre Verdauungssysteme an künstlich generiertes Fleisch anzupassen, welches dann erzeugt und an die Prädatoren verteilt werden müsste, die gleichzeitig in Isolation von ihnen als Beute dienenden Tierarten leben müssten. Dies ist abermals nicht mit dem Gedeihen-Können von Individuen, die auf andere Individuen zur Ernährung angewiesen sind, vereinbar.

Drittens ist es aus tierethischer Perspektive nicht überzeugend, dass zwar Prädation unterbunden werden soll, wissenschaftliche Tierversuche dagegen moralisch zulässig sind. In Bezug auf Tierversuche argumentiert Nussbaum, dass wir zugestehen sollten, »daß es in der Beziehung zwischen Menschen und Tieren immer einen Rest an

¹⁰⁵ »Die Natur ist nicht gerecht und nicht alle Tierarten sind freundlich. Wir können nicht erwarten, daß sie [die Prädatoren, LB] freundlicher werden oder das Wohlergehen ihrer Feinde unterstützen. Dennoch handelt es sich nicht um ein schwerwiegendes Problem für die politische Konzeption, weil der Vertreter [eines Tigers, LB] an dieser Stelle einfach sagen kann, daß die Auffassung des Tigers nicht vernünftig ist [...]. [...] wir [können] die Tiger ja immer kontrollieren [...], wenn sie sich nicht von der Notwendigkeit eines Gesinnungswandels »überzeugen« lassen.« (Nussbaum 2010, 525).

Tragik geben wird« (ebd., 543). Sie plädiert nicht für die Einstellung all dieser Versuche, sondern gemäß des gängigen 3R-Prinzips (*Replace, Reduce, Refine*) für eine bessere Untersuchung der Notwendigkeit der Versuche, für eine Benutzung nichtmenschlicher Tiere mit geringerer Empfindungsfähigkeit, für verbesserte Lebensbedingungen der benutzen nichtmenschlichen Tiere und den weiteren Ausbau von Alternativmethoden. Weshalb das Akzeptieren einer Tragik in der Beziehung zwischen Mensch und sogenanntem Versuchstier zulässig ist, im Hinblick auf Räuber-Beute-Beziehung zwischen verschiedenen Tierarten jedoch nicht, geht aus Nussbaums Argumentation nicht hervor und scheint nicht in Übereinstimmung mit ihrer sonstigen Begründungslinie. So kommt auch Ramona Ilea (2008, 556) in Bezug auf diese Thematik zu dem Schluss, dass »the justification for this view seems absent from Nussbaum's writings«.

Ein Desiderat in Nussbaums Ansatz ist zudem die Ausarbeitung einer Orientierung für *Konfliktfälle*. Nussbaum bietet hierfür keine Perspektive, sondern beharrt auf dem Punkt, dass das Auftreten eines Konfliktfalls ein Zeichen für eine nicht funktionierende Gesellschaft ist. Diese Aussage ist wenig überzeugend, da Konfliktfälle sich schlicht nicht vermeiden lassen und potentielle Konfliktfälle sich beim Einbezug e.nm. Tiere in den Bereich der Moral und den der Gerechtigkeit potenzieren. Für die Implementierung einer tierethischen Position sind Überlegungen zum Umgang mit Konfliktfällen daher wünschenswert (vgl. Kap. 6.4).

Trotz der genannten Kritikpunkte ist Nussbaums Ansatz eine äußerst fruchtbare Grundlage für den Einbezug e.nm. Tiere in eine Theorie Nachhaltiger Entwicklung. Er deckt viele Aspekte ab, die für die Gerechtigkeitsgrundlagen bedeutend sind, welche NE zugrunde liegen. Welche Modifikationen vorgenommen werden müssen, um den FA aus tierethischer Perspektive (noch) überzeugender zu machen, wird Kapitel 5.3 zeigen.

4.3.3 Die verschiedenen Tierethik-Theorien im Überblick


Als Zusammenfassung der bisherigen Abschnitte von Kapitel 4.3 dient die dreiteilige Abbildung 2. In dieser werden die eben vorgestellten Ethiktheorien und ihre Einordnung zum moralischen Individualismus und Relationalismus überblicksartig zusammengeführt.

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

Einordnung bzgl. moralischem Individualismus & Relationalismus	Ethiktheorie	Autor_innen (exemplarisch)	Gründe für die moralische Berücksichtigungswürdigkeit nichtmenschlicher Tiere	Typen von Gründen nach May (2014)
Moralischer Individualismus	Utilitarismus	Peter Singer	Empfindungsfähigkeit bzw. Interesse nicht zu leiden (intrinsischer Wert)	Eigenschaftsbasierte Gründe (EBG)
	Rechte- und Pflichten-Ansatz	Tom Regan	(Manche) nichtmenschliche Tiere als „subject of a life“ bzw. Empfindungsfähigkeit (inhärenter Wert)	EBG
	Rechte- und Pflichten-Ansatz	Bernard Rollin	Telos, Zweck in sich	EBG
	Rechte- und Pflichten-Ansatz	Gary Francione	Empfindungsfähigkeit	EBG
	Utilitarismus	Jeff McMahan	Intrinsische Eigenschaften, zudem „moral agent relative reasons“	EBG Beziehungsbasierte Gründe (BBG)

Einordnung bzgl. moralischem Individualismus & Relationalismus	Ethiktheorie	Autor_innen (exemplarisch)	Gründe für die moralische Berücksichtigungswürdigkeit nichtmenschlicher Tiere	Typen von Gründen nach May (2014)
Hybridpositionen aus moralischen Individualismus und moralischem Relationalismus	Rechte- und Pflichten-Ansatz, erweitert um Beziehungsethik	Clare Palmer	Empfindungsfähigkeit (negative Pflichten), Beziehungen zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren (positive Pflichten)	EBG BBG
	Tugendethik	Rosalind Hursthouse	Menschliche Tugenden („virtues and vice rules“), gegen Konzept des moralischen Status	EBG BBG
	Fähigkeitenansatz	Martha Nussbaum	Empfindungsfähigkeit, tierliche Fähigkeiten sind wertvolles natürliches Vermögen, Tierwürde	EBG BBG

Einordnung bzgl. moralischem Individualismus & Relationalismus	Ethiktheorie	Autor_innen (exemplarisch)	Gründe für die moralische Berücksichtigungswürdigkeit nichtmenschlicher Tiere	Typen von Gründen nach May (2014)
Moralischer Relationalismus	(Tugendethik)	Cora Diamond	Nichtmenschliche Tiere als „fellow creatures in mortality“, menschliches Leben und Praxis als Ausgangspunkt	BBG
	Fürsorgeethik	Josephine Donovan	Aufmerksamkeit für das Leid & Wohlergehen anderen und Fürsorge ihnen gegenüber wird auch nichtmenschlichen Tieren gegenüber aufgebracht, diese sollten als moralisch relevant akzeptiert werden	BBG

Abbildung 2: Überblick über verschiedene Tierethikpositionen + Einordnung exemplarisch ausgewählter Autor_innen (eigene Darstellung, basierend auf <https://doi.org/10.5771/978349599868-85> am 17.08.2024, 19:31:18
Open Access –  <https://www.nomos-elibrary.de/agb>
Grimm/ Aigner 2016)

4.3.4 Tierschutz-, Tierrechts- und Tierbefreiungstheorien

Neben den unterschiedlichen Ethiktheorien, die tierethischen Argumentationen zugrunde liegen können, wird im Folgenden eine weitere wichtige Differenzierung innerhalb der Tierethik aufbereitet: Die Unterscheidung zwischen einer Ethik des Tierschutzes, der Tierrechte und der Tierbefreiung.¹⁰⁶ Diese drei Perspektiven bieten eine weitere Klassifizierungsmöglichkeit tierethischer Ansätze, die bedeutend ist, um die Tierethik nicht unterkomplex darzustellen.

Die drei Herangehensweisen unterscheiden sich sowohl in den ethischen Annahmen, die ihnen zugrunde liegen, als auch in den geforderten Konsequenzen, die sich aus ihnen für die Beziehung von Menschen mit nichtmenschlichen Tieren ergeben. Zum Teil unterscheiden sie sich stark, weshalb ich die Differenzierung in diese drei verschiedenen Tierethik-Positionen für äußerst wichtig halte, um das komplexe Feld der Tierethik adäquat darzustellen. Außerhalb der akademischen Debatte sowie der (politischen) Tierschutz-, Tierrechts- und Tierbefreiungs-Bewegungen wird zwischen den drei Begriffen jedoch häufig nicht differenziert und auch innerhalb dieser ist die Differenzierung oft nicht ausreichend. So ist des Öfteren von Tierrechten die Rede, wo es eigentlich um Tierschutz-Maßnahmen geht (Roscher 2012, 39). Oder es werden Tierbefreiungs-Aktivist_innen als Tierschützer_innen bezeichnet, obwohl das deren eigenem Selbstverständnis widerspricht. Worin die zum Teil so grundlegenden Unterschiede bestehen, wird im Folgenden gezeigt.

