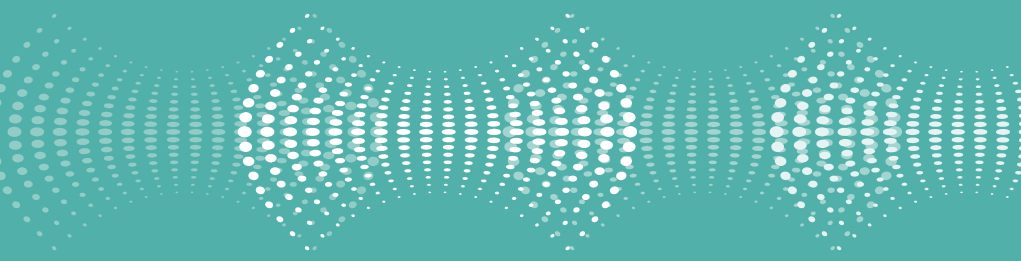


Leonie N. Bossert

Gemeinsame Zukunft für Mensch und Tier

Tiere in der Nachhaltigen Entwicklung



VERLAG KARL ALBER

<https://doi.org/10.5771/9783495999866>, am 12.06.2024, 20:15:52

Open Access –  – <https://www.nomos-elibrary.de/agb>



Lebenswissenschaften im Dialog

Herausgegeben von

Kristian Köchy

Stefan Majetschak

Robert Meunier

Francesca Michelini

Band 27

Leonie N. Bossert

Gemeinsame Zukunft für Mensch und Tier

Tiere in der Nachhaltigen Entwicklung



Leonie N. Bossert

A Common Future for Humans and Animals Animals in Sustainable Development

Sustainable development (SD) and human-animal relationships are pressing issues that are closely related, however, usually discussed separately. To bring them together, Leonie Bossert develops an animal-ethical theory of SD. In doing so, she illuminates how the treatment of animals contradicts the transformation towards more sustainable societies and why there are moral obligations to preserve the earth for other living beings as well. The author proposes new ways to shape a future worth living for humans and animals.

The author:

Leonie N. Bossert is a postdoctoral researcher and lecturer at the International Centre for Ethics in the Sciences and Humanities at the University of Tübingen. Her research focuses on animal ethics, environmental ethics, ethics of Sustainable Development and moral theory.

Leonie N. Bossert

Gemeinsame Zukunft für Mensch und Tier Tiere in der Nachhaltigen Entwicklung

Nachhaltige Entwicklung (NE) und das Mensch-Tier-Verhältnis sind drängende Themen, die eng miteinander zusammenhängen, jedoch meist getrennt voneinander diskutiert werden. Um sie zusammenzubringen, arbeitet Frau Bossert eine tierethische NE-Theorie aus. Dabei beleuchtet sie, wie der Umgang mit Tieren der Transformation hin zu nachhaltigeren Gesellschaften widerspricht und weshalb moralische Verpflichtungen bestehen, die Erde auch für andere Lebewesen zu erhalten. Die Autorin schlägt neue Wege vor, um eine lebenswerte Zukunft für Menschen und Tiere zu gestalten.

Die Autorin:

Leonie N. Bossert ist Postdoktorandin in Forschung und Lehre am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Tierethik, Umweltethik, Ethik Nachhaltiger Entwicklung und Moraltheorie.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Tübingen, Eberhard-Karls-Universität, Diss., 2021

1. Auflage 2022

© Leonie N. Bossert

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3-5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3-5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99985-1

ISBN (ePDF): 978-3-495-99986-8

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495999868>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.



Danksagung

Dieses Werk stellt eine überarbeitete Version meiner 2020 an der Universität Tübingen eingereichten Dissertation »Gemeinsame Zukunft für Mensch und Tier. Eine sentientistische Perspektive auf Nachhaltige Entwicklung« dar. Für ihr jeweiliges Beitragen zum Vorschreiten dieser Arbeit schulde ich vielen Menschen meine Dankbarkeit. An erster Stelle möchte ich meinen beiden Betreuer_innen Professor Thomas Potthast und Professorin Eve-Marie Engels herzlich dafür danken, dass sie mir fachlich wie auch persönlich in allen Phasen der Entstehung dieser Arbeit zur Seite standen. Ich danke Thomas Potthast und Eve-Marie Engels für die Begleitung in diesen Jahren, die hilfreichen Rückmeldungen und die Möglichkeiten zum Austausch, um die Arbeit weiter zu entwickeln. Thomas Potthast gilt zudem mein Dank für die fachlichen Zwiegespräche, die mich bei inhaltlichen Zweifeln weitergeführt haben.

Die Arbeit wurde zu einem großen Teil durch ein Stipendium der Heinrich-Böll-Stiftung finanziert, wofür mein Dank an die Stiftung und ihre hilfsbereiten Mitarbeiter_innen geht. Zu dieser Zeit war ich Teil der Nachwuchsforschungsgruppe »Wissenschaftsethik der Forschung für Nachhaltige Entwicklung« und ich danke Simon Meisch für das, nach wie vor anhaltende, anregende Zusammenarbeiten.

Mein kollegialer Dank geht auch an alle Teilnehmenden der Lehrstuhl-Kolloquien des Lehrstuhls Ethik, Theorie und Geschichte der Biowissenschaften der Universität Tübingen in der Zeit der Entstehung meiner Arbeit (László Kovács sei hier namentlich genannt) – die Diskussionen in diesem Rahmen waren immer gewinnbringend.

Bedanken möchte ich mich zudem herzlich bei Professor Konrad Ott, Lieske-Voget-Kleschin und Barbara Muraca dafür, dass sie in Studienzeiten die große und anhaltende Begeisterung für die Umweltethik, die Tierethik und die Ethik Nachhaltiger Entwicklung bei mir entfacht haben und mich in diesen Disziplinen gefördert haben.

Für viele wichtige, weiterführende Diskussionen, hilfreiche Rückmeldungen und eure Freundschaft danke ich Davina Höll und Markus Kurth. Auch bei den anderen Mitgliedern des Chimaira

Arbeitskreis für Human-Animal Studies e.V. möchte ich mich bedanken für inhaltlichen und Literatur-Austausch zu den spannenden Themen der Human-Animal Studies. Für die schöne Verbindung von wissenschaftsbezogenem Austausch und freundschaftlicher Verbundenheit geht mein lieber Dank außerdem an Robert Ranisch, Lena Schlegel und Anna Wienhues.

Mein großer Dank gilt – last but not least und von ganzem Herzen – meiner Familie. Tobias Klarmann fürs stete Rücken-Stärken und viele inhaltliche Gespräche, Stefanie Schäfer-Bossert und Jürgen Bossert für sehr wertvolles Feedback, Opa-Tage und für eine Erziehung hin zum achtsamen Umgang mit anderen Lebewesen, Anne-Christine und Ralph Klarmann für die Enkel_innen-Betreuung, die für die Entstehung der Arbeit notwendig war, und euch, Karl und Rahel, dafür, dass ihr mich lehrt, was es bedeutet, die Natur und andere Tiere mit staunenden, neugierigen Kinderaugen zu betrachten.

Inhaltsverzeichnis

TEIL I	Sozio-ökologische Krisen und das Mensch-Tier-Verhältnis	15
1.	Von der Notwendigkeit, nichtmenschliche Tiere in eine Ethik Nachhaltiger Entwicklung zu integrieren	17
TEIL II	Nachhaltige Entwicklung und Tierethik: Wo stehen wir?	25
2.	»Unsere gemeinsame Zukunft«: Wessen Zukunft und auf welcher theoretischen Grundlage? Zur Ethik Nachhaltiger Entwicklung	27
2.1	Annäherung an den Begriff der »Natur«	33
2.2	Starke versus schwache Nachhaltigkeit	37
2.3	Leitlinien Nachhaltiger Entwicklung	45
2.4	Ethisch-philosophische Grundlagen	47
2.4.1	Konrad Ott und Ralf Döring: Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit	56
	<i>John Rawls in der Theorie von Ott und Döring</i>	60
	<i>Martha Nussbaum in der Theorie von Ott und Döring</i>	61
	<i>Nichtmenschliche Tiere in der Theorie von Ott und Döring</i>	65
3.	»Klimakiller« oder »glückliche Weidegänger«? Nichtmenschliche Tiere in der Debatte um Nachhaltige Entwicklung	67
	Zusammenfassung und Zwischenfazit I	79

4. Vom tierlichen Selbstwert. Kontextueller Sentientismus als tierethische Grundlage	85
4.1 Moralische Relevanz der Empfindungsfähigkeit	89
4.1.1 ›Klassischer‹ Sentientismus	89
4.1.2 Kontextueller Sentientismus	91
4.1.3 Gradueller und egalitärer Sentientismus	95
4.2 Zoologische Fundierung des Sentientismus	97
4.2.1 Zusammenhang normativer Bewertungen und empirischer Forschungsergebnisse	98
4.2.2 Empirische Grundlagen der Schmerzempfindlichkeit	100
4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik	106
4.3.1 Moralischer Individualismus und moralischer Relationalismus	106
4.3.2 Verschiedene Ethiktheorien als Grundlagen tierethischer Positionen	108
<i>Utilitarismus</i>	109
<i>Rechte- und Pflichtenansätze</i>	110
<i>Mitleidsethik</i>	112
<i>Fürsorgeethik</i>	113
<i>Ethik der Mensch-Tier-Beziehung</i>	115
Clare Palmers kontextsensitiver Pflichtenansatz	116
Zentraler Kritikpunkt an Palmers relationalem Ansatz	124
<i>Eudaimonistischer Ansatz: Tugendethik</i>	125
<i>Eudaimonistisch inspirierter Ansatz: Martha Nussbaums Erweiterung des Fähigkeitenansatzes auf nichtmenschliche Tiere</i>	127
Zentrale Kritikpunkte an Nussbaums Erweiterung	135
4.3.3 Die verschiedenen Tierethik-Theorien im Überblick	140
4.3.4 Tierschutz-, Tierrechts- und Tierbefreiungstheorien	142
4.3.5 Fragen nach tierlicher Gestaltungs- und Moralbefähigung	146

4.4	Kontextsensitive Pflichten-Ethik	148
4.4.1	Kontextabhängige positive Pflichten	153
4.4.2	Nichtmenschliche Tiere als Gesellschafts- Mitglieder statt als ›reine Naturwesen‹	155
4.4.3	Beziehungen und Intersektionalität	158
4.4.4	Kontextsensitive Pflichtenethik im Verhältnis zum Fähigkeitenansatz	159
4.4.5	Post-anthropozentrische Hybridposition	161
	Zusammenfassung und Zwischenfazit II	162
TEIL III	Schritte zu einer Tier- und Nachhaltige Entwicklungs-Ethik verknüpfenden Theorie	165
5.	Nachhaltigkeitsrelevante Gerechtigkeitstheorien auf nichtmenschliche Tiere angewandt	167
5.1	Nichtmenschliche Tiere im Umfang von Gerechtigkeitstheorien	169
5.1.1	Der Ausschluss von nichtmenschlichen Tieren aus Moral und Gerechtigkeit	170
5.1.2	Zur Bestimmung von Gerechtigkeit: Verteilungsmuster, »Währung« und Umfang	172
5.2	Egalitäre Gerechtigkeit auch für nichtmenschliche Tiere? John Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätze und Tiere	175
5.2.1	Anwendung von Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätzen auf nichtmenschliche Tiere	177
5.2.2	Die advokatische Perspektive bei Rawls <i>Nichtkenntnis über die Spezies unter dem Schleier des Nichtwissens</i>	183 184
	<i>Die paternalistischen Grundsätze</i>	186
5.2.3	Egalitäre Umsetzung der Gerechtigkeitspflichten bei Einbezug von nichtmenschlichen Tieren: Ein gangbarer Weg?	188
	<i>Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätze</i>	188

	<i>Das Differenzprinzip und nichtmenschliche Tiere</i>	191
5.3	Tierliches gutes Leben: Naturwissenschaftlich und philosophisch betrachtet	194
5.3.1	Naturwissenschaftliche Beurteilung guten tierlichen Lebens	195
	<i>Naturwissenschaftliche Kriterien für eine Bewertung guten tierlichen Lebens</i>	196
	<i>Beispiel: Das gute Leben eines Grizzly-Bären aus naturwissenschaftlicher Perspektive</i>	198
5.3.2	Kritischer Anthropomorphismus als für Konzeptionen guten tierlichen Lebens relevante Methode	202
5.3.3	Martha Nussbaums Erweiterung ihres Fähigkeitenansatzes	205
	<i>Differenzierung von Wohlergehen und gutem Leben im aristotelischen Sinn</i>	205
	<i>Modifizierung der Fähigkeitenansatz-Erweiterung Nussbaums</i>	210
5.3.4	Absoluter Standard nach Martha Nussbaum für nichtmenschliche Tiere	217
	Zwischenfazit III: Gerechtigkeitstheorien und tierethische Erweiterungen	220
6.	Eine tierethisch erweiterte normative Theorie Nachhaltiger Entwicklung	223
6.1	Mehr-Ebenen-Modell: Übergeordnetes Prinzip	225
6.2	Mehr-Ebenen-Modell: Konzeption	226
6.3	Mehr-Ebenen-Modell: Zielgebende Leitlinien	230
6.4	Mehr-Ebenen-Modell: Prinzipien für Konfliktfälle	233
	6.4.1 Das Prinzip der Selbstverteidigung	237
	6.4.2 Das Prinzip des minimalen Übels	238
6.5	Mehr-Ebenen-Modell: Prioritäre Handlungsfelder	242

Inhaltsverzeichnis

6.6	Mehr-Ebenen-Modell: Prioritäre Maßnahmen zur Implementierung	247
6.6.1	Sentientistisch ausgerichteter Naturschutz	248
6.6.2	Ausbau einer möglichst tierfreundlichen Landwirtschaft, Weiterentwicklung des bio-veganen Landbaus sowie Weiterentwicklung veganer/vegetarischer Nahrungsmittel	260
6.6.3	Ausbau tierfreundlicher alternativer Energiesysteme	271
TEIL IV	Die Zukunft gestalten	277
7.	Die Etablierung gerechter Interspezies-Gesellschaften als gesellschaftliche Aufgabenstellung und Forschungsdesiderat	279
8.	Zusammenfassung	293
Literatur	301

TEIL I
**Sozio-ökologische Krisen und das Mensch-Tier-
Verhältnis**

1. Von der Notwendigkeit, nichtmenschliche Tiere in eine Ethik Nachhaltiger Entwicklung zu integrieren

»We are in an era of unprecedented threats to biodiversity. The loss of species is estimated to be running 500 times higher than background rates found in the fossil record. Fifteen of 24 important ecosystems services are assessed to be in decline. Livestock now account for about 20 percent of the total terrestrial animal biomass, and 30 percent of the earth's surface that they now pre-empt once habitat for wildlife. Indeed, the livestock sector may well be the leading player in the reduction in biodiversity, as it is the major driver of deforestation, pollution, climate change, overfishing, and sedimentation of coastal areas and facilitation of invasions by alien species.« (Steinfeld et al. 2006, xxiii)

Zu Beginn des Jahres 2020 wurden die Auswirkungen des anthropogen verursachten Klimawandels auf verheerende Weise demonstriert. Wochenlang standen große Flächen Australiens in Flammen, der Kontinent wurde mit den größten Bränden seiner Geschichte konfrontiert (Flanagan 2020). In diesen Feuern kamen mindestens 32 Menschen und geschätzte 1,25 Milliarden nichtmenschliche Tiere¹

¹ Ich verwende den Begriff ›nichtmenschliches Tier‹ um die evolutionsbiologische Nähe von Menschen und anderen (vor allem Säuge-) Tieren aufzuzeigen und die kategoriale Abgrenzung von Menschen und Tieren in Frage zu stellen. Ich halte diesen Sprachgebrauch für sinnvoll, vor allem solange eine derart gravierende Macht-Asymmetrie zwischen Menschen und anderen Tieren besteht, die zahlreiches Tierleid verursacht, wie es gegenwärtig global der Fall ist. Da Sprache und Kommunikation in Gesellschaften wie der unseren eine sehr wichtige Rolle spielen, möchte ich es vermeiden, einen Sprachgebrauch zu reproduzieren, der problematische Implikationen enthält. So hebt auch Gwendolyn Earnshaw (1999, 144) die Bedeutung von Sprache in Bezug auf nichtmenschliche Tiere hervor, indem sie auf Ludwig Wittgenstein verweist: »Wittgenstein explains that our word choice plays an important role in the actions we take. The first step in changing our bad habits is to first change our language. Language concerning animals is archaic and euphemistic, likening them to inanimate objects.« Den Begriff ›nichtmenschliches Tier‹ (wie hier) für alle Tiere zu verwenden, ist dabei nicht unproblematisch, da er eine begriffliche Nähe aller Tiere – zum Beispiel auch von Schwämmen und Nesseltieren – zum Menschen herstellt. Dies zeigt die Proble-

ums Leben, darunter ca. 30 Prozent der weltweiten Koala-Population.² Diese Brände sind lediglich eines von zahlreichen bereits Wirklichkeit gewordenen Beispielen, wie der Klimawandel bestehende ›Naturkatastrophen‹ verschlimmert bzw. neue hervorruft. Umweltbezogene Konsequenzen des Klimawandels sind beispielsweise die zunehmende Versalzung der Grundwasserressourcen, Veränderungen tropischer Niederschlagsmuster, höhere Dürre-Wahrscheinlichkeiten, plötzlich eintretende Extremereignisse wie Flutkatastrophen, eine zunehmende Häufigkeit und Intensität von Wirbelstürmen, ein gestiegenes Risiko für Missernten und für Wasserknappheit (IPCC 2018; 2019).

Der – bis dato immer noch nicht weit fortgeschrittene – Verlauf des Jahres 2020 brachte den Ausbruch einer Pandemie globalen Ausmaßes mit sich, welche auch zwei Jahre später noch andauert und Gesellschaften massiv beeinträchtigt. Ausgehend von Chinas Metropole Wuhan verbreitete sich das die Krankheit COVID-19 verursachende Corona-Virus auf der ganzen Welt. Der tatsächliche Ursprung des Virus ist ungeklärt, zahlreiche Wissenschaftler_innen gehen jedoch davon aus, dass es sich um eine Zoonose handelt (vgl. Andersen et al. 2020; Everard et al. 2020). Das Virus, wie auch immer entstanden, ist wahrscheinlich von Wildtieren auf den Menschen übergegangen. Das vermehrte Auftreten von Zoonosen ist, wie der Klimawandel, ebenfalls anthropogen verursacht, da die Wildtiere in ihrem ursprünglichen Habitat immer weiter zurückgedrängt werden, der Mensch sich deren Lebensräume mehr und mehr erschließt (vgl. Crist 2018), räumliche Distanz zwischen Menschen und wildlebenden Tieren verloren geht und sie nach wie vor intensiv gefangen, gehandelt und gegessen werden. Neben diesen Faktoren spielen aber auch die stark veränderte Landnutzung durch die Tierindustrie sowie der Transport von nichtmenschlichen Tieren (sogenannten Nutztieren und Wildtieren) rund um den Globus eine Rolle für die Ausbreitung von Zoonosen.³ Zudem entstehen viele Krankheiten, die zu Zoonosen

matik des Begriffs ›Tier‹, der so unterschiedliche Lebensformen wie Schwämme und Bonobos zusammenfasst und gleichzeitig dem Menschen gegenüberstellt, obwohl Bonobos dem Menschen genetisch deutlich näherstehen als Schwämmen. Diese Problematik kann hier nicht aufgelöst werden, im Bewusstsein ihres Bestehens halte ich zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Verwendung des Begriffs ›nichtmenschliches Tier‹ dennoch für überzeugender als lediglich von ›Tier‹ zu sprechen.

² Vgl. <https://www.wwf.de/2020/januar/125-milliarden-tote-tiere-in-australien/> (zuletzt geprüft am 25.02.2022).

1. Von der Notwendigkeit, Tiere in eine NE-Ethik zu integrieren

werden können, in den Ställen der Tierindustrie – sogenannte Nutztiere sind neben Wildtieren ebenfalls häufig virale Ursprungswirte.⁴

Wie das in dieses Kapitel einführende Zitat aus dem Bericht *Livestock's Long Shadow* von Steinfeld et al. im Namen der *Food and Agriculture Organization* (FAO) der Vereinten Nationen verdeutlicht, trägt die globale Tierhaltung einen enormen Teil dazu bei, den Klimawandel sowie Biodiversitäts-Verlust zu beschleunigen und damit all jene negativen Konsequenzen, die mit diesen beiden sozio-ökologischen Krisen einhergehen (vgl. dazu neben Steinfeld et al. 2006 auch Blattner 2020; Boscardin 2017, 42–52; Boscardin 2015a; Gjerris 2015, 523; Kemmerer 2015, Heinrich-Böll-Stiftung et al. 2019, 44; Twine 2010a, 127–143; Twine 2021 oder bereits Earnshaw 1999, 136). Die globale Intensiv-Tierhaltung führt zu zahlreichen Umwelt- und Ökosystemschädigungen, wie beispielsweise – um nur ein paar weitere Aspekte neben denen des einführenden Zitats zu nennen – extrem hohem Landverbrauch, Degradierung von Ackerböden, Verbrauch sehr großer Mengen an Süßwasser, Verstärkung der Ozeanversauerung und Verschmutzung von Gewässern, Luft sowie Böden durch Gülle, Hormone, Antibiotika, und andere ›Nebenprodukte‹ der Tierhaltung, womit zudem Auswirkungen auf die globalen Stickstoff- und Phosphor-Kreisläufe einhergehen (Boscardin 2017, 48–50; Earnshaw 1999, 131–140; Gjerris 2015, 523). Zudem trägt die Tierindustrie auch zur Entstehung und Ausbreitung von Zoonosen bei, die auf lokaler Ebene häufig zahlreiches Leid verursachen und durch globalisierte Märkte auch globale Pandemien auslösen können, wie – wahrscheinlich – die, im Frühjahr 2020 beginnend, global auftretende Covid-19-Pandemie.⁵

All diese Gründe sollten bereits ausreichen, um sich aus einer Perspektive Nachhaltiger Entwicklung (vgl. zur Begriffsbestimmung Kap. 2) dafür einzusetzen, an der global praktizierten Art und Weise

³ Vgl. https://www.spektrum.de/news/die-frau-die-coronaviren-jagt/1713320?utm_source=pocket-newtab; <https://www.tagesspiegel.de/wissen/woher-kommen-coronavirus-pandemien-wenn-ein-schuppentier-plotzlich-die-ganze-welt-ins-chaos-stuerzt/25765860.html> (zuletzt geprüft am 28.02.2022).

⁴ Vgl. <https://www.farmforward.com/#!/blog?blogid=in-the-guardian-farm-forward-highlights-connections-between-factory-farms-and-pandemics&site=farm-forward> (zuletzt geprüft am 28.02.2022).

⁵ Auch wenn das Covid-19 verursachende Virus wahrscheinlich von wildlebenden Tieren auf den Menschen übergegangen ist, kann man dies der Tierindustrie zurechnen, da der Handel und Schmuggel mit Wildtieren durchaus zum tierindustriellen Komplex gezählt werden können (vgl. zur Begriffserläuterung Fußnote 45).

der Tierhaltung grundlegend etwas zu ändern und sie in ihren Ausmaßen stark einzuschränken.

Wie sehen aktuelle Bestrebungen, die negativen Auswirkungen der globalen Tierhaltung einzudämmen, aus? Viel Expertise und monetäres Kapital wird darin investiert, nichtmenschliche Tiere mit technischen Mitteln zu ›nachhaltigeren Produkten‹ zu gestalten (Twine 2010a; vgl. Kap. 3). Ein Beispiel bietet die Universität Stuttgart-Hohenheim, an der Forschende Kühe fistulieren (sie mit verschließbaren Löchern im Bauch versehen, um direkten Zugang zum Pansen zu bekommen), um zu erforschen, durch welche Nahrung die Kühe weniger klimaschädliches Methan ausstoßen und dadurch klimafreundlicher werden (Jacobs 2013). Das Beispiel der Universität Hohenheim ist kein singuläres (vgl. dazu Heinrich-Böll-Stiftung et al. 2018, 42–43; ausführlicher Twine 2010a). Forschungen wie diese werden global mit steigender Tendenz durchgeführt und mit der Begründung gerechtfertigt, *nachhaltigeres Fleisch* bzw. *nachhaltigere Tierwirtschaft* erzeugen/betreiben zu wollen. Dabei demonstrieren sie in aller Deutlichkeit die rein anthropozentrische Ausrichtung der Debatte um Nachhaltige Entwicklung (NE), in der nichtmenschliche Tiere vor allem als ›nachwachsende Ressourcen‹ aufgefasst werden, die es möglichst nachhaltig zu nutzen gilt. Anstatt, allein mit Blick auf die Umwelt- und Klimafolgen (s.o.), Bestrebungen voranzubringen, das Ausmaß der Tierindustrie zu reduzieren und Alternativen zu ihr zu untersuchen, werden die in dieser Industrie genutzten nichtmenschlichen Tiere so modifiziert, dass ihre Nutzung weiter bestehen bleiben und dabei möglichst ›nachhaltig‹ funktionieren kann.

Bereits aus einer Perspektive, die allein auf menschliches Wohlergehen fokussiert, mag das ›Festhalten‹ an der globalen Tierindustrie in Anbetracht der *sehr* negativen Umwelt-, Ökosystem- und Klimaauswirkungen und entsprechend auch negativer gesellschaftlicher Folgen (Blattner 2020, 56; Boscardin 2017, 53–62), die mit ihr einhergehen, verwundern. Aus tierethischer Sicht ist es eine verfehlt und moralisch inakzeptable Herangehensweise. Für tierliche Individuen bedeutet diese Tierhaltung ein stark verkürztes, oftmals sehr leidvolles Leben, das mit der Tötung endet. Das Ausmaß, wie viele tierliche Individuen betroffen sind, lässt sich durch Zahlen belegen: laut den ›Schlachtzahlen‹ des Statistischen Bundesamtes sind im Jahr 2018 allein in Deutschland 771.229.836 nichtmenschliche Tiere für die ›Fleischproduktion‹ getötet worden. Darunter 709.657.566 Vögel (vor allem Hühner, aber auch Puten, Enten und Gänse),

1. Von der Notwendigkeit, Tiere in eine NE-Ethik zu integrieren

56.895.229 Schweine, 3.482.219 Kühe und Kälber, 139.318 Schafe, 1.044.539 Lämmer, 6.862 Pferde sowie 4.103 Ziegen.⁶ Dazu kommen geschätzte 82.000.000 Landtiere, die aufgrund von Überzüchtung, Krankheit und widrigen Haltungsbedingungen oder aufgrund fehlender Wirtschaftlichkeit nicht für den Verzehr getötet werden, sondern getötet und entsorgt werden (Heinrich-Böll-Stiftung 2014).

Auf globaler Ebene lag die Zahl der für den Fleischkonsum getöteten nichtmenschlichen Tiere laut der FAO der Vereinten Nationen im Jahr 2017 bei 74.857.206.136 Individuen,⁷ wobei hier ebenfalls geschätzte 10.000.000.000 Landtiere hinzukommen, die das für sie vorgesehene Ende ›Schlachthof‹ nicht erreichen. Die Anzahl getöteter Fische ist so exorbitant hoch, dass sie nicht in Individuen erfasst wird, sondern dass das Fanggewicht in Tonnen aufgezeichnet wird.

Hinter diesen extrem großen Zahlen stehen nicht lediglich Produkte, wie beispielsweise Kühlschränke, die es aus nachhaltigkeitsrelevanten Gründen effizienter und weniger umweltschädlich zu gestalten gilt. Stattdessen handelt sich dabei um lebende Individuen, im Fall der für die Tierhaltung genutzten nichtmenschlichen Tiere überwiegend um empfindungsfähige Individuen (vgl. dazu Kap. 4.1). Deren Interessen müssen gemäß einer tierethischen Perspektive miteinbezogen werden, wenn sie von Handlungen betroffen sind.

Nichtmenschliche Tiere sind, wie oben umrissen, von zahlreichen NE-relevanten Handlungen betroffen. Daher wird hier die These vertreten, dass nichtmenschliche Tiere direkt, d.h. als selbstzweckhafte Existenzen, in die Debatte um Nachhaltige Entwicklung und daraus resultierende Handlungsempfehlungen einbezogen werden sollten. Das Ziel dieser Arbeit ist es, eine tierethische Theorie Nachhaltiger Entwicklung auszuarbeiten, wobei in der Struktur auf einer bereits bestehenden NE-Theorie aufgebaut wird, der »Theorie starker Nachhaltigkeit« von Konrad Ott und Ralf Döring (vgl. Kap. 2.4). Damit wird ein bestehendes Forschungsdesiderat geschlossen, da eine solche tierethische Theorie Nachhaltiger Entwicklung bisher nicht existiert. Auch wenn vereinzelte Beiträge existieren, die

⁶ <https://www.destatis.de/DE/Themen/Branchen-Unternehmen/Landwirtschaft-Forstwirtschaft-Fischerei/Tiere-Tierische-Erzeugung/Tabellen/gefluegelfleisch.html>;

<https://www-genesis.destatis.de/genesis/online?sequenz=statistikTabellen&selectionname=41331>

(zuletzt geprüft am 25.02.2022).

⁷ <http://www.fao.org/faostat/en/#data/QL> (zuletzt geprüft am 25.02.2022).

nichtmenschliche Tiere als Individuen (nicht Ressourcen) mit dem Gedanken Nachhaltiger Entwicklung zusammenbringen (vgl. Kap. 3) und in ›öko-kritischen‹ Debatten die anthropozentrische NE-Ausrichtung häufig kritisiert wird, so werden Nachhaltige Entwicklung und Tierethik bzw. Human-Animal Studies nach wie vor überwiegend getrennt voneinander beforscht und diskutiert.

Um das Ziel zu erreichen, arbeitet *Teil II.* (Kap. 2 und 4) zunächst Positionsbestimmungen aus, die deutlich machen, welches Verständnis von NE und welcher Tierethik-Ansatz dem gesamten Unterfangen zugrunde liegen. Um das im Zwischenfazit I dargestellte eigene NE-Verständnis ins Verhältnis zu anderen Perspektiven setzen zu können, zeigen Kapitel 2.2 und 2.3 verschiedene NE-Positionen und Leitbilder auf. Kapitel 2 gibt außerdem einen Einblick in das hier vertretene Naturverständnis (Kap. 2.1) sowie einen Überblick über die bestehenden ethisch-philosophischen Ansätze in der NE-Debatte (Kap. 2.4). Bisherige Unternehmungen, nichtmenschliche Tiere in NE-Ansätze zu inkludieren, führt Kapitel 3 aus. Anknüpfend an den Kurzüberblick über wichtige Aspekte der NE-Debatte aus Kapitel 2 – und dem Umgang mit nichtmenschlichen Tieren in derselben (Kap. 3) – führt Kapitel 4 in die Tierethik ein. Dabei wird der in dieser Arbeit vertretene Sentientismus vorgestellt, zoologisch fundiert und ein sogenannter kontextueller Sentientismus als neuer Begriff vorgeschlagen (Kap. 4.1 und 4.2). Kapitel 4.3 gibt einen Überblick über die wichtigsten Ethiktheorien innerhalb der Tierethik, wobei der Fokus auf denen liegt, die für die Zielsetzung der Arbeit relevant sind, auf dem relationalen Ansatz Clare Palmers sowie auf Martha Nussbaums Fähigkeitenansatz, der um nichtmenschliche Tiere erweitert wird. In Kapitel 4.4 wird ein – auf diesen aufbauender – eigener Tierethik-Ansatz vorgestellt.

Im *Teil III.* ergeben sich aus Kapitel 5 die Grundbausteine, auf denen bei der in Kapitel 6 erfolgenden Entwicklung der Theorie aufgebaut wird. Da Gerechtigkeit die zentrale ethische Grundlage Nachhaltiger Entwicklung ist (vgl. Kap. 2), widmet sich Kapitel 5.1 zentralen Begrifflichkeiten von Gerechtigkeitstheorien sowie der Frage, mit welchen Argumenten nichtmenschliche Tiere klassischerweise aus diesen exkludiert werden. Kapitel 5.2 und 5.3 stellen Auseinandersetzungen mit und Modifikationen von konkreten Gerechtigkeitstheorien dar, die als geeignet betrachtet werden, in einer NE-Theorie als Grundlage zu dienen. Dies sind zum einen Elemente der Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls (Kap. 5.2), da diese Theorie – wie zu

zeigen ist – in Bezug auf Verteilungsgerechtigkeit überzeugend ist und somit Antworten auf die im NE-Diskurs sehr wichtige Frage, was wie verteilt werden sollte, geben kann. Zum anderen ist es Nussbaums Fähigkeitenansatz (Kap. 5.3). Dieser kann als eudaimonistisch inspirierte Gerechtigkeitstheorie helfen auszuloten, was Menschen und nichtmenschliche Tiere für ein gutes Leben brauchen. Um sich der schwierigen Auseinandersetzung mit einem guten tierlichen Leben anzunähern, wird Nussbaums Ansatz um eine naturwissenschaftliche Perspektive ergänzt (Kap. 5.3). All diese Untersuchungen führen zur Entwicklung einer tierethischen Theorie Nachhaltiger Entwicklung, wie sie in Kapitel 6 anhand eines Mehr-Ebenen-Modells vorgenommen wird. Neben einem übergeordneten Prinzip, einer Konzeption, und zwei Leitlinien werden dabei auf den verschiedenen Ebenen Prinzipien für Konfliktfälle, prioritäre Handlungsfelder sowie prioritäre Maßnahmen zur Implementierung erarbeitet.

Der *Teil IV*. der Arbeit bietet einen Blick auf bestehende Forschungsdesiderate, die sich aus solch einer Inklusion nichtmenschlicher Tiere in eine NE-Theorie ergeben (Kap. 7) und fasst die Ergebnisse des Vorhabens zusammen (Kap. 8). Zusammenfassungen und Zwischenfazits finden sich zudem zwischen einzelnen Kapiteln. Sie rekapitulieren, welche ethischen Ansätze für das Darauffolgende zugrunde gelegt werden, da die Zusammenführung einer Ethik Nachhaltiger Entwicklung mit einer Tierethik hier erstmalig durchgeführt wird.

Diese Arbeit verortet sich in der akademischen Disziplin der anwendungsbezogenen Ethik. Sie zeichnet sich dabei durch einen gewissen »Methodenpluralismus« (Grimm et al. 2016, 85) und eine interdisziplinäre Vorgehensweise aus. Letzteres ist für eine tierethische Arbeit von Vorteil, da innerhalb der anwendungsbezogenen Ethik empirisches und normatives Wissen besonders sorgfältig miteinander verknüpft werden müssen, um überzeugende Argumente auszuarbeiten.⁸ Für die Tierethik bedeutet dies, normative Forschungsergebnisse mit Forschungsergebnissen der Zoologie, Tierökologie und Ethologie zu verbinden und auf Stimmigkeit zu überprüfen. Mit Methodenpluralismus ist hier anschließend an Herwig Grimm et al. (2016, 85) gemeint, dass die vertretene Ethiktheorie sich

⁸ Wobei damit nicht ausgedrückt werden soll, dass Empirie wertfrei und Normen frei von empirischen Aspekten sei. Beides ist so vereinfachend und dichotom dargestellt nicht der Fall. Vgl. Kap. 4.2 und Potthast 2015a und 2015b, 408ff.

1. Von der Notwendigkeit, Tiere in eine NE-Ethik zu integrieren

nicht eindeutig in eine der ›großen Denktraditionen‹ Konsequentialismus, Deontologie oder Tugendethik einordnen lässt, sondern auch Aspekte anderer Traditionen enthält. Der vertretene deontologische Tierethik-Ansatz enthält Elemente relationaler sowie eudaimonistischer Ethiktheorien, die zentral für die hier ausgearbeitete Tierethik-Theorie (Kap. 4.4) sind.

TEIL II
**Nachhaltige Entwicklung und Tierethik: Wo
stehen wir?**

2. »Unsere gemeinsame Zukunft«: Wessen Zukunft und auf welcher theoretischen Grundlage? Zur Ethik Nachhaltiger Entwicklung

„Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs.« [...] This is limited to present and future human generations. Until today, nonhuman animals have been largely excluded from the concept of Sustainable Development (SD), which is basically an anthropocentric concept.« (Boscardin/Bossert 2015, 323)

Nachhaltigkeit ist in den letzten Jahren zu einem viel verwendeten umweltpolitischen Begriff geworden, der in wissenschaftlichen Debatten, in politischen Strategien und in populären Medien stark an Bedeutung gewonnen hat – also inter- und transdisziplinär diskutiert wird. Dieser Aufschwung des Begriffs hat zur Folge, dass er oft, vor allem in populärwissenschaftlichen Arbeiten und der medialen Aufbereitung, auf unreflektierte Weise verwendet wird – wie beispielsweise in Bezug auf »nachhaltige« biotechnologisch veränderte nichtmenschliche Tiere (vgl. Kap.1) – oder als »Modewort« für vielerlei Konzepte oder Produkte herangezogen wird. Seine Verwendung erscheint dadurch teilweise beliebig. Ebenso wird der Begriff in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit sehr unterschiedlichem Gehalt verhandelt, da verschiedene Disziplinen und verschiedene Akteur_innen unterschiedliche inhaltliche Verständnisse des Nachhaltigkeits-Begriffs zu Grunde legen. Zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten zur Nachhaltigkeit und Nachhaltigen Entwicklung berufen sich auf die Begriffsbestimmung der *World Commission on Environment and Development* (WCED) aus dem Jahr 1987. Diese wurde im sogenannten Brundtland-Bericht veröffentlicht, benannt nach der damaligen norwegischen Ministerpräsidentin Gro Halem Brundtland. Durch diese Begriffsbestimmung rückten die Konzepte von Entwicklung und Erhaltung in den Fokus, zwei Bereiche, die davor in der Regel als konträr zueinander behandelt wurden und die

fortan in der Beschäftigung mit Nachhaltigkeit als zusammengehörig diskutiert wurden und werden:

»Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs. It contains within it two key concepts: the concept of ›needs‹, in particular the essential needs of the world's poor, to which overriding priority should be given; and the idea of limitations imposed by the state of technology and social organization on the environment's ability to meet present and future needs.« (WCED 1987, Chapter 2, 1.)

Eine gemeinsam zugrunde gelegte Begriffsbestimmung reicht jedoch nicht aus, um die Unterbestimmtheit des Begriffs zu lösen, zumal die Bestimmung selbst stark im Vagen bleibt. Daher und aus der zum Teil populistischen Verwendung läuft der Begriff Gefahr, eine »leere Worthülse« zu werden (vgl. unter anderem Christen/Schmidt 2012; O'Riordan/Voisey 1997; Steurer 2001, 559). Manche Autor_innen postulieren entsprechend Nachhaltige Entwicklung (NE) sei ein Konzept, gegen das niemand wirklich Einwände erheben wollen würde: »Sustainable development is a neo-renaissance idea that covers the whole of human endeavour and planetary survival. Who could possibly oppose it?« (O'Riordan/Voisey 1997, 4). Es existieren jedoch Wege einer solchen Vagheit und Begriffsleere entgegenzuwirken (vgl. Kap. 2.4).

Der in den Diskussionen am häufigsten verwendete Begriff zur Thematik ist der der Nachhaltigkeit. Dieser erweckt den – wohl eher trügerischen – Eindruck, dass es ein erreichbares nachhaltiges Stadium gibt, auf das es hinarbeiten gilt, damit wir in einer nachhaltigen Welt leben. Ein solches Stadium wird jedoch nie vollständig erreicht werden, da der Prozess hin zu ›mehr Nachhaltigkeit‹ stets weitergeführt werden kann (Becker 2012, 67). Um den Prozesscharakter hervorzuheben, empfiehlt es sich, den Begriff der Nachhaltigen Entwicklung (NE) zu verwenden anstatt den der Nachhaltigkeit.⁹ Im

⁹ Die um den Begriff »Development« geführte Debatte ist mindestens so umfangreich wie die zum Nachhaltigkeits-Begriff. Auch hier liegen zahlreiche differente Begriffsbestimmungen und -verwendungen vor und der Kontext von »Entwicklung« wird in der ›Mainstream‹-Debatte anders bewertet als zum Beispiel im postkolonialen (vgl. für einen Überblick zu postkolonialen Auseinandersetzungen mit dem Entwicklungsbegriff Ziai 2010). Eine vertiefende Betrachtung der Diskussionen um Entwicklung würde den vorliegenden Rahmen sprengen und ist hier nicht von Nöten. Es wird aber stets mitgedacht, dass es sich dabei um einen kontroversen Begriff handelt, den es bei Versuchen der Implementierung näher in den Blick zu nehmen gilt.

Folgenden findet daher der Begriff NE Verwendung, selbst, wenn zitierte Autor_innen den Terminus Nachhaltigkeit verwenden.

Die WCED-Definition bringt die *intra- und intergenerationelle Ausrichtung* von NE auf den Punkt. Nachhaltige Entwicklung verhandelt sowohl die Interessen heute lebender Menschen als auch die zukünftiger Generationen.¹⁰ Im Zentrum steht die Frage, *wieviel* und *welche* Bestände für zukünftige Generationen erhalten werden sollen und *was* in *welchem Ausmaß* und in *welcher Weise* von heute lebenden Generationen für ihre eigenen Interessen genutzt werden kann. Statt von Beständen wird in der Literatur sehr häufig von Kapitalien gesprochen. Dabei werden verschiedenen Kapital-Formen identifiziert wie Natur-, Sach-, Human- oder Wissenskapital. Diese Bezeichnung versuche ich auf Grund der impliziten ökonomischen Konnotation zu umgehen. Wird diese Terminologie in der Literatur verwendet, sind damit in der Regel Elemente (zum Beispiel der Natur) gemeint, die von ökonomischer Bedeutung sind. Das trifft auf alle Kapitalformen zu (vgl. Steurer 2001, 546). In diesem Zusammenhang die Begriffsbezeichnung ›Bestand‹ zu verwenden, ist in der Literatur unüblich und in Bezug auf Humanbestand, sozialen Bestand oder Wissensbestand nicht besonders geläufig. Zudem ist eine Irreführung möglich, in dem Sinne, dass der Begriff für viele Leser_innen eher auf Elemente der Natur verweist statt auf Elemente des Sozialen oder Technischen. Dennoch ziehe ich ihn dem Begriff des Kapitals vor, da ich keine Sprache verwenden möchte, die den ökonomischen Fokus reproduziert.

Die erwähnte Frage, was und wieviel von etwas für zukünftige Generationen erhalten werden soll, stellt sich erst durch die Annahme, dass Verpflichtungen gegenüber zukünftigen Generationen existieren. Argumente dafür, dass solche Verpflichtungen bestehen, wurden von Philosoph_innen vielfach ausgearbeitet, selbst wenn andere genau dies bestreiten. Konrad Ott (2004) argumentiert, dass die sogenannten *No-obligation*-Argumente im Hinblick auf zukünftige Generationen nicht stichhaltig sind (zu den *No-obligation*-Argumenten vgl. auch Palmer 1994, 56–68). Diese *No-obliga-*

¹⁰ Einzelne Autor_innen verstehen NE auf eine Weise, dass ausschließlich die Interessen zukünftiger Generationen Beachtung finden und die der gegenwärtigen Individuen ignoriert werden. Ein solches Verständnis wird hier, wie bei den meisten NE-Forschenden, abgelehnt, da es den Gerechtigkeitsansprüchen, die als ethische Grundlage von NE angesehen werden, nicht genügt (vgl. Kap. 2.4).

tion-Argumente werden im Folgenden kurz umrissen sowie auch Otts Widerlegung derselben.

Ein *No-obligation*-Argument ist beispielsweise das *Future Individual Paradox*, welches unter anderem von Derek Parfit (1983) ausgearbeitet wurde. Es besagt, dass Handlungen nur moralisch falsch sein können, wenn Individuen dabei geschädigt werden, zukünftige Individuen aber in ihrer Individualität noch nicht bestehen und entsprechende Handlungen daher niemanden schädigen und nicht moralisch falsch sind. Zudem könnten zukünftige Individuen die Umstände, die sie vorfinden, nicht monieren, wenn sie durch diese Umstände erst zur Existenz gebracht wurden. Ott (2004, 86–88) führt gegen dieses Argument an, dass eine unzulässige Konfusion von Individualität und Personenstatus zu Grunde liegt. Auch wenn die konkrete Individualität zukünftiger Menschen noch nicht feststeht, so kann man davon ausgehen, dass sie Personen sein werden. Pflichten bestehen, so Ott, gegenüber Personen, nicht gegenüber deren spezieller Individualität.¹¹ Ferner ergeben sich äußerst kontraintuitive Konsequenzen, wenn man zugrunde legt, dass eine Person die Umstände, unter denen sie zur Existenz kam, nicht moralisch verurteilen kann. Beispielsweise könnten Jüdinnen und Juden, deren Eltern sich im Exil kennengelernt haben, gemäß solch einem Argument den Holocaust nicht verurteilen. Auch hier wird eine Unterscheidung in spezielles Individuum und moralischer Person unterschlagen.

Ein zweites *No-obligation*-Argument ist das sogenannte *Ignoranz-Argument*, wonach über zukünftige Präferenzen nicht genug bekannt ist, um diesen gemäß zu handeln und wonach solches Wissen nötig ist, damit Verpflichtungen generiert werden können. Das Argument ist laut Ott (ebd., 89) nicht stichhaltig, da davon ausgegangen werden kann, dass Präferenzen zukünftiger Generationen ähnlich zu denen heutiger Generationen sein werden, speziell im Hinblick auf die grundlegendsten Bedürfnisse. Zukünftig lebende Menschen werden anders sein als heute lebende Menschen, aber nicht grundlegend verschieden. Im Ignoranz-Argument wird *Alterität* mit *Alienität* verwechselt (vgl. Ott/Döring 2011, 63–64).

¹¹ Dies trifft in jedem Fall auf negative Pflichten zu. Im Hinblick auf positive Pflichten kann die spezielle Individualität gemäß dem hier vertretenen Ansatz durchaus eine Rolle spielen (vgl. Kap. 4.4). Da in Bezug auf zukünftige Generationen aber überwiegend negative (Nichtschädigungs-) Pflichten in dem Sinn, die soziale wie natürliche Lebensgrundlage nicht zu schädigen, im Vordergrund stehen, lässt sich das Argument hierauf anwenden.

Als weiteres *No-obligation*-Argument findet sich das sogenannte *Argument der nicht vorhandenen Ansprüche* (*No-claim argument*). Es besagt, dass zukünftige Personen gegenwärtig (noch) keine Rechte haben und darum keine Ansprüche geltend machen können, weshalb auch keine Verpflichtungen ihnen gegenüber bestehen. Dagegen lässt sich laut Ott (2004, 90) anführen, dass zukünftige Personen Rechte haben werden, sobald sie existieren, sofern man Menschen- und nationalstaatlichen Grundrechten als kulturelles und moralisches Erbe eine Langlebigkeit zugesteht, auf die es zu hoffen gilt. Nimmt man an, dass zukünftige Generationen bestehen und dass zukünftige Individuen Rechte haben werden, sobald sie existieren, verliert das *No-claim*-Argument an Stichhaltigkeit (ebd., 90).

Diese Argumentationslinien gegen die *No-obligation*-Argumente und für ein Bestehen von Verpflichtungen gegenüber zukünftigen Individuen werden hier als überzeugend angesehen und zugrunde gelegt.

Wie im Fall von Verpflichtungen gegenüber zukünftigen Generationen setzt auch der Aspekt der Interessen-Berücksichtigung *aller* heute Lebenden eine Prämisse voraus. Der Verantwortungsbereich der Handlungen – die innerhalb von Institutionen angeordnet oder von Individuen ausgeführt werden – gilt als über eine lokale Reichweite hinausgehend und als mit *globalen* Auswirkungen einhergehend. Damit gehen oftmals Theorien *globaler Gerechtigkeit* einher, die über Gerechtigkeit auf nationalstaatlicher Ebene oder der Ebene zwischenstaatlicher Beziehungen (die ebenfalls das Bild des unabhängigen Nationalstaat reproduzieren), hinausgehen (Hahn 2009, 12). Gemäß den Vertreter_innen *kosmopolitischer Theorien* wirkt das Modell unabhängig agierender Nationalstaaten, die vor allem für Gerechtigkeit innerhalb ihrer Bevölkerung einstehen sollen, in zunehmend globalisierten Gesellschaften überholt.¹² Zudem haben die NE betreffenden Handlungsfelder eine stark globale Ausrichtung (vgl. Kap. 1). Wichtige Argumente für die Existenz globaler Gerechtigkeitspflichten sind nach Iris Marion Young (2006), dass wir an diversen institutionellen Prozessen teilnehmen, die global strukturelle Ungerechtigkeit hervorbringen. Thomas Pogge (1989) argumentiert, dass die innerstaatliche Verteilung von Grundgütern heute mehr

¹² Kosmopolitische Theorien visieren globale Gerechtigkeitsordnungen an, womit sie konträr stehen zu partikularen Theorien, die Gerechtigkeitspflichten auf nationaler bzw. staatlicher Ebene ansiedeln (Hahn 2009, 19).

denn je von einer globalen Grundstruktur abhängt, und nach Charles Beitz (1999) ähneln internationale Beziehungen zunehmend einer innerstaatlichen Gesellschaft (für weitere Argumente für globale Gerechtigkeit vgl. Broszies/Hahn 2013, 12; 21). Diese Annahmen spiegeln eine der Hauptannahmen kosmopolitischer Positionen wieder. Sie besagen, dass Staaten nicht mehr autonom darin sein sollen, Gerechtigkeitsgrundsätze allein national festzulegen und durchzusetzen.

In dieser Arbeit wird zugrunde gelegt, dass die Argumente für globale Gerechtigkeitspflichten überzeugend sind. Mit Martha Nussbaums Fähigkeitenansatz wird im Weiteren auf einem kosmopolitischen Ansatz aufgebaut. Bezüglich der hier ebenfalls bedeutenden Theorie John Rawls' ist eine globale Erweiterung notwendig und plausibel (vgl. Kap.2.4).

Ein Weg, um der oben angesprochenen Beliebigkeit etwas entgegenzusetzen, ist die Entwicklung einer möglichst umfassenden Theorie Nachhaltiger Entwicklung. Solch eine Theoriebildung schafft eine *normative Grundlage* Nachhaltiger Entwicklung, die es ermöglicht, den Wirkungsbereich von NE zu spezifizieren, nachhaltige von weniger und nicht-nachhaltigen Zuständen auf transparentem Weg zu differenzieren und NE-Ansätze für die praktische Anwendung zu operationalisieren (Schultz et al. 2008, 470–471). Eine Auswahl an Ansätzen, die als NE-Theorie ausgearbeitet wurden, umreißt Kapitel 2.4.

Die Wahl sowie die konkrete Ausgestaltung eines NE-Ansatzes hängen dabei davon ab, welches Konzept von ›Natur‹ zugrunde gelegt wird (Rink et al. 2004, 12). Das Naturverständnis hängt zudem eng zusammen mit dem Gesellschaftsverständnis und damit, wie bzw. ob man Menschen in der Natur verordnet. Da das vertretene Naturverständnis (und auch das Gesellschaftsverständnis bzw. die Einbettung der Menschen im Natur – Kultur-Spektrum) sowohl für die Debatte um NE als auch in der Tierethik große Bedeutung hat, wird in Kapitel 2.1 das hier vertretene Naturverständnis ausgeführt. Für die Tierethik ist es insofern relevant, als dass wildlebende Tiere (oftmals auch undifferenziert alle nichtmenschlichen Tiere) ›der Natur‹ zugeordnet werden.

Im Anschluss an das Naturverständnis gibt Kapitel 2.2 einen Überblick über die Unterscheidung starker, schwacher und intermediärer NE-Positionen – wofür eine Konkretisierung dessen, was ›Natur‹ (nicht) ist, ebenfalls von Bedeutung ist – sowie der jeweils

2.1 Annäherung an den Begriff der ›Natur‹

zugrundeliegenden Argumente. Dieser Kenntnisstand ermöglicht eine Einordnung der jeweiligen Ansätze (Kap. 2.4) in stark, schwach oder intermediär, eine Differenzierung, die beim Einbezug nichtmenschlicher Tiere relevant ist. Kapitel 2.3 eröffnet einen kurzen Einblick in die wichtigsten Leitlinien, welche in der NE-Debatte häufig besprochen und als zentral für die Umsetzung Nachhaltiger Entwicklung angesehen werden.

Die Bedeutung nichtmenschlicher Tiere in den jeweiligen Theorien wird bereits bei der Darstellung in Kapitel 2.4 hervorgehoben. Kapitel 3 fasst diese zusammen und zeigt die wenigen Stimmen auf, die bisher schon für eine Inklusion nichtmenschlicher Tiere in NE-Ansätze argumentieren. Welche Theorie Nachhaltiger Entwicklung in dieser Arbeit als Grundlage dient, wird im Zwischenfazit I begründet, das auch die vorhergehenden Unterkapitel zusammenfassend resümiert.

2.1 Annäherung an den Begriff der ›Natur‹

Angelehnt an Dieter Rink et al. (2004, 14) wird hier von *Naturverständnis* gesprochen, wenn die wissenschaftliche, theoretische und konzeptionelle Betrachtung von Natur gemeint ist. Abgegrenzt davon werden die Begriffe *Naturbild* als lebensweltliche Vorstellungen von Natur und *Naturverhältnis*, wenn der praktische Umgang mit Natur besprochen wird. Es existieren eine Vielzahl an Ansätzen zur Systematisierung und Typologisierung von Perspektiven auf Natur, sowohl aus historischer, soziologischer, naturwissenschaftlicher als auch philosophisch-ethischer Perspektiven. Gemeinsam ist ihnen vor allem die Schwierigkeit, ›die Natur‹ und das Mensch-Natur-Verhältnis zu bestimmen (Mölders et al. 2004, 174), auch, weil die Frage, inwiefern der Mensch eher ein Natur- oder ein Kulturwesen ist, äußerst komplex ist (vgl. zu anthropologischen Annahmen hierzu Engels 2001b, 101–105). Es ist Monika Wächter (2004, 67) zuzustimmen, dass »die Frage danach, wie eine intakte Natur beschaffen sein sollte, [...] genauso unmöglich zu beantworten [ist], wie die nach einer intakten Gesellschaft«. Selbst, wenn es dabei gar nicht um *intakte* Natur gehen soll, sondern lediglich darum, was ›die Natur‹ ausmacht, so fallen die Antworten darauf so divers aus, wie auf die Frage, was ›die Gesellschaft‹ ausmache. Dadurch ist auch die Begriffs-Bedeutung des ›Natürlichen‹ äußerst schwierig. Sie ist abhängig vom jeweili-

gen Naturverständnis (vgl. Valsangiacomo 1998, 251). Aufgrund der Schwierigkeit, sich auf einen Naturbegriff festzulegen, kann die hier vorgenommene Begriffsbestimmung lediglich eine unvollständige Annäherung sein. Diese Annäherung ist jedoch wichtig, da es »keine triviale Frage [ist], welche ›Natur‹ oder welche ›Umwelt‹ eigentlich den Gegenstand ethischer Reflexion bildet« (Potthast 2011, 292).

Das in der Arbeit vertretene Naturverständnis befindet sich zwischen einem aristotelischen und einem naturalistischen Verständnis in Bezug auf die Kontextualisierung des Menschen in der Natur. Natur im *aristotelischen* Verständnis umfasst alles, was nicht vom Menschen gemacht wurde und stellt den Gegenpol zur menschlichen Kultur dar (vgl. Rink et al. 2004, 13; ein solches Naturverständnis wird zum Beispiel vertreten von Krebs 1997, 344). Demgegenüber setzt ein *naturalistisches* Naturverständnis der Natur alles Übernatürliche entgegen und zählt auch Menschen und ihre Artefakte zur Natur (vgl. Rink et al. 2004, 13).

Ich gehe davon aus, dass ›Natur‹ einen *graduellen Begriff* darstellt mit den äußersten Polen Wildnis (bestimmt als weitgehend unbeeinflusst von menschlichen Eingriffen) auf der einen Seite und stark überformten menschlichen Kulturlandschaften auf der anderen Seite (vgl. Ott 2010; Palmer 2010). Wildnis wird als natürlicher angesehen als Elemente, die vom Menschen stark beeinflusst oder generiert wurden wie beispielsweise begradigte Flussläufe, Weinberge, Reisterrassen oder mitteleuropäische Heidegebiete. Letztere Landschaftselemente sind dabei jedoch nicht automatisch der Nicht-Natur zuzurechnen. Ein exkludierender Natur-Kultur-Dualismus ist nicht haltbar (Sommer 2015a, 134) und auch der Mensch selbst sollte nicht vollständig losgelöst von Natur betrachtet werden. In ähnlichem Maß, wie die Frage hochkomplex ist, ob der Mensch eher ein Natur- oder ein Kulturwesen ist, ist auch die Frage nach der Natürlichkeit nichtmenschlicher Tiere diffizil. Sind Wildtiere natürlicher als domestizierte Tiere? Sollten domestizierte Tiere als Natur- oder als Kulturwesen angesehen werden? Wie sind sogenannte Kulturfolger einzuordnen? Es ist nicht Aufgabe dieser Arbeit, diese Fragen abschließend und eindeutig zu beantworten. Festzuhalten ist jedoch, dass es als falsch angesehen wird, nichtmenschliche Tiere lediglich unter Natur zu subsumieren. Als teilweise empfindungsfähige Individuen mit zum Teil hochkomplexen Sozialgefügen oder auch als stark von Menschen geformte Lebewesen stellen sie ebenso wenig lediglich ein Element der Natur dar, wie dies bei Menschen der Fall ist (vgl. Kap. 4.4).

Hinsichtlich der Frage, wie die Natur aus einem ökologietheoretischen Verständnis beschaffen ist, wird einem individualistischen Verständnis von Natur Vorrang gegeben, dieses jedoch mit ganzheitlichen Annahmen kombiniert. *Ganzheitliche* ökologische Naturverständnisse gehen davon aus, dass alles in ›der Natur‹ bzw. alle Elemente eines Ökosystems hochgradig miteinander vernetzt sind und die Gesamtheit eines Ökosystems entsprechend mehr ist als die Summe seiner Einzelkomponenten (Potthast 1999, 58). Ökosysteme sind nach dieser Perspektive sehr verletzlich und menschliche Eingriffe stellen eine Bedrohung mit zum Teil katastrophalen Konsequenzen dar (Wächter 2004, 40; 67).¹³ Gemäß *individualistischen* ökologischen Naturverständnissen ist eine derart intensive Vernetzung nicht gegeben, sondern lassen sich gemeinsame Artenvorkommen statt auf gegenseitige Angewiesenheit auf die gleichen Standortbedürfnisse der Arten und ihrer Individuen zurückführen. Lebensgemeinschaften werden als eine mehr oder weniger zufällige Arten-Kombination in einem bestimmten Raum angesehen (Piechocki 2015, 45). Natur bzw. Ökosysteme werden aufgefasst als sich kontinuierlich verändernd und menschliche Eingriffe gelten nicht kategorisch als Bedrohung, sondern als analog mit ohnehin auftretenden natürlichen Störungen¹⁴ (wie Überflutungen, Eiswinter, Stürme etc.), deren Ergebnis keine Verwüstung ist, sondern ein funktionsfähiger Naturzustand. Eine trefflich zusammengefasste Unterscheidung der beiden Perspektiven gibt Reinhard Piechocki (2015, 45):

»Der individualistische Ansatz unterscheidet sich vom holistischen durch drei Aspekte: a) einen Begriff von schutzwürdiger Landschaft hat nur der holistische, nicht aber der individualistische Ansatz; b) im Gegensatz zum holistischen Ansatz gibt es beim individualistischen keine Zwecke der Ökosysteme »an sich«, weil es keine Funktionen der Arten für den gesamten Organismus gibt. c) Funktionale Zwecke können daher nur von außen, d.h. durch die menschliche Gesellschaft gesetzt werden.«

In dieser Arbeit werden Ökosysteme als dynamische Systeme aufgefasst, die sich häufig im Wandel befinden. Es wird davon ausgegangen,

¹³ Dieser Perspektive liegt ein aristotelisches Verständnis von Natur zugrunde, wonach Menschen kein Teil der Natur sind, sondern im Gegenteil eher eine Bedrohung für dieselbe darstellen. Der Naturbegriff wird dabei synonym zum Ökosystembegriff verwendet, wie es in Bezug auf Nachhaltige Entwicklung beispielsweise auch im berühmten Brundtland-Bericht der Fall ist (vgl. Rink et al. 2004, 18).

¹⁴ Für eine ausführliche Diskussion des Störungsbegriffs in der Ökologie vgl. Potthast 1999, 72ff.

dass ein statisches Ökosystem-Verständnis veraltet ist (vgl. Potthast 1999, 119; Dierks 2016a, 175). Das ist relevant für Bewertungen von Ökosystem-Änderungen innerhalb der NE-Debatte, da nicht jede Ökosystem-Störung als zwingend negative Abweichung von einem positiven Gleichgewichtszustand gesehen wird.

Eine Sicht auf Ökosysteme als ›Superorganismen‹, innerhalb derer die Individuen vor allem zum Wohl des Ganzen beitragen, wird in dieser Arbeit abgelehnt. Diese ist sowohl aus naturwissenschaftlichen Gründen als auch aus Gründen der Weltanschauung nicht haltbar¹⁵ und wäre nicht im Einklang mit der hier vertretenen Tierethik-Position. Dennoch sollte nicht übersehen werden, dass komplexe Vernetzungen von Arten in Form von zum Beispiel Symbiosen bestehen und die Zusammenhänge innerhalb von Ökosystemen teilweise so komplex sind, dass ökologische Forschung sie nicht zur Gänze durchdrungen hat.¹⁶

Die Ereignisse, die sich in der Natur ohne menschliche Einmischung abspielen, werden aus ethischer Perspektive (auch) in dieser Arbeit als neutral gewertet. Natur wird weder normativ zum Sollens-Zustand erhoben, noch wird davon ausgegangen, dass Vorkommnisse, die, sofern sie die Handlung eines *moral agents* wären, negativ bewertet werden würden, zur Verpflichtung führen, etwas gegen sie zu tun. Es kann Gründe geben, in die Natur einzugreifen, um Ereignisse zu verhindern, die Menschen als negativ bewerten. Dies ist aber im jeweiligen Einzelfall kontextsensitiv zu untersuchen. Hierbei muss klar beleuchtet werden, *wer* aus *welchen Gründen* für diesen Eingriff plädiert. Ein ›*policing nature*‹ wird nicht verdammt, aber genauso wenig als Pflicht für moralisch handlungsfähige Menschen angesehen.¹⁷

¹⁵ Zum Zusammenhang von Weltanschauung und ökologischem Verständnis vgl. Piechocki 2015, 44–46; Potthast 1999, 57 und Wächter 2004, 43–44.

¹⁶ Auch halte ich das überwiegend naturschutzpolitische Argument für bedeutend, dass ein (zu) individualistisches Ökosystemverständnis dazu führen kann, menschliche Zerstörung zu leichtfertig hinzunehmen. Auch wenn Ökosystem-Störungen auf natürliche Weise in Form von Überflutungen, Stürmen und anderen sogenannten Naturkatastrophen schon immer Einfluss auf Ökosysteme hatten, sind diese anders zu bewerten als die durch menschliche Handlungen herbeigeführten Störungen, da Menschen für ihre Handlungen moralisch zur Rechtfertigung gezogen werden können, ein Sturm nicht. Naturschutzpolitische Argumente werden an dieser Stelle jedoch hintenangestellt, da dabei auch stark *Naturbild* und *Naturverhältnis* diskutiert werden, an gegebener Stelle jedoch auf *Naturverständnis* fokussiert wird.

2.2 Starke versus schwache Nachhaltigkeit

Was für ein Verständnis von ›Natur‹ angenommen wird, hat auch Einfluss darauf, ob innerhalb der NE-Debatte eine Position starker oder schwacher NE vertreten wird. Die Unterschiede dieser Positionen sowie ihre zugrundeliegenden Annahmen zur ›Natur‹ behandelt das nächste Kapitel.

2.2 Starke versus schwache Nachhaltigkeit

Die Konzepte (sehr) starker und schwacher NE¹⁸ differieren in erster Linie in Bezug auf die Frage nach der *Substituierbarkeit* natürlicher wie auch anderer Ressourcen und Bestände. Dies beinhaltet für die theoretische Untermauerung von NE zum Teil große Unterschiede. Bei einer Auseinandersetzung mit der Frage nach einer (un)möglichen vollständigen Substituierbarkeit muss jedoch bedacht werden, dass eine intensive Auseinandersetzung damit auf eine theoretische, ethisch-philosophische Auseinandersetzung hindeutet. Die Frage nach vollständiger Substituierbarkeit kann durchaus mit den in der Philosophie oft bemühten *life boat cases* verglichen werden.¹⁹ Sie weisen einen hohen Abstraktionsgrad auf und sind vor allem in Positionen *starker* Nachhaltiger Entwicklung dominant.²⁰

¹⁷ Die Thematik des *policing nature* wird unter anderem in der Umweltethik intensiv diskutiert. Für weiterführende Literatur zur Debatte in Bezug auf das Leiden wilder Tiere vgl. Cowen 2003; Horta 2010; Kirkwood/Sainsbury 1996; MacClellan 2012. Die Frage, ab wann ein Naturereignis ohne menschlichen Einfluss stattfindet, ist in Zeiten des anthropogen verursachten Klimawandels und der Schadstoffeinträge in beispielsweise die Weltmeere eine äußerst schwierige. Der Versuch einer Antwort wird hier nicht unternommen. Für die Arbeit relevant ist, dass eine Differenzierung zwischen Naturereignissen und menschlichen Handlungen gemacht wird und nicht davon ausgegangen wird, dass Menschen durch ihren ubiquitären Einfluss für jedes in der Natur auftretende Ereignis Verantwortung tragen.

¹⁸ Nach der Aufteilung von Kerry Turner (1993) besteht zusätzlich die Form sehr schwacher Nachhaltiger Entwicklung. Da sich sehr schwache NE lediglich am kontinuierlichen Wachstum des Brutto-Sozial-Produktes (BSP; zunehmend auch als BIP, Brutto-Inlands-Produkt, bezeichnet) orientiert, ergibt es jedoch keinen Sinn, bei einer solchen Position von *Nachhaltiger* Entwicklung zu sprechen, weswegen sie im Weiteren außen vor bleibt. Das BSP ist eine ökonomische Messgröße, die ausschließlich wirtschaftliche Aktivitäten misst und anhand derer keine Aussage zur gesellschaftlichen Wohlfahrt getroffen werden kann, wenn das Verständnis von Wohlfahrt über rein ökonomische Faktoren hinausgeht.

¹⁹ Vielen Dank an Thomas Potthast für diese Anregung.

Im Hinblick auf Substituierbarkeit muss zudem unterschieden werden zwischen der Frage danach, ob sie grundsätzlich *möglich* wäre und ob sie – sollte sie möglich sein – *gewünscht* ist bzw. sein sollte. Diese Differenzierung zwischen empirischer und normativer Substituierbarkeitsfrage wird trotz bedeutender Implikationen im Diskurs oftmals nicht deutlich gemacht.

Da ein grundlegender Kenntnisstand über die Differenzen schwacher, (sehr) starker und intermediärer NE-Positionen eine Einordnung der jeweiligen Ansätze ermöglicht, und diese Unterscheidung in der NE-Literatur eine gewisse Prominenz erreicht hat, werden die verschiedenen Positionen hier kurz umrissen. Dieser Überblick hilft zudem zu einem besseren Verständnis, auf welchen theoretischen Annahmen die einzelnen Positionen aufbauen und welche für einen Einbezug nichtmenschlicher Tiere am fruchtbarsten sind.

Die Position *schwacher Nachhaltiger Entwicklung* wird geleitet von der Annahme, dass natürliche Ressourcen bzw. die nutzbaren Teile der Biosphäre vollständig durch ›Human‹- und Sach-Bestände ersetzt werden können. Zentral ist hier das *Substitutionsprinzip*, welches gekennzeichnet ist durch die Gleichrangigkeit der einzelnen Bestände in Bezug auf ihre Fähigkeit zur Nutzenmaximierung bzw. Steigerung der Gesamtwohlfahrt.²¹ Gemäß schwacher NE ist ein System nachhaltig, solange der Gesamtbestand konstant bleibt oder wächst (Steurer 2001, 551). Der nutzbare Teil der Biosphäre kann entsprechend abgebaut werden, solange er durch eine andere Bestandsform substituiert wird. Der durchschnittliche Nutzen zukünftiger Generationen soll dem heutigen Durchschnittsnutzen entsprechen (oder gegebenenfalls ansteigen), damit von NE gesprochen werden kann. Durch welche Art von Bestand dieser Nutzen gestiftet wird, ist irrelevant, solange die Nutzensumme gleich bleibt und die Substitution eines Bestandes durch einen anderen zur Maximierung des gesellschaftlichen Wohlergehens führt. Positionen, die bestimmte

²⁰ Das deckt sich mit der Beobachtung, dass viele Positionen starker NE philosophisch ausgerichtet sind, wohingegen die meisten Positionen schwacher NE in der Ökonomie zu verorten sind und intermediäre Ansätze verstärkt aus praxisnahen Bereichen stammen.

²¹ Vertreter_innen der schwachen NE lassen sich häufig in der utilitaristischen Theorie und/oder Ökonomik verorten, da sich der Ansatz gut in neoklassische Wachstumstheorien integrieren lässt und der Fokus auf Nutzenmaximierung auch im Utilitarismus zentral ist. Für die ökonomischen Grundlagen, auf die Positionen schwacher NE aufbauen, vgl. Ott/ Döring 2011, 108–145.

Formen von Naturbeständen erhalten wollen und Grenzen der Substituierbarkeit sehen, gelten bereits als vermittelnde Positionen. Positionen der schwachen NE wohnt ein gewisser Technikoptimismus inne. Es wird davon ausgegangen, dass technische Innovationen es immer weiter ermöglichen, natürliche Kreisläufe und Ressourcen zu ersetzen.

Als Antwort auf die Frage, wieviel von welchen (natürlichen wie künstlichen) Beständen zukünftigen Generationen hinterlassen werden soll, gilt: das intergenerationelle Vermächtnis sollte die Form eines *konstanten Gesamtbestands an Kapitalien* haben, es wird konzeptualisiert als »non-declining utility over time« (Schultz et al. 2008).

Vertreter_innen schwacher NE, wie zum Beispiel David Pearce (1991), argumentieren anthropozentrisch. Theoretisch wäre es denkbar, schwache NE mit einer physiozentrischen Position in Einklang zu bringen.²²

»Man kann durchaus die Position vertreten, dass zwar alles Natürliche, das für den Menschen irgendwie nützlich ist, durch Artefakte technisch substituiert werden kann, dass aber diese Substitution aufgrund des Selbstwertes des zu Substituierenden moralisch unerlaubt sei. Man könnte dann zwar substituieren, dürfte aber nicht.« (Ott/Döring 2011, 113)

In der Theorie können auch Positionen schwacher NE nichtmenschliche Tiere einbeziehen. Diese werden hier bisweilen unter Natur subsumiert und gelten damit als vollständig substituierbar. Menschen

²² In der Umweltethik werden diejenigen als physiozentrische Positionen bezeichnet, in denen davon ausgegangen wird, dass nicht lediglich Menschen ein moralischer Selbstwert zukommen sollte. Hierzu zählen tierethische Positionen wie Sentientismus (alle empfindungsfähigen Lebewesen haben einen moralischen Selbstwert), Biozentrik (alle Lebewesen haben einen moralischen Selbstwert), Holismus (alles, das existiert, hat moralischen Selbstwert) und Ökozentrik (Ökosysteme, Arten und Prozesse wie die Evolution haben moralischen Selbstwert). Mit Selbstwert ist ein Wert gemeint, den jemand oder etwas *an sich* besitzt und der nicht daher rührt, dass er_sie oder es anderen irgendeine Form von Nutzen stiftet oder zu anderen in irgendeiner Art von Beziehung steht (vgl. Bossert/Schlegel 2022). Selbstwert wird differenziert vom Begriff des Eigenwerts, der einem Objekt zukommt, wenn es wegen bestimmter ihm innewohnender Charakteristika wertgeschätzt wird. In der Literatur findet sich eine uneinheitliche Verwendung der Begriffe. Martin Gorke beispielsweise verwendet in *Eigenwert der Natur* (2010) den Begriff Eigenwert für das hier vertretene Verständnis von Selbstwert. Für eine kritische Kommentierung der Differenzierung zwischen Selbst- und Eigenwert vgl. Engels 2001a, 71–72.

kommt ein Selbstwert zu, sie gelten nicht als substituierbar. Werden nichtmenschliche Tiere zusätzlich zu Menschen in die Gemeinschaft der moralisch Berücksichtigungswürdigen aufgenommen, kann argumentiert werden, dass sie nicht einfach substituierbar sind wie zum Beispiel natürliche Ressourcen. Es sind mir jedoch keine Autor_innen bekannt, die eine Position schwacher NE vertreten und gleichzeitig nichtmenschliche Tiere als nicht-substituierbare Mitglieder der Moralgemeinschaft auffassen. Mehr konzeptionelle Offenheit für den Einbezug nichtmenschlicher Tiere bieten starke und sehr starke NE-Positionen.

Positionen *starker Nachhaltiger Entwicklung* suchen, ausgehend von der Annahme von Grenzen der Biosphären-Inanspruchnahme, nach einem vertretbaren Ausmaß für ressourcenbasierte ökonomische Produktionsprozesse. Hervorgehoben wird der starke Konnex ökonomischer und anderer gesellschaftlicher Systeme mit den Ökosystemen sowie die Abhängigkeit von Technikentwicklung etc. von natürlichen Ressourcen. Es wird ein enger Zusammenhang zwischen funktionierenden Gesellschaften und funktionierenden Ökosystemen mit ihren Leistungen (*Ecosystem Services*; vgl. Armsworth et al. 2007; Chaudhary et al. 2015; zur ethischen Bewertung vgl. Jax et al. 2013)²³ angenommen. Entsprechend wird nicht wie in der schwachen NE von einer vollständigen Substituierbarkeit von natürlichen Ressourcen und funktionierenden Ökosystemen durch andere Bestände ausgegangen, sondern von einer großflächigen (aber nicht vollständigen) Komplementarität zwischen Naturbeständen und Sachbeständen.

Der Gesamtbestand an (nutzbarer) Natur sollte konstant gehalten werden und ist nicht durch künstlich Generiertes oder durch Wissensbestände substituierbar (sogenannte *Constant Natural Capital Rule*). Innerhalb der verschiedenen Formen von Naturbeständen kann jedoch in einem gewissen Maß substituiert werden (Ott/Döring 2011, 181).

Für die *Constant Natural Capital Rule* können neben instrumentellen Wert-Argumenten auch eudämonistische umweltethische Argumente oder tierethische Habitatschutzargumente sprechen (ebd., 151). Die Komplementaritätsthese bezieht sich lediglich auf instrumentelle Werte der Natur, die in ökonomischen Produktionsprozessen eine Rolle spielen. Sie stellen jedoch nur eine Wertkategorie

²³ Für die internationale Klassifizierung von Ökosystemleistungen vgl. www.cices.eu (zuletzt geprüft am 28.02.2022.).

neben vielen dar. Die Annahme, dass sich Naturbestände nicht in großem Umfang durch künstliche Elemente substituieren lassen, lässt sich ebenso aus Selbstwerten und eudämonistischen Werten ableiten.

Vertreter_innen starker NE argumentieren überwiegend anthropozentrisch. Sie führen dabei Gründe an, weshalb natürliche Ressourcen und Ökosysteme für Menschen konstant erhalten werden sollten. Diese Position lässt sich jedoch überzeugend mit physiozentrischen Ansätzen verbinden, da ausreichend Begründungsfläche gegeben ist, um aus sentientistischer Perspektive für eine Umsetzung der *Constant Natural Capital Rule* zu argumentieren, wie es beispielsweise Ott und Döring (2011) stellenweise unternehmen. Eine solche Argumentation ist auch aus biozentrischer oder holistischer Sichtweise denkbar. Je mehr Entitäten allerdings ein Selbstwert zugeschrieben wird, desto wahrscheinlicher ist es, dass eine sehr starke NE vertreten wird.

In Positionen *sehr starker Nachhaltiger Entwicklung* wird überhaupt keine Möglichkeit zur Substitution zwischen Naturbeständen und anderen Beständen als gegeben angesehen.²⁴ Begründet wird das häufig normativ mit einem Selbstwert aller Lebewesen (Biozentrik) oder aller Entitäten (Holismus)²⁵ oder aber mit empirisch-ökologischen Argumenten wie einer *vollständigen Komplementarität* zwischen funktionierenden Ökosystemen und ihren natürlichen Ressourcen und anderen Beständen.

Vertreter_innen sehr starker NE wie zum Beispiel Livia Boscardin (2017), stellen die ökologische Komponente der NE über andere Dimensionen wie sozio-ökonomische, da die Biosphäre Grundlage allen existierenden Lebens auf dem Planeten und somit aller Gesellschaften darstelle. Ein solcher Fokus auf die Ökologie wird auch für die *starke* NE häufig proklamiert, wobei meist der Vorwurf mit-

²⁴ Die Literatur hierzu ist uneinheitlich. Des Öfteren wird die starke NE als Ansatz dargestellt, der von einer vollständigen Komplementarität ausgeht (zum Beispiel bei Steurer 2001; Tremmel 2012). Sehr starke NE wird in diesen Ausführungen meist außen vorgelesen. Positionen starker NE gehen nach dem hier vertretenen Verständnis jedoch nicht von einer vollständigen Komplementarität aus, sondern einer weitgehenden. Es lassen sich in ihnen überzeugende Gründe für Substitutionsmöglichkeiten benennen. Ansätze, die überhaupt Substitutionsmöglichkeiten von Naturbeständen annehmen, wenn auch geringe, werden oftmals bereits als intermediäre Position klassifiziert. Diese Klassifizierung wird den Positionen starker NE jedoch nicht gerecht, die solche Substitutionsmöglichkeiten differenziert nach der Überzeugungskraft zugrundeliegender Argumente akzeptieren oder ablehnen.

²⁵ Für die ethischen Begründungsweisen, die Biozentrik und Holismus zugrunde liegen, vgl. Engels 2016 und Dierks 2016b.

schwingt, die anderen Komponenten von NE zu vernachlässigen. Je nach Ausrichtung des Ansatzes kann dieser Vorwurf zurückgewiesen werden. So kann in einer Position starker NE durchaus kohärent dafür argumentiert werden, dass im Konfliktfall bestimmte soziale Errungenschaften vorrangig vor bestimmten natürlichen Ressourcen erhalten und weiter ausgebaut werden sollten, beispielsweise wenn die sozialen Errungenschaften für das Funktionieren einer Gesellschaft konstitutiv sind und die natürlichen Ressourcen empirisch belegt in gewissem Umfang durch technische substituiert werden können. Ob dieser Vorwurf für die starke NE zutrifft oder nicht, ist entsprechend von der Argumentationsausrichtung der jeweiligen Autor_innen abhängig.

