

# INFO-DOSSIER

// tier-im-fokus.ch //



Mensch,  
Tier,  
Natur.

## Inhaltsverzeichnis

3	Positionen der Naturethik
5	Naturethik und menschliche Moral
5	Ethik mit und ohne Hierarchie
6	Hierarchische Positionen der Tierethik
7	Probleme mit Hierarchien
8	Egalitaristische Positionen der Tierethik
9	Formen des Speziesismus
11	Alltagsmoral, Tierschutz und Speziesismus
12	Fussnoten
13	Quellen

## **IMPRESSUM**

Info-Dossier Nr. 2/2009 **MENSCH, TIER, NATUR.**

**Herausgeberschaft:** tier-im-fokus.ch // **Adresse:** tier-im-fokus.ch, Postfach 8545, CH-3001 Bern, [www.tier-im-fokus.ch](http://www.tier-im-fokus.ch), [info@tier-im-fokus.ch](mailto:info@tier-im-fokus.ch) // **Konto:** PC-Konto 30-37815-2 // **Text & Copyright:** 2009 tier-im-fokus.ch // **Bilder Titelblatt:**

© tier-im-fokus.ch

# Mensch, Tier, Natur.

## Ethische Positionen im Überblick

Hat der Mensch gegenüber der Natur und anderen Tieren moralische Verpflichtungen? Und wenn ja: Was heisst das für unser Handeln?

Mit diesen Fragen beschäftigt sich die Tier- und Naturethik (auch „ökologische Ethik“ oder „Umweltethik“ genannt). Die folgenden Seiten bieten einen groben Überblick über die wichtigsten Positionen innerhalb dieser beiden Teilbereiche der Bioethik.

### POSITIONEN DER NATURETHIK

Grundsätzlich lassen sich in der Naturethik vier Ansätze unterscheiden: Anthropozentrismus, Pathozentrismus, Biozentrismus und Holismus (vgl. u.a. Franke 1979; Krebs 1997a; Rippe 2008, S. 93ff.). [1]

-----  
► **Anthropozentrismus:** Einzig der Mensch hat moralischen Wert; er allein ist es, der in ethischer Hinsicht zählt (griech. „anthropos“ = Mensch).  
-----

In der Regel zeichnet sich diese Position dadurch aus, dass sich der Mensch aus der Umwelt oder dem Tierreich herausnimmt und nicht-menschliche Lebewesen nur als Ressourcen ansieht, die für ihn da sind und über die er frei verfügen darf.

Der Anthropozentrismus kann unterschiedlich begründet sein. Beispielsweise wird aus religiösen Motiven darauf hingewiesen, dass der Mensch Gottes Ebenbild und mithin die Krone der Schöpfung sei. [2] Häufig beruft man sich aber auf andere

Merkmale wie z.B. die Vernunft, die angeblich einzig dem Menschen zukommt: Weil nur Menschen vernünftig sind, sind allein sie moralische Wesen (**Ratiozentrismus**; lat. „ratio“ = Vernunft). Das bedeutet zum einen, dass bloss Menschen zu moralischem Handeln verpflichtet sind, zum anderen, dass nur sie in ethischer Hinsicht „zählen“. Oder wie der Anthropozentrist Immanuel Kant sich ausdrückt: „Nach der blossen Vernunft zu urteilen hat der Mensch sonst keine Pflicht, als bloss gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen)“ (vgl. Kant 1797, S. 577).

Vom Menschen abgesehen, hat das „Natürliche“ im Anthropozentrismus also keinen Wert an sich. [3] Wenn überhaupt, so verfügt die Natur bloss über instrumentellen Wert: Sie ist nur insofern wertvoll, als sie für den Menschen von Nutzen ist. Entsprechend gibt es keine moralischen Verpflichtungen, die der Mensch gegenüber der Natur hätte, oder genauer: diese Pflichten sind bestenfalls indirekter Art und letztlich dem Menschen selbst geschuldet. AnthropozentristInnen werden die Natur demnach nur insoweit schützen, als sie darin einen Vorteil für den Menschen sehen wie z.B. die Erhaltung von Lebensräumen oder ästhetisches Wohlgefallen an der Natur. Wo sie keinen solchen Nutzen erkennen, haben sie auch keinen Grund, auf die Natur Rücksicht zu nehmen (vgl. Brenner 2008, S. 121). [4]