Tierschutz-Ethik basiert auf der Auffassung, nichtmenschlichen Tieren solle kein unnötiges Leid zugefügt werden. Tierschutz-Ethiker_innen fragen, wie die Situation nichtmenschlicher Tiere im bestehenden System so verbessert werden kann, dass ihnen weniger Leid und Qualen zugefügt werden sowie ob und wie dies mit den Interessen der von der Tiernutzung profitierenden Menschen in Einklang zu bringen ist. Hierbei wird die momentan vorherrschende gesellschaftliche Praxis, nichtmenschliche Tiere als Produkte anzusehen und zur Nutzung zu verwenden, nicht notwendig grundsätzlich hinterfragt, sondern als ›gegeben‹ angenommen. Tierschutz-Ethiken gründen meist in konsequenzialistischen Ethiken. Von diesen spielt der oben kurz umrissene Utilitarismus die wichtigste Rolle. Welche konkreten Konsequenzen aus einer tierschutzethischen Position für

¹⁰⁶ Diese Ausführungen beruhen zu weiten Teilen auf Bossert 2014.

den Umgang mit nichtmenschlichen Tieren gezogen werden, ist stark abhängig davon, ob ein gradueller oder egalitäres Verständnis von moralischem Wert vorliegt (vgl. Kap. 4.1). Je gradueller das Verständnis ist, desto relevanter werden die Interessen der Menschen eingestuft, unabhängig davon, ob es sich um grundlegende Interessen (Überleben) oder um weniger grundlegende Interessen (Appetit auf Fleisch¹⁰⁷) handelt. Vertreter_innen egalitärer Positionen, die davon ausgehen, dass moralischer Selbstwert nicht graduell vorliegen kann, dass er Menschen und nichtmenschlichen Tieren folglich in gleichem Maße zukommt, kommen dagegen nicht umhin, sich intensiv mit der Frage auseinanderzusetzen, wie und ob die Nutzung und Tötung nichtmenschlicher Tiere für menschliche Zwecke gerechtfertigt sein kann. *Tierschutzethische Positionen* gründen daher überwiegend in einem *gradueller* Verständnis von moralischem Selbstwert, während Vertreter_innen *egalitärer* Positionen zu *Tierrechts- oder Tierbefreiungs-Positionen* tendieren.

Im Gegensatz zu Tierschutz-Ansätzen gehen *Tierrechts-Ethiken* davon aus, dass jedem nichtmenschlichen Tier unabhängig von Nutzenkalkülen bestimmte moralische Rechte zukommen, aus denen juristische Rechte folgen sollten. Die Frage, welche Voraussetzungen ein nichtmenschliches Tier erfüllen muss, damit ihm Rechte zukommen, beantworten verschiedene Tierrechts-Ethiker_innen unterschiedlich. Wie oben dargestellt, muss bei Regan ein Lebewesen »Subjekt eines Lebens« sein und unter anderem Erinnerungen, Emotionen und ein gewisses Zukunftsbewusstsein aufweisen. Francione macht sich dagegen argumentativ dafür stark, dass ein Lebewesen lediglich empfindungsfähig sein muss, damit ihm bestimmte Rechte zukommen (Francione 2014; 2004; 2000). Die Rechte, die nichtmenschlichen Tieren nach den meisten »starken« Tierrechtsansätzen zukommen, sind das Recht auf Leben und auf körperliche Unversehrtheit und Leidfreiheit. Wichtig ist zu bedenken, dass es sich hierbei nicht um absolute Rechte handelt, sondern um *prima facie* Rechte. Ähnlich wie in der Debatte um direkte moralische Berücksichtigungswürdigkeit wird in der Rechte-Diskussion von Seiten vieler Tierethiker_innen argumentiert, dass keine überzeugenden

¹⁰⁷ Hier wird davon ausgegangen, dass eine fleischliche Ernährung nicht überlebensnotwendig für den Menschen ist (vgl. Campbell/Campbell 2011). Sollte dies für bestimmte Regionen der Erde nicht zutreffen, trifft auch die getroffene Aussage nicht zu. Zur Debatte um die moralischen Grundlagen eines globalen Vegetarismus vgl. unter anderem Curtin 1996, 69–73 und Hursthouse 2011, 130.

Gründe vorliegen, Menschen, die ›nur‹ empfindungsfähig sind – denen aber weitere Fähigkeiten, die Menschen typischerweise zugeschrieben werden temporär oder permanent fehlen – in die Moralgemeinschaft einzubeziehen bzw. sie als Rechte-Tragende anzuerkennen, empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere hingegen nicht. Die Berücksichtigung von Menschen allein aufgrund der Tatsache, dass sie der Spezies Mensch angehören, wird von diesen Autor_innen (und Aktivist_innen) als *Speziesismus* kritisiert. Der Speziesismus-Begriff bildet eine Analogie zu Rassismus und Sexismus. Er soll darauf hinweisen, dass hinter jeder Form der Unterdrückung die gleichen Mechanismen stecken, unabhängig davon, ob Wesen sich auf Grund ihrer Nationalität, ihres Geschlechts oder ihrer Spezieszugehörigkeit überlegen fühlen. Der Unterschied der Tierrechts-Ansätze gegenüber Tierschutz-Ansätzen besteht darin, dass Tierrechts-Positionen die Nutzung nichtmenschlicher Tiere grundsätzlich in Frage stellen. Sie fordern eine Sicht auf nichtmenschliche Tiere, die diese nicht als Mittel für menschliche Zwecke auffasst.

Wie die Tierrechts- stellt die *Tierbefreiungs-Ethik* die Nutzung nichtmenschlicher Tiere nicht nur grundsätzlich in Frage, sondern lehnt sie prinzipiell als unmoralisch ab. Insofern ist sie leicht von der Tierschutz-Ethik abzugrenzen. Schwieriger ist in manchen Fällen eine Abgrenzung zu Tierrechts-Ansätzen. Häufig wird diese Unterscheidung von Tierethiker_innen und in der Tierrechts- bzw. Tierbefreiungsbewegung Aktiven selbst nicht getroffen (so zum Beispiel Luke 2014). In etlichen Fällen mag eine scharfe Grenzziehung nicht möglich sein. So wird Franciones abolitionistischer Ansatz, der auf die Abschaffung aller Tiernutzung abzielt, genauso oft als Tierrechts- wie als Tierbefreiungsansatz bezeichnet und beides ist durchaus berechtigt. Kennzeichnend für Tierbefreiungsethiken ist die Forderung nach der Abkehr gegenwärtiger Verhältnisse, in denen nichtmenschliche Tiere als Mittel zum Zweck für (zum Teil triviale) menschliche Interessen genutzt werden. Eine Tierbefreiungs-Ethik beinhaltet immer über Fragen des Tierwohls weit hinausgehende Gesellschaftskritik, die meist deutlich stärker ausgeprägt ist, als das gesellschaftskritische Potential, welches in der Forderung nach Tierrechten steckt. Tierbefreiungsethik geht stets mit Kritik an Eigentumsverhältnissen oder Kapitalismuskritik einher. In der Art und Weise dieser Gesellschaftskritik und vor allem in den jeweils geforderten Lösungsvorschlägen können sich verschiedene Tierbefreiungs-Theorien unterscheiden, eine Theorie ohne gesellschafts- (und wirtschafts-)kritische Aussagen

kann jedoch nicht als Tierbefreiungs-Ansatz bezeichnet werden. Hier liegt auch ein wesentlicher Unterschied zu Tierrechts-Positionen, insofern diese »nur« das Modell der Menschenrechte auf nichtmenschliche Tiere ausdehnen wollen und sonst nicht notwendigerweise umfassende Gesellschaftskritik üben (vgl. Petrus 2013, 34). Ein Beispiel für eine Gesellschaftskritik aus Tierbefreiungs-Perspektive bildet die Forderung nach der Abschaffung des Eigentums-Status nichtmenschlicher Tiere (vgl. Francione 2014; 2004 und Sezgin 2014)¹⁰⁸. Diese Forderung wird auch in explizit sich als links verstehenden Tierbefreiungs-Theorien formuliert. So schreibt Torres (2014, 524):

»Die zentrale Bedeutung des Klassifizierens von Tieren als Eigentum sollte nicht unterschätzt werden, wenn es darum geht, zu untersuchen, wie tief die Tierausbeutung in unsere Gesellschaft und Wirtschaft eingewoben ist. Tiere als Eigentum kategorisiert zu haben, befähigt uns dazu, sie als Ressource selbst für unbedeutende menschliche Wünsche auszubeuten.«

Linke Tierbefreiungsansätze sind notwendig verknüpft mit antikapitalistischen Theorien. Sie sehen die gesellschaftliche Befreiung nichtmenschlicher Tiere als eng verwoben mit der Befreiung unterdrückter Menschen aus den sie unterdrückenden Verhältnissen, wobei sie die strukturelle Gewalt betonen, die ihres Erachtens vom gegenwärtigen System der Tiernutzung – auch gegenüber Menschen – ausgeht. Hier wird der Unterschied zu Tierschutz-Ethiken wohl am deutlichsten. Ein weiterer relevanter Unterschied zu Tierschutz-Ethiken ist, dass Tierbefreiungsansätze nicht auf arttypische Bedürfnisse fokussieren, sondern auf individuelle. Der Grund besteht darin, dass Tierbefreiungs-Ethiker_innen davon ausgehen, dass nichtmenschliche Tiere ebenso wie Menschen jenseits ganz basaler Bedürfnisse wie dem Bedürfnis nach Nahrung, eine enorme Vielfalt an unterschiedlichen Bedürfnissen aufweisen.