Positionen *intermediärer bzw. vermittelnder Nachhaltiger Entwicklung* verbinden Aspekte der schwachen und starken NE. Gemäß diesen Positionen sind Sachbestände, natürliche Ressourcen und ökonomisch verwertbare Ökosystemleistungen teilweise substituierbar und teilweise komplementär. »Diese vermittelnden Konzepte wenden sich gegen Pauschalisierungen und plädieren für eine empirische Prüfung im Einzelfall anhand unterschiedlicher Maßstäbe und Ziele.« (Ott/Döring 2011, 155) Substitutionen gelten als zulässig, solange das sogenannte »kritische Naturkapital« nicht angegriffen wird. Als »kritisches Naturkapital« wird der Teil derselben angesehen, der für menschliche Wohlfahrt und funktionierende menschliche Gesellschaften essentiell ist, wie die globalen Stoffkreisläufe und wichtigsten Ökosystemfunktionen. Dieser Teil ist für Vertreter_innen intermediärer Positionen, wie zum Beispiel Armin Grunwald und Jürgen Kopfmüller (2012), nicht substituierbar, unabhängig von der Menge anderer Bestände (Schultz et al. 2008, 469).

Da ein zwar näher zu bestimmender, aber nicht unerheblicher Teil der Biosphäre gemäß dieser Positionen als substituierbar gilt, argumentieren Vertreter_innen eher aus anthropozentrischer Perspektive als aus physiozentrischer. Aus physiozentrischer Sicht ist es nicht erlaubt, dass ein erheblicher Teil der Naturbestände substituierbar ist, da bestimmten Elementen der Biosphäre entweder ein moralischer Selbstwert zukommt oder selbstwerthafter Individuen als Lebensgrundlage dient. Wie bei der schwachen NE ist es zwar theoretisch möglich, dass Physiozentriker_innen einen intermediären Ansatz vertreten, entsprechende Autor_innen sind mir jedoch nicht bekannt.

2.2 Starke versus schwache Nachhaltigkeit

Zur Veranschaulichung der Differenzen innerhalb der einzelnen NE-Positionen dient die folgende Überblicks-Tabelle (Abbildung 1). Sie zeigt auch, welche Positionen für den Einbezug nichtmenschlicher Tiere leichter zugänglich sind als andere. Welche Position entsprechend in dieser Arbeit favorisiert wird, führt der darauffolgende Abschnitt dieses Unterkapitels aus.

Schwache NE	Intermediäre NE-Positionen	Starke NE	Sehr starke NE
<ul style="list-style-type: none"> • Anthropozentrisch • Naturbestand vollständig substituierbar • Die konventionelle Kosten-Nutzen-Analyse findet Anwendung bzgl. der Nutzung des Naturbestands • Vertreter_innen zum Beispiel Pearce 1991 	<ul style="list-style-type: none"> • (Schwach) ökorelational-anthropozentrisch • Naturbestand teilweise substituierbar, teilweise komplementär (dann sog. „kritisches Naturkapital“) • Eine ökologisch erweiterte Kosten-Nutzen-Analyse findet Anwendung bzgl. der Nutzung des Naturbestands • Vertreter_innen zum Beispiel Grunwald/Kopfmüller 2012 	<ul style="list-style-type: none"> • (Stark) ökorelational-anthropozentrisch, wenige physiozentrische Ansätze • Naturbestand überwiegend komplementär zu anderem Kapital, Substitution innerhalb der Bestände des Naturbestands möglich • Anwendung der ökologischen Kosten-Nutzen-Analyse bzgl. der Nutzung des Naturbestands stark eingeschränkt • Vertreter_innen zum Beispiel Ott/Döring 2011 	<ul style="list-style-type: none"> • Physiozentrisch • Naturbestand vollständig komplementär zu anderen Beständen, auch innerhalb der Bestände des Naturbestands Substitution ausgeschlossen • Kontra Kosten-Nutzen-Analyse bzgl. der Nutzung des Naturbestands • Vertreter_innen zum Beispiel Boscardin 2017

Abbildung 1: Vergleich der NE-Positionen (eigene Darstellung, modifiziert nach Steurer 2001)

Abschließend zum Überblick über die Differenzierung in schwache, (sehr) starke und intermediäre NE werden wichtige Argumente darauf hin bewertet, wie überzeugend sie sind, um daraus zu folgern, welche der Positionen insgesamt als die vorziehungswürdigste erscheint.

Ein wichtiger Kritikpunkt an der schwachen NE und dem Einräumen zu großer Substitutionsmöglichkeiten in der intermediären ist, dass es – in Anbetracht der möglichen Folgen versagender Ökosystemfunktionen – viel zu riskant ist, auf die Eventualität technischer Substitute für all die vielfältigen Ökosystemfunktionen zu vertrauen. Die Multifunktionalität ökologischer Systeme erschwert eine technische Substitution und spricht gegen Substitutionsversuche. Gegen intermediäre Positionen lassen sich zudem Bedenken äußern im Hinblick auf die Möglichkeit, kritische Naturbestände von unkritischen zweifelsfrei zu differenzieren und somit in der komplexen Interdependenz ökosystemarer Gefüge eine Grenze zwischen Notwendigem und Überflüssigem zu ziehen.

Gegen die sehr starke NE lässt sich anbringen, dass die Annahme einer vollständigen Nicht-Substituierbarkeit von Naturbeständen nicht notwendig und nicht sinnvoll ist. So ist es denkbar, dass bestimmte natürliche Ressourcen durch künstlich generierte ersetzt werden können und zugleich weder tierethische noch eudämonistische oder andere Argumente dafür sprechen, sie zwingend zu erhalten. Von einer faktischen und normativen Nicht-Substituierbarkeit alles Natürlichen auszugehen, erscheint dogmatisch. Dogmatismen gilt es äußerst kritisch zu betrachten und intensiv zu reflektieren, da wenige bis keine Annahmen als unveränderlich wahr angesehen werden sollten (vgl. Chalmers 2007, 71, 96).

Ein bedeutendes Argument für die starke und sehr starke NE ist zum einen die Tatsache, dass es nicht ausschließlich darum gehen sollte, was substituiert werden *kann*, sondern immer auch darum, was substituiert werden *darf*. Die tieferen Wertfragen, die hinter dieser Problematik stecken, dürfen nicht aus der Debatte um Nachhaltige Entwicklung ausgelagert werden, sie sind diesen immanent und müssen explizit behandelt werden (vgl. Ott/ Döring 2011, 151–152).

Zum anderen sind die starke NE und sehr starke NE offen(er) für eine *tierethische Erweiterung*. Zwar sprechen auch aus einer ausschließlich anthropozentrischen Perspektive die Argumente für starke NE, da Naturbestände aus den vielschichtigen Gründen, die im nächsten Abschnitt umrissen werden, für gegenwärtige und zukünftige Menschen erhalten werden sollten. Für eine Inklusion empfindungsfähiger nichtmenschlicher Tiere ist die konzeptionelle Offenheit für deren Beachtung aber selbstverständlich grundlegend. Es kann eine Argumentationslinie ausgebaut werden, so dass *in der Theorie* auch Positionen schwacher NE nichtmenschliche Tiere einbeziehen können (vgl. oben). Ich möchte hier folglich nicht behaupten, dass es die Positionen schwacher, und auch intermediärer, NE in der Theorie nicht zulassen, tierethisch erweitert zu werden. Die Tatsache, dass in bestehenden Ansätzen ausschließlich starke (und sehr starke) NE-Positionen über den Anthropozentrismus hinausgehen, spricht jedoch dafür, dass der ökonomische Hintergrund schwacher NE wenig Raum für eine solche Erweiterung um nichtmenschliche Tiere lässt.

Auch führt die Ungewissheit bezüglich der Präferenzen zukünftiger Generationen dazu, dass es ethisch angemessener scheint, mehr der momentan noch existierenden ›Bestände‹ der Biosphäre zu erhalten als weniger. Dadurch bleibt zukünftig lebenden Individuen eine größere Wahlfreiheit hinsichtlich dessen, welche ihrer Präferenzen

erfüllbar sind. Des Weiteren sprechen überzeugende Argumente dafür, bei bestehender Ungewissheit das *Vorsorgeprinzip* anzuwenden (vgl. dazu Cranor 2004). Dieses Prinzip bezieht sich nicht ausschließlich auf die Ungewissheit bezüglich der Präferenzen zukünftiger Generationen, sondern auch auf die Ungewissheit hinsichtlich der Möglichkeiten technischer Substituierung natürlicher Kreisläufe und Ressourcen (vgl. Ott/Döring 2011, 168). Dies entspricht in Teilen dem Argument, welches bereits gegen die schwache NE genannt wurde. Hinzu kommen die Kritikpunkte am Paradigma eines ständig weiterzuführenden Wirtschaftswachstums (vgl. Paech 2019; 2012), welche die Vorzugswürdigkeit der intermediären, starken und sehr starken NE gegenüber der schwachen NE untermauern. Dieses häufig kritisierte Paradigma liegt der neoklassischen Ökonomie zugrunde, welche wiederum die Grundlagen schwacher NE stellt.

Die schwache NE hat entsprechend eine geringe Überzeugungskraft. Mit der starken NE geht einerseits die oben benannte Dogmatismus-Gefahr einher. Andererseits ist die Annahme einer vollständigen Komplementarität von Naturbeständen und Sachbeständen – als anderes Extrem zur schwachen NE – ebenso keinesfalls überzeugend. Als überzeugendste Ansätze ergeben sich die intermediären und starken NE-Positionen, welche weder von einer vollständigen Substituierbarkeit, noch einer vollständigen Komplementarität ausgehen, sondern vermittelnde Positionen darstellen.

2.3 Leitlinien Nachhaltiger Entwicklung

Die eben aufgeworfenen Fragen nach möglicher Substituierbarkeit von Naturbeständen verweisen auf die Herausforderung, festzulegen, wie gerechte intra- und intergenerationelle Verteilung verschiedener Bestände aussehen kann. Um mit dieser Herausforderung umzugehen, sollen unter anderem gewisse Leitlinien eine Orientierung bieten.²⁶ Häufig werden dabei in der NE-Debatte die Trias Effizienz, Suffizienz und Resilienz als wichtigste Leitlinien aufgeführt. Neben diesen drei wird auch Konsistenz oftmals als Leitlinie genannt.

Mit Umsetzung der Leitlinie *Effizienz* wird danach gestrebt, durch den Einsatz derselben Menge natürlicher Ressourcen und Öko-

²⁶ Das Unterkapitel 2.3 baut auf einem Ausschnitt aus einem mit den Kolleg_innen Simon Meisch und Lieske Voget-Kleschin gemeinsam erarbeiteten Beitrag auf (Meisch et al. 2020).

systemleistungen eine größere Menge an gewünschten Ergebnissen (in der Regel Güter) zu produzieren bzw. die am heutigen Maßstab gemessene gleiche Menge an Gütern unter Einsatz einer geringeren Menge natürlicher Ressourcen und Ökosystemleistungen zu erzeugen. Das Verhältnis von eingesetzten Ressourcen und Ökosystemleistungen zu Ergebnissen soll folglich im Sinne der NE verbessert werden (Linz 2004, 8).

Die Leitlinie *Suffizienz* steht für Bemühungen um Lebensstile mit nachhaltigerer Wirkung. Welche Lebensstile aus welchen Gründen als nachhaltiger gelten können, ist Frage einer kontroversen Diskussion. Viele Forschungsarbeiten zur Suffizienz sind sich allerdings einig darüber, dass Suffizienz sich nicht allein auf individuelles (Nicht-)Handeln im Privaten beziehen kann, sondern dass Suffizienz »auch oder sogar genuin politische Entscheidungen braucht und als Grundlage einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung dienen kann und soll« (Meisch et al. 2020, 13). Mit diesem Verständnis fragt Suffizienz ebenso danach, »wie das dominierende Wohlstandsverständnis, das eng an materielle Güter geknüpft ist, modifiziert werden kann, damit Gesellschaften einen Weg einschlagen (können), der schonend und vorausschauend mit Lebensgrundlagen umgeht« (ebd., 13).

Durch den Einbezug der Leitlinie *Resilienz* in eine NE-Transformation soll eine Qualitäts-Verbesserung der natürlichen Umwelt erzielt werden, wobei hier vor allem auf die Aspekte der natürlichen Umwelt abgezielt werden, die Menschen zu Gute kommen und von (irgendeinem) Nutzen sind. Klassischerweise wird zur Anwendung dieser Leitlinie gefordert, Ressourcen aus einem Ökosystem nur soweit zu entnehmen bzw. das System zu Nutzungszwecken nur soweit zu modifizieren, wie das System sich von alleine wieder »erholen« kann.

Konsistenz zielt in diesem Zusammenhang auf ein möglichst »harmonisches« Zusammenspiel von Natur und Technik ab. Menschliche Produktionsprozesse sollen so gestaltet werden, dass negative Folgen für die natürliche Umwelt vermieden oder zumindest reduziert werden. Die Entwicklung neuer, nachhaltigerer Methoden der Warenproduktion gelten als erstrebenswert, sodass Technik keine bzw. möglichst geringe Auswirkungen auf die natürliche Umwelt hat. »Industrielle Stoffwechselprozesse dürfen die natürlichen nicht stören. Beide sollen einander möglichst ergänzen oder gar verstärken. Sofern das nicht möglich ist, sollen Natur schädigende Stoffe

2.4 Ethisch-philosophische Grundlagen

störsicher in einem eigenen technischen Umlauf geführt oder [...] ausgemustert werden.« (Linz 2004, 9).

Zwischen den Leitlinien Effizienz und Suffizienz besteht ein enger Zusammenhang. Effizienzmaßnahmen versprechen nur in Zusammenhang mit Suffizienzmaßnahmen Erfolg (vgl. Linz 2004; Ott/Döring 2011; Scherhorn 2008). Dies ist unter anderem auf sogenannte *Rebound-Effekte* zurückzuführen.²⁷ Um diese Effekte zu reduzieren, müssen Menschen aufhören, immer mehr zu konsumieren, also der Forderung nach Suffizienz nachkommen (vgl. dazu ausführlich Meisch et al. 2018).

Die Leitlinien dienen als »zentrale Orientierungen« (Linz 2004, 7) dafür, ob Handlungen, Gesellschaftsentwicklungen, Maßnahmen etc. als für eine NE-Transformation förderlich (wenn sie den Leitlinien entsprechen bzw. sie umsetzen) oder hinderlich (wenn sie konträr zu den Leitlinien stehen) angesehen werden können.

2.4 Ethisch-philosophische Grundlagen

Ziel dieser Arbeit ist es, Schritt für Schritt eine tierethische NE-Theorie auszuarbeiten. Daher ist die Untersuchung bestehender ethisch-philosophischer NE-Ansätze, welche die normativen Grundlagen *explizit benennen* und vertiefen, notwendig und zielführend. Obwohl es eine unüberschaubare Fülle an wissenschaftlichen Arbeiten zur Nachhaltigen Entwicklung gibt, sind Ansätze, die sich explizit mit den *ethischen* Grundlagen derselben auseinandersetzen bzw. solche entwickeln, eher selten. Ein exemplarischer Teil dieser Ansätze wird im folgenden Unterkapitel beleuchtet: die Theorie starker Nachhaltigkeit von Konrad Ott und Ralf Döring (2011), die Theorie der Generationengerechtigkeit von Jörg Tremmel (2012), der sogenannte HGF-Ansatz von unter anderem Jürgen Kopfmüller (2001), die Per-

²⁷ »Der Begriff Rebound-Effekt beschreibt, dass eine durch Effizienz erreichte Einsparung des Ressourcenverbrauchs, der für die Produktion eines Gutes benötigt wird, durch einen Mehrkonsum dieses Gutes aufgezehrt wird (Santarius 2014). Typische Beispiele sind, dass Automotoren immer effizienter, die Autos aber gleichzeitig wesentlich größer und schwerer geworden sind, so dass der Benzinverbrauch pro Personenkilometer nicht gesunken ist (Profijt 2018; kritisch dagegen Becker 2019), oder dass der Energieverbrauch für die Heizung von Räumen (zum Beispiel in privaten Wohnungen) gesunken ist, die Räume jedoch gleichzeitig auf eine höhere Temperatur geheizt werden (De Haan et al. 2015).« (Meisch et al. 2020, 14).

spektive auf intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit von Felix Ekardt (2005) sowie der Vorschlag einer Nachhaltigkeitsethik von Christian Becker (2012).²⁸

Da – wie zu zeigen ist – die Theorie starker Nachhaltigkeit von Ott und Döring für das hier vertretene tierethische Unterfangen eine geeignete Grundlage darstellt, beschränkt sich die Darstellung darauf, ihren Ansatz detaillierter auszuführen und die anderen lediglich zu umreißen. Damit soll nicht die Rolle anderer Ethik-Ansätze Nachhaltiger Entwicklung unterbewertet werden. Gerade auf Grund der Rarität sind gute normative Grundlagenevaluierungen von NE bedeutend. Eine detaillierte Ausführung all dieser Ansätze wäre hier aber nicht zielführend.

Jörg Tremmel befasst sich in seinem Buch *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit* (2012) mit den Fragen, ob eine Generation den nachfolgenden Generationen überhaupt etwas schuldig ist und wenn ja, was und wieviel davon (ebd., 30). Diese drei Fragen sind für NE-Theorien grundlegend, jedoch betont Tremmel, dass er eine Gerechtigkeitstheorie entwirft und keine NE-Theorie. Nach Tremmels Auffassung stehen intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit miteinander in Konkurrenz. Die These vieler NE-Theoretiker_innen (wie zum Beispiel Ott, Döring und Kopfmüller), dass sie sich gegenseitig bedingen, zweifelt Tremmel an. Er sieht dafür weder einen theoretischen noch einen empirischen Beweis gegeben und lastet dies der NE-Debatte an. Aus diesem Grund möchte er explizit keine NE-Theorie entwickeln. Verpflichtungen gegenüber zukünftigen Generationen sieht Tremmel aber als gegeben an, wodurch eine Theorie der Generationengerechtigkeit notwendig wird. Nach Tremmel geben ›klassische‹ Gerechtigkeitstheorien vor allem Antworten auf Fragen intragenerationeller Gerechtigkeit. Daher ist die Entwicklung einer neuen Gerechtigkeitstheorie von Nöten, die intergenerationelle

²⁸ Die im Folgenden diskutierten Beiträge deutschsprachiger Autoren verarbeiten in ihren Büchern auch den englischsprachigen Forschungsstand maßgeblich mit, so dass hier kein Sprachen-Bias zu erwarten ist. Ein weiterer philosophischer NE-Ansatz in Buchlänge ist Bryan Nortons Werk *Sustainability. A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management* (2005). Dieses ist vor allem in umweltethischen Kreisen viel besprochen. Wie der Untertitel erwarten lässt, stellt Norton in seiner Auseinandersetzung mit NE die Umwelt stark in den Mittelpunkt und sieht »sustainability« an als »a unifying normative idea for environmentalism« (ebd., 360). Auf Grund dieser thematischen Einengung Nachhaltiger Entwicklung wird Nortons Ansatz an dieser Stelle nicht dargestellt, ohne damit seine Relevanz, vor allem innerhalb der umweltethischen Debatte um NE, in Abrede stellen zu wollen.

Gerechtigkeit mit in den Blick nimmt. Im Hinblick auf die Frage, was erhalten werden soll, unterscheidet Tremmel einen *kapitalorientierten* und einen *wohlorientierten* Ansatz (ebd., 119) und präferiert den wohlorientierten Ansatz.

Am *kapitalorientierten* Ansatz kritisiert er, dass häufig unklar ist, ob bestimmte »Kapitalien« wirklich nur einer »Kapitalart« zugeordnet werden können, dass unklar ist, wie die verschiedenen »Kapitalarten« (zum Beispiel sogenanntes Natur-, Sach-, Finanz-, Sozial- oder Wissenskapital) in der Gewichtung zueinanderstehen (sollten) und dass die Kontroverse um die Substituierbarkeit von »Kapitalien« schwer zu einer befriedigenden Lösung zu führen ist.

Der *wohlorientierte* Ansatz argumentiert für den Chancen-Erhalt von Bedürfnisbefriedigung. In der Befriedigung dieser Bedürfnisse sieht Tremmel eine grundlegende Voraussetzung für das Erzielen menschlichen Wohls. Dabei fokussiert er auf menschliche Grundbedürfnisse, die klar von Wünschen und Präferenzen zu trennen sind. Als Maßstab, um menschliches Wohl zu messen, wählt er den Human-Development-Index der Vereinten Nationen. Um die Frage »Wieviel soll für zukünftige Generationen erhalten werden?« beantworten zu können, entwickelt Tremmel zwei an Rawls angelehnte Gerechtigkeitsprinzipien (ebd., 252), die ihn zu dem Ergebnis führen, dass eine Gleichbehandlung von Generationen nicht ethisch geboten ist. Er geht davon aus, dass Generationen im Lauf der Zeit stets bessere Startbedingungen erhalten haben und weiterhin erhalten werden. Daraus folgert er, dass das Wohl von Generation zu Generation gesteigert werden kann. Da dies möglich ist, besteht nach Tremmel ein Gebot der Besserstellung zukünftiger Generationen, verstanden als Erhalt besserer Startchancen, wobei diese Besserstellung nicht auf Kosten des Wohls heutiger Generationen gehen darf. Eine Gleichbehandlung der Generationen würde diese Forderung nach verbesserten Startbedingungen unterlaufen und kann für Tremmel daher nicht geboten sein.

Der sogenannte *HGF-Ansatz* wurde von Jürgen Kopfmüller et al. (2001) entwickelt, institutionell eingebettet in die Helmholtz Gemeinschaft Deutscher Forschungszentren. Das Ziel dieses Ansatzes ist es, eine theoretisch gut ausgearbeitete Basis für die *Operationalisierung* Nachhaltiger Entwicklung zu schaffen, und zwar in Form eines analytischen Werkzeuges. Er hat nicht den Anspruch, eine vollständig ausgearbeitete NE-Theorie darzustellen. Die Autor_innen benennen drei konstitutive Elemente Nachhaltiger Entwicklung:

- *Inter- und intragenerationelle Gerechtigkeit.* Diese sind für sie gleichrangig und zusammengehörig, im Fokus steht hierbei die Verteilungsgerechtigkeit.
- *Globale Orientierung.* Die NE-relevanten Probleme, wie beispielsweise Biodiversitätsverlust und Klimawandel, sind globaler Natur und benötigen daher auch globale Bewältigungsstrategien.
- *Aufgeklärter Anthropozentrismus.* Menschen sollen rücksichtsvoll mit der Natur umgehen. Dies wird mit menschlichen Interessen begründet, nicht mit Selbstwerten natürlicher Entitäten. Der Tierethik und ihren Themenfeldern sprechen die Autor_innen nicht ihre Bedeutung ab, für sie stellt sie jedoch ein anderes Themenfeld dar, das nicht zur Debatte um NE dazugehört (vgl. dazu Schultz et al. 2008, 477).

Für die Operationalisierung dieser drei konstitutiven Elemente besteht der erste Schritt in einer »Übersetzung« in drei generelle Ziele Nachhaltiger Entwicklung:

1. Sicherung der menschlichen Existenz
2. Erhaltung des gesellschaftlichen Produktivpotentials
3. Bewahrung der Entwicklungs- und Handlungsmöglichkeiten

(Grundwald/Kopfmüller 2012, 62)

Im zweiten Schritt werden diese allgemeinen Ziele spezifiziert, indem minimale NE-Bedingungen identifiziert werden, die für alle heutigen und zukünftigen Generationen sichergestellt sein sollen. Daraus ergeben sich »*substantielle Nachhaltigkeitsregeln*« (Grundwald/Kopfmüller 2012, 63–64). Diese Regeln dienen als Leitorientierung für künftige Entwicklungspfade und als Prüfkriterien für die Bewertung unter NE-Aspekten. Sie sind universell formuliert, »ihre Konkretisierung und Kontextualisierung, in der Regel anhand von Indikatoren, muss anhand der jeweiligen spezifischen Anforderungen erfolgen.« (Grundwald/Kopfmüller 2012, 62) Die Frage, unter welchen generellen Prämissen sich eine Gesellschaft auf diese Minimal-Bedingungen einlässt, führt die Autor_innen zur Entwicklung »*instrumenteller Nachhaltigkeitsregeln*«, die die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die Realisierung von NE beschreiben (im Detail Kopfmüller et al. 2001, Kap.6).

Die ersten fünf der insgesamt zehn *instrumentellen Regeln* beziehen sich auf Defizite (sozio-)ökonomischen Handelns und die anderen fünf fordern bestimmte Fähigkeiten für Institutionen, damit diese

eine NE-Politik umsetzen können. Alle Regeln stellen Richtlinien für Handlungen dar sowie Testkriterien, um nachhaltige von nicht-nachhaltigen Entwicklungen unterscheiden zu können. Sie sind die normative Basis des HGF-Ansatzes. Auf einem Pfad Nachhaltiger Entwicklung befindet man sich gemäß dem HGF-Ansatz nur dann vollständig, wenn allen Regeln nachgekommen wird, ohne dass auch nur eine der Regeln außer Acht gelassen wird. Bei Konflikten zwischen Regeln muss in Bezug auf jede Regel zumindest ein Kernbereich erfüllt sein, darüber hinaus können Gewichtungen vorgenommen werden (vgl. Schultz et al. 2008, 478). Im Hinblick auf die Frage nach (un)möglicher Substitution stellt der HGF-Ansatz einen intermediären Ansatz dar.

Felix Ekardt begründet in *Das Prinzip Nachhaltigkeit. Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit* (2005) die Notwendigkeit einer NE-Theorie damit, dass westliche Lebensweisen nicht nachhaltig sind, da sie weder globalisierbar noch zukunftsfähig sind. Die in westlichen Gesellschaften vorherrschende Freiheit und der hohe Wohlstand bauen auf Verbrauch nicht-erneuerbarer Ressourcen, hohem Schadstoffausstoß und aus globaler Perspektive auf sozialer Ungerechtigkeit auf. Die westliche Lebensweise ist für Ekardt dabei durch eine westliche Kultur des klassischen Liberalismus gekennzeichnet (ebd., 17), der wiederum durch Anthropozentrismus und die Forderung nach wirtschaftlicher Freiheit und Wirtschaftswachstum gekennzeichnet ist. Den klassischen Liberalismus kritisiert Ekardt stark, ebenso das bestehende Rechtssystem und eine Moral, die den klassischen Liberalismus nährt.

Seine zentrale These besagt, dass wir anders leben sollen und dass wir dafür ein völlig neues Gerechtigkeitskonzept brauchen (ebd., 21). Ein solches möchte er ausarbeiten, da er alle bisher bestehenden als ungenügend kritisiert. Dabei kann für Ekardt allein die normative Vernunft die Basis einer gerechten Grundordnung sein. Diese fordere neben gesellschaftlicher auch globale Gerechtigkeit und Gerechtigkeit für die Zukunft. Entsprechend sieht Ekardt wie der HGF-Ansatz, aber konträr zu Tremmel, globale und intergenerationelle Gerechtigkeit als verwoben an. Ein Ziel seines Werkes ist die universalistische Neubestimmung von Gerechtigkeit innerhalb einer Gesellschaft, die der Neubestimmung globaler und intergenerationaler Gerechtigkeit vorangehen muss (ebd., 44). Damit sie universell sein kann, muss sie liberal²⁹ und normativ rational sein, nur so lässt sich Kontextabhängigkeit und kulturelle Bedingtheit ausschließen. Ekardts Begründung

erfolgt diskursethisch. Gerechtigkeit kann nur durch Nachdenken, Argumentieren und Konsensbildung erlangt werden, sie lässt sich laut Ekardt nur mittels Vernunft begründen. Es muss im Diskurs festgelegt werden, was gerecht ist. Dabei sind Würde, Unparteilichkeit und Freiheit – die nach Ekardt nicht mit (sinnvollen) Gründen widerlegt werden können, dies wäre ein Widerspruch, weil sie zum diskursiven Argumentieren von Nöten sind – für Ekardt handlungsbestimmende Grundprinzipien, die allen Diskursteilnehmenden zukommen und die diese achten müssen. Auf diesen Grundprinzipien baut er seine »universal-liberale Diskursethik« (ebd., 91) auf. Gerechtigkeit und gutes Leben sieht er als voneinander getrennt an und hält dies für notwendig, um Paternalismus zu vermeiden. Die gerechte (nach Ekardt: die vernünftige) Grundordnung sollte rahmengebend für ein gutes Leben sein. Wie genau ein gutes Leben für die einzelnen aussieht, ist jedoch deren Lebensentwurf zu überlassen.

Da Ziele der Nachhaltigen Entwicklung intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit sind, ist die Begründung dieser unerlässlich, will man eine Gerechtigkeitstheorie entwerfen, die im Bereich NE Anwendung findet. Für Ekardt ist solch eine Begründung innerhalb einer Gerechtigkeitstheorie aber ohnehin zwingend, da soziale Gerechtigkeit stets eine globale und intertemporale Entgrenzung erfährt. Für die Begründung von intra- und intergenerationeller Gerechtigkeit setzt Ekardt, wie auch bei seiner Begründung von Gerechtigkeit als Vernunft, bei einer starken Kritik bestehender Ansätze an. Neben Jonas' »Prinzip Verantwortung« und utilitaristischen Theorien werden umweltethische Ansätze harter Kritik unterzogen, indem Ekardt postuliert, dass ihnen jedes haltbare Fundament fehlt (ebd., 87). Dabei setzt er Umweltethiken mit nicht-anthropozentrischen Ethiken gleich und spricht sich für einen gemäßigten Anthropozentrismus als Ausgangspunkt für NE aus. Jede andere Position erachtet er als nicht sinnvoll, da ein »Schutz der Natur um ihrer selbst willen [...] nur so [ginge], daß der Mensch willkürlich bestimmte Naturteile für »wertvoll« erklärt. Das wäre aber anthropozentrisch« (ebd., 88). Ähnlich wertet Ekardt auch in *Theorie der Nachhaltigkeit* (2011, 264) umweltethische Ansätze als untauglich zur NE-Begründung ab,³⁰ da diese für ihn per se nicht-anthropozentrisch

²⁹ Ekardt vertritt durchaus eine liberale Position, er kritisiert lediglich den »klassischen« Liberalismus.

(physiozentrisch) sind, das Leitbild von NE laut Ekardt jedoch ersichtlich anthropozentrisch gemeint ist.

Auch den Umfang der Gerechtigkeit sieht Ekardt als anthropozentrisch festgelegt an. Allen Menschen, heutigen und zukünftigen, soll das universelle Menschenrecht zukommen, welches Ekardt als »*Freiheit von Beeinträchtigungen in Leben, Gesundheit und Existenzminimum*« (Ekardt 2005, 91, Hervorhebung im Original) bezeichnet. Um das zu begründen, baut er auf drei Argumenten auf:

1. Dem *Potentialitätsargument*: allen Teilnehmenden am Gerechtigkeitsdiskurs sind Achtung und Unparteilichkeit geschuldet. Auch junge und künftige Menschen sind potentielle Teilnehmende und entsprechend sind auch ihnen diese sowie gleiche Grundrechte geschuldet.
2. Dem *Ewigkeitsargument*: Liberale Verfassungen werden in der Absicht verfasst, für immer und nicht nur für die heutigen Bürger_innen zu gelten. Auch junge und zukünftige Menschen werden laut Ekardt in ihrem gesamten Leben Vernunft haben. Diese Vernunft ist nicht näher bestimmt, weshalb auch sie die Gerechtigkeit *im Diskurs* suchen müssen. Entsprechend werden auch künftige Menschen zu achten und unparteilich zu behandeln sein und die gleichen Rechte haben.
3. Dem *Ungewissheitsargument*: Die Vernunft ist auch im Generationenverhältnis alternativlos. So wie zunächst unbestimmt ist, was heute inhaltlich gerecht ist, so ist auch unbestimmt, was intertemporal gerecht ist. Auch das muss im Diskurs geklärt werden, da »vorab erst einmal ungewiß ist, wer die besten Argumente haben wird.« (ebd., 94) Ein intertemporaler Diskurs kann real nie stattfinden, aber er sollte mit Vertreter_innen für zukünftige Menschen geführt werden. Wird er geführt, kommt man laut Ekardt zwangsläufig zu dem Ergebnis, dass auch zukünftige Menschen Grundrechtsschutz verdienen.

Ekardt lässt sich als Vertreter einer starken Position Nachhaltiger Entwicklung einordnen, da er beim Abbau von Ressourcen die Möglichkeit in Erwägung zieht, dass dieser Abbau zur Beeinträchtigung des Lebens, der Gesundheit oder des Existenzminimums junger und

³⁰ Für eine wichtige Kritik an Ekardts Position vgl. Ott/Döring 2011, 351–352 sowie Ott 2006.

zukünftiger Menschen führt und Ressourcen somit nicht vollständig durch etwas anderes substituierbar sind.

Christian Becker möchte mit seinem Werk *Sustainability Ethics and Sustainability Research* (2012) dazu beitragen, die Bedeutung von Nachhaltigkeit aus philosophischer Perspektive zu verdeutlichen und die ethische Dimension des Begriffs hervorzuheben.³¹ Da diese äußerst komplex ist, argumentiert Becker für die Entwicklung einer Nachhaltigkeitsethik als eigene Bereichsethik. Die Entwicklung einer solchen ist das Hauptziel seines Werkes.

Aus philosophischer Perspektive benennt Becker drei relevante Charakteristiken von Nachhaltigkeit, die für den Begriff prägend sind. Diese sind Kontinuität, Orientierung und Beziehungen. *Kontinuität* steckt hinter der wörtlichen Bedeutung von Nachhaltigkeit im Sinne von »etwas dauerhaft erhalten«. Laut Becker ist es dieser Aspekt von Nachhaltigkeit, auf den die Naturwissenschaften fokussieren, wenn sie zum Beispiel die Fähigkeit von Ökosystemen untersuchen, unter bestimmten Umständen weiterzubestehen. Der *Orientierungs*-Aspekt bezeugt die inhärente ethische Dimension von Nachhaltigkeit. Zum einen gibt Orientierung eine bestimmte Richtung vor, kann handlungsweisend sein und dazu beitragen, Richtiges von Falschem zu unterscheiden. Zum anderen gilt es, in der akademischen Auseinandersetzung nicht zu ignorieren, dass Nachhaltigkeit in der bestehenden Debatte als orientierungsweisend eingesetzt wird, da sie im breiten Feld (akademisch, politisch, alltagssprachlich) als etwas Positives aufgefasst wird, als etwas, das wir anstreben sollten. Diese normativen Komponenten können jedoch nur in Bezug auf den *relationalen* Aspekt vollständig begriffen werden. Nachhaltigkeit behandelt fundamentale *Beziehungen* (ebd., 12). Becker benennt drei sogenannte Nachhaltigkeits-Beziehungen:

1. Die Beziehungen zwischen Menschen und anderen gegenwärtig lebenden Menschen
2. Die Beziehungen zwischen gegenwärtig lebenden Menschen und zukünftigen Generationen
3. Die Beziehungen zwischen Menschen und der Natur

³¹ Becker verwendet durchgängig den Begriff Nachhaltigkeit anstatt von NE zu sprechen. Bei der Darstellung seiner Position werde ich daher ebenso diese Bezeichnung wählen um nicht Gefahr zu laufen, mit der Verwendung eines anders konnotierten Begriffs die inhaltliche Darstellung zu verzerren.

Eine Nachhaltigkeits-Ethik müsse entsprechend auf einer umfassenden Analyse aller drei Nachhaltigkeits-Beziehungen aufbauen. Um der Komplexität eines solchen Unterfangens gerecht zu werden, bedarf es laut Becker eines neuen Ethik-Typs (ebd., 19).

Für diesen neuen Ethik-Typ übernimmt Becker einige Aspekte der *Tugendethik* und der *Fürsorgeethik*. An der Fürsorgeethik überzeugt ihn der starke Fokus auf Beziehungen und die moralische Bedeutung von Eigenschaften wie Abhängigkeit, Verletzlichkeit und Fürsorglichkeit und an der Tugendethik der Versuch, eine ideale tugendhafte Person zu beschreiben. Für Becker ist das Verständnis von Personen als relationale, interdependente und tugendhafte Personen, die im Kontext der Nachhaltigkeits-Beziehungen existieren, zentral für die Nachhaltigkeits-Ethik. Eine solche Person bezeichnet er als *nachhaltige Person* (ebd., 67). Im Hinblick auf jede der drei Nachhaltigkeits-Beziehungen stehen andere Tugenden im Vordergrund, wobei die grundlegenden relationalen Tugenden Achtsamkeit und Empfänglichkeit für alle drei als fundamental angesehen werden (Becker 2012, 68–78). Beckers Ansatz fokussiert auf die Rolle und Moral(ität) der Person, nicht auf spezifische ethische Regeln oder Pflichten. Er postuliert die Notwendigkeit, sich zu einer exzellenten tugendhaften Person zu entwickeln, gemäß der relationalen Tugenden, die für die Nachhaltigkeits-Ethik so zentral sind.

Eine umfassende Analyse der drei Nachhaltigkeits-Beziehungen und ihrer Verwobenheit stellt für Becker nicht die einzige Herausforderung der Nachhaltigkeits-Ethik dar. Ebenso muss sie die Strukturen und Institutionen, die diese Beziehungen maßgeblich prägen, ethisch evaluieren. Die zugrundeliegenden Strukturen können die Beziehungen entweder fördern oder behindern. Er bezeichnet diese Strukturen als *Meta-Strukturen* und definiert Meta-Struktur als historisch entwickelte Struktur, die aus vier Elementen zusammengesetzt ist und die gesellschaftliches und individuelles Denken und Handeln sowie gesellschaftliche und individuelle Beziehungen fundamental beeinflusst. Die vier Elemente sind 1) grundlegende Annahmen, 2) grundlegende Evaluationen, 3) Triebfedern und 4) Institutionalisierungen (ebd., 41). Als globale Systeme, die als Meta-Strukturen gelten können und die für Nachhaltigkeit von besonderer Relevanz sind, führt Becker *Wissenschaft*, *Technologie* und *Ökonomie* an. Diese drei formen ein komplexes Netz, welches zu einem spezifischen Verständnis und einer spezifischen Realisierung der Nachhaltigkeits-Beziehungen führt. In der bestehenden Form verhindert jede einzelne der

drei Nachhaltigkeits-relevanten Meta-Strukturen die Entwicklung hin zu einer exzellenten nachhaltigen Person. Um dies zu begründen, führt Becker intensive Kritiken an gegenwärtiger Wissenschaft, Technologie und Ökonomie aus.

Becker ordnet sich selbst nicht in starke, intermediäre oder schwache Positionen von NE ein. Aus seiner deutlichen Kritik am bestehenden ökonomischen System und seiner Betonung der Rolle von Mensch-Natur-Beziehungen geht jedoch hervor, dass er der starken NE zuzuordnen wäre, wenn man ihn diesbezüglich kategorisieren möchte.

Nichtmenschliche Tiere spielen in Beckers Werk keine ausformulierte Rolle. Er erwähnt allerdings, dass sein Ansatz kein anthropozentrischer sein muss, da die Exzellenz einer nachhaltigen Person die Exzellenz der drei Nachhaltigkeits-Beziehungen einbezieht, und damit die anderen ›Partien‹. Entsprechend gehört zur Exzellenz (als moralische Vortrefflichkeit) der nachhaltigen Person die Exzellenz der Mensch-Natur-Beziehung und damit »*nature's excellence*«.

Durch den tugendethischen Fokus auf die nachhaltige Person, zu der alle Menschen sich entwickeln sollten, um eine nachhaltigere Gesellschaft möglich zu machen, unterscheidet Beckers Ansatz sich stark von den meisten anderen ethischen NE-Positionen. Die meisten Autor_innen, die sich explizit mit der Ethik Nachhaltiger Entwicklung auseinandersetzen, sehen – aufbauend auf dem Brundtland-Bericht (WCED 1987) – inter- und intragenerationelle Gerechtigkeit als Grundlage derselben an. So auch Ott und Döring, deren Theorie im Folgenden detaillierter ausgeführt wird.

2.4.1 Konrad Ott und Ralf Döring: Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit

Ott und Döring entwerfen in *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit* (2011) eine philosophisch fundierte Nachhaltigkeits-Theorie,³² in der sie für Nussbaums Fähigkeiten-Ansatz und Aspekte von Rawls' Gerechtigkeitstheorie als ethische Grundlagen von Nachhal-

³² Die beiden Autoren sprechen in ihrem Werk von Nachhaltigkeit, statt von Nachhaltiger Entwicklung. Um inhaltliche Unstimmigkeiten zu vermeiden, nutze ich bei der Darstellung ihrer Theorie ebenso diesen Begriff. In Otts und Dörings Werk deutet jedoch nichts darauf hin, dass sie Nachhaltigkeit als ein erreichbares Stadium auffassen, anstatt als einen prozesshaften Weg, den es ständig weiter zu gehen gilt. Ich

tigkeit argumentieren. Sie entwickeln ein *Mehr-Ebenen-Modell* und argumentieren, dass jede Ebene inhaltlich bestimmt werden muss, damit eine Theorie von Nachhaltigkeit vorliegen kann. Als Rahmen für diesen Entwurf dient die Diskursethik: »Wir setzen [...] eine diskursethische Rahmentheorie mitsamt einigen paradigmatischen Anwendungen voraus, aus denen sich eine Grundkonzeption von Moralität ergibt« (ebd., 46). Ziel ihres Werkes ist es, zu jeder Ebene eine konsistente und kohärente Position auszuarbeiten. Die Ebenen beziehen sich sowohl auf die ethischen Grundlagen von Nachhaltigkeit als auch auf die praktische Umsetzung. Im Folgenden ist das Mehr-Ebenen-Modell nach Ott und Döring vollständig dargestellt:

1. »Idee: Fähigkeitenansatz, absoluter intragenerationeller und egalitärer intergenerationeller Standard, internationales Differenzprinzip
2. *Konzeption*: starke Nachhaltigkeit plus gradueller Sentientismus, Naturkapitalien als kritische Bestände, insbesondere lebendige Fonds
3. *Regelwerk*: CNCR [*Constant Natural Capital Rule*, LB], Investitionsregel, Managementregeln
4. *Leitlinien*:
 - Resilienz: Erhalt der Naturkapitalien
 - Suffizienz: *Nachhaltiger Konsum plus »voluntary simplicity«*
 - Effizienz: *Dematerialisierung*
5. *Handlungsfelder*: Landnutzungssysteme, Naturschutz, Gewässer- und Meeresschutz, Klima- und Energiepolitik, Umweltmedien (Luft, Boden, Wasser), Mobilität
6. *Zielsysteme*:
 - Erhalt des überwiegenden Teils des Bestandes an biologischer Vielfalt einschließlich der Agrobiodiversität, Ausbau eines Systems der Schutzgebiete, Ausbau der Agrarumweltprogramme
 - »Community-based«-Management im Rahmen sicherer biologischer Grenzen, Reduktion der ökologischen Folgen der Fischerei, dauerhaft hohe Fangmengen
 - 450 ppmv CO₂-Äquivalente als tolerable Obergrenze an THG-Konzentrationen, Verlangsamung des Temperaturanstiegs auf höchstens 0.2° C pro Dekade, Sicherung der Nah-

gehe daher davon aus, dass ihr Verständnis von »Nachhaltigkeit« dem entspricht was hier als NE bezeichnet wird.

rungsversorgung einschließlich der Trinkwasserressourcen und der Anpassungsfähigkeit ökologischer Systeme an den Klimawandel

7. Spezialkonzepte:

- Differenzierte Landnutzung
- Sichere biologische Grenzen
- ›Contraction and Convergence‹

(Ott/Döring 2011, 344, Hervorhebungen im Original)

In diesem Modell beziehen sich Ebene 1 und 2 auf die ethisch-philosophischen Grundlagen ihrer Theorie, weshalb ich mich beim Überblick über ihren Ansatz auf diese Ebenen beschränken werde. Die Ebenen 3 und 4 stellen gewissermaßen »Brücken-Ebenen« dar zwischen den Begründungsebenen der Theorie und den Ebenen, die konkrete(re) Ausarbeitungen zur Umsetzung darstellen (Ebenen 5 bis 7).

Da diese Arbeit eine Argumentationsstruktur für den notwendigen Einbezug nichtmenschlicher Tiere ausarbeiten möchte, sind besonders die beiden Begründungsebenen von Relevanz. Wurde eine überzeugende Begründung für die Inklusion nichtmenschlicher Tiere in NE-Ansätze erbracht, und bezieht man nichtmenschliche Tiere entsprechend ein, müssen auf der Umsetzungsebene zahlreiche Faktoren neu überdacht und angepasst werden (vgl. Kap. 6.5; 6.6).

Nach Ott und Döring ist zur Entwicklung einer Nachhaltigkeits-Theorie eine *Theorie gerechter Güter-Verteilung* zwischen den Generationen und zwischen Individuen innerhalb einer Generation nötig. Eine intensive Auseinandersetzung mit Gerechtigkeitstheorien ist also unumgänglich.³³ Folgende Definition von Gerechtigkeit legen sie zugrunde:

»Gerechtigkeit ist [...] der Inbegriff all der Prinzipien, Regeln und Verfahren, die die Verteilung von Rechten, Pflichten, Chancen, Kompetenzen, Gütern i.w.S. für alle hiervon direkt oder indirekt Betroffenen auf eine

³³ Daraus lässt sich folgern, dass Ott und Döring Gerechtigkeit vor allem in Form einer Güterlehre begreifen. Dies wird hier als zu kurz gegriffen angesehen, und es wird auch der inhaltlichen Ausrichtung des Fähigkeitenansatzes von Nussbaum nicht gerecht, gemäß dem die Gerechtigkeit verlangt, die Möglichkeit zum Ausleben von Fähigkeiten gerecht zu verteilen und auf dem Ott und Döring in Teilen sowie diese Arbeit aufbauen. Für das hier vertretene Gerechtigkeitsverständnis vgl. Kap. 5.1, 5.2 und 5.3.

diskursrational annehmbare Weise regulieren. Dies lässt gerechtfertigte Ungleichheiten durchaus zu.» (ebd., 47)

Regeln und Grundsätze der Gerechtigkeit gehen dabei stets auf Ansprüche zurück, die jemand gegenüber anderen geltend macht und die von anderen als berechtigt anerkannt werden. Im Zusammenhang mit Gerechtigkeit stellen diese in der Regel Ansprüche des Zukommens dar (ebd., 60). Die NE-relevante Auseinandersetzung mit einer gerechten Hinterlassenschaft für zukünftige Generationen beruht auf Annahmen über berechtigte Ansprüche zukünftiger Generationen an die gegenwärtig Lebenden.³⁴ Philosophische Nachhaltigkeits-Grundlagen müssen sich nach Ott und Döring mit *distributiver Gerechtigkeit in Gegenwart und Zukunft* auseinandersetzen, wobei diese nicht immer scharf von der korrekativen Gerechtigkeit zu trennen ist. Es ist entsprechend davon auszugehen, dass eine Knappheit begehrter Güter besteht, da man sich nicht intensiv mit Fragen gerechter Verteilung auseinandersetzen muss, wenn Güter im Überfluss existieren. Ferner muss evaluiert werden, welche Verteilungsmuster gerecht erscheinen. Sollten alle das gleiche erhalten oder gibt es Gründe für ungleiche Verteilungen? Ott und Döring fassen in Bezug auf Ansprüche des Zukommens zusammen:

»Ansprüche des Zukommens (Güter, Dispositionen Wohlfahrt) werden in Kategorien (politisch, distributiv, korrektiv) mit Zeitbezug (Vergan-

³⁴ Es bestehen überzeugende Argumente, dass derartige Ansprüchen existieren (vgl. oben, einführend in Kap. 2). Da Individuen zukünftiger Generationen ihre Ansprüche nicht selbst vortragen können, benötigen sie advokatorische Fürsprecher_innen. Ott und Döring sehen darin eine Art *sanften Paternalismus*, den sie allerdings für unproblematisch halten. Prinzipiell kann gemäß Ott und Döring davon ausgegangen werden, dass zukünftige Menschen in ihrer Individualität einzigartig sein werden und wir ihre konkreten Bedürfnisse (noch) nicht kennen können. Sie werden jedoch nicht vollkommen fremdartig sein und die Wahrscheinlichkeit, dass sich ihre Bedürfnisse grundlegend von denen aller bisher existierenden Menschen unterscheiden, ist unwahrscheinlich. Ott und Döring führen zur Veranschaulichung dieses Arguments die Konzepte von Alterität und Alienität ein: »Im Rahmen des Konzepts von Alterität kann die Andersartigkeit und Fremdheit der Anderen durchaus gewürdigt werden; aber die Anderen bleiben immer auch unseresgleichen, mit denen wir Grundgegebenheiten menschlichen Daseins [...] teilen. Im Rahmen des Konzepts von Alienität wird der/die Andere tendenziell unverständlich, erratisch und opak. Überträgt man das Konzept von Alienität in die fernere Zukunft, so scheint man der intergenerationellen Gerechtigkeit [...] den Boden zu entziehen.« (Ott/Döring 2011, 63–64) Das Konzept der Alienität in Bezug auf zukünftige Menschen halten Ott und Döring nicht für einleuchtend und ich stimme ihnen zu.

genheit, Gegenwart, Zukunft) gemäß einem Paradigma (paritätisch, proportional, prioritär) mit Bezug auf Verteiler, Empfänger Verpflichtete geltend gemacht und diskursiv anerkannt oder nicht.» (ebd., 66)

John Rawls in der Theorie von Ott und Döring

Um eine Gerechtigkeitstheorie für Nachhaltigkeitsansätze fruchtbar zu machen, bauen Ott und Döring auf elementaren Annahmen von John Rawls (1979) auf. So wählen sie zum Beispiel ein *reflexives Überlegungsgleichgewicht* nach Rawls, um das ihrer Theorie zugrundeliegende Regelwerk auf Konsistenz und Kohärenz zu prüfen. Auch Rawls' fiktive Entscheidungssituation des *Urzustandes* hinter einem *Schleier des Nichtwissens* spielt für Ott und Döring eine bedeutende Rolle. Die Menschen, die sich hinter dem Schleier des Nichtwissens befinden, können über die zukünftige Gesellschaftsordnung entscheiden, wissen allerdings nichts über ihre eigene Position, die sie in der Gesellschaft einnehmen werden. Rawls geht davon aus, dass die Menschen in diesem »Urzustand« gleich sind und keine aufeinander oder gegeneinander gerichteten Interessen haben. Auf diese Weise werden sie sich für unverfälschte Gerechtigkeitsprinzipien (vgl. Kap. 5.2) und einen gerechten Gesellschaftsvertrag entscheiden. Der *erste Gerechtigkeitsgrundsatz*, den die Menschen hinter dem Schleier wählen würden, fordert gemäß Rawls für alle die gleichen Grundfreiheiten. Der *zweite Gerechtigkeitsgrundsatz* verlangt echte Chancengleichheit und Gleichverteilung von Einkommen und Vermögen (Rawls 1979, 81). Ungleichheiten können gerechtfertigt sein, solange sie dazu dienen, die Situation aller Betroffenen zu verbessern, vor allem der am wenigsten Begünstigten, und solange sie mit der gleichen Freiheit für alle und Chancengleichheit vereinbar sind. Das stellt das sogenannte *Differenzprinzip* dar.

Ott und Döring modifizieren den Urzustand in einer Weise, dass die Personen, die sich in ihm befinden, über die allgemeine Bedeutung kollektiver Güter für die langfristige gesellschaftliche Wohlfahrt informiert sind. Somit gehen sie vom Bestehen eines allgemeinen Interesses am Erhalt kollektiver Güter aus, wozu sie auch Natur- und Umweltschutz zählen und woraus sie ein Interesse der Menschen unter dem Schleier des Nichtwissens am Erhalt der Biosphäre herleiten. Auch erweitern Ott und Döring den Urzustand so, dass sich in ihm Vertreter_innen aller Generationen befinden und

die Menschen hinter dem Schleier des Nichtwissens nicht wissen, welcher Generation sie angehören werden.

Das Differenzprinzip findet bei Rawls keine internationale Anwendung, da die Staatenwelt (noch) keine echte Kooperationsgemeinschaft darstellt. Ott und Döring plädieren dagegen für eine internationale Gültigkeit dieses Prinzips und führen dafür Argumente von Thomas Pogge und Wilfried Hinsch an, die das Differenzprinzip international erweitert haben. Nach Hinsch müssen drei Bedingungen gegeben sein, um es international anzuwenden: 1. Eine Weltwirtschaft, 2. externe Effekte dieser Weltwirtschaft sowie 3. die gegenseitige Anerkennung der Völker als Kooperationspartner (Hinsch 2001, 69, zitiert nach Ott/Döring 2011, 75). Diese drei Bedingungen gelten – so Hinsch, dem Ott und Döring zustimmen – als mittlerweile erfüllt.

Ott und Döring nehmen am Differenzprinzip zudem die plausible Modifikation vor, dass sie der Unterschiedlichkeit, die im Rahmen einer gerechten Gesellschaft bestehen kann, ›nach oben‹ eine Grenze setzen. Die Differenz kann dann auch unter dem Vorbehalt, dass sie den gesellschaftlich am schlechtesten Gestellten zu Gute kommt, nicht unendlich groß sein (Ott/ Döring 2011, 76–77). In seiner nicht-modifizierten Form fängt das Prinzip nicht die Intuition ein, dass ein eigener Vorteil, der auf sehr großer Ungleichheit zum Nutzen anderer basiert, nicht als gerecht wahrgenommen wird.

Martha Nussbaum in der Theorie von Ott und Döring

Für die NE-relevante Problematik einer gerechten Verteilung zwischen Zeitgenoss_innen und einer gerechten Hinterlassenschaft für zukünftige Generationen ist die Frage danach zentral, was *gutes menschliches Leben* ausmacht. Um argumentieren zu können, was heute lebenden Menschen auf jeden Fall zukommen sollte und was nachkommenden Generationen unbedingt erhalten bleiben sollte, ist Wissen darüber essentiell, was Individuen benötigen, um ein gutes Leben zu führen.

Um die Vagheit des Begriffs ›gutes menschliches Leben‹ zu mildern, ziehen Ott und Döring die Liste menschlicher Fähigkeiten von Martha Nussbaum heran. Nussbaum führt in dieser Liste die Fähigkeiten auf, bei denen die Möglichkeit zur Ausführung gegeben sein sollte, damit ein menschliches Leben als gut gesehen werden kann (ausführlicher dazu Kap. 5.3). Die Liste umfasst 1. Leben, 2. Körperli-

che Gesundheit, 3. Körperliche Integrität, 4. Sinne, Vorstellungskraft und Denken, 5. Gefühle, 6. Praktische Vernunft, 7. Zugehörigkeit, 8. Interaktion mit anderen Spezies, 9. Spiel und 10. Kontrolle über die eigene Umwelt (Nussbaum 2010, 112–114). Die Fähigkeiten können dabei von verschiedenen Kulturen und Individuen unterschiedlich realisiert werden und müssen nicht gleich verteilt vorliegen, sondern es soll allen Menschen (und nach Nussbaums Erweiterung auch nichtmenschlichen Tieren, vgl. Nussbaum 2010, Kap. VI) gleichermaßen die Ausübung der Fähigkeit ermöglicht sein.³⁵ Ott und Döring schlagen vor, den für die NE-Debatte bedeutenden Begriff der Lebensqualität anhand Nussbaums Liste zu beurteilen.

Eine zentrale Rolle spielt Nussbaums Fähigkeitenansatz für Ott und Döring auch bei der Frage nach einer *gerechten Hinterlassenschaft* und ob hierfür ein *absoluter* oder *komparativer Standard* gewählt werden sollte.

»Ein absoluter Standard sichert jeder Person und jeder Generation die Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens. Ein komparativer Standard bestimmt die Ansprüche des Zukommens anhand von Vergleichen zwischen Personengruppen (und Generationen), die unterschiedlich mit Gütern ausgestattet sind. Ein komparativer Standard bestimmt das jedem Zustehende also wesentlich darüber, worüber andere in welchem Ausmaß verfügen oder verfügt haben.« (Ott/Döring 2011, 80)

Die Bedingungen für ein menschenwürdiges Leben lassen sich gemäß Ott und Döring nach Rawls als Grundgüter bestimmen und nach Nussbaum den elementaren menschlichen Fähigkeiten zuordnen. Ott und Döring argumentieren dafür, dass in der Kategorie der distributiven Gerechtigkeit ein anspruchsvoller »humanitärer Sockel« (ebd., 88) eingeführt werden sollte, der bestimmt, worauf jeder lebende und zukünftige Mensch einen berechtigten Anspruch hat. Dieser

³⁵ Die Ausübung einzelner Fähigkeiten kann dabei, wenn überhaupt, nur in Grenzen durch andere Fähigkeiten substituiert werden. Eine Gesellschaft, in denen zum Beispiel Frauen nicht in der Lage sind, gewisse Fähigkeiten auszuüben, weil ihnen das Verlassen des Hauses ohne Mann nicht gestattet ist, kann entsprechend mit Nussbaum nicht als Gesellschaft angesehen werden, die allen Gesellschaftsmitgliedern ein gutes Leben ermöglicht und entsprechend, je nach Auffassung des Zusammenhangs von Gerechtigkeit und gutem Leben, nicht als eine gerechte Gesellschaft. Unter anderem solcher Folgerungen wegen wurde Nussbaum ein (zu) westlich-paternalistischer Blick vorgeworfen. Vertritt man allerdings die Auffassung, dass das Konzept der Menschenrechte nicht lediglich eine westliche »Erfindung« darstellt (vgl. Höffe 2015, 71ff), so verliert diese Kritik an Gewicht.

Sockel kann als absoluter Standard gewertet werden, den die Autoren durch Nussbaums Fähigkeitenansatz kombiniert mit Rawls' Liste der Grundgüter bestimmen. Daraus ergibt sich ein *komplexer absoluter Standard*, der in Gegenwart und Zukunft gilt und den die Autoren für unverzichtbar halten.

Ferner argumentieren Ott und Döring, dass keine Generation in der Kette der Generationen eine Ausnahme darstellt (konträr zu Tremmels Einschätzung) und somit keine Generation den Anspruch darauf hat, besser gestellt zu sein als andere bzw. keine es verdient, schlechter gestellt zu sein. Die Menschen unter dem Schleier des Nichtwissens, den Ott und Döring so modifiziert haben, dass sich Vertreter_innen aller Generationen unter ihm befinden, wählen daher einen komparativen Standard. Intergenerationell soll nach Ott und Döring daher ein *komparativer Standard* gelten (der einen im Sinne des Fähigkeitenansatzes interpretierten komplexen absoluten Standard einschließt). Diese Wahl begründen sie wie folgt:

»Die Intuition, dass keine Generation in der Kette der Generationen etwas Besonderes ist (I), in Verbindung mit dem Verbot primärer Diskriminierung (V) und der »presumption in favor of equality« (P) dürfte eine hinreichend starke Prämissenbasis darstellen, um einen intergenerationalen komparativen Standard (K) (...) zu begründen. So ergibt sich: $I \ \& \ V \ \& \ P \rightarrow K$ « (ebd., 101, Hervorhebungen im Original)

Diese Ausführungen stellen die theoretische Untermauerung von Ebene 1 des Mehr-Ebenen-Modells dar. Auf Ebene 2 führen Ott und Döring die Konzeption der starken Nachhaltigkeit³⁶ in Kombination mit der Position des graduellen Sentientismus ein sowie die Auffassung der »Naturkapitalien als kritische Bestände«. Letztere verstehen sie wie folgt:

Ott und Döring betonen, dass es in ihrem Ansatz nicht darum geht, die minimale »Naturausstattung« zu erhalten, die zum Überleben einer sehr anpassungsfähigen Spezies wie dem Menschen nicht unterschritten werden darf. Ziel ist es stattdessen, die jeweils konkret kritischen Bestände unterschiedlicher Elemente von Naturbeständen (sowie sogenanntem kultiviertem Naturbestand) zu ermitteln, die zur Erreichung eines Zielsystems starker Nachhaltigkeit notwendig sind, das den von ihnen entwickelten Prinzipien und Regeln entspricht (ebd., 184).

³⁶ Einige ihrer Argumente für die starke Nachhaltigkeit und die damit einhergehende Ablehnung schwacher und intermediärer Positionen finden sich in Kap. 2.2.

Um – wie sie es nennen – »Naturkapital« besser fassen zu können, legen Ott und Döring die Theorie der *Fonds* zugrunde. »Natur« sollte entsprechend nicht als bloßer Bestand aufgefasst werden, sondern als etwas intrinsisch Produktiv-Lebendiges. Entsprechend können einige Elemente der Natur als Fonds aufgefasst werden, die Ott und Döring, aufbauend auf Malte Faber und Reiner Manstetten, als eine Art »Netzwerk« von Diensten ansehen, die Lebewesen für andere Lebewesen ausführen (ebd., 219).

»Naturkapital setzt sich zusammen aus all den Komponenten der belebten oder der unbelebten Natur, darunter besonders den lebendigen Fonds, die Menschen und höher entwickelten Tieren bei der Ausübung ihrer Fähigkeiten zu Gute kommen können oder die indirekte funktionale oder strukturelle Voraussetzungen für Nutzungen i.w.S. sind.« (Ott/Döring 2011, 227)

Nutzungen im weiteren Sinn werden von den Autoren ebenfalls auf Grundlage des Fähigkeitenansatzes interpretiert. Neben »lebendigen Fonds« (zum Beispiel Wäldern) besteht »Naturkapital« aus »nicht-lebendigen Fonds« (zum Beispiel Böden, Wasser) und »Vorräten« (zum Beispiel fossilen Energieträgern).

Um die *Constant Natural Capital Rule* der Ebene 3 des Mehr-Ebenen-Modells zu spezifizieren, führen Ott und Döring ein Szenario ein, wonach der Gesamtbestand des »Naturkapitals«, der zum Zeitpunkt X existiert, nicht unterschritten werden darf. Wird allerdings von einem Fonds etwas aufgebraucht, so kann dies im Sinne der *Constant Natural Capital Rule* sein, wenn dafür ein anderer Fonds entsprechend aufgestockt wird. Wird ein Vorrat verbraucht, so muss ebenfalls in entsprechendem Ausmaß in einen Fonds investiert werden. Die Menge des einzelnen Fonds darf dabei eine gewisse Schwelle nicht unterschreiten, der sogenannte kritische Bestand muss bestehen bleiben und darf nicht durch andere Fonds substituiert werden, ansonsten ist eine Regeneration des Fonds nicht mehr möglich und er wird wie ein Vorrat gänzlich aufgebraucht. Dies wäre nicht im Sinne der *Constant Natural Capital Rule*. Wo die Schwelle der Fonds liegt, muss für jeden Fonds separat bestimmt werden. Ott und Döring gehen davon aus, dass es niemals möglich sein wird, alle kritischen Bestände von »Naturkapital« naturwissenschaftlich zweifelsfrei zu identifizieren. Es sollten in jedem Fall Schwellen festgelegt werden, bei deren Unterschreitung man mit unakzeptablen Verlusten von »Naturkapital« rechnen kann, ohne davon auszugehen, dies sei die

»ökologisch korrekte« kritische Schwelle des entsprechenden »Naturkapital«-Elements.

Nichtmenschliche Tiere in der Theorie von Ott und Döring

Auf Ebene 2 führen Ott und Döring den *graduellen Sentientismus* als zur Konzeption ihrer Theorie starker Nachhaltigkeit gehörend ein.³⁷ Sie erläutern, dass ihre Position einem »Sentientismus plus« entspricht, wonach die

»vielen Details der Tierethik nicht nur am Phänomen von Schmerz und Freude zu analysieren [sind], sondern vor allem anhand der Fähigkeiten, die unterschiedliche Spezies von empfindungsfähigen Tieren in ihren artspezifischen Umwelten ausüben können [...] Schmerzfreiheit ist daher nicht das einzige Ziel einer Tierethik.« (Ott/Döring 2011, 175)³⁸

Auch führen Ott und Döring aus, dass sie gemäß einer graduellen Position Menschen in ihrer Bedeutung über Kühe und Sprotten stellen dürfen (ebd., 175). Das ist richtig, dennoch wirken manche Stellen ihrer Theorie eher anthropozentrisch als graduell-sentientistisch. So werden Fische als lebendige Ressource bezeichnet (ebd., 180, Fußnote 2),³⁹ ebenso wie Ott und Döring sogenannte Haustierrassen als kultiviertes »Naturkapital« ansehen (ebd., 206) und »Viehherden« als lebendige Fonds von kultiviertem »Naturkapital« (ebd., 22). Spricht man Lebewesen einen moralischen Selbstwert zu und nimmt sie in die moralische Gemeinschaft auf, so wirkt es kontraintuitiv, diese als reine Ressource oder Fonds anzusehen.⁴⁰ Das gilt unabhängig davon,

³⁷ Zur Erläuterung des graduellen Sentientismus vgl. Kap. 4.1.

³⁸ Ich stimme Ott und Döring hier zu. Die Bezeichnung als »Sentientismus plus« verwende ich dennoch nicht, da ich zeigen werde, weshalb der »klassische« Sentientismus zu kurz greift (Kap. 4.1). Um dieser Kritik gerecht zu werden, reicht der Zusatz »plus« nicht aus.

³⁹ Man könnte vermuten, dass das nicht aus anthropozentrischer Sichtweise geschieht, sondern für Ott und Döring konsistent mit einer sentientistischen Position ist, da sie an anderer Stelle schreiben, Fische seien lebendige Fonds, Wale hingegen nicht (Ott/Döring 2011, 220). Gehen Ott und Döring davon aus, dass Wale empfindungsfähige Lebewesen sind, Fische hingegen nicht, so sprechen neuere wissenschaftliche Erkenntnissen gegen diese Annahme, da empirische Untersuchungen ergeben haben, dass Fische empfindungsfähig sind (vgl. Wild 2012).

⁴⁰ Zugegebenermaßen trifft dieser Einwand nur dann zu, wenn die Lebewesen *ausschließlich* als verdinglichte Ressource angesehen werden. *Dienstleistungen* von moralisch zu berücksichtigenden Individuen in Anspruch zu nehmen, ist nicht per

ob andere Mitglieder der moralischen Gemeinschaft aus verschiedenen Gründen über sie gestellt werden oder nicht.

Wenn es überzeugende Gründe dafür geben soll, bestimmte Individuen als Mitglieder der moralischen Gemeinschaft schlicht bzw. überwiegend als Ressource aufzufassen, andere Individuen (wie Menschen) wiederum nicht, so müssen diese Gründe erläutert werden. Entsprechende Gründe führen Ott und Döring nicht an. Das bloße Argument, wonach Menschen einen höheren moralischen Wert als nichtmenschliche Tiere und bestimmte nichtmenschliche Tiere einen höheren moralischen Wert als andere nichtmenschliche Tiere haben, ist keine ausreichende Begründung dafür, bestimmte Mitglieder der moralischen Gemeinschaft als bloße nutzbare Ressource anzusehen. Ott und Döring fassen Menschen zurecht nicht als (bloße) Ressourcen auf, bestimmte empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere wie Fische hingegen schon. Soll das mit einer sentientistischen Position konsistent sein, muss es begründet werden. Der Einbezug nichtmenschlicher Tiere in die Theorie von Ott und Döring ist entsprechend ein aus tierethischer Perspektive sehr erfreulicher Vorstoß, es bestehen jedoch ein paar offene Fragen, die es zu beantworten gilt, um ihn befriedigender in die Gesamttheorie einzubetten.⁴¹

Ansätze, die nichtmenschliche Tiere ebenfalls in NE-Perspektiven einbinden, führt Kapitel 3 aus.

se kontraintuitiv, das geschieht in mannigfaltiger Weise auch unter Menschen. Selbstverständlich gilt es dabei zu unterscheiden, ob es sich um eine Form von Dienstleistung handelt, die der Lebensqualität der/des Dienstleistenden keinen oder nur geringen Abbruch tut oder ob es dieses Leben stark beeinträchtigt oder beendet (vgl. zu Dienstleistungen von nichtmenschlichen Tieren Kap. 7).

⁴¹ Deutlich wird Otts sentientistische Position dagegen in anderen Beiträgen (Ott 2008 bzw. 2015, 175; Kunde/Ott 2020).

3. ›Klimakiller‹ oder ›glückliche Weidegänger‹? Nichtmenschliche Tiere in der Debatte um Nachhaltige Entwicklung

»Um die weitreichende Umweltbelastung der Tierindustrie terminologisch zu fassen, verwenden Wissenschaftler/-innen in Anlehnung an den ecological footprint den Begriff des ecological hoofprint (Weis 2013a). Dieser Problematik überwältigenden Ausmaßes steht indes ein fast nichtiges Interesse am Thema im Rahmen der internationalen Bemühungen und Maßnahmen gegen den Klimawandel gegenüber.« (Boscardin 2015b, 4)

Trotz der großen Prominenz von Nachhaltiger Entwicklung in der Wissenschaft, der internationalen Politik und den Medien wird die Debatte ausschließlich anthropozentrisch geführt (Jamieson 1998, 184, 191; Boscardin 2015b). Wie das einführende Zitat betont (ebenso Blattner 2020; Twine 2021), klammert diese anthropozentrische Debatte die stark negativen Auswirkungen der Tierindustrie weitestgehend aus, obwohl auch die lediglich auf Menschen bezogenen Gründe ausreichen würden, um aufgrund ihrer desaströsen Konsequenzen eine großmaßstäbliche Änderung dieser Industrie zu fordern. Werden die negativen Konsequenzen doch aufgegriffen, so findet dies im Rahmen einer Sichtweise statt, die bestimmte nichtmenschliche Tiere – in der Regel Kühe wegen ihres hohen Ausstoßes an klimaschädlichem Methan (vgl. Hall 2005; Twine 2021, 4)⁴² – als ›unnachhaltige Produkte‹ klassifiziert und somit als ›Hindernisse‹ auf dem Weg zu nachhaltigeren Gesellschaften ansieht, welche es entsprechend zu modifizieren gilt (vgl. Kap. 1).

⁴² Dies spiegelt sich in der häufig anzutreffenden Paraphrase ›Die Kuh als Klimakiller‹. Die ebenfalls oftmals anzutreffende Perspektive, ›Tierprodukte‹ (vgl. zur Begrifflichkeit Fußnote 47) seien nachhaltig, sofern sie aus artgerechter Tierhaltung stammen (die nichtmenschlichen Tiere also ›glückliche Weidegänger‹ sind oder waren; vgl. z.B. Stöckmann 2014) wird von Stănescu (2011) stark kritisiert, vgl. unten in diesem Kapitel.

Zum Einbezug nichtmenschlicher Tiere – als Individuen – in die NE-Debatte gibt es bis heute wenig Beiträge.⁴³ Von diesen wenigen Beiträgen sind die Theorie starker Nachhaltigkeit von Ott und Döring, der Beitrag *Equity as a paradigm for sustainability: Evolving the process toward interspecies equity* von Gwendelwyn Earnshaw bereits aus dem Jahr 1999 und das Werk *Animals as Biotechnology. Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies* von Richard Twine (2010a) die einzigen mir bekannten, die aus explizit *ethischer* Perspektive für den Einbezug nichtmenschlicher Tiere in NE-Ansätzen argumentieren.⁴⁴ Die anderen Beiträge behandeln spezielle Fragestellungen wie die angebliche Nachhaltigkeit von regionalem Fleisch aus artgerechter Tierhaltung (Stănescu 2011), das Zusammenspiel von Religion und Nachhaltiger Entwicklung bei der Kommodifizierung nichtmenschlicher Tiere (Narayanan 2016), das Potential, welches NE für eine rechtliche Verankerung von Tierwohl-Gesetzen auf globaler Ebene bietet (Verniers 2021; Verniers/Brels 2021; Nagy/Marinova 2019), und die Notwendigkeit von vegetarisch/veganer Mahlzeiten-Bereitstellung an Universitäten, die einen NE-Pfad einschlagen wollen (Probyn-Rapsey et al. 2016), oder sie stellen eine soziologische Untersuchung des »tierindustriellen Komplexes«⁴⁵ und seiner negativen Auswirkungen auf Umwelt und Gesellschaft dar (Boscardin 2017). Auf all

⁴³ Es werden etwas mehr, wenn man die Beiträge miteinbezieht, die Nachhaltige Entwicklung bzw. Nachhaltigkeit auf Grund der Aktualität und Beliebtheit der Begriffe als Schlagwort nutzen, jedoch inhaltlich diesbezüglich keine Auseinandersetzung bieten. Ein Beispiel dafür findet sich bei Dietz und York (2015), deren Beitrag *Animals, Capital and Sustainability* den Begriff zwar im Titel trägt, die Autoren ihn dennoch lediglich auf der ersten und letzten Seite des Artikels schlagwortartig einwerfen und die Bezugsherstellung zur NE ansonsten der Interpretationsgabe der Lesenden überlassen bleibt. Ähnlich verhält es sich bei Bendt et al. (2019), deren Aufsatz *Vegaphobie: Ein Hindernis auf dem Weg zur Nachhaltigkeit* einen äußerst gelungenen wissenschaftlichen Beitrag zur gesellschaftlichen Stigmatisierung und Diskriminierung von Veganer_innen darstellt, Nachhaltigkeit jedoch kaum thematisiert.

⁴⁴ Auch Iris Bergmann (2019) möchte einen »theoretical framework for interspecies sustainability« bereitstellen. Bergmann erarbeitet durchaus einen sehr wertvollen empirischen Beitrag zur Untersuchung der Vollblut-Pferdesport-Industrie und wie diese mit Bezug zu NE- und Tierwohl-Forderungen geändert werden sollte. Für einen theoretischen Rahmen fehlt jedoch meines Erachtens die Argumentationsgrundlage.

⁴⁵ Der »tierindustrielle Komplex« (Noske 2008) fasst die verschiedenen Bereiche und Dimensionen der Tierindustrie zusammen. Richard Twine (2012, 23) definiert diesen Komplex als »partly opaque and multiple set of networks and relationships between the corporate (agricultural) sector, governments, and public and private science. With economic, cultural, social and affective dimensions it encompasses an extensive range of practices, technologies, images, identities and markets.«

diese Beiträge werde ich im Folgenden eingehen. Beiträge, die ich in diesem Kapitel nicht untersuche, sind Beiträge aus nicht-anthropozentrischer Perspektive, die ökozentrisch argumentieren. Speziell in der Umweltethik gibt es Ansätze, die die anthropozentrische NE-Ausrichtung kritisieren und stattdessen für Positionen argumentieren, nach denen Ökosysteme und die Funktionsfähigkeit ihrer Prozesse auf Grund eines moralischen Selbstwertes derselben erhalten werden sollen (sogenannte Ökozentrik). Ökozentrische Positionen werden hier aufgrund ihrer Nicht-Beachtung von Individuen – die Beachtung dieser ist für eine sentientistische Position essentiell (vgl. Kap. 4.1) – und totalitären Tendenzen einiger ihrer Vertreter_innen abgelehnt.⁴⁶

Inwiefern Ott und Döring (2011) nichtmenschliche Tiere anhand eines graduellen Sentientismus in ihre Theorie einbeziehen, zeigte Kapitel 2.4. Dort wurde auch begründet, weshalb diese Inklusion wünschenswert ist, aber aus einer tierethischen Position, wie sie hier vertreten wird, noch einer Überarbeitung bedarf.

Earnshaws (1999) Beitrag ist ein wichtiger Grundstein für die ethische Begründung einer Inklusion tierlicher Individuen in die NE-Debatte. Sie moniert in diesem Artikel einen Zustand, der sich auch über 20 Jahre später nicht geändert hat: »To date, interspecies equity has not been adequately addressed in legal instruments and treatises on sustainability.« (Earnshaw 1999, 115) Earnshaw beanstandet das, da »*interspecies equity*« ein Kernkonzept von Nachhaltiger Entwicklung darstellen sollte.

Das von ihr als »traditionell« bezeichnete NE-Verständnis befürwortet NE, um natürliche Ressourcen auch in Zukunft verfügbar zu haben und von Generation zu Generation weitergeben zu können. Diese Auffassung von NE bezeichnet Earnshaw als »*exploitation-based sustainability*« (ebd., 116), welche ausschließlich das Wohlergehen von Menschen im Blick hat. »Exploitation-based sustainability regards all living and non-living systems other than human species as means by which to maximize wealth.« (ebd., 116) Entsprechend werden auch nichtmenschliche Tiere als bloße Ressourcen – d.h. lediglich

⁴⁶ Zur Erläuterung der Ökozentrik und ihrer (schwach ausgearbeiteten) ethischen Grundlagen, die Individuen keinen moralischen Wert zuschreiben, sowie zu ihren misanthropen und totalitären Tendenzen vgl. Dierks 2016a. Für eine solche tendenziell totalitäre Position vgl. Callicott 1980. Callicott hat seine Position auf Grund dieser Kritik überarbeitet, so dass diese Tendenz dem »frühen« Callicott vorgeworfen werden kann, dem »späten« dagegen nicht mehr. Für Kritik an Positionen, die Ganzheiten einen moralischen Selbstwert zusprechen, vgl. auch Aitken 2004, 137ff.

mit instrumentellem Wert versehen – aufgefasst, was Earnshaw für moralisch falsch hält, da auch andere Lebewesen ein Recht auf Leben haben und sich dieses Recht in der Debatte um NE widerspiegeln sollte. Sie begründet dieses Lebensrecht damit, dass nichtmenschliche Tiere ein Interesse an der Qualität ihres Lebens haben und fordert die Etablierung einer »*equity-based sustainability*«, um den Interessen und aus ihnen folgenden Rechten anderer Lebewesen gerecht zu werden. Mit Interessen bezieht sie sich auf grundlegende Interessen wie den Wunsch weiterzuleben, frei zu sein von Schädigung, Schmerzen und Gefangenschaft und über sich selbst bestimmen zu können. Das Streben nach *equity* definiert sie als »doing the utmost possible to fulfil the needs of different groups in such a way that the highest level of happiness is sought for each respective group« (ebd., 123).

Um tatsächlich einen Pfad in Richtung einer nachhaltigeren Gesellschaft einschlagen zu können, müssen sich nach Earnshaw die gesellschaftliche Haltung zur nichtmenschlichen Natur (zu der sie nichtmenschliche Tiere zählt) und der menschliche Umgang mit ihr ändern. Um zu untermauern, dass der vorherrschende Umgang nicht-nachhaltig ist, führt sie die stark negativen Konsequenzen aus, die die intensive Nutzung nichtmenschlicher Tiere für die Umwelt, die menschliche Gesundheit und die Gesellschaft haben (ebd., 131–143; vgl. auch Kap. 1).

Earnshaws Beitrag stellt für die ethische Argumentation zugunsten einer Einbeziehung nichtmenschlicher Tiere in NE eine Grundlage dar, die berücksichtigt werden sollte und die umso wichtiger ist, da es kaum Beiträge dieser Art gibt. Jedoch begründet sie einige ihrer überzeugenden Annahmen kaum, so dass mehrere »Argumente« für die »*equity-based sustainability*« eher Thesen statt Argumente darstellen. Zudem weist ihre Begründungslinie eine undifferenzierte Vermischung tierethischer, biozentrischer und holistischer Argumente auf. So postuliert sie, der Weg zu einer nachhaltigeren Gesellschaft mache folgendes nötig:

»*This requirement [Sustainability] necessitates upholding the welfare of each individual person in addition to the welfare of the individual's culture; of each animal within a species in addition to the animal's species; of humans, birds, and reptiles in addition to the animal kingdom; of forests, oceans, mountains, and animals in addition to the earth.*« (ebd., 124)

Auch wenn es in bestimmten umweltethischen Strömungen wie der Tiefenökologie üblich ist, vom Wohlergehen der Erde zu sprechen

und Holist_innen auch Ganzheiten wie menschlichen Kulturen und Arten sowie Ozeanen und Bergen einen moralischen Selbstwert zusprechen (und damit ein Wohlergehen, das aber nicht empfunden werden muss, sondern in der Existenz selbst besteht), halte ich dies für eine verfehlt Herangehensweise, um für eine (moralische wie politische) Besserstellung nichtmenschlicher Tiere zu argumentieren. Solche Positionen werden dem Interessenbesitz einzelner Individuen nicht gerecht und entsprechend auch nicht den tierlichen Interessen (vgl. Kap. 4.1). Das Anliegen von Earnshaws Beitrag ist die Inklusion *nichtmenschlicher Tiere* in ein neu entworfenes Verständnis von Nachhaltiger Entwicklung. Für diese ist ein Zurückgreifen auf tiefenökologische oder holistische Argumente nicht notwendig, bzw. gegebenenfalls sogar kontraproduktiv, wenn dadurch Individuen mit Ganzheiten auf eine Stufe gestellt werden. Earnshaws Bemühung sowohl tierethischer als auch biozentrischer, holistischer und tiefenökologischer Argumente, die zudem mehr fragmentarisch angerissen werden anstatt in Form eines Arguments ausgearbeitet, wirkt daher undifferenziert. Zudem liefert Earnshaw keine Begründung für das Heranziehen der biozentrischen, holistischen und tiefenökologischen Annahmen für ihre tierethische Ausgangsthese.

