

## B. Tierethische Grundlagen

Tierschutz, auch der rechtliche, stellt in erster Linie ein moralisches Postulat dar<sup>18</sup> und handelt im Kern von der moralischen Frage, wie der Mensch (die Gesellschaft, das Recht) mit Tieren umgehen sollte. Die tierschutzrechtliche Diskussion ist entsprechend eng verwoben mit philosophischen und ethischen Überlegungen zur Schutzbedürftigkeit und Schutzwürdigkeit von Tieren und zu den ihnen daraus erwachsenden Ansprüchen. Diese Tiere betreffende Ethik gestaltet den Inhalt dessen mit, was das Recht zum Schutz der Tiere normiert bzw. normieren sollte. Für ein angemessenes Verständnis des rechtlichen Tierschutzes ist es daher unerlässlich, zunächst in dessen philosophischen und ethischen Grundlagen einzuführen.

### I. Vorbemerkungen zum Begriff des Tierschutzes

In Anbetracht der zentralen Bedeutung des (rechtlichen) Tierschutzbegriffs für die vorliegende Untersuchung scheint es an erster Stelle geboten, einige definitorische Bemerkungen vorzuschicken. Unter dem Oberbegriff des Tierschutzes firmieren gemeinhin sämtliche Bestrebungen und Massnahmen, Leben, Wohlbefinden, Unversehrtheit und Würde des Tieres zu schützen.<sup>19</sup> Tierschutz, der sich das tierliche *Individuum* als Bezugspunkt nimmt, wird vom Artenschutz abgegrenzt, welcher als Teil des Naturschutzes auf die Erhaltung von Tierarten gerichtet ist.<sup>20</sup> Tierschutz umfasst sodann nicht den Schutz des Menschen vor Tieren;<sup>21</sup> umgekehrt ist Tierschutz aber immer Schutz der Tiere *durch* den Menschen,<sup>22</sup> ferner in

---

18 Siehe nur BGE 115 IV 248 S. 254 E. 5.a. und BBl 1999 9484, S. 9488 f.; ferner etwa GOETSCHEL, Kommentar, Art. 1, Nr. 3 und LORZ/METZGER, Einf., Rn. 26.

19 Siehe BOLLIGER/RICHNER/RÜTTIMANN, S. 23, HORANYI, S. 149, KÖPERNIK, S. 12, LEONARAKIS, Ethik, S. 22, VON LOEPER, Einführung, Rn. 42 und TEUTSCH, Lexikon, S. 208.

20 Siehe BOLLIGER/GOETSCHEL/RICHNER/SPRING, S. 5 und VON LOEPER, Einführung, Rn. 52.

21 Siehe ERRASS, Rn. 13.

22 Siehe GEHRIG, S. 3 und LORZ/METZGER, Einf., Rn. 14.

der Regel Schutz *vor* dem Menschen.<sup>23</sup> Neben *unmittelbar* bezwecktem Tierschutz kann (*mittelbarer*) Tierschutz auch eine zufällige, möglicherweise zwar erwünschte, insgesamt aber beiläufige und untergeordnete Nebenfolge oder Reflexwirkung einer Handlung darstellen.<sup>24</sup> Eine weitere Differenzierung kann hinsichtlich der Motive für den (unmittelbaren) Tierschutz vorgenommen werden: Bezüglich des sie leitenden Interesses am Tierschutz sind der anthropozentrische (indirekte, derivative) und der ethische (direkte, originäre) Tierschutz voneinander zu unterscheiden.<sup>25</sup> Für den *anthropozentrischen Tierschutz* sind in erster Linie menschliche, insbesondere ökonomische,<sup>26</sup> aber auch ästhetische,<sup>27</sup> soziale<sup>28</sup> oder kulturelle<sup>29</sup> Interessen ausschlaggebend.<sup>30</sup> Anthropozentrischer Tierschutz schützt

---

23 Obschon Tierschutz in erster Linie Schutz vor Menschen, d.h. in der Regel Schutz vor negativen menschlichen Einwirkungen bedeutet, kommt ausnahmsweise auch ein Schutz vor anderen Tieren, Pflanzen, Mikroorganismen oder der Umwelt in Betracht. Siehe LORZ/METZGER, Einf., Rn. 13 und 29 und BOLLIGER/RICHNER/RÜTTIMANN, S. 23.

24 Siehe VON LOEPER, Einführung, Rn. 53 und LORZ/METZGER, Einf., Rn. 28.

25 Siehe CASPAR, Tierschutz, S. 380, LEONARAKIS, Ethik, S. 22 und TEUTSCH, Lexikon, S. 208.

26 Der ökonomische Tierschutz ist wirtschaftlich motiviert. Das Tier wird hier als Ware, als wirtschaftliches Produkt und Produktionsmittel geschützt, weil dies einen wirtschaftlichen Nutzen bringt. Siehe dazu LORZ/METZGER, Einf., Rn. 21; auch VON LOEPER, Einführung, Rn. 45.

27 Der ästhetische Tierschutz liegt in der Empfindsamkeit des Menschen begründet – im Wunsch, Tiermisshandlungen nicht unmittelbar miterleben zu müssen. Charakteristisch hierfür sind z.B. Vorschriften früherer Tierschutzgesetze, welche die Strafbarkeit einer Tierquälerei von der Wahrnehmung durch Dritte abhängig machten. Siehe dazu LORZ/METZGER, Einf., Rn. 22; auch VON LOEPER, Einführung, Rn. 46.

28 CASPAR, Stellung, S. 260 f. führt auch soziale Motive für den anthropozentrischen Tierschutz an. Zurückgehend auf KANT wird hier die sittliche Verrohung und Abstumpfung durch Tierquälerei und die damit einhergehende Gefährdung menschlicher Rechtsgüter adressiert.

29 Der kulturelle Tierschutz ist durch kulturelle Interessen motiviert. Zu denken ist etwa an die Erhaltung traditioneller Haustierrassen oder an die Haltung und Pflege von Tieren zu erzieherischen Zwecken. Siehe dazu LORZ/METZGER, Einf., Rn. 23; auch VON LOEPER, Einführung, Rn. 47.

30 Siehe BOLLIGER/RICHNER/RÜTTIMANN, S. 24 und HORANYI, S. 150 f.; ausführlich zu den Facetten des anthropozentrischen Tierschutzes CASPAR, Industriegesellschaft, S. 98 ff. und GERICK, S. 198 ff.; zur neuzeitlichen Entstehungsgeschichte des anthropozentrischen Tierschutzgedankens CASPAR, Tierschutz, S. 381 ff.

das Tier folglich weil und soweit dies im Interesse des Menschen liegt.<sup>31</sup> Demgegenüber beruht der *ethische Tierschutz* auf der moralischen Überzeugung, dass Tiere als empfindungsfähige Mitgeschöpfe um ihrer selbst willen zu schützen sind.<sup>32</sup> Der ethische Tierschutz anerkennt einen Eigenwert und eigene Interessen der Tiere und postuliert die Schutzwürdigkeit des Tieres „ausserhalb des Fadenkreuzes menschlicher Interessen“.<sup>33</sup> Hinsichtlich der Schutzrichtung stehen schliesslich – je nach Ausprägung des ethischen Tierschutzes – die *Interessen*, die *Würde* oder die *Rechte* der Tiere im Vordergrund.<sup>34</sup>

Mit dieser Substanziierung des Tierschutzbegriffs ist auch der Begriff des *rechtlichen Tierschutzes* im Wesentlichen mit einem Inhalt versehen. Ohne den Tierschutzrechtsbegriff im Rahmen dieser allgemeinen Bestimmung auf geltendes Tierschutzrecht zu begrenzen, soll er nach dem bisher Gesagten in einem weiten Sinne sämtliche rechtliche Normen, Bestrebungen und Konzepte umfassen, die sich mit dem Tierschutz befassen, d.h. die auf den Schutz von Wohlbefinden, Leben, Würde und Unversehrtheit der Tiere abzielen.<sup>35</sup>

---

31 Siehe BINDER, Beiträge, S. 25; siehe auch GEHRIG, S. 4 und LORZ, S. 474; zum anthropozentrischen Tierschutz ferner TEUTSCH, Lexikon, S. 18 f.

32 Siehe TEUTSCH, Lexikon, S. 59; siehe auch BOLLIGER/RICHNER/RÜTTIMANN, S. 24 f., HORANYI, S. 151, VON LOEPER, Einführung, Rn. 48 und MICHEL, Tierschutzgesetzgebung, S. 599.

33 CASPAR, Tierschutz, S. 391; CASPAR pointiert den Gegensatz zwischen den unterschiedlich motivierten Tierschutzbestrebungen folgendermassen: Der anthropozentrische Tierschutz bezweckt den Schutz der Tiere als Objekte menschlicher Interessen, wohingegen der ethische Tierschutz unter Tierschutz gerade den Schutz der Tiere *vor* dem Zugriff durch menschliche Interessen versteht. Siehe ebd., S. 381.

34 Zu den drei Hauptströmungen innerhalb des ethischen Tierschutzes – Interessenschutztheorie, Prinzip der geschöpflichen Würde und Tierrechtstheorie – siehe HORANYI, S. 151 f.; auch GOETSCHEL, Grundrechte, S. 30–32 und HAMBURGER, S. 244.

35 Siehe auch MICHEL, Tierschutzgesetzgebung, S. 597 und BOLLIGER/RICHNER/RÜTTIMANN, S. 28; zum Begriff des Tierschutzrechts auch hinten C.I.1.

## II. Grundpositionen zum moralischen Status von Tieren

Die Tierethik fragt nach dem *moralisch richtigen Umgang* des Menschen mit Tieren.<sup>36</sup> Eine solchermaßen abgesteckte Definition der Tierethik basiert freilich auf der Prämisse, dass Tiere überhaupt in den Bereich der Moral fallen und dass der menschliche Umgang mit Tieren überhaupt moralische Fragen aufwirft. Wird dies – wie in der Vergangenheit besonders häufig<sup>37</sup> – verneint, werden auch moralische Normen Tiere betreffend weitgehend gegenstandslos. Erst durch die grundsätzliche Anerkennung einer moralischen Relevanz werden Tiere Gegenstand moralischer Normen und der sich mit diesen beschäftigenden Ethik – der Tierethik.<sup>38</sup> In einem strikten Sinne umfasst die Tierethik demnach nur Fragen des „Wie“ (wie sieht ein moralisch richtiger Umgang mit Tieren aus?), nicht des „Ob“ (muss mit Tieren überhaupt moralisch richtig umgegangen werden?).<sup>39</sup> Für die Zwecke dieser Einführung in die ethischen Grundlagen des Tierschutzes, insbesondere zur Einbettung in den ideengeschichtlichen Kontext, scheint es indes angemessener, in einem umfassenderen Sinne auch diese vorgelagerte Thematik zu berücksichtigen, sodass es nachfolgend zunächst die Grundfrage nach dem moralischen Status von Tieren zu adressieren gilt.<sup>40</sup>

Unter dem Begriff des *moralischen Status* wird die Frage abgehandelt, ob einem Wesen um seiner selbst willen moralische Rücksicht geschuldet

---

36 Siehe KREBS, Überblick, S. 337; siehe auch LENGAUER/LUY, S. 2742, wonach die Tierethik sich „mit der moralphilosophischen Reflexion der Mensch-Tier-Beziehung [beschäftigt], d.h. mit sämtlichen Aspekten der Rücksichtnahme auf Tiere als Individuen (Tierschutz)“.

37 „Wie die Hausfrau, die die Stube gescheuert hat, Sorge trägt, dass die Türe zu ist, damit ja der Hund nicht hereinkomme und das getane Werk durch die Spuren seiner Pfoten entstelle, also wachen die europäischen Denker darüber, dass ihnen keine Tiere in der Ethik herumlaufen.“ SCHWEITZER, S. 295.

38 Zum traditionellen Schweigen der Moralphilosophie betreffend Tiere und zur impliziten Normativität der Aufnahme der Tierfrage in die Ethik siehe GERICK, S. 148 f.

39 Zu den beiden Ebenen RIPPE, Ethik, S. 94.

40 Erst wenn der moralische Status von Tieren grundsätzlich bejaht wird, treten nachfolgend die Modalitäten der moralischen Berücksichtigung von Tieren innerhalb der moralischen Gemeinschaft in den Vordergrund (*welcher* moralische Status?). Siehe BARANZKE, Subjekt, S. 98, BARANZKE, Tiere, S. 24 und RIPPE, Ethik, S. 94.

ist.<sup>41</sup> Einen moralischen Status zu haben bedeutet, Mitglied der *moralischen Gemeinschaft* zu sein.<sup>42</sup> Die moralische Gemeinschaft bezeichnet den Bereich moralischer Objekte;<sup>43</sup> ihre Mitglieder haben einen *intrinsic* Wert<sup>44</sup> und einen Anspruch auf direkte moralische Berücksichtigung. Demgegenüber kommt jenen Wesen ausserhalb der moralischen Gemeinschaft höchstens ein *instrumenteller* Wert und keine bzw. bloss indirekte, d.h. nicht um ihrer selbst willen erfolgende moralische Berücksichtigung zu. Die Bestimmung des moralischen Status eines Wesens hängt massgeblich davon ab, welche Kriterien zur Abgrenzung der moralischen Gemeinschaft herangezogen werden. Die Frage nach dem moralischen Status ist daher in erster Linie die Frage nach den Fähigkeiten oder Eigenschaften, die *moralisch relevant* sind, d.h. die ein Wesen haben muss, um moralische Ansprüche zu haben.<sup>45</sup>

Hinsichtlich der Frage, ob Tieren ein moralischer Status zukommt, sind grundsätzlich zwei antithetische Positionen zu unterscheiden: Entweder können Tiere der moralischen Gemeinschaft nicht angehören, weil nur Menschen moralische Objekte sind (*Anthropozentrismus*), oder ein eigener moralischer Wert von Tieren wird anerkannt, sodass sie um ihrer selbst

---

41 Siehe KREBS, Überblick, S. 339; auch DEGRAZIA, Animal Rights, S. 13 f. und DANZ, S. 12; ausführlich zum moralischen Status MORRIS, S. 258–260.

42 Siehe MORRIS, S. 260 f.; in der Regel wird „einen moralischen Status haben“ gleichgesetzt mit „Mitglied der moralischen Gemeinschaft sein“, d.h. mit „einen positiven moralischen Status haben“. Vorliegend wird dieser Lesart gefolgt. Jedoch kann der Begriff des moralischen Status auch dahingehend verstanden werden, dass er die Stellung eines Wesens innerhalb des moralischen Universums definiert. Der moralische Status eines Wesens kann dann jener des Mitglieds der moralischen Gemeinschaft sein oder jener des ausserhalb der moralischen Gemeinschaft stehenden Wesens. Siehe ebd., S. 256.

43 Moralische Objekte sind die Begünstigten bzw. Gegenstände moralischer Verpflichtungen. Moralische Subjekte sind demgegenüber die Akteure der Moral – jene, die moralisch handeln. Siehe hierzu BADURA, S. 196, FRANKENA, S. 273 und RIPPE, Ethik, S. 93.

44 In der Moralphilosophie wird zwischen intrinsischem und instrumentellem Wert unterschieden. Etwas hat einen instrumentellen Wert, wenn es für menschliche Interessen von Nutzen ist. Hat etwas jedoch einen Wert, der unabhängig von menschlicher Nutzbarkeit existiert, also eigenständig ist, spricht man von einem intrinsischen Wert. Siehe KALLHOFF, S. 113 und RIPPE, Ethik, S. 101; auch MORRIS, S. 258.

45 Siehe ACH, Lassie, S. 33; auch BARANZKE, Tiere, S. 23.

willen moralisch zu berücksichtigen sind (*Physiozentrismus*).<sup>46</sup> Bei letzterer Ansicht ist weiter zu spezifizieren, welches Kriterium für den moralischen Status entscheidend sein soll, d.h. welche Tiere moralisch zu inkludieren sind. So ist die moralische Berücksichtigung beim *Pathozentrismus* auf empfindungsfähige Tiere begrenzt, wohingegen sie sich beim *Biozentrismus*, der allen Lebewesen einen moralischen Status einräumt, weit über das Tierreich hinaus erstreckt.<sup>47</sup>

## 1. Anthropozentrismus

### 1.1. Moralischer Anthropozentrismus

Anthropozentrismus bezeichnet die Ansicht, dass nur Menschen einen moralischen Status haben und moralisch zu berücksichtigen sind.<sup>48</sup> Der menschliche Umgang mit Tieren ist hier nicht Gegenstand der Ethik, weil Menschen gegenüber Tieren nicht (direkt) moralisch verpflichtet sind.<sup>49</sup> Begrifflich wird der hier beschriebene *moralische* vom *epistemischen* Anthropozentrismus unterschieden:<sup>50</sup> Der epistemische Anthropozentrismus weist auf die Tatsache hin, dass der Mensch sich die Welt und moralische Vorstellungen nur in menschlichen Begriffen erschliessen kann, d.h. dass der menschliche Standpunkt unausweichlich konstitutiv ist für die menschliche Wahrnehmung und Moral.<sup>51</sup> Genauer behauptet der epistemi-

---

46 Der Physiozentrismus als Gegenbegriff zum Anthropozentrismus umfasst alle Positionen, die (Teilen) der nichtmenschlichen Natur einen moralischen Status zusprechen. Neben dem Pathozentrismus und Biozentrismus wird auch der Ökozentrismus, welcher der gesamten (belebten und unbelebten) Natur einen moralischen Wert zuspricht, den physiozentrischen Positionen zugeordnet. Siehe KREBS, Überblick, S. 342.

47 Siehe RIPPE, Ethik, S. 98; dazwischen wäre der „Zoozentrismus“ anzusiedeln, der einen moralischen Status für alle und nur für Tiere einfordert. Vgl. zum Zoozentrismus KUHLMANN, S. 163.

48 Siehe RIPPE, Ethik, S. 95.

49 Siehe GRUEN, S. 2.

50 Zur Unterscheidung zwischen epistemischem und moralischem Anthropozentrismus MAYR, S. 20 ff.; auch ACH, Lassie, S. 39 ff. (axiologischer und epistemologischer Anthropozentrismus).

51 Siehe KREBS, Überblick, S. 343 und RIPPE, Ethik, S. 94 f.; diese Form des Anthropozentrismus ist indes mit der menschlichen Perspektive untrennbar verbunden. Zur Unausweichlichkeit des epistemischen Anthropozentrismus siehe MAYR, S. 22.

sche Wertanthropozentrismus, dass moralische Werte nicht in der Natur selbst angelegt sind, sondern erst mit dem Menschen in die Welt kommen, durch menschliche Wertung entstehen und somit anthroponom sind.<sup>52</sup> Der moralische Anthropozentrismus befasst sich demgegenüber auf einer anderen, normativen Ebene mit den Trägerinnen moralischer Werte und vertritt die Auffassung, dass nur Menschen moralische Objekte sind.<sup>53</sup>

In der *strikten* anthropozentrischen Ethik sind einzig Menschen von moralischer Bedeutung – der nichtmenschlichen Natur, einschliesslich der Tiere, kommt als Ressource für menschliche Bedürfnisse höchstens ein instrumenteller Wert zu.<sup>54</sup> Als einer der berühmtesten neuzeitlichen Vertreter des Anthropozentrismus verneinte DESCARTES<sup>55</sup> jegliche moralische Pflichten des Menschen gegenüber Tieren.<sup>56</sup> Auch für KANT konnten Tiere als vernunftlose Geschöpfe nicht Gegenstand eines moralischen Verhältnisses sein – zwar bejahte er indirekte sittliche Pflichten des Menschen gegenüber Tieren, führte diese aber nicht auf eine moralische Relevanz von Tieren zurück, sondern auf die ansonsten drohende Verrohung der Menschheit bzw. des moralischen Charakters, welche wiederum die Schwelle zur Gewalt gegen Menschen senken würde.<sup>57</sup> Tierschutz war gemäss KANT eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Bezug auf Tiere

---

52 Demgegenüber glaubt der epistemische Wertphysiozentrismus an die Existenz absoluter, von wertenden Menschen unabhängiger Werte in der Natur. Siehe hierzu KREBS, Überblick, S. 343 f.; auch RIPPE, Ethik, S. 95.