¹⁰⁸ Bernd Ladwig (2020, 244) fordert dies auch, ist jedoch nicht einer Tierbefreiungsethik zuzuordnen, sondern er entwirft in seiner idealen Theorie von Gerechtigkeit, die e.n.m. Tiere einschließt, eine Tierrechts-Perspektive, wohingegen er seine – mit dieser idealen Theorie eng verknüpfte – nicht-ideale Theorie auf einem »radikalisierten Tierschutz« aufbaut (Ladwig 2020, 381; 2021, 162).

4.3.5 Fragen nach tierlicher Gestaltungs- und Moralbefähigung

Ein weiteres zentrales Thema, das in der jüngeren Human-Animal Studies- und Tierethik-Debatte intensiv debattiert wird, ist die Frage danach, ob, wo und wie (in der Regel empfindungsfähige) nicht-menschliche Tiere selbst aktiv gestaltend in ihre Umgebung und ihr eigenes Lebensumfeld einwirken (können). Diese Frage ist so bedeutend, weil sie hervorhebt, dass e.n.m. Tiere nicht lediglich als verdinglichte Objekte beschrieben werden sollten, auch bzw. erst recht dann nicht, wenn man für ihre gesellschaftliche Besserstellung argumentiert.

»Werden nichtmenschliche Tiere statt als Agierende als lediglich Operationen Verrichtende und ansonsten passive ›Naturwesen‹ beschrieben, so kann die Frage nach den gesellschaftlichen Verhältnissen von Menschen zu ihnen ebenso einfach zurückgewiesen werden wie der bestehende Umgang mit Primat_innen, Schweinen, Delfinen und Elefant_innen legitimiert werden kann [...].« (Kurth et al. 2016, 7–8)

Will man eine tierliche Besserstellung erreichen, so das Argument, sollten e.n.m. Tiere nicht ausschließlich als eine Art ›hilflose Wesen‹ angesehen werden, die man vor gewaltvollen Handlungen beschützen muss. Auch innerhalb dieser gewaltvollen Lebensrealitäten sollten die e.n.m. Tiere als Subjekte betrachtet werden, die *unter den ihnen oft von Menschen vorgegebenen Rahmenbedingungen* ein Stück weit ihren Alltag, ihre Beziehungen und Verhaltensweisen aktiv selbst gestalten können. Diesem Argument wird hier zugestimmt. Vielen tierethischen Ansätzen ist gemein, dass sie bei ihrer Darstellung der Mensch-Tier-Verhältnisse stark darauf fokussieren, wie e.n.m. Tiere im sogenannten tierindustriellen Komplex Opfer menschlicher Verdinglichung werden. Auch wenn diese Fokussierung in Anbetracht realer Lebenswelten vieler e.n.m. Tiere ihre Berechtigung hat, gerät dabei in den Hintergrund, dass e.n.m. Tiere nicht lediglich passivgenutzte Individuen darstellen, sondern dass jedes e.n.m. Tier ebenso ein aktiv-gestaltendes Individuen ist, auch dann, wenn die Rahmenbedingungen dafür nur äußerst wenig Spielraum lassen. Das ist speziell im Hinblick auf die Untersuchung guten tierlichen Lebens ein bedeutender Aspekt. Die (Mit)Gestaltungsmöglichkeit des eigenen Lebens macht einen Faktor aus, der ein Leben besser machen kann, weshalb Nussbaum sich stark für den Ansatz der Inklusion statt Paternalismus ausspricht (vgl. Kap. 5.3). Sieht man e.n.m. Tiere als

aktiv-gestaltende Individuen an, gilt das nicht nur für wildlebende Tiere oder e.nm. Tiere der Kontaktzone, sondern auch für domestizierte Tiere in zum Beispiel Schlachthöfen oder Versuchslaboren.¹⁰⁹

Eine solche tierliche Gestaltungsbefähigung ist eine wichtige Grundlage für die aktuell in den Human-Animal Studies und der Tierethik intensiv untersuchte Möglichkeit, gerechte Interspezies-Gesellschaften zu etablieren (vgl. Kap. 6.3; Kap. 7), da man e.nm. Tieren andere bzw. zusätzliche Optionen zugestehen muss, wenn man sie als Individuen betrachtet, die ihr Lebensumfeld ein Stück weit selbst gestalten können. Viele Kritiker_innen tierlicher Gestaltungsbefähigung (vor allem Behaviorist_innen) führen das Tun e.nm. Tiere dagegen überwiegend auf Stimulus-Response-Mechanismen zurück, da diese eine angeblich einfachere Erklärung bieten. Das wird dem komplexen Wesen e.nm. Tiere sowie der gemeinsamen evolutiven Abstammung der Menschen mit ihnen nicht gerecht.

Diese gemeinsame evolutive Abstammung führt auch einige Autor_innen dazu, von einer *tierlichen Moralbefähigung* auszugehen (so zum Beispiel Rowlands 2011; 2012). Zahlreiche Menschen sind zu moralischem Handeln fähig. Manche Befürworter_innen tierlicher Moralbefähigung argumentieren entsprechend, dass die Fähigkeit zu moralischem Handeln – wie viele andere menschliche Fähigkeiten – im Laufe der Evolution nicht erst beim Menschen aufgekommen ist, sondern sich auch bei bestimmten nichtmenschlichen Tieren findet (so unter anderem Bekoff/Pierce 2009). Anlagen zu bestimmten Handlungsweisen, die als Vorstufen zur Moral gewertet werden, finden sich unter e.nm. Tieren durchaus zahlreich. In der Verhaltensbiologie werden diese als *Protomoral* bezeichnet (vgl. dazu Bayertz 2016, 3; De Waal 1997, 256–259; für Ausführungen zur Entstehung eines *moral sense* und Darwins Moralverständnis vgl. Engels 2015; Engels 2001a, 75). Diese Protomoral darf jedoch nicht mit ›echter‹ Moral gleichgesetzt werden, für deren Ausübung die Fähigkeit zur Reflexion des eigenen Handelns notwendig ist. Diese Fähigkeit besitzen nicht alle Menschen und auch e.nm. Tiere nicht, mit der möglichen Ausnahme von anderen Hominiden, Cetaceen (Wale) und Elefanten.

¹⁰⁹ In den Human-Animal Studies und der Tierethik wird diese Fähigkeit zum Aktiv-Gestalten als *tierliche Agency* kontrovers diskutiert (vgl. einführend dazu McFarland/Hediger 2009; Wirth et al. 2016). In dieser Arbeit verwende ich den Begriff der Gestaltungsbefähigung, da er für die Zwecke meiner Argumentation ausreicht. Ich gehe davon aus, dass Gestaltungsbefähigung weite Teile des Begriffs tierlicher Agency abdeckt, jedoch nicht deckungsgleich mit ihr ist.

E.n.m. Tiere sind entsprechend (zum ganz großen Teil) nicht zu moralischem Handeln befähigt (für eine ausführlichere Begründung vgl. Bossert 2016a). Die Handlungen e.n.m. Tiere können also nicht als moralisch richtig oder falsch bewertet werden.

Für die Tierethik ist dies von großer Bedeutung um dagegen zu argumentieren, dass aus tierethischen Argumentationen die Forderung abgeleitet werden müsste, man müsse in die Natur eingreifen (sogenanntes *policing nature* betreiben), um zum Beispiel Prädatoren daran zu hindern, ›Beutetiere‹ zu töten, da sie damit eine moralische falsche Handlung begehen würden. Für die wenigen e.n.m. Tiere, bei denen eine potentielle Moralbefähigung bestehen könnte – dies gilt es weiter zu untersuchen – besteht hier ebenfalls nicht die Notwendigkeit, ein *policing nature* anzustreben. Elefanten sind ausnahmslos Pflanzenfresser. Bartenwale ernähren sich von Plankton, das in Form von Zooplankton durchaus aus anderen nichtmenschlichen Tieren besteht, jedoch nicht aus empfindungsfähigen nichtmenschlichen Tieren, weshalb es aus sentientistischer Perspektive anders zu bewerten ist als das Töten e.n.m. Tiere. Zahnwale ernähren sich von e.n.m. Tieren wie Fischen, anderen Säugetieren (zum Beispiel Robbenartigen) und Vögeln (zum Beispiel Pinguinen). Dies als moralisch falsch zu bewerten, wäre jedoch äußerst kontraintuitiv bis hin zu abstrus, da sie als in Richtung Prädation evolvierte und angepasste Meeresbewohner keine andere Möglichkeit haben, an andere proteinreiche Nahrung zu kommen, die ihnen das Überleben sichert. Sie an Prädation zu hindern, würde eine Schädigung dieser e.n.m. Tiere darstellen. Die anderen Hominiden sind Allesfresser, deren Ernährung jedoch bei allen Arten überwiegend pflanzlich ist. Gorillas essen gelegentlich Insekten, Orang-Utans hin und wieder Insekten, Vogeleier und kleine Wirbeltiere und Schimpansen machen ab und zu Jagd auf kleine Säugetiere. Da diese offensichtlich auch auf Basis rein pflanzlicher Nahrung überleben können, stellen sie die einzige Tiergruppe dar, deren Prädationsverhalten als moralisch falsch gewertet werden könnte, sollte sich herausstellen, dass sie fähig zur moralischen Reflexion sind.