Eine weitere ethische Auseinandersetzung mit Nachhaltiger Entwicklung, bei der nichtmenschliche Tiere als Individuen mitbedacht werden, gibt Richard Twine (2010a), der die Rolle nichtmenschlicher Tiere in der NE-Debatte kritisch reflektiert. Er fokussiert dabei zum einen auf die Frage, inwiefern Nachhaltigkeits-Begrifflichkeiten der Tier(zucht)wissenschaft (*animal science*) als Rahmen dienen. Zum anderen evaluiert er die Versuche, nichtmenschliche Tiere als eine Form von Biotechnologie zu züchten (ebd., 115), so dass ihre ›Produkte‹⁴⁷ gesünder für Menschen sind, wenn sie konsumiert werden, und die Zucht und Haltung dieser biotechnologisch modifizierten Tiere ökologisch unbedenklich sind, so dass sie im Rahmen einiger NE-Ansätze als nachhaltig gelten. Diese Versuche bewertet er aus

⁴⁷ Der Begriff Produkt ist in diesem Zusammenhang kritisch zu hinterfragen. Auf der einen Seite ergibt es Sinn, ihn zu nutzen, da diese Erzeugnisse als Produkte vermarktet werden. Auf der anderen Seite verschleiert eine unreflektierte Nutzung dieses Begriffs die Tatsache, dass es sich bei Milch, Eiern und Fleisch um die von weiblichen Tieren erzeugten Körpersäfte und Fortpflanzungssysteme bzw. um tote Tierkörper handelt, die zwar kulturell als zu vermarktendes Produkt betrachtet werden, die man aber ebenso gut als nicht-vermarktbar klassifizieren kann. Die Problematik des Begriffs soll hier durch die Verwendung der Anführungsstriche gekennzeichnet werden.

einer tierethischen Perspektive, wobei er seine Position im Posthumanismus und intersektionalen Theorien verortet, die die Verwobenheit unterschiedlicher Diskriminierungsformen (wie Sexismus, Rassismus, Homophobie oder Diskriminierung aufgrund körperlicher Beeinträchtigung) thematisieren (vgl. Kap. 4.4).

Er kritisiert an »der« Tierethik zwei Aspekte. Der erste verweist auf den innerhalb der Tierethik und Human-Animal Studies vorherrschenden Disput, inwieweit man mit humanistischen Argumenten, also Bezug nehmend auf Argumente, die aussagen, dass *alle* Menschen gleichermaßen moralischen Wert/Würde/Rechte besitzen, für eine Tierethik argumentieren kann.⁴⁸

Der zweite beanstandet eine bestimmte Richtung der Tierethik, die man im Deutschen am passendsten als Tierschutzethik bezeichnen kann (vgl. Bossert 2014; 2016b). Da innerhalb dieser das Leid nichtmenschlicher Tiere zwar in Betracht gezogen wird, jedoch stets mit dem Nutzen für Menschen abgewogen wird, versteht Twine eine solche Ethik als nach wie vor anthropozentrisch. Dieses Verständnis der Tierethik ist laut Twine als einziges in der Politik präsent, während Argumente der Tierrechts- und Tierbefreiungsethik (ebd.) ignoriert werden, was Twine (2010a, 26) als »*domestication of animal ethics*« bezeichnet.

Das führt unter anderem auch dazu, dass in der NE-Debatte die Züchtung und Nutzung nichtmenschlicher Tiere nicht grundsätzlich in Frage gestellt wird. Die negativen Auswirkungen, die diese, wie Twine ausführlich darstellt (ebd., 127–143), auf die menschliche Gesundheit und die Umwelt haben, werden zwar erkannt. Eine

⁴⁸ So wird von jüngeren, oft feministischen, Ansätzen in der Tierethik oder den Human-Animal Studies häufig proklamiert, dass Tierethiker wie Peter Singer oder Tom Regan in den Konsequenzen und Forderungen ihrer Theorien zwar post-anthropozentrisch sind, in ihrer Argumentation jedoch auf humanistische Argumente zurückgreifen. Dies tun sie beispielsweise dann, wenn sie die Ähnlichkeit nichtmenschlicher Tiere zum Menschen als Grundlage eines Arguments heranziehen oder wenn eine Begründung auf Rationalität und dem »klassischen« Subjektbegriff aufbaut (für letzteres vgl. Steiner 2010; 2013). Die Kritiker_innen fordern dagegen posthumanistische Begründungsweisen (vgl. Chiew 2014; Wolfe 2003). Im Hinblick auf die Frage nach der Ähnlichkeit nichtmenschlicher Tiere zum Menschen besteht in den Human-Animal Studies die Kontroverse, inwiefern eine solche Ähnlichkeit wichtig sein darf oder ob nicht vielmehr das (oftmals posthumanistisch vorgetragene) Argument stark gemacht werden sollte, dass Individuen in ihrer grundsätzlichen Verschiedenheit trotzdem als gleichwertig angesehen werden sollten. Für eine umweltethische Auseinandersetzung mit der potentiellen Unvergleichbarkeit verschiedener Lebensformen vgl. Wienhues 2021.

3. Nichtmenschliche Tiere in der Debatte um NE

Lösung dieser Probleme wird allerdings nicht in Reduktion oder Alternativen gesehen, sondern in Versuchen, die Nutzung umweltfreundlicher zu gestalten. Dies wird als nachhaltig gepriesen und ins NE-Konzept integriert, so dass die Rede von »*sustainable livestock management*«, »*sustainable animal breeding*« und »*sustainable breeding and reproduction*« in der Debatte um NE häufig anzufinden ist (ebd., 125–126). Laut Twine fasst das vorherrschende Verständnis Nachhaltige Entwicklung als eine technische Herausforderung auf, mittels derer stets effizientere Technologien entwickelt werden sollen. An diesem Verständnis kritisiert er stark, dass es davon ablenke, Wert-Fragen zu stellen und zu beantworten, und gleichzeitig als Entschuldigung dafür dient, dass diese Fragen außen vorgelassen werden. Twine beanstandet ferner, dass, sofern in dieser technophilen NE-Debatte überhaupt Wert-Fragen gestellt werden, diese einen einseitigen Rahmen für molekulare Züchtungs-Technologien bieten. Normative Fragen, die diese Züchtungen und/oder Technologien kritisch hinterfragen, werden nicht gestellt. »The biopolitical knowledge practices performed around farmed animal bodies have become part of the contemporary technoscientific answer to the ›problem of sustainability‹.« (ebd., 123)

Für Twine hat die NE-Debatte damit einen falschen Weg eingeschlagen. Anders als andere Autor_innen verweist Twine darauf, dass nichtmenschliche Tiere innerhalb von NE nicht lediglich als bloße Ressourcen dargestellt werden, sondern zudem auch entweder als Gefahr oder als Vehikel für NE wahrgenommen werden (ebd., 145). Als Gefahr aus den bereits genannten Gründen, dass der Konsum ihrer ›Produkte‹ sich negativ auf die menschliche Gesundheit auswirken kann und ihre ›Produktion‹ mit negativen Umweltfolgen einhergeht. Als Vehikel für NE werden sie insofern wahrgenommen, als dass ihre Nutzung wichtige Strukturmöglichkeiten für den ländlichen Raum bietet und wildlebende Tiere dazu beitragen, die Qualität von Ökosystemen hoch zu halten. Dem Verständnis von nichtmenschlichen Tieren als NE-Vehikel spricht Twine die Möglichkeit vieler verschiedener Mensch-Tier-Beziehungen zu, auch wenn er Beziehungen, die auf der Nutzung nichtmenschlicher Tiere aufbauen, kritisch betrachtet. Um die oben benannte »*domestication of animal ethics*« zu überwinden, ist es nach Twine notwendig, das Ethische als etwas Komplexeres anzusehen, als es in den klassischen Ethiktheorien beschrieben wird. Dies benötigt gemäß Twine eine interdisziplinäre

und intersektionale Analyse sowie politische Anstrengungen, die Analyseergebnisse umzusetzen (ebd., 32).

Twines Auseinandersetzung mit nichtmenschlichen Tieren in der NE-Debatte sowie daraus folgende Forderungen sind ethischen Charakters. Sein Fokus liegt dabei auf der Kritik, dass, sofern Tierethik in der NE-Debatte überhaupt eine Rolle spielt, ausschließlich die Tierschutzethik zum Tragen kommt, die Twine für unzureichend hält. Twines Analyse ist aus der hier vertretenen Tierethik-Position (vgl. Kap. 4.4) sehr überzeugend und sollte breiten Eingang in die NE-Debatte finden. Sie kann dem Ziel dieser Arbeit mit überzeugenden Argumenten dienen, ersetzt sie jedoch nicht, da Twine die bestehenden NE-Ansätze kritisiert, jedoch keine tierethische NE-Theorie entwickelt.

Andere Autor_innen, die nichtmenschliche Tiere in ihren Untersuchungen zu NE inkludieren und aus nicht-anthropozentrischer Perspektive argumentieren, behandeln spezielle Anwendungsfelder von NE, ohne dabei detailliert auf ethische Begründungen für die Inklusion einzugehen.

Vasile Stănescu kritisiert in ›Green‹ *Eggs and Ham? The Myth of Sustainable Meat and the Danger of the Local* (2011) und zwei weiteren Beiträgen (Stănescu 2013; 2014) den im NE-Diskurs häufig gemachten Vorschlag, tierliche ›Produkte‹ aus artgerechter, kleinbäuerlicher, regionaler Haltung zu konsumieren. Dies wird als Lösung des Problems propagiert, dass die Herstellung tierlicher ›Produkte‹ zu großen Umweltschäden führt und daher als nicht nachhaltig gilt. Die sogenannte Lokavor-Bewegung möchte negative Umweltauswirkungen durch die Ernährung verringern, indem sie für den Verzehr regionaler Produkte wirbt, die keinen weiten Transportweg hinter sich haben und somit durch geringe *food miles* geringe Mengen des klimaschädlichen Kohlenstoffdioxids ausgestoßen werden. Da in vielen Regionen zahlreiche Obst- und Gemüsesorten saisonal bedingt nicht zur Verfügung stehen, nichtmenschliche Tiere dagegen schon, baut die Bewegung stark auf den Verzehr tierlicher ›Produkte‹ auf.⁴⁹

⁴⁹ Selbstredend gibt es auch vegetarische und vegane Lokavore, aber der Teil der Bewegung den Stănescu darstellt, steht einer vegetarisch/veganen Lebensweise kritisch gegenüber. Inwiefern Stănescu der Gesamtheit der Lokavor-Bewegung damit gerecht wird und ob es Unterschiede zwischen den Bewegungen in Deutschland und den USA – auf die Stănescu sich bezieht – gibt, kann an dieser Stelle nicht beurteilt werden.

3. Nichtmenschliche Tiere in der Debatte um NE

Stănescu Kritik an der Locavor-Bewegung setzt bei deren potentiell sexistischen, nationalistischen und fremdenfeindlichen Annahmen an, die zwar kein zwingender Bestandteil der Idee sind, aber sich laut Stănescu in der Realität häufig finden. »[...]The tendency of many in the [locavore] movement to unfairly and inaccurately criticize feminists and immigrants as corrupting to an idealized, romantic state of a local community is both deeply troubling and potentially quite dangerous.« (Stănescu 2011, 255) Auch bemängelt er, dass ein angestrebter Konsum von (durch die Lokavoren) als nachhaltig bezeichnetem Fleisch zu einem Elitismus führt, da nicht ausreichend Land verfügbar ist, um dieses in großem Maßstab zu erzeugen, so dass dies nur wenigen, in der Regel wohlhabenden Menschen vorenthalten bleibt. Sein Hauptkritikpunkt am »nachhaltigen Fleisch« ist jedoch die Nutzung und Tötung der nichtmenschlichen Tiere, die in der Lokavor-Bewegung, wie Stănescu sie darstellt, nicht als problematisch angesehen wird.

»Indeed, it is hard to imagine how a locavore movement ever could translate into an actual improvement of animals' lives, since many of its most famous proponents hold that animals lack souls and accept »Man's« domination and consumption of them as the very definition of our humanity.« (ebd., 253)

Zudem führt er an, dass umweltschädliche Auswirkungen der Tierhaltung auch in den kleinbäuerlichen Betrieben, die die Lokavoren favorisieren, bestehen bleiben. Daher ist es für Stănescu unverständlich, dass die Option der Ernährungsumstellung hin zu einer stärker vegetarisch/veganen Ernährung – die für ihn die ethisch vorzugswürdigste darstellt – innerhalb der Bewegung eher außen vorgelassen wird. Stănescu zeigt beispielsweise auf, dass die Ersetzung von rotem Fleisch durch Gemüse an einem Tag in der Woche mehr klimaschädliche Treibhausgase reduziert als die gesamte Ernährungsumstellung auf lokal produzierte Produkte (ebd., 242). Außerdem widerspricht er der Annahme, dass ein Produkt umso umweltschädlicher ist, je weiter es transportiert wurde. Um die Klimabilanz eines Produktes ziehen zu können, muss der gesamte Energieaufwand zu dessen Erzeugung einbezogen werden, nicht lediglich der Transportweg (ebd., 242).

Wie die Kommodifizierung von nichtmenschlichen Tieren durch sowohl verschiedene Religionen als auch durch die internationale NE-Politik reproduziert wird, zeigt Yamini Narayanan in *Where are the Animals in Sustainable Development? Religion and the Case for*

Ethical Stewardship in Animal Husbandry (2016). Der Beitrag zeigt ebenfalls, wie die Verdinglichung empfindungsfähiger nichtmenschlicher Tiere in der NE-Debatte ignoriert oder sogar gefördert wird, und dass die NE-Debatte bzw. NE-Politik dabei eine »seemingly unlikely but highly productive partnership« (ebd., 173) mit Religionen bildet. Es wird aufgezeigt, wie nichtmenschliche Tiere in verschiedenen Religionen einerseits im Namen des Glaubens ausgebeutet werden, andererseits die Religionen aber auch Grundlagen dafür bieten, nichtmenschliche Tiere respektvoll zu behandeln. Die letztere Perspektive sollte laut der Autorin Eingang in die NE-Forschung und -Politik finden, um NE nicht lediglich intergenerationell, sondern auch nach einer Interspezies-Perspektive auszurichten. Narayanas Beitrag bietet durch den Fokus auf Religion und deren Bedeutung auch für Nachhaltige Entwicklung eine interessante Perspektive, wobei sie NE undifferenziert auf schwache Nachhaltigkeit engführt (ebd., 175).

Die rechtliche Perspektive auf Nachhaltige Entwicklung im Zusammenhang mit nichtmenschlichen Tieren bzw. einer rechtlichen Verankerung von Tierwohl erarbeitet Elien Verniers in *Bringing animal welfare under the umbrella of sustainable development: A legal analysis* (2021) und gemeinsam mit Sabine Brels in *UNCAHP, One Health, and the Sustainable Development Goals* (2021). Beide Beiträge verdeutlichen die mangelnde Berücksichtigung nichtmenschlicher Tiere im Konzept der Nachhaltigen Entwicklung, sehen die bestehenden rechtlichen Instrumente, welche NE implementieren, jedoch als geeigneten Ausgangspunkt an, um auch das Tierwohl auf globaler Ebene in Gesetzgebungen aufzunehmen. Dies ist notwendig, da die Verankerung von Tierschutz-Konventionen oder ähnlichem auf globaler Ebene noch aussteht und es bislang nicht einmal auf der Ebene der unverbindlichen Rechtsempfehlungen eine global geltende Übereinkunft gibt (Verniers/Brels 2021). Um das möglich zu machen, muss jedoch – neben verschiedenen gewichtigen rechtlichen und politischen Herausforderungen (Verniers 2021) – Tierwohl als relevantes Ziel für eine Nachhaltige Entwicklung anerkannt werden. Dies betonen auch Alexis Nagy und Dora Marinova in ihrem Beitrag *Leave No One Behind, Not Even the Animals* (2019), die Tierwohl (»Animal Welfare«) auch tatsächlich als 18. *Sustainable Development Goal* fordern, um folgendem Anspruch an die Nachhaltigkeits-Agenda gerecht zu werden:

»The sustainability agenda needs to counteract the institutional speciesism of the legal system which is likely to continue to delay the

3. Nichtmenschliche Tiere in der Debatte um NE

recognition of the status of body ownership or habeas corpus to nonhuman animals. Without an overarching global agenda to improve the treatment of nonhuman animals, livestock will continue to remain exactly this – live stock, that is goods and merchandise for distribution and sale which are alive [...]. The task of the sustainability agenda is to take on the role of innovative governance with regards to animal welfare – not as a commodity traded on domestic and global markets, but as sentient beings with a purely intrinsic value.» (ebd., 309–310)

Probyn-Rapsey et al. fordern in *A Sustainable Campus: The Sydney Declaration on Interspecies Sustainability* (2016) eine Erweiterung der Definition von Nachhaltiger Entwicklung um eine Interspezies-Ethik. Sie halten es für notwendig, dass Fragen der sozialen Gerechtigkeit auch nichtmenschliche Tiere einschließen, begründen diese Forderung jedoch kaum. Der Beitrag fokussiert stattdessen darauf, wie Universitäten als Institutionen, die NE-Strategien umsetzen sollen, eine vegetarisch/vegane Lebensweise stark machen und aus NE-Gründen verstärkt vegetarisch/vegane Mahlzeiten anbieten sollten. Die Autor_innen kritisieren, dass Universitäten einen Ausbau vegetarisch/veganer Praktiken bislang kaum in den Blick nehmen, obwohl diese einer Nachhaltigen Entwicklung zuträglich sind. Gleichzeitig beanstanden Probyn-Rapsey et al. die Zuweisung der Ernährungsfrage in den privaten Bereich, da Fleischkonsum in den Bereich der »public justice« fällt (ebd., 125). Auch sie führen wie Earnshaw, Twine und Stănescu aus, inwieweit die Erzeugung tierlicher »Produkte« negative Umweltauswirkungen hat.

Eine Anthropozentrismus-Kritik aus Perspektive der Nachhaltigkeits-Wissenschaften (*sustainability science*) bietet der Beitrag *Hybridizing sustainability: towards a new praxis for the present human predicament* von Benessia et al. (2012).⁵⁰ Die Autor_innen zeigen in dem Beitrag auf, was sie als die drei großen Widersprüche in der gegenwärtigen NE-Rahmung identifizieren: 1. techno-wissenschaftliche Kontrolle (der Zukunft), 2. Macht (NE-relevante Schäden ausgleichen zu können) und 3. (Daten-)Evidenzen. Widersprüchlich sind diese Punkte aus dem Grund, da sie als Lösungswege für NE angesehen werden, aber nach Benessia et al. auf den westlichen, anthropozentrischen Annahmen basieren, die erst in den nicht-nachhaltigen

⁵⁰ Eine Anthropozentrismus-Kritik am Beispiel der anthropozentrisch konzipierten *Sustainable Development Goals* bietet auch Helen Kopnina (2016), welche allerdings auf »non-human nature« (ebd., 115) allgemein abzielt und damit nichtmenschlichen Tieren meines Erachtens nicht gerecht wird.

Zustand geführt haben. Ihre These besagt, dass die westliche Kultur Schuld trägt an der vorherrschenden Gewalt sowohl unter Menschen als auch gegenüber nichtmenschlichen Entitäten. Ein Lösungsweg, um die Widersprüche aufzuheben, ist laut Benessia et al. der Einbezug nichtmenschlicher Tiere in die Nachhaltigkeits-Wissenschaften und die Entwicklung eines Lebensstils, der wieder stärker unseren tierlichen Vorfahren ähnelt: »Sustainability can only be attained if humans emulate and live like animals« (ebd., 87)

Dabei legen die Autor_innen allerdings ein zu romantisierendes Bild von sowohl indigenen Völkern als auch von tierlichen Gesellschaften zugrunde, wenn sie proklamieren, ein Lebensstil ähnlich dem indigener Völker oder Tier-Gemeinschaften würde zu Gewaltfreiheit und übergreifender Harmonie führen.

Eine sehr umfassende Untersuchung der Negativ-Auswirkungen des »tierindustriellen Komplexes« auf die Umwelt, Ökosysteme und menschliche Gesellschaften sowie des Zusammenhangs des in einigen NE-Ansätzen befürworteten *Green Growth* bzw. *Green Capitalism* und der Tierindustrie bietet das der Soziologie zuzuordnende Werk *Sustainable exploitation. The political ecology of the Livestock Revolution* von Livia Boscardin (2017). Boscardin führt in ihr Werk ein, indem sie zuerst die Auswirkungen der Tierindustrie auf nichtmenschliche Tiere aufzeigt und anschließend daran die Konsequenzen derselben für die Umwelt und Ökosysteme. In Anlehnung an den prominenten Begriff des ökologischen Fußabdrucks verwendet sie hierfür den von Tony Weis (2013) übernommenen Begriff des »ökologischen Hufabdrucks« (*ecological hoofprint*). Nach dem Aufzeigen der ebenfalls drastischen Negativfolgen der Tierindustrie auf das gesellschaftliche Zusammenleben bringt Boscardin dies in Verbindung mit bestehenden NE-Ansätzen, die lediglich auf technologische Lösungsansätze für Probleme nicht-nachhaltiger Lebensweisen fokussieren und dadurch dazu führen, dass NE-Forderungen auf Forderungen nach *Green Growth* bzw. *Green Capitalism* reduziert wurden. Boscardin kritisiert ebenso wie Twine und Stănescu die Vermarktung tierlicher »Produkte« als nachhaltig und etabliert für diese in bestimmten NE-Perspektiven hochgehaltene Praxis den Begriff der »nachhaltigen Ausbeutung« (*sustainable exploitation*; Boscardin 2017, 64). Um ihre Aussagen zu untermauern, führt Boscardin eine Diskursanalyse durch, in der sie die sogenannte *Livestock Revolution* untersucht, womit ein globaler Nachfrage-Anstieg tierlicher »Produkte« von 70 Prozent bis 2020 gemeint ist (ebd., 104).

Boscardin zeigt sehr detailliert den Stand NE-bezogener Politik in Bezug auf die Tierindustrie auf und verdeutlicht damit gelungen die anthropozentrische Ausrichtung Nachhaltiger Entwicklung und die Verortung nichtmenschlicher Tiere darin. Der Fokus liegt (disziplinbedingt) jedoch auf einer soziologischen Untersuchung, ethische Argumente werden nicht entwickelt.

Die Untersuchung in diesem Kapitel hat gezeigt, dass es für die Inklusion nichtmenschlicher Tiere in Ansätzen Nachhaltiger Entwicklung bislang sehr wenige genuin ethische Argumentationen gibt. Die wenigen, die die Literaturrecherche ergeben hat, fokussieren zudem auf andere Aspekte als auf eine maßgebende Argumentation, warum der Einbezug aus ethischer Perspektive unumgänglich ist im Hinblick auf die ethischen Grundlagen von Nachhaltiger Entwicklung.

Zusammenfassung und Zwischenfazit I

Bereits aus der prominenten Definition Nachhaltiger Entwicklung des Brundtland-Berichts (WCED 1987) ergeben sich inter- und intragenerationelle Gerechtigkeit als wichtigste ethische Grundlage derselben. Um zu bestimmen, was gemäß verschiedener NE-Ansätze intra- und intergenerationell gerecht verteilt werden soll, lohnt sich ein Blick auf das unterschiedliche Verständnis der Substituierungsmöglichkeit natürlicher Bestände, welches in den verschiedenen Positionen schwacher, (sehr) starker und intermediärer NE vertreten wird. Schwache NE nimmt eine vollständige Substituierbarkeit natürlicher Bestände in Sachbestände an, so dass theoretisch keinerlei natürliche Bestände erhalten werden müssen, sofern sie auf angemessene Art und Weise ersetzt werden. Sehr starke NE geht von einer vollständigen Komplementarität zwischen natürlichen und Sachbeständen aus, so dass alle bestehenden natürlichen Bestände erhalten und hinterlassen werden müssen. Starke und intermediäre Positionen vertreten diesbezüglich einen ›Mittelweg‹, wobei innerhalb der starken NE eine weitergehende Komplementarität angenommen wird als in intermediären Positionen (Kap. 2.2). Diese Differenzierungen stellen theoretische Grundlagenüberlegungen zu NE dar. Für die Operationalisierung relevant(er) sind Leitlinien. Die bedeutendsten Leitlinien innerhalb der NE-Debatte sind Effizienz, Suffizienz und Resilienz (Kap. 2.3). Da eine Definition alleine nicht ausreicht, um einen Begriff vor der Begriffsaushöhlung zu ›bewahren‹, ist die Entwicklung einer

NE-Theorie unumgänglich, wie sie von verschiedenen Autor_innen, wie beispielsweise Ott und Döring, Tremmel und Ekardt ausgearbeitet wurde (Kap. 2.4). Schultz et al. (2008, 470–471) ist zuzustimmen, dass eine solche NE-Theorie notwendig ist, um 1. nachhaltigere von weniger nachhaltigen Zuständen unterscheiden zu können, um 2. zu spezifizieren, was mit NE gemeint ist und was nicht, und um 3. NE für die Praxis operationalisieren zu können.

Die vorliegende Arbeit beruht auf der Auffassung, dass nichtmenschliche Tiere zwingend in eine NE-Theorie einbezogen werden sollten. Dass ein solches Unterfangen ein Forschungsdesiderat darstellt, zeigt die Untersuchung der (bisher kaum vorangebrachten) Inklusion nichtmenschlicher Tiere in die NE-Debatte (Kap. 3; zur eigentlichen tierethischen Grundlegung der Position vgl. Kap. 4).

Der weitgehende Konsens unter NE-Ethiker_innen, dass inter- und intragenerationelle Gerechtigkeit die ethische Grundlage von NE darstellen, ist überzeugend und alternativlos. Entsprechend greift Beckers alleinige tugendethische Ausrichtung im Hinblick auf die ethischen Grundlagen von NE zu kurz bzw. verschiebt den Fokus in eine weniger plausible Richtung.

Zwischen intra- und intergenerationeller Gerechtigkeit wird hier ein enger Zusammenhang angenommen. Tremmels Perspektive, wonach inter- und intragenerationelle Gerechtigkeit in systematischer Weise miteinander in Konkurrenz stehen, wird entsprechend abgelehnt.

Auf Grund der hier vertretenen Überzeugung, dass nichtmenschliche Tiere in eine NE-Theorie einbezogen werden sollten, besteht eine deutlich größere Überschneidung mit Ott und Dörings Theorie – die mit dem Sentientismus auf konzeptioneller Ebene eine tierethische Perspektive aufgreifen – als mit der Theorie Ekardts oder dem HGF-Ansatz, die nichtmenschliche Tiere explizit aus der Debatte um Nachhaltige Entwicklung ausschließen.⁵¹ Auch Ott und Dörings Mehr-Ebenen-Modell sowie ihre Konkretisierung von Gerechtigkeit durch Nussbaums Fähigkeitenansatz und Rawls Differenzprinzip sind überzeugend (ausführlicher zu beiden Kap. 5.2 und 5.3). Um einen geeigneten Maßstab dafür zu finden, wie gerechte Gesellschaften konstituiert sein müssen, benötigt es Wissen darüber, was Menschen

⁵¹ Der HGF-Ansatz stellt abgesehen vom Ausschluss nichtmenschlicher Tiere eine überzeugende Perspektive zur Operationalisierung von NE dar. Ekardts Theorie ist dagegen auch jenseits dieses Ausschlusses einer Kritik zu unterziehen, vgl. Fußnote 30.

(und hier auch nichtmenschliche Tiere) für ein wirklich gutes Leben benötigen. Nussbaums Fähigkeitsansatz bietet einen gelungenen Ansatz, um diese Frage auszuloten.⁵²

Auch die Klassifizierung in eine Theorie *starker* NE bietet dem Vorhaben dieser Arbeit eine geeignete Grundlage. Schwache und sehr starke NE-Positionen werden abgelehnt. Die Annahme einer weitergehenden Komplementarität von Naturbeständen zu Sachbeständen in der starken NE verglichen mit intermediären Positionen, ist für die Inklusion nichtmenschlicher Tiere folgerichtig. Die meisten Naturbestände dienen nichtmenschlichen Tieren als Habitat oder auf andere Weise als Lebensgrundlage. Zieht man tierliche Individuen in NE-Überlegungen mit ein, muss dieser Umstand mitbedacht werden. Die Möglichkeit der Substitution von tierlichem Habitat durch Sachbestände ist äußerst fragwürdig.⁵³

Aus den eben benannten Gründen baut diese Arbeit auf Ott und Dörings Theorie auf, um eine tierethische NE-Theorie auszuarbeiten. Da sie trotz ihrer Überzeugungskraft ein paar Schwachstellen aufweist, wird Ott und Dörings Theorie für dieses Vorhaben modifiziert.

Bei Ott und Döring kommt beispielsweise Kontexten und Beziehungen für die normative Bewertung NE-relevanter Handlungen eine zu geringe Bedeutung zu. Dadurch, dass in der tierethischen Position, die dieser Arbeit zugrunde gelegt wird, – wie zu zeigen ist – Kontextsensitivität eine wichtige Rolle spielt (Kap. 4.4), wird dieses Desiderat behoben und eine stärker kontextsensitive Perspektive entwickelt.

Auch scheinen Ott und Döring Gerechtigkeit vor allem als Güterlehre zu begreifen. Sie gehen davon aus, dass zur Entwicklung einer Nachhaltigkeits-Theorie eine *Theorie gerechter Güter-Verteilung* zwischen den Generationen und zwischen Individuen innerhalb einer Generation nötig ist. Dies wird hier als zu kurz gegriffen angesehen und wird der inhaltlichen Ausrichtung von Nussbaums Fähigkeitsansatz nicht gerecht. Im Fähigkeitsansatz verlangt Gerechtigkeit, die Möglichkeit zum Ausleben von Fähigkeiten gerecht zu verteilen. Diese stehen im Fokus,⁵⁴ nicht nur eine gerechte Verteilung von Grundgütern.

⁵² Die Gründe, weshalb speziell Nussbaums Fähigkeitsansatz als überzeugend gewertet wird, finden sich in Kap. 5.3. Sie werden daher hier nicht gesondert aufgeführt.

⁵³ Möglich wäre in diesem Rahmen die Substitution eines Naturbestands durch einen anderen. Diese Möglichkeit ist in der starken NE nicht ausgeschlossen.

Ferner wird hier eine umfassende inter- und intragenerationelle Gerechtigkeit so verstanden, dass diese soziale wie ökologische Aspekte *in gleichem Maße einschließt* und beides als *untrennbar miteinander verwoben* aufgefasst wird. Ein Verständnis von ›ökologischer Nachhaltigkeit‹ und ›sozialer Nachhaltigkeit‹ als etwas, das getrennt voneinander betrachtet werden kann, wird als falsch angesehen. Auch das separate Benennen einer ›ökonomischen Nachhaltigkeit‹ ist verfehlt, da die Ökonomie zum sozialen Bereich gehört und oftmals auf natürlichen Ressourcen aufbaut. Ein solches Verständnis modifiziert Ott und Dörings Theorie ebenfalls, da die beiden in den Ebenen fünf bis sieben (Handlungsfelder, Zielsysteme, Spezialkonzepte) so stark auf ökologische Aspekte fokussieren, dass es den Eindruck erweckt, es handle sich um eine Theorie ›ökologischer Nachhaltigkeit‹ statt um eine, die soziale und ökologische Aspekte einer NE-Transformation gleichermaßen abdeckt⁵⁵ (für weitere Modifikationen vgl. Kap. 6).

Ott und Döring geben ihrer Theorie einen diskursethischen Rahmen, den sie durch Rawls mit vertragstheoretischen Elementen und durch Nussbaum mit einem neoaristotelisch inspirierten Ansatz zusammenbringen. Auch in der hier durchgeführten Ausarbeitung einer tierethischen NE-Theorie finden Elemente verschiedener Ethiktheorien Anwendung (vgl. Kap. 1). Solch ein »Methodenpluralismus« (Grimm et al. 2016, 85) ist von Vorteil für die Entwicklung eines Ansatzes, der all den realen Problemfeldern, die in der anwendungsbezogenen Ethik auftreten, gerecht werden möchte. Die vertretene Ethiktheorie verbindet entsprechend verschiedene Aspekte philosophischer Traditionen. Es wird jedoch vorrangig ein deontologischer Ansatz zugrundegelegt, welcher mit relationalen, kontextsensitiven

⁵⁴ Allerdings im Rahmen einer kontextsensitiv und eudaimonistisch erweiterten Rechte- und Pflichten-Perspektive (vgl. Kap. 4.4). Allen empfindungsfähigen Individuen ein möglichst gutes Leben nicht zu verwirken wird als Pflicht moralischer Akteur_innen angesehen. Dies führt im Rahmen der Tierethik schnell zur Frage, ob ein Eingreifen in das Leben wildlebender Tiere nötig wird, welche an dieser Stelle nicht vertiefend behandelt wird, auf die aus Kap. 4 jedoch Antworten hervorgehen. Detaillierter gehe ich darauf in Bossert 2015a ein.

⁵⁵ Ott und Döring würden dem Vorwurf, eine ökologisch ausgerichtete Theorie entwickelt zu haben, gewiss widersprechen. Der starke Fokus auf ökologische Aspekte in ihrer Theorie starker Nachhaltigkeit, die Vorrang vor anderen zu haben scheinen, ist jedoch nicht von der Hand zu weisen. Eine mögliche Erklärung könnte sein, dass die naturale Grundlage menschlichen Lebens als *conditio sine qua non* auf einer empirischen (nicht systematischen) Ebene den sozialen und ökonomischen Fragen vorgeordnet zu sein scheint.

und eudaimonistischen Elementen zusammengebracht wird. Damit kann den kontroversen realexistierenden ethischen Problemen differenziert begegnet werden. Die Auffassung, die verschiedenen ›konkurrierenden‹ Ethiktheorien und damit die moralischen Grundorientierungen, die den Charakter moralischer Fragen prägen, seien unvereinbare Alternativen, ist nicht überzeugend. Denn »[g]erade im Bereich der praxisorientierten Ethik zeigt sich [...] deutlich, dass moralische Orientierung sowohl deontologischer als auch konsequentialistischer Elemente bedarf, dass Interessenmaximierung und Tugenden eine Rolle spielen usw.« (Badura 2002, 202).

Inwiefern verschiedene solcher Elemente in einer überzeugenden Tierethik-Position zusammenkommen, zeigt Kapitel 4, welches zudem einen Überblick über die wichtigsten Annahmen und Argumentationslinien dieser facettenreichen Ethik gibt.

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, Schichtenzugehörigkeit, 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 *einzige* 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 objektiven 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 Ausführung 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/animalsent/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 vorgeordnet, 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 Fähigkeitsansatzes 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. Pott2015a). 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-
hast 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

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

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

sentence 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

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

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 juristische 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 juristischer 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 zuzufolge 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 berechtigte 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.

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

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.

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

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 tituliert und damit ihren zuvor vertretenen mitleidsethischen Ansatz revidiert. 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).

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

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.n.m. 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.n.m. 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.n.m. 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.n.m. 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 Stadteichhörnchen, 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.

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

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.nm. Tiere zu Begegnungen mit angefahrenen Igel 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 un bebaut 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

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

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 zustehen 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 Midgley (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 gegenüber 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

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

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 können, 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).

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

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 *speziespezifische*, 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.n.m. Tiere ist trotzdem eine allgemeine Liste für alle e.n.m. 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.nm. 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.nm. 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.nm. 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.nm. 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.nm. Tiere haben einen Anspruch darauf, in ihrer körperlichen Integrität nicht durch Gewaltanwendung, Missbrauch oder andere Schädigungsformen verletzt zu werden,

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

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.nm. Tiere und sollte nicht geschützt werden.

8. *Andere Spezies.* Wie Menschen haben auch e.nm. 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.nm. 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.nm. 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-

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

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 solch 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 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.n.m. 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.n.m. 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.n.m. 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.n.m. 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.n.m. 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.n.m. 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 Beziehungs-ethik	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
	Fähigkeiten-ansatz	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 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.

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

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 *graduelleren* 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

4.3 Ansätze der gegenwärtigen Tierethik

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.nm. 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.nm. 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.nm. 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.nm. Tiere im sogenannten tierindustriellen Komplex Opfer menschlicher Verdinglichung werden. Auch wenn diese Fokussierung in Anbetracht realer Lebenswelten vieler e.nm. Tiere ihre Berechtigung hat, gerät dabei in den Hintergrund, dass e.nm. Tiere nicht lediglich passivgenutzte Individuen darstellen, sondern dass jedes e.nm. 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.nm. 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.nm. Tiere sind entsprechend (zum ganz großen Teil) nicht zu moralischem Handeln befähigt (für eine ausführlichere Begründung vgl. Bossert 2016a). Die Handlungen e.nm. 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.nm. 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.nm. Tiere. Zahnwale ernähren sich von e.nm. 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.nm. 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 objektives 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[n] 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 Hunderrasse. *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.n.m. 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.n.m. 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.n.m. Tieren nicht ihre Natürlichkeit abgesprochen, sondern darauf hingewiesen werden, dass e.n.m. 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.n.m. 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.n.m. 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.

liche 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 Fähigkeitsansatz 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.n.m. *Tieren in der Kontaktzone* und *Wildtieren*, die jeweils in anderen Kontexten und Beziehungen zu Menschen stehen. Domestizierte Tiere und e.n.m. Tiere in der Kontaktzone werden in dieser Arbeit als Gesellschaftsmitglieder betrachtet. Auch wenn Nussbaum mit ihrem Fähigkeitenansatz 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.n.m. Tiere zu benennen, sondern ihnen auch – im möglichen Rahmen – selbst Raum zur Willensbekundung zu geben.

TEIL III
**Schritte zu einer Tier- und Nachhaltige
Entwicklungs-Ethik verknüpfenden Theorie**

5. Nachhaltigkeitsrelevante Gerechtigkeitstheorien auf nichtmenschliche Tiere angewandt

»Gerechtigkeit gegenüber Tieren und gegenüber besonders verletzbaren Menschen kann es nur geben, weil Menschen dies so beschließen und weil sie dabei auf den Gedanken einer Gerechtigkeit verzichten, der auf Geben und Nehmen oder auf spezieistischen Kriterien beruht.« (Pelluchon 2020a, 58)

Inter- und intragenerationelle Gerechtigkeit und die Frage nach dem guten (menschlichen) Leben gelten als ethische Grundlagen Nachhaltiger Entwicklung (NE). Dies geht bereits aus der, in Kapitel 2 zitierten, berühmten Begriffsbestimmung von Nachhaltiger Entwicklung im Brundtland-Bericht der WCED aus dem Jahr 1987 hervor, die NE versteht als eine Form der Entwicklung, die den Bedürfnissen der gegenwärtig Lebenden gerecht wird ohne zukünftigen Individuen die Möglichkeit zu nehmen, ihre Bedürfnisse ebenfalls zu erfüllen, und dabei die Bedürfnisse der Ärmsten in den Fokus stellt sowie die Beschränkungen, die sich für die Umwelt aufgrund des Stands von Technik und sozialen Bedingungen ergeben, berücksichtigt. Entsprechend wird eine gerechte Verteilung gefordert, die es ermöglicht, dass alle Individuen ihren Bedürfnissen nachkommen können (*Theorien von Verteilungsgerechtigkeit müssen debattiert werden*) und es stellt sich die Frage, welche Bedürfnisse als zentral für ein gutes Leben gelten sollten (*Theorien des Guten Lebens müssen verhandelt werden*).

Das zentrale Ziel dieses Kapitels ist es zum einen, aufzuzeigen, dass empfindungsfähige nichtmenschliche (e.n.m.) Tiere als Individuen in den Umfang (*scope*) einer Gerechtigkeitstheorie einbezogen werden sollten und dass sich prominente Gerechtigkeitstheorien konsistent auf eine Anwendung auf e.n.m. Tiere erweitern lassen. Zum anderen soll die These begründet werden, dass es Sinn ergibt, auch nach gutem *tierlichen* Leben zu fragen, und dass dies nicht einer naiven Anthropomorphisierung¹²⁰ gleichkommt. *Wenn e.n.m. Tiere aus überzeugenden Gründen in die beiden Bereiche aufgenommen*

werden, die als ethische Grundlagen von NE angesehen werden (Theorien der Verteilungsgerechtigkeit sowie des Guten Lebens), dann folgt daraus, dass sie als Individuen in der NE-Debatte nicht länger exkludiert bleiben können.

Das erste Unterkapitel setzt sich mit dem Ausschluss und Einbezug e.nm. Tiere in den Umfang von Gerechtigkeitstheorien (im Folgenden *Scope of Justice* genannt) auseinander und führt wichtige Begrifflichkeiten der Gerechtigkeits-Debatte aus.

Im zweiten Unterkapitel wird die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls – die als wichtigster Bezugspunkt der Gerechtigkeitsdebatte gilt (Broszies/Hahn 2013, 42) – daraufhin untersucht, was aus ihr bei einem Einbezug e.nm. Tiere in den *Scope of Justice* folgen würde. Das dritte Unterkapitel setzt sich mit der Berücksichtigung tierlichen guten Lebens in Theorien des Guten Lebens auseinander. Dafür werden zunächst die zoologischen Grundlagen untersucht, die dazu dienen (können), die Qualität tierlichen Lebens zu bewerten.

Um Bewertungen dieser Art zu rechtfertigen, wird dann auf die Differenz zwischen kritischem und naivem Anthropomorphismus eingegangen und argumentiert, dass ein kritischer, wissenschaftlich reflektierter Anthropomorphismus von Relevanz ist für Untersuchungsstrategien der Mensch-Tier-Verhältnisse.

Im Anschluss daran wird speziell Martha Nussbaums Fähigkeitenansatz als eine der innerhalb der gegenwärtigen Politischen Philosophie bedeutendsten Theorien Guten Lebens weiter ausgeführt, ihre eigene Erweiterung auf e.nm. Tiere kritisch reflektiert und in ihrer Argumentation modifiziert.

Die Bedeutung dieser Kapitel und der damit getanen Schritte zur Ausarbeitung einer tierethischen NE-Theorie wird im Zwischenfazit III zusammengefasst, in dem auch das in dieser Arbeit vorgeschlagene ›Zusammenwirken‹ von Nussbaums Fähigkeitenansatz mit Elementen von Rawls Theorie erläutert wird.

Die Kapitel-Einteilung soll nicht suggerieren, dass Theorien des Guten Lebens disjunkt unterschieden von Gerechtigkeitstheorien seien. Nussbaums neoaristotelisch inspirierter Fähigkeitenansatz stellt einen bedeutenden Beitrag zur Debatte um Gerechtigkeit innerhalb der Politischen Philosophie dar. Die Aufteilung dient lediglich der besseren Übersichtlichkeit. So wie Gerechtigkeit in dieser

¹²⁰ Dem naiven Anthropomorphismus steht ein reflektierter Anthropomorphismus gegenüber (Wild 2015, 27; vgl. Kap. 5.3).

Arbeit als Teilbereich der Moral angesehen wird, aber nicht als deckungsgleich (vgl. erster Abschnitt in Kap. 5.1), so wird hier auch das Gerechte als Teilbereich des Guten angesehen, aber nicht als deckungsgleich. Was gerecht ist, kann als gut angesehen werden, aber nicht alles, was gut ist, fällt auch in den Bereich der Gerechtigkeit. So ist es gut, wenn ich Pflichten gegenüber mir selbst nachkomme, diese fallen aber nach hier vertretenem Verständnis nicht in den Geltungsbereich von Gerechtigkeit, da gemäß einem politischen Gerechtigkeitsverständnis lediglich das als un/gerecht angesehen wird, was »über spezifisch politische Praktiken und Institutionen geregelt« (Hahn 2009, 14) wird.

5.1 Nichtmenschliche Tiere im Umfang von Gerechtigkeitstheorien

Innerhalb der Tierethik gibt es zahlreiche Argumentationsweisen um zu begründen, dass (meist empfindungsfähige) nichtmenschliche Tiere in die moralische Gemeinschaft aufgenommen werden sollten und somit in direkter Weise in den Bereich der Moral fallen. Moral ist nicht gleichzusetzen mit Gerechtigkeit, da Gerechtigkeit einen Teilbereich von Moral abdeckt, jedoch nicht deckungsgleich mit ihr ist (Höffe 2015, 29). Damit geht implizit ein bestimmtes Gerechtigkeitsverständnis einher. Die sogenannte »moralische Gerechtigkeit«, der zufolge Moral und Gerechtigkeit koextensive Begriffe sind (Hahn 2009, 14), wird hier abgelehnt. Wenn es darum geht, sich gegen die Inklusion nichtmenschlicher Tiere auszusprechen, findet sich in der Literatur häufig eine bestimmte Argumentationsstruktur in Bezug auf die moralische Gemeinschaft und den *Scope of Justice*. Diese wird im Folgenden kurz umrissen.¹²¹

¹²¹ Bei der Darstellung dieser Argumentationsstruktur werde ich von allen nichtmenschlichen Tieren sprechen, auch wenn die meisten Tierethiker_innen auf empfindungsfähige abzielen, vor allem, wenn es um einen Einbezug in den *Scope of Justice* geht. Da es innerhalb des vielfältigen Feldes jedoch auch Positionen gibt, denen es um die Inklusion *aller* nichtmenschlicher Tiere geht, wäre eine lediglich auf e.n.m. Tiere bezogene Darstellung undifferenziert.

5.1.1 Der Ausschluss von nichtmenschlichen Tieren aus Moral und Gerechtigkeit

Der prominenteste Einwand gegen den Einbezug nichtmenschlicher Tiere besagt, dass Moral bzw. Gerechtigkeit etwas sei, das sich vernunftbegabte Wesen gegenseitig schulden. Daraus kann geschlussfolgert werden, dass sowohl nichtmenschliche Tiere als auch nicht zu Vernunft begabte Menschen ausgeschlossen sind (vgl. Frey 2007)¹²². Häufiger zu finden ist die Ansicht, dass zwar nichtmenschliche Tiere exkludiert sein sollten, nicht jedoch bestimmte Menschengruppen. Diese Position wird klassischerweise mit sogenannten »*kind of-Argumenten*« begründet (vgl. Nobis 2004). *Kind of-Argumente* sagen aus, dass der durchschnittliche erwachsene Mensch rational ist und dass Individuen, die auf eine Art beschaffen sind wie dieser Prototyp der menschlichen Spezies, moralisch bzw. aus Gerechtigkeitsperspektive ebenso zu behandeln sind wie dieser. Das gilt auch dann, wenn die Individuen bestimmte Fähigkeiten nicht besitzen, die der menschliche Prototyp aufweist, wie beispielsweise Rationalität. *Kind of-Argumente* verweisen auf unterschiedliche Arten der Ähnlichkeit. *Kind of* kann sich beziehen auf das, was als *natürliche* Ausstattung des erwachsenen Durchschnitts-Menschen angesehen wird, als das, was als *normal* angesehen wird, auf *Potentialitäten* oder *Gruppenzugehörigkeit* wie zum Beispiel die Spezieszugehörigkeit. Wie bereits an anderer Stelle ausführlicher dargelegt, sind *kind of-Argumente* wenig überzeugend (Boscardin/Bossert 2015, 342; vgl. auch Nobis 2004; Schneider 2001, 231):

Am problematischsten ist die Grundannahme eines per Definitionem »*normalen*« Menschen, an dem andere Menschen gemessen werden. Eine Festlegung dessen vorzunehmen, was als »*normaler*« Mensch gilt, ist äußerst bedenklich, unter anderen weil dadurch eine Pathologisierung all derer stattfindet, die nicht in dieses Schema passen. Es wird ein bestimmter Menschen-Typ als normativer Standard gesetzt, anstatt den vielfältigen Ausdrucksformen des Mensch-Seins gerecht zu werden.

Ein *Kind of-Argument* anzuwenden in Bezug auf das, was Menschen »*natürlicherweise*« für Fähigkeiten besitzen, ist ebenso

¹²² Raymond Frey schließt kognitiv beeinträchtigte Menschen nicht gänzlich aus der Moralgemeinschaft aus. Er spricht ihnen jedoch einen abgestuften, niedrigeren moralischen Wert zu als zu Rationalität befähigten Menschen (vgl. Frey 2007).

problembehaftet, da damit zum einen eine normative Überhöhung ›des Natürlichen‹ einhergeht und zum anderen fraglich ist, warum beispielsweise eine hohe kognitive Befähigung natürlicher sein sollte als eine sehr geringe, wo doch beides bei der unbeeinflussten menschlichen Reproduktion auftritt.

Bereits das Ausgangsargument, wonach moralische Berücksichtigung oder Gerechtigkeit etwas ist, das sich vernunftbegabte Wesen gegenseitig schulden, halte ich für nicht akzeptabel. Die Befähigung zur Vernunft sollte irrelevant dafür sein, ob ein Individuum moralisch oder aus Gerechtigkeitsperspektive berücksichtigt wird oder nicht.¹²³ Daraus folgt nicht, dass Vernunft innerhalb der Sphären der Moral und Gerechtigkeit keine Rolle spielen sollte. Um selbst moralisch handeln zu können und Verantwortung für das eigene Handeln übernehmen zu können, ist Vernunftbefähigung notwendig (vgl. Bossert 2016a). Um überzeugende Gerechtigkeitsgrundsätze festlegen zu können, gilt das ebenso. Doch zur alleinigen Begründung der Mitgliedschaft in der moralischen Gemeinschaft ist sie nicht hinreichend.

Kind of-Argumente sind nicht auf eine anthropozentrische Verwendung festgelegt. Auch eine sentientistische Position kann mit diesen arbeiten, wenn zum Beispiel argumentiert wird, dass auch nichtempfindungsfähige Tiere im selben Maß moralisch berücksichtigungswürdig sind wie empfindungsfähige, sofern sie diesen auf bestimmte Art ähnlich sind. Das kann auf empfindungsunfähig gezüchtete Säugetiere zutreffen, da Säugetiere eine Klasse sind, die ›normalerweise‹ empfindungsfähig sind. Eine solche Verwendung des *Kind of*-Arguments wird in dieser Arbeit ebenso abgelehnt. Das Züchten nichtempfindungsfähiger Säugetiere oder Vögel führt die hier vertretene Position nicht an ihre Grenzen. Es kann mit dem hier vertretenen Ansatz konsistent abgelehnt werden, da ein tierrechtsethischer Ansatz die Züchtung nichtmenschlicher Tiere zu menschlichen Nutzungszwecken ablehnt.¹²⁴

¹²³ Dies ergibt sich bereits aus einer anthropozentrischen Perspektive. Etliche Menschen sind nicht zur Vernunft befähigt. Argumenten dafür, diese aus den Sphären der Moral und Gerechtigkeit auszuschließen, stimmen heutzutage wohl die allerwenigsten ernsthaft Reflektierenden zu. Freilich ist es das Ziel der ›*kind of*-Argumente‹ genau diesem Aspekt Rechnung zu tragen. Allerdings muss man diese Zusatz-Prämissen nicht setzen, wenn man moralische Berücksichtigung und Einschluss in Gerechtigkeitstheorien gar nicht erst an Vernunft koppelt, wofür meines Erachtens keine überzeugenden Argumente sprechen.

In Kapitel 4 wurde ausgeführt, warum Empfindungsfähigkeit als zentrales Kriterium für moralische Berücksichtigungswürdigkeit herangezogen werden sollte. Das gilt ebenso für den Einbezug in Gerechtigkeitstheorien, da diese als Teilbereich der Moral für alle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft gelten sollten, sofern keine Gründe vorliegen, bestimmte Gerechtigkeitsfragen nur auf bestimmte Gruppierungen anzuwenden. Beispielsweise ergibt die Frage nach gleichem Zugang zu weiterführenden Schulen aus Gerechtigkeitsgründen keinen Sinn für nichtmenschliche Tiere.

5.1.2 Zur Bestimmung von Gerechtigkeit: Verteilungsmuster, »Währung« und Umfang

Die konkrete Auslegung und Deutungshoheit von Gerechtigkeit ist Gegenstand ständiger und äußerst kontroverser Debatten. Hier seien in Kürze einige grundlegende Differenzierungen dieser Diskussionen skizziert.

Die inhaltliche Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs hängt stark davon ab, auf welche Ebene sich Gerechtigkeit maßgeblich bezieht und mithin auch umgesetzt werden soll (beispielsweise auf der personellen oder institutionellen Ebene) und wie Umfang und Verteilungsmuster einer Gerechtigkeitstheorie verstanden werden. Für Philosophen der Antike wie Platon, Aristoteles oder Cicero gilt die Gerechtigkeit als höchste aller Tugenden (Aristoteles 2013, 162; vgl. Höffe 2015, 21–22; Ricken 2014, 78). Damit steht eine *personale*

¹²⁴ Werden Menschen oder nichtmenschliche Tiere, die zu einer Spezies gehören, deren Individuen in der Regel empfindungsfähig sind, nicht empfindungsfähig gezüchtet, sondern auf Grund von Mutationen empfindungsunfähig geboren, muss eine Position des »klassischen« Sentientismus, die einzig die Empfindungsfähigkeit als Kriterium für moralische Berücksichtigungswürdigkeit heranzieht, akzeptieren, dass diese aus der moralischen Gemeinschaft herausfallen. Der kontextuelle Sentientismus (vgl. Kap. 4.1) ermöglicht dagegen Argumentationen, weshalb auch diese empfindungsunfähigen Menschen und nichtmenschlichen Tiere in die moralische Gemeinschaft inkludiert werden müssen. So zum Beispiel durch den Einbezug einer relationalen Ethiktheorie, die besagt, dass auch zu diesen Individuen moralisch relevante Beziehungen bestehen und es durchaus Sinn ergibt, diese Beziehungen anders zu kategorisieren, als eine »Beziehung« zu einem Regenwurm. Ich gestehe allerdings zu, dass bei solchen Begründungsweisen die Nähe zu *kind of*-Argumenten nicht von der Hand zu weisen ist, wobei der Unterschied in der Bedeutung der Relationalität moralischer Beziehungen liegt. Eine vertiefende Auseinandersetzung mit dieser Problematik muss an anderer Stelle erfolgen.

Gerechtigkeit im Mittelpunkt, in der gefragt wird, wie Personen (gruppen) und deren Handlungen, Einstellungen und Charakterweisen gerecht sind. In der gegenwärtigen Philosophie liegt der Fokus dagegen auf *institutioneller* und *prozeduraler* Gerechtigkeit. Im Hinblick darauf, wann gesellschaftliche Institutionen, Staaten, Wirtschaftssysteme und Verfahren, Regeln, Gesetze und Verteilungsvorgänge als gerecht gelten können, dreht sich die gegenwärtige Hauptkontroverse bezüglich der »großen Linien« darum, ob eine Gerechtigkeitstheorie egalitär oder non-egalitär sein sollte (Horn 2003, 25).

Im Vordergrund steht somit die Frage nach den *Verteilungsmustern* von Gerechtigkeit. Soll das, was gerecht unter allen Mitgliedern der Gerechtigkeitsgemeinschaft, über die sich der *Scope of Justice* erstreckt, verteilt werden muss bzw. allen Mitgliedern in gerechter Weise zugänglich gemacht und ermöglicht werden sollte (wie zum Beispiel Güter, Fähigkeiten, Chancen oder Ressourcen), nach Mustern wie Bedürfnis, Gleichheit, Verdienst oder Leistung verteilt, zugestanden bzw. ermöglicht werden? Eine gleiche Verteilung, Zugänglichmachung bzw. Ermöglichung entspricht dabei der Forderung *egalitärer* Gerechtigkeitstheorien, Verteilungen, Zugänglichmachungen bzw. Ermöglichungen nach anderen Mustern *non-egalitären* Theorien. Dabei wird des Weiteren unterschieden zwischen *komparativen* und *absoluten* Verteilungsmustern, wobei komparative Muster im interpersonellen oder intergruppalen Vergleich festlegen, was als gerecht gelten kann. Gemäß absoluten Verteilungsmustern herrscht Gerechtigkeit dann vor, wenn allen die zu verteilenden bzw. ermöglichten Güter, Fähigkeiten, Chancen, Ressourcen oder Pflichten in ausreichendem Maß zukommen, unabhängig von Vergleichen mit anderen.

Das, was es gerecht zu verteilen gilt, was allen zugänglich gemacht bzw. ermöglicht werden sollte, wird als »*currency of justice*« bezeichnet (Broszies/Hahn 2013, 26; Voget-Kleschin 2013). Sollte man bei der Frage nach gerechter Verteilung, Zugänglichmachung bzw. Ermöglichung auf materielle Güter, Primärgüter im rawlsschen Sinn, Ressourcen, Fähigkeiten oder andere Dinge, die für das Leben aller Mitglieder der Gerechtigkeitsgemeinschaft elementar sind, fokussieren? Aus der Beantwortung dieser Fragen ergibt sich, wie die »Gerechtigkeitwährung« beschaffen sein soll. Mit ihr geht eine bestimmte Vorstellung des guten (menschlichen) Lebens einher. Um konsistent argumentieren zu können, *welche Form* der Verteilung bzw. Ermöglichung und Verteilung bzw. Ermöglichung *von was* gegeben

sein muss, damit von Gerechtigkeit gesprochen werden kann, muss ein (zumindest vages) Konzept davon vorhanden sein, was Menschen für ein gutes Leben elementar benötigen. Welche Sichtweise auf ein gerechtes Verteilungsmuster und eine sinnvolle »Gerechtigkeitswährung« in dieser Arbeit eingenommen wird, wird in Kapitel 5.3 ausgearbeitet.

Es ist hier von Verteilungsgerechtigkeit die Rede, jedoch nicht in einem engen Sinn des Begriffs. Ein solcher würde Gefahr laufen, den Gerechtigkeitsbegriff im Zusammenhang mit der zentralen Frage nach Verteilungsmustern mit dem Begriff der Verteilungsgerechtigkeit *gleichzusetzen* und damit anderen Formen wie Wiedergutmachungs-, Verfahrens- oder Tauschgerechtigkeit *gegenüberzustellen*. Ich verstehe Verteilungsgerechtigkeit jedoch als einen breiteren Begriff, unter den beispielsweise Tauschgerechtigkeit subsumiert werden kann. Die Grundlagen für eine Teilhabe an Tauschgeschäften, sind stets auch etwas, das gerecht oder ungerecht *verteilt* sein kann. Das trifft auch dann zu, wenn es sich um immaterielle Grundlagen handelt, wie die Befähigung, Dinge zum Tausch herzustellen. Aus diesem Grund spreche ich neben Verteilung meist auch von »Ermöglichung«, da Fähigkeiten nicht im engen Sinn des Begriffs verteilt werden können, jedoch kann es allen Mitgliedern der Gerechtigkeitsgemeinschaft möglich gemacht werden, ihre Fähigkeiten auszuleben und in Tätigkeiten umzusetzen.

Der *Scope of Justice*, also die Frage, wer zur Gerechtigkeitsgemeinschaft gehört, wird hier sentientistisch bestimmt. Bezugnehmend auf die in Kapitel 4 eingeführten Argumente wird ein *kontextueller Sentientismus* zugrunde gelegt. Alle empfindungsfähigen Individuen müssen entsprechend in den Umfang einer Gerechtigkeitstheorie einbezogen werden.

Im Hinblick auf e.n.m. Tiere ist die Eigenschaft von Gerechtigkeitsfragen relevant, dass sie stets mindestens einem moralisch handlungsfähigen Wesen im Sinne von natürlichen oder juridischen Personen zuzuordnen sein müssen (Höffe 2015, 28). Da der Großteil e.n.m. Tiere nicht zu *moralischem* Handeln befähigt ist (Bossert 2016a), bestehen Gerechtigkeitsfragen gegenüber diesen, nicht jedoch unter ihnen.¹²⁵

¹²⁵ Bezüglich der sogenannten Domäne der Gerechtigkeit, also der Frage, wie weit der Geltungsbereich von Gerechtigkeitsprinzipien reicht (Broszies/Hahn 2013, 11), wurde in Kapitel 2 zu Beginn des Kapitels für eine global ausgerichtete Gerechtigkeits-

5.2 Egalitäre Gerechtigkeit auch für nichtmenschliche Tiere? John Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätze und Tiere

John Rawls entwickelt in seiner bedeutenden, kontraktualistischen *Theorie der Gerechtigkeit* (1979) Gerechtigkeitsgrundsätze,¹²⁶ für die sich freie Menschen in einer offenen Ausgangssituation (dem sogenannten *Urzustand*) in ihrem eigenen Interesse – unter einem Schleier des Nichtwissens¹²⁷ – entscheiden würden. Diese werden von verschiedenen Parteien ausgehandelt. Rawls arbeitet als plausibles Einigungsergebnis folgende zwei Grundsätze aus:

»1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist. 2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.« (Rawls 1979, 81)

Der erste Gerechtigkeitsgrundsatz behandelt die Verteilung politischer Rechte und persönlicher Freiheiten, der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz die Verteilung sozialer und ökonomischer Grundgüter. Der erste Grundsatz hat Vorrang vor dem zweiten bzw. determiniert diesen. Grundsatz 2.a macht das prominent diskutierte *Differenzprinzip* aus (Rawls 1979, 82; 275). Nach dem Differenzprinzip können Ungleichheiten auch in einer egalitären Gerechtigkeitstheorie – wie Rawls sie entwickelt – gerechtfertigt sein, solange sie dazu dienen, die Situation aller Betroffenen zu verbessern, vor allem der am wenigsten Begünstigten, und solange sie mit der gleichen Freiheit für alle und Chancengleichheit vereinbar sind. Das Differenzprinzip ist

theorie argumentiert, wie auch die Argumente für bestehende Gerechtigkeitspflichten gegenüber zukünftigen Personen benannt.

¹²⁶ Auch kontraktualistische Theorien (Vertragstheorien) wurden bereits auf (empfindungsfähige) nichtmenschliche Tiere erweitert. Der vermutlich bekannteste Vertreter einer kontraktualistischen Tierethik ist Mark Rowlands (1997; 1998; 2008). Ein bedeutendes Werk jüngerer Datums stellt Wayne Gabardis *The next social contract* (2017) dar und auch Mark Coeckelbergh (2009) bezieht den Kontraktualismus auf e.n.m. Tiere.

¹²⁷ Unter dem Schleier des Nichtwissens haben die Parteien keinerlei Kenntnis darüber, welchen Platz sie in der Gesellschaft einnehmen werden. Sie wissen nicht, welchem Geschlecht, welcher Ethnie, welcher Schicht sie zugehören werden, ob sie kognitiv stark oder schwach, körperlich unversehrt oder versehrt und in irgendeiner Weise begabt sein werden.

ein bedeutendes Prinzip, um der Vorzugswürdigkeit einer egalitären Gerechtigkeitstheorie Rechnung zu tragen und dennoch deutlich zu machen, dass dies nicht zu einem egalitären Gleichschaltungs-Alptraum führen muss, wie Kurt Vonnegut (1961) es in seiner bekannten Kurzgeschichte *Harrison Bergeron* literarisch beschreibt.

Eine Fruchtbarmachung der rawlsschen Theorie erweist sich aus drei Gründen als gewinnbringend für das Ziel dieser Arbeit, auch wenn hier keine kontraktualistische Position vertreten wird – die Elemente, die ich im Folgenden aus Rawls' Theorie übernehme, können auch nicht-kontraktualistisch begründet werden.¹²⁸ Erstens, da sie der wichtigste Bezugspunkt in der internationalen Gerechtigkeitsdebatte darstellt und als solcher auch für die Debatte um die Erweiterung der Gerechtigkeitsgemeinschaft auf e.n.m. Tiere zentral ist (vgl. z.B. Garner 2012; 2013; Ladwig 2020; 2021; Rowlands 1997; 1998). Zweitens, da sie (mit Fokus auf das Differenzprinzip) bereits als philosophische Grundlage in eine NE-Theorie eingebaut wurde – Konrad Ott und Ralf Döring legen in ihrer *Theorie starker Nachhaltigkeit* Elemente der rawlsschen Theorie zugrunde (Kap. 2.4). Otts und Dörings Mehr-Ebenen-Modell wird wiederum in dieser Arbeit als überzeugende Basis für eine NE-Theorie betrachtet. Und drittens, da Elemente von Rawls' Theorie wie das Differenzprinzip und die paternalistischen Grundsätze – wie zu zeigen ist – für eine tierethische Perspektive wichtige Annahmen enthalten und diese daher bereichern können.

Bevor die Frage untersucht wird, was eine sentientistische Perspektive für Rawls' Theorie bedeutet, sollen zwei potentielle Einwände entkräftet werden, die gegen das Zugrundelegen von Aspekten der rawlsschen Theorie beim Entwurf einer sentientistischen Theorie Nachhaltiger Entwicklung angebracht werden können. Ferner wird aufgezeigt, welcher Angelpunkt in Rawls' Theorie zentral ist für die Erweiterung auf e.n.m. Tiere.

¹²⁸ Kontraktualistische Gerechtigkeitspositionen sind schwieriger auf e.n.m. Tiere anzuwenden, als andere Gerechtigkeitsansätze, was ebenso für kognitiv eingeschränkte Menschen gilt (vgl. Garner 2012, 166). Kontraktualistische Gerechtigkeitsansätze für e.n.m. Tiere werden jedoch vertreten (vgl. Fußnote 126).

5.2.1 Anwendung von Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätzen auf nichtmenschliche Tiere

Rawls selbst klammert nichtmenschliche Tiere aus dem Umfang einer Gerechtigkeitstheorie aus und argumentiert, ihnen gegenüber bestehende Pflichten würden in einer »Theorie der natürlichen Ordnung« (Rawls 1979, 547; 556), nicht in einer Gerechtigkeitstheorie, behandelt. Dies kann als *erster Einwand* gegen einen Einbezug nichtmenschlicher Tiere in seine Theorie angeführt werden. Rawls Argumente gegen solch eine Inklusion lassen sich jedoch entkräften.

Dass für Rawls menschliches Verhalten gegenüber nichtmenschlichen Tieren nicht den Grundsätzen der Gerechtigkeit unterliegt, begründet er durch die Einführung dreier Ebenen, auf denen der Gleichheitsbegriff Anwendung findet (ebd., 548).

1. Ebene: Anwendung von Institutionen als öffentliche Regelsysteme; Gleichheit bezieht sich auf *Gerechtigkeit als Regelmäßigkeit*: unparteiische Anwendung und Deutung von Regeln, zum Beispiel der Regel Gleiches gleich zu behandeln.
2. Ebene: Konkrete Struktur der Institutionen: Die Bedeutung der Gerechtigkeit wird durch die *Gerechtigkeitsgrundsätze* festgelegt, die für alle Menschen gleiche Grundrechte verlangen. Tiere sind ausgeschlossen, genießen aber dennoch einen gewissen Schutz, jedoch nicht die gleiche Stellung wie Menschen.

Der Ausschluss nichtmenschlicher Tiere könne dadurch erklärt werden, welche Wesen den Schutz der Gerechtigkeit genießen. Das führt Rawls zur dritten Ebene:

3. Ebene: Welche Wesen genießen Gleichheit? »Genau die moralischen Subjekte haben ein Recht auf gleiche Gerechtigkeit.« (ebd.)

Moralische Subjekte kennzeichnen gemäß Rawls zwei Eigenschaften: Sie haben *erstens* eine Vorstellung von ihrem Wohl (im Sinne eines vernünftigen Lebensplans) und sind *zweitens* eines Gerechtigkeitssinns fähig, den Rawls auffasst als Wunsch, die Gerechtigkeitsgrundsätze anzuwenden und nach ihnen zu handeln.

Die Annahmen dieser Ebenen lassen sich kritisch hinterfragen. So stellt sich in Bezug auf Ebene 1 die Frage, welches Kriterium der »Gleichheit« Rawls zu Grunde legt. Gilt als »gleich« zu behandeln,

wer in gleichem Maße rational ist, wer Mensch ist, wer empfindungsfähig ist?

Je nachdem, welche einzuhaltenden Regeln und welcher Kontext zur Debatte stehen, kann es zielführend sein, unterschiedliche Kriterien heranzuziehen. Beispielsweise ist es wenig überzeugend, die Regel »Gleiches gleich zu behandeln« im Hinblick auf berufliche Chancengleichheit für alle empfindungsfähigen Individuen anzuwenden. Die Regel ist aber bezüglich eines Nicht-Schädigungsgebots für alle empfindungsfähigen Individuen sehr überzeugend. *Kontextsensitiv* zu prüfen, welches Kriterium für »Gleichheit« in Bezug auf unterschiedliche Regelsysteme sinnvoll ist, scheint vernünftig. Kriterien, die auch empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere einschließen, wie die Empfindungsfähigkeit, von vorne herein ohne Begründung auszuschließen, dagegen nicht. Beantwortet man die Frage, wer als »gleich« zählt, auch im Hinblick auf Ebene 1 – wie Rawls es im Hinblick auf Ebene 2 tut – mit Rawls' Ausarbeitung zu Ebene 3, so ergeben sich an Ebene 1 die gleichen Kritikpunkte wie an Ebene 2.

Ebene 2 ist insofern problematisch, da sich ihre Begründung aus Ebene 3 speist, der fragwürdige Annahmen immanent sind, auf die ich nun eingehen werde.

Geht man davon aus, dass moralische Subjekte ausschließlich diejenigen sind, die vernünftige Lebenspläne erstellen und den Wunsch besitzen, die Gerechtigkeitsgrundsätze anzuwenden und nach ihnen zu handeln, schließt das neben den allermeisten nichtmenschlichen Tieren auch zahlreiche Menschen aus. Eine Gerechtigkeitskonzeption, die nur für die so definierten »moralischen Subjekte« gilt, wäre äußerst exklusiv, auch in Bezug auf zahlreiche Menschen, die sie nicht inkludiert (so auch Garner 2012, 166). Dem möchte Rawls selbst entgegenwirken:

»Es ist zu betonen, dass die hinreichende Bedingung der gleichen Gerechtigkeit, die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit, keineswegs zwingend ist. Fehlt jemandem diese Fähigkeit von Geburt an oder wegen unglücklicher Umstände, so wird das als natürliches Gebrechen oder als Auswirkung von Missständen angesehen. Es gibt keine menschliche [Ethnie] oder anerkannte Gruppe, der diese Eigenschaft fehlen würde. Sie fehlt nur einigen wenigen einzelnen oder ist bei ihnen nicht ausgebildet, was die Folge ungerechter und primitiver sozialer Verhältnisse oder rein zufälliger Umstände ist. Des weiteren haben die Menschen wohl unterschiedliche Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitssinn, doch das ist kein

Grund dafür, den weniger Fähigen den vollen Schutz der Gerechtigkeit vorzuenthalten.» (Rawls 1979, 549–550)

Die Fähigkeit des Gerechtigkeitssinns ist für Rawls entsprechend eine natürliche Fähigkeit wie andere auch und diese liegt innerhalb der Individuen einer Spezies unterschiedlich ausgeprägt vor. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass bestimmte natürliche Fähigkeiten in der Evolution erst beim *Homo sapiens* entstanden sind (vgl. für einen von vielen Nachweisen De Waal 1997). Wahrscheinlicher ist, dass viele wichtige menschliche Fähigkeiten in (zum Teil stark) graduell abgeschwächter Form auch bei anderen Vertebraten-Arten zu finden sind. In Bezug auf Kinder argumentiert Rawls, die Minimalforderung der moralischen Persönlichkeit beziehe sich auf die Anlage der Fähigkeit dazu, nicht auf ihre Verwirklichung (ebd., 553) und lässt Vormundschaft zu, wonach Grundrechte durch Eltern und Erzieher_innen wahrgenommen werden.

Ein nahezu gleiches Argument lässt sich auch für e.n.m. Tiere entwerfen. Da die natürliche Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit evolutiv auch bei bestimmten e.n.m. Tieren angelegt ist – woraus nicht folgt, dass sie moralisch handeln können und zur Verantwortung gezogen werden können (vgl. Kap. 4.3) –, und auch ihre Interessen bereits gegenwärtig zum Teil durch Stellvertreter_innen vertreten werden, erscheint es fraglich, warum e.n.m. Tiere kategorisch ausgeschlossen sind. Diese Frage ergibt sich auch aus Rawls' Ausführung dazu, dass jemand, die oder der nur aufgrund *zufälliger* Umstände nicht an der anfänglichen Vereinbarung teilnehmen kann,¹²⁹ ebenfalls in den Genuss gleicher Gerechtigkeit kommen soll (ebd., 553). Auch die Spezieszugehörigkeit ist gewissermaßen ein Zufallsfaktor, und Diskriminierung, die ausschließlich aus ihr folgt, sollte als nicht zulässig angesehen werden.¹³⁰ Die Argumentationsweise, mit der Rawls Kinder und kognitiv beeinträchtigte Menschen in den Geltungsbe-

¹²⁹ In dieser anfänglichen Vereinbarung, dem Urzustand, werden die Gerechtigkeitsgrundsätze festgelegt, die daraufhin gegenüber allen gelten, die sie mitbestimmt haben. »Schließlich stellt man sich ja vor, dass die Beteiligten die Grundsätze beschließen, um ihre gemeinsamen Institutionen und ihr Verhalten gegeneinander zu regeln [...]. Gleiche Gerechtigkeit wird also denen geschuldet, die fähig sind, in der Ausgangssituation mitzuwirken [...].« (Rawls 1979, 548).

¹³⁰ Diskriminierung wird hierbei verstanden als eine *ungerechtfertigte* Andersbehandlung (vgl. Hagendorff et al. 2022). In vielen Fällen ist es gerechtfertigt, Individuen mit unterschiedlichen Fähigkeiten – die auch auf die Spezieszugehörigkeit zurückgehen können – unterschiedlich zu behandeln, wie es auch Nussbaum in

reich von Gerechtigkeitsgrundsätzen inkludiert, obwohl seine ersten Bestimmungen sie zunächst ausgeschlossen hätten, lässt sich in sehr ähnlicher Weise auf e.n.m. Tiere anwenden. Weshalb diese exkludiert bleiben, erscheint so nicht einleuchtend begründet.

Ein *weiter möglicher Einwand* gegen die Anwendung der rawlschen Gerechtigkeitsgrundsätze für eine tierethische NE-Theorie könnte sein, dass Rawls' Theorie partikularistisch in dem Sinne ist, dass sie den Geltungsbereich der Gerechtigkeitsgrundsätze innerhalb von Nationalstaaten beschränkt sieht. In Bezug auf eine Ethik Nachhaltiger Entwicklung ist es dagegen nötig, eine globale Reichweite der Gerechtigkeitsgrundsätze anzunehmen, da sich zahlreiche Ungerechtigkeit generierende Problemfelder, die erstens aus NE-Perspektive relevant sind und zweitens auch e.n.m. Tiere betreffen, auf globaler Ebene abspielen. Solche sind beispielsweise Biodiversitätsverlust, Klimawandel, klimabedingte Migration, Wasserknappheit, Pandemien und viele mehr. Gegen den Einwand eines beschränkten Geltungsbereichs lässt sich festhalten, dass Rawls' Theorie bereits von einigen Vertreter_innen des Kosmopolitismus überzeugend auf eine Art modifiziert wurde, dass sie für Theorien globaler (menschlicher) Gerechtigkeit anwendbar ist. Die vermutlich bekanntesten Vertreter eines *kosmopolitischen Kontraktualismus* sind dabei Thomas Pogge und Charles Beitz. Wie Pogge und Beitz Rawls' Theorie kosmopolitisch auslegen, wird im Folgenden kurz umrissen, um deutlich zu machen, wie diese für Theorien globaler Gerechtigkeit fruchtbar gemacht wurde.

Beitz (2013, 176) argumentiert, dass Rawls' Ansichten zu internationalen Beziehungen nur dann Sinn ergeben, wenn Nationalstaaten unabhängig wären. Er moniert, dass Rawls Aspekte der Naturressourcen und ihrer Verteilung vollkommen außer Acht lässt. Die Frage nach Ressourcenverteilung ist für Beitz ein *klarerer* Fall von ›aus moralischer Perspektive arbiträr‹ als der Fall von Talenten, den Rawls als ›aus moralischer Perspektive arbiträr‹ hervorhebt. Beitz vertritt die Auffassung, dass die Parteien im Urzustand um die Beliebigkeit der Ressourcenverteilung wissen und entscheiden, dass niemand einen *prima facie* Anspruch darauf geltend machen kann. Im Urzustand komme es daher zu einer Einigung auf ein *Ressourcenverteilungsprinzip* (Beitz 2013, 187). Dieses inkludiert einen auf NE abzielenden

ihrem Fähigkeitenansatz zum Ausdruck bringt. Dafür müssen aber überzeugende Argumente zur Rechtfertigung ausgearbeitet werden.

Standard, da die Parteien im Urzustand verhindern wollen, dass sich der Schleier des Nichtwissens hebt und alle Ressourcen aufgebraucht sind (ebd., 188). Das Ressourcenverteilungsprinzip inklusive Nachhaltigkeitsstandard gelten laut Beitz auch, wenn man (wie Rawls) davon ausgeht, dass Nationen unabhängige Kooperationsverbände bilden. Beitz selbst vertritt diese Auffassung jedoch nicht und sieht unter anderem die Aufhebung internationaler Handels- und Investitionsschranken als Beleg für die Existenz eines Welthandelssystems (mit eigenen Finanz- und Währungsinstitutionen), das zum Vorteil der reichen Gesellschaften aufgebaut ist (ebd., 191) und globale Gerechtigkeitspflichten generiert. Wirtschaftliche Interdependenzen sind derart aufgebaut, dass Nationalgrenzen nicht länger als äußere Grenzen ökonomischer Kooperation angesehen werden können. Daher beanstandet Beitz, dass Rawls' »flüchtige Beschäftigung mit dem Völkerrecht den Sinn internationaler Gerechtigkeit insgesamt zu verfehlen« scheint (ebd., 193). Rawls' Unabhängigkeitsvoraussetzung im Hinblick auf einzelne Staaten, auf der seine ganze Diskussion zum Völkerrecht beruht, werde nicht von den Fakten zur gegenwärtigen Situation internationaler Beziehungen gestützt.

»Aufgrund zunehmender globaler wirtschaftlicher Interdependenzen hat das staatszentrierte Weltbild seinen normativen Einfluss verloren. Daher müssen Gerechtigkeitsprinzipien zuerst für die Welt als Ganzes und erst in abgeleiteter Form für Nationalstaaten gelten.« (ebd., 202)

Diese globale Interpretation sieht Beitz als »das Resultat der Anerkennung einer wichtigen empirischen Veränderung in der Weltpolitik und im sozialen Leben« (ebd., 208), wobei Beitz hier eine neue Situation zugrunde legt, auf die Rawls' Theorie anwendbar ist. Hier ist meines Erachtens jedoch zu bedenken, dass eine wirtschaftsliberale Globalisierung kein quasi naturgegebener Prozess ist, sondern selbst Resultat politischer Interventionen, und in diesem Sinne veränderbar. Die Forderung nach globaler Gerechtigkeit gilt allerdings dessen ungeachtet bzw. gerade deswegen.