53 Siehe KREBS, Überblick, S. 342 f.

54 Siehe KREBS, Überblick, S. 342; vgl. auch RIPPE, Ethik, S. 98 und SCHMITZ, Einführung, S. 32 ff.

55 Mit seiner mechanistischen Automatenthese hat DESCARTES nach allgemeiner Ansicht einen tiefen moralischen Graben zwischen Menschen und Tieren aufgerissen. Er verglich den tierlichen Organismus mit einer komplex konstruierten Maschine und sprach Tieren in fundamentaler Abgrenzung zum Menschen nicht bloss Vernunft und Seele, sondern auch das bewusste Empfinden von Schmerzen und Leiden ab. Vgl. dazu etwa BRESSLER, S. 17, DANZ, S. 45 ff., SALT, S. 10 und TEUTSCH, Lexikon, S. 91; gemäss RIPPE, Ethik, S. 24 ist die „cartesische Lehre von der Tiermaschine“ trotz ihres Einflusses „nur eine zeitlich begrenzte Episode und ein Nebenschauplatz“, gegenwärtig aber nicht mehr weiter bedeutsam.

56 Siehe hierzu etwa INGENSIEP/BARANZKE, S. 24 ff., SCHMITZ, Einführung, S. 34 f. und WILD, Tierphilosophie, S. 50 ff.

57 Siehe hierzu MAEHLE, S. 2, GRUEN, S. 3 und SCHMITZ, Einführung, S. 35 f.; gemäss MÜTHERICH, Speziesismus, S. 77 fungierte der Rekurs auf Tierquälerei hier – wie bei vielen Philosophen der Aufklärung – folglich als pädagogische Ermahnung für den zwischenmenschlichen Bereich.

– er vertrat entsprechend einen indirekten, anthropozentrischen Tierschutz.<sup>58</sup>

Ein *gemässiger*, insbesondere der kontemporäre Anthropozentrismus vertritt demgegenüber zwar die traditionelle Ansicht, dass der Mensch primäres moralisches Objekt ist, jedoch in der abgeschwächten Form, dass auch Tiere moralisch zu berücksichtigen sind.<sup>59</sup> Innerhalb einer solchen anthropozentrischen Moralkonzeption kommt Tieren hingegen ein gegenüber Menschen deutlich untergeordneter Wert zu.<sup>60</sup>

## 1.2. Die moralische Sonderstellung des Menschen

Anthropozentrische Positionen beziehen sich auf unterschiedliche Kriterien für moralische Relevanz, denen aber durchgehend gemeinsam ist, dass sie auf eine einzigartige menschliche Eigenschaft verweisen, welche die moralische Sonderstellung des Menschen begründen soll. Die *Lehre von der moralischen Sonderstellung des Menschen* weist gemäss RIPPE im Allgemeinen zwei kennzeichnende Merkmale auf: (1) Aus moralischer Sicht besteht zwischen Menschen und Tieren ein fundamentaler Unterschied und (2) Menschen kommt eine (signifikant) höhere moralische Bedeutung zu als Tieren – damit einhergehend gilt eine prinzipielle moralische Trennung von Menschen und Tieren mit jeweils unterschiedlichen Moralitäten.<sup>61</sup> Wie GRUEN weiter darlegt, enthält die Idee der moralischen Sonderstellung des Menschen (*human exceptionalism*) zwei Aussagen: (1) die *empirische* Behauptung, dass Menschen eine singuläre Eigenschaft besitzen und (2) die *normative* Behauptung, dass diese Eigenschaft moralisch erheblich ist und Menschen entsprechend eine höhere moralische Stellung zukommt.<sup>62</sup>

---

58 Siehe TEUTSCH, Lexikon, S. 100 f.; dieser anthropozentrisch motivierte Tierschutz ist also primär Menschenschutz. Siehe BRESSLER, S. 17; zum indirekten Tierschutz bei KANT auch CASPAR, Tierschutz, S. 383–385.

59 Der strikte bzw. radikale Anthropozentrismus kann vom erweiterten bzw. gemässigten Anthropozentrismus unterschieden werden. Letzterer ist streng genommen nicht anthropozentrisch, da er nicht nur Menschen, sondern auch Tieren einen moralischen Wert zuschreibt. Wohl aber ist er hierarchisch, weil Menschen eine kategorische Vorrangstellung zukommt. Siehe ACH, Transgene Tiere, S. 35; auch CAMENZIND, S. 177 und RIPPE, Ethik, S. 51.

60 Siehe DANZ, S. 23 und SITTER-LIVER, Polis, S. 391 f.

61 Siehe RIPPE, Ethik, S. 14–16.

62 Siehe GRUEN, S. 4 f.



Der Anthropozentrismus basiert also auf der namentlich für die europäische Geistesgeschichte<sup>63</sup> charakteristischen Annahme eines wesensmässigen Unterschieds zwischen Mensch und Tier (Mensch-Tier-Dualismus),<sup>64</sup> einer anthropologischen Differenz<sup>65</sup> – nach SCHOPENHAUER einer „aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier“.<sup>66</sup> Als historische Quelle bzw. ursprünglicher Begründungszusammenhang für den moralischen Graben zwischen Mensch und Tier identifiziert RIPPE, neben der theologischen Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen,<sup>67</sup> die zentrale Begründungsfigur

- 
- 63 „Die Idee des Menschen in der europäischen Geschichte drückt sich in der Unterscheidung zum Tier aus. Mit seiner Unvernunft beweisen sie die Menschenwürde. Mit solcher Beharrlichkeit und Einstimmigkeit ist der Gegensatz [...] hergebetet worden, dass er wie wenige Ideen zum Grundbestand der westlichen Anthropologie gehört.“ HORKHEIMER/ADORNO, S. 262.
- 64 WILD, Tierphilosophie, S. 197, qualifiziert die Mensch-Tier-Unterscheidung als „binäre, hierarchische Opposition“: Sie ist binär (Mensch und Tier) und hierarchisch (Mensch über Tier) strukturiert; zu dieser „Mensch-Tier-Dichotomie“ grundlegend MÜTHERICH, Konstruktion, S. 445 ff. und auch HASTEDT, S. 191 ff.; die kategoriale Trennung von Mensch und Tier drückt sich auch sprachlich aus, indem existenzielle Vorgänge oder Eigenschaften, die menschlichen und tierlichen Lebewesen gemeinsam sind, mittels unterschiedlicher Terminologie voneinander abgegrenzt werden. Z.B. *fressen* Tiere statt wie Menschen zu *essen*, sie *werfen* statt wie Frauen zu *gebären*, sie *verenden* oder *gehen ein* statt wie Menschen zu *sterben*, usw. Siehe dazu MÜTHERICH, Speziesismus, S. 79 f., DUNAYER, S. 2 und RACHELS, Created From Animals, S. 170 f.; in diesem Sinne stellte bereits SCHOPENHAUER, S. 139, fest, dass „unter der Diversität der Worte die vollkommene Identität der Sache“ verschleiert werde.
- 65 Die „anthropologische Differenz“ bezeichnet einen bzw. den kategorialen Unterschied zwischen Menschen und Tieren. Siehe WILD, Tiere, S. 35; ausführlich dazu GLOCK, Difference, S. 108 ff.; diese anthropologische Differenz wird dabei in erster Linie in der geistigen Konstitution des Menschen gesucht. Historisch und aktuell verhandelte Differenz-Eigenschaften sind etwa: Rationalität und Vernunft, Abstraktionsvermögen, Sprache, Bewusstsein und Empfindungsfähigkeit, Selbstbewusstsein, das Besitzen einer unsterblichen Seele, Moralität, Werkzeuggebrauch und -herstellung, Kultur, Personalität usw. Siehe dazu GLOCK, Difference, S. 110 f.
- 66 SCHOPENHAUER, S. 138; dieser „Spezies-Essentialismus“ ist eine zentrale Idee der neuzeitlichen Geistesgeschichte. Siehe FELLEZ, S. 37; ausführlich MÜTHERICH, Problematik, S. 37 ff.; einen umfassenden Überblick über das Tier im abendländischen Denken vermittelt LINNEMANN (Hrsg.), Brüder.
- 67 Auf theologische Begründungen der menschlichen Sonderstellung wird im Folgenden nicht näher eingegangen. Gemäss RIPPE, Ethik, S. 35 und 47 können solche als „Option des persönlichen Glaubens“ durchaus bestehen, indes keine „intersubjektive Verbindlichkeit beanspruchende Moral“ begründen; siehe zur theologi-

der *Vernunftnatur* des Menschen.<sup>68</sup> Jene Eigenschaft, welche den Menschen aus der übrigen Natur herausheben und seine moralische Sonderstellung begründen soll, wird in aller Regel in dessen kognitiven Fähigkeiten gesucht und letztlich an der Fähigkeit zur Vernunft festgemacht.<sup>69</sup> So rekurrieren anthropozentrische Moralkonzeptionen regelmässig auf Kriterien wie Rationalität, Reziprozität, Sprache, Intelligenz oder Personalität.<sup>70</sup> Tatsächlich scheint – auch wenn mit DARWINS Kontinuitätsthese und der aktuellen ethologischen Forschung bestritten werden kann, dass *nur* Menschen zum Denken und zur Vernunft fähig sind<sup>71</sup> – das *Ausmass* der menschlichen Vernunft-, Sprach- und Kulturfähigkeit einzigartig und die Ansicht, dass der Mensch darauf gestützt eine Ausnahmestellung einnimmt, eine plausible empirische Annahme zu sein.<sup>72</sup> DUPRÉ führt dazu aus: „Auch wenn ich definitiv nicht akzeptiere, dass allein Menschen denken können oder gar bewusste Wesen sind, kann es keinen Zweifel geben, dass die Arten des Denkens und des Bewusstseins, zu denen wir fähig sind, sich sehr deutlich von jenen der anderen Wesen unterscheiden, die auf der Erde leben.“<sup>73</sup>

Der moralische Anthropozentrismus nimmt seinen Ausgang bei dieser biologisch-intellektuellen Sonderstellung des Menschen und transformiert sie in eine moralische Sonderstellung. Er kann, je nach Ausprägung, weiter untergliedert werden in einen *Humanismus*<sup>74</sup> – die Ansicht, dass das Menschsein als solches moralisch relevant ist – und einen Personalismus bzw. *Ratiozentrismus* – die Ansicht, dass das (menschliche) Personsein bzw. die (menschliche) Vernunftfähigkeit moralisch ausschlaggebend ist.<sup>75</sup>

---

schen Begründung der menschlichen Sonderstellung aber RIPPE, Ethik, S. 27 ff. und DANZ, S. 25 ff.

68 Siehe RIPPE, Ethik, S. 24; DANZ, S. 23 f. benennt die Gottesebenbildlichkeit, die Vernunftfähigkeit und die Verpflichtungsfähigkeit des Menschen (Reziprozität) als jene drei Begründungsstränge, die im Allgemeinen für den Anthropozentrismus angeführt werden; gemäss TEUTSCH, Lexikon, S. 188 wird die Sonderstellung des Menschen theologisch, biologisch oder philosophisch begründet.

69 Siehe RIPPE, Ethik, S. 35 f.; auch GLOCK, Difference, S. 111.

70 Siehe zu den einzelnen Kriterien etwa FELLEZ, S. 40 ff. und DANZ, S. 37 ff. und 77 ff.

71 Dazu sogleich B.II.1.3.1.

72 Siehe RIPPE, Ethik, S. 36 und DUPRÉ, S. 76.

73 DUPRÉ, S. 84.

74 Siehe zum anthropozentrischen Humanismus BRESSLER, S. 16 und TEUTSCH, Lexikon, S. 16–18.

75 Siehe RIPPE, Ethik, S. 97.

### 1.3. Kritik am moralischen Anthropozentrismus

#### 1.3.1. Dekonstruktion der moralischen Sonderstellung des Menschen

Kritik am moralischen Anthropozentrismus wird in der Regel aus physiozentrischen Positionen heraus formuliert, welche auf eine Öffnung und Erweiterung der moralischen Gemeinschaft über den Menschen hinweg abzielen. Die Kritik an der anthropozentrischen Lehre von der moralischen Sonderstellung des Menschen setzt dabei an zweierlei Stellen an: zum einen bei der empirischen Annahme einer biologisch-intellektuellen Sonderstellung des Menschen, zum anderen bei der normativen Behauptung der moralischen Erheblichkeit einer solchen einzigartigen menschlichen Eigenschaft.<sup>76</sup>

Hinsichtlich der *moralischen Erheblichkeit* ist grundsätzlich begründungsbedürftig, inwiefern die (wenn auch singuläre) menschliche Fähigkeit zur Vernunft eine moralische Sonderstellung rechtfertigt,<sup>77</sup> sind doch auch Tiere in anderen Hinsichten einzigartig.<sup>78</sup> Die Vernunftfähigkeit stellt eine für den Menschen zwar bedeutsame, vom biologischen Standpunkt her betrachtet jedoch bloss evolutionär entwickelte und durch Adaption entstandene Eigenschaft dar – genauso wie spezielle tierliche Fähigkeiten, die den jeweiligen Spezies Überlebensvorteile sichern.<sup>79</sup> Wie GLOCK

---

76 Vgl. auch BARANZKE, Tiere, S. 26, wonach Argumente für die Auflösung der exklusiven moralischen Gemeinschaft der Menschen bzw. Vernunftfähigen grundsätzlich dreierlei Aspekte aufgreifen: (1) die Vernunftfähigkeit der Tiere kann behauptet, (2) die menschliche Vernunftfähigkeit kann gradualisiert oder (3) die ethische Relevanz der Vernunftfähigkeit als Kriterium für moralische Berücksichtigung kann angezweifelt und stattdessen eine moralische Gemeinschaft auf der Basis eines anderen Kriteriums postuliert werden.

77 Siehe dazu etwa GRUEN, S. 22 ff.

78 „Viele Merkmale vieler Arten von Organismen sind einzigartig.“ So ist der Biber z.B. das einzige Säugetier, das Holz verdauen kann. Siehe DUPRÉ, S. 76.

79 Siehe RIPPE, Ethik, S. 37 f.; in diese Richtung relativieren etwa BREED/MOORE, S. 177 die moralische Erheblichkeit von menschlicher Einzigartigkeit aus biologischer Sicht: „Human history is littered with attempts to draw a distinguishing boundary between animals and humans. This is an impossible task because, of course, humans are animals, and whatever makes humans feel special, relative to the rest of the animal world, is simply a set of adaptations for the peculiarities of human life. In a sense, these adaptations create ‚human-ness‘, but any other species under observation has its own unique set of adaptations; other species are different, but are not lesser forms of life.“; auch BALCOMBE, Second Nature, S. 32 f. („animals tend to excel at things important to their survival and success“).

pointiert bemerkt, „there is nothing special about being special. *Every* biological species differs from *all* the others, i.e. has unique features“.<sup>80</sup> Aus dieser Sicht ist also fraglich, warum gerade die speziellen Fähigkeiten des Menschen, nicht aber jene von Tieren, moralisch relevant sein sollen. Zwar bemühen sich anthropozentrische Theorien durchaus, das besondere moralische Gewicht der Vernunftfähigkeit zu begründen – an dieser Stelle soll darauf allerdings nicht näher eingegangen werden, da sich die Kritik an der moralischen Sonderstellung des Menschen überwiegend an der Diskussion um die moralische Erheblichkeit vorgelagerten, empirischen Prämisse kristallisiert.<sup>81</sup>

Hinsichtlich der empirischen Annahme einer *biologisch-intellektuellen Sonderstellung* des Menschen haftet dem Anthropozentrismus nämlich, nach Ansicht seiner Kritiker, durchgehend dasselbe Grundproblem an: dass es eine solche einzigartige Eigenschaft des Menschen gar nicht erst gibt. Zum einen wird darauf verwiesen, dass es aufgrund des *bloss graduellen Unterschieds* zwischen Menschen und Tieren aus biologisch-evolutionärer Sicht unwahrscheinlich ist, dass *nur* Menschen und nicht auch manche Tiere die jeweils massgebliche kognitive Fähigkeit (zumindest in Vorstufen bzw. Abstufungen) aufweisen.<sup>82</sup> Dieser Einwand stützt sich namentlich auf die evolutionstheoretische Kontinuitätsthese DARWINs, wonach auch hinsichtlich geistiger Fähigkeiten keine fundamentale Differenz zwischen Mensch und Tier zu verzeichnen ist,<sup>83</sup> sowie auf neuere Erkenntnisse der *kognitiven Ethologie*,<sup>84</sup> welche sich mit Geisteszuständen bei

---

80 GLOCK, *Difference*, S. 109.

81 Siehe auch RIPPE, *Ethik*, S. 38.

82 Siehe etwa RACHELS, *Created From Animals*, S. 166, RIPPE, *Ethik*, S. 32 f. und 35, GRUEN, S. 5 ff. und BADURA, S. 204; so geht z.B. auch GLOCK, *Reasons*, S. 251 davon aus, dass manche Tiere durchaus fähig sind, vernunftgeleitet zu handeln (*acting for reasons*).

83 „[T]here is no fundamental difference between man and the higher mammals in their mental faculties. [...] the difference in mind between man and the higher animals, great as it is, is certainly one of degree and not of kind“, DARWIN, S. 35 und 105; vor dem Hintergrund der evolutionären Kontinuität scheint es unwahrscheinlich, dass Bewusstsein und andere kognitive Fähigkeiten ohne Vorstufen erst beim Menschen auftreten. Siehe DUELL-PEAFF, S. 114 und RACHELS, *Created From Animals*, S. 166; auch BEKOFF, *Common Sense*, S. 104.

84 Das Forschungsgebiet der kognitiven Ethologie hat sich in den letzten Jahrzehnten als Abkehr vom „biologischen Reduktionismus“ (dazu NOSKE, *Great Apes*, S. 261 ff.) der behavioristisch geprägten, traditionellen Ethologie herausgebildet und berücksichtigt auch geistige Zustände und bewusstes Denken bei Tieren als

Tieren befasst.<sup>85</sup> Vor dem Hintergrund, dass sich der menschliche Geist evolutionär entwickelt hat, geht etwa WILD von Gemeinsamkeiten zwischen den kognitiven Fähigkeiten von Menschen und Tieren aus.<sup>86</sup> Dies bezieht sich zunächst auf Bewusstseinsfähigkeit: Nach dem heutigen Wissensstand ist weitgehend unbestritten,<sup>87</sup> dass neben dem Menschen auch viele Tiere über ein Bewusstsein verfügen.<sup>88</sup> Neben einfachen Bewusst-

---

integrativen Bestandteil tierlichen Verhaltens. Siehe dazu DUELL-PFAFF, S. 114 und WILD, Tierphilosophie, S. 59; so observierte DONALD R. GRIFFIN, der als Begründer der kognitiven Ethologie gilt, im Jahr 1976 kritisch: „The current scientific *Zeitgeist* almost totally avoids consideration of mental experience in other species, while restricting attention to overt and observable behavior and physiological mechanisms.“ GRIFFIN D. R., *Animal Awareness*, S. 1.

85 Zur kognitiven Ethologie grundlegend GRIFFIN D. R., *Cognitive Ethology and Animal Minds*, RISTAU, BEKOFF, *Emotional Lives*, S. 30 ff. und WILD, *Tierphilosophie*, S. 59 ff.

86 Siehe WILD, *Tiere*, S. 35; gemäss WILD, *Tiere*, S. 48 kann bei Tieren von einem bescheidenen Geist, d.h. geistigen Zuständen mit bestimmten Inhalten, ausgegangen werden, jedoch sind „keine Reflexionskünste oder spirituellen Schätze“ zu erwarten.

87 Siehe nur die *Cambridge Declaration on Consciousness* (öffentlich verkündet am 7. Juli 2012 in Cambridge an der *Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and Non-Human Animals*, Churchill College, University of Cambridge), welche von namhaften Wissenschaftlerinnen unterzeichnet wurde: „The absence of a neocortex does not appear to preclude an organism from experiencing affective states. Convergent evidence indicates that non-human animals have the neuroanatomical, neurochemical, and neurophysiological substrates of conscious states along with the capacity to exhibit intentional behaviors. Consequently, the weight of evidence indicates that humans are not unique in possessing the neurological substrates that generate consciousness. Non-human animals, including all mammals and birds, and many other creatures, including octopuses, also possess these neurological substrates“.