-----  
► **Pathozentrismus:** Nicht bloss Menschen, sondern alle empfindungs- oder leidensfähigen Wesen sind in moralischer Hinsicht zu berücksichtigen und gelten somit als moralische Wesen (griech. „pathos“ = Leid).  
-----

Der Pathozentrismus kann als direkte Kritik am Anthropozentrismus bzw. an der einseitigen Ausrichtung auf die Vernunft als alles entscheidendes Merkmal moralischer Wesen aufgefasst werden. Geht es darum, wie wir mit Lebewesen umgehen, kommt es nicht darauf an, ob sie denken können. Die Frage, so bereits Jeremy Bentham, lautet vielmehr: „Können sie leiden?“ (vgl. Bentham 1789, S. 283).

Dass ein Lebewesen empfindungs- oder leidensfähig ist, bedeutet, dass es über eigene Wahrnehmungen, Bedürfnisse oder Gefühle verfügt sowie in der Lage ist, Lust und Leid zu erleben. Nach diesem

Verständnis ist Empfindungsfähigkeit eine Voraussetzung, um Lebewesen Interessen zuzuschreiben (vgl. aber Frey 1979). Dazu gehört insbesondere das Interesse, Leiden zu vermeiden. Genau dieses Interesse gilt es aus pathozentristischer Sicht im Umgang mit empfindungsfähigen Wesen zu berücksichtigen: Wir sollten alles daran setzen, sie nicht leiden zu lassen.

Nur ausnahmsweise wird der Pathozentrismus auf Pflanzen oder gar auf die gesamte Natur ausgeweitet (vgl. Sprigge 1987). In der Regel beschränkt er sich auf Menschen und die meisten anderen Tiere. Weil es sich bei dieser Position um einen Versuch handelt, die traditionelle, anthropozentristische Ethik auf Tiere auszudehnen, sind heutzutage die meisten Ansätze innerhalb der Tierethik in der einen oder anderen Weise dem Pathozentrismus verpflichtet (s.u.).

-----  
**► Biozentrismus:** Alle (und nur) Lebewesen sind in moralischer Hinsicht zu berücksichtigen (griech. „bios“ = Leben).  
 -----

Nicht bloss Empfindungsfähigkeit, sondern das Leben selbst ist nach biozentristischer Lehre bereits ein ausreichender Grund für moralische Rücksichtnahme. Häufig werden biozentristische Ansätze dem **Physiozentrismus** zugerechnet, womit statt vom „Leben“ eher von der „Natur“ die Rede ist (griech. „physis“ = Natur).

Nach dieser Theorie hat der Mensch gegenüber der Natur direkte Pflichten. Die Natur ist für sich genommen wertvoll; deshalb ist sie um ihrer selbst willen zu schützen. Sie besitzt nicht wie im Anthropozentrismus bloss instrumentellen Wert. Vielmehr hat die Natur aufgrund ihrer teleologischen (zweckgerichteten) Organisation ein „eigenes Wohl“ oder „Gut“ („a good of its own“). Was dies bedeutet, erklärt der amerikanische Philosoph Paul W. Taylor wie folgt: „Für eine Entität ist gut, was „ihr gut tut“ in dem Sinne, dass es ihr Leben oder Wohlergehen steigert oder erhält. Für eine Entität ist etwas schlecht, das ihrem Leben oder Wohlergehen abträglich ist“ (Taylor 1981, S. 80; 1986). Anders als für Biozentristen wie etwa Albert Schweitzer, ist für einen Physiozentrismen wie Taylor nicht bereits das

Leben an sich ein ausreichender Grund für seine Schutzwürdigkeit, sondern erst das Wohl eines Lebewesens.