Pogge (2013, 266) kritisiert die Auffassung Rawls', dass die Ursachen gravierender Armut in den von absoluter Armut betroffenen Ländern¹³¹ selbst liegen und geht davon aus, dass diese Überzeugung eine wichtige Rolle dafür spielt, dass Rawls seine Gerechtigkeits-

¹³¹ Auch in sehr wohlhabenden Ländern wie beispielsweise Deutschland, Schweiz oder den skandinavischen Ländern gibt es Menschen, die von Armut betroffen sind. Diese Armut wird oftmals als *relative* Armut bezeichnet und damit von der *absoluten*

prinzipien auf nationalstaatliche Ebene begrenzt. In seinem Beitrag möchte Pogge aufzeigen, dass diese Annahme falsch ist.

So dürften bestehende Ungleichheiten nicht akzeptiert werden, als wären sie das Ergebnis freier Entscheidungen der verschiedenen Völker, da europäische Länder einen riesigen Vorsprung im Pro-Kopf-Einkommen haben, der auf mannigfaltige Art und Weise dazu beiträgt, Ungleichheiten zu zementieren. Die heutige Situation ist laut Pogge auf Kolonialismus, Sklaverei und Genoziden aufgebaut, und die ökonomische Überlegenheit der Industrieländer hat ihre Wurzeln in einer gemeinsamen Geschichte, »deren Verlauf die Gesellschaften und Kulturen von vier Kontinenten verwüstete« (ebd., 268). Ein Großteil der heutigen Armut hätte vermieden werden können, wenn Regelungen getroffen worden wären, die für von absoluter Armut betroffene Gesellschaften vorteilhafter gewesen wären. Der Fortbestand von Armut liegt gemäß Pogge auch an Regelungen des WTO-Regimes, zum Beispiel, wenn wohlhabende Länder ihre Märkte durch hohe Zölle abriegeln, obwohl es für von absoluter Armut betroffene Länder von größter Relevanz wäre, Zugang zu den Märkten wohlhabender Länder zu bekommen (ebd., 270–271). Es ist nach Pogge ein Irrglaube, davon auszugehen, dass von absoluter Armut betroffene Länder Zugang zu freiem Handel und offenen Märkten hätten (ebd., 291, FN 48). Und auch Phänomene wie Korruption in von absoluter Armut betroffenen Ländern werden laut Pogge in starkem Maße von wohlhabenden Industrieländern vorangetrieben, da es deren Unternehmen sind, die sich (meist nichtsanktioniert) mittels Bestechungsmanövern Profite verschaffen. Pogge schlussfolgert, dass die gegenwärtige Weltordnung Schuld daran trägt, dass gravierende Armut und ihre Folgen nicht eingedämmt werden und die wohlhabenden Industrieländer in großem Maß davon profitieren. Eine Unterstützung wohlhabender Länder zur Bekämpfung von Armut und ihrer Konsequenzen kann folglich nicht als eine Art Hilfe angesehen werden, sondern stellt Wiedergutmachungspflichten dar, nachdem Nicht-Schädigungspflichten verletzt wurden. Im Hinblick

Armut abgegrenzt, die in nichtwohlhabenden Ländern vorherrscht. Dabei darf nicht in Vergessenheit geraten, dass es auch in den von absoluter Armut betroffenen Ländern eine reiche ›Elite‹ gibt. Ich verwende die Begriffe ›von absoluter Armut betroffene‹ bzw. ›wohlhabende Länder‹ hier dennoch um eine sprachliche Trennung zwischen ihnen deutlich machen zu können. Dass (zum Teil große) Unterschiede hinsichtlich sozioökonomischer Privilegien jedoch nicht nur *zwischen* Ländern, sondern auch *innerhalb* dieser bestehen, darf dabei nicht übersehen werden.

auf solch ein Szenario ergibt es für Pogge wenig Sinn, Gerechtigkeitspflichten auf die Sphäre innerhalb von Staaten zu begrenzen und geht er davon aus, dass auch Rawls andere Schlüsse gezogen hätte, hätte dieser die Ursachen für gravierende Armut nicht (lediglich) in den von absoluter Armut betroffenen Ländern gesehen.

Auch Ott und Döring (2011, 75–76) erweitern Rawls' Differenzprinzip, welches ihnen als eine der ethischen Grundlagen ihrer Theorie starker Nachhaltigkeit dient, international. Dafür ziehen sie die Argumente von Wilfried Hinsch heran. Hinsch begründet, dass die Bedingungen um das Differenzprinzip global zu erweitern (eine Weltwirtschaft mit externen Effekten sowie anerkannte Kooperationen zwischen Staaten; vgl. Kap. 2.4), die Rawls (noch) nicht als gegeben ansieht, inzwischen erfüllt sind.

All diese ausgeführten Argumente, mittels derer Rawls' Theorie auf die Ebene *globaler* Gerechtigkeit erweitert wird, halte ich für sehr überzeugend und werde in dieser Arbeit auf ihnen aufbauen.

5.2.2 Die advokatische Perspektive bei Rawls

Welcher Angelpunkt in Rawls' Theorie zentral ist, um sie auf e.n.m. Tiere zu erweitern, wird im nun folgenden Unterkapitel aufgezeigt, um im Anschluss daran die Frage zu untersuchen, was eine sentientistische Perspektive für Rawls' Theorie bedeutet.

Die Gerechtigkeitsgrundsätze, die eine gerechte Gesellschaft konstituieren sollen, werden gemäß Rawls im Urzustand unter dem Schleier des Nichtwissens gewählt. In diesem Zustand kommen Parteien zusammen, die auf rationale Weise Gerechtigkeitsgrundsätze für die Gesellschaft, in der sie leben wollen, auswählen. Unter dem Schleier haben die Parteien keinerlei Kenntnis darüber, welchen Platz sie in der Gesellschaft einnehmen werden. Entsprechend wählen die Parteien gemäß Rawls Grundsätze aus, die für alle Gesellschaftsmitglieder gerecht sein werden, da es irrational wäre, bestimmte Gruppierungen zu bevorzugen, wenn man nicht weiß, ob man selbst zu den dadurch Benachteiligten zählen wird.

Rawls bezieht in dieses Szenario die Frage nach Menschen, die ihre Rationalität verlieren oder nie besitzen, ein und kommt zu dem Schluss, dass die Parteien im Urzustand paternalistische Grundsätze wählen werden, um abzusichern, dass Stellvertreter_innen sich für die Interessen der nicht-rationalen Menschen einsetzen werden.

»Im Urzustand gehen die Beteiligten davon aus, dass sie später in der Gesellschaft vernünftig und zur Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten fähig sind. [...] Doch wenn einmal die ideale Vorstellung festgelegt ist, werden sie sich gegen die Möglichkeit sichern wollen, dass ihre Fähigkeiten unterentwickelt sind und sie ihre Interessen nicht vernünftig fördern können, wie es etwa bei Kindern der Fall ist, oder daß sie wegen irgendwelcher unglücklicher Umstände nicht für ihr Wohl sorgen können, wie etwa bei schwerer Verletzung oder Geistesstörung. [...] Dazu setzen die Parteien Grundsätze in Kraft, wann andere berechtigt sind, in ihrem Namen zu handeln [...]. Das tun sie in der Erkenntnis, daß einmal ihre Fähigkeit, vernünftig zu ihrem Wohl zu handeln, versagen oder überhaupt fehlen könnte. Die Grundsätze des Paternalismus sind also diejenigen, die die Parteien im Urzustand anerkennen würden, um sich gegen Schwächen und Versagen ihrer Vernunft und ihres Willens in der Gesellschaft zu schützen. Andere erhalten das Recht und sind manchmal verpflichtet, an unserer Stelle zu handeln und das zu tun, was wir für uns tun würden, wenn wir vernünftig wären; diese Regelung tritt nur in Kraft, wenn wir nicht selbst für unser Wohl sorgen können. Paternalistische Entscheidungen haben sich von den stabilen Bedürfnissen der Betroffenen selbst leiten zu lassen, soweit sie nicht unvernünftig sind [...].« (Rawls 1979, 281)

Laut Rawls wählen die Parteien unter dem Schleier des Nichtwissens diese Grundsätze, um sich gegebenenfalls selbst zu schützen, da sie nicht wissen, ob sie sich in einer Situation befinden werden, in der sie solchen Schutz benötigen. Altruistische Motive stecken nicht dahinter. Das erschwert eine Anwendung dieses paternalistischen Grundsatzes auf e.n.m. Tiere, da es nicht darum geht, Grundsätze aufzustellen, die *anderen* von Vorteil sein werden.

Nichtkenntnis über die Spezies unter dem Schleier des Nichtwissens

Um dieses Problem zu überwinden, kann die Gedankenkonstruktion des Schleiers des Nichtwissens so modifiziert werden, dass auch die Spezieszugehörigkeit zu den unbekanntem Variablen zählt. Eine solche Argumentation entwickelt beispielsweise Mark Rowlands (2008),¹³² der deutlich macht, weshalb diese Modifikation nicht dazu führt, dass unter dem Schleier des Nichtwissens Menschen mit Bäumen gleichgesetzt werden. Rowlands (ebd., 101–102) begrenzt seine Modifikation auf sentientistische tierethische Positionen und lässt

¹³² Zur Kritik genau daran vgl. Garner 2012.

biozentrische oder holistische außen vor. Er argumentiert, dass es nur Sinn ergibt, wenn sich Individuen mit Interessen unter dem Schleier des Nichtwissens auf Gerechtigkeitsgrundsätze einigen. Nach Rowlands kann jede_r unter dem Schleier vernünftigerweise eine Welt bevorzugen, in der moralische Objekte gegenüber Entitäten, die keine moralischen Objekte sind, bevorzugt werden, da es für letztere keinerlei Differenz bedeutet, wie die Welt beschaffen ist, da sie keine Interessen und kein Bewusstsein besitzen.

Der Schleier des Nichtwissens ist für Rawls die Methode, mit der *wirklich* gerechte Grundsätze gewählt werden sollen. Es handelt sich dabei um ein konstruiertes Gedankenexperiment, in dem rationale Individuen vernünftige Gerechtigkeitsgrundsätze wählen, auch wenn sie nicht wissen, ob sie selbst jenseits dieses Konstrukts in der ›real existierenden Gesellschaft‹ tatsächlich rational sein werden. Es widerspricht diesem Gedankenkonstrukt folglich nicht, neben der Möglichkeit, ein kognitiv beeinträchtigter Mensch sein zu können, auch die Möglichkeit einzubauen, in der ›real existierenden Gesellschaft‹ einer anderen Spezies angehören zu können, die ebenfalls nicht zur Rationalität befähigt ist. Was dabei allerdings passiert, ist die Loslösung von der anthropozentrisch-kontraktualistischen Idee der Gesellschaft, die durch die Idee der moralischen Gemeinschaft ersetzt wird.

Die dadurch getätigte Vorannahme, dass Gerechtigkeitsgrundsätze für alle empfindungsfähigen Individuen gelten sollten, stützt sich dabei auf die Argumentationslinie, dass empfindungsfähige Individuen Teil der moralischen Gemeinschaft sind (vgl. Kap. 4) und *dass Gerechtigkeitsprinzipien gegenüber allen Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft gelten sollten*,¹³³ selbst wenn Moral und Gerechtigkeit nicht gleichzusetzen sind. Solch einer Vorannahme vorzuwerfen, sie baue auf einer bestimmten Moralvorstellung auf (vgl. Carruthers 2008) und gleichzeitig davon auszugehen, dass Rawls' Theorie dies

¹³³ Ein Argument, weshalb der Einbezug e.n.m. Tiere in die *moral community* alleine nicht ausreicht, nennt Robert Garner (2013, 8): »Moral obligations regarded as being outside of the sphere of justice collapse, in practice, into the realm of charity and voluntarism [...] because there is a much weaker link with legal compulsion.« (Hervorhebung im Original) Und auch Bernd Ladwig (2021, 170) macht deutlich, dass e.n.m. Tiere »männigfache Beiträge zu unseren sozialen Grundordnungen [erbringen], und sie sind Unterworfenen der von uns gemeinsam verantworteten Verhältnisse. Aus diesen zwei Gründen sollte die Gerechtigkeitstheorie auch Mensch-Tier-Beziehungen einbegreifen«.

nicht täte, ist kurzfristig und wenig überzeugend. Auch Rawls' Annahme, dass die Gerechtigkeitsprinzipien sich auf *alle* Menschen beziehen, unabhängig von Geschlecht, Hautfarbe, Herkunft oder körperlicher Befähigung, baut auf bestimmten Vorannahmen zum Umfang der Moralgemeinschaft bzw. Umfang von Gerechtigkeits-theorien auf, die sich einer langjährigen humanistischen Argumentationstradition verdanken.

Die paternalistischen Grundsätze

Zieht man die Spezieszugehörigkeit als weitere unbekannt Variable hinzu, können Rawls' paternalistische Grundsätze auf e.n.m. Tiere angewandt werden, da diese erstellt wurden, um in den Fällen, in denen Individuen in der ›real existierenden Gesellschaft‹ nicht zu rationalen Entscheidungen fähig sind, Stellvertreter_innen in ihrem Sinn entscheiden zu lassen. Die allermeisten tierlichen Individuen sind nicht zu einer Form von Rationalität, wie sie von Rawls vorausgesetzt wird, befähigt.

Stellvertreter_innen müssen nach Rawls auf eine Weise handeln, dass sie sich von den Bedürfnissen der Betroffenen leiten lassen, unter der Bedingung, dass diese Bedürfnisse nicht unvernünftig sind. Je weniger über die Bedürfnisse eines Individuums bekannt ist, »desto mehr handeln wir für ihn so, wie wir es für uns unter den Bedingungen des Urzustands tun würden. Wir versuchen, für ihn die Dinge zu bekommen, die er wahrscheinlich haben möchte, gleichgültig, was er sonst haben möchte« (Rawls 1979, 281). Ferner müssen paternalistische Handlungen »durch das offenbare Versagen der Vernunft oder Fehlen der Vernunft und des Willens gerechtfertigt sein; und müssen geleitet sein von den Grundsätzen der Gerechtigkeit und den Kenntnissen der längerfristigen Bedürfnisse des Betroffenen« (ebd., 282).

Diese Grundsätze lassen sich ohne Weiteres auf e.n.m. Tiere anwenden, auch wenn im Einzelfall abhängig von der Spezies und dem tierlichen Individuum entschieden werden muss, ob der vorausgesetzte Wille fehlt. Bei beispielsweise Elefanten, Walen und Delfinen, Primaten und Corviden finden sich außerordentlich starke kognitive Befähigungen (vgl. Plotnik et al. 2006). Um die Bedürfnisse tierlicher Individuen abschätzen zu können, ist ein reflektierter Anthropomorphismus von Nöten, der es gestattet, Antworten auf die Frage nach gutem tierlichem Leben zu geben (vgl. Kap. 5.3).

Die Schlussfolgerung, dass die Menschen unter dem Schleier des Nichtwissens paternalistische Grundsätze und Stellvertreter_innen wählen, um für den Fall, dass sie selbst ihre Vernunft zeitweise verlieren oder nie besitzen, vor ungerechter Willkür geschützt zu sein, stellt hierbei eine interpretierende Setzung von Rawls dar. Diese hat ihre Berechtigung, zum Beispiel im Hinblick auf ihre Umsetzbarkeit, blieb jedoch nicht ohne Kritik. So setzt beispielsweise Nussbaum in ihrem Fähigkeitenansatz verstärkt auf *Inklusion statt Paternalismus* und fordert Gesellschaften auf, Strukturen zu konstituieren, damit Betroffene trotz (zeitweise) fehlender Vernunft stärker in die Gesellschaften eingebunden werden, anstatt durch Stellvertretende repräsentiert zu werden (vgl. Nussbaum 2010).

Neben Nussbaum argumentieren auch Sue Donaldson und Will Kymlicka (2013; 2015; 2016), dass man (vor allem empfindungsfähigen) nichtmenschlichen Tieren nicht vollständig gerecht wird, wenn man – gutgemeint – für sie spricht, anstatt sie selbst sprechen zu lassen, indem man versucht, ihre Formen der Kommunikation zu verstehen (vgl. auch Meijer 2019, 103–115). Dafür ist eine Evaluierung der Frage nach tierlicher Handlungsbefähigung wichtig (vgl. Kap. 4.3). Rawls selbst verlangt, dass Stellvertretungshandlungen nur dann in Kraft treten, wenn die Betroffenen nicht selbst für ihr Wohl sorgen können (Rawls 1979, 281). Nichtmenschliche Tiere können in ihrem ursprünglichen Habitat in der Regel für ihr eigenes Wohl sorgen, wenn sie nicht daran gehindert werden. Diese Fähigkeit besitzen auch domestizierte Tiere, die hier als Gesellschaftsmitglieder angesehen werden, solange bestimmte Bedingungen dafür gegeben sind. Solche sind unter anderem ein freier Zugang zu Wasser und Nahrung, zu sozialen Interaktionen, zu den Wetterbedingungen entsprechenden Schutzmöglichkeiten und körperliche Unversehrtheit. Dass sie diese Fähigkeit besitzen, deutet darauf hin, dass in Bezug auf e.n.m. Tiere der von Nussbaum betonte Fokus auf Inklusion ein gangbarer und überzeugender Weg ist, der den Eigenheiten des jeweiligen Individuums mehr Geltung verschafft als Stellvertretende. Nichtsdestotrotz wird es zahlreiche Fälle geben, in denen es schwer sein wird, das e.n.m. Tier selbst kommunizieren zu lassen bzw. anzeigen zu lassen, was es möchte und braucht. Für diese Fälle sind Rawls' paternalistische Grundsätze eine geeignete Grundlage, um die betroffenen e.n.m. Tiere nicht 'außen vor' zu lassen. Was eine sentientistische Perspektive für Rawls' Theorie über die Nichtkenntnis der Spezies unter dem Schleier des Nichtwissens und eine Anwendung der paternalistischen

Grundsätze auf e.n.m. Tiere hinaus bedeutet, untersuche ich im folgenden Kapitel.

5.2.3 Egalitäre Umsetzung der Gerechtigkeitspflichten bei Einbezug von nichtmenschlichen Tieren: Ein gangbarer Weg?

Eine zentrale Frage, die Rawls mit seiner Theorie der Gerechtigkeit beantworten möchte, ist die Frage nach gerechter Verteilung, die auch in der Debatte um NE im Fokus steht. Bei Rawls stehen dabei Grundfreiheiten und Chancen sowie Grundgüter im Mittelpunkt dessen, was es gerecht zu verteilen gilt. Bezieht man auch e.n.m. Tiere mit ein, stellen sich zusätzlich die Fragen, wie zwischen Menschen und e.n.m. Tieren verteilt werden soll, wie dabei zu gewichten ist und welche Freiheiten, Chancen und Güter für e.n.m. Tiere überhaupt Sinn ergeben.

Wie ein egalitäres Gerechtigkeitsverständnis nach Rawls aussehen kann, wenn e.n.m. Tiere einbezogen sind, wird hier vor allem im Hinblick auf das Differenzprinzip beleuchtet. Dem Differenzprinzip kommt in dieser Arbeit – zusammen mit den paternalistischen Grundsätzen – in Bezug auf Rawls' Theorie die größte Bedeutung zu.

Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätze

Rawls arbeitet – wie zu Beginn dieses Kapitels bereits gezeigt wurde – zwei für seine Theorie zentrale Gerechtigkeitsätze aus. Der *erste Gerechtigkeitsgrundsatz*, den die Menschen hinter dem Schleier des Nichtwissens wählen würden, fordert gemäß Rawls für alle die gleichen Grundfreiheiten. Der *zweite Gerechtigkeitsgrundsatz* verlangt echte Chancengleichheit und Gleichverteilung von Einkommen und Vermögen. Ungleichheiten können gerechtfertigt sein, solange sie dazu dienen, die Situation aller Betroffenen zu verbessern, vor allem der am wenigsten Begünstigten, und solange sie mit der gleichen Freiheit für alle und Chancengleichheit vereinbar sind.

Rawls *egalitäres* Gerechtigkeitsverständnis, das er in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* ausbaut, geht bereits aus diesen beiden Grundsätzen hervor.¹³⁴ Ein solches auch auf e.n.m. Tiere anzuwenden, mag manchen im ersten Moment abwegig erscheinen, ist es bei

genauerer Evaluierung jedoch nicht. Eine Gleichsetzung von Mensch und e.n.m. Tier folgt daraus nicht. Eine gleiche Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien für Menschen und e.n.m. Tiere ergibt nur in den Aspekten Sinn, in denen eine ausreichende Übereinstimmung besteht. Diese besteht im Hinblick auf die Empfindungsfähigkeit (zum Beispiel beim Vermeiden von Schmerzen oder dem Erleben-Wollen positiver Zustände), nicht jedoch in Bezug auf schulische Bildung und Zugang zu menschlichen Arbeitsstellen. Entsprechend gilt es zu prüfen, an welchen Grundfreiheiten auch e.n.m. Tiere sinnvollerweise Interesse haben.¹³⁵

Rawls führt als wichtige *Grundfreiheiten* die politische Freiheit, die Rede- und Versammlungsfreiheit und die Gewissens- und Gedankenfreiheit an, aber auch die persönliche Freiheit inklusive einem Schutz vor psychologischer Unterdrückung, körperlicher Misshandlung und Verstümmelung sowie dem Schutz vor beliebiger Festnahme und Haft (ebd., 82). Diese persönliche Freiheit mit Schutz vor psychischer oder physischer Gewalt und vor einem Eingesperrt-Werden auch e.n.m. Tieren zu gewähren, ergibt nicht nur Sinn, sondern ist aus der hier vertretenen egalitär-sentimentalistischen Position sogar gefordert. Die Grundfreiheiten haben bei Rawls den Status verfassungs-

¹³⁴ Es sprechen überzeugende Gründe für die Wahl einer *egalitären* Gerechtigkeits-theorie. Einer davon ist die Widerlegung des Arguments, wonach egalitaristische Gerechtigkeits-theorien lediglich ›gleich‹ mit ›für alle‹ verwechseln. Dies ist, wie Ott und Döring (2011, 93–95) aufzeigen, nicht überzeugend, da zum Beispiel die Forderung nach Gleichbehandlung aller Interessen sich durchaus stark von der Forderung nach bloßem Einbezug aller Interessen unterscheidet. Der Forderung nach Gleichheit liegen verschiedene valide Gründe zugrunde. Sie kann gefordert sein um des sozialen Friedens willen, wegen der Selbstachtung aller Beteiligten, auf Grund einer Minimierung von Diskriminierungsgefahren, zur Teilnahme am herrschaftsfreien Diskurs etc. (Ott/Döring 2011, 96).

¹³⁵ Differenzierungen zwischen Menschen und e.n.m. Tieren sind wichtig und Diversität innerhalb einer Art sowie zwischen den Arten ist als Bereicherung anzusehen. Dennoch gilt es aus tierethischer Perspektive solche Differenzierungen stets kritisch zu reflektieren, um mit ihnen nicht dazu beizutragen, den Mensch-Tier-Dualismus aufrecht zu erhalten oder aber menschliche Fähigkeiten zu erhöhen. So argumentiert auch Richard Twine (2010a, 29): »I would suggest that the debate over similarity or difference must be mindful that it could itself operate to assume a stabilized human – animal dualism at the very time that many animal studies scholars contest and complicate the demarcation and each signifier. The animal ethics thinking about difference is very justified, yet it is likely that a pendulum swing to difference simply reinforces the dualism (...), while an overemphasis on similarity may risk an uncritical anthropocentrism. In summary, both are important resources for doing animal ethics but in the context of remaining reflexive to the instability of ›human‹ and ›animal‹.«

rechtlich garantierter Grundrechte (vgl. Koller 2006, 57). Dass solche Rechte auch e.nm. Tieren zukommen sollten, wird von Tierrechts-Ansätzen oder Positionen, die auf diesen aufbauen, gefordert. Dass es in der Umsetzung des ersten Grundsatzes zu Konfliktfällen zwischen Menschen und e.nm. Tieren kommen kann, ist kein Grund gegen eine Inklusion der letzteren. Auch zwischen Menschen führt eine Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze zu Konfliktfällen. Dies gebietet kein Außerkraftsetzen der Grundsätze, sondern das Erstellen von Prinzipien für den Umgang in Konfliktfällen (vgl. Kap. 6.4).

Der *erste Grundsatz* lässt sich mit Blick auf bestimmte Grundfreiheiten wie beispielsweise körperliche Unversehrtheit gemäß bestimmter tierethischer Positionen überzeugend auf e.nm. Tiere anwenden und nach einer egalitär-sentientistischen Position ist eine *gleiche* Anwendung für alle empfindungsfähigen Individuen geboten. Sollten Priorisierungen und Hierarchisierungen nötig werden, so dürfen diese erst in einem zweiten Schritt auf Grund von auftretenden Konfliktfällen abgewogen werden.¹³⁶

Der *zweite Grundsatz* enthält in seinem ersten Teil das Differenzprinzip. Den zweiten Teil des zweiten Grundsatzes, der sich explizit auf berufliche Chancengleichheit bezieht, für eine Anwendung auf e.nm. Tiere fruchtbar zu machen, erscheint zunächst einmal sehr weit hergeholt. Für die Frage, wie ein gerechtes Zusammenleben von Menschen und e.nm. Tieren gestaltet werden kann, ist eine Auseinandersetzung mit tierlicher Arbeit jedoch hilfreich. Die von Rawls aufgeführte berufliche Chancengleichheit ist auf *menschliche* Berufswege, Ämter und Positionen bezogen, die für e.nm. Tiere eher nicht von Interesse sind. Ob Formen von Arbeitsbetätigung – auch im Sinne von Berufen – für e.nm. Tiere innerhalb einer Mensch-Tier-Gesellschaft gewinnbringend für ein gutes Leben sein können, ist eine der gegenwärtig intensiv debatierten Forschungsfragen der Tierethik und Human-Animal Studies (vgl. Kap. 7). Je nach Beantwortung dieser Frage unterscheidet sich dann auch das Anwendungspotential und die Interpretationsweise von Rawls' zweiten Grundsatz auf e.nm. Tiere.

¹³⁶ Auch in Bezug auf Menschen lässt die Art und Weise, wie die Grundsätze in der Praxis umgesetzt werden sollen bzw. können einen großen Interpretationsspielraum zu. Rawls gibt dazu keine ausgearbeitete Antwort. Eine solche bezogen auf e.nm. Tiere zu erarbeiten ist nicht Schwerpunkt dieser Arbeit und würde hier zu weit führen, stellt jedoch ein Forschungsdesiderat der Politischen Philosophie dar, dem an anderer Stelle nachgegangen werden sollte.

Das Differenzprinzip und nichtmenschliche Tiere

Das Differenzprinzip ist richtungsweisend für die Auseinandersetzung mit gerechter Verteilung im Rahmen von Rawls' Theorie. Das Differenzprinzip, der erste Teil von Rawls' zweitem Gerechtigkeitsgrundsatz, besagt, dass »soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten [...] den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen« müssen (Rawls 1979, 336). Eine Ungleichverteilung muss also, um gerechtfertigt zu sein, den Individuen zu Gute kommen, die die schlechtesten sozialen Positionen einnehmen.

Domestizierte und kulturfolgende e.n.m. Tiere sind als Gesellschaftsmitglieder anzusehen (vgl. Kap. 4.4), wobei die Idee der Gesellschaft, wie bereits betont, von der anthropozentrisch-kontraktualistischen Idee losgelöst und durch die Idee der moralischen Gemeinschaft ersetzt wird. Einzubeziehen in Rawls' Theorie sind sie daher in der gleichen Weise wie nicht-rationale menschliche Individuen, wie Kleinkinder, demente oder anderweitig kognitiv beeinträchtigte Menschen. Gemäß einer auf deontologischen Tierethik-Theorien aufbauenden egalitär-sentientistischen Position sind die Gerechtigkeitsgrundsätze auch auf sie anzuwenden. Entsprechend auch das Differenzprinzip, das das sozioökonomische gesellschaftliche System adressiert.

Gegenwärtig können e.n.m. Tiere als zu den in unserer Gesellschaft am schlechtesten gestellten Individuen gezählt werden (für Details zur Asymmetrie im Mensch-Tier-Verhältnis vgl. Boscardin/Bossert 2015, 329–330; Schmitz 2014, 16–21; Singer 1996, Kap. 2 und 3). Ihre schlechte Stellung soll gemäß der hier vertretenen Tierethik-Position überwunden werden. Bei einer Einbindung e.n.m. Tiere müssen für das, was verteilt werden soll, andere Kriterien gefunden werden, wie wenn Verteilungsfragen ausschließlich auf Menschen bezogen werden, da sie andere Interessen besitzen und andere Formen von sozialem Zusammenleben praktizieren. Eine Umsetzung des Differenzprinzips ist bereits bezogen auf Menschen äußerst schwierig und mit vielen Kritikpunkten behaftet (vgl. Koller 2006, 59). Bezogen auf Menschen stehen bei Rawls dabei vor allem die Verteilung von sozioökonomisch relevanten Dingen wie Einkommen, Eigentum, Bildung und mit Ansehen, Selbstwertgefühl, aber auch mit Macht verbundene Positionen und Ämter im Zentrum. In Bezug auf e.n.m. Tiere stehen diese nicht im Vordergrund (ob und welche Stellung ihnen für nichtmenschliche Tiere zukommen soll, gilt es auszuloten).

Will man das Differenzprinzip sinnhaft auch auf e.nm. Tiere anwenden, müssen Kriterien hinzugezogen werden wie

- Leben-Können in einer naturnahen (im Sinne der jeweiligen Ursprungshabitate der Spezies), gesunden Umgebung,
- Zugang haben zu gesunder, hochwertiger und schmackhafter Nahrung,
- Leben-Können in – dem eigenen Charakter entsprechenden – Sozialgefügen,
- Zugang haben zu, den eigenen Fähigkeiten entsprechenden, Beschäftigungsmöglichkeiten
- ...

In gewisser Weise sind diese Kriterien in den Kriterien Einkommen, Kapital, Bildung und Selbstwertgefühl¹³⁷ enthalten und stellen eine sehr konkrete Spezifizierung derselben dar. Mit einem hohen Einkommen kann man sich attraktiven, naturnahen Lebensraum, gesunde, hochwertige Nahrung und hohe Bildung leisten. Dies ist in zahlreichen gegenwärtigen Gesellschaften mit wenig Einkommen äußerst schwierig und den schlecht und am schlechtesten Gestellten daher schwer(er) möglich.

Eine gerechte Gesellschaft sollte also so gestaltet sein, dass für alle Menschen und e.nm. Tiere die genannten Kriterien erfüllt werden. Vorzugsweise sollte das in einer gleichen Weise für alle Individuen der Fall sein. Wo Ungleichheiten bestehen, müssen diese sich zum Vorteil der am schlechtesten Gestellten auswirken.¹³⁸ Da e.nm. Tiere nicht selbst in der Lage sind, zu evaluieren, ob und inwieweit dies in einer gerechten Art und Weise geschieht, muss diese Aufgabe von Stellvertreter_innen übernommen werden, wie es auch für einige Menschen der Fall ist. Anzumerken ist, dass Rawls seine

¹³⁷ Es ist nicht ausgeschlossen, dass ein hohes Selbstwertgefühl auch für bestimmte e.nm. Tiere von Interesse sein kann und diese ein solches durch beispielsweise einen hohen Rang in den hierarchischen Strukturen ihrer Gemeinschaft aufrechterhalten. Dies ist bei e.nm. Tieren vorstellbar, die nicht lediglich über ein Bewusstsein verfügen, sondern darüber hinaus über Selbstbewusstsein wie es unter anderem für andere Hominiden, Elefanten und Cetaceen angenommen wird. Ob bestimmte e.nm. Tiere über Selbstwertgefühl verfügen oder nicht, ist für die Argumentation dieser Arbeit irrelevant, weshalb der Frage nicht vertiefend nachgegangen wird.

¹³⁸ Das Bestehen von Ungleichheiten kann für eine Gesellschaft von Vorteil sein, wenn es beispielsweise für bestimmte Individuen Anreize schafft ihre Fähigkeiten in besonderem Maße einzubringen. Aus unter anderem diesem Grund lehnt Rawls Ungleichheiten nicht komplett ab.

Gerechtigkeitsgrundsätze auf wohlgeordnete Gesellschaften bezieht, nicht auf sehr arme, politisch instabile Gesellschaften. Für diese gelten Einschränkungen für Situationen unter nicht-idealen Bedingungen (vgl. Koller 2006, 62). Entsprechend gelten auch für e.n.m. Tiere in solchen Gesellschaften andere Bedingungen.

Die von Rawls für Menschen in den Mittelpunkt gesetzten Kriterien Einkommen, Eigentum, Positionen und Ämter gelten weiterhin in Bezug auf eine gerechte Verteilung. Es ist sinnvoll, diese weiterhin als (unter anderem) einzubeziehende Kriterien anzusehen, da sie für einen großen Teil an Individuen durchaus eine Bestimmung der Lebensqualität und Chancen treffen können, sofern sie mit anderen Kriterien kombiniert werden. Sie sind jedoch nicht für alle (menschlichen und nicht-menschlichen) Mitglieder des Umfangs einer Gerechtigkeitstheorie passend, da einige Menschen und e.n.m. Tiere nicht die kognitive Möglichkeit zum Innehaben von Ämtern haben oder monetäres Einkommen in ihrer Lebenswelt keine Rolle spielt. Und auch wo sie zutreffend sind, ist eine Kombination mit anderen Kriterien notwendig, da Einkommen, Eigentum und das Innehaben von Positionen und Ämtern alleine nichts darüber aussagen, ob ein Individuum ein zufriedenes Leben führt. Hierfür sind die soziale Einbettung und Beziehungen zu anderen Menschen, e.n.m. Tieren oder ›der Natur‹ essentiell. Es ist daher zielführend, die von Nussbaum gelisteten Fähigkeiten, die all diese Aspekte abdecken, heranzuziehen und anhand von deren Verteilung zu prüfen, ob eine Gesellschaft als gerecht gelten kann. Mit der Kombination mit Nussbaums Fähigkeitenansatz kann man der berechtigten Kritik an Rawls entgegenwirken, dass Einkommen und Ämter nicht zwangsweise etwas über Lebensqualität aussagen, und dass er Faktoren wie den Zustand der jeweiligen natürlichen Umwelt oder Freizeit-Gestaltungsmöglichkeiten etc. außen vor lässt.

Dieses Unterkapitel hat gezeigt, dass Rawls' Theorie für den Einbezug e.n.m. Tiere offener ist als häufig postuliert wird und für eine solche Inklusion fruchtbar gemacht werden kann.¹³⁹ Es zeigt sich, dass die von Rawls selbst angeführten Argumente für einen Ausschluss e.n.m. Tiere aus dem Umfang von Gerechtigkeitstheorien nicht überzeugend sind, da auf Grund dieser Argumente auch bestimmte

¹³⁹ So orientiert sich auch Garner (2013) bei der Entwicklung einer nicht-idealen Gerechtigkeitstheorie (auch) für e.n.m. Tiere stark an Rawls, ebenso wie Ladwig (2020; 2021) in Bezug auf seine ideale und nicht-ideale Theorie.

Menschengruppen ausgeschlossen werden müssten. Rawls argumentativer Versuch, diese Menschen einzuschließen, e.n.m. Tiere aber weiterhin auszuschließen, ist nicht plausibel. Ferner wurden hier Kriterien ausgearbeitet, anhand derer das Differenzprinzip für den Umgang mit e.n.m. Tieren herangezogen werden kann. Wie diese Kriterien in der Praxis implementiert werden können, bedarf einer weiteren intensiven Untersuchung. Die in Kapitel 6.4 erarbeiteten Prinzipien für den Umgang mit konfligierenden menschlichen und tierlichen Interessen können für die Implementierung genutzt werden.

5.3 Tierliches gutes Leben: Naturwissenschaftlich und philosophisch betrachtet

Theorien des Guten Lebens, auch eudämonistische Theorien genannt, befassen sich mit der Suche nach einem objektiv guten, glückseligen (in der Regel menschlichen) Leben (vgl. Kap. 4.3). Als Paradebeispiel einer eudämonistischen Ethik wird häufig Aristoteles' Ethik betrachtet. Ein gegenwärtig bedeutender eudaimonistisch inspirierter Ansatz ist der Fähigkeitenansatz (FA) von Martha Nussbaum, die sich selbst als Neo-Aristotelikerin bezeichnet. Mit ihrer Auseinandersetzung mit gutem Leben, die zentral ist für den FA, möchte Nussbaum zugleich Antworten auf die Frage geben, wie gerechte Gesellschaften konstituiert sein müssen. Auf diesen FA wird im Folgenden der Fokus gelegt. Nussbaums Ansatz ist einer der meistdiskutierten der gegenwärtigen Politischen Philosophie und wurde von ihr in einem jüngeren Werk auf empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere erweitert (Nussbaum 2010). Nussbaum setzt sich dort unter anderem mit Fragen nach Umgang und Inklusion von Menschen mit Beeinträchtigungen, die von einer sozial konstruierten Norm abweichen, intensiv auseinander sowie mit Umgang bzw. Inklusion von e.n.m. Tieren. Nussbaum fordert, dass gerechte Gesellschaften den speziellen Bedürfnissen und Befähigungen von Individuen Raum bieten, anstatt Gesellschaften für einen Typus von ›Normal-Mensch‹ zu konstituieren, in der alle, die davon (auch durch ihre Spezies) abweichen lediglich paternalistisch durch andere vertreten werden. Gesellschaften müssen so konstituiert sein, dass alle Individuen ihre Fähigkeiten in Tätigkeiten umsetzen können. Die von Nussbaum ausgeloteten Fähigkeiten schließen nicht-materielle Dinge wie Bezie-

hungen und affektive Momente ein und sprechen auch einer möglichst intakten Umwelt und Naturerlebnissen Bedeutung zu. Dies macht Fähigkeiten zu einer überzeugenden »Gerechtigkeitswährung« und Nussbaum geht damit über strebensethische Ansätze weit hinaus.

Nussbaums FA ist für diese Arbeit sehr zielführend. Bevor eine Weiterentwicklung von Nussbaums Theorie in Bezug auf die Frage guten tierlichen Lebens erfolgt, gibt das nächste Unterkapitel einen Einblick, wie ein solches aus naturwissenschaftlicher Perspektive beurteilt werden kann. Inwiefern solche Bewertungen der Kritik des Anthropomorphismus ausgesetzt sein sollten, welche unterschiedlichen Formen von Anthropomorphismus es gibt und wie diese zu evaluieren sind, wird darauffolgend untersucht sowie das – einer eudaimonistischen bzw. eudaimonistisch inspirierten Theorie zugrundeliegenden – Verständnis von gutem Leben und vom Konzept des Wohlergehens differenziert.

5.3.1 Naturwissenschaftliche Beurteilung guten tierlichen Lebens

»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)

Ein Forschungsfeld, in dem beschreibende und bewertende Aspekte eng miteinander verwoben sind, stellt auch die Untersuchung guten tierlichen Lebens dar. Bewertungen, was als gutes tierliches Leben gelten kann, bauen sowohl auf naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen als auch auf Werten auf (Fraser 2008). Auch hier ist die Frage nach einer angemessenen Verbindung von Werten und Fakten zu stellen (vgl. Kap. 4.2). Phänomenologisch gewonnene Erkenntnisse spielen hierbei zudem eine Rolle. Die Wertgrundlage für Bewertungen guten tierlichen Lebens in dieser Arbeit baut auf den Annahmen auf, dass (zahlreiche) nichtmenschliche Tiere empfindungsfähige Individuen sind, die moralisch direkt berücksichtigungswürdig sind und deren Verdinglichung aus egalitär-sentimentalistischer Perspektive moralisch falsch ist.

Naturwissenschaftliche Kriterien für eine Bewertung guten tierlichen Lebens

Allgemeingültige naturwissenschaftliche Aussagen zu treffen, was ein gutes tierliches Leben ausmacht, ist äußerst schwierig. Dies hängt sehr stark von den jeweiligen Bedürfnissen und Befähigungen der Individuen der unterschiedlichen Arten ab. Allgemeingültig werden drei verschiedene Aspekte guten tierlichen Lebens unterschieden:

1. Gefühle bzw. Emotionen wie Schmerz, Leid, Freude und Zufriedenheit (*affective states*),
2. Natürlichkeit (des Lebensraums und des Ausführen-Könnens von Verhalten, welches Individuen der Spezies in natürlichen Habitaten zeigen, *natural living*) sowie
3. die Erfüllung von Grundbedürfnissen wie Nahrung, Wasser und temperaturangepasstem Obdach und Gesundheit (*basic health and functioning*; vgl. Fraser 2008, 4).

Damit von einem guten Leben gesprochen werden kann, müssen diese drei Aspekte sich überlappen. Die Erfüllung nur eines Aspekts dieser drei ist empirischen Belegen nach zu urteilen nicht ausreichend (ebd., 3). Zudem sollten die drei Aspekte ergänzt werden um mindestens 4. den Aspekt der sozialen Interaktionen. Studien belegen, dass diese bei Individuen einiger Spezies elementar für die psychische Gesundheit sind (ebd., 3; Bekoff/Pierce 2009).

Hierbei ist zu beachten, dass die drei (bzw. vier) eben genannten Aspekte nicht durch rein naturwissenschaftliche Forschung zu bearbeiten sind, weil sie weit über die Sicherstellung rein physiologisch-funktioneller (Über-)Lebensaspekte hinausgehen. Das trifft vor allem auf den ersten Aspekt der Gefühle bzw. Emotionen zu. Gemäß dem in Kapitel 4.2 aufgeführten Verständnis der Verflochtenheit von beschreibenden und bewertenden Annahmen in der Tierethik ist auf die Frage, wann bei einem e.nm. Tier Zufriedenheit auftritt, keine rein naturwissenschaftliche Antwort möglich. Auch die Frage, was konkret unter Schmerz verstanden wird, beruht auf wertenden und phänomenologischen Annahmen und nicht allein auf naturwissenschaftlichen Untersuchungen, ob beispielsweise ein zentrales Nervensystem und Nozizeptoren vorhanden sind. Untersuchungen zum zweiten und dritten Aspekt können eher primär naturwissenschaftlich beantwortet werden – auch wenn bei diesen ebenfalls nicht vernachlässigt werden sollte, dass allen naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen

normative Setzungen implizit sind. Da alle Aspekte sich überlappen müssen, um von einem guten tierlichen Leben sprechen zu können, sind zweitens und drittens ohne Aspekt eins jedoch nicht ausreichend. Rein naturwissenschaftliche Aussagen zum guten Leben tierlicher Individuen zu treffen, ist daher unmöglich. Zum einen sind allgemeingültige Aussagen schwer zu treffen, da auf die Befähigungen, Bedürfnisse und Anpassungen der jeweiligen Tierart geschaut werden muss. Zum anderen bestehen in Bezug auf die relevanten Aspekte zahlreiche normative und phänomenologisch-deskriptive Vorannahmen.

Auf Grund der genannten Schwierigkeit, konkrete universelle, speziesübergreifende Aussagen zu zoologischen, ethologischen oder tierökologischen Grundlagen guten tierlichen Lebens zu treffen, wird im Folgenden am Beispiel einer konkreten Tierart ausgeführt, was aus (überwiegend) naturwissenschaftlicher Perspektive ein gutes Leben für Individuen dieser Art darstellen könnte. Wie bereits ausgeführt, kann naturwissenschaftliche Forschung allein keine Antworten auf die Fragen nach tierlichen Emotionen geben. Beim nun folgenden Fallbeispiel wird dieser Aspekt mitgedacht, ohne dass suggeriert werden soll, es handle sich dabei um allein naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse. Allgemein gilt für das folgende Unterkapitel, dass bei der Präsentation biologischer Erkenntnisse dessen, was eine Tierart für ein gutes Leben benötigt, nicht davon ausgegangen wird, dass diese empirischen Ergebnisse in Bezug auf Werte neutral seien, sondern dass bereits in die Fragestellungen der Forschenden bestimmte Werte eingeflossen sind. So kann die eigene Wertvorstellung von Forscher_innen die Formulierung einer wissenschaftlichen Fragestellung beeinflussen, mit der untersucht werden soll, wie das Muttertier- bzw. Vatertier-Kind-Verhältnis bei anderen Säugetier-Spezies ausgeprägt ist. An gegebener Stelle wird dennoch der Fokus auf naturwissenschaftliche Ergebnisse gelegt. Implizit ethische Wertungen wie die eben angesprochene sowie explizit ethische Wertungen, wie zum Beispiel diejenige, dass (vor allem empfindungsfähige) nichtmenschliche Tiere dann ein gutes Leben führen können, wenn sie nicht verdinglicht werden, werden hintenangestellt.

Ferner wird beim folgenden Exempel ein expliziter Fokus auf Spezieszugehörigkeit gelegt. Diesen halte ich *an gegebener Stelle* für angebracht, auch in Bezug auf *Homo sapiens sapiens*. Würde bei gerechtigkeitsorientierten Fragen nach einem guten Leben der Fokus auf das einzelne Individuum gelegt werden, könnten kaum allgemein-

gültige Aussagen getroffen werden. Das wäre nicht zielführend, sondern überfordernd. Eine speziesspezifische Festlegung dessen, was für ein gutes Leben *mindestens* gegeben sein muss, ist überzeugend. Verschiedene Individuen sind unterschiedlich und divers, jedoch nicht komplett andere Lebewesen. In Bezug auf die Individuen einer Spezies bzw. der Individuen nahe verwandter Spezies sollte hier – wie auch im Hinblick auf die in der NE-Debatte relevante Frage, was zukünftige Generationen sich für ein gutes Leben wünschen werden – vom Konzept der Alterität statt dem der Alienität ausgegangen werden (vgl. Ott/Döring 2011, 63–64). Individuen einer Spezies teilen die gleichen Grundbedürfnisse. Welche Grundbedürfnisse das sind, ist abhängig von den Fähigkeiten der jeweiligen Spezies, die durch evolutive Anpassung an Lebensräume zum Teil stark voneinander differieren. Angemerkt sei, dass eine Perspektive des *Individualismus* vom *moralischen Individualismus* zu trennen ist, und dass im *Individualismus* die Spezies durchaus eine normative Rolle spielen kann, was im *moralischen Individualismus* gänzlich abgelehnt wird (vgl. Grimm et al. 2016, 84). In dieser Arbeit wird eine Hybridposition aus *moralischem Individualismus* und *moralischem Relationalismus* vertreten (vgl. Kap. 4).

Beispiel: Das gute Leben eines Grizzly-Bären aus naturwissenschaftlicher Perspektive

Grizzlybären (*Ursus arctos horribilis*) sind neben den Kodiak- und den Kamtschatkabären die größten Braunbären der Erde und zählen mit dem Eisbären zu den größten existierenden an Land lebenden Prädatoren.

Um beurteilen zu können, was sie für ein gutes Leben in Bezug auf den Aspekt des *natural living* benötigen, ist es wichtig, ihr bevorzugtes Habitat, die von ihnen präferierte Aufteilung von Sozialverbänden sowie besondere artspezifische Gewohnheiten zu kennen. Grizzlybären sind außerhalb der Paarungszeit Einzelgänger mit Ausnahme von Bärenmüttern und ihren Kindern. Diese haben in den ersten zwei bis drei Lebensjahren des Jungbären eine sehr enge Beziehung und verbringen nahezu jede Minute miteinander (Wilson/Marks 2013). Grizzlybären beanspruchen ein festes Territorium. Die Größe dieses Gebiets ist von der in ihm verfügbaren Nahrung und der populationsinternen Hierarchie abhängig und variiert zwischen zehn und tausend Quadratkilometern (McLoughlin et al. 2002). Grizzly-

bären leben heutzutage nur noch im nordwestlichen Nordamerika in mehreren Nationalparks der USA, den kanadischen Provinzen British Columbia und Alberta sowie mit der größten Individuen-Anzahl in Alaska. Sie leben daher häufig in alpinen bzw. in Tundra-Ökosystemen, wobei bebuschte Ufer-Gebiete sowie sogenannte Esker (Wallberge) ein präferiertes Habitat zu sein scheinen (ebd.). Während der kalten Jahreszeit halten Grizzlybären Winterruhe in Höhlen an Berghängen, in Felsspalten oder in Erdhöhlen.

Da Grizzlybären vor der europäischen Landnahme im gesamten westlichen und mittleren Nordamerika verbreitet waren, wäre es problematisch zu folgern, dass sie für ein gutes Leben alpinen oder Tundra-Lebensraum benötigen. Das gegenwärtige Vorkommen in diesen Ökosystemen ist auf Verdrängungsmechanismen durch Menschen – vor allem durch die Landnahme ehemaliger Europäer_innen – zurückzuführen. Schlussfolgern lässt sich jedoch, dass sie in Bezug auf ihren Lebensraum ein ausreichend großes Areal mit ausreichendem Nahrungsvorkommen (vgl. unten) sowie einer entsprechenden Struktur für Winterruhe-Möglichkeiten benötigen, um gut (über-)leben zu können. Ist innerhalb einer Grizzlybären-Populationen nicht gegeben, dass jeder Bär ein eigenes Territorium besetzen kann, welches ausreichend Nahrung und die Möglichkeit, sich ausreichend Reserven für die Winterruhe anzueignen, bietet, sind einzelne Bären dazu genötigt, in das Territorium anderer »einzudringen«, um an Nahrung zu gelangen. Dies kann für die körperlich unterlegenen Bären tödlich enden und birgt auch für Bärenmütter mit ihren Kindern eine große Gefahr, da männliche Grizzlybären Bärenkinder oftmals töten (Wilson/Marks 2013). Aus diesem Grund ist es speziell für Bärenmütter und ihre Kinder essentiell, einen nahrungsreichen Rückzugsort bewohnen zu können. Ein mehrjähriges, enges Zusammenleben von Mutter und Kind(ern) entspricht dem bevorzugten Sozialgefüge der Grizzlybären, es ist für die Zukunft der Jungbären wichtig, da die Mutter ihnen die wichtigste Lehrerin ist (ebd.) und es lässt sich annehmen, dass es auch für die Bärenmutter ein Bedürfnis darstellt.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Aus der Perspektive eines *kritischen Anthropomorphismus* (vgl. unten) lässt sich die These erstellen, dass dies für die Bärenmutter wichtig ist, da sie eine enge emotionale Bindung zu ihrem Kind hat und Mutterliebe für den Nachwuchs empfindet. Sieht man diese These als zu voraussetzungsreich an, kann man stattdessen die These vertreten, dass es für die Mutter wichtig ist, da sie dadurch ihren eigenen

In Bezug auf den Aspekt *basic health and functioning* ist zum Beispiel die artspezifische Ernährungsweise und der Umgang mit hohen bzw. niedrigen Temperaturen zu beleuchten. Grizzlybären ernähren sich omnivor. An pflanzlicher Nahrung nehmen sie Gräser, Kräuter, Schösslinge, Blüten, Wurzeln, Knollen, Nüsse, Pilze und saisonal in großen Mengen Beeren zu sich. Tierliche Protein- und Fettquellen stellen Insekten, Schnecken, Vögel und Vogeleier sowie kleinere Säugetiere wie Lemmings, Hörnchen und Wühlmäuse, die die Bären ausgraben können, dar. Grizzlybären an der Pazifikküste in Alaska haben als einzige Population zudem die Angewohnheit entwickelt, Muscheln auszugraben (Wilson/Marks 2013). Für Bären an der Pazifikküste Nordamerikas spielen außerdem Lachse eine bedeutende Rolle für ihre Proteinzufuhr, die in dieser Region einmal im Jahr auf ihrer Wanderung aus dem Pazifik in die Flüsse des Festlands zurückkehren. Als geschickte Jäger können Grizzlybären zudem auch größere Säugetiere jagen wie Robben, die sich nah an die Küste begeben, Rentiere, Weißwedelhirsche, Karibus und Bisons. Welche dieser e.n.m. Tiere und Pflanzen als Hauptnahrungsquelle dienen, ist saisonal divers und abhängig vom Habitat der Bären. So jagen die Grizzlybären in der kanadischen Arktis, einem Gebiet mit kargem Boden, im Frühling, mittleren Sommer und Herbst vor allem Karibus. Im Frühsommer ernähren sie sich überwiegend von grüner Vegetation und im Spätsommer von Beeren (Gau et al. 2002). Auch bei den im Yellowstone Nationalpark lebenden Grizzlybären zeigt sich die am Vegetationszyklus orientierte saisonale Schwankung der Ernährungsgewohnheiten. Vor dem Austreiben der Vegetation ernähren diese sich vor allem von anderen Tieren, nach dem Austreiben von sukkulenten Kräutern, Gräsern und Seggen (Mealey 1980). Neben Fleisch stellen auch Knollen, Beeren und Nüsse eine bedeutende Nahrung dar, wenn die Vegetationsphase wieder im Abklingen ist (ebd.). Das Vorkommen zumindest einer Auswahl dieses Nahrungsangebots muss für die Bären gegeben sein und essentiell ist hierbei die Existenz anderer Tiere, die ihnen als Beute dienen. Diese sind besonders protein- und fettreich, leichter verdaulich als Pflanzen und gewährleisten den Grizzlybären eine ausreichend hohe Energiezufuhr, um sich (und gegebenenfalls Jungtiere) gut ernähren zu können und für die Winterruhe vorbereitet

Reproduktionserfolg schützt. Zu dem Schluss, dass es für die Mutter wichtig ist, kommt man mit beiden Annahmen.

zu sein. Wird die Individuen-Anzahl einer Art, die den Grizzly als Beute dient, dezimiert, so wirkt sich dies häufig auch negativ auf die Grizzlybär-Populationsgröße und damit auf die Überlebenschancen der einzelnen Bären aus (Mealey 1980).

Zum Umgang mit niedrigen Temperaturen halten Grizzlybären Winterruhe. Sie sind dadurch an das in der kalten Jahreszeit äußerst spärliche Nahrungsangebot angepasst. Habitat-Strukturen, die Winterruhe ermöglichen, sind entsprechend bedeutend für sie.

Grizzlybären sind als Säugetiere empfindungsfähige Lebewesen. Im Hinblick auf das Empfinden von Schmerz und verwandten negativen Affekten lässt sich der Aspekt *affective states* dergestalt evaluieren, dass Schädigungen, die die Bären dauerhaft schlechter stellen, zu unterlassen sind, damit ihnen ein gutes Leben ermöglicht wird.¹⁴¹ Da großer Hunger und Nahrungs- oder Revier-Kämpfe mit anderen Bären ebenfalls negative Affekte hervorrufen, ist auch die Schädigung des Habitats zu unterlassen, will man den Grizzlybären ein gutes Leben ermöglichen (dieser Schluss ergibt sich ebenso in Bezug auf die anderen beiden Aspekte *natural living* und *basic health and functioning*).

Im Hinblick auf das Empfinden positiver Momente ist eine Beurteilung schwieriger. Hier kann ein Blick auf die Sozialverbände der jeweiligen Tierart weiterführend sein. Aus der Perspektive eines (auch, aber nie rein naturwissenschaftlich fundierten) *kritischen Anthropomorphismus* (vgl. unten) in Kombination mit ethologischen Forschungsergebnissen lässt sich rückschließen, dass ein Zusammenleben im jeweiligen Sozialverband den e.nm. Tieren nicht lediglich Selektionsvorteile, sondern auch eine Erfüllung positiver Affekte bringt. Der Sozialverband, der bei Grizzlybären relevant ist, ist der zwischen Mutter und Kind(ern) in den ersten Lebensjahren der Jungbären. Diesen zu schützen – und dafür beispielsweise ausreichend nahrungsreiches Habitat als Rückzugsort zu erhalten – ist entsprechend relevant für ein gutes Leben der Bären.

¹⁴¹ Zu dauerhafter Schlechterstellung zählen auch psychische Folgen wie Traumata durch kurzfristige Schockmomente, die schnell vorbei sind. Die Formulierung ist deshalb so gewählt, da zum Beispiel auch die Betäubung eines Bären, um ihm ein Tracking-Instrument anzubringen, eine kurzfristige Schädigung darstellt, die aber nicht zwangsweise negativ bewertet werden muss, solange weder die Betäubung noch das Tracking-Instrument im Folgenden negative Auswirkungen für das e.nm. Tier haben.

5.3.2 Kritischer Anthropomorphismus als für Konzeptionen guten tierlichen Lebens relevante Methode

»Anthropomorphism comes in many shapes and forms. It ranges from the naive projection of human experience onto other species to serious attempts to understand animals on their own terms through intimate familiarity with their behavior and Umwelt. Some forms of anthropomorphism fail to provide useful information or generate useful hypotheses, but the fact that we are animals ourselves also provides us with an immense advantage. The full exploitation of this advantage requires a tolerant attitude toward the borrowing of human concepts to explain animal behavior.« (De Waal 1999, 273–274, Hervorhebung im Original)

Der von Frans De Waal genannte Anthropomorphismus bezeichnet die Zuschreibung menschlicher Eigenschaften oder Fähigkeiten an nichtmenschliche Tiere.¹⁴² Die Debatte um die wissenschaftliche Zulässigkeit dieses Konzepts wird intensiv geführt, sowohl in der Ethologie und Komparativen Psychologie als auch in der Tierphilosophie. Anders als De Waal lehnen viele Wissenschaftler_innen jegliche Form des Anthropomorphismus ab (vgl. De Waal 1999, 256) und bezeichnen diesen als unwissenschaftlich bzw. vorwissenschaftlich (so beispielsweise Wynne 2007). Sie berufen sich dabei in der Regel auf das angeblich wissenschaftlich gültige Einfachheits- bzw. Sparsamkeitsprinzip, wonach eine einfachere Erklärung für bestimmtes Verhalten vor komplexeren Erklärungen vorzuziehen ist (Wild 2015, 27). Erklärungen, die Vergleiche mit menschlichem Tun zugrunde legen, gelten dabei als komplexer, da davon ausgegangen wird, dass das menschliche Tun komplexeren Strukturen entspringt. Durch Anthropomorphisierung würden nichtmenschlichen Tieren zu hohe, häufig mentale, Fähigkeiten zugesprochen.

Es ist zu unterscheiden zwischen mehreren Varianten des Anthropomorphismus. Der *naive Anthropomorphismus* bezeichnet unüberlegte Zuschreibungen menschlicher Eigenschaften oder Werte auf nichtmenschliche Tiere, die einer wissenschaftlichen Prüfung nicht standhalten und mehr über den Wertekanon der zuschreibenden Person aussagen als über das nichtmenschliche Tier. De Waal bezeichnet diese Form daher als *anthropozentrischen Anthropomor-*

¹⁴² Der Begriff wurde geprägt, um vermenschlichende Gottesvorstellungen zu bezeichnen (Wild 2015, 26). Hier wird lediglich seine Verwendung in Bezug auf e.n.m. Tiere untersucht. Seine Verwendung für Gottheiten oder auch für Roboter und andere Maschinen ist an dieser Stelle irrelevant.

phismus (De Waal 1999, 260–262) und führt als Beispiel neben klassischen Walt Disney-Filmen eine Werbung an, in der ein scheinbar monogames Grizzlybären-Paar die Schönheit der sie umgebenden Natur bewundert. Grizzlybären sind jedoch sowohl kurzsichtig als auch nicht-monogam.

Gordon Burghardt (1991; 2007) führt den Begriff des *kritischen Anthropomorphismus* ein und unterscheidet diesen vom naiven Anthropomorphismus, dessen Probleme er benennt. Anstatt den Anthropomorphismus gänzlich zu verwerfen, argumentiert er dafür, anzuerkennen, dass Menschen ihre Fähigkeit der Empfindungsfähigkeit nutzen können und müssen, um etwas über das Verhalten anderer empfindungsfähiger Tiere aussagen zu können (Burghardt 2007, 137).¹⁴³ Davon auszugehen, dass ein schmerzverzerrtes Gesicht sowohl bei einem Menschen als auch bei einem anderen Säugetier darauf hinweist, dass das Individuum Schmerzen empfindet, ist gemäß Burghardt nicht falsch oder unwissenschaftlich, solange man bereit ist, diese These wissenschaftlich zu testen.¹⁴⁴ Der kritische Anthropomorphismus dient nach Burghardt als Methode, um verhaltensbiologische Hypothesen aufstellen und testen zu können und um Individuen anderer Arten besser zu verstehen, indem man sich in diese hineinzusetzen versucht. Um ihn korrekt zu verwenden, ist es notwendig, alles Wissen anzuwenden, über das man bezüglich der Individuen einer Art verfügt, das heißt das Wissen aller Disziplinen, die diesbezüglich etwas aussagen können. Ähnliche Gesichtsausdrücke können, müssen aber nicht auf ähnliche Gemütszustände zurückzuführen sein, auch nicht bei nahe verwandten Arten. So ist ein breites Grinsen bei Menschen in der Regel Ausdruck von Freude, bei Schimpansen oder Bonobos dagegen in der Regel ein Ausdruck von Furcht (De Waal 1999, 267). Die von Burghardt als kritischer

¹⁴³ So auch Eve-Marie Engels (2001a, 77), die ebenfalls argumentiert, dass das Voraussetzen von Erkenntnisleistung im e.n.m. Tier keinen zu verwerfenden Anthropomorphismus darstellt.

¹⁴⁴ In Bezug auf das Vorhandensein von Schmerz könnte eine wissenschaftliche Prüfung dergestalt ablaufen, dass untersucht wird, ob die in Kapitel 4.2 aufgeführten Kriterien vorhanden sind. Kriterien wie das Vorhandensein eines zentralen Nervensystems, von Nozizeptoren und Opioid-Rezeptoren oder das Auftreten von physiologischen Änderungen können durch Zoolog_innen geprüft werden, Kriterien wie das Auftreten protektiver Reaktionen oder *trade-off*-Verhalten von Etholog_innen. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass die Bestimmung von Schmerz nicht ausschließlich naturwissenschaftlich ablaufen kann, da in die Antwort, was unter Schmerz verstanden wird, auch phänomenologische und ethische Aspekte einfließen.

Anthropomorphismus bezeichnete Form von Anthropomorphismus bezeichnet De Waal (1999, 263) als »*animalcentric anthropomorphism*«. Auf Deutsch entspräche das wohl am passendsten dem Begriff *zoozentrischer Anthropomorphismus*. Gemeint ist in beiden Fällen ein Anthropomorphismus, der nicht auf unreflektierte Weise menschliche Wertvorstellungen oder Eigenschaften auf nichtmenschliche Tiere überträgt, sondern aus dem Versuch resultiert, sich in ein nichtmenschliches Tier hineinzusetzen.

Hier wird davon ausgegangen, dass die Verwendung eines kritischen bzw. zoozentrischen Anthropomorphismus gewinnbringende Erkenntnisse generieren kann und speziell im Hinblick auf die Frage nach gutem tierlichem Leben eine überzeugende Methode darstellt. Die Sorge der Kritiker_innen, dadurch nichtmenschlichen Tieren zu hohe mentale Fähigkeiten zuzuschreiben, ist unbegründet, solange man die durch Anthropomorphisierung erstellten Thesen durch gute Begriffs- sowie empirisch-wissenschaftliche Praxis absichert. Diese wissenschaftliche Praxis lässt sich nicht auf naturwissenschaftliche eingrenzen. Entgegen der Auffassung Burghardts, wonach der kritische Anthropomorphismus dazu dient, verhaltensbiologische Hypothesen aufzustellen und diese dann naturwissenschaftlich zu prüfen, wird in dieser Arbeit davon ausgegangen, dass bei diesem Vorgang auch stets ethische und phänomenologische Aspekte zum Tragen kommen. Stellt ein_e Forscher_in zum Beispiel die Hypothese auf, dass andere Säugetiere Brutpflege aus Zuneigung für ihre Nachkommen ausüben und nicht lediglich, um eine erfolgreiche Weitergabe ihrer Gene zu sichern, geht mit dieser Hypothese die Annahme einher, dass Brutpflege aus Zuneigung einen in sich höheren moralischen Wert hat als aus Motiven der erfolgreichen Gen-Weitergabe.

Auch ist Kritiker_innen nicht darin zuzustimmen, dass ein kritischer Anthropomorphismus nichtmenschliche Tiere auf unreflektierte Weise mit Menschen gleichsetzt. Bei nichtmenschlichen Tieren Parallelen zu menschlichen Empfindungen zu ziehen, heißt nicht, bestehende Differenzen abzustreiten oder zu ignorieren (De Waal 1999, 264). Man wird damit aber der gemeinsamen evolutiven Abstammung des Menschen mit anderen Tieren gerecht (vgl. dazu Engels 2001a, 73ff; 2007). Empfindungen erfüllen in der Regel einen evolutiven Zweck und der Zweck wird bei Empfindungen, die Menschen wie auch andere Tiere empfinden, ähnlich sein. De Waal (1999, 273) mag Recht behalten, dass sich in der Debatte um die

Zulässigkeit des Anthropomorphismus vor allem auch unterschiedliche Einstellungen zum Mensch-Tier-Dualismus widerspiegeln.

Das obige Grizzlybären-Beispiel hat bereits gezeigt, dass ein kritischer Anthropomorphismus dann besonders hilfreich ist, wenn man untersuchen möchte, ob und wann das Empfinden positiver Affekte bei tierlichen Individuen auftritt. So kann beispielsweise die These aufgestellt werden, dass das Leben in einem der Spezies entsprechenden Sozialverband auch für das Wohlbefinden (empfindungsfähiger) nichtmenschlicher Tiere relevant ist, nicht nur für Menschen, und dass es in erheblichem Maß dazu beiträgt, dass sie Zufriedenheitsmomente erleben. Da das Empfinden von positiven Affekten neben dem Vermeiden von Negativerlebnissen einen zentralen Aspekt dessen darstellt, was als gutes Leben verstanden werden kann, spielt der kritische Anthropomorphismus für die Evaluierung desselben eine bedeutende Rolle. Wo er konkret angewandt wird bzw. werden kann, wird in der folgenden Modifikation von Nussbaums Ausarbeitung einer Theorie Guten Lebens für e.nm. Tiere deutlich.

5.3.3 Martha Nussbaums Erweiterung ihres Fähigkeitsansatzes

Die Argumente Nussbaums, mit denen sie ihren Fähigkeitsansatz (FA) auf e.nm. Tiere bezieht, sind in Kapitel 4.3 ausgeführt, inklusive einer Evaluation der Kritikpunkte, die sich an Nussbaums Argumentationslinie ergeben. An dieser Stelle werden die kritischen Punkte lediglich kurz rekapituliert, um anschließend Argumente für einen geeigneten Umgang mit dieser Kritik zu erarbeiten, Nussbaums Erweiterung dadurch zu modifizieren und in ihrer Überzeugungskraft zu stärken. Davor untersucht der nun folgende Abschnitt, ob Nussbaums Verständnis vom guten Leben e.nm. Tiere im aristotelischen Sinn gelesen werden kann oder muss oder ob sie darunter eher ein Synonym zu Wohlergehen versteht.

Differenzierung von Wohlergehen und gutem Leben im aristotelischen Sinn

»Abendländische Traditionen der Ethik intellektualisieren zudem das »gute Leben«, indem sie »natürliche« Aspekte des Menschen seinen »höheren« Fähigkeiten unterordnen. Die aristotelische »Glückseligkeit« ist hierfür ein gutes Beispiel: »Das Gute für den Menschen [ist] die Tätig-

keit der Seele auf Grund ihrer besonderen Befähigung.» (Nikomachische Ethik I, 6).« (Cortez/Wagner 2010, 5)

Die Unterscheidung von ›natürlichen‹ und ›höheren‹ Fähigkeiten bei der Bewertung guten Lebens weist auf die Frage hin, welche Fähigkeiten ein Individuum ausleben können sollte, um ein gutes Leben führen zu können, sprich welches Verständnis von gutem Leben einer Theorie zugrunde liegt. Reichen dafür die (näher zu bestimmen- den) ›natürlichen‹ Fähigkeiten aus, wird eine weniger anspruchsvolle Perspektive auf gutes Leben vertreten, die zum Teil synonym zu *Wohlergehen* verstanden werden kann im Sinne der Erfüllung von Grundbedürfnissen und Frei-Sein von Unannehmlichkeiten. Solch eine Sichtweise kann oftmals als moralisch ›neutral‹ gesehen werden. Anspruchsvollere Ansätze zum guten Leben fokussieren stärker auf (näher zu bestimmende) ›höhere‹ Fähigkeiten (wie zum Beispiel Rationalität und Zielgerichtetheit) und sind moralisch gehaltvoll. Einen solch anspruchsvolleren Ansatz vertritt bereits John Stuart Mill (2006 [1871], 31). Er argumentiert, dass Individuen mit ›höheren‹ Fähigkeiten zwar mehr zu ihrem Glück bedürfen, aber dennoch nicht mit Lebewesen, denen es an diesen Fähigkeiten mangelt, tauschen wollen, was wiederum keine Einbuße an Glück bedeutet, da, wer diese ›höheren‹ Fähigkeiten einmal kennengelernt hat, sie zu ihrer_ seiner Zufriedenheit bedarf.¹⁴⁵

Im Folgenden wird stets vom guten tierlichen Leben in Nussbaums Sinn die Rede sein. Daher soll an dieser Stelle untersucht werden, in welche Stoßrichtung Nussbaums Verständnis hiervon geht. Das oben (Grizzlybären-Beispiel) aufgeführte Verständnis von gutem tierlichen Leben versteht darunter eher ein synonymes Verständnis zu Wohlergehen, ohne die moralisch konnotierten Annahmen bestimm-

¹⁴⁵ Zufriedenheit ist dabei gemäß Mill von Glück zu unterscheiden (Mill 2006 [1871], 31). In diesem Zusammenhang steht auch Mills berühmtes Zitat, in dem er deutlich macht, dass die ›höheren‹ Fähigkeiten eines Menschen den ›niedrigeren‹ eines e.n.m. Tiers vorzuziehen sind, auch wenn das e.n.m. Tier mehr Zufriedenheit empfindet: »Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr. Und wenn der Narr oder das Schwein anderer Ansicht sind, dann deshalb, weil sie nur die eine Seite der Angelegenheit kennen. Die andere Partei hingegen kennt beide Seiten.« (ebd., 33). Mill setzt damit ein potentiell nichtgutes menschliches Leben über ein gutes tierliches Leben. Dieses Inverhältnis-Setzen von gutem menschlichen und tierlichen Leben nimmt Nussbaum nicht vor, was auch nicht notwendig ist, um nach gutem tierlichen Leben zu fragen.

ter Theorien von Gutem Leben, wie sie beispielsweise in Aristoteles' Theorie zu finden sind.

Aristoteles' Verständnis von gutem menschlichen Leben beinhaltet Voraussetzungen, die ontologisch-teleologisch fundiert sind. Das Gute ist für ihn etwas, wonach alles strebt. Das höchste Gut einer Lebensform liegt für Aristoteles in der Verwirklichung der Anlagen, die den Menschen auszeichnen, eine solche Lebensform nennt er Eudaimonie (*Eudaimonia*). Die den Menschen auszeichnende Fähigkeit, über die Pflanzen und Tiere angeblich nicht verfügen, ist die Befähigung zum Einsatz und Gebrauch des Verstandes, der Gebrauch des vernunftvollen Seelenteils (*logos echōn*) als abgegrenzt zum vernunftlosen Bestandteil der Seele (*alogos*; Aristoteles 2013, 70). Eine Lebensform, die sich auf diese Fähigkeit gründet, ist die gesuchte Eudaimonie, das höchste Lebensziel. Damit stellt Aristoteles neben der Fähigkeit, etwas zu erstreben, die Vernunftbegabung ins Zentrum eines guten Lebens. Er erkennt jedoch an, dass es darüber hinaus auch äußerer Güter bedarf, um Glückseligkeit erreichen zu können:

»Dennoch bedarf das Glück, wie gesagt, offenbar zusätzlich auch der äußeren Güter. [...] Bei vielen Handlungen benutzen wir Freunde, Reichtum und politische Macht als eine Art von Werkzeugen. Ferner gibt es Dinge, deren Fehlen die Glückseligkeit [...] trübt, wie gute Herkunft, wohlgeratene Kinder, Schönheit; denn wer sehr hässlich aussieht oder von niedriger Herkunft oder einsam und kinderlos ist, den kann man wohl nicht glücklich nennen, und noch weniger vielleicht den, der gänzlich schlechte Kinder oder Freunde hat oder gute, die gestorben sind.« (Aristoteles 2013, 61)

Die Eudaimonie bedürfe daher sowohl körperlicher Befähigung zur Rationalität¹⁴⁶ als auch der angesprochenen äußerer Güter.

Aristoteles entwirft damit eine bestimmte Vorstellung von gutem Leben, mit der einhergeht, dass zahlreiche Menschen den Zustand der Eudaimonie nicht erreichen können. Die Fähigkeit, die den Menschen gegenüber allen anderen Arten auszeichnet, ist keine, die allen Menschen in Perfektion zukommen würde.

¹⁴⁶ Rationalität befähigt einen Menschen sodann auch zu tugendhaftem Handeln, welches ebenfalls im Zentrum von Aristoteles' Ethik steht. Er unterscheidet zwischen Tugenden des Denkens und Charaktertugenden (Aristoteles 2013, 72), wobei auch für letztere die Fähigkeit zum Reflektieren notwendig ist, da das Ausleben dieser nicht nur durch Erziehung angewöhnt wird, sondern erst vorliegt, wenn sich ein Mensch bewusst für eine (charakter-)tugendhafte Handlung entscheidet.

Nussbaum dagegen legt ihr Verständnis von gutem Leben nicht auf eine bestimmte idealerweise zu erreichende Eudaimonia fest. Ihre Liste ermöglicht eine Vielfalt von Lebensformen, die als gut bewertet werden können. Ihr FA umfasst eine allgemeine Idee des menschlichen und tierlichen Gedeihens und seiner Möglichkeiten und nicht, wie bei Aristoteles, eine bestimmte Vorstellung von diesem Gedeihen bzw. ein bestimmtes Ideal des besten Lebens (Nussbaum 2010, 253; 2004, 307). Zur Forderung politischer Gleichheit gehört für Nussbaum die Unterstützung eines breiten Spektrums an Lebensentwürfen und Aktivitäten, weshalb der FA Raum lässt für verschiedene Möglichkeiten des Gedeihens.

Auch lehnt Nussbaum die ausschließliche normative Hervorhebung der Rationalität ab. Für sie stellt das Vernünftige *einen* Aspekt des menschlichen Tiers dar, aber nicht den einzigen, der für die Idee echter menschlicher Tätigkeit relevant ist:

»[...] Vernunft wird nicht idealisiert und der Animalität entgegengesetzt; es handelt sich einfach um die ganz gewöhnliche Fähigkeit des praktischen Nachdenkens, die eine Möglichkeit des Tätigseins von Tieren darstellt. Zudem ist Geselligkeit ein ebenso grundlegendes und allgegenwärtiges Merkmal. Und auch körperliche Bedürfnisse wie etwa die Angewiesenheit auf Fürsorge gehören zu unserer Vernunft und unserer Geselligkeit. Dementsprechend sind diese Bedürfnisse Teil der spezifisch menschlichen Würde und stehen nicht im Gegensatz zu ihr.« (Nussbaum 2010, 224)

Aus diesem Zitat geht auch hervor, dass Nussbaum Raum lässt, auch Menschen mit Behinderungen ein gutes Leben zuzubilligen. Im FA kommt der sozialen Kooperation, unter anderem in Form von Fürsorge, eine moralische Dimension zu und für Nussbaums Gerechtigkeitstheorie spielt Fürsorge eine zentrale Rolle (ebd., 235). Die Angewiesenheit auf Fürsorge ist konstituierender Teil des Menschseins, bei einigen in bestimmten Phasen ihres Lebens, bei anderen ihr Leben lang.¹⁴⁷ Die Fürsorge anderer zu empfangen, bietet Menschen (immer oder in bestimmten Phasen) die Möglichkeit zu einem guten Leben und verhindert diese nicht. Gemäß Nussbaum haben alle Men-

¹⁴⁷ »Der Fähigkeitenansatz erkennt also an, daß wir zeitgebundene Wesen mit Bedürfnissen sind, die ihr Leben als Säugetiere beginnen und bis zu ihrem Lebensende häufig noch andere Formen der Angewiesenheit erleben, und berücksichtigt dies in seiner politischen Konzeption der Person, die als Basis der politischen Grundprinzipien dient. Tatsächlich wird diesen Formen der Verletzlichkeit besondere Aufmerksamkeit gewidmet, schließlich sind Vernunft und Geselligkeit selbst zeitlich, denn sie wachsen, reifen heran und verfallen (gegebenenfalls).« (Nussbaum 2010, 224).

schen (und e.n.m. Tiere) den Anspruch auf ein gutes Leben, der mit Hilfe politischer Maßnahmen umgesetzt werden muss, und trüben nicht äußere Umstände wie Hässlichkeit oder missratene Kinder die Möglichkeit, dieses zu erreichen, wie Aristoteles es formulierte (vgl. oben).

Die Frage, ob Nussbaums Verständnis tierlichen guten Lebens über ein Verständnis desselben als ›Wohlergehen‹ hinausgeht, beantwortet sie selbst nicht. Sie lässt sich mit Hinblick auf ihre Fähigkeitenliste und dem starken Fokus auf Würde jedoch bejahen. Die *Fähigkeiten 1 bis 5* ihrer Liste (Leben; körperliche Gesundheit; körperliche Integrität; Sinne, Vorstellungskraft und Denken; Gefühle) sowie 9 (Spiel) lassen sich ohne moralische Konnotation lesen und ihre Umsetzung könnte einem weniger anspruchsvollen Verständnis von gutem Leben gemäß ›Wohlergehen‹ entsprechen.

Bei den *Fähigkeiten 6 bis 8 und 10* ist dies nicht der Fall. Bei *Fähigkeit 6* (Praktische Vernunft) schreibt Nussbaum, dass im Einzelfall geprüft werden muss, ob das e.n.m. Tier in der Lage ist, sich Ziele zu setzen und sein Leben zu planen. *Fähigkeit 7* (Zugehörigkeit) fordert, dass e.n.m. Tiere von einer globalen politischen Kultur respektiert und als Wesen mit Würde behandelt werden sollen. *Fähigkeit 8* (Andere Spezies) drückt Nussbaums Ansicht aus, dass e.n.m. Tiere mit anderen Spezies kooperative und wechselseitig unterstützende Beziehungen unterhalten sollten und fordert die Ersetzung des Natürlichen durch das Gerechte. Gemäß *Fähigkeit 10* (Kontrolle über die eigene Umwelt) soll e.n.m. Tieren durch eine politische Konzeption Achtung und Gerechtigkeit zugesichert werden und kommt sogenannten Nutztieren ein Recht auf Arbeitsbedingungen zu, die mit ihrer Würde vereinbar sind. Die genannten Fähigkeiten müssen e.n.m. Tiere ausleben im Stande sein, damit von gutem tierlichem Leben ausgegangen werden kann. Sie verweisen auf ein *normativ sehr anspruchsvolles Verständnis* von gutem Leben, das sich nicht mit ›Wohlergehen‹ im Sinne der Erfüllung von Grundbedürfnissen und Frei-Sein von Unannehmlichkeiten gleichsetzen lässt.