88 Evolutionsbiologisch betrachtet stellt Bewusstsein eine für Tiere nützliche Eigenschaft dar, die Verhaltensflexibilität, angepasst an die jeweiligen Umweltbedingungen, erlaubt und dadurch Überlebensvorteile sichert. Solcherart *adaptiv-flexibles Verhalten*, d.h. situationsangepasstes Verhalten, das keinem stereotypen Muster entspricht und nicht instinktiv oder genetisch vorprogrammiert ist, bedingt Denken und Bewusstsein, um verschiedene Faktoren einkalkulieren und eine Handlung wählen zu können, die zum gewünschten Ergebnis führt und weist daher auf kognitive (bewusst Ausseninformationen verarbeitende) Fähigkeiten bei Tieren hin. Siehe dazu GRIFFIN D. R., *Cognitive Ethology*, S. 8 ff. und BEKOFF, *Emotional Lives*, S. 31; vgl. auch GLOCK, *Reasons*, S. 237 („Intelligent behaviour [...] is plastic and responsive to altering circumstances, and therefore capable of tackling problems which the subject has never encountered before. Intelligence in this

seinsformen<sup>89</sup> werden bei manchen Tieren aber auch gewisse höhere kognitive Fähigkeiten vermutet. So liegen bei einigen Tierarten z.B. Indizien für *Selbstbewusstsein* vor, etwa: die Fähigkeit zum geistigen Perspektivenwechsel, d.h. die Fähigkeit eines Tieres, sich gedanklich von anderen Tieren zu trennen und deren intentionale Zustände zu verstehen (*mind reading*);<sup>90</sup> Selbsterkennung im Spiegel;<sup>91</sup> Metakognition, d.h. das Wissen um den eigenen Wissensstand;<sup>92</sup> sowie „geistiges Zeitreisen“, d.h. individuelle episodische Erinnerungen und Pläne in die Zukunft (*mental time travel*).<sup>93</sup> Sowohl *Werkzeuggebrauch* als auch *Werkzeugherstellung* konnten bei Tieren beobachtet werden;<sup>94</sup> auch liegen durch die generationsübergreifende Weitergabe von Wissen und Techniken diesbezüglich gar Ansätze von *Kultur* vor.<sup>95</sup> Auch *Empathie* und prosoziales Verhalten werden bei Tieren, z.B. Ratten, vermutet.<sup>96</sup> Sogar über eine Sprachfähigkeit mancher Tiere wird heute diskutiert;<sup>97</sup> Menschenaffen sind z.B. fähig, menschliche Gebärdensprache zu erlernen und anzuwenden.<sup>98</sup> Diese beispielhafte Auf-

---

sense is clearly a feature of some higher animals“); zum Bewusstsein bei Tieren grundlegend auch NAGEL, S. 436 ff.

89 Einfache Bewusstseinsformen setzen kein Selbstbewusstsein oder reflexives Denken voraus. Siehe GRIFFIN D. R., *Cognitive Ethology*, S. 5 und RISTAU, S. 293; man kann somit zwischen einem einfachen *perzeptuellen* und dem komplexeren *reflexiven* Bewusstsein unterscheiden: Ersteres bezeichnet die Fähigkeit, die Umgebung bewusst wahrzunehmen und zu prozessieren, während sich Letzteres auf die Fähigkeit bezieht, sich seines eigenen Zustands, seiner Gedanken und Gefühle bzw. seiner Selbst bewusst zu sein. Zur Unterscheidung von perzeptuellem und reflexivem Bewusstsein (*perceptual* und *reflective consciousness*) GRIFFIN D. R., *Animal Minds*, S. 10 f.

90 Siehe WILD, *Tiere*, S. 36; auch BALCOMBE, *Second Nature*, S. 63 f.

91 Mittels des Spiegeltests wird untersucht, ob ein Tier sich selber im Spiegel erkennt, ob es sich also von anderen Tieren unterscheiden kann und daher ein Bewusstsein seiner Selbst hat. Nach dem heutigen Wissensstand sind Elefanten, Delfine, Menschenaffen und Elstern fähig, sich im Spiegel zu erkennen. Zum Spiegeltest siehe BREED/MOORE, S. 160 f.; zum Selbstbewusstsein bei Elstern PRIOR/SCHWARZ/GÜNTÜRKÜN, S. 1642.

92 Siehe BALCOMBE, *Second Nature*, S. 67 und WILD, *Tiere*, S. 36.

93 Siehe WILD, *Tiere*, S. 36 und 39; zu Merkmalen und Feststellung von (höheren) kognitiven Fähigkeiten bei Tieren ausführlich BREED/MOORE, S. 151 ff.

94 Siehe etwa SHUMAKER/WALKUP/BECK und BECKER.

95 Siehe WILD, *Tiere*, S. 36 f.; zu Kultur bei Tieren ausführlich BENZ-SCHWARZBURG, S. 35 ff. und zusammenfassend S. 84 ff.

96 Siehe BARTAL/DECETY/MASON, S. 1430.

97 Vgl. dazu BREED/MOORE, S. 156 ff.

98 Siehe dazu FOUTS/FOUTS und WHITE M.

zählung verdeutlicht eine allgemeine Entwicklung: Untersuchungen zur Tierkognition deuten zunehmend darauf hin, dass bislang ausschliesslich dem Menschen vorbehaltene kognitive Fähigkeiten auch bei manchen Tieren feststellbar zu sein scheinen.<sup>99</sup>

Selbst wenn aber eine die biologisch-intellektuelle Sonderstellung des Menschen markierende Eigenschaft gefunden werden sollte, verweisen Kritiker zum anderen auf die nachfolgende Schwierigkeit, eine solche ausschliesslich menschliche Fähigkeit auszusondern, die *zugleich allgemein menschlich* ist. Je höher die Hürde angesetzt wird, und je wahrscheinlicher es dadurch wird, dass Tiere diese spezifische kognitive Fähigkeit nicht besitzen, desto unwahrscheinlicher wird es umgekehrt, dass diese Eigenschaft *allen* Menschen (z.B. auch Kleinkindern und geistig schwer Behinderten) *gemein* ist.<sup>100</sup> Die Idee der moralischen Sonderstellung des Menschen entbehrt nach dieser Ansicht folglich insgesamt einer empirischen Grundlage, da es keine sie begründende Eigenschaft gibt, in dessen Besitz *zugleich alle und nur* Menschen sind – jede beliebige Eigenschaft wird entweder nicht bei allen Menschen oder zwar bei allen Menschen, indes aber auch bei (manchen) Tieren auftreten.<sup>101</sup>

Die Kritik am Anthropozentrismus zielt zusammenfassend also darauf ab, die Idee einer moralischen Sonderstellung des Menschen zu dekonstruieren, indem sie deren Grundannahmen mit dem Einwand widerlegt, dass *kein exklusiv und universell menschliches Merkmal* gefunden werden kann, das *zudem moralisch erheblich* ist.<sup>102</sup> Im Folgenden soll auf zwei zentrale Argumentationsfiguren näher eingegangen werden, die zur Dekonstruktion der moralischen Sonderstellung des Menschen bemüht werden und den gesamten tierethischen Diskurs durchziehen: das *marginal cases*-Argument und der Vorwurf des Speziesismus.

### 1.3.2. Das marginal cases-Argument

Das *marginal cases*-Argument wird regelmässig angeführt, um Inkonsistenzen des ratiozentrisch begründeten Anthropozentrismus hervorzuheben.

---

99 Siehe hierzu BREED/MOORE, S. 157 f., WILD, Tiere, S. 36, RIPPE, Ethik, S. 35 und GRUEN, S. 5 ff.

100 Siehe auch GRUEN, S. 25.

101 Siehe FELLESENZ, S. 41 und 80 und SINGER, Alle Tiere, S. 25.

102 Siehe auch AUGUSTIN, S. 95.

Es weist zunächst darauf hin, dass der Ratiozentrismus mit dem Grundproblem behaftet ist, dass gewisse Menschen die als ausschliesslich menschlich und moralisch relevant ausgewiesene Eigenschaft der Vernunftfähigkeit faktisch nicht besitzen.<sup>103</sup> Solche „*marginal cases*“, etwa Kleinkinder oder Menschen mit angeborener oder erworbener schwerer geistiger Behinderung,<sup>104</sup> sind dennoch Mitglieder der moralischen Gemeinschaft. Demgegenüber haben Tiere, welche die geforderten kognitiven Fähigkeiten in vergleichbarem oder gar höherem Ausmass besitzen als diese menschliche Vergleichsgruppe,<sup>105</sup> keinen moralischen Status. In diesem zugespitzten Grenzbereich, in dem nicht-vernunftfähige Menschen und gewisse Tiere vergleichbare geistige Fähigkeiten aufweisen, erweist sich der ratiozentrische Anthroprozentrismus nach Ansicht seiner Kritiker als inkonsistent.<sup>106</sup> Auch DERSHOWITZ bemerkt (und verteidigt)<sup>107</sup> diesen Widerspruch: „We are on a continuum [...]. Some animals are closer to the human end of that continuum than some human beings. Yet we insist on creating a separate category for *all* human beings. It is murder to willfully kill the mentally impaired or permanently comatose human being, and it is not murder to kill the most educated and feeling primate or dolphin.“<sup>108</sup>

Da gemäss dem *marginal cases*-Argument hinsichtlich der moralisch relevanten geistigen Fähigkeiten kein Unterschied zwischen diesen Men-

---

103 Siehe TANNER, *Marginal Cases*, S. 223; auch DANZ, S. 37, RACHELS, *Drawing Lines*, S. 165, RIPPE, *Ethik*, S. 38 und SINGER, *Value*, S. 294.

104 „Marginale Menschen“ sind solche Menschen, welche nicht die „normalen“ mentalen Fähigkeiten eines erwachsenen Menschen aufweisen. Grundsätzlich werden drei Gruppen „marginaler Menschen“ unterschieden: *prärationale* (jene, welche die normalen mentalen Fähigkeiten *noch* nicht aufweisen), *postrationale* (jene, welche die normalen mentalen Fähigkeiten *nicht mehr* aufweisen) und *nonrationale* (jene, welche die normalen mentalen Fähigkeiten *nie* aufgewiesen haben und auch nie aufweisen werden). Siehe dazu TANNER, *Marginal Cases*, S. 224.

105 „It is beyond dispute that there are nonhuman animals who are superior in terms of all mental capacities to some beings who are, in the biological sense, human.“ SINGER, *Value*, S. 294.

106 Siehe DANZ, S. 37 f.; zum Aufbau des *marginal cases*-Arguments GRUEN, S. 64 f., LIDDELL, S. 147 ff., PLUHAR, *Beyond Prejudice*, S. 63–66 und TANNER, *Marginal Cases*, S. 223 f.

107 Dazu sogleich B.II.1.3.3.

108 DERSHOWITZ, S. 197.



schen und solchen Tieren besteht, verlangt das Erfordernis der Konsistenz<sup>109</sup> nach einer Gleichbehandlung bezüglich des moralischen Status.<sup>110</sup> Dies kann grundsätzlich zweierlei bedeuten: Entweder wird „*marginal cases*“ – wie Tieren – ein moralischer Status abgesprochen, oder Tiere werden – wie „*marginal cases*“ – in die moralische Gemeinschaft eingliedert.<sup>111</sup> Wenn tatsächlich an der Vernunftfähigkeit als Kriterium für moralische Relevanz festgehalten werden sollte, dann müssten „*marginal cases*“ konsequenterweise gleich den Tieren aus der moralischen Gemeinschaft ausgeschlossen werden.<sup>112</sup> Umgekehrt, und angesichts der anzunehmenden Unerwünschtheit dieser Konsequenz,<sup>113</sup> kann von der Vernunftfähigkeit als notwendiger Voraussetzung für moralische Inklusion auch abgesehen und dadurch der Einschluss von „*marginal cases*“ in den moralischen Objektbereich widerspruchsfrei gewährleistet werden – dann aber müsste dies der Konsistenz halber auch für Tiere gelten.<sup>114</sup> Im Ergebnis läuft das *marginal cases*-Argument also auf folgende Kernaussage hinaus: Wenn alle Menschen, einschliesslich der nicht-vernunftfähigen, morali-

---

109 Die Forderung nach Konsistenz bzw. Kohärenz verlangt, dass ein ethisches Konzept in sich konsistent und konsequent sein muss, sich insbesondere nicht widersprechen darf, indem es gleiche oder ähnliche Sachverhalte willkürlich unterschiedlich bewertet. Siehe TEUTSCH, Lexikon, S. 110.

110 Siehe etwa SINGER, Praktische Ethik, S. 104. Ihm zufolge gehören „nichtmenschliche Lebewesen, Säuglinge und schwer geistig behinderte Menschen“ hinsichtlich ihrer moralisch relevanten, geistigen Fähigkeiten „zur selben Kategorie [...]“. Machen wir einen Unterschied zwischen Tieren und diesen Menschen, so ist das nur möglich, weil wir die Angehörigen unserer eigenen Spezies in moralisch unvertretbarer Weise bevorzugen“.

111 Siehe TANNER, Marginal Cases, S. 224.

112 „[T]he boundary of the class of specially worthy beings cannot be expected to run precisely along the boundary of our species. [...] Thus, if we select any mental capacities as the basis of special worth, the class of special worthy beings will diverge considerably from the class of human beings.“ SINGER, Value, S. 294; siehe auch AUGUSTIN, S. 84.

113 So betonen jene, die das *marginal cases*-Argument verwenden, in der Regel ausdrücklich ihre Absicht, nicht Menschen wie Tiere zu behandeln, sondern im Gegenteil den hohen moralischen Schutzstandard von Menschen auf Tiere auszuweiten. Siehe GRUEN, S. 64 f.

114 Siehe ANDERSON, S. 280, CAVALIERI, Animal Question, S. 6 f., FELLEZ, S. 80, GRUEN, S. 65 und TANNER, Marginal Humans, S. 50.

sche Objekte sein sollen, so sind ebenfalls manche Tiere notwendigerweise in die moralische Gemeinschaft einzuschließen.<sup>115</sup>

Kritiker der *marginal cases*-Argumentation verneinen demgegenüber, dass vom moralischen Status menschlicher „*marginal cases*“ auf einen entsprechenden moralischen Status von vergleichbaren Tieren geschlossen werden kann.<sup>116</sup> Zunächst stösst bereits der angestellte Vergleich zwischen solchen Menschen und Tieren an, wie etwa bei KITTAY deutlich wird: „[T]o articulate the differences between a human animal with significantly curtailed cognitive capacities and a relatively intelligent nonhuman animal means that one first has to see the former as the latter. That is the moment of revulsion“.<sup>117</sup> Die Ansicht, dass dieser Vergleich aufgrund seiner Anrüglichkeit abzulehnen sei, ist vor dem historischen Hintergrund der Dehumanisierung von geistig behinderten Menschen durchaus nachvollziehbar.<sup>118</sup> Der Anschein der Anrüglichkeit ist aber massgeblich auf eine nicht weiter begründete und durch das *marginal cases*-Argument gerade in Frage gestellte Intuition zurückzuführen, dass Menschen und Tiere prinzipiell verschieden seien,<sup>119</sup> Ersteren ein höherer moralischer Status zukomme und ein Vergleich bzw. eine Gleichsetzung daher nur eine Abwertung menschlicher „*marginal cases*“ bedeuten könne.<sup>120</sup>

---

115 Siehe CAVALIERI, *Animal Question*, S. 7, LIDDELL, S. 147, SINGER, *Alle Tiere*, S. 25 f. und TANNER, *Marginal Cases*, S. 223.

116 Ausführlich zu den verschiedenen Einwänden und Gegeneinwänden zum *marginal cases*-Argument PLUHAR, *Beyond Prejudice*, S. 67 ff.

117 KITTAY, S. 613.

118 Vgl. auch SINGER, *Praktische Ethik*, S. 94.

119 „[A]n understanding that man and beast are distinct – however alike we may be in certain respects.“ KITTAY, S. 612.

120 Siehe dazu GRUEN, S. 73–75; die negativ behaftete Dehumanisierung bzw. Animalisierung von Menschen, die KITTAY, S. 612 dem eine partielle Gleichheit suggerierenden Vergleich zwischen Menschen und Tieren anlastet, setzt gedanklich von vornherein eine minderwertige Position von Tieren voraus, die insofern als Referenzpunkt zur Abwertung „animalisierter“ Menschen dienen. Vgl. zum Abwertungsmechanismus der „Animalisierung“ (im Zusammenhang mit dem Vergleich von Frauen und Tieren) MACKINNON, S. 319; dazu auch DONALDSON/KYMLICKA, *Moral Ark*, S. 193 f.; auch FISCHER, *Differenz*, S. 186, hält fest: „Die Furcht vor der Auflösung der Mensch-Tier-Grenze speist sich wohl auch aus der Erfahrung, dass, wie jede andere, so auch diese Zugehörigkeit [zur (menschlichen) Gemeinschaft der Gleichen, Anm. d. Verf.] prekär ist, und prinzipiell jeder zu einem ‚Tier‘ deklariert werden kann, für das dann andere Regeln gelten. Was diese Grenze als Bild und Vorbild anderer sozialer Grenzen so gut nutzbar macht, sind nur einerseits die scharfen, an divergierende Zugehörigkeiten geknüpften Konse-

Ein weiteres Gegenargument weist darauf hin, dass „*marginal cases*“, im Gegensatz zu Tieren, immerhin das *Potenzial* zur Vernunftfähigkeit haben und im Hinblick auf die Verwirklichung dieses Potenzials wie Vernunftfähige zu behandeln sind.<sup>121</sup> Gegen das Argument der Potenzialität werden wiederum zwei Standard-Einwände angeführt: Zum einen der Einwand der fehlenden moralischen Relevanz von blosser Potenzialität,<sup>122</sup> zum anderen der Verweis auf die zu grosse Reichweite dieses Arguments.<sup>123</sup> Hier zeigt sich das Problem, dass das Argument der Potenzialität auch auf menschliche Embryonen (oder gar Zygoten) zutrifft, denen aber in der Regel nicht derselbe moralische Status wie einem vernunftfähigen Menschen zugeschrieben wird.<sup>124</sup> Überdies kann diesem Argument nur für (prärationale) Kleinkinder, nicht aber für post- oder nonrationale Menschen Geltungskraft zukommen.<sup>125</sup>

Der weitaus häufigste Einwand gegen das *marginal cases*-Argument bezieht sich schliesslich darauf, dass für den moralischen Status nicht die konkrete, individuelle Vernunftfähigkeit, sondern die Vernunftnatur des

---

quenzen, andererseits aber gerade ihr prekärer und arbiträrer Charakter, der stets das Udenkbare ihrer Verschiebung, Übertretung und Auflösung denkmöglich macht“.

121 Siehe zum Argument der Potenzialität etwa McMAHAN, S. 203–205, PERRETT, S. 186 ff. und WIELAND, S. 149 ff.

122 So etwa FEINBERG/BAUM LEVENBOOK, S. 206: „It is a logical error, some have charged, to deduce actual rights from merely potential (but not yet actual) qualification for those rights. What follows from potential qualification, it is said, is potential, not actual, rights; what entails actual rights is actual, not potential, qualification.“; siehe dazu auch PLUHAR, *Beyond Prejudice*, S. 107 ff.; gemäss BIRNBACHER, *Selbstbewusste Tiere*, S. 314 muss die moralisch erhebliche kognitive Fähigkeit zwar nicht aktuell, aber immerhin potenziell in dem Sinne sein, dass sie lediglich zeitweilig nicht aktualisiert wird oder werden kann, wie z.B. in Phasen des Schlafs. Potenzialität im Sinne einer blossen Veranlagung oder Gattungsnormalität genügen seiner Meinung nach hingegen nicht; vgl. zur fehlenden moralischen Plausibilität des Potenzialitätsarguments (im Kontext der Abtreibungsdebatte) auch TOOLEY, *Abortion*, S. 35–51.

123 Siehe PERRETT, S. 187.

124 Vgl. dazu LEIST, S. 24–26 und TOOLEY, *Animals*, S. 352; das Argument der Potenzialität müsste hier plausibel erklären, ab welchem Punkt der Potenzialität eine „potenzielle Person“ wie eine Person zu behandeln ist und inwiefern ein solcherart festgelegter Grad an Potenzialität moralisch relevant ist. Siehe dazu PERRETT, S. 187.

125 Siehe dazu GARNER, *Justice*, S. 145 f.; auch McMAHAN, S. 205 f.; zur besonderen Problematik der postrationalen Menschen („*former full persons*“) PLUHAR, *Beyond Prejudice*, S. 113 ff.

