

Philosophie

**Das pathozentrische Argument als  
Grundlage einer Tierethik**

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Doktorgrades  
der  
Philosophischen Fakultät  
der  
Westfälischen Wilhelmsuniversität  
zu  
Münster (Westf.)  
vorgelegt  
von  
Petra Mayr  
aus  
Landau i.d. Pfalz  
2003

Tag der mündlichen Prüfung 11.07.2003

Dekan: Prof. Dr. Tomas Tomasek

Referent: Prof. Dr. Kurt Bayertz

Koreferent: Prof. Dr. Ludwig Siep



*»Der schlimmste aller Irrtümer ist immer noch,  
Leiden zuzufügen.«*

*Albert Camus  
(Ziel eines Lebens, S. 25)*



## Inhaltsverzeichnis

I. Einführung.....	11
II. Was ist »schlecht« am Anthropozentrismus?.....	20
1. Zum Begriff »Anthropozentrismus«.....	20
2. Das Verhältnis zwischen epistemischem und moralischem Anthropozentrismus: Trennung von Untrennbarem.....	22
3. Physiozentrismus: eine weiche Anthropozentrik.....	27
4. Anthropozentrismus in der Tierethik: notwendig, überflüssig – oder beides?.....	43
III. Drei Argumente für die pathozentrische Grundlegung einer Tierethik.....	45
1. Konkretheit: Personalität und Individualität von Objekten der Moral.....	45
2. Praktikabilität: das geschlichtete Theorie-Praxis-Verhältnis.....	46
3. Unmittelbarkeit: die lebensweltlich- intuitive Verankerung des pathozentrischen Arguments.....	48
IV. Vom eingeschränkten Begründungsanspruch.....	50
1. Der Ausgangspunkt der Begründung.....	50
2. Intuitive Plausibilität als Ausgangspunkt eines später diskursiv zu legitimierenden Grundsatzes.....	55

3. Rationalität und Adäquatheit als Kriterien der Begründung .....	60
4. Was bleibt? .....	66
V. Zur intuitiven Plausibilität des Grundsatzes von der Leidvermeidung.....	68
1. Die Intuition .....	68
2. Leidensfähigkeit, Empfindungsfähigkeit, Interessen: Begriffsdifferenzierungen und Begriffsnivellierungen .....	70
3. Der Unterschied von Schmerz und Leid.....	83
VI. Die Begründungsstruktur des pathozentrischen Arguments .....	89
1. Varianten pathozentrischer Argumentation und ihre Gemeinsamkeiten.....	89
2. Das pathozentrische Argument nach v.d. Pfordten.....	94
3. Das pathozentrische Argument nach Krebs.....	108
4. Die Grundstruktur des pathozentrischen Arguments.....	119
VII. Die Funktion pathozentrischer Argumentation in tier- und naturethischen Theorien .....	131
1. Kriterien zur Bestimmung der Funktion des pathozentrischen Arguments.....	131

2. Ursula Wolf.....	138
a. Die Position von Ursula Wolf: vom Leid als generalisiertem Mitleid.....	138
b. Von den Schwierigkeiten bei der Generalisierung des Mitleids.....	147
3. Albert Schweitzer.....	154
a. Die Position von Albert Schweitzer: vom Leiden in der »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben«.....	154
b. Die »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« und ihr Verhältnis zum Leiden.....	159
4. Martin Gorke.....	168
a. Die Position von Martin Gorke: vom Holismus und dem Leiden in der Natur.....	168
b. Vom pathozentrischen Argument als Element des Holismus.....	177
5. Tom Regan.....	197
a. Die Position von Tom Regan: von der Leidensfähigkeit und dem inhärenten Wert.....	197
b. Das pathozentrische Argument als »notwendige hinreichende Bedingung« des inhärenten Wertes.....	200
6. Martin Seel.....	206
a. Die Position von Martin Seel: von einer pathozentrischen Tierethik und der Schönheit der Natur.....	206
b. Pathozentrik in der Tierethik und Ästhetizismus in der Naturethik.....	212
7. Leonard Nelson.....	217
a. Die Position von Leonard Nelson: vom Leiden der Tiere und den Interessen der Personen.....	217
b. Leidensfähigkeit generiert Rechte.....	225



8. Peter Singer .....	234
a. Die Position von Peter Singer: vom Interesse an der Leidensfreiheit .....	234
b. Leidensfreiheit als Elementar-Interesse.....	241
VIII. Konsequenzen aus der Analyse der Theorien.....	250
1. Unmittelbarkeit und Universalisierbarkeit: eine Lehre aus der Mitleidsethik von Ursula Wolf.....	250
2. Personalität, Individualität und Interessen als Attribute einer pathozentrischen Argumentation: Regans Werteethik, Singers Utilitarismus und Nelsons Votum für Personalität und Würde .....	253
3. Die Differenz von Theorie und Praxis als neuralgischer Punkt: Seels Ästhetizismus, Schweitzers Biozentrismus und Gorkes Holismus.....	259
IX. Die Grenzen des pathozentrischen Arguments.....	263
X. Schlussbetrachtung.....	269
Anmerkungen.....	272
Literatur.....	292





## I. Einführung

*»Wie die Hansfrau, 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 euro-  
päischen Denker darüber, daß ihnen keine Tiere in der  
Ethik herumlaufen.«<sup>1</sup>*

Das zitierte Gleichnis spiegelt den Status von Tieren in der Ethik zu Beginn des 20. Jahrhunderts wider. Erst in den vergangenen Jahrzehnten etablierte sich die Frage danach, ob auch Tiere, Pflanzen oder unbelebte Entitäten als Objekte der Moral in Frage kommen. Diese neue philosophische Debatte wird mit den Begriffen »Naturethik«, »Ökologische Ethik« oder »Umweltethik« umschrieben. Im Zentrum steht dabei die Frage einer Öffnung für bisher weitgehend unberücksichtigte Objekte der Moral:

*»Wie die traditionelle Ethik das Verhalten des Menschen zu seinem Mitmenschen regulieren und die rücksichtslose Durchsetzung egoistischer Interessen verhindern wollte, so geht es nun um eine analoge Regulierung des menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur: um eine Überwindung des menschlichen Kollektiv-Egoismus, der sich in der Ethik darin niederschlägt, daß diese sich auf die Wahrung menschlicher Interessen konzentriert und Interessen der Natur nicht anerkannt habe.«<sup>2</sup>*

Nicht-menschliche Interessen in ethische Theorien einzu- binden bringt eine Reihe von Problemen mit sich. So stellt sich zunächst die Frage nach ihrer Bestimmbarkeit. Potenziell relevante Interessen von Tieren, Pflanzen oder anderen

natürlichen Entitäten sind nur schwer auf den Begriff zu bringen. Ein anderes zentrales Problem liegt zudem darin, dass solche nicht-menschlichen Interessen mit der anthropozentrischen Ethiktradition in Konflikt stehen. In dieser wurde traditionell die Beziehung zwischen moralischem Subjekt und moralischem Objekt als symmetrisch gedacht, d.h. dass nur der moralische Objekt nur sein konnte, der auch die Fähigkeit zu moralischem Handeln besaß. Und da lediglich der vernunftbegabte Mensch mit der Fähigkeit zu moralischem Handeln in Betracht zu kommen schien, blieben Tiere, Pflanzen und andere natürliche Entitäten bei anthropozentrischen Ethiken von vornherein aus dem moralischen Universum ausgeschlossen. Auf der Grundlage dieser Prämisse einer symmetrischen Beziehung zwischen Subjekten und Objekten der Moral und den damit verbundenen Implikationen lassen sich die neuen Adressaten der Moral nicht bruchlos in jene Ethiken integrieren. Deutlich wird,

»daß die Frage nach dem Adressaten der Moral, konsequent genug gestellt und durchdacht, eine Reihe fundamentaler ethischer Probleme mit weitreichenden Konsequenzen für die Struktur der neuzeitlichen Ethik aufwirft.«<sup>3</sup>

Begründungskonzepte für eine moralische Berücksichtigung von Tieren wurden bisher aus verschiedenen ethischen Theorien entwickelt mit entsprechend unterschiedlichen Schwierigkeiten. Mit massiven Problemen der Integration von Tieren muss in anthropozentrisch ausgerichteten Ethiken ge-

rechnet werden. Dort werden Tiere allenfalls mittelbar relevant:

»Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört *indirekt* zur Pflicht des Menschen, nämlich in *Ansehung* dieser Tiere, direkt aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen *gegen* sich selbst.«<sup>4</sup>

Wie in diesem Zitat von Kant argumentieren viele etablierte Ethiker für eine moralische Berücksichtigung der Tiere von dem Standpunkt aus, den sie in der Ethik, die sich bisher auf das Verhalten zwischen Menschen konzentriert hat, eingenommen haben. Solche Zusatzkonstruktionen lassen sich zumeist nicht umstandslos integrieren, weil die meisten ethischen Theorien, die nur auf den Menschen als Adressaten der Moral ausgerichtet sind, keine Anschlussmöglichkeiten bieten, um auch Tiere als Objekte der Moral zuzulassen. Besonders prägnant wird das in explizit anthropozentrischen Positionen: Wenn nur derjenige moralisches Objekt sein soll, der zugleich auch die Fähigkeit zu moralischem Handeln besitzt, dann bleiben Tiere von vornherein von einer direkten moralischen Berücksichtigung ausgeschlossen. Wie im oben angeführten Passus von Kant können sie bestenfalls eine über die Interessen des Menschen abgeleitete Randposition erlangen. Dies ist darauf zurückzuführen, dass die Frage nach der Integration von Tieren in die Moral oftmals mit der Frage nach Fähigkeiten oder Eigenschaften von Tieren verbunden wird:

»Immer geht es folglich darum, was Tiere haben oder nicht haben: Bewußtsein, Intentionalität, performatives Selbstverhältnis, Gedächtnis, Interessen, Individualität, Sprachbegabung, einen eigenen Willen, Bedürfnisse usw., und darum, ab wann diese »Hirnleistungen« einen moralisch relevanten Unterschied machen.«<sup>5</sup>

Ethiken, die auf die Regulierung zwischenmenschlichen Verhaltens zugeschnitten sind, haben für die Integration von Tieren einen entscheidenden Nachteil: Die Fähigkeiten, die für Menschen als Objekte der Moral in Anspruch genommen werden, lassen sich auf Tiere oftmals nicht, oder aber nur umständlich übertragen. Da Tiere bspw. keine Vernunftwesen sind, können sie in einer Vernunftmoral keine direkte Berücksichtigung erlangen. Häufig können nur unbefriedigende Zusatzkonstruktionen auf Interessen von Tieren verweisen, oder aber es werden Teile der (Begründungs-)Strukturen anthropozentrischer Theorien umstandslos adaptiert, was indes der veränderten Ausgangslage nicht gerecht wird. Bei dem Versuch der Integration von Tieren in anthropozentrische Positionen muss mit solchen argumentatorischen Problemen gerechnet werden.

Ansätze, die sich auf die Leidensfähigkeit stützen haben demgegenüber einen Vorteil: Aufgrund der direkten Ausrichtung auf das Leid gelten empfindungsfähige Tiere von Anfang an als Objekte der Moral. Ein Vorzug einer solchen pathozentrischen Argumentation liegt darin, dass sie Tiere nicht vom Menschen abgrenzt, sondern im Gegenteil versucht, beide in moralischer Hinsicht vergleichbar zu machen:

Die Fähigkeit zu leiden ist bei beiden gegeben, wenn auch in unterschiedlicher Qualität. Eine pathozentrische Tierethik kommt damit nicht in die Verlegenheit, im Nachhinein eine Kluft überbrücken zu müssen, die in anderen Ansätzen im Begründungsgang zwischen Mensch und Tier erzeugt wird. Dass Schmerzen von Menschen in der Regel als äußerst unangenehm empfunden werden und sie deshalb danach streben, so schnell wie irgend möglich wieder schmerzfrei zu sein, lässt uns intuitiv und in unmittelbarer Weise auch auf die Leidsbekundungen (zumindest höher entwickelter) Tiere reagieren. Schmerzempfindung ist zudem bei Tieren neurophysiologisch in ähnlicher Form nachweisbar wie beim Menschen. Somit gibt es auch aus empirisch-medizinischer Sicht keinen Anhaltspunkt dafür, Menschen Leidensfähigkeit zuzugestehen, hoch entwickelten Tieren aber nicht. Die Verwandtschaft von Mensch und Tier in der Leidensfähigkeit sowie die Tatsache, dass auch in einigen interpersonalen Ethiken der Leidensfähigkeit ein zentraler Stellenwert zukommt, macht die pathozentrische Begründung in der Tierethik zu einem »starken« Argument, jenseits jeder – oftmals fruchtlosen – Diskussion über tatsächliche oder vermeintliche Unterschiede:

»Schmerz ist Schmerz, wo immer er auftritt. Wenn das Unrecht, das ihr Nachbar Ihnen zufügt, sobald er Ihnen Schmerz zufügt, im Schmerz liegt, dann können wir die moralische Relevanz des Schmerzes, den der Hund verspürt, rationalerweise nicht ignorieren oder einfach abtun.«<sup>6</sup>



Als Indikator dafür, dass es sich bei dem Prinzip der Leidvermeidung um eine weit verbreitete Intuition handelt, kann auch die Tatsache gelten, dass es im Zentrum des Tierschutzgesetzes steht.<sup>7</sup> Darüber hinaus taucht der Aspekt der Leidensfähigkeit durchgängig auf, wenn man die verschiedenen tierethischen Ansätze auf ihre Begründungsbasis hin untersucht und die daraus resultierenden oder aber zusätzlich zur Geltung gebrachten Argumente betrachtet. Dass Tieren nicht »unnötig« Leid zugefügt werden soll, darüber scheinen sich die Vertreter aller Theorien einig zu sein. Welche Rolle die Leidensfähigkeit dann aber im Fortgang spielt, ist weitgehend abhängig davon, inwieweit ihr eine begründende Funktion in diesen Theorien zugewiesen wird.<sup>8</sup> Angesichts der dargestellten Problematik anthropozentrischer Bezugnahme und der demgegenüber hohen Plausibilität des pathozentrischen Arguments soll in der vorliegenden Arbeit weitgehend unabhängig von einer ethischen Theorie der anthropozentrischen Tradition die Leidensfähigkeit als Kriterium für die Integration von Tieren in die Moral herausgestellt werden. Ihre Vorzüge für diese Begründungsfunktion sollen in zweifacher Hinsicht dargelegt werden:

Zum einen werden die Vorteile des Arguments der Leidvermeidung herausgestellt, die es zum meines Erachtens plausibelsten Argument in der tierethischen Diskussion werden lassen: Konkretheit, Praktikabilität und Unmittelbarkeit. Von diesen Charakteristika her gewinnt das pathozentrische

Argument seine intuitive Plausibilität.

Zum anderen soll nachgewiesen werden, dass das pathozentrische Argument in den meisten tierethischen Positionen eine bedeutsame Rolle spielt, auch wenn jene sich explizit auf andere Begründungsbasen stützen. Dies kann als Indikator für die Bedeutsamkeit des Arguments in tierethischen Argumentationen gelten. Die Bedeutsamkeit des pathozentrischen Arguments verweist auf das zentrale Anliegen der vorliegenden Arbeit: Die Intuition der Leidvermeidung soll als Grundlage für eine Tierethik fungieren.

Die Argumentationsführung ist folgendermaßen aufgebaut: Auf die prekäre Stellung der Tiere als moralischer Objekte in modernen Ethiken wurde bereits hingewiesen: Aufgrund ihrer latenten anthropozentrischen Basis lassen sie die Integration dieser neuen Objekte der Moral zum problematischen Sonderfall werden. Im folgenden Kapitel II soll dargelegt werden, dass letztlich auch Ansätze, die sich als Opposition zu anthropozentrischen Ethiken verstehen – wenn auch negativ – auf eine anthropozentrische Basis verwiesen bleiben: Biozentrismus und Holismus gewinnen oftmals ihre Plausibilität nur in der bestimmten Negation zur dort problematisierten Anthropozentrik. In der vorliegenden Arbeit soll der Versuch unternommen werden, diese für die Grundlage einer Tierethik problematische Dichotomie mittels einer pathozentrischen Argumentation zu überwinden. Hierfür muss zunächst in Kapitel II 4 geklärt werden, worin die

Grenzen anthropozentrischer Begründungsmomente einer Tierethik liegen und ob eine Überschreitung in dem angekündigten Sinne überhaupt möglich ist.

Nach dieser Bestimmung der Ausgangslage für die Begründung einer Tierethik soll in Kapitel III anhand von drei Argumenten gezeigt werden, welche Vorteile das pathozentrische Argument für sich in Anspruch nehmen kann. Dieser Argumentation schließt sich in Kapitel IV die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer ethischen Fundierung an. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen zur Begründungsfunktion des Leidensarguments für die Grundlegung einer Tierethik soll dann in Kapitel V dessen inhaltliche Dimension diskutiert werden. Hierfür wird zunächst nach den Unterschieden zwischen Schmerz und Leid gefragt, um danach in Kapitel VI den Versuch der Darstellung einer systematischen Begründungsstruktur für eine pathozentrische Argumentation zu unternehmen. Da diese Begründungsstruktur in Natur- und Tierethiken nie in der dort dargestellten »Reinform« zu finden ist, folgt in Kapitel VII eine Untersuchung der spezifischen Funktionen der pathozentrischen Argumentation in natur- und tierethischen Ansätzen. Die in diesem Teil enthaltene Analyse wird einen großen Raum einnehmen, da das Leidensargument in den prominenten Natur- und Tierethiken sehr unterschiedlich verwendet wird. Im Anschluss an diese Analyse wird in Kapitel VIII das Ergebnis der Auseinandersetzung mit den Positionen vorge-

stellt. In Kapitel IX sollen die Grenzen der hier geführten Argumentation deutlich werden. Im abschließenden Kapitel X wird auf den realpolitischen Erfolg der Forderung nach Leidvermeidung im Tierschutzgesetz verwiesen.

Wenn in der hier vorliegenden Arbeit versucht werden soll, die pathozentrische Argumentation als Grundlegung einer Tierethik auszuweisen, so enthält diese These mehrere Implikationen: Ziel einer Grundlegung ist es, ein möglichst plausibles Argument als gut begründbaren Ausgangspunkt zu legitimieren, um daraus eine ethische Argumentation entwickeln zu können, die es erlaubt, praktische Handlungsanweisungen zu geben, die nach Möglichkeit keine weiteren Prämissen mehr benötigen. Eine solche Grundlegung müsste intuitiv plausibel, universalisierbar, klar definierbar, konsensfähig und anschlussfähig an unsere Lebenswelt sein. Damit lastet ein kaum einlösbarer Anspruch auf einem solchen Unternehmen. Im Folgenden soll zumindest der Versuch unternommen werden, den Umrissen einer pathozentrischen Grundlegung einer Tierethik die ersten Konturen zu verleihen.

## **II. Was ist »schlecht« am Anthropozentrismus?**

### **1. Zum Begriff »Anthropozentrismus«**

Wie ein Stigma haftet der Begriff »anthropozentrisch« in der tierethischen Diskussion vielen Theorien an. Explizit anthropozentrische Ansätze oder solche, denen man eine anthropozentrische Orientierung vorhält, scheinen oftmals von vornherein mit einem schwerwiegenden Makel belastet zu sein. Das meinen jedenfalls deren Kritiker.

Nun besagt der Begriff »anthropozentrisch« zunächst lediglich, dass der Mensch im Mittelpunkt steht. Es liegt bei dieser Zentrierung auf den Menschen auf der Hand, dass der Begriff für tierethische Theorien auf den ersten Blick unweigerlich eine negative Konnotation erhält. Es geht schließlich in tierethischen Überlegungen darum, den bisher als selbstverständlich erscheinenden Anspruch des Menschen auf den Status als einziges moralisches Objekt zu hinterfragen.

Eine in diesem Sinne anthropozentrische Ethik, die lediglich den Menschen als Gegenstand moralischer Berücksichtigung akzeptiert, lässt sich als »moralisch anthropozentrisch« bezeichnen. Das muss allerdings nicht bedeuten, dass Tiere hier prinzipiell von moralischer Berücksichtigung ausgeschlossen bleiben. Eine »moralisch anthropozentrische« Ethik kann, bezogen auf den Umgang mit Tieren, zu zwei Konsequenzen führen: Es bleiben Tiere entweder vom Kreis

der moralischen Objekte ausgeschlossen, sodass sie keinen Anspruch auf moralische Berücksichtigung haben. Oder aber sie erlangen über von menschlichen Interessen abgeleitete Zusatzkonstruktionen indirekt moralische Bedeutung. Da dieser Status jedoch vollständig über menschliche Interessen definiert bleibt und Tieren keinen eigenen moralischen Wert zuschreibt, gilt auch er zu Recht als »moralisch anthropozentrisch«.

Eine weitere Form des Anthropozentrismus lässt sich auf der erkenntnistheoretischen Ebene ausmachen. Noch bevor die Frage nach den Objekten der Moral gestellt wird, können tierethische Positionen als »anthropozentrisch« bezeichnet werden, da ihren Bewertungen – jenseits der normativen Privilegien des Menschen – immer der menschliche Standpunkt zugrunde liegt. Diese Form des Anthropozentrismus wird meist als »epistemischer Anthropozentrismus« bezeichnet.

Diese beiden Anthropozentrismen unterscheiden sich in kategorialer Weise voneinander. Der moralische Anthropozentrismus zielt auf den Gegenstandsbereich der Moral ab, grenzt normativ ein, wer als moralisches Objekt in Frage kommt. Dagegen verweist der epistemische Anthropozentrismus darauf, dass sich Menschen die Welt nur in ihren Begriffen erschließen können und damit der menschliche Standpunkt immer mitbestimmend ist. In dieser Hinsicht bleibt der epistemische Anthropozentrismus als unhinter-

gehbare Tatsache, als unablösbarer Bestandteil jeder ethischen Theorie immanent.

## **2. Das Verhältnis zwischen epistemischem und moralischem Anthropozentrismus: Trennung von Untrennbarem**

Diese Unhintergebarkeit des epistemischen Anthropozentrismus wird nicht immer grundsätzlich akzeptiert. Selbst Theoretiker, die prinzipiell die Unhintergebarkeit des epistemischen Anthropozentrismus anerkennen, fallen in bestimmten Situationen hinter ihren eigenen Grundsatz zurück:

»Der epistemische Anthropozentrismus betont die Tatsache, daß der Mensch sich die Welt nur in menschlichen Begriffen erschließen kann, daß der menschliche Standpunkt mitkonstitutiv ist für unser Bild der Welt. Nicht viele Ökophilosophen widersprechen diesen allgemeinen Sätzen, die Geister scheiden sich aber, wenn genauer spezifiziert wird, was diese allgemeinen Sätze nach sich ziehen. Einspruch erhoben wird mitunter schon gegen die folgende noch nicht sehr weitreichende These: Da sich der Mensch die Welt nur in seinen Begriffen erschließen kann, muß der Gebrauch dieser Begriffe an Kriterien geknüpft sein, die Menschen erkennen können, und es ist daher zum Beispiel sinnlos darüber zu spekulieren, ob Tiere, Pflanzen oder gar Steine, die in ihrem Verhalten, ihrem Körperbau etc. nichts aufweisen, was die menschlichen Kriterien dafür, anderen Menschen »Leiden« zuzuschreiben (etwa Stöhnen, Zittern, Sich-Krümmen, Weinen, Klagen oder Nervenreizungen) erfüllt, nicht vielleicht doch leiden, nur nicht im menschlichen Sinn und nicht von Menschen erkennbar.«<sup>9</sup>

Die Anerkennung der Unhintergebarkeit des epistemischen Anthropozentrismus wird damit in dem Moment problematisch, in dem aus ihr direkt ein moralischer Anthropozentrismus zu folgen scheint. Wird dieser Zusammenhang von den Kritikern so formuliert, dann ist dagegen recht leicht die Vermischung von analytisch Trennbarem anzuführen: Aus dem epistemischen Anthropozentrismus lässt sich nicht auf einen moralischen schließen. Gorke schreibt:

»Eine Sonderstellung des Menschen in *erkenntnistheoretischer* Hinsicht, also sein Status als einzig bekanntes moralisches *Subjekt* (moral agent), ist nicht *von vornherein* ein Argument für eine Sonderstellung in *ethischer* Hinsicht, also für den Status als einziges moralisches *Objekt* (moral patient).«<sup>10</sup>

Dennoch ist der Einwand derjenigen verständlich, die zwar den epistemischen Anthropozentrismus als unhintergebar anerkennen, in den praktischen Konsequenzen aber dennoch versuchen, ihn zu überwinden. Die Befürchtung, dass aus dem epistemischen Anthropozentrismus automatisch ein moralischer geschlossen wird, ist deshalb berechtigt, weil die beiden Anthropozentrismen in Beziehung zueinander stehen. Deutlich wird dies in Gorkes Formulierung »nicht *von vornherein*«, mit der er zugleich eine wenn auch noch undefinierte Beziehung der beiden Formen des Anthropozentrismus einräumt. Mag auch die Sonderstellung in erkenntnistheoretischer Hinsicht und die Tatsache, dass die Möglichkeit einer ethischen Verantwortlichkeit allein an den Menschen gekop-



pelt bleibt, nicht Grund genug dafür sein, nur die *Subjekte* der Moral auch als *Objekte* anzuerkennen, so verweist Gorkes einschränkende Formulierung indirekt doch auf einen zentralen Punkt: In der tierethischen Debatte geht es letztlich immer um Fähigkeiten oder Eigenschaften von Tieren, wenn darüber nachgedacht wird, wem der Status eines moralischen Objekts zugesprochen werden soll. Diese Frage nach den Fähigkeiten verlangt nach einem Maßstab. Wenn es nun aber darum geht, welche Fähigkeiten Tiere besitzen sollen, damit sie in den Kreis der moralischen Objekte aufgenommen werden können, so fällt auf, dass ihre Fähigkeiten oder Eigenschaften immer in Relation zu denselben Fähigkeiten oder Eigenschaften beim Menschen gesetzt werden: Erstens werden nur Fähigkeiten oder Eigenschaften ins Visier genommen, über die auch der Mensch verfügt (bspw. Leidenschaft, Lebendigkeit, Vernunftfähigkeit, etc.), und zweitens werden diese dann anhand der Wertschätzung ausgerichtet, die Menschen diesen Fähigkeiten und Eigenschaften an sich selbst beimessen: Die Vernunftfähigkeit bspw. als *Differentia specifica* des Menschen wird immer wieder hervorgehoben. Demgegenüber wird etwa der Instinkt von Tieren eher als mangelhafter Modus der Vernunftfähigkeit betrachtet, der nicht für eine analoge ethische Berücksichtigung des instinktfähigen Tieres ausreicht.

Wenn man das Verhältnis von epistemischem und moralischem Anthropozentrismus vor diesem Hintergrund be-

trachtet, wird deutlich, dass der moralische Anthropozentrismus streng genommen als das Ergebnis der radikalsten Form dieses Abgleichs von Fähigkeiten und Eigenschaften verstanden werden kann.<sup>11</sup> Demgegenüber ließe sich als die schwächste Form eines Abgleichs von Fähigkeiten und Eigenschaften die holistische Position anführen, bei der das Kriterium für moralische Berücksichtigung allein die Voraussetzung ist, natürliche Entität zu sein. Neben dem Menschen trifft diese Voraussetzung noch auf sehr viele andere Entitäten zu, d.h., dass in holistischen Positionen weitestgehend von den Fähigkeiten und Eigenschaften des Menschen abstrahiert wird.<sup>12</sup>

Als analytische Trennung hat sich die Differenzierung zwischen epistemischem und moralischem Anthropozentrismus damit als sehr hilfreich erwiesen. Ohne diese wäre die vorausgehende Diskussion über das Verhältnis epistemischer und ethischer Komponenten bei der Bestimmung moralisch relevanter Fähigkeiten und Eigenschaften nicht möglich gewesen. Gleichzeitig scheint aber aus der Diskussion dieses Verhältnisses der beiden Anthropozentrismen auch genau das Gegenteil zu folgen: Die analytische Trennung erweist sich als künstlich und dem Gegenstand nicht angemessen, sobald man versucht, sie auf den konkreten Einzelfall anzuwenden. Bei jeder Frage nach der Relevanz einer Fähigkeit oder Eigenschaft – und diese Frage dominiert nun einmal die tierethische Diskussion – müsste dann eine kaum abschließ-

bare Analyse ansetzen: Ist diese Entscheidung für die Relevanz einer bestimmten Fähigkeit nun allein Folge einer erkenntnistheoretischen Voraussetzung, oder ist mit der Frage danach schon eine moralische Bewertung vorweggenommen?

Auf der Grundlage dieses prekären Verhältnisses von begriffsanalytischem Sinn und gleichzeitigem Unsinn der Trennung von epistemischem und moralischem Anthropozentrismus im Einzelfall, ist die Frage zu stellen, welche Rolle dieser Begriffsunterscheidung nun in der tierethischen Diskussion zukommen sollte. Der Verweis auf den epistemischen Anthropozentrismus, als Kritik daran, dass alle tierethischen Positionen in dieser Hinsicht anthropozentrisch seien, ist zwar richtig, er läuft jedoch als Kritik ins Leere. Wenn man den epistemischen Anthropozentrismus nämlich in radikaler Weise als unhintergebar akzeptiert, hebt er sich selbst auf, indem er zu einer fast trivialen Tatsache zusammenschrumpft. Ist das einmal anerkannt, macht es im Rahmen einer tierethischen Theorie wenig Sinn, immer wieder auf die erkenntnistheoretische Gebundenheit des Menschen zu verweisen.

Eine Tierethik wird im epistemischen Sinne unweigerlich anthropozentrisch bleiben. Die Frage, welche Argumente diesem Faktum am ehesten Rechnung tragen können, ist damit ebenso unweigerlich eng mit diesen epistemischen Voraussetzungen verwoben.

### **3. Physiozentrismus: eine weiche Anthropozentrik**

Dem moralischen Anthropozentrismus, der Tiere als Objekte der Moral entweder gänzlich ausschließt oder aber nur indirekt über die menschlichen Interessen integriert, werden in der tierethischen Diskussion als Opposition physiozentrische Positionen gegenübergestellt:

»Auf die Frage nach dem moralischen Wert der Natur gibt es, grob gesagt, zwei Antworten: Entweder hat die Natur keinen eigenen moralischen Wert und ist nur für den Menschen da (= *Anthropozentrismus*, von griech. »anthropos« = Mensch), oder sie hat einen eigenen moralischen Wert, und der Mensch muß auf sie Rücksicht um ihrer selbst Willen nehmen (= *Physiozentrismus*, von griech. »physis« = Natur).«<sup>13</sup>

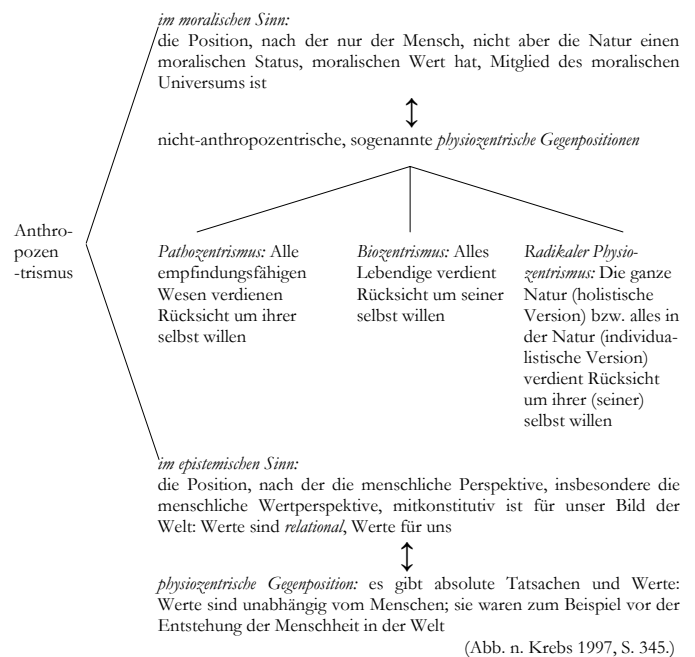
Unter die Kategorie »Physiozentrismus« werden gemeinhin drei unterschiedliche Formen subsumiert: die pathozentrische, die allen empfindungsfähigen Wesen einen eigenen moralischen Wert zuspricht, die biozentrische, die in allem Lebendigen einen moralischen Wert sieht, und zuletzt die umfassende holistische Ausrichtung, die allen natürlichen Entitäten einen moralischen Wert zugesteht. Diese drei physiozentrischen Positionen nehmen für sich jeweils eine spezifische Fähigkeit oder Eigenschaft als Argument für die moralische Berücksichtigung in Anspruch.

Der von Krebs angeführte Oberbegriff des Physiozentrismus wird dabei sehr weit gefasst, denn wie der Begriff besagt soll nun die »Natur« als Gegensatz zum Menschen im

Zentrum der Moral stehen. Betrachtet man jedoch die drei auf unterschiedliche Fähigkeiten und Eigenschaften rekurrenden »Zentrismen«, so fällt auf, dass dieser Oberbegriff in seiner vollen Dimension allenfalls mit dem Anspruch des Holismus deckungsgleich ist, da dieser beansprucht, *allen* natürlichen Entitäten moralischen Respekt zu zollen. Vermutlich bezeichnet Krebs auch deswegen den Holismus als radikalen Physiozentrismus. Die Verwendung des Begriffs »Physiozentrismus« für die Begriffe des Biozentrismus und Pathozentrismus bleibt dagegen eher verkürzt: Natur ist in biozentrischer Hinsicht lediglich als »alles, was lebt« definiert und bei der pathozentrischen Ausrichtung als »alles, was leiden kann«. In dieser Hinsicht konsequenter verwendet Gorke den Begriff »Physiozentrismus« nicht als Oberbegriff für den Biozentrismus, Pathozentrismus und Holismus, sondern lediglich synonym zum Begriff des »Holismus«. <sup>14</sup>

Die oben angeführte Eingrenzung der beiden Objektbereiche der Moral bei Krebs, Anthropozentrismus und Physiozentrismus, erfordert eine Trennung von Mensch und Natur. Dieser Trennung liegt ein bestimmtes Naturverständnis zugrunde: »Natur« definiert Krebs als *»dasjenige in unserer Welt, das nicht vom Menschen gemacht wurde, sondern das (weitestgehend) aus sich selbst entstanden ist, neu entsteht und sich verändert (so wie Tiere, Pflanzen, Steine, Flüsse, Berge und Planeten)«*.<sup>15</sup> Als Gegenbegriff zur Natur sei der Begriff des Artefaktes zu verstehen: »Beispiele für Artefakte sind Möbel,

Autos, Statuen.«<sup>16</sup> Gemäß dieser Definition von Natur und ihrem Gegenbegriff lässt sich das Kulturwesen Mensch nicht eindeutig einer Kategorie zuordnen: »Denn auch den Menschen ist einiges eigen, was nicht von ihnen gemacht wurde, zum Beispiel ein Großteil ihrer Leiblichkeit und Emotionalität.«<sup>17</sup> Der Mensch hat damit eine »Zwitterstellung« inne. Er ist weder als reines Naturwesen noch als reines Kulturwesen zu betrachten. Je nachdem, wie weit der Naturbegriff gefasst wird, lassen sich so Argumente dafür finden, den Menschen weitestgehend als Naturwesen anzusehen oder aber ihn eher als Kulturwesen zu begreifen. Unabhängig davon, wie das Ergebnis einer konkreten graduellen Zuordnung des Menschen zwischen den Polen Natur und Kultur ausfällt, wird der Mensch in systematischen Übersichten üblicherweise der gesamten Natur gegenübergestellt, so wie das auch in dem auf der nächsten Seite abgebildeten Schema natur- und tierethischer Theorien von Krebs der Fall ist:<sup>18</sup>



In der angeführten Skizze gibt Krebs nicht nur einen Überblick über die in der Natur- und Tierethik dominanten Argumentationen, sondern sie thematisiert auch die ihnen zugrunde liegenden erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Das Schema soll deswegen als Ausgangspunkt dafür dienen, die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zu verdeutlichen, die meiner pathozentrischen Argumentation zugrunde liegt. Als Ergebnis dieser Auseinandersetzung soll

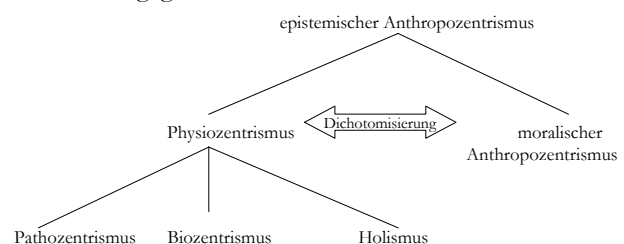
ein Schema entwickelt werden, welches im Gegensatz zu demjenigen von Krebs nicht den Anspruch erhebt, einen Überblick über die gängigen Theorien zu verschaffen. Vielmehr soll das dann zu entwickelnde Schema den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt dieser Arbeit darlegen.

Dem Anthropozentrismus wird im Schema von Krebs eine zentrale Position zugewiesen. Von ihm gehen zwei Linien aus, von denen die nach oben gerichtete auf einen Anthropozentrismus moralischer Art verweist, derjenigen Position, der zufolge nur dem Menschen, nicht aber anderen Entitäten der Natur ein moralischer Status zukommt. Die zweite, nach unten gerichtete Linie verweist auf einen Anthropozentrismus epistemischer Art, dem zufolge Werte relational sind, d.h. die menschliche Perspektive immer mitkonstitutiv für das Bild der Welt ist. Unter den Oberbegriff »Anthropozentrismus« kann damit bei Krebs sowohl seine moralische als auch seine epistemische Ausprägung fallen. Bei dieser Form der terminologischen Ausdifferenzierung gerät leicht aus dem Blick, dass die beiden Formen des Anthropozentrismus in der Sache keine sich ausschließenden Kategorien bilden, sondern dass vielmehr einem moralischen Anthropozentrismus notwendig eine wie auch immer geartete erkenntnistheoretische Perspektive zugrunde liegt. Demgegenüber benennt der Begriff des epistemischen Anthropozentrismus zunächst nur Grundbedingungen der Erkenntnis, er impliziert indes noch keine normativen Konsequenzen.



Dem epistemischen Anthropozentrismus ist in dem Schema eine physiozentrische Position gegenübergestellt. Der so genannte epistemische Wertphysiozentrismus geht davon aus, dass es absolute Tatsachen und Werte gibt, die unabhängig von einer menschlichen Wertperspektive existieren und bereits vor der Entstehung des Menschen in der Welt waren. Dieser Standpunkt des epistemischen Wertphysiozentrismus soll bei meinen Ausführungen keine Berücksichtigung finden, da er mit schwer nachvollziehbaren metaphysischen Annahmen belastet ist.

Da, wie bereits ausgeführt, der epistemische Anthropozentrismus als unhintergebar Erkenntnishorizont vorausgesetzt werden muss, lässt sich nun in einem ersten Schritt ein neues Schema entwerfen. Das im Folgenden angeführte Schema soll diese erkenntnistheoretische Voraussetzung verdeutlichen. Ausgehend von einem unhintergebaren epistemischen Anthropozentrismus stehen sich zunächst der moralische Anthropozentrismus und die physiozentrischen Positionen gegenüber:



In diesem Schema bleibt mit der Gegenüberstellung der physiozentrischen Positionen einerseits und dem moralischen Anthropozentrismus andererseits die Möglichkeit bestehen, in alte Subsumtionsschemata zu verfallen und die Mensch-Natur-Dichotomisierung fortzuschreiben. Was lässt nun aber die Gegenüberstellung von Mensch und Natur problematisch werden? Eine trennscharfe Abgrenzung ist genau genommen nicht möglich, weil der Mensch selbst natürliche Anteile besitzt und zugleich aber auch als Teil der Natur begriffen werden kann. Die Konsequenz einer solchen Trennung ist ein bestimmtes, eingeschränktes Naturverständnis, in dem der Mensch ausgeklammert und einer nicht-menschlichen »Natur« isoliert gegenübergestellt wird. Erst durch diese Ausklammerung der natürlichen Anteile des Menschen ist diese scheinbar ausschließende Opposition zwischen den Kategorien des Physiozentrismus und des Anthropozentrismus möglich.

Um Klarheit darüber zu gewinnen, welche Konsequenzen eine solche Gegenüberstellung hat, ist es sinnvoll, zunächst daran zu erinnern, welche Funktion sie haben soll. Die beiden Kategorien Physiozentrismus und Anthropozentrismus sollen den Objektbereich der Moral eingrenzen. Sie sollen begrifflich festlegen, welche Entitäten als Objekte der Moral anerkannt werden bzw. welche Eigenschaften Entitäten aufweisen sollen.<sup>19</sup> Dieser Funktion werden beide Kategorien nicht gerecht. So lässt der Anthropozentrismus durchaus

Tiere als Objekte der Moral zu, wenngleich nur vermittelt über die Interessen des Menschen. Hier ließe sich einwenden, dass der Begriff des Zentrismus ja nur darauf abziele, welche Entitäten/Eigenschaften im Mittelpunkt stünden, und dass dies durchaus »Randpositionen« zuließe. Dem ist aber entgegenzuhalten, dass die These eines starken Zentrismus lediglich beim Anthropozentrismus zutrifft. Die physiozentrischen Positionen, die ja ohnehin zunächst einmal nur moralisch relevante Eigenschaften benennen, können für sich nicht in Anspruch nehmen, dass diesen Eigenschaften in der Praxis eine so hohe Priorität eingeräumt wird, wie es ihre jeweilige Position (Pathozentrismus, Biozentrismus, Holismus) suggeriert. Auf der Ebene moralischer Argumentation erweist sich diese Dichotomisierung vor dem Hintergrund der Einsicht von der Unhintergebarkeit des epistemischen Anthropozentrismus als »künstlich«. In kaum einer physiozentrischen Position gelingt es einem Naturethiker, in den praktischen Konsequenzen seiner Theorie diese Trennung von Mensch und Natur und ihre isolierte Bewertung bzw. Abwägung gegeneinander aufrechtzuerhalten. So etwa, wenn einerseits im Biozentrismus von Albert Schweitzer theoretisch allem Leben gleicher Wert zukommen soll und sich Schweitzer dementsprechend als Mörder von Bakterien fühlt, wenn er Antibiotika einnimmt. Mit dem Entschluss, eine für den menschlichen Organismus lebensbedrohliche Krankheit zu bekämpfen, hat er andererseits aber mit der Einnahme der

Medikamente in praktischer Hinsicht bereits darüber entschieden, dass dem einen menschlichen Organismus gegenüber den tausenden Bakterien eine Vorrangstellung einzuräumen ist.

Auch wird in kaum einer physiozentrischen Ethik der Versuch unternommen, Tieren in praktischer Hinsicht eine ähnlich exponierte Stellung einzuräumen, wie sie für den Menschen aus moralisch anthropozentrischen Ansätzen resultiert. Ein solcher Versuch würde allen unseren Intuitionen widersprechen. Welcher Vertreter einer physiozentrischen Position wäre bereit, in dilemmatischen Situationen zugunsten anderer lebender Entitäten den Tod von Menschen in Kauf zu nehmen? Mit welchen Reaktionen man rechnen muss, sollte man menschliches Leben in Ausnahmefällen dennoch zur Disposition stellen, zeigen die Erfahrungen Peter Singers. Weil er die aktive Euthanasie bei schwerstbehinderten Säuglingen befürwortete, wurden seine Vorlesungen in Deutschland von Protesten begleitet, boykottiert oder sogar vollständig abgesagt.<sup>20</sup> Singer ist gleichzeitig als Ethiker bekannt, der weitgehende Rechte für Menschenaffen einfordert. Er hat mit solchen Überlegungen bewusst die Speziesgrenze zwischen Mensch und Tier überschritten und so einen Tabubruch begangen, indem er damit zugleich die Position des Menschen in der Moral relativierte, seinen grundsätzlichen Sonderstatus infrage stellte. Damit hat Singer – anders als die meisten Vertreter physiozentrischer Positio-

nen, die nur abstrakt eine Form der Gleichbehandlung menschlicher und nicht-menschlicher Lebewesen fordern – die herkömmliche moralische Sonderstellung des Menschen untergraben. Singers Position lässt damit eine Vorstellung vom »Ideal« eines praktischen Physiozentrismus erahnen: eine Moral jenseits der offensichtlich anthropozentrischen Rücksichtnahme auf die Natur.

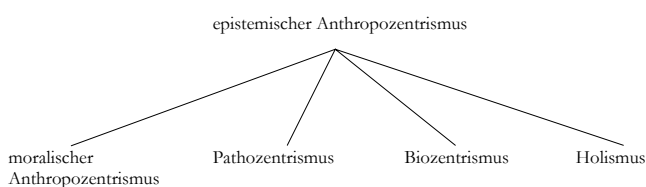
Die »Künstlichkeit« einer Dichotomisierung der beiden Objektbereiche Mensch und Natur zeigt sich auch an der vermeintlich ausgeblendeten Sonderstellung des Menschen als moralisches Subjekt. Auch in physiozentrischen Positionen bleibt die exponierte Stellung des Menschen als moralisches Subjekt erhalten. Das mag nun eine fast triviale Zustandsbeschreibung sein, dennoch halte ich sie für wesentlich. Sie scheint mir verantwortlich dafür, dass physiozentrische Ansätze weit weniger physiozentrisch sind, als ihre ausdrückliche Gegenüberstellung zum Anthropozentrismus den Eindruck erweckt. Da der moralische Sonderstatus des Menschen auch in physiozentrischen Positionen weitgehend unhinterfragt übernommen wird, behalten Pathozentrismus, Biozentrismus und Holismus – wenn sie sich nicht mit radikalen, kontraintuitiven Forderungen selbst aus dem Diskurs ausschließen wollen – letztlich einen »anthropozentrischen« Kern. Dieser ist sowohl darin zu sehen, dass Menschen in physiozentrischen Positionen nicht nur als moralische Subjekte, sondern auch als moralische Objekte eine bevorzugte

Stellung haben, als auch darin, dass sie die Kriterien benennen, die in den physiozentrischen Positionen ihren Ausdruck finden. In dieser Diskussion der Eigenschaften wird wieder die Verflochtenheit mit der menschlichen Perspektive deutlich. Bei der Frage, welche Eigenschaften Tiere als Objekte der Moral aufweisen sollten, geht es dann doch immer wieder um Eigenschaften, die auch für unser Leben einen nicht unwesentlichen Stellenwert haben. Die Argumentation dreht sich im Kreis: Die Physiozentristen sind letztlich auch wieder bei der Beschreibung von besonderen Fähigkeiten und Eigenschaften angelangt, die sie vordem immer als abzulehnende Anthropozentrik kritisierten. Damit konnten die Physiozentristen dem latenten epistemischen Anthropozentrismus nicht entkommen. Deutlich wird vielmehr das Doppelböckige physiozentrischer Moralkonzeptionen. Es setzen sich wieder getrennte Maßstäbe einer Moral für Menschen und einer für nicht-menschliche Entitäten durch.<sup>21</sup>

Vor dem Hintergrund der Unhintergebarkeit des Anthropozentrismus, ist die Ambivalenz nur konsequenter Ausdruck der Doppelstellung des Menschen in der Natur und in der Folge auch in der Naturethik. Die Forderung von Physiozentristen, gegen eine anthropozentrische Perspektivierung naturethischer Fragestellungen vorzugehen, gerät notwendig in einen Widerspruch, da sie sich hierbei einerseits auf den Menschen als Naturwesen berufen und andererseits auf ihn als – automatisch hervorgehobenes – Vernunftwesen:

»Zugrunde liegt dieser Forderung ja *einerseits* das nachdrückliche Insistieren auf die Naturhaftigkeit des Menschen: der Mensch ist Teil der Natur und er *soll* sich daher auch als ein solcher begreifen und sein Selbstbild eines bevorrechteten Wesens aufgeben. Ziel dieser Besinnung auf die eigene Naturhaftigkeit ist die weltanschauliche Absicherung einer umfassenden Rücksichtnahme auf und eines schonenden Umgangs mit der Natur. Nun haben wir aber gesehen, daß ein solches Verhalten eben nicht unbedingt »natürlich« ist: Organismen sind von der Natur auf die Maximierung der eigenen Nachkommen programmiert, nicht auf die Erhaltung ihrer eigenen Art, geschweige denn auf einen rücksichtsvollen Umgang mit der Umwelt. Auch wenn man keiner vulgärdarwinistischen Verabsolutierung des »Kampfes ums Dasein« folgen will, wird man doch nicht übersehen können, daß das Naturbild der ökologischen Ethik allzu harmonistisch ist. Kein Fuchs achtet die »Rechte« der Hasen, kein Hase übt sich im »Respekt« vor den Lebensinteressen der Gräser und Kräuter und auch diese wiederum behandeln den Boden, auf dem sie wachsen, ausschließlich als Ressource. Der Umgang der Organismen mit ihrer Umwelt erfolgt ausschließlich in der Perspektive ihres je eigenen Überlebens- und Fortpflanzungsinteresses, wobei dieses Artinteresse (ähnlich wie vom Menschen) durchaus kurzfristig und opportunistisch verfolgt wird, manchmal mit langfristig eintretenden Selbstschädigungen bis hin zur Selbsterstörung. [...] So sehr die ökologische Ethik daher einerseits die Naturhaftigkeit der Menschen betont, so sehr setzt die Verwirklichung ihres Postulates *andererseits* voraus, daß der Mensch eben nicht das ist, als was er sich begreifen soll: ein Naturwesen unter anderen. Wäre der Mensch tatsächlich ein bloßes Naturwesen, so könnte von ihm kein anderes Verhalten erwartet werden als die exponentielle Vermehrung seiner Artgenossen und die Überbeanspruchung seiner natürlichen Lebensgrundlagen mit der absehbaren Konsequenz einer globalen Katastrophe. Die Aufforderung, die anthropozentrische Perspektive zu verlassen und die (gleichen) Rechte anderer Naturwesen anzuerkennen und zur Maßgabe des eigenen Handelns werden zu lassen, macht Sinn nur als ein Appell an die Vernunft und/oder Moral des Menschen und unterstellt damit genau jene Sonderstellung in der Natur, gegen die sie polemisiert.«<sup>22</sup>

Dieser Argumentation folgend ist eine dichotomische Gegenüberstellung zwischen Physiozentrismus und Anthropozentrismus nicht mehr möglich. Vielmehr erscheinen dann die verschiedenen physiozentrischen Positionen nur noch als verschiedene, graduelle Abstufungen auf der Grundlage des epistemischen Anthropozentrismus. Dabei markiert der moralische Anthropozentrismus in tierethischer Hinsicht gewissermaßen den »Nullpunkt«: Tiere sollen nicht moralisch berücksichtigt werden, oder wenn, dann nur insoweit es im Interesse der Menschen ist. Pathozentrismus, Biozentrismus und Holismus plädieren demgegenüber mit ihren je eigenen Argumenten für eine unterschiedlich weitreichende Integration bzw. Berücksichtigung. Da der von Krebs verwendete Oberbegriff des Physiozentrismus sich für die hier verfolgte Argumentation damit als wenig aussagekräftiger Begriff für drei sehr verschiedene unter ihn subsumierte Positionen erweist, lässt sich das vorherige Schema ohne erheblichen Informationsverlust auf der Systematisierungsebene noch weiter vereinfachen: Aus dem epistemischen Anthropozentrismus gehen dann auf gleicher Ebene der moralische Anthropozentrismus, Pathozentrismus, Biozentrismus und Holismus hervor:





Vor allem Vertreter holistischer Positionen würden die erkenntnistheoretische Grundlage diese Schemas für ihre Positionen ablehnen. In Kapitel VII, in dem einzelne Positionen auf ihren »pathozentrischen Gehalt« hin untersucht werden, wird jedoch deutlich werden, dass auch die holistische Position viel stärker als beabsichtigt an die menschliche Perspektive gebunden bleibt und somit aus einem epistemischen Anthropozentrismus hervorgeht.

Wenn diese Vorstellung des Menschen als Naturwesen einerseits und als der Natur enthobenes moralisches Wesens andererseits nun aber so offensichtlich widersprüchlich ist, warum wird dieser Widerspruch dann zumeist nicht gesehen oder aber fraglos akzeptiert? Dass die Gegenüberstellung von Mensch und Natur so plausibel erscheint liegt vermutlich vor allem erneut in der Sonderstellung des Menschen begründet, seinem Status, als einziger Subjekt der Moral sein zu können. Aufgrund dieser offensichtlichen Differenz des in moralischer Hinsicht handelnden Menschen einerseits und der demgegenüber passiven Natur andererseits erscheint die Unterscheidung zwischen Mensch und Natur als grundlegende Kategorisierung hinreichend gerechtfertigt. Dabei wird oftmals nicht hinterfragt, ob die Sonderstellung des Menschen hinsichtlich der moralischen Handlungsfähigkeit (Subjekt der Moral) in einem logischen Zusammenhang steht zu seinem Status hinsichtlich der moralischen Berücksichtigung (Objekt der Moral). Dieser »Kurzschluss« erscheint vor dem

Hintergrund des vorher Diskutierten vielmehr als eine besondere Spielart der Fähigkeiten-Diskussion, als Frage nach dem Vermögen, moralisches Subjekt oder *nur* moralisches Objekt sein zu können. Die Fähigkeit, moralisches Subjekt sein zu können, ist wohl an die Vernunftfähigkeit gebunden. Aus eben diesem Zusammenhang wird oftmals fälschlich gefolgert, dass nur moralisches Objekt sein könne, wer auch moralisches Subjekt sein kann.<sup>23</sup> Hiergegen ist allerdings schon oft Einspruch erhoben worden:

»Von der Frage, ob nichtmenschliche Entitäten moralische bzw. ethische Berücksichtigung verdienen (Betrachtung der fraglichen Entität als ›Moral subject‹ bzw. ›Moral patient‹), ist die Frage nach der moralischen bzw. ethischen Verantwortlichkeit (Betrachtung der fraglichen Entität als ›Moral agent‹) logisch unabhängig und deshalb strikt zu trennen.«<sup>24</sup>

Spätestens bei der Frage nach den konkreten Kriterien einer moralischen Berücksichtigung ist die für diese logische Unabhängigkeit der beiden Fragen notwendige Abstraktionsleistung kaum noch zu erbringen, wenn es nicht zu den oben beschriebenen kontraintuitiven Konsequenzen kommen soll, die als ethische Maximen aus »humaner« Sicht<sup>25</sup> nicht vertretbar scheinen. In der argumentatorischen Praxis durchzieht daher dieser Dualismus von Mensch und Natur als latente Trennung die ethischen Ansätze mit folgenschweren Konsequenzen: Aus dem Blick gerät, dass in physiozentrischen Ansätzen der Mensch weiterhin seine Sonderstellung

beibehält, und zwar in doppelter Hinsicht: Als moralisches Objekt gilt für ihn implizit immer eine Art »Exklusiv-Moral«, als moralisches Subjekt entscheidet er zudem über den Status der verschiedenen Objekte der Moral.<sup>26</sup> In der Folge kann die Kategorisierung von Anthropozentrismus versus Physiozentrismus nicht mehr trennscharf sein: Der exklusive moralische Status, den Menschen in einem anthropozentrischen Ansatz genießen, lässt sich kaum mit der relativ »schwachen« moralischen Berücksichtigung von Tieren/Natur bei physiozentrismen Ansätzen vergleichen. Eine Gegenüberstellung der beiden Kategorien »Mensch« und »Natur« legt indessen fortwährend die prinzipielle Möglichkeit einer solchen Gleichwertigkeit nahe.

Eine in dieser Hinsicht aufgeklärte tierethische Position, die um die Unhintergebarkeit des epistemischen Anthropozentrismus weiß, wird ihr Augenmerk daher immer auf ihren Maßstab richten müssen. Die Wahl eines Maßstabes wird somit beim Entwurf tierethischer Theorien zum normativ neuralgischen Punkt. Sie provoziert die Frage, *wie viel* Anthropozentrik<sup>27</sup> eine ethische Theorie verträgt, bzw. sogar benötigt.

#### **4. Anthropozentrismus in der Tierethik: notwendig, überflüssig – oder beides?**

Die vorausgehenden Überlegungen haben gezeigt, dass der Einfluss menschlicher Bewertung weit über die Positionen hinausreicht, die gemeinhin als Anthropozentrismus gekennzeichnet werden. Das üblicherweise verwendete Raster von Anthropozentrismus einerseits und Physiozentrismus andererseits markiert keine so eindeutigen Kategorien, wie es auf den ersten Blick erscheint.

Die Begriffe Anthropozentrismus, Biozentrismus, Pathozentrismus und Holismus sollen den Gegenstandsbereich der Moral eingrenzen, sollen benennen, welche Entitäten als moralisch relevant anzusehen sind. Diese Kategorien sind nicht klar zu trennen: Entgegen dem ersten Anschein ihres Begriffs lassen viele anthropozentrischen Ansätze auch Tiere als »Objekte der Moral« zu, wenngleich ihr moralischer Status dort vollständig über den menschlichen Nutzen definiert bleibt. Die als Opposition zum Anthropozentrismus gedachten physiozentrischen Positionen unterliegen wiederum gravierenden anthropozentrischen Einflüssen, wie an der Auswahl ihrer jeweiligen Kategorien (Lebendigkeit oder Empfindungsfähigkeit bzw. Leidensfähigkeit) kenntlich wird. Die holistischen Positionen bilden hier insofern eine Ausnahme, als ihr Objektbereich so weit gefasst ist, dass der Nachweis eines Bedeutungszusammenhanges mittels Analogiebildung

zur interpersonalen Ethik als recht konstruiert erschiene. Das liegt darin begründet, dass die holistischen Positionen darauf abzielen, eben jenen anthropozentrischen Einflüssen auszuweichen, die dem Biozentrismus und dem Pathozentrismus in ihrer Kriterienauswahl immanent sind. Auch wenn sich holistische Positionen durch das Diffuse des weit gefassten Kriteriums »natürliche Entität« vor anthropozentrischen Einflüssen gefeit sehen, verschwinden doch anthropozentrische Einflüsse auch dann nicht, wenn ihr Gegenstandsbe- reich der Moral weit gefasst ist.<sup>28</sup>

In allen physiozentrischen Positionen sind damit immer bereits Vorentscheidungen getroffen. Ob Leidenschaft, die Eigenschaft zu leben oder die Tatsache, eine natürliche Entität zu sein: Alle diese Kriterien sind nicht nur von Men- schen ausgewählt, sondern sie stehen in direktem Bezug zum anthropozentrischen Wertekatalog und bewahren so ihre Plausibilität auch als Argumente einer Tierethik. Die Kategorisierung von tierethischen Positionen unter die Begriffe Anthropozentrismus oder Physiozentrismus muss daher nicht als trennscharfe Zuordnung begriffen werden, sondern vielmehr als graduelle Abstufung von »Anthroporelativität«.<sup>29</sup> Beim Versuch, Akzeptanz für die tierethische Argu- mentation und die abgeleiteten Handlungsmaximen herzu- stellen, kommt der Lebensnähe der Kriterien und dem damit verbundenen Erfahrungsgehalt zentrale Bedeutung zu. In diesem Sinne muss eine Tierethik anthropozentrisch sein.

### **III. Drei Argumente für die pathozentrische Grundlegung einer Tierethik**

Eine pathozentrische Argumentation, so meine These, kann mindestens drei Eigenschaften für sich in Anspruch nehmen, die sie in der tierethischen Debatte vor anderen Begründungsansätzen auszeichnet: die auf Individualität und Personalität bezogene *Konkretheit* des Arguments, die *Praktikabilität* hinsichtlich der Möglichkeiten zur Formulierung von konkreten Handlungsmaximen sowie schließlich die *Unmittelbarkeit* und lebensweltlich-intuitive Verankerung. Diese drei Aspekte sollen nun gesondert herausgestellt werden:

#### **1. Konkretheit: Personalität und Individualität von Objekten der Moral**

Vom Leiden werden wir unmittelbar affiziert. Diese spezifische Konkretheit des Leidens wird auch deutlich an ihrem Gegenstück: der unbeteiligten Rede vom Leiden. Das schale Gefühl, das uns befällt, wenn wir in Sonntagsreden in abstrakter und unemotionaler Weise vom »Leiden der Welt« zu hören bekommen, ist eine reflexartige Reaktion auf die ursprüngliche Intuition: Das unmittelbare Wissen um das spezifische Gefühl von Leid und die Unzulänglichkeit solcher Versuche zu sprachlicher Abstraktion werden wiederum als Differenz erfahrbar.