Auch wenn Nussbaum teilweise den Begriff des Wohlergehens nutzt, verwendet sie ihn meist in Kopplung mit dem Begriff der Würde: »Woran sollen unsere Verpflichtungen gegenüber Tieren gerichtet sein? Meines Erachtens sollten sie sich ebenso wie im Fall von Menschen am Wohlergehen und der Würde des individuellen Wesens ausrichten.« (Nussbaum 2010, 484). Der Würdebegriff, der für Nussbaum die Grundlage dafür stellt, dass e.n.m. Tiere in

den Umfang der Gerechtigkeit einbezogen werden müssen, verweist ebenso auf eine anspruchsvolle, normativ gehaltvolle Perspektive guten Lebens. Auch wenn Nussbaum diesen Begriff nicht ausreichend bestimmt, wird er moralisch bedeutungsvoll sein müssen, da ein moralisch nicht-gehaltvoller Würde-Begriff den Begriff *ad absurdum* führen würde.

Modifizierung der Fähigkeitenansatz-Erweiterung Nussbaums

Den aus tierethischer Perspektive wichtigen Weg, den Nussbaum eingeschlagen hat, gilt es weiter auszuloten und an den entsprechenden Stellen zu korrigieren bzw. zu modifizieren. Dazu setzt dieses Unterkapitel an, das sich besonders den zu schärfenden bzw. zu korrigierenden Aspekten widmet (vgl. auch Kap. 4.3).

Dem Begriff der *speziesspezifischen Würde* kommt in Nussbaums auf e.nm. Tiere erweiterten FA die zentrale Rolle zu. Diesen baut sie, wie bereits gezeigt wurde, auf zwei Grundlagen auf. Zum einen darauf, dass e.nm. Tiere Fähigkeiten und Bedürfnisse haben. Zum anderen auf einem aristotelischen Verständnis des Wunderbaren und Bestaunenswerten komplexer Lebensformen. Beide Grundlagen sind als Basis für den Würdebegriff nicht überzeugend und begründen nicht ausreichend, weshalb das Konzept einer tierlichen Würde akzeptiert werden sollte (vgl. die Kritik daran in Kap. 4.3).

Ferner gehen mit Nussbaums Ziel, das *Natürliche durch das Gerechte* zu ersetzen, einige fragwürdige Annahmen bezüglich Natur und Kultur einher, die man als ›kulturalistischen Fehlschluss‹ (im Unterschied zum naturalistischen Fehlschluss) bezeichnen könnte. Nussbaums damit zusammenhängender Wunsch nach einer *interdependenten Welt*, in der alle Spezies kooperative und wechselseitig vorteilhafte Beziehungen führen, würde, denkt man ihn konsequent zu Ende, zu empirisch unhaltbaren (und) stark kontraintuitiven Folgen führen. Diese Folgen wären mit den Grundannahmen des FA unvereinbar, da sie unter anderem das Gedeihen-Können von Prädatoren verhindern würden (vgl. auch unten).

Das trifft generell auf Nussbaums Perspektive zu Räuber-Beute-Beziehungen zu. Ihr Versuch, aufzuzeigen, weshalb *Prädation* normativ negativ bewertet werden sollte, ist nicht überzeugend. Er mutet teilweise unterkomplex an, da das Gedeihen-Können der Prädatoren keine normative Rolle zu spielen scheint, obwohl diese als empfin-

dungsfähige Individuen gemäß Nussbaums Ansatz in den Umfang einer Gerechtigkeitstheorie einbezogen werden müssen.

Die eben benannten Kritikpunkte gilt es zu bearbeiten bzw. aufzuzeigen, dass sie für Nussbaums FA und dessen Erweiterung auf e.nm. Tiere nicht konstitutiv sind, so dass sie den FA als geeignete Grundlage sowohl für einen Tierethik-Ansatz als auch für die Zusammenführung von Tierethik und Nachhaltiger Entwicklung nicht obsolet machen.¹⁴⁸

Der Begriff der *speziesspezifischen Würde* ist zwar für Nussbaums FA zentral, jedoch muss für den Zweck dieser Arbeit nicht das Vorhaben ausgeführt werden, diesen Begriff auf eine überzeugende(re) Weise zu bestimmen, um mit Nussbaums FA arbeiten zu können. Hierfür reicht es aus, aufzuzeigen, dass Nussbaum ihre Erweiterung auf e.nm. Tiere zu weiten Teilen auf der gängigen sentientistischen Argumentationsweise fußen lassen kann, für die der Würdebegriff nicht notwendig ist (vgl. unten). Durch ein Aufgeben des Würdebegriffs würde der FA zu einem anderen Ansatz werden, wofür hier nicht argumentiert werden soll. Eine konkretere Bestimmung des Begriffs der tierlichen Würde, die über Nussbaums unzureichende hinausgeht, ist daher notwendig. Dieses Unterfangen wird nicht einfach sein. In der bisherigen Literatur zur Tierwürde wird der Begriff entweder mit einem religiösen Würdebegriff in Verbindung gebracht und ist entsprechend nicht frei von metaphysischen Annahmen oder er wird bei genauerer Betrachtung synonym zum Begriff des moralischen Selbstwerts verwendet (vgl. Schäfer-Bossert/Bossert 2012, 211–212; Schneider 2001, 233; dieses Vorgehen kann auch Nussbaum vorgeworfen werden, vgl. Kap. 4.3) und stellt entsprechend keinen über die Selbstwert-Debatte hinausgehenden Mehrwert dar. »Es erscheint

¹⁴⁸ Der in Kapitel 4.3 genannte Kritikpunkt der fehlenden Orientierung für Konfliktfälle wird an dieser Stelle nicht behandelt. Zum einen bietet Kapitel 6.4 eine eigene Ausarbeitung von Orientierungshilfen für Konfliktfälle, die mit Nussbaums FA konsistent sind. Zum anderen würde die Evaluation dieses Kritikpunktes den vorliegenden Rahmen sprengen. Ein Lösungsvorschlag für den Umgang mit Konfliktfällen inkludiert eine gewisse Form der Priorisierung von Fähigkeiten. Ein solches Abweichen von Nussbaums Ansicht, dass *alle* Fähigkeiten erfüllt sein müssen, damit von einem würdevollen, gelingenden Leben gesprochen werden kann, würde den gesamten Fähigkeitenansatz grundlegend ändern. Zwar nimmt Nussbaum kleinere Hierarchisierungen selbst vor, indem sie beispielsweise *practical reason and affiliation* für Menschen eine innerhalb der Fähigkeitenliste herausragende Bedeutung zuspricht (Nussbaum 2000, 82). Von ihrer Grundüberzeugung, dass alle Fähigkeiten erfüllt sein müssen, weicht sie dennoch nicht ab.

nur aussichtsreich, den Begriff der Würde aufrechtzuerhalten und zu schärfen, wenn man ihm einen eigenen, nicht mit der allgemeinen ethischen Berücksichtigungswürdigkeit identischen und nicht anders erfaßten Gegenstand zuordnet.« (von der Pfordten 2003, 113) Die Begründung einer tierlichen Würde muss sich von der Begründung eines tierlichen Selbstwerts und von Tierrechten unterscheiden, damit der Begriff sinnvoll angewandt werden kann. Ich gehe davon aus, dass eine solche Begründung – möglicherweise anknüpfend an tierliche Integrität – überzeugend möglich ist.

Nussbaum vertritt eine sentientistische Position. Die Annahme, dass e.nm. Tiere zur moralischen Gemeinschaft und für Nussbaum damit auch zum Umfang von Gerechtigkeitstheorien zählen, begründet sie mit speziesspezifischer Würde. Diese Inklusion kann jedoch statt mit Würde auch schlicht damit begründet werden, dass empfindungsfähige Individuen Interessen besitzen. Somit ist es für empfindungsfähige Individuen *selbst* relevant, was mit ihnen geschieht, und der Umgang mit ihnen hat direkte moralische Relevanz.

Da empfindungsfähige Tiere Interessen besitzen, kann bzw. sollte man zudem annehmen, dass es in ihrem Interesse ist, den ihnen angeborenen oder (freiwillig) erlernten Fähigkeiten nachzukommen. Dass e.nm. Tiere über die Fähigkeiten verfügen, die Nussbaum in ihrer Liste aufführt, ist, zumindest in Teilen, empirisch nachweisbar. Alle Fähigkeiten besitzen jedoch ebenso eine stark ethisch-normative Dimension, die sich nicht durch empirische Forschungsergebnisse belegen lässt.

Bestimmte Teilaspekte der Fähigkeiten lassen sich dennoch mit zoologischen, tierökologischen oder ethnologischen Ergebnissen belegen (ohne dass diesen ein absolutes Frei-Sein von normativen Implikationen zugesprochen werden soll, vgl. Kap. 4.2). Für diese gilt:

- Nichtmenschliche Tiere sind lebendige Organismen (ad Fähigkeit 1).
- Für nichtmenschliche Tiere stellt die Wahrung ihrer Gesundheit und körperlichen Integrität einen Vorteil dar (ad Fähigkeiten 2 und 3).
- Sie verfügen über verschiedene Sinne, wobei diese von Art zu Art unterschiedlich stark entwickelt sind, und über Vorstellungskraft im Sinne von zum Beispiel räumlicher Wahrnehmung; manche tierlichen Individuen verfügen über die Fähigkeit, problemorientiert tätig zu sein (ad Fähigkeit 4).

5.3 Tierliches gutes Leben: Naturwissenschaftlich und philosophisch betrachtet

- Letzteres kann beispielsweise bei Primaten beobachtet werden, die spezielle Werkzeuge anfertigen, um an eine ganz bestimmte Nahrung zu gelangen (Sommer 2015b, 367).
- Empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere empfinden positive und negative Affekte (ad Fähigkeit 5; vgl. Balcombe 2007; Engels 2015, 70; Sommer 2015b, 372).¹⁴⁹
- Einige von ihnen wurden dabei beobachtet, wie sie Tätigkeiten nachgehen, die als zielgerichtet und vorausschauend gewertet werden können (ad Fähigkeit 6).
- Das gilt beispielsweise für Krähen, die eine Nuss auf die Straße legen und in sicherer Entfernung darauf warten, dass ein Auto diese kaputtfährt und die Nuss für sie ›knackt‹.
- Viele e.n.m. Tiere haben ein ausgeprägtes Sozialverhalten (ad Fähigkeit 7).
- Sie interagieren mit Individuen anderer Arten (ad Fähigkeit 8).
- Sie gehen spielerischen Tätigkeiten nach, die vermutlich lediglich dem Zweck der Unterhaltung dienen (ad Fähigkeit 9; vgl. Bekoff/Pierce 2009, 116ff).
- Sie sind auf einen ihren Bedürfnissen entsprechenden Lebensraum angewiesen (materielle Dimension von Fähigkeit 10).

Über die Dimension der Fähigkeiten, die (überwiegend) naturwissenschaftlich belegt werden können, verfügen e.n.m. Tiere nachweislich. Aus der in Kapitel 4 erarbeiteten Tierethik-Position ergibt sich zudem, dass es im Interesse e.n.m. Tiere ist, ihre Fähigkeiten (im Sinne Nussbaums) auch tatsächlich ausleben zu können (*normative* Dimension). Die hier vertretene Tierethik-Position nimmt an, dass es zum Beispiel im Interesse eines e.n.m. Tiers ist, keinen körperlichen Schädigungen ausgesetzt zu sein, besonders keinen schmerzhaften (ad Fähigkeiten 2 und 3). Es ist im Interesse eines e.n.m. Tiers, negative Affekte wie Angst und Trauer nicht empfinden zu müssen, dagegen aber Momente positiver Affekte zu erleben (ad Fähigkeit 5). Ebenso ist es in seinem Interesse, selbst wählen zu können, ob es zu einem Zeitpunkt lieber mit einem Artgenossen interagiert oder schläft und nicht die meiste Zeit seines Lebens aufgrund menschlichen Profitstrebens oder menschlichen Paternalismus¹ keinem eigenen Wunsch folgen zu können (ad Fähigkeit 6 in gewissem Rahmen).

¹⁴⁹ Wobei allein durch die Nutzung der Begriffe *positiv* und *negativ* eine bewertende Komponente implizit ist, die sich nicht naturwissenschaftlich erläutern lässt.

Zusammengefasst sagt dieses aus naturwissenschaftlich-empirischen und sentientistisch-normativen Annahmen zusammengesetzte Argument aus, dass empfindungsfähige Lebewesen Interessen besitzen, so zum Beispiel das Interesse, den Fähigkeiten, über die sie verfügen, nachzukommen. Der Besitz von Interessen und damit zusammenhängend der Umstand, dass es für das entsprechende Individuum selbst von Bedeutung ist, wie ihm geschieht, sind argumentative Grundlagen für den Einbezug in die moralische Gemeinschaft. Über die von Nussbaum postulierten Fähigkeiten verfügen empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere. Das ergibt sich sowohl aus empirischen Forschungsergebnissen als auch aus der Bewertung derselben, die dem hier angewandten Tierethik-Ansatz entsprechend vorgenommen wird. Die Inklusion e.n.m. Tiere in Nussbaums FA sowie die Annahme, dass e.n.m. Tiere die Fähigkeiten ausleben können sollten, kann mit diesem Argument abgedeckt werden, *ohne auf eine speziesspezifische Würde verweisen zu müssen*. Viele der Annahmen, die Nussbaum in ihrem auf e.n.m. Tiere erweiterten FA mit speziesspezifischer Würde begründet, können entsprechend mit einer kontextuell-sentientistischen Perspektive argumentativ untermauert werden, ohne dass der Würdebegriff dafür notwendig ist.¹⁵⁰

Das Naturverständnis, welches Nussbaum für ihre Erweiterung zugrunde legt, ist fraglich und ihm ist in einigen Punkten zu widersprechen. Es ist überzeugend, dass Nussbaum ein *»policing nature«* nicht kategorisch ablehnt und sich gegen naiv-romantische Naturvorstellungen ausspricht, die – implizit oder explizit – eine idealisierte Vorstellung von Wildnis zum Sollens-Zustand erklären. Auch ihre Betonung dessen, dass ein Wildtier-Leben häufig mit viel Leiderfahrung einhergeht und ebenfalls nicht auf naive Weise romantisiert werden darf, ist für eine Tierethik vielversprechend, da damit der Annahme etwas entgegengesetzt wird, dass es nichtmenschlichen Tieren in der Natur grundsätzlich deutlich bessere als in menschlicher Gemeinschaft. Jedoch das Eingreifen in die Natur, wo von Menschen unabhängige Ereignisse auftreten, als Pflicht für moralische Akteur_innen anzusehen, die gehalten sind, Gerechtigkeit in die Natur zu bringen, entspricht nicht dem Naturverständnis dieser Arbeit (vgl. Kap. 2.1) und wird abgelehnt. Einer naiv-romantisieren-

¹⁵⁰ Für die Annahmen in Nussbaums FA, die dagegen nicht ohne Weiteres ohne den Würde-Begriff auskommen, ist eine überzeugendere Begriffsbestimmung speziesspezifischer Würde notwendig.

den Wildnis-Verherrlichung und -Sehnsucht lässt sich auch anders begegnen als durch ein so übergreifendes ›*policing nature*‹, gegen welches zahlreiche Argumente sprechen.¹⁵¹

Gegen Nussbaums Annahmen spricht folglich erstens, dass keine Pflicht für moralische Akteur_innen zum ›*policing nature*‹ besteht. Zweitens lassen sich gegen ein ›*policing nature*‹ überzeugende Gründe anbringen (beispielsweise eine Pflicht, zukünftigen Generationen möglichst unbeeinflusste ›Wildnis‹ zu hinterlassen), die zugleich dagegensprechen, ein ›*policing nature*‹ als supererogatorische Handlung anzusehen.

Nussbaums Naturverständnis ist jedoch nicht konstitutiv für ihren Fähigkeitenansatz. Wenn es aufgegeben und durch ein anderes ersetzt wird, bleiben die Grundannahmen des FA unberührt. Von einem geänderten Naturverständnis im Rahmen ihrer Erweiterung wäre lediglich Fähigkeit 8 (*Andere Spezies*) betroffen, bezüglich derer es zu geänderten Annahmen kommen würde. Der Inhalt von Fähigkeit 8 müsste auch für nichtmenschliche Tiere nicht aufgegeben werden. Stattdessen folgt ein anderes Verständnis von Interspezies-Beziehungen in Bezug auf diejenigen Spezies, die zueinander in sogenannten Räuber-Beute-Beziehungen stehen. Es wird nicht mehr gefordert, dass Menschen Gerechtigkeit in diese Beziehung bringen müssen, damit auch zwischen Prädator und sogenanntem Beutetier eine kooperative und wechselseitig unterstützende Beziehung entstehen kann und dass nur vom guten Leben dieser (empfindungsfähigen) nichtmenschlichen Tiere gesprochen werden kann, wenn das erfüllt ist. Der erste Teil, den Nussbaum zu Fähigkeit 8 ausformuliert,¹⁵² ist ausreichend, um diese Fähigkeit mit anspruchsvollem Gehalt zu füllen, der bei ernstgenommener Umsetzung die Lebensrealität nichtmenschlicher Tiere verbessert.

¹⁵¹ So kann beispielsweise aus NE-Perspektive argumentiert werden, dass eine Verpflichtung besteht, heutigen und 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 spirituelle Gründe können angeführt werden, wenn Naturgebiete in der Art und Weise, wie sie ohne größere menschliche Eingriffe funktionieren, für bestimmte Menschengruppen hohen spirituellen Wert haben.

¹⁵² »8. *Andere Spezies*. Wenn Menschen einen Anspruch darauf haben, »in Anteilnahme für und in Beziehung zu Tieren, Pflanzen und zur Welt der Natur zu leben«, dann gilt das auch für andere Tiere in ihrem Verhältnis zu anderen Spezies, auch zum Menschen, und dem Rest der Natur.« (Nussbaum 2010, 537, Hervorhebung im Original).

Ebenso sind Nussbaums Annahmen zur Prädation als konkretem Anwendungsfeld ihres Naturverständnisses nicht konstitutiv für den FA und das Aufgeben dieser Annahmen führt lediglich zu einer anderen, wie eben beschriebenen, Auslegung von Fähigkeit 8, nicht zu einem Aufgeben-Müssen des FA. Nussbaums Annahmen in Bezug auf Prädation sollten folglich abgelehnt und Fähigkeit 8 hinsichtlich sogenannter Räuber-Beute-Beziehungen anders ausgelegt werden, als Nussbaum es tut. Es besteht keine Verpflichtung für moralische Akteur_innen, kooperative und wechselseitig begünstigende Beziehungen zwischen Prädatoren und ihren sogenannten Beutetieren zu befördern. Die Ablehnung von Nussbaums Haltung zu Prädation hat keine Auswirkungen auf die anderen Annahmen des Fähigkeitenansatzes.

Nussbaums FA erwies sich als geeignete Grundlage für eine NE-Theorie (vgl. Kap. 2.4). Modifiziert man Nussbaums auf e.nm. Tiere erweiterten Ansatz in den Punkten *speziesspezifische Würde*, *Naturverständnis* und *Prädation* als spezielles Anwendungsfeld ihres Naturverständnisses, erweist er sich zudem abermals als (eine) geeignete tierethische Grundlage – neben Palmers Ansatz –, die mit der hier vertretenen egalitär-sentimentalistischen Position übereinstimmt. Der FA dient zudem dazu, Aussagen zum guten *tierlichen* Leben zu treffen. Dieses besteht dann, wenn ein e.nm. Tier die in der Liste aufgeführten Fähigkeiten ausüben kann. Die zehn Fähigkeiten der Liste sind überzeugend gewählt, da sie zum einen eine empirisch nachprüfbar Dimension haben. Zum anderen sind sie in ihrer normativen Dimension anspruchsvoll und werden damit dem vielschichtigen Charakter von Fragen guten Lebens gerecht, anstatt es im Fall von e.nm. Tieren auf die Erfüllung basaler Grundbedürfnisse zu reduzieren. Nussbaums Liste impliziert je nach ›Lesart‹ der verschiedenen Fähigkeiten, dass e.nm. Tiere nicht verdinglicht werden sollen und nur in einem Maß zu Zwecken anderer dienen, das ihrem eigenen guten Leben nicht im Weg steht. Zur Prüfung, ob e.nm. Tiere die Fähigkeiten ausleben können, wird in vielen Fällen auf die Methode des kritischen Anthropomorphismus zurückgegriffen werden müssen, weshalb Nussbaums FA in Bezug auf e.nm. Tiere ein Stück weit auf diesen angewiesen ist.

Da der FA sowohl tierethisch als auch NE-ethisch vielversprechend ist, ist er ein für die Zusammenführung der beiden Perspektiven bedeutender Ansatz. Welche Aspekte des FA hierfür noch beachtet werden müssen, beleuchtet das nächste Unterkapitel.

5.3.4 Absoluter Standard nach Martha Nussbaum für nichtmenschliche Tiere

Für die Entwicklung einer normativen NE-Theorie muss auf theoretischer Ebene die Frage geklärt werden, wie eine gerechte intra-generationelle Verteilung konstituiert sein sollte und wieviel von was zukünftigen Generationen hinterlassen werden sollte. Hierbei handelt es sich um die Wahl des Verteilungsmusters bzw. des Standards, wobei ein absoluter Standard jedem Individuum und jeder Generation die Grundbedingungen eines guten Lebens sichert und ein komparativer Standard durch Vergleiche zwischen Individuen und Generationen festlegt, was wem zukommen sollte (vgl. Kap. 2.4).

Die Frage, was ein gutes Leben ausmacht, wird hier anhand von Nussbaums FA beantwortet. Durch die Wahl des FA als geeignete Perspektive auf Gerechtigkeitsfragen und Fähigkeiten als geeignete ›Gerechtigkeits-Währung‹ ist eine bestimmte Ausrichtung des Standards bereits festgelegt. Nussbaums FA ergibt lediglich als anspruchsvoller absoluter Standard Sinn, da er fordert, dass alle Individuen gleich dazu in der Lage sein sollen, die zehn in der Liste festgelegten Fähigkeiten ausüben zu können. Vergleiche mit anderen werden überflüssig, *sofern* der Ansatz umgesetzt wurde. Durch die Forderung, dass alle Individuen gleich in dieser Lage sein sollen, ist ein egalitäres Grundverständnis implizit. Dieses fordert jedoch nicht, dass (egalitär) alle ihre Fähigkeiten in Tätigkeiten umsetzen (müssen), zentral ist die Tatsache, dass sie es könnten. Anspruchsvoll ist er insofern, als er die Umsetzbarkeit der gelisteten Fähigkeiten in Tätigkeiten verlangt, so dass dadurch nicht lediglich basale Grundbedürfnisse der Individuen erfüllt sind, sondern Anforderungen wie gesellschaftliche Partizipation, erfüllte Beziehungen oder sinnlich stimulierende Umwelten.

Ein solch *hoher absoluter Standard* gilt intragenerationell und da keine Generation einer anderen Generation überlegen ist, muss er auch intergenerationell gelten, sowohl für Menschen als auch für e.n.m. Tiere. Nussbaums FA findet – wie im vorangegangenen aufgezeigt – auf überzeugende Weise Anwendung für e.n.m. Tiere. Alle e.n.m. Tiere sollen also auf die gleiche Weise die Möglichkeit haben, ihre Fähigkeiten auszuleben und ein gutes Leben entsprechend dem Verständnis des FA zu führen.

Der hohe absolute Standard wird hier (konträr zu Ott und Döring, vgl. Kap. 2.4) auch intergenerationell zu Grunde gelegt, für Menschen und für e.n.m. Tiere. Der anspruchsvolle absolute

Standard ist ausreichend, um dem entgegenzuwirken, dass heutige Generationen auf Kosten zukünftiger Generationen leben. Dieser Standard fordert, zukünftigen Generationen das Ausleben-Können ihrer Fähigkeiten (gemäß Nussbaums Liste) zu ermöglichen. Das fordert sowohl im Hinblick auf soziale Gerechtigkeit als auch im Hinblick auf Ökosystem-Erhaltung anspruchsvolle Maßnahmen. Einen Mehrertrag durch die Wahl eines komparativen Standards für zukünftige Generationen sehe ich nicht, sondern gehe davon aus, dass ein hoher absoluter Standard »der Authentizität, Formen gelingender Interaktion u. dergl. einschließt, in Verbindung mit der Allgemeinheit moralischer Forderungen sich von einem komparativen Standard *inhaltlich* gar nicht stark unterscheiden muss« (Ott und Döring 2011, 87; die diese Position nicht selbst vertreten, sondern lediglich paraphrasieren). Ott und Döring (2011, 101) begründen die Wahl eines intergenerationellen komparativen Standards damit, dass a) keine Generation verglichen mit anderen Generationen etwas Besonderes ist, b) das Verbot primärer Diskriminierung besteht und c) sich die »presumption in favor of equality« gut begründen lässt. Diese Argumente können ebenso überzeugend für die Wahl eines hohen absoluten Standards genutzt werden.

Der Prämisse, dass keine Generation etwas Besonderes darstellt, wird man mit einem hohen absoluten Standard ebenso gerecht wie mit einem komparativen. Sollen auch zukünftige Generationen die Fähigkeiten nach dem FA-Ansatz ausleben können, erfordert dies, ihnen entsprechende Gesellschaften und Ökosysteme in entsprechenden Zuständen zu hinterlassen und nicht gegenwärtig auf Kosten zukünftiger in Saus und Braus zu leben, was Ott und Döring fürchten, und weshalb sie den komparativen Standard für notwendig halten. Dass *alle* Menschen (und empfindungsfähigen nichtmenschlichen Tiere) ihre Fähigkeiten ausleben können sollen und eine Gesellschaft so beschaffen sein muss, dass sie die Menschen dabei unterstützt und im Zweifel korrektiv wirkt, entspricht einem Verbot primärer Diskriminierung. Niemand darf auf Grund von Geschlecht, Ethnie, körperlicher Beeinträchtigung, etc. schlechter in der Lage sein, die Fähigkeiten in Tätigkeiten umzusetzen bzw. weniger Fähigkeiten ausleben zu können. Und auch die Vorannahme zugunsten der Gleichheit wird durch den gewählten hohen absoluten Standard abdeckt (vgl. oben), zu große Ungleichheiten werden mittels des modifizierten Differenzprinzips verhindert. Entsprechend kann man die von Ott und Döring ausgeführten Prämissen a. bis c. akzeptieren und dennoch

nicht zu dem Schluss kommen, dass die Wahl bezüglich des intergenerationellen Standards komparativ ausfallen muss.

Ott und Döring werfen mit ihrer Wahl des intergenerationellen komparativen Standards jedoch äußerst schwierige Fragen auf, auf die sie die Antwort offenlassen. Es stellt sich die dringliche Frage, welcher Vergleichsmaßstab auf räumlicher Ebene angewandt werden soll. Mit welchen heute Lebenden sollen zukünftig Lebende verglichen werden, damit es als gerecht gelten kann? Zukünftige Deutsche mit heutigen Deutschen und zukünftige Bewohner_innen Sierra Leones mit heute lebenden Bewohner_innen Sierra Leones? Oder alle zukünftig Lebenden mit dem heutigen Standard der Schweiz? Ein Einwand könnte lauten, dass dies nicht mehr relevant ist, wenn erst der hohe absolute Standard global umgesetzt ist (diese Forderung ist im komparativen Standard inkludiert), da es dann allen Menschen besser bis gut geht und die Differenzen zwischen Ländern des globalen Südens und des globalen Nordens oder auch innerhalb von Staaten nicht mehr so immens sind wie gegenwärtig. Wird der hohe absolute Standard also, wie gefordert, bereits intragenerationell global umgesetzt, ist es nicht überzeugend, für intergenerationelle Gerechtigkeit noch Vergleiche zu fordern. Zudem ist ungeklärt, ob ein intergenerationeller Vergleich stets auf ein ›nicht weniger‹ festgelegt ist oder ob in einigen Fällen für ein ›mehr‹ argumentiert werden sollte, beispielsweise bei möglichst unberührter Wildnis. Daraus würden heute Lebenden Pflichten erwachsen. Diese können auch im Rahmen eines absoluten Standards entstehen. Jedoch sind sie durch eine Argumentationslinie nach dem Argument »Genug für alle – heute und zukünftig« leichter zu begründen als durch eine Argumentationslinie gemäß »Mehr für Zukünftige als für Gegenwärtige«, zumal davon auszugehen ist, dass es bei zum Beispiel Renaturierungsmaßnahmen zur Gewinnung sekundärer Wildnis zu Zielkonflikten mit heute lebenden Menschengruppen kommen wird.

Auch in Bezug auf e.n.m. Tiere stellt die Frage, wer mit wem verglichen werden soll, vor große Herausforderungen. Sie könnte auf Spezies-Niveau beantwortet werden. Das lässt allerdings offen, mit welchen Individuen der Spezies in welcher spezifischen Situation. Sollte der Lebensstandard eines zukünftigen Tigers verglichen werden mit Tigern, die gegenwärtig in der freien Wildbahn leben, auch wenn deren Lebensbedingungen sich ständig erschweren, oder mit denen in sogenannten artgerechten Zoos? Wie verhält es sich mit Arten, deren Individuen ubiquitär vorkommen? Sollen die Lebensbedingungen

zukünftig lebender Wanderratten mit denen heutiger Wanderratten in Deutschland oder in Kambodscha verglichen werden? Und wie verhält es sich bei domestizierten Tieren, deren Wohlbefinden nicht vom Zustand natürlicher Habitats, sondern von Gesetzgebungen und Geisteshaltungen der jeweiligen Gesellschaft abhängt? Welcher Zustand der natürlichen Habitats bzw. welche Tierschutz-Gesetze und gesellschaftliche Mensch-Tier-Verhältnisse in welchem Land, in dem eine Art lebt, wird als Vergleichsmaßstab genommen?

Dass ein hoher absoluter Standard diese schwierigen Fragen nicht beantworten muss und in seiner Reichweite dennoch dem komparativen Standard in nichts Relevantem nachsteht, ist ein weiterer Vorteil des hier gewählten Verteilungsmusters in Form eines absoluten Standards.

Zwischenfazit III: Gerechtigkeitstheorien und tierethische Erweiterungen

Der in Kapitel 5 gegangene Schritt zu einer tierethischen NE-Theorie bestand darin, auszuleuchten, ob die bereits erfolgreich einer NE-Theorie zugrunde gelegten Gerechtigkeitstheorien plausibel tierethisch erweitert werden können, um sie gleichzeitig auf ihr Anwendungspotential für eine tierethische NE-Perspektive zu prüfen.

Kapitel 5.2 und 5.3 haben gezeigt, dass sich sowohl die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls als auch der Fähigkeitenansatz (FA) von Martha Nussbaum für eine Erweiterung auf e.n.m. Tiere eignen (wobei Nussbaum eine solche Erweiterung selbst vorgenommen hat, welche an dieser Stelle – wie auch in Kap. 4.3 – auf ihre Plausibilität geprüft wurde). Dabei stellt Nussbaums FA die überzeugendere von beiden Positionen dar. Die Argumente hierfür werden im Folgenden benannt und im Anschluss daran auf die Gründe verwiesen, wo Elemente von Rawls' Theorie dennoch für diese Arbeit von Bedeutung sind bzw. Nussbaum um wichtige Dimensionen ergänzen.

Wichtige Gründe hierfür sind erstens, dass Nussbaum verstärkt auf *Inklusion statt auf Paternalismus* setzt. Sie fordert Gesellschaften auf, Strukturen zu konstituieren, in denen Individuen trotz fehlender Vernunft stärker selbst in die Gesellschaften eingebunden werden, anstatt, wie bei Rawls, durch Stellvertretende repräsentiert zu werden. Hierbei argumentiert Nussbaum für eine Art ›Hilfe zur Selbsthilfe‹ und für die Anerkennung der sehr unterschiedlichen Bedürfnisse, aber

auch Befähigungen unterschiedlicher Individuen. Sie fordert, dass eine gerechte Gesellschaft diesen speziellen Bedürfnissen und Befähigungen ausreichend Raum bietet, statt eine Gesellschaft für einen Typus von ›Normal-Menschen‹ zu konstituieren, in der alle, die davon abweichen (auch durch ihre Spezies) nur durch Stellvertreter_innen zur Teilhabe gelangen können. Nussbaums Verständnis von gerechter Gesellschaft ist äußerst überzeugend.

Einen zweiten wichtigen Grund stellt ihre *Ablehnung der normativen Hervorhebung von Rationalität* dar, wie sie bei Rawls zu finden ist. Rationalität stellt für Nussbaum und in dieser Arbeit *einen* Aspekt des menschlichen Tiers dar, aber nicht den einzigen, der für die Idee echter menschlicher Tätigkeit relevant ist.

Drittens halte ich *Fähigkeiten* für eine sehr *geeignete ›Gerechtigkeits-Währung‹*, da durch den Blick auf sie nicht-materiellen Dingen wie Beziehungen zu anderen Individuen (auch denen anderer Spezies) und zur Natur Relevanz zukommt, ebenso wie dem Erleben positiver Affekte und einer möglichst intakten Umwelt.

Auch in gerechten Interspezies-Gesellschaften (vgl. Kap. 7) wird es jedoch immer wieder Situationen geben, in denen bestimmte Individuen – trotz gesamtgesellschaftlicher Bemühungen – nicht durch inklusive Maßnahmen dazu befähigt werden können, ihre Interessen selbst zu vertreten. Für diese Situationen stellen die paternalistischen Grundsätze von Rawls eine geeignete und relevante Ergänzung zu Nussbaums inklusivem Ansatz dar. Die von Nussbaum geforderte Inklusion im Sinne einer ›Hilfe zur Selbsthilfe‹ sollte Vorrang haben vor paternalistischen Stellvertretungsentscheidungen. Ist sie nicht möglich, sind die Interessen der betroffenen (menschlichen wie tierlichen) Individuen jedoch durch die Entscheidungen Stellvertreter_innen einzubeziehen.

Stellvertretungen für e.nm. Tiere sind auch im Hinblick auf das Differenzprinzip von Bedeutung, wenn evaluiert werden muss, ob bestehende Ungleichheiten sich zum Vorteil der gesellschaftlich am schlechtesten Gestellten auswirken, wie es dieses rawlssche Prinzip fordert. Gegenwärtig zählen zahlreiche e.nm. Tiere zu den am schlechtesten gestellten Gesellschaftsmitgliedern. Das Differenzprinzip stellt ebenfalls eine bedeutende Ergänzung zu Nussbaums FA dar. Durch den Fokus auf (un)berechtigte Ungleichheiten innerhalb von gerechten Gesellschaften – und durch die Begrenzung solcher Ungleichheiten, wie das hier modifiziert angewandte Differenzprinzip sie fordert – wird eine wichtige Gerechtigkeits-Dimension angesprochen

chen, die Nussbaums FA nicht auf die gleiche Weise expliziert wie das rawlssche Prinzip.

Bei der Ausarbeitung einer tierethischen Theorie Nachhaltiger Entwicklung, die e.nm. Tiere gemäß der in Kapitel 4 ausgearbeiteten Tierethik-Position – eine *egalitäre Position des kontextuellen Sentientismus*, der auf einer *relationalen, kontextsensitiven Pflichtenethik* aufbaut – inkludiert, kann man sich entsprechend auf überzeugende Weise auf Nussbaums und Aspekte von Rawls' Theorie stützen. Dies tun auch Ott und Döring in ihrem Mehr-Ebenen-Modell einer Nachhaltigkeits-Theorie, welches in seinen ethischen Grundlagen auf Nussbaum und Rawls basiert (vgl. Kap. 2.4). Dabei kommt – hier wie auch bei Ott und Döring – Nussbaums FA eine zentralere Rolle zu als Rawls' Theorie, von dem vornehmlich das Differenzprinzip einbezogen wird und hier zusätzlich die Grundsätze des Paternalismus. Die in dieser Arbeit durchgeführte Evaluation dessen, wie die beiden Ansätze zur Inklusion e.nm. Tiere stehen, deckt sich entsprechend im Hinblick auf die Frage nach ihrer Gewichtung für eine tierethische NE-Theorie mit der Gewichtung, die auch Ott und Döring ihnen haben zukommen lassen. Wie ein Mehr-Ebenen-Modell für eine tierethische NE-Theorie ausgestaltet sein kann und sollte, zeigt Kapitel 6.

6. Eine tierethisch erweiterte normative Theorie Nachhaltiger Entwicklung

»Eine Theorie der Nachhaltigkeit ist in ihrem Kern eine normative Theorie. Daher ist der Terminus »sustainability science« so zu verstehen, dass ein Begriff wissenschaftlicher Praxis zugrunde gelegt wird, der Normativität nicht von vornherein als unwissenschaftlich ausschließt.« (Ott/Döring 2011, 42)

Mit Hilfe der in den Kapiteln 4 und 5 entwickelten Grundlagen und aufbauend auf dem in Kapitel 2 zugrunde gelegten Verständnis Nachhaltiger Entwicklung (NE) soll im Folgenden eine normative Theorie Nachhaltiger Entwicklung ausgearbeitet werden, die tierethische Prämissen gemäß der hier vertretenen Tierethik-Position integriert. Dabei orientiere ich mich, wie erwähnt, an Konrad Ott und Ralf Dörings Theorie Starker Nachhaltigkeit und baue auf ihrem Mehrebenen-Modell auf. Dieses hat den Vorteil, die Theoriebildung schrittweise erfolgen zu lassen (vgl. Ott/Döring 2011, 41) und somit der vielschichtigen und komplexen Aufgabe einer solchen Theoriebildung gerecht zu werden. Ott und Dörings Mehrebenen-Modell wird in einer Weise modifiziert werden, dass es als Basis einer *tierethisch erweiterten Theorie Nachhaltiger Entwicklung* dient. Zu jeder Ebene gilt es, eine mit den anderen Ebenen konsistente und kohärente Position auszuarbeiten. Ebenen 1 und 2 beziehen sich auf die ethischen Grundlagen und stellen den *Theoriekern* dar, Ebene 3 und 4 sind *Brücken-Ebenen* zwischen Begründungsebene und Umsetzung und Ebenen 5 und 6 (bei Ott und Döring auch Ebene 7) dienen als Ausarbeitungen zur *Umsetzung*, die sich am Theoriekern orientieren müssen.

Das Mehr-Ebenen-Modell (Ott/Döring 2011, 344) beinhaltet folgende sieben Ebenen: 1. Idee, 2. Konzeption, 3. Regelwerk, 4. Leitlinien, 5. Handlungsfelder, 6. Zielsysteme, 7. Spezialkonzepte (vgl. ausführlich Kap. 2.4). »Wer jede dieser Ebenen auf diskursrationale Weise inhaltlich bestimmen kann, der, so wollen wir sagen, verfügt über eine Theorie von Nachhaltigkeit« (Ott/Döring 2011, 41–42).

Gemäß einer tierethischen NE-Theorie ergibt sich eine inhaltliche Ausrichtung der (modifizierten; vgl. unten) Ebenen wie folgt:

1. *Übergeordnetes Prinzip*: intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit im Sinne eines guten (gegenwärtigen wie zukünftigen) menschlichen und tierlichen Lebens
2. *Konzeption*: starke Position Nachhaltiger Entwicklung, relationale Pflichtenethik kombiniert mit tierethischem Fähigkeitenansatz, internationales Interspezies-Differenzprinzip, empfindungsfähige nichtmenschliche (e.n.m.) Tiere als Gesellschaftsmitglieder, absoluter intra- und intergenerationeller Standard nach Nussbaums Fähigkeitenansatz für Menschen und e.n.m. Tiere
3. *Zielgebende Leitlinien*:
 - *Entwicklung gerechter Interspezies-Gesellschaften*: Aufbau und Erhalt solcher Gesellschaften inklusive gerechter Wirtschaftssysteme
 - *Erhalt von Ökosystemen*: Erhalt der Ökosystemleistungen für Menschen und e.n.m. Tiere, Erhalt und Renaturierung von Natur- und naturnahen Landschaften unter anderem als Habitat für wildlebende und kulturfolgende Tiere
1. *Prinzipien für Konfliktfälle*: Das Prinzip der Selbstverteidigung und das Prinzip des minimalen Übels
2. *Prioritäre Handlungsfelder*: Landnutzungssysteme, Ökosystemschutz, menschliche Ernährungsformen, Umsetzung von Suffizienz-Maßnahmen, politische Etablierung eines gerechten Gesellschafts- und Wirtschaftssystems¹⁵³
3. *Prioritäre Maßnahmen zur Implementierung*:
 - Sentientistisch ausgerichteter Naturschutz
 - Ausbau einer möglichst tierfreundlichen Landwirtschaft, Weiterentwicklung des bio-veganen Landbaus

¹⁵³ Die von Ott und Döring (2011, 344) aufgeführten Handlungsfelder Klima- und Energiepolitik, Umweltmedien (Luft, Boden, Wasser) und Mobilität sind auch für eine tierethische NE-Theorie von Bedeutung, da sie zum einen menschliche Interessen integriert und zum anderen beispielsweise Klimaschutz auch im Interesse e.n.m. Tiere ermöglicht. Da es eine ganze Bandbreite an NE-relevanten Handlungsfeldern gibt, die, anders als bei Ott und Döring, auch gerechtigkeitsrelevante *gesellschaftliche* Handlungsfelder einbeziehen sollten, wird hier nur eine exemplarische Auswahl präsentiert. Das gilt entsprechend auch für die Ebene 6.

6.1 Mehr-Ebenen-Modell: Übergeordnetes Prinzip

- Weiterentwicklung vegan/vegetarischer Nahrungsmittel
- Aufbau tierfreundlicher alternativer Energiesysteme

Eine Modifizierung der Ebenen ist notwendig, da zum einen bei Ott und Döring manche Ebenen anders bezeichnet werden (so erscheint es mir überzeugender, der Konzeption ein Prinzip voranzustellen statt einer »Idee«, um den normativen Charakter von Ebene 1 deutlicher hervorzuheben) und zum anderen Ott und Döring manche Ebenen, wie ihre Zielsysteme, so allgemein halten, dass eine konkrete Perspektiveinnahme auf e.n.m. Tiere schwerfällt.

Die auf die eben erfolgte Weise inhaltlich bestimmten Ebenen werden im Folgenden erläutert bzw. es wird kurz zusammengefasst, inwieweit ihre inhaltliche Bestimmung bereits in den vorangegangenen Kapiteln dargelegt wurde. Dabei soll gleichzeitig eine Antwort auf die beiden Fragen gegeben werden, was eine tierethische NE-Theorie für die Praxis bedeutet und auf welche Weise sie implementierbar ist bzw. gemacht werden kann.

6.1 Mehr-Ebenen-Modell: Übergeordnetes Prinzip

Auf Ebene 1 wird das übergeordnete Prinzip explizit benannt, auf dem die weiteren Ebenen aufbauen und an dem sie sich orientieren müssen. Das übergeordnete Prinzip ist *intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit* (Ott/Döring 2011, 41). Seit der im Brundtland-Bericht ausgearbeiteten Position (WCED 1987) gilt intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit als zentrale ethische Grundlage Nachhaltiger Entwicklung (vgl. Kap. 2) und muss somit in jeder NE-Theorie inhaltlich bestimmt werden. Die inhaltliche Festlegung erfolgt anhand der weiteren Ebenen, da diese zeigen, welche Gerechtigkeitstheorie und -verständnisse zugrunde gelegt werden (Ebene 2), an welchen Leitlinien es sich zu orientieren gilt (Ebene 3) und welche Handlungsfelder am dringlichsten »bearbeitet« werden müssen (Ebene 5), um dieses Gerechtigkeitsverständnis umzusetzen sowie welche Maßnahmen für die Implementierung desselben ergriffen werden können und sollen (Ebene 6). Der Einbezug e.n.m. Tiere in die Forderung nach Gerechtigkeit für heutige und zukünftige Individuen ist notwendig, führt aber auch zu einer starken Erhöhung von Zielkonflikten, die nicht per se zugunsten der Menschen entschieden werden können. Um damit umzugehen, geben die Regeln der Ebene 4 Handlungsorientierung.

6.2 Mehr-Ebenen-Modell: Konzeption¹⁵⁴

Auf der zweiten Ebene werden die ethischen Grundannahmen, Perspektiven und Ansätze festgelegt, die für die weiteren Ebenen als Begründungsebene dienen und auf denen die weiteren Ebenen aufbauen.

In Bezug auf eine Konkretisierung ethischer Perspektiven auf Nachhaltige Entwicklung wird eine Position *starker Nachhaltiger Entwicklung* in Abgrenzung zu schwachen oder intermediären Positionen eingenommen. Entsprechend gelten Naturbestände und Sachbestände als in zahlreichen Fällen komplementär und nicht als (nahezu) vollständig substituierbar.

Als konkrete Ansätze intra- und intergenerationeller Gerechtigkeit werden der *Fähigkeitenansatz* Martha Nussbaums und ein *internationales Interspezies-Differenzprinzip*, welches auf John Rawls' Differenzprinzip basiert, festgelegt. Nussbaums Fähigkeitenansatz (FA) bestimmt Gerechtigkeit in der Art und Weise, dass eine gerechte Gesellschaft allen ermöglichen muss, die für ein gutes Leben grundlegenden Fähigkeiten ausleben zu können und in Tätigkeiten ›umzuwandeln‹. Diese Gerechtigkeitsvorstellung gilt global und schließt empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere mit ein. Da Nussbaum durch die Fähigkeiten-Liste eine Antwort auf die Frage geben möchte, was gutes menschliches und tierliches Leben ausmacht, beantwortet sie damit auch die NE-relevante Frage, was konkret intra- und intergenerationell verteilt bzw. weitergegeben werden soll. Nussbaums FA ist aus folgenden Gründen prädestiniert dafür, eine tierethische NE-Theorie auf ihm aufzubauen: Der FA wird *erstens* als überzeugender Gerechtigkeitsansatz angesehen und Fähigkeiten werden als geeignete ›Gerechtigkeits-Währung‹ betrachtet, *zweitens* inkludiert er e.n.m. Tiere und *drittens* gibt Nussbaum Antworten auf die zentralsten Fragen in der ethischen Diskussion um NE. Das rawlssche Prinzip ergänzt Nussbaums FA um eine weitere wichtige Gerechtigkeits-Dimension (vgl. unten).

Die *relationale Pflichtenethik* von Clare Palmer dient in leicht modifizierter Form als tierethische Grundlage, um explizit zu machen,

¹⁵⁴ Die folgenden Ansätze und Theorien, auf denen die Grundlagen-Ebene aufbaut, wurden in Kapitel 4.3, Kapitel 5.2 und 5.3 detailliert ausgeführt. Die jeweils zugrundeliegenden Argumente, weshalb diese geeignet und überzeugend sind, finden sich in diesen Kapiteln.

welche (Tier-)Ethiktheorie in eine NE-Theorie inkludiert werden soll, da die Tierethik äußerst divers ist. Palmer argumentiert für unterschiedliche positive Pflichten gegenüber e.n.m. Tieren je nach Kontext, in dem die Pflicht generiert wird. *Unterlassungspflichten* bestehen gegenüber allen Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft, die Palmer auf empfindungsfähige Individuen festlegt, gleich. *Hilfs- und Wiedergutmachungspflichten* dagegen bestehen lediglich dann, wenn ein entsprechender Kontext vorliegt, zu dem unter anderem spezielle Beziehungen zählen. Im Fall von domestizierten Tieren bestehen stets relevante Kontexte, da sie in Abhängigkeitsverhältnissen von Menschen gezeugt werden und leben. In Bezug auf sogenannte Kulturfolger (Tiere in der Kontaktzone) sind Fälle denkbar, in denen kein relevanter Kontext vorliegt. Wildlebende Tiere stellen die ›Kategorie‹ e.n.m. Tiere dar, auf die das Nicht-Vorliegen relevanter Umstände am häufigsten zutrifft. Negative Pflichten gegenüber einem Individuum bestehen beim Vorliegen der Eigenschaft Empfindungsfähigkeit. Daher fußt Palmers Ansatz auf einem moralischen Individualismus, der durch die Relevanz von Kontexten für positive Pflichten mit einem moralischen Relationalismus kombiniert wird. Es liegt – bei Palmer und auch hier – eine Verknüpfung von moralischem Individualismus und Relationalismus vor.

Durch Nussbaums FA und Palmers relationalem Ansatz sind *feministische Elemente* miteinbezogen, die klar benannt und nicht nur implizit mitgedacht werden. Diese sind die Hervorhebung der Relevanz von Beziehungen und Lebensumständen sowie die Überzeugung, dass es keine moralischen Unterschiede zwischen dem Wert einzelner Individuen der Moral-Gemeinschaft gibt und eine Orientierung am Individuum in vielen Fällen wichtig ist, anstatt kategoriale Stereo-Typisierungen vor- und anzunehmen.¹⁵⁵ In Bezug auf eine tierethische NE-Transformation spielt das eine große Rolle, da in der gegenwärtig vorherrschenden anthropozentrischen NE-Debatte

¹⁵⁵ Palmer nimmt zwar Kategorisierungen wie domestizierte Tiere, Tiere in der Kontaktzone und Wildtiere vor. Diese dienen aber eher einem orientierungsgebenden Systematisierungs-Versuch und dürfen nicht davon ablenken, dass in Bezug auf Hilfs- und Wiedergutmachungspflichten einzelne Fälle betrachtet werden, keine Kategorien. In Bezug auf negative Pflichten spielen diese drei Kategorien keine Rolle, da allen empfindungsfähigen Individuen gegenüber gleiche negative Pflichten bestehen und lediglich die Kategorien ›empfindungsfähig‹ vs. ›nicht-empfindungsfähig‹ relevant sind. Kategorisierungen wie die letztgenannten sind wichtig, um einer Begriffs-Aushöhlung der Moralgemeinschaft entgegenzuwirken und sie werden auch in feministischen Theorien vorgezogen.

e.nm. Tiere häufig lediglich in den stereotypen und unangebracht dichotomen Kategorisierungen ›zugehörig zu einer bedrohten Art‹ bzw. ›zugehörig zu einer nicht-bedrohten Art‹ gedacht werden. Biodiversitätsschutz ist auch gemäß der Perspektive dieser Arbeit sehr relevant, er darf aber nicht auf den Schutz gefährdeter Arten oder Genen eingeführt werden. Die Einbeziehung feministischer Elemente fokussiert nicht nur auf Geschlecht und Spezies als Faktoren, die hinsichtlich gesellschaftlicher Schlechterstellung untersucht werden müssen. In *intersektionaler Perspektive* ist anderen relevanten Faktoren wie zum Beispiel Ethnie, (gesellschaftlicher) Herkunft oder körperliche Konstituierung ebenfalls Rechnung zu tragen. Diese Herangehensweise ist für Debatten um NE wichtig, da sie Auswirkungen darauf hat, was als gerechte Verteilung angesehen wird, und die These stützt, dass es auch in einer egalitären Gerechtigkeitstheorie gerechtfertigt und sogar gefordert ist, dass beispielsweise körperlich beeinträchtigte Individuen eine besondere Form der Zuwendung erfahren. Nussbaum nimmt eine intersektionale Perspektive ein (ohne es explizit zu benennen), indem sie argumentiert, *alle* müssen ihre Fähigkeiten in gleicher Weise ausleben können, unabhängig von Geschlecht, Ethnie, körperlicher Konstituierung, Spezies-Zugehörigkeit etc. Wird eine solche intersektionale Perspektive etabliert, kann sich daraus ein achtsamerer Umgang der Menschen untereinander, mit anderen Tieren sowie mit den natürlichen Lebensgrundlagen ergeben, was für eine Transformation hin zu NE zielführend ist.

Das *Differenzprinzip* von John Rawls zeigt ebenfalls auf überzeugende Weise, dass eine egalitäre Gerechtigkeitstheorie nicht eine Art ›Gleichschaltung‹ aller fordert, sondern Raum für Differenzen lässt. Es bietet Orientierung dahingehend, unter welchen Bedingungen (gesellschaftliche) Unterschiede noch als gerecht gelten können und ist damit für Fragen der Gerechtigkeit elementar. Um es für eine NE-Theorie fruchtbar zu machen, ist eine internationale Erweiterung notwendig, wie unter anderem Ott und Döring sie vorgenommen haben (vgl. Kap. 2.4). Diese ist von Bedeutung, um auszuloten, welche Unterschiede zwischen den Gesellschaften (zum Beispiel im globalen Süden und Norden) im Hinblick auf Verteilung intragenerationell noch als gerecht gelten können. Für die Belange dieser Arbeit ist zudem eine Interspezies-Erweiterung gefordert, um festlegen zu können, welche Unterschiede im Wohlergehen zwischen den zur Gerechtigkeitgemeinschaft zählenden Individuen – die verschiede-

nen Spezies angehören – als gerecht gelten können und welche ein Zeichen von Ungerechtigkeit darstellen.

Menschliche Gesellschaften werden als *Interspezies-Gesellschaften* aufgefasst, da bestimmte e.nm. Tiere ebenfalls Teil derselben sind (vgl. Kap. 4.4). E.nm. Tiere können nicht ausschließlich unter Natur subsumiert werden, ein Natur – Kultur-Dualismus mit nicht-menschlichen Tieren auf der einen und Menschen auf der anderen Seite ist abzulehnen und wird weder dem Wesen nichtmenschlicher Tiere, noch dem von Menschen gerecht. Für eine NE-Theorie bedeutet diese Annahme, dass e.nm. Tiere nicht lediglich dem Aspekt der funktionierenden Ökosysteme zugerechnet werden können, sondern dass alle gesellschaftsrelevanten Fragestellungen auch auf zumindest viele von ihnen zutreffen (können) und ihre Interessen mitbedacht werden müssen.

Um die für die übergeordnete Idee der intra- und intergenerationalen Gerechtigkeit relevante Frage nach dem ›was und wieviel‹ von Verteilung und Hinterlassenschaft zu beantworten, wird hier ein *hoher absoluter Standard* nach Nussbaums FA kombiniert mit einem modifizierten Differenzprinzip (nach Rawls) zugrunde gelegt. Alle heute Lebenden und alle zukünftigen Mitglieder der moralischen Gemeinschaft müssen in der Lage sein, die zehn Fähigkeiten nach Nussbaums Liste ausleben zu können und diese, so sie das wollen, in Tätigkeiten umzusetzen. Es ist dabei sinnvoll, einen Rahmen vorzugeben, in dem Ungleichheiten gestattet sind, um totalitäre ›Gleichschaltungstendenzen‹ im Keim zu unterbinden. Hierfür wird ein internationales Differenzprinzip herangezogen, das jedoch um ein Prinzip der begrenzten Ungleichheit erweitert wird aus Zweifeln daran, ob grenzenlose Ungleichheit im Sinne einer Gerechtigkeits-theorie sein kann, selbst wenn diese Ungleichheit per Definitionem marginalisierten Gruppen zu Gute kommen muss.

In Bezug auf das ›Was‹, das verteilt und hinterlassen werden soll, sei betont, dass hierfür nicht lediglich auf die Erhaltung der Natur und natürlicher Systeme fokussiert werden darf, sondern ein Blick auf Gesellschaftsstrukturen, politische und wirtschaftliche Systeme genauso bedeutend ist. Um die Fähigkeiten in Tätigkeiten umsetzen zu können, bedarf es funktionierender Gesellschaften und eines gerechten Wirtschaftssystems ebenso wie funktionierender Ökosysteme. Dies gilt auch für e.nm. Tiere, da die Konstitution des Gesellschaftssystems maßgebend dafür ist, ob e.nm. Tiere als nutzbare

Produkte angesehen werden oder als selbstzweckhafte Existenzen, die ebenfalls ihre Fähigkeiten ausleben können sollten.

6.3 Mehr-Ebenen-Modell: Zielgebende Leitlinien

Die Leitlinien geben Orientierung, an welchen Implementierungsfeldern gearbeitet werden muss, damit man sich auf dem Pfad einer Nachhaltigen Entwicklung gemäß der hier ausgearbeiteten Theorie befindet. Aus ihnen leiten sich prioritäre Handlungsfelder und Maßnahmen (Ebenen 5 und 6) ab. Als übergeordnete Leitlinien einer Nachhaltigen Entwicklung ergeben sich erstens die *Entwicklung gerechter Interspezies-Gesellschaften*¹⁵⁶ und zweitens der *Erhalt von Ökosystemen*.

Die erste Leitlinie folgt aus Ebene 1, da intra- und intergenerationale Gerechtigkeit die begründungstheoretische Grundlage jeder Nachhaltigen Entwicklung darstellt. Die tierethische Erweiterung ergibt sich auch bereits auf Ebene 1 durch den Einbezug guten tierlichen Lebens. Auf Ebene 2 wird die erste Leitlinie in ihrer inhaltlichen Ausrichtung konkretisiert. Gerechtigkeitstheorien müssen alle einbeziehen, die Teil der moralischen Gemeinschaft sind. Entsprechend muss an einer gerechten *Interspezies-Gesellschaft* gearbeitet werden. Funktionierende Gesellschaften werden dabei als relevante Grundlage für ein gutes Leben der Individuen angesehen, nicht als Ganzheit, denen sich die Einzelnen unterzuordnen haben und/oder die den Wert der Einzelnen bestimmen, je nach Nutzen, den sie_er für die Ganzheit erbringt. Solch totalitäre Gesellschaftsverständnisse sind auch mit der hier vertretenen sentientistischen Position nicht vereinbar.

Das in der NE-Debatte häufig separat aufgeführte Feld der Ökonomie gilt es unter der ersten Leitlinie zu subsumieren, da das ökonomische System großen Einfluss auf gesellschaftliche Zustände hat und etwas darstellt, was in einer gerechten Gesellschaft der Gesellschaft dienen sollte. Ökonomische Erfolge stellen keinen Selbstzweck dar und das ökonomische System kann nicht losgelöst von der Gesell-

¹⁵⁶ Gemeint sind menschliche Interspezies-Gesellschaften. Vgl. zur Verwendung dieses Begriffs Fußnote 117. Wären es ausschließlich tierliche Gesellschaften, würde der Umgang innerhalb dieser nicht in den Bereich einer Gerechtigkeitstheorie fallen, da keine moralischen Akteur_innen verwickelt wären, deren Handlungen aus Gerechtigkeitssperspektive bewertet werden müssen.

schaft und der Natur betrachtet werden. Speziell auch im Hinblick auf eine gerechte Interspezies-Gesellschaft spielt das ökonomische System eine bedeutende Rolle, da e.n.m. Tiere gegenwärtig auf mannigfaltige Weise ökonomisch genutzt werden und der tierindustrielle Komplex sich durch jeden gesellschaftlichen Bereich zieht (vgl. Noske 2008; vgl. auch Fußnote 45). Ein separates Anführen der Ökonomie jenseits der gesellschaftlichen Sphäre wird hier daher abgelehnt. Der Aufbau und Erhalt gerechter Wirtschaftssysteme ist Teil des Aufbaus und Erhalts einer gerechten Gesellschaft, wie es diese Leitlinie fordert. Die Etablierung eines auch für e.n.m. Tiere gerechten Wirtschaftssystems erfordert äußerst große Umwälzungen im bestehenden System, weil durch den tierindustriellen Komplex und damit aus der Exploitation e.n.m. Tiere Profite generiert werden, die moralisch nicht gerechtfertigt sind.

Auch die zweite Leitlinie, der *Erhalt von Ökosystemen*, und die (menschliche) gesellschaftliche Sphäre sind sehr eng miteinander verwoben. Jedoch ergibt hier eine Trennung mehr Sinn, da der Erhalt zumindest einiger Ökosysteme losgelöst von direkten menschlichen Interessen begründet werden kann. Die Forderung nach einer von Menschen möglichst unberührten (primären oder sekundären) Wildnis, in der die dort lebenden, keiner menschlichen Interspezies-Gesellschaft zugehörenden e.n.m. Tiere unbeeinflusst leben können, ist überzeugend. Die Leitlinie des Ökosystem-Erhalts geht aber weit darüber hinaus – sie bezieht sich auch auf kulturlandschaftlich geprägte Ökosysteme –, und sie ergibt sich ebenfalls aus Ebene 1 und der dort geforderten Entwicklung hin zu intra- und intergenerationaler Gerechtigkeit. Funktionierende Ökosysteme – seien sie vom Menschen mit gestaltet bzw. genutzt, seien sie unbeeinflusst – sind für die Verwirklichung globaler und zwischengenerationeller Gerechtigkeit von zentraler Bedeutung, da sie das (Über)Leben für Individuen der Moralgemeinschaft sichern.¹⁵⁷ Die Leitlinie wird jedoch nicht unter der ersten subsumiert, da es Mitglieder der moralischen Gemeinschaft gibt, die nicht als Mitglieder einer menschlichen Interspezies-Gesellschaft zählen, die aber dennoch gerecht oder ungerecht behandelt werden können. Das sind alle, die unter die Kategorisierung wildlebende Tiere fallen.¹⁵⁸ Um diesen gerecht zu werden, ist der Schutz mög-

¹⁵⁷ Super-Organismus-Ansätze oder Positionen, die einem Ökosystem als Ganzheit einen höheren Wert zuschreiben als den in ihm lebenden Individuen, sind, wie totalitäre Gesellschaftsverständnisse, nicht mit der hier vertretenen sentientistischen Position vereinbar.

lichst unbeeinflusster Ökosysteme notwendig. Ökosysteme dienen diesen e.n.m. Tieren als notwendiges Habitat. Damit sie Lebensraum, Nahrung und Schutz finden, müssen ihre Habitate erhalten werden. Gegebenenfalls ist auch eine Renaturierung gefordert, sofern keine Zielkonflikte dagegensprechen (vgl. Ebene 4).

Funktionierende Ökosysteme mit ihren sogenannten Ökosystemleistungen sind von großer Bedeutung für intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit, da sie Menschen und e.n.m. Tieren – und allen anderen Lebewesen – zentrale Lebensgrundlagen zur Verfügung stellen, wie zum Beispiel Sauerstoff, Wasser und eine lebensermöglichende Atmosphäre. Darüber hinaus stellen sie für viele einen bedeutenden Bestandteil des guten Lebens dar. Der Aufenthalt in ihnen dient Menschen und e.n.m. Tieren unter anderem der physischen und psychischen Stabilität, und spirituelle sowie ästhetische Gründe können für ein gutes Leben von Menschen ebenso relevant sein. Hier ergibt sich dann (wie im Fall der Ökonomie) eine so enge Verzahnung zur ersten Leitlinie, dass dieser Aspekt der Begründung für den Erhalt von Ökosystemen nicht losgelöst zur Leitlinie *Entwicklung gerechter Interspezies-Gesellschaften* betrachtet werden kann.

Die in Kapitel 2 als ›klassische‹ Leitlinien Nachhaltiger Entwicklung eingeführten Leitlinien *Effizienz*, *Konsistenz* und *Suffizienz* können in die beiden hier gewählten Leitlinien als sekundär gleichsam ›eingebundene‹ Leitlinien inkludiert werden. Effiziente Technik kann beispielsweise zu einem geringeren Ressourcen-Verbrauch führen, so dass weniger Ressourcen-Abbau stattfindet und Ökosysteme besser geschützt werden. Wenn Konsistenz nach der Vereinbarkeit von Technik und Natur fragt, so kann auch dies einem gesteigerten Ökosystemschutz und einer gerechteren Interspezies-Gesellschaft zuträglich sein. Und Suffizienz als Frage nach und Aufruf zu nachhaltigeren Lebensstilen fordert zum einen die Transformation hin zu ressourcen-ärmeren Lebensstilen, die ebenfalls dem Ökosystemschutz dienen kann. Zum anderen fragt sie danach, was Menschen für ein

¹⁵⁸ Bei einigen von diesen kann argumentiert werden, dass sie durchaus zu bestimmten menschlichen Gesellschaften gehören, wenn zum Beispiel indigene Völker in sehr engem Verhältnis und sehr engen Wechselwirkungen mit Natur und wildlebenden Tieren leben. Um mit solchen Fällen umgehen zu können, ist der hier vertretene Tierethik-Ansatz kontextsensitiv. Ein solcher Kontext trifft jedoch nicht auf alle wildlebenden Tiere zu. Es existieren wildlebende Tiere, die zu keiner menschlichen (Interspezies-)Gesellschaft gehören und diese müssen in der hier vertretenen Theorie adäquat mitbedacht werden.

gelingendes, zufriedenes Leben tatsächlich benötigen und kann somit bei der Etablierung gerechter Gesellschaften als Orientierungshilfe fungieren. Für das vorliegende Ziel der Ausarbeitung einer tierethischen NE-Theorie sind Effizienz, Konsistenz und Suffizienz als ›übergeordnete‹ Leitlinien nicht sinnvoll, da sie in ihrer Grundausrichtung anthropozentrisch ausgerichtet sind, auch wenn die – sich aus ihnen ergebenden – Konsequenzen auch e.nm. Tiere (be)treffen. Mitgedacht werden sie daher als ›eingeorordnete‹ Leitlinien, und Suffizienz wird zudem auf Ebene 5 in ihrer Bedeutung für die hier ausgearbeitete Theorie spezifiziert.

6.4 Mehr-Ebenen-Modell: Prinzipien für Konfliktfälle

Werden e.nm. Tiere in den Umfang einer Gerechtigkeitstheorie aufgenommen und damit, wie hier gefordert, auch in den Umfang einer NE-Theorie, potenzieren sich die Zielkonflikte bei der Umsetzung dieser Theorie. Dies gilt es als unumgänglich zu berücksichtigen. Es ist dann notwendig, Handlungsorientierungen auszuarbeiten, wie beim Auftreten solcher Konfliktfälle umzugehen ist, um einer geeigneten Implementierung ›den Weg zu ebnen‹. Dafür dient diese Ebene des Mehr-Ebenen-Modells.

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. Dabei ist die Frage nach der Vergleichbarkeit eine sehr komplexe. Einerseits ist es zielführend, basale von nicht-basalen, oftmals luxurorientierten Interessen zu unterscheiden und basale Interessen als höher zu gewichten. Zu den basalen Interessen zählen zum Beispiel das Interesse am eigenen (Über)Leben, an Schmerzfreiheit, an Nahrung und Schutz. Andererseits lässt diese Unterscheidung häufig keinen Raum für Fragen des guten Lebens, weil es zwischen Überleben und Luxus keinen Platz mehr gibt. Wenn basale Interessen diejenigen sind, die Menschen und e.nm. Tiere erfüllt haben müssen, um überleben zu können, so zählen das Interesse an guter Bildung, an kulturellen Veranstaltungen oder an gesellschaftlicher Teilhabe (durch den Besitz bestimmter Dinge oder das Ausüben bestimmter Tätigkeiten) nicht dazu. Diese sind jedoch für ein gutes Leben äußerst wichtig. Da die mögliche Erfüllung eines guten menschlichen und tierlichen Lebens in dieser Arbeit

eine bedeutende Rolle spielt, werden *basale Interessen* so verstanden, dass zu ihnen auch diejenigen zählen, die zur Ermöglichung eines guten Lebens zählen, nicht lediglich diejenigen, die das ›nackte Überleben‹ sichern.

Wenn Interessen als vergleichbar gewertet werden (wenn also zwei oder mehrere basale Interessen konfliktieren oder aber zwei oder mehrere nicht-basale), dann muss eine Abwägung zwischen ihnen stattfinden, für die es der hier erarbeiteten Prinzipien und Kriterien bedarf.¹⁵⁹

Ist ein Konfliktfall so beschaffen, dass man mit einer Handlung, unabhängig davon, wie man handelt, gegen eine Nichtschädigungspflicht verstoßen muss, liegt ein sogenanntes *moralisches Dilemma* vor. Dilemmata lassen sich so definieren, dass sie »auch durch eine noch so sorgsame Abwägung nicht befriedigend gelöst werden können« (Ott 1996, 111) bzw. liegt ein Dilemma vor, »wenn es keine befriedigende Auflösung eines moralischen Konflikts gibt« (Nida-Rümelin/Weidenfeld 2018, 103). Unbefriedigend ist es, da durch jede die Situation auflösende Handlung gegen eine Nichtschädigungspflicht verstoßen wird. Es stellt sich dennoch die Frage, welcher Verstoß mit befriedigenderen Argumenten begründet werden kann. Ein Verstoß bleibt ein Verstoß. Es ist jedoch auch für diese Situationen sinnvoll, handlungsleitende Orientierungsprinzipien auszuarbeiten, um zu begründen, welcher Verstoß mit welchen Gründen als schwerwiegender gewertet werden kann.

Da die vorgenommene enge inhaltliche Bestimmung eines Konfliktfalls zahlreiche im umgangssprachlichen (oder anderen Ethiktheorien) als Konflikt bezeichnete Fälle bereits ausschließt,¹⁶⁰ wird

¹⁵⁹ Dies ist ein schwieriges Unterfangen. So bezeichnet auch Konrad Ott (1996, 110) Abwägung als einen der »unklarsten Begriffe der Ethik«. Da in bestimmten Fällen dennoch abgewogen werden *muss*, gilt es auch nach Ott, für solche Fälle »Modelle rational nachvollziehbaren Abwägens“ zu konzipieren (ebd.).

¹⁶⁰ Es muss sich um *vergleichbare* Interessen handeln. Das Töten e.n.m. Tiere, um Teile ihrer Körper zu essen, stellt daher sehr häufig keinen Konfliktfall dar. Auf tierlicher Seite wird hier das sehr basale Interesse, am Leben zu bleiben (bzw. sofern man dieses tierliche Interesse anzweifelt, mindestens das Interesse, keine schmerzhaften Prozeduren zu durchleben), verhandelt; auf menschlicher Seite dagegen ein gustatorischer Genuss, eventuell auch eine kulturell geprägte Tradition, jedoch mindestens in den Industriestaaten meist kein basales Interesse, das mit dem Überleben zusammenhängt. In Bezug auf Tierversuche kann sich die Situation anders gestalten, da hier auch auf menschlicher Seite das Überleben von den Versuchsergebnissen abhängen kann. So formuliert auch Martin Gorke (2010, 176), dass »die Verletzung einer

hier vor allem die schwerwiegende Frage verhandelt, unter welchen Bedingungen a) es gerechtfertigt sein kann, ein Individuum der moralischen Gemeinschaft zu schädigen bzw. zu töten und b) ein Verstoß gegen eine Nichtschädigungspflicht schwerwiegender ist als ein anderer Verstoß gegen eine Nichtschädigungspflicht. Tötungen und Schädigungen können dabei direkt begangen werden oder indirekt durch zum Beispiel Siedlungsbau im Habitat zahlreicher e.n.m. Tiere. Es müssen folglich Prinzipien ausgearbeitet werden a) für Fälle, in denen die Tötung/Schädigung eines Menschen oder eines e.n.m. Tiers unter Berücksichtigung bestimmter Bedingungen nicht grundsätzlich ethisch verwerflich ist, und b) um gewichten zu können, welcher Verstoß gegen eine Nichtschädigungspflicht schwerwiegender gilt als ein anderer solcher Verstoß. Es werden hier also konfligierende basale Interessen diskutiert, nicht das Konfligieren luxus-orientierter Interessen, da bei letzteren die moralische Bedeutung – so sie überhaupt besteht – deutlich geringer ist.

Wie zu zeigen ist, verunmöglichen die im Folgenden ausgearbeiteten Prinzipien nicht den Schluss, dass in der Regel eine starke Schädigung oder die Tötung eines Menschen schwerwiegender ist als die eines e.n.m. Tieres. Hierbei ist zentral, dass diese Schlussfolgerung *mit überzeugenden Gründen aus den Prinzipien gezogen werden muss* (vgl. unten) und in einer egalitär-sentientistischen Position nicht per se feststeht. Da das von Kritiker_innen gerne übersehen wird, besteht die Gefahr, welche Martin Gorke (2010, 149) mit folgendem Zitat auf den Punkt bringt:

»Aus solchen Ausnahmen von einer Regel mit ansonsten uneingeschränkter Geltung wird häufig geschlossen, dass nicht-anthropozentrische Ethiken im Grunde genommen doch kein generelles Verbot der Beeinträchtigung nicht-menschlicher Lebewesen postulieren.« (Hervorhebung im Original)

Es darf nicht übersehen werden, dass die im Folgenden ausgearbeiteten Prinzipien dazu dienen sollen, ethische Orientierung für Fälle zu liefern, in denen zwangsläufig gegen eine Nichtschädigungspflicht verstoßen werden muss. Das bedeutet, dass, sofern ein solches Dilemma nicht besteht, ein Verstoß gegen eine entsprechende Pflicht nicht zulässig ist. Daher lässt sich der von Gorke antizipierten Kritik

prima-facie-Regel [...] dann umso unverhältnismäßiger und damit unverzeihlicher [ist], je weniger notwendig sie ist, das heißt, je mehr sie von Luxus- statt von Überlebensinteressen motiviert ist.«

entgegenbringen, dass in einer egalitär-sentimentalistischen Theorie durchaus ein generelles Verbot der Beeinträchtigung e.n.m. Tiere besteht, Dilemma-Situationen aber jede Theorie dazu führen, gewisse Abwägungskriterien auszuarbeiten. Dies gilt ebenso für die innerhumane Ethik, da Dilemma-Situationen auch hier eine Entscheidung erfordern, welches Menschenleben zu retten ist, sofern man dies nicht dem Zufall oder der Willkür überlassen möchte. Ebenfalls lässt sich gegen solch eine Kritik einwenden, dass sich mit gut gewählten Dilemmata-Situationen, sogenannten Rettungsboot-Szenarien, jede Ethiktheorie an ihre Grenzen treiben lässt (Gorke 2010, 161, FN 67). Gorke argumentiert gegen die oftmals proklamierte Bedeutung von Rettungsboot-Szenarien, dass in einer Situation, in der moralisch richtiges Verhalten per se nicht möglich ist, es nicht aussagekräftig ist, »wenn eine ethische Theorie in einem bestimmten Rettungsboot-Szenario in Verlegenheit gerät« (ebd., 161). Auch Robyn Eckersley (1998, 169) betont, dass

»the individual choices we might make in cases of stark moral conflict are not reliable indicators of any systematic discrimination or prejudice on our part (nor, as has been suggested, of the sort of political community we might care to cultivate).«

Das Argument von Eckersley ist wichtig, um den Ausnahmezustand solcher Dilemma-Situationen zu verdeutlichen. Dennoch sollen auch in diesen Situationen Entscheidungen, zumindest in der Theorie, nicht lediglich auf individuellen Entscheidungen aufbauen, sondern fundiert begründet sein.¹⁶¹

Welche Prinzipien können hierfür nun also handlungsleitend sein? Ich orientiere mich an fünf von Paul Taylor (1989, 260) ausgearbeiteten Prinzipien. Nach Taylor müssen die Konfliktfall-Prinzipien folgenden formalen Bedingungen entsprechen: Sie müssen 1. in ihrer Form allgemein gehalten sein, 2. universell anwendbar sein, 3. unparteiisch sein, 4. für alle moralischen Akteur_innen gelten und 5. jeder nicht-moralischen Norm übergeordnet sein.

¹⁶¹ Auch »spontane« individuelle Entscheidungen spiegeln verinnerlichte moralische Werte wider und können daher nicht per se als moralisch beliebig gedeutet werden. Die spontane Reaktion, im Dilemma-Fall immer das eigene Kind zu retten statt ein fremdes Kind, ist neben der engen emotionalen Bindung auch moralphilosophisch begründbar durch kontextsensitive Elemente wie die moralische Bedeutung von subjektiver Nähe (vgl. unten). An dieser Stelle sollen jedoch Prinzipien ausgearbeitet werden, die dann zu verinnerlichter Moral werden können, anstatt lediglich auf dieselbe zu verweisen.

Alle fünf Bedingungen treffen auf die beiden hier vorgeschlagenen Prinzipien zu. Als geeignete Prinzipien für den Umgang mit Konfliktfällen schlage ich das *Prinzip der Selbstverteidigung* sowie das *Prinzip des minimalen Übels* vor.

6.4.1 Das Prinzip der Selbstverteidigung

Das *Prinzip der Selbstverteidigung* wird auch in der innerhumanen Ethik für Handlungsbeurteilungen in Konfliktfällen angewendet. Es ist für die Tierethik ebenso überzeugend wie im zwischenmenschlichen Bereich. Es besagt, dass es für moralische Akteur_innen zulässig ist, sich selbst gegen Individuen zu verteidigen, die einem Schaden zufügen (wollen), auch wenn dies nur durch die Schädigung oder Tötung dieser Individuen möglich ist (vgl. Taylor 1989, 264–265). Ein wichtiger Aspekt, der in Bezug auf e.n.m. Tiere hierbei (im Unterschied zum Zwischenmenschlichen) Geltung bekommt, ist die sinnvollerweise bestehende Pflicht, sich nicht in Situationen zu begeben, in denen man ein e.n.m. Tier aus Notwehr oder Nothilfe töten muss. (Zahlreiche) Menschen sind moralfähig, so dass von ihnen erwartet werden kann, dass sie ihrer Pflicht nachkommen, andere nicht zu schädigen. E.n.m. Tiere sind nicht moralfähig, von ihnen kann dies nicht erwartet werden. Es wäre daher nicht sinnvoll zu argumentieren, dass Mensch A die Pflicht hat, bestimmte Orte zu meiden, um von Mensch B nicht angegriffen zu werden.¹⁶² Es scheint dagegen sinnvoll, menschlichen moralischen Akteur_innen die Pflicht zuzuschreiben, nicht an bestimmte Orte zu reisen, an denen sie von einem Löwen, Eisbären, Tiger, Alligator, weißen Hai etc. angegriffen werden könnten, um das Tier dann aus Notwehr zu töten (Gorke 2010, 172).

Verallgemeinert lässt sich dies als Pflicht beschreiben, Konfliktfälle und Dilemmata¹⁶³ zu minimieren. Dies sind Situationen, in

¹⁶² Es mag hierfür zahlreiche Gründe geben, unter anderem klugheitsethische. Die moralische Pflicht dagegen besteht nicht für A, sondern B hat die Pflicht, A nicht zu schädigen.

¹⁶³ Wie aus der in diesem Unterkapitel angeführten Definition hervorgeht, besteht ein Dilemma dann, wenn, gleichwie man handelt, immer gegen eine Nichtschädigungspflicht verstoßen wird. Bei einem Konfliktfall – nach dem hier vertretenen Verständnis eine Situation, in der die vergleichbaren Interessen von Mitgliedern der Moralgemeinschaft beeinträchtigt werden – ist es zumindest denkbar, dass die Interessen beeinträchtigt werden können, ohne dass eine aktive Schädigung vorliegt,

denen – sofern nicht das Konfliktieren positiver Pflichten verhandelt wird¹⁶⁴ – zwangsweise gegen eine Nichtschädigungspflicht verstoßen werden muss. Nichtschädigungspflichten gilt es aus ethischer Perspektive einzuhalten, weshalb die Pflicht relevant ist, Situationen, in denen das nicht mehr möglich ist, zu vermeiden und ihr Auftreten zu minimieren (Sterba 1998, 366, Fußnote 15). Diese Verpflichtung resultiert daraus, dass moralisch fehlerfreies Verhalten in solchen Dilemma-Situationen von vorneherein schwer möglich ist. Daraus lässt sich das *handlungsleitende Prinzip* ableiten, Konfliktfälle zu vermeiden, sofern es möglich ist. Dieses ist den beiden anderen Prinzipien – die gelten, wenn die Vermeidung nicht möglich war – vorgeordnet.

6.4.2 Das Prinzip des minimalen Übels

Auch das *Prinzip des minimalen Übels* ist zielführend für den Umgang mit Konfliktfällen. Es besagt, dass bei der Auswahl zwischen Handlungen, durch die zwangsläufig gegen eine Nichtschädigungspflicht verstoßen werden muss, diejenige Handlung ausgewählt werden soll, bei der durch diesen Verstoß *geringeres* Leid entsteht.¹⁶⁵ Es ergibt sich die Frage, anhand welcher Kriterien bewertet werden kann, für welche Individuen eine vergleichbare Schädigung ein größeres Leid darstellt. Diese Kriterien objektiv zu bestimmen stellt eine sehr große Herausforderung dar. Die Annäherung an bestimmte Kriterien ist daher stets ein Vorschlag und keine abgeschlossene Ausarbeitung. Da es sich um Kriterien handelt, die die Schädigung bestimmter Individuen anstelle anderer Individuen rechtfertigen sollen, muss hierzu stets eine Diskussion weitergeführt, müssen Kriterien gegebenenfalls

beispielsweise durch unterlassende Hilfe, der nachzukommen keine Pflicht, sondern eine supererogatorische Handlung darstellt.