Menschen und somit die Vernunftfähigkeit als *Gattungseigenschaft* ausschlaggebend ist.<sup>126</sup> Dieses „*argument from kinds*“ wird insbesondere durch COHEN vertreten, der für die Bestimmung des moralischen Status nicht auf die individuelle Vernunft- und Moralfähigkeit eines Menschen, sondern auf die Zugehörigkeit zu einer zur Vernunft und Moral fähigen Gattung abstellt.<sup>127</sup> „The capacity for moral judgment that distinguishes humans from animals is not a test to be administered to human beings one by one. Persons who are unable, because of some disability, to perform the full moral functions normal to human beings are certainly not for that reason ejected from the moral community. *The issue is one of kind.*“<sup>128</sup> In Bezug auf Tiere hält COHEN ferner fest: „Animals [...] lack this capacity for free moral judgment. They are *not beings of a kind capable* of exercising or responding to moral claims.“<sup>129</sup> Als Hauptkritikpunkt<sup>130</sup> wird gegen diesen Rückgriff auf Gattungseigenschaften eingewendet, dass die moralische Andersbehandlung aufgrund von Gruppenzugehörigkeit zu einem zentralen ethischen Prinzip in Widerspruch steht: dem *moralischen Individualismus*.<sup>131</sup> Individuen dürfen diesem Grundsatz zufolge nur aufgrund moralisch relevanter *individueller* Unterschiede ungleich behandelt werden, nicht jedoch einzig aufgrund unterschiedlicher Gruppenzugehörigkeit<sup>132</sup> – moralisch massgeblich sind demnach individuelle Eigenschaften, nicht die menschliche Gattungseigenschaft der Vernunftfähigkeit.<sup>133</sup> Tat-

---

126 Siehe RIPPE, Ethik, S. 38 f.

127 Siehe auch LEVY, S. 213 und TANNER, *Marginal Humans*, S. 54; auf die Spezies-Norm stellt auch FOX MICHAEL, S. 112 ab („all (and only) those beings which are members of a species of which it is true in general (i.e., typically the case at maturity, assuming normal development) that members of the species in question can be considered autonomous agents are beings endowed with moral rights“).

128 COHEN, *Biomedical Research*, S. 866 (Hervorh. d. Verf.).

129 COHEN, *Biomedical Research*, S. 866 (Hervorh. d. Verf.).

130 Eine kritische Auseinandersetzung mit dem „*argument from kinds*“ findet sich z.B. bei GARNER, *Justice*, S. 146 ff., NOBIS, S. 327 ff. und TANNER, *Marginal Humans*, S. 54 ff.

131 „Darf man sich auf Gattungseigenschaften beziehen? [...] Wer sich auf gattungsspezifische Merkmale bezieht, sagt letzten Endes, Menschen würden in einen bestimmten moralischen Status hineingeboren werden. [...] Aber diese Annahme, dass wir in einen moralischen Status hineingeboren werden, widerspricht unserem neuzeitlichen Gerechtigkeitsempfinden.“ RIPPE, Ethik, S. 43.

132 Siehe zum Prinzip des moralischen Individualismus ACH, *Lassie*, S. 43 ff., DANZ, S. 38, MAHNER, S. 76 und RACHELS, *Created From Animals*, S. 173 f.

133 Siehe BIRNBACHER, *Selbstbewusste Tiere*, S. 314 und RIPPE, Ethik, S. 43 f.

sächlich wiegt dieser Einwand schwer, wenn man bedenkt, dass und weshalb der Rekurs auf Gruppenmerkmale im zwischenmenschlichen Bereich moralisch verpönt ist: „[I]t is precisely the fact that people are being judged on the basis of their *kind* rather than their individual merits that make racism and sexism so objectionable.“<sup>134</sup> Dagegen könnte freilich wiederum eingewendet werden, dass die Spezieszugehörigkeit, im Gegensatz etwa zu ethnischer oder Geschlechterzugehörigkeit, moralisch relevant sei, weshalb es an dieser Stelle auf die moralische Erheblichkeit der Spezieszugehörigkeit als solcher einzugehen gilt.

### 1.3.3. Der Vorwurf des Speziesismus

Wie das *marginal cases*-Argument verdeutlicht, verbleibt als trennscharfes Kriterium, das zugleich auf alle und nur Menschen zutrifft und somit der ersten, empirischen Prämisse der Idee der moralischen Sonderstellung des Menschen entspricht, in erster Linie das biologische Menschsein<sup>135</sup> – entsprechend muss der Anthropozentrismus zur Bestimmung des moralischen Status letztlich an der Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies anknüpfen.<sup>136</sup> Die Auffassung, dass die Spezieszugehörigkeit eine moralisch relevante Eigenschaft darstellt, welche es rechtfertigt, Mitglieder der menschlichen Spezies gegenüber Tieren zu privilegieren, wird von Kritikern als „Speziesismus“ ausgewiesen.<sup>137</sup> Der von RICHARD RYDER geprägte und insbesondere durch PETER SINGER popularisierte Begriff des Speziesismus

---

134 TANNER, *Marginal Humans*, S. 56 f.; siehe auch SINGER, *Praktische Ethik*, S. 132: Vorausgesetzt, dass akzeptiert werde, dass Menschen als Individuen und nicht gemäss den „normalen“ Durchschnittswerten ihrer „Rasse“ behandelt werden sollten, so müsse der Vorschlag zurückgewiesen werden, „dass schwer geistig behinderten Menschen der Status oder die Rechte zuzugestehen seien, die für ihre Spezies normal sind. Denn was bedeutet die Tatsache, dass diesmal die Grenzlinie im Hinblick auf die Spezies gezogen werden soll statt auf die Rasse oder das Geschlecht? Wir können nicht verlangen, dass *bestimmte Wesen in dem einen Fall als Individuen, im anderen als Mitglieder ihrer Gruppe behandelt werden*“ (Hervorh. d. Verf.).

135 „Gattungsgrenze als einzige klare Unterscheidung zwischen Tier und Mensch“, RASPÉ, S. 118.

136 Siehe RIPPE, *Ethik*, S. 47 f.; vgl. auch AUGUSTIN, S. 84, MÜTHERICH, *Problematik*, S. 62 und SCHNEIDER, *Konsumware*, S. 119.

137 Siehe RIPPE, *Ethik*, S. 48; „any criterion which all humans meet but no animals do [...] runs the risk of being labelled ‚speciesist‘“, LIDDELL, S. 150; *Anthropozen-*

hat sich zu einem Schlüsselbegriff im tierethischen Diskurs entwickelt<sup>138</sup> und bezeichnet die moralisch nicht gerechtfertigte Ungleichbehandlung von Individuen aufgrund ihrer Artzugehörigkeit.<sup>139</sup> Obwohl der Speziesismusbegriff im eigentlichen, weiteren Sinne jegliche Privilegierung aufgrund der Artzugehörigkeit umfasst,<sup>140</sup> bezieht er sich im weitaus üblicheren, engeren Sinne auf die spezifische anthropozentrische Erscheinungsform, in der er mit „*menschlichem Chauvinismus*“ gleichgesetzt wird.<sup>141</sup> Der Speziesismus kann dabei hinsichtlich seiner Begründungsbasis zwei Formen annehmen: Der einfache, unqualifizierte Speziesismus versteht das Menschsein als solches als moralisch relevante Eigenschaft.<sup>142</sup> Demgegenüber übernimmt beim *qualifizierten Speziesismus* nicht die Spezieseseigenschaft als solche, sondern ein damit unauflöslich verknüpft, qualifizierendes Merkmal (z.B. Vernunftnatur) die entscheidende Begründungsfunktion<sup>143</sup> – allerdings handelt es sich dabei nicht um ein individuelles, sondern um ein speziesbezogenes Merkmal.<sup>144</sup> SINGER definiert Speziesismus als Vorurteil oder Voreingenommenheit zugunsten der Mitglieder der eigenen Spezies und deren Interessen und gegen die Mitglieder anderer Spezies und deren Interessen.<sup>145</sup> Speziesismus bedeutet mit anderen Worten „[t]o base judgements about and/or treatment of an in-

---

trismus und Speziesismus sind zwar nicht identisch, hängen aber eng zusammen. Siehe dazu und zur Unterscheidung NOSKE, *Speciesism*, S. 77 f.

- 138 Siehe MÜTHERICH, *Speziesismus*, S. 75; auch GRUEN, S. 53 und INGENSEP/BARANZKE, S. 126.
- 139 Siehe MAHNER, S. 76; ausführlich SINGER, *Praktische Ethik*, S. 98–107; siehe auch CAVALIERI, *Animal Question*, S. 69–71, RIPPE, *Ethik*, S. 47 f. und WHITE S., S. 82.
- 140 Bspw. auch die Privilegierung von Hunden, Katzen oder Menschenaffen gegenüber anderen Tierarten.
- 141 Siehe CAVALIERI, *Animal Question*, S. 70; vgl. auch RIPPE, *Ethik*, S. 48 und NOSKE, *Speciesism*, S. 77.
- 142 Siehe RACHELS, *Created From Animals*, S. 183; auch ACH, *Lassie*, S. 117 und PLUHAR, *Unterschied*, S. 118.
- 143 Siehe RACHELS, *Created From Animals*, S. 184.
- 144 Siehe RIPPE, *Ethik*, S. 50; auch der ratiozentrisch begründete Anthropozentrismus mündet damit letztlich in einen qualifizierten Speziesismus, insofern nicht das individuelle Vorliegen der Vernunftfähigkeit moralisch ausschlaggebend ist, sondern das Menschsein, mit dem die für den moralischen Status notwendige Gattungseigenschaft der Vernunftfähigkeit gleichgesetzt wird. Siehe FELLEENZ, S. 40 f., PLUHAR, *Unterschied*, S. 118 und TANNER, *Marginal Cases*, S. 226; zur Unterscheidung von „einfachem“ und qualifiziertem Speziesismus auch LAFOLLETTE/SHANKS, S. 42 f.
- 145 Siehe SINGER, *Animal Liberation*, S. 6.

dividual on their species where species is not relevant“.<sup>146</sup> Der Vorwurf des Speziesismus basiert damit auf der Ansicht, dass die Spezieszugehörigkeit als solche moralisch unerheblich ist und daher nicht angeführt werden kann, um eine prinzipielle Andersbehandlung von Menschen und Tieren zu rechtfertigen.<sup>147</sup> Begrifflich wird dabei bewusst an intrahumane Chauvinismen wie Rassismus und Sexismus angeknüpft, um in analoger Weise die dort allgemein anerkannte, grundsätzliche moralische Unerheblichkeit von biologischen, angeborenen Eigenschaften und Gruppenzugehörigkeit geltend zu machen.<sup>148</sup> Gemäss dieser Ansicht stellt Spezieszugehörigkeit folglich eine in ihrer moralischen Unerheblichkeit mit „Rasse“ oder Geschlecht vergleichbare Eigenschaft dar, die als solche keinen unterschiedlichen moralischen Status zu begründen vermag.<sup>149</sup>

Die Auffassung, dass die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies moralisch irrelevant ist, hat sich in der Tier- und Bioethik und auch in der allgemeinen Moralphilosophie zwar weitgehend etabliert,<sup>150</sup> stösst indes auch auf Widerspruch. Der „Speziesismus“ wird in der Regel in zweierlei

---

146 TANNER, *Marginal Cases*, S. 226.

147 Siehe nur GRUEN, S. 54, ANDERSON, S. 280, LAFOLLETTE/SHANKS, S. 43, McMAHAN, S. 209 ff. und RACHELS, *Created From Animals*, S. 194.

148 Siehe LAFOLLETTE/SHANKS, S. 43, RIPPE, *Ethik*, S. 48 und SZTYBEL, *Rights*, S. 2; in diesem Sinne bemerkt RIPPE, *Ethik*, S. 44 und 62, dass es gleichermassen fragwürdig ist, Individuen einen moralischen Status abzusprechen, weil sie einer bestimmten Spezies (nicht) angehören, wie dies aufgrund von „Rassen“- oder Geschlechterzugehörigkeit zu tun; der Speziesismus wird – wie Rassismus und Sexismus – als eine chauvinistische Ideologie, als Ungleichheitsverhältnis und als eine Form von Diskriminierung und Benachteiligung verstanden. Siehe GAMERSCHLAG, S. 166.

149 Siehe etwa CAVALIERI, *Animal Question*, S. 73, GRUEN, S. 52 f., SINGER, *Rassismus*, S. 29 und TANNER, *Marginal Cases*, S. 224 ff. (mit weiteren Nachweisen); siehe ferner SINGER, *Praktische Ethik*, S. 99 f.

150 Siehe etwa HALTER, S. 232 f., der (kritisch) feststellt, dass der Speziesismus-Vorwurf in der zeitgenössischen Philosophie weitgehend rezipiert worden ist; siehe auch LEIST, S. 22, der bezüglich des Kriteriums der Spezieszugehörigkeit festhält: „Dass dieses Kriterium heute unter Philosophen jede Überzeugungskraft verloren hat, geht vor allem auf die Kritik von Tooley und Singer zurück, die inzwischen fast allgemein akzeptiert wird. Beide [...] haben darauf hingewiesen, dass die Spezieszugehörigkeit *allein* – nämlich unabhängig von den aktuellen Eigenschaften und Fähigkeiten eines individuellen Exemplars der Spezies – moralisch nicht relevant sein kann“ (zu TOOLEYS Ausführungen zur moralischen Unerheblichkeit von Spezieszugehörigkeit als solcher siehe etwa TOOLEY, *Infanticide*, S. 61 ff.); vgl. auch PERRETT, S. 186.

Hinsicht verteidigt: Zum einen durch die Bekräftigung der moralischen Relevanz von Spezieszugehörigkeit, zum anderen mit Verweis auf seine Zweckdienlichkeit.<sup>151</sup> Erstere Argumentationslinie vertritt den Standpunkt, dass Spezies, im Gegensatz etwa zu „Rasse“ und Geschlecht, eine moralisch bedeutsame Gruppeneigenschaft darstellt und eine Ungleichbehandlung aufgrund der Spezieszugehörigkeit daher gerechtfertigt ist. Der „Speziesismus“ weist gemäss dieser Anschauung folglich eine *Disanalogie* zum Rassismus und Sexismus auf, was insbesondere COHEN betont: „[T]he cases are very far from parallel; the analogical argument is insidious. Racism is evil because humans really are equal, and the assumption that some races are superior to others is false and groundless. [...] Racism is pernicious precisely because there is no morally relevant distinction among human ethnic groups [...]. But among the species of animate life [...] the morally relevant differences are enormous, and almost universally appreciated.“<sup>152</sup> „Speziesismus“ ist hier also nicht negativ konnotiert, sondern wird aufgrund der tatsächlich bestehenden Unterschiede zwischen Menschen und Tieren als moralisch richtige Perspektive verstanden:<sup>153</sup> „Speciesism, which asserts straightforwardly that all species are not equals, is not a vice but a demand of morality.“<sup>154</sup>

Allerdings scheint sich diese Argumentation – dass der „Speziesismus“ im Gegensatz zum Rassismus und Sexismus nicht ungerechtfertigt sei, weil er auf moralisch relevanten Unterschieden gründe – eher der vorausgesetzten anthropozentrischen Annahme, dass zwischen Mensch und Tier ein prinzipieller Unterschied bestehe, zu bedienen als diese zu begründen.<sup>155</sup> Gerade diese Prämisse wird aber von Kritikerinnen angezweifelt und als speziesistisch zurückgewiesen. Es bleibt nach wie vor schwer ersichtlich, inwiefern der biologischen Spezieszugehörigkeit als solcher –

---

151 Zu den verschiedenen Argumenten zur Verteidigung des Speziesismus ausführlich SINGER, *Praktische Ethik*, S. 129 ff. und PLUHAR, *Beyond Prejudice*, S. 139 ff.

152 COHEN, *Defense*, S. 62.

153 „Speciesism‘ may be taken as one way of expressing the recognition of these differences – and in this sense speciesism, in spite of the overtones of the word, is a correct moral perspective, and by no means an error or corruption.“ COHEN, *Defense*, S. 62.

154 COHEN, *Defense*, S. 66.

155 Siehe auch RASPÉ, S. 124 f. Die Bekräftigung der moralischen Erheblichkeit von Spezieszugehörigkeit erweckt ihr zufolge eher den Anschein eines „Bauchgefühls“, das aber kein hinreichendes Argument liefert, um den Vorwurf des Speziesismus zu widerlegen.



dem menschlichen Genom – moralische Relevanz zukommen soll. Auch Begründungen, die sich auf eine qualifizierte, normale Gattungseigenschaft wie Vernunftfähigkeit beziehen, sind unbefriedigend, zumal sie sich über das Prinzip des moralischen Individualismus hinwegsetzen und wiederum erklären müssten, warum dieser Grundsatz nur bis zur Gattungsgrenze Anwendung finden sollte.<sup>156</sup> Auch das zuweilen angeführte „membership-Argument“, wonach Menschen aufgrund der Zugehörigkeit zur Gruppe der Menschen moralisch höher zu bewerten sind („jede Gruppe ist sich selbst die nächste“),<sup>157</sup> beruht auf einem fragwürdigen moralischen Kriterium, das ferner auch das Tor dafür öffnet, andere Gruppenmitgliedschaften als moralisch relevant zu betrachten.<sup>158</sup> Letztlich dreht sich die Argumentation im Kreis, wird doch von der einen Seite behauptet, Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies sei moralisch erheblich, was von der Gegenseite auf ein tief sitzendes moralisches Vorurteil – den Speziesismus – zurückgeführt wird. Was verbleibt, ist der Hinweis auf die Möglichkeit eines „historischen Fehlschlusses“, wurde in der Vergangenheit doch mit ebensolcher Überzeugung vertreten,<sup>159</sup> dass der Weisse (Mann) anderen Menschen – etwa Schwarzen und Frauen – von Natur aus und in moralisch relevanter Hinsicht überlegen sei.<sup>160</sup> Zweifellos sitzt der Glaube an eine menschliche Sonderstellung tief, aber eine plausible Begründungsbasis bricht ihm zunehmend weg – er hat, so RIPPE, seine historischen Stüt-

---

156 Vgl. auch SINGER, Praktische Ethik, S. 131 f.; zum moralischen Individualismus und Gattungseigenschaften auch vorne B.II.1.3.2.

157 Siehe etwa PETRINOVICH, der den Speziesismus verteidigt („the interests of members of our species should triumph over comparable interests of members of other species“, S. 3) und biologistisch begründet (S. 217): „Humans, as well as all other social animals, are speciesists [...]. Animals of all species show a clear preference for their own kind: They associate and mate with their own species; they fight alongside their own kind against members of foreign species to secure resources; and they defend the young of their own species. Any species that did not show preference for its own kind would become extinct“.

158 Siehe dazu SINGER, Praktische Ethik, S. 132–134; zum „membership-Argument“ auch RASPÉ, S. 119–121; ferner PLUHAR, Beyond Prejudice, S. 162 ff.

159 Vgl. nur U.S. Supreme Court, *Scott v. Sandford*, 60 U.S. 393, 405 f. In diesem Urteil aus dem Jahr 1857 werden schwarze Sklaven als „subordinate and inferior class of beings“ beschrieben.

160 Siehe RIPPE, Ethik, S. 64; während der Rassismus mittlerweile allgemein als Diskriminierung anerkannt wird, erweist sich die (An-)Erkennung des Diskriminierungscharakters des Speziesismus aufgrund seiner Normalität in der Gegenwartsgesellschaft (noch) als schwierig. Vgl. auch RASPÉ, S. 124.

zen verloren:<sup>161</sup> „Die Annahme der moralischen Sonderstellung des Menschen lässt sich nicht mehr in einen gültigen Begründungszusammenhang einordnen. *Es ist eine frei schwebende Intuition.*“<sup>162</sup>

Die zweite Argumentationslinie verteidigt den Speziesismus demgegenüber, unter Bezugnahme auf das „Dammbruchargument“ (*slippery slope*-Argument), im Hinblick auf seine Zweckdienlichkeit bzw. praktische Notwendigkeit. Das Dammbruchargument zugunsten des Speziesismus stellt dabei nicht in Abrede, dass die Ungleichbehandlung von Menschen und Tieren womöglich unbegründet ist, rechtfertigt diese aber mit dem Hinweis auf die negativen Konsequenzen, welche die Aufhebung dieser kategorialen Trennung nach sich ziehen würde.<sup>163</sup> Gemäss HALTER ist „das eigentliche Problem [...] die mit dem Antispeziesismus zusammenhängende Abwertung des Menschen“ und die „ständige akute Bedrohung der dem Standard des normalen erwachsenen Menschen nicht entsprechenden Menschen“.<sup>164</sup> Wird die moralische Sonderstellung des Menschen erst einmal aufgegeben, besteht gemäss dieser Ansicht die Gefahr, dass gewissen Menschen kein höherer moralischer Status und Schutz mehr zugestanden wird als Tieren.<sup>165</sup> Dies macht auch CARRUTHERS geltend: „Man muss nur einmal überlegen, wie eine Gesellschaft aussehen würde, die Kleinkindern und/oder dementen alten Leuten moralischen Status absprechen würde. [...] dies würde dem Staat oder seinen VertreterInnen erlauben, Mitglieder dieser Gruppen zu vernichten oder ihnen Leid zuzufügen“.<sup>166</sup> Um nicht auf diese schiefe Ebene zu kommen, braucht es eine klare Trennlinie, wie auch DERSHOWITZ postuliert: „We insist on maintaining (or constructing) this sharp dividing line because we fear the uncertainties of the continuum. Once we allow any member of our species to be treated as we treat any member of a ‚lower‘ species, we empower humans to make their own decisions about the ‚worth‘ of other humans. Constructing an absolute line is seen as a protection against the slippery slope. [...] We certainly do not want humans to treat other humans in the way that we, as a species, have long treated animals. To avoid this, we have made the somewhat arbitrary

---

161 Siehe RIPPE, Ethik, S. 45.

162 RIPPE, Ethik, S. 44 (Hervorh. d. Verf.).

163 Zum Dammbruchargument zugunsten des Speziesismus siehe RIPPE, Ethik, S. 56 f.; auch CAVALIERI, Animal Question, S. 81–83.