Ein weiteres Beispiel für solche Abstraktion ist das prob-

lematische Absehen vom Individuum. Das Konkrete der Leidensfähigkeit bleibt immer an ein Individuum rückgebunden. In tierethischen Theorien, die sich nicht auf das pathozentrische Argument stützen, wird dies oftmals in den Hintergrund gedrängt, so etwa wenn vom Artenschutz die Rede ist. Gerade biozentrische oder holistische Ansätze zum Artenschutz entbehren diese unmittelbare intuitive Plausibilität. Indem von Arten und nicht mehr vom konkreten Individuum, das leidet, gehandelt wird, verliert eine solche Argumentation die Bodenhaftung im Unterschied zur pathozentrischen Grundlegung: In einer pathozentrisch orientierten Tierethik wird es immer um das konkrete Individuum gehen.

## **2. Praktikabilität: das geschlichtete Theorie-Praxis-Verhältnis**

Die intuitive Plausibilität einer ethischen Argumentation ist für uns als *Handelnde der Moral* unmittelbar verknüpft mit der Praktikabilität einer Theorie. »Was soll ich tun?« als Frage nach einer konkreten Moral drückt dies bündig aus. Diese Frage ist viel deutlicher Ausdruck einer praktischen Philosophie als die Frage: »Was ist richtig?« Bei dieser Frage steht noch zu stark das Erkenntnisinteresse im Vordergrund, während der, der praktischen Rat sucht, konkrete Handlungsanweisungen von einer ethischen Argumentation erwartet.

Eine Tierethik, die sich auf das pathozentrische Argument

stützt, hat den Vorteil einer besseren Praktikierbarkeit im Vergleich etwa zu »unpraktischen« praktischen Philosophien wie dem Biozentrismus oder dem Holismus. In diesen Positionen werden erst Theorien aufgestellt, die dann aber wieder durch Handlungsanweisungen, die die Theorie relativieren, praktikabel gemacht werden müssen, so etwa im Holismus, wenn zwischen monistischem Holismus und pluralistischem Holismus unterschieden wird.<sup>30</sup> Ein monistischer Ansatz entspräche dem umfassenden Anspruch der Theorie, nur das Gesamtsystem solle einen Eigenwert haben. Der Wert der einzelnen Entitäten lässt sich dabei nur in Bezug auf das Ganze ableiten. Ein solcher Ansatz ist kaum umsetzbar, weil er das Wissen darüber voraussetzt, welche Bedeutung einzelne Entitäten für das Gesamtsystem haben.

Ein pluralistisch holistischer Ansatz hingegen gesteht sowohl dem Gesamtsystem als auch seinen Einzelteilen Eigenwert zu. Er gerät damit, sobald er Maximen aufstellt, in Widerspruch zu seinem eigenen Anspruch einer Gleichbewertung der einzelnen Entitäten einerseits und des Gesamtsystems andererseits. In Schweitzers Biozentrismus ist derselbe Widerspruch zu verzeichnen. Hier hat prima facie alles Leben einen unantastbaren »Einheitswert«, in der Praxis bleibt es jedoch dem Einzelnen und seinem Gewissen überlassen, welche Bewertungen er vornimmt. In Abgrenzung zu solchen wenig praktikablen Ansätzen wird der Vorteil des pathozentrischen Ansatzes noch einmal deutlich, auch wenn



sich in praktischer Hinsicht selbstverständlich immer wieder Streitfragen über die Bewertung unterschiedlicher Leidensformen ergeben werden. Die Grundlage dieser Diskussionen, Aushandlungsversuche und Kompromisse ist und bleibt aber immerhin dieselbe: das Kriterium der Leidensvermeidung.

### **3. Unmittelbarkeit: die lebensweltlich-intuitive Verankerung des pathozentrischen Arguments**

Das pathozentrische Argument ist Ausdruck einer tief verwurzelten Intuition, die oftmals zwar unbegriffen bleibt, sich aber zumeist im diffusen Gefühl von Abscheu bei Gewalt gegenüber Tieren äußert. Verweise auf diese Intuition sind an vielen Stellen in tierethischen Positionen zu finden, meistens sind sie allerdings verquickt mit anthropozentrischen Vorstellungen. Ein prominenter Vertreter hierfür ist Kant. In seinem »Verrohungsargument«<sup>31</sup> betrachtet er die Gewalt an Tieren als Fehlverhalten des Vernunftwesens Mensch gegen sich selbst. Horkheimer sieht ebenfalls im brutalen Umgang mit Tieren eine Verrohung der Menschen.<sup>32</sup>

Solche Umschreibungen für die menschliche Intuition, dass Tiere nicht leiden sollen, führen insofern von dem zu Erklärenden weg, als sie diese Intuition nur durch eine Einbettung in eine anthropozentrische Ethik zu fassen bekommen. Genau diese Re-Integration der ursprünglichen Intuition, die eigentlich gerade die Speziesgrenzen der interpersonalen Ethik zu sprengen vermag, bringt diesen pathozentri-

schen Impuls um seine Kraft. Anstatt auf solche Erklärungsversuche zu verfallen, die die Intuition auf ihr äußerliche, vermittelte und damit dem unmittelbaren Gefühl nachfolgende zwischenmenschliche Sanktionen zurückführen, sollte dieser Impuls klar als nur schwer rationalisierbarer und damit gerade wirkungsmächtiger innerer Impuls verstanden werden.

Bei dieser gesonderten Darstellung der drei Aspekte der *Konkretheit*, *Praktikabilität* und *Unmittelbarkeit* ist deutlich geworden, dass es sich um eine analytische Trennung handelt, die nicht der Realität entspricht. Vielmehr sind Unmittelbarkeit, Konkretheit und Praktikabilität bei der pathozentrischen Argumentationsführung in einer Art und Weise aufeinander verwiesen, dass die Rede von drei unterschiedlichen Dimensionen kontraintuitiv zu werden droht. Unmittelbarkeit, Konkretheit und Praktikabilität erscheinen somit vielmehr als drei Aspekte der gleichen Sache. Diese »Sache« ist wohl am besten als die dem pathozentrischen Argument zugrunde liegende Intuition zu beschreiben. Bei dem Versuch, diese basale Intuition näher zu fassen, gerät man jedoch immer wieder an die Grenzen der diskursiven Ausdrückbarkeit, die dann die unzulängliche Rede von Aspekten und Dimensionen notwendig macht. Als moralische Intuition bleibt die Grundlage der Grundlegung einer pathozentrischen Tierethik eben schwer begründbar.

## IV. Vom eingeschränkten Begründungsanspruch

*»Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht wahr, noch falsch.«<sup>33</sup>*

### 1. Der Ausgangspunkt der Begründung

Bei der Beurteilung verschiedener Interpretationen ethischer Sachverhalte greifen wir auf einen impliziten Maßstab zurück, der uns selbst oftmals nicht bewusst ist. Verbunden mit einem nur schwer erschütterbaren Vertrauen in den Common Sense hegen wir alle bestimmte ethische Überzeugungen, die immer wieder als Maßstab für die Beurteilungen ethischer Theorien, jenseits der Frage nach deren Kohärenz oder Konsistenz, herangezogen werden. Jede Beurteilung ethischer Theorien scheint damit gebunden zu sein an einen Maßstab des Einzelnen, der wohl am treffendsten mit dem Begriff der »Weltanschauung« zu fassen ist. Was bedeutet aber ein solches Apriori der ethischen Beurteilung für eine so neue Disziplin, wie die der Tier- und Umweltethik und ihre Begründungsprobleme?

*»Wenn jede Umweltethik eine Weltanschauung voraussetzt bzw. voraussetzen muß, so ist klar, daß die Plausibilität einer Begründung nicht allein von deren formalen Qualitäten (z.B. Folgerichtigkeit, Widerspruchsfreiheit, Kohärenz etc.) abhängt, sondern in entscheidendem Maße auch davon bestimmt wird, ob die Basisprämissen der Weltanschauung zutreffend sind.«<sup>34</sup>*

Was bezweckt ein solcher Rekurs auf die einer Begründung zugrunde liegende Weltanschauung? Er verfolgt meines Er-

achtens implizit einen Letztbegründungsanspruch, und zwar in dem Sinne, dass nicht mehr die Ausgangsprämisse direkt zur Diskussion steht, sondern dass es nun gilt, ein mit den ethischen Auffassungen kompatibles Weltbild zu finden. Dadurch verlagert sich das Begründungsproblem auf eine Metaebene, indem eine weitere Differenzierung eingeführt wird:

»Somit lauten die Alternativen, die in der Metaethik zur Debatte stehen, nicht etwa ›Vernunftethik‹ versus ›Weltanschauungsethik‹, sondern vielmehr ›Ethik A mit Weltbild X‹ versus ›Ethik B mit Weltbild Y‹ (usw.). Eine Alternative *ohne* Welt- und Menschenbild steht nicht zur Wahl.«<sup>35</sup>

Wird diese metaethische Differenzierung aber wiederum selbst in begründender Absicht gebraucht, so ergibt sich ein *infiniter Regress*, da das Begründende wiederum einer weiteren Begründung bedürfte etc. Insofern ist durch den Verweis auf die Metaethik zusammen mit dem darin enthaltenen Gedanken des einer jeden Ethik korrelierenden »Weltbildes« nichts gewonnen. Die Aussage führt vielmehr durch ihren gedanklichen Zirkel zurück zum Dreh- und Angelpunkt der Grundlegung einer Tierethik, zur Grundfrage nach einem überzeugenden Paradigma. Damit stehen nun wiederum anthropozentrische, holistische, biozentrische oder pathozentrische Ansätze zur Diskussion.

In den meisten tierethischen Konzepten wird nun beharrlich auf die Unmöglichkeit einer Letztbegründung<sup>36</sup> hingewiesen.

Für jeden Ausgangspunkt scheinen in der Tierethik – aufgrund der nicht aufgebaren Orientierung an der interpersonalen Ethik – flankierende Begründungen zur Plausibilisierung des vermeintlich »Grundsätzlichen« notwendig, was wiederum auf eine mangelnde Begründungsqualität eben jenes Grundsatzes hinweist. Gerade das Erfordernis einer weiterführenden Begründung zeigt an, dass es sich bei einem solchen Grundsatz um eine stillschweigende Voraussetzung eines unbewiesenen, streng genommen erst noch zu beweisenden Satzes handelt. In dieser Uneindeutigkeit gerät der Grundsatz zu einer Art Arbeitshypothese. Als Begründung im Sinne von Grundlegung soll hingegen nur dienen können, was selbst keiner weiteren Plausibilisierung mehr bedarf. Ein Grundsatz, der noch weitere Spezifikation erfordert, treibt den Begründungsprozess gewissermaßen in die falsche Richtung: Es wird notwendig, immer weitere Plausibilisierungen vorzuschalten. Jeder weitere Versuch einer Plausibilisierung entlarvt letztlich die vermeintliche Begründung als Begründungshypothese. Jede flankierende Plausibilisierung wäre von ihrem logischen Status her selbst wieder eine Begründung, die, wenn sie nicht durch weitere Argumente plausibilisiert würde, selbst wiederum »grundsätzlichen« Status hätte. Ohne an irgendeinem Punkt eine Begründung im vollen Wortsinne als »grundsätzlich« zu akzeptieren, entstünde ein infinites Regress:

»Es ist unmöglich, das System unserer Überzeugungen zum Zweck der Begründung einzelner Elemente zu verlassen. Begründung erfolgt durch Verknüpfung unter der Voraussetzung, daß es ein Gefälle der Gewißheit zwischen unterschiedlichen Propositionen gibt.«<sup>37</sup>

Auf dieses Gefälle der Gewissheit von Überzeugungen stützt sich implizit jeder ethische Grundlegungsversuch. Es sollte die zentrale Eigenschaft eines Grundsatzes sein, ein Maximum an Überzeugungskraft zu besitzen. Seine Überzeugungskraft kann der Grundsatz jedoch nur innerhalb eines Systems von mehr oder weniger plausiblen Argumenten erlangen. Das Bestreben, aus dem System unserer Überzeugungen auszubrechen, um die Begründung eines nicht mehr hypothetischen Ausgangspunktes von einem universalen Standpunkt zu versuchen, führt letztlich wiederum zum wohl aussichtslosen Versuch einer Letztbegründung.

Ein »Grundsatz« im dargelegten Sinne muss sich als hypothetischer Ausgangspunkt durch argumentative Begründungsleistungen erst noch bewähren. Aus der Sicht des epistemischen Skeptikers bzw. des skeptischen Realisten ist ein solcher Grundsatz ein zwar hypothetischer, aber unter den gegebenen Umständen wohl der beste Ausgangspunkt. Damit kommt ihm innerhalb des Begründungsprozesses eine zentrale Funktion zu: Der hypothetische Ausgangspunkt übernimmt die Stellung eines ethischen Fundaments. Damit wird eine unbewiesene Voraussetzung zum Dreh- und Angelpunkt einer ethischen Grundlegung. Für die tierethische

Diskussion ist somit eine Situation gegeben, die meines Erachtens für ethische Begründungen – auch im interpersonalem Kontext – gewissermaßen den »Normalfall« darstellt.

Von der Überzeugungskraft des Grundsatzes hängt wohl nicht alles, aber doch ein Großteil der Tragfähigkeit der gesamten theoretischen Konzeption ab. Es ist sicher falsch zu sagen, dass der, der die Grundprinzipien einer ethischen Theorie nicht anerkennt, ihren praktischen Konsequenzen nicht zustimmen kann. Auch wenn jemandem ein biozentrischer Grundsatz nicht akzeptabel erscheint, ist es möglich, dass er der praktischen Konsequenz, Leben nicht zu töten, zustimmt. Das mag an unseren tief verwurzelten moralischen Intuitionen liegen, die sich oftmals bereits in praktischen Konsequenzen manifestieren, ohne schon gleichzeitig auf eine adäquate Begründung zu referieren. Die Hauptangriffsfläche bietet aber in aller Regel weiterhin der Ausgangspunkt einer solchen Theorie. Und in dieser Hinsicht scheint die Begründungslast in der Ethik nach wie vor – zumindest in erheblichem Maße – auf diesem »Fundament« zu liegen. Obgleich nun die Suche nach einem einzigen, unumstößlichen Fundament als wenig erfolgversprechend größtenteils aufgegeben worden ist, kommt man doch nicht umhin, die Frage nach ethischer Begründung, jenseits eines uneinlösbaren Absolutheitsanspruches, neu zu formulieren. Welche Art von Begründungen können wir nachvollziehen und sind wir deshalb auch bereit zu akzeptieren?

## **2. Intuitive Plausibilität als Ausgangspunkt eines später diskursiv zu legitimierenden Grundsatzes**

Auf einer ganz elementaren Ebene der Argumentation scheint es zunächst einmal eine Grundvoraussetzung zu sein, dass ein Grundsatz nachvollziehbar sein muss, dass er »verstanden« werden kann, d.h. an den gängigen, rational geführten Diskurs anschlussfähig ist. Für die Grundlegung einer Tierethik sollte dabei durch maximale Transparenz und Plausibilität des Ausgangspunktes versucht werden, die später von der entfalteten Theorie zu tragende Begründungslast nach Möglichkeit zu mindern. Durch einen weitgehenden Verzicht auf metaphysische Zusatzannahmen kann die rationale Nachvollziehbarkeit gewahrt bleiben.

Der postulierte Grundsatz hat in solcher Argumentation die Funktion eines Ausgangspunktes zu übernehmen. Jeder Ethiker muss an einem bestimmten Punkt eine präskriptive Auffassung als unhintergebar setzen, auch wenn er weiß, dass dieser Standpunkt ein von ihm persönlich gewählter ist. Diese Wahl ist aber nicht willkürlich in dem Sinne, dass sie rein subjektiv wäre. Vielmehr gibt der Ethiker hier seinen ethischen Standpunkt zu erkennen und versucht ihn zu plausibilisieren. Er muss also seinen Grundsatz nicht nur *setzen*, sondern *erläutern*, um ihn für andere plausibel zu machen. Diese Erläuterungen sind nun nicht als weitere *Begründungen* zu verstehen, sondern als die Entfaltung des Begriffs, der für den jeweiligen Grundsatz steht. Aufgrund dieses entfalteten



Begriffs, der den Standpunkt deutlich macht, wird es möglich, sich zu diesem Grundsatz zu verhalten, ihn anzuerkennen oder abzulehnen.

An einem Beispiel soll verdeutlicht werden, wann ein Grundsatz nur unzureichend diesem Anspruch auf Nachvollziehbarkeit gerecht wird: Als Begründung für eine Tierethik wird zuweilen angeführt, dass Tieren ein »inhärenter Wert« zu Eigen sei.<sup>38</sup> Ein solcher Grundsatz ist nun nicht auf Anhieb einsehbar. Schließlich scheint diese Form der Wertzuschreibung keine von der Mehrheit der Menschen geteilte Auffassung zu sein, die unmittelbar praktische Konsequenzen nach sich zöge. Die allgemeine Intuition der Werthaftigkeit von Tieren würde weitergehende Begründungen überflüssig machen. An dieser Stelle wird deutlich, dass das Postulat eines solchen inhärenten Wertes gerade nicht unmittelbarer Ausdruck einer weithin geteilten Intuition ist, sondern geradezu ein Reflex darauf zu sein scheint, dass dem nicht so ist. Damit gerät der Vertreter dieser Position in die schwierige Lage, dass sein Ausgangsargument bereits in Konflikt mit den moralischen Intuitionen gerät. Diese Situation der nicht unmittelbaren Nachvollziehbarkeit eines Grundsatzes wirft die Frage danach auf, was denn unter einem solchen inhärenten Wert zu verstehen sei und welchen Wesen man einen solchen zuschreiben sollte. Der Grundsatz bedarf so weiterer Differenzierungen, die selbst wiederum *begründenden* Charakter haben. Notwendig wird dann der Verweis auf ausgesuch-

te Merkmale, die Tiere aufweisen müssen, wie etwa Bewusstseinsfähigkeit.

Der Zwang zur Spezifikation des »inhärenten Wertes« steht schon im Ansatz im Widerspruch zu der begründenden Absicht, die dem Grundsatz eigen sein sollte. Wenn etwa die Eigenschaft der Bewusstseinsfähigkeit als normatives Kriterium genauer angibt, was mit dem Begriff des »inhärenten Wertes« bezeichnet werden soll, dann ist der Grundsatz mit seinem Begriff des »inhärenten Wertes« ungünstig gewählt, und zwar insofern, als er nach seiner genaueren Spezifikation überflüssig wird. Entbehrlich wird er dann, wenn die einzelnen Elemente der Spezifikation den Grundsatz konkreter, inhaltlicher beschreiben, als es der abstrakte übergeordnete Begriff eines »inhärenten Wertes« vermag.

Damit ist nicht impliziert, dass die Definition des Begriffs der »Bewusstseinsfähigkeit« unproblematisch ist, doch lässt sich damit schon eine konkretere Vorstellung verbinden als mit dem Begriff des »inhärenten Wertes«: Einen inhärenten Wert kann der Auffassung eines Holisten zufolge bspw. auch ein Stein haben. Die einschränkende Bedingung, dass nur einen inhärenten Wert haben könne, wer auch Bewusstseinsfähigkeit habe, ist also offensichtlich noch nicht in dem Begriff des »inhärenten Wertes« enthalten. Sie muss eigens als Teil des Begriffs definiert werden.

Das Beispiel zeigt, dass es sinnvoll ist, einen Grundsatz dahingehend zu überprüfen, ob sich sein Gehalt noch kon-

kreter fassen lässt. Der Begriff des »inhärenten Wertes« verlangt nach einer inhaltlichen Bestimmung. Wenn es um den entscheidenden Punkt geht, ob ein Grundsatz für andere akzeptierbar ist oder nicht, wird ein abstrakter Begriff mit größeren Schwierigkeiten zu rechnen haben, weil er es erschwert, zu dem normativen Standpunkt des Theoretikers Position zu beziehen. Erst wenn der Inhalt des Grundsatzes möglichst konkret dargelegt wird, steigen seine Chancen auf Akzeptanz. Warum sollte bestimmten Lebewesen ein inhärenter Wert zugesprochen werden, wenn nicht klar ist, was damit gemeint ist? Erst die Darlegung, dass die Wesen, die Träger eines inhärenten Wertes sein sollen, mit Empfindungsfähigkeit und mit Bewusstsein ausgestattet sein müssen, ermöglicht eine Stellungnahme. Wenn nun aber die konkreten Eigenschaften, die solche Wesen besitzen müssen, um als Träger eines inhärenten Wertes gelten zu können, die normative Grundhaltung inhaltlich konkreter repräsentieren, als dies der Oberbegriff des »inhärenten Wertes« vermag, dann stellt sich die Frage, ob seine Verwendung sinnvoll ist. Dann ist nicht einzusehen, warum nicht die Eigenschaften selbst die Funktion des Grundsatzes übernehmen sollten. Zum Problem wird dies allerdings, wenn es für die Bestimmung des Grundsatzes zahlreicher Einzelbestimmungen bedarf, die streng genommen jede für sich anerkannt werden müssen, damit der normative Ausgangspunkt insgesamt akzeptiert werden kann. Eine Übereinstimmung in zahlrei-

chen normativen Grundüberzeugungen ist indes unwahrscheinlicher. Wird allerdings in dieser Situation am abstrakten Oberbegriff für den Grundsatz festgehalten, besteht die Gefahr, dass ein derart unkonkreter Oberbegriff Übereinstimmung suggeriert, weil nicht mehr überprüft wird, ob der Begriffsbestimmung in allen Punkten zuzustimmen ist.

Um erst gar nicht mit derartigen Bestimmungsschwierigkeiten und Akzeptanzproblemen konfrontiert zu werden, soll für die Begründung einer Tierethik hier daher nur ein Grundsatz zulässig sein, der in einem distinkten Begriff fassbar ist und zudem auf eine lebensweltlich klar verankerte moralische Grundüberzeugung rekurrieren kann. Diesen Anforderungen wird meines Erachtens eine pathozentrische Argumentation mit ihrem zentralen Rekurs auf den Grundsatz der Leidvermeidung am ehesten gerecht. Der Begriff der Leidvermeidung ist konkret und distinkt. Er stellt auch keinen Sammelbegriff für weiterführende Bestimmungen dar, sondern nennt den Aspekt, der den normativen Standpunkt kenntlich werden lassen soll, direkt beim »Namen«. Seine Plausibilität gewinnt dieser Grundsatz damit nicht aus umständlichen, theoretisch nur schwer nachvollziehbaren Differenzierungen, sondern aus der unmittelbar nachvollziehbaren Einsicht eines jeden Einzelnen. Während die Frage, warum Tiere einen inhärenten Wert haben sollten, als sinnvolle Rückfrage an das zuvor geschilderte Konzept erscheint, haftet der Frage, ob es in Ordnung ist, Tiere zu quälen oder

leiden zu lassen, etwas Unmoralisches an. Sie löst Irritation aus, weil sie gegen eine tief in uns verankerte moralische Intuition verstößt. Dass Leidvermeidung moralisch geboten ist, ist für den Einzelnen unmittelbar einsehbar, und zwar nicht nur, weil der ethische Grundsatz gut auf den Begriff gebracht erscheint, sondern weil jeder am eigenen Leibe die »Wahrheit« dieses Arguments spürt.

Eine so gefasste normative Intuition erscheint als unerlässlicher Ausgangspunkt für die Grundlage einer Tierethik. Gleichwohl ist sie nicht ausreichend, weil noch zu klären ist, welche Rationalität hinter dem Anspruch liegt, um damit eine tierethische Theorie begründen zu können.

### **3. Rationalität und Adäquatheit als Kriterien der Begründung**

Beim Versuch, einen »Qualitätsstandard« ethischer Begründung festzuschreiben, werden in der aktuellen ethischen Debatte »Rationalität« und »Adäquatheit« als die beiden maßgeblichen Bedingungen für eine akzeptable Argumentation genannt.<sup>39</sup> Die Rationalitätsforderung bezieht sich dabei auf die Art der Gründe, die für eine Begründung herangezogen werden:

»Diese erste Bedingung betrifft die Art der Gründe, die im Rahmen einer Theorie für die von ihr als verbindlich erklärten Prinzipien gelten gemacht werden. Die Angabe solcher Gründe kann sich natürlich nicht auf den Hinweis auf die Tatsache beschränken, daß diese Prinzipien mit unseren zutiefst veran-

kerten Moralüberzeugungen ganz oder partiell einfach tatsächlich übereinstimmen. Diese Übereinstimmung ist nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Akzeptierbarkeit einer solchen Theorie. Auch wenn wir eine Übereinstimmung festgestellt haben, bleibt die Frage, weshalb gerade *diese* Moralüberzeugung Gültigkeit haben soll. [...] Nun genügt es selbstverständlich nicht, irgendwelche beliebigen Gründe vorzubringen. Es gibt gute und schlechte Gründe. [...] Die Frage, die wir an jede Moralthorie richten müssen, ist also offenbar die: Sind die von ihr vorgebrachten Gründe für die Gültigkeit der von ihr für verbindlich erklärten Prinzipien »gute Gründe?«<sup>40</sup>

Damit wird Rationalität zum Maßstab der ethischen Beurteilung normativer Gründe, d.h. ihrer Einstufung als gute oder schlechte Gründe. Bezogen auf den Begründungsprozess droht jedoch mit der Setzung eines solchen neuen, übergeordneten Maßstabs, der die Qualität eines jeden präskriptiven Urteils festschreiben soll, der infinite Regress: Für die Qualität einer Begründung wird ein Maßstab gesetzt, der wiederum begründet werden muss. Hier das Moment eines infiniten Regresses zu übergehen und in der Begründung der Begründungsregeln schon den finalen Punkt einer Letztbegründung zu sehen, wäre erschlichen.<sup>41</sup> Wie in solchen Fällen über die Rationalitätsforderung normative Implikationen in die Begründung der Begründung hineingeraten, ist bei Brüllsauer nachzulesen:

»Während bestimmten Tatsachen das Gewicht von Gründen nur von *einigen Menschen* zugesprochen worden ist – etwa von Angehörigen einer bestimmten Epoche, Konfession oder Rasse –, gibt es gewisse andere Tatsachen, denen die Menschen

allgemein, d.h. zu jeder Zeit und unabhängig davon, zu was für einer Gruppe oder Ideologie sie sich sonst bekennen, stets ein bestimmtes grundbildendes Gewicht zugeschrieben haben. Zu ihnen gehört nun unstreitig die Tatsache, daß die Ausführung einer Handlung dem Handelnden selbst oder allen von ihr Betroffenen irgendeinen *Nutzen* bringt. Unsere offenkundige Neigung, den Wert einer Handlung in erster Linie nach ihrem Nutzen zu beurteilen (in einem weiten Sinn dieses Ausdruck), ist so stark, daß wir die Last des Beweises für die Ansicht, daß es auch andere Gründe für und wider eine Handlung gebe als nur gerade Nutzenerwägungen, demjenigen zuzuschreiben versucht sind, der diese abweichende Ansicht vertritt. Solange er seine Ansicht nicht überzeugend begründen könnte, behielte die uns geläufige, weil durch viele Fälle täglich bestätigte Auffassung, wonach der Nutzen einer Handlung die einzige grundbildende Tatsache darstellt, sozusagen den Vorteil der Rechtsvermutung.«<sup>42</sup>

Im Nutzenkalkül ist für Brülisauer damit die Rationalität verbürgt, sodass dieses als normatives Argument der Rationalitätsforderung entspräche. Unbeachtet bleibt bei dieser Argumentation, dass sie in ihrer Allgemeinheit des Nutzenbegriffs die Rationalitätsforderung als Maßstab für die Begründung ethischer Prinzipien nur unzulänglich plausibilisiert. Wenn Brülisauer hier vom Nutzen als grundbildender Tatsache spricht, der als gerechtfertigt anzusehen gelte, arbeitet er mit einem Begriff von Rationalität, der in der Tradition der Ethik als rein »instrumentelle Vernunft« oftmals gerade in Kritik geriet. Es bleibt in der Argumentation eine Kluft zwischen der Rationalitätsforderung und der Normativität, die in einer ethischen Begründung liegen soll.

Dennoch ist die Rationalitätsforderung damit nicht zu

verwerfen. Der Verzicht auf die Rationalität von Begründungen kommt als Alternative nicht in Betracht. Die Rationalitätsforderung erscheint vielmehr als notwendige Bedingung moralischer Begründung, die allein aber noch nicht die Normativität der Begründung verbürgt. Rationalität wird zur notwendigen, aber noch nicht hinreichenden Bedingung guter Begründung. Brülisauer hat diesem normativen Defizit der Rationalitätsforderung Rechnung getragen, indem er als weitere Bedingung für die Begründung von Moralprinzipien die »Adäquatheitsforderung« formuliert hat:

»Die Adäquatheitsforderung besagt, daß die Prinzipien, die eine Moraltheorie für verbindlich erklärt, mit den zutiefst verankerten Moralüberzeugungen, die wir bereits haben, übereinstimmen müßten.«<sup>43</sup>

Tritt die Adäquatheitsforderung<sup>44</sup> hinzu, so ist das oben angeführte Beispiel des alleinigen Nutzenkalküls im Sinne instrumenteller Vernunft als ethische Maxime nicht mehr haltbar. Problematisch an dieser Vorstellung ethischer Rechtfertigung durch Adäquatheit ist allerdings das traditionalistische bzw. konservative Moment: Wenn eine ethische Theorie nur dann akzeptiert wird, wenn sie »mit den zutiefst verankerten Moralüberzeugungen, die wir bereits haben«, übereinstimmt, dann reduziert sich die Funktion von Ethik streng genommen darauf, dasjenige als rational zu rechtfertigen, was wir ohnehin schon als moralisch ansehen. Die Ethik machte sich damit aber nur zum Hüter des moralischen Status quo.



Besonders problematisch wird diese Tatsache gerade bei dem Versuch, eine »unkonventionelle« Theorie zu begründen, wie etwa eine Tierethik. Hier stoßen wir auf das Problem, dass wir moralische Konventionen antreffen, die etwa den Verzehr und damit verbunden die schmerzhafteste Schlachtung von Tieren akzeptieren. Jeder, der – etwa noch unter Berufung auf ein Nutzenkalkül – dann zudem eine rationale Begründung für diese Handlungen anführen könnte, wäre damit gerechtfertigt. Eine Tierethik, die mit den herkömmlichen normativen Standards zumindest teilweise bricht, wäre somit nicht mehr zu legitimieren.

Brülisauer hat dieses Problem gesehen und daher seine Adäquatheitsforderung abgeschwächt. Er unterscheidet zwischen einer »strengen« und einer »gemäßigten« Form:

»Gegen die strenge Variante spricht die Gefahr einer Konservierung althergebrachter Moralvorstellungen, die man inzwischen als fragwürdig erkannt hat (etwa weil sie das Leben unnötig beeinträchtigen), also die Gefahr der Verhinderung eines moralischen Fortschrittes.«<sup>45</sup>

Für die gemäßigte Variante der Adäquatheitsforderung nimmt er nur in Anspruch, dass sie »wenigstens *einem Teil* dieser Überzeugungen adäquat« sein muss.<sup>46</sup> Übrig bleibt letztlich als Legitimitätsanspruch für moralische Begründung, dass sie rational sein muss und zumindest nicht allen unseren ethischen Überzeugungen widersprechen darf. Die Möglichkeiten einer nicht-konventionellen moralischen Theorie – wie etwa die der Begründung einer Tierethik – sind damit auf

einen schmalen Raum begrenzt. Es gilt eine Gratwanderung zwischen althergebrachten moralischen Konventionen und einer rational begründbaren Abweichung von ihnen zu vollziehen, die allerdings ohne eine radikale Umwertung aller Werte auskommt und somit anschlussfähig an die ethischen Grundhaltungen bleibt.

Bezogen auf die Begründung einer Tierethik liegt damit gerade in der Adäquatheitsforderung der neuralgische Punkt des Unternehmens einer Grundlegung: Das Paradigma des moralischen Anthropozentrismus ist zweifellos zu unseren tief verankerten Moralüberzeugungen zu rechnen. Damit fällt die Begründung tierethischer Ansätze jenseits eines moralischen Anthropozentrismus schwer, da sie im Widerspruch zu dessen Maximen steht. Dennoch scheinen wir dazu gezwungen, an diese herkömmlichen moralischen Überzeugungen anzuknüpfen und sie nicht allesamt zu verwerfen. Gleichzeitig impliziert der Versuch einer solchen Grundlegung einer Tierethik immer schon per se eine Kritik an eben jenem moralischen Anthropozentrismus. Somit sind wir zugleich dazu aufgefordert, uns zumindest von einem Teil unserer moralischen Überzeugungen zu emanzipieren, indem wir Distanz zu ihnen aufnehmen und danach fragen, welche dieser Überzeugungen wir auch nach einer rationalen Prüfung noch akzeptieren wollen. Es geht also um eine rationale Begründung jenseits der Konvention, die einfach blind fragwürdige Traditionen fortschreibt.

#### 4. Was bleibt?

Ethische Begründung vermag Maximen aus einem Rekurs auf unsere moralischen Intuitionen abzuleiten, zu plausibilisieren, Konsistenz einzufordern und auf diesem Weg Akzeptanz zu gewinnen.<sup>47</sup>

Dem moralischen Anthropozentrismus, der noch immer stark in unseren Moralüberzeugungen verwurzelt ist, lässt sich eine nicht minder starke Verankerung des pathozentrischen Denkens entgegenhalten. Daraus, dass es jenseits der dezidiert auf Menschen gerichteten Interessen in der Ethik als verwerflich beurteilt wird, Tiere zu quälen oder leiden zu lassen, ergibt sich meines Erachtens die beste Chance zum Aufbau einer tierethischen Argumentation. Da der Verweis auf die Leidvermeidung unmittelbar einsichtig ist und keine übergeordneten, reflexiv vermittelten Wertprämissen (bspw. das »Gute«, die »Pflicht«) benötigt, kommt ihm innerhalb der tierethischen Begründungsversuche eine exponierte Stellung zu:

»Über die moralische Relevanz des Wohlbefindens, der Bedürfnisbefriedigung, der Angst- und Leidensfreiheit bewußtseinsfähiger Wesen läßt sich wesentlich leichter ein Konsens herbeiführen als über die moralische Relevanz anderweitiger Natur-Werte, etwa einer betrachterunabhängigen »Schönheit an sich«, einer bestimmten Form kosmischer Ordnung oder der Angemessenheit tierischer Lebensbedingungen unabhängig vom tierischen Erleben.«<sup>48</sup>

Den Grundsatz der Leidvermeidung halte ich für leistungsfähig in mehrerlei Hinsicht: Er ist in unseren moralischen Überzeugungen verankert, intuitiv nachvollziehbar und wird den Begründungskriterien der Adäquatheit und Rationalität gerecht. Bislang habe ich diese Leistungsfähigkeit mehr oder weniger nur postuliert. Dieses Postulat wird sich im Verlauf der Arbeit an den in diesem Kapitel formulierten Maßstäben messen lassen müssen.

Mit den vorausgehenden Überlegungen ist der weitere Fortgang der Argumentation zumindest zum Teil schon vorgezeichnet. Zunächst gilt es, sich der intuitiven Plausibilität des Leidensarguments zu versichern. Hierfür wird in Kapitel V geprüft, ob der Terminus des Pathozentrischen und die Rede von der Leidvermeidung als übergeordnete Begriffe hinreichend konkret und distinkt sind. Danach werde ich versuchen, das implizit in der Intuition der Leidvermeidung Enthaltene darzulegen, um damit auch den Nachweis der Rationalität und Adäquatheit einer pathozentrischen Argumentation führen zu können. Anschließend wird in Kapitel VI der Frage nachgegangen, welche Begründungsstruktur sich aus der Intuition der Leidvermeidung entwickeln lässt, bzw. ihr immanent ist.

## V. Zur intuitiven Plausibilität des Grundsatzes von der Leidvermeidung

*»Jede philosophische Abhandlung muß von einer unbewiesenen Voraussetzung ausgehen.«<sup>49</sup>*

### 1. Die Intuition

Der Versuch, eine Intuition auf den Begriff zu bringen, hat etwas Widersinniges, da sie doch gerade im Gegensatz zum begrifflichen, schließenden Denken steht. Die Stärke der intuitiven Erkenntnis liegt paradoxerweise darin, dass ihr eine durch unmittelbare Anschauung und nicht durch Erfahrung oder verstandesmäßige Überlegung gewonnene besondere Evidenz zu Eigen ist. Deshalb wird eine Intuition leicht als Mystizismus oder als Rekurs auf eine esoterische »Schau« missverstanden. So stand der ethische Intuitionismus seit jeher unter Legitimationsnotstand. Die Intuition als unmittelbare Anschauung muss im cartesischen Sinne »klar und distinkt« sein, jenseits jeder begrifflichen Vermittlung. Worin liegt nun zwischen diesen beiden Polen die Eigenart der Intuition der Leidvermeidung?

Wenn im Folgenden der intuitive Gehalt des Grundsatzes der Leidvermeidung plausibilisiert werden soll, so kann dies genau genommen nur geschehen, indem versucht wird, dessen verschiedene Bedeutungsdimensionen darzustellen, um so dem Leser möglichst viele Anhaltspunkte für seine eigene innere Anschauung zu geben, d.h. dieser Intuition nachzu-

spüren. Die Intuition *als* Intuition lässt sich indessen nicht begrifflich vermitteln, sondern bleibt als innere Anschauung nur von jedem Einzelnen selbst zu erfassen. Diese Schwäche von Intuitionen kann aber zugleich als ihre Stärke begriffen werden. Ist es einerseits nur möglich, an eine bereits im Kern vorhandene Intuition anzuknüpfen, so heißt dies andererseits aber auch, dass dann nur noch wenig »Überzeugungsarbeit« nötig sein wird. Gelingt dieser Anschluss an die eigene Intuition nicht, geht die zentrale Pointe der folgenden Ausführungen verloren, sodass die pathozentrische Argumentation erheblich an Überzeugungskraft verliert. Gleichwohl bin ich trotz dieser im Gegenstand selbst liegenden Hindernisse zuversichtlich, dass zumindest teilweise eine Plausibilisierung gelingen kann, d.h. die Evidenz des Leidensarguments partiell vermittelbar sein wird. Diese Zuversicht stützt sich darauf, dass in allen tierethischen Theorien in irgendeiner Weise auf die Leidensfähigkeit Bezug genommen wird und somit ein weitverbreiteter Konsens in der Sache besteht.

Wenn es in der tierethischen Diskussion um das Leidensargument geht, dann werden zumeist bestimmte Begriffe verwendet: Die Rede ist von der »Empfindungsfähigkeit« von Tieren, der »Leidensfähigkeit« oder von »Interessen«. Um sich dem intuitiven Kern des Leidensarguments zu nähern, sollen deshalb diese drei zentralen Begriffe näher auf ihre Verwendungsweisen hin untersucht werden.

## **2. Leidensfähigkeit, Empfindungsfähigkeit, Interessen: Begriffsdifferenzierungen und Begriffsnivellierungen**

Der Blick auf die Verwendungsweise der Begriffe lenkt das Augenmerk auf ein zentrales terminologisches Problem: In der tierethischen Debatte kommen den Begriffen »Empfindungsfähigkeit« und »Leidensfähigkeit« unterschiedliche Funktionen zu. Sie stehen jedoch nicht beziehungslos nebeneinander. Zwar sind sowohl die Empfindungsfähigkeit als auch die Leidensfähigkeit Eigenschaften von Lebewesen, doch als Grund dafür, dass Lebewesen moralisch relevant sein sollten, wird häufig nur die Leidensfähigkeit genannt. Es liegt nun aber auf der Hand, dass der Verweis auf das Leidensargument nur da zu greifen vermag, wo auch Empfindungsfähigkeit angenommen werden kann. Empfindungsfähigkeit ist damit eine notwendige Bedingung pathozentrischer Argumentation: Es macht keinen Sinn, Leidvermeidung zu postulieren, wenn die potenziellen Objekte der Moral nicht empfindungsfähig sind.

Das Verhältnis von Empfindungsfähigkeit und Leidensfähigkeit macht eine weitere begriffliche Differenzierung notwendig. Man kann zwar formulieren, die Empfindungsfähigkeit stehe als »neutraler« Terminus für eine Eigenschaft eines Lebewesens, aber diese Eigenschaft kann in der Praxis von ihren Trägern nicht in ihrer »Neutralität« wahrgenommen werden. Es erscheint zwar sinnvoll zu sagen, Menschen und

auch andere Lebewesen seien empfindungsfähig, weil wir als selbst empfindungsfähige Wesen eine eigene Erfahrung davon haben, auf welches Phänomen dabei referiert wird. Wenn wir uns nun aber fragen, was es *bedeutet*, empfindungsfähig zu sein, dann scheint es offenbar nicht mehr möglich, diesen Begriff in seiner Abstraktheit zu denken, weil es nicht möglich ist, radikal von dessen Erfahrungsgehalt zu abstrahieren. Empfindungsfähigkeit scheint eine Eigenschaft zu beschreiben, die nicht als neutral erlebt werden kann. Anders ausgedrückt: Wir können genau genommen nicht empfinden, empfindungsfähig zu sein. Empfindungsfähigkeit kann nie inhaltsleer sein, sondern beinhaltet immer Erfahrungen von Gefühlen, und diesen ist immer schon eine Qualität gegeben. Dieses Phänomen, dass Empfindungen nicht in einer ersten Beurteilung als neutral wahrgenommen werden können, um sie dann in einer erneuten Reflexion zu bewerten, bezeichnet Krebs als deren »Widerfahrnischarakter«:

»Es gelingt uns in der Regel nicht, schrille Geräusche, den Gestank von faulen Eiern, drückende Schwüle oder ziehende Kopfschmerzen als angenehm zu erleben.«<sup>50</sup>

Dieses Zusammenfallen von Wahrnehmung und Bewertung mag auch dafür verantwortlich sein, dass der an sich neutrale Begriff der Empfindungsfähigkeit in der Diskussion häufig synonym oder aber zusammen mit dem der Leidensfähigkeit verwendet wird. Das ist insofern auch nicht verwunderlich,



als es schließlich, wenn das Kriterium der Empfindungsfähigkeit als moralisch relevantes angeführt wird, eben nicht um die abstrakte Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit geht, sondern immer schon darum, welche normativen Konsequenzen aus der Fähigkeit resultieren, Empfindungen haben zu können. Wer also die Empfindungsfähigkeit als moralisch relevantes Kriterium anführt, der wird dabei – zumindest auf einer elementaren Ebene – immer auch auf die Leidens- bzw. Lusterfahrungen eines Lebewesens referieren.

Neben dieser Form, die Begriffe der »Leidensfähigkeit« und der »Empfindungsfähigkeit« synonym zu verwenden oder doch zumindest nicht klar zu unterscheiden, gibt es Versuche, die beiden Begriffe analytisch zu trennen:

»Empfindungsfähigkeit geht der Leidensfähigkeit logisch voraus. Damit ein Wesen bestimmte Erlebnisse überhaupt als lust- oder schmerzvoll wahrnehmen und bewerten kann, muß es empfindungsfähig sein.«<sup>51</sup>

Diese Differenzierung ist begrifflich gut nachvollziehbar, es bleibt jedoch das Problem, dass sie bezogen auf unsere Erfahrung, unser Erleben nicht der Wirklichkeit zu entsprechen scheint. Die Leidensfähigkeit beschreibt nur einen Pol der Empfindungsfähigkeit. Diesem steht die Lustfähigkeit gegenüber. Konsequenterweise lässt sich die Empfindungsfähigkeit damit als Voraussetzung für Lust- *und* Leidensfähigkeit begreifen. Es erscheint nur bedingt sinnvoll zu sagen, dass Leidens- und Lustfähigkeit der Empfindungsfähigkeit

folgen. Die Hierarchisierung ist damit einzig logisch relevant. Diese Unklarheit der begrifflichen Differenzierung in praktischer Hinsicht wird auch daran kenntlich, dass die verschiedenen Philosophen auf ganz unterschiedliche Weise diese Bedeutungsdimensionen von Leidens- und Empfindungsfähigkeit in ihre Konzepte integrieren:

»Nelson unterscheidet zwischen der Zuschreibung von Bewußtseins- oder Empfindungsfähigkeit einerseits und der Zuschreibung von Interessen andererseits überhaupt nicht. Beides wird vielmehr miteinander identifiziert, so daß empfindungsfähige Wesen *per definitionem* Interessen haben und umgekehrt Wesen mit Interessen *per definitionem* empfindungsfähig sind. Für Bentham sind nicht Interessen, sondern Leid und Freude die Ausgangsbegriffe seiner Überlegungen. Seine Moralkonzeption erhält insofern einen deutlich naturalistischen Zug, als er von beiden behauptete, sie seien anthropologische Konstanten, »sovereign masters«, die dem Menschen von seiner Natur diktiert werden. Für Feinberg ist das von ihm sogenannte Interessen-Prinzip, demzufolge nur solche Wesen als mögliche Träger von Rechten in Frage kommen, die Interessen haben oder zumindest haben können, und seine weitere These, daß die Zuschreibung von Interessen an solche Wesen, die nicht über Bewußtsein verfügen, Ergebnis einer Begriffsanalyse. Singer schließlich gibt genaugenommen überhaupt keine Erklärung dafür, wie er sich den Zusammenhang von Empfindungsfähigkeit und der Möglichkeit der Zuschreibung von Interessen vorstellt.«<sup>52</sup>

Diese unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen von Leidens- und Empfindungsfähigkeit werden in Tierethiken oftmals durch den dann übergeordnet verwendeten Begriff des Interesses integriert. In ihm werden die unterschiedlichen Formen der Empfindung, Lust, Leid und auch weitere zu-

sammengedacht. In solchen Verwendungsweisen sind dann die verschiedenen Bedeutungsdimensionen aufgehoben, nicht jedoch unbedingt auch bewahrt. Vielmehr wird hierbei durch den Interessenbegriff – wird er in dieser Funktion als abstrakter Sammelbegriff von Empfindungen verwendet – die oben angeführte logische Hierarchisierung von Empfindungsfähigkeit einerseits und Lust- und Leidensfähigkeit andererseits eingeebnet. Damit entfällt eine für die Frage nach der moralischen Begründbarkeit oftmals nicht unerhebliche Differenzierung. Es mag auch an dieser »integrierenden Wirkung« des Interessenbegriffs liegen, die die problematischen phänomenologischen Differenzen verschwinden lässt, dass dieser in der tierethischen Debatte so populär geworden ist. Obgleich sich gravierende Schwierigkeiten ergeben, wird mit ihm häufig im tierethischen Kontext argumentiert:

»Auffallend ist die weite Bedeutungsspannweite, die der Interessenbegriff bei den verschiedenen Theoretikern in der utilitaristischen Tradition und sogar darüber hinaus – erinnert sei an die Position von Leonard Nelson – gewonnen hat: von Freys strikter Beschränkung auf Selbstbewußtsein und höhere Sprachfähigkeit bei Menschen über Singers Leidens- und Personenkriterium, Feinbergs Bezugnahme auf Wünsche, Goodpasters und Attfields Auszeichnung des Lebens bis hin zu Johnsons physikalistischem Kriterium eines homöostatischen Feedbackprozesses mit Zuschreibung von Selbstidentität. Die mit Bezug auf Interessen zu berücksichtigenden Entitäten reichen von Menschen mit Selbstbewußtsein über höhere Tiere und Pflanzen bis hin zu Arten, Ökosystemen und der Biosphäre. Bemerkenswert ist auch, daß Nelson in der Lage war, den Interessenbegriff in das völlig divergente Denksystem des Kantianismus zu implementieren. Dies gibt Anlaß zu der Vermu-

tung, daß der Interessenbegriff für eine adäquate normativ-ethische Theorie von zentraler Bedeutung ist.«<sup>53</sup>

V.d. Pfordtens Schlussfolgerung im letzten Satz des Zitats ist überraschend. Richtig an ihr scheint, dass dem Interessenbegriff im Diskurs große Bedeutung zugeschrieben wird. Fraglich bleibt indessen, woher diese rührt. Für eine Begründungsabsicht scheint der Interessenbegriff durchaus ambivalent zu sein. Die unterschiedlichen Positionen, die v.d. Pfordten aufführt, zeigen zwar, wie häufig der Interessenbegriff in begründender Absicht verwendet wurde, die Heterogenität der Verwendungsweise lässt aber an der Klarheit und Abgrenzbarkeit des Begriffs zweifeln. Diese von außen betrachtete, d.h. aus einiger Distanz zu den Positionen ins Visier genommene »Multifunktionalität« des Begriffs – vom Utilitarismus bis zum Kantianismus –, lässt die Bestimmtheit und Bestimmbarkeit des Begriffs in Frage stellen, sodass daraus nicht unmittelbar zu folgern ist, dass der Interessenbegriff notwendig für eine »adäquate normativ-ethische Theorie von zentraler Bedeutung« ist.

Gerade in Bezug auf den Versuch der Begründung einer Tierethik drängt sich der Verdacht auf, dass es sich bei dem Interessenbegriff um eine anthropomorphe Projektion handeln könnte, die allerdings für den modernen Menschen der Industriegesellschaft unmittelbar plausibel ist. Dass wir alle »Interessen« verfolgen, scheint uns von großer Selbstverständlichkeit. So liegt es nahe, den Interessenbegriff als zent-

ralen Grundsatz für die interpersonale Ethik in Anspruch zu nehmen: Seine intuitive Plausibilität lässt viele Ableitungen zu, sodass sein Klärungs- bzw. Erklärungswert weitreichend ist. Gilt dies auch ungebrochen für eine Tierethik? V.d. Pfordten schreibt an anderer Stelle:

»Man kann den Begriff des ›Leidens‹ natürlich so erweitern, daß jedes objektive Verhalten als Wahlhandlung interpretiert und mit Leiden oder Lust assoziiert wird. Dann kehrt sich allerdings das Bestimmungsverhältnis um: Nicht das Leid oder die Lust bestimmt, was gut oder schlecht ist, sondern was als gut oder schlecht gewählt wird, zeigt, was als Leid oder Lust interpretiert werden muß. Damit hat der Begriff des Leidens aber jede objektivistische Implikation eingebüßt und ist synonym mit ›Wahl bzw. ›Interesse‹ geworden. Dann hat sich aber auch das entsprechende ethische Kriterium geändert. Es handelt sich nicht mehr um eine Leidensethik, sondern um eine Interessenethik.

Gegen die Auszeichnung des Leidens als zentrales ethisches Kriterium spricht weiterhin, daß es auch unterhalb der Schmerz- bzw. Leidenschwelle offensichtlich beachtenswerte Strebungen von Tieren gibt:

Wenn eine Katze an der Tür steht und ins Haus will, wird man kaum davon sprechen, daß sie leidet, wenn sie nicht ins Haus darf. Trotzdem ist man geneigt zu fordern, daß man ihrer Bestrebung genauso nachkommen sollte, wie wenn sie wirklich litte. Der fließende Übergang zwischen solchen bloßen ›Strebungen‹ und dem Leiden läßt die ethische Begründung mit Bezug auf das Leiden zweifelhaft erscheinen.

Damit gilt: Die Leidvermeidung ist lediglich eine bestimmte Form der Interessenberücksichtigung innerhalb einer ganzen Hierarchie von Interessen. Dann kann das Leid aber nicht das entscheidende ethische Kriterium sein. Es ist allenfalls eine mögliche Interpretation von tierischen oder anderweitigen Interessen.

Dabei ist zu konstatieren, daß die herrschende Moral und auch das Tierschutzgesetz fälschlicherweise und ohne Rücksicht auf

die tatsächlichen Interessen der Tiere vielfach der Leidvermeidung den absoluten Vorrang gegenüber allen anderen Interessen einräumt. Nach § 9 II Nr. 8 S. 2 des deutschen Tierschutzgesetzes muß etwa ein Versuchstier nach dem Versuch unverzüglich getötet werden, wenn es nur unter Schmerzen oder Leiden weiterleben könnte. Auch geringfügige Schmerzen werden also für gravierender erachtet als der Tod des Tiers. Dies läuft aber dem alltäglichen Verhalten bei der Behandlung von Haustieren zuwider. Kaum jemand würde einen alten Hund einschläfern lassen, weil er leichte arthritische Schmerzen hat.«<sup>54</sup>

Auf den ersten Blick erscheint v.d. Pfordtens Argumentation überzeugend, insbesondere bezogen auf das Beispiel des alten Hundes, das insofern eine pathozentrische Argumentation im Kern zu treffen scheint, als gerade die Aufnahme des Leidensarguments ins Tierschutzgesetz von Pathozentrikern als Beleg für die intuitive Plausibilität des Arguments ins Feld geführt wird. Eben diese Orientierung des Tierschutzes am Leiden von Tieren soll nun als theoretisch-argumentativer Fehlschluss nachgewiesen sein? Erweist sich damit der Interessenbegriff tatsächlich als in seinen praktischen Konsequenzen brauchbarer als im angeführten Vergleich des arthritischen Hundes mit dem Versuchstier? Bei genauerer Betrachtung eben dieses Vergleichs fällt indessen auf, dass sich der oben geäußerte Verdacht bestätigt, dass durch den Interessenbegriff latent anthropozentrische Züge in die Diskussion getragen werden. Beide Tiere, der Hund wie auch das Versuchstier, würden vermutlich ein schmerz- und leidensfreies Leben dem Tod vorziehen, beide womöglich auch ein

mehr oder weniger schmerzhaftes Leben der Tötung.

Wenn in diesem Beispiel nun die unterschiedlichen Intuitionen gegeneinander sprechen, so liegt dies eben daran, dass wir die beiden Tiere aus der Sicht des Menschen und *seiner* Interessen betrachten: Der Hundehalter, der darum fürchtet, einen langjährigen »Freund« zu verlieren, lässt diesen nicht so schnell einschläfern – zum Teil geschieht dies bis hin zu erheblichen, womöglich gar nicht mehr verantwortbaren Schmerzen des Tieres. Ein Versuchstier hingegen, welches nach dem erfolgreichen Versuch die Interessen des Menschen befriedigt hat, ist ihm dann nur noch lästig. Sein Leiden ist ihm sogar ständiger Vorwurf. Keiner will sich zudem um solche Tiere kümmern. In dieser großen Zahl wäre das angesichts der »Krankheiten« der Tiere dann auch kaum möglich. Die Tötung erscheint dann, vom menschlichen Interesse her betrachtet, als vorteilhaft. Demgegenüber hat – aus rein pathozentrischer Perspektive betrachtet – das Versuchstier die gleichen Bedürfnisse wie das Schoßhündchen: ein schmerzfreies Leben und, wenn diese Schmerzfreiheit nicht mehr möglich scheint, so doch das Bedürfnis nach einem Leben in maximal möglichem Wohlbefinden. Deutlich wird, dass v.d. Pfordtens Argumentation damit die latente Anthropozentrik des Interessenbegriffs ignoriert, was jedoch nicht dazu beiträgt, das Leidensargument zu entkräften.

Dieser Zweifel am Interessenbegriff richtet sich auch auf die dem Vergleich vorausgehende Argumentation. Dabei fällt

auf, dass sich der Schluss, den v.d. Pfordten im oben angeführten Zitat aus seinem Katzenbeispiel zieht, umkehren lässt, ohne dabei an Plausibilität zu verlieren. Denn der »fließende Übergang« zwischen bloßen Strebungen und Leiden, der nach v.d. Pfordten Leidensfähigkeit als moralisch relevantes Kriterium »zweifelhaft erscheinen« lässt, kann in gleicher Weise für »bloße Strebungen« und »Interessen« geltend gemacht werden. Und so wie der Übergang von der bloßen Strebung zum Leid nur schwer bestimmbar ist, birgt der Übergang von der bloßen Strebung zum Interesse eine ungleich komplexere Problematik. Während man bei der Auszeichnung des Leides als zentrales ethisches Kriterium das keineswegs zu unterschätzende Problem hat, wo und wie sich Leid feststellen lässt, kommt bei einem interessenorientierten Ansatz ein weiteres hinzu: Es stellt sich nicht nur die Frage, wie sich Interessen erkennen lassen, sondern vor allem, welche Interessen von moralischer Relevanz sein können. Der Übergang zwischen moralisch relevanten Interessen und solchen, die nicht, oder zumindest nicht von gleicher moralischer Relevanz sind, erscheint damit bei v.d. Pfordten ebenso fließend, wie der zwischen »bloßen Bestrebungen« und Leiden.

Das Argument, dass der fließende Übergang zwischen Leiden und »bloßen Bestrebungen« die Leidensfähigkeit als moralisches Kriterium untauglich werden lässt, gilt damit in gleicher Weise auch für das Kriterium der Interessen. Beide



»Fähigkeiten«, die zu leiden und die, Interessen zu haben, sind kaum exakt voneinander zu trennen. Dies führt im Hinblick auf die oben angeführte Frage, wie das Verhältnis von Leidensfähigkeit und Interessen zu bestimmen ist, zu einem bemerkenswerten Sachverhalt: Man kann im zweiten Teil des oben angeführten Zitats die Begriffe »Leidensfähigkeit« und »Interesse« vertauschen, ohne dass dabei die Aussage an Sinn verliert. Die Schlussfolgerung lautet dann:

»Die Interessenberücksichtigung ist lediglich eine Form der Leidvermeidung innerhalb einer ganzen Hierarchie von Leidensformen. Dann kann das Interesse aber nicht das entscheidende ethische Kriterium sein. Es ist allenfalls eine mögliche Interpretation von tierischen und anderweitigen Leidensformen.«

Diese »vertauschte« Variante der Schlussfolgerung hat einen entscheidenden Vorteil: Das Kriterium der Leidensfähigkeit bedarf als solches keiner weiteren Differenzierung.<sup>55</sup> Legt man dieses Kriterium zugrunde, dann sind alle leidensfähigen Lebewesen moralisch relevant. Damit ist wohlgemerkt noch nichts über die Qualität des Leidens, geschweige denn über daraus resultierende praktische Konsequenzen gesagt.

Nun benötigt das Interessenkriterium im Gegensatz dazu zugleich immer eine weitere Differenzierung. Es genügt hier nicht, wie beim Kriterium der Leidensfähigkeit, bloß einfach festzustellen, welche Entitäten Interessen haben können. Das Interessenkriterium macht eine weitere Differenzierung not-

wendig: die nach den moralisch relevanten Interessen. Und bei eben dieser weiteren Differenzierung wird wiederum ein Kriterium (oder auch mehrere) benötigt, das in plausibler Weise zu begründen vermag, warum bestimmte Interessen moralisch relevant sein sollen, andere hingegen nicht. An dieser Stelle wird deutlich, dass solche Begründungen von moralisch relevanten Interessen nicht ohne das Kriterium der Leidensfähigkeit auskommen können. Mir ist keine Interessensdefinition in der Tierethik bekannt, in der das Kriterium der Leidensfähigkeit oder das der Empfindungsfähigkeit nicht genannt wird. Häufig wird es zusammen mit anderen Kriterien herangezogen, um den Interessenbegriff zu plausibilisieren. Würde die Leidensfähigkeit bei der Definition von moralisch relevanten Interessen vollkommen außer Acht gelassen werden, so würde sich die Frage stellen, welches Kriterium dann darüber entscheiden sollte, welche Interessen moralisch relevant sein sollen. Dem Interessenbegriff scheint das Moment der Leidensfähigkeit inhärent zu sein, während dagegen umgekehrt das Kriterium der Leidensfähigkeit als moralisch relevantes ohne den Begriff des Interesses auskommt. Die Leidensfähigkeit erweist sich damit als unhintergehbare Voraussetzung, während die unterschiedlichen Interessen demgegenüber zweitrangig bleiben.