¹⁶⁴ Konfligierende Hilfspflichten bestehen in unzählig großer Anzahl. Ich fokussiere hier auf konfligierende Nichtschädigungspflichten. Eine Auseinandersetzung mit der kontroversen Frage, welche Prinzipien in Konfliktfällen zwischen Hilfspflichten anzuwenden sein sollten, erfolgt an dieser Stelle nicht.

¹⁶⁵ Ähnlichen Inhalts ist auch das sogenannte *worse-off-principle*, welches Tom Regan für den Umgang mit moralischen Dilemmata entwickelt. »Special considerations aside, when we must decide to override the rights of the many or the rights of the few who are innocent, and when the harm faced by the few would make them worse-off than any of the many would be if any other options were chosen, then we ought to override the rights of the many.« (Regan 2004, 308).

angepasst und dürfen sie niemals leichtfertig aufgestellt werden. Als erste Annäherung schlage ich das Kriterium des *Verletzbarkeitspotentials* vor. Dort, wo dieses Kriterium nicht ausreicht, sollte es um das Kriterium der *subjektiven Nähe* ergänzt werden.

Das *Verletzbarkeitspotential*-Kriterium sagt aus, dass Individuen auf Grund differierender Potentiale durch eine vergleichbare Schädigung unterschiedlich stark geschädigt werden können. In einer egalitären Position, wie der hier vertretenen, tritt moralischer Selbstwert nicht graduell verteilt auf. Ein Individuum besitzt einen solchen oder nicht. Ein höheres Potential an Verletzbarkeit bedeutet folglich nicht, dass ein Individuum einen höheren moralischen Selbstwert besitzt. Ich stimme Gorke (2010, 163) zu, dass die Wahl, die in einem sogenannten Rettungsboot-Szenario getroffen wird, nichts über die Höhe des moralischen Selbstwerts der Individuen aussagt, sondern über deren Verletzbarkeitspotential (bei Gorke als »Grad der Verletzbarkeit« bezeichnet).

»Unterschiedliche Bandbreite an Verletzbarkeit soll heißen, dass verschiedene Entitäten auf unterschiedliche Weise unterschiedlich viel zu verlieren oder zu erleiden haben, wenn sie in einer Rettungsboot-Situation »über Bord gehen«. Die Zimmerpflanze verliert dabei ihr vegetatives Leben, der Hund zusätzlich die reiche Welt der subjektiven Bewusstseinszustände und der Mensch zusätzlich die Welt des Geistes, seine gesamten sozialen Beziehungen, die Möglichkeit, seinen Lebensplan weiterzuerfolgen usw.« (ebd., 164, Hervorhebung im Original)

Es erscheint sinnvoll, das Individuum »zu opfern« oder zu schwerem Schaden kommen zu lassen, bei dem dieser Grad geringer ist, wenn zwangsweise ein Individuum »geopfert« werden muss. Dies stellt ein moralisches Übel dar. Es kann jedoch überzeugend als geringstes moralisches Übel gewertet werden, da es der Intuition gerecht wird, dass es ein größeres Übel darstellt, je mehr potentielle Bewusstseinszustände, Lebenspläne und Beziehungsgeflechte einem Individuum durch eine Tötung verwehrt werden.¹⁶⁶ Dieses Kriterium wird daher als erstes Kriterium gewählt, um das Prinzip des minimalen Übels

¹⁶⁶ Für das Verletzbarkeitspotential kann auch das (Nicht-) Vorhandensein eines kognitiven Verständnisses eine Rolle spielen. Es bestehen Kontexte, in denen das Verständnis dessen, dass einem ein Unrecht widerfährt, dazu führt, dass das entstehende Leid vergrößert wird und dadurch eine größere Schädigung darstellt, als wenn dieses Verständnis nicht besteht. In solchen Situationen vergrößert die Fähigkeit zum kognitiven Verständnis das Verletzbarkeitspotential. Verallgemeinerbar ist es jedoch nicht, da auch Situationen bestehen können, in denen ein besseres Verständnis der

zu konkretisieren. Besteht eine Dilemma-Situation, in der zwei oder mehr Individuen das gleiche bzw. ein nicht unterscheidbares Verletzbarkeitspotential aufweisen, dann ist das Kriterium der subjektiven Nähe hinzuzuziehen.

Das Kriterium der *subjektiven Nähe* sagt aus, dass es in Dilemma-Situationen zulässig ist, Partei für dasjenige Individuum zu ergreifen, zu dem die_der Handelnde die größte subjektive Nähe empfindet. Für dieses Kriterium muss mitbedacht werden, dass – wie in Kapitel 4 herausgearbeitet wurde – Kontexten und Beziehungen lediglich in Bezug auf positive Pflichten moralische Bedeutung zukommen darf, nicht jedoch bezüglich Nichtschädigungspflichten. Diese Annahme ist zentral für die hier vertretene Tierethik. Entsprechend darf die subjektiv empfundene Nähe bezüglich einer Nichtschädigungspflicht ausdrücklich nur dann als moralisches Kriterium hinzugezogen werden, wenn eine Dilemma-Situation vorliegt, in der es keine andere Möglichkeit gibt, als gegen eine Nichtschädigungspflicht zu verstoßen und wenn das Verletzbarkeitspotential der betroffenen Individuen gleich hoch ist. Wendet man dieses Kriterium in solchen Fällen an und kommt zu dem Schluss, dass dem basalen Interesse eines Menschen Vorrang gegeben wird vor dem basalen Interesse eines e.nm. Tiers, so bedeutet das nicht, der Mensch habe schlussendlich einen höheren moralischen Selbstwert (vgl. Gorke 2010, 161). Es zeigt stattdessen die psychische Verfasstheit der meisten moralischen Akteur_innen:

»The strong tendency of humans to save the more familiar or the more immediate – those with whom we most identify – is first and foremost an expression of our strongest attachments, but it is not necessarily an indicator of our social or ecological prejudices.« (Eckersley 1998, 169)

Dieses Kriterium ist für Dilemma-Situationen geeignet, wie auch die Diskussion um zwischenmenschliche Ethik zeigt (Eckersley 1998, 169; Gorke 2010, 161). So ist es nicht zulässig, andere Kinder zu schädigen, um Vorteile für das eigene Kind daraus zu ziehen. In einer Dilemma-Situation ist es aber durchaus zulässig das eigene Kind aus einem brennenden Haus zu retten anstelle eines fremden Kindes, sofern es nicht möglich ist, beide Kinder zu retten.

Das Kriterium des Verletzbarkeitspotentials steht über dem Kriterium der subjektiven Nähe. Letzteres findet nur Anwendung, wenn auf Grund des ersteren kein Schluss gezogen werden kann, da das

Situation dazu führt, die Schädigung »einordnen« zu können und sie dadurch als weniger gravierend wahrzunehmen.

Potential gleich ausfällt (vgl. Abbildung 3). Trotz wohlüberlegter Auswahl und Gewichtung der Kriterien kann die Anwendung derselben in bestimmten Situationen zu kontraintuitiven Konsequenzen führen. Beispielsweise könnte argumentiert werden, dass das Verletzbarkeitspotential eines kognitiv ›gesunden‹ Kindes höher ist als das eines kognitiv stark beeinträchtigten Kindes, da das ›gesunde‹ Kind zum Beispiel Zukunftspläne besitzen kann. Folglich müsste in der ›Retungsboot-Situation‹ eines brennenden Hauses der Vater eines kognitiv stark beeinträchtigten Kindes das ›gesunde‹ Kind retten, anstatt sein eigenes. Diese Konsequenz ist stark kontra-intuitiv und verweist auf die bereits genannte Kritik, dass mit entsprechend konstruierten Dilemmata-Situationen jede Ethiktheorie an ihre Grenze getrieben werden kann. Es ist abermals Gorke (2010, 208) zuzustimmen, dass die Bestrebung, Zielkonflikte in einem »formalisierten Entscheidungsverfahren mit eindeutigem Endergebnis« auflösen zu können, auch in der Umwelt- bzw. Tierethik oftmals als illusionär angesehen werden muss. In der zwischenmenschlichen Ethik wird dies bereits vielfach akzeptiert (ebd., 208). Es ist äußerst wichtig, überzeugende ethische Entscheidungsorientierungen für Zielkonflikte herauszuarbeiten, die mit der jeweiligen Theorie konsistent und kohärent sind. Dabei darf jedoch nicht in Vergessenheit geraten, dass es sich um sehr komplexe, vielschichtige lebensweltliche Probleme handelt, bei denen man Gefahr läuft, Sachverhalte zu vereinfachen oder zu verkürzen, wollte man sie auf wenige ethische Prinzipien und Kriterien ›herunterbrechen‹. Aus diesem Grund können die hier herausgearbeiteten Prinzipien und die Kriterien für das Prinzip des minimalen Übels lediglich eine Annäherung an die ethisch bestmögliche Handlung in einem Zielkonflikt darstellen, die immer noch auch nicht-formalisierbare Urteilskraft verlangt.

6. Eine tierethisch erweiterte normative Theorie Nachhaltiger Entwicklung

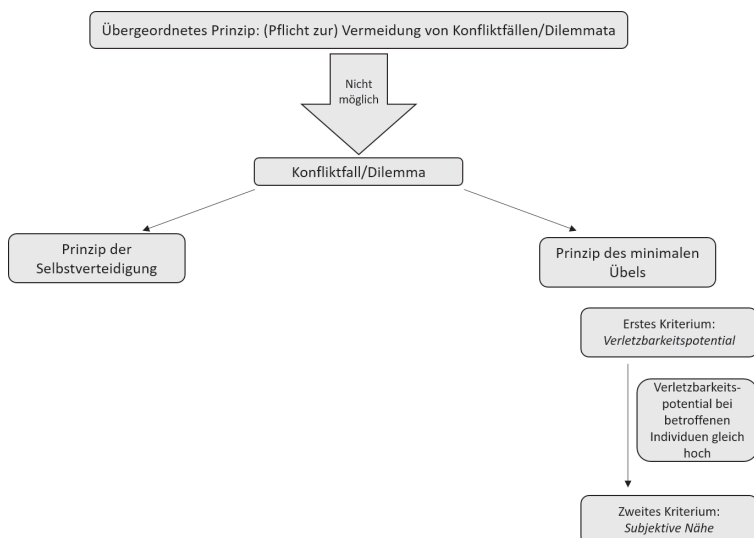


Abbildung 3: Handlungsleitende Prinzipien für den Umgang mit Konfliktfällen/ Dilemmata (eigene Darstellung)

6.5 Mehr-Ebenen-Modell: Prioritäre Handlungsfelder¹⁶⁷

Eine handlungspraktisch wichtige Ebene sind die Handlungsfelder, auf denen Gesellschaften tätig werden sollten, um sich stärker auf einen Pfad Nachhaltiger Entwicklung zu begeben.

Sie stellen Bereiche dar, in denen der gegenwärtige Zustand (global oder mindestens in den Industriestaaten) als nicht nachhaltig bewertet werden muss, wenn man als Kriterien dafür die ethischen Grundlagen von NE heranzieht. Sprich, diese Handlungsfelder sind gegenwärtig (im überwiegenden Teil der Länder) auf eine Weise konstituiert, dass sie in irgendeiner Form zu gesellschaftlicher Ungerechtigkeit beitragen und ein gutes Leben zumindest einiger behindern. Auf der Ebene dieser Handlungsfelder sind entsprechend Änderungen gefordert. Die Handlungsfelder stellen gleichzeitig aber Bereiche

¹⁶⁷ Die Handlungsfelder leiten sich aus den beiden Leitlinien (Kap. 6.3) ab, welche sich wiederum aus Ebene 1 (Kap. 6.1) ableiten. Die Herleitung von Ebene 1 findet sich in den Kapiteln 2, 4 und 5 begründet (vgl. oben), so dass Kapitel 2, 4 und 5 auch die Argumente für die exemplarische Auswahl der priorisierten Handlungsfelder liefern.

dar, die großes Potential haben, zu einer gerechteren Verteilung, gerechteren Hinterlassenschaft und einem guten Leben vieler beizutragen.

Im Folgenden werden lediglich die prioritären Handlungsfelder identifiziert, die sich am offensichtlichsten aus den Leitlinien ableiten. Es handelt sich dabei um eine exemplarische, nicht um eine vollständige Darstellung. Kriterium für die Auswahl ist zudem eine große Relevanz für das Wohlergehen e.n.m. Tiere. Grund dafür ist nicht eine proklamierte Vorrangstellung der Interessen e.n.m. Tiere vor den Interessen von Menschen, sondern die Tatsache, dass in allen NE-Theorien bislang ausschließlich menschliche Interessen im Fokus lagen und hier erstmals herausgearbeitet werden soll, welche NE-relevanten Handlungsfelder speziell für e.n.m. Tiere von Belang sind.

So ergeben sich die folgenden fünf Handlungsfelder 1. Landnutzungssysteme, 2. Ökosystemschutz, 3. Menschliche Ernährungsformen, 4. Umsetzung von Suffizienz-Maßnahmen und 5. Politische Etablierung eines gerechten Gesellschafts- und Wirtschaftssystems.

Auf dieser Ebene ergeben sich zahlreiche Fragen, mit denen umgegangen werden muss, um an einer Nachhaltigen Entwicklung zu arbeiten und es zeigt sich die Komplexität einer Implementierung von NE-Theorien. Eine Skizze solcher Fragen und Herausforderungen sei im Folgenden für die zentralen Felder gegeben.¹⁶⁸

Ad 1.: Das Feld *Landnutzungssysteme* bezieht sich auf Fragen danach, in welcher Weise gegebene, endliche Landflächen genutzt werden sollten, damit es auf möglichst gerechte Weise geschieht und zum guten Leben möglichst vieler beiträgt. Hier spielen Landwirtschaft, Mobilität und Städtebau eine gewichtige Rolle. Evaluiert werden müssen Fragen wie:

Wieviel Fläche sollte maximal landwirtschaftlich genutzt werden? Sollte diese Fläche eher konventionell bearbeitet werden, wenn dadurch mehr Nahrungsmittel erzeugt werden können, oder durch ökologische Landwirtschaft, die die Flächen durch Vermeidung von Monokulturen und für die Bodenfruchtbarkeit geeignete Fruchtfolgen auf nachhaltigere Weise nutzt? Welche Formen nicht-speziesistischer Landwirtschaft sind möglich? Wer sollte für die Finanzierung von Transitionsphasen aufkommen? Sollten weitere Zugrassen ausgebaut werden, auch wenn diese einen Eingriff in Lebensräume e.n.m.

¹⁶⁸ Einen konkreteren Umgang mit solchen Herausforderungen bietet Ebene 6 (Kap. 6.6).

Tiere bedeuten, die Mobilität per Zugverkehr jedoch deutlich klimafreundlicher ist als die per Automobil, zumal dem Straßenverkehr jährlich zahlreiche e.n.m. Tiere zum Opfer fallen (Benítez-López et al. 2010)? Welche Mittel stehen zur Verfügung, um öffentlichen Personen-Nah- und Fernverkehr preiswerter zu gestalten? Sollte der Automobilverkehr kostspieliger werden und mit welchen Argumenten lässt sich das begründen, ohne berechtigte¹⁶⁹ individuelle Freiheitsrechte (zu sehr) einzuschränken? Wie können alternative Wohnformen weiter vorangebracht werden, so dass auf weniger Raum mehr Menschen wohnen können und sich dabei dennoch wohlfühlen? Wie kann Bestehendes genutzt werden, um mehr Wohnfläche zu schaffen, ohne weitere Flächen versiegeln zu müssen? (Vgl. zum nachhaltigeren Wohnen Steffen 2020.)

Ad 2.: Das Handlungsfeld *Ökosystemschutz* ist insofern eng verbunden mit Fragen der Landnutzungssysteme, als dieser Schutz fordert, bestimmte Landflächen unter eine bestimmte Form von Schutz zu stellen. Dieses Handlungsfeld ist entsprechend speziell auf natur- bzw. landschaftsschutz-relevante Fragen sowie auf Ökosystemleistungen ausgelegt. Wichtig ist, dass der Ökosystem-Begriff nicht auf naturnahe, möglichst Wildnis-nahe Systeme festgelegt ist, sondern auch Kulturlandschaften funktionierende Ökosysteme darstellen können (Plieninger et al. 2010). Es müssen Maßnahmen gefunden und umgesetzt werden, die bestehenden Ökosysteme mit ihren Funktionen zu schützen. Es muss evaluiert werden, an welchen Stellen Renaturierungen so gewinnbringend wären, dass sie im wahrscheinlich bestehenden Zielkonflikt vor andere Ziele gestellt werden sollten. Ebenso stellt sich die Frage, welche Ökosysteme unter den höchsten Schutzgrad gestellt werden sollten und welchen Priorität zukommen sollte, wenn Hierarchisierungen nötig werden. Sollten natürlich entstandene Ökosysteme grundsätzlich als wertvoller betrachtet werden als Kulturlandschaften? Sollten besonders artenreiche Kulturlandschaften wie Kalk-Magerrasen als wertvoller gelten als weniger artenreiche? Welchen Stellenwert dürfen hierbei im Natur- und Landschaftsschutz relevante Argumente wie Ästhetik,

¹⁶⁹ Als berechtigte Freiheitsrechte möchte ich die verstehen, die sich ausleben lassen, ohne damit direkt auf Kosten anderer Mitglieder der moralischen Gemeinschaft »zu leben«, wenn man moralisch vertretbare Freiheit als das versteht, was nicht die Freiheiten anderer einschränkt. Welche das im konkreten Fall sind und welche nicht, ist eine äußerst komplexe Frage, deren Beantwortung weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgeht.

Spiritualität oder Verbundenheitsgefühle spielen (vgl. Ott 2007)? Wie sind bei all diesen Fragen unterschiedliche Interessen von Menschen und e.n.m. Tieren zu gewichten und welche Interessen können als basaler betrachtet werden?

Ad 3.: Im Handlungsfeld *menschliche Ernährungsformen* stellen sich grundlegende Fragen nach kulturellen Ernährungsgewohnheiten und wie und mit welchen Argumenten diese modifiziert werden können und sollen. In den meisten menschlichen Gesellschaften ist es üblich, von e.n.m. Tieren erzeugte ›Produkte‹ wie Milcherzeugnisse und Eier sowie ihre Körper zu essen. Umfang, Vorlieben und Verträglichkeiten variieren kulturell stark. Diese Ernährungsgewohnheiten sind aus zwei Gründen nicht gut mit einer Transformation hin zu einer nachhaltigeren Gesellschaft zu vereinbaren. Zum einen widersprechen sie der hier geforderten gerechten Interspezies-Gesellschaft, wenn e.n.m. Tiere ausschließlich dafür gezüchtet werden, um getötet und gegessen zu werden, und wenn die Reproduktionszyklen weiblicher Tiere (auf vielfach schädigende Weise) genutzt werden, um Nahrungsmittel für Menschen zu erzeugen (vgl. Adams 2002; Calvo 2008). Zum anderen hat die Erzeugung dieser tierlichen ›Produkte‹ zahlreiche negative Auswirkungen auf die natürliche Umwelt (woraus sich eine enge Verzahnung mit den ersten beiden Handlungsfeldern ergibt) und fördert auch in Bezug auf Menschen gerechtigkeits-destabilisierende Entwicklungen in Gesellschaften (vgl. Boscardin 2017; Heinrich-Böll-Stiftung et al. 2018; Kemmerer 2015; Pachirat 2011; Steinfeld et al. 2006). Aus den beiden letztgenannten Gründen kann die landwirtschaftliche (Intensiv-)Tierhaltung auch aus anthropozentrischer Perspektive nicht gerechtfertigt werden. Die auf diesen ›Produkten‹ aufbauenden Ernährungsformen müssen auch aus einer menschzentrierten Sicht zwingend hinterfragt werden (vgl. für eine tierfreundliche »Phänomenologie der Nahrung« Pelluchon 2020b).

In diesem Handlungsfeld stellen sich die Fragen, ob eine weitestgehend pflanzliche Ernährung für möglichst viele Menschen möglich ist, wie sich kulturelle Gepflogenheiten ändern lassen, so dass die Änderungen breite Akzeptanz finden (dazu Gjerris 2015), und es gilt, nach Kulturen zu differenzieren, ob, wie und wie stark die Änderung von Ernährungsformen zu fordern ist. Sinnvoll ist ferner zu untersuchen, bei welchen tierlichen ›Produkten‹ die Abkehr am dringlichsten ist. Außerdem bedarf es einer Vision davon, welchen Platz in der Gesellschaft die bisher für Ernährungszwecke genutzten e.n.m. Tiere einnehmen könnten (vgl. Kap. 7).

Ad 4.: Das Handlungsfeld *Umsetzung von Suffizienz-Maßnahmen* (vgl. Kap. 2.3) ist eng verzahnt mit den anderen Handlungsfeldern, da sowohl NE-bezogene Änderungen von Landnutzungssystemen sowie Ökosystemschutz Suffizienz-Maßnahmen darstellen (können). Eine Mäßigung im Essverhalten, die Reduktion tierlicher ›Produkte‹ und die Vermeidung von *food waste* sind klassische Suffizienz-Forderungen, weshalb Modifikationen menschlicher Ernährungsformen häufig Suffizienz-Maßnahmen darstellen. Dennoch wird das Feld als eigenes aufgeführt, da es über die Maßnahmen, die sich aus den Handlungsfeldern 1 bis 3 ergeben, hinausgeht. Von der Bandbreite an Suffizienz-Forderungen, die jedes gesellschaftliche Feld abdecken, sind aus tierethischer Perspektive diejenigen zentral, die sich auf die Handlungsfelder 1 bis 3 beziehen. Ein nachhaltiger Siedlungsbau (zuzuordnen zu Handlungsfeld 1) beispielsweise führt dazu, Wohnraum zu stellen, ohne weitere Bodenversiegelungen und Erschließung von naturnahen Gebieten, die e.nm. Tieren Lebensraum bieten. Hierfür müssen alternative Wohnformen (vor allem als Alternative zum Einfamilienhaus) erdacht und umgesetzt werden (vgl. Steffen 2020). Nachhaltiger Städtebau fördert mehr Grüngebiete in Siedlungen, die kulturfolgenden Tieren bzw. Tieren in der Kontaktzone Lebenschancen ermöglichen. Wie die Interessen e.nm. Tiere in Städtebau am geeignetsten integriert werden können, so dass ein gelingendes Zusammenleben mit Menschen möglich wird, gilt es auszuloten. Ein anderes Beispiel ist der anthropogen generierte Klimawandel (am stärksten zuzuordnen zu Handlungsfeld 2). Dieser muss adressiert werden, da die Auswirkungen desselben auch für e.nm. Tiere drastische Folgen haben, wenn sich ihre Habitate und die Umweltbedingungen ändern, so dass die Individuen einer Art an die geänderten Umweltbedingungen nicht mehr angepasst sind und in ihnen nicht mehr oder nur noch schlecht existieren können. Es ergeben sich zahlreiche Fragen, von der politischen Umsetzbarkeit von Suffizienz-Maßnahmen (vgl. die Beiträge in Bossert et al. 2020) über die Frage, welche Maßnahmen den Klimawandel am effektivsten eindämmen, bis zur Suche nach tierfreundlichen alternativen Wegen der Energieversorgung (vgl. Kap. 6.6).

Ad 5.: Beim Feld *politische Etablierung eines gerechten Gesellschafts- und Wirtschaftssystems* dreht es sich um die Festsetzung dessen, dass Leitlinie 2 aus ethisch-politischen Gründen (wie unter anderem den Menschenrechten) nicht durch ökodiktatorische Mittel durchgesetzt werden darf und dass für die Implementierung

von Leitlinie 1 auch die Wahl des Wirtschaftssystems eine bedeutende Rolle spielt. In dieser Arbeit wird zugrunde gelegt, dass eine echte Demokratie ein gerechtes Gesellschaftssystem ermöglicht.¹⁷⁰ Es ergibt sich die politikwissenschaftliche (und politische) Frage, wie in den Regionen der Welt, in denen gegenwärtig kein demokratisches System vorherrscht, ein solches etabliert werden kann, ohne Mittel anzuwenden, die aus einer dezidiert postkolonialen Situierung heraus problematisch wären. Da die zu etablierenden Demokratien auf nicht-speziesistische Gesellschaften abzielen, ist zu untersuchen, wie sie diejenigen adäquat repräsentieren können, die ihre Interessen nicht selbst durchsetzen können, wie es unter anderem für e.n.m. Tiere der Fall ist (vgl. Donaldson/Kymlicka 2013). Ob eine gerechte Interspezies-Gesellschaft auf einem kapitalistischen Wirtschaftssystem aufbauen kann, ist eine weitere dringliche Frage, da im gegenwärtig vorherrschenden kapitalistischen System e.n.m. Tiere auf mannigfaltige Weise verdinglicht und genutzt werden.

6.6 Mehr-Ebenen-Modell: Prioritäre Maßnahmen zur Implementierung

Aus den zielgebenden Leitlinien und der Auswahl prioritärer Handlungsfelder ergeben sich (mindestens) drei prioritäre Maßnahmen, die die Leitlinien und prioritären Handlungsfelder im Sinne von Implementierungs-Möglichkeiten konkretisieren. Sie zeigen Wege auf, wie eine tierethische NE-Transformation zu gestalten ist und sind für eine Implementierung unhintergebar. Diese Maßnahmen sind:

- Sentientistisch ausgerichteter Naturschutz
- Ausbau einer möglichst tierfreundlichen Landwirtschaft, Weiterentwicklung des bio-vegane Landbaus sowie Weiterentwicklung vegane/vegetarischer Nahrungsmittel
- Aufbau tierfreundlicher alternativer Energiesysteme

Jede Maßnahme wird in ihrer inhaltlichen Ausrichtung im Folgenden ausgeführt. Dabei liegt der Fokus nicht auf der Begründung der Maßnahmen-Auswahl,¹⁷¹ sondern darauf, wie sie gestaltet und

¹⁷⁰ Eine politikwissenschaftliche Abhandlung zur Bestätigung dieser Grundlegung kann hier nicht vorgenommen werden. Sie wird bestärkt durch zum Beispiel Brand/Wissen 2017; Ott/Döring 2011, 92.

umgesetzt werden kann. Es wird an dieser Stelle nicht zum Beispiel die Begründung rekapituliert, warum der Naturschutz sentientistisch ausgerichtet sein muss, um e.n.m. Tieren gerecht zu werden, sondern ausgelotet, wie ein sentientistischer Naturschutz Gestalt annimmt. Dies ist essentiell, da in der anwendungsbezogenen Ethik, zu der auch diese Arbeit zählt, neben ethischen Begründungen auch Ausführungen (eher) empirischer Natur relevant sind, um zu einem überzeugenden Urteil zu gelangen. Es erfolgt zuerst eine Auseinandersetzung mit dem Ist-Zustand innerhalb der jeweiligen Felder. Im Anschluss daran wird untersucht, was sich für e.n.m. Tiere und was in der NE-Debatte ändern würde, wenn die Maßnahme umgesetzt wird.

6.6.1 Sentientistisch ausgerichteter Naturschutz

Der Erhalt und somit Schutz von natürlichen wie auch kulturlandschaftlichen Ökosystemen ist eine der beiden hier ausgearbeiteten NE-Leitlinien. Die Disziplin, die sich diesem weitestgehend verschrieben hat, ist der *Naturschutz*. Die in westlich geprägten Ländern vorherrschende Naturschutzpraxis ist stark anthropozentrisch ausgerichtet. In vielerlei Hinsicht ist dies berechtigt, aus egalitär-sentientistischer Perspektive greift es jedoch bezüglich einiger wichtiger Aspekte zu kurz bzw. leidet fehl. Warum ein sentientistisch ausgerichteter Naturschutz sinnvoll ist, wird sich im Folgenden zeigen.

Die anthropozentrische Ausrichtung des Naturschutzes zeigt sich in den meisten Praxisgebieten. Beispielhaft wird hier auf die Aspekte Artenschutz, »invasive« Arten und Herdenmanagement hingewiesen.

Im Naturschutz ist nicht das Wohlergehen individueller wildlebender Tiere von Interesse, sondern der Schutz bedrohter Arten. Teilweise wird in Naturschutzkreisen die Position vertreten, diesen käme ein moralischer Selbstwert zu¹⁷², was entweder nicht tiefergehend begründet wird oder als holistische oder sogar ökozentrische

¹⁷¹ Wie die Ebenen 1 bis 5, lässt sich auch die Ebene 6 aus den vorangegangenen Kapiteln herleiten und die Begründungen, die dieser zugrunde liegen, finden sich jeweils in diesen; vgl. oben.

¹⁷² »Zu den Argumenten für den Artenschutz zählt die Ethik (jede Art zählt um ihrer selbst Willen und hat ein Recht zu leben) ...« (NABU BW o.J., online abrufbar unter <https://baden-wuerttemberg.nabu.de/tiere-und-pflanzen/artenschutz/26008.html>, zuletzt geprüft am 01.03.2022).

Position starker Kritik ausgesetzt ist (vgl. Fußnote 46). Da es naturschutzethisch in pragmatischer Hinsicht überzeugendere Argumente für eine anthropozentrische Begründung des Artenschutzes gibt als für holistische oder ökozentrische Begründungen, sollte auch in der Naturschutzpraxis und -kommunikation vermittelt werden, dass nicht Arten an sich Selbstwert besitzen, sondern dass es im Interesse der Menschen ist, Arten zu erhalten. Anthropozentrische Gründe für Artenschutz sind beispielsweise

- der Erhalt der Biodiversität, unter anderem um genetische Diversität zu erhalten; um sich bei unzulänglichem aktuellen Wissensstand die Möglichkeit zukünftigen Nutzens der Art zu erhalten und um die Ökosystemfunktion der Art aufrechtzuerhalten; also sogenannte *Angewiesenheitsargumente* (Potthast/Berg 2016, 242),
- der Wunsch, auch zukünftigen Generationen das Erleben der Art zu ermöglichen (vor allem bei sogenannten Flaggschiff-Arten¹⁷³) oder
- *spirituelle, ästhetische* oder *Biophilie-Argumente* (für weitere Ausführungen zu diesen Begründungen in Bezug auf Biodiversität vgl. Potthast 2014).

All diese Gründe sind auch aus egalitär-sentientistischer Perspektive valide. Konfliktfälle entstehen dann, wenn aus Artenschutz-Gründen empfindungsfähige Individuen einer häufigen Spezies getötet werden sollen. Dies ist vor allem im Kontext der ›invasiven‹ Arten der Fall (vgl. unten). Zudem ist die Differenz zwischen holistischer und anthropozentrischer Begründung des Artenschutzes in der Naturschutzethik von Bedeutung. Sie wird in der Praxis mancher Organisationen jedoch entweder nicht ausreichend bedacht oder es werden umweltethische Grundlagen herangezogen, die holistische bzw. ökozentrische Positionen vertreten (zum Beispiel Gorke 2010; Callicott 1980), im Diskurs allerdings stark kritisiert werden (vgl. Aitken 2004, Kap. 6; Bachmann 2017, 30; Ott 2008, 50–52). So wird beim NABU (Naturschutzbund Deutschland) häufig der Selbstwert der Arten als Begründung für Artenschutz herangezogen (NABU BW o.J. vgl. Fußnote 172; Gorke 2004 für den NABU Schleswig-Holstein),

¹⁷³ Als Flaggschiffarten werden bekannte und beliebte Spezies bezeichnet, mit denen sich auf Grund der mit ihnen verbundenen menschlichen Emotionalität Werbung für den Natur- und Artenschutz machen lässt. Klassische Beispiele sind ein ›Bärentypus‹ wie der Große Panda oder Eisbär, Großkatzen oder die verschiedenen Walarten.

wobei der Wert einzelner Individuen ignoriert oder abgelehnt wird. Dies manifestiert sich in der Praxis dadurch, dass die Tötung tierlicher Individuen nicht als Problem angesehen wird. Stattdessen wird sie oft als Lösung eines Problems präsentiert, wenn durch das Töten von Individuen häufiger Arten seltene oder bedrohte Arten geschützt werden (Aitken 2004, vii). Das ist aus tierethischer Perspektive nicht haltbar.

Ein fehlendes Interesse am Wohlergehen einzelner tierlicher Individuen zeigt sich ebenfalls im Umgang mit Individuen sogenannter *invasiver Spezies*. Als ›invasiv‹ bezeichnet werden Gruppen von Individuen einer Art, die sich in einem Gebiet fern ihres ursprünglichen Vorkommens etablieren und dort Schaden anrichten (Rippe 2015, 46). Es wird folglich nicht jede gebietsfremde Art als invasiv bezeichnet, sondern diejenigen, die (meist ökologischen oder ökonomischen) Schaden anrichten. Bereits die Terminologie ›invasive‹ Spezies ist äußerst problematisch, da invasiv bzw. Invasion konnotiert ist mit negativen Assoziationen wie Unterdrückung oder Tod.

»Verhandelt wird in der Debatte um ›invasive‹ Arten folglich kein neutraler Begriff, mit dem es einen Umgang zu finden gilt, sondern dieser Begriff ist von Beginn an einer negativen Bewertung unterzogen. Diese ist unter anderem dadurch zu erklären, dass in der Definition die Schadens-Verursachung bereits enthalten ist, jedoch stellt sich zum einen die Frage »Schaden für wen« und »aus wessen Perspektive wird dies beurteilt«. Zum anderen kann es die extrem negative Konnotation des Begriffs »invasiv« nicht verteidigen, da diese eine objektive Betrachtung der Schadens-Höhe oftmals behindert. Die eben genannten negativen Konnotationen werden dabei nicht explizit genannt, um angebliche Neutralität zu postulieren, obwohl der Mangel an Neutralität sich schon in der allgemein üblichen Terminologie der Debatte zeigt. Hier gilt es »invasive« Arten zu eliminieren, auszurotten, zu tilgen etc. (vgl. Simberloff 2011).« (Bossert 2018d, 74–75)

Die aus Naturschutzkreisen oftmals aufkommende Forderung nach der, sofern möglich, Eliminierung/Ausrottung/Tilgung der ›invasiven‹ Art zeugt nicht lediglich von einer anthropozentrischen Sichtweise. Sie zeugt auch davon, welches reaktionäre Weltbild einer solchen Praxis zugrunde liegt und welche Form von Projektionen auf die Natur dahinterstecken. Die für ›invasive‹ Arten typischen Eigenschaften¹⁷⁴ werden abwertend, die dazu konträre Eigenschaft in binärer Opposition als wertvoll betrachtet. Gebietsneue Arten können zum Beispiel meist nur Populationen etablieren, wenn sie

anpassungsfähig sind, sich schnell fortpflanzen, effektiv ausbreiten und hohe Konkurrenzfähigkeit aufweisen. Negativ konnotiert werden folglich Anpassungsfähigkeit, starke Vermehrung und effektive Verbreitung (als Synonym für Nicht-Sesshaftigkeit). Das steht in einem unaufgelösten Widerspruch zum vorherrschenden liberal-individualistischen Weltbild, in dem Konkurrenzfähigkeit als normal und wünschenswert gilt.

Die Analogie dieser Projektionen auf und in die Natur zu gesellschaftlichen Projektionen ist offensichtlich und offenbart eine Furcht vor ›dem Fremden‹ an sich, weswegen Vertreter_innen einer stark abwertenden Haltung gegenüber sich neu etablierten Arten häufig mit dem Vorwurf der Xenophobie konfrontiert werden (vgl. Aitken 2004, 40–41; Sagoff 1999). Abgesehen von dieser problematischen Reproduktion tendenziell fremdenfeindlicher Stereotype, die dadurch im Namen des Naturschutzes vorangetrieben wird, sind die Forderungen nach einer ›Auslöschung‹ der Individuen einer ›invasiven‹ Art aus tierethischer Perspektive stark zu kritisieren.

Handelt es sich bei diesen um empfindungsfähige Individuen wie Waschbären, Marderhunde, Minke, Bisamratten, Grauhörnchen, Ochsenfrösche oder Graskarpfen, müssen ihre Interessen gleichwertig berücksichtigt werden. In Folge dessen sollte zu nicht-letalen Methoden gegriffen werden, um ihre Populationsgröße zu verringern, wenn eine solche Verringerung auf Grund eines Interessenkonflikts als notwendig erachtet wird (vgl. für eine ausführlichere Begründung Bossert 2018d, 77–80). Nicht-letale Methoden sind beispielsweise das Austauschen von Eiern durch unechte Eier oder das Ausbringen empfängnisverhütender Mittel mittels Nahrung. Beide Methoden sind mit Problemen verbunden. Beim Ausbringen empfängnisverhütender Mittel sind negative Folgewirkungen auf ökosystemarer Ebene erwartbar bzw. es bedarf noch intensiver Forschung. Die Prävention des häufig menschenverschuldeten Einbringens neuer Arten ist daher nach wie vor die wichtigste Lösung.

Mit diesen Ausführungen soll nicht negiert werden, dass Individuen ›invasiver‹ Arten (zum Teil großen) Schaden anrichten. Es soll aber darauf hingewiesen werden, dass in der gegenwärtig dominierenden Praxis ein aus tierethischer Perspektive problematischer

¹⁷⁴ Diese Eigenschaften sind nicht nur für als invasiv klassifizierte Arten typisch, sondern für alle Populationen, die sich in einem Gebiet neu etablieren. Sie sind also auch typisch für diejenigen, die keinen Schaden anrichten und somit zwar als Neobiota (Neozoen und Neophyten), nicht jedoch als invasiv, kategorisiert werden.

Umgang mit diesen Individuen vorherrscht. Im Rahmen einer kritischen Reflexion gilt es stets zu hinterfragen, für wen der verursachte Schaden eigentlich einen Schaden darstellt und wessen Interessen in der Debatte verhandelt werden (und wessen nicht). Oftmals stehen dabei ökonomische Interessen im Vordergrund oder aber die »invasive Art« wird zum Spiegelbild eines rein *konservierenden Naturschutzes*, gemäß dem sich an der Zusammensetzung der Biozönose möglichst wenig ändern soll.

Ein weiterer Aspekt, bei dem die Tötung e.n.m. Tiere mit Naturschutz-Argumenten gerechtfertigt wird, ist das sogenannte *Herden- oder Populationsmanagement*. Viele Populationen wildlebender Tiere werden durch menschliches Eingreifen reguliert mit dem Ziel, dass

»[d]urch gezielte Maßnahmen [...] die Populationen in ihrer demographischen Struktur und ihrer Dynamik so zu steuern [sind], dass die ökologische Tragfähigkeit ihres Lebensraumes für sie und die anderen Glieder der Biozönosen nicht überschritten wird und gravierende Beeinträchtigungen der Pflanzendecke und der Böden (Erosion) vermieden werden.« (Holtmeier 2002, 277)

Ein klassisches Beispiel hierfür ist die Bejagung einzelner Individuen bei Populationsanstiegen, die dazu führen, dass die Anzahl der Individuen ökologischen, ökonomischen, ästhetischen oder ähnlichen Schaden anrichten. Das lässt sich in einigen Fällen beobachten, wo e.n.m. Tiere ausgewildert wurden, um bestimmte Natur- oder Kulturlandschaften zu erhalten. So zum Beispiel Rothirsche, Konik-Pferde und Heckrinder im niederländischen Naturentwicklungsgebiet Oostvaardersplassen, die für den Erhalt der dortigen Offenlandbiotop sorgen (Holtmeier 2002, 285). Die Populationen sollen weitestgehend sich selbst überlassen werden, es findet aber dennoch häufig eine Form von Populationsmanagement statt.¹⁷⁵ Beispielsweise wurden zahlreiche e.n.m. Tiere getötet, damit sich die stark abgegraste Landschaft »erholen« kann (und angeblich wieder ästhetisch ansprechender wird) oder auch, um im Winter keine Tourist_innen durch den Anblick verhungerner e.n.m. Tiere abzuschrecken (Müller 2017). Im Oostvaardersplassen werden die e.n.m. Tiere zudem mit der Begründung des Tierwohls getötet, wenn diejenigen geschossen werden, die voraussichtlich den Winter nicht überleben, um ihnen einen Hunger- und/oder Kältetod zu ersparen (ebd.). Dies entspricht der

¹⁷⁵ Für ethische Überlegungen zu solchem Populationsmanagement und Ausführungen, wie verschiedene Ethiktheorien dies bewerten vgl. Gamborg et al. 2012.

tierschutzethischen Perspektive, dass eine Maßnahme sinnvoll ist, die den e.n.m. Tieren Leid erspart, wenn zeitgleich die Tötung e.n.m. Tiere nicht grundsätzlich in Frage gestellt wird. Aus der hier vertretenen, kontextsensitiven relationalen Pflichtenethik ergibt sich, dass durch das aktive Auswildern der e.n.m. Tiere ein Kontext geschaffen wird, aus dem sich Hilfspflichten ergeben (vgl. Kap. 4.4). Diesen Hilfspflichten kommt man nicht mittels der Verletzung einer Nicht-Schädigungspflicht nach, sondern durch tatsächliche Hilfe und die Suche nach nicht-letalen Methoden, um die e.n.m. Tiere vor einem qualvollen Hungerstod zu bewahren. Gill Aitken (2004, 149) führt als weiteren Kritikpunkt an solch einer angeblich tierfreundlichen Praxis aus, dass Tötung durch Menschen bei sozial lebenden Tieren hohen Stress unter den anderen Individuen auslöst (sie vertritt dabei kein utilitaristisches Argument und lehnt diese Praxis auch aus Perspektive des getöteten Individuums ab, vgl. ebd., 149).

Diese Ausführungen stehen exemplarisch für die These, dass eine *sentientistische Naturschutzpraxis* (mindestens in westlich geprägten Ländern) *nicht existiert*. Damit soll nicht suggeriert werden, dass die anthropozentrischen Naturschutzbemühungen verfehlt wären. Im Gegenteil, diese werden als äußerst bedeutend für eine Transformation hin zu Nachhaltiger Entwicklung gesehen, der Erhalt von Ökosystemen als bedeutende gesamtgesellschaftliche Aufgabe und die Existenz naturnaher Gebiete als relevant für die Ermöglichung eines guten Lebens zahlreicher Menschen und auch e.n.m. Tiere. Nichtsdestotrotz besteht aus tierethischer Perspektive Justierungsbedarf. Zum einen, da eine rein anthropozentrische Sichtweise nicht genügt, um die Interessen e.n.m. Tiere stets ernsthaft und zur Gänze miteinzubeziehen, zum anderen, weil die gegenwärtige Naturschutzpraxis in einigen Fällen konträr zu tierethischen Forderungen steht, wie in einigen Fällen von ›invasiven‹ Arten oder Herdenmanagement aufgezeigt. Gemäß der Perspektive dieser Arbeit ist es nicht ausreichend, in den Konfliktfällen zwischen gegenwärtiger Naturschutzpraxis und tierethischen Forderungen schlicht einen Konflikt zwischen Naturschutz(-ethik) und Tierschutz bzw. -recht(-ethik) anzunehmen. Werden e.n.m. Tiere als Mitglieder der moralischen Gemeinschaft angesehen, sind ihre Interessen auf allen Gebieten ernst zu nehmen, auf denen sie (potentiell und real) verletzt werden. Im Naturschutz werden diese Interessen gegenwärtig häufig verletzt. Die Etablierung einer sentientistischen Naturschutzpraxis auf Basis der oben erarbeiteten Prinzipien und Kriterien ist daher ein dringendes Desiderat.

Wie jedoch kann eine solche sentientistische Naturschutzpraxis aussehen? Dies soll hier visionsartig angerissen werden und verweist auf weiteren Forschungsbedarf.

In einer *sentientistischen Naturschutzpraxis* ist, im Vergleich zur gegenwärtigen Praxis, ein Perspektivenwechsel notwendig, wie es auch Gill Aitken (2004, 132) formuliert: »There should be a shift in conservation thinking. What is needed is a new emphasis that acknowledges the importance of the individual.« Anstatt eine Form von Artenschutz zu betreiben, die Ganzheiten als solche in den Mittelpunkt stellt, ist es sinnvoll, bei den Individuen anzusetzen, die die Arten empfindungsfähiger Lebewesen konstituieren. Wie in zahlreichen anderen Kontexten, so ist es auch im Naturschutz erstrebenswert, empfindungsfähige Individuen als konkrete, schützenswerte Einheiten anzusehen. Dies ist zudem nicht arbiträr, da solche Individuen Interessen besitzen, die verletzt werden können, was auf eine Art als Ganzheit nicht zutrifft. Eine Art an sich besitzt keine Interessen und zudem ist die Grenze zwischen Arten häufig schwer zu ziehen (wie beispielsweise Ringarten zeigen) und abhängig vom Art-Konzept, welches zugrunde gelegt wird (Aitken 2004, 93–114). Erkennt die Naturschutzpraxis einzelne empfindungsfähige Individuen als schützenswerte Einheiten an, wird die gängige Methode, störende Individuen zu töten, nicht mehr als unproblematische Lösung gelten. Das bedeutet nicht, dass Artenschutz im Naturschutz keine gewichtige Rolle mehr einnehmen soll. In Anbetracht der globalen Biodiversitätsverlust-Krise ist ein möglichst großflächiger Schutz von Arten zwingend notwendig (vgl. Wilson 2016) und die oben aufgeführten anthropozentrischen Beweggründe für Artenschutz gelten nach wie vor. Schützt man jedoch die Individuen, schützt man auch die Art. Ferner sollen diese Ausführungen nicht besagen, dass Individuen als losgelöst von Gemeinschaften und als isolierte Einheiten betrachtet werden sollen. Gemäß der hier vertretenen relationalen Pflichtenethik spielen Kontexte und Beziehungen eine bedeutende Rolle. Es sind jedoch die empfindungsfähigen Individuen (und nicht die Gemeinschaften, Populationen oder Kontexte), denen moralischer Selbstwert zukommt.

Das führt dazu, dass in einer sentientistischen Naturschutzpraxis *Habitatschutz* eine bedeutende Rolle einnehmen muss, wie es auch die bereits erläuterte zweite Leitlinie ›Erhalt von Ökosystemen‹ fordert.¹⁷⁶ Möchte man individuelle wildlebende Tiere schützen, ist der Schutz ihres Lebensraums und ihrer Lebensgrundlagen (ausreichend

Nahrung, Wasser und Beibehaltung der ökologischen Gegebenheiten, an die sie angepasst sind) zentral. Es besteht bereits ein breites Netz an Naturschutzgebieten, (strenger geschützte) Nationalparks werden global vermehrt ausgewiesen und die UNESCO verleiht bestimmten Gebieten den (naturschutzpolitisch wichtigen) Status des WeltNaturerbes (vgl. Stoll-Kleemann/Kettner 2016 für Differenzierungen im Schutzgebietsgrad). Was jedoch nach wie vor eher selten ist, sind Gebiete, in denen menschliche Nutzung gänzlich untersagt ist, wie es in den Kernzonen der Nationalparks der Fall sein soll. Anders als in Naturschutzgebieten sollen in den Kerngebieten der Nationalparks ›die Natur‹ und ihre Bewohner_innen nicht gemanagt werden und auch sonstige menschliche Interventionen wie Tourismus sind streng reguliert, so dass Menschen diese Gebiete meist auch nicht zur Erholung nutzen können. Weitere solche Kernzonen müssen – auch unabhängig von Nationalparks¹⁷⁷ – ausgewiesen werden, damit wildlebende Tiere Habitate vorfinden, die nicht regelmäßig durch sich negativ auswirkende menschliche Störungen beeinflusst werden.¹⁷⁸ Daneben sind (wie in einer Nationalparkstruktur) Pufferzonen wichtig, da sich freilebende Tiere nicht zwangsweise auf die Kernzone beschränken und die Grenzen von Naturschutzgebieten eine hohe

¹⁷⁶ Da auch die verschiedenen kleinmaßstäblichen Naturgebiete in urbanen Gebieten als Ökosysteme bezeichnet werden, ist mir kein tierliches Habitat bekannt, das nicht gleichzeitig ein – wenn auch zum Teil sehr kleinmaßstäbliches – Ökosystem darstellt. Daher ist der hier geforderte Habitatschutz subsumierbar unter den Erhalt von Ökosystemen (zweite Leitlinie; vgl. Kap. 6.3). Der Erhalt von Ökosystemen dient jedoch auch anderen Gründen als einem Erhalt tierlicher Habitate.

¹⁷⁷ Ein Beispiel dafür bietet die Naturlandschaft Döberitzer Heide in Brandenburg, die in eine Wildniskernzone und eine Naturerlebnis-Ringzone gegliedert ist, vgl. https://www.sielmann-stiftung.de/fileadmin/user_upload/Projektblatt_Leitbild_Do_beritzer_Heide.pdf (zuletzt geprüft am 03.03.2022).

¹⁷⁸ Diese Forderung ist kontrovers. Gefordert wird eine Unterlassung menschlicher Störung, natürliche Störungen treten aber nach wie vor auf. Wieso sind diese anders zu bewerten? Sie weniger negativ zu bewerten, da sie ›natürlicherweise‹ auftreten, kommt einem naturalistischen Fehlschluss gleich, zumal ohnehin fragwürdig ist, ob nicht auch natürliche Störungen durch den starken anthropogenen Einfluss verstärkt werden. Bereits in der Ökologie selbst werden Störungstheorien kontrovers diskutiert (vgl. Potthast 1999). Tierökologische Ergebnisse diesbezüglich in Bezug auf eine sentimentistische Naturschutzethik zu durchleuchten, stellt ein Forschungsdesiderat dar. Für den Zweck des hier angeführten Arguments wird auf sich negativ auswirkende Störungen fokussiert. Sich positiv auswirkende menschliche Störungen können durchaus gewünscht sein.

Mortalitätsrate wildlebender Tiere aufweisen (Woodroffe/Ginsberg 1998). Diese gilt es abzufedern.

Ebenso zentral sind sogenannte *Wildtierkorridore*. Dies sind Landschaftsstrukturen, die verschiedene Habitate miteinander verbinden, so dass wildlebende Tiere zwischen ihnen migrieren können. Im Bundesnaturschutzgesetz ist die Etablierung eines Biotopverbunds festgesetzt, welcher »die Bewahrung, Entwicklung und Wiederherstellung funktionsfähiger ökologischer Wechselbeziehungen« sichert (BNatSchG § 21). Ein solcher Biotopverbund muss funktionale Kohärenz, also Verbindungen, aufweisen. Diese Verbindungen können entweder in Form sogenannter Trittsteinbiotope oder als Korridore ausgebaut werden. Sie sind äußerst wichtig für Arten mit großem Raumanspruch sowie für migrierende Arten, die beispielsweise zwischen Sommer- und Winterhabitat oder zwischen Reproduktions- und Nahrungshabitat wechseln. Ohne Korridore sind aufgrund der hohen Zersiedelung der mitteleuropäischen Landschaft die jeweiligen Habitate voneinander isoliert und eine erfolgreiche Migration zwischen ihnen in der Regel erschwert. Klassische Beispiele für Wildtierkorridore sind Grünbrücken, die über Autobahnen führen, aber auch Hecken und Feldraine. Die Bedeutung eines funktionierenden Biotopverbunds mit ausreichend Verbindungen steht im Naturschutz außer Frage. In einer sentientistischen Naturschutzpraxis steht die weitere Etablierung eines solchen im Zentrum, da er zentral ist für das Wohlergehen wildlebender Tiere.

In den Naturschutzzonen, in denen die Landschaftsentwicklung gemanagt wird, wie es in Naturschutzgebieten klassischerweise der Fall ist, ist ein *tierfreundliches Management* gefragt. Das heißt, dass wenn nach sorgfältigem Abwägen beispielsweise der Schluss gezogen wird, dass ein Populations-Management notwendig ist, nicht-letale Methoden angewendet werden müssen. Die Nutzung e.n.m. Tiere ist aufzugeben und lediglich dort zulässig, wo sie im Rahmen einer Beziehung auf Augenhöhe möglich ist. Ein solches Beispiel im Naturschutz-Kontext ist das Ansiedeln von Schafen, um eine Offenlandschaft frei von Verbuschung zu halten und als Artenschutzmaßnahme, um zum Beispiel biodiversitätsreiche Kalkmagerrasen auf der Schwäbischen Alb durch Schafweide zu erhalten (Holtmeier 2002, 283). Hierbei kann ein vorsichtiges Scheren der Tiere, um ihre Wolle zu verwenden, zulässig sein, sofern sie nach wie vor an die klimatischen Bedingungen angepasst sind.¹⁷⁹ Die Tötung der Tiere und ihres Nachwuchses zur Fleischgewinnung dagegen ist nicht zulässig.

Setzt man, wie oben gefordert, den Fokus auf Individuen, führt das dazu, dass auch die empfindungsfähigen *Individuen häufiger Arten* von Bedeutung sind und in Naturschutzbemühungen nicht ignoriert werden können. Da Naturschutz zudem längst nicht nur den Schutz (primärer oder sekundärer) Wildnis zum Ziel hat, sondern ebenso den Schutz kulturlandschaftlicher Ökosysteme und wichtiger kleinmaßstäblicher Naturgebiete, können auch naturnahe Flächen in Städten in den Blick fallen. Dies gilt es besonders hervorzuheben, da eine Mitgestaltung des urbanen Raums bisweilen nicht als Aufgabe des Naturschutzes angesehen wird. Hier wird entsprechend das breite Feld der Landschaftsplanung adressiert, wobei das Konzept *Animal-Aided Design* (AAD) eine hilfreiche Methode darstellt. Dieses wurde entwickelt, um bereits in Städten lebende Tierindividuen zu schützen und um neue anzusiedeln. Bei vielen Arten hat sich eine sogenannte Verstädterung der Art vollzogen, so dass ehemals in naturnahen Gebieten lebende Tiere sich an das Leben in Städten angepasst haben und diese besiedeln (Holtmeier 2002, 290). Mithilfe von AAD sollen die Interessen der in Städten lebenden e.nm. Tiere von Anfang an in die Stadtplanung integriert und Nischen für sie geschaffen werden mit dem Ziel, e.nm. Tiere dauerhaft in städtischen Freiräumen anzusiedeln (vgl. Hauck/Weisser 2015).

Zusammenfassend ist für die Etablierung einer sentientistischen Naturschutzpraxis notwendig, dass

1. ein Paradigmenwechsel stattfindet vom Fokussieren auf Arten als schützenswerte Ganzheiten auch auf empfindungsfähige Individuen als schützenswerte Einheiten, die eine Art konstituieren,
2. Habitatschutz, der tierlichen Individuen das Überleben sichert, (noch) verstärkt(er) in den Blick genommen wird und in diesem

¹⁷⁹ Anders als das ›Erzeugen‹ von Milchprodukten oder Eiern, wird ein (vorsichtiges) Scheren der Wolle im hier vertretenen tierethischen Ansatz als akzeptabel angesehen, sofern die e.nm. Tiere in freien Naturlandschaften leben und nicht in Ställen gehalten werden, und anschließend nicht frieren. Der Unterschied bei Milchprodukten und Eiern liegt darin, dass sie einen massiven Eingriff in weibliche Reproduktionszyklen darstellen und aufgrund der Beschaffenheit (Muttermilch für den Nachwuchs sowie das im Lauf der Oogenese entstehende ›Mittel‹ zur Fortpflanzung) ihre Nutzung anders bewertet werden sollte als die Nutzung von Haarkleid, welches nicht durch Tötung gewonnen wird (im Unterschied zu Pelz). Wolle von geschorenen Schafen wird auch in bestimmten *Farmed Animal Sanctuaries*, die Tierausbeutung gänzlich ablehnen, verkauft, um unter anderem damit ihre laufenden Kosten zu decken (Donaldson/Kymlicka 2015, 70, EN 31).

Zusammenhang (noch) mehr Schutzgebiets-Kernzonen und Wildtierkorridore ausgewiesen werden,

3. Managementmaßnahmen getroffen werden, die die Interessen empfindungsfähiger nichtmenschlicher Tiere ernsthaft berücksichtigen,
4. auch die Individuen häufiger Arten empfindungsfähiger nichtmenschlicher Tiere als schützenswert erachtet werden, ebenso wie kleinmaßstäbliche, wildnisferne Naturgebiete wie zum Beispiel in Städten.

Im Hinblick auf das *Mensch-Tier-Verhältnis* bringt eine solche modifizierte Naturschutzpraxis starke Änderungen mit sich. Gemäß dem hier vertretenen tierethischen Ansatz ergeben sich gegenüber e.nm. Tieren verschiedene naturschutzrelevante Pflichten. Es müssen mehr finanzielle und personelle Mittel in die Prävention des (oft menschenverschuldeten) Einbringens ›invasiver‹ Arten investiert werden, damit daraus potentiell resultierende Verdrängungsszenarien empfindungsfähiger Individuen nicht stattfinden. Haben sich neue, schaden-anrichtende Arten etabliert, müssen mehr Mittel in die Erforschung und Durchführung nicht-letaler Methoden der Populationsreduktion investiert werden, da diese gefordert sind, sollte es sich um empfindungsfähige ›Neulinge‹ handeln. Ebenso bedarf es Investitionen in den Ausbau weiterer Schutzgebiete mit Kern- und Pufferzonen sowie des Ausbaus und der Erforschung geeigneter Korridore. Die Fragen, wie diese Mittel zu generieren sind bzw. wer für sie aufkommen sollte, stellen ein Forschungsdesiderat dar. Fest steht jedoch, dass die genannten Maßnahmen notwendig sind, um e.nm. Tieren im Bereich Naturschutz gerecht zu werden.

Für Städteplaner_innen ergibt sich die Pflicht, die Interessen e.nm. Tiere in ihre Planung miteinzubeziehen, zum Beispiel mithilfe von Methoden wie AAD. Städtebewohnende Menschen sind in der Pflicht, die tierlichen Mitbewohner zu akzeptieren und auf Vertreibungsmaßnahmen zu verzichten, sofern keine gesundheitlichen Risiken bestehen. Sollten diese bestehen, sind auch hier nicht-letale Methoden wie Umsiedlung gefordert.

Wie in Kapitel 4.4 ausgearbeitet, bestehen die Pflichten, wildlebenden empfindungsfähigen Tieren in Notsituationen Beistand zu leisten, sofern Menschen in irgendeiner Art und Weise für die Notsituation mitverantwortlich sind. Das können zum Beispiel Maßnahmen der Wildtier-Rehabilitierung sein, wenn verletzten wildlebenden Tieren geholfen wird und sie nach ihrer Genesung wieder

einem selbstbestimmten Leben in ›der Natur‹ überlassen werden. Gegenwärtig werden solche Maßnahmen häufig als konträr zu Naturschutzziele angesehen. Es besteht das Vorurteil, Individuen, die Hilfe benötigen, wären im evolutionären Sinne in schlechter Verfassung und sollten an der Reproduktion gehindert werden, um einen ›fitten‹ Genpool der Art zu erhalten (vgl. Aitken 2004, 134). Diese Tiere können durchaus geeignete Gene haben, die an die jeweiligen Lebensbedingungen ideal angepasst sind, und trotzdem in einen (häufig menschenverursachten) Unfall verwickelt werden. Wenn sie die Verletzung und Pflege überleben und wieder erfolgreich ein Leben in ihrem Habitat aufnehmen, dann kann man, so Gill Aitken, im Gegenteil sogar davon ausgehen, dass es besonders ›fitte‹ Individuen sind. »If an animal is to survive not only its debility but rehabilitation too, it must be an animal that is well designed for survival.« (Aitken 2004, 135) Beistand für wildlebende Tiere ist nicht konträr zur Naturschutzpraxis, da den Individuen, die eine Art konstituieren, geholfen wird und da das Vorurteil, es könnte dem Genpool der Art schaden, zu verwerfen ist.

Mit den sich ergebenden Pflichten geht ein geänderter Blick auf e.nm. Tiere einher, was für eine Änderung hin zu einem respektvolleren Mensch-Tier-Verhältnisses notwendig ist. Es folgt daraus jedoch nicht, dass auf jegliche durch gegenwärtige Tierhaltung gewonnene Vorteile verzichtet werden muss. Es ist denkbar, dass in einer gerechten Interspezies-Gesellschaft e.nm. Tiere ›Dienstleistungen‹ übernehmen und dafür auf eine ihnen nützliche Art entlohnt werden (vgl. Kap. 7). Naturschutzfachlich kann hierfür zum Beispiel das Ausbringen von Populationen großer Pflanzenesser in Offenlandschaften stehen, die durch die e.nm. Tiere am Verbuschen gehindert werden. Das Offenhalten der Landschaft kann dabei als eine Art Dienstleistung angesehen werden, die die pflanzenessenden Tiere erbringen, wofür sie im Gegenzug durch das Bereitstellen geeigneter Habitats und gegebenenfalls durch Zufüttern in harten Wintern (mindestens in Gebieten, die ohnehin einem Management unterworfen sind) entlohnt werden.

In der *NE-Debatte* sind e.nm. Tiere gegenwärtig vor allem als Arten repräsentiert, nicht als Individuen (vgl. Kap. 1). Dies ist, mindestens in Teilen, der anthropozentrischen Ausrichtung der *NE-Debatte* geschuldet und stimmt überein mit der anthropozentrischen Ausrichtung des Naturschutzes, der ebenfalls auf Arten statt Individuen fokussiert. Wie in dieser Arbeit begründet wird, müssen e.nm.

Tiere auch als Individuen in Ansätze Nachhaltiger Entwicklung einbezogen werden und ihre Interessen ernsthaft berücksichtigt werden. Diese Forderung ist unabhängig von der Ausrichtung des Naturschutzes. Die Perspektive auf e.nm. Tiere, die in der Naturschutzpraxis vertreten wird und die, die in der NE-Debatte überwiegend vertreten wird, mögen aber in einer gewissen Wechselwirkung stehen. Naturschutz-Akteur_innen unterstützen die Forderungen einer NE-Transformation, auch wenn Vorstellungen, wie diese vonstattengehen kann und soll, variieren, und NE-Akteur_innen sehen im Naturschutz mindestens in Form des Ökosystemschutzes eine für NE wichtige Praxis. Findet also in einer der beiden Debatten der geforderte Paradigmenwechsel bezüglich der Sichtweise auf e.nm. Tiere statt, wird die Sichtweise in der jeweils anderen Debatte und ihren Akteur_innen dadurch zwangsläufig beeinflusst sowie viele Annahmen in Frage gestellt und neu aufgesetzt werden.

Wie der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) in seinem Gutachten *Der Umzug der Menschheit: Die transformative Kraft der Städte* (2016) gezeigt hat, sind Städtebau, -planung und -entwicklung wichtige Aspekte für eine NE-Transformation. Bislang ist die Frage, wie diese gestaltet werden müssen, um auch den Interessen dort lebender (bzw. sich dort gerne ansiedelnder) e.nm. Tiere gerecht zu werden, außen vor gelassen. Durch kleinmaßstäbliche Naturschutzmaßnahmen, wie auch Thomas Kirchhoff (2017, 37) die Entwicklung von mehr »kleinen Wildnissen« in urbanen Gebieten fordert, können diese Interessen jedoch in Städtebau, -planung und -entwicklung integriert werden (wie AAD bereits exemplarisch aufzeigt).

6.6.2 Ausbau einer möglichst tierfreundlichen Landwirtschaft, Weiterentwicklung des bio-vegane Landbaus sowie Weiterentwicklung veganer/ vegetarischer Nahrungsmittel

Die landwirtschaftliche Nutzung e.nm. Tiere ist ein Aspekt, der das gegenwärtige Mensch-Tier-Verhältnis maßgeblich prägt. Soll sich an diesem Verhältnis etwas ändern zugunsten gerechter Interpezies-Gesellschaften, ist die Landwirtschaft folglich eine wichtige Stellschraube. Es muss an einer *tierfreundlichen Landwirtschaft* gearbeitet werden. Aus egalitär-sentimentalistischer Perspektive bedeutet

eine Landwirtschaft, die e.n.m. Tieren als Individuen gerecht wird, *bio-vegane Landwirtschaft*, die die Prinzipien der ökologischen Landwirtschaft mit denen des Veganismus verbindet. Eine bereits kurzfristig umsetzbare Lösung einer tierfreundlichen Landwirtschaft stellt der weitere Ausbau ökologischer Landwirtschaft dar. Die Differenz liegt darin, dass in der bio-vegane Landwirtschaft ökologische Landwirtschaft ohne Tierhaltung und ohne jegliche Nutzung tierlicher Erzeugnisse umgesetzt wird.¹⁸⁰ Eine »Zwischenstufe« stellt die ökologische Landwirtschaft ohne Tierhaltung dar, die jedoch auf Dünger aus Tier-Faeces (Kot),¹⁸¹ aber auch aus tierlichem Knochen-, Blut- oder Fleischmehl als organischem Dünger angewiesen ist (Rotenberg/Lamla 2014). Es existieren auch Formen nicht-ökologischer Landwirtschaft, die ebenso tierfreundlich sind wie die ökologische, da sie in Bezug auf das Wohlergehen der gehaltenen sogenannten Nutztiere die gleichen Maßnahmen umsetzen. So zum Beispiel die Betriebe, die dem NEULAND e.V. »für besonders tiergerechte und umweltschonende Nutztierhaltung« (Preußner 2014, 404) zugehören. Ökologische Landwirtschaft ist dennoch stets tierfreundlicher, da durch den Verzicht auf Pestizide weniger wildlebenden Tieren geschadet wird, weshalb vegane Landwirtschaft auch stets bio-vegan betrieben wird und mir kein vegan wirtschaftender Agrar-Betrieb bekannt ist, der nicht ökologisch wirtschaftet.

¹⁸⁰ Damit muss – je nach Auffassung von wünschenswerten Mensch-Tier-Verhältnissen – nicht einhergehen, dass e.n.m. Tiere nicht mehr präsent sein dürfen, um auf Landschaften und für die Landwirtschaft bedeutende Prozesse einzuwirken. Gemäß dem in dieser Arbeit geforderten Interspezies-Zusammenleben (vgl. Kap. 7) sollten beispielsweise kultivierte Bienenvölker (deren Empfindungsfähigkeit kontrovers diskutiert wird) nicht einfach abgeschafft werden. Ihrer für Obstlandwirt_innen wichtigen Bestäubungstätigkeit können und sollen sie weiterhin nachkommen, lediglich der Honig sollte den Bienen selbst überlassen werden. Die Bestäubungstätigkeit kann als eine Art Dienstleistung der Bienen betrachtet werden, für die sie mit Lebensraum entlohnt werden. Ähnliches gilt für Herbivore, die gegenwärtig durch Weidetätigkeiten Offenlandschaften vor Verbuschung schützen (ausführlicher dazu in Kap. 7).

¹⁸¹ Ich vertrete die Auffassung, dass diese auch genutzt werden können, ohne dass eine Verdinglichung e.n.m. Tiere stattfinden muss und dass die Nutzung tierlicher Faeces nicht im Widerspruch zu einer gerechten Interspezies-Gesellschaft steht. Entsprechend sollte diese nicht gänzlich aus der bio-vegane Landwirtschaft ausgeklammert werden, vor allem dann nicht, wenn durch sie eine flächendeckendere Etablierung derselben möglich wäre. Im bio-vegane Landbau wird dies gegenwärtig jedoch abgelehnt.

Wird ökologische Tierhaltung als potentielle Lösung für tierfreundliche Landwirtschaft angesehen, fußt dies auf tierschutzethischen Annahmen wie der, dass unnötiges Leid verhindert werden soll (vgl. Kap. 4.3), e.n.m. Tiere jedoch in der Werte-Hierarchie moralischer Werte unter den Menschen stehen. Tierfreundlich ist diese Form der Landwirtschaft insofern, da Tierhalter_innen, um als ökologisch zertifiziert zu werden, Freilandzugang gewährleisten, Mindeststandards sogenannter artgerechter Tierhaltung einhalten und Tiertransporte kurzhalten müssen (vgl. Wunder 2014). Ein ganz spezielles Beispiel sehr tierfreundlicher ökologischer Betriebe stellen die *Ahimsa Betriebe* in Großbritannien dar, die »schlachtungsfreie Milch« erzeugen, wobei die Kälber gemeinsam mit den Kühen gehalten, keine Bullenkälber, Bullen sowie »Milchkühe« geschlachtet und die Kühe von Hand gemolken werden.¹⁸²

Auch wenn ökologische (und besonders die Ahimsa-) Tierhaltung in der Regel der konventionellen vorzuziehen ist, um e.n.m. Tieren ein besseres Leben zu gewährleisten, ist die Tierhaltung an sich nicht im Einklang mit sentientistischen Positionen, denen ein egalitäres Selbstwert-Verständnis zugrunde liegt. Bei diesem ergeben sich moralische Konflikte dort, wo auf beiden Seiten gleich stark zu gewichtende Interessen betroffen sind. Innerhalb der Tierrechts- und Tierbefreiungsethik wird angezweifelt, dass das im Fall der Tierhaltung zu landwirtschaftlichen Zwecken der Fall ist. Die betroffenen Interessen der Tiere (wie Leben, sozialer Kontakt zum Nachwuchs oder Bewegungsfreiraum) werden als gewichtiger angesehen als die der davon profitierenden Menschen (vgl. Bossert 2018c). Zudem lässt das Besitzen von moralischen Individual-Rechten nicht zu, nur als Produkt oder Produktionsmaschine verdinglicht zu werden. Egalitär-sentientistische Positionen fordern, eine Landwirtschaft ohne Tierhaltung anzustreben, vorzugsweise in der Form bio-veganer Landwirtschaft, und auch ökologische Tierhaltung stellt keine Lösung dar, solange in ihr e.n.m. Tiere genutzt und getötet werden (ebd.).

An der Umsetzbarkeit und verschiedenen Methoden der bio-veganen Landwirtschaft wird an unterschiedlichen Orten intensiv geforscht (vgl. Mettke 2015). Die aktuelle Verbreitung derselben ist eher gering, nimmt jedoch zu. Seit 2017 können sich Betriebe erstmals die bio-vegane Wirtschaftsweise zertifizieren lassen mit dem

¹⁸² Vgl. <https://www.ahimsamilk.org/who-we-are> (zuletzt geprüft am 04.03.2022).

Gütesiegel »Biozyklisch-veganer Anbau«, welches international gleichwertig dem EU-Bio-Siegel anerkannt ist. Dieses Zertifikat ist seit Ende 2017 als von der Internationalen Vereinigung der ökologischen Landbaubewegungen (IFOAM) akkreditierter veganer Ökostandard weltweit einsetzbar. 2018 haben sich in Deutschland zwei Betriebe zertifizieren lassen, bio-vegan wirtschaftende Betriebe und Projekte ohne Zertifikat gibt es in deutlich höherer Anzahl.

Befürworter_innen der bio-veganen Landwirtschaft sehen zahlreiche Vorteile, die diese gegenüber herkömmlicheren Wirtschaftsweisen aufweist.¹⁸³ Aus tierethischer Sicht ist zum einen der Verzicht auf das Halten e.n.m. Tiere zur Nutzenerzeugung und Gewinnerzielung hervorzuheben. Daneben finden sich allerdings auch weitere positive Auswirkungen für e.n.m. Tiere. Im bio-veganen Landbau wird nicht nur auf das Wohlergehen sogenannter Nutztiere abgezielt, sondern auch das Wohlergehen wildlebender Tiere mitgedacht. Daher ist solchen Betrieben daran gelegen, ökologische Ausgleichsflächen zur Schaffung von Biotopen für dieselben zu gewinnen (Schwerdtner 2019). Solche Biotope sind zum Beispiel Hecken, Sträucher und Bäume sowie Wasserläufe, Teiche und Tümpel, die neben Ackerflächen angelegt werden können, um wildlebenden Tieren als Rückzugsort zu dienen und dabei zusätzliche Ökosystem-Funktionen zu übernehmen. Wiesen und andere Grünlandflächen können ebenso wertvolle Biotope darstellen und gehen in ihrem Nutzen weit über den der Weidewirtschaft hinaus. Artenreiche Wiesen dienen vor allem zahlreichen Insekten und anderen nichtmenschlichen Tieren als Habitat, Nahrungsquelle und Brutplatz. Wichtig ist hierbei, dass solche Wiesen, wie auch Ackerflächen, nicht während der Brutzeit bodenbrütender Vögel gemäht werden und dass sie von innen nach außen gemäht werden, damit e.n.m. Tiere zum Rand hin flüchten können (ebd.). All diese Biotope können zusätzlich ergänzt werden durch Nisthilfen für Vögel und Fledermäuse, sogenannten Insektenhotels

¹⁸³ Dies gilt auch für die sogenannte Permakultur, die eine mit dem Veganismus kompatible Form der Bewirtschaftung darstellt (vgl. <https://goveganic.net/article68.html?lang=en>, zuletzt geprüft am 04.03.2022). Permakultur ist entwickelt worden als Konzept für Landwirtschaft und Gartenbau, in dem natürliche Ökosysteme und Kreisläufe nachgeahmt werden (Morel et al. 2019). Befürworter_innen sehen darin einen wichtigen Beitrag zur Nachhaltigen Entwicklung (ebd.). Da jedoch bereits die bio-vegane Landwirtschaft ein komplexes Feld darstellt, wird eine Untersuchung der (veganen Form von) Permakultur an dieser Stelle ausgeklammert und die Untersuchung ihrer Vorteile für NE als Forschungsdesiderat mitgenommen.

sowie Sitzhilfen für Greifvögel (Rotenberg/Lamla 2014). Diese sind sowohl im ländlichen Raum nahe den Ackerflächen als auch in Städten sinnvoll. Um keinen Stadt – ländlichen Raum-Dualismus im Hinblick auf landwirtschaftliche Erzeugung von Nahrungsmitteln aufrechtzuerhalten, ist es sinnvoll, auch Städte als Orte lokaler Lebensmittelproduktion anzusehen. Werden dadurch in urbanen Räumen vermehrt Grünflächen geschaffen, ist dies auch für nichtmenschliche Tiere von Vorteil, da ihnen dadurch mehr Lebensraum zur Verfügung steht. Es bestehen Ansätze wie Stadtteilgärten, Urban Gardening, Vertical Farming¹⁸⁴ und Animal Aided Design (vgl. Schwerdtner 2019), die bei weiterer und großflächigerer Etablierung zum Aufheben des beschriebenen Dualismus sowie zu einer (wenn auch sehr kleinmaßstäblichen) tierfreundlichen Landwirtschaft beitragen können.

Wie in den letzten Jahren sowohl wissenschaftlich (vgl. Boscardin 2017; Gjerris 2015; Kemmerer 2015; Steinfeld et al. 2006; Twine 2010a, 127–143), populärwissenschaftlich (vgl. Heinrich-Böll-Stiftung et al. 2018; Foer 2012) als auch in klassischen Medien wie Zeitungen (vgl. Böhm et al. 2019; Radisch 2010) viel diskutiert wurde, ist die Haltung e.n.m. Tiere zur Erzeugung von Fleisch und Milchprodukten mit zahlreichen ökologischen Problemen verbunden. Es werden große Mengen an Treibhausgasen emittiert, Primär-Wälder werden abgeholzt, um Fläche zum Tiernahrungsmittelanbau zu gewinnen, was sich sowohl negativ auf das Klima als auch auf die Biodiversität auswirkt und irreversibel ist, Antibiotikarückstände werden ins Grundwasser eingetragen und vieles mehr (vgl. als nach wie vor wichtigste Studie dazu Steinfeld et al. 2006; vgl. auch Kap. 1). Zudem ist der Umweg, pflanzliche Lebensmittel als Tiernahrung zu verwenden, anstatt sie direkt als Nahrung für Menschen zu nutzen oder auf den Flächen andere pflanzliche Nahrungsmittel zum direkten Verzehr anzubauen, äußerst ineffizient und ein Hindernis dafür, Hunger in bestimmten Weltregionen zu bekämpfen.¹⁸⁵ Nimmt man von der Tierhaltung zur Lebensmittelproduktion Abstand, so reduziert oder eliminiert man diese Probleme. Der bio-vegane Landbau sieht sich mit diesen Problematiken entsprechend nicht konfrontiert. Zusätzlich dazu ergeben sich weitere ökologisch positive Auswirkungen aus ihm.

¹⁸⁴ Vgl. weiterführend zur vertikalen Landwirtschaft Despommier 2010; 2011; Podmirseg 2016.

¹⁸⁵ Zwei Drittel des globalen Ackerlands wird genutzt, um Tiernahrung darauf anzubauen (Bommert et al. 2019).

Es werden bodenschonende Verfahren angewandt und durch die (angestrebte) Verwendung von lange gelagertem pflanzlichen Kompost wird die Bodenfruchtbarkeit stark verbessert (Bommert et al. 2019). Die Düngung mit pflanzlicher Humuserde anstatt mit tierlichen Fäkalien dient zudem dem Gewässerschutz, da Gülle und Jauche neben Fäulnisbakterien oft wasserlösliche Nährstoffe enthalten, die ausgewaschen werden und in Oberflächengewässer oder das Grundwasser gelangen (ebd.).

Die hier (und in Kapitel 1) angesprochenen Aspekte Klima-, Boden- und Flächenschutz zeigen, dass der bio-vegane Landbau nicht lediglich als Nischenaktivität gesehen werden sollte, sondern als zukunftsweisende Form der Landwirtschaft, die es weiter auszubauen und zu erforschen gilt. Aus ihnen ergibt sich zudem ein weiterer Grund, bio-vegane Landwirtschaft der ökologischen Landwirtschaft mit Tierhaltung vorzuziehen. ›Tierprodukte‹ aus ökologischer Haltung haben teilweise einen negativeren Einfluss auf das Klima als diejenigen aus industrieller Haltung, da die e.n.m. Tiere mehr Nahrung benötigen und Platz einnehmen sowie länger leben, wodurch sie im Fall von Kühen größere Mengen Methan und Stickstoffoxide emittieren (Stănescu 2013, 101–102; Kemmerer 2015, 40).

Environmentalists warn that the chemicals and sicknesses which plague animal factories can also contaminate soil, water, animal products, and our own bodies. These concerns about factory farms are warranted. But ecological problems don't stop there. A cow with access to fresh air and pasture is still a cow, and cows need plenty of water and food [...]. The rumination of cows produces methane gas, which matches the global warming potential of carbon dioxide 21 times over. And the animal-based farm uses far more land than that taken by the growing of vegetable crops and the use of sloped areas for fruit trees. [...] Designing campaigns around more space for animals destined to end up on plates at trendy restaurants and pricey grocers is environmental malpractice. (Hall 2005, ohne Seitenangaben)

Zum anderen zeigen diese Aspekte auch die Notwendigkeit, vegane/vegetarische Lebensmittel weiterzuentwickeln und gesamtgesellschaftlich attraktiv(er) zu vermarkten.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Die Notwendigkeit hierfür fußt zentral auf der dadurch erreichten Vermeidung tierlicher Verdinglichung und tierlichen Leidens. Die Argumentation für diese Vermeidung findet sich in Kapitel 4 und wird hier vorausgesetzt.