164 HALTER, S. 241.

165 Siehe RIPPE, Ethik, S. 57 und SINGER, Praktische Ethik, S. 129 f.

166 Siehe CARRUTHERS, Tiere, S. 225.

decision to single out our own species – every single member of it – for different and better treatment.“<sup>167</sup>

Mit dem Schutz von menschlichen „*marginal cases*“ adressiert das Dammbrechargument zweifellos ein wichtiges Anliegen, lässt dabei allerdings unbegründet, inwiefern der moralische Einschluss von Tieren notwendig eine Schlechterstellung von Menschen zur Folge hätte. Es geht vielmehr von der (m.E. fehlerhaften) Prämisse aus, dass eine Gleichstellung von vergleichbaren Menschen und Tieren für Menschen nur eine Abwertung bedeuten könne, weil Tieren unveränderlich eine minderwertige Position zudedacht wird.<sup>168</sup> Diese Befürchtung lässt sich indes entkräften, zumal von Speziesismus-Kritikern, wie etwa SINGER, durchgehend die Absicht betont wird, „den Status der Tiere zu heben, nicht aber, den der Menschen zu senken.“<sup>169</sup> Im Übrigen vermöchte aber auch die praktische Notwendigkeit einer klaren Trennlinie nichts daran zu ändern, dass die Speziesgrenze keine moralisch relevante markiert. Dies räumt auch DER-SHOWITZ ein: „Does this subject us to the charge of speciesism? Of course it does, and we cannot justify it except by the fact that in the world in which we live, humans make the rules.“<sup>170</sup> Gemäss RIPPE wird die Grenze dabei allerdings nicht bloss willkürlich, sondern an der falschen Stelle gezogen.<sup>171</sup>

## 2. Pathozentrismus

### 2.1. Empfindungsfähigkeit als Kriterium für moralische Berücksichtigung

Der innerhalb der Tierethik als Gegenposition zum Anthropozentrismus vorherrschende Pathozentrismus (Sentientismus) weist die Leidens- bzw. Empfindungsfähigkeit (*sentience*) als entscheidendes Kriterium für moralische Relevanz aus – ungeachtet der Spezieszugehörigkeit oder Vernunftbegabung. „The question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but,

---

167 DERSHOWITZ, S. 197 f.

168 Siehe RIPPE, Ethik, S. 61.

169 SINGER, Praktische Ethik, S. 130; siehe auch RIPPE, Ethik, S. 58 und 63.

170 DERSHOWITZ, S. 198.

171 Siehe RIPPE, Ethik, S. 63.

Can they *suffer*?“,<sup>172</sup> so BENTHAMS weithin rezipierte Formel.<sup>173</sup> Tiere haben dieser Anschauung zufolge – weil und soweit sie empfindungsfähig sind – einen moralischen Status und sind um ihrer selbst willen moralisch zu berücksichtigen.<sup>174</sup> Das „pathozentrische Argument“ zielt gemäss KREBS darauf ab, den moralischen Respekt für das leiblich-emotionale Wohlbefinden aller Menschen auch auf empfindungsfähige Tiere auszuweiten.<sup>175</sup> Der Argumentationsaufbau ist im Wesentlichen folgender: (1) Die Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit ist von besonderer moralischer Relevanz, was etwa an den vielfältigen moralischen Normen zum Schutz des menschlichen Wohlergehens abgelesen werden kann.<sup>176</sup> (2) Da viele Tiere über eine mit dem Menschen vergleichbare Empfindungsfähigkeit verfügen, sollten besagte moralische Normen auch auf solche Tiere Anwendung finden.<sup>177</sup>

Ad (1): Begründet wird die *moralische Relevanz von Empfindungsfähigkeit* mit der subjektiven Qualität des empfundenen Lebens. Empfindungsfähigkeit bezieht sich zunächst auf affektive Zustände eines Lebewesens – es ist die Fähigkeit, positive oder negative Empfindungen haben, d.h. subjektiv und bewusst erleben zu können.<sup>178</sup> Das Erleben aus einer *subjektiven Perspektive* ist charakteristisch für das Besitzen eines Bewusstseins.<sup>179</sup> Gemäss NAGELS Formel liegen bewusste Zustände dann und nur dann vor, wenn es sich für ein spezifisches Lebewesen *irgendwie an-*

---

172 BENTHAM, S. 309.

173 BENTHAM gilt als eigentlicher Begründer des Pathozentrismus. Siehe DANZ, S. 93; CASPAR, Tierschutz, S. 390 weist es weiter als Verdienst der angelsächsischen empiristischen und utilitaristischen Ansätze aus, das Tier als empfindungsfähiges und verletzliches Wesen in der Philosophie etabliert zu haben.

174 So etwa BALCOMBE, *Pleasurable Kingdom*, S. 221, DONALDSON/KYMLICKA, *Zoopolis*, S. 24 f., FRANCIONE, *Persons*, S. 32 und 45, NUSSBAUM, S. 309, RYDER, S. 328 und SINGER, *Praktische Ethik*, S. 101 f.

175 Siehe KREBS, *Überblick*, S. 347.

176 Siehe auch BADURA, S. 201.

177 Zum „pathozentrischen Argument“ in fünf Schritten KREBS, *Überblick*, S. 347–349.

178 Siehe WÜRBEL, *Ethology*, S. 123 und SINGER, *Praktische Ethik*, S. 102; Empfindungsfähigkeit kann somit als Voraussetzung und Oberbegriff für Lust- und Leidensfähigkeit betrachtet werden. Dazu MAYR, S. 72.

179 Siehe NAGEL, S. 436 und WILD, *Tierphilosophie*, S. 135; auch DEGRAZIA, *Animal Rights*, S. 40.

*fühlt*,<sup>180</sup> dieses Lebewesen zu sein.<sup>181</sup> Dieses „nagelsche Anfühlen“ wird als *phänomenales Bewusstsein* bezeichnet, das mit Empfindungsfähigkeit (bewusstem Erleben) notwendig verbunden ist.<sup>182</sup> Entsprechend kann man, so KREBS, bei „empfundenem Leben [...] von einer (subjektiven) Qualität des Lebens sprechen. Positive Empfindungen befördern das (subjektiv) gute Leben, negative behindern es.“<sup>183</sup> Die besondere Bedeutung der Empfindungsfähigkeit heben auch DONALDSON/KYMLICKA hervor: „Conscious/sentient beings are selves – that is, they have a distinctive subjective experience of their own lives and of the world [...]. Beings who experience their lives from the inside, and for whom life can go better or worse are selves, not things, whom we recognize as experiencing vulnerability – to pleasure and pain, to frustration and satisfaction, to joy and suffering, or to fear and death.“<sup>184</sup> Diese subjektive Qualität des Lebens kann in Interessen an der Vermeidung des Schlechten (Schmerz, Leiden, Trauer usw.) bzw. Förderung des Guten (Lust, Freude, Genuss usw.) übersetzt werden – Interessen, die auch bei empfindungsfähigen Tieren vermutet werden und die es moralisch zu berücksichtigen gilt.<sup>185</sup> Im Gegensatz zu anderen Eigenschaften wie Vernunft- und Sprachfähigkeit wird die Erhebung der Empfindungsfähigkeit zum entscheidenden Kriterium für moralische Berücksichtigung dabei nicht als willkürlich aufgefasst<sup>186</sup> – freilich

---

180 Zu wissen, wie es sich tatsächlich anfühlt, liegt ausserhalb der menschlichen Erkenntnismöglichkeit. Siehe dazu NAGEL, S. 438 ff. und passim.

181 „[...] an organism has conscious mental states if and only if there is something that it is like to *be* that organism – something it is like *for* the organism“, NAGEL, S. 436.

182 Siehe DAWKINS, *Welfare*, S. 79 und WILD, *Tierphilosophie*, S. 135 f.

183 KREBS, *Überblick*, S. 348; empfindungs- bzw. bewussteinfähigen Lebewesen kann mit anderen Worten nicht nur objektiv etwas Schlechtes oder Gutes zugefügt werden, sondern das Schlechte oder Gute wird zusätzlich auch subjektiv negativ oder positiv erlebt; so auch BALCOMBE, *Pleasure*, S. 214: „Lives that contain pleasure are lives with intrinsic value. That is to say, an individual who can experience good feelings has a life that is of value to that individual, independent of any value that individual’s life might have to another. [...] Put another way, an animal who can experience pleasure has the capacity for a quality of life. It is a life worth living“.

184 DONALDSON/KYMLICKA, *Zoopolis*, S. 24 f.; siehe auch FRANCIONE, *Animal Rights*, S. 6.

185 Vgl. KREBS, *Überblick*, S. 348 f. und RIPPE, *Ethik*, S. 166.

186 Siehe SENZ, S. 32; auch SINGER, *Rassismus*, S. 31; AUGUSTIN räumt zwar ein, dass auch dem Kriterium der Empfindungsfähigkeit eine gewisse Beliebigkeit angelastet werden könne, verweist aber darauf, dass es immerhin nicht beliebig als

begleitet von der Annahme, dass nur empfindungsfähige Lebewesen Interessen haben,<sup>187</sup> die zu direkter moralischer Berücksichtigung Anlass geben.<sup>188</sup>

Ad (2): In biologischer Hinsicht liegt dem Pathozentrismus nach dem Gesagten die Annahme eines nur graduellen Unterschieds und einer grundlegenden körperlich-seelischen Gemeinsamkeit zwischen Mensch und Tier, namentlich einer *vergleichbaren Empfindungsfähigkeit*, zugrunde. Zwar lassen sich subjektive Empfindungen und damit Empfindungsfähigkeit – weder bei Mensch noch Tier – aus Prinzip nicht objektiv nachweisen, denn sie können, so WÜRBEL, „nur vom empfindenden Subjekt, aus der Perspektive der ersten Person, direkt wahrgenommen werden.“<sup>189</sup> Allerdings können sie mittels eines Analogieschlusses (Vergleich zwischen Mensch und Tier) indirekt erschlossen und plausibel dargestellt werden. Der Analogieschluss auf eine mit der menschlichen vergleichbare tierliche Empfindungsfähigkeit beruht auf drei Kriterien: (1) Ähnlichkeit der Nervensysteme, d.h. das Tier verfügt über ein anatomisch und physiologisch menschenähnliches Nervensystem; (2) Ähnlichkeit der Situationen, d.h. das Tier ist einer Situation ausgesetzt, die mit einer solchen vergleichbar ist, die Menschen (positive oder negative) Empfindungen verursachen würde; und (3) Ähnlichkeit der Reaktionen, d.h. beim Tier äussern sich physiologische oder Verhaltensreaktionen, die vergleichbar sind mit jenen von Menschen in entsprechenden Situationen.<sup>190</sup> Heute ist weitgehend unbestritten, dass zumindest Wirbeltiere empfindungs- und bewusst-

---

die Vernunftfähigkeit oder Spezieszugehörigkeit, ungleich dieser Kriterien aber ethisch minder angreifbar sei. Siehe AUGUSTIN, S. 96.

187 Just diese Grundannahme liegt dem Sentientismus zugrunde. Siehe RIPPE, Ethik, S. 159 und 164; gemäss SINGER, Praktische Ethik, S. 101 ist die Fähigkeit, zu leiden und sich zu freuen, Grundvoraussetzung dafür, Interessen haben zu können.

188 Vgl. FLURY, S. 116; gemäss ACH, Transgene Tiere, S. 38 f. sind nur Interessen moralisch schützenswert und ist Empfindungsfähigkeit Grundvoraussetzung dafür, im moralisch erheblichen Sinne Interessen zu haben; siehe auch SINGER, Animal Liberation, S. 8 f.

189 WÜRBEL, Biologische Grundlagen, S. 19; dazu auch SAMBRAUS, Grundbegriffe, S. 31.

190 Siehe WÜRBEL, Biologische Grundlagen, S. 19; zum Analogieschluss auch SAMBRAUS, Grundbegriffe, S. 31 ff. und 35 f.; RIPPE, Ethik, S. 308 f. verweist bezüglich der Annahme einer vergleichbaren tierlichen Empfindungsfähigkeit auf drei Argumente: Ähnlichkeit des äusseren Verhaltens, Ähnlichkeit der physiologischen Reaktionen, biologisch-evolutionäres Argument der Ähnlichkeit der Nervensysteme.

seinsfähig sind.<sup>191</sup> Empfindungsfähige Tiere haben ähnlich wie Menschen ein Wohlergehen – sie sind, so BALCOMBE, „beings who are not merely alive but who have a life. [...] lives experienced across the pain-pleasure continuum – lives made better or worse by their circumstances.“<sup>192</sup> Hinsichtlich der Schmerzfähigkeit steigert sich diese Ähnlichkeit zu einer weitgehenden Unterschiedslosigkeit: „Im Schmerz wird alles eingegebenet, jeder wird jedem gleich, Mensch und Mensch, Mensch und Tier.“<sup>193</sup> Da nun viele Tiere Menschen in ihrer Fähigkeit, Schmerzen zu fühlen und zu leiden, gleich sind, sollten sie gleichermaßen vom Schmerz- und Leidensvermeidungsgebot erfasst werden,<sup>194</sup> wie etwa RYDER betont: „all that matters is that it is conscious: in particular that it can be conscious of pain and pleasure. This should be the bedrock of our morality. Pain is pain regardless of the species suffering it“.<sup>195</sup> Insofern also Empfindungsfähigkeit für gewisse Normen der zwischenmenschlichen Moral ausschlaggebend ist, müsste eine nicht-speziesistische Ethik konsequenterweise deren Ausdehnung auf empfindungsfähige Tiere zur Folge haben.<sup>196</sup>

---

191 Siehe insbesondere die *Cambridge Declaration on Consciousness* (öffentlich verkündet am 7. Juli 2012 in Cambridge an der *Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and Non-Human Animals*, Churchill College, University of Cambridge), ferner WÜRBEL, *Biologische Grundlagen*, S. 19 ff. und speziell zur Schmerz- und Bewusstseinsfähigkeit von Fischen SEGNER und WILD, *Fische*; im Übrigen geht auch die geltende Tierschutzgesetzgebung davon aus, dass Wirbeltiere sowie Kopffüßer und Panzerkrebse empfindungsfähig sind (Art. 2 Abs. 1 TSchG i.V.m. Art. 1 TSchV).

192 BALCOMBE, *Pleasurable Kingdom*, S. 217; siehe auch GRUEN, S. 33.

193 HORKHEIMER, *Vernunft*, S. 298; siehe auch MÜTHERICH, *Problematik*, S. 148.

194 So bereits JEAN-JACQUES ROUSSEAU: „Wenn ich verpflichtet bin, meines Gleichen nichts Leides zuzufügen; so geschieht es, wie es scheint, mehr, weil es mit Empfindung begabt ist, als weil es Vernunft besitzt. Da nun Menschen und Thiere das Vermögen zu empfinden mit einander gemein haben; so hat ein jedes das Recht, nicht umsonst von dem andern gemisshandelt zu werden“. ROUSSEAU, S. 91; vgl. ferner VERHOOG, S. 217 und BADURA, S. 201 f.

195 RYDER, S. 325.

196 Siehe BADURA, S. 203 und DANZ, S. 95 f.; auch KREBS, *Überblick*, S. 348 f. und AUGUSTIN, S. 96; im Übrigen dürfte der Pathozentrismus, zumindest als Gebot zur Vermeidung „unnötigen“ Tierleids, bereits heute weitgehend den intuitiven Moralvorstellungen und somit dem Common Sense entsprechen. Vgl. dazu DANZ, S. 94; mit der allgemein anerkannten Leidensfähigkeit der Tiere ist sowohl moralphilosophisch als auch allgemein-gesellschaftlich akzeptiert, dass Tiere nicht leiden sollten. Siehe RUH, S. 59; zur „lebensweltlich-intuitiven Verankerung des pathozentrischen Arguments“ auch MAYR, S. 48.

## 2.2. Die moralische Gemeinschaft der Empfindungsfähigen

### 2.2.1. Moralische Subjekte und moralische Objekte

Im Zusammenhang mit der dem Sentientismus zugrunde liegenden Abkehr von der Vernunftfähigkeit hin zur Empfindungsfähigkeit als massgeblichem Kriterium für moralische Berücksichtigung ist zumindest kurz darauf einzugehen, wie sich moralische Verpflichtung und moralische Berechtigung zueinander verhalten. Denn in einer moralischen Gemeinschaft, welche Vernunftfähigkeit nicht zwingend voraussetzt, sind naturgemäss nicht alle Mitglieder moralfähig, d.h. in der Lage, moralisch zu empfinden, zu urteilen und zu handeln.<sup>197</sup> Eine moralische Gemeinschaft der Empfindungsfähigen muss folglich mit einer Subkategorisierung in moralisch Handelnde (moralfähige Mitglieder) und moralisch zu Behandelnde (alle Mitglieder) einhergehen. Im tierethischen Diskurs findet diese Differenzierung im Begriffspaar *moralische Subjekte/moralische Objekte* (*moral agents/moral patients*) seinen Ausdruck.<sup>198</sup> Moralische Subjekte sind moralfähig und als rationale Akteure Adressaten moralischer Pflichten.<sup>199</sup> Die Klasse der moralischen Subjekte umfasst nur, aber nicht alle Menschen und stellt eine Teilmenge der Klasse der moralischen Objekte dar, welche alle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft einschliesst.<sup>200</sup> Moralische Objekte sind die Begünstigten direkter moralischer Pflichten, d.h. jene Wesen, denen moralische Rücksicht geschuldet ist.<sup>201</sup>

---

197 Siehe BADURA, S. 196; auch ROWLANDS, *Gerechtigkeit*, S. 99 f. und WOLF U., *Mensch-Tier-Beziehung*, S. 172 f.

198 Siehe BENZ-SCHWARZBURG, S. 198, CAVALIERI, *Animal Question*, S. 28 ff. und GRUEN, S. 60 f.

199 Siehe FRANKENA, S. 273 und WOLF U., *Mensch-Tier-Beziehung*, S. 172 f.; ausführlich REGAN, *Animal Rights*, S. 151–153.

200 Siehe BADURA, S. 196 und CAVALIERI, *Animal Question*, S. 29 f.; während alle *moral agents* auch *moral patients* sind, sind nicht alle *moral patients* auch *moral agents*. Siehe GRUEN, S. 60–63 und ROWLANDS, *Animals Like Us*, S. 63.