Diese Auffassung darf selbstverständlich nicht vernachlässigen, dass in jedem empfindungsfähigen Lebewesen Empfindungsfähigkeit unterschiedlich realisiert ist: Einem Regen-

wurm ist eine Form der Empfindungsfähigkeit gegeben, zu dem wir als selbstbewusste Lebewesen keinen Zugang haben. Für die Frage nach der moralischen Relevanz ist aber nur bedeutsam, dass es sich dabei um eine *Form der Leidensfähigkeit* handelt. Tatsächlich können daraus resultierende verschiedene Interessen als auf eine Spezies abgestimmte ausdifferenzierte Formen der Leidensfähigkeit begriffen werden. Das mag wie ein unüblicher Sprachgebrauch wirken, da wir uns aus menschlicher Sicht mit unseren Interessen identifizieren, gerade weil wir Lebewesen mit Selbstbewusstsein sind. Werden unsere Interessen nicht berücksichtigt, können daraus Formen von Leid resultieren. Die Aussage »Wenn meine Interessen nicht berücksichtigt werden, leide ich!« ist nahezu tautologisch. Hier wird nun das Gegenargument erhoben werden, dass Interessen nicht mit Leidensfähigkeit identifiziert werden können. Das ist insofern richtig, als im Interessenbegriff die für den Menschen relevanten Aspekte für Leidensfähigkeit enthalten sind und er sich daher als nützlich erweist, wenn man versucht, die moralischen Ansprüche verschiedener Personen miteinander abzugleichen. Aber auch dieser positive Effekt, der aus der sinnvollen Verwendungsweise des Interessenbegriffs resultiert, ändert nichts daran, dass der moralische Grund für die Berücksichtigung von Interessen in der Leidensfähigkeit liegt. Damit ist der Interessenbegriff nicht überflüssig, aber es wird deutlich, dass seine verschiedenen Ausprägungen in Hinsicht auf die

moralische Berücksichtigung streng genommen nicht ohne Leidensfähigkeit auskommen. Eine pathozentrische Argumentation scheint mir daher näher an der moralischen Intuition zu liegen, die uns dazu bewegt, über die Integration von Tieren in die Ethik nachzudenken.

### **3. Der Unterschied von Schmerz und Leid**

Auch wenn die pathozentrische Argumentation im Grundsatz anerkannt ist, bleibt noch eine Unklarheit auf der Ebene des Sprachgebrauchs. Geprüft werden muss, ob der Begriff des Pathozentrischen als Oberbegriff hinreichend konkret und distinkt ist. Da das griechische Wort »pathos« sowohl den Begriff des »Schmerzes« als auch den des »Leides« impliziert, ist zunächst eine terminologische Klärung notwendig, die die begriffliche Abgrenzung zwischen Schmerz und Leid, aber auch die Überschneidungen offen legt.

Mit den Begriffen Schmerz und Leid wird versucht, unterschiedliche Empfindungen zu umschreiben. Während Schmerz als eine unangenehm empfundene Reizung sensibler Nerven gefasst wird, damit also ausgehend von einem physischen Phänomen beschrieben wird, umschreibt der Begriff Leid eine psychische Belastung. Die beiden Empfindungen lassen sich zwar jeweils getrennt voneinander definieren, können sich aber gegenseitig in einer Weise durchdringen, dass in der Praxis keine klare Abgrenzung mehr möglich ist. Starker Schmerz, als organisch erlebtes Phäno-

men, kann Leid erzeugen. Ebenso wie das Leiden etwa bei depressiven Störungen oftmals körperliche Schmerzen hervorruft.<sup>56</sup> Sowohl Schmerz als auch Leid können das Leben des Betroffenen verändern:

»Der schmerzerfüllte, leidbetroffene Mensch ist nicht mehr »er selbst«, sondern mit ihm geschieht etwas, er wird zum Opfer der Störung seiner Befindlichkeit, die, wenn sie übermächtig wird, ihn schließlich völlig zu beherrschen vermag, so daß er endlich in höchster Ausformung einer solchen Notsituation nur noch zu existieren vermag als Preisgebener, als ein Opfer im Sinne dessen, daß er nur noch das ist, was andere oder anderes aus ihm gemacht haben, und der nicht mehr in der Lage ist, sich getreu seiner Geschichtlichkeit hin zu entwerfen und sich so zu verhalten, wie es der Idee seiner Person entspricht.«<sup>57</sup>

In evolutionsbiologischer Hinsicht lässt sich dem Schmerz aber auch eine »positive Seite« abgewinnen. Dort wird der als negativ empfundene Außenreiz als lebensnotwendige Information für den Körper zu dessen Selbsterhaltung beschrieben.<sup>58</sup> Diese Charakterisierung lässt sich vermutlich auch sinnvoll auf den Leidensbegriff übertragen: Dann ließe sich psychologisch betrachtet der Zustand des Leidens als ein Zustand begreifen, den das jeweilige Individuum überwinden möchte, so wie es auch körperlichen Schmerz meidet. Bedenkt man dabei, dass etwa Depressionen auch zum Tod führen können, dann lässt sich die Vermeidung von Leid als Selbsterhaltungsmechanismus des Körpers begreifen. Die beiden Phänomene Schmerz und Leid sind so ver-

standen in ihrer Rolle als Selbsterhaltungsmechanismen für Körper und Psyche als funktionale Äquivalente zu betrachten.

Dieser evolutionsbiologischen Einordnung, also der Notwendigkeit von Schmerz- und möglicherweise auch Leidensempfindungen, steht ihre ethische Relevanz gegenüber: Es ist kein Widerspruch, Schmerz und Leid im Sinne der Selbsterhaltung des Individuums als positiv, aus ethischer Perspektive jedoch als negativ zu bewerten, da zwischen diesen beiden Bewertungen ein spezifisches Verhältnis besteht. Die selbsterhaltende Funktion von Schmerz und Leid basiert ja geradezu auf der Tatsache, dass diese Gefühle als negativ empfunden werden und somit die davon betroffenen Individuen bestrebt sind, sowohl dem, was Schmerz verursacht, als auch dem, was Leid bewirkt, auszuweichen. Damit werden diese »negativen Empfindungen« konstitutiv für die selbsterhaltende Funktion von Leid und Schmerz. Gerade daraus leitet sich dann aber auch die ethische Forderung ab. Schmerz und Leid als Selbsterhaltungsprinzipien drängen ja von sich aus schon zu ihrer Überwindung: Leidensdruck soll Veränderungen hervorrufen, die vor weiterem Leid schützen, und analog dazu löst Schmerz entsprechende körperliche Reflexe aus, der Schmerzursache zu entkommen.

Die ethische Forderung ist nun gewissermaßen als eine Verlängerung dieser in den Selbsterhaltungsprinzipien angelegten Tendenz der Vermeidung von negativen Gefühlen zu

verstehen. Schmerz und Leid sind demnach nicht, wie es aus evolutionsbiologischer Sicht zuweilen scheinen mag, »per se« positiv zu bewerten, sondern *nur* in ihrer Funktion der Selbsterhaltung. Liegt nun aber von außen keine solche Notwendigkeit vor, sind Schmerz und Leid in jedem Falle so zu bewerten, wie sie das betroffene Individuum in aller Regel selbst empfindet: negativ.

Ein Gefühl von Schmerz kann von einem Individuum nicht zuerst empfunden und dann aus einer Distanzierung bewertet werden. Wer sich den Finger auf einer heißen Herdplatte verbrennt, empfindet das heiße Stechen unmittelbar, und er empfindet es in dieser unmittelbaren Weise zugleich als negativ. Während nun aber der Schmerz, der uns dazu veranlasst, den Finger schnell von der heißen Herdplatte zu nehmen, sinnvoll ist, da er uns vor schwereren Verletzungen schützt, können die Schmerzen, die in der modernen Medizin nach Einleitung einer angemessenen Medikation noch immer andauern, nur schwerlich als »gut« bewertet werden. Sie stellen das dar, was gemeinhin umgangssprachlich als »sinnloses Leiden« bezeichnet wird.

Die Unterscheidung zwischen Schmerz als physiologischem und Leid als psychologischem Mechanismus erweist sich als sekundär: Ethisch relevant ist nur, dass es sich in beiden Fällen um »negative Empfindungen« handelt, die die pathozentrische Argumentation in ihrer Unmittelbarkeit plausibel machen. Auch im Tierschutzgesetz werden die

beiden Begriffe »Schmerz« und »Leid« unterschieden. Während schon früh erkannt wurde, dass Tiere Schmerzen empfinden können, die ihr Wohlbefinden beeinträchtigen, fiel der Blick erst spät auf das Phänomen, dass Tiere auch auf der psychischen Ebene leiden können. Erst in den siebziger Jahren wurden physiologisch feststellbare Auswirkungen von Leidenszuständen näher erforscht.<sup>59</sup> Dementsprechend wurde im Tierschutzgesetz erst nachträglich der Begriff des Leidens eingeführt.

Indem das griechische Wort »pathos« nun sowohl für »Schmerz« als auch für »Leid« steht, erscheint es nicht als unzureichend ausdifferenziert, sondern gerade als adäquater Begriff, der das ethisch relevante Moment von Schmerz und Leid festhält: die Tatsache, dass eine pathozentrische Ethik darum bemüht sein muss, Bedingungen herzustellen und Handlungsmaximen zu formulieren, die nach Möglichkeit die »negativen Empfindungen« verhindern, die von Schmerz *und* Leid ausgehen. Dementsprechend ist für die ethische Begründungsfunktion des pathozentrischen Arguments auch die Unterscheidung zwischen Leid und Schmerz sekundär, wenngleich sie freilich in den Einzelfallrekonstruktionen resp. den konkreten Konflikten und der damit verbundenen Entscheidungsfindung bedeutsam werden können, so bspw. wenn in einer ethisch brisanten Situation zwischen Schmerzvermeidung auf der einen und Leidvermeidung auf der anderen Seite abgewogen werden muss.<sup>60</sup> Für die begründende



Funktion des pathozentrischen Arguments sind diese Fragen jedoch noch nicht ausschlaggebend. Ethisch relevant ist die intuitiv plausible pathozentrische Rücksichtnahme, ganz gleich, ob es sich dabei um Schmerz oder Leid handelt.

## VI. Die Begründungsstruktur des pathozentrischen Arguments

### 1. Varianten pathozentrischer Argumentation und ihre Gemeinsamkeiten

In einer Studie, die von der moralischen Berücksichtigung von Tieren handelt, darf das folgende Zitat nicht fehlen, – insbesondere, wenn es sich um den Versuch einer pathozentrischen Argumentation handelt:

»The day has been, I grieve to say in many places it is not yet past, in which the greater part of the species, under the denomination of slaves, have been treated by the law exactly upon the same footing, as, in England for example, the inferior races of animals are still. The day *may* come, when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor. It may come one day to be recognized, that the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the *os sacrum*, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate? What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog, is beyond comparison a more rational, as well as a more conversible animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? the question is not, Can they *reason?* nor, Can they *talk?* but, Can they *suffer?*«<sup>61</sup>

Birnbacher vermerkt zur Popularität der zitierten, in einer Fußnote versteckten Aussage Benthams, dass es schließlich

kein Zufall sei, dass dieser als Begründer des englischen Utilitarismus so argumentiere, da das Verbot der Tierquälerei unmittelbar aus dem utilitaristischen Prinzip der Leidensminimierung folge. Die Utilitaristen des 19. Jahrhunderts seien ihm bei dieser Konsequenz der Integration der Tiere in die Ethik ausnahmslos gefolgt.<sup>62</sup> Der wohl prominenteste Utilitarist des 20. Jahrhunderts in dieser Hinsicht ist Peter Singer, bei dem eine so uneingeschränkte Referenz auf den Leidensgrundsatz zu finden ist, wie bei Bentham:

»Wenn ein Wesen leidet, kann es keine moralische Rechtfertigung dafür geben, daß man sich weigert, dieses Leiden zu berücksichtigen. Ganz gleich, welches die Natur dieses Wesens ist, das Prinzip der Gleichheit erfordert, daß sein Leiden ebensoviel gilt wie ähnliches Leiden – soweit rohe Vergleiche gezogen werden können – irgendeines anderen Wesens. Wenn ein Wesen nicht fähig ist zu leiden oder Freude oder Glück zu empfinden, dann gibt es auch nichts zu berücksichtigen. Damit ist die Grenze der Empfindungsfähigkeit (wobei der Begriff als bequeme, wenn auch nicht ganz präzise Abkürzung für die Fähigkeit zu leiden und/oder Freude zu empfinden verwendet wird) die einzig vertretbare Grenzlinie für unsere Anteilnahme an den Interessen anderer. Diese Grenzlinie gemäß irgendeinem andern Merkmal wie Intelligenz oder Rationalität zu ziehen, hieße, sie ganz willkürlich zu ziehen.«<sup>63</sup>

Dieser Verweis auf das Leidensargument als *dem* zentralen Grundsatz für eine Tierethik findet sich nicht nur bei Utilitaristen, sondern auch in den Begründungsversuchen anderer prominenter Ethiker. So formuliert etwa Günther Patzig:

»Unsere Theorie einer Vernunftmoral erklärt die Norm, unnötiges Leiden von Tieren zu vermeiden, auf andere und einfachere Weise: Jeder von uns weiß, was Leiden und Schmerzen sind, und erwartet von allen anderen Menschen, daß sie sein lebhaftes Interesse, sie möglichst zu vermeiden, respektieren. Da man aus moralischen Gründen von den anderen nur das zu verlangen befugt ist, was man auch ihnen einzuräumen bereit ist, gelten dieselben Regeln für mich im Hinblick auf alle, die mir insofern gleich sind, also im Hinblick auf alle Menschen. Es wäre aber nun unvernünftig, einen radikalen Unterschied zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen zu machen, solange diese sich eindeutig so verhalten, daß wir annehmen müssen, auch sie könnten Leid und Schmerz, Behagen und Not empfinden. So erweitert sich das Verbot willkürlicher Schmerzzufügung und brutaler Vernachlässigung über den Bereich der Menschen hinaus auf das Gebiet der nicht-menschlichen Lebewesen.«<sup>64</sup>

Birnbacher wiederum führt das Leidensargument im Diskurs um die ethische Begründbarkeit von Verantwortung gegenüber Natur und Tieren an:

»Selbstzweck kann die Natur nur im Rahmen einer teleologischen Ethik sein, die moralische Pflichten auf außermoralische Werte zurückbezieht; und als ein solcher in der außermenschlichen Natur zu realisierender Wert drängt sich die Leidensfreiheit der fühlenden Natur, wie sie dank den Bemühungen der Tierschutzbewegungen mittlerweile in der ganzen Welt zum Gegenstand einklagbarer Schutzgesetze geworden ist, unmittelbar auf. Tierquälerei zu unterlassen, ist Pflicht, insofern die Natur leidensfähig ist, und diese Pflicht reicht ebenso weit, wie die Leidensfähigkeit der Natur reicht.«<sup>65</sup>

Höffe greift auf das Leidensargument zurück, um innerhalb einer »Wissenschaftsethik im Projekt der Moderne« den

überfälligen »Abschied vom anthropozentrischen Denken« einzuklagen:

»Da die Aufwertung zu einer Person dem Wesen des Tieres nicht gerecht wird, versucht man es besser mit der anderen Strategie. Man schwächt die Bedingung für einen rechtlichen Selbstwert ab und begnügt sich mit der Fähigkeit, Schmerz und Angst zu empfinden. Da diese Empfindungen nur subjektiv sind, legt sich zwar ein skeptischer Einwand nahe: weil man sich in die Tiere nicht hineinversetzen könne, könne man ihnen die Schmerz- und Angstfähigkeit nicht attestieren. Der subjektiven Empfindung entsprechen aber objektiv wahrnehmbare Äußerungen, und diese sind bei Mensch und Tier ähnlich.«<sup>66</sup>

Höffe nutzte den Rekurs auf das Leidensargument, um seiner Kritik an den Versuchen Ausdruck zu verleihen, den Selbstwert der Tiere von ihrem Personenstatus abhängig zu machen. Diese Versuche belasteten sich auf diese Weise unnötig mit der Unterstellung einer möglichen Rechtsfähigkeit von Tieren. Tatsächlich wird das Leidensargument auch im Diskurs über die möglichen Rechte von Tieren zum neuralgischen Punkt.<sup>67</sup>

Die Liste derjenigen Autoren, die in zentraler Weise auf das Leidensargument zurückgreifen, ließe sich noch fortsetzen.<sup>68</sup> Dies würde allerdings nur zu einer Zitatensammlung führen, die den Eindruck erwecken würde, die intuitive Plausibilität des Arguments sollte durch den Verweis auf Autoritäten »belegt« werden. Eine solche Argumentationspraxis verfehlt jedoch das hier verfolgte Ziel nach einer Schilderung der

möglichen anschaulichen und sinnlichen Erfahrungen, die auf die gemeinsame Intuition verweisen, den Nachweis der »Rationalität« und »Adäquatheit« für die pathozentrische Argumentation zu führen. Während die verwendeten Zitate zeigen, dass so unterschiedliche Philosophen wie Singer und Patzig in ähnlicher Weise das Leidensargument zur Stützung ihrer Argumentation nutzen, müsste im Sinne der hier verfolgten Argumentationsstrategie vielmehr deutlich gemacht werden, worin – jenseits der divergierenden Verwendungsweise innerhalb der Argumentation – die Gemeinsamkeiten liegen, die überhaupt dazu berechtigen, von *dem* Leidensargument bzw. *dem* Grundsatz der Leidvermeidung zu sprechen.

Für eine solche Analyse der Gemeinsamkeiten ist es notwendig, die gemeinsamen Strukturmerkmale der unterschiedlichen Argumentationsweisen herauszustellen. Dieser Versuch ist bereits unternommen worden, so etwa von Dietmar v.d. Pfordten und Angelika Krebs, die allerdings zu unterschiedlichen, genau betrachtet entgegengesetzten Ergebnissen kommen: Während v.d. Pfordten eine dreistufige Begründungsstruktur ausmacht, die ihn dazu bewegt, das Leidensargument abzulehnen, legt Krebs eine Begründungsstruktur in fünf Schritten vor, die sie für den Grundsatz der Leidvermeidung als zentral einnimmt. Im Folgenden sollen die beiden Darstellungen einer Analyse unterzogen werden, der schließlich ein eigener Rekonstruktionsversuch folgt.

## 2. Das pathozentrische Argument nach v.d. Pfordten

V.d. Pfordten stellt fest, dass das Argument der Leidens- bzw. Empfindungsfähigkeit gewöhnlich im Rahmen von tier- bzw. naturschutzethischen Ansätzen in einem dreischrittigen Begründungsmuster zu finden sei:

»1. Zunächst wird auf einer rein deskriptiv-empirischen Ebene aufgewiesen, daß höhere Tiere in gleicher Weise wie Menschen psychische Erlebnisse wie Schmerz oder Wohlbefinden empfinden können [...]. Ihre äußerlich wahrnehmbaren Reaktionen auf Gefährdungen und Angriffe wie Fluchtverhalten, Schreie, Zittern, Schweißausbrüche etc. zeigen signifikante Ähnlichkeiten zu menschlichen Verhaltensweisen. Zudem ähnelt das Nervensystem höherer Tiere dem menschlichen und hat eine konvergierende Evolutionsgeschichte. [...] Auf dieser ersten deskriptiv-empirischen Ebene erscheint das Argument plausibel und verdient Zustimmung. Es wird auch von Anthropozentrikern und Gegnern einer Leidensethik regelmäßig anerkannt.

2. Als zweiter Schritt wird die Tatsache bestimmter psychischer Zustände mit einer positiven bzw. negativen Bewertung gekoppelt. Dies geschieht verschiedentlich implizit, indem Begriffe wie ›Leid‹, ›Quak‹ oder ›Empfindung‹ verwendet werden, die eine deskriptiv-wertende Funktionszwitterigkeit aufweisen [...]. Sie sind gleichzeitig Beschreibung und Bewertung. Die Beschreibung der empirischen Wirklichkeit (Schmerz, Wohlbefinden) und ihre Bewertung (Leid, Lust, Freude, Gutes) werden schon begrifflich verwoben. Die Gültigkeit der entsprechenden Ableitung scheint deshalb nahezuliegen. [...]

3. Der letzte Schritt ist der Übergang von der Bewertung als Leid bzw. Lust, die als gut oder schlecht ausgezeichnet werden, zu präskriptiven Verpflichtungen der Leidvermeidung bzw. Freudmehrung. Dabei kann sich – in der utilitaristischen Tradition – eine Maxime zur kollektiven Leidvermeidung bzw. Lustmehrung bezüglich der Gesamtsumme ergeben oder nur eine Verpflichtung zur Berücksichtigung einzelner Individuen.«<sup>69</sup>

V.d. Pfordtens Darstellung wirkt sehr überzeugend. Sie scheint auch alle Begründungsmomente aufzugreifen, die bislang zur Stützung des pathozentrischen Arguments in der vorliegenden Arbeit aufgeführt wurden. Irritierend ist einzig die Reihenfolge der drei analytisch getrennten Schritte.

Mein Ansatz stützt sich dagegen auf eine moralische Intuition der Leidvermeidung.<sup>70</sup> Hierbei gehe ich davon aus, dass das Leid von Tieren unmittelbar als negativ erlebt wird und sich gleichsam reflexartig der Wunsch zur Vermeidung dieses Leides einstellt. Erst wenn man versucht, diese unmittelbare Intuition reflexiv einzuholen, wird deutlich, dass es sich wahrscheinlich um eine Analogiebildung zur interpersonalen Ethik handelt, die durch das gleiche resp. ähnliche Vermeidungs- und Schmerzverhalten von leidensfähigen Tieren ausgelöst wird.

V.d. Pfordtens Argumentation erfolgt nun gerade in der umgekehrten Reihenfolge, indem er diesen letzten Schritt an den Anfang seiner Argumentation stellt. Im Folgenden wird noch deutlich werden, dass diese Form der Rekonstruktion des pathozentrischen Arguments bereits von einer ganz bestimmten Perspektive auf das Phänomen der moralischen Intuition der Leidvermeidung gerichtet ist. V.d. Pfordten beabsichtigt nämlich nicht, mit seiner Rekonstruktion der Begründungsstruktur das pathozentrische Argument zu stützen, er möchte vielmehr dessen Unzulänglichkeit aufzuweisen. Da er selbst einen interessenethischen Ansatz vertritt,



sucht er nach Einwänden, die den »Rechtfertigungsanspruch des Leidensarguments direkt destruieren.«<sup>71</sup> Er nennt fünf solcher Einwände, die hier diskutiert werden sollen:

### *1. Der Einwand naturalistischer Ableitung*

»Analysiert man das sprachlogische Grundgerüst des Leidensarguments, so ergibt sich: Im Rahmen der drei Begründungsschritte wird eine Präskription (Verpflichtung) aus einer Evaluation (Wertung) und diese aus einer Deskription (Beschreibung) abgeleitet. Normlogisch gilt aber: Weder die Ableitung von Evaluationen aus Deskriptionen noch die von Präskriptionen aus Deskriptionen oder Evaluationen ist ohne zusätzliche Annahmen als logischer Schluß gültig [...]. Die in der Literatur mit den Bezeichnungen »is-ought-question« bzw. »Sein-Sollen-Problem« [...] und »naturalistischer Fehlschluß« gekennzeichnete Einsicht der jeweiligen logischen und rechtfertigungstheoretischen Unabhängigkeit von Normativität, Evaluativität und Faktizität ist unhintergebar. Die Tatsachen der Welt werden nicht unmittelbar handlungsleitend, sondern müssen in eine Rechtfertigungssequenz eingebettet werden, deren Ergebnis eine normative Verhaltensverpflichtung ist.«<sup>72</sup>

Betrachtet man diesen Einwand v.d. Pfordtens, so wird deutlich, woher die oben beschriebene Abweichung der dreischrittigen Rekonstruktion vom phänomenologischen Ausgangspunkt rührt. V.d. Pfordtens dreischrittige Rekonstruktion des pathozentrischen Arguments ist deckungsgleich mit dem Dreischritt des naturalistischen Fehlschlusses. Dennoch ist dieser Einwand sehr gravierend, weil er auf das begründungstheoretische Dilemma in der pathozentrischen Argumentation hinweist: Versucht man die ursprüngliche

moralische Intuition, dass Tiere nicht leiden sollten, begrifflich zu fassen und zu systematisieren, so liegt tatsächlich die von v.d. Pfordten vorgenommene Rekonstruktion des »sprachlogische[n] Grundgerüst[s] des Leidensarguments« nahe. Demgegenüber wird in der vorliegenden Studie eine andere Logik der Begründung verfolgt als die von v.d. Pfordten in Anschlag gebrachte »logische und rechtfertigungstheoretische Unabhängigkeit von Normativität, Evaluativität und Faktizität« und deren vermeintliche Unhintergebarkeit. Eine solche deduktive Begründungslogik, wie sie v.d. Pfordten anführt, muss sich in ihrer Gesamtheit als logischer Schluss präsentieren lassen.

In meinem Ansatz soll vielmehr deutlich werden, dass es angesichts der Zurückweisung eines Letztbegründungsanspruchs nicht um eine derartige Form der Ableitungsargumentation gehen kann, sondern allein die Möglichkeit besteht, für die Plausibilisierung einer möglichst starken moralischen Intuition zu argumentieren. Diese soll dann auf ihre Rationalität und Adäquatheit hin überprüft werden, d.h. es soll kein logischer Schluss formuliert werden.

Gleichwohl ist v.d. Pfordtens Einwand des naturalistischen Fehlschlusses bezogen auf die anvisierte Rationalitätsprüfung ernst zu nehmen. Diese Irritation soll hier zunächst bestehen bleiben, da auch v.d. Pfordtens weitere vier Einwände im Kern auf dem ersten der »naturalistischen Ableitung« beruhen. Erst nach der Analyse dieser weiteren vier

Einwände soll mit Verweis auf die Bedingung der Adäquatheit rationaler Begründung eben dieser Einwand des naturalistischen Fehlschlusses zurückgewiesen werden.

## *2. Der Hierarchieeinwand*

»Hochleistungssportler, Soldaten und Märtyrer nahmen und nehmen regelmäßig aus den verschiedensten Gründen Schmerzen und Unwohlsein auf sich, ohne daß damit notwendig eine negative Bewertung als Leid verbunden (gewesen) wäre. Ähnliches gilt in kleinerem Rahmen auch für den Normalbürger. Wer Blut spendet, willigt in den schmerzhaften Einstich ein. Insofern liegt Schmerz- bzw. Unwohlvermeidung keineswegs von vornherein und unabdingbar im menschlichen Interesse. Gleiches gilt für Tiere. Versuche zeigen, daß z.B. der Futteraufnahme, Brutpflege und Fortpflanzung von Tieren unter bestimmten Bedingungen ein höherer Status zugemessen wird als der Schmerzvermeidung. Ratten laufen etwa über Gitter, die unter Strom stehen, um zu ihren Partnern zu kommen [...]. Hier gilt wohl ähnliches wie beim Menschen. Ein gewisses Quantum an Schmerzen wird durchaus in Kauf genommen, wenn es langfristig den Lebens-, Fortpflanzungs-, Brutpflege- und Gesundheitsinteressen des Tiers dient. Wie Menschen haben auch Tiere ein erheblich größeres Spektrum möglicher Empfindungen als die bloßen Schmerz- bzw. Unwohlempfindungen. Wohlbefinden und Schmerz sind bloße Mittel, das Überleben und die Erfüllung basaler Bedürfnisse sicherzustellen [...]. Die Schmerzvermeidung steht – wie beim Menschen – keineswegs im alleinigen oder Höchstinteresse der Tiere.«<sup>73</sup>

Seine argumentative Kraft erhält der Hierarchieeinwand allein dadurch, dass er der pathozentrischen Argumentation einen Absolutheitsanspruch unterstellt. Das pathozentrische Argument, wie es in dieser Studie vertreten werden soll,

beansprucht aber keineswegs, mit der Schmerzvermeidung ein »Höchstinteresse« von Tieren auf den Begriff gebracht zu haben. Das Leidensargument erscheint ja gerade deshalb als das plausibelste, weil es ein Grundbedürfnis ist, nicht zu leiden. Es wird wohl kein Ethiker, der sich auf das Leidensargument stützt, zugleich behaupten, das Fortpflanzungsinteresse von Tieren gebe es nicht. Die Frage ist hier aber vielmehr, welche ethische Relevanz dem Fortpflanzungsinteresse von Tieren zugesprochen werden kann. An diesem Punkt laborieren die interessenethischen und die leidensethischen Ansätze an den gleichen Folgeproblemen: Wie können unterschiedliche Interessen resp. wie können unterschiedliche Formen des Leidens hierarchisiert werden?<sup>74</sup> Hier nun aber mit dem Verweis auf andere Interessenhierarchien die Bedeutung des pathozentrischen Arguments zu diskreditieren, geht an der Sache vorbei. Wenn die interessenethischen Konsequenzen aus solchen Versuchen (Ratten laufen über Gitter, die unter Strom stehen) ebenso radikal interpretiert würden, wie v.d. Pfordten hier die Leidensfrage traktiert, dann müsste schließlich gefolgert werden, dass die moralische Berücksichtigung von Ratten an ihrem Fortpflanzungstrieb ausgerichtet werden müsse und demgegenüber das Leiden der Ratten bedeutungslos wäre. Diese interessenethische Konsequenz aus dem beschriebenen Versuch wäre aus der Sicht pathozentrischer Argumentation geradezu zynisch. Die Konsequenz für eine Leidensethik läge vielmehr offen

auf der Hand: Die einzig adäquate Handlung wäre, den Strom abzuschalten. Schließlich geht es in der pathozentrischen Argumentation immer nur darum, »vermeidbares Leid« zu vermeiden. Dass es in der widersprüchlichen Natur Notwendigkeiten gibt, die Leid unumgänglich machen, kann deshalb kein Einwand für die Diskreditierung des Leidensarguments sein. Dass die Ratten Schmerzen in Kauf nehmen, um zu ihrem Partner zu gelangen, ließe sich auch so erklären, dass sie damit dem noch größeren Leid der Isolation entkommen wollen. So lässt sich das Fortpflanzungsinteresse von Ratten, für das sie bereit sind, Schmerzen in Kauf zu nehmen, pathozentrisch deuten.

### *3. Der Intersubjektivitätseinwand*

»Selbst wenn der Naturalismus- und der Hierarchieeinwand ausgeräumt sind, bleibt noch das Problem, den Hiatus zwischen dem fraglichen Akteur und dem Tier als wegen seines Leidens zu berücksichtigendem Objekt zu überwinden. Dieses Problem kann man als »Intersubjektivitätseinwand« bezeichnen, wobei dann der Terminus »Subjekt« nicht im klassischen Sinn für eine Person mit Selbstbewußtsein, sondern lediglich für eine präsumtiv um ihrer selbst willen ethisch und moralisch zu berücksichtigende Entität steht.

Wer nicht in Wirklichkeit – wie es mangels einer klaren Trennung verschiedentlich geschieht – statt dem Leid des betroffenen Tiers das eigene Mitleid des Akteurs als menschliches Gefühl zum entscheidenden ethischen Kriterium macht, muß erklären, warum Schmerz und Leid als Eigenschaften bzw. Eigenschaftsbewertungen einer anderen Entität für die Handlungsentscheidung des Akteurs als divergenter Entität relevant sein sollen. Dabei ändert es nichts, daß auch der Akteur Lust und Leid der anderen Entität nicht nur als Beschreibungen,

sondern Bewertungen interpretiert. Jeder kann sich auf den egoistischen Standpunkt stellen und die mentalen Zustände bzw. Wertungen anderer Personen für irrelevant bezüglich der eigenen Handlungsentscheidungen erklären.

Auch das Postulat einer Parallelisierung von objektivem Leid und subjektivem Mitleid hilft insofern nicht weiter. Denn auch diese Parallelisierung muß begründet werden. Versucht man dies, wie z.B. Schopenhauer, durch Rekurs auf einen umgreifenden Weltwillen, so lastet man sich starke und kaum einzulösende metaphysische Prämissen auf.«<sup>75</sup>

Insbesondere der letzte Hinweis auf die schopenhauersche Metaphysik vom Weltwillen macht wieder deutlich, dass auch dieser Einwand nur von der unterstellten Radikalität des Begründungsanspruchs lebt. Wird der »Intersubjektivitätseinwand« in dieser Unbedingtheit formuliert, führt er tatsächlich zum Standpunkt nicht des »Unmoralisten«, sondern des »Amoralisten«, d.h. zu einem Standpunkt jenseits der Moral. Ein Standpunkt jenseits der Moral, der postuliert, dass die Rücksicht gegenüber anderen Menschen – nach welchem Kriterium auch immer – nicht begründbar ist, führt die Ethik selbst ad absurdum, da es doch in der ethischen Theoriebildung immer darum geht, das Verhalten gegenüber anderen zu legitimieren und nach Standards resp. begründbaren Handlungsmaximen zu suchen. Werden nun schlichtweg alle mentalen Zustände bzw. Wertungen anderer Personen für irrelevant erklärt, wie v.d. Pfordten hier ausführt, dann wäre damit jeder Versuch ethischer Begründung – außer den metaphysischen und den religiösen vielleicht, die ihre Sinngebung nicht aus dem Diesseits schöpfen – hoffnungslos, ob

er pathozentrisch, konsequentialistisch oder – wie der v.d. Pfordtens – interessenethisch fundiert ist. Die Kluft zwischen moralischem Subjekt und moralischem Objekt erweist sich damit zwar als grundlegendes ethisches Problem, doch in seiner Allgemeinheit gilt es für alle Ethiken und kann somit nicht als Einwand für die Infragestellung einer spezifischen Argumentation – wie hier der pathozentrischen – herangezogen werden.

#### *4. Der Unspezifitätseinwand*

»Die Leidensethik ist unspezifisch gegenüber der Unterscheidung von Tun und Unterlassen. Entscheidend ist für sie die Leidminimierung und die Lustmaximierung. Wie konsequentialistischen Ethiken generell muß es ihr bei der Generierung von Handlungsanweisungen gleichgültig sein, ob etwas verboten (Präskription des Unterlassens) oder geboten (Präskription des Tuns) wird. Damit werden aber die Anforderungen an die moralischen Akteure viel zu stark. Sie sind tendenziell für die Vermeidung alles menschlichen und tierischen Leides in der Welt verantwortlich – eine absurde Hypertrophie und Überforderung des Menschen. Man kann als Gegenmittel gegen diesen Einwand einen »limitierten Altruismus« postulieren, der sich lediglich auf Angehörige und Personen bzw. Entitäten, mit denen man in näherem Kontakt steht, bezieht. Aber dann muß man ein weiteres ethisches Prinzip zulassen, das unabhängig von der konsequentialistischen Zustandsverbesserung deren Limitation herbeiführt. Das Rechtfertigungsproblem ist somit nur verlagert und in eine Negation gewendet. Im übrigen würde die ethische Rechtfertigung dann praktisch extrem limitiert werden. Zu Schlachttieren (aber auch den meisten anderen Naturentitäten) hat der moderne Zivilisationsmensch keinen Kontakt mehr. Wenn man das abgepackte Schnitzel aus dem Tiefkühlfach des Supermarkts nimmt, dürften einem somit die problematischen Bedingungen seiner Entstehung gleichgültig

sein. Nur die eigenen Haustiere müßte man gut behandeln, was wohl sowieso überwiegend geschieht. Krebs meint, dieses Problem mit der Formulierung »Es [das pathozentrische Argument] fordert uns nur auf zu helfen, wo wir tatsächlich helfen können« zu widerlegen [...]. Aber selbst diese Forderung ist viel zu stark. Wenn sie gälte, dann müßte ein Großteil der Deutschen alles stehen- und liegen lassen und zur Hilfe in die Dritte Welt aufbrechen. Dies wäre nicht nur als gut anzusehen, sondern moralisch gefordert.«<sup>76</sup>

Entgegen v.d. Pfordtens Absicht kann man seine Einwände als implizite Stärkung der pathozentrischen Argumentation ansehen. Er muss ganz radikale und grundsätzliche ethische Fragen bemühen, d.h. die schwersten Geschütze des Kritikers auffahren, um die Rationalität und Adäquatheit des Leidensarguments unter einen skeptischen Verdacht stellen zu können. Dass die pathozentrische Argumentation in ihrer Universalität konsequentialistisch betrachtet Folgeprobleme nach sich zieht, ist geradezu selbstverständlich. Wohl jede ethische Forderung, die mit einem universalen Anspruch auftritt, stellt eine solche Übersteigerung dar: Das gilt für das utilitaristische Prinzip der Glücksmaximierung ebenso wie für die kantische Vernunftethik oder die christliche Mitleidsethik. Aufgrund ihrer inhärenten Nötigung zur Allgemeinverbindlichkeit muss Ethik diese Vermessenheit auf sich nehmen, wenn sie Maximen mit Allgemeingültigkeitsanspruch formulieren soll. Daher erscheint auch diese Argumentation mit ihrem Bezug auf eine so grundsätzliche Infragestellung problematisch. Deutlich wird



dies etwa, wenn der Vermittlungsversuch von Krebs, der zunächst einmal als pragmatischer Kompromiss anzusehen ist, mit dem Stammtischargument zurückgewiesen wird, dass dann der Großteil der Deutschen sich aufmachen müsse, um in der Dritten Welt das Leiden zu minimieren. Eine solche Forderung wäre soziologisch naiv. Unverständlich bleibt jedoch, weshalb sie zunächst einmal auch von der moralischen Argumentation her unsinnig sein sollte. Unser schlechtes Gewissen der Dritten Welt gegenüber resultiert doch vielmehr eben daraus, dass wir nicht auf unsere Privilegien verzichten wollen, gleichzeitig intuitiv aber genau wissen, dass eben eine solche radikale Hilfe eigentlich moralisch geboten wäre.

##### *5. Der Einwand schwindender Normativität*

»Als letztes sei auf ein spezifisches Problem jeder Leidensethik, ja jeder naturalistischen Ethik schlechthin hingewiesen: Die dominante Auszeichnung eines natürlichen Merkmals und der Verbindung zur Bewertung führt unweigerlich zu einem Verlust von Normativität. Die Ableitungskette Deskription/Evaluation/Präskription gerät in eine Schiefelage zugunsten ihrer deskriptiven und wertenden Teile. Die Wertungen werden naturalistisch angereichert und können dann ihre Funktion als Präskriptionsrechtfertigung nicht mehr erfüllen. Mutatis mutandis ergibt sich ein ähnliches Bild wie bei Jonas' metaphysischer Auszeichnung des Seins bzw. der Zwecke [...]. Eine adäquate ethische Rechtfertigung muß aber die entsprechende naturalistisch-deskriptive Schiefelage vermeiden, sonst kann sie keine plausible Normativität generieren.«<sup>77</sup>

Mit dem letzten Einwand v.d. Pfordtens, mit dem Argument des unzulässigen naturalistischen Fehlschlusses, schließt sich der Kreis. Unbestreitbar muss eine jede naturalistische Ethik den Einwand des naturalistischen Fehlschlusses ernst nehmen, um sich kritisch nach der Legitimität des eigenen Kriteriums – bspw. bei biologistischen Ansätzen – zu fragen. Dann muss allerdings deutlich darauf hingewiesen werden, in welchen Fällen der Verweis auf den naturalistischen Fehlschluss einen angemessenen Einwand darstellt, weil er auf die Inadäquatheit einer moralischen Forderung verweist. Der Sinn des Hinweises auf die Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses besteht ja eben darin, auf schlecht-affirmative normative Schlüsse aufmerksam zu machen, d.h. auf unbedachte Folgerungen von einem Sein auf ein Sollen, die genau betrachtet nicht unseren moralischen Intuitionen entsprechen. Wenn etwa eine zufällig bestehende Gesellschaftsform ohne guten Grund zur allein richtigen erklärt wird, dann ist der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses sicherlich gerechtfertigt. Dieses Beispiel von der Fraglichkeit der verschiedenen Gesellschaftsformen wurde absichtlich gewählt, um deutlich zu machen, dass der Einwand des »*naturalistischen* Fehlschlusses« zunächst einmal nichts (!) mit dem Begriff »*naturalistischer Ethik*« gemein hat. Im Kern geht es bei der durch ihn formulierten Kritik um ein unzulässiges Schließen von einem Sein auf ein Sollen, ganz gleich, ob es sich dabei um ein »*natürliches*« oder ein »*kultürliches*« Sein handelt.

Richtig ist zwar, dass die »Natur« als sehr umfangreiches Sein einen prädestinierten Gegenstand für einen solchen naturalistischen Fehlschluss darstellt, mit dem Kern des Arguments hat dies aber zunächst nichts zu tun.

Interpretiert man das Argument vom naturalistischen Fehlschluss in der Radikalität, wie v.d. Pfordten es hier tun muss, wenn er die Leidensethik damit kritisieren will, dann zwingt dies dazu, jedes Schließen von einem Sein auf ein Sollen zu verwerfen, und zwar auch dann, wenn ein gutes Argument für die moralische Berücksichtigung vorliegt. Die Leidvermeidung ist als moralische Intuition fest verankert. Sollen wir an diesem sinnlich gegebenen Phänomen zweifeln, dann impliziert das einen radikalen Zweifel an allem sinnlich gegebenen Sein. Wird der naturalistische Fehlschluss indes in dieser Radikalität formuliert, führt er sich selbst ad absurdum: Jedes Urteil, das nicht leer sein soll, muss von irgendetwas, d.h. einem Sein, handeln. Jedes ethische Argument ist damit dazu gezwungen, von einem irgendwie gearteten Sein auf ein Sollen zu schließen. Immer wird es in der Ethik darum gehen, etwas Gegebenes dieser Welt auf seine moralischen Implikationen hin zu befragen und ausgehend von diesem Sein für bestimmte Formen der Berücksichtigung zu plädieren. Selbst metaphysische oder religiöse Ethiken referieren in diesem radikalen Sinne ja auf ein Sein, etwa auf die metaphysische Annahme der Existenz eines Weltwillens oder eben eines Gottes. Der naturalistische Fehlschluss

als Kriterium begründungslogischer Kritik an ethischen Konzeptionen löst sich – in dieser unsinnigen Radikalisierung – selbst auf, indem er die Möglichkeit von Ethik überhaupt widerruft. Mit dieser Radikalisierung wäre zumindest das im vorausgehenden Kapitel IV 3 aufgestellte Kriterium der notwendigen Adäquatheit einer normativen Begründung nicht mehr erfüllt.

Dass diese Einwände vom Standpunkt einer Leidensethik aus in diesem Sinne zurückgewiesen werden können, muss v.d. Pfordten sogar in Hinblick auf seine eigene Position einräumen:

»Meine eigene Position geht von drei Elementen aus, die sich in den bisherigen Überlegungen als konstruktiv notwendig, inhaltlich tragfähig oder wenigstens plausibel erwiesen haben. Dabei handelt es sich zum einen [...] um den Begriff des Interesses. Dieser erscheint als Zentralbegriff einer Ethik plausibel. Er ist allerdings dermaßen vage, daß alles auf seine Interpretation ankommt. Zum zweiten muß jede Ethik die konstruktiven Voraussetzungen der im ersten Teil erläuterten fünf Strukturmerkmale [...] erfüllen: Auszeichnung ethisch relevanter Kriterien, Festlegung ihrer erkenntnistheoretischen Bestimmung, Zuordnung zu Trägern, Urhebern und Betroffenen, Aussagen über die sprachlogische Struktur der Verbindung der einzelnen Rechtfertigungselemente, Bestimmung des zu Begründenden. Das dritte Element besteht in der Notwendigkeit der Berücksichtigung der Betroffenen durch den Akteur.«<sup>78</sup>

So betrachtet steht sein eigenes zentrales Theorem, die Annahme von »Anderinteressen«, vor dem gleichen Problem: Aus der Annahme von Interessen als weitverbreitetem und konsensfähigem Ausgangspunkt (Deskription), der Festle-

gung von Bewertungsmaßstäben sowie Bedingungen der Anerkennung von Interessen (Evaluation) folgt ein Postulat der Notwendigkeit der Berücksichtigung der Betroffenen durch den Akteur (Präskription). Daraufhin könnte man sowohl den Einwand der naturalistischen Ableitung, den Hierarchieeinwand, den Intersubjektivitätseinwand, den Unspezifitätseinwand sowie den Einwand schwindender Normativität gegen eben dieses Konzept erheben.

V. d. Pfordtens Rekonstruktion der Begründungsstruktur des pathozentrischen Arguments ist – worauf bereits verwiesen wurde – nicht identisch mit der Form des pathozentrischen Arguments, wie es in dieser Arbeit verfolgt werden soll. In seiner Rekonstruktion, der zufolge dem pathozentrischen Argument ein naturalistischer Fehlschluss inhärent sei, wird das intuitiv begründende Moment verfehlt, das in der vorliegenden Untersuchung gerade hervorgehoben werden soll. Dies wird nicht zuletzt an seinen Einwänden deutlich. Die Rekonstruktion der Begründungsstruktur des pathozentrischen Arguments, so wie sie Krebs vorgestellt hat, liegt hingegen schon näher an der Begründungsstruktur, wie sie in dieser Studie dargelegt werden soll.

### **3. Das pathozentrische Argument nach Krebs**

Ihre systematische Darstellung der Begründungsstruktur des pathozentrischen Arguments hat Angelika Krebs in fünf Schritten angelegt:

»1. Schritt: Die intersubjektiven Kriterien für die Zuschreibung von Empfindungen an andere Menschen lassen sich auf Tiere anwenden.«<sup>79</sup>

Krebs verweist dabei auf die Ausdrucksformen, die sowohl bei Menschen als auch bei Tieren auf Schmerz- und Leidempfindungen hinweisen, wie etwa Schreien, Stöhnen oder Zittern.

»2. Schritt: In Empfindungen ist im Unterschied zu Wahrnehmungen ein Moment der positiven oder negativen Bewertung eingelassen.«<sup>80</sup>

Empfindungen haben nach Krebs »Widerfahrnischarakter«, d.h. sie lassen sich nicht in zwei separate Akte aufteilen: Wer im Winter ein warmes Wirtshaus betritt, nimmt zunächst nicht nur die Wärme als neutrales Element wahr und bewertet sie dann anschließend als angenehm, vielmehr ist die Bewertung einer solchen Empfindung ein Bestandteil derselben. Ein Lebewesen, das zu Empfindungen fähig ist, kann damit ein (subjektiv) gutes oder (subjektiv) schlechtes Leben führen. Krebs führt an dieser Stelle den Begriff des »Interesses« ein: »Daß ein schmerzleidendes Tier Interesse am Aufhören des Schmerzes hat, ist damit ein »grammatischer Satz.«<sup>81</sup>

»3. Schritt: [...] Moralisch lebt, wer auf das gute Leben aller Menschen gleichermaßen Rücksicht nimmt.«<sup>82</sup>

Bei der Definition des Begriffs »gutes Leben« differenziert Krebs nun im Sinne ihrer weiterführenden Argumentation zwischen dem Empfindungswohl und dem, was von uns zusätzlich noch als wichtig eingestuft wird, wie etwa das Schreiben eines Buches oder die Erziehung eines Kindes:

»4. Schritt: Nun haben aber auch Tiere ein gutes Leben, zumindest im eingeschränkten Sinn von well-being, auf das Rücksicht genommen werden könnte.«<sup>83</sup>

An diesem Punkt greift Krebs auf das Speziesismus-Argument<sup>84</sup> zurück, dem zufolge der Ausschluss von empfindungsfähigen Tieren aus dem moralischen Universum aufgrund der Nichtzugehörigkeit zur menschlichen Gattung eine ebensolche willkürliche Diskriminierung darstellt wie die des Rassismus oder Sexismus in der interpersonalen Ethik. Mit der im Speziesismus-Argument enthaltenen Gleichheitsforderung gelangt sie zu ihrem letzten Punkt der Rekonstruktion der Begründungsstruktur:

»5. Schritt: Moralisch lebt daher nur, wer auf das gute Leben aller Menschen und Tiere gleichermaßen Rücksicht nimmt.«<sup>85</sup>

Dass Leben von Tieren habe, so Krebs, moralischen Eigenwert, und Tiere gehörten deshalb zum moralischen Universum. Als praktische Konsequenz ihrer Argumentation fordert sie einen stark verringerten Fleischkonsum, keine Tierhaltung und die Unterlassung von Tierversuchen, die Schmerzen verursachen.

Indem bei Krebs ebenfalls das Kriterium der Empfindungsfähigkeit im Zentrum der Begründungsstruktur steht, nutzt auch sie für ihre Argumentationsführung den entscheidenden Vorteil, dass mit diesem von Anfang an eine Gemeinsamkeit zwischen dem Menschen und anderen empfindungsfähigen Lebewesen gegeben ist. Mit diesem Begriff des empfindungsfähigen und – damit unmittelbar verbunden bzw. in ihrer Argumentation deckungsgleich – leidensfähigen Lebewesens hat sie zudem eine Kategorie gefunden, die es erlaubt, die Begründung auf ein Argument zurückzuführen.

Damit wird der Rückgriff auf andere Argumentationslinien wie etwa deontologischer, konsequentialistischer oder allgemein vernunftethischer Überlegungen überflüssig. Aus der Sicht einer pathozentrischen Argumentation sind diese unnötigen Verknüpfungen, Zusatzkonstruktionen und Bezugnahmen oftmals sogar hinderlich, weil aus ihnen große Folgeprobleme resultieren, so etwa wenn die tierethischen Überlegungen an die interpersonalen ethischen Theorien gekoppelt werden. Auf diese Weise wird die pathozentrische Argumentation immer wieder mit unnötigen weiteren, nur schwer begründbaren Voraussetzungen belastet. Auf diese Problematik der Begründungsversuche wurde bereits in der Einleitung zu dieser Arbeit mehrfach verwiesen. Die dort angeführten Argumente sollen hier noch einmal kurz zusammengefasst werden. Anhand der fünfschrittigen Ableitung von Krebs soll deutlich gemacht werden, wie groß die



Versuchung ist, auch für eine tierethische Argumentation Anleihen bei der interpersonalen Ethik zu beziehen.

*Zur Erinnerung:*

Das Hauptproblem einer so konzipierten Tierethik mit Anleihen bei anderen Ethiken bestand in der Vermittlung dieser Elemente. Der zentrale Grund, weshalb eine solche Vermittlung nicht gelingen konnte, war die angenommene Asymmetrie zwischen den Subjekten und den Objekten der Moral:

»Der anthropozentrische Zuschnitt scheint Theorien des Kantischen Typs im Ansatz blind zu machen für Fragen, die sich aus der moralischen Verantwortung des Menschen für seine nicht-menschliche Umwelt ergeben. Diese Theorien gehen davon aus, daß sich moralische Probleme allein im Umkreis sprach- und handlungsfähiger Subjekte stellen [...]«<sup>86</sup>

Diese Einschränkung lässt nur den Menschen als Adressaten moralischer Verpflichtung zu. Begründet wird dieser Anspruch mit spezifisch menschlichen Eigenschaften, vor allem mit der Fähigkeit zur Vernunft:

»Die Idee des Menschen in der europäischen Geschichte drückt sich in der Unterscheidung vom Tier aus. Mit seiner Unvernunft beweisen sie die Menschenwürde.«<sup>87</sup>

Geht es um die Integration der neuen Objekte der Moral, wird diese ausschließliche Berufung auf die Vernunftbegabtheit oftmals als problematisches Vorgehen bewusst. Denn auch in der alltäglichen interpersonalen Handlungspraxis ist

nicht nur die Vernunftbegabtheit unseres Gegenübers intuitives Motiv für unser moralisches Handeln:

»Immerhin orientieren wir uns in unserem Sozialverhalten mit anderen Menschen auch nicht daran, ob unser Gegenüber *Vernunft* oder *Personalität* hat, sondern daran, daß der andere Mensch in der Lage ist, Freude und Leid zu empfinden und, wenngleich nicht als *conditio sine qua non*, gegebenenfalls mit uns eine kommunikative Beziehung aufzunehmen vermag. Das sind die moralisch relevanten Kriterien«. <sup>88</sup>

Wenn Brenner hier die Vernunftbegabtheit und die Personalität des Gegenübers als Kriterium für moralische Entscheidungen für irrelevant erklärt, um die Bedeutung der Leidenschaft hervorzuheben, dann ist dies in seiner Ausschließlichkeit zu radikal. Die Unterstellung von Vernunft und Personalität dem anderen gegenüber ist in vielen Situationen sicherlich auch Grundlage für unser Verhalten. Sein Hinweis macht aber darauf aufmerksam, dass wir in unserem Sozialverhalten – jenseits einer ethischen Begründung – den Kategorien von Freude und Leid im interpersonalen Umgang miteinander wesentliche, wenn nicht eine vorrangige Bedeutung einräumen. Auch im interpersonalen Umgang sind demnach neben der Vernunftbegabtheit andere Kriterien relevant.

Gleichwohl bleibt bei der Frage danach, welche Wesen Objekte der Moral sein können, die Vernunftbegabtheit ein bedeutsames Kriterium, wenn in interpersonalen Ethiken davon ausgegangen wird, dass nur derjenige moralisches

Objekt sein soll, der auch moralisches Subjekt sein kann. Vor diesem Hintergrund betrachtet wird verständlich, weshalb die Frage nach der Vernunftbegabtheit auch in Tierethiken noch eine Rolle spielt, wenn sich diese aus der Tradition der interpersonalen Ethik ableiten.

Der Versuch, traditionelle Ethiken zur Begründung einer Tierethik zu erweitern, liegt nahe. Zu sehr ist das eigene Denken dieser Tradition verhaftet und zu verführerisch die Versuchung, bereits bestehende Begriffsapparate und Einsichten nutzen zu können. Es lassen sich zur Theoriebildung für eine Ethik, die auch Tiere als Mitglieder des moralischen Universums anerkennt, auch aus solchen anthropozentrischen Ausgangspositionen durchaus Argumente gewinnen, doch ihre Verwertbarkeit für eine Tierethik ist nur bedingt gegeben. Wie das Beispiel der Argumentation von Krebs zur Empfindungs-/Leidensfähigkeit zeigen wird, stammen solche Argumente in aller Regel nicht aus dem »anthropozentrischen Kern« der dafür in Anspruch genommenen anthropozentrischen Ethik. Unter »anthropozentrischem Kern« verstehe ich Merkmale, die ausschließlich auf den Menschen zutreffen (bspw. die Vernunft) und nicht, wie etwa die Empfindungsfähigkeit, auch bei Tieren zu finden sind. Wird nun ein Merkmal, wie etwa die Empfindungsfähigkeit, die außerhalb des »anthropozentrischen Kerns« liegt, als einziges Argument für eine moralische Rücksichtnahme gegenüber Tieren herangezogen, so hat es *im Rahmen eines anthropozentrischen*

*Ansatzes* entweder lediglich eine eingeschränkte Begründungsfunktion oder aber seine Ausdehnung auf nicht-menschliche Lebewesen steht gänzlich in Frage.

Demgegenüber lässt sich meines Erachtens der Vorteil des pathozentrischen Arguments, der in seiner immanenten Konsistenz durch die Unabhängigkeit von anderen Ansätzen liegt, noch konsequenter nutzen. Anhand der oben angeführten Begründungsstruktur von Krebs, die in ihrer Darstellung die beschriebenen Anleihen bei anderen philosophischen Begründungsfiguren macht, soll dies verdeutlicht werden.

Während die beiden ersten Schritte ihrer Darlegung noch stringent einer pathozentrischen Argumentation folgen, weicht der dritte Schritt (»Moralisch lebt, wer auf das gute Leben aller Menschen gleichermaßen Rücksicht nimmt«), von einer konsequenten Weiterführung des pathozentrischen Arguments ab. Mit dem Verweis auf die Rücksichtnahme auf das »gute Leben« von Menschen wird in der Argumentationsführung ein Rückbezug zu einer anthropozentrisch/interpersonalen Sichtweise hergestellt. Damit kommt es zu den oben angedeuteten Problemen. Der verpflichtende Charakter dieser Forderung lässt sich streng genommen nicht aus dem pathozentrischen Argument ableiten. Vielmehr scheinen hier für die Begründung dieser ethischen Forderungen Überlegungen aus der philosophischen Tradition inter-

personaler Ethik implizit wirksam zu sein. Insbesondere gilt dies für die (neo-)aristotelische Vorstellung vom »guten Leben«. Die argumentative Kraft, die im pathozentrischen Argument für eine Moralbegründung liegt, verschwindet über diesen interpersonal ausgerichteten »Umweg«. Die Argumentationsfigur einer pathozentrischen Tierethik erscheint letztlich nur noch als »Ableitung« bzw. Sonderfall einer interpersonalen Ethik. Die Stärke des Kriteriums der Leidensfähigkeit liegt nun aber gerade darin, dass es von vornherein alle leidensfähigen Lebewesen einschließt. Ein solcher Rückgriff auf traditionelle Argumente einer interpersonalen Ethik weitet die Begründungsstruktur damit unnötigerweise aus und verwässert den Kern einer pathozentrischen Argumentation durch die zusätzlichen Schritte, die erforderlich werden. Diese Problematik zeigt sich dann bereits im vierten Schritt der Argumentation: »Nun haben auch Tiere ein gutes Leben zumindest im eingeschränkten Sinn von well-being, auf das Rücksicht genommen werden könnte«. Auf dem Weg zu ihrem zentralen Schlusspunkt muss Krebs aus der anthropozentrischen Ethiktradition, die sie ihren Ausführungen zugrunde legt, die für den pathozentrischen Ansatz verwertbaren bzw. notwendigen Elemente herausfiltern. Explizit deutlich wird dies bei den Erläuterungen zum dritten Schritt der Begründung, welche die dann später notwendige Definition des Begriffes vom »guten Leben« enthalten:

»Man kann bei dem, was ein gutes Leben ausmacht, grob unterscheiden in das, was im wesentlichen unser Empfindungswohl (well-being, das angenehme Leben) betrifft, und in das, was uns unabhängig von den positiven Empfindungen, die es uns bescheren mag, wichtig ist (agency, das aktive, erfüllte Leben), z.B. Projekte, wie das Schreiben eines Buches, die Erziehung eines Kindes oder die Gründung eines Frauenhauses.«<sup>89</sup>

Für die ethische Forderung nach moralischer Rücksichtnahme bei empfindungsfähigen Tieren kann Krebs vom pathozentrischen Argument aus nur den ersten Aspekt des Empfindungswohls in Anspruch nehmen. Der zweite Aspekt eines »guten Lebens« – das aktive erfüllte Leben – übersteigt zumindest in der angeführten anthropozentrischen Definition das Vermögen von Tieren. Ihre Darlegung, dass positive Empfindungen das (subjektiv) gute Leben fördern und negative Empfindungen es behindern, zielt direkt auf die Vermeidung von Leid in unterschiedlichster Form und damit auf pathozentrische Elemente.<sup>90</sup> Dass sie sich in ihrer Argumentation dann aber primär auf den Begriff des »guten Lebens« bezieht, legt eine dominante Ausrichtung an interpersonalen Ethiken nahe.

In ihrer Argumentationsführung benötigt Krebs damit insgesamt fünf Schritte zur Darlegung des pathozentrischen Arguments. Wie ich zu zeigen versucht habe, sind mindestens zwei Schritte – der dritte und vierte Schritt – durch den Rückbezug auf die anthropozentrische Moral bedingt. Diese werden überflüssig, wenn konsequent anthropozentrische Anleihen bei der Darlegung vermeiden werden.

In der Struktur der Argumentation von Krebs ist das pathozentrische Element in den ersten beiden Schritten noch isoliert. Im Verlauf der Argumentationsführung tritt dann die anthropozentrische Linie immer deutlicher hervor, wohl in der Funktion einer stützenden Begründung. Während im dritten und vierten Schritt die Bezugnahme zum »guten Leben« hinzukommt, sind in die erläuternden Bemerkungen zum fünften Schritt noch weitere Elemente traditioneller interpersonaler Ethiken verwoben:

*»Moralisch lebt daher nur, wer auf das gute Leben aller Menschen und Tiere gleichermaßen Rücksicht nimmt. Anders gesagt, hat auch das gute Leben von Tieren moralischen Eigenwert, es ist um seiner selbst willen und nicht nur um etwaiger menschlicher Interessen willen zu befördern, wir haben moralische Pflichten gegenüber und nicht nur in Ansehung von Tieren, Tiere gehören zum moralischen Universum.«<sup>91</sup>*

Hier werden nun Thesen zum moralischen Eigenwert formuliert, die an die christlich-abendländische Tradition des individuellen Wertes eines jeden Menschen erinnern. Neben diesem Rekurs auf die Werthaftigkeit eines jeden Individuums »um seiner selbst willen« taucht auch der im Utilitarismus zentrale Interessenbegriff auf. Zudem referiert Krebs hier noch auf den Pflichtbegriff. Im letzten Schritt ihrer Darlegung nutzt Krebs damit mehrere Bezugspunkte aus der interpersonalen Ethiktradition, ohne dass explizit deutlich wird, weshalb sie diese benötigt. Es scheint daher so, als solle hiermit eine Anschlussfähigkeit an die interpersonalen Ethik-

ken gewährleistet werden, die indessen vom Kern der Argumentation her nicht erforderlich ist. Vielmehr scheint hier eine Vermischung verschiedener Traditionslinien vorzuliegen, die in der Tendenz die pathozentrische Argumentation eher zu überformen drohen.