4.4 Kontextsensitive Pflichten-Ethik

Um eine Theorie Nachhaltiger Entwicklung auszuarbeiten, die tierethische Belange in einer ernst zu nehmenden Weise integriert, muss explizit benannt werden, welche tierethische Position integriert wer-

den soll. Wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt wurde, unterscheiden sich verschiedene Tierethik-Perspektiven zum Teil stark. Es macht sowohl in der Theorie als auch in der praktischen Umsetzung und den Konsequenzen einen Unterschied, ob eine zoozentrische oder sentientistische Position vertreten wird, eine Tierschutz- oder Tierbefreiungs-Ethik, ob eine egalitäre oder graduelle Perspektive eingenommen wird und auf welcher Ethiktheorie jemand aufbaut. An dieser Stelle werden – in gebotener Kürze und Pointierung – die wichtigsten Punkte des von mir vertretenen tierethischen Ansatzes dargelegt, damit im weiteren Verlauf deutlich ist, welche tierethischen Annahmen der Inklusion in eine Theorie Nachhaltiger Entwicklung zu Grunde liegen.

In dieser Arbeit wird eine kontextuelle sentientistische Tierethik-Position vertreten.¹¹⁰ Die Empfindungsfähigkeit wird also als wesentliche Eigenschaft bzw. als Grundvoraussetzung aufgefasst, um als direkt moralisch berücksichtigungswürdig zu gelten (zur Begründung vgl. der übernächste Abschnitt und die folgenden), sie ist jedoch nicht das einzige moralisch relevante Kriterium. Kriterien wie Kontexte und Beziehungen müssen für die ethische Bewertung von Handlungen ebenso eine Rolle spielen (im Hinblick auf positive Pflichten). Einbezogen werden hier folglich nicht alle dem Reich der Animalia zugehörigen Lebewesen, sondern lediglich die empfindungsfähigen.

Es wird eine *egalitäre* sentientistische Position vertreten, keine graduelle. Grundsätzliche Abstufungen im moralischen Wert von Individuen werden entsprechend keine angenommen. Sie werden als die Bedeutung der Moral aushöhlend abgelehnt (vgl. Kap. 4.1). Solcherlei Abstufungen werden erst bei auftretenden Konfliktfällen relevant, wenn eine Gewichtung vorgenommen werden muss, um im Konfliktfall möglichst moralisch angemessen zu handeln (vgl. Kap. 6.4).

Sentientistische Argumentationen fußen maßgeblich auf dem Interessensbegriff (vgl. Krebs 2016, 159). Interessenorientierte Moralkonzeptionen wie der Utilitarismus, Kontraktualismus oder verschiedene Rechtstheorien sehen den Schutz bzw. die Förderung von Interessen der von einer Handlung betroffenen Individuen als zentrale Funktion der Moral (Ach 2018, 41). Aber »auch andere

¹¹⁰ Das bedeutet nicht, dass der Umgang mit nichtempfindungsfähigen Tieren und anderen Lebewesen als moralisch irrelevant betrachtet wird, vgl. dazu Fußnote 65.

Moralkonzeptionen nehmen [...] in der Regel in der einen oder anderen Weise auf die Interessen von Handlungsadressatinnen und Handlungsadressaten Bezug.« (ebd., 41) Dabei wird unterschieden zwischen *starken* und *schwachen Interessen*. Ein schwaches Interesse ist etwas, das im Interesse von jemandem oder etwas ist. Starke Interessen sind dagegen Interessen, die ein Individuum direkt hat. »Ein Hirsch *hat* Interesse an frischem Wasser, Wasser *ist* im Interesse einer Pflanze.« (Ott 2010, 13, Hervorhebung im Original). Die Form von Interessen, die im Sentientismus zu direkter moralischer Berücksichtigung führen, sind starke Interessen. Zudem muss ein Interesse auf das Wohlergehen eines Individuums bezogen sein, um moralisch relevant und von moralisch irrelevanten Interessen abgrenzbar zu sein.¹¹¹

Für die direkte moralische Berücksichtigungswürdigkeit von empfindungsfähigen Lebewesen wird in dieser Arbeit – anknüpfend an vor allem deontologische und konsequentialistische sentientistische Positionen (vgl. Feinberg 1980; Nussbaum 2010, 490; Singer 1994) – wie folgt argumentiert:

Liegen bei einem Individuum (starke und auf das eigene Wohlergehen bezogene) Interessen vor, kann dieses Individuum *direkt* in einem *moralischen* Sinne geschädigt werden. Es verfügt dann unter anderem über das Interesse, auf eine nicht-schädigende Weise behandelt zu werden, da Schädigungen seine Interessen in der Regel zurücksetzen.¹¹² Individuen, die direkt in moralisch relevantem Sinn

¹¹¹ Hier stellt sich die äußerst schwierige Frage, welche Interessen denn tatsächlich auf das Wohlergehen bezogen sind, ohne dabei eine (zu) paternalistische Definition von Wohlergehen zu Grunde zu legen. Es ist denkbar, dass ein Individuum ein Interesse hat, welches sich objektiv betrachtet negativ auf das Wohlergehen des Individuums auswirkt, sie_er selbst dagegen es für ihr_sein Wohlergehen relevant ansieht, dieses Interesse zu erfüllen. Ferner ist es sinnvoll, zwischen subjektivem und objektivem Wohlergehen zu unterscheiden, wobei subjektives Wohlergehen sich auf positives bzw. negatives Empfinden eines bestimmten Individuums bezieht und objektivem Wohlergehen dagegen »eine Beurteilung des mutmaßlichen Wohls aus der Außenperspektive« (Schmidt 2008, 537) umfasst.

¹¹² Ich möchte an dieser Stelle auf eine vertiefende Auseinandersetzung mit dem Schädigungsbegriff verzichten, da diese in Bereiche führt, die aus gutem Grund als die schwierigsten der Moralphilosophie bezeichnet werden (Holtug 2016, 113). Eine Vertiefung des Schädigungsbegriffes führt früher oder später zur Problematik, ob (noch) nicht existierende Individuen geschädigt werden können dadurch, dass sie nicht zur Existenz gebracht werden. Hinterfragt wird dabei die Annahme, dass ein Nicht-Existieren für ein Individuum schlechter sei als ein Existieren. Lässt sich diese Annahme bestätigen oder ist eher die These plausibel, dass jemand, die_der nicht

geschädigt werden können und deren Interessen durch Handlungen zurückgesetzt werden können, müssen bei der ethischen Bewertung von Handlungen miteinbezogen werden. Eine ethische Bewertung ist nicht vollständig, wenn sie die (starken und auf das eigene Wohlergehen bezogenen) Interessen bestimmter Individuen, die von der Handlung betroffen sind, ignoriert. Dies ist konform mit einem Verständnis von Moral als individuelle und/oder kollektive Vorstellung vom Guten und Gerechten, die sich neben Vorstellungen vom gelingenden Leben einerseits auf Vorstellungen vom richtigem Handeln andererseits bezieht (vgl. Potthast 2016, 69). Um die ›Richtigkeit‹ einer Handlung bewerten zu können, müssen alle von der Handlung betroffenen Interessen bzw. Interessenträger_innen berücksichtigt werden. Entsprechend sollten alle Interessenträger_innen Mitglieder der moralischen Gemeinschaft sein.

Für den Besitz von Interessen wird hier wie im Sentientismus üblich (vgl. Francione 2014; Singer 1994, 84–86) *Empfindungsfähigkeit als Voraussetzung* gesehen. Empfindungsfähige Lebewesen können positive Zustände wie Glück, Freude und Lust empfinden, und auch negative Affekte wie Aggression und Frustration oder Schmerz. Diese Befähigung ist eine plausible Voraussetzung dafür, überhaupt Interessen haben zu können.¹¹³ Das begründet sich damit,

existiert, nicht geschädigt werden kann und es keinen irgendwie gearteten Schaden bedeutet, niemals zur Existenz zu gelangen? Eine adäquate Auseinandersetzung mit Fragestellungen wie diesen würde den vorliegenden Rahmen sprengen. Ich beschränke mich darauf, Palmers Definition von Schädigung zugrunde zu legen (vgl. Kap. 4.3), auch wenn ich mir bewusst bin, dass Punkt B ihrer Definition (Schädigung als etwas, das die Interessen der Betroffenen zurücksetzt) genau in den Bereich der eben aufgeworfenen Komplexitäten führt, da zum Beispiel der Einwand existiert, dass gemäß dieser Definition sogenannte Qualzuchtungen nicht als etwas moralisch Falsches angesehen werden könnten. Für eine (utilitaristische) Argumentation, warum das Erzeugen von »*miserable individuals*« (Holtug 2016, 109), zu denen Qualzuchtungen gehören, moralisch falsch ist, und warum das Zur-Existenz-Kommen als etwas Wertvolles angesehen werden sollte, vgl. Holtug 2016. Für eine Auseinandersetzung mit Qualzuchtungen von Palmer selbst vgl. Palmer 2012 und 2011.