201 Siehe ROWLANDS, *Gerechtigkeit*, S. 99; ausführlich REGAN, *Animal Rights*, S. 152–154.



### 2.2.2. Hierarchische und egalitäre Konzeptionen

Bezüglich der Frage des spezifischen moralischen Werts, der jenen Wesen zukommt, die moralisch zu berücksichtigen sind, können im Pathozentrismus – wie im Physiozentrismus überhaupt – hierarchische und egalitäre Positionen unterschieden werden.<sup>202</sup> Hier geht es um die Stellung *innerhalb* der moralischen Gemeinschaft: Kommt allen Mitgliedern der gleiche Wert und der Anspruch auf gleiche Berücksichtigung zu oder existiert unter ihnen eine Rangordnung?<sup>203</sup> *Hierarchische* Konzeptionen des Pathozentrismus sprechen empfindungsfähigen Tieren zwar grundsätzlich einen moralischen Status zu, ordnen deren Belange jedoch unter jene des Menschen bzw. vernunftfähiger Wesen.<sup>204</sup> Typischerweise manifestiert sich in dieser moralischen Hierarchie ein anthropozentrischer Einschlag, sodass sich unter Beibehaltung der moralischen Sonderstellung des Menschen eine Mischform zwischen Sentientismus und moderatem Anthropozentrismus herausbildet.<sup>205</sup>

*Egalitäre* Positionen plädieren demgegenüber für die gleiche Berücksichtigung aller Mitglieder der moralischen Gemeinschaft der Empfindungsfähigen nach Massgabe des *Gleichheitsprinzips*. Dieses besagt, dass alle, die hinsichtlich der moralisch relevanten Eigenschaften gleich bzw. vergleichbar sind, gleich beurteilt und insbesondere gleich moralisch berücksichtigt werden sollten. Ebenso wie die Gleichbehandlung nach Massgabe der Gleichheit bzw. Vergleichbarkeit statuiert das Gleichheitsprinzip umgekehrt auch die Ungleich- bzw. Andersbehandlung nach Massgabe der moralisch relevanten Ungleichheit.<sup>206</sup> Das Gleichheitsprinzip präskribiert folglich keine blinde Gleichbehandlung aller, wohl aber die gleiche Berücksichtigung ihrer Interessen: Der Egalitarismus innerhalb der moralischen Gemeinschaft gilt entsprechend nicht absolut, sondern erfordert als Interessenegalitarismus lediglich, dass alle (d.h. menschliche *und* tierli-

---

202 Siehe KREBS, Überblick, S. 342; auch CAMENZIND, S. 177.

203 RIPPE, Ethik, S. 94 unterscheidet zwischen der *moral considerability* (ist ein Wesen moralisch zu berücksichtigen?) und der *moral significance* (wie ist ein Wesen moralisch zu berücksichtigen?).

204 Siehe KREBS, Überblick, S. 350.

205 Vgl. RIPPE, Ethik, S. 94, ACH, Transgene Tiere, S. 39 und DANZ, S. 101.

206 Siehe RIPPE, Ethik, S. 230; siehe auch SITTER-LIVER, Gerechtigkeit, S. 35.

che) Interessen gleichermaßen berücksichtigt werden.<sup>207</sup> Die Anwendung des Gleichheitsgrundsatzes auf Tiere bedeutet entsprechend nicht, dass Tiere in jeder Hinsicht wie Menschen behandelt werden müssen<sup>208</sup> – wohl aber verlangt dieser Grundsatz nach einer gleichen Rücksichtnahme auf Interessen, ungeachtet des Trägers.<sup>209</sup> Der Gleichheitsgrundsatz kann somit als *Prinzip der gleichen Interessenberücksichtigung* konkretisiert werden<sup>210</sup> und fungiert als solches als Massstab für moralisch gerechte Güterabwägungen.<sup>211</sup> Insgesamt stellt die Ausweitung des für die innermenschliche Moral fundamentalen Gleichheitsgrundsatzes auf empfindungsfähige Tiere ein zentrales Postulat und einen Brennpunkt der Tierethik dar.<sup>212</sup>

### 3. Biozentrismus

Gemäss der biozentrischen Ethik sind alle und nur Lebewesen um ihrer selbst willen moralisch zu berücksichtigen.<sup>213</sup> Neben Menschen und (empfindungsfähigen und nicht empfindungsfähigen) Tieren sind im Biozentrismus folglich alle anderen Lebewesen, insbesondere auch Pflanzen, mit einem moralischen Eigenwert versehen und Teil der moralischen Gemeinschaft.<sup>214</sup> Dem Leben wird hier nicht nur ein instrumenteller,<sup>215</sup> sondern

---

207 Siehe KREBS, Überblick, S. 351; dies erfordert u.a., dass eine Interessenabwägung nicht mit einer Voreingenommenheit zugunsten der menschlichen Spezies vorgenommen wird. Siehe dazu ANDERSON, S. 278.

208 Z.B. kein Wahlrecht für Tiere, genauso wenig wie ein „Recht auf Abtreibung“ für Männer – Rechte müssen an die jeweils vorhandenen Interessen angepasst sein. Siehe SAPONTZIS, Morals, S. 78 f.

209 Siehe SINGER, Alle Tiere, S. 15; auch LADWIG, Menschenrechte, S. 103.

210 So insbesondere SINGER, Praktische Ethik, S. 52 und 98 f. und passim; siehe ferner etwa CAVALIERI, Animal Question, S. 6 und FRANCIONE, Persons, S. 44 f.

211 Siehe SCHNEIDER, Konsumware, S. 127 f.

212 Insbesondere SINGER, Praktische Ethik, S. 98 ff. hat den Gleichheitsgrundsatz für die Anwendung auf Tiere popularisiert und die ungerechtfertigte Ungleichbehandlung nachhaltig als „Speziesismus“ etikettiert; siehe ferner etwa COCHRANE, Ownership, S. 425 und FRANCIONE, Persons, S. 44.

213 Siehe RIPPE, Ethik, S. 99.

214 Siehe VERHOOG, S. 218 und RIPPE, Ethik, S. 99; auch bezüglich der biozentrisch verfassten moralischen Gemeinschaft sind hierarchische und egalitäre Positionen zu unterscheiden. Dazu ausführlich RIPPE, Ethik, S. 111 ff.

215 Dem Leben kommt ein instrumenteller Wert zu, insofern es eine notwendige Vorbedingung ist, damit andere Werte wie Wohlbefinden überhaupt existieren können. Siehe GRUEN, S. 27.

auch ein intrinsischer Wert zugeschrieben – das Leben als solches ist moralisch schützenswert.<sup>216</sup> ALBERT SCHWEITZER, ein einflussreicher Vertreter des Biozentrismus, formulierte die Grundlage seiner *Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*<sup>217</sup> mit folgenden Worten: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“.<sup>218</sup> In der biozentrischen Ethik bedeutet die Tötung eines Lebewesens die finale Zerstörung der Integrität des jeweiligen Individuums, weshalb sie mit einem grundsätzlichen Verbot belegt wird.<sup>219</sup>

Der biozentrische Ansatz ist für die tierethische Diskussion insbesondere deshalb bedeutsam, weil er mit der besonderen Betonung des Werts des Lebens ein Gut adressiert, das im Pathozentrismus weitgehend unbeachtet bleibt. Neben das im Pathozentrismus verankerte Schmerzzufügungsverbot tritt hier das im Biozentrismus wurzelnde Tötungsverbot als weiterer Aspekt der moralischen Berücksichtigung von Tieren.<sup>220</sup> Im intuitiven Respekt vor dem Leben manifestiert sich aber möglicherweise gar ein pathozentrischer Einschlag, insofern ihm eine gedankliche Koppelung an eine aus der Tatsache des Lebens deduzierte Vermutung der Leidensfähigkeit zugrunde liegt.<sup>221</sup> Mit einem solchermassen pathozentrisch begründeten Biozentrismus könnte – womöglich aber über das Ziel hinausschiessend – dem Risiko von unwissentlichen Schmerzzufügungen bei nach derzeitigem Stand der Wissenschaft fälschlicherweise als nicht empfindungsfähig erfassten Lebewesen entgegengewirkt werden.<sup>222</sup>

---

216 Das „biozentrische Argument“ will den moralischen Schutz, der dem bloss biologischen menschlichen Leben gebührt, auf alles Leben in der Natur ausdehnen. Siehe KREBS, Überblick, S. 355; siehe hierzu auch DANZ, S. 102 und GRUEN, S. 28.

217 Der Gedanke eines biozentrischen Respekts vor allem Leben wird zumeist mit SCHWEITZER verbunden. Seine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben wird in der Literatur jedoch teilweise vom Biozentrismus gesondert abgehandelt, siehe z.B. RIPPE, Ethik, S. 100 und 134 ff. sowie KREBS, Überblick, S. 355–357; zu SCHWEITZER'S Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben auch TEUTSCH, Lexikon, S. 42–47.

218 SCHWEITZER, S. 308.

219 Siehe VERHOOG, S. 220.

220 Siehe DANZ, S. 114 f.

221 Zur (intuitiven und teilweise irrationalen) Zuschreibung von Leidensfähigkeit an alle Lebewesen DANZ, S. 103–105.

222 Vgl. DANZ, S. 105.

### III. Überblick über drei tierethische Grundpositionen

Die Tierethik ist weitgehend von der Ablehnung eines strikt anthropozentrischen Weltbilds geprägt und geht – mit unterschiedlichen Begründungen und in variierendem Ausmass – von der grundlegenden Annahme eines moralischen Status von (empfindungsfähigen) Tieren<sup>223</sup> und daraus abgeleiteten moralischen Ansprüchen derselben aus. Die aktuelle tierethische Diskussion weist eine hohe Diversität und Ausdifferenzierung auf, welche im Rahmen dieser Übersicht kaum gebührend dargestellt werden kann.<sup>224</sup> Aus der ganzen Bandbreite tierethischer Konzeptionen sollen im Folgenden die Hauptströmungen der utilitaristischen, deontologischen und kontraktualistischen Tierethik mit ihren jeweiligen Hauptvertretern PETER SINGER, TOM REGAN und MARK ROWLANDS im Speziellen umrissen werden.<sup>225</sup> Diese Auswahl widerspiegelt die in der allgemeinen Ethik vorherrschenden Moraltheorien (Utilitarismus, Kantianismus, Kontraktualismus), deren Spielarten auch den gegenwärtigen tierethischen Diskurs prägen.<sup>226</sup>

---

223 Anzumerken ist, dass sich die in der überwiegend vom Sentientismus geprägten Tierethik verwendete pauschal-summarische Kategorie „Tiere“ meist nur auf einen Teilbereich aller Tiere im zoologischen Sinne bezieht, nämlich auf die bewusstseins- und empfindungsfähigen Tiere. Siehe AHNE, S. 56 f. und OTT, S. 126; das Tier im moralischen Sinne ist hier somit nicht identisch mit dem Tier im biologischen Sinne. Um als Tier im moralischen Sinne zu qualifizieren, muss ein Wesen das die Empfindungsfähigkeit als Minimalbedingung voraussetzende Interessenerfordernis erfüllen. Siehe SAPONTZIS, *Morals*, S. 73 f.; die Demarkationslinie verläuft in der Tierethik oftmals entsprechend nicht im Sinne einer biologisch-klassifikatorischen Abgrenzung zwischen Tieren und Pflanzen, sondern zwischen empfindungsfähigen und nicht empfindungsfähigen Lebewesen. Siehe NIDA-RÜMELIN, S. 517.

224 Einen guten Überblick über die aktuellen tierethischen Ansätze vermitteln etwa KREBS (Hrsg.), *Naturethik*, SCHMITZ (Hrsg.), *Tierethik und WOLF U. (Hrsg.), Tierethik*.

225 Für weitere Ansätze siehe z.B. COCHRANE, *Animal Rights*, DONALDSON/KYMLICKA, *Zoopolis*, DONOVAN, S. 105 ff., HURSTHOUSE, S. 121 ff., NUSSBAUM, S. 299 ff., DONOVAN/ADAMS (Hrsg.) und GARNER, *Justice*; für einen prägnanten Überblick über weitere Ansätze siehe z.B. GRUEN, S. 37–43.

226 Siehe O’SULLIVAN, S. 12, KREBS, *Überblick*, S. 339 und RIPPE, *Ethik*, S. 232.

## 1. Peter Singers (Präferenz-)Utilitarismus

SINGER gilt mit seinem Werk *Animal Liberation*, mit dem er eine systematische tierethische Reflexion erst ansties, gemeinhin als Begründer der modernen Tierethik und bleibt überdies bis heute führender Theoretiker der utilitaristischen Tierethik. Als konsequentialistische Ethik<sup>227</sup> beurteilt der Utilitarismus Handlungen nach deren Folgen für alle (zu berücksichtigenden) Betroffenen im Hinblick auf die grundlegende Formel des Glücksprinzips (*greatest happiness principle*) bzw. Nützlichkeitsprinzips (*principle of utility*), wonach es das grösste Glück der grösstmöglichen Zahl zu erzielen bzw. das Wohl und die Interessen oder die *Präferenzen* der Betroffenen bestmöglich zu maximieren gilt.<sup>228</sup> Gestützt auf die Prämisse, dass empfindungsfähige Tiere Leidens- bzw. Lustempfindungen sowie Interessen<sup>229</sup> haben, bezieht die utilitaristische Tierethik unmittelbar alle solchermaßen veranlagten Tiere als Betroffene in die Abwägung ein.<sup>230</sup> Für die Interessenabwägung kennzeichnend ist die prinzipiell gleiche Berücksichtigung der betroffenen Interessen; so müssen auch menschliche und tierliche Interessen gemäss SINGERS Gleichheitsgrundsatz, den er als Prinzip der gleichen Interessenabwägung (*equal consideration of interests*) spezifiziert,<sup>231</sup> gleich berücksichtigt werden.<sup>232</sup> SINGER differenziert dabei zwischen faktischer und normativer Gleichheit, indem er betont, dass der

227 Siehe dazu im Allgemeinen KYMLICKA, S. 10 ff. und REGAN, *Animal Rights*, S. 140–143.

228 Siehe SINGER, *Praktische Ethik*, S. 40 f.; auch MAHLMANN, S. 133 und RIPPE, *Ethik*, S. 241 ff.

229 Gemäss dem weiten Begriff des Interesses setzt dieses lediglich Empfindungsfähigkeit bzw. Bewusstsein voraus, sodass als elementarstes Interesse jenes an Schmerz- und Leidensvermeidung ausreicht. Siehe dazu KREBS, *Überblick*, S. 348; Schmerzempfindungsfähigkeit als *conditio sine qua non* der Interessenfähigkeit, siehe GISBERTZ, S. 156.

230 Siehe FULDA, S. 198, TEUTSCH, *Lexikon*, S. 238 und WALDAU, S. 67; dazu SINGER, *Animal Liberation*, S. 15: „Animals can feel pain. [...] there can be no moral justification for regarding the pain (or pleasure) that animals feel as less important than the same amount of pain (or pleasure) felt by humans“.

231 Siehe SINGER, *Praktische Ethik*, S. 52 und 98 f. und passim; Gleichheitsprinzip als Gleichheit der Rücksichtnahme, SINGER, *Alle Tiere*, S. 15; siehe weiter COCHRANE, *Introduction*, S. 32, FELLEENZ, S. 61 und O’SULLIVAN, S. 14.

232 Siehe SINGER, *Praktische Ethik*, S. 98–100; auch REGAN, *Rechte für Tiere*, S. 38 heisst diesen „kompromisslosen Egalitarismus“ grundsätzlich gut, wonach gleiche Bedürfnisse gleich berücksichtigt werden sollen, unabhängig davon, ob es ein menschliches oder tierliches Bedürfnis ist.

Gleichheitsgrundsatz als grundlegendes moralisches Prinzip nicht auf einer tatsächlichen Gleichheit gründet.<sup>233</sup> Ebenso, wie faktische individuelle Unterschiedlichkeit, also fehlende Gleichartigkeit, im intrahumanen Kontext nicht zu Aberkennung der Gleichwertigkeit führt, setzt Gleichwertigkeit hier auch in Bezug auf Tiere nicht Gleichartigkeit voraus.<sup>234</sup>

Neben dieser für die utilitaristische Tierethik kennzeichnenden Gleichheit empfindungsfähiger Lebewesen zeichnet sich SINGERS Präferenz-Utilitarismus<sup>235</sup> durch einen stärkeren Fokus auf über Rationalität und Selbstbewusstsein verfügende Individuen aus.<sup>236</sup> Diese als *Personen*<sup>237</sup> ausgewiesene Wesen sind sich ihrer selbst als distinkten Entitäten mit einer Vergangenheit und Zukunft bewusst und sind fähig, Wünsche hinsichtlich der eigenen Zukunft zu haben.<sup>238</sup> Die angeführte Unterscheidung von Personen und (empfindungsfähigen) Nichtpersonen entfaltet insbesondere im Hinblick auf die von der Leidenthematik losgelöste Frage nach der Zulässigkeit der (schmerzlosen) Tötung von Tieren ihre Bedeutsamkeit.<sup>239</sup> Gemäss SINGERS Moralkonzeption „ist die Tötung einer Person in der Regel schlimmer als die Tötung eines anderen Wesens“, weil Erstere in ihren Präferenzen ausgesprochen zukunftsorientiert sind und nicht nur ein Interesse an Leidensvermeidung, sondern überdies auch an einer fortdauernder Existenz, einer „zeitübergreifenden psychophysischen Identität“ haben.<sup>240</sup> Das spezifische Unrecht der Tötung macht SINGER an der Vereitelung die-

---

233 „Gleichheit ist ein grundlegendes moralisches Prinzip, nicht eine Tatsachenbehauptung“, SINGER, *Praktische Ethik*, S. 51; siehe ferner SINGER, *Alle Tiere*, S. 16–19, CAVALIERI, *Animal Question*, S. 6 f., FLURY, S. 115 f., INGENSEP/BARANZKE, S. 80 und KOLBER, S. 185.

234 Siehe MÜTHERICH, *Problematik*, S. 62.

235 SINGER, *Praktische Ethik*, S. 151 beschreibt seinen Präferenz-Utilitarismus dergestalt, dass „eine Handlung, die der Präferenz irgendeines Wesens entgegensteht, ohne dass diese Präferenz durch entgegengesetzte Präferenzen ausgeglichen wird, moralisch falsch“ sei.

236 Siehe SENZ, S. 31.

237 Siehe SINGER, *Praktische Ethik*, S. 142 f.

238 Siehe SINGER, *Praktische Ethik*, S. 145 f.; bei SINGERS Personenbegriff ist hervorzuheben, dass er aufgrund seiner speziesneutralen Formulierung Raum lässt für *nichtmenschliche* Personen – eine Möglichkeit, die SINGER, *Praktische Ethik*, S. 184 bejaht.

239 Es ist insbesondere SINGERS Verdienst, dass die Tötungs- und Leidensfrage im tierethischen Diskurs als voneinander unabhängig aufgefasst und abgehandelt werden. Siehe LENGAUER/LUY, S. 2744.

240 Siehe SINGER, *Praktische Ethik*, S. 152 und FULDA, S. 202; auch MAEHLE, S. 8 und SENZ, S. 34 f.

ser zukunftsbezogenen Präferenzen fest.<sup>241</sup> Anhand der Tötungsfrage lässt sich bei SINGER somit eine Dreiteilung in (menschliche und nichtmenschliche) Personen<sup>242</sup> mit einem Interesse an Leidensvermeidung *und* am Leben, in sonstige empfindungsfähige Lebewesen mit einem Interesse an Leidensvermeidung<sup>243</sup> sowie in alle übrigen, nicht empfindungsfähigen Wesen ohne Interessen illustrieren.

## 2. Tom Regans Rechte-Ansatz

Als zweiter Pfeiler der modernen Tierethik gilt REGAN, der mit seinem Werk *The Case for Animal Rights* zum wichtigsten Bezugspunkt der jüngeren Tierrechtsphilosophie avancierte. Für seine Tierethik ist zunächst die Kritik an und Abgrenzung von SINGERS Präferenz-Utilitarismus richtungweisend. Als Grundproblem der utilitaristischen Ethik identifiziert REGAN das glücksaggregierende Verfahren, welches gegenüber den Interessen von Individuen insofern blind ist, als jene nur als Teil einer alle Interessen aller Betroffenen einkalkulierenden Interessenabwägung in Erscheinung treten und auch für das Allgemeinwohl aufgeopfert werden können.<sup>244</sup> Konträr zu dieser „utilitaristischen Glückssummenkalkulation“<sup>245</sup> werden in der deontologischen Ethik Handlungen nicht ausschliesslich im Hinblick auf ihre Konsequenzen, sondern in erster Linie nach dem

---

241 Siehe SINGER, *Praktische Ethik*, S. 152.

242 Dass gemäss SINGER nicht alle Menschen, sondern nur rationale und selbstbewusste Menschen Personen sind, stösst vielfach auf Kritik. Vgl. etwa SPAEMANN, *Personen*, S. 252 ff., der in kritischer Auseinandersetzung mit dieser Auffassung die Ansicht vertritt, dass alle Menschen Personen sind; dass schwer geistig behinderte Menschen nach der singerschen Auffassung keine Personen wären und damit kein Lebensrecht hätten, hat insbesondere in Deutschland zu einer kontroversen Debatte über Eugenik und Euthanasie geführt. Siehe kritisch z.B. Theo Bruns/Ulla Penselin/Udo Sierck (Hrsg.), *Tödliche Ethik. Beiträge gegen Eugenik und „Euthanasie“*, Hamburg 1990.