#### **4. Die Grundstruktur des pathozentrischen Arguments**

Wie gezeigt wurde, sind Anleihen bei der interpersonalen Moral für eine pathozentrische Argumentation nicht notwendig und tendenziell eher hinderlich, da sie die Begründungskraft des Leidensarguments verdecken. Im Folgenden versuche ich, das pathozentrische Argument in seiner »Reinform« darzustellen, d.h. nach Möglichkeit ohne Rückgriff auf die Argumentationsbestände interpersonalen Ethiken. Wie bereits im Kapitel über den in dieser Studie verfolgten Begründungsanspruch dargestellt, bleibt ein zumindest rudimentärer Bezug zur anthropozentrischen Ethik notwendig, um die Anschlussfähigkeit der Argumentation zu sichern. Dieser Bezug lässt sich meines Erachtens eingrenzen, und zwar einerseits auf die grundsätzlich einer ethischen Theoriebildung inhärente Subjekt-Objekt-Relation, und andererseits auf die Vergleichbarkeit der Leidensfähigkeit von Mensch und Tier. Diese beiden Bezugspunkte bilden zugleich die Prämissen für die folgende Darlegung, in der versucht wird, auf Begründungsmuster, die aus interpersona-



len Ansätzen stammen, zu verzichten. Das pathozentrische Argument soll hier in drei Schritten dargelegt werden:

1. Empfindungen sind als Subjekt-Objekt-Relationen immer wertend.

Dem Begriff der Empfindung ist das wertende Moment inhärent. Eine Empfindung ist immer unmittelbar und erlaubt in dem Augenblick, in dem sie sich ereignet, keine reflexive Distanznahme. Besonders prägnant wird dies bei starken Schmerzen. Die Rede von einer »distanzierten Empfindung« (wohlgemerkt nicht die einer »Empfindung der Distanz«) ist phänomenologisch geradezu unsinnig. Das schließt nicht aus, dass der Mensch sich zu seinen Empfindungen auch reflexiv verhalten kann. Dies kann er allerdings nur dann, wenn er sich von seiner Empfindung als Empfindung kognitiv zu distanzieren sucht, sich gleichsam auf sie zurückbeugt, um sie dann in dieser Wahrnehmung (!) isoliert bewerten zu können. Über eine Empfindung zu reflektieren setzt jedoch voraus, dass diese zuerst empfunden wurde. Die nachfolgende Reflexion über die Empfindung hat jedoch mit der wahrgenommenen Empfindung selbst nichts mehr zu tun. In diesem Sinne sind Empfindungen immer authentisch. Es spielt damit auch keine Rolle, ob Tiere vielleicht auch zu einer kognitiven Distanz gegenüber ihren Empfindungen fähig sind.

Auf der Grundlage dieses weiten Verständnisses von

Empfindung wird nun mit Blick auf die Integration der Tiere in die Ethik der folgende Sachverhalt relevant:

2. Die intersubjektiven Kriterien für die Zuschreibung von Empfindung an andere Menschen lassen sich auf die Gruppe von empfindungsfähigen Tieren ausdehnen.

Bestimmte Tiere – zumeist höher entwickelte – können ähnlich wie Menschen physische und psychische Leiden empfinden und damit auch ein negatives Spektrum an Empfindungen vom Unwohlsein im weitesten Sinne bis hin zu Schmerzen erleben. Das lässt sich in Analogie zum Menschen sowohl aus bestimmtem Verhalten wie etwa Schreien, Stöhnen oder Zittern als auch aus dem ähnlichen Aufbau des Nervensystems schließen.

Hier wird nun die spezifische Differenz von Wahrnehmungsfähigkeit und Empfindungs- resp. Leidensfähigkeit für die pathozentrische Argumentation einer Tierethik bedeutsam: Erst in dem Moment, in dem die Wahrnehmungsfähigkeit – vermittelt durch die anthropozentrische Perspektive und verbunden mit dem Vermögen zur reflexiven Bewertung – zum relevanten Kriterium moralischer Berücksichtigung wird, entsteht die zuvor problematisierte Asymmetrie zwischen der Subjekt-Objekt-Beziehung von Mensch und Tier, die eine gesonderte Rechtfertigung für die Integration von Tieren in die Ethik notwendig macht. Wird hingegen die Leidensfähigkeit hierfür in Anspruch genommen, so ist – bei Anwendung des Gleichheitsgrundsatzes – die

Gleichbehandlung der Tiere in dieser Hinsicht eine notwendige Konsequenz:

3. Aufgrund der Vergleichbarkeit der Leidensfähigkeit von Menschen und empfindungsfähigen Tieren hinsichtlich der moralischen Berücksichtigung sind Letztere infolge des Gleichheitsgrundsatzes ebenfalls ethisch relevant.

Um nun plausibel zu machen, dass das pathozentrische Argument in dieser Form für eine Tierethik »begründungsfähig« ist, soll es nun auch als Argument ausgewiesen werden, das universalisierbar ist. Damit soll dem Einwand begegnet werden, dass es sich beim pathozentrischen Argument um eine unzulässige Normierung handle, weil sie sich als ethische Forderung nicht generalisieren ließe.

Diese Überlegungen zur Begründungsqualität eines normativen Arguments gehen zurück auf John Leslie Mackies Forderungen zur Universalisierung moralischer Urteile. In seinem Hauptwerk »Ethik – Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen« unterscheidet er drei Stufen solcher Universalisierung moralischer Urteile. Die erste Stufe bezieht sich auf die Irrelevanz rein numerischer Unterschiede:

»Moralische Urteile sind universalisierbar. Jeder, der ernsthaft behauptet, irgendeine Handlung (Person, Sachverhalt usw.) sei sittlich richtig oder falsch, gut oder schlecht, geboten oder verboten, ist damit gehalten, dieselbe Ansicht hinsichtlich jeder in den relevanten Gesichtspunkten ähnlichen Handlung (usw.) zu vertreten. In gewisser Weise ist dieses Prinzip unbestritten.«<sup>2</sup>

Entscheidend ist für Mackie das Kriterium des »in den relevanten Gesichtspunkten Ähnlichen«. Damit ist für moralische Urteile der numerische Unterschied im Gegensatz zum Artunterschied irrelevant. Diese Form von Universalisierung, die erste Stufe, schließt bspw. bestimmte Arten des Egoismus aus, nicht aber jene des (ethischen) Egoismus, nach dem jeder (ausschließlich oder vornehmlich) sein eigenes Glück anstreben soll. Auf der ersten Stufe der Universalisierung gibt es nur formale und keine materialen Beschränkungen für das, was als moralisch gelten kann. Damit bleibt die erste Stufe der Universalisierung unzureichend. Falsch ist indessen der Einwand, man müsse, wenn man dieses Prinzip der Universalisierung akzeptiere, jedes Verhalten, das diesem Prinzip folgt, moralisch gutheißen. Nach Mackie können wir, ohne selbstwidersprüchlich zu handeln, dieses moralische Prinzip zweiter Ordnung akzeptieren und uns zugleich von einem bestimmten Urteil erster Ordnung vehement distanzieren.<sup>93</sup> Trotz dieser noch weitgehenden Neutralität handelt es sich bei der ersten Stufe der Universalisierung nicht nur um eine logische These, sondern auch schon um eine praktische Regel, die ein gewisses Maß an Fairness voraussetzt, auch wenn sie noch Spielräume offen lässt. Diese erste Stufe der Universalisierung kann Rassismus, Chauvinismus und eben auch Speziesismus nicht verhindern. Sie ermöglicht auch, eigene Vorlieben zu moralischen Gesetzen zu erheben.

Bezogen auf das pathozentrische Argument bedeutet dies, dass es nicht zulässig ist, Hauskaninchen anders zu behandeln als Versuchskaninchen, da beide in gleichem Maße empfindungsfähig sind. Daran wird deutlich, dass die vom Menschen vorgenommene Funktionalisierung zum Haus- oder Versuchstier innerhalb des pathozentrischen Arguments nicht unter die Kategorie der moralisch relevanten Gesichtspunkte fällt.<sup>94</sup> Für das, was als moralisch gelten soll, ist die erste Stufe der Universalisierung jedoch – wie Mackie selbst anmerkt – noch unzureichend, da es auf dieser Stufe für die Normierungen lediglich formale und keine materialen Beschränkungen gibt. Bezogen auf eine pathozentrische Tierethik bedeutet dies, dass jeder, der Leiden als moralisch relevanten Gesichtspunkt akzeptiert, jedes empfindungsfähige Individuum – also auch Tiere – moralisch berücksichtigen muss. Dass durch die erste Stufe der Universalisierung keine materiale Beschränkung besteht, bedeutet, dass formal durchaus die Möglichkeit gegeben ist, Leiden nicht als materiales Kriterium, d.h. als moralisch relevanten Gesichtspunkt zu akzeptieren. Für eine Tierethik bedeutet dies, dass es auch unter Berücksichtigung der ersten Stufe der Universalisierung durchaus möglich ist, moralisch konsistent zu argumentieren und gleichzeitig alle Tiere von einer ethischen Berücksichtigung auszuschließen – so bspw. wenn das Vernunftvermögen zum einzigen ethisch relevanten Kriterium erklärt wird.

Die zweite Stufe der Universalisierung, die Mackie anführt, erfordert es, sich selbst in die Lage des anderen zu versetzen.

»Bei dieser zweiten Stufe der Universalisierung halten wir Ausschau nach präskriptiven Maximen, die wir bereit sind, nicht nur in gleicher Weise auf alle Personen (Personengruppen, Nationen usw.) anzuwenden, sondern auch auf alle Individuen, gleichgültig, wie sich ihre geistigen und physischen Möglichkeiten, ihre Hilfsmittel und ihr gesellschaftlicher Status auch verändern mögen. Dabei sind nicht nur Veränderungen in Betracht zu ziehen, die sich aufgrund der praktischen und kausalen Gegebenheiten tatsächlich aus den gegenwärtigen Umständen entwickeln können, sondern auch solche Lebensbedingungen und einen solchen Rollentausch, wie sie sich wohl kaum ergeben werden und die vielleicht überhaupt nur schwer vorstellbar sind.«<sup>95</sup>

Ein solches zweifellos schwieriges Unterfangen ist es, einen Perspektivenwechsel zu versuchen, um sich damit in die Lage eines Tieres zu versetzen. Niemand vermag zu beurteilen, wie sich ein Hund fühlt und was in ihm vorgeht, wenn er mit der Nase dicht über dem Boden laufend schnuppert. Entschlüsselt er nur, wer vor ihm schon diesen Weg genommen hat? Wie viele Informationen erschnüffelt seine feine Nase? Wie detailliert ist das, was ihm der Geruch verrät? Wissenschaftliche Untersuchungen über die Leistungen der Sinnesorgane können zwar aus diesem Blickwinkel ein selektives Bild über die sinnliche Wahrnehmung eines Hundes entwerfen, doch wie es sich anfühlt, auf vier Füßen zu laufen, ein Fell zu haben, alles in allem ein richtiger Hund zu sein, bleibt auch weiterhin spekulativ.<sup>96</sup>

Das pathozentrische Argument scheitert damit aber keineswegs an diesem zweiten Schritt der Universalisierung, da es für die hier vertretene Position gar nicht notwendig ist, sich vollständig in die Perspektive eines Tieres hineindenken zu können. Bei dem elementaren Gefühl von starken Schmerzen ist eine solche Fremdzuschreibung im Vergleich zu anderen noch relativ einfach nachzuvollziehen. Dieser »eingeschränkte« Perspektivenwechsel erweist sich damit als weniger problematisch, als man nach der Formulierung Mackies über die zweite Stufe der Universalisierung zunächst annehmen möchte. In Mackies zweiter Stufe der Universalisierung geht es ja lediglich darum, zu überprüfen, ob eine Maxime auch universalisierbar ist. Sich in die Lage des anderen zu versetzen, verfolgt hierbei also den Zweck zu überprüfen, »ob man auch in diesem Fall, auch im Fall, daß man selbst der Betroffene ist, zu der Handlungsanweisung stehen würde.«<sup>97</sup> Der fiktive Rollentausch muss sich damit im Falle des pathozentrischen Arguments »lediglich« auf den Aspekt der Schmerzempfindung beziehen. An dieser Stelle zeigt sich in der Unmittelbarkeit der Erfahrung von Schmerz die Stärke des pathozentrischen Arguments. Kaum jemand dürfte bereit sein, eine Handlungsanweisung, die Schmerzen verursacht, als universalisierbar einzustufen, wenn er selbst davon betroffen wäre.<sup>98</sup>

In der dritten Stufe der Universalisierung nimmt Mackie eine weitere Differenzierung vor. Hier geht es schließlich darum,

die unterschiedlichen Vorlieben und konkurrierenden Ideale zu berücksichtigen:

»Vielmehr versucht man, die Sachlage zugleich aus der eigenen wie aus der Sicht des anderen zu betrachten und nach handlungsleitenden Prinzipien (selbstverständlich schon in universalisierter bzw. universalisierbarer Form der ersten Stufe) zu suchen, die aus beiden Blickwinkeln annehmbar erscheinen oder, besser: da es nicht nur *einen* anderen, sondern unendlich viele andere Menschen gibt, aus allen Blickwinkeln, von einem Standpunkt aus, der nun nicht mehr nur definiert wird durch die geistigen und physischen Qualitäten des anderen sowie die Lage, in der er sich befindet, sondern auch durch seinen Geschmack, seine Ideale usw.«<sup>99</sup>

Der Ausdruck »*sich* selbst in den anderen versetzen« als Methode für die dritte Stufe der Universalisierung ist nach Mackie streng genommen unzureichend, da es darum geht, seine eigenen Wünsche und Interessen zunächst ganz zurückzustellen, um den Sachverhalt aus der Warte des anderen betrachten zu können. Den Perspektivenwechsel in dieser Radikalität gedacht wird es kaum eine moralische Maxime geben, die auch diesen Test der dritten Universalisierungsstufe besteht, d.h. allen möglichen Interessen und Wünschen aller Personen gerecht zu werden. Dies zwingt uns zur Aushandlung von Kompromissen. In solchen Kompromissverhandlungen stellt sich die Frage, ob eine Person mit liberaler Einstellung dieser dritten Stufe der Universalisierung immer zustimmen kann: Ist sie dazu gezwungen, die Ideale eines religiösen Fanatikers genauso zu berücksichtigen,



wie ihr Ideal des Liberalismus? Eine Person mit liberaler Haltung wird sich letztlich zwar bemühen, die Einstellung des Fanatikers zu berücksichtigen, ohne diese aber in gleicher Weise wie ihre eigenen Interessen zu bewerten.<sup>100</sup> Entsprechend diesen Schwierigkeiten bei der Kompromissfindung ist die dritte Stufe der Universalisierung nicht charakteristisch für die allgemeinen moralischen Urteile. Charakteristisch für alltägliche moralische Urteile sind vielmehr die erste und teilweise auch die zweite Stufe der Universalisierung, da sie sich im Gegensatz zu der dritten Stufe mit der impliziten Voraussetzung objektiver Werte vereinbaren lassen.

Es liegt auf der Hand, dass für die Begründung einer Tierethik die Umsetzung dieser letzten Stufe der Universalisierung äußerst schwierig sein wird, da es vermutlich kaum Prinzipien gibt, die dieser Überprüfung standhalten werden. Die intuitive Plausibilität des pathozentrischen Arguments bleibt aber meines Erachtens auch hier wirksam. Das Freisein von Schmerzen und Leid wird in aller Regel weder als besondere Vorliebe noch als Frage des persönlichen Geschmacks eines Individuums gewertet. Es entzieht sich damit diesem problematischen Diskurs. Vielmehr kommt das pathozentrische Argument in seiner »Eindeutigkeit« auch in dieser dritten Stufe der Universalisierung zum Tragen. Mackie schreibt in diesem Zusammenhang:

»Natürlich gibt es einige wenige Grundbedürfnisse, die fast jeder verspürt, doch abgesehen davon gibt es grundverschiedene

Vorlieben und Wertvorstellungen, und nur aus ihnen stammen die festverwurzelten Meinungsverschiedenheiten in moralischen Fragen.«<sup>101</sup>

Eines dieser Grundbedürfnisse ist sicherlich das Freisein von Schmerzen. Mit dem pathozentrischen Argument lässt sich damit auch die dritte Stufe der Universalisierung passieren. Man könnte hier nun einwenden, dass dieser Schluss insofern erschlichen sei, als er das zentrale Problem dieser Universalisierungsstufe, den Vergleich von Vorlieben, Idealen und auseinander liegenden Wertvorstellungen umgehe. Dieser Einwand kann jedoch zurückgewiesen werden: Begreift man die Forderung des pathozentrischen Arguments gewissermaßen als Grundbedürfnis, so setzt es auf elementarer Ebene an. Zwar kann man auch bei Tieren davon ausgehen, dass sie bestimmte Vorlieben haben. So kann ein Hund etwa lieber den ganzen Tag auf einer weichen Decke vor dem gefüllten Futternapf liegen als spazieren zu gehen, doch können Vorlieben bei Tieren zumindest auf dieser nun nicht mehr elementaren Ebene noch keine moralische Relevanz im Sinne des pathozentrischen Arguments beanspruchen. Das ist jedoch auch nicht notwendig. Die akuten Fragen moralischer Berücksichtigung im Mensch-Tier-Verhältnis liegen ja gerade nicht in der möglichen Berücksichtigungswürdigkeit solcher Vorlieben, sondern in den handfesten Konflikten über die Optionen der Verhinderung von grausamer Tierquälerei. Einwände dieser Art erscheinen daher immer se-

kundär, angesichts der drängenden Probleme der möglichen Leidvermeidung gegenüber Tieren. Eine tierethische Argumentation sollte schließlich nicht hinfällig sein, wenn sie die weniger bedeutsamen Fragen im Mensch-Tier-Verhältnis nur ansatzweise aufzuklären vermag, dafür aber die drängenden Fragen entschieden beantworten kann. Das pathozentrische Argument hat sich damit als universalisierbar erwiesen.

Die pathozentrische Argumentation ist aufgrund ihrer Eigenschaften der intuitiven Plausibilität und der aus der sinnlichen Unmittelbarkeit folgenden argumentativen Kraft in den meisten tierethischen Positionen präsent, nicht jedoch in der in dieser Untersuchung dargestellten logischen Struktur und auch nur in wenigen Positionen explizit als Grundlegung im strengen Sinne. Wenn der pathozentrischen Argumentation in vielen tierethischen Ansätzen die Grundlegungsfunktion nicht zukommt, stellt sich die Frage, welche Funktion sie dann in tierethischen Ansätzen übernimmt.

## **VII. Die Funktion pathozentrischer Argumentation in tier- und naturethischen Theorien**

### **1. Kriterien zur Bestimmung der Funktion des pathozentrischen Arguments**

Auf die Leidensfähigkeit wird in tierethischen Ansätzen häufig verwiesen. Ihr wird jedoch unterschiedliches Gewicht beigemessen. Während etwa der mitleidsethische Ansatz eine bestimmte Form der pathozentrischen Argumentation als die einzige die Theorie rechtfertigende Grundlage beansprucht, erscheint sie in anderen Theorien lediglich als Zusatzargument neben dem leitenden Kernargument. So wird etwa noch in biozentrischen und sogar holistischen Ansätzen die Leidensfähigkeit erwähnt. In anderen tierethischen Positionen wird die Leidensfähigkeit zum Teil neben weiteren Kriterien unter einen theorieleitenden, zentralen Begriff subsumiert, wie etwa dem des Interesses.

Pathozentrische Argumentation erscheint damit entweder in expliziter Form durch die Inanspruchnahme der Leidensfähigkeit oder aber implizit durch begriffliche Subsumtion als relevantes Kriterium einer Ethik. Aufschlussreicher als die Analyse von Theorieansätzen, die sich explizit auf eine pathozentrische Argumentation stützen, ist die Analyse von denjenigen Ansätzen, in denen das Leidensargument kaum benannt oder in denen ihm – oberflächlich betrachtet – nur

eine untergeordnete Funktion zugewiesen wird. Gerade an diesen Positionen soll die argumentative Plausibilität und damit die latente Wirksamkeit des pathozentrischen Arguments nachgewiesen werden. Gelingt dies, wäre es ein Beleg für seine argumentative Kraft. Dort, wo mit der Leidensfähigkeit in einer übergeordneten Theorie in irgendeiner Weise argumentiert wird, gilt es zu prüfen, welche Funktion ihr eingeräumt wird, so etwa, ob sie zur Stabilisierung des Kernarguments herangezogen wird. Um zu untersuchen, welche offenen oder versteckten begründungstheoretischen Konsequenzen aus der unterschiedlichen Inanspruchnahme der Leidensfähigkeit dabei für die einzelnen tierethischen Positionen entstehen, werden bei dieser Untersuchung zwei Differenzierungen vorgenommen:

1. Aufgrund der oftmals sehr unterschiedlichen Verwendungsweisen des Arguments der Leidensfähigkeit in den Theorien wird es für die Orientierung hilfreich sein, den Fokus der Untersuchung auf zwei Kategorien zu richten. Diese sollen auf die leitende Frage antworten, ob die Funktion der Leidensfähigkeit in den Begründungskonzepten *attributiv* oder aber *grundlegend* ist. Es geht mit anderen Worten darum, ob die Leidensfähigkeit lediglich als ein partielles Element, also als ein Kriterium unter anderen in begründungstheoretischer Hinsicht angeführt wird oder ob ihr als einziges Kriterium eine Kardinalfunktion zukommt. Die Analyse wird zeigen, dass sich die unter-

suchten Ansätze nicht umstandslos diesem idealtypischen, binären Schema von *attributiv* oder *grundlegend* fügen, sondern dass eine eindeutige Zuordnung nicht immer möglich ist. Der Verlauf der Argumentationen schwankt häufig zwischen einer eher *attributiven* und einer eher *grundlegenden* »Funktionalisierung« des pathozentrischen Arguments. Um dieses Diffuse in den Argumentationsverläufen herauszustellen, erweist sich die Polarisierung zwischen *attributiv* und *grundlegend* als hilfreich, wenngleich die meisten diskutierten Ansätze sich – zumindest zu unterschiedlichen Zeitpunkten in ihrer Argumentation – auf einer Skala *zwischen* diesen beiden Optionen bewegen. Es wird sich lohnen, diese Frage aus unterschiedlichen Perspektiven zu diskutieren. Dieser »Perspektivenwechsel« leitet über zum zweiten Punkt:

2. Für den Nachweis der Bedeutsamkeit des pathozentrischen Arguments in der Tierethik ist es wichtig, ob die Kategorien (*attributiv* oder *grundlegend*) als *Selbstzuschreibungen* oder *Fremdzuschreibungen* zu betrachten sind. Die zweite die Analyse leitende Frage wird sein, wie die Vertreter der Theorien selbst die begründungstheoretische Funktion des Kriteriums der Leidensfähigkeit in ihren eigenen Theorien einschätzen (*Selbstzuschreibung*) und welcher Stellenwert ihm nach meiner Analyse zukommt (*Fremdzuschreibung*).

Es geht somit darum, herauszufinden, in welchen tierethischen Positionen der Leidensfähigkeit die Funktion des pathozentrischen Arguments zugeschrieben werden kann und in welchen nicht. In Fällen, bei denen die Untersuchung ergibt, dass die Leidensfähigkeit, obgleich die Vertreter der behandelten Position dies selbst nicht anführen, in zentraler Weise argumentativ wirksam wird, werde ich versuchen aufzuzeigen, wie aus der Eigenschaft der Leidensfähigkeit begründungstheoretische Vorteile erwachsen und wie durch diese letztlich der Verweis auf die Eigenschaft der Leidensfähigkeit in der Argumentation sich zum pathozentrischen Argument wandelt. In begrifflicher Hinsicht wird das folgende Konsequenz haben: Wenn ich glaube, den Nachweis dafür erbracht zu haben, dass der Leidensfähigkeit als *Fremdzuschreibung grundlegende* Bedeutung einzuräumen ist, dann werde ich auch dort von einer pathozentrischen Argumentation sprechen, obgleich diese Zuordnung vom Autor des untersuchten Ansatzes nicht vorgenommen wurde.

Im Folgenden werden die Ansätze von Ursula Wolf, Albert Schweitzer, Martin Gorke, Tom Regan, Martin Seel, Leonard Nelson und Peter Singer auf pathozentrische Argumentationsaspekte hin untersucht.

Die Bedeutung des pathozentrischen Arguments in diesen Theorien ist im Rahmen meiner Arbeit insofern relevant, als die *Begründungsfunktion des pathozentrischen Arguments* im Zentrum meiner Untersuchung steht. Mit Rücksicht auf dieses

Erkenntnisinteresse soll zwischen *attributiven* und *grundlegenden* Funktionen von pathozentrischen Argumentationen unterschieden werden. Diese Unterscheidung diene bereits als Auswahlkriterium für die im Folgenden zu behandelnden Theorien: So steht der mitleidsethische Ansatz von Ursula Wolf, der als unmittelbar mit dem pathozentrischen Argument verbundenen erscheint, auf der einen Seite dieser polaren Skala (*grundlegend* vs. *attributiv*), während der ästhetisch-kontemplative Ansatz von Martin Seel oder der holistische von Martin Gorke zunächst als in dieser Hinsicht wenig relevant erscheinen, und damit auf der anderen Seite dieser Skala angesiedelt sind. Die Auswahl wird sich bei der Analyse der Positionen dann insofern als aufschlussreich erweisen, als Positionen, die auf den ersten Blick als solche erscheinen, in denen die Leidensfähigkeit allenfalls *attributiv* wirksam ist, sich schließlich als *grundlegend* pathozentrisch herausstellen werden.

Aufgrund dieses Erkenntnisinteresses scheint es auf den ersten Blick nahe zu liegen, die Anordnung der untersuchten Positionen an dieser Skala der Verwendungsweisen von pathozentrischen Argumentationen zu orientieren, d.h. von den Positionen auszugehen, bei denen diese *grundlegend* erscheinen, bis hin zu den Theorien, bei denen diesen begründungstheoretisch lediglich eine *attributive* Funktion zukommt. Zwei Argumente scheinen mir jedoch gegen diese Anordnung der Positionen zu sprechen:



Das erste besteht darin, dass die *attributiven* Verwendungsweisen für sich genommen noch einmal stark variieren. Eine *attributive* Verwendungsweise kann sich direkt aus der Kernargumentation ableiten, oder aber sie kann eher als zusätzliche Plausibilisierung herangezogen werden, d.h. nur lose verbunden auftauchen, und damit die Kernargumentation des Autors nur am Rande berühren. Diese Differenzen in der *attributiven* Verwendungsweise des pathozentrischen Arguments würden eine »Skalierung« der Positionen schwer fallen lassen und zugleich den Eindruck einer Linearität von der *attributiven* zur *grundlegenden* Verwendungsweise erwecken, die so nicht gegeben ist.

Das zweite Argument gegen eine derartige Anordnung auf einer Skala besteht darin, dass durch eine solche Reihenfolge Positionen – zumindest in der Darstellung – »auseinander gerissen« würden, die begründungstheoretisch sehr nahe beieinander stehen. Hier sei als Beispiel nur auf die Positionen von Nelson und Singer hingewiesen, die beide an zentraler Stelle mit dem Interessenbegriff argumentieren. Während aber im Zuge dieser Interessenargumentation bei Nelson die Leidenschaft begründungstheoretisch eher *attributiv* erscheint, stellt sie bei Singer den Kern seines Interessenbegriffs dar. Um solche Differenzen prägnanter gegenüberstellen zu können, habe ich daher die Positionen zusammengefasst, die von ihrer zentralen Begründungsfigur her einander ähneln, sich hinsichtlich des begründungstheoretischen

Gebrauchs des pathozentrischen Arguments aber unterscheiden.

So beginne ich mit der Mitleidsethik von Ursula Wolf und schließe dieser Analyse eine Auseinandersetzung mit der biozentrischen Ethik Albert Schweitzers an, da dessen Ansatz nicht nur biozentrisch fundiert ist, sondern auch stark vom christlichen Mitleidsverständnis lebt. Im Anschluss an die Position Schweitzers werde ich mich dann dem Holismus Martin Gorkes zuwenden, da dieser in seiner Herangehensweise den Blick auf den Gegenstandsbereich der Moral von der biozentrischen zur holistischen Perspektive ausweitet. Weil dessen Position wiederum stark in der Vorstellung von inhärenten Werten gründet, da er versucht, jeder natürlichen Entität – bis hin zum Stein – eine moralische Relevanz zuzuschreiben, schließt sich das Kapitel über Tom Regans Position an, da dieser sich zentral auf den Begriff des inhärenten Wertes stützt. Martin Seels Position wiederum steht in Verbindung zu beiden letztgenannten Positionen. Sein Zugang zur Naturethik gründet ebenfalls in Wertzuschreibungen, die bei ihm allerdings nicht unmittelbar ethisch begründet sind, sondern vermittelt über die Ästhetik Eingang in eine Ethik der Natur finden. Nelsons Position wiederum erscheint gegenüber den letzten drei Positionen als übergreifend, da er in seinen Vorstellungen über die ethische Relevanz von Tieren eine »ganzheitliche Betrachtungsweise« einfordert. Zu dieser »ganzheitlichen Betrachtungsweise« gehört für ihn wiederum

auch eine Berücksichtigung von Interessen im weitesten Sinne. Damit ist die Analyse der Positionen beim Utilitarismus Peter Singers angelangt, der zentral auf den Interessenbegriff rekurriert.

## **2. Ursula Wolf**

### **a. Die Position von Ursula Wolf: vom Leid als generalisiertem Mitleid**

Ursula Wolfs Ansatz zur Integration von Tieren in die Ethik wird von der Konzeption eines »generalisierten Mitleids« bestimmt. Diese stützt sich auf Elemente der kantischen Philosophie, des Utilitarismus von Peter Singer, der Theorie inhärenter Werte, wie sie Tom Regan vertritt, der Konzeption einer liberalen Ethik im Anschluss an Richard Rorty und in zentraler Weise auf den mitleidsethischen Ansatz von Schopenhauer. In einer kritischen Auseinandersetzung mit diesen Positionen sucht Wolf, ihren eigenen Ansatz zu generieren. Der Status dieser Referenztheorien für Wolfs eigene Konzeption ist nur schwer auszumachen, da sie sich oftmals auf diese Ansätze beruft, um sich zugleich von ihnen abzugrenzen. Folglich kristallisiert sich Wolfs eigene Position erst langsam aus dieser Ambivalenz von Zustimmung und Kritik heraus.

Im Folgenden werde ich daher versuchen, den Argumentationsgang nachzuzeichnen, mit dem Wolf sich zunächst auf

die oben genannten Positionen bezieht, sich dann von ihnen abgrenzt, um schließlich zu dem für ihre Tierethik zentralen Topos des »generalisierten Mitleids« zu gelangen.

Wolf stellt in der kantischen Moralphilosophie den Status der Vernunft als Kriterium mit absolutem Wertcharakter in doppelter Weise in Frage:

»Warum sollte man Wesen gerade deswegen moralisch behandeln, weil sie vernünftig sind? Daß die Vernunft etwas Gutes und Achtenswertes ist und daß sie der einzige mögliche Kandidat für diesen Status ist, ist nicht zwingend.«<sup>102</sup>

Hinzu komme, dass die metaphysische Ausrichtung des Vernunftparadigmas kein empirisches Vorhandensein von Vernunft voraussetze. In Bezug auf menschliche Wesen habe dies den Vorteil, dass diese qua ihrer Spezies immer zugleich potenziell als vernünftig betrachtet werden könnten. Ein Nachteil dieser auf der Idee der Vernunft basierenden Theorie sei aber, dass sie Tiere allenfalls indirekt zu integrieren vermöge. Im Zuge dieser Integrationsbemühungen komme Kants Ansatz zu dem unbefriedigenden Ergebnis, dass Tiere deshalb nicht gequält werden sollten, weil mit einer Verrohung der Menschen zu rechnen sei. Wolf kritisiert nun, dass diese Konsequenz nicht nur unbefriedigend, sondern aus der Perspektive der kantischen Position selbst zudem inkonsistent sei:

»Kants Versuch, die Tiere in der Moral zu berücksichtigen, enthält daher Gesichtspunkte, die über seine Theorie hinausweisen. Denn seine eigene Erklärung dafür, warum die Grausamkeit gegen Tiere die Moralität gegen die Menschen schwächt, lautet, dass sie das Mitgefühl verringert, welches eine der Moralität förderliche natürliche Anlage ist. Wenn die Moral auf diese Weise an empirische Anlagen anknüpft, dann fragt man sich, wie eine Theorie angemessen sein kann, die die Moral ausschließlich in der überempirischen Welt festmacht.«<sup>103</sup>

Das Postulat vom kategorischen Unterschied zwischen Menschen und Tieren, der darin liege, dass Tiere aufgrund der ihnen fehlenden Vernunft immer nur als Mittel und nicht als Zweck existierten, sieht Wolf in Kants Ausführungen selbst nicht bestätigt. Wäre dieser Unterschied tatsächlich wirksam, dann sei nicht einleuchtend, weshalb bestimmte Handlungen gegen Tiere, die im Bewusstsein getan würden, dass wir es mit Tieren zu tun haben, unser moralisches Verhalten schwächen sollten. Wenn man mit Kant davon ausgehe, dass der grausame Umgang mit Tieren moralische Auswirkungen auf die Moralität gegenüber Menschen habe, dann lasse sich die scharfe Trennung in der moralischen Berücksichtigung von Mensch und Tier nicht aufrecht erhalten. Kants indirekte Lösung einer Integration von Tieren in die Moral könne nur dann konsistent vertreten werden, »wenn man schon zugegeben hat, dass es direkte moralische Verpflichtungen auch gegen Tiere gibt.«<sup>104</sup> So beziehe sich das Grausamkeitsverbot auf natürliche Gefühle, die mit Kants Theorie vom Primat der Vernunft nicht kompatibel seien. Hinzu

komme, dass Kant sogar über das Prinzip der Leidvermeidung hinausgehe, wenn er in Analogie zur Behandlung von Personen fordere, dass Tiere, die für den Menschen Dienste geleistet hätten, belohnt werden sollten: »Die Analogie des Verdienstes setzt Übergänge zwischen menschlicher und tierischer Rationalität voraus [...]«.<sup>105</sup> Das wiederum habe zur Folge, dass sich das Fundament von Kants Theorie verändere: Anstelle eines metaphysischen Vernunftbegriffes müsse damit ein empirischer Vernunftbegriff angenommen werden.

Während Wolf nun einerseits diese ausschließlich auf die Vernunft ausgerichtete metaphysische Basis des kantischen Ansatzes kritisiert, sieht sie in dieser zugleich auch einen begründungstheoretischen Vorteil: »Alle Moralkonzeptionen, die keine metaphysischen Wertannahmen enthalten, bedürfen an der einen oder anderen Stelle der Ergänzung einer Tugendmoral.«<sup>106</sup> Wolf kritisiert Kants Ansatz damit als defizitär, da seine metaphysische Basis schwer zu legitimieren sei. Zugleich begreift sie indes gerade den mit dieser metaphysischen Konstruktion formulierten Absolutheitsanspruch als vorteilhaft: Diese Position erlaube es, den Wesen (wenn auch nur den vernünftigen) einen *absoluten* Wert zuzusprechen, womit der Ethiker jeder weiteren Begründungslast enthoben sei. Jenseits ihrer ambivalenten Haltung gegenüber dem begründungstheoretischen Kern der kantischen Auffassung muss diese Position für Wolfs Begründungsinteressen

unzureichend bleiben, da Tiere als vernunftlose Wesen ausgeschlossen sind.

Dieses Manko der kantischen Position sieht Wolf im Utilitarismus behoben. Im Gegensatz zur kantischen Moralphilosophie seien in Peter Singers Ethik Tiere aufgrund der utilitaristischen Wertsetzung – der Verringerung von Leiden und der Vermehrung von Glück – von vornherein in die Moral mit einbezogen:

»Das ist nicht einfach in dem unproblematisch subjektiven Sinn gemeint, daß es für ein Wesen, das leidet, unerfreulich ist, zu leiden. Das Ziel moralischen Handelns ist vielmehr die Verringerung des Gesamtleidens auf der Welt, und was schlecht ist, ist daher das Leiden überhaupt und als solches.«<sup>107</sup>

Wolf stellt fest, dass es sich auch hier um eine absolute Wertsetzung handle, mit den entsprechenden begründungstheoretischen Vorteilen und Problemen wie bei der kantischen Position. Anders als bei Kants Setzung der Achtung vor dem Gesetz versuche Singer jedoch zumindest die Gründe dafür, diesen Anspruch zum Prinzip seiner Ethik zu erheben, nicht durch Metaphysik zu erklären, sondern im Sinne des Common Sense. Diesem zufolge sei der Utilitarismus die einfachste Möglichkeit einer universalistischen Moral. Wer bereit sei, sein Handeln zu begründen – eine nach Singers Definition notwendige Bedingung eines moralischen Lebens –, der könne seine eigenen Interessen nicht höher gewichten als die Interessen von anderen. In der Konsequenz sei eine

Handlung dann moralisch richtig, wenn sie die Interessen aller Betroffenen maximal berücksichtige. Diese Konsequenz eines auf Präferenzen basierenden Utilitarismus lehnt Wolf jedoch ab:

»Ob wir von Glück/Lust insgesamt oder von Interessenbefriedigung insgesamt ausgehen, der spezifische und problematische Punkt der utilitaristischen Moral bleibt derselbe: Individuen werden nur noch als Träger von Lust oder Interessen angesehen; sie stellen nicht wie in kantischen Modellen eine Grenze für das Handeln anderer dar, sondern können dem Gesamtnutzen geopfert werden.«<sup>108</sup>

Wolfs Hauptkritik zielt darauf ab, dass diese Konsequenz alltagsmoralischen Vorstellungen widerspräche, wonach Wesen aufgrund bestimmter Eigenschaften ein Wert zukäme. Trotz dieser Kritik hält sie jedoch die Leidvermeidung als Wertsetzung des Utilitarismus für ein brauchbares Kriterium einer Tierethik im Vergleich zu einem metaphysisch belasteten Vernunftbegriff. Auf der Suche nach einer Moral-konzeption, die dieses Kriterium beibehalte, jedoch die »Merkwürdigkeiten des Utilitarismus«<sup>109</sup> vermeide, gelangt sie zu Schopenhauers Mitleidsmoral.

Schopenhauer wende sich grundlegend gegen Kants Konzeption von unbedingten Verpflichtungen und Vernunftgesetzen und stelle diesem seinen eigenen Moralbegriff entgegen. Nach Schopenhauer sei Handeln erst dann als moralisch zu bezeichnen, wenn es altruistisch ausgerichtet sei. Solches Handeln sei in der Identifikation mit anderen Wesen, etwa



mit deren Leiden möglich. Wolf betont an dieser Stelle, dass die Mitleidsmoral dem Utilitarismus in mehrerer Hinsicht überlegen sei. So beziehe sich der Utilitarismus unplausiblerweise auf das Gesamtwohl und lasse damit das Individuum außer Acht. Hinzu komme, dass er mit einem reduzierten Begriff von Leiden und Glück arbeite, indem er darin lediglich isolierte Zustände sehe und damit wiederum nicht das Individuum in seiner Gesamtheit berücksichtige:

»Schopenhauer hingegen redet vom ›Wohl und Wehe‹ von Menschen und anderen Tieren; Erfahrungen von Lust und Leiden werden daher als Bestandteile des Lebensganzen gesehen.«<sup>110</sup>

Während der Utilitarismus die Leidvermeidung wie auch die Glücksmaximierung als Aufgabe der Moral betrachte, beschränke sich Schopenhauer auf die Leidvermeidung. In dieser Hinsicht sei Schopenhauers Moral »negativ«, da es bei ihr nicht darum gehe, andere glücklich zu machen, sondern darum, sie nicht unglücklich zu machen oder ihnen in einer schwierigen Situation zu helfen. Dies umfasse negative wie positive Pflichten:

»Das hängt direkt damit zusammen, daß in Schopenhauers Position das Grundproblem aller kantischen Ansätze entfällt. Dies lag in der Unentbehrlichkeit der Annahme, daß alle Objekte der Moral einen inneren Wert haben, kraft dessen man ihnen Rücksicht schuldet. Daraus ergibt sich unmittelbar, daß sie in ihrem Wert nicht verletzt werden dürfen, während weniger deutlich ist, woraus sich das Gebot der Hilfe ergibt.«<sup>111</sup>

In der schopenhauerschen Mitleidsmoral dagegen erwecke das Leiden des anderen unsere direkte Anteilnahme. Eine absolute Wertsetzung wie in Kants Position erübrige sich damit. Zugleich sei jedoch die auf einem natürlichen Affekt beruhende Mitleidsmoral in begründungstheoretischer Hinsicht deutlich schwächer als eine kantische, absolute Wertsetzung. So sieht Wolf die Alltagsüberzeugung, dass es die Individuen seien, die es als solche zu berücksichtigen gelte, in einer absoluten Wertsetzung am ehesten verwirklicht.

In dem Vergleich mit der absoluten Wertkonzeption von Kant erkennt Wolf der schopenhauerschen Mitleidsmoral einen nur schwachen »Universalisierungsgrad« zu: Als eine auf einem natürlichen Affekt beruhende Moral sei das Mitleid lediglich eine Lebenseinstellung neben anderen und damit die Frage nach ihrem begründungstheoretischen Gewicht im Gegensatz zu absoluten Wertkonzeptionen noch offen.

Nach ihrer Analyse einiger zentraler Positionen der Ethik und dem Verweis auf ihre problematischen Implikationen für die Ausweitung auf eine Tierethik entwirft Wolf ihre Konzeption des »generalisierten Mitleids«:

»Wenn wir uns als Personen nicht mehr auf die eine wertverleihende Eigenschaft hin verstehen, an der sich unser Leben mißt, dann bleibt, daß wir Wesen sind, die in verschiedenen Bereichen nach ihrem guten Leben suchen und entsprechend in verschiedenen Hinsichten leiden bzw. an ihrem guten Leben gehindert werden können. Zu diesen Wesen, die leiden können, denen es subjektiv gut oder schlecht gehen kann, gehören

ebenso Tiere, auch wenn ihr Bezug auf das eigene Wohl weniger reflektiert ist.«<sup>112</sup>

Den Unterschied ihres Mitleidansatzes zu den diskutierten Wertkonzeptionen beschreibt Wolf folgendermaßen:

»Dort waren Wesen Gegenstand moralischer Rücksicht, insofern sie schützenswert sind, und dies wiederum waren sie durch ihren Bezug auf einen höheren Wert, der unverletzlich ist. Jetzt sind einfach alle diejenigen Wesen moralische Objekte, die schutzbedürftig sind bzw. auf die sich überhaupt Rücksicht nehmen läßt, und solche Wesen sind sie dadurch, daß sie verletzbar sind. Entsprechend wäre das, worauf Rücksicht zu nehmen ist, die verschiedenen Formen der Verletzbarkeit oder des Leidens. Die Moralkonzeption, die sich ergibt, ist also die eines generalisierten Mitleids.«<sup>113</sup>

Wolf grenzt ihren Standpunkt von Singers Utilitarismus dahin gehend ab, dass sie nicht die moralische Forderung aufstelle, das eigene Leben mit der Verminderung des Leidens in der Welt verbringen zu müssen. Das generalisierte Mitleid sei demgegenüber zunächst lediglich der Kern einer Einstellung:

»Die Situation entspricht genau derjenigen in der kantischen Moral; auch dort ist die Achtung vor der Würde der Person zunächst eine solche zentrale Vorstellung, und noch keine bestimmte inhaltliche Vorschrift.«<sup>114</sup>

Durch das Formale dieser Bestimmung bleibt zunächst offen, wodurch sich nun eine an der Maxime des generalisierten Mitleids orientierte Praxis auszeichnen würde. Angesichts

dieses Formalcharakters ihrer Forderung nennt Wolf schließlich zwei Kriterien für die Gewichtung der moralischen Forderung nach generalisiertem Mitleid: Zum einen ist ihr zufolge stets zu berücksichtigen, dass es sich um Individuen handle, die leiden. Zum anderen bezieht sie sich auf Richard Rorty, der auf das Spannungsverhältnis von moralischem Leben und anderen Lebensausrichtungen aufmerksam macht. Die Mitleidskonzeption, die in Anknüpfung an die liberale Moral entstanden sei, habe bereits eine bestimmte Gewichtung mit übernommen. Demnach sei es nicht – wie Rorty meinte – eine subjektive Angelegenheit der einzelnen Person, wie die moralische Einstellung neben den anderen Lebensausrichtungen zu gewichten sei. Dass Wesen nicht litten, müsse grundsätzlich vor der Einhaltung von Konventionen berücksichtigt werden. Außerdem wiege innerhalb der moralischen Rücksichtnahme elementares Leid schwerer als andere Leiden.

#### **b. Von den Schwierigkeiten bei der Generalisierung des Mitleids**

Die kritische Auseinandersetzung mit anderen Ethiken und deren Prüfung auf ihre Tauglichkeit zur Legitimation eines tierethischen Ansatzes bringen Wolf zum Kriterium der Leidensfähigkeit und damit in argumentativer Hinsicht zu einer pathozentrischen Argumentation. Die Kritik an den anderen Position führt nicht nur zur Negativauslese, die schließlich in einer pathozentrischen Argumentation mündet,

sondern auch zu allgemeinen Ansprüchen gegenüber einer Moralkonzeption. Als ein konstitutives Merkmal einer Moralkonzeption leitet Wolf aus ihrer Kritik an Kant die Notwendigkeit des universalen Anspruchs ab. Dieser gilt ihr als notwendige Voraussetzung einer Generalisierungsfähigkeit. Zugleich räumt sie aber ein, dass diese Voraussetzung im Falle einer pathozentrisch fundierten Tierethik nicht unmittelbar gegeben sei:

»Während man wenn nicht begründen, so doch verstehen kann, wie jemand die Vernunftfähigkeit für etwas absolut Wertvolles halten kann, wäre es aber eher seltsam zu sagen, daß die Leidensfähigkeit etwas absolut Wertvolles ist.«<sup>15</sup>

In ihrem Ansatz vom »generalisierten Mitleid« versucht Wolf nun aber doch, diese beiden Ansprüche – eine pathozentrische Argumentation und einen universalistischen Begründungscharakter – miteinander zu verbinden. Trotz der problematischen Implikationen einer solchen Vereinigung scheint Wolf am Ende ihrer Argumentation dann doch die beiden Ansprüche in ihrer Konzeption des generalisierten Mitleids zu verknüpfen. Es ergibt sich so der Eindruck, dass sich aus einer solchen Ausrichtung an der pathozentrischen Perspektive umstandslos die Moralkonzeption eines »generalisierten« Mitleids ergebe. Recht unvermittelt wird die plausible pathozentrische Argumentation durch ein Theorem erweitert, das wiederum mehrere problematische Implikationen nach sich zieht. War bei Kant noch einsichtig, dass sich aus einem

absoluten Wert auch ein generalisierungsfähiger Anspruch ableiten lässt, so bleibt bei Wolf unterbestimmt, wie das von ihr selbst nicht mit dieser Qualität des Absoluten ausgezeichnete Mitleid schließlich generalisiert werden kann.

Wie Wolf diesen Ableitungszusammenhang dann doch argumentativ herzustellen sucht, wird deutlich an ihrer spezifizierenden Beschreibung der mit dem Begriff des »generalisierten Mitleids« gefassten Konzeption. Ihre Erläuterungen zu diesem Begriff klären den Generalisierungsprozess jedoch nur unzureichend:

»Dieser Standpunkt ist nicht zu verwechseln mit der konkreten Norm, daß man nicht grundlos Leiden zufügen sollte, von der ich in den Anfangsteilen ausgegangen war. Vielmehr ist die Konzeption des generalisierten Mitleids zunächst einfach der Kern einer Einstellung. Er besteht darin, auf andere Wesen Rücksicht zu nehmen, insofern sie leidensfähige sind, oder anders gesagt darin, alle leidensfähigen Wesen als leidensfähige zu berücksichtigen. Darin liegt nicht das utilitaristische Prinzip, daß man sein Leben mit der Verminderung des Leidens in der Welt verbringen müsse. Die Frage, welches die konkreten Normen sind, die sich aus dem Kern der Einstellung ableiten lassen, ist vielmehr noch offen. Die Situation entspricht genau derjenigen in der kantischen Moral; auch dort ist die Achtung vor der Würde der Person zunächst eine solche zentrale Vorstellung, und noch keine bestimmte inhaltliche Vorschrift.«<sup>116</sup>

Der Ausgangspunkt der wolfschen Moralkonzeption ist leidensethisch motiviert. Schwer nachvollziehbar ist, warum Wolf dafür immer wieder auf die kantische Moral zurückgreift oder ihre Konzeption mit Überlegungen zum Personenbegriff belastet.<sup>117</sup> Diese Überlegungen zum Personen-

begriff führen dazu, dass sie ihre Position mit Voraussetzungen anthropozentrischer Moralkonzeptionen vermengt. Die besondere Perspektive einer Tierethik tritt damit in den Hintergrund und der spezifische Begründungsvorteil einer Leidensethik, die unmittelbar beim Leiden der Tiere ansetzt, droht verloren zu gehen. Der Rückgriff auf deontologische Ethiken, die letztlich metaphysisch legitimiert sind, wie etwa die kantische, führt sie wieder in einen Begründungsnotstand, den sie eigentlich durch den Rekurs auf das Phänomen des Mitleids überwinden wollte.

Die oben angeführte Passage, in der Wolf darzulegen versucht, wie sie zu ihrer Position des generalisierten Mitleids gelangt, belegt eindrücklich diesen Ableitungszusammenhang. War Wolf »in den Anfangsteilen« noch von der »konkreten Norm« ausgegangen, dass man nicht grundlos Leiden zufügen solle, so wird diese Ausgangsbasis im Laufe ihrer Argumentation immer weiter überformt durch die Generalisierungsabsicht. Die Norm, keinem anderen Leiden zuzufügen, ist ja deshalb »konkret« (wie auch Wolf sagt), weil sie unmittelbar an eine Erfahrung anschließt. Das Phänomen des Mitleids gründet in der konkreten Erfahrung, dass man selbst leidet, wenn man andere leiden sieht. Der Versuch nun, diese konkrete Erfahrung, die im pathozentrischen Argument den Urgrund des Moralischen ausmacht, reflexiv einzuholen und dadurch zu generalisieren, führt durch die damit notwendig verbundene Abstraktion immer weiter von

der moralischen Intuition, dass das Leiden schlecht sei, weg. Bei Wolf wird diese Verschiebung deutlich, wenn sie schließlich Hilfskonstruktionen anderer Ethiken bemüht: Kants metaphysisch legitimierte Achtung vor dem Vernunftgesetz, Rortys Liberalismus, den Personenbegriff etc. Im Zuge der Generalisierungsversuche des mitleidsethischen Ansatzes gerät so sein begründungstheoretischer Kern immer weiter in den Hintergrund. Dies führt dazu, dass für den Leser oftmals nicht mehr einsichtig ist, dass es sich tatsächlich primär um einen Ansatz handelt, bei dem die Leidensfähigkeit im Mittelpunkt stehen soll. Daher muss Wolf immer wieder explizit darauf insistieren, dass die Argumentationen zur Generalisierung letztlich alle immer noch auf dem pathozentrischen Kernargument beruhen. Nach den Legitimierungsversuchen über die kantische Ethik und diejenige Rortys folgt der Hinweis Wolfs, dass damit das pathozentrische Element, das es zu generalisieren gelte, in ihrem Ansatz gestützt würde. Paradoxerweise bewirkt Wolf jedoch durch diese Argumentation genau das Gegenteil: Indem sie auf die Generalisierungsfähigkeit nicht verzichten will, wird diese schließlich so dominant, dass der ursprüngliche Ansatzpunkt – das Leiden und das Mitleiden – aus dem Blick gerät:

»Ist mein Modell der Rücksicht auf Individuen als leidensfähige nicht einfach der Wertmoral entnommen und daher unbegründet, wenn man diese Wertbasis streicht? Es ist sicher unbegründet im Sinn derer, die nur mit letzten Gründen zufrieden sind. Zweitletzte Gründe aber lassen sich durchaus anführen.«<sup>18</sup>



Wolf plädiert hier für einen moderaten, aufgeklärten, nachmetaphysischen Begründungsanspruch. Mit ihren zahlreichen Rekursen auf das Universalisierungsproblem in interpersonalen Ethiken und insbesondere ihre Referenz auf Kant kann indes leicht das Bild entstehen, sie halte dennoch an der Vorstellung einer in einem Absolutheitsanspruch gründenden Generalisierungsfähigkeit fest. Diesen Vorwurf weist sie jedoch zurück:

»Der [...] gängige Einwand gegen die Mitleidsmoral lautet, daß sich auf den natürlichen Affekt des Mitleids, der wie alle Affekte launisch ist, keine universalistische Moral aufbauen lasse. Dieser Einwand enthält ein bewußtes Mißverständnis und ist daher unfair. Weder Schopenhauer noch irgendein anderer Vertreter einer Mitleidsmoral hat je behauptet, daß moralisches Handeln darin besteht, sich vom faktischen Auftreten des Mitleids bestimmen zu lassen. Wie Schopenhauer sagt, ist es für moralisches Handeln nicht erforderlich, daß in jedem Fall das Mitleid tatsächlich erregt wird. Vielmehr können wir auf der Basis dieses Affekts die allgemeine Maxime bilden, niemandem Leiden zuzufügen, und diese zu einem festen Vorsatz erheben [...]. Man könnte einwenden: Wir haben ebenso negative Affekte wie Schadenfreude; warum also sollten wir gerade das Mitleid ausdehnen, und nicht die entgegengesetzten Affekte? Bei Schopenhauers methodischem Vorgehen erübrigt sich jedoch diese Frage. Denn sein Anspruch ist nicht, die Moral aus etwas Vormoralischem herzuleiten, sondern zu erläutern, was Moral, die es immer schon gibt, ist. Moralität aber besteht im Unterschied zu subjektiven Vorlieben in allgemeinen Einstellungen.«<sup>19</sup>

Zu Recht weist Wolf hier darauf hin, dass es sich um ein Missverständnis handelt, wenn man ihr unterstellt, sie erhebe einen der kantischen Moral vergleichbaren Universalisie-

rungsanspruch. Dieses Missverständnis wird allerdings durch zwei Gründe provoziert.

Zum einen wird nicht deutlich, worin die Funktion der Referenzen auf die universalistischen Ethiken liegt, wenn Wolf dann doch vom genuin mitleidsethischen Paradigma aus argumentiert.

Zum andern bleibt in dieser mitleidsethisch fundierten Form der Status der Generalisierungsbehauptung unklar. Wenn innerhalb des mitleidsethischen Ansatzes beschrieben wird, »was Moral, die es immer schon gibt, ist«, dann bleibt begründungstheoretisch noch die Lücke zu schließen zwischen der Deskription des einzelnen Mitleidphänomens und der präskriptiven Forderung, dieses zu einer Einstellung zu generalisieren. Der Hinweis »Moralität aber besteht im Unterschied zu subjektiven Vorlieben in allgemeinen Einstellungen« ist hier unzureichend. Damit wird lediglich ausgesagt, dass Moralität solcher Generalisierungen bedarf, ohne dass aber schon begründet wäre, wie man von der Beschreibung des einzelnen Mitleidphänomens zu einer solchen Generalisierung kommen kann.

An dieser Stelle wird deutlich, warum die beiden zuvor beschriebenen Faktoren das oben angeführte Missverständnis provozieren. Da Wolf nicht angibt, womit sie die Generalisierung begründet – außer mit der Notwendigkeit, dass moralische Maximen generalisierungsfähig sein müssen –, ist man dazu geneigt, die anderen Ausführungen über Universa-

lisierbarkeit, deren Funktion in der Argumentation nicht deutlich wurde, als Begründung für die Schließung der Lücke zwischen Deskription des Einzelfalls und Präskription der generalisierten Einstellung anzusehen.

Die Frage, ob es sich bei Wolfs Ansatz damit um einen *grundlegend* pathozentrischen handelt, ist damit eindeutig positiv zu beantworten. Auch die Frage danach, ob hier von einer *Selbstzuschreibung* ausgegangen werden kann, ist ebenfalls eindeutig zu bejahen. Aus der vorangegangenen Analyse sollte deutlich geworden sein, dass auch nach meiner *Fremdzuschreibung* Wolf *grundlegend* pathozentrisch argumentiert, obwohl sie andere Theorien als Bezugspunkte für ihre Begründung nutzt, deren begründender Status innerhalb ihrer Argumentation nicht immer ganz deutlich wird.