¹¹³ Singer betont, dass bereits Jeremy Bentham – dem er zustimmt – nicht aussagt, dass »diejenigen, die die unüberwindbare Trennlinie zu ziehen versuchen, welche bestimmt, ob die Interessen eines Wesens berücksichtigt werden sollten oder nicht, einfach nur zufällig die falsche Eigenschaft herausgegriffen haben. Die Fähigkeit zu leiden und sich zu freuen ist vielmehr eine Grundvoraussetzung dafür, überhaupt Interessen haben zu können, eine Bedingung, die erfüllt sein muß, bevor wir überhaupt sinnvoll von Interessen sprechen können.« (Singer 1994, 85) Die Sichtweise, dass Empfindungsfähigkeit Grundvoraussetzung ist, um zentrale moralische Prinzi-

dass Interessen, die auf das eigene Wohlergehen bezogen sind, in irgendeiner Weise damit verbunden sind, Schmerz oder Frustration zu verringern bzw. Momente der Lust, des Glücks und der Freude hervorzurufen. Wie Nussbaum gehe ich dabei davon aus, dass tierliche Interessen nicht auf Interessen an der Reduktion von Leid und Erhöhung von Lust zu reduzieren sind, sondern äußerst vielschichtige Interessen darstellen. So haben zahlreiche e.n.m. Tiere Interessen an sozialen Beziehungen oder an der Möglichkeit, Trauerrituale für ihre Verstorbenen ausführen zu können (Sommer 2012). Das führt zur Frage, wie ein gutes tierliches Leben aussehen und wie dies ausgelotet werden kann. Dieser Herausforderung widmet sich Kapitel 5.3, in dem auch der enge Zusammenhang von naturwissenschaftlich-empirischen und normativen Annahmen in Hinblick auf tierliche Interessen beleuchtet wird. Hier im Folgenden soll ein gängiges Argument entkräftet werden, das gegen sentientistische Positionen vorgebracht wird: Das – bereits in Kapitel 4.1 benannte – sogenannte *blind hen problem*.

Das gängige Argument gegen sentientistische Positionen, nach dem sie keine Argumente gegen das Züchten empfindungsunfähiger Säugetiere oder Vögel aufzuweisen hätten, lässt sich im Rahmen der Herangehensweise dieser Arbeit leicht entkräften. Die Kritik weist auf Gefahren hin, die sich aus dem Vertreten eines ›klassischen‹ Sentientismus und/oder einer Tierschutz-Ethik¹¹⁴ ergeben (können). In der Tierschutz-Ethik ist das Hauptargument, nichtmenschlichen Tieren solle kein unnötiges Leid zugefügt werden. Das ist erweiterbar um den Anspruch, Momente der Freude für nichtmenschliche Tiere

pien, wie Singers Prinzip der gleichen Berücksichtigung von Interessen, anzuwenden ist nicht auf utilitaristische Positionen festgelegt. Sie wird auch von Deontolog_innen wie Joel Feinberg oder Robert Garner vertreten. Feinberg legt sein »Interesse-Prinzip« folgendermaßen fest: »Zu den Wesen, denen man [moralische, LB] Rechte zusprechen kann, gehören genau jene, die Interessen haben (oder haben können).« (Feinberg 1980, 151, Hervorhebung im Original) Für Feinberg sind auch e.n.m. Tiere Wesen mit Interessen und auch Robert Garner (2013) legt einen Grundsatz gleicher Interessenbeachtung für seine Konzeption tierlicher moralischer Rechte zugrunde.

¹¹⁴ Eine Diskussion über die Konsequenzen solcher Züchtung bzw. über ihre angeblich gebotene Erfordernis findet in einem (Denk-)Rahmen statt, in dem es als zulässig angesehen wird, (empfindungsfähige) nichtmenschliche Tiere zur menschlichen Nutzung zu züchten. Es bestehen durchaus Tierschutzethik-Ansätze, die diese Züchtungen kritisieren. Anders als in Tierrechts- oder Tierbefreiungspositionen wird dabei nicht die Zucht zur menschlichen Nutzung an sich kritisiert, sondern auf beispielsweise die Integrität (empfindungsfähiger) nichtmenschlichen Tiere verwiesen, die eine solche Zucht verbietet (vgl. Schmidt 2008).

zu fördern. Beides ist im Fall von zum Beispiel empfindungsunfähig gezüchteten Hennen, Schweinen oder Kühen nicht mehr möglich und somit fallen sie aus der moralischen Berücksichtigungswürdigkeit heraus, solange diese nicht zusätzlich auf anderen Kriterien als der Empfindungsfähigkeit aufbaut. Da im ›klassischen‹ Sentientismus keine weiteren Kriterien für moralische Berücksichtigungswürdigkeit zugelassen sind, ist er dieser Kritik ausgesetzt. Das gilt nicht für die hier vertretene Position eines *egalitären kontextuellen Sentientismus*, in dem die Empfindungsfähigkeit *eines von mehreren* relevanten Kriterien für direkte moralische Berücksichtigungswürdigkeit darstellt (vgl. Kap. 4.1).

Eine sentientistische Position kann in jeder der in Kapitel 4.3 dargestellten Ethiktheorien vertreten werden. Welche Ethiktheorie hier als überzeugend erachtet wird, zeigen die nun folgenden Abschnitte.

Neben einer Erweiterung des Sentientismus über reines Fokussieren auf Empfindungsfähigkeit hinaus sehe ich die überzeugenden Ausarbeitungen von Clare Palmer in *Animal Ethics in Context* (2010) als zentral an, um einen ausdifferenzierten Tierethik-Ansatz zu entwerfen, der der Komplexität des Gegenstandsbereichs gerecht wird. Darum legt die Tierethik-Position dieser Arbeit Palmers kontextsensitive Pflichtenethik zugrunde, entwickelt ihre Position aber gleichzeitig an einigen Stellen weiter. Die folgenden Abschnitte geben einen Überblick darüber, welche Elemente aus Palmers Argumentationslinie zugrunde gelegt werden, wo Palmers Ansatz modifiziert wird und welche tierethischen Aspekte über Palmer hinaus in dieser Arbeit relevant sind.

Entsprechend wird auf einer in ihren Grundannahmen deontologischen Theorie aufgebaut, die bezüglich positiver Pflichten um kontextsensitive Elemente erweitert wird und somit auch Kontexten und Beziehungen in der Moral eine relevante Rolle zukommen lässt. Dies ist unter anderem deshalb sehr wichtig, weil man sich dadurch von einem liberal-individualistischen Rechte-Verständnis (wie beispielsweise Regan es vertritt) entfernt und Möglichkeiten einräumt, beispielsweise Machtverhältnisse mitzudenken, die zwischen einzelnen Rechte-Inhaber_innen bestehen (Benton 2014, 498).

4.4.1 Kontextabhängige positive Pflichten

Negative Pflichten bestehen allen Individuen der moralischen Gemeinschaft gegenüber gleich. Dieser Perspektive Palmers stimme

ich zu, da kein vernünftiges Moralverständnis es zulassen sollte, Nichtschädigungs-Pflichten nur gegenüber bestimmten Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft anzuerkennen. Positive Pflichten dagegen bestehen in unterschiedlichem Maß je nach Kontext. Auch hier folge ich Palmer und ihrer Argumentationslinie (die Argumente, die sie dafür entwickelt, finden sich in Kap. 4.3). Damit wird vorausgesetzt, dass eine deontologische Theorie eine überzeugende Ethiktheorie darstellt und moralische Rechte und Pflichten kein »Nonsens auf Stelzen« sind, wie utilitaristische Theorien sie teilweise beschreiben (vgl. Regan 2004, 296). Palmers (2010) Begründungen hierfür werden zugrunde gelegt und auf eine weitere Herleitung dieser Voraussetzung verzichtet. Den ethischen Grundlagen Nachhaltiger Entwicklung sowie ihrer politischen Implementierung ist ein starker Fokus auf (auch moralische) Menschenrechte zu eigen und Gerechtigkeitstheorien, die die ethischen NE-Grundlagen konkretisieren, fußen zum Teil auf deontologischen Ansätzen. Entsprechend stellt es keinen Widerspruch dar, eine (in eine NE-Theorie zu inkludierenden) Tierethik auf einem Rechte- und Pflichtenansatz aufzubauen, sondern dies harmoniert miteinander.

Als Kontexte, die relevant sind für das Erzeugen positiver Pflichten, werden im Folgenden – aufbauend auf Palmer – folgende angesehen: 1. das Erzeugen von Dependenz und Vulnerabilität, 2. das Zufügen von Schädigungen in der Gegenwart oder Vergangenheit, 3. das Existieren spezieller Beziehungen sowie 4. das Nutznießen bei Schädigungen und Vertreten von schadhafte Gesinnungen.

Dass Abhängigkeits- und Nähe-Verhältnisse Hilfs- und Wiedergutmachungspflichten generieren, gilt sowohl gegenüber anderen Menschen als auch gegenüber e.n.m. Tieren. Innerhalb letzterer ist eine Differenzierung zwischen *domestizierten* Tieren, e.n.m. Tieren in der *Kontaktzone* und *Wildtieren* hilfreich, wobei als letztere diejenigen angesehen werden, die in *konstitutivem* und *standortbedingtem* Sinn als wild gelten können. Empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere, die standortbedingt, aber nicht konstitutiv wild sind, zählen zu den domestizierten Tieren, wie Straßenkatzen oder Straßenhunde. Sie sollten nicht als »Kulturfolger« angesehen werden, da es sich nicht um Wildkatzen oder Wölfe handelt, die nahe menschlicher Siedlungen leben, sondern um freilebende Hauskatzen oder Individuen einer gezüchteten Hunderasse. *Hemerophile* sind in der Regel *konstitutiv* wild, aber *nicht standortbedingt*. In Bezug auf wildlebende Tiere ist es möglich, dass keine Bedingungen für Hilfspflichten vorliegen. In

solchen Fällen findet auch hier, wie bei Palmer, die *Kein-Kontakt Laissez-Faire-Intuition* Anwendung (vgl. Kap. 4.3). Die Wildtiere dürfen nicht geschädigt werden, solange kein Konfliktfall vorliegt, der dies zulässig machen könnte, es bestehen ihnen gegenüber allerdings keine positiven Pflichten. Um nochmal deutlich zu machen: Wenn wildlebende Tiere in menschlichen Kontakt kommen, so dass spezielle Beziehungen bestehen, dann generiert das positive Pflichten. Dies entspricht nicht der Kontaktzone, da diese e.n.m. Tiere immer noch konstitutiv *und* standortbedingt wild sind, Tiere in der Kontaktzone per Definitionem lediglich konstitutiv wild.