243 *Innerhalb* der moralischen Gemeinschaft liegt eine Zweiteilung vor. Diese ist bei SINGER in nur empfindungsfähige und in überdies selbstbewusste Lebewesen gegliedert. Siehe BARANZKE, *Subjekt*, S. 101.

244 Siehe REGAN, *Rechte für Tiere*, S. 40; damit zusammenhängend bemängelt REGAN die utilitaristische Reduktion des Individuums auf einen Behälter von wertvollen Interessen, anstatt das Individuum an sich als wertvoll zu betrachten. Siehe REGAN, *Rechte für Tiere*, S. 38 f.; dazu auch FRANKLIN, S. 17 und FELLEZ, S. 82.

245 INGENSIEP/BARANZKE, S. 114.

Massstab der Befolgung bestimmter normativer Prinzipien bewertet.<sup>246</sup> Der von REGAN ausgearbeitete Rechte-Ansatz<sup>247</sup> soll die Unzulänglichkeiten der utilitaristischen Tierethik korrigieren, indem Rechte als starker Schutz von Individuen gegen Erwägungen des Gesamtwohls konzipiert und gewisse Kernbereiche als indisponibel definiert werden.<sup>248</sup> Im Zentrum der Moralphilosophie REGANS steht der *inhärente Wert* aller *Subjekte-eines-Lebens*.<sup>249</sup> Grundlegend ist zunächst letztere Kategorie, die – den Bereich moralischer Objekte absteckend<sup>250</sup> – aufgrund einer entscheidenden Gemeinsamkeit zwischen Menschen und den von REGAN adressierten Tieren<sup>251</sup> eingeführt wird: Sie alle sind das empfindende Subjekt eines Lebens (*experiencing subject of a life*)<sup>252</sup> und als solche bewusste Wesen mit einem individuellen Wohl, das für sie von Bedeutung ist, unabhängig davon, wie nützlich sie für andere sein mögen.<sup>253</sup> Alle Subjekte-eines-Lebens besitzen sodann einen gleichen,<sup>254</sup> inhärenten Wert<sup>255</sup> und – hier setzen die normativen Anweisungen des *respect principle* und des daraus ab-

---

246 Siehe REGAN, *Animal Rights*, S. 143 f.

247 COHEN, *Defense*, S. 27 ff. kritisiert diesen Rechte-Ansatz als falsch, weil Tiere gar keine Rechte haben könnten, da das Konzept der Rechte nur auf Menschen anwendbar sei.

248 Siehe REGAN, *Rechte für Tiere*, S. 41 f.; auch ANDERSON, S. 278 und INGENSIEP/ BARANZKE, S. 114.

249 Siehe MÜTHERICH, *Problematik*, S. 63; auch ROWLANDS, *Animal Rights*, S. 59.

250 Wobei das Subjekte-eines-Lebens-Kriterium eine hinreichende, nicht aber notwendige Bedingung für das Besitzen eines inhärenten Werts darstellt. Siehe REGAN, *Animal Rights*, S. 246 und SENZ, S. 40; die Aufteilung der moralischen Gemeinschaft in *moral agents* und *moral patients* ist bei REGAN im Übrigen besonders ausgeprägt. Siehe REGAN, *Animal Rights*, S. 151 ff. und 279; auch ROWLANDS, *Animal Rights*, S. 60.

251 REGAN, *Animal Rights*, S. 78, bezieht sich in erster Linie auf geistig gesunde Säugetiere, die ein Jahr oder älter sind.

252 Subjekte-eines-Lebens verfügen über Überzeugungen und Wünsche, Wahrnehmung, Erinnerungen und einen Sinn für Zukunft, Gefühlsleben inklusive Lust- und Schmerzempfindungen, Präferenzinteressen und Interessen des Wohlergehens, Gefühl der psychophysischen Identität über die Zeit hinweg sowie über individuelles Wohlergehen in jenem Sinne, dass ihr Leben subjektiv gut oder schlecht sein kann. Siehe REGAN, *Animal Rights*, S. 243.

253 Siehe REGAN, *Rechte für Tiere*, S. 42.

254 REGAN stützt sich somit auf einen egalitaristischen Standpunkt: „Alle, die inhärenten Wert haben, haben ihn *gleichermassen*, egal, ob sie menschliche Tiere sind oder nicht.“ REGAN, *Rechte für Tiere*, S. 43 f.; dazu auch FULDA, S. 190.

255 Siehe REGAN, *Animal Rights*, S. 243.



geleiteten *harm principle* ein<sup>256</sup> – haben das Recht auf Respektierung ihres inhärenten Werts und darauf, nicht auf ihren instrumentellen Wert reduziert sowie nicht geschädigt zu werden.<sup>257</sup> Mit dem *minimize overriding principle*<sup>258</sup> und dem *worse-off principle*<sup>259</sup> formuliert REGAN zwei Konfliktprinzipien, die – unter steter Beachtung des Respekt-Prinzips – dem unausweichlichen Umstand sich entgegenstehender Rechte beikommen sollen.<sup>260</sup>

In praktischer Hinsicht bedeutet die Behandlung von Subjekten-eines-Lebens als bloße Ressourcen, als Mittel zum Zweck, gemäß dieser Auffassung eine moralische Ungerechtigkeit,<sup>261</sup> die es aufzuheben gilt.<sup>262</sup> Gegenüber dem an Interessen und Empfindungsfähigkeit anknüpfenden pathozentrischen Utilitarismus eröffnet REGANS Rechte-Ansatz ferner einen zusätzlichen Schutzbereich: Durch die Einführung des inhärenten Werts definiert er Wohlergehen nicht bloss leiblich-emotional,<sup>263</sup> sondern anerkennt auch von Schmerzen und Leiden unabhängige Schäden, die bspw. aus der Missachtung der individuellen Autonomie und Intelligenz resultie-

- 
- 256 Das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium legt mittels deskriptiv-biologischer Merkmale fest, welche Wesen inhärenten Wert haben und dadurch in das moralische Rahmenwerk fallen. Normativität enthält allerdings erst das Respekt-Prinzip (*respect principle*): Subjekte-eines-Lebens müssen in einer Weise behandelt werden, die ihrem inhärenten Wert gerecht wird. Dies verbietet insbesondere die Instrumentalisierung für einen fremden Nutzen. Siehe REGAN, *Animal Rights*, S. 248 f.; auch FLURY, S. 187 und SENZ, S. 40.
- 257 Siehe REGAN, *Animal Rights*, S. 248 und 262; ferner REGAN, *Rechte für Tiere*, S. 41; auch ACH, *Transgene Tiere*, S. 36 f., GRUEN, S. 36, INGENSIEP/BARANZKE, S. 116 und ROWLANDS, *Animal Rights*, S. 66–68.
- 258 Siehe REGAN, *Animal Rights*, S. 305–307.
- 259 Siehe REGAN, *Animal Rights*, S. 307–312.
- 260 Siehe auch GIBBERTZ, S. 162.
- 261 Der Begriff „Ungerechtigkeit“ wird oftmals mit der Verletzung von Rechten, „Gerechtigkeit“ mit deren Achtung gleichgesetzt. Siehe dazu DIAMOND, S. 149 f.
- 262 Siehe REGAN, *Kampf*, S. 225 f.; auch REGAN, *Rechte für Tiere*, S. 45 f.; COHEN kritisiert diesen Absolutismus hinsichtlich der moralischen Unzulässigkeit der Tiernutzung: „In my judgment, while it is right to protect animals from abuse and from pain where that is feasible, it is also right, *morally* right, to use animals in the service of human needs where the great value of such use has been proved. In contrast to Regan’s absolutism, I hold that our obligation to animals [...] are often overridden by our obligations to human beings.“ COHEN, *Reply*, S. 226.
- 263 Zu REGANS Wohlergebensbegriff siehe REGAN, *Animal Rights*, S. 82 ff.

ren.<sup>264</sup> Entsprechend beurteilt REGAN auch die Tötungsfrage abweichend von SINGER: Der Tod gilt hier aufgrund der Beraubung jeglicher Möglichkeit zukünftiger Erfüllung und Freude als ultimativer Schaden – folglich ist für REGAN auch die unter pathozentrischen Gesichtspunkten unproblematische, wenn auch weitgehend hypothetische, schmerzlose Tötung<sup>265</sup> von Tieren moralisch bedeutsam.<sup>266</sup>

### 3. Mark Rowlands' Kontraktualismus

Die kontraktualistische (vertragstheoretische) Moralphilosophie basiert auf dem Grundgedanken einer Übereinkunft zwischen Menschen als Quelle moralischer Prinzipien.<sup>267</sup> Demgemäss entspringen moralische Normen einem freiwillig eingegangenen Gesellschaftsvertrag, der für die Vertragspartner in der Regel wechselseitig vorteilhaft ist.<sup>268</sup> Dieser auf (gedachtem) Konsens beruhende Gesellschaftsvertrag ist allerdings keine realer, sondern Produkt eines Gedankenexperiments, das Menschen in einen Ausgangszustand versetzt.<sup>269</sup> Nach RAWLS gelten diejenigen Normen als Moral, auf die sich rationale Akteure<sup>270</sup> einigen würden, wenn sie sich in einem vom Schleier des Nichtwissens (*veil of ignorance*) beherrschten hypothetischen Urzustand (*original position*) befänden.<sup>271</sup> Dem Schleier des Nichtwissens kommt hierbei die Funktion zu, das Wissen über die eigenen persönlichen Eigenschaften wie Intelligenz, körperliche Ausstattung, Ziele oder Stellung in der Gesellschaft auszublenden und beseitigt auf diese

---

264 Siehe REGAN, *Animal Rights*, S. 94–99; zum über den Pathozentrismus hinausgehenden Schadensbegriff vgl. auch NUSSBAUM, S. 304 f.

265 Gemäss BINDER, *Beiträge*, S. 28 eine realitätsfremde Fiktion.

266 Siehe REGAN, *Animal Rights*, S. 99–103; vgl. auch BIRNBACHER, *Tötung*, S. 218 und GISBERTZ, S. 160.

267 Siehe MAHLMANN, S. 176.

268 Siehe CARRUTHERS, *Animal Mentality*, S. 385; auch O'SULLIVAN, S. 16.

269 Siehe MAHLMANN, S. 176 f.; jedoch ist auch dieser Ausgangszustand nicht neutral, sondern bereits minimal moralisch durchsetzt, so etwa hinsichtlich des Grundentscheids, wessen Bedürfnisse und Interessen überhaupt berücksichtigt werden. Siehe SITTER-LIVER, *Polis*, S. 412 f.

270 RAWLS geht davon aus, dass die Vertragspartner, d.h. die Menschen im Urzustand, vernünftig sind. Siehe RAWLS, *Theorie der Gerechtigkeit*, S. 166.

271 Siehe CARRUTHERS, *Kontraktualismus*, S. 78; auch COCHRANE, *Introduction*, S. 54.

Weise jede Möglichkeit der Parteilichkeit und Voreingenommenheit.<sup>272</sup> Angesichts der Konzeption der Moral als Normensystem, das den Umgang zwischen rationalen Akteurinnen in der Gesellschaft regeln soll, können Tiere im traditionellen Kontraktualismus insofern keinen moralischen Status beanspruchen, als sie sich nicht als rationale Akteure qualifizieren.<sup>273</sup> Der Kontraktualismus schliesst Tiere mithin *prima facie* vom Bereich einer vertragsethischen Moralkonzeption aus,<sup>274</sup> indes auch nicht-rationale Menschen.<sup>275</sup>

Dieses „*marginal cases*“-Problem greift ROWLANDS auf, dessen Moralphilosophie sich grundlegender Elemente der Vertragstheorie RAWLS' bedient, diese jedoch in wesentlichen Punkten im Sinne eines tierethischen Kontraktualismus modifiziert.<sup>276</sup> Im Wesentlichen weist seine *marginal cases*-Argumentation darauf hin, dass gemäss RAWLS' Konzeption des Urzustandes nicht-rationale Menschen keinen moralischen Status hätten.<sup>277</sup> Wenn die Vertragstheorie aber solche Menschen in den moralischen Objektbereich zulassen kann, dann müsste selbiges auch für Tiere gelten.<sup>278</sup> Der Umstand, dass nur rationale Akteure als Gestalter des Gesellschaftsvertrags gedacht werden können, schliesst dabei nicht ein, dass die Be-

272 Siehe CARRUTHERS, Kontraktualismus, S. 78; auch ROWLANDS, Gerechtigkeit, S. 94 f.; ausführlich RAWLS, Theorie der Gerechtigkeit, S. 159 ff.

273 Siehe CARRUTHERS, Kontraktualismus, S. 78 f.; zum Verhältnis von „orthodoxem“ Kontraktualismus und Tieren auch ROWLANDS, Animal Rights, S. 129 ff.; ausführlich CARRUTHERS, Animal Mentality, S. 390–394.

274 Siehe dazu INGENSIEP/BARANZKE, S. 85 f. und NUSSBAUM, S. 300 f.; „animals [...] are not capable either of entering into such an agreement or of keeping it, while, on the other hand, humans have nothing to gain from entering into a contract that places restrictions on how they treat animals“, TOOLEY, Animals, S. 349; RAWLS, Theorie der Gerechtigkeit, S. 556 anerkennt zwar Pflichten des Mitleids und der Menschlichkeit gegenüber Tieren, verneint hingegen deren Relevanz für eine Gerechtigkeitstheorie. Das Verhältnis zwischen Menschen und Tieren sei keine Frage der Gerechtigkeit, sondern der allgemeinen Metaphysik.

275 Vgl. REGAN, Rechte für Tiere, S. 36 und ROWLANDS, Animal Rights, S. 121.

276 Dazu ROWLANDS, Gerechtigkeit, S. 93; auch SENZ, S. 37.

277 Siehe ROWLANDS, Gerechtigkeit, S. 103.

278 Anderer Ansicht ist CARRUTHERS, Tiere, S. 219 ff. Er vertritt den Standpunkt, dass alle Menschen (unabhängig davon, ob sie rationale Akteure sind) einen moralischen Status haben, aber keinem Tier ein solcher zukommt. Er begründet dies mit der tiefen Bindung von rationalen Akteuren zu menschlichen „*marginal cases*“, deren Ausschluss aus der moralischen Gemeinschaft eine soziale Instabilität zur Folge hätte. Rationale Vertragspartner müssen daher zur Übereinstimmung kommen, dass allen Menschen moralischer Status zugebilligt wird.

günstigen des Gesellschaftsvertrags gleichermaßen rationale Akteurinnen sein müssen.<sup>279</sup> ROWLANDS verweist hierbei also auf die Unterscheidung zwischen moralischen Subjekten und Objekten,<sup>280</sup> die sich mit jener in rationale Vertragspartner und nicht-rationale Schutzobjekte des Vertrags deckt.<sup>281</sup> ROWLANDS' spezifische Spielart des Urzustandes – der „Zustand der Unparteilichkeit“ – ist von den Prinzipien der *Gleichheit* und des *Verdienstes* geprägt.<sup>282</sup> Letzteres moduliert den Schleier des Nichtwissens dergestalt, dass jegliche Kenntnis über Eigenschaften, über die ein Individuum keine Kontrolle hat,<sup>283</sup> d.h. die weder erworben noch verdient wurden und aufgrund dessen moralisch irrelevant sind, ausgeblendet wird.<sup>284</sup> Dieser Kategorie der unverdienten Eigenschaften ordnet er auch die Spezieszugehörigkeit sowie angeborene intellektuelle Fähigkeiten zu.<sup>285</sup> ROWLANDS erweitert somit die Bedingungen des Urzustands derart, dass die Kenntnis über die eigene Spezieszugehörigkeit sowie die damit biologisch normalerweise einhergehenden Eigenschaften ebenfalls exkludiert wird.<sup>286</sup> Ein solchermaßen konzipierter Urzustand gewährleistet mittels der hypothetischen Möglichkeit, dass die Vertragspartner selber als nicht-vernunfftfähige Menschen oder Tiere betroffen sein könnten, dass moralische Subjekte bei der Ausgestaltung einer gerechten Gesellschaft nicht nur

---

279 Siehe ROWLANDS, *Animal Rights*, S. 122; gemäss NUSSBAUM, S. 301 vermischen traditionelle Kontraktualistinnen zwei Facetten des Gesellschaftsvertrags, welche auch eigenständig betrachtet werden könnten: die Frage, *wer* den Vertrag gestaltet, und die Frage, *für wen* der Vertrag gestaltet wird.

280 Moralische Objekte, d.h. solche Wesen, denen moralische Rücksichtnahme geschuldet ist, sind gemäss ROWLANDS, *Gerechtigkeit*, S. 102 jene, die ein Bewusstsein oder Interessen und somit ein Wohl haben.

281 Siehe ROWLANDS, *Gerechtigkeit*, S. 99; mit anderen Worten findet sich bei ROWLANDS eine Auflösung der Symmetrie zwischen der Gruppe jener Wesen, die im Urzustand entscheiden können und jener Gruppe von Wesen, auf die sich die Entscheidungen im Urzustand beziehen. Siehe SENZ, S. 38.

282 Siehe ROWLANDS, *Animals Like Us*, S. 60; das Gleichheitsprinzip vermittelt einen Anspruch auf gleiche Berücksichtigung, sofern keine moralisch relevanten Unterschiede vorliegen. Das Verdienstprinzip (*principle of desert*) besagt, dass Unterschiede, über die ein Individuum (insbesondere aufgrund der Naturgegebenheit) keine Kontrolle hat, moralisch nicht relevant sind. Siehe ROWLANDS, *Gerechtigkeit*, S. 92.

283 Dies betrifft etwa Merkmale wie Geschlecht, Abstammung oder angeborene intellektuelle und körperliche Ausstattung. Siehe ROWLANDS, *Gerechtigkeit*, S. 96.

284 Siehe ROWLANDS, *Gerechtigkeit*, S. 96.

285 Siehe ROWLANDS, *Gerechtigkeit*, S. 96 f.; auch SENZ, S. 38.

286 Siehe ROWLANDS, *Gerechtigkeit*, S. 98; auch COCHRANE, *Introduction*, S. 64 f.

sich, sondern alle (menschlichen und nichtmenschlichen) moralischen Objekte repräsentieren.<sup>287</sup>

#### IV. Bedeutung der Tierethik für das Tierschutzrecht

Im Anschluss an die Einführung in die tierethischen Grundlagen des Tierschutzes ist schliesslich – eine Brücke zum *rechtlichen* Tierschutz schlagend – auf deren Bedeutung für das Tierschutzrecht einzugehen. Inwiefern sind moralische Überlegungen zum richtigen Umgang mit Tieren im Recht zu berücksichtigen, können und sollten also tierethische Werte und Prinzipien ins Recht überführt werden und sich in diesem niederschlagen?<sup>288</sup> Anders gewendet: Muss (Tierschutz-)Recht ethisch sein? Die hier aufgeworfene Frage der Übertragbarkeit der (Tier-)Ethik ins (Tierschutz-)Recht berührt die allgemeine Frage nach dem Verhältnis von Recht und Moral, die es zum Abschluss speziell in Hinblick auf das Tierschutzrecht zu adressieren gilt.

##### 1. Zum Verhältnis von (Tierschutz-)Recht und (Tier-)Ethik

Das Verhältnis von Recht und Moral ist Gegenstand einer kontroversen Debatte, welche sich um die Kernfrage dreht, ob zwischen diesen beiden Normenordnungen eine strikte Trennung oder eine irgendwie geartete Verbindung besteht. Mit der Untersuchung dieses Verhältnisses befasst sich namentlich die Rechtsphilosophie, die sich aus einer Aussenperspektive mit der grundsätzlichen Reflexion von Recht beschäftigt.<sup>289</sup> Das Verhält-

---

287 Siehe auch FELLEENZ, S. 113 f.; letztlich wird, was vor diesem Hintergrund im Zustand der Unparteilichkeit als unvernünftiger Entscheid anmutet, als „unmoralisch“ in die reale Welt transferiert. So ROWLANDS, *Gerechtigkeit*, S. 99.