So verursacht beispielsweise ein veganer Burger des jüngst sehr erfolgreichen US-amerikanischen Start-up-Unternehmens *Beyond Meat* 90 % weniger Treibhausgase als ein vergleichbarer Burger aus Rindfleisch. Der Beyond Meat-Burger verbraucht 46 % weniger Energie, hat 99 % verringerte Auswirkungen auf Wasserknappheit und benötigt für seine Herstellung 93 % weniger Landfläche als der vergleichbare Rindfleisch-Burger (Heller/Keoleian 2018). Der große Erfolg des Unternehmens hängt mit dem Trend zu einer steigenden vegan/vegetarischen Ernährung in westlichen Gesellschaften zusammen. Die Anzahl der vegan und vegetarisch lebenden Menschen nimmt in Deutschland (und anderen westlich geprägten Ländern) stetig zu. Gegenwärtig ernähren sich in Deutschland rund 8 Millionen Menschen vegetarisch und 1,3 Millionen Menschen vegan. Laut Schätzungen kommen jeden Tag etwa 2.000 Vegetarier_innen sowie 200 Veganer_innen hinzu.¹⁸⁷ Entsprechend stellen vegane/vegetarische Produkte einen attraktiven Markt für Unternehmen dar, die dadurch Gewinne erzielen können.

Laut Marktforschungsinstitut Nielsen hat der Umsatz mit Veggie-Produkten im Lebensmitteleinzelhandel und in Drogeriemärkten ein neues Rekordhoch erreicht. 960 Millionen Euro wurden von 2017 bis 2018 mit veganen und vegetarischen Lebensmitteln umgesetzt. Das ist ein Umsatzplus von 30 % gegenüber demselben Zeitraum des Vorjahres. Die Discounter konnten ihre Jahresumsätze um mehr als ein Drittel steigern, während der klassische Lebensmitteleinzelhandel eine Umsatzsteigerung um 23 % mit Veggie-Produkten verzeichnete. (ProVeg International 2019, vgl. Fußnote 187)

Trotz dieser Tendenzen ist mindestens der Veganismus nicht in ›der Mitte der Gesellschaft‹ angekommen, sondern findet vor allem Anklang im ›hippen‹ urbanen Raum und bei jungen Menschen höheren Bildungsniveaus. Vegan lebende Menschen sind nach wie vor Diskriminierungen ausgesetzt (vgl. Bendl et al. 2019; vgl. unten) und es bestehen zahlreiche Vorurteile gegenüber dieser Lebensform und mit ihr zusammenhängenden Produkten. Diese abzubauen ist eine wichtige Entwicklung, wenn eine tierethische NE-Theorie – wie hier gefordert – in die ›lebensweltliche‹ Praxis umgesetzt werden soll.

Dafür ist eine entsprechende Vermittlung und Kommunikation notwendig. Essentiell ist es, den Kauf solcher Produkte und die

¹⁸⁷ Vgl. <https://proveg.com/de/pflanzlicher-lebensstil/vegan-trend-zahlen-und-fakten-zum-veggie-markt/> (zuletzt geprüft am 03.03.2022).

Änderungen im Lebensstil, die sich durch eine (stärker) vegetarische oder vegane Lebensführung ergeben, nicht als Verlust, sondern als Gewinn aufzuzeigen. Wie Gerhard Reese et al. (2020) zeigen, stehen Menschen Änderungen, die mit einem *weniger* an irgendetwas einhergehen, sehr negativ gegenüber. Für den Erfolg von beispielsweise politischen Maßnahmen ist daher eine positive Rahmung zentral. Dabei geht es nicht um manipulierende Werbung, sondern um eine respektvolle Repräsentation in der Debatte. Dieser mangelt es bisweilen, wenn auch zum Teil nicht durch offene Ablehnung der Produkte, sondern durch den Gebrauch negativ konnotierter Begrifflichkeiten. Zum einen wird bei der medialen Besprechung veganer/vegetarischer Lebensmittel häufig darauf hingewiesen, dass eine ›extreme‹ oder ›radikale‹ vegane Ernährung ungesund sei. Die Verwendung der Begriffe *extrem* bzw. *radikal* werden einem tierethischen Veganismus nicht gerecht, vor allem, da die dahinterliegenden Argumente in der Regel nicht genannt werden. Offenbart wird dagegen die uninformierte bis negative Einstellung der Autor_innen (vgl. Bendl et al. 2019). Zum anderen verweist beispielsweise die Debatte darum, den Begriff ›Milch‹ für Getränke auf Soja-, Hafer- und anderer pflanzlicher Basis zu verbieten und nur für tierliche ›Produkte‹ verwenden zu dürfen, auf den gesellschaftlichen Bias zugunsten der Nutzung e.n.m. Tiere.¹⁸⁸ Ein konsequenter Gebrauch der Begrifflichkeit dessen, was das Produkt tatsächlich darstellt, wird lediglich für die pflanzlichen Produkte gefordert. Würde man dies auch konsequent für die tierlichen einfordern, müsste von Kuh-, Schaf- und Ziegen-Muttermilch gesprochen werden. Dieser Begriff würde gesellschaftlich vermutlich auf Irritation und Ablehnung stoßen, da er deutlich macht, dass es sich bei dem zur Gewohnheit gewordenen Lebensmittel um die Muttermilch eines anderen Säugetiers handelt.

Bei der Weiterentwicklung veganer/vegetarischer Produkte ist folglich nicht lediglich das Entwickeln und Vermarkten neuer Produkte gefragt, sondern auch Strategien, wie diese Produkte möglichst viele Konsument_innen ansprechen und überzeugen können, und wie die mit ihnen und der veganen/vegetarischen Lebensweise verknüpften Vorurteile abgebaut werden können. Für letzteres kann eine gewinnbringende Strategie sein, das Angebot veganer Speisen in

¹⁸⁸ Dieser Bias wird durch den sogenannten landwirtschaftlichen Exeptionalismus, welcher die (gegenwärtig stark auf Tierhaltung aufbauende) Landwirtschaft im Vergleich zu anderen Wirtschaftszweigen massiv bevorteilt, gestärkt. Vgl. dazu Blattner 2020; Eisen 2020; Ladwig 2021, 170.

Kantinen, Mensen und Restaurants zu erweitern und als Normalität anzubieten. Gegenwärtig werden vegane Mahlzeiten in Kantinen und Mensen häufig an einer separierten Ausgabe angeboten, die das Gefühl vermittelt, dieses Gericht sei für diejenigen mit speziellen Wünschen oder Unverträglichkeiten, und es wird meist nur von denen aufgesucht, die speziell danach suchen (vgl. Bendl et al. 2019). Dies steht konträr dazu, vegane Mahlzeiten als Normalität und als gleichwertig zu Fleischgerichten anzubieten, was aufgrund der besseren Klimabilanz pflanzlicher Produkte im Vergleich zu tierlichen ›Produkten‹ im Interesse einer Transformation hin zu NE ist.

Ein weiterer Ausbau bio-vegane Landwirtschaft und der vegane/vegetarischen Produktpalette kann sich in vielfältiger Weise auf das *Mensch-Tier-Verhältnis* auswirken. Werden sie als gängige Landwirtschaftsweise und Form der Ernährung angesehen, fördert dies den gesellschaftlichen Dialog darüber, dass e.n.m. Tiere nicht als Waren, sondern als Individuen betrachtet werden sollten. Modelle gerechter Interspezies-Gesellschaften, die gegenwärtig utopisch anmuten (vgl. Kap. 7), erscheinen dadurch realistischer. Für zahlreiche einzelne Tierindividuen bedeutet das, dass ihnen die Enge, die Trennung vom Nachwuchs, die durch spezielle Züchtungen generierten Schmerzen und andere negativen Auswirkungen, die je nach Haltung mehr oder weniger stark auftreten, erspart bleiben. Es wird aber auch zur Folge haben, dass etliche Tierindividuen schlichtweg nicht existieren, da die permanente Reproduktion tierlicher Individuen zur Gewinnerzielung unterbleiben bzw. reduziert wird.¹⁸⁹ Wie im Naturschutz bedeutet das jedoch nicht, auf jegliche durch gegenwärtige Tierhaltung gewonnenen Vorteile verzichten zu müssen. Auch in der Landwirtschaft sind *Dienstleistungen* durch e.n.m. Tiere denkbar, wie zum Beispiel die Bereitstellung ihrer Faeces als Dünger, wenn sie in einem bestimmten Areal frei leben (vgl. Fußnote 181; vgl. Blattner/Bossert 2022 dazu, dass das erzwungene ›Bereitstellen‹ von Muttermilch, Eiern

¹⁸⁹ Die moralphilosophische Frage, ob diese e.n.m. Tiere durch Nicht-Zeugung geschädigt werden oder ob man Individuen überhaupt schädigt, die jenseits der sie ›schädigenden‹ Bedingungen gar nicht existieren würden, führt zur Debatte um das sogenannte *Non-Identity Problem*. Aus tierethischer Perspektive setzt sich – als eine von vielen Tierethiker_innen – Palmer (2011; 2012) damit auseinander. Die Beantwortung dieser kontroversen Frage kann hier ausgeklammert werden, da innerhalb der hier vertretenen tierethischen Position das Züchten e.n.m. Tiere für menschliche Verwertungszwecke per se moralisch falsch ist, unabhängig davon, ob dem Individuum dadurch ein Schaden (im moralphilosophischen Sinne) zugefügt wird oder nicht.

oder toter Körper jedoch nicht als Form von Dienstleistung gesehen werden kann).

In Bezug auf die *Debatte um Nachhaltige Entwicklung* unterstützen die Auswirkungen, die sich aus einer Förderung des bio-vegane Landbaus und von veganen/vegetarischen Produkten ergeben, einerseits bereits bestehende Argumentationslogiken, andererseits stehen sie konträr zu einigen von ihnen. Die Forderung nach mehr bio-vegane Landbau und veganen/vegetarischen Produkten/Mahlzeiten steht im Einklang mit Argumenten der Dringlichkeit von Klimaschutzmaßnahmen und Ökosystemschutz, damit eine Transformation zu NE gelingen kann.

Sie steht jedoch konträr zu Positionen, die sich für ›sustainable meat‹ (nachhaltiges Fleisch) aussprechen und zum Versuch, e.nm. Tiere züchterisch oder gentechnisch so zu modifizieren, dass ihre Haltung ökologisch weniger problematisch wird. Viele NE-Ansätze halten es für zielführend, tierliche ›Produkte‹ aus kleinbäuerlicher, artgerechter, regionaler Haltung zu konsumieren, um damit die ökologischen Probleme der industriellen Tierhaltung zu umgehen. Dies kann nach dem hier entwickelten NE-Verständnis jedoch nicht als nachhaltig gelten. Zum einen, da ökologische oder kleinbäuerliche ›Tierprodukte‹ oftmals klimaschädlicher sind als die aus industrieller Erzeugung, was Vasile Stănescu (2011; 2013) für so manche Erzeugung von Eiern und Milchprodukten aufzeigt. Er zeigt ebenso auf, dass die Ersetzung roten Fleisches durch Gemüse an einem Tag in der Woche mehr klimaschädliche Treibhausgase reduziert als eine gesamte Ernährungsumstellung auf lokal produzierte Produkte. Zudem ist es ein Irrglaube, per se davon auszugehen, dass ein Produkt umso umweltschädlicher ist, je weiter es transportiert wurde. Um die Klimabilanz eines Produktes ziehen zu können, muss der gesamte Energieaufwand zu dessen Erzeugung, Verpackung, Konsumierung und gegebenenfalls Entsorgung einbezogen werden, nicht lediglich der Transportweg. Obwohl die tiefgefrorenen Fleischimitat-Burger von *Beyond Meat* per Schiff aus den USA nach Deutschland transportiert werden, ist ihre Klimabilanz besser als die der in Deutschland produzierten Rindfleischprodukte (Horsthemke 2019). Zum anderen spricht aus der hier vertretenen NE-Position gegen die Modifizierung e.nm. Tiere zu ›nachhaltigeren Produkten‹, dass diese Tiere nicht mehr als Waren angesehen werden sollten.

Der Versuch, e.nm. Tiere als umweltfreundlichere Produkte zu entwerfen, ist mit einer egalitär-sentimentalistischen Position nicht

vereinbar. Dass innerhalb der NE-Debatte Vorschläge für solche angeblich nachhaltigen Modifizierungen kursieren, ist – wie auch Richard Twine (2010a) aufzeigt (vgl. Kap. 3) – auf die Dominanz tierschutzethischer Perspektiven, die in eine anthropozentrisch ausgerichtete NE-Debatte aufgenommen werden, zurückzuführen. Leidvermeidung bzw. Schmerzreduktion sind durch züchterische oder gentechnische Modifikationen, die gleichzeitig umweltfreundlichere und gesündere »Produkte« generieren, durchaus denkbar. Sind e.nm. Tiere jedoch als Individuen mit moralischem Selbstwert, den es in gleicher Weise zu berücksichtigen gilt wie den von Menschen, in die NE-Debatte inkludiert, ist diese Option nicht länger zulässig.

Weitere Aspekte, die untermauern, wie nicht-nachhaltig die landwirtschaftliche Tierindustrie ist, sind die problematischen Arbeitsbedingungen von Schlachthofmitarbeitenden. Wissenschaftlich (vgl. Boscardin 2017; Fitzgerald et al. 2009; Pachirat 2011) und durch populäre Medien (vgl. Schorlau 2013 und bereits 1906 durch Sinclair) wurde vielfach aufgearbeitet, unter welchen Missständen Menschen aus marginalisierten Gruppen in Schlachthöfen arbeiten, welche physischen und psychischen Konsequenzen diese Arbeit mit sich bringt und inwieweit sie zur Reproduktion von zwischenmenschlicher Gewalt¹⁹⁰ beiträgt. Es sind also nicht ausschließlich ökologische Gründe und Argumente der Interspezies-Gerechtigkeit, nach denen die landwirtschaftliche Tierindustrie nicht als nachhaltig gelten kann, sondern ebenfalls Argumente (menschlicher) Intraspezies-Gerechtigkeit. Da auch e.nm. Tiere aus ökologischer Landwirtschaft teilweise in den gleichen Schlachthöfen getötet werden wie diejenigen aus industrieller Landwirtschaft (Stănescu 2013, 103), spricht dies ebenfalls für die Potentiale bio-veganer Landwirtschaft, eine Transformation hin zu NE voranzutreiben.

¹⁹⁰ Eine Studie von Fitzgerald et al. (2009, 258) macht darauf aufmerksam, dass »slaughterhouse employment increases total arrest rates, arrests for violent crimes, arrests for rape, and arrests for other sex offenses in comparison with other industries«. Die Autor_innen bezeichnen das als »Sinclair Effekt« mit Verweis auf den berühmten Roman »Der Dschungel« (»*The Jungle*«) von Upton Sinclair aus dem Jahr 1906, in dem Sinclair die katastrophalen Arbeitsverhältnisse in den Schlachthöfen Chicagos beschreibt, die laut Fitzgerald et al. in mancherlei Hinsicht auch über ein Jahrhundert später noch andauern.

6.6.3 Aufbau tierfreundlicher alternativer Energiesysteme

Eine Energiewende weg von fossilen Brennstoffen wie Stein- und Braunkohle, Erdöl und -gas sowie weg von Kernenergie hin zu erneuerbaren Energien gilt für eine NE-Transformation als dringend notwendig. Die Nutzung fossiler Energieträger ist Hauptursache des CO₂-Ausstoßes in die Erdatmosphäre und trägt dadurch maßgeblich zum anthropogen generierten Klimawandel bei (IPCC 2018). Um die globale Erderwärmung nicht (noch) drastischer werden zu lassen, ist eine starke Einschränkung der Nutzung dieser Stoffe gefordert. Die Eindämmung des Klimawandels ist eine Aufgabe, der die Transformation hin zu Nachhaltiger Entwicklung nachkommen muss, um Generationengerechtigkeit sowie Gerechtigkeit zwischen globalem Süden und globalem Norden zu gewährleisten. Um eine nachhaltigere Energieversorgung zu gewährleisten, ist daher eine möglichst großflächige Umstellung auf erneuerbare Energien notwendig sowie Reduktion im Verbrauch im Sinne von Suffizienzmaßnahmen (vgl. Kap. 2.3). Kernenergie ist keine geeignete Alternative. Sie stößt zwar geringe Mengen an CO₂ aus (vgl. Paul-Scherrer-Institut 2005), erzeugt jedoch radioaktiven Abfall, der mehrere Tausend Jahre nach Gebrauch immer noch stark strahlungsaktiv ist, in speziellen Zwischen- und Endlagern gelagert werden muss und einige chemisch sehr giftige Elemente enthält, so dass ein Kontakt dieses Abfalls mit der Biosphäre dauerhaft vermieden werden muss, um extrem negative Auswirkungen auf dieselbe zu verhindern (vgl. Potthast 2016).

Erneuerbare Energien werden gewonnen aus der Nutzung von Windkraft, Sonneneinstrahlung, Gewässerströmungen sowie aus energetischer Verwertung von Biomasse. Im Jahr 2019 kam der Wasserkraft dabei global die größte Bedeutung zu, gefolgt von Windkraft,¹⁹¹ weshalb im Folgenden auf diese beiden Arten erneuerbarer Energien fokussiert wird.

Auf Grund der nicht-nachhaltigen Auswirkungen der fossilen Energieträger ist ein möglichst flächendeckender Umstieg auf erneuerbare Energien wünschenswert. Diese bergen jedoch Gefahren für e.n.m. Tiere, weshalb sie aus tierethischer Perspektive nicht ausschließlich positiv zu betrachten sind und auch hier gilt, dass sie auf möglichst tierfreundliche Weise erbaut und genutzt werden sollen.

¹⁹¹ Vgl. <https://www.windwaerts.de/de/infotehk/know-how/erneuerbare-energien-weltweit-1> (zuletzt geprüft am 04.03.2022).

Die Nutzung von *Wasserkraft* zur Energieerzeugung gilt als besonders klimafreundlich (Pang et al. 2015; Yu/Xu 2015) und wird daher häufig als besonders ökologisch hervorgehoben. Wasserkraftwerke beeinflussen die Flussökosysteme jedoch in großem Maßstab, dessen Ausmaß lange Zeit unterschätzt wurde (Soininen et al. 2019, 328). Die (im Folgenden ausgeführten) Änderungen der Ökosysteme sind überwiegend negativ zu bewerten, sowohl aus ökologischer als auch aus tierethischer Perspektive.

Wird ein Kraftwerk in einem Fluss errichtet, wird dieser durch Wehre gestaut. Das Wasser wird in einen – in der Regel künstlich angelegten – Kanal ausgeleitet, passiert die Turbinen des Kraftwerks und wird flussabwärts wieder ins Flussbett geleitet (Kubečka et al. 1997, 103). Sowohl der Wasserhaushalt des betroffenen Gewässers als auch der Grundwasserspiegel werden dabei beeinflusst (ebd., 103), wodurch die dort lebenden Biozönosen häufig nicht mehr an die neu vorherrschenden Bedingungen angepasst sind. Das gleiche geschieht durch Sauerstoffmengen- und Wassertemperaturänderungen, die sich durch geänderte Fließgeschwindigkeiten einstellen können. Die im Gewässer lebenden Tiere sind an bestimmte Wassertemperaturen und einen bestimmten Sauerstoffgehalt angepasst. Ändern diese sich drastisch, erliegen die Individuen diesem Wechsel. Auch die veränderte Sedimentmitführung (Geschiebe) des Gewässers hat Auswirkungen auf die dort lebenden Tiere. Oberhalb des Kraftwerks kommt es zu vermehrter Sedimentation. Dadurch geht der zuvor überströmte Kies- und Geröllgrund als Lebensgrundlage zahlreicher Fische verloren. Unterhalb des Stauwerks fehlt das Geschiebe, ohne das ein Fluss kein Flussbett mehr ›gestalten‹ kann, und der Wasserrestabfluss ist häufig so gering, dass Flüsse an diesen Stellen nur noch ein Rinnsal darstellen. Tierindividuen, die auf fließendes Wasser angewiesen sind, können dort nicht überleben (Pang et al. 2015, 115). Die Degradation des Fluss-Unterlaufs durch periodische Austrocknung stellt das ökologisch schwerwiegendste Problem sogenannter »*small hydropower systems*« (SHPS) dar (ebd., 119). Die großen Hydrokraft-Anlagen haben einen noch deutlich größeren negativen Einfluss. Bei Letzteren ist die Rate der durch die Turbinen geschädigten und getöteten Fische erheblich höher als bei den SHPS (Kubečka et al. 1997, 107; Pang et al. 2015, 113). Fische sind die empfindungsfähigen Tiere, die von Wasserkraftanlagen am stärksten und in vielerlei Hinsicht betroffen sind (Kubečka et al. 1997, 101; vgl. Wild 2012 zur Empfindungsfähigkeit von Fischen). Für diese stellen

Wasserkraftwerke eine ökologische Barriere dar, die sie daran hindert, ihre Migrationen wie benötigt fortzusetzen (Kubečka et al. 1997, 101). So waren beispielsweise Salmoniden in finnischen Flüssen weit verbreitet. Durch extensive Bebauung der Flussläufe mit Hydrokraftanlagen gelten die Lachsfische dort inzwischen als bedroht (Soininen et al. 2019, 321) und die meisten finnischen Flüsse ermöglichen es ihnen kaum noch, ihrem durch Migration geprägten natürlichen Lebenszyklus nachzukommen (ebd., 331). Zudem werden durch das Errichten von Stauseen zum Teil große Flächen geflutet, was für viele e.n.m. Tiere sowie teilweise auch Menschen den Verlust ihres Lebensraums bedeutet (Yu/Xu 2015) und ebenso den der natürlichen, biodiversitätsreichen Auellandschaften (vgl. blue heart 2018).

Ähnliche tierethisch problematische Konsequenzen ergeben sich aus *Windkraftanlagen*, die die Gefahr einer tödlichen Kollision für Vögel und Fledermäuse bergen. Studien zufolge werden durchschnittlich bis zu 40 Vögel pro Jahr *pro Turbine* Opfer eines tödlichen Unfalls (Dellai-Schöbi 2018). Eine Studie ermittelte, dass in den USA jährlich im Durchschnitt 234.000 Vögel durch Kollisionen mit Windturbinen sterben (Dai et al. 2015), wobei die genauen Todeszahlen schwer zu bestimmen sind und von den verschiedenen Methoden der Forscher_innen abhängen.

Neben Kollisionen an den rotierenden Propellern oder den Turbinentürmen besteht die Gefahr, dass kleinere Arten beim Vorbeifliegen in einen Sog geraten oder von Luftwirbeln zu Boden geschleudert werden (Dellai-Schöbi 2018). Die Anzahl der getöteten Vögel und Fledermäuse ist abhängig von Turbinendesign und -arrangement, Spezies, Klimavariablen, Ort, Saison sowie dem Ausmaß des Eingriffs ins Habitat. Die Vogel-Sterberate steigt an, wenn Windanlagen auf Kämmen, Aufwind-Hängen oder nahe von Migrationsrouten errichtet sind (Dai et al. 2015, 912).

Auch für Fledermäuse ergibt sich eine hohe Mortalitätsrate in der Nähe von Windparks, sowohl für lokale als auch für migrierende Populationen. Die Gründe dafür sind unklar. Es gibt verschiedene Hypothesen, wie zum Beispiel, dass die Fledermäuse durch den abrupten Druckabfall nahe der Turbinenecken sterben, der ein Barotrauma und innere Blutungen verursacht; dass sie durch die Ultraschall-Emissionen und Lichter der Windturbinen oder auch von der Menge an Insekten nahe der Windturbinen-Maschinenhäuser angezogen werden und dann mit ihnen kollidieren oder dass sie die Windturbinen für Bäume halten und sie als Schlaf- bzw. Ruheplatz

nutzen möchten (ebd., 913). Der Ort, an dem die Windkraftanlagen errichtet werden, spielt auch für die Mortalitätsrate der Fledermäuse eine wichtige Rolle. Windkraftanlagen auf bewaldeten Kämmen sind gefährlicher für die e.nm. Tiere. Auch ist die Rate abhängig von Tageszeit und Saison. In der Dämmerung, also bis zu zwei Stunden nach Sonnenuntergang, ergeben sich mehr Todesfälle als zu anderen Tageszeiten und während der Herbst-Migration der Fledermäuse sind die Sterberaten ebenfalls besonders hoch (ebd., 913).

Offshore-Windparks haben vor allem während der Errichtungsphase negative Auswirkungen auf marine Säuger, deren sensibles Gehör durch den enormen Baulärm beschädigt werden kann. Für Fische sind die Auswirkungen unterschiedlich. Einerseits werden sie durch Lärm und elektromagnetische Felder gestört. Andererseits kann eine Fischpopulation nahe einer Windparkanlage sogar in ihrer Größe steigen, da die Windkraftanlagen ein künstliches Riff generieren, wodurch die Häufigkeit und Diversität benthischer Gemeinschaften ansteigt, die Fische also vermehrt Nahrung finden (ebd., 913).

Es bestehen folglich Zielkonflikte zwischen dem Erzeugen erneuerbarer Energie und dem Sicherstellen möglichst gefahrenloser Lebens- und Migrationsräume für e.nm. Tiere. Im Hinblick auf ein geändertes *Mensch-Tier-Verhältnis* folgt daraus die Notwendigkeit, die Wasser- und Windkraftanlagen so zu gestalten, dass es zu möglichst wenig tierlichen Unfällen kommt. Dies ist aus der hier zugrunde gelegten relationalen Pflichtenethik für e.nm. Tiere geboten. Für *Wasserkraftanlagen* sind Fischtreppe als Auf- und Abstiegshilfen oder Umgehungsgewässerrinnen zentrale Baumaßnahmen, die bei jeder Anlage entsprechend der betroffenen Fischart errichtet werden sollten. Zudem sollten Turbinen ausgewählt werden, die Fische in der Regel unverletzt passieren können, wie sie durch technische Neuerungen existieren. Für den Bau von Wasserkraftanlagen ist gemäß europäischer Wasserrahmenrichtlinie ohnehin ein Genehmigungsverfahren vorgesehen, in welchem die klimafreundliche Energieerzeugung gegen problematische Gewässerauswirkungen abgewogen wird, wobei die Durchgängigkeit des Gewässers für migrierende Fische und andere nichtmenschliche Tiere mit in Betracht gezogen werden muss. Fischtreppe lösen allerdings – auch unabhängig von der Frage ihrer Wirksamkeit – nicht die massiven weiteren ökologischen Probleme vor allem der kleinen Wasserkraft (vgl. blue heart 2018).

Für *Windkraftanlagen* arbeiten Dai et al. (2015, 916) folgende Maßnahmen heraus, durch die die schädlichen Effekte auf Vögel und Fledermäuse reduziert werden:

- Errichtungs-Aktivitäten sollten während Brutzeiten vermieden werden.
- Verbesserungen am strukturellen Design sind vorzunehmen, zum Beispiel Vergrößerung der Blätter und Reduktion des Rotationstempos.
- Windturbinen sind so zu konstruieren, dass sie automatisch stoppen, wenn Vögel anfliegen; dies reduziert Vogelunfälle um 50 %, wobei die Energieproduktion lediglich um 0,07 % sinkt.
- Die Auswahl der Lokation muss bedacht getroffen werden, weit entfernt von wichtigen Vogel- und Fledermaushabitaten und ihren Migrationsrouten sowie mindestens 300 Meter entfernt von Naturschutzgebieten.
- Ein Einbau abschreckender Geräusche, farbiger Markierungen oder von UV-Licht kann einige Arten vor der Kollision bewahren.
- Die Möglichkeit des kurzfristigen Abstellens der Turbinen sollte gegeben sein, zum Beispiel bei hoher Zugintensität.
- Eine parallel zur Migrationsroute ausgerichtete Anordnung der Turbinen vermindert die Kollisionsgefahr und Abstände von mehr als 300 m zwischen den Windrädern schaffen Flugkorridore ohne Luftturbulenzen.¹⁹²

Für die *Debatte um Nachhaltige Entwicklung* verweisen die oben benannten Zielkonflikte darauf, die Bedeutung von Suffizienz-Maßnahmen stärker hervorzuheben. Da auch erneuerbare Energiequellen bei ihrer Produktion negative Auswirkungen mit sich bringen, kann die bloße Substituierung fossiler Energieträger durch erneuerbare nicht alleine als Lösung für eine NE-Transformation gesehen werden. Ebenso wichtig ist es, den Energieverbrauch zu reduzieren. Um das zu gewährleisten kann Bildung für Nachhaltige Entwicklung (BNE)

¹⁹² Außerdem gibt es Bestrebungen, Kamerasysteme an Windrädern anzubringen, die mit künstlich intelligenten Systemen ausgestattet sind, welche gefährdete Vogelarten erkennen. So soll mit Hilfe von KI-Technologien mehr Vogelschutz in Windkraftanlagen möglich werden. »Mithilfe eines neuronalen *Deep-Learning*-Netzwerks werden über ein intelligentes Tracking windkraftempfindliche Vogelarten erkannt. Nähert sich nun ein gefährdeter Vogel der Anlage, wird dieser vom System registriert und das Rad wird ausgeschaltet, sobald das Tier den Rotorblättern zu nahe kommt.« (Jungblut 2020).

eine wichtige Rolle spielen, damit Verbraucher_innen lernen, wo sie Energie einsparen können und warum dies von Bedeutung ist. Neben BNE kommen auch politischen und juristischen Maßnahmen eine gewichtige Rolle zu, damit auch dort Energieverschwendung eingedämmt werden kann, wo es über individuelle bzw. privathaushaltliche Nutzung hinausgeht (vgl. dazu die Beiträge in Bossert et al. 2020).

Hiermit wurden wichtige Stellschrauben aufgezeigt, an denen angesetzt werden kann und sollte, um die Forderungen einer tierethischen NE-Perspektive implementieren zu können. Mit Verweis auf Ott und Döring gehe ich davon aus, »dass derjenige über eine Theorie der Nachhaltigkeit verfügt, der alle [...] Ebenen auf begründete Weise inhaltlich bestimmen, also zu jeder Ebene eine schlüssig und mit den anderen Ebenen konsistente (widerspruchsfreie) und kohärente (zusammenhängende) Position entwickelt kann« (Ott/Döring 2011, 343). Diesem Unterfangen wollte sich das vorangegangene Kapitel stellen, und zwar auf eine Weise, die tierethische Forderungen angemessen berücksichtigt. Hiermit ist ein weiterer, und für diese Arbeit finalisierender, Schritt in der Ausarbeitung einer tierethischen NE-Theorie gegangen, der auch die Umsetzung in der Praxis adressiert. Welche praxisrelevanten Forschungsfragen im Rahmen solch einer Theorie noch ausstehen, zeigt das nächste Kapitel.

TEIL IV
Die Zukunft gestalten

7. Die Etablierung gerechter Interspezies-Gesellschaften als gesellschaftliche Aufgabenstellung und Forschungsdesiderat

»Doch mit den Lebenshöfen findet das weitverbreitete Unbehagen über die Lebens- und Todesumstände der Nutztiere Ausdruck in einem randständigen Ort, an dem sich bereits seit einiger Zeit die Utopie eines ganz anderen Mensch-Tier-Verhältnisses zu einer Heterotopie realisiert und tagtäglich aufs Neue gelebt wird.« (Kurth 2019, 48)

Im vorangegangenen Kapitel wurden auf den Ebenen 5 (prioritäre Handlungsfelder) und 6 (prioritäre Maßnahmen zur Implementierung) bereits wichtige Maßnahmen ausgearbeitet, wie die in dieser Arbeit konzipierte tierethische Theorie Nachhaltiger Entwicklung (NE) umsetzbar werden kann und welche ›Stellschrauben‹ dafür besonders relevant sind. All diese Maßnahmen hängen mit der Forderung nach gerechten (menschlichen)¹⁹³ Interspezies-Gesellschaften zusammen. Wie diese konkret konstituiert werden können und welchen Platz empfindungsfähige nichtmenschliche (e.n.m.) Tiere in ihnen einnehmen können und sollen, sind ausstehende, tierethisch sehr bedeutende Fragen, denen sich das abschließende Kapitel widmet. Die Etablierung gerechter Interspezies-Gesellschaften ist ein interdisziplinär zu bearbeitendes, komplexes Forschungs- und Praxisfeld, in dem es äußerst viele Forschungsdesiderata zu bearbeiten gibt. Entsprechend stellt dieses Kapitel einen Ausblick darauf dar, was es vertiefend an anderer Stelle weiter zu bearbeiten gilt. Dabei werden sowohl erste Antworten auf die Frage gegeben, welche Möglichkeiten für die Etablierung solcher Gesellschaften am überzeugendsten sind, als auch bestehende Forschungsdesiderate benannt.

Da an dieser Stelle menschliche Interspezies-Gesellschaften in den Blick genommen werden, fallen wildlebende Tiere nicht in den Gegenstandsbereich dieser Untersuchung. Sobald diese ein Teil

¹⁹³ Vgl. zu menschlichen Interspezies-Gesellschaften in Abgrenzung zu tierlichen Interspezies-Gesellschaften Fußnote 117.

menschlicher Gesellschaft werden, ist davon auszugehen, dass sie der Kategorie *e.nm. Tiere in der Kontaktzone* zuzuordnen sind. Gerechtigkeit für wildlebende Tiere lässt sich durch eine sentientistische Naturschutzethik und -praxis verwirklichen, wie sie in Kapitel 6 gefordert und umrissen wurde. Dabei kann auf Theorien und Praktiken der Naturschutzbiologie und des Wildtiermanagements zurückgegriffen werden, die gegebenenfalls entsprechend einer sentientistischen Ethik modifiziert werden müssen. Bei der Frage nach einem adäquaten Einbezug *e.nm. Tiere in gerechte Interspezies-Gesellschaften* werden hier folglich domestizierte Tiere und *e.nm. Tiere in der Kontaktzone* in den Blick genommen.

Dabei erscheint die Forderung nach Beziehungen auf Augenhöhe und einem gerechten gesellschaftlichen Mit- und Nebeneinander-Leben in Bezug auf sogenannte *farmed animals*¹⁹⁴ am realitätsfernsten und am schwierigsten verwirklichbar. Sogenannte Haustiere gelten oftmals als Familienmitglieder, sie sind für die Menschen, bei denen sie leben, häufig wichtiger als nicht-nahestehende Menschen. Beziehungen auf Augenhöhe mit ihnen erscheinen nicht utopisch. Die wichtigste Stellschraube für ein anderes Mensch-Tier-Verhältnis ist hierbei die Auflösung von Besitzverhältnissen, so dass, wie in Eltern-Kind-Verhältnissen, Vormundschaften bestehen, jedoch kein Besitztum. Hieraus ergeben sich zahlreiche Forschungsdesiderate, wie beispielsweise die Frage, wie *e.nm. Tiere*, mit denen man zuhause zusammenlebt, in dieses Zuhause kommen. Müssen sie dies freiwillig tun, also gewissermaßen zulaufen, oder ist es zulässig, sie mit- und aufzunehmen, wenn Indizien dafür bestehen, dass sie dadurch ein besseres Leben führen können, wie es gegenwärtig bei sogenannten Straßenhunden und -katzen üblich ist?¹⁹⁵ Dies ist nur eine von zahlreichen Fragen, die es auszuloten gilt.

¹⁹⁴ Als deutsche Übersetzung für *farmed animals* wird der Begriff »Nutztier« verwendet. Dieser Begriff ist – ganz abgesehen von der Problematik, dass durch ihn den Tieren eine Wesenseigenschaft eingeschrieben wird, die ihrem Sein nicht gerecht wird – undifferenziert, da mit ihm diejenigen *e.nm. Tiere* gemeint sind, die für *landwirtschaftliche* Produktionszwecke genutzt werden. Genutzt werden andere »Kategorien« an *e.nm. Tieren*, wie sogenannte Labor-, Zirkus- und Zootiere, jedoch auch. Aus diesem Grund verwende ich im Folgenden den englischen Begriff, wenn landwirtschaftlich genutzte Tiere gemeint sind.

¹⁹⁵ Ein Ansatzpunkt, bei dem man zur Beantwortung dieser Frage ansetzen kann, ist die Vorgehensweise, die in Bezug auf Familien für Pflegekinder besteht. Hier wird sehr sorgfältig und anhand bestimmter Kriterien ausgewählt, wer ein Kind in Pflege nehmen darf. Ähnlich handhaben es auch »ethisch zulässig agierende« Tierheime,

E.n.m. Tiere in der Kontaktzone stellen eine Schnittstelle zwischen wildlebenden Tieren und sogenannten Haustieren dar. Bei vielen von ihnen bestehen bereits positive Mensch-Tier-Beziehungen, beispielsweise, wenn Singvögel im Winter gefüttert oder Igel in Laubhaufen als Winterquartier bereitgelegt werden und diese e.n.m. Tiere, ebenso wie – zumindest die kleinen roten – Eichhörnchen, gern gesehene Gäste in menschlichen Siedlungen sind.¹⁹⁶ Andere, wie Stadtfüchse, Stadtkaninchen oder Stadtreiher leben mehr im für die menschlichen Nachbarn Verborgenen und werden daher eher wie wildlebende Tiere »gewertet«. So lässt sich auch hier bei Überlegungen nach einem gerechten Zusammenleben auf Theorien der Naturschutzbiologie oder des Wildtiermanagements zurückgreifen. Diese müssen sentientistisch angepasst werden, stellen dadurch in ihrem Kern jedoch lediglich eine Modifikation dar und nicht, wie im Fall sogenannter *farmed animals* notwendig, etwas Neuartiges.

In Bezug auf *farmed animals* müssen neue (Denk- und Praxis-) Wege beschritten werden, um ein Zusammenleben auf Augenhöhe mit ihnen zu gestalten. Auf Ideen der ökologischen oder kleinbäuerlichen Landwirtschaft kann höchstens in Bezug darauf zurückgegriffen werden, wie den e.n.m. Tieren Lebensraum und/oder für sie passende Nahrung zur Verfügung gestellt werden kann. Großflächige Weiden und offen zugängliche Ställe als Schutz vor Nässe und Kälte stellen sinnvolle Möglichkeiten dar (vgl. unten). Da bzw. sofern sowohl die meisten Formen ökologischer wie auch kleinbäuerlicher Landwirtschaft *farmed animals* allein zur Gewinnerzielung nutzen, sind ihre Ansätze nicht anwendbar.¹⁹⁷

die e.n.m. Tiere erst in die Obhut von Menschen geben, nachdem geprüft wurde, ob diese Menschen verantwortungsbewusst mit den e.n.m. Tieren umgehen und ihnen ein möglichst gutes Leben ermöglichen können. Solche Praktiken können weiterbestehen, sofern, wie im Falle von Pflegekindern, das in Obhut genommene e.n.m. Tier nicht länger als Besitz gilt.

¹⁹⁶ Selbstverständlich sind nicht alle »Kulturfolger« gern gesehene Gäste. Wildschweine in Städten und Waschbären, die sich auf der Suche nach Nahrung bis in menschliche Küchen vorwagen, sind weniger gern gesehen. Der Auslotungsprozess, wie ein gelungenes Zusammenleben mit diesen gestaltet werden kann, unterscheidet sich dennoch von dem, der in Bezug auf domestizierte Tiere ansteht, da Wildschweine und Waschbären für sich selbst sorgen können und ein eigenständiges Leben führen.

¹⁹⁷ Es kann argumentiert werden, dass in der Naturschutzbiologie und dem *Wildlife-management* e.n.m. Tiere ebenfalls nicht als selbstzweckhafte Individuen von Interesse sind, sondern lediglich der Artenschutz im Fokus steht, weswegen eine sentientistische Ausrichtung dieser Theorien nicht lediglich eine Modifikation darstellt, sondern

Die Frage nach einem gerechten Zusammenleben mit *farmed animals* unterscheidet sich unter anderem dahingehend von der Frage, wie wir mit Katzen oder Stadtkaninchen zusammenleben wollen, dass viele *farmed animals* kein eigenständiges Leben führen können. Bei zahlreichen e.n.m. Tieren aus der landwirtschaftlichen Produktion hat sich der sogenannte tierindustrielle Komplex in ihren Körpern manifestiert, so dass sie selbst nach einem ›Entnehmen‹ aus dieser Produktion kein eigenständiges Leben führen können und in starken Abhängigkeitsverhältnissen stehen. Paradigmatisch dafür ist der Puter Georg, den Markus Kurth (2019) als durch die sozialen Medien prominent gewordenes Exempel für eben solch eine Manifestation vorstellt. Georg kam aus der Intensivtierhaltung ins »Land der Tiere«, einen Lebenshof (vgl. unten) in Mecklenburg-Vorpommern. Auf der Facebook-Seite des »Land der Tiere«-Hofs konnte Georgs Schicksal mitverfolgt werden. Auch wenn er in schönen Anekdoten als Individuum mit eigenem Charakter präsentiert wird, bleibt die Züchtung hin auf unverhältnismäßiges Brustfleisch-Wachstum bestehen, so dass Georg am Ende nicht mehr in der Lage war, aufzustehen (Kurth 2019, 58–59). Obwohl er der Intensivtierhaltung und dem für ihn vorgesehenen Tod im Schlachthaus entkommen war und auf dem Hof angemessen versorgt wurde, wurde Georg lediglich zwei Jahre alt. Truthühner (*Meleagris gallopavo*), die nicht-domestizierten Verwandten des Haus-Truthuhns (*Meleagris gallopavo domestica*), auch Pute genannt, können dagegen 10 bis 12 Jahre alt werden.

Wie Georg können sogenannte Qualzuchten nicht unabhängig vom Menschen überleben. Beendet man, wie tierethisch gefordert, ihre Züchtung und verhindert eine eigenständige Reproduktion, werden sie aussterben.¹⁹⁸ Ob dies das anzustrebende Ziel sein sollte, wird innerhalb der Tierethik und den Human-Animal Studies kon-

ebenfalls einen neuen (Denk- und Praxis-) Weg. Da diese Theorien jedoch zum Schutz und der Überlebenssicherung zumindest einiger (vor allem seltener und endemischer) Tiere entwickelt wurden, sehe ich hier durchaus eine Differenz zu landwirtschaftlichen Ansätzen, in denen alle nichtmenschlichen Tiere, die sie betreffen, einer Kommodifizierung unterworfen werden.

¹⁹⁸ Inwiefern verschiedene sogenannter Qualzuchten sich noch auf ›natürliche‹ Weise fortpflanzen können, wird hier nicht vertieft. Für die grundsätzliche Kontroverse, ob ehemalige *farmed animals* sich reproduzieren sollten oder nicht, vgl. unten. Im Zusammenhang mit Qualzuchten wird in der Tierethik häufig diskutiert, ob diesen durch die Qualzucht Schaden zugefügt wird oder nicht (vgl. auch Fußnote 112), da sie als konkretes Individuum ohne diese Form der Qualzucht nicht existieren würden. Diskutiert wird das sogenannte *Non-Identity-Problem* (vgl. Fußnote 189).

rovers diskutiert. Sollte das Ziel sein, *dauerhafte* gerechte Interspezies-Gesellschaften mit *farmed animals* zu etablieren oder sollten diese lediglich für eine Zwischenzeit aufgebaut werden mit dem langfristigen Ziel, alle Rassen heutiger *farmed animals* – also auch diejenigen, die keine Formen von Quälzuchten darstellen – aussterben zu lassen? Letzteres entspricht einer abolitionistischen Position, wie sie zum Beispiel Gary Francione (2008) vertritt. Dagegen vertreten beispielsweise Sue Donaldson und Will Kymlicka (2013; 2014; 2015; 2016) die Auffassung, dass diese Tiere dauerhaft in menschliche Gesellschaften integriert werden sollten. Donaldson und Kymlicka (2013, 180) kritisieren am Abolitionismus, dass er unfähig ist, »sich vom gelungenen Leben domestizierter Tiere ein Bild zu machen«. Es würde davon ausgegangen, dass domestizierte Tiere bei Fortexistenz weiter ausgebeutet würden, anstatt Szenarien zu erarbeiten, in denen sie fern jeder unterdrückenden Verdinglichung leben können. Donaldson und Kymlicka (2013, 181) gehen, wie auch Clare Palmer (2010), davon aus, dass Menschen Wiedergutmachungspflichten gegenüber domestizierten Tieren haben, aus denen sich die Pflicht ergibt, solche Szenarien zu erarbeiten und ihnen eine Weiterführung des Lebens jenseits der landwirtschaftlichen (und anderen Formen der) Tierhaltung zu ermöglichen.¹⁹⁹ Hierbei wird nicht das Weiterleben des einzelnen Individuums verhandelt, da Abolitionist_innen wie Francione menschliches Töten e.n.m. Tiere in den meisten Fällen verurteilen. Kontrovers diskutiert wird, ob es weiterhin Individuen domestizierter Tier-Rassen geben soll, auch wenn – wie gefordert – die landwirtschaftliche Tierhaltung beendet wird. Es stellt sich folglich die Frage, ob ehemaligen *farmed animals* in einer gerechten Interspezies-Gesellschaft die Möglichkeit zur eigenständigen Reproduktion eingeräumt werden muss oder nicht (vgl. unten), ob Menschen die Reproduktion zur Rasse-Erhaltung steuern sollen oder ob das Aussterben der Rasse akzeptiert bzw. befürwortet werden sollte. Detailliertere Untersuchungen dieser Frage im Rahmen neuer, geänderter Mensch-Tier-Verhältnisse stehen aus.

¹⁹⁹ Hiermit ist gemeint, dass es keine Lösung sein kann, die *farmed animals* zu sogenannten Haustieren zu machen oder sie in Zoologischen Gärten unterzubringen. Streng genommen stellen auch Lebenshöfe nach wie vor eine Form der Tierhaltung dar, da die e.n.m. Tiere nicht in Freiheit und in Vormundschaft von Menschen leben. Wie diese Art der Vormundschaft zu bewerten ist, ist eines der zahlreichen bestehenden Forschungsdesiderate.

Unabhängig davon, ob man eine abolitionistische Position vertritt oder nicht, stellt sich die Frage nach geänderten Mensch-Tier-Verhältnissen mit diesen e.n.m. Tieren jedoch auf jeden Fall für eine Zwischenphase, in der die *farmed animals* dem tierindustriellen Komplex entzogen, aber als Individuen am Leben sind. Kurth (2019, 62) führt für solche e.n.m. Tiere den Begriff des »Post-Nutztiers« ein und gibt folgenden Denkanstoß zur Beantwortung der Frage:

»Das Ausloten von Möglichkeiten im empathischen und lebendigen Umgang mit Post-Nutztieren, das Respektieren und Fördern ihrer Agency und das Experimentieren mit möglichen Formen des Zusammenlebens, können hilfreiche Hinweise für gerechtere Praktiken im Umgang mit allen domestizierten Tieren geben. Und wo können diese Praktiken besser erprobt werden als auf einem Lebenshof?«

Lebenshöfe stellen eine Möglichkeit dar, ehemaligen *farmed animals* ein Leben in menschlichen Gemeinschaften zu ermöglichen, welches frei von Verdinglichung ist. Sie sind Orte, an denen ehemalige *farmed animals*, sogenannte »Post-Nutztiere«, ihr Leben bis zum natürlichen Tod verbringen können, ohne genutzt zu werden.²⁰⁰ Dabei wird der Hof dennoch von Menschen betrieben. Die Mensch-Tier-Interaktion besteht nicht lediglich im Bereitstellen von Schutzhütten und gegebenenfalls Nahrung, sie ist deutlich stärker und facettenreicher, wobei in den allermeisten Fällen davon ausgegangen werden kann, dass »diese Menschen den Bedürfnissen und der jeweiligen Subjektivität der Lebenshoftiere möglichst umfassend gerecht werden« möchten (ebd., 47). Je nach Aufbau der Höfe können hier zahlreiche Interspezies-Beziehungen entstehen, sowohl zwischen Menschen und e.n.m. Tieren als auch zwischen e.n.m. Tieren der gleichen Art und unterschiedlicher Arten. Den e.n.m. Tieren stehen in der Regel, analog zu wirklich artgerechter ökologischer Landwirtschaft, große Weideflächen, Wiesen, aber auch Ställe als Rückzugsort und Schutz vor Nässe und Kälte zur Verfügung. Solche Orte finden sich in ruralen Gegenden. Es lassen sich Ideen konzipieren, wie diese in

²⁰⁰ Durch bestimmte Formen des *story-tellings* auf zum Beispiel den soziale Medien-Plattformen der Lebenshöfe werden die lebenshofbewohnenden Tiere dennoch zu Botschafter_innen und Symbolen des tierindustriellen Komplexes gemacht (Donaldson/Kymlicka 2015; Kurth 2019). Dies mit der Nutzung zu vergleichen, die ihnen in demselben zugemutet wird, finde ich unhaltbar. Es stellt jedoch eine interessante Diskussionsgrundlage dar, um über Möglichkeiten tierlicher Arbeit nachzudenken. Das Einnehmen solcher Symbol-Funktionen kann als eine Art Dienstleistung (vgl. unten) angesehen werden, die das e.n.m. Tier erbringt.

die umliegenden Dorfgemeinschaften eingebunden werden könnten, so dass sie keine isolierten Räume darstellen, sondern Teil einer Interspezies-Gesellschaft werden. Einige der Höfe können besucht werden. Hierbei ist essentiell, dass kein Zoo-Charakter entsteht, sondern dass, zur Verhinderung eines solchen Charakters, auch die e.n.m. Tiere die Möglichkeit bekommen, auf die ihnen eigene Art mit menschlichen Besucher_innen zu interagieren oder sich zurückzuziehen, wenn keine Interaktion gewünscht ist. Bei solchen Besuchen kann bereits Kindern Respekt und Empathie anderen Lebewesen gegenüber nahegebracht werden bei dem gleichzeitigen Erleben, dass es sich bei diesen um Individuen mit eigenen Präferenzen handelt, die ein Leben fern menschlicher Gewinnerstrebungen führen sollten. *Bildung* ist ein bedeutender Faktor, wie Lebenshöfe zu gesellschaftlichen Aufgaben beitragen können. Es sind zahlreiche Potentiale denkbar, wie Lebenshöfe hinsichtlich eines Bildungsauftrags für Jung und Alt wirken können. Konkretere Aussagen sind schwer zu treffen, da im deutschsprachigen Raum eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Lebenshöfen noch aussteht (Kurth 2019, 47, FN 2). Kurths Beitrag zum Post-Nutztier-Narrativ auf Lebenshöfen ist ein wichtiger Anfang, weitere wissenschaftliche Untersuchungen zu dieser Thematik stellen im deutschsprachigen Raum ein Forschungsdesiderat dar. Im englischsprachigen Raum wächst der Literaturkorpus diesbezüglich langsam (ebd., 47), die dort behandelten *farmed animal sanctuaries* (FAS) unterscheiden sich von Einrichtung zu Einrichtung jedoch stark, so dass auch die Frage, wie übertragbar die Analyseergebnisse jeweils sind, ein Desiderat darstellt. Die für die Human-Animal Studies und Tierethik international wohl bedeutendste Auseinandersetzung mit FAS wurde von Donaldson und Kymlicka (2015) im Rahmen ihrer Entwicklung neuer Interspezies-Politiken erarbeitet, wobei sie *farmed animal sanctuaries* als »Herz der Bewegung« bezeichnen – einer Bewegung hin zu einem gerechten Miteinander zwischen Menschen und e.n.m. Tieren.

Ferner kann auf Lebenshöfen die Möglichkeit bestehen, (durchaus reziproke) Interspezies-Freundschaften einzugehen, und dadurch dem menschlichen Begehren nach solchen nachgekommen werden, ohne dass sogenannte Haustiere im Eigenheim leben.

Auch in urbanen Gegenden sind solche Orte denkbar, wenn auch kleinmaßstäblich(er). Daneben sind Städte vor allem für die Etablierung von Mensch-Tier-Beziehungen auf Augenhöhe mit e.n.m. Tieren in der Kontaktzone relevant. Die Tierutopien des Leipziger

Künstlers Hartmut Kiewert, auf denen er ehemalige *farmed animals* als freilebende Individuen in Städten zeichnet, geben (ästhetisch äußerst ansprechende) Anstöße, um sich Gedanken zu machen über den potentiellen Platz dieser e.nm. Tiere in einer »gemeinsamen Zukunft«, die geprägt sein soll von Beziehungen auf Augenhöhe.²⁰¹ Ob die konkreten Anordnungen, die sich in seinen Bildern wiederfinden, das sind, was es anzustreben gilt, bleibt dabei eine offene und auszulotende Frage. Anstatt solche Visionen aufgrund ihrer momentan großen Entfernung von der Realität auszuschließen, sollten sie auf ihre Machbarkeit evaluiert werden, was einen weiteren Forschungsauftrag im Rahmen der Human-Animal Studies darstellt. Gegenwärtig erscheint es mir erstrebenswerter, ehemaligen *farmed animals* ein Leben in ländlicheren Gebieten zu ermöglichen. Ein Leben auf großen Wiesen und Weideflächen mit möglichst großen, frei zugänglichen Ställen zum Rückzug scheint für viele dieser e.nm. Tiere besser geeignet, um ein gutes Leben zu führen, als ein Leben in der Stadt. Welcher Lebensraum für ein gutes Leben tierlicher Individuen geeignet ist, gilt es mindestens auf Art-Ebene intensiv zu evaluieren, um die Etablierung gerechter Interspezies-Gesellschaften voranzutreiben.²⁰²

Trotz der großen Bedeutung von Lebenshöfen für die Etablierung gerechter Interspezies-Gesellschaften arbeiten Donaldson und Kymlicka (2015) Kritikpunkte an ihnen heraus, die sich als Warnung vor potenziell problematischen Entwicklungen auf dem gesuchten Weg verstehen lassen.

Kritisch kann es werden, wenn e.nm. Tiere auf Lebenshöfen als Flüchtlinge und Botschafter_innen wahrgenommen und repräsentiert werden. Sie sollen in der Öffentlichkeitsarbeit des jeweiligen Hofes als Botschafter_innen der Grausamkeit des tierindustriellen Komplexes dienen, um Menschen auf ebendiese aufmerksam zu machen. Das lehnen Donaldson und Kymlicka als eine zu passivierte Repräsentation ab (vgl. aber Fußnote 200). Stattdessen sollten die Bewohnenden eines solchen Hofes als »pioneers of a new intentional community« (Donaldson/Kymlicka 2015, 50) angesehen werden, mit der Freiheit eine neue soziale Welt zu erschaffen.

²⁰¹ Vgl. <https://hartmutkiewert.de/werk/animal-utopia/> (zuletzt geprüft am 26.02.2022).

²⁰² Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit einer engen interdisziplinären Zusammenarbeit zwischen (mindestens) den Disziplinen Politische Philosophie, Ethik, Tierökologie und Tierphysiologie.

Auch können wir – in dem Fall Menschen aus westlichen Nationen – uns gemäß Donaldson und Kymlicka Lebenshöfe deshalb so gut als Alternativen zum bestehenden System vorstellen, weil sie in gewisser Weise analog sind zu den idyllischen, realitätsfernen Bauernhöfen, wie man sie in Kinderbüchern und Werbung antrifft. Solange der tierindustrielle Komplex nicht überwunden ist, besteht die Gefahr, dadurch ökologische und kleinbäuerliche Landwirtschaft aus der Kritik zu nehmen und lediglich die Intensivtierhaltung als zu überwindendes Übel zu betrachten.²⁰³ Außerdem werden durch diese Analogie stereotype Annahmen darüber reproduziert, wie e.n.m. Tiere sein sollten und wo sich ihr Platz befindet (ebd., 54).

Ein weiterer Kritikpunkt moniert, dass Lebenshöfe den tierlichen Bewohner_innen so enge Begrenzungen aufgeben, dass ihnen auf den Höfen zwar eine sogenannte *micro-agency* zukommt, jedoch keine *macro-agency*. Das bedeutet, dass der Umfang individueller Wahlmöglichkeiten eher gering ist, »it allows for day-to-day choices within a pre-defined way of life« (Donaldson/Kymlicka 2015, 57). Diese vordefinierte Lebensführung ist eine Entscheidung, die jemand anderes fällt, in dem Fall ein Mensch für ein e.n.m. Tier. Grundlegendere Wahlmöglichkeiten bezüglich der eigenen Lebensführung (*macro-agency*), wie zum Beispiel, ob man eigenen Nachwuchs zeugen, mit wem man Freundschaften eingehen oder wo man leben möchte, kommt ihnen nicht zu. Daraus leitet sich Paternalismus-Kritik ab. Um Lebenshöfe auf eine Weise zu gestalten, dass die nichtmenschlichen Bewohner_innen mehr *macro agency* ausleben können und paternalistische Entscheidungen reduziert werden, müssen folgende Aspekte in Betracht gezogen werden:

- Interspezies-Begegnungen und -Beziehungen müssen ermöglicht werden, das heißt die e.n.m. Tiere sollten nicht nach Arten separiert untergebracht werden. Vielfältige Beobachtungen zeigen, dass etliche e.n.m. Tiere sehr gerne auch Beziehungen zu Individuen anderer Arten eingehen, nicht ausschließlich zu Individuen der eigenen Art.
- Der Aufbau der Lebenshöfe sollte, sofern räumlich möglich, weniger analog zu Bauernhöfen gestaltet sein, sondern mehr

²⁰³ Dabei soll nicht bestritten werden, dass Intensivtierhaltung e.n.m. Tieren oftmals deutlich größeres Leid zufügt als kleinbäuerliche oder ökologische Tierhaltung. Wie bereits an anderer Stelle betont, kommodifizieren diese Betriebe e.n.m. Tiere jedoch ebenfalls.

Freiraum und Rückzugsorte unabhängig von menschlichen Fürsorgern_innen aufweisen.

- Die e.n.m. Tiere brauchen Wahlmöglichkeiten zum Ausüben von Tätigkeiten. Es darf nicht der Fehler begangen werden, ehemalige *farmed animals* von allen Tätigkeiten und Aufgaben fern zu halten aus Angst, sie damit wieder einem Nutzungsverhältnis zu unterwerfen.

Der dritte Punkt der Tätigkeiten-Ausübung wird in der jüngsten tierethischen und Human-Animal Studies-Debatte unter dem Begriff »tierlicher Arbeit« aufgegriffen, wobei gegenwärtig dennoch wenig wissenschaftliche Untersuchungen dazu bestehen (so die Sammelbände von Porcher/Estebanez 2019a und von Blattner et al. 2020a sowie das Themenheft 1/2022 der Zeitschrift TIERethik).²⁰⁴ Ich gehe davon aus, dass zahlreiche Möglichkeiten für ehemalige *farmed animals* bestehen, bestimmte Rollen im Gesamtgefüge einzunehmen, die unabhängig von menschlicher Nutzung funktionieren und die notwendig sind, um zum Beispiel Langeweile vorzubeugen und ihnen Freude zu bereiten. In manchen Fällen kann es sogar möglich sein, dass Menschen einen Nutzen aus den Tätigkeiten der e.n.m. Tiere ziehen, ohne dass damit eine Verdinglichung und Macht-Asymmetrie einhergeht. Es könnten Serviceleistungen wie die Tätigkeiten sogenannter Blindenhunde, Therapieassistenten-Tiere oder von Hunden und Pferden beim Zoll, Militär und der Polizei gemäß menschlicher

²⁰⁴ Der Band *Animal Labor* von Porcher und Estebanez (2019a) bietet jedoch keine nennenswerten neuen Einsichten für die Tierethik oder Human-Animal Studies, da sie einen Arbeitsbegriff zugrunde legen, der auch das Auftreten in Zirkussen, Existieren in Zoos und »Produzieren« von Fleisch als Arbeit ansehen (Porcher/Estebanez 2019b) und damit bestehende Praktiken der Verdinglichung und gewaltvolle Mensch-Tier-Verhältnisse unter dem Arbeitsbegriff legitimieren. Äußerst vielversprechend ist dagegen der Band *Animal Labour. A New Frontier of Interspecies Justice?* von Blattner et al. (2020a), dessen Arbeitshypothese lautet, dass »animal labour cannot and should not be reduced to its purely descriptive content in a way that locks animals into their current status as exploited beasts of burdens. Rather, its value as a new scholarly and political paradigm rests on its normative content, and its potential to help create, augment, and deepen human-animal relationships rooted in respect, rights, justice, solidarity, and mutual flourishing.« (ebd., 11) Dabei untersuchen die Beiträge des Bandes unter anderem, welche Arten von Arbeit »humane Jobs« (ebd., 12) für e.n.m. Tiere darstellen können und wie ein Interspezies-Konsens sichergestellt werden kann, der tierliche Selbstbestimmung bei den zu verrichtenden Arbeiten gewährleistet (ebd., 15). Die Beiträge des TIERethik-Themenheftes finden sich unter <https://www.tierethik.net/> (zuletzt geprüft am 04.03.2022).

Berufe entlohnt werden (vgl. Blattner et al. 2020b, 2). Polizeihunde bei der Polizei in Nottingham erhalten bereits seit ein paar Jahren eine feste Pension (ebd., 2). Der Lohn muss dabei für das jeweilige Individuum gewinnbringend und gewünscht sein (vgl. zu dieser komplexen Frage auch Donaldson/Kymlicka 2015; Gabardi 2017, 166; Meijer 2019, 86–89). Beispiele für solche Entlohnungen können jedoch auch schlicht das Bereitstellen von Nahrung und ein Schutz vor Fressfeinden sein, den e.n.m. Tiere dafür bekommen, dass sie Dinge tun, von denen Menschen profitieren. So ist es eine wertvolle Dienstleistung, wenn Schafe Küstenschutz betreiben, indem sie Deiche bewohnen und diese durch ihren Tritt festigen. Dies lässt sich auf ähnliche Weise durchführen wie gegenwärtig, nur, dass man im Beitrag für den Küstenschutz der Schafe eine Dienstleistung sieht, für die die Schafe mit Lebensraum, Nahrung und Schutz entlohnt werden, anstatt Nutzen aus dem Verkauf ihres Fleisches und ihrer Wolle zu generieren. Gleiches ist für aktuelle ›Weidetiere‹ denkbar. Diese betreiben durch das Offenhalten von Kulturlandschaften Kulturlandschaftspflege, die ebenfalls als Dienstleistung gelten kann, für die die e.n.m. Tiere im Gegenzug Lebensraum, Nahrung und Schutz erhalten (vgl. Kap. 6.6).²⁰⁵ Ich gehe davon aus, dass das Entgegennehmen und entsprechende Entlohnen von Dienstleistungen für ein Mensch-Tier-Verhältnisse auf Augenhöhe sogar zielführend sein kann, da damit der Tätigkeit des Gegenübers ein gewisser Respekt entgegengebracht wird (vgl. auch Blattner/Bossert 2022).

Dies sind bedeutende Punkte, die mit dieser Arbeit unterstrichen und eingefordert werden. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, dass nichtmenschlichen Tieren in der ›freien Wildbahn‹ solch eine *macro agency* auch häufig nur auf den ersten Blick zukommt. Auch dort entscheiden sie oftmals nicht selbst darüber, wo sie leben und ob und mit wem sie sich reproduzieren wollen, sondern der Status, den sie innerhalb ihrer Intraspezies-Gemeinschaft einnehmen, entscheidet darüber. Im Fall männlicher Tiere entscheidet häufig die bloße Körperkraft über beide Aspekte, da bei vielen Säugetieren, wie zum Beispiel Hirschen, Moschusochsen oder auch Löwen, nur die stärksten Individuen ein bestimmtes Territorium mitsamt einigen

²⁰⁵ Ein gewisses Management der Schaf- bzw. Herbivoren-Herden wird zwar weiterhin notwendig sein, allerdings lässt sich auch dieses auf eine Weise gestalten, dass Beziehungen auf Augenhöhe mit den e.n.m. Tieren möglich sind. Ein Aspekt unter vielen dafür ist, dass die e.n.m. Tiere keine Besitzer_innen mehr haben sollten, sondern Stellvertreter_innen oder jemanden, der eine Vormundschaft ausübt.

weiblichen Tieren und Nachkommen bewohnen dürfen. Damit soll auf keinen Fall ausgedrückt werden, dass dies in irgendeiner Weise Einfluss auf die Etablierung menschlicher Interspezies-Gesellschaften haben sollte. E.n.m. Tiere stellen keine moralischen Akteure dar (vgl. Kap. 4.3), ihr Verhalten in der ›freien Wildbahn‹ kann kein Vorbild sein für den Aufbau gerechter Gesellschaften, die durch moralische Akteur_innen mitkonstituiert werden. Diese Anmerkung soll allerdings zum Nachdenken darüber anregen, dass auch (empfindungsfähigen) nichtmenschlichen Tieren, die (relativ) unbeeinflusst vom Menschen leben, kein Paradies auf Erden gegeben ist, und die Ziele, die wir uns stecken, um gerechte Mensch-Tier-Verhältnisse zu etablieren, entsprechend realistisch sein sollen. Die Schaffung einer moralisch gestalteten Interspezies-Gesellschaft sollte aber dazu führen, dass der Umgang, dem e.n.m. Tiere ausgesetzt sind, weniger roh ist als in der ›freien Wildbahn‹.

Ein weiteres – bereits mehrfach angesprochenes – Forschungsdesiderat besteht darin, ob ehemalige *farmed animals* sich reproduzieren können sollten. Donaldson und Kymlicka (2013, 179; 2015, 59–60) fordern die Ermöglichung von Reproduktion und Sexualleben ein. In den Regelwerken der nordamerikanischen Lebenshöfe ist Reproduktion dagegen explizit untersagt, damit der Hof als »ethischer Lebenshof« gelten kann (vgl. Donaldson/Kymlicka 2015, 59, 70 EN 25). Die negativ zu bewertenden Konsequenzen einer unkontrollierten Reproduktion von Hauskatzen zeigt Clare Palmer (2013) auf, mit dem Zweck, die von Donaldson und Kymlicka in *Zoopolis* (2013) geforderte Staatsbürgerschaft für domestizierte Tiere wie Hauskatzen in Frage zu stellen. In der Forderung nach Staatsbürgerschaften für ehemalige *farmed animals* liegt auch der Grund, weshalb es für Donaldson und Kymlicka nur konsequent ist, Reproduktionsrechte für diese Tiere einzufordern. Es wird hier nicht dafür argumentiert, e.n.m. Tiere als Staatsbürger_innen anzusehen (Mitglieder in unseren politischen Gesellschaften stellen sie dennoch dar, vgl. Kap. 4.4; Ladwig 2020, 10; 2021, 149).

Das Konzept der Staatsbürgerschaft auf e.n.m. Tiere in einer Interspezies-Gesellschaft anzuwenden, erscheint mir nicht zielführend. Der Verweis auf Kinder, denen man die Staatsbürgerschaft zuspricht, obwohl ihnen ebenfalls mit potentiell paternalistischem In-Verantwortung-Treten begegnet wird, ist kein sinnvoller Vergleich. Kinder benötigen in der Regel nur temporär Fürsprecher_innen und

werden dann zu Staatsbürger_innen, die die damit zusammenhängenden Aufgaben und Pflichten eigenständig erfüllen können.

Ist also der Vergleich mit kognitiv beeinträchtigten Menschen naheliegend, die diese Aufgaben und Pflichten nie selbst erfüllen können, stets Fürsprecher_innen benötigen und denen dennoch Staatsbürgerschaften zukommen? Ist es arbiträr bzw. speziesistisch, sie ihnen zu gewähren und e.n.m. Tieren nicht? Dies ist nicht der Fall. Maßnahmen sollten dazu beitragen, den einzelnen Individuen ein gutes Leben in der für ihre Art typischen Gemeinschaft zu ermöglichen. Daher ist es für beeinträchtigte Menschen sinnvoll, ihnen wie ihren Artgenoss_innen die Staatsbürgerschaft zukommen zu lassen, damit sie in ihrer Gemeinschaft – die auch in einer Interspezies-Gesellschaft vermutlich immer noch dominant aus anderen Menschen konstituiert ist – diskriminierungsfrei leben können. Für e.n.m. Tiere erscheint dieser Ansatz nicht zielführend für ein diskriminierungsfreies Leben zu sein. Die Vorteile, die sich aus Staatsbürgerschaften ergeben, nützen ihnen nicht. Es wäre denkbar, dass sich aus einer Staatsbürgerschaft für ehemalige *farmed animals*, die im Hoheitsgebiet eines Staates leben und Dienstleistungen erbringen, Ansprüche auf eine angemessene Entlohnung ergeben. Diesem Aspekt können andere Ansätze jedoch gewiss ebenso bzw. auf überzeugendere Weise genügen. Zudem verweist Gary Steiner (2017, 14) auf einen wichtigen Aspekt in dieser Diskussion: »Um nichtmenschliche Tiere als Staats- [...] bürger zu behandeln, müssten wir sie zwingen, sich nach unseren anthropozentrischen Lebensweisen, nach unseren Werten und Vorgaben zu richten, anstatt sie einfach sein zu lassen.« Steiners Zitat impliziert, dass es nicht arbiträr oder speziesistisch ist, Konzepte, die *speziell* für die Bedürfnisse der Spezies *Homo sapiens sapiens* entwickelt wurden, im Anwendungsbereich bei dieser zu belassen. Bei allen Ähnlichkeiten zwischen den Spezies ist es auch stets die Notwendigkeit eines gelungenen tierethischen Ansatzes, den Differenzen, die zwischen den Individuen unterschiedlicher Arten bestehen, ausreichend Rechnung zu tragen, auch wenn ihnen keine Relevanz in Bezug auf direkte moralische Berücksichtigungswürdigkeit zukommt. Auch dies ist mit dem hier angewandten Ansatz der »ethischen Kontextsensitivität« gemeint.

Eine vom Ansatz der Staatsbürgerschaft für domestizierte Tiere unabhängige Forderung nach Etablierung von Lebenshöfen für ehemalige *farmed animals* stellt in Bezug auf diese e.n.m. Tiere folglich einen sehr wichtigen Ansatzpunkt für Interspezies-Gerechtigkeit dar.

Die Gefahr des Paternalismus, die diesem Ansatz innewohnt, muss ernst genommen werden, um wirklich gerechte Gesellschaften zu etablieren. Sie stellt allerdings kein Gegenargument für die Sinnhaftigkeit von Lebenshöfen dar, da nicht jede Form von Paternalismus gänzlich abgelehnt werden muss und auch für den Umgang mit Vormundschaften überzeugende Grundsätze bestehen, wie sie beispielsweise John Rawls ausgearbeitet hat (vgl. Kap. 5.2). Lebenshöfe sollen tierlichen Bewohner_innen einen wirklich guten Ort zum Leben bieten, aber sie müssen und können nicht das ›Paradies auf Erden‹ schaffen. Dennoch ist es unerlässlich, die Forderung nicht aus dem Blick zu verlieren, die auch Martha Nussbaum (2010; vgl. Kap. 5.3) vehement stark macht: in einer gerechten Gesellschaft sollte es stets um Inklusion statt um Bevormundung für diejenigen Individuen gehen, die auf Hilfe angewiesen sind. Dies gilt für intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit und wie in den vorangegangenen Kapiteln aufgezeigt wurde, entsprechend auch und gerade in einer tierethischen Theorie Nachhaltiger Entwicklung.

8. Zusammenfassung

Die Arbeit ist in der akademischen Disziplin der anwendungsbezogenen Ethik zu verorten und zeichnet sich durch eine interdisziplinäre Vorgehensweise aus, da sich überzeugende tierethische Positionen nicht in einer einzigen Disziplin ausarbeiten lassen. In der Tierethik muss empirisches und normatives Wissen aufeinander bezogen werden, um plausible Argumente zu entwickeln – wie es in dieser Arbeit im Hinblick auf die Empfindungsfähigkeit und gutes tierliches Leben unternommen wird. Dabei müssen normative Forschungsergebnisse mit Forschungsergebnissen der Zoologie, Tierökologie und Ethologie verknüpft und auf Stimmigkeit überprüft werden, wobei keine dichotome Trennung von Empirie und Normativität angenommen wird, sondern auch deren Wechselseitigkeit im Blick gehalten wird.

Empfindungsfähige nichtmenschliche (e.n.m.) Tiere müssen in die Debatte um Nachhaltige Entwicklung (NE) als direkt zu berücksichtigende Individuen miteingeschlossen werden, da inter- und intragenerationelle Gerechtigkeit die ethische Grundlage Nachhaltiger Entwicklung darstellt und im Sinne einer Tierethik, die empfindungsfähige Lebewesen dem sogenannten *scope of justice* zurechnet, diese nicht länger aus dieser Debatte ausgeschlossen werden können. Von dieser Ausgangsthese ausgehend, hat sich die Arbeit entsprechend das Ziel gesetzt, eine NE-Theorie zu entwickeln, die e.n.m. Tiere inkludiert.

Zur Substantiierung der Ausgangsthese dienen der *erste* und der *zweite Teil* der Arbeit. Der erste Teil verdeutlicht die Aktualität und Brisanz des Themas und zeigt, inwiefern e.n.m. Tiere durch NE-relevante Handlungen direkt betroffen sind. Der zweite Teil expliziert, welches NE-Verständnis vertreten, sowie welche Tierethik-Position als überzeugend aufgefasst wird und entsprechend in der NE-Debatte Berücksichtigung finden soll. Ferner zeigt dieser Teil, dass eine Inklusion e.n.m. Tiere in NE-Ansätze noch aussteht und dass diese als moralisch direkt berücksichtigungswürdig gelten sollten – beide Aspekte verdeutlichen daher die Notwendigkeit des Vorhabens. Der *dritte Teil* setzt sich mit NE-relevanten Gerechtigkeitstheorien

auseinander, die auf ihre Anwendbarkeit für die Tierethik geprüft werden. Das stellt einen weiteren relevanten Schritt zur Entwicklung einer tierethischen NE-Theorie dar, an den sich die inhaltliche Bestimmung eines tierethisch orientierten Mehr-Ebenen-Modells einer NE-Theorie anschließt. Der *vierte Teil* der Arbeit befasst sich mit wichtigen Implikationen, die sich aus einer solchen Theorie ergeben, und wirft einen ersten Blick auf mögliche Umgangsformen mit – im Zuge der Implementierung – entstehenden Herausforderungen.

Das bestehende Mensch-Tier-Verhältnis und der menschliche Umgang mit e.nm. Tieren haben verheerende sozio-ökologische Folgen mit globalem Ausmaß. Verantwortlich für die stark negativen Konsequenzen ist unter anderem der sogenannte tierindustrielle Komplex, das Zusammenspiel aller Bereiche und Dimensionen der globalen Tierindustrie. Bisherige Versuche, dies zu ändern und die Drastik der Konsequenzen zu reduzieren, stammen vor allem aus dem Bereich eines technischen Solutionismus. Die nichtmenschlichen Tiere werden als ›nachhaltiger‹ nutzbare ›Produkte‹ gezüchtet und dabei nach wie vor als nicht-selbstzweckhafte ›Produkte‹ verdinglicht (Kap. 1).

Die anthropozentrische Ausrichtung der NE-Debatte, welche sich seit der NE-Begriffsbestimmung des Brundtland-Berichts aus dem Jahr 1987 stets findet, wird auch dadurch deutlich, dass bestehende ethisch-philosophische NE-Ansätze (fast) ausschließlich anthropozentrisch argumentieren. Von den – trotz der Prominenz des Begriffs – wenigen explizit ethisch-philosophischen NE-Ansätzen wird die »Theorie starker Nachhaltigkeit« von Konrad Ott und Ralf Döring als überzeugender als andere solcher Ansätze aufgefasst, da sie mit dem Sentientismus auf konzeptioneller Ebene eine tierethische Perspektive aufgreift, auch wenn sie diesen inhaltlich (noch) nicht gänzlich überzeugend umsetzt. Auch Ott und Dörings Mehr-Ebenen-Modell sowie ihre Konkretisierung von Gerechtigkeit durch Martha Nussbaums Fähigkeitenansatz und John Rawls' Differenzprinzip sind überzeugend und werden für diese Arbeit modifiziert übernommen. Um einen geeigneten Maßstab dafür zu finden, wie gerechte Gesellschaften konstituiert sein müssen, benötigt es Wissen darüber, was Menschen (und gemäß dieser Arbeit auch e.nm. Tiere) für ein wirklich gutes Leben benötigen. Nussbaums Fähigkeitenansatz bietet einen gelungenen Ansatz, um diese Frage auszuloten (Kap. 2).

Die Annahme einer weitgehenden Komplementarität von Naturbeständen zu Sachbeständen in Positionen starker NE ist für die

8. Zusammenfassung

Inklusion nichtmenschlicher Tiere folgerichtig. Die meisten Naturbestände dienen nichtmenschlichen Tieren als Habitat oder auf andere Weise als Lebensgrundlage. Inkludiert man alle empfindungsfähigen tierlichen Individuen in eine NE-Perspektive, wird die Möglichkeit der Substitution von tierlichem Habitat durch Sachbestände äußerst fragwürdig. Die Differenzierung in schwache, starke und intermediäre NE-Positionen – die sich in ihrer Positionierung bezüglich der Substituierbarkeit der natürlichen Umwelt unterscheiden – bekommt dadurch für eine tierethische NE-Perspektive eine gewisse Relevanz. Ein Blick auf das unterschiedliche Verständnis der Substituierungsmöglichkeiten natürlicher Bestände ist ebenfalls relevant, um zu bestimmen, was es intra- und intergenerationell gerecht zu verteilen gilt – eine der zentralen NE-Fragen, die sich ebenfalls bereits aus dem Brundtland-Bericht und seiner breit rezipierten NE-Begriffsbestimmung ergibt. Die anthropozentrische Ausrichtung dieses Berichts greift zu kurz, wenn e.n.m. Tiere im *scope of justice* mitgedacht werden. Deren Einbezug ist mit einem bestimmten Gerechtigkeits-Verständnis vereinbar, in dem Gerechtigkeit – auch in Bezug auf Menschen – nicht als etwas angesehen wird, das sich allein zu Vernunft befähigte Individuen gegenseitig schulden. Ein solches Gerechtigkeitsverständnis schließt ebenfalls zahlreiche Menschen aus. Insofern ist ein Zusammendenken von Nachhaltiger Entwicklung und tierethischen Forderungen in der akademischen Untersuchung durchaus naheliegend. Die wenigen akademischen Versuche, e.n.m. Tiere *als Individuen* (nicht als Ressourcen) in die NE-Debatte zu inkludieren, erarbeiten jedoch keine *ethischen* Argumente für solch eine Inklusion, weshalb diese Arbeit nach wie vor einem Forschungsdesiderat nachgeht (Kap. 2 und 3).

Da die Tierethik eine sehr umfassende und komplexe Bereichsethik darstellt, ist eine Spezifizierung derselben notwendig, wenn deutlich werden soll, welche tierethischen Annahmen in einer NE-Perspektive aufgegriffen werden sollen. Hier wird ein egalitärer *kontextueller Sentientismus* vertreten. Nach diesem sind alle empfindungsfähigen Lebewesen ohne moralische Hierarchisierungen direkt moralisch berücksichtigungswürdig. Die Empfindungsfähigkeit darf jedoch nicht das einzige Kriterium sein, das moralische Beurteilungen von Handlungen leitet, da auch Kontexte für bestimmte Handlungsbewertungen relevant sind. Gemäß der – auf Clare Palmer aufbauenden – *relationalen Pflichtenethik*, die hier tierethisch zugrunde gelegt wird, sind Kontexte und Beziehungen moralisch im Hinblick auf posi-

tive Pflichten relevant, welche entsprechend gegenüber unterschiedlichen Individuen in unterschiedlicher Weise bestehen (können). Im Hinblick auf negative Pflichten dürfen sie jedoch keine Rolle spielen, diese bestehen gegenüber allen Individuen der Moralgemeinschaft gleich. Hierbei wird eine Kategorisierung e.nm. Tiere in domestizierte Tiere, Tiere in der Kontaktzone (die umgangssprachlichen Kulturfollower) und wildlebende Tieren vorgenommen. Diese dient einer vereinfachenden Debatte der komplexen Frage nach positiven Pflichten gegenüber e.nm. Tieren, soll jedoch nicht davon abbringen, Individuen anstatt abstrakter Kategorien in den Blick zu nehmen (Kap. 4).