### **3. Albert Schweitzer**

#### **a. Die Position von Albert Schweitzer: vom Leiden in der »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben«**

In seiner Schrift »Kultur und Ethik« wirft Schweitzer der Philosophie Versagen vor. Die Philosophie um die Mitte des 19. Jahrhunderts habe vor allem darin versagt, eine konsistente »Totalweltanschauung« zu entwickeln. Sie sei mehr und mehr »elementar« geworden, indem sie sich den Fragen, die der Mensch an das Leben richte, nicht mehr stelle.<sup>120</sup> Eine dieser elementaren Fragen sei die ethische Grundfrage:

»Was sollen wir tun?« Um ethisch wertvolles Handeln als solches erkennen zu können, müsse erst eine adäquate Sichtweise über die Gegebenheiten in der Welt gewonnen werden. Als übergreifender Zusammenhang, der die »Re-Elementarisierung« leisten soll, gilt für Schweitzer das Primat des Lebens:

»Unser Verhältnis zur Welt, wie es in der Bestimmtheit unseres Willens zum Leben gegeben ist, wenn dieser sich im Denken zu begreifen sucht: dies ist Weltanschauung. Die Weltanschauung kommt aus der Lebensanschauung, nicht die Lebensanschauung aus der Weltanschauung.«<sup>121</sup>

Ein immanenter Drang nach Leben sei als elementare Gegebenheit im Weltgeschehen in allen Lebensformen zu beobachten. Die biologischen Gegebenheiten in der Welt, der Kampf um das Überleben und die unumstößliche Tatsache des Todes eines jeden Lebewesens machen es nach Schweitzer jedoch unmöglich, den davon abhängigen Zwecken und Zielen des sterblichen Menschen selbst einen Sinn zuzusprechen. Eine optimistische lebensbejahende Weltdeutung, wie Schweitzer sie bei Nietzsche sah, ließe sich daraus nicht gewinnen. Zumindest im Ansatz konsequent sei die schopenhauersche Lebensverneinung, aus welcher heraus es jedoch widersprüchlich erscheine, eine Ethik entwickeln zu wollen: »Lebensbejahung und Lebensverneinung sind beide eine Strecke weit ethisch; bis zu Ende gegangen, werden sie unethisch.«<sup>122</sup> Diesem Versagen der Philosophie könne nur mit

einer Erneuerung des abendländischen Rationalismus begegnet werden. Die ethischen Vernunftideale der Aufklärungszeit sollen in der Entwicklung des Einzelnen zu höchsten geistigen Zielen führen. Schweitzer geht es jedoch nicht nur um eine Erneuerung des Aufklärungsgedankens. Schließlich habe das Ende der europäischen Philosophiegeschichte im Nihilismus gezeigt, dass auch die Ideale von Aufklärung und Rationalismus gescheitert seien. Es gelte damit eine Ethik zu entwerfen, die dem Nihilismus standzuhalten vermöge, ohne dabei die Züge rationalistischer Ethik zu verlieren. Dieses Ideal sieht Schweitzer in einer Synthese aus Rationalismus und Mystik verwirklicht. Dabei will er den rationalistischen Part seiner Ethik als »Erkennen« verstanden wissen, während wiederum die Mystik das »Erleben« umfasse. Die Verbindung dieses Gegensatzpaares erscheint Schweitzer in höchstem Maße zwingend:

»Resignation in bezug auf das Erkennen der Welt ist für mich nicht der rettungslose Fall in einen Skeptizismus, der uns wie ein steuerloses Wrack in dem Leben dahintreiben läßt. Ich sehe darin die Wahrhaftigkeitsleistung, die wir wagen müssen, um von da aus zu der wertvollen Weltanschauung, die uns vorschwebt, zu gelangen.«<sup>123</sup>

Vernunftdenken soll bei Schweitzer der Ausgangspunkt, das Mittel zur Erkenntnis über den Willen zum Leben sein. Doch dies allein reiche nicht aus, da ohne das Irrationale nur wertlose und leblose Weltanschauung entstehe, die die Be-

antwortung ethischer Fragen unmöglich mache. Um also ausgehend von einer pessimistischen Weltanschauung dennoch zu einer Ethik, also einer optimistischen Handlungskonsequenz gelangen zu können, hält es Schweitzer für notwendig, Rationalismus und Mystik zu vereinen: »Denkt das rationale Denken sich zu Ende, gelangt es denknotwendig zu einem Irrationalen.«<sup>124</sup> Diese Synthese von Rationalismus und Mystik sieht Schweitzer in seiner »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« verwirklicht. Aus der Grunderfahrung des eigenen Lebens heraus erklärt er einen in allen Lebewesen wirksamen universalen Lebenswillen:

»Wahre Philosophie muß von der unmittelbarsten und umfassendsten Tatsache des Bewußtseins ausgehen. Diese lautet: ›Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.«<sup>125</sup>

Aus dieser Erkenntnis resultiert nach Schweitzer eine ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung für alles, was lebt. Auf diesem Weg versucht er seiner nihilistischen Weltanschauung in praktischer Hinsicht noch eine positive Wendung abzugewinnen. Der Sinn des Lebens soll nun darin liegen, Leben zu retten. Vor dem Hintergrund eines universalen Weltwillens möchte Schweitzer mit seiner »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« jedoch keinerlei Bewertungen der einzelnen Lebewesen vornehmen: »Wer von uns weiß, was das andere Lebewesen an sich und in dem Weltganzen für eine Bedeutung hat?«<sup>126</sup> In theoretischer Hinsicht stellt

Schweitzer somit alle Lebewesen von der Pflanze bis zum Menschen gleich, wohlwissend, dass dies in praktischer Konsequenz nicht einlösbar ist. Schweitzer möchte keinen Pflichtenkatalog aufstellen, sondern vielmehr das Gewissen des Einzelnen verpflichten. Dieser solle selbst die Notwendigkeit einer Handlung erwägen, die Leben schädigen könnte. Um dies zu entscheiden, solle er sich, so Schweitzer, am Grundprinzip des Sittlichen orientieren: »Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.«<sup>127</sup> Die Konsequenzen, die sich aus einer Handlung, die andere Lebewesen schädigt, ergäben, habe jeder selbst zu erwägen und als Schuld zu verantworten:

»Der Landmann, der auf der Wiese tausend Blumen zur Nahrung für seine Kühe hingemäht hat, soll sich hüten, auf dem Heimweg in geistlosem Zeitvertreib eine Blume am Rande der Landstraße zu köpfen, denn damit vergeht er sich an Leben, ohne unter der Gewalt der Notwendigkeit zu stehen.«<sup>128</sup>

Schweitzer steht Tierversuchen zwar kritisch, doch letztlich nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber:

»Wo irgendwie das Tier zum Dienst des Menschen gezwungen wird, muß jeder von uns mit dem Leiden beschäftigt sein, die es um dessentwillen zu tragen hat. Keiner von uns darf ein Weh, für das die Verantwortung nicht zu tragen ist, geschehen lassen, soweit er es nur hindern kann.«<sup>129</sup>

Tierversuche sind nach Schweitzer also prinzipiell zulässig, da er sie offenbar unter die Kategorie des Notwendigen

subsumiert. So wie es ihm notwendig schien, dass der Landwirt seinen Kühen Futter mäht, um deren Überleben zu sichern, sich aber davor hüten sollte, eine Blume aus Zeitvertreib zu köpfen, so gelten ihm auch Tierversuche offenbar in einem »angemessenen« Rahmen – was viel Raum für Interpretationen lässt – als notwendig.<sup>130</sup>

#### **b. Die »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« und ihr Verhältnis zum Leiden**

In Schweitzers »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« soll das Leben selbst das Kriterium moralischer Berücksichtigung sein. Damit gelangen Wesen einzig aufgrund ihrer »Lebendigkeit« in den Kreis der Objekte der Moral. In theoretischer Hinsicht handelt es sich um einen biozentrischen Ansatz. Dieser grundsätzliche Anspruch kann jedoch im Hinblick auf die Handlungspraxis von Schweitzer nicht eingelöst werden, weil er, nicht einlösbar ist.

Wenn ein Bakterium, eine Pflanze oder ein Tier die gleiche moralische Berücksichtigung verdient wie ein Mensch, wenn also alle Lebensformen im moralischen Konfliktfall gleich zu berücksichtigen sind, dann macht sich das moralische Subjekt auch in gleicher Weise »schuldig«, ob es nun Bakterien bekämpft, Pflanzen verspeist oder Tiere zu Nahrungszwecken tötet. Diese Konsequenz ist zum einen kontraintuitiv, zum anderen kann die Forderung, dass alles Leben gleichwertig zu behandeln sei, nicht eingelöst werden, weil jede Handlung in moralischen Konfliktsituationen be-



reits eine Entscheidung für eine und damit oftmals gleichzeitig gegen eine andere Lebensform einschließt. Gleichzeitig ist einer solchen Entscheidung für oder gegen die Belange eines Lebewesens immer auch eine spezifische Bewertung inhärent. So liegt etwa der Entscheidung, Bakterien zu töten, um einen Menschen nicht sterben zu lassen, ohne Frage eine Höherbewertung des menschlichen Lebens zugrunde.

Schweitzer möchte jedoch zugunsten seiner »absoluten« Ethik auf konkrete Handlungsanleitungen verzichten. Nun verlangt aber gerade eine so weitreichende Forderung wie die Ehrfurcht vor dem Leben nach praktischen Handlungsanleitungen. Wie soll mit den unterschiedlichen Lebensformen umgegangen werden? Schweitzer gibt hier nur *einen* praktischen Hinweis. Es dürfe nur da Leben geschädigt oder vernichtet werden, wo es unbedingt notwendig sei, und auch hier habe jeder die Verantwortung dafür selbst zu tragen. Als einzige auf die Praxis ausgerichtete Handlungsanweisung erscheint diese in ihrer Funktion als ethische Maxime unterbestimmt, da der Begriff der Notwendigkeit von jedem Einzelnen nahezu beliebig mit Inhalt gefüllt werden kann.

Dieses Defizit eines Postulats, das in der Praxis dem Kern seiner Forderung nicht gerecht werden kann, bleibt letztlich Schweitzers Ansatz inhärent. Seinem Biozentrismus bleiben nur zwei missliche Optionen: Entweder die Ehrfurcht vor dem Leben erstarrt in der Theorie, oder sie versucht, praktisch zu werden, zerfällt dann aber in »normative Einzelteile«

mit anderem Begründungshorizont. Im Folgenden sollen diese beiden Thesen näher ausgeführt werden.

Schweitzer weigert sich, eine normative Hierarchisierung von Lebewesen vorzunehmen. Er begründet dies damit, dass wir ja nicht wissen könnten, welche Bedeutung ein Wesen im Weltganzen habe. Vor dem Hintergrund seiner biozentrischen Forderung ist seine Ablehnung einer Kategorisierung durchaus konsequent. Eine Hierarchisierung der verschiedenen Lebensformen erfordert doch gerade die Einführung weiterer Kriterien, die wiederum die Hierarchisierung selbst erst legitimieren.

Im Biozentrismus stellt nun aber der moralische Konfliktfall gewissermaßen einen Dauerzustand dar. Wenn Leben gegen Leben steht, müsste bei einer Handlungsabwägung zum biozentrischen Kardinalkriterium noch ein weiteres Kriterium hinzukommen. Erst dann wäre die Entscheidung, einem Lebewesen größere moralische Relevanz als anderen Lebewesen zuzusprechen legitimierbar. Ansonsten bliebe allein die numerische Differenz: Folglich zählten zwei Bakterien mehr als ein Mensch. Dies hätte jedoch zur Konsequenz, dass damit auf der Handlungsebene das Postulat – alles Leben hat gleichen Wert – außer Kraft gesetzt wäre. Wenn allein die Tatsache, dass eine Entität lebendig ist, ausschlaggebend für ihre moralische Berücksichtigung sein soll, dann lässt sich nicht vertreten, dass weitere Kriterien hinzugezogen werden sollen, die den in theoretischer Hinsicht

ausdrücklich als gleichwertig veranschlagten Status von Lebewesen auf praktischer Ebene wiederum neu festsetzen würden.

Wenn in der praktischen Konsequenz, wie das bei Schweitzer der Fall ist, menschliches Leben gerettet wird, indem Bakterien getötet werden, dann kann das Kriterium der Auswahl nicht mehr in der Eigenschaft der Lebendigkeit zu finden sein, sondern es muss ein weiteres, wie etwa Vernunft, Rationalität oder Selbstbewusstsein etc. hinzugekommen sein, welches letztlich für die Entscheidung bestimmend war, den Menschen zu retten. Wenn nun aber in der Praxis ein anderes Kriterium als das des Lebens ausschlaggebend für eine moralische Entscheidung wird – und da im radikalen Biozentrismus immer gleichwertiges Leben gegen gleichwertiges Leben steht, muss es notwendig ein anderes Kriterium sein –, dann kann der biozentrische Ansatz Schweitzers nicht praktikabel sein. Die übergeordnete Wertsetzung, nach der alles Leben moralisch gleichbedeutend sei, zerfällt dabei in anthropozentrische und pathozentrische Elemente. Sowohl die anthropozentrische als auch die pathozentrische Ausrichtung findet sich in Schweitzers Ausführungen zu Tierversuchen:

»Wo irgendwie das Tier zum Dienst des Menschen gezwungen wird, muß jeder von uns mit den Leiden beschäftigt sein, die es um dessentwillen zu tragen hat.«<sup>131</sup>

Dieser Satz birgt Wertsetzungen, die der umfassenden biozentrischen Forderung nicht mehr gerecht werden. Zum einen ist es nach Schweitzer offenbar statthaft, Tieren zu menschlichen Zwecken Leid zuzufügen. Wenn Tierversuche als legitime Notwendigkeit angesehen werden, dann hat für Schweitzer offenbar die Verringerung des Leides bzw. die Verlängerung des Lebens von Menschen eine so hohe Priorität, dass dafür das Leid von Tieren in Kauf genommen werden kann. Damit wäre eine erste Entscheidung zwischen zwei Lebewesen getroffen, die zugunsten des Menschen ausfällt, also anthropozentrische Züge trägt. Der Tierversuch lässt sich damit nach Schweitzer unter die Kategorie der Notwendigkeit subsumieren, was wiederum zeigt, wie flexibel und zugleich beliebig der Begriff der Notwendigkeit verwendet werden kann. Während durchaus einsichtig ist, dass sich Menschen zumindest von Pflanzen ernähren müssen, um nicht selbst zu sterben, hier also eine »echte« Notwendigkeit gegeben ist, so ist schon schwerer verständlich, dass auch noch für Tierversuche eine Notwendigkeit geltend gemacht werden kann.

Innerhalb dieser anthropozentrischen Ausrichtung und zum Teil mit ihr verwoben lassen lässt sich jedoch auch eine pathozentrische Argumentation ausmachen:

»Keiner darf die Augen schließen und das Leiden, dessen Anblick er sich erspart, als nicht geschehen ansehen. Wenn so viel Mißhandlung der Kreatur vorkommt, wenn der Schrei der auf

dem Eisenbahntransport verdurstenden Tiere ungehört verhält, wenn in unseren Schlachthäusern so viel Rohheit waltet, wenn in unsern Küchen Tiere von ungeübten Händen qualvollen Tod empfangen, wenn Tiere durch unbarmherzige Menschen Unmögliches erdulden oder dem grausamen Spiele von Kindern ausgeliefert sind, tragen wir alle Schuld.«<sup>132</sup>

An anderer Stelle ruft er dazu auf, dass die, die an Tieren Experimente durchführen, soviel »Weh« wie sie nur können verhindern sollen.<sup>133</sup>

Schweitzers theoretische Forderung eines Biozentrismus ist nicht praktikierbar, da sie so weit gefasst ist, dass sie in der Praxis nach Hierarchisierungen verlangt, welche aber wiederum den Anspruch der ursprünglichen Forderung auf Allgemeingültigkeit aufheben. Dieses Spannungsverhältnis zwischen Theorie und Praxis ist für die Frage nach der Wirksamkeit des pathozentrischen Arguments in Schweitzers Ehrfurchtsethik zentral. Nach dieser kurzen Analyse lassen sich folgende Konsequenzen ziehen:

Gemäß Schweitzers übergeordnetem biozentrischen Prinzip kommt der Leidensfähigkeit in seiner Theorie kein zentraler Status zu. Schweitzer erwähnt sogar eigens, dass die Vorstellung des Mitleids zu eng sei, um als Inbegriff des Ethischen zu gelten, da das Mitleid ja nur die Teilnahme mit dem leidenden Willen der Wesen betreffe.<sup>134</sup> Anders verhält es sich dagegen in der »biozentrischen« Praxis. Schweitzers Biozentrismus ist, wie ich zu zeigen versucht habe, aufgrund seines absoluten Anspruchs nicht praktikierbar und muss

deshalb notwendig in andere, enger zu fassende Wertsetzungen zerfallen. In Bezug auf den Umgang mit Tieren lässt sich dabei feststellen, dass die Leidensfähigkeit eine zentrale Rolle spielt. Dieser Widerspruch zwischen Theorie und Praxis wird oftmals nicht kenntlich, da sich beide ethischen Maximen aus Intuitionen herleiten, die lebensweltlich stark verankert scheinen: die biozentrische Gewissheit vom Wert des Lebens und die pathozentrische vom Unwert des Leidens. Indem Schweitzers »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« das Spannungsverhältnis zwischen diesen Prinzipien weder auf den Punkt bringt noch es zu lösen vermag, bleibt die letztlich handlungsleitende »Gewissensfrage« auf die ursprünglichen Intuitionen verwiesen. Da sich beide aber in der Praxis nicht trennen lassen, bleibt der ethische Motivationsgrund für eine Entscheidung im Sinne der »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« oftmals unerkannt.

Bezogen auf die theoretische Fassung von Schweitzers Biozentrismus erscheint damit die pathozentrische Argumentation als irrelevant, allenfalls als *attributiv* wirksam, in dem Sinne, dass sie die Intuition vom Wert des Lebens stützt. In den praktischen Handlungsmaximen kommt ihr jedoch eine wichtige Funktion zu, wenngleich auch nicht eine *grundlegende*. Auch wenn deutlich wird, dass sie nicht zur Basis der Argumentation wird, so bleibt doch der Status der pathozentrischen Argumentation im schweitzerschen »Biozentrismus« diffus. Der Grund hierfür liegt in dem Verhältnis der drei

»Zentrismen« auf der Handlungsebene: In der »Gewissensfrage« konkurrieren Biozentrismus, Anthropozentrismus und Pathozentrismus. Diese Feststellung einer Gleichwertigkeit verschiedener Zentrismen innerhalb einer Theorie lässt nun die Rede vom »Zentralen« unsinnig werden, wenn doch weder Biozentrismus, Anthropozentrismus noch Pathozentrismus zum *grundlegenden* Element der ethischen Argumentation werden. Wenn sich Schweitzer mit seiner »Ehrfurcht vor dem Leben« selbst in die biozentrische Tradition stellt (*Selbstzuschreibung*), so gilt zumindest für die praktischen Teile seiner Ethik, dass dies nicht zutrifft, sondern diese vielmehr ein Konglomerat der verschiedenen »Zentrismen« darstellen (*Fremdzuschreibung*).

Womöglich rührt die anhaltende Rezeption der Ethik Schweitzers auch aus eben dieser Unbestimmtheit, die in praktischer Hinsicht auf *die* zentralen ethischen Intuitionen der christlich-abendländischen Kultur insgesamt zurückgreift: Die Ehrfurcht vor dem Leben (Biozentrismus), die Würde des Menschen (Anthropozentrismus) und das Mitleid (Pathozentrismus). Diese Konstellation macht die schweitzersche Ethik für die praktische Argumentation in konkreten Streitfragen so attraktiv, weil sie dadurch breit einsetzbar erscheint. Von der Theorie selbst werden keine Abwägungsschemata noch konkrete Kompromissforderungen aufgestellt, sondern es wird hier in christlich-abendländischer Tradition auf das Gewissen des Einzelnen verwiesen, der

dies mit sich ausmachen müsse. Ganz entgegen seinen Intentionen droht damit Schweitzers Schrift zur »Ehrfurcht vor dem Leben« zur Legitimationsethik funktionalisiert zu werden. Es »[...] berufen sich doch häufig Tierexperimentatoren ungerechtfertigterweise auf ihn, um die gegenwärtige Praxis der Tierversuche zu rechtfertigen«<sup>135</sup> beklagt Breßler diesen Umstand. Es sei nicht akzeptabel, wenn sich etwa Sitter in Anlehnung an den Theologen Ruth auf Schweitzer berufe, um die Notwendigkeit auch schwerer Tierleiden zu legitimieren. Sitter schreibt hier in dem von Breßler zitierten Passus:

»Wenn Tierleben gegen Menschenleben oder schweres Menschenleiden gegen ebensolches Tierleiden stehen, dann gebe ich dem Menschen den Vorzug und bin bereit, das Tier einseitig und unausgleichbar zu belasten.«<sup>136</sup>

Während Breßler – mit Schweitzer pathozentrisch argumentierend – für die Aufhebung von Tierversuchen plädiert, argumentiert Sitter – mit Schweitzer anthropozentrisch argumentierend – für die grausame Notwendigkeit von Vivisektion. Demgegenüber erscheint das biozentrische Argument in diesem Beispiel eines Disputs über die richtige Auslegung von Schweitzers Ethik insgesamt als sekundär.

Schweitzers »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« erweist sich damit als ein prägnantes Beispiel für die Schwierigkeiten der angemessenen Rezeption einer Tierethik, die nicht dezi-



diert die Stellung der Kriterien für die Berücksichtigung der Tiere als Objekte der Moral darlegt. Ob dem pathozentrischen Argument in Schweitzers Ethik daher in praktischer Hinsicht eine *grundlegende* oder nur eine *attributive* Funktion zukommt, lässt sich nicht entscheiden und bleibt in der konkreten Situation dem Rezipienten überlassen. So durchzieht die oben analysierte Widersprüchlichkeit von Theorie und Praxis in Schweitzers Ethik die ganze Auseinandersetzung mit ihr: Die Frage nach dem normativen Status des pathozentrischen Arguments in der Ethik Schweitzers lässt sich damit nicht theoretisch klären, sondern nur praktisch: als Gewissensfrage.

#### **4. Martin Gorke**

##### **a. Die Position von Martin Gorke: vom Holismus und dem Leiden in der Natur**

Dem Schutz der biologischen Artenvielfalt sei in einer breiten Öffentlichkeit bereits der Status eines »intuitiv verankerten Postulats«<sup>137</sup> eingeräumt worden, so Gorke am Ausgangspunkt seiner Argumentation. Als Antwort auf die ökologische Krise und das durch den Menschen verursachte massenhafte Artensterben seien im Wesentlichen zwei unhinterfragte Bewertungen zu diagnostizieren. Es handle sich um die Position des ökologischen Szientismus und um die des ethischen Anthropozentrismus. Im ökologischen Szien-

tismus bleibe der Umweltschutz lediglich auf eine Sachfrage reduziert, da er von der Überzeugung ausgehe, dass sich alle ökologischen Probleme auf dem Wege der wissenschaftlich-technischen Naturbeherrschung lösen ließen. Der ethische Anthropozentrismus sehe dagegen das Artensterben zwar als ethisches Problem, reduziere jedoch die Problematik allein auf die negativen Auswirkungen für den Menschen. Beide Bewertungen seien dementsprechend falsch. Es stelle sich also die Frage nach einer neuen Orientierung. Die Ökologie allein biete hier jedoch nur eingeschränkt Lösungen. Unmittelbar aus ihren Erkenntnissen ließen sich keine ethischen Maximen ableiten, ohne dabei einem naturalistischen Fehlschluss zu erliegen. Dennoch könne die Ökologie eine zumindest schwach begründende Funktion übernehmen:

»Aus der Tatsache, daß ökologisches Wissen für die Formulierung und Begründung von Normen nicht *hinreichend* ist, folgt nicht, daß es deshalb schon *irrelevant* wäre.«<sup>138</sup>

Bleiben die Erkenntnisse aus der Ökologie bei der Generierung von Normen in der Ethik vollständig unberücksichtigt, so unterliege man andererseits wiederum einem normativistischen Fehlschluss. Dieser sei nach Höffe gewissermaßen als das Gegenteil des naturalistischen Fehlschlusses zu betrachten:

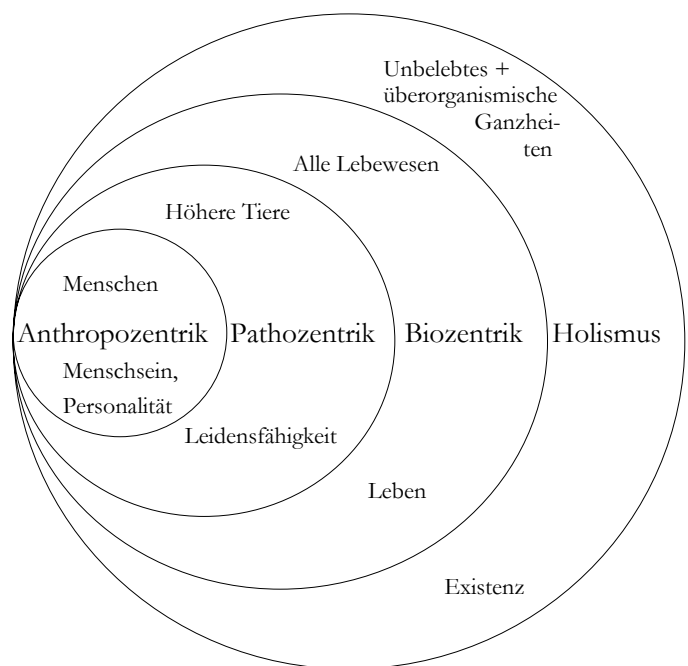
»Ihm liegt ein Verständnis von Ethik als einem in sich geschlossenen System rationaler Argumentation zugrunde, für das ausschließlich *interne* Regeln der Rechtfertigung und Kritik zu berücksichtigen sind.«<sup>139</sup>

Solche Regeln würden jedoch wiederum erst dann Sinn machen, wenn die Sachzusammenhänge und Voraussetzungen einer Handlung hinreichend klar seien und sich damit auch ihre Konsequenzen einschätzen ließen. Um weder dem Naturalismus noch dem Normativismus verhaftet zu bleiben, versucht Gorke eine »angemessene« Verknüpfung von Werturteil und Sachverhalt. Diese sei nur durch Interdisziplinarität in den Wissenschaften zu erlangen. Philosophie und Ökologie müssten dabei zusammenarbeiten, um sich gegenseitig mit den notwendigen Informationen zu versorgen. Gorke bemerkt kritisch, dass das Argument des naturalistischen Fehlschlusses oftmals als »Totschlag-Argument« gegen jegliche Form der Bezugnahme auf die Natur verwendet werde.<sup>140</sup> Dies sei nur dort berechtigt, wo die Natur zur Quelle moralischer Werte ernannt würde, also eine direkte Ableitung aus der Natur vorliege, nicht jedoch dort, wo die Natur als ein Kriterium von Moral herangezogen werde und lediglich den schwächeren Status eines Plausibilitätsarguments innehabe.<sup>141</sup> Eine Differenzierung zwischen diesen beiden Spielarten sei oftmals nicht eindeutig durchführbar. Gorke fasst seine begründungstheoretische Position folgendermaßen zusammen:

»Ungeachtet dieser praktischen Schwierigkeiten bleibt als grundsätzliches Unterscheidungskriterium festzuhalten, daß der Naturalismus das moralische Maß als etwas der Natur *Immanentes* betrachtet, während es nach der hier vertretenen Position Ausdruck einer freien, aber nicht willkürlichen *Setzung* ist, die – im Gegensatz zum Normativismus – aus einer wechselseitigen Verknüpfung von Werten und Tatsachen hervorgeht.«<sup>142</sup>

So hätten etwa die biologischen Wissenschaften dabei zu überprüfen, in welcher Hinsicht der für die Ethik zentrale Gleichheitsgrundsatz auch auf nicht-menschliche Lebewesen angewendet werden könne. Da man jedoch bei dem Vorhaben, die Ansprüche der Natur zu bestimmen, ohnehin nicht über Analogieschlüsse hinauskomme, bestehe hierbei die Gefahr, in einen naiven Anthropomorphismus zu verfallen. Dennoch sollte versucht werden, den Ansprüchen anderer Lebewesen in möglichst objektivem Sinne gerecht zu werden.<sup>143</sup>

Die Reichweite der in der naturethischen Diskussion vertretenen Ethiktypen könne darüber Aufschluss geben, da diese sich jeweils als Antwort auf die Frage nach dem Objektbereich der Moral verstünden. Während sowohl anthropozentrische, pathozentrische als auch biozentrische Positionen es versäumten, den Objektbereich der Moral richtig zu bestimmen, nehme der Holismus den alles umfassenden Standpunkt ein.



»Grundtypen der Ökologischen Ethik und die Bereiche direkter menschlicher Verantwortung.«  
(Abb. n. Gorke 2000, S. 88.)

Im Holismus seien nicht nur Lebewesen berücksichtigt, sondern auch unbelebte Materie und Systemganzheiten wie etwa Arten oder die Biosphäre. Er schreibe allen natürlichen Entitäten einen Eigenwert zu: »Nichts natürliches existiert nur als Mittel für anderes.«<sup>144</sup> Damit umfasse der Holismus

alle anderen Ethiktypen und bewahre ihre Argumente in sich. Dieser auf das nahezu Maximale<sup>145</sup> erweiterte Objektbereich ethischer Berücksichtigung verlange nach einer Begründung, die sich von der Begründung anthropozentrischer, pathozentrischer und biozentrischer Provenienz unterscheide.

Gorke kritisiert das in der Naturethik übliche Verfahren, den Umfang einer Moralgemeinschaft darüber festzulegen, dass ein empirisches Kriterium, eine bestimmte Eigenschaft von Lebewesen, ausschlaggebend für seine moralische Relevanz sein soll. Wenn man den moralischen Standpunkt am Gegenteil des Egoismus festmache, wenn moralisches Handeln per se altruistisch motiviert sei, dann sei es nur konsequent, uneingeschränkt altruistisch zu handeln. Dies hieße zwar nicht völlig selbstlos zu sein, schliesse jedoch aus, die Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft anhand bestimmter Eigenschaften auszuwählen, da diese Auswahl selbst wiederum als Kennzeichen von Egoismus zu werten sei:

»Eine Moral, die ich einfach so definiere, dass bestimmte Wesen von *vornherein* aus der Moralgemeinschaft ausgeschlossen bleiben, ist keine konsequente Moral. Somit kann die Alternative zum Egoismus nur lauten: Rücksicht auf *beliebiges anderes*.«<sup>146</sup>

Nach dieser Definition von Moral müssten nicht mehr die Vertreter einer holistischen Position Gründe für die Reichweite ihrer Moralgemeinschaft nennen, vielmehr trügen nun die Vertreter von anthropozentrischen, pathozentrischen und

biozentrischen Ansätzen die Beweislast. Das Verhältnis habe sich damit umgekehrt. Es sei nun an den Vertretern von Ansätzen mit eingeschränkter Reichweite, plausibel zu machen, warum die Auswahl ihrer jeweiligen Kriterien nicht willkürlich sei.<sup>147</sup>

Die holistische Position habe demgegenüber dieses Problem nicht. Nach ihrem Verständnis bestehe allen natürlichen Entitäten gegenüber die gleiche Pflicht moralischer Rücksichtnahme. Die Umkehrung der Beweislast habe jedoch für den holistischen Ansatz in praktischer Hinsicht Konsequenzen: Da bei ihm die Reichweite von Moral als nahezu maximal verstanden wird, bedeute dies, dass nun alle Eingriffe in die Natur – gemäß der Pflicht gleicher moralischer Berücksichtigung – gerechtfertigt werden müssten:

»Diese Pflicht ist auch im Falle von Güterabwägungen nicht relativierbar, sondern führt im Fall eines Konflikts mit anderen *prima facie* Pflichten in die Situation des *moralischen Dilemmas*. Erweist es sich aus Gründen des Selbstinteresses bzw. infolge einer Pflichtenkollision als notwendig, ein solches Dilemma auf Kosten der Natur aufzulösen, so muß diese Beeinträchtigung der Natur je nach Stärke der Notwendigkeit als mehr oder weniger große *Schuld* verstanden werden.«<sup>148</sup>

Werde nun Lebensschädigung als Schuld empfunden, so könne daraus das Bedürfnis einer Wiedergutmachung entstehen. Ein absolutes Ethikverständnis, wie es der Holismus vertrete, habe dabei den Vorteil, dass der Handelnde im Erleben der Konflikte sein Gewissen schärfen könne und

sich nicht einfach nach dem Schema eines ohnehin inkonsequenten Handlungskataloges richten müsse. Dennoch liegt nach Gorke die Hauptschwierigkeit des Holismus darin, dass es nicht nur um die divergierenden Interessen zwischen Individuen gehe, sondern dass vor allem Bewertungen zwischen verschiedenen Systemebenen wie Populationen, Arten und Ökosystemen zu treffen sind.

Oftmals werde missverstanden, dass innerhalb des holistischen Verantwortungskreises im Hinblick auf die Stärke der Gebote durchaus Differenzierungen vorgenommen werden könnten. Er betont, dass Gleichheit in der Frage des Eigenwerts keine Gleichbehandlung impliziere.<sup>149</sup> Deutlich werde dies etwa, wenn es um eine Abwägung der moralischen Achtung zwischen Belebtem und Unbelebtem gehe. Gorke verdeutlicht dies an einem praktischen Beispiel:

»Das Zermahlen eines Kieselsteines ist nicht von gleicher moralischer Signifikanz wie die Tötung eines Fischotters. Beides sind zwar gleichermaßen Formen einer prinzipiell rechtfertigungspflichtigen Instrumentalisierung, aber Ausmaß und Qualität der dabei verursachten Zerstörungen sind unterschiedlich. Während sich das Schadensmaß beim Kieselstein auf seine mineralogische Struktur beschränkt und damit *praktisch* vernachlässigt werden kann bzw. muss, stehen beim Fischotter zusätzlich ein hochorganisiertes Leben, ein differenziertes Bewußtsein, eine komplexe Sozialstruktur und eine bedrohte Art auf dem Spiel.«<sup>150</sup>

Als grobe Orientierung bei moralischen Entscheidungen schlägt Gorke fünf Praxisregeln vor, die er aus dem biozent-



rischen Konzept von Taylor übernimmt.<sup>151</sup>

So ließe sich als erstes das *Notwehr-Prinzip* von Taylor holistisch erweitern. Ohne das Prinzip der gleichen Pflicht gegenüber allen Arten zu verletzen, soll es demnach möglich sein, zum Selbstschutz ganze Arten wie etwa gefährliche Viren oder Bakterien zu vernichten.

Das *Prinzip der Verhältnismäßigkeit* stelle basale Interessen von Lebewesen nicht-basalen Interessen gegenüber. Dabei würden nicht-basale Interessen von Person zu Person variieren, während dagegen basale Interessen bei allen Menschen anzutreffen seien. Auf den Holismus übertragen würde dies bedeuten, dass den basalen Interessen auch unbelebter Entitäten wie etwa einer Gebirgskette Vorrang gegenüber nicht-basalen menschlichen Interessen einzuräumen seien.

Das *Prinzip der Schadensminimierung* beziehe sich auf das vorangegangene Prinzip der Verhältnismäßigkeit. Sollten menschliche Individuen nicht bereit sein, auf ihre nicht-basalen Interessen zu verzichten, gelte es zu versuchen, das Ziel der gewünschten Projekte auf eine die Umwelt weniger schädigende Weise zu verfolgen. Da für den Holismus das Existenzrecht übergeordneter Systeme Vorrang gegenüber dem einzelner Entitäten besitze, bedeute dies, dass die Ausrottung einer Art aufgrund von nicht-basalen Interessen des Menschen nicht zulässig sei.

Das *Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit* fordere eine faire Zuteilung von Ressourcen, wenn die basalen Interessen von

Menschen gegen die basalen Interessen von anderen Arten ständen.

Nach dem *Prinzip der wiederherstellenden Gerechtigkeit* soll eine Wiedergutmachung erfolgen, sofern trotz der Einhaltung des Schadensminimierungsprinzips und der Verteilungsgerechtigkeit andere Arten beeinträchtigt worden sind. Aus holistischer Perspektive sei jedoch davor zu warnen, dass dieses Prinzip dazu verführe, eine Art legitimierte Ablasshandlung zu treiben.

Hierbei werde wiederum deutlich, dass auch die Befolgung dieser Prinzipien niemanden von seiner moralischen Schuld entlasten könne. Auch wenn diese Regeln eine Orientierung böten, gelte es, die eigenen Handlungen immer unter dem Vorzeichen der absoluten Ethik mit ihren prima-facie-Regeln abzugleichen.

#### **b. Vom pathozentrischen Argument als Element des Holismus**

Der holistische Ansatz von Gorke beansprucht für sich als »umfassendste« Position im Hinblick auf seine Reichweite eine Sonderstellung. Anthropozentrismus, Pathozentrismus und Biozentrismus seien aus holistischer Perspektive betrachtet dazu gezwungen, die Eingrenzung ihrer Objekte der Moral anhand von Eigenschaften, die diese aufweisen sollen, zu legitimieren. Die Begründungsproblematik dieser Positionen liegt aus holistischer Sicht in der nicht objektiv begründbaren und damit notwendig subjektiven Entscheidung für die

jeweils angeführten Eigenschaften. Deshalb fordert Gorke schließlich in ethischen Entscheidungsfragen eine Umkehr der Beweislast: Dass »alle« natürlichen Entitäten berücksichtigt werden müssten, bedürfe keiner weiteren Begründung, da hier keine subjektiven Selektionskriterien in Anspruch genommen würden. Vielmehr müssten sich diejenigen rechtfertigen, die besondere Eigenschaften für moralische Berücksichtigung angäben, wie etwa die Leidensfähigkeit im Pathozentrismus.<sup>152</sup>

Es dürfte hier bereits deutlich geworden sein, inwieweit sich die holistische Position in ihrer theoretischen Fundierung und in ihrer Konsequenz der Beweislastumkehr von den drei anderen Positionen zu distanzieren versucht. Nun ist die zentrale Frage meiner Untersuchung, ob bzw. inwieweit pathozentrische Argumentationen auch im Holismus zu finden sind. Nach den Ausführungen über die theoretische Fundierung des Holismus vor allem im Hinblick auf die Beweislastumkehr könnte ein erster Eindruck die Vermutung nahe legen, dass im Holismus keinerlei pathozentrische Argumentationen zu finden seien. Der in der Beweislastumkehr manifestierte Absolutheitsanspruch der holistischen Position scheint jedoch in der Darstellung des »Kreisdiagramms« aufgeweicht zu sein. Dort stellt Gorke die einzelnen ethischen Positionen in einem »Zusammenhang« dar: Die holistische Position umfasst mit dem größten Kreisdurchmesser alle anderen Positionen, die als immer kleiner werdende

Kreise innerhalb des Holismus dargestellt sind.

Zunächst ist nach der Funktion dieses Diagramms zu fragen. Geht es Gorke, wie er selbst anführt, lediglich darum, »Grundtypen der ökologischen Ethik und die Bereiche direkter menschlicher Verantwortung« zu veranschaulichen? Dann wäre es eindeutiger, die einzelnen Positionen separat, als unterschiedlich große Kreise – entsprechend der Größe ihres Objektbereichs – nebeneinander zu stellen. Da die Argumente der einzelnen Positionen als distinkt zu verstehen sind, lassen sie sich nicht unter eine übergeordnete Position subsumieren, wie es das Kreisdiagramm von Gorke suggeriert. Auch mit einer separaten Darstellung jeder einzelnen Position in Kreisform wäre deutlich geworden, dass sie mit der von ihr postulierten Wertsetzung einen bestimmten und im quantitativen Vergleich mit den anderen Positionen größeren oder kleineren Objektbereich abdeckt. Der Vorteil dieser Form der Veranschaulichung läge in der eindeutigen und klaren Abgrenzung der einzelnen Positionen in Bezug auf ihre jeweilige Wertsetzung und dem daraus resultierenden Objektbereich. Die von Gorke gewählte Darstellungsform einer »absoluten Integration« der »eingeschränkten« ethischen Positionen untergräbt nicht nur die Distinktheit von Anthropozentrismus, Biozentrismus und Pathozentrismus, sie steht vor allem im Widerspruch zur holistischen Fundierung selbst, die sich ja gerade durch die Forderung nach Beweislastumkehr abgrenzt und sich damit nachdrück-

lich als distinkt verstanden wissen will.

Differenziert man nun im Kreisdiagramm<sup>153</sup> zwischen dem Objektbereich der einzelnen Positionen (im Kreisdiagramm oben angeführt) und der Begründungsebene, also den Argumenten, die für die jeweilige Position angeführt werden (im Kreisdiagramm unten angeführt), so ist festzustellen, dass die holistische Position sowohl den Objektbereich der »eingeschränkten« Positionen für sich beansprucht als auch deren Argumente vereinnahmend subsumiert. Eine klare Abgrenzung der einzelnen Positionen untereinander ist von Gorke offenbar nicht beabsichtigt:

»Insofern die holistische Ethik, so wie ich sie hier verstehe, die anderen Ethiktypen umfaßt wie die äußerste Schale einer Zwiebel die inneren Schalen, bewahrt sie die überzeugenden moralischen Argumente von Anthropozentrik, Pathozentrik und Biozentrik »unversehrt« in sich auf. In einer holistischen Ethik haben auch Nutzenargumente ihren Platz. Unter holistischer Perspektive ändert sich freilich die Rangordnung und Gewichtung der Argumente.«<sup>154</sup>

Wie ist nun dieses »unversehrte Bewahrtsein« der Positionen mit »eingeschränkter« Reichweite in der holistischen Position zu verstehen? Das Umfassen der anderen Positionen durch die holistische Position mag auf den ersten Blick eine gewisse »Erhabenheit« des Holismus suggerieren. Diese vermeintliche Souveränität resultiert aus dem holistischen Absolutheitsanspruch. Wenn schließlich alle Positionen im Holismus enthalten sind und damit keines ihrer Argumente verloren

gehen kann, scheint alles dafür zu sprechen, dass nur der alle Positionen integrierende Holismus der richtige Standpunkt sein kann.

Dieser vermeintliche Vorteil geht jedoch verloren, sobald man den Inhalt der Aussage genauer zu fassen versucht. Wie soll es möglich sein, dass die »überzeugenden moralischen Argumente« der anderen Positionen in der holistischen Ethik »unversehrt« bewahrt sind und die holistische Position dennoch ihrem theoretischen Anspruch gerecht wird? Den ersten Anhaltspunkt für einen Zweifel liefert Gorke selbst, wenn er ausführt, dass sich die Rangordnung und Gewichtung der Argumente im Holismus ändere. Die Frage nach der näheren Qualifizierung der Rangordnung soll hier noch zurückgestellt werden. Festzuhalten ist in diesem Zusammenhang jedoch bereits, dass Gorke mit seiner Ausführung zur Rangordnung und Gewichtung der unterschiedlichen Argumente seine vorangegangene Erläuterung, dass die moralischen Argumente der »eingeschränkten« Positionen in der holistischen Ethik »bewahrt« seien, relativiert.

Zunächst soll der Frage nachgegangen werden, ob es möglich sein kann, dass der Holismus die »eingeschränkten« Positionen enthält. Dabei wird bei dem Versuch einer Klärung dessen, was Gorke mit dem »Bewahrtsein« der »eingeschränkten« Positionen im Holismus gemeint haben könnte, zugleich die Frage nach der Gewichtung der unterschiedlichen Argumente immer auch mitberührt. Dies liegt im Un-

tersuchungsgegenstand selbst begründet. Wenn innerhalb einer ethischen Position neben ihrem zentralen Argument noch weitere Argumente, die auf andere ethische Positionen rekurrieren, relevant sein sollen, wie dies Gorke für seine Position in Betracht zieht, dann stellt sich immer zugleich auch substantziell die Frage nach deren Gewichtung.

Wenn in der folgenden Analyse Gewichtungen der unterschiedlichen Argumente zu Tage treten, handelt es sich dabei um dem Untersuchungsgegenstand inhärente Gewichtungen. Diese Gewichtungen sind jedoch strikt zu trennen von Gorkes leider nur sehr zögerlich formulierten, normativen Gewichtungen der unterschiedlichen Argumente »eingeschränkter« Positionen. Eine Hierarchisierung von Argumenten wird in der holistischen Position erst dort vorgenommen, wo sie unumgänglich wird: in der Praxis. Diese von Gorke vorgenommene Hierarchisierung soll erst am Ende des Kapitels thematisiert werden. Zunächst zur zentralen Frage, der Funktion des pathozentrischen Arguments im Holismus.

Als mögliche Deutung für Gorkes Ausführungen, dass der Holismus die überzeugenden Argumente von Anthropozentrismus, Pathozentrismus und Biozentrismus in sich schließe, liegt eine Lesart auf der Hand. Gorkes Ausführungen lassen sich so verstehen, dass alle »eingeschränkten« Positionen im Holismus *wirksam* enthalten seien. Bezogen auf die pathozentrische Position würde das bedeuten, dass sie sich als ein Element der holistischen Position fassen ließe,

so wie auch der Biozentrismus und der Anthropozentrismus als Elemente anzusehen wären.<sup>155</sup> Würde nun noch der »spezifisch« holistische Objektbereich<sup>156</sup> hinzugenommen, also natürliche unbelebte Entitäten sowie überorganismische Ganzheiten (Ökosysteme), dann würde sich der Holismus als ein Konglomerat der zentralen naturethischen Positionen erweisen. Welche Konsequenzen hat nun ein solches Verständnis der holistischen Position für die Theorie des Holismus selbst, also die Vorstellung, dass innerhalb einer ethischen Position weitere – im Falle des Holismus sogar insgesamt drei weitere – wirksam sein sollen?

Wenn der Pathozentrismus im Holismus enthalten sein soll, dann würde das bedeuten, dass das Argument, Lebewesen aufgrund ihrer Leidensfähigkeit als Objekte der Moral anzuerkennen, innerhalb der holistischen Position wirksam sein müsste. Das Gleiche müsste dann auch für die anderen »eingeschränkten« Positionen entsprechend ihren Wertsetzungen gelten. Diese normative Rolle der »eingeschränkten« Positionen steht nun aber im Widerspruch zur holistischen Wertsetzung. Wären die anderen Positionen mit ihren Argumenten in der theoretischen Fundierung des Holismus verankert, so müsste dieser, wie bereits ausgeführt, als ein Konglomerat der unterschiedlich weitreichenden Positionen betrachtet werden. Dann stellt sich jedoch die Frage, inwieweit der Holismus seinem Namen noch gerecht werden könnte. Er wäre nur insofern als Holismus zu bezeichnen, als



er über den Objektbereich hinaus, der durch die anderen Positionen bereits abgedeckt ist, den Kreis der moralischen Objekte um »neue« Objekte der Moral erweitert. Als zusätzliche moralisch relevante Kategorien nennt Gorke unbelebte natürliche Entitäten sowie biologisch aufeinander verwiesene Gruppen von Entitäten, die als »Systemganzheiten« zu verstehen seien.

Diese These vom Holismus als Konglomerat der einzelnen ethischen Positionen hat für die holistische Wertsetzung die Konsequenz, dass sich die direkte moralische Verantwortung hier eben »nur« auf diesen speziellen Objektbereich des Holismus richten könnte, da gewissermaßen im Kern des Holismus die anderen Positionen ihre jeweiligen Objektbereiche bereits abgedeckt hätten. Dies steht nun aber im Widerspruch zum theoretischen Anspruch des Holismus. Es geht ihm schließlich nicht nur darum, seine spezifischen Objekte der Moral, also Unbelebtes und Systemganzheiten, zu berücksichtigen, sondern er beansprucht in seiner theoretischen Fundierung explizit, auf die Objektbereiche der »eingeschränkten Positionen« – samt deren überzeugenden moralischen Argumenten – abzielen und damit »alles Natürliche« zum Gegenstand moralischer Berücksichtigung zu erheben.

Würde sich die holistische Position gewissermaßen als eine Erweiterung des biozentrischen Objektbereiches bis hin zu Unbelebtem und Systemganzheiten verstehen, wäre die

radikale Forderung nach Beweislastumkehr überflüssig. Gerade an der Forderung nach der Umkehr der Beweislast wird deutlich, dass Gorke als Vertreter einer holistischen Position keineswegs bereit sein kann, die Wertsetzungen »eingeschränkter« Positionen zu übernehmen, da sich der Holismus damit nahezu selbst auflösen würde.

Gorkes holistische Position will sich ja gerade durch die »Uneingeschränktheit« der Auswahlkriterien für die Objekte der Moral von den anderen »eingeschränkten« Positionen abgrenzen. Es soll schließlich ein Spezifikum des Holismus sein, weder Merkmale noch Fähigkeiten von natürlichen Entitäten als Kriterium moralischer Berücksichtigung zu postulieren. Wenn nun alle natürlichen Entitäten in den Kreis der moralischen Objekte aufgenommen werden sollen, dann lässt sich zunächst festhalten, dass auch der Holismus entgegen seiner Absicht über ein Kriterium moralischer Berücksichtigung verfügt. Dieses Aufnahmekriterium bestünde darin, zu den »natürlichen Entitäten« zu gehören. Fraglich wird vor diesem Hintergrund, inwiefern die Beweislastumkehr dann noch zu rechtfertigen ist, da nun auch der Holismus ein »Aufnahmekriterium« für die Objekte der Moral nennt, auch wenn dieses einen weitaus größeren Kreis moralischer Objekte umfasst, als das bei den »eingeschränkten« Positionen der Fall ist. Der Vorwurf der »Subjektivität« bei der Auswahl der Kriterien der moralischen Berücksichtigung, wie Gorke ihn gegenüber den »eingeschränkten« Positionen

erhoben hat, fällt damit auf die holistische Position zurück. Warum verdient ein Kieselstein moralische Berücksichtigung, aber eine Gartenbank als kulturelles Artefakt nicht? Warum sollen nur »natürliche« Entitäten moralische Rücksicht erfahren?<sup>157</sup>

Es bleibt damit letztlich unverständlich, wie es möglich sein soll, dass innerhalb der holistischen Position die anderen Positionen wirksam enthalten sein sollen, ohne dass die holistische Position ihren absoluten Anspruch verliert und in eine »Konglomerat-Ethik« zerfällt. Die Widersprüchlichkeit wird einmal mehr deutlich, wenn man Gorkes Bild vom Holismus als einer Zwiebel auf die »eingeschränkten« Positionen anwendet und den spezifisch holistischen Objektbereich, der dabei die äußere Schale bildet, einmal außer Acht lässt:

In pathozentrischen Positionen etwa ist das ausschließliche und damit zugleich den Objektbereich eingrenzende Kriterium die Leidensfähigkeit. Moralische Relevanz kommt dabei den Lebewesen ausschließlich über diese Eigenschaft zu. Ein Vertreter einer pathozentrischen Position würde jedoch kaum dafür plädieren, dass in seiner Position, die ja bezogen auf den Objektbereich weitreichender ist als der Anthropozentrismus, dieser zugleich auch beinhaltet sei. Er würde vielmehr das Gegenteil davon für sich in Anspruch nehmen, nämlich dass mit seiner Position der in Bezug auf die moralische Verantwortung zu eng gefasste Anthro-

zentrismus endlich überwunden wäre. Einerseits beansprucht die holistische Position dies ebenfalls, indem sie sich als nahezu maximal umfassende Position charakterisiert, die die »eingeschränkten« Positionen überwunden zu haben glaubt. Die Widersprüchlichkeit des Holismus wird jedoch in eklatanter Weise deutlich, wenn andererseits zugleich auf die als überwunden geglaubten »eingeschränkten« Positionen rekurriert wird.

Der Holismus ließe sich nur dann stringent plausibilisieren, wenn es ihm gelänge, die anderen Positionen als defizitär auszuweisen, was ja in Gorkes radikaler Forderung nach Beweislastumkehr offenbar versucht worden ist. Dass diese Forderung aber notwendig uneingelöst bleiben muss, zeigt sich beim Versuch, die Praxis nach holistischen Prinzipien auszurichten. Hier kann trotz des absoluten Anspruchs der theoretischen Fundierung des Holismus nicht auf die Argumente der »eingeschränkten« Positionen verzichtet werden. Eine holistische Praxis im strengen Sinne, also eine Praxis, die alle natürlichen Entitäten gleichermaßen bewertet, ist nicht umsetzbar. In der praktischen Konsequenz zerfallen holistisch motivierte Handlungen in Einzelsegmente aus den »eingeschränkten« Positionen. Hierzu noch einmal das bereits angeführte Beispiel für die Begründung unterschiedlicher Rücksichtnahme:

»Das Zermahlen eines Kieselsteins ist nicht von gleicher moralischer Signifikanz wie die Tötung eines Fischotters. Beides

sind zwar gleichermaßen Formen einer prinzipiell rechtfertigungspflichtigen Instrumentalisierung, aber Ausmaß und Qualität der dabei verursachten Zerstörungen sind unterschiedlich. Während sich das Schadensausmaß beim Kieselstein auf seine mineralogische Struktur beschränkt und damit *praktisch* vernachlässigt werden kann bzw. muss, stehen beim Fischotter zusätzlich ein hochorganisiertes Leben, ein differenziertes Bewußtsein, eine komplexe Sozialstruktur und eine bedrohte Art auf dem Spiel.«<sup>158</sup>

Obgleich Gorke eine Hierarchisierung der moralischen Objekte des Holismus und damit eine »scala naturae« vermeiden möchte, legt das oben angeführte Beispiel doch eine solche nahe. Die Zerstörung eines Kieselsteins betrifft demnach lediglich seine mineralogische Struktur, während das Töten eines Fischotters mit der Zerstörung einer Zellstruktur zugleich ein differenziertes Bewusstsein, ein hoch organisiertes Leben, eine komplexe Sozialstruktur und eine bedrohte Art auslösche. Als Grund für solche Differenzierungen führt Gorke an:

»Der Holismus wäre nicht ernst zu nehmen, wenn seine Einbeziehung alles Seienden in die Moralgemeinschaft zur Folge hätte, dass diese Unterschiede eingeebnet werden.«<sup>159</sup>

Gorke verweist hier selbst auf den neuralgischen Punkt. Die Nivellierung der Unterschiede kann praktisch nicht gewollt sein, wenn der Holismus als praktische Philosophie auch handlungsleitend sein soll. Gleichzeitig haftet der absoluten Ausdehnung als Universalisierung – auch wenn diese nicht so absolut ist, wie beständig unterstellt wird (Ausschluss der

nicht-natürlichen Entitäten) – immer die Tendenz zur Ein-  
ebnung der Differenzen an. Gorke bleibt darauf angewiesen,  
die Universalität seines Ansatzes bezogen auf die natürlichen  
Entitäten immer wieder hervorzukehren.

Die theoretische Argumentation zur normativen Grund-  
legung des Holismus bleibt aber unterbestimmt, die Termin-  
ologie seltsam ambivalent («aufheben«, «bewahren und doch  
überwinden« etc.). Der Prüfstein für die Konsistenz der  
holistischen Begründung bleibt somit die Praxis, die Anwen-  
dung auf den empirischen Einzelfall. Dort fällt Gorke dann  
jedoch wieder hinter sein Universalismuspostulat zurück,  
indem er nicht nur in illustrierender, sondern begründender  
Absicht Argumentationen aus anderen Positionen heran-  
zieht.

Symptomatisch für dieses Vorgehen ist seine praktische  
Fundierung des Holismus in den fünf Maximen des Biozent-  
risten Taylor. Da er nicht in der Lage ist, eigene Kriterien für  
einen praktischen Holismus angeben zu können, die Diffe-  
renzierungen schaffen ohne Unterscheidungen zu treffen –  
zugegebenermaßen ein Paradox –, greift Gorke an der ent-  
scheidenden Stelle auf eine biozentristische Argumentation  
zurück. Die praktische Wendung einer unpraktischen prakti-  
schen Philosophie des normativen Holismus zwingt zur  
Reduzierung des eigenen Anspruchs und macht den »Rück-  
schritt« auf die nächsttiefere Ebene notwendig.

Vor diesem Hintergrund betrachtet könnte der praktische

Holismus Gorkes als normativer Biozentrismus gedeutet werden, der einen holistischen Überbau besitzt, der jedoch in der Praxis bedeutungslos wird. Was bedeutet nun aber eine solche Reduzierung des theoretischen Holismus auf einen praktischen Biozentrismus?

Die Auseinandersetzung mit dieser Frage wird zum zentralen Punkt dieses Kapitels weiterführen, der praktischen Bedeutung des pathozentrischen Arguments für den Holismus. Ein Blick auf die fünf Prinzipien Taylors, die Gorke zur Begründung seiner praktischen holistischen Handlungsmaximen heranzieht, ist hierfür aufschlussreich. Eingeführt werden diese fünf Prinzipien von Taylor als biozentrische. Eine genauere Analyse lässt indes Zweifel an der Richtigkeit dieser Qualifizierung aufkommen. Taylors erstes Prinzip lautet:

*1. The Principle of Self-Defense:*

»The principle of self-defense states that it is permissible for moral agents to protect themselves against dangerous harmful organisms by destroying them.«<sup>160</sup>

Das Prinzip der Selbstverteidigung scheint auf den ersten Blick dem Prinzip der Lebenserhaltung verpflichtet und damit biozentrisch. Gleichwohl stellt es eine Regelung für einen Extremfall dar, nämlich denjenigen, in dem die Interessen zweier konkurrierender Lebewesen in Widerstreit zueinander stehen. So betrachtet könnte man von einem als

praktischen Prinzip notwendigen biozentrischen Kompromiss sprechen. Es zeigt sich aber, dass die in diesem Prinzip angelegte latente Perspektivität nicht einfach als Kompromiss zu bewerten ist. Derjenige, der dieses Prinzip formuliert, stellt sein Überlebensinteresse über das des anderen. Das Leben der beiden Akteure – des Angreifers wie des Verteidigers – zählt somit angesichts dieses Prinzips nicht gleich viel:

»Self-defense is defense against *harmful* and *dangerous* organisms, and a harmful or dangerous organism in this context is understood to be one whose activities threaten the life or basic health of those entities which need normally functioning bodies to exist as moral agents.«<sup>161</sup>

Hier tritt der latente, interessenbasierte Anthropozentrismus des vermeintlichen Biozentrikers Taylor deutlich hervor. Die Fähigkeit Subjekt der Moral zu sein, begründet die *Differentia specifica* für die »Höherbewertung« der Interessen desjenigen, der über dieses Vermögen verfügt. Das erste Prinzip der Selbstverteidigung Taylors zeigt sich damit – obwohl er es von den anderen vier Prinzipien des Interessenausgleichs abgegrenzt wissen will – als eben ein solches Prinzip des Interessenausgleichs, wenngleich es sich hier um den Sonderfall des basalen Interesses des Überlebens bzw. der Gesundheit handelt. Die Kennzeichnung von Taylors erstem Prinzip als praktisch-biozentrischem ist damit in jedem Falle fraglich. Auch für die anderen Prinzipien gilt, dass sie eher



als Maximen einer Interessenethik erscheinen denn als primär biozentrisch motiviert. Als Gemeinsamkeit dieser vier Prinzipien stellt Taylor heraus, dass sie sich alle auf den Umgang mit harmlosen, d.h. unser Leben bzw. unsere Gesundheit nicht existenziell bedrohenden Lebewesen beziehen. Die vier Prinzipien decken somit die Fälle ab, in denen nicht das erste Prinzip, das der Notwehr, Anwendung findet. Für diese vier weiteren Prinzipien muss Taylor nun aber eine gewichtige Unterscheidung einführen, die zwischen basalen und nicht-basalen Interessen. Während im ersten Prinzip noch mit Unbedingtheit der Vorrang des Selbsterhaltungsinteresses des moralischen Subjekts formuliert wurde, basieren die folgenden Prinzipien auf Interessenabwägungen:

### 2. *The Principle of Proportionality:*

»The central idea of the principle of proportionality is that, in a conflict between human values and the good of (harmless) wild animals and plants, greater weight is to be given to basic than to nonbasic interests, no matter what species, human or other, the competing claims arise from.«<sup>162</sup>

### 3. *The Principle of Minimum Wrong:*

»The principle of minimum wrong applies to situations in which (i) the basic interests of animals and plants are unavoidably in competition with nonbasic interests of humans; (ii) the human interests in question are *not* intrinsically incompatible with respect for nature; (iii) actions needed to satisfy those interests, however, are detrimental to the basic interests of animals and plants; and (iv) the human interests involved are so

important that rational and factually informed people who have genuine respect for nature are not willing to relinquish the pursuit of those interests even when they take into account the undesirable consequences for wildlife.«<sup>163</sup>

#### 4. *The Principle of Distributive Justice:*

»This principle is called the principle of distributive justice because it provides the criteria for a just distribution of interest-fulfillment among all parties to a conflict when the interests are all basic and hence of equal importance to those involved. Being of equal importance, they are counted as having the same moral weight. This equality of weight must be preserved in the conflict-resolving decision if it is to be fair to all. The principle of distributive justice requires that when the interests of the parties are all basic ones and there exists a natural source of good that can be used for the benefit of any of the parties, each party must be allotted an equal share. A fair share in those circumstances is an equal share.«<sup>164</sup>

#### 5. *The Principle of Restitutive Justice:*

»[...] the principle of restitutive justice is applicable whenever the principles of minimum wrong and distributive justice have been followed. In both cases harm is done to animals and plants that are harmless, so some form of reparation or compensation is called for if our actions are to be fully consistent with the attitude of respect for nature. (In applying the minimum wrong and distributive justice principles, no harm is done to harmless *humans*, so there occurs an inequality of treatment between humans and nonhumans in these situations.) In its role as a priority principle for determining a fair way to resolve conflicts between humans and nonhumans, the principle of restitutive justice must therefore supplement those of minimum wrong and distributive justice.

What kinds of reparation or compensation are suitable? Two factors can guide us in this area. The first is the idea that the greater the harm done, the greater the compensation required.

[...] The second factor is to focus our concern on the soundness and health of whole ecosystems and their biotic communities, rather than on the good of particular individuals.«<sup>165</sup>

Als übergreifend handlungsleitendes, die Argumentation strukturierendes Element der taylorschen Prinzipien erweist sich die Interessenabwägung. Taylors biozentrisch motivierter Ansatz wird damit in der Konsequenz zu einer Interessenethik. Der taylorsche Biozentrismus hat somit das gleiche Problem wie Gorkes Holismus – bloß auf einer niedrigeren Stufe. Denn auch die praktischen Konsequenzen eines theoretischen Biozentrismus sind kontraintuitiv, wenn allein die normative Grundlage, dass alle Lebewesen zu berücksichtigen seien, als relevantes Kriterium ins Feld geführt wird. Ohne weitere Differenzierungsmöglichkeit entstünden ähnlich absurde Konstellationen wie im Holismus: »Ist der Wert eines Lebewesens ›Frosch‹ dem eines Lebewesens ›Mensch‹ gleichzusetzen und wenn nicht, wie lassen sich dann divergierende Handlungsmaximen begründen?« Es zeigt sich, dass hier der vermeintliche Biozentrismus um eine Interessenethik, die sowohl zwischen »basalen« und »nicht-basalen« Interessen von Personen als auch zwischen »intrinsischen« und »extrinsischen« Interessen unterscheidet, erweitert wird. Taylors theoretischer Biozentrismus wird damit in praktischer Hinsicht zur Interessenethik.