4.4.2 Nichtmenschliche Tiere als Gesellschafts-Mitglieder statt als ›reine Naturwesen‹

Eine bedeutende Annahme für diese Arbeit ist zudem, dass domestizierte Tiere sowie e.n.m. Tiere in der Kontaktzone als *Mitglieder menschlicher Gesellschaften* angesehen werden müssen, da sie auf mannigfaltige Art und Weisen einen wichtigen Teil derselben darstellen (vgl. Donaldson/Kymlicka 2013; 2014; 2015; Gabardi 2017; Ladwig 2020; 2021; Meijer 2019; Nussbaum 2004; Sebastian 2016) und im Fall von *companion animals* sogar häufig als Familienmitglieder gelten sollen (vgl. Haraway 2003).¹¹⁵ Diese Annahme stellt eine wichtige Weichenstellung für die Frage nach gerechten Interspezies-Gesellschaften (vgl. unten) dar. Durch sie wird deutlich, dass es nicht der ethisch anzustrebende Weg sein sollte, e.n.m. Tiere im Zuge einer gesellschaftlichen Besserstellung wieder aus der gesellschaftlichen Sphäre auszuklammern und ›unsichtbar‹ zu machen, wie es gegenwärtig mit landwirtschaftlich genutzten e.n.m. Tieren in großem Maßstab der Fall ist. Für die Zeit nach einer Transformation des Mensch-Tier-Verhältnisses bedeutet das, dass (ehemals) domestizierte Tiere nicht analog zu wildlebenden Tieren ausschließlich in einem Naturgebiet sich selbst überlassen werden sollten.¹¹⁶ Stattdessen ist zu überlegen, wie sie auch in menschlichen Gesellschaften ein-

¹¹⁵ Für einen historischen Überblick zum Teilhaben nichtmenschlicher Tiere an menschlichen Gesellschaften bzw. zur Entstehung sogenannter Interspezies-Gesellschaften vgl. Gabardi 2017, 118ff.

¹¹⁶ Für die meisten e.n.m. Tiere aus der Intensivtierhaltung wäre das ohnehin nicht möglich. Die menschlichen Nutzungsinteressen sind diesen auf massive Weise in ihre Körper ›eingeschrieben‹, da sie über die Jahrzehnte hinweg zu immer ›besseren

gebunden werden können, für die sie über einen so langen Zeitraum auf zahlreichen Ebenen als ›Produkte‹ – Bernd Ladwig (2020; 2021, 154) spricht passenderweise von einem »Ressourcenparadigma« das gegenwärtig in Bezug auf nichtmenschliche Tiere vorherrscht –, aber auch darüber hinaus, essentiell waren und wie ein Zusammenleben mit ihnen auf Augenhöhe möglich ist (vgl. Kap. 7).

Mit dieser Annahme geht *nicht* einher, e.n.m. Tiere selbst auch als politische Wesen anzusehen. Es sollte zwischen Gesellschaftsmitgliedern und Mitgliedern der Gesellschaft, die politisch handeln können, unterschieden werden (so auch Ladwig 2020). Die Fragen, ob einerseits Tiere politisch sind bzw. sein können und andererseits, ob und wie sie in politischen Prozessen repräsentiert werden sollten (vgl. dazu Garner 2016, der e.n.m. Tieren demokratische Rechte zuspricht), wird in der Tierethik und den Human-Animal Studies gegenwärtig intensiv diskutiert. Diese Debatte gilt als sogenannter *political turn* dieser Disziplinen (vgl. Cojocar 2020; Milligan 2015). Ein Anliegen des *political turn* ist es, eine gesellschaftliche Besserstellung der Tiere dadurch zu erlangen, dass sie nicht lediglich als Teil der moralischen Gemeinschaft, sondern zudem auch als Teil der politischen Gemeinschaft angesehen werden sollten (vgl. Cojocar 2020, 81; Hooley 2018; Pelluchon 2020b, 155). Für die Argumentation dieser Arbeit ist es relevant, dass e.n.m. Tiere Teil menschlicher Gesellschaften sind, da sie hier in den Umfang von Gerechtigkeitstheorien eingeschlossen werden (Kap. 5) und Gerechtigkeit wiederum an die gesellschaftliche Sphäre geknüpft ist. Um ein Gesellschaftsmitglied zu sein, ist es jedoch nicht notwendig, selbst politisch handeln zu können. Auch wird Gesellschaft hier nicht verstanden als auf einer anthropozentrisch-kontraktualistischen Idee aufbauend. Auch etliche Menschen sind weder zu politischem Handeln, noch zum Abschließen von (Gesellschafts-)Verträgen befähigt. Diese und auch e.n.m. Tiere müssen nicht selbst politische, vertragsfähige Wesen sein, um in politischen Angelegenheiten mitbedacht zu werden. Viele auf gesellschaftlicher Ebene wichtigen Angelegenheiten sind politisch. Bei politischen Handlungen müssen, wie bei allen Handlungen, die Interessen aller Mitglieder der moralischen Gemeinschaft mitbedacht werden. Dies gilt unabhängig davon, ob die Moralgemeinschafts-

Produkten‹ gezüchtet wurden, um beispielsweise möglichst viel Fleisch anzusetzen oder möglichst viel Milch zu geben. Durch die ihnen dadurch gegebenen Körperkonstitutionen sind sie nicht mehr in der Lage, in Naturgebieten alleine zu überleben (vgl. Kurth 2019 für das Beispiel eines Puters).

Mitglieder gleichzeitig Teil der politischen Gemeinschaft sind oder nicht, wobei der Begriff ›politische Gemeinschaft‹ hier alle Individuen umfasst, die zu politischem Handeln befähigt sind.

Außerdem zeigt die Annahme, dass e.nm. Tiere auch Gesellschaftsmitglieder sind, auf, dass diese nicht – wie in der Literatur sehr häufig als Postulat anzutreffen – ausschließlich unter Natur subsumierbar bzw. Natur zuzuordnen sind, anstatt sie auch im kulturellen Bereich anzusiedeln. Anders als andere Elemente der Natur sind e.nm. Tiere lebendige Individuen, die zum einen selbst teilweise eine Art von Kultur unterhalten und kulturelle Bräuche praktizieren (vgl. Borgards 2016, 1; Sommer 2015b, 376–379; 2008; De Waal 1997, 257) und zum anderen, in unterschiedlichem Ausmaß, von menschlichen Kulturen *konstitutiv* beeinflusst sind. Damit soll e.nm. Tieren nicht ihre Natürlichkeit abgesprochen, sondern darauf hingewiesen werden, dass e.nm. Tiere, zum Teil in sehr hohem Maße, kulturell geformt sind (vgl. zur Diskussion um sogenannte Biofakte Karafyllis 2006).

»Nearly all animals and habitats are mixed natural/social assemblages of human and nonhuman, biological, cultural, and technological processes, overlapping and shifting between human-designated »wild« contact and bounded sovereign spaces.« (Gabardi 2017, 171).

Von einem dezidiert menschlichen Kulturbegriff auszugehen, der sich von tierlichen kulturellen Gebräuchen abgrenzt, ist dabei kritisch zu hinterfragen. Auch ein solcher sollte jedoch nicht als Gegenstück zur Natur gelten, da zahlreiche kulturelle Gepflogenheiten auf natürlichen Elementen aufbauen. Aus der Annahme, dass bestimmte (domestizierte und kulturfolgende) e.nm. Tiere Teil menschlicher Gesellschaften sind, folgt, dass diese keine rein menschlichen Gesellschaften darstellen, sondern *Interspezies-Gesellschaften*¹¹⁷. Eine Unterteilung in ökologische und soziale Formen Nachhaltiger Entwicklung als separat zu behandelnde Bereiche wird

¹¹⁷ Der Begriff kann in die Irre führen, da je nach zugrunde gelegtem Gesellschaftsbegriff auch ›Gesellschaften‹ verschiedener Tierarten eine Interspezies-Gesellschaft darstellen könnten, ohne, dass in dieser Gesellschaft Menschen leben müssen. Ich werde hier auf eine sozialwissenschaftliche Herleitung und Begriffsbestimmung des Gesellschafts-Begriffs verzichten und versuche, die Irreführung derart aufzulösen, dass im Folgenden unter dem Begriff *Interspezies-Gesellschaften* stets *menschliche Interspezies-Gemeinschaften* gemeint sind, also Gesellschaften, die von Menschen konstituiert sind mit all ihren Institutionen, Gesetzgebungen, Regelwerken etc. E.nm. Tiere spielen (zum Teil gewichtige) Rollen in diesen Gesellschaften, sie sind es

hier abgelehnt, da sie zu eng miteinander verwoben sind um diese Trennung auf sinnvolle Weise aufrecht zu erhalten. Für Personen, die diese Trennung aufrechterhalten möchten, sollte durch die vorangegangenen Ausführungen allerdings deutlich geworden sein, dass empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere ebenso in den sozialen NE-Bereich fallen, wie in den ökologischen.