288 Siehe dazu auch GERICK, S. 150 f.

289 Siehe MAHLMANN, S. 17; charakteristisch für die Rechtsphilosophie ist deren *externe Perspektive* auf das geltende Recht, häufig unter Berücksichtigung potenzieller, alternativer Rechtsordnungen. Siehe VON DER PFORDTEN, *Rechtsethik*, S. 23; MAHLMANN, S. 16 f. verzichtet im Übrigen darauf, eine Abgrenzung von *Rechtsphilosophie* und *Rechtstheorie* anzustrengen und weist darauf hin, dass es in beiden Disziplinen um die grundsätzliche Reflexion von Recht mit sowohl analytischem als auch normativem Interesse geht; ähnlich KAUFMANN, *Rechtsphilosophie*, S. 8–10; anders VON DER PFORDTEN, *Rechtsphilosophie*, S. 13 f., der in An-

nis von Recht und Ethik wird in der Regel anhand der Dichotomie „Naturrecht vs. Rechtspositivismus“<sup>290</sup> betrachtet und diskutiert.<sup>291</sup> Die Naturrechtstradition basiert auf der Vorstellung einer von menschlicher Setzung unabhängig existierenden, erkennbaren und unveränderlichen normativen Ordnung.<sup>292</sup> Moderne Naturrechtstheorien postulieren eine notwendige Verbindung zwischen Recht und Ethik (*naturrechtliche Verbindungsthese*),<sup>293</sup> wonach das Recht auf moralische Massstäbe verweist und sich an diesen messen lassen muss.<sup>294</sup> Demgegenüber weist der Rechtspositivismus auf die Unterscheidung von positivem Recht, wie es ist, und einem Recht, wie es sein sollte, hin – Realität und Idealzustand des Rechts sollten hiernach nicht vermischt werden.<sup>295</sup> Für klassische rechtspositivistische Positionen folgt daraus eine strikte Trennung von Ethik und Recht (*rechtspositivistische Trennungsthese*),<sup>296</sup> welche allerdings in modernen rechtspositivistischen Theorien durch eine differenziertere Betrachtungsweise relativiert wird.<sup>297</sup> So behauptet auch der moderne Rechtspositivismus nicht eine „empirische Unabhängigkeit von Recht und Moral“ – „zu

---

lehnung an die Unterteilung der Philosophie in die theoretische und praktische Philosophie innerhalb der Rechtsphilosophie eine Unterscheidung zwischen *Rechtstheorie* und *Rechtsethik* vornimmt. Nach dieser Ansicht ist die Rechtstheorie analytisch und deskriptiv tätig, während die Rechtsethik das Recht normativ untersucht.

290 Dazu ausführlich VON DER PFORDTEN, *Rechtsethik*, S. 108 ff.

291 Siehe VON DER PFORDTEN, *Rechtsethik*, S. 107; die Rechtsphilosophie wird von zwei Denkrichtungen – der naturrechtlichen und der rechtspositivistischen – dominiert. Siehe HOERSTER, *Einleitung*, S. 11.

292 Siehe MAHLMANN, S. 255.

293 Siehe etwa VERDROSS, S. 44.

294 Siehe MAHLMANN, S. 257.

295 Rechtspositivisten betrachten die Rechtsordnung in erster Linie als empirische Gegebenheit. Siehe HOERSTER, *Einleitung*, S. 11; so gilt auch dürftiges, ungerechtes oder gar unmenschliches Recht aufgrund seiner Positivität als Recht. Siehe MAHLMANN, S. 257; zur Geltungskraft von „ungerechtem“ Recht auch KELSEN, *Rechtsordnung*, S. 34; zur Negation der Geltung „ungerechten“ Rechts siehe z.B. RADBRUCH, *Gesetzliches Unrecht*, S. 46 ff.

296 Das Recht als Zwangsordnung mit beliebigem, ethisch indifferentem Inhalt ist gemäss der rechtspositivistischen Rechtsphilosophie eine von der Moral vollständig getrennte Normenordnung. Siehe VERDROSS, S. 42; zur Beliebigkeit des Inhalts von Rechtsnormen siehe KELSEN, *Rechtsordnung*, S. 30.

297 Siehe MAHLMANN, S. 257 f.

deutlich verweist das positive Recht selbst immer wieder ausdrücklich auf nicht positivierte Richtigkeitskriterien<sup>298</sup>.

Auf das Verhältnis zwischen Recht und Ethik im Allgemeinen kann und muss an dieser Stelle indes nicht weiter eingegangen werden.<sup>299</sup> Ob zwischen Recht und Moral eine Verbindung oder Trennung besteht ist vorliegend nicht weiter wesentlich.<sup>300</sup> In jedem Fall ist positives Recht nämlich einer *rechtsethischen Reflexion und Kritik* anhand ethischer Massstäbe zugänglich.<sup>301</sup> Das Recht kann sich nicht grundsätzlich und gänzlich von der Moral absondern, kann nicht „selbstzufrieden in seiner Positivität ruhen“, sondern ist der „kritischen normativ-ethischen Reflexion“ ausgesetzt.<sup>302</sup> Die Rechtfertigung und Kritik von positivem Recht ist Aufgabe der (normativen) *Rechtsethik*,<sup>303</sup> deren Grundfrage jene nach dem gerechten Recht ist<sup>304</sup> und die als kritische Metainstanz des Rechts und Bindeglied zur

298 SEELMANN/DEMKO, S. 34.

299 Eine eingehende Auseinandersetzung mit dieser grundlegenden rechtsphilosophischen Thematik ist im Rahmen der vorliegenden Untersuchung weder möglich noch erforderlich. Es muss daher der Verweis auf die bestehende, ausgiebige Literatur genügen. Vgl. dazu bspw. VON DER PFORDTEN DIETMAR, *Rechtsethik*; BECK/THIES (Hrsg.); SANDKÜHLER (Hrsg.); HOERSTER (Hrsg.), *Moral*; JUNG/MÜLLER-DIETZ/NEUMANN (Hrsg.); für eine weitere Abgrenzung von Moral und Recht sowie zu deren Verflochtenheit siehe PATZIG, S. 7 ff.

300 Eine irgendwie geartete, partielle *inhaltliche* (dazu ELLScheid, S. 221 f.) Übereinstimmung zwischen rechtlichen und moralischen Normen ist überwiegend akzeptiert und darüber hinaus auch erstrebenswert. So wird die Legitimität rechtlicher Regelungen durch die Kompatibilität mit moralischen Forderungen erhöht. Siehe GRUBER, *Rechtsschutz*, S. 161; ähnlich KELCH, *Role*, S. 274.

301 Eine theoretische Positionierung hinsichtlich dieser Frage (Verbindungs- oder Trennungsthese) ist für die rechtsethische Reflexion des positiven Rechts insofern sekundär, als eine ethische Bewertung des Rechts in jedem Fall vorgenommen werden kann, da die Differenz der beiden Standpunkte hauptsächlich die Definition von bzw. Geltung als „Recht“ der in Frage stehenden Norm betrifft. Während der Naturrechtler den Rechtscharakter bzw. die Gültigkeit einer unmoralischen, ungerechten Norm bestreitet, wird die Rechtspositivistin die Geltungskraft des gesetzten Rechts zwar nicht anzweifeln, das geltende Recht jedoch durchaus auch als unmoralisch bzw. ungerecht kritisieren können.

302 MAHLMANN, S. 258; siehe auch TEUTSCH, *Lexikon*, S. 144.

303 Siehe VON DER PFORDTEN, *Rechtsethik*, S. 63 f.; das Recht als Normenordnung bedarf für seine Regelungen einer Rechtfertigung, welche von der Rechtsethik hergeleitet wird. Siehe VON DER PFORDTEN, *Berücksichtigung*, S. 231.

304 Siehe VON DER PFORDTEN, *Rechtsethik*, S. 7; die Abgrenzung der Rechtsethik von der Rechtsphilosophie als deren Teilgebiet ist unklar und umstritten. Im Rahmen einer Unterteilung der Rechtsphilosophie in der Art, wie von VON DER PFORDTEN

Ethik fungiert.<sup>305</sup> Die Angemessenheit von Rechtsnormen kann demgemäss im Lichte der Ethik normativ analysiert und überprüft werden. Dies gilt insbesondere für jene Bereiche des Rechts, welche eine besondere Orientierung zur Ethik aufweisen.<sup>306</sup>

Das Tierschutzrecht zeichnet sich durch eine enge Verflechtung mit moralischen Wertvorstellungen aus.<sup>307</sup> Charakteristisch hierfür ist das für Tierschutzregelwerke vieler Rechtsordnungen konstitutive Bekenntnis zum *ethischen Tierschutz*,<sup>308</sup> welches indiziert, dass in diesem Bereich zur Durchsetzung ethischer Prinzipien legiferiert wird. Als kodifiziertes „Kondensat der allgemein akzeptierten moralischen bzw. ethischen Beschränkungen im Umgang mit Tieren“<sup>309</sup> wurzelt modernes, ethisch motiviertes Tierschutzrecht in der Tierethik, die entsprechend viel zum Verständnis des Tierschutzrechts beitragen kann.<sup>310</sup> Freilich können nur die jeweils vorherrschenden Moralvorstellungen als inhaltliches Grundgerüst positivrechtlicher Tierschutznormen dienen – geltendes Tierschutzrecht reflektiert insofern in erster Linie das dem gemeinsamen moralischen Nenner einer pluralistischen Gesellschaft entsprechende *tierethische Minimum*.<sup>311</sup> Rechtliche Tierschutzstandards stellen daher gemäss MICHEL weniger ein

---

vorgeschlagen, nämlich in Rechtsethik, Rechtstheorie und deskriptiv-historische Rechtsphilosophie, kristallisiert sich die Rechtsethik als normativ-ethische Rechtsphilosophie heraus. Dazu ausführlich ebd., S. 25 ff. und 39 ff.; entsprechend konstatiert von DER PFORDTEN, dass der jüngere Begriff der Rechtsethik jenen der Rechtsphilosophie hinsichtlich der im Verhältnis Ethik-Recht zentralen Gerechtigkeitsfrage allmählich verdrängt bzw. dessen Bedeutungsgehalt einschränkt. Dazu ebd., S. 39.

305 Siehe VON DER PFORDTEN, Rechtsethik, S. 63 f.; die Rechtsethik wiederum wird von der Ethik gespeist, sodass der Einfachheit halber das Schema Ethik-Rechtsethik-Recht als Grundverhältnis Ethik-Recht betrachtet werden kann. Siehe ebd., S. 64.

306 Solche Rechtsbereiche und -begriffe können nicht schlechterdings von ihren moralphilosophischen Grundlagen losgelöst werden. Siehe GRUBER, Rechtsschutz, S. 161.

307 Siehe BINDER, Beiträge, S. 23; auch HIRT/MAISACK/MORITZ, Einf., Rn. 19.

308 Für die Schweiz etwa BGE 115 IV 248 S. 254 E. 5.a. und BBl 1999 9484, S. 9488 f.; zum Begriff des ethischen Tierschutzes siehe vorne B.I.; zum ethischen Tierschutz als Leitgedanke moderner Tierschutzgesetzgebung siehe etwa BOLLIGER/RICHNER/RÜTTIMANN, S. 26, HIRT/MAISACK/MORITZ, Einf., Rn. 21 und § 1 TierSchG, Rn. 2, JEDELHAUSER, S. 52 f. und TEUTSCH, Lexikon, S. 59 f.

309 NIDA-RÜMELIN/VON DER PFORDTEN, S. 541.

310 Siehe JEDELHAUSER, S. 4.

311 Sinngemäß MÜLLER-TERPITZ, S. 32; auch CASPAR, Industriegesellschaft, S. 36.



Abbild des ethisch *Wünschenswerten* dar, als vielmehr des rechtspolitisch in einer Gesellschaft *Erreichbaren*, wobei positives Tierschutzrecht aber nicht bloss Abbild der gesellschaftlichen Mensch-Tier-Beziehung ist, sondern durchaus auch eine gestaltende Schrittmacherfunktion wahrnehmen kann.<sup>312</sup>

Tierethische Überlegungen können grundsätzlich in zweifacher Hinsicht tierschutzrechtsrelevante Wirkung entfalten:<sup>313</sup> Zum einen können sie bezüglich des positiven Tierschutzrechts *rechtsdogmatisch* als Interpretations-, Auslegungs- und Abwägungshilfe fungieren.<sup>314</sup> Zum anderen können sie in die *rechtsethische* Reflexion und Kritik der bestehenden Rechtslage einfließen und vermögen so *rechtspolitische Impulse* für die zukünftige Gestaltung eines unter ethischen Gesichtspunkten anzustrebenden rechtlichen Umgangs mit Tieren zu setzen. Die Tierethik kann in dieser Hinsicht einerseits als *Kontrafolie* zur Kritik des geltenden, andererseits als *Richtungsweiser* für die Ausgestaltung eines künftigen Tierschutzrechts dienen. Diese rechtsethische und rechtspolitische Dimension transzendiert allerdings das ins Recht transponierte und dort positivierte tierethische Minimum, sodass geltende Tierschutznormen einer normativ-ethischen Überprüfung auch anhand solcher tierethischer Prinzipien und Werte zugänglich sind, die nicht durchgehend mit aktuell mehrheitsfähigen Moralvorstellungen übereinstimmen. Die Tierethik kann daher grundsätzlich – mit Vorbehalt und unter Prüfung der Adäquanz im Einzelfall – jedenfalls in jenem Rechtsbereich in einen rechtsethischen Prüfmasstab einfließen, der sich mit Verweis auf moralische Gründe dem Schutz der

---

312 Siehe MICHEL, Tierschutzgesetzgebung, S. 596; auch CAMENZIND, S. 175.

313 In der allgemeineren Form richtet sich die Rechtsethik in erster Linie an die Rechtspolitik, jedoch auch an die Rechtsdogmatik. In ersterer Hinsicht prüft die Rechtsethik bestehende rechtliche Normen im Hinblick auf ihre zukünftige bessere und gerechtere Gestaltung, in letzterer Hinsicht bezieht sie sich auf deren Auslegung. Dazu VON DER PFORDTEN, Rechtsethik, S. 534; ähnlich MÜLLER-TERPITZ, S. 32–37, welcher der Moral die Funktion als Interpretationshilfe und *content provider* zuschreibt.

314 Siehe HIRT/MAISACK/MORITZ, Einf., Rn. 19; sinngemäss auch MÜLLER-TERPITZ, S. 34 f.; so ist z.B. bei der durch das deutsche Tierschutzrecht gebotenen Abwägung zur Eruerung der ethischen Vertretbarkeit eines Tierversuchs nach § 7a Abs. 2 Ziff. 3 TierSchG jedes Argument gültig, das auch im allgemeinen ethischen Diskurs Gültigkeit beanspruchen kann. Siehe dazu LORZ/METZGER, § 7, Rn. 59.

Tiere widmet.<sup>315</sup> Der seit dem 19. Jahrhundert einsetzende Prozess der schrittweisen rechtlichen Rezeption und Umsetzung tierethischer Forderungen sollte vor diesem Hintergrund nicht als abgeschlossen betrachtet werden;<sup>316</sup> vielmehr dürfte auch weiterhin eine Fortentwicklung und Annäherung des Tierschutzrechts an wesentliche tierethische Postulate zu erwarten sein. Letztlich bleibt es allerdings stets eine *rechtsethische* Frage, ob und wie tierethisch begründete moralische Normen und Schutzansprüche in korrespondierende tierschutzrechtliche Normen oder tierliche Rechtsansprüche zu transformieren sind.

## 2. Tierethische Leitlinien für den rechtlichen Umgang mit Tieren

Die vorliegende Untersuchung ist insofern rechtsethischer Natur im soeben substantiierten rechtspolitischen und systemtranszendenten<sup>317</sup> Sinne, als sie sich zum einen der normativ-ethischen Reflexion und Kritik des *gegenwärtigen*, zum anderen der Ausgestaltung eines *zukünftigen* rechtlichen Tierschutzes unter rechtsethischen Gesichtspunkten zuwendet. Eine derartige normativ-kritische Befassung mit dem Tierschutzrecht bedeutet, dieses an einem ethischen Massstab und an ethischen Leitlinien zu messen und auszurichten, die sich auch aus der Tierethik schöpfen, insbesondere aus jenen moralischen Prinzipien, wie sie sich bereits im geltenden Tierschutzrecht verdichtet haben.<sup>318</sup> Zumal die rechtsethische Beurteilung je nach zugrunde gelegtem Massstab unterschiedlich ausfallen kann, ist eine Offenlegung der massgebenden moralischen Leitlinien für die Nachvollziehbarkeit unverzichtbar.

Die vorliegend zugrunde gelegten, aus der Tierethik abgeleiteten Eckpunkte des auf die normativ-kritische Überprüfung des geltenden und die Ausgestaltung eines zukünftigen Tierschutzrechts angewandten rechtsethi-

---

315 Die Beurteilung geltenden Tierschutzrechts anhand ethischer Massstäbe ist nicht nur möglich, sondern auch geboten. Siehe BINDER, Beiträge, S. 25; eine andere Meinung vertritt GERICK, S. 153. Ihr zufolge kann die Tierethik – zur Wahrung der Objektivität von Recht – tierschutzrechtlich höchstensfalls als Orientierungshilfe und als *ein* einzukalkulierender Faktor ins Gewicht fallen.

316 Vgl. auch LENGAUER/LUY, S. 2745 und HIRT/MAISACK/MORITZ, Einf., Rn. 20.

317 Die Rechtsethik verfährt systemtranszendent, indem sie sich nicht auf geltendes Recht beschränkt, sondern grundsätzlich auf das „richtige“ Recht abzielt. Siehe dazu KAUFMANN, Rechtsphilosophie, S. 9.

318 Zu dieser spezifischen Tierschutzrechtsethik später C.II.3.

schen Massstabs lassen sich wie folgt festhalten: (1) Anthropozentrische Positionen und Intuitionen können grundsätzlich keine ethische Geltungskraft beanspruchen;<sup>319</sup> der rechtliche Tierschutz sollte sich daher nicht nach anthropozentrischen Gesichtspunkten richten und insbesondere nicht speziesistisch in jenem Sinne sein, dass Menschen und menschlichen Interessen prinzipiell ein höherer moralischer Wert beigemessen wird als Tieren und tierlichen Interessen.<sup>320</sup> (2) Mit der Abkehr von anthropozentrischen Moralkonzeptionen kommt auch manchen (in erster Linie empfindungsfähigen) Tieren ein moralischer Status zu, der mit moralischen Ansprüchen dieser Tiere einhergeht.<sup>321</sup> Dieser moralische Status sollte auch im Recht angemessen widerspiegelt werden. (3) Unter Bezugnahme auf Elemente der patho- und biozentrischen Ethik stellen sowohl das Wohlbefindens- als auch das Lebenserhaltungsprinzip<sup>322</sup> (bzw. das Leidensvermeidungsgebot und Tötungsverbot) Richtwerte für die moralische und rechtliche Berücksichtigung von Tieren dar.<sup>323</sup> (4) Der Gleichheitsgrundsatz sollte als fundamentales Gerechtigkeitsprinzip und als Ausfluss einer nicht-speziesistischen Ethik – als Prinzip der gleichen Interessenberücksichtigung – auch in Bezug auf Tiere beachtet werden<sup>324</sup> und dürfte in rechtlicher Hinsicht insbesondere im Rahmen von Güter- bzw. Interessenabwägungen von Bedeutung sein.

---

319 Vgl. auch HIRT/MAISACK/MORITZ, Einf., Rn. 19.

320 Vgl. auch HIRT/MAISACK/MORITZ, § 1 TierSchG, Rn. 60.

321 Gemäss COCHRANE, *Ownership*, S. 425 gilt das Prinzip des moralischen Status von Tieren als wesentliches Prinzip für den gerechten Umgang mit Tieren.

322 Dazu ausführlich TEUTSCH, *Lexikon*, S. 263 ff.

323 Eine Kombination dieser wesentlichen patho- und biozentrischen Forderungen vermag einen umfassenden moralischen Schutz für Tiere zu errichten. Vgl. DANZ, S. 114 f.

324 Vgl. auch ROWLANDS, *Animals Like Us*, S. 58 und FRANCIONE, *Animal Rights*, S. 83; gemäss COCHRANE, *Ownership*, S. 425 stellt der Gleichheitsgrundsatz ein weiteres, grundlegendes ethisches Prinzip für den gerechten Umgang mit Tieren dar.