Die Analogie zwischen dem taylorschen Ansatz und dem von Gorke besteht darin, dass beide, sobald sie praktisch

werden wollen, ihre Maximen mittels einer Interessenethik fundieren müssen, sei es nun direkt (wie bei Taylor) oder indirekt (Gorke via Taylor). Es zeigt sich in beiden Fällen, dass das vermeintlich begründende Kriterium (Holismus = natürliche Entität; Biozentrismus = alles, was lebt) im Konkreten sich als nicht tragfähig erweist, weil Differenzierungen notwendig werden.

Zu fragen wäre an dieser Stelle, welcher »Zentrismus« denn nun diesen holistischen und biozentrischen Ansätzen latent zugrunde liegt, wenn sie letztlich im Praktischen auf eine Interessenethik rekurren. Der Anthropozentrismus erscheint in diesem Zusammenhang als kein geeigneter Kandidat, weil er zu deutlich den biozentrischen und holistisch-ganzheitlichen Intuitionen widerspricht und weil er doch gerade die Perspektive darstellt, gegen die sich Holismus und Biozentrismus mit aller Macht wehren. Angesichts dieses eher unwahrscheinlichen Kandidaten scheint es vielversprechender, danach zu fragen, welcher »Zentrismus« denn nun einem interessen geleiteten Ansatz zugrunde liegt, der zwischen »basalen« und »nicht-basalen« Interessen von »Personen« unterscheidet. An dieser Stelle wird deutlich, dass Taylor (und via Taylor dann auch Gorke) sich in ihren praktischen Maximen an einer Interessenethik orientieren, die vom Ansatz her (verschiedene Interessen, Personbegriff) derjenigen Peter Singers ähnelt.

Wie in Kapitel VII 8 gezeigt werden wird, basiert die

normative Grundlegung für Interessenethiken – hier am Beispiel Singers nachgewiesen – auf einer pathozentrischen Grundlage. In diesem, wenn auch über einige Strecken abgeleiteten Sinne, erscheint damit letztlich sogar die holistische Position von Gorke in ihren *praktischen* Maximen als pathozentrisch motiviert.

Damit kann selbst in der Begründungstheorie, die intuitiv am weitesten vom Pathozentrismus entfernt liegt, auf eine pathozentrische Begründungsfigur verwiesen werden. Hier handelt es sich zugegebenermaßen um eine gewagte *Fremdzuschreibung*, die Holisten energisch von sich weisen würden. Gleichwohl würden diese in Definitionsschwierigkeiten geraten, wenn sie exakt bestimmen sollten, welche Funktion dem »aufbewahrten Gehalt« pathozentrischer Argumentation denn nun zukäme. Für die Frage der Untersuchung ist festzuhalten, dass der pathozentrischen Argumentation insofern eine *attributive* Funktion in begründender Hinsicht zugeschrieben werden kann, als der Pathozentrismus im Kreisdiagramm des Holismus integriert ist. In praktischer Hinsicht ist eine, über die Interessenethik vermittelte, *grundlegende* Funktion des pathozentrischen Arguments festzuhalten. Doch auch wenn man diesen letzten Ableitungsschritt nicht anerkennt, so wäre zumindest festzuhalten, dass der Holismus Gorkes in praktischer Hinsicht mit einem vergleichbaren Konglomerat ethischer Begründung konfrontiert ist wie Schweitzers »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« Biozent-

ristische, pathozentristische und anthropozentristische Argumente stehen im konkreten Einzelfall nebeneinander und müssen konkurrierend gegeneinander abgewogen werden. Damit kann augenscheinlich auch der Holismus auf die argumentative Kraft des pathozentristischen Arguments nicht ganz verzichten.

## **5. Tom Regan**

### **a. Die Position von Tom Regan: von der Leidensfähigkeit und dem inhärenten Wert**

In seinem Buch »The Case for Animal Rights« schreibt Regan Tieren die gleichen moralische Rechte zu, wie sie gemeinhin auch Menschen zugestanden werden.<sup>166</sup> Er legt ein formales Gerechtigkeitsprinzip zugrunde, wonach alle Individuen gleich seien, und zwar insofern, als sie einen gleichen »inhärenten Wert« besäßen.

Zunächst versucht Regan, diejenigen Positionen, die Säugetieren keinen moralischen Status zuerkennen, der Inkonsistenz zu überführen. Er distanziert sich dabei von kontraktualistischen Ansätzen, da diese allenfalls indirekte Pflichten gegenüber Tieren einräumen würden, eine ethische Theorie nach Regan aber zumindest einige direkte Pflichten für Tiere anerkennen sollte. Eine Mitleidsethik<sup>167</sup> dagegen erkenne zwar direkte Pflichten gegenüber Tieren an, jedoch gebe es keine Garantie dafür, dass eine aus Mitleid motivierte Hand-

lung in moralischer Hinsicht auch richtig sei. So könne ein durch Mitleid motivierter Rassist die Interessen der Mitglieder seiner eigenen Rasse über die der anderen stellen.<sup>168</sup> Auch der Utilitarismus erweise sich als unzureichend, da bei ihm trotz seines kompromisslosen Egalitarismus nicht den Wesen selbst, sondern lediglich ihren Gefühlen ein Wert zukomme.

An diesem »Defizit« des Utilitarismus setzt Regan zur Entfaltung seiner eigenen Position an: Während im Utilitarismus den Objekten der Moral selbst kein Wert zukomme, sei es sinnvoll, von einem inhärenten Wert bei Menschen auszugehen. Dieser solle bei allen Menschen, unabhängig von ihren Fähigkeiten, ihrer Intelligenz, kurz unabhängig von allem, was sie in empirischer Hinsicht unterscheidet, gleichermaßen vorausgesetzt werden:

»Mein Wert als Individuum ist unabhängig von meiner Nützlichkeit für Sie. Ihr Wert ist unabhängig von ihrer Nützlichkeit für mich. Für beide von uns gilt: Wenn wir den anderen auf eine Art behandeln, die keinen Respekt für den unabhängigen Wert des anderen zeigt, handeln wir unmoralisch, verletzen wir die Rechte eines Individuums.«<sup>169</sup>

Den Anwendungsbereich dieses Ansatzes nur auf Menschen zu begrenzen, sei rational nicht haltbar. Zwar fehlten Tieren viele Fähigkeiten, die Menschen besäßen, doch gehe es in seinem Rechts-Ansatz nicht um die Differenzen zwischen Mensch und Tier, sondern um die Gemeinsamkeiten:

»Und die wirklich entscheidende, die grundlegende Gemeinsamkeit ist schlicht die: Jeder von uns ist das empfindende Subjekt eines Lebens (*experiencing subject of a life*), eine bewußte Kreatur mit einem individuellen Wohl, das für uns von Bedeutung ist, unabhängig davon, wie nützlich wir für andere sein mögen. Wir wollen und bevorzugen Dinge, glauben und fühlen Dinge, erinnern uns an und erwarten Dinge. Und all diese Dimensionen unseres Lebens – unsere Lust und unser Schmerz, unsere Freude und unser Leiden, unsere Befriedigung und unsere Frustration, unser Weiterleben oder unser frühzeitiger Tod – all das macht einen Unterschied für die Qualität unseres Lebens, wie wir es als Individuen erleben und erfahren. Und da dasselbe für Tiere gilt, die uns etwas angehen (die, die wir essen und fangen, zum Beispiel), müssen auch sie als empfindende Subjekte eines Lebens mit eigenem inhärenten Wert angesehen werden.«<sup>170</sup>

Den Einwand, dass Tiere nicht den gleichen inhärenten Wert haben könnten wie Menschen, da es ihnen an Vernunft oder Autonomie fehle, versucht Regan zu entkräften, indem er darauf verweist, dass ja auch Kindern oder geistig Kranken, denen es ebenfalls an diesen Fähigkeiten mangle, ein inhärenter Wert zuerkannt werde. Es sei schließlich eine Frage der Vernunft und nicht etwa eine Empfindung oder ein Gefühl, den gleichen inhärenten Wert auch bei Tieren anzuerkennen.<sup>171</sup> Aus dem gleichen inhärenten Wert von Tieren folgt nach Regan auch das gleiche Recht auf respektvolle Behandlung. Seine praktischen Forderungen gehören zweifellos mit zu den radikalsten in der tierethischen Debatte:



»Was die Forschung an Tieren angeht, verlangt der Rechts-Ansatz kategorisch die Abschaffung dieser Praxis. Labortiere sind nicht unsere ›Vorkoster‹, wir sind nicht ihre Könige.«<sup>172</sup>

Sein Postulat vom inhärenten Wert verbietet es prinzipiell, Tiere als erneuerbare Ressourcen zu betrachten. Regan plädiert daher auch für die konsequente Abschaffung jeglicher kommerzieller Nutztierhaltung sowie jeder Form der Jagd.

#### **b. Das pathozentrische Argument als »notwendige hinreichende Bedingung« des inhärenten Wertes**

Regans Position stützt sich zentral auf das Postulat eines inhärenten Wertes. Er konstruiert über die weithin konsensfähige Annahme eines solchen inhärenten Wertes von Menschen einen Ableitungszusammenhang, der dann auch erlaubt, diese Vorstellung innewohnender Werthaftigkeit auf Tiere zu übertragen. Diese Übertragung der Inhärenz-These vom Menschen auf das Tier lässt sich jedoch nicht umstandslos vornehmen, ohne kritische Rückfragen zu provozieren. Sie wirft die Frage auf, was die Gemeinsamkeiten der beiden Spezies sein könnten, die diese Transformation erlauben. Während davon auszugehen ist, dass weitestgehend Einigkeit darüber herrscht, dass Menschen so etwas wie ein inhärenter Wert zukommt,<sup>173</sup> provoziert das Postulat derselben Werthaftigkeit bezogen auf Tiere die Frage, woran dieser Wert festzumachen sei bzw. in welcher Hinsicht Tiere dem Menschen vergleichbar seien. Regans Antwort hierauf lautet

nun, dass ein inhärenter Wert ausschließlich Lebewesen zugesprochen werden könne, die »Subjekt-eines-Lebens« seien:

»[...] individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference- and welfare-interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and logically independently of their being the object of anyone else's interests.«<sup>174</sup>

Regans Definition des Begriffs »Subjekt-eines-Lebens« enthält eine Fülle von Implikationen. Bei genauerer Betrachtung der Kriterien der Begriffsbestimmung ist zumindest zweifelhaft, ob alle Kriterien ausnahmslos sowohl für Menschen als auch für Tiere Geltung beanspruchen können. Doch selbst wenn man davon ausgeht, dass alle oben angeführten Fähigkeiten, die für Menschen zutreffen mögen, auch zumindest bei einigen Tierarten festzustellen seien, wäre damit die Inhärenz-These noch nicht notwendig plausibel. Oder anders ausgedrückt: Auch wenn tatsächlich einige Tierarten die »Subjekt-eines-Lebens«-Kriterien erfüllen, scheint das, was den inhärenten Wert in seiner übergreifenden Dimension – sowohl für Menschen als auch für bestimmte Tierarten – ausmacht, noch immer unterbestimmt: Mit seiner Inhärenz-These postuliert Regan ja gerade eine *angenommene Gleichheit*,

die von den unterschiedlichen empirischen Fähigkeiten abstrahiert, während sich die »Subjekt-eines-Lebens«-Kriterien nun aber wieder auf bestimmte Fähigkeiten beziehen. Nur so ist es dann auch möglich, dass Menschen, die nicht als »Subjekt-eines-Lebens« im oben angeführten Sinne betrachtet werden können bzw. nur partiell die in der Definition des Begriffes angeführten Kriterien erfüllen, dennoch zu Trägern eines inhärenten Wertes erklärt werden können:

»Aber es ist nicht wahr, daß solche Menschen – zurückgebliebene Kinder zum Beispiel oder Geistesgestörte – weniger inhärenten Wert haben als Sie oder ich.«<sup>175</sup>

Hier wird deutlich, dass das »Subjekt-eines-Lebens«-Kriterium für Regan nicht notwendig erfüllt sein muss, damit ein inhärenter Wert zugesprochen werden kann:

»[...] since the subject-of-a-life criterion is set forth as a sufficient, not as a necessary, condition of making the attribution of inherent value intelligible and nonarbitrary.«<sup>176</sup>

Der Plausibilität des Postulats vom inhärenten Wert ist es nun aber eher abträglich, wenn das »Subjekt-eines-Lebens«-Kriterium in seinem Begründungszusammenhang zum inhärenten Wert keine notwendige Bedingung beschreibt. Auf empirischer Ebene bleibt dann weiterhin fraglich, welches das verbindende, moralisch relevante Kriterium zwischen Menschen und Tieren ist. Wenn nun also die Summe der

Charakteristika, die Regan unter dem Begriff »Subjekt-eines-Lebens« fasst, keine notwendige Bedingung des inhärenten Wertes darstellen, dann könnte sich zumindest ein Kriterium finden, das als notwendige Bedingung für den Begriff des »Subjekt-eines-Lebens« angesehen werden kann und dann möglicherweise auch als notwendige Bedingung des inhärenten Wertes anerkennungs-fähig ist. Regan verweist nun vielfach darauf, dass inhärenter Wert allen Wesen zukomme, die *empfindende* Subjekte eines Lebens seien. Die Empfindungsfähigkeit scheint für den »Subjekt-eines-Lebens«-Begriff gewissermaßen der kleinste gemeinsame Nenner zu sein. Die seine Inhärenz-These stützende Argumentation reduziert sich damit letztlich auf den Verweis der Empfindungsfähigkeit, also die Eigenschaft, die notwendig ist, um überhaupt positive oder negative Gefühle, Lust oder Schmerz empfinden zu können:

»Und die wirklich entscheidende, die grundlegende Gemeinsamkeit ist schlicht die: Jeder von uns ist das empfindende Subjekt eines Lebens (*experiencing subject of a life*), eine bewußte Kreatur mit einem individuellen Wohl, das für uns von Bedeutung ist, unabhängig davon, wie nützlich wir für andere sein mögen.«<sup>177</sup>

Es zeigt sich, dass die Empfindungsfähigkeit so eng mit dem Begriff des »Subjekt-eines-Lebens« gekoppelt wird, dass sie für Regans Inhärenz-These eine zentrale Funktion übernimmt. Die Empfindungsfähigkeit wird zur notwendigen

Voraussetzung für die weiteren von Regan angeführten Kriterien des Begriffs vom »Subjekt-eines-Lebens«. Ohne Empfindungsfähigkeit wären die Gefühle von Lust und Schmerz, Freude und Leid, Befriedigung und Frustration nicht möglich. Die Notwendigkeit, hier die Empfindungsfähigkeit als gesonderten Faktor in die Argumentation einzuführen, resultiert aus den problematischen Konsequenzen, die dieses Konzept – den inhärenten Wert an die Bedingung des »Subjekt-eines-Lebens«-Seins zu binden – bspw. für unsere ethische Bewertung geistig Behinderter hätte. Was könnte als Grundlage dafür dienen, dass wir mehr Eigenwert besitzen als Tiere?

»Ihre fehlende Vernunft, oder Autonomie, oder der Verstand? Nur wenn wir bereit sind, die gleiche Beurteilung im Fall von Menschen anzuwenden, die ähnliche Schwächen haben. Es ist aber nicht wahr, daß solche Menschen – das zurückgebliebene Kind, zum Beispiel, oder der Geistesgestörte – weniger Eigenwert besitzen als Sie und ich. Wir können vernünftigerweise auch nicht die Auffassung unterstützen, wonach Tiere, die wie Sie empfindende Subjekte eines Lebens sind, weniger Eigenwert hätten. *Alle* haben den gleichen Eigenwert, seien es menschliche Lebewesen oder nicht. Eigenwert gehört also zu empfindenden Subjekten eines Lebens.«<sup>178</sup>

Die Empfindungsfähigkeit wird damit zum ausschlaggebenden Kriterium des inhärenten Wertes. Oder deutlicher formuliert: Ohne Empfindungsfähigkeit ist die Inhärenz-These nicht tragfähig.

Regan instrumentalisiert die Plausibilität, die der Begriff

des inhärenten Wertes für Menschen hat, und versucht, sie zumindest für einen Teil der Tiere zu retten. Im Kontext des vorherrschenden latenten Anthropozentrismus wird es vielen unmittelbar plausibel erscheinen, dem Menschen einen Wert zuzusprechen. Diese unmittelbare (unhinterfragte) Plausibilität ist im Falle der Annahme eines inhärenten Wertes von Tieren nicht gegeben. Deshalb sieht sich Regan gezwungen, das Postulat vom inhärenten Wert der Tiere zu stützen. Er versucht dies, wie ich zeigen wollte, über die Empfindungsfähigkeit, und damit über eine pathozentrische Argumentation. In dem Moment aber, in dem die Empfindungsfähigkeit argumentativ zum ausschlaggebenden Faktor wird, ist der Überbau des »inhärenten Wertes« mit seinen problematischen Implikationen streng genommen überflüssig. Regans Argumentationsstrategie der Übertragung der »Inhärenz-These« vom Menschen auf das Tier, verbunden mit dem »Subjekt-eines-Lebens«-Kriterium, wird erst in dem Moment auch in ihren Konsequenzen tragfähig, in dem die Empfindungsfähigkeit – die Grundlage einer pathozentrischen Argumentation – als stützende Säule das Argumentationsgebäude aufrechterhält.

Da Regan selbst (*Selbstzuschreibung*) die Empfindungsfähigkeit als die »wirklich entscheidende, die grundlegende Gemeinsamkeit« bezeichnet, scheint er sich selbst durchaus als Vertreter des Leidensarguments zu sehen. Hierbei soll nicht unterschlagen werden, dass die zahlreichen Implikationen

und Bestimmungsmomente des »Subjekt-eines-Lebens«-Kriteriums als theoretischer Überbau notwendig erscheinen können, wenn Regan versucht, Tieren *Rechte* zuzuschreiben. Vermittelt über den Begriff vom »Subjekt-eines-Lebens« erscheint die Grenze überwindbar, die traditionell zwischen menschlichen Personen und Tieren, die keinen Personenstatus haben, gezogen wird.

Aus der Analyse dürfte deutlich geworden sein, dass Regans Ansatz unter der Perspektive der *Fremdzuschreibung* ebenfalls als pathozentrisch einzustufen ist. Abstrahiert man indessen von der Tatsache, dass Regan nicht nur als Tierethiker, sondern auch als Tierrechtler argumentiert, so bleibt doch bemerkenswert, dass in der grundsätzlichen Frage nach der möglichen Integration der Tiere in die Moral vermittelt über den Begriff der Empfindungsfähigkeit dem pathozentrischen Argument auch in Regans Ethik eine *grundlegende* Funktion zukommt.

## **6. Martin Seel**

### **a. Die Position von Martin Seel: von einer pathozentrischen Tierethik und der Schönheit der Natur**

Martin Seel fordert Anerkennung gegenüber weitgehend unberührter Natur. Empfindungen, wie etwa das Überwältigtsein oder ein Gefühl von Erhabenheit beim Betrachten einer einzigartigen Felslandschaft oder eines wilden, rei-

ßenden Flusses stellten für viele Menschen einen unersetzbaren »Lebens-Wert« dar. Dieser sei eine zentrale Bedingung guten menschlichen Lebens.<sup>179</sup> Mit dem Begriff der »Anerkennung« von Natur grenzt sich Seel gegen ökonomische und ökologische Begründungsweisen ab, die im rein technischen und instrumentellen Sinne ein Interesse an der Erhaltung von Natur formulieren.<sup>180</sup> Seel räumt zwar ein, dass ökonomische und ökologische Gründe in einer Ethik des bewussten Lebens mit der Natur unverzichtbar seien und der menschlichen Form der Nutzung schon um ihrer selbst willen Beschränkungen auferlegt werden müssten, damit sie sich nicht auf lange Sicht die eigene Grundlage – die Natur als Ressource – entziehe.<sup>181</sup> Solche ökonomischen und ökologischen Gründe setzten einen jeweils anderen Zustand von Natur voraus. Am Vergleich mit diesen beiden Gründen für den Schutz der Natur ließe sich die Sonderstellung des ästhetischen Argumentes – die zentrale Intention Seels – verdeutlichen:

»Während nämlich Natur unter ökonomischer und ökologischer Perspektive lediglich als unersetzliche *Lebensbedingung* in den Blick rückt, tritt sie aus ästhetischer Warte als unersetzliche *Lebensmöglichkeit* des Menschen auf den Plan. Die Ästhetik handelt von der Natur als einer ausgezeichneten Dimension selbstgenügsamer menschlicher Praxis. Ästhetisch wertvolle Natur ist nicht gut für die Erfüllung anderer Zwecke, sie ist ein Ort, wo es gut ist, zu sein.«<sup>182</sup>



Die Sonderstellung des ästhetischen Arguments liegt nach Seel in der Unmittelbarkeit des in ihr angelegten Mensch-Natur-Verhältnisses begründet. Während die ökonomischen und ökologischen Normen immer über Zwecke vermittelt sind (»Lebensbedingung«), zeichnet die Betrachtung des Naturschönen, so Seel die unmittelbare Verknüpfung von Ästhetischem und Ethischem aus: Natur erscheint in der ästhetischen Betrachtung nicht als Mittel für einen Zweck (das »gute Leben«), sondern ist schon unmittelbar mit diesem identisch:

»Schöne Natur ist nicht allein gut als Ressource oder Bedingung, sondern als Wirklichkeit guten Lebens. Nur die Ästhetik der Natur kann den vollen Sinn eines nichtinstrumentellen Umgangs mit der Natur erläutern und auf diesem Weg die Pflicht der Erhaltung einer Natur begründen, die diesen Umweg erlaubt.«<sup>183</sup>

Die ästhetische Kontemplation über das Naturschöne versteht Seel als Zweck an sich. Dadurch werde Natur zugleich ihrer instrumentellen Zweckhaftigkeit (z.B. als ökonomische Ressource) enthoben:

»Das Naturschöne ist ein Ort erfüllter Zeit. Schöne Natur, heißt das, ist kein Mittel zum Glück, sie ist eine Form des Glücks. Sie ist denen, die sie aufsuchen, nicht *zum* Zweck, sie ist ihnen selbst ein Zweck – und zwar ein Zweck, den sie nicht selbst bewirken können.«<sup>184</sup>

Diesen hier nur angedeuteten Zusammenhang von Naturschönem und Gutem Ästhetischem und Ethischem legt Seel in vier Schritten dar, in der er die »vier Erfordernisse einer angemessenen Theorie des Naturschönen« benennt:

- »1. Die Ästhetik der Natur sollte eine *Ästhetik* sein.
2. Die Ästhetik der Natur sollte eine Ästhetik der *Natur* sein.
3. Die Ästhetik der Natur sollte Teil einer *Ethik des guten Lebens* sein.
4. Die individuelle – und durchaus anthropozentrische – Ästhetik der Natur sollte Teil einer pathozentrischen *Ethik der Anerkennung* sein.«<sup>185</sup>

Zu (1): Nach Seel besteht der Kern einer Ästhetik und damit auch einer Ästhetik der Natur in ihrer »Selbstzweckhaftigkeit«, also darin, dass Natur »um ihrer selbst willen« gefällt.

Zu (2): Natur vermag nach Seel lediglich dort »um ihrer selbst willen zu gefallen«, wo sie von Menschen weitestgehend nicht beeinflusst wird, sich den ihr immanenten Gesetzen entsprechend entfaltet und damit noch als freie Natur erfahren werden kann.

Zu (3): Da die Betrachtung schöner Natur nach Seel als eine Form des Glücks im Sinne eines Eudämonismus zu betrachten ist, zieht die Möglichkeit zur Kontemplation in freier Natur im Sinne einer Ästhetik der Natur fast unmittelbar eine ethische Lebensform nach sich: Es gilt dann, freie Natur zu erhalten, weil diese einzigartige Form des Glücks nur in freier Natur zu erleben ist.

Zu (4): Im vierten Schritt beschreibt Seel den Übergang von einer durch die ästhetische Naturerfahrung noch ans Individuelle gebundenen ethischen Forderung zu einem Anspruch auf allgemeine moralische Anerkennung von Natur:

»Die Ästhetik der Natur, so meine ich, kann zeigen, daß das ästhetische Interesse an Natur eine wesentliche Form des Interesses an personaler Freiheit ist. Wenn es so ist, liegt der Übergang von der individuellethischen zur sozialetischen Argumentation auf der Hand. Das Interesse an freier Natur wäre ein elementares Interesse, das nach allgemeiner moralischer Berücksichtigung verlangt.«<sup>186</sup>

Der Schutz der Natur aus ästhetischen Gründen sei damit kein Gebot individueller Lebensklugheit allein, sondern vielmehr sei dieser auch aus Rücksicht auf andere auszudehnen. Dieser Schritt, so Seel, sei ein Schritt, der etwa bei ökonomischen oder ökologischen Gründen für den Naturschutz in gleicher Weise vollzogen werde. Vom wohlverstandenen Eigeninteresse jedes Einzelnen gelange man damit schließlich zur moralisch gebotenen Rücksicht auf alle Menschen, da das Interesse an einer ästhetisch ansprechenden Natur auch für andere wichtig sei.<sup>187</sup> An dieser Stelle der Universalisierung seiner Forderung auf Rücksichtnahme gegenüber der Natur gelangt Seel an den Punkt, der für die Fragestellung dieser Arbeit zentral ist, weil hier die entscheidende Erweiterung der bisher ästhetisch fundierten Naturethik vorgenommen wird:

»Die wechselseitige Anerkennung der Menschen als Individuen, die ein gleiches Recht auf eine freie, ertragreiche und bekömmliche Natur haben, ist aber wiederum nur eine erste Stufe der Anerkennung. Schließlich sind die Menschen nicht die einzigen Lebewesen, denen an einer solchen Natur liegt. Auch Tiere gehören dazu – jedenfalls diejenigen Tiere, die wir als leidensfähige Geschöpfe verstehen.«<sup>188</sup>

Basis dieser Anerkennung sei nach Seel ihre Leidensfähigkeit, die als symmetrisch zwischen Mensch und Tier verstanden werden müsse, ungeachtet der ansonsten bestehenden Asymmetrien. So dürfe eine Moral, die die elementaren Bedingungen guten Lebens zu schützen suche, Tiere nicht ausschließen, da diesen ebenso an gedeihlichen Lebensmöglichkeiten gelegen sei. Die Ausdehnung direkter moralischer Anerkennung auf Pflanzen, unbelebte Entitäten wie Steine oder vom Menschen gemachte Objekte wie Artefakte lehnt Seel mit der Begründung ab, dass eine moralische Anerkennung eine »spezifische Hinsicht« von Gleichheit voraussetze, wie sie bei den Tieren über die Leidensfähigkeit gegeben sei. Pflanzen oder unbelebte Entitäten seien hingegen nicht leidensfähig und auch keine »Subjekte ihres Lebens«<sup>189</sup>:

»Obwohl es keine direkte Verpflichtung gegenüber der nichtempfindenden Natur geben kann, gibt es dennoch *direkte Gründe* zu ihrer Schätzung und Achtung. Das sind die ästhetischen Gründe. Sowenig es eine moralische Anerkennung der Natur über Mensch und Tier hinaus geben kann, eine ästhetische Anerkennung kann es dennoch geben. Für diese ästhetische Wertschätzung bedarf es, wenn ich recht habe, keiner spezifischen Symmetrie zwischen Mensch und Natur. Denn ihre Pointe ist ja gerade die Anerkennung der Natur als einer nicht-

menschlichen Sphäre menschlichen Lebens. In der ästhetischen Anschauung erkennen und bejahen wir Natur als ein kontingentes, nichtintentionales Geschehen, das im Kern weder von uns bestimmt werden kann noch von uns bestimmt werden soll. Wir erkennen Natur nicht in ihrer Gleichheit, sondern in ihrer Andersheit an.«<sup>190</sup>

Seel hat somit versucht, der Natur allein über eine ästhetische Argumentation ethische Relevanz zu verleihen, ohne die gängigen ökologischen oder ökonomischen Argumente für einen Naturschutz. Sein Anliegen ist es, auf die bisher wenig beachteten ästhetischen Argumente für eine Ethik der Natur aufmerksam zu machen. Das Mensch-Natur-Verhältnis soll auf eine neue Stufe der Reflexion gehoben werden, indem die Ästhetik der Natur über bislang vernachlässigte oder gar bestrittene Beziehungen dieses Verhältnisses aufklärt.

#### **b. Pathozentrik in der Tierethik und Ästhetizismus in der Naturethik**

Seels naturethische Begründung auf der Basis einer Ästhetik der Natur erweckt auf den ersten Blick den Eindruck eines Konzepts, das ausschließlich mit einer ästhetischen Argumentation den Schutz von Natur zu begründen sucht. In seinen vier Grundsätzen wird jedoch deutlich, dass sich die ästhetischen Argumente seines Ansatzes lediglich auf die Teile von Natur beziehen, die nicht leidensfähig sind. Für den leidensfähigen Teil der Natur, und damit für die leidensfähigen Tiere, macht Seel das pathozentrische Argument geltend und erweitert es noch um den Begriff des »Subjekt-

eines-Lebens«. Sowohl aus der Perspektive der *Fremdzuschreibung* als auch in seiner *Selbstzuschreibung* ist Seels Ansatz damit eindeutig als *grundlegend* pathozentrisch einzustufen.

In der Ästhetik der Natur irritiert die Zwitterstellung der leidensfähigen Tiere. Diese sind weder den Menschen als moralischen Personen zugehörig noch der »nur schönen Natur«. Das ästhetische Argument scheint nicht ausreichend und bedarf einer zusätzlichen pathozentrischen Fundierung. Seine pathozentrische Argumentation bleibt eingebettet in seine ästhetische Begründung zum Schutz von Natur, und dieser fraglos schwierige Übergang von der einen zur anderen Argumentation bleibt zunächst dunkel.

Im vierten Schritt seiner Darlegung ( »die individualethische – und durchaus anthropozentrische Ästhetik der Natur sollte ihrerseits Teil einer pathozentrischen Ethik der Anerkennung sein«) versucht Seel, diese Transformation zu vollziehen. In diesem Schritt argumentiert Seel allerdings schon nicht mehr als Ästhetiker, sondern als Ethiker, der sich zudem um eine pathozentrisch motivierte Integration von Tieren bemüht. Der bislang primär mit ästhetischen Kategorien gefüllte Naturbegriff wird im ethischen Sinne erweitert. Dies geschieht mit Begriffsbestimmungen wie denen der »freien, ertragreichen und bekömmlichen Natur«, in denen das Ästhetische verschwunden zu sein scheint. Diese Transformation eines ästhetischen Naturbegriffs in einen ethischen lässt den theoretischen Überbau einer Ästhetik der Natur in seiner

begründenden Funktion fragwürdig werden. Da Tiere schwerlich eine Vorstellung von einer »freien« Natur haben dürften, wie dies für Menschen gilt, kann ihnen wohl kaum an einer solchen gelegen sein. Und das Interesse an einer »ertragreichen« und »bekömmlichen« Natur entstammt wohl eher den ökonomischen und ökologischen Begründungsversuchen zum Naturschutz. Die Begründung ethischer Rücksichtnahme stützt sich hier primär auf ethische, nicht ästhetische Wertzuschreibungen.

Dieser Rekurs auf die Wertzuschreibungen gegenüber der Natur macht auf einen weiteren Aspekt aufmerksam: Seel argumentiert schon innerhalb seiner ästhetisch motivierten Argumentationsführung – d.h. im ersten bis dritten Schritt seiner vierschriftigen Darlegung – mit zwei unterschiedlichen Zuschreibungen von Eigenwert. Den einen könnte man den genuin-ästhetisch-ethischen, den anderen den abgeleitet-ästhetisch-ethischen nennen.

Der ersten Form des Eigenwerts bedarf Seel für seine »ästhetische Ethik« der Natur. Ohne diese Form des auf Zweckfreiheit basierenden Eigenwertes, der als frei von menschlichen Interessen vorgestellt wird, würde sich Seels Naturethik nicht von anderen Naturethiken unterscheiden, so etwa von utilitaristisch argumentierenden. In jenen spielt die ästhetische Kontemplation – für Seel *das* Hauptmotiv seiner Naturethik – nur eine untergeordnete Rolle. Diese Stellung des ästhetischen Arguments in den Naturethiken ist zudem nicht

rein zufällig.<sup>191</sup> Vielmehr ist die »ästhetische Lebensform«, die Voraussetzung für Seels Naturethik ist, in unserem alltäglichen Leben eher weniger präsent als etwa die ökonomische. Dies mag auch der Grund dafür gewesen sein, dass Seel an dieser Stelle seines Textes – dem Übergang von einer Ethik der Natur (in seinem ästhetisierenden Sinne) zu der des guten Lebens – noch die weitere Dimension vom Eigenwert der Natur mit ins Spiel bringt, die in den anderen Naturethiken und in unserer lebensweltlich verankerten Moralauffassung wohl das primäre Argument darstellen würde, die des abgeleitet-ästhetisch-ethischen Eigenwerts.<sup>192</sup> Und zwar gilt hier die Ableitung in zweierlei Weise, einmal in dem Sinne, dass vermittelt über den Zweck, den die Natur für uns erfüllt, indem sie uns ein gutes Leben erlaubt, diese Natur schützenswert wird, und in dem zweiten Sinne, dass daraus auch eine Verantwortung für andere Menschen erwächst, da Natur auch für sie von Bedeutung ist. An dieser Stelle ist Seel jedoch schon weit von seinem ursprünglichen Argument abgerückt bzw. dieses im Hintergrund verschwunden: Die zentrale Dimension ist hier die abgeleitet-ästhetisch-ethische. Dies wird besonders deutlich in Seels viertem Schritt, in dem er nun auch die Tiere als relevante Entitäten einer Ethik der Natur einführt.

Wie unzureichend das Argument des genuin-ästhetisch-ethischen Eigenwertes in Seels Argumentation ist, wird an dem Punkt deutlich, an dem Seel den moralischen Anspruch



seiner Ethik der Natur ausweitet. Die moralischen Ansprüche, die sich allein aus dem genuin-ästhetisch-ethischen Argument ableiten ließen, erscheinen als unzureichend, sobald man versucht, damit ein ethisches Mensch-Natur-Verhältnis zu bestimmen. Daher hatte Seel schon im vorausgehenden, dritten Schritt das abgeleitet-ästhetisch-ethische Argument eingeführt, um auch die moralischen Fragen mit einbeziehen zu können, die dadurch entstehen, dass die Menschen sich mit ihren unterschiedlichen Ansprüchen die *eine* Natur teilen müssen: Hier konnte das ästhetische Argument nur noch in seiner vermittelten Form in der Vorstellung des abgeleitet-ästhetisch-ethischen Eigenwertes als Forderung mit plausiblen Anspruch auftreten. Relevant wird die eingeschränkte Reichweite des ästhetischen Arguments für die Bestimmung des Mensch-Natur-Verhältnisses im Sinne einer Ethik der Natur nun, wenn Seel versucht, in eben diese Ethik der Natur auch die Tiere zu integrieren. Angesichts dieses von ihm selbst eingeräumten argumentativen Defizits bedarf es eines weiteren Arguments:

»Das Verhältnis, an dem die Grenze meiner bisherigen Betrachtungen deutlich wird, ist der Umgang mit Tieren. Während alle anderen Normen des Umgangs mit der Natur mit Kant als Pflichten »in Ansehung der Natur« verstanden werden können, die der Mensch allerdings nicht, wie es bei Kant heißt, gegenüber sich selbst, sondern gegenüber den anderen Menschen hat, ist diese Erklärung bei den Tieren unangemessen. Im Unterschied zu Pflanzen und Landschaften sind Tiere leidendfähige Wesen, *denen gegenüber* wir die Pflicht der Leidensvermeidung haben.«<sup>193</sup>

Seel greift in dem Moment seines Plädoyers auf das pathozentrische Argument zurück, in dem er die mangelnde Reichweite seiner ästhetischen Argumentation für eine Tierethik als Teil der Naturethik bemerkt. Es gelingt ihm dabei nicht, seinen Entwurf eines moralisch gebotenen Umgangs mit Tieren unter das Postulat seines ästhetischen Ansatzes zu stellen. Seel räumt schließlich dem pathozentrischen Argument von vornherein einen Status ein, der mit dem seines Hauptargumentes – dem Eigenwert der ästhetischen Naturerfahrung – konkurriert. Dieser Sonderstatus des pathozentrischen Arguments belegt nochmals seine Bedeutung für eine tierethische Argumentation: Selbst in einer dezidiert ästhetisch ausgerichteten Ethik der Natur kann augenscheinlich auf das pathozentrische Argument nicht verzichtet werden.

## **7. Leonard Nelson**

### **a. Die Position von Leonard Nelson: vom Leiden der Tiere und den Interessen der Personen**

Nelson orientiert sich in seiner Methodik gegenüber einer Ethik an der kritischen Philosophie Kants. Nelsons Position reicht hinsichtlich des ethischen Stellenwerts von Tieren indes weit über die eingeschränkten Forderungen hinaus, die Kant zur Berücksichtigung von Tieren formuliert hat. Der Grund für diese Differenz ist in Nelsons weitreichendem

Interessenbegriff zu finden.

In seiner »Kritik der praktischen Vernunft« differenziert Nelson zunächst zwischen dem theoretischen Erkenntnisvermögen und dem praktischen Vermögen zu handeln, das sich im Willen ausdrücke. Neben der Betrachtung des Handlungsvermögens, welches sich im Willen mitteile, gelte es aber, noch nach den Bestimmungsgründen eben dieses Willens zu suchen. Damit eine Vorstellung zu einem Antrieb werden könne, sei mehr gefordert als bloß die Erkenntnis eines Gegenstandes, es sei vielmehr ein weiteres »Vermögen« notwendig. Damit aus der Vorstellungskraft ein Antrieb entspringe, müsse ein *Interesse* am Gegenstand hinzukommen.

Dem Interesse als dem Vermögen des Antriebes gibt Nelson den Status eines praktischen Vermögens im Gegensatz zum theoretischen Erkenntnisvermögen. Da es sich um eine »elementare Qualität« handle, sei eine Definition des Begriffs »Interesse« aber nicht möglich. Allenfalls ließe sich das Eigentümliche des Begriffs an Beispielen illustrieren:

»Jedes Wohlgefallen ist nach meiner Bezeichnung ein Interesse. Ich verstehe also unter »Interesse« nicht nur das, was man Lust oder Unlust nennt. An den Phänomenen der Lust oder Unlust läßt sich jedoch besonders leicht das Eigentümliche des Interesses überhaupt aufweisen. Diese Phänomene zeigen nämlich, wie schon der Sprachgebrauch andeutet, eine Gegensätzlichkeit oder *Polarität* des Verhaltens.«<sup>194</sup>

Interessen müssen nach Nelson nicht notwendig im Bewusstsein vorhanden sein, wie das etwa in einem Urteil über

einen Gegenstand der Fall sei. Sie müssen dementsprechend auch nicht notwendig einen Zweck verfolgen. Das Vermögen des Interesses sei durchaus unabhängig vom Willen zu denken, während jedoch umgekehrt der Wille nicht ohne den Antrieb des Interesses möglich sei. Damit grenzt Nelson den Begriff des Interesses vom Begriff des Zweckes ab. Demnach gebe es Interessen, die keinen Zweck verfolgen, und solche, die dies tun:

»Ein Zweck ist allemal der Gegenstand eines Interesses; aber nicht jeder Gegenstand eines Interesses ist als solcher ein Zweck, ja nicht einmal jeder Gegenstand eines Antriebs.«<sup>195</sup>

Da nun der Zweck als ein Gegenstand zu verstehen sei, der als eine Wirkung auf ein bestimmtes Handeln erwartet würde, sei es einleuchtend, dass Zwecke nur von vernünftigen Wesen verfolgt werden könnten, da nur diesen die Möglichkeit zweckorientierten Handelns gegeben sei. Nelsons strikte Abgrenzung des Zweckbegriffs vom Interessenbegriff lässt nun zu, dass auch Tieren Interessen zugesprochen werden können. In der Fähigkeit von Tieren, den »Dingen einen Wert oder Unwert zu erteilen«, liege ihr Interesse. Da alle Wesen mit Interessen bei Nelson in den »Personen-Status«<sup>196</sup> gelangen, haben Tiere hinsichtlich ihrer moralischen Berücksichtigung formal den gleichen Status wie vernunftbegabte Menschen.<sup>197</sup> Tiere fallen somit auch unter das Sittengesetz, welches Nelson folgendermaßen formuliert:

»Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären.«<sup>198</sup>

Unsere Handlungsweisen gegenüber Lebewesen mit Personalität seien somit durch das Sittengesetz »unserem Belieben entzogen«, weshalb Lebewesen mit Personalität zudem Würde zuzuschreiben sei.<sup>199</sup> Aus der persönlichen Würde, die aus dem Vermögen, Interessen zu haben, resultiere, lassen sich nach Nelson Rechte ableiten. Aufgrund des unterschiedlichen »Handlungsvermögens« von vernünftigen Lebewesen und solchen, die keine Vernunft besitzen, unterscheidet Nelson hier zwischen »Pflichtsubjekten« und »Rechtssubjekten«. Dabei umfasst der Begriff des Rechtssubjekts, also eines Wesens, das Rechte hat, einen weiteren Kreis als der des Pflichtsubjekts:

»Nur eine *Person* kann Subjekt von Pflichten sein, aber nicht jede Person muß Subjekt von Pflichten sein. Es können nämlich nur solche Personen Pflichten unterworfen und somit Pflichtsubjekte sein, die einerseits das Vermögen haben, zu handeln; denn die Pflicht bezieht sich auf den Willen der Person, und eine Person, die keinen Willen hat, kann keiner Pflicht unterworfen sein. Aber andererseits können nur solche Personen Subjekte von Pflichten sein, die des Bewußtseins der Pflicht fähig sind, also nur vernünftige Wesen.«<sup>200</sup>

Während nun vernünftige Wesen als Rechtssubjekte und Pflichtsubjekte zugleich zu betrachten seien, handle es sich bei Tieren nur um Rechtssubjekte, da diese nicht zu vernünftigem Handeln fähig seien. Aus dieser Differenz, dass Tiere nur Rechtssubjekte sein können, leitet Nelson jedoch für

Tiere keinen geringeren Rechtsanspruch ab, als für vernünftige Wesen. Tiere haben gemäß der ihnen zugesprochenen Personalität grundlegende Rechte, etwa das Recht, nicht zu beliebigen Zwecken von Menschen missbraucht zu werden, und das Recht auf Leben. Das Recht auf Leben für Tiere begründet Nelson mit der »goldenen Regel«: Da vermutlich kaum jemand in eine Tötung, auch wenn sie schmerzlos wäre, einwilligen würde, könne diese ebenso auch von Tieren nicht gewollt werden und sei daher nicht legitimiert:

»Wer sich so weit versteigt, aus dem eigenen Interesse eine Pflicht gegen sich selber abzuleiten, der sollte wenigstens die Konsequenz aufbringen, das Interesse am Leben auch beim Behandelten als einen Grund zum Verbot des Tötens gelten zu lassen. Wer aber das Leben des Tieres als so gering achtet, daß er z.B. die tierische Nahrung der pflanzlichen vorzieht, nur weil er sie für bekömmlicher hält, der sollte sich füglich fragen, warum er nicht auch Menschenfleisch ißt.«<sup>201</sup>

Diese radikale Konsequenz will Nelson jedoch nicht als altruistisches Prinzip zugunsten von Tieren verstanden wissen. Deutlich werde hieran vielmehr ein Gebot der Gerechtigkeit, das aus dem Sittengesetz resultiere und näher zu bestimmen sei als Gesetz der Wahrung der persönlichen Gleichheit. Dieses sei ausgedrückt in dem Satz: *»Jede Person hat als solche mit jeder anderen die gleiche Würde.«*<sup>202</sup> Da Tieren bei Nelson, sofern sie Interessen haben, Personalität zugeschrieben wird, unterliegen auch diese dem Gebot der Gerechtigkeit. Dieses lässt keine Bevorzugung einer Person zu, bloß weil sie eine menschliche Person ist, womit Nelsons

radikaler Schluss im oben angeführten Zitat formal erklärt ist.

Eine aus tierethischer Sicht zweifellos zentrale Frage an Nelsons Konzept ist damit die nach der Gewichtung der sich überschneidenden Interessen von menschlichen und nicht-menschlichen Personen. Bei der Forderung des Rechtes auf Leben, welches nach Nelson allen Wesen mit Personalität zukomme, kommt es im moralischen Konfliktfall zwischen Mensch und Tier zu einem Patt. Nelson führt aus, dass es sich bei dem Recht auf Leben um ein sinnliches Interesse<sup>203</sup> handele, welches Menschen und Tieren gleichermaßen eigen sei. Sollte nun die menschliche Person aufgrund ihres Menschseins einen Vorzug erhalten, so müsse man sich fragen, was menschliche Personen von nicht-menschlichen Personen unterscheide. Hier komme die Vernunft als das zentrale Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier zum Tragen. Da sich nun aber der Wert von Personen bei Nelson nicht über das Vernunftvermögen bemessen lässt, sondern über ihre Fähigkeit, Interessen zu haben, stellt sich hier die Frage, welche Rolle die Vernunft im Hinblick auf Interessen spielt. Würde man das auszeichnende Merkmal des Menschen in der voll entfalteten Vernunft sehen, dann wären Kinder und geistig Behinderte mit Tieren gleichzustellen und ihre Interessen denen von vernunftbegabten Menschen unterzuordnen:

»Man wird vom Standpunkt der hier untersuchten Annahme aus zu Gunsten der Kinder nicht einwenden können, daß später auftretende Interessen verletzt würden; denn es ist ja gerade die Eigenschaft des Tötens, das Auftreten späterer Interessen zu verhindern.«<sup>204</sup>

Zu einem anderen Ergebnis käme man, wenn man davon ausginge, dass das wahre Interesse der Kinder – die noch unentwickelte Anlage der Vernunft zur Entfaltung zu bringen – einen Grund dafür abgeben könne, ihr Leben höher einzuschätzen als das der Tiere. Hier habe der Mensch bei einer Interessenabwägung durchaus ein Recht darauf, dass auch sein wahres Interesse berücksichtigt werde. Die Reichweite der daraus resultierenden Rechte erstreckte sich jedoch nicht auf solche Fälle, in denen es um die Abwägung sinnlicher Interessen zwischen Mensch und Tier ginge. Hier komme man eher zu einem Ergebnis zu Ungunsten des Menschen:

»Für den Menschen haben die sinnlichen Interessen, sofern er jedenfalls zum Bewußtsein um sein wahres Interesse erwacht ist, im Ganzen seines Lebens eine geringere Bedeutung als für das Tier. Je stärker sich in einem Menschen die vernünftigen Interessen melden, desto mehr tritt sein Streben nach bloßem Sinnengenuß zurück. Damit ändert sich zugleich seine Bewertung des eigenen unmittelbaren Interesses am Leben; denn auch dieses gehört den nur sinnlichen Interessen an, die Menschen und Tieren gemeinsam sind. Der Mensch kann sein Leben um seiner höheren Interessen willen hergeben. Dies ist den Tieren unmöglich, und das fällt hier zu ihren Gunsten in die Waagschale.«<sup>205</sup>



Damit möchte Nelson einen häufig vorgebrachten Einwand entkräften, wonach bei höher entwickelten Lebewesen, wie dem Menschen, die Stärke ihrer sinnlichen Interessen entsprechend ihrer Entwicklungsstufe ausgeprägter sein soll als bei solchen, die auf einer tieferen Entwicklungsstufe angesiedelt sind. Dennoch gesteht Nelson zu, dass der Mensch einen Anspruch darauf habe, sein »wahres Interesse« – die Entwicklung der Vernunft – gegenüber den sinnlichen und unmittelbaren Interessen von Tieren zu verwirklichen. Wenn er dieses gegenüber den Tieren geltend machen wolle, so müsse er jedoch auch bezogen auf das eigene Leben alle sinnlichen Interessen seinen vernünftigen unterordnen: »Damit entfällt für ihn der Anspruch auf Achtung aller Interessen, die sich nicht dem Interesse an der Vernünftigkeit des Lebens unterordnen.«<sup>206</sup> Aus der Vernünftigkeit eines Wesens leiten sich zudem nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten ab:

»Wenn ein Mensch sich aber seiner Pflicht entzieht, steht er gewiß nicht höher als das Tier, das ja der Begehung eines Unrechts gar nicht fähig ist. Wer dies ehrlich in Erwägung zieht, wird Bedenken haben, die Verletzung der Interessen eines Tieres allein durch die Berufung auf die Vernünftigkeit des eigenen Lebens zu rechtfertigen.«<sup>207</sup>

Diese Konsequenz einer strikten Gleichbewertung der eigenen Interessen und der Interessen anderer ergibt sich aus Nelsons Abwägungsgesetz:

»Ich denke mir also die kollidierenden Interessen in ein und derselben Person vereinigt, um von dem Unterschied der Person als solcher zu abstrahieren. Bleibt die Handlung nach Ausführung dieser Abstraktion noch möglich, so ist sie erlaubt, andernfalls verboten. Das Kriterium der Rechtllichkeit der Handlung liegt also darin, daß eine die beiderseitigen Interessen in sich vereinigende Person sich zu ihr entschließen könnte.«<sup>208</sup>

Vor dem Hintergrund seines Abwägungsgesetzes liegt es auf der Hand, dass Nelson Kants bloß »indirekte« Pflichten gegenüber Tieren kritisiert. Er sieht sogar in Kants anthropozentrisch motivierter Ablehnung der Tierquälerei, bloß weil diese den Menschen verrohen lasse, selbst wiederum ein verstecktes Zugeständnis:

»Wer auch nur die Möglichkeit zugesteht, durch den Anblick von Tierquälerei selbst gequält zu werden, der gesteht damit zu, daß auch Tiere den Schmerz empfinden. Und er beweist damit zugleich, daß er in die dem Tiere zugefügten Leiden seinerseits nicht einwilligen würde.«<sup>209</sup>

### **b. Leidensfähigkeit generiert Rechte**

Nelson räumt Tieren einen bemerkenswert hohen moralischen Status ein. Diesen legitimiert er allein über die Fähigkeit von Tieren, Interessen zu haben und damit zugleich im Besitz von Personalität zu sein. Diese »Gleichberechtigung« von Tieren als personalen Wesen gegenüber Menschen mit Personalität ist bereits in der theoretischen Qualifizierung seines Interessenbegriffs fundiert. Dem Interesse kommt bei Nelson bereits auf begründungstheoretischer Ebene eine

zentrale Funktion zu. Indem er dem Willen selbst noch keine Antriebskraft zuschreibt, sondern diese erst in den Bestimmungsgründen des Willens in Form des Interesses sieht, etabliert er das Interesse von vornherein als »elementare Qualität«. In dieser Qualifizierung des Interesses liegt der Grund für dessen weitreichende Wirkung in Nelsons Theorie.

Das Interesse als »elementare Qualität« ist nach Nelson notwendig, damit der Wille zur Handlung gelangen kann. Dies gelte allein für vernünftige Wesen. Im Hinblick auf Tiere liegt der Dreh- und Angelpunkt von Nelsons Position jedoch in seiner Abgrenzung des Interessenbegriffs vom Zweckbegriff. Da der Wille seinerseits, um zur Handlung zu gelangen, vom Interesse abhängig sei, umgekehrt das Interesse jedoch unabhängig vom Willen, könnten auch Wesen Interessen haben, ohne dass sie über einen Willen (wie das bei vernünftigen Wesen der Fall sei) zur Handlung gelangen.<sup>210</sup> Damit können nach Nelson auch Tiere Träger von Interessen sein. Es liegt auf der Hand, dass sich die Interessen von Tieren, die unabhängig vom Willen sind, von denen, die menschliche Personen haben können, unterscheiden. Nelson hat dennoch bei seiner Darlegung des Interessenbegriffs keine Unterscheidung in der Form vorgenommen, dass er zwei verschiedene Interessenbegriffe geltend gemacht hätte, die jeweils auf Menschen und auf Tiere zugeschnitten wären. Dies scheint aus zwei Gründen einsich-

tig: Zum einen führt Nelson an, dass die Grenze zwischen Mensch und Tier nicht mit Bestimmtheit festgelegt werden könne,<sup>211</sup> zum anderen muss berücksichtigt werden, dass Nelson ja gerade in den Interessen die gemeinsame Fähigkeit von Menschen und Tieren sieht, aus der er für Tiere einen enorm starken moralischen Status abzuleiten vermag. Eine strikte Differenzierung von Interessen bei Menschen einerseits und Tieren andererseits liefe Gefahr, letztlich zu einer Hierarchisierung derselben zu werden – wie das etwa in Peter Singers Ansatz der Fall ist. Eine solche Hierarchisierung von Interessen würde damit wieder auf »Defizite« aufseiten der Tiere hinweisen und könnte es so zumindest erschweren, allen Tieren mit Interessen den Personenstatus zuzuschreiben, den auch Menschen innehaben. Für Nelsons interessenorientierte systematische Argumentation wäre eine explizite Abgrenzung von Interessen, die Tieren zuzuschreiben sind, und solchen, die Menschen haben können, also eher hinderlich. Der Interessenbegriff soll gerade als »elementare Qualität« die intuitive Plausibilität der Gleichbehandlung gewährleisten.

Da in der Untersuchung der Frage nachgegangen werden soll, inwieweit Nelsons Interessenbegriff auf der Leidensfähigkeit gründet, wird zunächst eine Eingrenzung notwendig. Es gilt herauszufinden, welche Art von Interessen Nelson Tieren zuschreibt. Die Schwierigkeit bei diesem Unternehmen liegt darin, dass Nelson das Interesse als »elementare

Qualität« gekennzeichnet hat, das keiner Definition zugänglich sei. Nelson stellt das Spezifische des Interesses ausschließlich an Beispielen heraus.<sup>212</sup> Wenn ich nun aber dennoch versuche, den Begriff des Interesses anhand dieser Beispiele zu fassen, scheint es mir unumgänglich, dieses definitionsähnlich zu tun, womit ich zugleich Nelsons Kennzeichnung seines Interessenbegriffs nicht mehr ganz gerecht werden kann.

Eine erste Eingrenzung des Interesses in Bezug auf Tiere lässt Nelsons theoretische Qualifizierung des Interessenbegriffs zu: In der Unabhängigkeit des Interesses vom Willen, die es ja erst ermöglicht hat, dass Tiere in den Status gelangen, als interessefähig zu gelten, ist die Art ihres Interesses gewissermaßen selbst schon festgelegt. In seiner »Kritik der praktischen Vernunft« nimmt Nelson dann die entsprechende Unterscheidung von Interessen vor.<sup>213</sup> Im ersten Kapitel seiner Einteilung von Interessen liegt die im Hinblick auf Tiere vermutlich entscheidende Differenzierung: Hier trennt Nelson zwischen mittelbaren und unmittelbaren Interessen.<sup>214</sup>

Mittelbare Interessen seien solche, die sich vermitteltst eines anderen Interesses auf ihren Gegenstand bezögen. Nelson nennt das Beispiel eines frierenden Menschen, der aufgrund dessen, dass er friert, Arbeit finden möchte, um sich warme Kleider und Heizmaterial kaufen zu können. Weil dieses mittelbare Interesse Reflexion voraussetze, d.h. das

Interesse an Arbeit sich wiederum auf das Interesse, nicht zu frieren, beziehe, könne man mittelbare Interessen auch als reflektierte Interessen bezeichnen. Unmittelbare Interessen seien demgegenüber solche, die sich unmittelbar auf ihren Gegenstand bezögen.<sup>215</sup> Das mittelbare, von der Reflexion geleitete Interesse verfolge also einen Zweck. Da Tiere nun aber selbst nicht die Wirkung ihres Handelns reflektierten, sei, so Nelson klar, dass sie im Gegensatz zu vernünftigen Wesen keine Zwecke verfolgen könnten. Mittelbare, reflektierte und damit letztlich zweckgerichtete Interessen scheiden also für Tiere aus. Es bleiben die unmittelbaren Interessen. Am Beispiel des frierenden Menschen oder eines frierenden Tieres wäre das unmittelbare Interesse das Bedürfnis, sich umgehend zu wärmen.

Diese Unterscheidung von Interessen in mittelbare und unmittelbare scheint im Hinblick auf die Differenz zwischen Menschen und Tieren insofern eine wesentliche zu sein, als sie die divergierende Spanne der Interessenfähigkeit zwischen beiden anzeigt. Tiere können nur die Interessen haben, die sie haben können. Sie können nur über die Interessen verfügen, zu denen sie aufgrund ihrer Konstitution fähig sind. Nach Nelson sind das zumindest unmittelbare Interessen.<sup>216</sup> Diese Differenzierung zwischen mittelbaren und unmittelbaren Interessen ist für die Frage nach der Bedeutung der Leidensfähigkeit für Nelsons Interessenbegriff bezogen auf Tiere zentral. Sie lässt eine Eingrenzung der Un-

tersuchung auf die Kategorie des unmittelbaren Interesses zu.<sup>217</sup>

Im Folgenden soll beleuchtet werden, welche Rolle die Leidensfähigkeit im Hinblick auf unmittelbare Interessen spielt. Es geht darum, herauszufinden, was ein unmittelbares Interesse bei Nelson ausmacht. Meine These ist, dass Nelsons Interessenbegriff im Hinblick auf die unmittelbaren Interessen von Tieren nahezu deckungsgleich ist mit dem der Leidensfähigkeit bzw. Empfindungsfähigkeit. Es erscheint auf den ersten Blick kaum schwierig, diese These zu belegen:

»Um ein Wesen dem Begriff der Person unterordnen zu können, genügt es, daß dieses Wesen der Lust und Unlust empfänglich ist; denn darunter verstehen wir diejenigen Interessen, deren ihr Träger sich unabhängig von allem Urteil bewußt wird und die auch davon unabhängig sind, ob sie als Antrieb auf den Willen wirken.«<sup>218</sup>

Problematisch bei diesem Versuch, das Vermögen zu unmittelbaren Interessen mit der Empfindungsfähigkeit resp. Leidensfähigkeit gleichzusetzen, ist jedoch Nelsons Definition von Empfindung. Er schreibt ihr einen neutralen Status zu und charakterisiert sie als ein Spezifikum von Interessen:

»Die Empfindung läßt uns nur das Dasein von etwas vorfinden. Sie weist aber nicht die Polarität auf, die das Kriterium des Interesses bildet.«<sup>219</sup>

Die Fähigkeit, Empfindungen zu haben, ist nach Nelson sozusagen ein Apriori für jede Form der Interessenfähigkeit, die dann in den Polaritäten von Lust und Unlust, Gefallen und Missfallen, Neigung und Abneigung, Freude und Leid ihren Ausdruck finden kann. Für Nelson findet damit erst auf der Ebene der Interessen eine nach Polaritäten ausgerichtete Bewertung statt. Damit wird auch deutlich, dass es Nelson nicht um die Empfindungsfähigkeit als moralisch relevantes Kriterium gehen kann, sondern zunächst um die Interessen: Erst in ihnen finden die relevanten Gefühle der Lust und Unlust, des Gefallens und Missfallens ihren Ausdruck.

Der Sprachgebrauch Nelsons erweist sich als problematisch, da er der alltäglichen Bedeutung des Empfindungsbegriffs entgegensteht: In der alltäglichen Verwendung wird Empfindung eher als etwas positiv Bestimmbares begriffen. Empfindung zeichnet sich durch das aus, was Nelson erst im Interesse manifestiert sieht: durch die Polarisierung von angenehm und unangenehm im weitesten Sinne. Ein wertneutraler Begriff von Empfindung erscheint demgegenüber kontraintuitiv.<sup>220</sup> Gerade einen solchen scheint Nelson aber in Anspruch zu nehmen. Die Empfindung sei, so Nelson, als Vermögen dem konkreten Lust- oder Unlustgefühl, das sich erst im Interesse niederschlägt, vorgängig. Es scheint diesem allerdings nur logisch, nicht empirisch voranzugehen, denn konkret wird es immer in einer der oben genannten Polarisierungen seinen Ausdruck finden.