4.4.3 Beziehungen und Intersektionalität

Beziehungen kommt hier in Bezug auf das Bestehen positiver Pflichten moralische Gewichtung zu. Nach dem zugrunde gelegten Verständnis von Beziehung existiert eine solche in schwacher Form auch dann, wenn eine Partei nicht explizit darin einwilligt bzw. sie nicht als solche wahrnimmt. Es ist folglich nicht konstitutiv für Hilfs- und Wiedergutmachungspflichten generierende Beziehungen, dass es eine gefühlte oder von Affekten gestützte Beziehung ist. Palmer (2010, 48) definiert positive Pflichten generierende »spezielle Beziehungen« wie folgt:

»I intend »relation« in this context also [next to refer to a felt relation or a relation of affect, LB] to include having an effect, potentially having an effect, or having had an effect on another, or the existence of an interaction between one being and another, [...].«

Dies wird als Arbeitsdefinition von Beziehung zugrunde gelegt. Die Annahme, dass Beziehungen moralische Relevanz zu kommt, ist in feministischen Ethiktheorien – wie unter anderem der Fürsorgeethik – stark präsent. Über Palmer hinausgehend, halte ich das Einnehmen bestimmter explizit feministischer bzw. intersektionaler Standpunkte auch innerhalb der Tierethik für mindestens weiterführend, an vielen Stellen für unumgänglich, da es für die Entwicklung von Gerechtigkeitstheorien zielführend ist, die engen Zusammenhänge von Unterdrückungsmechanismen, denen verschiedene Gruppen ausgesetzt sind, im Blick zu haben.¹¹⁸ Die feministische Kritik an ausschließlich auf (eine bestimmte Form der) Ratio fokussierten Theorien, die mora-

aber nicht, die die gesellschaftsbildenden Institutionen und Regeln konstituieren. Sollten tierliche Interspezies-Gesellschaften gemeint sein, werde ich diese konkret als solche bezeichnen.

¹¹⁸ Inwiefern feministische Ansätze und Tierethik bzw. Human-Animal Studies zusammenhängen, habe ich in Bossert 2018b ausgeführt.

lische Relevanz der jeweiligen Kontexte und ein intersektionaler Blick auf die Verwobenheit verschiedener Diskriminierungsformen, wird hier stets mitgedacht. Eine intersektionale Perspektive nimmt alle Mechanismen in den Blick, die zu einer Asymmetrie in Machtverhältnissen führen und thematisiert die Verwobenheit unterschiedlicher Diskriminierungsformen (vgl. oben einleitend in Kap. 4; vgl. auch Bossert/Schlegel 2022). Eine intersektionale Perspektive findet sich ebenfalls bei Nussbaum (2010), die ihren Fähigkeitenansatz explizit als Ansatz konzipiert, der Merkmale in den Blick nimmt, die zu gesellschaftlichen Schlechter-Stellungen führen (können). Palmer nimmt keine intersektionale Perspektive ein. In ihrem relational und kontextsensitiv erweiterten deontologischen Ansatz sind feministische Elemente inkludiert, sie expliziert diese jedoch nicht.

4.4.4 Kontextsensitive Pflichtenethik im Verhältnis zum Fähigkeitenansatz

Neben einer leicht modifizierten Form von Palmers Tierethik kommt in dieser Arbeit auch Martha Nussbaums auf e.n.m. Tiere erweitertem Fähigkeitenansatz (FA) eine gewichtige Rolle zu, da ihm als Ausarbeitung einer Gerechtigkeitstheorie und als Ansatz, der explizit Antworten darauf geben möchte, was ein gutes menschliches wie auch tierliches Leben darstellt, für eine NE-Theorie große Relevanz zukommt. Daher sind an dieser Stelle ein paar Überschneidungen, aber auch Differenzen der beiden Ansätze ausgearbeitet.

Nussbaum betont, dass der FA sich an Konsequenzen orientiert, da es ihm darauf ankommt, ob eine Handlung dazu führt, dass Menschen und e.n.m. Tiere ihre Fähigkeiten in Tätigkeiten umsetzen können. Für den FA ist es relevant, was einem Individuum widerfährt und nicht, wer diese Handlung aus welchen Gründen ausführt. Hier ist eine Nähe zu utilitaristischen Theorien gegeben, von denen Nussbaum sich jedoch distanziert und die sie kritisiert (Nussbaum 2010, 465–470). Die konsequenzialistische Ausrichtung des FA wird sehr stark in Bezug auf Nussbaums Annahmen zur Prädation und dem geforderten Bestreben, das Natürliche durch das Gerechte mit Blick auf die Konsequenzen zu ersetzen, deutlich.

Palmer (2010, 40) macht allerdings deutlich, dass Nussbaums Fähigkeitenansatz in einigen zentralen Annahmen auch Überschneidungen zu Rechte- und Pflichten-Ansätzen aufweist. Nussbaum

betont die *Unantastbarkeit* und *Würde* jedes einzelnen menschlichen und tierlichen Lebens, die nicht zugunsten eines Gesamtnutzens oder einer Gesamtpräferenzbefriedigung ›geopfert‹ werden darf. Diese muss aufrechterhalten werden, *unabhängig* von den Konsequenzen dieser Aufrechterhaltung.

Durch die gelisteten Fähigkeiten *Zugehörigkeit* (7) und *Andere Spezies* (8), die beide auf Beziehungen eines Individuums zu anderen abzielen und deren Bedeutung für ein gutes Leben betonen, spielen Beziehungen auch im FA eine Rolle. Durch Fähigkeit 10: *Kontrolle über die eigene Umwelt* können auch (politische wie materielle) Kontexte einbezogen werden. Nussbaum kann jedoch durch die Konzipierung des FA nicht die Differenzierungen vornehmen, wie sie zentral sind für Palmers – und den hier vertretenen – Ansatz (positive Pflichten gelten abhängig von Beziehungen und Kontexten; sie gelten entsprechend *nicht* per se für alle e.n.m. Tiere). Bei Nussbaum bestehen positive Pflichten per se gegenüber *allen* e.n.m. Tieren, da das Gedeihen *aller* e.n.m. Tiere im tierethisch erweiterten FA (aktiv) gefördert werden muss. Dies ist ein zentraler Unterschied der beiden Ansätze, wobei Palmers Differenzierung zwischen domestizierten, wildlebenden und Kontaktzonen-Tieren hier übernommen wird. Nussbaums Fähigkeitenansatz ist in dieser Hinsicht nicht zielführend, wie durch die in Kapitel 4.3 benannten Kritikpunkte deutlich wird, die – abgesehen von der Kritik an Nussbaums Würdebegriff – auf genau diesen Aspekt der (Nicht-)Differenzierung bezüglich positiver Pflichten abzielen. Nussbaums Nicht-Differenzierung führt im Rahmen der anderen Annahmen des FA zu kontraintuitiven Konsequenzen wie beispielsweise der geforderten Ersetzung des Natürlichen durch das Gerechte. Dennoch wird der FA als für die Tierethik hilfreicher Ansatz betrachtet. Er bietet Umgangsmöglichkeiten mit Herausforderungen, die Palmer nicht adressiert, wie beispielsweise die Bestimmungsmöglichkeit *guten tierlichen Lebens*. Zum anderen ist Nussbaums Forderung der direkten Inklusion *aller* Individuen der Moralgemeinschaft sehr wichtig für die Frage, wie Menschen mit e.n.m. Tieren zusammenleben können und sollen (vgl. Kap. 7). Nach Nussbaums FA soll es all diesen Individuen ermöglicht werden, ihre Fähigkeiten – zum Beispiel zur Partizipation – ausleben zu können, anstatt andere für sie entscheiden zu lassen. Dies ist ein gelungener Ausgangspunkt, um über mögliche Formen des Zusammenlebens nachzudenken. Diese beiden Aspekte stellen die enormen Vorteile des

FA dar, weshalb ihm hier ausreichend ›Rechnung getragen‹ werden soll und wird.

4.4.5 Post-anthropozentrische Hybridposition

Der zielsetzenden Aufgabe, einer anwendungsbezogenen Ethik gerecht zu werden, dient auch Palmers Verknüpfung von *moralischem Individualismus* und *moralischem Relationalismus*. Eine solche Hybridposition ist aus anwendungsbezogener Perspektive geeigneter als eine exklusive Orientierung an einer der beiden Positionen und wird auch hier vertreten. Um die direkte moralische Berücksichtigungswürdigkeit e.n.m. Tiere zu begründen und auf bestehende Nicht-Schädigungspflichten ihnen gegenüber zu verweisen, beruft sich Palmer auf eine individuelle Eigenschaft (die Empfindungsfähigkeit). Im Hinblick auf diese bleibt also kein Raum für Gruppenzugehörigkeit oder spezielle Beziehungen. Positive Pflichten gegenüber e.n.m. Tieren begründet sie dagegen durch bestehende Beziehungen und Kontexte und spricht somit auch der Gruppen-Zugehörigkeit (beispielsweise zur Gruppe ›domestizierte Tiere‹ oder ›Familie‹) moralische Bedeutung zu. So kommt eine Hybridposition aus moralischen Individualismus und moralischem Relationalismus zustande. Letzterer kommt bei Palmer, und im Folgenden, entsprechend nur im Hinblick auf positive Pflichten zum Tragen. Die Begründung negativer Pflichten gegenüber anderen empfindungsfähigen Individuen baut auf einem moralischen Individualismus auf.