Der sozialen und kontextuellen Einbettung aller Individuen wird der hier vertretene Tierethikansatz dadurch gerecht, dass ihm kein moralischer Individualismus zugrunde liegt, sondern – durch die relationale Pflichtenethik – eine Position, die moralischen Individualismus und Relationalismus verbindet. Neben Palmers relationaler Pflichtenethik (die hier in leicht modifizierter Form vertreten wird), bietet auch der Fähigkeitenansatz, den Nussbaum selbst auf e.nm. Tiere erweitert hat, wichtige Aspekte für eine Tierethik, besonders im Hinblick auf eine Zusammenführung tierethischer Argumente und einer NE-Perspektive. Auch wenn Nussbaum die hier so zentrale Differenzierung im Hinblick auf bestehende Pflichten ablehnt, ist der Fähigkeitenansatz in dieser Arbeit vor allem dafür relevant, um Antworten auf die – für Tier- und NE-Ethik sehr bedeutende – Frage zu geben, was ein *gutes tierliches Leben* ausmacht. Als für solch eine Bestimmung zugrunde gelegte Theorie, die es mit empirischen Forschungsergebnissen zu kombinieren gilt, ist Nussbaums Fähigkeitenansatz zielführend. Ebenso wird er der tierethischen Forderung gerecht, nicht ausschließlich Fürsprecher_innen für e.nm. Tiere zu benennen, sondern ihnen auch selbst Raum zur Mitgestaltung zu geben. Eine solche Gestaltungsbefähigung wird hier auch e.nm. Tieren zugestanden. Ferner sollte jeder Sentientismus – wie jede Auseinandersetzung mit gutem tierlichem Leben – stets naturwissenschaftlich rückgebunden bleiben und empirische Forschungsergebnisse zum Schmerzempfinden kontinuierlich miteinbeziehen. Sentientistische Tierethik-Ansätze müssen normative Annahmen und empirische Ergebnisse dabei explizit ins Verhältnis setzen (Kap. 4).

Die Untersuchung, ob bereits erfolgreich einer NE-Theorie zugrunde gelegte Gerechtigkeitstheorien plausibel tierethisch erweitert werden können und die gleichzeitige Evaluation ihres Anwen-

dungspotential für eine tierethische NE-Theorie, stellt einen weiteren wichtigen Schritt zur Erarbeitung eben dieser dar. Sowohl die Theorie der Gerechtigkeit von Rawls als auch der Fähigkeitenansatz von Nussbaum eignen sich für eine NE-Erweiterung auf e.n.m. Tiere. Für Rawls ergibt sich dabei eine Erweiterung des Differenzprinzips nicht nur auf die globale Ebene – wie für NE nötig –, sondern zudem auch auf e.n.m. Tiere. Dieses internationale Interspezies-Differenzprinzip ist für eine Gerechtigkeitstheorie bedeutend, da es aufzeigt, wo in gerechten Gesellschaften die Grenzen von Ungleichheiten liegen sollten. Ebenso zeigt sich, dass Rawls' eigene Begründung um nichtmenschliche Tiere aus seiner Gerechtigkeitstheorie auszuschließen, nicht plausibel ist. Hierbei werden entweder bestimmte Menschen ebenso ausgeschlossen, oder (da Rawls das vermeiden möchte) Argumente konstruiert, die diese Menschen inkludiert und (empfindungsfähige) nichtmenschliche Tiere dennoch exkludiert, welche mit fragwürdigen Implikationen versehen sind. Positiv an Nussbaums Fähigkeitenansatz wird hervorgehoben, dass er den Fokus auf Inklusion statt Paternalismus legt. Wo inkludierende Maßnahmen jedoch schwer möglich sind, stellen Rawls' paternalistische Grundsätze eine wichtige Ergänzung zum Fähigkeitenansatz dar. Der Fähigkeitenansatz dient des Weiteren als geeignete Grundlage, um Aussagen über gutes tierliches Leben treffen zu können, wobei die Arbeit neben Nussbaums normativem Bestimmungsversuch von gutem tierlichem Leben auch empirische Bestimmungsversuche beleuchtet und beide ins Verhältnis setzt. Dabei wird der kritische Anthropomorphismus hervorgehoben, welcher eine wichtige Methode darstellt, um sich einem Verständnis von gutem tierlichem Leben anzunähern (Kap. 5).

Auf diesen erarbeiteten Grundbausteinen baut das Mehr-Ebenen-Theorie-Modell auf. Die Ebenen (*übergeordnetes Prinzip, Konzeption, Leitlinien, Prinzipien für Konfliktfälle, prioritäre Handlungsfelder, prioritäre Maßnahmen zur Implementierung*) werden dabei kohärent und konsistent inhaltlich bestimmt und zu jeder Ebene eine schlüssige Position erarbeitet, die auf den theoretischen Ausarbeitungen der vorangegangenen Kapitel aufbaut. Das übergeordnete Prinzip ist *intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit*. Auf Konzeptionsebene leiten sich aus den Kapiteln davor folgende zugrunde gelegte Positionen ab: *starke Position Nachhaltiger Entwicklung, relationale Pflichtenethik kombiniert mit tierethischem Fähigkeitenansatz, internationales Interspezies-Differenzprinzip, nichtmenschliche Tiere als*

Gesellschaftsmitglieder, absoluter intra- und intergenerationeller Standard nach Nussbaums EA für Menschen und nichtmenschliche Tiere.

Als Leitlinien für eine tierethische NE-Theorie haben sich die *Entwicklung gerechter Interspezies-Gesellschaften* und der *Erhalt von Ökosystemen* als zentral herausgestellt. Für die sich durch den Einbezug von e.nm. Tieren in eine NE-Perspektive potenzierenden Konfliktfälle dienen das *Prinzip der Selbstverteidigung* und das *Prinzip des minimalen Übels* als Handlungsorientierung.

Die letzten beiden Ebenen widmen sich der praktischen Umsetzung und zeigen auf, was es für das Mensch-Tier-Verhältnis und für die NE-Debatte bedeutet, wenn e.nm. Tiere aus NE-Perspektive als Individuen mitgedacht werden. Da zahlreiche NE-relevante Handlungsfelder bestehen, die das Wohlergehen e.nm. Tiere betreffen, werden diejenigen in den Blick genommen, welche sich explizit aus einer tierethischen NE-Position ergeben und in anthropozentrischen NE-Ansätzen bislang nicht adressiert wurden. Dabei zeigt sich, wie ein *sentientistisch ausgerichteter Naturschutz* gestaltet werden sollte, weshalb der *Ausbau einer möglichst tierfreundlichen Landwirtschaft* und damit einhergehend die *Weiterentwicklung des bio-vegane Landbaus* vorangetrieben werden müssen und wie die *Erzeugung regenerativer Energie tierfreundlich(er)* erfolgen kann (Kap. 6).

An diese Untersuchung möglicher Praxis-Implementierungen schließt eine erste Annäherung an ein nach wie vor bestehendes Forschungsdesiderat an, welches sowohl in der Theorie als auch im Hinblick auf die Umsetzungsmöglichkeiten weiter interdisziplinär erforscht werden muss. Dabei handelt es sich um die Frage, wie gerechte Interspezies-Gesellschaften konstituiert sein können und welchen Platz e.nm. Tiere in ihnen einnehmen können und sollen. Die notwendige Etablierung solcher Gesellschaften ergibt sich klar aus der hier erarbeiteten tierethischen NE-Perspektive, sie findet sich deutlich artikuliert in der ersten Leitlinie. Um ihr den gegenwärtig bestehenden ›Utopie-Charakter‹ zu nehmen, sind nach wie vor zahlreiche Schritte zu gehen und etliche Fragen auszuloten. Zentrale Fragen dabei sind zum Beispiel, ob e.nm. Tiere in solchen Gesellschaften Dienstleistungen erbringen können, von denen Menschen *und e.nm. Tiere* profitieren, ob (allen) e.nm. Tieren in Interspezies-Gesellschaften die Möglichkeit freier Reproduktion eingeräumt werden sollte und welche konkreten Formen des Zusammenlebens überzeugend sind. Zur Beantwortung der letzten Frage werden in jüngeren Human-Animal Studies sogenannte Lebenshöfe diskutiert, die als potentiell

8. Zusammenfassung

geeignete Form auch hier in den Blick genommen werden und vielversprechende Möglichkeiten für Interspezies-Gerechtigkeit bieten (Kap. 7).

Das Desiderat einer fehlenden Verknüpfung von Nachhaltiger Entwicklung mit den Forderungen tierethischer Positionen, empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere als moralisch direkt berücksichtigungswürdige Individuen in die NE-Debatte zu integrieren, behebt diese Arbeit. Sie leistet damit einen Beitrag zu einer Zusammenführung der beiden bisweilen getrennt voneinander beforschten und diskutierten Bereiche. Dabei möchte sie einen Anstoß bewirken auf einen anderen Blick und geänderten Umgang mit drängenden sozio-ökologischen Problemen, welche einem guten menschlichen und tierlichen Leben auf diesem Planeten im Weg stehen – damit eine lebenswerte Zukunft, einhergehend mit einer im moralischen Sinne lebenswerten Gegenwart *für alle Menschen und empfindungsfähigen nichtmenschlichen Tiere* gestaltet werden kann. Dies dürfte auch allen anderen Lebensformen unseres Planeten zugute kommen.

Literatur

- Aaltola, Elisa (2016): Schmerz. In: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hg.): Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen, Bielefeld: Transcript, S. 312–314.
- Ach, Johann S. (2018): Interessen. In: Johann S. Ach/Dagmar Borchers (Hg.): Handbuch Tierethik. Stuttgart: Metzler, S. 41–44.
- Adams, Carol J. (1996): Caring about Suffering: A Feminist Exploitation. In: Donovan, Josephine/Adams, Carol J. (Hg.): Beyond Animal Rights. A feminist caring ethic for the treatment of animals. New York/London: Continuum, S. 170–196.
- Adams, Carol J. (2002): Zum Verzehr bestimmt. Eine feministisch-vegetarische Theorie. Wien/Mühlheim a. d. Ruhr: Guthmann-Peterson.
- Aitken, Gill (2004): A New Approach to Conservation. The Importance of the Individual through Wildlife Rehabilitation, Hants: Ashgate.
- Anderson, Elisabeth (2004): Animal rights and the values of nonhuman life. In: Cass R. Sunstein/Martha C. Nussbaum (Hg.): Animal rights. Current debates and new directions. Oxford, New York: Oxford University Press, S. 277–298.
- Andersen, Kristian G./Rambaut, Andrew/Lipkin, Ian W./Holmes, Edward C./Garry, Robert F. (2020): The proximal origin of SARS-CoV-2. In: Nature Medicine 26 (April), S. 450–455.
- Aristoteles (2013): Nikomachische Ethik. Hamburg: Rowohlt.
- Armsworth, P.R./Chan, K.M.A./Daily, G.C. et al. (2007): Ecosystem-service science and the way forward for conservation. In: Conservation Biology 21 (6), S. 1383–1384.
- Bachmann, Andreas (2017): Mensch oder Natur? Konflikte zwischen menschlichem Wohlergehen und Naturschutz. In: Uta Eser (Hg.): Naturschutz und soziale Gerechtigkeit. Bonn: BfN, S. 26–31.
- Badura, Jens (2002): Kohärenzismus. In: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha (Hg.): Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 194–205.
- Balcombe, Jonathan (2007): Pleasurable Kingdom. London: Macmillan Publishers.
- Bateson, Patrick (1991): Assessment of pain in animals. In: Animal Behaviour 42, S. 827–839.
- Bayertz, Kurt (2016): Ursprünge moralischer Normativität. Online verfügbar unter: http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/kfg-normenbegrueendung/intern/publikationen/bayertz/88_bayertz_-_urspruenge_moralischer_normativitaet.pdf, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Becker, Christian U. (2012): Sustainability Ethics and Sustainability Research. Dordrecht u.a.: Springer.

- Beitz, Charles (1999): Social and Cosmopolitan Liberalism. In: *International Affairs* 75 (3), S. 515–529.
- Beitz, Charles (2013): Gerechtigkeit und internationale Beziehungen. In: Christoph Broszies/Henning Hahn (Hg.): *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*. Berlin: Suhrkamp, S. 175–208.
- Bekoff, Marc/Pierce, Jessica (2009): *Wild Justice. The Moral Lives of Animals*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bendl, Regine/Delmestri, Giuseppe/Kudelka, Petr (2019): Vegaphobie: Ein Hindernis auf dem Weg zur Nachhaltigkeit. In: Fred Luks (Hg.): *Chancen und Grenzen der Nachhaltigkeitstransformation*, Wiesbaden: Springer, S. 201–229.
- Benessia, Alice/Funtowicz, Silvio/Bradshaw, Gay/Ferri, Francesca/Ráez-Luna, Ernesto/Medina, Charito (2012): Hybridizing sustainability: towards a new praxis for the present human predicament. In: *Sustainability Science* 7 (1), S. 75–89.
- Benítez-López, Ana/Alkemade, Rob/Verweij, Pita (2010): The impacts of roads and other infrastructure on mammal and bird populations: A meta-analysis. In: *Biological Conservation* 143, S. 1307–1316.
- Benton, Ted (2014): Tierrechte: Ein ökosozialistischer Ansatz. In: Friederike Schmitz (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*. Berlin: Suhrkamp, S. 478–511.
- Bergmann, Iris (2019): Interspecies Sustainability to Ensure Animal Protection: Lessons from the Thoroughbred Racing Industry. In: *Sustainability* 11, 5539.
- Birke, Lynda (2012): Unnamed Others: How Can Thinking about »Animals« Matter to Feminist Theorizing? In: *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 20/2, S. 148–157.
- Blattner, Charlotte E. (2020): Just Transition for agriculture? A critical step in tackling climate change. In: *Journal of Agriculture, Food Systems, and Community Development* 9 (3), S. 53–58.
- Blattner, Charlotte E./Coulter Kendra/Kymlicka, Will (2020a): *Animal Labour. A New Frontier of Interspecies Justice?* Oxford: Oxford University Press.
- Blattner, Charlotte E./Coulter Kendra/Kymlicka, Will (2020b): Introduction. *Animal Labour and the Quest for Interspecies Justice*. In: Charlotte E. Blattner/Kendra Coulter/Will Kymlicka (2020): *Animal Labour. A New Frontier of Interspecies Justice?* Oxford: Oxford University Press, S. 1–25.
- Blattner, Charlotte E./Bossert, Leonie (2022): Tierarbeit – Animal Labour – Der Versuch einer Einordnung. In: *TIERethik* 14. Jahrgang, 2022/1 (24), (im Erscheinen).
- Blue Heart (Safe the blue heart of Europe) (2018): *Eco-Masterplan for Balkan Rivers. Drawing a line in the sand*. Online verfügbar unter: <https://balkanrivers.net/en/news/eco-masterplan-shows-value-balkan-rivers>, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Bommert, Wielfried/Bonzheim, Anja/Geier, David (2019): *Braucht die Landwirtschaft Tiere? Diskussion*. Online verfügbar unter: www.bit.ly/31uheuk, zuletzt geprüft am 02.03.2022.

Literatur

- Borchers, Dagmar (2018): Tugendethik. In: Johann S. Ach/Dagmar Borchers (Hg.): *Handbuch Tierethik*. Stuttgart: Metzler, S. 107–111.
- Borgards, Roland (2016): Einleitung: Cultural Animal Studies. In: Borgards, Roland (Hg.): *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 1–6.
- Boscardin, Livia (2015a): Nachhaltigkeit. In: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hg.): *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Bielefeld: Transcript, S. 255–257.
- Boscardin, Livia (2015b): Unsere gemeinsame Zukunft? Tiere und Nachhaltigkeit. In: Stephan Lessenich (Hg.): *Routinen der Krise – Krise der Routinen. Verhandlungen des 37. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Trier 2014*. Online verfügbar unter: http://publikationen.sozioologie.de/index.php/kongressband_2014, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Boscardin, Livia (2017): Sustainable exploitation. The political ecology of the Livestock Revolution. Basel: Dissertation Universität Basel. Online verfügbar unter: https://edoc.unibas.ch/72281/1/PhD%20Thesis_Boscardin_Sustainable%20Exploitation_2019.pdf, zuletzt geprüft am 13.03.2022.
- Boscardin, Livia/Bossert, Leonie (2015): Sustainable Development and Non-human Animals: Why anthropocentric concepts of Sustainability are outdated and need to be extended. In: Simon Meisch/Johannes Lundershausen/Leonie Bossert/Marcus Rockoff (Hg.): *Ethics of Science in the Research for Sustainable Development*, Baden-Baden: Nomos, S. 323–352.
- Bossert, Leonie (2014): Tierethik. Die verschiedenen Positionen und ihre Auswirkungen auf die Mensch- nichtmenschliches Tier- Beziehung. In: Lieske Voget-Kleschin/Leonie Bossert/Konrad Ott (Hg.): *Nachhaltige Lebensstile – Welchen Beitrag kann ein bewusster Fleischkonsum zu mehr Naturschutz, Klimaschutz und Gesundheit leisten?* Marburg: Metropolis, S. 32–57.
- Bossert, Leonie (2015a): Wildtierethik. Verpflichtungen gegenüber wildlebenden Tieren, Baden-Baden: Nomos.
- Bossert, Leonie (2015b): Hilfe für Gnus, Schildkröten und Wildkaninchen? – Eine Diskussion um Hilfspflichten gegenüber wildlebenden Tieren. In: Jessica Ullrich (Hg.): *Tierstudien 08/2015 Wild*, S. 67–78
- Bossert, Leonie (2016a): Nichtmenschliche Tiere als moralisch Handelnde? Eine kritische Reflexion der Argumente von Marc Bekoff/Jessica Pierce und Mark Rowlands. In: Sven Wirth/Anett Laue/Markus Kurth/Katharina Dornenzweig/Leonie Bossert/Karsten Balgar (Hg.): *Das Handeln der Tiere. Tierliche Agency im Fokus der Human-Animal Studies*, Bielefeld: Transcript, S. 93–114.
- Bossert, Leonie (2016b): Tierschutz. In: Ott, Konrad; Voget-Kleschin, Lieske; Dierks, Jan (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, S. 292–297.
- Bossert, Leonie (2018a): Mitleidsethische Ansätze. In: Johann S. Ach/Dagmar Borchers (Hg.): *Handbuch Tierethik*. Stuttgart: Metzler, S. 101–106.
- Bossert, Leonie (2018b): Feministische und fürsorgeethische Ansätze. In: Johann S. Ach/Dagmar Borchers (Hg.): *Handbuch Tierethik*. Stuttgart: Metzler, S. 117–122.

- Bossert, Leonie (2018c): Tierhaltung adé. Tierrechtsethik und Landwirtschaft. In: Politische Ökologie 36. Jahrgang, September 2018, S. 42–47.
- Bossert, Leonie (2018d): Von Hirschkühen, »Milchkühen« und Waschbären: Begründung unterschiedlich bestehender Hilfspflichten und ihre Anwendung auf »invasive« Arten. In: TIERethik 10. Jahrgang, 2018/2, S. 58–84.
- Bossert, Leonie/Voget-Kleschin, Lieske/Meisch, Simon (Hg.) (2020): Damit gutes Leben mit der Natur einfacher wird. Suffizienzpolitik für Naturbewahrung. Marburg: Metropolis.
- Bossert, Leonie/Schlegel, Lena (2022): Anthropozentrismus (in) der Krise. Warum Probleme nicht mit derselben Denkweise gelöst werden können, die sie hervorgerufen hat. In: GAIA Ecological Perspectives for Science and Society 31/1, S. 14–18.
- Böhm, Andrea/ Fischermann, Thomas/ Grefe, Christiane/ von Randow, Gero (2019): Seine Heimat brennt. In: DIE ZEIT Nr. 36, S. 4.
- Bradshaw, Gay A. (2009): *Elephants on the Edge. What Animals Teach Us about Humanity*. New Haven, London: Yale University Press.
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. München: oekom.
- Broszies, Christoph/ Hahn, Henning (2013): Die Kosmopolitismus- Partikularismus- Debatte im Kontext. In: dies. (Hg.): *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*. Berlin: Suhrkamp, S. 9–52.
- Burghardt, Gordon M. (1991): Cognitive ethology and critical anthropomorphism: A snake with two heads and hognose snakes that play dead. In: Carolyn A. Ristau (Hg.): *Comparative cognition and neuroscience. Cognitive ethology: The minds of other animals: Essays in honor of Donald R. Griffin*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, S. 53–90.
- Burghardt, Gordon M. (2007): Critical Anthropomorphism, Uncritical Anthropocentrism, and Naïve Nominalism. In: *Comparative Cognition and Behavior Reviews* 2, S. 136–138.
- Callicott, J. Baird (1980): Animal Liberation. A triangular affair. In: *Environmental Ethics* 2 (4), S. 311–338.
- Calvo, Erika (2008): »Most farmers prefer Blondes!': The Dynamics of Anthroparchy in Animals' Becoming Meat. In: *Journal for Critical Animal Studies* VI/1, S. 32–45.
- Campbell, T. Colin/Campbell, Thomas M. (2011): *The China Study. Die wissenschaftliche Begründung für eine vegane Ernährungsweise*. Bad Kötzing: Verlag Systemische Medizin.
- Caney, Simon (2006): Environmental Degradation, Reparations, and the Moral Significance of History. In: *Journal of Social Philosophy* 37 (3), S. 464–482.
- Carruthers, Peter (2008): Kontraktualismus und Tiere. In: Ursula Wolf (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart: Reclam, S. 78–91.
- Chalmers, Alan F. (2007): *Wege der Wissenschaft. Einführung in die Wissenschaftstheorie*. Berlin/Heidelberg: Springer.

Literatur

- Chaudhary, Sunita/McGregor, Andrew/Houston, Donna/Chettri, Nakul (2015): The evolution of ecosystem services: a time series and discourse-centered analysis. In: *Environmental Science & Policy* 54, S. 25 – 34.
- Chiew, Florence (2014): Posthuman ethics with Cary Wolfe and Karen Barad: Animal compassion as trans-species entanglement. In: *Theory, Culture & Society* 31/ 4 (März), S. 51–69.
- Crist, Eileen (2018): Reimagining the human. A human-centric worldview is binding humanity to the consequences of our actions. In: *Science* 362 (6420), S. 1242–1244.
- Christen, Marius/Schmidt, Stephan (2012): A Formal Framework for Conception of Sustainability – a Theoretical Contribution to the Discourse in Sustainable Development. In: *Sustainable Development* 20 (6), S. 400–410.
- Coeckelbergh, Mark (2009): Distributive justice and co-operation in a world of humans and non-humans: A contractarian argument for drawing non-humans into the sphere of justice. In: *Res Publica* 15, S. 67–84.
- Cojocaru, Mara-Daria (2020): Sind manche Tiere politischer als andere? Politische Subjekte jenseits liberal-demokratischer Denkgewohnheiten. In: *TIERethik* 12. Jahrgang, 2020/2, S. 70–101.
- Cortez, David/Wagner, Heike (2010): Zur Genealogie des indigenen »guten Lebens« (»sumak kawsay«) in Ecuador. In: Leo Gabriel, Herbert Berger (Hg.): *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch*, Wien: Mandelbaum, S. 167–200.
- Costello, Kimberley/Hodson, Gordon (2009): Exploring the roots of dehumanization: The role of animal-human similarity in promoting immigrant humanization. In: *Group Processes and Intergroup Relations* 13 (1), S. 3–22.
- Cowen, Tyler (2003): Policing nature. In: *Environmental Ethics* 25 (2), S. 169–182.
- Cranor, Carl (2004): Toward Understanding Aspects of the Precautionary Principle. In: *Journal of Medicine and Philosophy* 29 (3), S. 259–279.
- Crary, Alice (2011): Minding what already matters. A critique of moral individualism. In: *Philosophical Topic* 38 (1), S. 17–49.
- Curtin, Deane (1996): Toward an Ecological Ethic of Care. In: Josephine Donovan/Carol Adams (Hg.): *Beyond animal rights. A feminist caring ethic for the treatment of animals*. New York, London: Continuum, S. 60–76.
- Dai, Kaoshan/Bergot, Anthony/Liang, Chao/Xiang, Wei-Ning/Huang, Zhenhua (2015): Environmental issues associated with wind energy – A review. In: *Renewable Energy* 75, S. 911–921.
- Dawkins, Marian Stamp (1986): *Unravelling Animal Behaviour*. London: Longman.
- Dawkins, Marian Stamp (2006): Through animal eyes: What behavior tells us. In: *Applied Animal Behaviour Science* 100, S. 4–10.
- DeGrazia, David (1996): *Taking animals seriously. Mental life and moral status*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- DeGrazia, David (2002): *Animal rights. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

- Dellai-Schöbi, Katharina (2018): Jedes Jahr sterben Millionen Vögel durch Stromleitungen und Windkraftanlagen. Es gibt Mittel, das zu ändern. Online verfügbar unter: <https://www.nzz.ch/wissenschaft/windkraftanlagen-gefahr-und-chance-fuer-die-biodiversitaet-ld.1416777>, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Derrida, Jacques (2010): *Das Tier, das ich also bin*. Wien: Passagen Verlag.
- Despommier, Dickson (2010): *The Vertical Farm*. New York: St. Martin's Press.
- Despommier, D. (2011): The vertical farm: controlled environment agriculture carried out in tall buildings would create greater food security and security for large urban populations. In: *Journal of Consumer Protection and Food Security* 6, S. 233–236.
- Diamond, Cora (2004): *Eating Meat and Eating People*. In: Cass R. Sunstein/Martha C. Nussbaum (Hg.): *Animal rights. Current debates and new directions*. Oxford, New York: Oxford University Press, S. 93–107.
- Dierks, Jan (2016a): Ökozentrismus. In: Konrad Ott/Lieske Voget-Kleschin/Jan Dierks (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, S. 169–176.
- Dierks, Jan (2016b): Holismus. In: Konrad Ott/Lieske Voget-Kleschin/Jan Dierks (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, S. 177–183.
- Dietz, Thomas/York, Richard (2015): *Animals, Capital and Sustainability*. In: *Human Ecology Review* 22 (1), S. 35–53.
- Donaldson, Sue/Kymlicka, Will (2013): *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Donaldson, Sue/Kymlicka, Will (2014): *Unruly Beasts: Animal Citizens and the Threat of Tyranny*. In: *Canadian Journal of Political Science* 47 (1), S. 23–45.
- Donaldson, Sue/Kymlicka, Will (2015): *Farmed Animals Sanctuaries: The Heart of the Movement? A Socio-Political Perspective*. In: *Politics and Animals* 1 (1), S. 50–74.
- Donaldson, Sue/Kymlicka, Will (2016): *Rethinking membership and participation in an inclusive democracy: cognitive disability, children, animals*. In: Barbara Arneil/Nancy J. Hirschmann (Hg.): *Disability and Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donovan, Josephine (1996): *Animal Rights and Feminist Theory*. In: Donovan, Josephine/Adams, Carol J. (Hg.): *Beyond Animal Rights. A feminist caring ethic for the treatment of animals*. New York/London: Continuum, S. 34–59.
- Donovan, Josephine (2008): *Aufmerksamkeit für das Leiden. Mitgefühl als Grundlage der moralischen Behandlung von Tieren*. In: Ursula Wolf (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart: Reclam, S. 105–120.
- Donovan, Josephine/Adams, Carol (Hg.) (1996): *Beyond animal rights. A feminist caring ethic for the treatment of animals*. New York/London: Continuum.
- Duncan, Ian (2006): *The changing concept of animal sentience*. In: *Applied Animal Behaviour Science* 100, S. 11–19.
- Earnshaw, Gwendelwyn (1999): *Equity as a paradigm for sustainability: Evolving the process toward interspecies equity*. In: *Animal Law* 5, S. 113–146.
- Eckersley, Robyn (1998): *Beyond Human Racism*. In: *Environmental Values* 7 (2), S. 165–182.

Literatur

- Eisen, Jessica (2020): Down on the Farm: Status, Exploitation, and Agricultural Exceptionalism. In: Charlotte E. Blattner/Kendra Coulter/Will Kymlicka (Hg.): *Animal Labour: A New Frontier of Interspecies Justice*. Oxford: Oxford University Press, S. 139–159.
- Ekardt, Felix (2005): *Das Prinzip Nachhaltigkeit. Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit*. München: C.H. Beck.
- Ekardt, Felix (2011): *Theorie der Nachhaltigkeit. Ethische, rechtliche, politische und transformative Zugänge – am Beispiel von Klimawandel, Ressourcenknappheit und Welthandel*. Baden-Baden: Nomos.
- Elwood, Robert W. (2011): Pain and Suffering in Invertebrates? In: *ILAR Journal* 52 (2), S. 175–184.
- Elwood, Robert W./Barr, Stuart/Patterson, Lynsey (2009): Pain and stress in crustaceans? In: *Applied Animal Behaviour Science* 118, S. 128–136.
- Engels, Eve-Marie (1982): *Die Teleologie des Lebendigen. Eine historisch-systematische Untersuchung*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Engels, Eve-Marie (2001a): Orientierung an der Natur? Zur Ethik der Mensch-Tier-Beziehung. In: Manuel Schneider (Hg.): *Den Tieren gerecht werden. Zur Ethik und Kultur der Mensch-Tier-Beziehung*, Kassel: Verlag der Universität Gesamthochschule Kassel, S. 68–87.
- Engels, Eve-Marie (2001b): Die Herausforderungen der Biotechniken für Ethik und Anthropologie. In: Christof Gestrich (Hg.): *Die biologische Machbarkeit des Menschen*. Berlin: Wichern-Verlag, S. 100 – 124.
- Engels, Eve-Marie (2007): *Charles Darwin*. München: C.H. Beck.
- Engels, Eve-Marie (2008): Was und wo ist ein ›naturalistischer Fehlschluss? Zur Definition und Identifikation eines Schreckgespenstes in der Ethik. In: Cordula Brand/Eve-Marie Engels/Arianna Ferrari/László Kovács (Hg.): *Wie funktioniert Bioethik?* Paderborn: Mentis, S. 125–141.
- Engels, Eve-Marie (2015): Darwin / Darwinismus. In: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hg.): *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*. Bielefeld: Transcript, S. 69–72.
- Engels, Eve-Marie (2016): Biozentrik. In: Konrad Ott/Lieske Voegt-Kleschin/Jan Dierks (Hg): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, S. 161–168.
- Everad, Mark/Johnston, Paul/Santillo, David/Staddon, Chad (2020): The role of ecosystems in mitigation and management of Covid-19 and other zoonoses. In: *Environmental Science and Policy* 111, S. 7–17.
- Everett, Jennifer (2001): Environmental Ethics, Animal Welfarism, and the Problem of Predation: A Bambi Lover's Respect For Nature. In: *Ethics & the Environment* 6 (1), S. 42–67.
- Feinberg, Joel (1980): Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen. In: Dieter Birnbacher (Hg.): *Ökologie und Ethik*. Stuttgart: Reclam, S. 140–179.
- Fitzgerald, Amy J./Kalof, Linda/Dietz, Thomas (2009): Slaughterhouses and Increased Crime Rates: An Empirical Analysis of the Spillover From »The Jungle« Into the Surrounding Community. In: *Organization & Environment* 22 (2), S. 158–184.

- Flanagan, Richard (2020): Australia Is Committing Climate Suicide. As record fires rage, the country's leaders seem intent on sending it to its doom. *New York Times*, 03.01.2020, online verfügbar unter <https://www.nytimes.com/2020/01/03/opinion/australia-fires-climate-change.html>, zuletzt geprüft am 01.03.2022.
- Foer, Jonathan Safran (2012): *Tiere essen*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Francione, Gary L. (2000): *Introduction to animal rights. Your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press.
- Francione, Gary (2004): Animals – Property or Persons? In: Cass R. Sunstein/Martha C. Nussbaum (Hg.): *Animal Rights. Current debates and new directions*. Oxford: Oxford University Press, S. 108–142.
- Francione, Gary (2008): *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press.
- Francione, Gary L. (2014): Empfindungsfähigkeit, ernst genommen. In: Friederike Schmitz (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*, Berlin: Suhrkamp, S. 153–175.
- Fraser, David (2008): Understanding animal welfare. In: *Acta Veterinaria Scandinavia* 50 (S1), online verfügbar unter: <https://actavetscand.biomedcentral.com/articles/10.1186/1751-0147-50-S1-S1>, zuletzt geprüft am 25.01.2022.
- Frey, Raymond G. (2007): Moral Standing, the Values of Lives, and Speciesism. In: Hugh LaFollette (Hg.): *Ethics in practice. An anthology*. Malden, MA: Blackwell Publishing, S. 192–204.
- Gabardi, Wayne (2017): *The Next Social Contract. Animals, the Anthropocene, and Biopolitics*. Philadelphia: Temple University Press.
- Gambert, Iselin/Linné, Tobias (2018): From rice eaters to soy boys: Race, gender, and tropes of plant food masculinity. In: *Animal Studies Journal* 7(2), S. 129–179.
- Gamborg, Christian/Palmer, Clare/Sandøe, Peter (2012): Ethics of Wildlife Management and Conservation: What Should We Try to Protect? In: *Nature Education Knowledge* 3 (10): 8.
- Gamerschlag, Andre (2011): Intersektionelle Human-Animal Studies – Ein historischer Abriss des Unity-of-Oppression-Gedankes und ein Plädoyer für die intersektionelle Erforschung der Mensch-Tier-Verhältnisse. In: Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.): *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*. Bielefeld: Transcript, S. 151–189.
- Garner, Robert (2012): Rawls, Animals and Justice: New Literature, Same Response. In: *Res Publica* 18, S. 159–172.
- Garner, Robert (2013): *A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World*, Oxford: Oxford University Press.
- Garner, Robert (2016): Animals and democratic theory: Beyond an anthropocentric account. In: *Contemporary Political Theory* 16 (4), S. 459–477.
- Gau, Robert/Case, Ray/Penner, David/McLoughlin, Philip (2002): Feeding Patterns of Barren-Ground Grizzly Bears in the Central Arctic. In: *Arctic* 55 (4), S. 339–344.
- Gentle, M. J. (1992): Pain in birds. In: *Animal Welfare* 1 (4), S. 235–247.

Literatur

- Gilligan, Carol (1988): Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau. München, Zürich: Piper.
- Gjerris, Mickey (2015): Willed Blindness: A Discussion of Our Moral Shortcomings in Relations to Animals. In: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 28, S. 517–532.
- Goodpaster, Kenneth E. (1978): On being morally considerable. In: *Journal of Philosophy* 75 (6), S. 308–325.
- Gorke, Martin (2004): Vom Eigenwert der Natur. Grundzüge einer Naturschutzethik. Online verfügbar unter: <https://schleswig-holstein.nabu.de/imperia/md/content/schleswig-holstein/gutachtenstellungennahmen/umweltethika.pdf>, zuletzt geprüft am 01.03.2022.
- Gorke, Martin (2010): Eigenwert der Natur. Ethische Begründung und Konsequenzen. Stuttgart: Hirzel.
- Götting, Klaus-Jürgen (1996): Mollusca. In: Wilfrid Westheide/Reinhard Rieger (Hg.): *Spezielle Zoologie. Teil 1: Einzeller und Wirbellose*. Stuttgart: Gustav Fischer, S. 276–330.
- Grimm, Herwig/Aigner, Andreas (2016): Der moralische Individualismus in der Tierethik. Maxime, Konsequenzen und Kritik. In: Kristian Köchy/Matthias Wunsch/Martin Böhnert (Hg.): *Philosophie der Tierforschung Band 2: Maximen und Konsequenzen*, München: Karl Alber, S. 25–64.
- Grimm, Herwig/Camenzind, Samuel/Aigner, Andreas (2016): Tierethik. In: Borgards, Roland (Hg.): *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 78–97.
- Grunwald, Armin/Kopfmüller, Jürgen (2012): *Nachhaltigkeit*. Frankfurt am Main: Campus.
- Hagendorff, Thilo/Bossert, Leonie/Tse, Yip Fai/Singer, Peter (2022): Speciesist bias in AI. How AI applications perpetuate discrimination and unfair outcomes against animals. In: *arXiv*, S. 1–23. Online verfügbar unter: <https://arxiv.org/abs/2202.10848>, zuletzt geprüft am 03.03.2022.
- Hahn, Henning (2009): *Globale Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. Frankfurt am Main: Campus.
- Hall, Lee (2005): Sustainable, Free-Range Farms and Other Tall Tales. In: *Dissident Voice*, 18.11.2005. Online verfügbar unter <https://dissidentvoice.org/Nov05/Hall1118.htm>, zuletzt geprüft am 28.02.2022.
- Haraway, Donna (2003): *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hauk, Thomas/Weisser, Wolfgang (2015): *Animal Aided Design*. Freising: TU München/ Universität Kassel. Online verfügbar unter: https://www.toek.wz.w.tum.de/fileadmin/12_Oeffentliche_Dokumente/AAD_Broschuere_2017.pdf, zuletzt geprüft am 11.03.2022.
- Heinrich-Böll-Stiftung (2014): *Fleischkonsum: Abfall und Verschwendung. Fleischatlas Extra*. Online verfügbar unter: <https://www.boell.de/de/2014/10/15/fleischkonsum-abfall-verschwendung>, zuletzt geprüft am 11.03.2022.
- Heinrich-Böll-Stiftung/BUND/Le Monde Diplomatique (2018): *Fleischatlas. Daten und Fakten über Tiere als Nahrungsmittel*. Berlin.

- Heinrich-Böll-Stiftung/BUND/Le Monde Diplomatique (2019): *Agrar-Atlas. Daten und Fakten zur EU-Landwirtschaft*. Berlin.
- Heller, Martin C./ Keoleian, Gregory A. (2018): *Beyond Meat's Beyond Burger Life Cycle Assessment: A detailed comparison between a plant-based and an animal-based protein source*. CSS Report, University of Michigan: Ann Arbor, S. 1–38.
- Holtmeier, Friedrich-Karl (2002): *Tiere in der Landschaft. Einfluss und ökologische Bedeutung*. Stuttgart: Ulmer.
- Holtug, Nils (2016): *The Value of Coming into Existence*. In: Tatjana Višak/ Robert Garner (Hg.): *The Ethics of Killing Animals*, Oxford, New York: Oxford University Press, S. 101–114.
- Hooley, Dan (2018): *Political Agency, Citizenship, and Non-human Animals*. In: *Res Publica* 24 (4), S. 509–530.
- Horn, Christoph (2003): *Zum Begriff der Gerechtigkeit*. In: *Die politische Meinung* 409, S. 25–36.
- Horsthemke, Sina (2019): *Das falsche Fleisch*. ZEIT Online, 5.10.2019. Online verfügbar unter: <https://www.zeit.de/wissen/gesundheit/2019-10/fleische-rsatz-tofu-umweltschutz-fleischkonsum-treibhausgase-gesundheit/seite-2>, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Horta, Oscar (2010): *Debunking the idyllic view of natural processes: Population dynamics and suffering in the wild*. In: *Télos* 17, S. 73–88.
- Höffe, Otfried (2006): *Aristoteles*. München: C.H.Beck.
- Höffe, Otfried (2015): *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München: Beck.
- Hume, David (2002): *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Stuttgart: Reclam.
- Hursthouse, Rosalind (2008): *Die Anwendung der Tugendethik auf unsere Behandlung der anderen Tiere*. In: Ursula Wolf (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart: Reclam, S. 121–131.
- Hursthouse, Rosalind (2011): *Virtue Ethics and the Treatment of Animals*. In: Tom Beauchamp/R.G. Frey (Hg.): *The Oxford handbook of animal ethics*. Oxford, New York: Oxford University Press, S. 119–143.
- Hübenthal, Christoph (2011): *Eudaimonismus*. In: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hg.): *Handbuch Ethik*. 3. Auflage, Stuttgart: Metzler, S. 82–94.
- Ilea, Ramona (2008): *Nussbaum's Capabilities Approach and Nonhuman Animals: Theory and Public Policy*. In: *Journal of Social Philosophy* 39 (4), S. 547–563.
- IPCC (2018): *Global warming of 1.5°C. An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty*. Online verfügbar unter: https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2019/06/SR15_Full_Report_High_Res.pdf, zuletzt geprüft am 02.03.2022.

Literatur

- IPCC (2019): Climate Change and Land. An IPCC Special Report on climate change, desertification, land degradation, sustainable land management, food security, and greenhouse gas fluxes in terrestrial ecosystems. Summary for Policy Makers. Online verfügbar unter: https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/08/4.-SPM_Approved_Microsite_FINAL.pdf, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Jacobs, Inge (2013): Aufschraubbare Kuh dient der Forschung. In: *Stuttgarter Zeitung* 23.10.2013, online verfügbar unter: <https://www.stuttgarter-zeitung.de/inhalt.uni-hohenheim-aufschraubbare-kuh-dient-der-forschung.b3a01d5c-1d58-4940-aa23-d4a4437bed5a.html>, zuletzt geprüft am 11.03.2022.
- Jamieson, Dale (1998): Sustainability and beyond: In: *Ecological Economics* 24, S. 183–192.
- Jax, Kurt/Barton, David/Chan, Kai/De Groot, Rudolf/Doyle, Ulrike/Eser, Uta/Görg, Christoph/Gómez-Baggethun, Erik/Griewald, Yuliana/Haber, Wolfgang/Haines-Young, Roy/Heink, Ulrich/Jahn, Thomas/Joosten, Hans/Kerschbaumer, Lilin/Korn, Horst/Luck, Gary/Matzdorf, Bettina/ Muraca, Barbara/Neßhöver, Carsten/Norton, Bryan/Ott, Konrad/Potschin, Marion/Rauschmayer, Felix/Von Haaren, Christina/Wichmann, Sabine (2013): Ecosystem Services and Ethics. In: *Ecological Economics* 93, S. 260–268.
- Jungblut, Sarah-Indra (2020): BirdVision: Intelligenter Vogelschutz an Windrädern. Online verfügbar unter: <https://reset.org/blog/birdvision-intelligenter-vogelschutz-windraedern-01232020>, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Karafyllis, Nicole (2006): Biofakte – Grundlagen, Probleme, Perspektiven. In: *Erwägen Wissen Ethik*, Vol. 17 (4), S. 547–558.
- Kemmerer, Lisa (Hg.) (2011): *Sister Species. Women, animals and social justice*. Chicago/Springfield: University of Illinois Press.
- Kemmerer, Lisa (2015): *Eathing Earth. Environmental Ethics and Dietary Choice*. Oxford University Press: Oxford/New York.
- Kheel, Marti (2007): *Nature Ethics. An Ecofeminist Perspective*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Kirchhoff, Thomas (2017): »Oh Wildnis, oh Schutz vor ihr«: Kontroversen um Nationalparke und Wölfe aus naturphilosophischer Sicht. In: Uta Eser (Hg.): *Naturschutz und soziale Gerechtigkeit*. Bonn: BfN, S. 35–38.
- Kirkwood, J. K./Sainsbury, A. W. (1996): Ethics of Interventions for the Welfare of Free-living Wild Animals. In: *Animal Welfare* 5 (3), S. 235–243.
- Koller, Peter (2006): Die Grundsätze der Gerechtigkeit. In: Otfried Höffe (Hg.): *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Klassiker Auslegen*. Berlin: Akademie Verlag, S. 45–69.
- Kopfmüller, Jürgen/Brandl, Volker/Jörissen, Juliane/ Paetau, Michael/ Banse, Gerhard/Coenen, Reinhard/ Grundwald, Armin (2001): *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet: Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*. Berlin: Edition Sigma.
- Kopnina, Helen (2016): The victims of unsustainability: a challenge to sustainable development goals. In: *International Journal of Sustainable Development & World Ecology* 23 (2), S. 113–121.

- Krebs, Angelika (1997): Naturethik im Überblick. In: Angelika Krebst (Hg.): Naturethik. Frankfurt: Suhrkamp, S. 337–379.
- Krebs, Angelika (2016): Sentientismus. In: Konrad Ott/Jan Dierks/Lieske Voget-Kleschin (Hg.): Handbuch Umweltethik. Stuttgart: Metzler, S. 157–160.
- Kubečka, J./Matena, J./Hartvich, P. (1997): Adverse ecological effects of small hydropower stations in the Czech Republic: 1. Bypass Plants. In: *Regulated Rivers: Research & Management* 13, S. 101–113.
- Kukathas, Chandran (2006): Who? Whom? Reparations and the Problem of Agency. In: *Journal of Social Philosophy* 37 (3), S. 330–341.
- Kunde, Karin/Ott, Konrad (2020): Tiere im Sport – ausgenutzte Objekte oder beteiligte Partner? In: Florian Hartnack (Hg.): *Tiere im Sport?* Hamburg: Feldhaus Verlag, S. 85–100.
- Kurth, Markus (2019): Verdatung als Instrument zur Befreiung? Wie Lebenshöfe ein Post-Nutztier-Narrativ mithilfe von Social Media erzeugen. In: Ina Bolinski/Stefan Rieger (Hg.): *Das verdatete Tier*. Stuttgart: Metzler, S. 47–62.
- Kurth, Markus/Dornenzweig, Katharina/Wirth, Sven (2016): Handeln nicht-menschliche Tiere? Eine Einführung in die Forschung zu tierlicher Agency. In: Sven Wirth/Anett Laue/Katharina Dornenzweig/Leonie Bossert/Karsten Balgar (Hg.): *Das Handeln der Tiere. Tierliche Agency im Fokus der Human-Animal Studies*, Bielefeld: Transcript, S. 7–42.
- Ladwig, Bernd (2020): Politische Philosophie der Tierrechte. Berlin: Suhrkamp.
- Ladwig, Bernd (2021): Nichtideale Theorie der Gerechtigkeit für Tiere. In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 8 (2), S. 143–174.
- Linz, Manfred (2004): Weder Mangel noch Übermaß. Über Suffizienz und Suffizienzforschung. Online verfügbar unter: <https://d-nb.info/974861464/34>, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Luke, Brian (1996): Justice, Caring, and Animal Liberation. In: Josephine Donovan/Carol J. Adams (Hg.): *Beyond Animal Rights. A feminist caring ethic for the treatment of animals*. New York/London: Continuum, S. 77–102.
- Luke, Brian (2014): Selbstzähmung oder Verwilderung? Für eine nicht-patriarchalische Metaethik. In: Friederike Schmitz (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*. Berlin: Suhrkamp, S. 407–445.
- MacClellan, Joel (2012): Minding Nature: A Defense of a Sentiocentric Approach to Environmental Ethics. Online verfügbar unter: http://trace.tennessee.edu/utk_graddiss/1433, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Machin, Karen (1999): Amphibian pain and analgesia. In: *Journal for Zoo and Wildlife Medicine* 30, S. 2–10.
- Machin, Karen (2001): Fish, Amphibian and Reptile Analgesia. In: *Veterinary Clinics of North American Exotic Animal Practice* 4 (1), S. 19–23.
- May, Todd (2014): Moral Individualism, Moral Relationalism, and Obligations to Non-human Animals. In: *Journal of Applied Philosophy* 31 (2), S. 155–168.
- McFarland, Sarah/Hediger, Ryan (2009): *Animals and Agency. An Interdisciplinary Exploration*. Leiden: Brill.

Literatur

- McLoughlin, Philip/Case, Ray/Gau, Robert/Cluff, Dean/Mulders, Robert/Messier, Francois (2002): Hierarchical habitat selection by barren-ground grizzly bears in the central Canadian Arctic. In: *Oecologia* 132, S. 102–108.
- McMahan, Jeff (2005): »Our Fellow Creatures«. In: *The Journal of Ethics* 9, S. 353–380.
- Mealey, Stephen Patrick (1980): The natural food habits of grizzly bears in Yellowstone National Park, 1973–74. In: *Bears – Their Biology and Management* 4, S. 281–292.
- Meijer, Eva (2019): Was Tiere wirklich wollen. Eine Streitschrift über politische Tiere und tierische Politik. München: Random House.
- Meisch, Simon/Brohmman, Bettina/Kerr, Matthias/Pothast, Thomas (2018): Mengenproblematik: Wenn individuelle Entscheidungsfreiheit (scheinbar) mit der Nachhaltigkeit in Konflikt gerät. Umweltbundesamt Texte 113/2018, Dessau-Rosslau. Online verfügbar unter: <https://www.umweltbundesamt.de/publikationen/mengenproblematik-wenn-individuelle>, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Meisch, Simon/Bossert, Leonie/Voget-Kleschin, Lieske (2020): Landkarte für mehr Fahrvergnügen auf dem Weg zur Suffizienz. In: Leonie Bossert/Lieske Voget-Kleschin/Simon Meisch (Hg.): *Damit gutes Leben mit der Natur einfacher wird. Suffizienzpolitik für Naturbewahrung*. Marburg: Metropolis, S. 9–31.
- Mettke, Daniel (Hg.) (2015): *Gemeinsam den Boden bereiten. Tagungsband Bio-Vegane Landbautage 2015*. Online verfügbar unter: http://biovegan.org/wp-content/uploads/2016/02/Tagungsband_BVLT2015.pdf, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Midgley, Mary (1998): *Animals and why they matter*. Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- Mill, John Stuart (2006): *Utilitarianism/ Der Utilitarismus*. Englisch/ Deutsch, basierend auf dem Text von 1871, Stuttgart: Reclam.
- Milligan, Tony (2015): The Political Turn in Animal Ethics. In: *Politics and Animals* 1 (1), S. 6–15.
- Morel, Kevin/Léger, François/Ferguson, Rafter Sass (2019): Permaculture. In: *Encyclopedia of Ecology*, Vol. 4, S. 559–567.
- Mölders, Tanja/Katz, Christine/Unterreiner, Sylvia (2004): Im Namen der Natur! Welcher Natur? Naturverständnisse und -verhältnisse bei ausgewählten Natur- und Umweltschutzverbänden. In: Dieter Rink/Monika Wächter (Hg.): *Naturverständnisse in der Nachhaltigkeitsforschung*. Frankfurt: Campus, S. 173–202.
- Muraca, Barbara (2011): The Map of Moral Significance: A New Axiological Matrix for Environmental Ethics. In: *Environmental Values* 20 (3), S. 375–396.
- Müller, Tobias (2017): Menschgemachte Wildnis im Polder. Wie viel Ökosystem darf's denn sein? In: *TAZ Online*, 19.07.2017. Online verfügbar unter: <https://taz.de/Menschgemachte-Wildnis-im-Polder/!5419122/>, zuletzt geprüft am 02.03.2022.

- Nagy, Alexis J./Marinova, Dora (2019): Leave No One Behind, Not Even the Animals: Implications for the New Meat Alternatives. In: Diana Bogueva/Dora Marinova/Talia Raphaely/Kurt Schmidinger (Hg.): *Environmental, Health, and Business Opportunities in the New Meat Alternatives Market*. Hershey, PA: IGI Global, S. 297–318.
- Narayanan, Yamini (2016): Where are the Animals in Sustainable Development? Religion and the Case for Ethical Stewardship in Animal Husbandry. In: *Sustainable Development* 24, S. 172–180.
- Nida-Rümelin, Julian/Weidenfeld, Nathalie (2018): *Digitaler Humanismus. Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz*. München: Piper.
- Nobis, Nathan (2004): Carl Cohen's ›kind‹ arguments for animal rights and against human rights. In: *Journal of Applied Philosophy* 21 (1), S. 43–59.
- Norton, Bryan G. (2005) *Sustainability. A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management*. Chicago: University of Chicago Press.
- Noske, Barbara (2008): *Die Entfremdung der Lebewesen. Die Ausbeutung im tierindustriellen Komplex und die gesellschaftliche Konstruktion von Speziesgrenzen*. Wien: Guthmann-Peterson.
- Nussbaum, Martha C. (2000): *Women and Human Development. The Capability Approach*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2004): Beyond »Compassion and Humanity«. In: Cass R. Sunstein/Martha C. Nussbaum (Hg.): *Animal rights. Current debates and new directions*. Oxford, New York: Oxford University Press, S. 299–320.
- Nussbaum, Martha C. (2010): *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha C. (2011): *The Capabilities Approach and Animal Entitlements*. In: Tom Beauchamp/R.G. Frey (Hg.): *The Oxford handbook of animal ethics*. Oxford, New York: Oxford University Press, S. 228–251.
- Oekolandbau (2019): *Biozyklisch-vegane Anbau – eine Option für Ökobetriebe?* Online verfügbar unter: <https://www.oekolandbau.de/landwirtschaft/pflanze/grundlagen-pflanzenbau/biozyklisch-vegane-anbau/>, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- O'Riordan, Tim/Voisey, Heather (1997): *The Political Economy of Sustainable Development*. In: *Environmental Politics* 6 (1), S. 1–23.
- Ott, Konrad (1996): *Zum Verhältnis naturethischer Argumente zu praktischen Naturschutzmaßnahmen unter besonderer Berücksichtigung der Abwägungsproblematik*. In: Hans G. Nutzinger (Hg.): *Naturschutz – Ethik – Ökonomie. Theoretische Begründungen und praktische Konsequenzen*. Marburg: Metro-polis, S. 93–134.
- Ott, Konrad (2003): *Zum Verhältnis von Tier- und Naturschutz*. In: Andreas Brenner (Hg.): *Tiere beschreiben*. Erlangen: Fischer, S. 124–152.
- Ott, Konrad (2004): *Essential Components of Future Ethics*. In: Ralf Döring/Michael Rühls (Hg.): *Ökonomische Rationalität und praktische Vernunft*. Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 83–108.
- Ott, Konrad (2006): *Ein neuer Stern am Firmament?* In: *Philokles* 1, S. 41–48.

Literatur

- Ott, Konrad (2007): Zur ethischen Begründung des Schutzes von Biodiversität. In: Thomas Potthast (Hg.): *Biodiversität – Schlüsselbegriff des Naturschutzes im 21. Jahrhundert?* Bonn: Bundesamt für Naturschutz, S. 89–124.
- Ott, Konrad (2008): A Modest Proposal about How to Proceed in Order to Solve the Problem of Inherent Moral Value in Nature. In: Laura Westra; Klaus Bosselmann; Richard Westra (Hg.): *Reconciling human existence with ecological integrity. Science, ethics, economics and law.* London: Earthscan, S. 39–59.
- Ott, Konrad (2010): *Umweltethik zur Einführung.* Hamburg: Junius.
- Ott, Konrad (2015): Ein bescheidener Vorschlag zur Vorgehensweise bei der Lösung des Problems des inhärenten moralischen Wertes in der Natur. In: Konrad Ott: *Zur Dimension des Naturschutzes in einer Theorie starker Nachhaltigkeit.* Marburg: Metropolis, S. 151–178.
- Ott, Konrad/Döring, Ralf (2011): *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit.* Marburg: Metropolis.
- Pachirat, Timothy (2011): *Every twelve seconds. Industrialized slaughter and the politics of sight.* New Haven: Yale University Press.
- Paech, Nico (2012): Das Elend der Konsumwirtschaft. Von Rio+20 zur Postwachstumsgesellschaft. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 6, S. 55–63.
- Paech, Nico (2019): Wachstumskritik im Wandel. Ökologischen Anstand üben, in: *Politische Ökologie*, 37/157–158, S. 28–33.
- Palmer, Clare (1994): Some Problems with Sustainability. In: *Studies in Christian Ethics* 7 (1), S. 52–62.
- Palmer, Clare (2010): *Animal Ethics in Context.* New York: Columbia University Press.
- Palmer, Clare (2011): Animal Disenhancement and the Non-Identity Problem: A Response to Thompson. In: *NanoEthics* 5, S. 43–48.
- Palmer, Clare (2012): Does breeding a bulldog harm it? Breeding, ethics and harm to animals. In: *Animal Welfare* 21, S. 157–166.
- Palmer, Clare (2013): Companion Cats as Co-Citizens? Comments on Sue Donaldson's and Will Kymlicka's *Zoopolis*. In: *Dialogue* 52, S. 759–767.
- Palmer, Clare (2010): *Animal Ethics in Context.* New York: Columbia University Press.
- Pang, Mingyue/Zhang, Lixiao/Ulgiati, Sergio/Wang, Changbo (2015): Ecological impacts of small hydropower in China: Insights from an emergy analysis of a case plant. In: *Energy Policy* 76, S. 112–122.
- Parfit, Derek (1983): Energy policy and the further future. The identity problem. In: Douglas Mac Lean/Peter Brown (Hg.): *Energy and the future.* Totowa: Rowman and Littlefield, S. 166–179.
- Paul-Scherrer-Institut (2005): *Energie-Spiegel. Facts für die Energiepolitik von morgen.* Nr. 15/ November 2005. Online verfügbar unter: https://www.psi.ch/sites/default/files/import/info/MediaBoard/Energiespiegel_Nr_15_11_2005_d.pdf, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Pearce, David W. (1991): Introduction. In: David W. Pearce (Hg.): *Blueprint 2: Greening the World Economy.* London: Earthscan, S. 1–10.

- Pelluchon, Corine (2020a): *Manifest für die Tiere*. München: C.H. Beck.
- Pelluchon, Corine (2020b): *Wovon wir leben. Eine Philosophie der Ernährung und Umwelt*. Darmstadt: WBG.
- Petrus, Klaus (2013): *Tierrechtsbewegung. Geschichte, Theorie, Aktivismus*. Münster: Unrast.
- Petrus, Klaus (2015): Tierethik und die Human-Animal Studies. In: Reingard Spannring et al. (Hg.): *Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen*. Bielefeld: Transcript.
- Pfordten von der, Dietmar (2003): Tierwürde nach Analogie der Menschenwürde? In: Andreas Brenner (Hg.): *Tiere beschreiben*. Erlangen: Harald Fischer Verlag, S. 105–123.
- Piechocki, Reinhard (2015): Fremdenfeindlichkeit im Naturschutz? Zur Problematik heimischer und fremder Arten. In: Gudrun Heinrich/Klaus-Dieter Kaiser/Norbert Wiersbinski (Hg.): *Naturschutz und Rechtsradikalismus. Gegenwärtige Entwicklungen, Probleme, Abgrenzungen und Steuermöglichkeiten*. Bonn: BfN, S. 38–53. Online verfügbar unter: <https://www.bfn.de/fileadmin/BfN/service/Dokumente/skripten/skript394.pdf>, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Platz von, Jeppe/Reidy, David A. (2006): The Structural Diversity of Historical Injustices. In: *Journal of Social Philosophy* 37 (3), S. 360–376.
- Plieninger, Tobias/Bieling, Claudia/Gerdes, Holger/Ohnesorg, Bettina/Schaich, Harald/Schleyer, Christian/Trommler, Kathrin/Wolff, Franziska (2010): Ökosystemleistungen in Kulturlandschaften: Konzept und Anwendung am Beispiel der Biosphärenreservate Oberlausitz und Schwäbische Alb. In: *Natur und Landschaft* 85 (5), S. 187–192.
- Plotnik, Joshua/De Waal, Frans/Reiss, Diana (2006): Self-Recognition in an Asian Elephant. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103(45), 17053–7.
- Pluhar, Evelyn B. (1995): *Beyond prejudice. The moral significance of human and nonhuman animals*. Durham: Duke University Press.
- Podmirseg, Daniel (2016): *up! Contribution of Vertical Farms to increase the overall Energy Efficiency of Cities*. Göttingen: Cuvillier Verlag.
- Pogge, Thomas (1989): *Realizing Rawls*. New York: Cornell University Press.
- Pogge, Thomas (2013): »Armenhilfe« ins Ausland. In: Christoph Broszies/Henning Hahn (Hg.): *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*. Berlin: Suhrkamp, S. 263–301.
- Porcher, Jocelyne/Estebanez, Jean (Hg.) (2019a): *Animal Labor*. Bielefeld: Transcript.
- Porcher, Jocelyne/Estebanez, Jean (2019b): *Animal Labor. At the forefront of innovative research*. In: Jocelyne Porcher/Jean Estebanez (Hg.): *Animal Labor*. Bielefeld: Transcript, S. 11–33.
- Potthast, Thomas (1999): *Die Evolution und der Naturschutz. Zum Verhältnis von Evolutionsbiologie, Ökologie und Naturethik*. Frankfurt: Campus.
- Potthast, Thomas (2011): *Umweltethik*. In: Marcus Düwell/Christoph Hübenal/Micha H. Werner (Hg.): *Handbuch Ethik*. Stuttgart: Metzler, S. 292–296.

Literatur

- Potthast, Thomas (2014): The values of biodiversity. Philosophical considerations connecting theory and practice. In: Dirk Lanzerath/Minou Friele (Hg.): *Concepts and Values in Biodiversity*. London: Routledge, S. 131–146.
- Potthast, Thomas (2015a): Ethics in the Sciences beyond Hume, Moore and Weber: Taking Epistemic-Moral Hybrids Seriously. In: Simon Meisch/Johannes Lundershausen/Leonie Bossert/Marcus Rockoff (Hg.): *Ethics of Science in the Research for Sustainable Development*, Baden-Baden: Nomos, S. 129–152.
- Potthast, Thomas (2015b): Epistemisch-moralische Hybride!? Auf dem Weg zu einer Wissenschaftstheorie interdisziplinärer Ethik. In: Regina Ammicht Quinn/Thomas Potthast (Hg.): *Ethik in den Wissenschaften: 1 Konzept, 25 Jahre, 50 Perspektiven*, Tübingen: IZEW, S. 405 – 413.
- Potthast, Thomas (2016): Atomausstieg und Energiewende – ethische Perspektiven. In: Markus Ludwigs (Hg.): *Der Atomausstieg und seine Folgen. Schriften zum Deutschen und Europäischen Infrastrukturrecht*, Berlin: Duncker und Humblot, S. 67–82.
- Potthast, Thomas/Berg, Margarita (2016): Biodiversität. In: Konrad Ott/Jan Dierks/Lieske Voget-Kleschin (Hg.): *Handbuch Umweltethik*, Stuttgart: Metzler, S. 240–246.
- Potthast, Thomas/Ott, Konrad (2016): Naturalistischer Fehlschluss. In: Konrad Ott/Jan Dierks/Lieske Voget-Kleschin (Hg.): *Handbuch Umweltethik*, Stuttgart: Metzler, S. 55–60.
- Preußner, Verena (2014): Artgerechte Tierhaltung am Beispiel des Qualitätsfleischprogramms NEULAND als Alternative? In: Lieske Voget-Kleschin/Leonie Bossert/Konrad Ott (Hg.): *Nachhaltige Lebensstile – Welchen Beitrag kann ein bewusster Fleischkonsum zu mehr Naturschutz, Klimaschutz und Gesundheit leisten?* Marburg: Metropolis, S. 403–408.
- Probyn-Rapsey, Fiona/Donaldson, Sue/Ioannides, George/Lea, Tess/Marsh, Kate (2016): A Sustainable Campus: The Sydney Declaration on Interspecies Sustainability. In: *Animal Studies Journal* 5 (1), S. 110–151.
- Radisch, Iris (2010): Tiere sind auch nur Menschen. In: *Die ZEIT* No. 33, 12. August 2010, S. 41–42.
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Reese, Gerhard/Drews, Stefan/Tröger, Josephine (2020): Warum haben wir Angst vor dem Weniger? Umweltpsychologie und Suffizienz im Fokus. In: Leonie Bossert/Lieske Voget-Kleschin/Simon Meisch (Hg.): *Damit gutes Leben mit der Natur einfacher wird. Suffizienzpolitik für Naturbewahrung*. Marburg: Metropolis, S. 135–148.
- Regan, Tom (2004): *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Ricken, Friedo (2014): *Sozialethik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rink, Dieter/Wächter, Monika/Potthast, Thomas (2004): Naturverständnisse in der Nachhaltigkeitsdebatte: Grundlagen, Ambivalenzen und normative Implikationen. In: Dieter Rink/Monika Wächter (Hg.): *Naturverständnisse in der Nachhaltigkeitsforschung*. Frankfurt: Campus, S. 11–34.

- Rollin, Bernard E. (2006): *Animal rights & human morality*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books.
- Roscher, Mieke (2012): Tierschutz- und Tierrechtsbewegung – ein historischer Abriss. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): *Aus Politik und Zeitgeschichte. Mensch und Tier*. 62. Jahrgang, 8–9, S. 34–40.
- Rotenberg/Lamla (2014): Bio-veganer Landbau. Wie (un)vegan ist der Anbau von Nahrungsmitteln? In: *Tierbefreiung* 82, 22. Jahrgang, S. 6–12.
- Rowlands, Mark (1997): Contractarianism and animal rights. In: *Journal of Applied Philosophy* 14, S. 235–247.
- Rowlands, Mark (1998): *Animal Rights. A philosophical defence*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rowlands, Mark (2008): Gerechtigkeit für alle. In: Ursula Wolf (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart: Reclam, S. 92–104.
- Rowlands, Mark (2011): Animals that act for moral reasons. In: Tom Beauchamp/R.G. Frey, *Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford, New York: Oxford University Press, S. 519–546.
- Rowlands, Mark (2012): *Can Animals Be Moral?* Oxford, New York: Oxford University Press.
- Sagoff, Mark (1999). What's Wrong with Exotic Species? In: *Report from the Institute for Philosophy and Public Policy* 19(4), S. 16–23.
- Sandøe, Peter/ Hocking, Paul/ Förkman, Bjorn/Haldane, Kirsty/Kristensen, Helle/Palmer, Clare (2014): The Blind Hens' Challenge: Does It Undermine the View That Only Welfare Matters in Our Dealings with Animals? In: *Environmental Values* 23 (6), S. 727–742.
- Sapontzis, Steve (1984): Predation. In: *Ethics and Animals* 5 (2), S. 27–38.
- Schäfer-Bossert, Stefanie; Bossert, Leonie (2012): Über Anthropozentrismus, Speziesismus und die Würde der Kreatur. In: Stefanie Schäfer-Bossert/Elisabeth Hartlieb (Hg.): *Feministische Theologie – Politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven*. Sulzbach/Taunus: Helmer, S. 197–218.
- Scherhorn, Gerhard (2008): Ökoeffizienz scheitert, wenn sie nicht mit Suffizienz verbunden wird. In: Susanne Hartard, Axel Schaffer, Jürgen Giegrich (Hr.): *Ressourceneffizienz im Kontext der Nachhaltigkeitsdebatte*, Baden-Baden: Nomos.
- Schmidt, Kirsten (2008): Blinde Hühner als Testfall tierethischer Theorien. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 62 (4), S. 537–561.
- Schmitz, Friederike (2014): Tierethik – eine Einführung. In: Friederike Schmitz (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*. Berlin: Suhrkamp, S. 13–76.
- Schneider, Manuel (2001): Über die Würde des Tiers. Zur Ethik der Mensch-Tier-Beziehung. In: Manuel Schneider (Hg.): *Den Tieren gerecht werden. Zur Ethik und Kultur der Mensch-Tier-Beziehung*, Kassel: Verlag der Universität Gesamthochschule Kassel, S. 227–238.
- Schopenhauer, Arthur (1977): *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Herrsching: Pawlak.
- Schorlau, Wolfgang (2013): *Am zwölften Tag*. Köln: Kiepenheuer und Witsch.

Literatur

- Schultz, Julia/Brand, Fridolin/Kopfmüller, Jürgen/Ott, Konrad (2008): Building a ›theory of sustainable development‹: two salient conceptions within the German discourse. In: *International Journal of Environment and Sustainable Development* 7/4, S. 465–482.
- Schultz, Emily/Christen, Marius/Voget-Kleschin, Lieske/Burger, Paul (2013): A Sustainability-Fitting Interpretation of the Capability Approach: Integrating the Natural Dimension by Employing Feedback Loops. In: *Journal of Human Development and Capabilities* 14 (1), S. 115–133.
- Schwerdtner, Ulrike (2019): Gutes Essen für alle. Grundlagen einer bio-veganen Landwirtschaft von morgen. In: *Zeitschrift für kritische Tierstudien* 02, S. 155–179.
- Sebastian, Marcel (2016): Tiere und Gesellschaft. In: Borgards, Roland (Hg.): *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*. Stuttgart: Metzler, S. 16–24.
- Sezgin, Hilal (2014): *Artgerecht ist nur die Freiheit*. München: C.H. Beck.
- Sinclair, Upton (2013): *Der Dschungel*. [Erstausgabe 1906] Zürich: Europa Verlag.
- Simberloff, Daniel (2011). *Invasive Species*. In: Sodhi; Navjot & Ehrlich, Paul (Hrsg.). *Conservation biology for all*. Oxford/New York: Oxford University Press, S. 131–152.
- Singer, Peter (1994): *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- Singer, Peter (1996): *Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Singer, Peter/Tse, Yip Fai (im Erscheinen): *AI Ethics: The Case for Including Animals*. Eingereichtes Manuskript.
- Smith, Adam (1994): *Theorie der ethischen Gefühle*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Sneddon, Lynne (2004): Evolution of Nociception in Vertebrates: Comparative Analysis of Lower Vertebrates. In: *Brain Research Reviews* 46 (2), S. 123–130.
- Sneddon, Lynne/Braithwaite, Victoria/Gentle, Michael (2003): Do fishes have nociceptors? Evidence for the evolution of a vertebrate sensory system. In: *Proceedings of the Royal Society London* 270, S. 1115–1121.
- Soininen, Niko/Belinskij, Antti/Vainikka, Anssi/Huuskonen, Hannu (2019): Bringing back ecological flows: migratory fish, hydropower and legal maladaptivity in the governance of Finnish rivers. In: *Water International*, 44 (3), S. 321–336.
- Sommer, Volker (2012): Menschenaffen wie wir. Zum Verhältnis von »Mensch« und »Tier« aus evolutionsbiologischer Perspektive. Lust- und leidfähige Kreaturen oder seelenlose Automaten? Warum wir über die Würde und Eigenrechte der Tiere neu nachdenken müssen. Vortrag an der Evangelischen Akademie Arnoldshain (Evangelische Akademie in Hessen und Nassau e.V.), Schmitten/Taunus, 30.11.2012.
- Sommer, Volker (2015a): In freier Wildbahn. Aus- und Ansichten eines Anthropologen. In: Jessica Ullrich (Hg.): *Tierstudien*. Wild 8, S. 131–142.

- Sommer, Volker (2015b): Zoologie. Von »Mensch und Tier« zu »Menschen und anderen Tieren«. In: Reingard Spannring/Karin Schachinger/Gabriela Kompatscher/Alejandro Boucabeille (Hg.): *Disziplinierte Tiere*. Bielefeld: Transcript, S. 359–386.
- Sømme, Lauritz (2005): Sentience and brain in invertebrates. Report to Norwegian Scientific Committee for Food Safety. Norwegian University of Life Sciences. Online verfügbar unter: <http://vkm.no/dav/413af9502e.pdf>, zuletzt geprüft am 03.03.2022.
- Stănescu, Vasile (2011): »Green« Eggs and Ham?: The Myth of Sustainable Meat and the Danger of the Local. In: John Sanbonmatsu (Hg.): *Critical Theory and Animal Liberation*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, S. 239–256.
- Stănescu, Vasile (2013): Why »Loving« Animals is Not Enough: A response to Kathy Rudy, Locavorism, and the Marketing of »Humane« Meat«. In: *The Journal of American Culture*, Vol. 36, No. 2, S. 100–110.
- Stănescu, Vasile (2014): Crocodile Tears, Compassionate Carnivores and the Marketing of »Happy Meat«. In: John Sorenson (Hg.): *Critical Animal Studies. Thinking the Unthinkable*. Toronto: Canadian Scholars Press, S. 216–233.
- Steiner, Gary (2010): Tierrecht und die Grenzen des Postmodernismus. In: *ALTEXethik 2010*, S. 3–10.
- Steiner, Gary (2013): *Animals and the limits of postmodernism*. New York: Columbia University Press.
- Steiner, Gary (2017): Tiere als Personen, aber nicht als Staatsbürger. In: *TIERethik 9*. Jahrgang, 2017/1, S. 14–39.
- Steinfeld, Henning/Gerber, Pierre/Wassenaar, Tom/Castel, Vincent/Rosales, Mauricio/Haan, Cees de (2006): *Livestock's Long Shadow*. Environmental Issues and Options. Edited by Food and Agriculture Organization of the United Nations. Rome. Online verfügbar unter: <http://www.fao.org/docrep/010/a0701e/a0701e00.HTM>, zuletzt geprüft am 01.03.2022.
- Steffen, Arne (2020): Weniger ist anders. Suffizientes Wohnen in der Stadt. In: Lieske Voget-Kleschin/Leonie Bossert/Simon Meisch (Hg.): *Damit gutes Leben mit der Natur einfacher wird – Suffizienzpolitik für Naturbewahrung (Arbeitstitel)*. Marburg: Metropolis, in Vorbereitung
- Sterba, James (1998): A Biocentrist Strikes Back. In: *Environmental Ethics 20*, S. 361–376.
- Steurer, Reinhard (2001): Paradigmen der Nachhaltigkeit. In: *Zeitschrift für Umweltpolitik & Umweltrecht*, 4, S. 537 – 566.
- Stoll-Klemann, Susanne/Kettner, Anne (2016): Schutzgebiete. In: Konrad Ott/Jan Dierks/Lieske Voget-Kleschin (Hg.): *Handbuch Umweltethik*, Stuttgart: Metzler, S. 305–311.
- Stöckmann, Antje (2014): Weidetiere als Landschaftspfleger – mit Pferden und Rindern von der Eintönigkeit zur Vielfalt. In: Lieske Voget-Kleschin/Leonie Bossert/Konrad Ott (Hg.): *Nachhaltige Lebensstile – Welchen Beitrag kann ein bewusster Fleischkonsum zu mehr Naturschutz, Klimaschutz und Gesundheit leisten?* Marburg: Metropolis, S. 161–174.
- Taylor, Paul W. (1989): *Respect For Nature. A Theory of Environmental Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.

Literatur

- Taylor, Sunaura (2017): *Beasts of burden. Animal and disability liberation*. New York: The New Press.
- Torres, Bob (2014): Eigentum, Gewalt und die Ursprünge der Unterdrückung. In: Friederike Schmitz (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*. Berlin: Suhrkamp, S. 153–175.
- Tremmel, Jörg (2012): *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit*. Münster: Mentis.
- Turner, Kerry (1993): *Sustainability: Principles and Practice*. In: Kerry Turner (Hg.): *Sustainable Environmental Economics and Management: Principles and Practice*. Chichester: John Wiley & Sons, S. 3–36.
- Twine, Richard (2010a): *Animals as Biotechnology. Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies*. London/Washington: Earthscan.
- Twine, Richard (2010b): Intersectional disgust? Animals and (eco) feminism. In: *Feminism and Psychology* 20 (3), S. 397–406.
- Twine, Richard (2012): Revealing the ›Animal-Industrial Complex‹ – A Concept & Method for Critical Animal Studies? In: *Journal for Critical Animal Studies* 10 (1), S. 12–39.
- Twine, Richard (2021): Emissions from Animal Agriculture – 16.5 % Is the New Minimum Figure. In: *Sustainability* 13, 6276.
- Valsangiacomo, Antonio (1998): *Die Natur der Ökologie. Anspruch und Grenzen ökologischer Wissenschaften*. Zürich: Vdf Hochschulverlag.
- Verniers, Elien (2021): Bringing animal welfare under the umbrella of sustainable development: A legal analysis. In: *RECIEL* 2021, S. 1–14.
- Verniers, Elien/Brels, Sabine (2021): UNCAHP, One Health, and the Sustainable Development Goals. In: *Journal of International Wildlife Law and Policy* 24 (1), S. 38–56.
- Voget-Kleschin, Lieske (2013): Employing the Capability Approach in Conceptualizing Sustainable Development. In: *Journal of Human Development and Capabilities* 14 (4), S. 483–502.
- Vonnegut Jr., Kurt (1961): Harrison Bergeron. Online verfügbar unter https://archive.org/stream/HarrisonBergeron/Harrison%20Bergeron_djvu.txt, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Waal De, Frans (1997): *Der gute Affe. Der Ursprung von Recht und Unrecht bei Menschen und anderen Tieren*. München/Wien: Hanser.
- Waal De, Frans (1999): Anthropomorphism and Anthropodenial: Consistency in Our Thinking about Humans and Other Animals. In: *Philosophical Topics* 27 (1), S. 255–280.
- Wächter, Monika (2004): *Naturverständnisse in der Ökologie: dargestellt am Beispiel Stadtökologie*. In: Dieter Rink/Monika Wächter (Hg.): *Naturverständnisse in der Nachhaltigkeitsforschung*. Frankfurt: Campus, S. 35–72.
- WBGU (2016): *Der Umzug der Menschheit: Die transformative Kraft der Städte*. Online verfügbar unter: https://www.wbgu.de/fileadmin/user_upload/wbgu/publikationen/hauptgutachten/hg2016/pdf/Kurzfassung_Urbanisierung_g_DT_1.pdf, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- WCED (1987): *Our Common Future*. Oxford, New York: Oxford University Press.

- Webster, John (2006): Animal Sentience and animal welfare: What is it to them and what is it to us? In: *Applied Animal Behaviour Science* 100, S. 1–3.
- Weis, Tony (2013): *The Ecological Hoofprint. The Global Burden of Industrial Livestock*. London: Zed Books.
- Wienhues, Anna (2021): *Respecting the Nonhuman Other: Individual Natural Otherness and the Case for Incommensurability of Moral Standing*. In: *Environmental Values* (fast track).
- Wild, Markus (2012): *Fische. Kognition, Bewusstsein und Schmerz. Eine philosophische Perspektive*. Bern: EKAH.
- Wild, Markus (2015): Anthropomorphismus. In: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hg.): *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehung*. Bielefeld: Transcript, S. 26–28.
- Wilson, Edward O. (2016): *Die Hälfte der Erde. Ein Planet kämpft um sein Leben*. München: C.H. Beck.
- Wilson, Jeff/Marks, David (2013): *Unter Grizzlys. Neue Perspektiven auf das Leben der Bären*. In: Terra X, Produktion der BBC und des ZDF. Online verfügbar unter: <https://www.zdf.de/dokumentation/terra-x/unter-grizzly-s-filmteam-campt-im-baeren-eldorado-in-alaska-100.html>, zuletzt geprüft am 02.03.2022.
- Wirth, Sven/Laue, Anett/Kurth, Markus/Dornenzweig, Katharina/Bossert, Leonie/Balgar, Karsten (Hg.) (2016): *Das Handeln der Tiere. Tierliche Agency im Fokus der Human-Animal Studies*, Bielefeld: Transcript.
- Wolf, Ursula (2004): *Das Tier in der Moral*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Wolf, Ursula (2008): Die Mensch-Tier-Beziehung und ihre Ethik. In: Ursula Wolf (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart: Reclam, S. 170–192.
- Wolf, Ursula (2012): *Die Ethik der Mensch-Tier-Beziehung*. Frankfurt am Main: Klostermann, Vittorio.
- Wolfe, Cary (2003): *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: Chicago University Press.
- Woodroff, Rosie/Ginsberg, Joshua R. (1998): Edge Effects and the Extinction of Populations Inside Protected Areas. In: *Science* 280 (5372), S. 2126–2128.
- Wunder, Stephanie (2014): Ökologische Tierhaltung und Naturschutz – Synergien und Konflikte. In: Lieske Voget-Kleschin/Leonie Bossert/Konrad Ott (Hg.): *Nachhaltige Lebensstile – Welchen Beitrag kann ein bewusster Fleischkonsum zu mehr Naturschutz, Klimaschutz und Gesundheit leisten?* Marburg: Metropolis, S. 202–214.
- Wynne, Clive (2007): What are Animals? Why Anthropomorphism is Still Not a Scientific Approach to Behavior. In: *Comparative Cognition and Behavior Reviews* 2, S. 125–135.
- Young, Iris Marion (2006): Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model. In: *Social Philosophy and Policy Foundation* 23, S. 102–130.
- Yu, Bing/Xu, Linyu (2015): Review of ecological compensation in hydropower development. In: *Renewable and Sustainable Energy Reviews* 55, S. 729–738.
- Ziai, Aram (2010): Postkoloniale Perspektiven auf »Entwicklung«. In: *Peripherie* 30 (120), S. 399–426.