Es fällt schwer – gerade angesichts der Tatsache, dass Nelson den Interessenbegriff nicht definiert, sondern nur anhand von Polarisierungen beispielhaft erläutert –, eine spezifische Differenz zwischen Nelsons Begriff eines »unmittelbaren Interesses« und der Empfindungsfähigkeit als Vermögen eines Wesens zu sehen. Wenn bei Tieren der Interessenbegriff nur als »unmittelbares Interesse« zu verstehen ist, dann erscheint er derart ausgehöhlt und reduziert, dass er sich kaum noch von der Vorstellung einer Empfindungs- resp. Leidensfähigkeit abgrenzt. Es ist schwer nachvollziehbar, dass nach Nelson die Empfindung selbst bloß gewissermaßen als notwendige Bedingung für das Interesse, in welchem die Bewertung liegt, vorausgesetzt wird. Gerade in Bezug auf die unmittelbaren Interessen könnte man doch für die Empfindungsfähigkeit das gleiche Spezifikum geltend machen, das Nelson für alle Interessen in Anspruch nimmt: Empfindungsfähigkeit, so ließe sich argumentieren, zeichnet sich durch eine ihr immanente Bewertung aus, die sich immer zwischen zwei Polen bewegt. Dann wäre jedoch die Empfindungsfähigkeit bzw. die Fähigkeit zu leiden das zentrale Kriterium. Obgleich Nelson dem Begriff der Empfindung eine eher ungewöhnlich erscheinende Neutralität zuspricht, woraus sich dann auch erklärt, warum für Nelson erst das Interesse das zentrale Kriterium ist, bleibt die Fähigkeit der Empfindung das zentrale Kriterium für das unmittelbare Interesse bei Tieren:

»Jedes Wesen, das Lust und Unlust empfinden kann, ist daher auch ein Rechtssubjekt und hat Würde in dem definierten Sinn des Wortes.«<sup>221</sup>

Das pathozentrische Argument ist somit in Nelsons Interessen-Ansatz in *grundlegender* Weise vertreten. Es bleibt jedoch zu fragen, weshalb dies hier als *Fremdzuschreibung* gegenüber dem nelsonschen Ansatz formuliert werden muss und dieser sich selbst – in Bezug auf seine Tierethik – nicht als Pathozentriker begriffen hat. Die Antwort auf diese Frage liegt nahe: Nelson argumentiert nicht dezidiert als Tierethiker, sondern von vornherein als Ethiker auch in interpersonalen Hinsicht, wenn auch als Kritiker von anthropozentrischen interpersonalen Ethiken, die Tiere nicht ausreichend berücksichtigen. Ausgehend von seinem umfassenden ethischen Anspruch wäre es für ihn sicherlich kontraintuitiv gewesen, hier die von ihm kritisierte Anthropozentrik selbst zu betreiben, indem er eine Interessenethik für Menschen und eine pathozentrische Ethik für Tiere formuliert hätte. Umgekehrt wäre es aber für ihn – von der Warte der kantischen Tradition aus argumentierend – auch nicht möglich gewesen, seine Ethik insgesamt, d.h. auch in interpersonalen Hinsicht, auf dem Leidensargument aufzubauen. Gleichwohl bleibt seine Entscheidung für den Interessenbegriff als übergreifenden, interpersonale und tierethische Argumentation verbindenden Begriff nicht unproblematisch. Indem er auch in der tierethischen Diskussion auf die Interessen der Tiere und ihren

Personenstatus verweist, betreibt er zwar radikale Kritik am Anthropozentrismus, entfernt sich zugleich aber von der intuitiven Plausibilität seiner Forderungen, die im pathozentrischen Argument gegeben wäre. Vielen Vertretern interpersonaler Ethiken wird es schwer fallen, Tiere als Personen mit Interessen zu begreifen: Den zufällig meinen Weg kreuzenden Igel als Person mit Interesse anzusehen, wirkt auf viele sicherlich kontraintuitiv. Argumentativ geht so das Kalkül wahrscheinlich nicht auf, die Tiere durch die Angleichung an den Menschen als Personen mit Interessen moralisch aufzuwerten.

## **8. Peter Singer**

### **a. Die Position von Peter Singer: vom Interesse an der Leidensfreiheit**

Am Anfang seiner »Praktischen Ethik« erläutert Peter Singer seine Auffassung von moralischem Handeln. Er entwickelt dabei drei zentrale Kriterien, die seiner Auffassung nach eine moralische Handlung auszeichnen. Nach Singer ist eine Handlung dann als moralisch zu bezeichnen, wenn eine Person bereit ist, sich für ihre Entscheidung zu rechtfertigen. Dabei spiele es keine Rolle, ob diese Entscheidung nach unserer Auffassung von moralischem Verhalten falsch sei oder nicht. Dieser erste Schritt allein reiche aber nicht aus, damit eine Handlung als moralisch bezeichnet werden kön-

ne. Die Rechtfertigung müsse außerdem durch die Überwindung des bloßen Eigeninteresses dem Anspruch auf Universalisierbarkeit gerecht werden:

»Die Ethik verlangt von uns, daß wir über ›Ich‹ und ›Du‹ hinausgehen hin zu dem universalen Gesetz, dem universalisierbaren Urteil, dem Standpunkt des unparteiischen Betrachters oder idealen Beobachters, oder wie immer wir es nennen wollen.«<sup>222</sup>

Ein universales Gesetz resp. ein unparteiischer Beobachter soll die Interessen aller von einer Handlung Betroffenen in gleicher Weise berücksichtigen. Wenn alle Interessen von einem universalen Standpunkt aus als »gleichwertig« gewichtet werden, dann sollen bei der Entscheidung für eine Handlung die Folgen für alle davon Betroffenen mit einbezogen werden. Mit dieser Forderung gelangt Singer zum dritten Kriterium, dem zufolge eine moralische Handlung letztlich so ausgerichtet sein muss, dass sie für alle die besten Konsequenzen erzielt.

Damit ist Singer vermittelt über die Definition moralischer Handlungen bei seiner Positionierung als Utilitarist angelangt: Ein utilitaristischer Ansatz im millschen Sinne des Maximierungsprinzips qualifiziere eine Handlung als moralisch, sofern sie in ihrer Konsequenz zur maximal möglichen Dezimierung des Leidens bzw. der Vermehrung von Lust resp. Glück in der Welt beitrage. Singer sieht jedoch in den »besten Konsequenzen« einer Handlung nicht bloß eine

Steigerung der Lust bzw. Verringerung von Unlust, sondern darüber hinaus eine Beförderung der Interessen der von einer Handlung Betroffenen. Mit dieser Erweiterung zum Interessenutilitarismus grenzt er seine Position von der des klassischen Utilitarismus ab. Diesen Interessenutilitarismus verbindet Singer in seiner »Praktischen Ethik« mit dem Gleichheitsgrundsatz. Gleichheit sei in diesem Kontext sinnvoll nur als eine Gleichwertigkeit im moralischen Sinne zu verstehen, da es eine faktische Gleichheit zwischen den Menschen nicht gebe: Ob Haarfarbe, Körpergröße oder Intelligenz, Menschen unterschieden sich in nahezu allen ihren Eigenschaften und Fähigkeiten. Demgegenüber hebt Singer hervor: »Gleichheit ist ein grundlegendes moralisches Prinzip, nicht eine Tatsachenbehauptung.«<sup>223</sup>

Demnach können geno- und phänotypische Unterschiede von Menschen für sich genommen in moralischer Hinsicht keine Relevanz haben, weil sich nach Singer aufgrund dieser Differenzen keine faktische Grundlage für die Aufhebung des Gleichheitsprinzips finden lässt. Als Beispiele von Diskriminierungen aufgrund solcher moralisch irrelevanter Merkmale führt Singer Rassismus und Sexismus an. Ebenso wenig sei eine Ungleichbehandlung aufgrund von unterschiedlicher Intelligenz oder Rationalität gerechtfertigt:

»Es gibt keinen logisch zwingenden Grund für die Annahme, daß ein Unterschied in den Fähigkeiten zweier Menschen einen Unterschied in dem Maß der Beachtung rechtfertigt, die wir ihren Interessen schenken.«<sup>224</sup>

Damit sind die Interessen der einzelnen Individuen das, worauf es nach Singer moralische Rücksicht zu nehmen gilt. Das Prinzip der Universalisierbarkeit moralischer Handlungen soll dabei verhindern, dass gleiche Interessen unterschiedlich berücksichtigt werden. Singers Forderung nach Gleichheit, verbunden mit der utilitaristischen Maximierungsforderung führt so zum Prinzip der gleichen Interessenabwägung, dem zufolge konkurrierende Interessen von Lebewesen ausschließlich quantitativ und damit zugleich unabhängig vom Träger der Interessen zu gewichten sind. In der Konsequenz gilt der – nur auf den ersten Blick triviale – Grundsatz, gleiche Interessen auch gleichermaßen zu berücksichtigen:

»Das Prinzip der gleichen Interessenabwägung funktioniert wie eine Waagschale: Interessen werden unparteiisch abgewogen. Echte Waagen begünstigen die Seite, auf der das Interesse stärker ist oder verschiedene Interessen sich zu einem Übergewicht über eine kleinere Anzahl ähnlicher Interessen verbinden; aber sie nehmen keine Rücksicht darauf, wessen Interesse sie wägen.«<sup>225</sup>

Um seine Annahme, dass Lebewesen überhaupt Interessen haben können zu rechtfertigen, stützt sich Singer auf die in Jeremy Benthams Überlegungen angelegte utilitaristische Basis, in der die Leidensfähigkeit zum entscheidenden Kriterium moralischer Berücksichtigung wird:

»Die Fähigkeit zu Leid und Freude ist eine Voraussetzung dafür, überhaupt Interessen zu haben, eine Bedingung, die zu-

nächst erfüllt sein muß, ehe wir auf sinnvolle Weise von Interessen sprechen können.«<sup>226</sup>

Die Leidensfreiheit wird so gleichsam zu einem Elementar-Interesse und damit verbunden die Leidensfähigkeit zur – wenn auch nicht für alle Interessen hinreichenden, so doch notwendigen – Bedingung für Interessen überhaupt. Aufgrund dieser Stellung der Leidensfähigkeit im Interessenutilitarismus ist auch die Möglichkeit gegeben, den Tieren Interessen zuzuschreiben, die es in moralischer Hinsicht zu berücksichtigen gilt. Mit dieser Fassung des Interessenbegriffs gehört Singers utilitaristischer Ansatz zu den wenigen Ethiken, die keine besondere »Zusatzkonstruktion« für die Aufnahme der Tiere in die Moral benötigen, sondern diese bereits von Anfang an, das heißt von ihren grundlegenden Prinzipien her, integrieren.

Damit wird bei Singer die Leidensfähigkeit zum zentralen Kriterium, aufgrund dessen Lebewesen das Recht auf gleiche moralische Berücksichtigung beanspruchen können. Ist ein Lebewesen nicht leidensfähig, dann kann es in moralischer Hinsicht nicht relevant sein. Der Leidensfähigkeit als Grundlage aller Interessen wird damit der Status *der* zentralen Eigenschaft moralischer Relevanz zugeschrieben.

Wenngleich nun das Interesse nicht zu leiden bei Singer als erstes, grundlegendes Interesse fungiert, so bleibt es doch nicht das einzige: Singer teilt die verschiedenen Lebewesen entsprechend ihrer biologischen Entwicklung in zwei Kate-

gorien ein. Er differenziert zwischen »personalem Leben« und im weitesten Sinne »bewusstem Leben«. Aus den damit bezeichneten unterschiedlichen Bewusstseinszuständen resultierten verschiedene Interessen.

Für die Kategorie des »personalen Lebens« öffnet Singer nun aber die gemeinhin lediglich auf Menschen bezogene Definition des Personbegriffs auch für Tiere: »Wir fragen also, ob sie sich ihrer als distinkter Entitäten mit einer Vergangenheit und Zukunft bewußt sind.«<sup>227</sup> Nach Singer erfüllen etwa die Menschenaffen diese Kriterien des Selbstbewusstseins und gelten ihm damit als Personen. Gleichzeitig seien jedoch nicht automatisch alle menschlichen Wesen Personen. So erfüllten sowohl Säuglinge als auch geistig Behinderte die Kriterien für Personalität nicht. Sie fallen nach Singers Einteilung unter die Kategorie des »bewussten Lebens«, so wie Tiere, die zwar empfindungsfähig sind, denen aber keine Personalität zugestanden werden kann.

Diese Einteilung in verschiedene Kategorien hat nach Singer im Hinblick auf das Zufügen von Schmerzen keinerlei Bedeutung, da alle Lebewesen, die Schmerzen empfinden könnten, gleichermaßen zu berücksichtigen seien.<sup>228</sup> Sie wird erst bei der Tötungsfrage relevant. Bei der Frage, ob Tiere getötet werden dürfen, räumt Singer Wesen, denen Personalität zugesprochen werden kann, einen Sonderstatus ein, den er mit vier Argumenten verteidigt:



- Erstens könne beim Töten einer Person elementares Leid bei Verwandten entstehen; hinzu komme noch die Angst, selbst mit einer Tötung rechnen zu müssen.<sup>229</sup>
- Zweitens würden bei der Tötung eines Wesens mit Personalität Wünsche und Zukunftspläne vereitelt: »Sehr oft wird dadurch alles, was das Opfer in den vergangenen Tagen, Monaten und sogar Jahren zu tun bemüht war, ad absurdum geführt.«<sup>230</sup>
- Drittens sieht Singer diese Zukunftsorientierung als notwendige Bedingung des Anspruchs auf ein Lebensrecht an: »Um ein Recht auf Leben zu haben, muß man – wenigstens irgendwann – die Vorstellung einer fortdauernden Existenz (gehabt) haben.«<sup>231</sup>
- Viertens nennt Singer die Autonomie, die Wesen mit Personalität eigen sei, als Grund, diese nicht zu töten. Autonomie bedeute die Freiheit, sich für verschiedene mögliche Handlungen entscheiden zu können: »Daher verrät die Tötung einer Person, die sich entscheidet, nicht zu sterben, mangelnden Respekt vor der Autonomie dieser Person [...].«<sup>232</sup>

Wird demnach ein Wesen mit Personalität getötet, so wird diesem *mehr* genommen als einem Wesen ohne Personalität. Zwar gelte nach Singer das Grundprinzip des Utilitarismus, Schmerz zu vermeiden und Glück zu mehren für alle Wesen – unabhängig von ihrem Entwicklungsstatus –, jedoch reiche die Empfindungsfähigkeit allein nur lediglich dazu aus, Le-

bewesen Interessen zuzusprechen, was indes noch nicht impliziere, dass ein bloß empfindungsfähiges Lebewesen damit auch automatisch ein Interesse an seinem Leben habe. Damit sei das Argument gegen das schmerzlose Töten von nicht selbstbewussten Tieren schwächer, da diesen mit ihrem Tod nur insofern ein Unrecht geschehe, als ihnen Lust genommen würde.<sup>233</sup>

#### **b. Leidensfreiheit als Elementar-Interesse**

Indem die Abwesenheit von Leid als erstes, grundlegendes Interesse in Singers Position eine zentrale Funktion erhält, beruft er sich ebenfalls wie die Utilitaristen im klassischen Sinne auf die Leidensfähigkeit als normative Grundlage für seinen Interessenutilitarismus. Nicht zu leiden, wird jeder Mensch direkt als fundamentales Interesse und damit zugleich als gut nachvollziehbares normatives Fundament einer utilitaristischen Ethik anerkennen. Da Singer nun zwar die Leidensfreiheit als erstes grundlegendes Interesse benennt, aber noch weitere, darüber hinausgehende Interessen anführt, steht die Frage nach der spezifischen Relation des Interesses an der Leidvermeidung und den anderen Interessen in der Argumentation Singers im Raum.

Wenn die Leidensfreiheit die notwendige Bedingung von Interessen ist, folgt daraus, dass ohne Leidensfähigkeit keinerlei Interessen attestiert werden können. Daraus ließe sich folgern, dass alle weiteren Interessen letztlich auf Lei-

denkfähigkeit zurückzuführen seien. Dann aber wäre die normative Forderung nach der Interessenberücksichtigung nur noch schwer von der klassisch-utilitaristischen Maxime der Leidvermeidung zu trennen, da jede Berücksichtigung von Interessen mit der Vermeidung von Leid und der Beförderung von Lust gleichzusetzen wäre. Doch Singers Ansatz

»unterscheidet sich vom klassischen Utilitarismus dadurch, daß »beste Konsequenzen« das bedeutet, was per saldo die Interessen der Betroffenen fördert, und nicht bloß das, was Lust vermehrt und Unlust verringert.«<sup>234</sup>

Singer begreift seinen Interessenbegriff damit als über die Vermeidung von Leid und Vermehrung von Lust hinausgehend. Dennoch scheint ihm diese Abgrenzung nicht von zentraler Bedeutung, da er für seine Position, je nach Interpretation der Reichweite des Interessenbegriffs, auch die Möglichkeit des klassischen Utilitarismus offen hält. Er äußert selbst, dass diese Abgrenzung unter bestimmten Bedingungen hinfällig werde:

»Es wurde jedoch behauptet, klassische Utilitaristen wie Bentham und John Stuart Mill hätten »Lust« und »Schmerz« in einer weiten Bedeutung verwendet, die auch die Erreichung dessen, was man als »Lust« wünscht, einzuschließen gestattete, und das Gegenteil als »Schmerz«. Ist diese Interpretation richtig, so verschwindet der Unterschied zwischen klassischem Utilitarismus und dem Utilitarismus, der auf Interessen gründet.«<sup>235</sup>

Der Tatsache, dass Singers Interessenutilitarismus je nach Interpretation des Interessenbegriffs als mit dem klassischen Utilitarismus different oder deckungsgleich verstanden werden kann, kommt jedoch im Rahmen meiner Untersuchung danach, ob das pathozentrische Argument *grundlegend* oder *attributiv* Verwendung findet, nur eingeschränkt Bedeutung zu. Schließlich nennt Singer explizit – wenn auch über den Interessenbegriff vermittelt – die Leidensfähigkeit als einziges grundlegendes Kriterium von moralischer Relevanz. Damit lässt sich auch die zweite Frage meiner Untersuchung, die sich damit befasst, wie der Autor selbst seine Position kennzeichnet (*Selbstzuschreibung*) und wie die Bewertung durch meine Analyse (*Fremdzuschreibung*) ausfällt, eindeutig beantworten. Singers Position stützt sich *explizit*, unabhängig davon wie weitreichend oder eng der Interessenbegriff gefasst wird, begründungstheoretisch allein auf die Leidensfähigkeit und erweist sich damit als eine *grundlegend* pathozentrische Tierethik.

Die Grenze des pathozentrischen Arguments zeigt sich bei Singer in der Tötungsfrage. In Bezug auf konkrete moralische Rechte von Tieren, wie etwa dem Recht auf Leben, argumentiert Singer nun aber mit einem »erweiterten« Interessenbegriff, bei dem jedoch die Abgrenzung von der Leidensfähigkeit diffus bleibt. Erscheint auch für meine Untersuchung auf den ersten Blick eine dem Interessenutilitarismus immanente Klärung des Interessenbegriffs nicht not-

wendig, so ist bezogen auf die praktischen Konsequenzen für Tiere in Singers Position doch noch zu klären, wie der Zusammenhang zwischen der Leidensfähigkeit und denjenigen Interessen, die letztlich Tieren ein Recht auf Leben gewähren sollen, zu denken ist. Diese Begründungskonstellation wirft die Frage auf, *wieweit* das Interesse, nicht zu leiden, die singersche Argumentation prägt.

Aus zwei Gründen erscheint es mir sinnvoll, bezogen auf diese Fragestellung die von Singer aufgestellte Kategorisierung von Lebewesen nach Bewusstseinsstufen näher in Augenschein zu nehmen. Zum einen bietet sein Unterscheidungskriterium der unterschiedlichen Bewusstseinsstufen Aufschluss über den Stellenwert der Leidensfähigkeit in seiner Position. Zum anderen leitet Singer dann aus diesen Kategorien unterschiedliche moralische Rechte ab. Dieser Zusammenhang zwischen der Leidensfähigkeit und der Frage nach der Reichweite der daraus resultierenden Rechte kann Aufschluss darüber geben, wieweit das pathozentrische Argument in Singers Ansatz prägend wirksam ist.

In seiner Einteilung von Lebewesen hinsichtlich ihrer Bewusstseinsstufen in die beiden Kategorien des »personalen Lebens« und des »bewussten Lebens« erweist sich aufgrund ihrer unmittelbaren Relation zur Leidensfähigkeit als erstem grundlegenden Interesse die Kategorie des »bewussten Lebens« als die zentrale. Die Kategorie des »bewussten Lebens« bleibt bei Singer vollständig auf die Leidensfähigkeit bezo-

gen. Lebewesen, die dieser Kategorie zuzuordnen sind, erlangen einzig aufgrund ihrer Leidensfähigkeit moralische Relevanz. Umgekehrt heißt das zugleich, dass es bei ihnen außer der Vermeidung von Leid keine weiteren Interessen zu berücksichtigen gilt.

Wie weit sich Singer nun aber im Fortgang seiner Argumentation von der Leidensfreiheit als Elementar-Interesse entfernt, wird anhand seiner Kategorie des »personalen Lebens« deutlich. Personales Leben zeichnet sich nach Singer aus durch Selbstbewusstsein, Rationalität und die Fähigkeit, sich als distinkte Entität mit Vergangenheit und Zukunft begreifen zu können. Hinzu komme, dass Wesen mit Personalität bestrebt seien, ihre Wünsche und Lebensziele zu verwirklichen. Diese Interessen, die über die elementare Fähigkeit zu leiden hinausgehen, tragen bei Singer dazu bei, Lebewesen mit Personalität einen Sonderstatus zu verleihen. Diesen erst in der Tötungsfrage voll zur Geltung gelangenden Sonderstatus der Personen hatte Singer mit seinen vier Argumenten zu stützen gesucht. Diese Argumente sind nun größtenteils ebenfalls schon weit vom Elementar-Interesse der Leidensfreiheit entfernt. Lediglich das erste Argument, in dem das Töten von Personen deshalb verworfen wird, weil Verwandte darunter litten bzw. selbst Angst haben müssten, getötet zu werden, verweist direkt auf die Leidensfähigkeit. Aber gerade dieses Argument ist nur mit Einschränkung auf Tiere anwendbar, da die Tötung eines Verwandten nur dann

als leidvoll erfahren werden kann, wenn sie vor den Augen der Angehörigen geschieht. Wie aber sollte eine Schimpansin, die im Zoo lebt, erfahren, dass ihr Nachwuchs gerade in einer Tierversuchsanstalt getötet wird? Die drei weiteren Argumente, die Singer anführt, lassen sich nicht mehr in direkter Weise auf die Leidensfähigkeit beziehen. So soll nach dem zweiten Argument ein Wesen mit Personalität unter anderem deshalb nicht getötet werden, weil damit seine Wünsche und Zukunftspläne, also seine in die Zukunft gerichteten Interessen vereitelt würden. Singer sieht in seinem dritten Argument diese Zukunftsorientierung sogar als notwendige Bedingung eines Lebensanspruchs. Hier zeigen sich deutlich die Grenzen der moralischen Relevanz von Empfindungsfähigkeit als Grundlage der pathozentrischen Argumentation:

»Empfindungsfähigkeit reicht aus, um ein Lebewesen in die Sphäre gleicher Interessenabwägung zu rücken; aber sie bedeutet nicht, daß es ein persönliches Interesse daran hat, sein Leben fortzusetzen.«<sup>236</sup>

An vierter Stelle nennt Singer die Autonomie von Lebewesen, die es zu respektieren gelte. Dieses Argument ist wohl am weitesten von der elementaren Leidensfähigkeit entfernt. Wenn nun in Singers ethischer Konzeption nicht-menschliche Personen aufgrund ihrer Personalität – und all den daraus entspringenden Interessen – ein Recht auf Leben haben, dann scheint die Leidensfähigkeit als zentrales Krite-

rium hinter der daraus resultierenden Interessenvielfalt zu verschwinden, obgleich sie doch die Grundvoraussetzung dafür war, überhaupt in die Sphäre moralischer Relevanz aufgenommen zu werden.

Wenn Singer versucht, seinen Interessenbegriff ausgehend vom Elementar-Interesse der Leidvermeidung weiter auszudifferenzieren, so beeinträchtigt diese Unterscheidung die Plausibilität der Normativität seiner Aussage: Die Plausibilität seiner verschiedenen Interessenbegriffe lebt von der des Elementar-Interesses der Leidvermeidung. In der interpersonalen Moral sind zwar auch andere Interessen geeignet, für eine präskriptive Zuschreibung als konsensfähig zu gelten. In der tierethischen Fragestellung können sich solche Zuschreibungen jedoch als problematisch erweisen. Zumindest in tierethischer Hinsicht gilt damit, dass alle Derivate ihre Plausibilität von diesem Elementar-Interesse beziehen und damit nur mittelbar aus der leicht akzeptierbaren Norm der Leidvermeidung. So etwa, wenn Singer der Umsetzung eines Lebenszieles einer selbstbewussten Person gegenüber den Interessen eines nicht-selbstbewussten Wesens – vor dem Hintergrund des Prinzips der gleichen Interessenabwägung – eine »vorrangige« Berücksichtigung zuspricht: Vorrangig in der Hinsicht, dass eine Vereitelung eines Lebensplanes eines nicht-selbstbewussten Wesens nicht möglich sei, da es eben nicht die Fähigkeit besäße und es damit auch nicht in seinem Interesse sein könne, einen Lebensplan zu verfolgen.<sup>237</sup> Im



Hinblick auf die vorliegende Untersuchung hat dies zur Konsequenz, dass, wenn die aus der Personalität resultierenden Interessen den Grund dafür abgeben, dass Lebewesen ein Recht auf Leben haben, rein logisch betrachtet die elementare Leidensfähigkeit vielleicht ein notwendiger, nicht aber ein hinreichender Grund für die Zusprechung eines solchen Lebensrechts sein kann. Wenn nun aber diesen nicht-menschlichen Personen ein Recht auf Leben nicht explizit aufgrund ihrer Leidensfähigkeit zugesprochen wird, dann ist die Grenze der pathozentrischen Argumentation bei der Tötungsfrage erreicht. In Bezug auf »personales Leben« ist nun die Leidensfähigkeit als Grundlage der Argumentation so weit in den Hintergrund getreten, dass sie nahezu nicht mehr in Erscheinung tritt. Bedeutsam wird sie erst wieder in dem Moment, in dem Singer versucht, auch für den Umgang mit leidensfähigen Tieren ohne Personenstatus argumentativ ein Tötungsverbot zu plausibilisieren: Zwar gelten bloß empfindungsfähige Lebewesen nach dem utilitaristischen Prinzip durchaus als ersetzbar, würden sie schmerzlos getötet, so beziehe sich das Unrecht, das ihnen angetan werde, lediglich darauf, dass sie keine Lust mehr empfinden können.<sup>238</sup> Da ein solches Verhalten jedoch keine rücksichtsvolle Einstellung zu Tieren befördere, schlägt Singer vor, Tiere zu Nahrungszwecken nicht zu töten.<sup>239</sup>

Der nachgeordnete Status des Leidensarguments gerade in der Tötungsfrage mag angesichts der pathozentrischen Fun-

dierung des singerschen Interessenuutilitarismus als kontraintuitives Ergebnis erscheinen. Doch gerade hier zeigt sich, dass Singer, indem er höher entwickelten Tieren den Personenstatus zuspricht, glaubt, nicht ohne argumentative Anleihen bei der interpersonalen Moral auskommen zu können: Erst wenn Tiere »menschenähnliche« Fähigkeiten wie etwa Autonomie oder Rationalität aufweisen können, erlangen sie auch einen vergleichbaren moralischen Status. Gerade dieser der interpersonalen Moral vergleichbare Status hat Singers Position vonseiten anthropozentrisch orientierter Vertreter vernichtende Kritik eingebracht, weil dadurch Tiere der interpersonalen Moral »zu nahe« gekommen waren und zugleich eine Abwertung des Menschen befürchtet wurde. In der Folge hat die Diskussion über den strittigen Personenstatus und die Tötungsfrage in Singers Ethik einen so großen Raum eingenommen, dass immer mehr aus dem Blick geriet, dass das normative Fundament auch dieses tierethischen Ansatzes im pathozentrischen Argument gründet.

## VIII. Konsequenzen aus der Analyse der Theorien

Die Isolierung des pathozentrischen Arguments in den tier- und naturethischen Ansätzen sollte für die strukturellen Merkmale des Arguments sensibilisieren und die Überzeugungskraft des Arguments belegen. Nach der Analyse dieser Positionen bleibt nun zu fragen, welche Konsequenzen die Ergebnisse dieser Untersuchungen für die Logik des Arguments haben. Im Folgenden sollen daher die Ergebnisse dieser Analysen noch einmal auf den Kern des Arguments, den in Kapitel VI 4 ausgeführten Dreischritt, bezogen werden.

### 1. Unmittelbarkeit und Universalisierbarkeit: eine Lehre aus der Mitleidsethik von Ursula Wolf

Der Ansatz von Wolf zielt unmittelbar auf die Übertragbarkeit des »moralischen Werts« menschlicher Leidensfähigkeit auf die von Tieren. Insofern ist das pathozentrische Argument in diesem Ansatz wohl am deutlichsten herausgestellt. Zugleich weist Wolfs Ansatz aber auf eine Schwierigkeit eben dieser Argumentation hin: Die Universalisierbarkeit als Kriterium ethischer Theoriebildung erweist sich im Falle pathozentrischer Argumentation als zentrales Problem. Auch wenn das pathozentrische Argument in *grundlegender* und nicht nur *attributiver* Weise gebraucht wird, sind die Schwie-

rigkeiten ethischer Theoriebildung noch nicht beseitigt. Die Auseinandersetzung mit Wolfs Konzeption zeigt, dass selbst bei einem mitleidsethischen Ansatz die Gefahr besteht, erneut in die Dichotomie von anthropozentrischer Theoriebildung und tierethischer Fragestellung zu verfallen. Der Versuch einer Generalisierung beim pathozentrischen Argument muss immer an die konkrete Erfahrung der Leidensfähigkeit, d.h. an den Widerfahrnischarakter von Leid rückgebunden bleiben. Sonst verliert das pathozentrische Argument seine Überzeugungskraft, wenn es durch einen Überbau, der einer interpersonalen Ethik entstammt, überformt wird.

Der kritische Abgleich der hier vorliegenden Argumentationsstrategie mit dem wolfschen Ansatz macht damit noch einmal deutlich, dass Generalisierungsbemühungen beim pathozentrischen Argument unmittelbar an lebensweltlich-phänomenologisch verankerte Formen der Universalisierung, wie sie etwa von Mackie vorgestellt wurden, anschließen müssen: Hinsichtlich der Leidempfindung besteht die Möglichkeit, sich in das andere Individuum hineinzusetzen, sodass damit die zweite Stufe der Universalisierung nach Mackie für das pathozentrische Argument einzuklagen ist. Selbst bei dem Versuch der weiterführenden Form der dritten Stufe der Universalisierung lässt sich an die intuitive normative Plausibilität des Arguments anknüpfen: Selbst die Forderung, die unterschiedlichen Vorlieben und konkurrierenden Ideale der anderen zu berücksichtigen, konnte für

eine pathozentrische Grundlegung einer Tierethik geltend gemacht werden, da es sich bei dem Interesse nicht zu leiden um ein »Grundbedürfnis« handelte.

Diese Einschränkung auf ein Grundbedürfnis mag aus der Sicht anthropozentrischer Ethiken reduktionistisch wirken, für eine Tierethik erweist sie sich indes als adäquat. Somit erscheint die pathozentrische Argumentation angesichts der anthropozentrischen Theorietradition vielleicht als defizitär gegenüber ethischer Universalisierbarkeit, wie sie sich für interpersonale Ethiken formulieren lässt. Dies muss aber nicht als eine Rückständigkeit der Theoriebildung begriffen werden, sondern eher als ein in der Sache begründetes Phänomen. Dass es sich bei dem Interesse nicht zu leiden, um ein Grundbedürfnis handelt, spricht daher in keiner Weise gegen eine pathozentrische Grundlegung, da der Anspruch interpersonaler Universalisierbarkeit einer Tierethik äußerlich bleibt, wenn man sich auf den Standpunkt einlässt, dass sich eine Tierethik nicht in jeder Hinsicht an einer interpersonalen Ethik messen lassen muss, um für sich Plausibilität beanspruchen zu können. Auch ohne einen weitreichenden Überbau kann die Fokussierung der Universalisierbarkeit auf das pathozentrische Argument als vollkommen hinreichend erachtet werden. Aus pathozentrischer Perspektive kann begründet als verallgemeinerbare präskriptive Maxime formuliert werden: Tiere sind aufgrund ihrer Leidensfähigkeit ethisch relevant und entsprechend zu berücksichtigen.

Die Auseinandersetzung mit Wolfs Argumentation zeigt somit, dass für eine pathozentrische Tierethik eine spezifische Form der Universalisierbarkeit erforderlich wird. Gegenüber den anthropozentrischen Ansätzen ist diese Form der Verallgemeinerbarkeit offensiv zu vertreten. Sie ist zwar weniger weitreichend als die ethische Legitimation interpersonaler Moralbegründung, hat aber einen Vorteil: Da sie sich auf die intuitive Basis unserer Moralempfindung stützt, kann sie auf unmittelbare Einsichtigkeit setzen. Somit hat sie gegenüber vielen interpersonalen Ethiken den Vorteil einer nicht ausgeprägt diskursiv vermittelten, sondern intuitiv unmittelbaren Plausibilität.

Die auf die Grundbedürfnisse fokussierte Universalisierbarkeit des pathozentrischen Arguments kann in dieser Hinsicht sogar zum Vorteil gewendet werden: Sie garantiert die Unmittelbarkeit und damit Plausibilität des pathozentrischen Arguments.

## **2. Personalität, Individualität und Interessen als Attribute einer pathozentrischen Argumentation: Regans Werteethik, Singers Utilitarismus und Nelsons Votum für Personalität und Würde**

Regan versuchte, die weithin konsensfähige Annahme eines inhärenten Wertes von Menschen auf Tiere zu übertragen. Er betont dabei die Gemeinsamkeiten zwischen beiden und argumentiert, dass allen Lebewesen die »bewusste Kreaturen mit einem individuellen Wohl« seien, ein inhärenter Wert

zukäme, unabhängig von ihrer Nützlichkeit für uns. Regan hob damit den Aspekt der Individualität von Leiderfahrung hervor, wenn er von der Tatsache, empfindendes Subjekt eines Lebens (*experiencing subject of a life*) zu sein, auf den inhärenten Wert eines solchen empfindungsfähigen Lebewesens schloss.

Während im Kontext des vorherrschenden latenten Anthropozentrismus ein inhärenter Wert des Menschen nicht umständlich gerechtfertigt werden muss, galt es, diese unmittelbare Plausibilität für die Annahme eines inhärenten Wertes von Tieren argumentativ herzustellen. Regans Argumentationsgang erweist sich damit praktisch als Analogie zum Dreischritt, wie er für das pathozentrische Argument in Anspruch genommen wurde: Von der besonderen Kennzeichnung der Subjekt-Objekt-Relation zwischen Mensch und Tier über die intersubjektive Übereinkunft zwischen Menschen konnte auf die Übertragbarkeit moralischer Bedeutung geschlossen werden.<sup>240</sup>

Bei der Analyse von Regans Ansatz wurde allerdings deutlich, dass in dem Moment, in dem die Empfindungsfähigkeit argumentativ zum ausschlaggebenden Faktor wurde, der Oberbegriff des »inhärenten Wertes« in seiner Funktion in Frage gestellt werden musste. Im Sinne der hier vorgenommenen *Fremdzuschreibung* wurde das pathozentrische Argument in Regans Ansatz damit als in seiner Begründungsfunktion *grundlegend* bewertet, wenngleich Regan in seiner *Selbstzu-*

*schreibung* sicherlich auf die übergeordnete Bedeutung des Theorems vom »inhärenten Wert« hingewiesen hätte. Regans Ausführungen sind bei der Frage nach den Konsequenzen dieser zusammenfassenden Analyse der Ansätze insofern relevant, als er mit seiner Vorstellung vom »Subjekt-eines-Lebens« auf einen zentralen Ankerpunkt des pathozentrischen Arguments hinweist. Regans Anknüpfung an das pathozentrische Argument gelingt nur, weil er auf eine zentrale Vorstellung sowohl der interpersonalen Ethik als auch der leidentheoretischen Ansätze rekurriert: *die Individualität*.

Die Einzigartigkeit des jeweiligen Individuums erscheint vielen bereits als Wert an sich. Jenseits einer solchen weiteren Wertzuschreibung sollte der Individualitätsgedanke aber in jedem Falle für eine pathozentrische Argumentation Berücksichtigung finden, da uns dieser Gedanke von falschen Zuschreibungen und vorschnellen Abstraktionen abhält, die vom intuitiven Kern des pathozentrischen Arguments wegführen. Der Rekurs auf die Leidensfähigkeit bleibt in dem Maße plausibel, in dem er an ein konkretes Wesen, das »Subjekt-seines-Leidens« ist, rückgebunden bleibt. Regans Gedanke vom »Subjekt-eines-Lebens« verweist noch einmal eindrücklich auf diese normative Basis.

Auch in Singers Ansatz spielt die Individualität desjenigen, der moralische Berücksichtigung erfahren soll, eine besondere Rolle, und zwar vermittelt über seine je individuellen Interessen. Singer unterscheidet seinen Interessenutilitarismus



vom herkömmlichen Utilitarismus nach Bentham dadurch, dass es bei diesem um Interessen gehe, die es zu berücksichtigen gelte, und dass das erste grundlegende Interesse die Vermeidung von Schmerz sei. Sein Interessenutilitarismus gehe Singer zufolge darüber hinaus, indem auch andere Interessen Bedeutung hätten, etwa das Interesse, seinen Lebensplan auszuführen. Singer räumt jedoch ein, dass diese Differenzierung zwischen dem klassischen Utilitarismus von Bentham und seinem Interessenutilitarismus wegfalle, wenn man Lust und Leid in dem ausgedehnten Sinne verstehe, wie Bentham das tue, d.h., wenn auch alle anderen Interessen auf Lust und Leid zurückzuführen wären.<sup>241</sup>

Auch Nelsons Interessenansatz trifft auf die Abgrenzungsproblematik zwischen Lust/Leid und Interessen. Interessanterweise zeigt sich beim Vergleich der Positionen von Singer und Nelson im Hinblick auf dieses Problem eine Parallelität. Nelson differenziert zwischen »mittelbaren« und »unmittelbaren« Interessen. Nur die unmittelbaren Interessen entspringen – so Nelson – aus den Phänomenen Lust und Leid, die mittelbaren, die Reflexion voraussetzen, gehen dagegen darüber hinaus: »Jedes Wohlgefallen ist nach meiner Bezeichnung ein Interesse. Ich verstehe also unter »Interesse« nicht nur das, was man Lust oder Unlust nennt.«<sup>242</sup> Die konkrete Sinnlichkeit von Interessen ist damit vielmehr sowohl die Basis für die Plausibilität der interpersonalen Utilitarismusethik wie auch gleichzeitig die intuitive Grundlage für die

Plausibilität einer pathozentrischen Tierethik. Konkretheit der Erfahrung fällt hier hinsichtlich der Begründungsfunktion mit Individualität und Sinnlichkeit zusammen.

Unmittelbar mit dieser Verwiesenheit auf Konkretheit und Individualität in der ethischen Argumentation hängt auch die Frage nach der Personalität bei Singer und Nelson zusammen. Bei Nelson haben Tiere Personalität, weil sie Interessen haben, und diese haben sie wiederum, weil sie leidensfähig sind. Alle leidensfähigen Tiere sind bei Nelson Personen, und als solche verdienen sie moralische Rücksicht. Der kleinste gemeinsame Nenner dafür, in den Kreis von Personen zu gehören, ist bei Nelson damit die Leidensfähigkeit.

Bei Singer wird die Zuschreibung von Personalität nicht allein über die Leidensfähigkeit begründet. Personalität haben nicht-menschliche Lebewesen bei Singer erst, wenn man sich fragen kann, ob »sie sich ihrer selbst als distinkter Entitäten mit einer Vergangenheit und Zukunft bewußt sind.«<sup>243</sup> Singer schreibt die Personalität einer kleinen Gruppe von Tieren wie etwa den Menschenaffen zu, während bei Nelson alle leidensfähigen Tiere Personen sind.

Nelson und Singer setzen bei ihrer Zuschreibung von Personalität gewissermaßen an zwei weit auseinander liegenden Fähigkeiten an. Für Nelson spielt die Leidensfähigkeit für die Attestierung von Interessen eine offenbar so zentrale Rolle, dass sie sogleich die Personalität von Tieren begründet. Bei Singer markiert die Leidensfähigkeit zwar das erste grundle-

gende Interesse von Lebewesen, Personalität hingegen reserviert Singer nur für Wesen die sich ihrer selbst als »distinkter Entitäten mit einer Zukunft und Vergangenheit« bewusst sind.

Diese Zuschreibungen von Personalität sind nun in zweierlei Hinsicht interessant. Im Hinblick auf ihre Auswirkungen sind sie nicht unerheblich, da Lebewesen, denen Personalität zugesprochen wird, in aller Regel weiterreichende Rechte eingeräumt werden als Lebewesen ohne Personalität, wie es die praktischen Konsequenzen aus den Positionen von Singer und Nelson bereits zeigen. Bezogen auf die Vorstellungen von Individualität und das Bemühen um eine Leidensfreiheit des Individuums erweisen sich die scheinbar so großen Differenzen des Personalitätsbegriffs von Nelson und Singer hingegen als vergleichsweise unbedeutend: Leidvermeidung als handlungsleitendes Prinzip wird gleichermaßen für Personen und Nicht-Personen eingeklagt. Für alle drei Positionen – die von Regan, die von Singer und die von Nelson – lässt sich daher festhalten, dass sie implizit auf den Dreischritt des pathozentrischen Arguments zurückgreifen.

Die unterschiedlichen Konsequenzen, die aus dem Personenstatus der tierethischen Positionen resultieren, machen auf die Notwendigkeit von Hierarchisierungen im praktischen Umgang aufmerksam.<sup>244</sup> Gleichzeitig zeigte die Auseinandersetzung mit Singer und Nelson, dass die Rechtfertigung solcher Hierarchisierungen bezogen auf die intuitive

Plausibilität immer problematischer wurde, je weiter die Argumentation von der Individualität des infrage stehenden empfindungsfähigen Lebewesens abstrahierte.

Als zentrale Einsicht der Auseinandersetzung mit diesen Positionen ist damit festzuhalten, dass eine pathozentrische Argumentation immer auf die Individualität des empfindungsfähigen Lebewesens bezogen bleiben muss, damit sie nicht an Plausibilität verliert.

### **3. Die Differenz von Theorie und Praxis als neuralgischer Punkt: Seels Ästhetizismus, Schweitzers Biozentrismus und Gorkes Holismus**

In vielen ethischen Positionen lässt sich die Tendenz erkennen, bei der Moralbegründung auf einen umfassenderen Zusammenhang zu verweisen, der Autorität und Legitimität garantieren soll. Die diskutierten Ansätze von Seel, Schweizer und Gorke haben hierin eine Gemeinsamkeit.

Den Überlegungen von Seel kommt hierbei noch eine besondere Stellung zu: Sein Ansatz nimmt nicht nur die gesamte Natur als Objekt der Moral in den Blick, sondern verweist zugleich auf ein besonderes Vermögen des Subjekts der Moral, nämlich die ästhetische Urteilskraft des Menschen, die die Erhabenheit des Naturschönen zu fassen vermag. Seel nannte vier Erfordernisse für eine adäquate Theorie vom Naturschönen:

- »1. Die Ästhetik der Natur sollte eine *Ästhetik* sein.
- 2. Die Ästhetik der Natur sollte eine Ästhetik der *Natur* sein.
- 3. Die Ästhetik der Natur sollte Teil einer *Ethik des guten Lebens* sein.
- 4. Die individuelle – und durchaus anthropozentrische – Ästhetik der Natur sollte Teil einer pathozentrischen *Ethik der Anerkennung* sein.«<sup>245</sup>

Bezieht man nun diese Argumentationsführung noch einmal auf den Dreischritt des pathozentrischen Arguments oder das fünfschrittige Verfahren von Angelika Krebs, so lassen sich deutliche Parallelen ausmachen. Die ersten beiden Erfordernisse beschreiben das, was im Dreischritt des pathozentrischen Arguments als Spezifik der Subjekt-Objekt-Relation enthalten ist. Der dritte Aspekt enthält den Verweis auf das gute Leben, so wie er auch bei Krebs zu finden ist. Bemerkenswert war nun in diesem Zusammenhang wiederum die Funktion des pathozentrischen Arguments innerhalb der Argumentationsstruktur. Seel hatte eingeräumt, dass die anthropozentrisch-ästhetische Argumentation bei der Bestimmung des Mensch-Tier-Verhältnisses unzulänglich sei und daher das pathozentrische Argument hier aufgenommen werden müsse, d.h., er griff in dem Moment auf die intuitive Plausibilität des pathozentrischen Arguments zurück, in dem er die praktische Unzulänglichkeit der ästhetischen Argumentation für eine Tierethik als Teil der Naturethik bemerkte und anerkannte.

Bezogen auf Seels Naturethik erscheint das pathozentrische Argument als *attributiv*, für den tierethischen Bereich

dieser Naturethik genau genommen aber als *grundlegend*. Bemerkenswert an diesem Zusammenhang ist, dass das Defizitäre an einer ethischen Argumentation, die sich um die Integration von Tieren bemüht und sich dabei auf einen umfassenderen Sinnkontext und Wertzusammenhang beruft, in dem Augenblick ins Bewusstsein gelangt, in dem die umfassende Argumentation angesichts der praktischen Konsequenzen unplausibel wird und damit unzureichend erscheint.

Dieser Mangel an Plausibilität hinsichtlich der praktischen Konsequenzen ist auch im Biozentrismus Albert Schweitzers zu finden. Die umfassende biozentrische Forderung, dass man allen Lebewesen den gleichen Wert zuschreiben solle, und folglich keine Hierarchisierungen vornehmen dürfe, lässt sich in der Praxis nicht umsetzen. Bei Schweitzer führte dies zu einem Spannungsverhältnis von Theorie und Praxis in dem Sinne, dass das pathozentrische Argument in der Theorie noch nicht einmal als *attributiv* anerkannt wurde, sondern dem biozentrischen als leitendem Prinzip eindeutig unterstellt blieb. Die in praktischen Handlungsanweisungen enthaltenen Hierarchisierungen spiegelten aber ganz eindeutig einen Bezug auf pathozentrische Rechtfertigungen wider, womit sich das pathozentrische Argument von Schweitzers Biozentrismus – neben biozentrischen und anthropozentrischen – als weiteres *grundlegendes* Argument erwies.

Diese Diskrepanz zwischen dem theoretischen Hinweis auf die Unzulänglichkeit des pathozentrischen Arguments

bei gleichzeitigem unmissverständlichem Bezug auf eben dieses Argument in den praktischen Handlungsanweisungen ließ sich auch im Holismus Martin Gorkes nachweisen. Gorkes Bezug auf die biozentrischen Prinzipien von Taylor als einzig praktikabler Weg einer »holistischen Praxis« bringt letztlich noch weiterreichende Konsequenzen mit sich: So konnte schließlich nachgewiesen werden, wie die vermeintlich biozentrischen Prinzipien auf Interessenabwägungen beruhten und diese sich letztlich auf pathozentrische Argumente stützten.

Die Funktion des pathozentrischen Arguments in diesen Ethiken mit umfassendem Begründungsanspruch verweist somit auf einen weiteren zentralen Aspekt dieses Arguments, das es vor anderen auszeichnet: seine Praktikabilität.

Die Auseinandersetzung mit den verschiedenen tier- und naturethischen Positionen, in denen das pathozentrische Argument herangezogen wird, konnte somit die in Kapitel III aufgestellte These bestätigen: Das pathozentrische Argument hat drei für eine Begründungsfunktion zentrale Eigenschaften vorzuweisen, die es vor anderen Begründungsansätzen auszeichnet.

## **IX. Die Grenzen des pathozentrischen Arguments**

Bezogen auf die Praktikabilität des Arguments wird auch ein »Pathozentriker« nicht umhin können, in seiner Praxis Abwägungen zu treffen, d.h., letztlich unterschiedliche Bewertungen vorzunehmen. Zur Diskussion steht damit die radikale Forderung nach einem egalitaristischen Pathozentrismus gegenüber der Option für einen hierarchischen Pathozentrismus. Auf den ersten Blick erscheint somit der Pathozentriker in einem ähnlichen Dilemma wie der Biozentriker oder der Holist. Entgegen seinen theoretischen Grundlagen, die wenn nicht eine Gleichbehandlung, so doch eine Gleichbewertung von Leid fordern, ist er in der Praxis zu wertenden Unterscheidungen genötigt.

Betrachtet man jedoch das pathozentrische Argument in seiner Reinform, so wird deutlich, dass hier doch eine Differenz zur biozentrischen und holistischen Hierarchisierungsproblematik auszumachen ist. Es wäre allerdings inkonsistent, erst für das Leid als Kriterium moralischer Berücksichtigung zu plädieren und dann eine Unterscheidung dahin gehend vorzunehmen, wer dieses Leid empfindet bzw. bei welchem Lebewesen dieses Leid ein größeres moralisches Gewicht erhalten soll. Eine Hierarchisierung von Leid widerspricht nicht der pathozentrischen Argumentation, sofern das individuelle, an die Erfahrung rückgebundene Leid tat-



sächlich das einzige, handlungsleitende Kriterium bleibt – weil mit einer Quantifizierung von Leid keine Hierarchisierung von Lebewesen verbunden ist! Die Fokussierung auf das je individuelle, konkrete Leid eines Lebewesens transzendiert tatsächlich die anthropozentrischen, biozentrischen oder holistischen Kategorisierungen. Die Maxime des pathozentrischen Arguments lautet, dass Leid nach Möglichkeit zu vermeiden sei. Diese Maxime abstrahiert aber von jeder anderen, somit auch von spezie-sistischen Kategorien: Dementsprechend wäre im Entscheidungsfall das kleinere Leid eines Menschen eher zu billigen als das größere eines Hundes. Setzt man diese Form des Pathozentrischen voraus, dann zeigt sich, dass es nicht um eine der üblichen spezie-sistischen Hierarchisierungen geht, sondern die einem solchen Argument folgende Ethik sich rein an ihrem eigenen Kriterium, der Leidvermeidung, orientiert.

Auf der Grundlage dieser Differenzierungen ist es dann auch nicht mehr sinnvoll, zwischen hierarchischem und egalitärem Pathozentrismus<sup>246</sup> zu unterscheiden: Diese Unterscheidung wird dann geradezu widersinnig. Wer sie zulässt, verfällt damit wieder der gleichen latent-anthropozentrischen Dichotomisierung von Mensch und Natur, die mit dem pathozentrischen Argument, so wie es hier dargestellt wurde, gerade überwunden werden sollte. Schon die Frage nach einer solchen Unterscheidung drückt die latente Anthropozentrik und nicht die radikale Orientierung am Leid aus: Die

Größe des Leides ist für die Abwägung entscheidend, nicht dessen Form, noch die Tatsache, welches Wesen es erfährt. Insofern ist das pathozentrische Argument in der hier vertretenen Form radikal egalitär. Die in der Praxis notwendigen Abwägungen sollen gerade ohne implizite Hierarchisierungen auskommen. Es geht um das Prinzip der Minimierung des »hierarchisch Gleichen« des Leides. Damit ist nun die theoretische Grundlage des pathozentrischen Arguments auch hinsichtlich ihrer hier postulierten Praktikabilität gesichert.

Gleichwohl haben Vertreter des pathozentrischen Arguments mit einem schwerwiegenden Problem zu kämpfen. Wenn es darum geht, ob Tiere getötet werden dürfen, greift ein pathozentrischer Ansatz zu kurz. Hier liegt der Einwand nahe, dass dies eine kontraintuitive tierethische Auffassung wäre, wenn eine solche Argumentation nichts gegen eine schmerzlose Tötung von Tieren vorzubringen habe. Es scheint nun tatsächlich so, dass das pathozentrische Argument bei der Tötungsfrage in theoretischer Hinsicht nur noch wenig auszurichten vermag. Wenn es um die Vermeidung von Leid geht, kann gegen einen schmerzlosen Tod zunächst einmal nichts vorgebracht werden. Wer jedoch überzeugt davon ist, dass es falsch ist, Tieren Leid zuzufügen, ist zumeist auch ebenso davon überzeugt, dass es falsch ist, Tiere zu töten. Diese Verknüpfung scheint mir nicht zufällig. In der Forderung nach Leidvermeidung liegt ja bereits der Versuch, auf das Leben eines empfindungsfähigen

Wesens gewissermaßen »positiven« Einfluss zu nehmen. Es wäre deshalb merkwürdig, Tiere vor qualvollen Zugriffen schützen zu wollen, zugleich aber kein Interesse an ihrem Leben zu haben. In dieser Hinsicht liegt im pathozentrischen Argument selbst ein Grund gegen das Töten.

Zudem ist fraglich, ob eine schmerzlose Tötung gerade in der Massentierhaltung praktiziert werden kann. Da die Tötungsmethoden aus unterschiedlichsten Gründen (Zeitmangel, falsche Handhabung, unterschiedliche Konstitution der Tiere usw.) oftmals nicht schmerzlos durchgeführt werden können, lässt sich hier noch immer pathozentrisch argumentieren. Dem Einwand, dass es sich allenfalls um eine kurze Schmerzphase handelt, ist entgegenzuhalten, dass Schmerzen, selbst wenn sie nur kurze Zeit empfunden werden, dennoch Schmerzen bleiben, die es zu vermeiden gilt. Wer schon einmal stärkste Schmerzen erleben musste, hat vermutlich auch die damit verbundene Zeitrelativität kennen gelernt, die aus Minuten scheinbar Stunden werden lässt. Obgleich nun das pathozentrische Argument bei der Tötungsfrage an seine Grenze gerät, so bleibt doch festzuhalten, dass es in praktischer Hinsicht, solange es noch keine absolut schmerzfreien Schlachtmethoden gibt, dennoch als Argument gegen die Tötung eingesetzt werden kann.

Will man aber mit dem pathozentrischen Argument begründen, dass Tiere auch nicht schmerzfrei getötet werden sollen, dann sind zusätzliche Argumente notwendig. Am

plausibelsten erscheint mir hier Nelsons Argumentation, dass Wesen, sofern sie leidensfähig sind, als Personen gelten und deshalb ein Recht auf Leben haben, weil sie vermutlich nicht in ihre Tötung einwilligen würden. Neben diesem Argument gegen das Töten von leidensfähigen Tieren birgt Nelsons Ansatz noch einen weiteren Vorteil für die Tötungsfrage. Seine Definition des Personenbegriffs schließt alle leidensfähigen Tiere mit ein, d. h. kein leidensfähiges Tier darf getötet werden. Demgegenüber ist eine Differenzierung, wie Singer sie vornimmt, kontraintuitiv, wenn er bei der Tötungsfrage zwischen Lebewesen mit Selbstbewusstsein (Personen) und solchen, die »nur« leidensfähig sind, unterscheidet.

Eine weitere Grenze des pathozentrischen Arguments liegt dort, wo mit der Leidensfähigkeit argumentiert wird, ohne dass sie empirisch gegeben ist.<sup>247</sup> Ein Beispiel für den Versuch einer solchen Ausweitung der Leidvermeidungs-Intuition ist die Extremposition einer ökologischen Pathognomik.<sup>248</sup>

»Sie geht davon aus, daß nicht nur einzelnen Lebewesen Schmerzen, sondern größeren Einheiten Läsionen zugefügt werden können, die in ökologischer Hinsicht schwerwiegender sind als selbst der ärgste Schmerz eines Einzelwesens. Es handelt sich dabei um ein Mitleid auf Augenhöhe der Ökosystemforschung. Solches Mitleid ist abstraktiv und kognitiv anspruchsvoller; eine ökologische Pathognomik ist ein Mitleid der höheren Art.«<sup>249</sup>

Die ökologische Pathognomik erweist sich damit geradezu als Umkehrung der Argumentationsführungen von Seel, Schweitzer und Gorke. Seel argumentierte für eine ästhetische Sichtweise, der zufolge die Natur aufgrund ihrer Schönheit zu schonen sei. Das pathozentrische Argument war demgegenüber nur eine Zusatzkonstruktion, die unseren rücksichtsvollen Umgang mit Tieren legitimieren sollte. Das aus Seels Perspektive nur *attributiv* verwendete pathozentrische Argument wird nun bei Ott verabsolutiert und zum übergreifenden Prinzip erklärt, das nicht nur Rücksichtnahme gegenüber leidensfähigen Tieren, sondern auch noch gegenüber Auenlandschaften und Flussläufen fordert.

Ebenso enthält das Konzept einer ökologischen Pathognomik eine Umkehrung der Argumentationsstrategien von Schweitzer und Gorke: Statt den Biozentrismus und Holismus im Praktischen durch pathozentrische Argumente zu erweitern, wird hier der Pathozentrismus in einer Weise universalisiert, die ihn zum Holismus mutieren lässt. Eine solche Transformation hat jedoch ihren Preis: Sie geht auf Kosten der intuitiven Plausibilität des pathozentrischen Arguments.

Dieser Plausibilitätsverlust ist zunächst darauf zurückzuführen, dass die Argumentation kaum noch an die konkrete Intuition anschlussfähig ist. Dies hängt wiederum auch damit zusammen, dass sich hier die Rücksichtnahme auf ein angenommenes Leid nicht mehr auf Individuen bezieht. Zwar ist

es nicht vollkommen unsinnig, von der Individualität einer Bergkette zu sprechen. Gemeint ist dann hierbei aber schlichtweg die Einzigartigkeit. Die spezifische Vorstellung von Individualität, so wie sie in der interpersonalen Ethik konstitutiv ist, geht dabei verloren. Der Versuch, einem Gebirgszug Personalität zuzuschreiben, widerspricht unseren Intuitionen.

Mit diesem kurzen Exkurs zu einer Extremposition pathozentrischer Argumentation sollte anschaulich geworden sein, dass das pathozentrische Argument immer dort an seine Grenze stoßen wird, wo der konkrete Bezug zur ursprünglichen Intuition der Leidvermeidung verloren geht.

## **X. Schlussbetrachtung**

Trotz der im vorausgehenden Kapitel eingeräumten »Schwächen« des pathozentrischen Arguments sollte seine Wirkungsmacht dort, wo es unmittelbar an die Intuition der Leidvermeidung anknüpft, nicht unterschätzt werden. Ein wohl nur schwer zu übergehendes Beispiel aus der gegenwärtigen Praxis, das die Verankerung dieses Arguments in unserer Lebenswelt verbürgt, ist die politische Durchsetzung und schließlich nun auch Akzeptanz des Tierschutzgesetzes.<sup>250</sup>

Nachdem jahrelang die Aufnahme des Tierschutzes in das Grundgesetz gefordert wurde, entschied im Jahre 2002 der Bundestag mit großer Mehrheit (543 von 577 Parlama-

riern), den Artikel 20a des Grundgesetzes um den Schutz der Tiere zu erweitern:

»Der Staat schützt auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen und die Tiere im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung durch die Gesetzgebung und nach Maßgabe von Gesetz und Recht durch die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung.«<sup>251</sup>

Diese Formulierung mit Blick auf die künftigen Generationen scheint noch ganz der anthropozentrischen Perspektive verhaftet. Wesentlich ist aber in diesem Zusammenhang, dass der Tierschutz nun zum Staatsziel erhoben wurde. In juristischen Entscheidungsfragen werden nunmehr die divergierenden Interessen von Menschen und der Anspruch der Tiere auf Schutz vor Leiden, Schäden oder Schmerzen zur Diskussion stehen. Das bedeutet juristisch eine enorme Aufwertung des Tierschutzgesetzes und dessen zentraler Forderung, wie sie in dessen § 1 unmissverständlich mit dem Fokus auf die Leidensfähigkeit der Tiere formuliert ist:

»Zweck dieses Gesetzes ist es, aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen. Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen.«<sup>252</sup>

Der politische Erfolg dieser Forderung nach Leidvermeidung dürfte wohl nicht unmaßgeblich auf die intuitive Plausibilität des pathozentrischen Arguments zurückzuführen sein. Wie

stark diese Intuition hierbei wirksam ist, wird daran deutlich, dass der christliche Hintergrund der deutschen Gesetzgebung in diesem Passus nur noch im Begriff des »Mitgeschöpf« zutage tritt. Eine normative Grundlegung des Tiereschutzes unter Verweis auf die christlich-abendländische Tradition findet an dieser zentralen Stelle, dem § 1, explizit nicht mehr statt. Vielmehr wird stattdessen unbefragt und ohne dies argumentativ noch durch stützende Zusatzkonstruktionen zu legitimieren auf die pathozentrische Argumentation rekurriert.<sup>253</sup>

In dieser Arbeit sollten die Möglichkeiten und Grenzen des pathozentrischen Argumentes aufgezeigt werden. Dadurch kann fehlgeleitete Kritik gegen das pathozentrische Argument abgewehrt werden, die streng genommen nur gegen bestimmte ethische Prämissen gerichtet ist, die ungerechtfertigterweise mit dem pathozentrischen Argument verknüpft werden. Ziel der hier eingenommenen Position ist die Anerkennung der Bedeutung des pathozentrischen Argumentes für die Grundlegung einer Tierethik.



## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Schweitzer 1990, S. 317.
- <sup>2</sup> Bayertz 1991, S. 39.
- <sup>3</sup> Bayertz 1991, S. 40.
- <sup>4</sup> Kant 1920, S. 297.
- <sup>5</sup> Ott 1994, S. 149.
- <sup>6</sup> Regan 1997, S. 34.
- <sup>7</sup> Vgl. §1 des Tierschutzgesetzes von 25. Mai 1998.
- <sup>8</sup> Während in utilitaristischen Theorien die Vermeidung von Leid einen zentralen Stellenwert einnimmt, kommen in anthropozentrischen Ansätzen, wie etwa bei Kant, Leidensargumente nur stark vermittelt zum Tragen. Im kantischen Ansatz ist der Aspekt der Leidensfähigkeit von Tieren zwar nicht unmittelbar von Bedeutung, indirekt aber ethisch relevant, vermittelt über die Fähigkeit des Menschen, Schmerz zu empfinden. Da Kant eine Verrohung der Sitten befürchtete, wenn Menschen Tiere quälen, wird deren Leidensfähigkeit mittelbar für das ethische Handeln der vernunftbegabten Wesen relevant (vgl. Kant 1925, S. 302f.).
- <sup>9</sup> Krebs 1997, S. 343.
- <sup>10</sup> Gorke 1999, S. 204.
- <sup>11</sup> Vorausgesetzt wird hierbei, dass die Vorstellung davon, dass nur moralisches Objekt sein könne, wer auch moralisches Subjekt sei, nicht mehr tragfähig ist.
- <sup>12</sup> Selbst die vermeintliche Loslösung von diesem Prinzip, wie sie der Holismus anstrebt, also nicht Eigenschaften von Entitäten als Kriterien für moralische Berücksichtigung anzuführen, sondern alles »Natürliche« als moralisch relevant zu deklarieren, bleibt letztlich negativ darauf verwiesen und kommt nicht umhin, in praktischer Hinsicht, wie ich in Kapitel VII 4 zeigen werde, bei der differenzierenden Bewertung wieder auf Eigenschaften zurückzugreifen.
- <sup>13</sup> Krebs 1997, S. 342.
- <sup>14</sup> Vgl. Gorke 1999, S. 121.
- <sup>15</sup> Krebs 1997, S. 340.

- <sup>16</sup> Krebs 1997, S. 340.
- <sup>17</sup> Krebs 1997, S. 341.
- <sup>18</sup> Die Diskussion um die kulturellen bzw. natürlichen Anteile der menschlichen »Natur« hat bezogen auf die menschliche Sonderstellung als moralisches Subjekt in natur- und tierethischer Positionen nur wenig Relevanz.
- <sup>19</sup> Gelegentlich wird auch darauf aufmerksam gemacht, dass etwa mit den Begriffen »Biozentrismus« und »Pathozentrismus« nicht direkt der Kreis der moralischen Objekte genannt werde, sondern nur das Kriterium, aufgrund dessen Entitäten moralische Berücksichtigung zugestanden werden soll, wohingegen sich der Begriff Anthropozentrismus direkt auf die Spezies bezieht (vgl. v.d. Pfordten 1996, S. 59f.). Diese Unterscheidung ist allerdings für die folgende Argumentation nicht von Bedeutung.
- <sup>20</sup> Singer 1994, S. 425.
- <sup>21</sup> Für die biozentrischen und pathozentrischen Ansätze – auch physiozentrischen Positionen im weiten Sinne des Begriffs – gilt das ebenso. Am Leben zu sein ist *die* elementare Grundvoraussetzung für alle Erfahrungen, positiven Gefühle, langfristigen Ziele und was von uns sonst noch als erstrebenswert empfunden wird. Differenzierter und damit zugleich plausibler erscheint mir jedoch das pathozentrische Argument, denn ohne Leidensfähigkeit wären die Qualitäten des menschlichen Lebens nicht vorstellbar. Sicher, weder Biozentrismus noch Pathozentrismus haben in einer interpersonalen Moral oberste Priorität, sie hätten vermutlich kaum die Chance, zu zentralen Argumenten einer interpersonalen Moral aufzusteigen, würde es doch die moralische Intuition von vielen empfindlich verletzen, wären Menschen bloß aufgrund der Tatsache ihres Lebens oder ihrer Leidensfähigkeit moralisch relevant. Doch gerade damit belegen die beiden Kriterien wiederum, dass Plausibilität nicht unabhängig von einer an den Menschen gebundenen und in dieser Hinsicht anthropozentrischen Sicht möglich ist, die sich am interpersonalen Wertekatalog orientiert. Wenn nun aber die menschliche Sichtweise bei der Auswahl der Kriterien, die die möglichen moralischen Objekte aufweisen sollen, notwendig konstitutiv bleibt, worin könnte dann eine Loslösung von diesem epistemischen Anthropozentrismus zu sehen sein? Auch im Biozentrismus

und im Pathozentrismus als Sonderformen physiozentrischer Argumentation ist sie nicht über die Zuschreibung eines Eigenwerts von Tieren zu erzwingen, denn dieser bleibt, wie ich zu zeigen versucht habe, in erkenntnistheoretischer Hinsicht anthropozentrisch abgeleitet. Aus dieser Konstruktion eines abgeleiteten Eigenwertes nun zu schließen, Tiere seien, sobald man ihnen einen Eigenwert zuschreibt, nicht mehr über menschliche Interessen zu moralischen Objekten avanciert, ist dann konsequenterweise ebenfalls nicht mehr möglich.

<sup>22</sup> Bayertz 1987, S. 175f.

<sup>23</sup> Wird die Fähigkeit zu moralischem Handeln gefordert – nach allem, was wir derzeit wissen, eine spezifische Eigenschaft des Menschen –, um in den Kreis der moralischen Objekte gelangen zu können, so müsste man zwar zugestehen, dass dem moralischen Anthropozentrismus das Prinzip der Reziprozität der moralischen Objekte zugrunde liegt, dass also jedes moralische Objekt sowohl Rechte als auch Pflichten übernehmen können soll und aus diesem Grund Tiere keine Objekte der Moral sein können. Die Vertreter dieser These kämen aber wohl in Bedrängnis, da dann in der interpersonalen Moral eines moralischen Anthropozentrismus behinderte Menschen oder Kinder ebenfalls den Status von moralischen Objekten genießen, ohne zugleich im voll gültigen Sinne auch moralisches Subjekt sein zu können.

<sup>24</sup> V.d. Pfordten 1996, S. 32.

<sup>25</sup> Vgl. Singer 1994, S. 425.

<sup>26</sup> Eine Gegenüberstellung von zwei Kategorien erweckt den Anschein von klar trennbaren, gleichwertigen und damit vergleichbaren Gegenständen, diese Voraussetzung ist hier nicht gegeben.

<sup>27</sup> Teutsch verwendet den Begriff »anthroponom« äquivalent zum Begriff des epistemisch Anthropozentrischen: »Anthropozentrisch heißt, den Menschen in den Mittelpunkt stellen, alles auf den Menschen hinordnen, alles ihm unterordnen; anthroponom heißt hingegen: das Seiende nur unter den Gesetzen menschlichen Erkennens beurteilen zu können.« (Teutsch 1988, S. 60)

<sup>28</sup> Dass dies nicht gelingt, d.h. auch holistische Positionen allein durch ihre Festlegung auf natürliche Entitäten letztlich doch wieder

eine Einschränkung vornehmen, wird an anderer Stelle noch ausführlicher diskutiert (vgl. Kap. VII 4).

- <sup>29</sup> »Schließlich mangelt es dem Anthropozentrikbegriff an einer präziseren Bestimmung der Ausschließlichkeit bzw. Intensität der anthropozentrischen Bezugnahme. Man kann nicht von vornherein von einer dualistischen Kategorisierung in Bestehen oder Nichtbestehen der Bezugnahme ausgehen, sondern muß graduelle Abstufungen ermöglichen. Insofern läßt sich eine Ausschließlichkeit der Bezugnahme auf den Menschen (Anthropozentrik) von einem Überwiegen der Bezugnahme (unvollständigen Anthropozentrik) und einer bloß einfachen Bezugnahme (Anthroporelationalität) unterscheiden.« (V.d. Pfordten 1996, S. 20f.)
- <sup>30</sup> Vgl. Gorke 1999, S. 121.
- <sup>31</sup> Vgl. Kant 1925, S. 302f.
- <sup>32</sup> Vgl. Horkheimer 1985, S. 105f.
- <sup>33</sup> Wittgenstein 1970, S. 59.
- <sup>34</sup> Gorke 1990, S. 224.
- <sup>35</sup> Gorke 1990, S. 224.
- <sup>36</sup> Unter »Letztbegründung« verstehe ich die Begründung eines obersten praktischen Prinzips ohne Zuhilfenahme bereits akzeptierter Aussagen (vgl. Lumer 1990, S. 454).
- <sup>37</sup> Nida-Rümelin 1996a, S. 40.
- <sup>38</sup> Vgl. Kap. VII 5.
- <sup>39</sup> Vgl. Brülisauer 1988, S. 92.
- <sup>40</sup> Brülisauer 1988, S. 92.
- <sup>41</sup> Lumer hat hierauf aufmerksam gemacht: »Die Begründung von Begründungsregeln wird manchmal auch »Letztbegründung« genannt.« (Lumer 1990, S. 454)
- <sup>42</sup> Vgl. Brülisauer 1988, S. 93.
- <sup>43</sup> Brülisauer 1988, S. 93.
- <sup>44</sup> Die Adäquatheitsforderung findet sich unter dem Begriff des Überlegungsgleichgewichts auch bei John Rawls (vgl. Rawls 1994, S. 38f.).

- <sup>45</sup> Brülisauer 1988, S. 94.
- <sup>46</sup> Vgl. Brülisauer 1988, S. 94.
- <sup>47</sup> Deutlich bleibt die Differenz zwischen diesem Anspruch der Akzeptierbarkeit und dem Ideal unumstößlicher Wahrheit: »Wahrheit ist eine Eigenschaft einer Aussage, die sie nicht verlieren kann, während sie ihre Rechtfertigung durchaus einbüßen kann. Die Aussage »Die Erde ist flach« war vor 3000 Jahren höchstwahrscheinlich rational akzeptierbar, aber heute ist sie das nicht mehr. Es wäre jedoch falsch, zu sagen, daß »Die Erde ist flach« vor 3000 Jahren *wahr* war, denn das würde heißen, daß die Erde ihre Gestalt verändert hat. Rationale Akzeptierbarkeit ist sowohl zeitlich bestimmt als auch relativ auf eine Person.« (Putnam 1995, S. 82f.)
- <sup>48</sup> Birnbacher 1991, S. 297f.
- <sup>49</sup> Feinberg 1986, S. 140.
- <sup>50</sup> Krebs 1993, S. 998.
- <sup>51</sup> Ach 1999, S. 62.
- <sup>52</sup> Ach 1999, S. 63.
- <sup>53</sup> V.d. Pfordten 1996, S. 202.
- <sup>54</sup> V.d. Pfordten 1996, S. 130f.
- <sup>55</sup> Damit meine ich nicht, dass sich Leidensfähigkeit immer eindeutig feststellen ließe. Aber das ist auch nicht der ausschlaggebende Punkt, zumal sich Interessen, sollen sie moralisch relevant sein, allemal schlechter bestimmen lassen.
- <sup>56</sup> Vgl. Lungershausen 1990, S. 31f.
- <sup>57</sup> Lungershausen 1990, S. 31.
- <sup>58</sup> Vgl. Wolf 1992, S. 95.
- <sup>59</sup> Vgl. Teutsch 1987, S. 124.
- <sup>60</sup> In der Einzelfallbewertung ist dies problematisch, da die beiden negativen Empfindungen nicht eindeutig zu trennen sind. Wie bereits oben angeführt, kann Schmerz bspw. neben vielen anderen Faktoren eine Ursache für Leid sein: Die Umgangssprache hält dieses Phänomen fest in dem Ausdruck »an Schmerzen leiden«. Ein Hund, der in eine Glasscherbe getreten ist, hat – nach oben angeführter Definition – Schmerzen. In der Umgangssprache findet

sich aber oft die Aussage, dass er »leide«. Nun stellt sich die Frage, ob die Umgangssprache hier indifferent gegenüber dem Unterschied ist oder ob sie den Sachverhalt nicht doch trifft. Umgekehrt kann ein Tier aber auch leiden, ohne physische Schmerzen zu empfinden. So kann ein Hund etwa unter Hospitalismus leiden, wenn er nicht genug Auslauf hat, weil er in einem kleinen Zwinger gehalten wird.

<sup>61</sup> Bentham 1970, S. 283.

<sup>62</sup> Birnbacher ergänzt indes an dieser Stelle: » [...] – ohne allerdings irgend Genaueres darüber zu sagen, welches Gewicht tierischem Leiden in der Abwägung der Folgen menschlichen Handelns zukommen soll oder, was auf dieselbe Frage hinausläuft, inwieweit es mit menschlichem Leiden vergleichbar ist. Dieses Defizit der utilitaristischen Theorie ist alles andere als überraschend. Denn trotz des weitgehenden Konsenses darüber, daß Tierquälerei moralisch verwerflich ist, dürfte sich im einzelnen kaum Einigkeit darüber erzielen lassen, wo genau Tierquälerei beginnt – bei welcher Art von Leidenszufügung, auf welcher Entwicklungsstufe des tierischen Nervensystems – und wieviel Leidenszufügung bei Tieren durch wieviel vermiedenes menschliches Leiden aufgewogen wird. Dies nicht nur, weil es schwierig ist, einen übergreifenden Maßstab zu definieren, der tierisches mit menschlichem Leiden vergleichbar macht, und auch nur annähernd zu bestimmen, wie viele Tierexperimente mit Umweltgiften durch wie viele potentielle Verbesserungen der Umweltqualität legitimiert sind, wieviel Vivisektionen durch einen zu erwartenden Fortschritt der Medizin gerechtfertigt sind usw. – ich lasse es dahingestellt sein, ein wie großer Teil der durchgeführten Tierversuche (etwa in der physiologischen Psychologie) überhaupt einem vernünftigen praktischen oder wissenschaftlichen Zweck dient und nicht vielmehr nur der Karriere des einzelnen Forschers –, sondern auch vor allem deswegen, weil es nicht leicht ist, einen Begriff davon zu gewinnen, wie tierisches Leid – tierischer Schmerz, tierischer Streß, tierische Verzweiflung (an deren Existenz wir angesichts der Familienähnlichkeit menschlichen und tierischen Ausdrucksverhaltens kaum zweifeln können) – sich gewissermaßen »von innen« anfühlt.« (Birnbacher 1986, S. 118f.) Bemerkenswert an dieser Stelle ist, dass Birnbacher die Auflistung der konkreten Probleme bei der Operationalisierung

nicht dazu verwendet, das Leidensargument in Frage zu stellen, sondern vielmehr auf dessen unumstößliche Gültigkeit als ethischen Grundsatz hinweist – trotz aller angeführten Einwände. Selbst v.d. Pfordten, der die pathozentrische Argumentationsweise ablehnt, räumt ein, dass derartige Einwände nicht in begründungstheoretischer Hinsicht das Argument selbst treffen: »Pragmatische Probleme des Leidensarguments ergeben sich schon daraus, eine klare Grenze zwischen leidensfähigen und nicht leidensfähigen Tieren zu ziehen; weiterhin aus der Tatsache, daß der Schutz leidensfähiger Lebewesen ohne den Schutz ihrer Lebensbedingungen im Regelfall sinnlos erscheint [...]. Derartige Grenzziehungs- und Praktikabilitätsprobleme stellen zwar in der Praxis gravierende Durchführungshindernisse dar, erschüttern den Kern des Leidensarguments jedoch nicht.« (V.d. Pfordten 1996, S. 126)

<sup>63</sup> Singer 1982, S. 27f.

<sup>64</sup> Patzig 1983, S. 339.

<sup>65</sup> Birnbacher 1986, S. 118.

<sup>66</sup> Höffe 1993, S. 221.

<sup>67</sup> Vgl. Feinberg 1986. Eine umfassende historisch-systematische Rekonstruktion der Stellung des Tieres im Recht findet sich bei Caspar (1999). Auch hier kommt dem Leidensargument eine zentrale Stellung zu: »Bleibt festzuhalten, daß Tiere nicht rechtanaloge Wesen aus sich selbst heraus sind. Ihre Aufnahme in das Recht als Wert an sich widerspricht der eigentlichen Beschränkung der tierheitlichen Existenz auf die Dimension des Seins. Erst der Mensch hat sie hineingezogen in seine Begrifflichkeit von Gut und Schlecht, von Recht und Unrecht, erst durch ihn wurden sie zum Gegenstand rechtlicher und ethischer Sollensnormen. Tierschutzrecht fungiert insoweit als moralische Notordnung für die Kreatur, die uns so nah ist und doch so fern. Er unternimmt die Begleichung einer sittlichen Verbindlichkeit, die wir haben, weil wir nicht auf die Tiere verzichten wollen, und die wir als äußere Zwangsordnung durchsetzen müssen, weil ihre freiwillige Einlösung durch den einzelnen nicht funktioniert. Es ist unser moralisches Problem, daß die Interessen von Tieren in unseren Händen nicht anders gewahrt werden können als durch die Macht der Gesetze, und es ist zunächst allein ihr Problem, daß sie an uns leiden. Aber soweit wir

umgekehrt in ihnen mitleiden, soweit wir Mitleid mit ihnen empfinden, leiden wir vor allem an uns selbst.« (Caspar 1999, S. 173f.)

- <sup>68</sup> Krebs nennt über die hier angeführten Autoren hinaus noch: Tom Regan, Ursula Wolf, Mary Midgley, Stephen Clark, Steve Sapontzis, Robert Spaemann, Bernard Rollin, Rosemary Rodd und Jean-Claude Wolf (vgl. Krebs 1997, S. 347).
- <sup>69</sup> V.d. Pfordten 1996, S. 124-126.
- <sup>70</sup> Vgl. Kap. VI 4.
- <sup>71</sup> V.d. Pfordten 1996, S. 126.
- <sup>72</sup> V.d. Pfordten 1996, S. 126f.
- <sup>73</sup> V.d. Pfordten 1996, S. 129f.
- <sup>74</sup> Zu den Problemen bei der Hierarchisierung von Interessen bei Tieren vgl. Kapitel V 2.
- <sup>75</sup> V.d. Pfordten 1996, S. 131.
- <sup>76</sup> V.d. Pfordten 1996, S. 132.
- <sup>77</sup> V.d. Pfordten 1996, S. 132.
- <sup>78</sup> V.d. Pfordten 1996, S. 203.
- <sup>79</sup> Krebs 1993, S. 997.
- <sup>80</sup> Krebs 1993, S. 997.
- <sup>81</sup> Krebs 1993, S. 998.
- <sup>82</sup> Krebs 1993, S. 998.
- <sup>83</sup> Krebs 1993, S. 999.
- <sup>84</sup> Vgl. Singer 1982, S. 28.
- <sup>85</sup> Krebs 1993, S. 999.
- <sup>86</sup> Habermas 1997, S. 92.
- <sup>87</sup> Adorno/Horkheimer 1994, S. 262.
- <sup>88</sup> Brenner 1998, S. 194.
- <sup>89</sup> Krebs 1993, S. 998.
- <sup>90</sup> Vgl. Krebs 1993, S. 998.
- <sup>91</sup> Krebs 1993, S. 999.
- <sup>92</sup> Mackie 1983, S. 104f.



- <sup>93</sup> Mackie unterscheidet zwischen moralischen Urteilen erster und zweiter Ordnung. Unter die moralischen Urteile erster Ordnung fallen allgemeine Prinzipien, wie etwa das utilitaristische, das größtmögliche Glück für die größtmögliche Zahl anzustreben. Die ethischen Äußerungen zweiter Ordnung geben hingegen an, welche Prinzipien und Kriterien bzw. welche Handlungen den Urteilen erster Ordnung zugrunde liegen. (vgl. Mackie 1983, S. 7).
- <sup>94</sup> Bei v.d. Pfordten büßt hingegen ein Tier, sobald es vom Menschen zu dessen Zwecken gezüchtet wurde, einen Teil an ethischer Rücksichtnahme ein: »Bei Zuchttieren ist die Existenz zwar überwiegend natürlich bedingt, so daß auch bei ihnen Anderinteressen anzuerkennen sind. Sie ist aber auch durch menschliches zwecksetzendes Handeln bestimmt.« (V.d. Pfordten 1986, S. 245)
- <sup>95</sup> Mackie 1983, S. 114.
- <sup>96</sup> Vgl. Nagel 1984.
- <sup>97</sup> Mackie 1983, S. 114.
- <sup>98</sup> Hin und wieder wird gegen die Vorstellung, dass Schmerz per se negativ einzustufen sei, angeführt, dass es auch erwünschten Schmerz gebe, so etwa die Geburtswehen, wenn ein Kinderwunsch bestehe. Diese Auffassung teile ich nicht, weil mir scheint, dass bei dem Wunsch nach einem Kind die Geburtswehen gewissermaßen als notwendiges Übel hingenommen werden. Das darf aber nicht damit verwechselt werden, dass die Schmerzen, die durch die Wehen erzeugt werden, selbst erwünscht seien. Sie sind es nur im Hinblick auf ihr »Ergebnis«. Es ist davon auszugehen, dass vermutlich alle Frauen mit Kinderwunsch gerne auf die Schmerzen der Geburt verzichten würden.
- <sup>99</sup> Mackie 1983, S. 117.
- <sup>100</sup> Mackie verweist auf die Ähnlichkeiten seiner Theorie der zweiten und dritten Stufe der Universalisierung mit der Grundidee von John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. Im Gegensatz zu der rawlsschen Theorie wäre es jedoch bei ihm nicht möglich, Risiken einzugehen, d.h. bspw. die rationale Entscheidung für eine Gesellschaft, in der einige wenige für das Wohlergehen vieler Glücklicher leiden müssen (vgl. Mackie 1983, S. 120).
- <sup>101</sup> Mackie 1983, S. 117f.

- <sup>102</sup> Wolf 1990, S. 33f.
- <sup>103</sup> Wolf 1990, S. 37.
- <sup>104</sup> Wolf 1990, S. 37.
- <sup>105</sup> Wolf 1990, S. 37.
- <sup>106</sup> Wolf 1990, S. 57.
- <sup>107</sup> Wolf 1990, S. 44.
- <sup>108</sup> Wolf 1990, S. 45.
- <sup>109</sup> Wolf 1990, S. 48.
- <sup>110</sup> Wolf 1990, S. 49.
- <sup>111</sup> Wolf 1990, S. 50.
- <sup>112</sup> Wolf 1990, S. 75f.
- <sup>113</sup> Wolf 1990, S. 76.
- <sup>114</sup> Wolf 1990, S. 76.
- <sup>115</sup> Wolf 1990, S. 46.
- <sup>116</sup> Wolf 1990, S. 76.
- <sup>117</sup> Vgl. Wolf 1990, S. 79.
- <sup>118</sup> Wolf 1990, S. 77.
- <sup>119</sup> Wolf 1990, S. 51f.
- <sup>120</sup> Vgl. Schweitzer 1990, S. 82.
- <sup>121</sup> Schweitzer 1990, S. 88f.
- <sup>122</sup> Schweitzer 1990, S. 267.
- <sup>123</sup> Schweitzer 1990, S. 86f.
- <sup>124</sup> Schweitzer 1990, S. 91.
- <sup>125</sup> Schweitzer 1990, S. 330.
- <sup>126</sup> Schweitzer 1995, S. 200.
- <sup>127</sup> Schweitzer 1990, S. 331.
- <sup>128</sup> Schweitzer 1990, S. 340.
- <sup>129</sup> Schweitzer 1990, S. 341.
- <sup>130</sup> Breßler ist der Auffassung, dass Schweitzer kurz vor seinem Tode seine Ansichten über die Notwendigkeit von Tierversuchen geän-

dert habe (Breßler 1996, S. 56f.). Diese Wende sieht er in einem Schreiben belegt, dass Schweitzer 1965 an den Weltkongress gegen die Vivisektion gerichtet hat. Dort heißt es:

»Wir müssen kämpfen gegen den Geist der naiven Grausamkeit, mit dem wir mit den Geschöpfen verfahren. Die Religionen und die Philosophie haben sich nicht mit dem Problem des Verhaltens gegen die Geschöpfe beschäftigt, sondern nur mit dem den Menschen gegenüber. [...] Aber die Kreatur ist auch dem Leiden unterworfen in derselben Weise wie wir. Die wahre, tiefe Menschlichkeit erlaubt uns nicht, ihr Leiden aufzuerlegen. Diese Erkenntnis ist uns spät aufgegangen. Wir haben die Pflicht, ihr Anerkennung in der ganzen Welt zu verschaffen und müssen es ernst nehmen, mit dieser bisher übersehenen Pflicht.« (Albert Schweitzers letzte Botschaft vom 16.7.1965 an den Weltkongreß gegen die Vivisektion in Zürich. Sie wurde vom Archiv »Deutscher Hilfsverein für das Albert Schweitzer Spital e.V.« in Frankfurt zur Verfügung gestellt, der sie laut Breßler als authentisches Vermächtnis von Albert Schweitzer bezeichnet; vgl. Breßler 1996, S. 58, Anm. 138.)

Schweitzers »letzte Botschaft« lässt sich als ein Zugeständnis an das pathozentrische Argument betrachten.

<sup>131</sup> Schweitzer 1990, S. 341.

<sup>132</sup> Schweitzer 1990, S. 341.

<sup>133</sup> Vgl. Schweitzer 1990, S. 341.

<sup>134</sup> Vgl. Schweitzer 1990, S. 332.

<sup>135</sup> Breßler 1996, S. 56f.

<sup>136</sup> Breßler 1996, S. 59. (Der hier von Breßler zitierte Passus von Sitter findet sich in: Sitter 1990, S. 183.)

<sup>137</sup> Vgl. Gorke 1990, S. 125.

<sup>138</sup> Gorke 1990, S. 103.

<sup>139</sup> Gorke 1990, S. 103.

<sup>140</sup> Vgl. die Kritik an v.d. Pfordten im Kapitel VI 2.

<sup>141</sup> Vgl. Gorke 1990, S. 105.

<sup>142</sup> Gorke 1990, S. 105.

<sup>143</sup> Vgl. Gorke 1990, S. 115.

<sup>144</sup> Gorke 2000, S. 88.

<sup>145</sup> Menschliche Artefakte bleiben dabei unberücksichtigt.

<sup>146</sup> Gorke 1990, S. 93.

<sup>147</sup> Gorke leitet diese Konsequenz aus Tugendhats Position zur Gerechtigkeitsfrage ab. Tugendhat führt hierzu folgendes Beispiel zur Verteilungsgerechtigkeit an: »Ist eine Torte unter mehreren Kindern zu verteilen, können verschiedene Gründe für eine ungleiche Verteilung angeführt werden. Ein Kind könnte erklären, daß es besonders großen Hunger hat. Das ist das sogenannte Bedürfnisargument. Ein anderes Kind könnte sagen, daß ihm die Mutter bereits die Hälfte der Torte versprochen hat: das Argument aus erworbenen Rechten. Ein drittes könnte anführen, daß es für die Mutter gearbeitet hat: das Argument aus Verdienst im engeren Sinn (Leistung). Viertens könnte ein Kind sagen, ihm gebühre ein größeres Stück, weil es das erstgeborene ist. Dieser Grund läuft darauf hinaus, daß es vorweg einen größeren Wert hat. Alles das sind gegebenenfalls relevante Gründe. Kann jedoch kein relevanter Grund angeführt werden, so bleibt nur die egalitäre Teilung übrig. Es muß nicht nur ein Grund angegeben werden können, er muß auch als relevant einleuchten. Würde ein Kind sagen, ihm gebühre das größte Stück, weil es blaue Augen hat, würde das (es sei denn, daß zusätzliche Prämissen anerkannt werden) als irrelevant abgewiesen werden.« (Tugendhat 1995, S. 373f.) Überträgt man dieses Beispiel aus dem Kontext der Verteilungsgerechtigkeit auf die Frage, wer moralisches Objekt sein sollte, wie Gorke dies offenbar tut, so wären die relevanten Gründe, die im Kuchenbeispiel angeführt wurden, die Argumente der »eingeschränkten« Positionen für ihre Auswahl. Insofern gäbe es durchaus Gründe für eine »Ungleichverteilung« von moralischer Berücksichtigung. Es zeigt sich dann allerdings, dass wir wieder zur zentralen Frage der Naturethik zurückgekehrt sind, welche Argumente für eine moralische Berücksichtigung relevant sind. Ohnehin scheint es hier problematisch, Tugendhats Beispiel zum Thema der Verteilungsgerechtigkeit auf die Frage zu übertragen, wer moralisches Objekt sein solle.

<sup>148</sup> Gorke 1990, S. 293f.

<sup>149</sup> Vgl. Gorke 2000, S. 94.

- <sup>150</sup> Gorke 2000, S. 94.
- <sup>151</sup> Vgl. Gorke 1990, S. 300ff.
- <sup>152</sup> Auf das Argument von der Umkehr der Beweislast werde ich hier nicht weiter eingehen, da diese lediglich die notwendige Konsequenz eines radikal-holistischen Ansatzes darstellt. In dem Moment jedoch, in dem der Holismus sich wie die anderen Ethiktypen auf die notwendige Kriterien Diskussion einlässt, hat er streng genommen seine absolute Position bereits wieder aufgegeben, sodass damit auch das Argument der Beweislastumkehr hinfällig wird.
- <sup>153</sup> Vgl. S. 107.
- <sup>154</sup> Gorke 1990, S. 194.
- <sup>155</sup> Das bringt dann allerdings mit sich, dass die »Zentrismen« ihrem Begriff, nämlich im argumentationslogischen Zentrum zu stehen, nicht mehr gerecht werden.
- <sup>156</sup> Ein »spezifisch holistischer« Objektbereich im Sinne von unbelebten Entitäten und überorganismischen Ganzheiten (Ökosystemen) lässt sich hier nur insofern abgrenzen, als Gorke in seiner holistischen Position selbst wiederum die »eingeschränkten« Positionen absondert, aber dennoch im Holismus integriert sieht. Würde Gorke darauf verzichten, die »eingeschränkten« Positionen als Bestandteil der holistischen Position zu betrachten, dann wären mit dem Objektbereich des Holismus gewissermaßen automatisch alle Objektbereiche der eingeschränkten Positionen mit gemeint, ohne dass die Wertsetzungen der »eingeschränkten« Positionen selbst in irgendeiner Weise relevant wären. Die Begründung der holistischen Position, dass »alle natürlichen Entitäten« moralisch relevant seien, weil jeder Ausschluss aus dem Kreis moralischer Objekte als subjektiv zu betrachten sei, zielt ja gerade darauf ab, für die Bestimmung eines Objektbereichs einzutreten, die ohne die explizite Nennung der »eingeschränkten« Positionen auskommt.
- <sup>157</sup> Hinzu kommt, dass der Terminus »natürliche Entität« als solcher definiert werden muss und sich bereits in dieser Definition eine Ausgrenzung widerspiegelt.
- <sup>158</sup> Gorke 2000, S. 94.
- <sup>159</sup> Gorke 2000, S. 94.

- <sup>160</sup> Taylor 1986, S. 264f.
- <sup>161</sup> Taylor 1986, S. 265.
- <sup>162</sup> Taylor 1986, S. 278.
- <sup>163</sup> Taylor 1986, S. 280.
- <sup>164</sup> Taylor 1986, S. 292.
- <sup>165</sup> Taylor 1986, S. 304f.
- <sup>166</sup> Regan bezieht sich dabei hauptsächlich auf Säugetiere.
- <sup>167</sup> Regan spricht in diesem Zusammenhang vom »Ansatz der Grausamkeit und der Freundlichkeit«, der – wie die Übersetzerin des Textes anmerkt – in der deutschsprachigen Diskussion als »Mitleidsethik« bezeichnet wird (vgl. Regan 1997, S. 37).
- <sup>168</sup> Vgl. Regan 1997, S. 37.
- <sup>169</sup> Regan 1997, S. 41.
- <sup>170</sup> Regan 1997, S. 42f.
- <sup>171</sup> Vgl. Regan 1997, S. 44.
- <sup>172</sup> Regan 1997, S. 45.
- <sup>173</sup> Ein dem Menschen innewohnender Wert wird oft auch über andere Begriffe geltend gemacht. So könnte man den Verweis auf die Menschenwürde als ein Äquivalent zur Inanspruchnahme eines inhärenten Wertes betrachten.
- <sup>174</sup> Regan 1983, S. 243.
- <sup>175</sup> Regan 1997, S. 43.
- <sup>176</sup> Regan 1983, S. 246. An anderer Stelle bekräftigt Regan diese Position in seiner Argumentation für Tierrechte: »Recall, first, that the rights view advances the subject-of-a-life-criterion as a sufficient, not a necessary, condition for possessing inherent value and, by implication, basic moral rights.« (Regan 1983, S. 319)
- <sup>177</sup> Regan 1997, S. 42.
- <sup>178</sup> Regan 1988, S. 43f.
- <sup>179</sup> Seel versteht dabei als Natur, was als Natur empfunden wird: »Die Natur, die dabei zum Gegenstand ästhetischer Betrachtung wird, ist lebensweltliche Natur, der Bereich des Wirklichen also, der von den Menschen im Alltag als Natur im Unterschied zur technischen

und sozialen Kultur angesprochen wird.« (Seel 1991, S. 903)

<sup>180</sup> Vgl. Seel 1991, S. 902 und Ders. 1993, S. 205.

<sup>181</sup> Vgl. Seel 1993, S. 205.

<sup>182</sup> Seel 1991, S. 902.

<sup>183</sup> Seel 1996b, S. 342.

<sup>184</sup> Seel 1993, S. 213f.

<sup>185</sup> Seel 1993, S. 209f.

<sup>186</sup> Seel 1991, S. 908.

<sup>187</sup> Vgl. Seel 1991, S. 908. Den Einwand, dass ästhetische Naturkontemplation keineswegs als »zweckfrei« zu beurteilen sei, sondern als durchaus instrumentell (im Sinne von »schön-für-den-Menschen«), weist Seel zurück: »So richtig diese Beobachtung ist, eine Instrumentalisierung mag ich darin nicht zu sehen.« (Seel 1993, S. 214) Dass es sich nach seiner Auffassung dabei um keine Instrumentalisierung von Natur handele, versucht Seel über den Begriff des »Eigenwertes« von Natur darzulegen. Mit diesem sucht er sich in doppelter Weise gegen den Vorwurf einer Instrumentalisierung abzusichern: Zum einen komme der freien, ästhetischen Natur ein Eigenwert zu, d.h. ein Wert, der nicht als Funktionalisierung zu verstehen sei. Zum anderen liege ein Eigenwert aber auch im Akt der Wahrnehmung selbst: »Es ist das Wahrgenommene, das ich um seiner selbst willen wahrnehme, zugleich aber auch die Wahrnehmung, die ich um ihrer selbst willen vollziehe. Im ästhetischen Kontext sind diese beiden Komponenten interdependent.« (Seel 1993, S. 215) Anders verhält es sich nach Seel im moralischen Kontext. Dort ließe sich das Wahrgenommene von der Handlung der Wahrnehmung trennen. So etwa, wenn man ein Lebewesen um seiner selbst willen respektiere. Dabei sei der Respekt gegenüber diesem Lebewesen nicht notwendigerweise um seiner selbst willen auszuüben: »Im ersten – ästhetischen – Fall gewinnt etwas an Eigenwert zugleich mit dem Eigenwert, den seine Wahrnehmung für jemanden gewinnt. Im zweiten – moralischen – Fall hat etwas Eigenwert, weil es für *andere* einen eminenten Wert hat.« (Seel 1993, S. 215) In beiden Fällen sei der Eigenwert stets als ein »Wert-für-Jemanden« zu betrachten, doch sei dies nicht in instrumenteller Hinsicht zu verstehen.

- <sup>188</sup> Seel 1993, S. 218.
- <sup>189</sup> Seel verweist bei seinem Begriff des »Subjekt eines Lebens« auf Tom Regans Definition desselben (vgl. Kap. VII 5).
- <sup>190</sup> Seel 1993, S. 220f.
- <sup>191</sup> Zur Stellung der ästhetischen Argumente in der Ethik vgl. Seel 1996a, S. 11-35 und S. 201-219.
- <sup>192</sup> Seel diskutiert an dieser Stelle noch eine weitere mögliche Vorstellung von Eigenwert, und zwar die eines »absoluten« Eigenwerts: »Demnach hätte Eigenwert etwas, das »in sich selbst« wertvoll wäre, ganz abgesehen davon, ob es außerdem für jemanden von Wert sein könnte. Hier hätte der Terminus »Eigenwert« nicht länger einen relationalen, sondern einen absoluten Sinn. Ich muß jedoch gestehen, daß ich nicht wirklich weiß, was dies bedeuten sollte.« (Seel 1993, S. 216) An dieser Stelle möchte ich Seel zustimmen, dass ein Eigenwert, der nicht relational ist, d.h. ein Wert, der nicht für irgendjemanden ein Wert ist, eine schwer nachvollziehbare Konstruktion bleibt. Ich werde daher auf dieses Argument nicht weiter eingehen, zumal ihm auch in Seels Argumentation keine weitere Bedeutung zukommt.
- <sup>193</sup> Seel 1991, S. 911.
- <sup>194</sup> Nelson 1917, S. 347.
- <sup>195</sup> Nelson 1932, S. 121f.
- <sup>196</sup> Nelson grenzt wie auch Kant den Begriff der Person vom Begriff der Sache ab. Im Unterschied zu Sachen sind Personen der Willkür entzogen. Ihre Würde erhalten Personen bei Nelson jedoch nicht wie bei Kant über die Vernunftfähigkeit, sondern über das Vermögen, Interessen zu haben.
- <sup>197</sup> Nelson unterscheidet zwischen »mittelbaren« und »unmittelbaren« Interessen. Mittelbare Interessen seien demnach solche, die sich nur vermittelt eines anderen Interesses auf ihren Gegenstand beziehen. Mittelbare Interessen setzten damit Reflexionsvermögen voraus, um eine Handlung in Gang zu setzen, deren Ziel letztlich auf die Befriedigung eines Interesses abzielt. Solche Interessen nennt Nelson auch »reflektierte« Interessen. Demgegenüber gebe es auch unmittelbare Interessen. Diese zielten ohne Reflexionsvermögen auf ihre Befriedigung ab. Nelson geht an dieser Stelle



leider nicht explizit auf die Art der Interessen ein, die er Tieren zuspricht, doch kann hier vermutet werden, dass er bei Tieren von unmittelbaren Interessen ausgeht (vgl. Nelson 1917, S. 355).

<sup>198</sup> Nelson 1917, S. 133.

<sup>199</sup> Nelson 1932, S. 119.

<sup>200</sup> Nelson 1932, S. 121.

<sup>201</sup> Nelson 1932, S. 173.

<sup>202</sup> Nelson 1932, S. 135.

<sup>203</sup> Nelson unterscheidet zwischen sinnlichen und reinen Interessen. Sinnliche Interessen haben nach Nelson erkenntnistheoretisch einen empirischen oder rationalen Charakter: »Unter einem *sinnlichen* Interesse verstehe ich ein solches, dessen Besitz von den Umständen abhängt, unter einem *reinen* Interesse ein solches, dessen Besitz nicht von den Umständen abhängt, sondern durch die Natur des Geistes selbst bestimmt ist.« (Nelson 1917, S. 367)

<sup>204</sup> Nelson 1932, S. 175.

<sup>205</sup> Nelson 1932, S. 175f.

<sup>206</sup> Nelson 1932, S. 176f.

<sup>207</sup> Nelson 1932, S. 177.

<sup>208</sup> Nelson 1917, S. 134.

<sup>209</sup> Nelson 1924, S. 324.

<sup>210</sup> Nelson geht im Übrigen nicht davon aus, dass Tiere prinzipiell keinen Willen haben können. Doch sei der tierische Wille nur durch Neigung bestimmt und die daraus resultierende Handlung entsprechend – hier argumentiert er ganz im Sinne Kants – außerhalb der Moral angesiedelt (vgl. Nelson 1932, 2. S.70).

<sup>211</sup> Vgl. Nelson 1932, S. 171.

<sup>212</sup> Vgl. Nelson 1917, S. 346.

<sup>213</sup> Vgl. Nelson 1917, S. 353f.

<sup>214</sup> In seiner Kritik der praktischen Vernunft nimmt Nelson ausgehend von den beiden Kategorien der »mittelbaren« und »unmittelbaren Interessen« weitere Differenzierungen vor. Da diese, wie mir scheint – abgesehen von der Unterscheidung des »sinnlichen Inte-

resses«, auf welches ich noch eingehen werde –, für die Überlegungen zu einer Tierethik nicht relevant sind, sollen diese Kategorisierungen hier nicht weiter berücksichtigt werden (vgl. Nelson 1917, S. 353f.).

- <sup>215</sup> Nelson geht leider an dieser Stelle bei seiner Kategorisierung der Interessen nicht explizit darauf ein, welche Arten von Interessen ausschließlich bei Tieren zu finden seien. Er führt jedoch an anderer Stelle an, dass das unmittelbare Interesse am Leben sowohl Menschen als auch Tieren gemeinsam sei (vgl. Nelson 1932, S. 175f.).
- <sup>216</sup> Da auch Menschen unmittelbare Interessen haben, ergibt sich für meine Untersuchung das Problem, dass vermutlich alle Aussagen, die im Folgenden über den Inhalt von unmittelbaren Interessen getroffen werden, auch auf Menschen zutreffen. Da die Untersuchung aber nicht vom interpersonalen Interessenbegriff handelt, werde ich nicht gesondert darauf eingehen und mich bei der Untersuchung gänzlich auf die Bedeutung für die Tiere beschränken.
- <sup>217</sup> Ob darüber hinaus noch weitere Kategorien von Interessen auf Tiere zutreffen, muss offen bleiben. Nelson unterscheidet bei den unmittelbaren Interessen zwischen intuitiven und nicht-intuitiven. Diese Unterscheidung bezieht sich jedoch nicht auf den Gegenstand des Interesses, sondern auf das Bewusstsein um das Interesse: »Ich nenne ein unmittelbares Interesse *intuitiv*, wenn wir uns seiner unmittelbar, d.h. ohne Vermittlung der Reflexion, bewusst werden, und *nicht-intuitiv*, wenn es nur durch Reflexion zum Bewußtsein gelangt.« (Nelson 1917, S. 359.)
- <sup>218</sup> Nelson 1932, S. 122.
- <sup>219</sup> Nelson 1917, S. 377f.
- <sup>220</sup> Vgl. Kap. V 2.
- <sup>221</sup> Nelson 1932, S. 122.
- <sup>222</sup> Singer 1994, S. 28.
- <sup>223</sup> Singer 1994, S. 39.
- <sup>224</sup> Singer 1994, S. 39.
- <sup>225</sup> Singer 1994, S. 40.
- <sup>226</sup> Singer 1982, S. 27.

- <sup>227</sup> Singer 1994, S. 148.
- <sup>228</sup> Vgl. Singer 1982, S. 41.
- <sup>229</sup> Singer fügt hier einschränkend hinzu, dass dieses Argument für Tiere nur bedingt gelte.
- <sup>230</sup> Singer 1994, S. 129.
- <sup>231</sup> Singer 1994, S. 133.
- <sup>232</sup> Singer 1994, S. 134.
- <sup>233</sup> Vgl. Singer 1994, S. 174
- <sup>234</sup> Vgl. Singer 1994, S. 31.
- <sup>235</sup> Singer 1994, S. 31.
- <sup>236</sup> Singer 1994, S. 172f.
- <sup>237</sup> Vgl. Singer 1994, S. 104.
- <sup>238</sup> Vgl. Singer 1994, S. 174.
- <sup>239</sup> Vgl. Singer 1994, S. 176.
- <sup>240</sup> Vgl. Kap. VI 4.
- <sup>241</sup> Vgl. Kap. VII 8.
- <sup>242</sup> Nelson 1917, S. 347.
- <sup>243</sup> Singer 1994, S. 148.
- <sup>244</sup> Vgl. Kap. VIII 3.
- <sup>245</sup> Seel 1993, S. 209f.
- <sup>246</sup> Vgl. Krebs 1997, S. 351.
- <sup>247</sup> Dass mit der Leidensfähigkeit sogar dort noch argumentiert wird, wo sie empirisch nicht gegeben ist, spricht andererseits aber auch für ihre Überzeugungskraft.
- <sup>248</sup> Vgl. Ott 1994, S.153f. Das pathozentrische Argument gerät auch bei Sprigge zur Ökologischen Pathognomik, indem er es auf die gesamte Erde bezieht (vgl. Sprigge, 1987)
- <sup>249</sup> Ott 1994, S.154.
- <sup>250</sup> Vgl. Nida-Rümelin 1996b, und Ders. 1996c. Und Tierärztliche Vereinigung für Tierschutz e.V.: Codex veterinarius, 1998.
- <sup>251</sup> Grundgesetz (GG) für die Bundesrepublik Deutschland vom 23.

Mai 1949 (BGBl. S. 1), zuletzt geändert durch Gesetz vom 26. Juli 2002 (BGBl. I S. 2863): Artikel 20a.

<sup>252</sup> Tierschutzgesetz (TierschG): In der Fassung der Bekanntmachung vom 25. Mai 1998 (BGBl. I S. 1105, 1818), geändert durch Artikel 2 des Gesetzes zur Bekämpfung gefährlicher Hunde vom 12. April 2001 (BGBl. I S. 530): § 1.

<sup>253</sup> Eine umfassende, historisch-systematische Diskussion zur Bedeutung der Leidensfähigkeit für die Tierschutzgesetzgebung findet sich bei Caspar (Caspar 1999, S. 109-174). Caspar zeigt hier, wie facettenreich sich die Entwicklung des Tierschutzes von einer Verdinglichung der Natur und einer anthropozentrisch verkürzten Schutzversion aus hin zu einer pathozentrischen Verrechtlichungsforderung im 20. Jahrhundert darstellt: »Die Notwendigkeit, zu einem pathozentrischen Schutzkonzept zu gelangen, ergibt sich jedenfalls aus dem zweckrationalen Totalitätsanspruch mit dem Tiere den gesellschaftlichen Nutzungsansprüchen innerhalb moderner Gesellschaften belegt werden.« (Caspar 1999, S. 173)

## Literatur

Das im Folgenden abgedruckte Schriftenverzeichnis beschränkt sich wegen der besseren Übersichtlichkeit nur auf den Nachweis der konkret diskutierten Literatur.

Eine Übersicht über den Diskurs zur Naturethik bieten die Literaturverzeichnisse der Arbeiten von Dietmar v.d. Pfordten (1996) und Angelika Krebs (1997). Insbesondere für einen Überblick zur Tierethik kann die Arbeit von Hans-Peter Breßler (1996) konsultiert werden, die die verschiedenen Argumentationsstränge synoptisch darstellt. Eine umfassende Zusammenstellung derjenigen Titel, die von der Stellung des Tieres im Recht handeln, liegt bei Johannes Caspar (1999) vor.

Informationen zu den jeweils neuesten Veröffentlichungen zur Tier- und Naturethik sind den Literaturberichten der Herbsthefte der Zeitschrift ALTEX zu entnehmen.

**Ach, Johann S.** (1999), Warum man Lassie nicht quälen darf. Tierversuche und moralischer Individualismus. Erlangen.

**Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max** (1994), Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main.

**ALTEX** (1984–), Alternativen zu Tierexperimenten. Ein vierteljährliches Journal für neue Wege in den biomedizinischen Wissenschaften. Offizielles Organ der Mitteleuropäischen Gesellschaft für Alternativmethoden zu Tierversuchen (MEGAT). Zürich

**Bayertz, Kurt** (1987), Naturphilosophie als Ethik. Zur Vereinigung von Natur- und Moralphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise. In: Meurers, Joseph (Hrsg.), *Philosophia Naturalis*. Archiv für Naturphilosophie und die philosophischen Grenzgebiete der exakten Wissenschaften und Wissenschaftsgeschichte. Meisenheim/Glan, S. 157-185.

- Bayertz, Kurt** (1991), Praktische Philosophie als angewandte Ethik. In: Ders. (Hrsg.), *Praktische Ethik. Grundorientierungen angewandter Ethik*. Reinbek bei Hamburg, S. 7-47.
- Bentham, Jeremy** (1970), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Edited by J.H. Burns and H.L.A. Hart. University of London: The Athlone Press.
- Birnbacher, Dieter** (1986), Sind wir für die Natur verantwortlich? In: Ders. (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*. Stuttgart, S. 103-139.
- Birnbacher, Dieter** (1991), Mensch und Natur. Grundzüge der ökologischen Ethik. In: Bayertz, Kurt (Hrsg.), *Praktische Ethik. Grundorientierungen angewandter Ethik*. Reinbek bei Hamburg, S. 278-321.
- Brenner, Andreas** (1998), Aspekte phänomenologischer Ethik als Ausgangspunkt für ein neues Mensch-Tier-Verhältnis. In: *ALTEX. Alternativen zu Tierexperimenten*. 15. Jg., Heft 4, S. 191-198.
- Breßler, Hans-Peter** (1996), *Ethische Probleme der Mensch-Tier-Beziehung. Eine Untersuchung philosophischer Positionen des 20. Jahrhunderts zum Tierschutz*. Frankfurt am Main.
- Brülisauer, Bruno** (1988), *Moral und Konvention. Darstellung und Kritik ethischer Theorien*. Frankfurt am Main.
- Camus, Albert** (1974), *Ziel eines Lebens. Essays*. Reinbek bei Hamburg.
- Caspar, Johannes** (1999), *Tierschutz im Recht der modernen Industriegesellschaft. Eine rechtliche Neukonstruktion auf philosophischer und historischer Grundlage*. Baden-Baden.
- Feinberg, Joel** (1986), Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen. In: Birnbacher, Dieter (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*. Stuttgart, S. 140-179.
- Franck, Dierk** (1985), *Verhaltensbiologie. Einführung in die Ethologie*. 2., neubearbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart.
- Frankena, William K.** (1979), Ethics and the environment. In: Goodpaster, Kenneth E./ Sayre, Kenneth M. (Hrsg.), *Ethics and Problems of the 21<sup>st</sup> century*. Notre Dame (Ind.).

- Frankena, William K.** (1994), Analytische Ethik. 5. Auflage. München. (Die Originalausgabe erschien unter dem Titel: »Ethics« in der »Foundations of Philosophie Series«. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall Inc. 1963.)
- Gorke, Martin** (1999), Artensterben. Von der ökologischen Theorie zum Eigenwert der Natur. Stuttgart.
- Gorke, Martin** (2000), Was spricht für eine holistische Umweltethik? In: Natur und Kultur. Heft 1/2, S. 86-105.
- Grundgesetz (GG)** für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 (BGBl. S. 1), zuletzt geändert durch Gesetz vom 26. Juli 2002 (BGBl. I S. 2863).
- Habermas, Jürgen** (1997), Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption. In: Krebs, Angelika (Hrsg.), Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Frankfurt am Main, S. 92-99.
- Höffe, Ottfried** (1993), Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt. Frankfurt am Main.
- Horkheimer, Max** (1985), Erinnerung. (1959) In: Gesammelte Schriften, Bd. 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main, S. 104-107.
- Irrgang, Bernard** (1990), Hat die Natur ein Eigenrecht auf Existenz? In: Philosophisches Jahrbuch. Jg. 27, S. 327-339.
- Kant, Immanuel** (1920), Metaphysik der Sitten. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Karl Vorländer. 3. Band. 6. Auflage. Leipzig.
- Kant, Immanuel** (1925), Eine Vorlesung über Ethik. Hrsg. von P. Menzer. Berlin.
- Krebs, Angelika** (1993), Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber Tieren? Das pathozentrische Argument in der Naturethik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Jg. 41, S. 995-1007.
- Krebs, Angelika** (1997), Naturethik im Überblick. In: Dies. (Hrsg.), Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Frankfurt am Main, S. 337-379.
- Lumer, Christoph** (1990), Praktische Argumentationstheorie: theoretische Grundlagen, praktische Begründung und Regeln wichtiger Argumentationsarten. Braunschweig.

- Lungershausen, Eberhard** (1987), Zwischen Schmerz und Leid. In: Brune, Kay/Fülleborn, Ulrich/Kössler, Henning/Lungershausen, Eberhard/Seitz, Manfred, Über den Schmerz: Fünf Vorträge. Erlangen/Nürnberg, S. 31-40.
- Mackie, John Leslie** (1983), Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen. Stuttgart. (Titel der englischen Originalausgabe: Ethics. Inventing Right or Wrong. Harmondsworth 1977.)
- Nagel, Thomas** (1984), Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? In: Ders., Über das Leben, die Seele und den Tod. Essays. Königstein, S. 185-199.
- Nelson, Leonard** (1917), Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Erster Band. Kritik der praktischen Vernunft. Göttingen.
- Nelson, Leonard** (1924), Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Dritter Band. System der Philosophischen Rechtslehre und Politik. Göttingen.
- Nelson, Leonard** (1932), Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Zweiter Band. System der philosophischen Ethik und Pädagogik. Göttingen.
- Nida-Rümelin, Julian** (1996a), Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche. In: Ders. (Hrsg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Stuttgart, S. 2-85.
- Nida-Rümelin, Julian** (1996b), Tierethik I: Zu den philosophischen und ethischen Grundlagen des Tierschutzes. In: Ders. (Hrsg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Stuttgart, S. 458-483.
- Nida-Rümelin, Julian** (1996c), Tierethik II: Zu den ethischen Grundlagen des Deutschen Tierschutzgesetzes. In: Ders. (Hrsg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Stuttgart, S. 484-506.
- Ott, Konrad** (1994), Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie. 2. Auflage. Tübingen.
- Patzig, Günther** (1983), Ökologische Ethik. In: Markl, Hubert (Hrsg.), Natur und Geschichte. München, S. 329-347.



- Pfordten, Dietmar v.d.** (1996), *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur.* Reinbek bei Hamburg.
- Putnam, Hilary** (1995), *Vernunft, Wahrheit und Geschichte.* 2. Auflage. Frankfurt am Main. (Titel der Originalausgabe: Reason, truth, and history).
- Rawls, John** (1994), *Eine Theorie der Gerechtigkeit.* Frankfurt am Main. (Titel der Originalausgabe: A Theorie of Justice. 1971 by the President and Fellows of Harvard College).
- Regan, Tom** (1988), In Sachen Rechte der Tiere. In: Singer, Peter (Hrsg.), *Verteidigt die Tiere. Überlegungen für eine neue Menschlichkeit.* Frankfurt am Main, S. 28-48.
- Regan, Tom** (1983), *The Case for Animal Rights.* Berkeley.
- Regan, Tom** (1997), Wie man Rechte für Tiere begründet. In: Krebs, Angelika (Hrsg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion.* Frankfurt am Main, S. 33-46.
- Schweitzer, Albert** (1990), *Kultur und Ethik.* München. (Nachdruck der Sonderausgabe: Die erste Auflage des Werks erschien im Jahr 1923 in zwei Bänden unter dem Titel »Kulturphilosophie«. Der erste Band trug den Untertitel »Verfall und Wiederaufbau der Kultur«, der zweite Band den Untertitel »Kultur und Ethik«.)
- Schweitzer, Albert** (1995), *Aus meinem Leben und Denken.* Frankfurt am Main.
- Seel, Martin** (1991), Ästhetische Argumente in der Ethik der Natur. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie.* Jg. 39, S. 901-913.
- Seel, Martin** (1993), Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur. In: Huber, Jörg/Müller, Alois Martin (Hrsg.), *Raum und Verfahren. Interventionen 2. Eine Kooperation von Stroemfeld/Roter Stern in Basel/Frankfurt am Main und Museum für Gestaltung Zürich.* Basel/Frankfurt am Main/Zürich, S. 205-227.
- Seel, Martin** (1996a), *Ethisch-ästhetische Studien.* Frankfurt am Main.
- Seel, Martin** (1996b), *Eine Ästhetik der Natur.* Frankfurt am Main.
- Singer, Peter** (1982), *Befreiung der Tiere. Eine neue Ethik zur Behandlung der Tiere.* München. (Titel d. engl. Originalausgabe: Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals.)

- Singer, Peter** (1994), *Praktische Ethik*. 2., revidierte und erweiterte Auflage. Stuttgart. (Titel der englischen Originalausgabe: *Practical Ethics*. Cambridge 1979; Second Edition 1993.)
- Singer, Peter** (1995), Menschenrechte für Menschenaffen. In: *GEO*. Das neue Bild der Erde. Ausgabe April, S. 176-179.
- Sitter, Beat** (1990), Gerechtigkeit für Mensch und Tier. In: Reinhardt, Christoph A. (Hrsg.), *Sind Tierversuche vertretbar? Beiträge zum Verantwortungsbewußtsein in den biomedizinischen Wissenschaften*. Zürich, S. 171-198.
- Sprigge, Timothy Lauro Squire** (1987), »Are there Intrinsic Values in Nature?« In: *Journal for Applied Philosophy*. 4.1 (March), S. 21-28. (Reprinted in: Almond, Brenda/Hill, Donald (Hrsg.): *Applied Philosophy: Morals and Metaphysics in Contemporary Debate*. London/New York 1991, S. 37-44.)
- Taylor, Paul W.** (1986), *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, New Jersey.
- Teutsch, Gotthard** (1987), *Mensch und Tier: Lexikon der Tierschutzethik*. Göttingen.
- Teutsch, Gotthard** (1988), Schöpfung ist mehr als Umwelt. In: Bayertz, Kurt (Hrsg.), *Ökologische Ethik. Schriftenreihe der Katholischen Akademie Freiburg*. München/Zürich, S. 55-65.
- Tierärztliche Vereinigung für Tierschutz e.V. (TVT)** (Hrsg.) (1998), *Codex veterinarius. Ethische Leitsätze für tierärztliches Handeln zum Wohl und Schutz der Tiere*. Hamburg.
- Tierschutzgesetz (TierschG)**: In der Fassung der Bekanntmachung vom 25. Mai 1998 (BGBl. I S. 1105, 1818), geändert durch Artikel 2 des Gesetzes zur Bekämpfung gefährlicher Hunde vom 12. April 2001 (BGBl. I S. 530).
- Tugendhat, Ernst** (1995), *Vorlesungen über Ethik*. 3. Auflage. Frankfurt am Main.
- Wittgenstein, Ludwig** (1970), *Über Gewißheit*. Frankfurt am Main.
- Wolf, Jean-Claude** (1992), *Tierethik: Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*. Freiburg, Schweiz.
- Wolf, Ursula** (1990), *Das Tier in der Moral*. Frankfurt am Main.

Tag der mündlichen Prüfung 11.07.2003

Dekan: Prof. Dr. Tomas Tomasek

Referent: Prof. Dr. Kurt Bayertz

Koreferent: Prof. Dr. Ludwig Siep