Abschließend sei zur vorliegenden Positionsbestimmung angemerkt, dass in dieser Arbeit am *Konzept des handelnden – menschlichen wie tierlichen – Subjekts* festgehalten wird. Auch wenn bzw. gerade weil ich die große Relevanz der Eingebundenheit eines – menschlichen wie tierlichen – Individuums in sein soziales Umfeld, in Kontexte und in Beziehungen und die Abhängigkeit eines Individuums von materiellen und körperlichen Zwängen hervorheben möchte, so ist ein Individuum dennoch eine von anderen abgegrenzte Entität, die sich *innerhalb des eben beschriebenen Rahmens* für oder gegen bestimmte Handlungen entscheiden kann und die, je nach kognitiver Konstitution, zu rationalen Überlegungen im Stande sein kann. Gleichzeitig zielt die hier ausgeführte Argumentation für die Inklusion e.n.m. Tiere in NE-Theorien auf eine gesamtgesellschaftliche Überwindung anthropozentrischer Standpunkte, in denen die

Interessen e.n.m. Tiere gänzlich ignoriert oder aber stark zu denen von Menschen abgestuft werden. Entsprechend lässt sich der hier vertretene tierethische Ansatz deutlich als *post-anthropozentrisch* kategorisieren.¹¹⁹

Zusammenfassung und Zwischenfazit II

Aus den Darstellungen in Kapitel 4 wird ersichtlich, dass die Tierethik ein sehr ausdifferenziertes und komplexes Feld ist. Ein großer Teil tierethischer Theorien bezieht sich ausschließlich (oder überwiegend) auf empfindungsfähige Tiere. Diese Positionen sind dem *Sentientismus* zuzuordnen, der in seiner ›klassischen‹ Form Empfindungsfähigkeit als einziges Kriterium für direkte moralische Berücksichtigungswürdigkeit auffasst. Doch zeigt die genauere Betrachtung der einzelnen Positionen, dass neben der Empfindungsfähigkeit auch andere Kriterien wie Beziehungsgefüge und Kontexte als für die moralische Berücksichtigungswürdigkeit relevant angesehen werden. Das halte ich für unumgänglich, weshalb ich den Begriff des *kontextuellen Sentientismus* einführe. Dieser wird hier *egalitär* vertreten. Das heißt, im Unterschied zu graduellen Positionen wird davon ausgegangen, dass moralische Berücksichtigungswürdigkeit entweder vorliegt oder nicht vorliegt, dass sie aber bei allen moralisch direkt zu berücksichtigenden Individuen gleichermaßen vorliegt und nicht bestimmte Individuen der moralischen Gemeinschaft per se moralisch höhergestellt sind als andere.

Jeder Sentientismus sollte stets naturwissenschaftlich rückgebunden bleiben und empirische Forschungsergebnisse zum Schmerzempfinden kontinuierlich miteinbeziehen. In sentientistischen Tierethik-Ansätzen müssen normative Annahmen und empirische Ergebnisse daher explizit ins Verhältnis gesetzt werden.

Kapitel 4.3 hat gezeigt, dass hinter den verschiedenen Tierethik-Theorien sehr bedeutsame – und disparat werden könnende

¹¹⁹ Um den Kritikpunkt vorwegzunehmen, solche Positionen würden menschliche Interessen vernachlässigen: Menschenrechte werden hier sowohl in einem politischen Sinne als rechtlich bindende Verträge verstanden und einbezogen, als auch durch eine deontologische Ethik-Theorie als überzeugend ›legitimiert‹. Sie spielen in der Debatte um Nachhaltige Entwicklung eine zentrale Rolle und sind ein fester Bestandteil der hier vertretenen tierethischen Position. Vgl. zur Kritik an derartigen Einwänden Bossert/Schlegel 2022.

– Grundpositionen stehen: das Vertreten entweder eines moralischen Individualismus, eines moralischen Relationalismus oder einer Hybridposition zwischen diesen beiden. Diese Positionen entsprechen zwei verschiedenen Typen von Gründen, die bemüht werden, um für die moralische Berücksichtigung (in der Regel empfindungsfähiger) nichtmenschlicher Tiere zu argumentieren. Die Kernidee des *moralischen Individualismus* sagt aus, dass die Frage, ob ein Individuum direkt moralisch zu berücksichtigen ist, sich ausschließlich über dessen individuelle Eigenschaften bestimmen lässt. Der *moralische Relationalismus* dagegen begründet die moralische Berücksichtigungswürdigkeit nichtmenschlicher Tiere durch bestimmte Beziehungen, Nähe- und Abhängigkeitsverhältnisse. Starre Abgrenzungen zwischen den beiden Positionen sind oftmals schwierig. Häufig werden in der Tierethik Hybridpositionen vertreten bzw. Positionen, die tendenziell eher einer der beiden Grundpositionen zuzuordnen sind, aber auch Elemente der anderen beinhalten.

Kapitel 4.3 bietet ferner einen Überblick über die Argumentationsstrukturen, mit denen die ›gängigen‹ Ethiktheorien tierethisch ausgearbeitet wurden. Diese Arbeit verortet sich hierbei in einem relational erweiterten Rechte- und Pflichten-Ansatz wie dem Palmers sowie dem auf e.n.m. Tiere erweiterten Fähigkeitenansatz Nussbaums.

Weitere Differenzen innerhalb der Tierethik finden sich zwischen *Tierschutz-*, *Tierrechts-* und *Tierbefreiungsethik*. Die drei Positionen unterscheiden sich in den ethischen Annahmen, die ihnen zugrunde liegen, und in den Konsequenzen, die sich für Mensch-Tier-Beziehungen ergeben. Gemäß der *Tierschutz-Ethik* ist es moralisch falsch, nichtmenschlichen Tieren *unnötiges* Leid zuzufügen, wobei für die Bewertung, was als unnötig gilt, die Interessen der von der Nutzung profitierenden Menschen miteinbezogen werden. Der *Tierrechts-Ethik* zufolge sollten nichtmenschlichen Tieren unabhängig von Nutzenabwägungen bestimmte Rechte zukommen wie das Recht auf körperliche Unversehrtheit, das Recht auf ›Nicht-Schädigung‹ und das Recht auf Leben. Die *Tierbefreiungs-Ethik* stellt die Nutzung nichtmenschlicher Tiere an sich in Frage. Kennzeichnend für Tierbefreiungs-Ethiken ist eine starke Gesellschafts- und Kapitalismuskritik.

Welche tierethische Position in dieser Arbeit vertreten wird, führt Kapitel 4.4 aus. Hier wird auch deutlich, dass empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere befähigt sind, innerhalb von bestimmten Rahmenbedingungen selbst aktiv gestaltend auf ihre eigene Lebens-

realität einzuwirken, dass sie aber nicht zu moralischem Handeln fähig sind und ihr Tun entsprechend nicht als gut oder falsch bewertet werden kann. Als zentrale Grundlage für die hier vertretene Tierethikposition dient Palmers Ansatz. Dieser stellt eine tierrechtsethische Theorie dar, die von Palmer um kontextsensitive Ansätze erweitert wird und hier durch eine (noch) stärker berücksichtigte feministische bzw. intersektionale Perspektive modifiziert wird. Dadurch, dass Palmer in ihrer Argumentation für die normative Bewertung von Handlungen einen deontologischen Ansatz mit Kontextsensitivität kombiniert, stellt Palmers Position eine Hybridposition zwischen moralischen Individualismus und moralischem Relationalismus dar. Tierethische Kernannahme Palmers und dieser Arbeit ist es, *dass negative Pflichten gegenüber allen empfindungsfähigen Tieren gleich bestehen, positive Pflichten dagegen von Kontexten und Beziehungen abhängen*. Wichtig hierbei ist Palmers Differenzierung zwischen *domestizierten Tieren*, e.nm. *Tieren in der Kontaktzone* und *Wildtieren*, die jeweils in anderen Kontexten und Beziehungen zu Menschen stehen. Domestizierte Tiere und e.nm. Tiere in der Kontaktzone werden in dieser Arbeit als Gesellschaftsmitglieder betrachtet. Auch wenn Nussbaum mit ihrem Fähigkeitsansatz die hier so zentrale Differenzierung im Hinblick auf bestehende Pflichten ablehnt, ist der FA hier vor allem dafür relevant, um Antworten auf die – für Tier- und NE-Ethik sehr bedeutende – Frage geben zu können, was ein gutes tierliches Leben ausmacht. Als für solch eine Bestimmung zugrunde gelegte Theorie, die es mit empirischen Forschungsergebnissen zu kombinieren gilt, ist Nussbaums FA sehr geeignet und zielführend. Ebenso wird er der tierethischen Forderung gerecht, nicht ausschließlich Fürsprecher_innen für e.nm. Tiere zu benennen, sondern ihnen auch – im möglichen Rahmen – selbst Raum zur Willensbekundung zu geben.