-----  
**► Holismus:** Nicht bloss Lebewesen, sondern die gesamte Natur ist in moralischer Hinsicht zu berücksichtigen (griech. „holos“ = ganz).  
 -----

Mitunter wird der Holismus auch „radikaler Physiozentrismus“ genannt. HolistInnen sind der Meinung, dass nicht nur Einzeldinge wie Menschen, Tiere, Pflanzen, Steine oder Flüsse um ihrer selbst willen zu schützen seien, sondern auch Kollektivwesen wie Ökosysteme, Arten oder Populationen. Mit anderen Worten ist auf die Natur als Ganzes Rücksicht zu nehmen. [5]

Häufig ist in holistischen Ansätzen nicht von der Natur die Rede, sondern vom „Land“ (vgl. Leopold 1949) oder dem „Weltorganismus“. Zwar ist ein solcher Weltorganismus ebenfalls Leben. Im Gegensatz zum Biozentrismus aber behauptet der Holismus, dass dieser Organismus nicht durch die Summe allen (Teil-)Lebens vollständig erfasst werden kann. Das Ganze sei mehr als seine Teile, und genau diesem Ganzen kommt ein Eigenwert zu, den es zu respektieren gilt (vgl. Meyer-Abich 1990, S. 84ff.).

**Tabelle 1:** Positionen der Naturethik

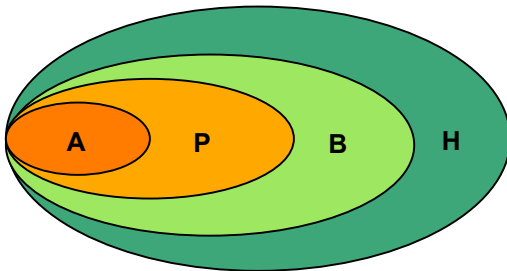
<b>Anthropozentrismus</b>
Nur Menschen sind moralisch zu berücksichtigen (z.B. Kant 1797, Passmore 1974).
<b>Pathozentrismus</b>
Nur empfindungsfähige Wesen sind moralisch zu berücksichtigen (z.B. Singer 1975, Regan 1983, Rollins 1981, Wolf 1990, Wolf 1992).
<b>Biozentrismus</b>
Alle Lebewesen sind moralisch zu berücksichtigen (z.B. Attfield 1987, Schweitzer 1923, Taylor 1986).
<b>Holismus</b>
Die Natur als Ganzheit ist moralisch zu berücksichtigen (z.B. Callicott 1987, Johnson 1991, Leopold 1949, Meyer-Abich 1997, Naess 1989, Rolston III 1988; 1994).

## NATURETHIK UND MENSCHLICHE MORAL

Die genannten Ansätze geben eine Antwort auf die Frage, welche Einzel- oder Kollektivwesen moralische Berücksichtigung verdienen, oder anders ausgedrückt: wem gegenüber der Mensch moralische Verpflichtungen hat.

Das Spektrum reicht von Positionen, die einzig den Menschen für moralisch wertvoll halten (Anthropozentrismus), bis hin zu Ansätzen, wonach die Natur als Ganzheit zu respektieren ist (Holismus). So gesehen handelt es sich bei diesen Konzeptionen um Versuche, die Grundsätze der anthropozentristischen Ethik wie etwa das Prinzip der Achtung oder des Respekts auf andere Bereiche der Natur auszuweiten: Während es im Pathozentrismus empfindungsfähige Wesen sind, denen moralische Rücksichtnahme zuteil wird, ist es im Biozentrismus das Leben selbst, im Physiozentrismus das Wohl des Lebens und im Holismus die gesamte Natur.

**Abb. 1:** Ausdehnung der traditionellen Ethik  
(A = Anthropozentrismus / P = Pathozentrismus /  
B = Biozentrismus / H = Holismus)



Allerdings trifft diese Deutung nur beschränkt zu. Zwar ist es richtig, dass der Pathozentrismus und teilweise auch der Biozentrismus häufig von einer Ethik für den Menschen ausgehen und anschließend für eine Ausdehnung dieser Moralprinzipien auf andere Lebewesen plädieren. Doch gibt es Positionen wie etwa physiozentristische und v.a. holistische Ansätze, die im Gegensatz dazu von „ausen nach innen“ schreiten, also bei den äussersten Kreisen ansetzen und dafür argumentieren, dass jeder weitere Ausschluss von Aspekten des Natürlichen rein willkürlich und damit moralisch gesehen ungerechtfertigt sei.

Schliesslich gibt es Varianten des radikalen Physiozentrismus, die sich der Unterscheidung zwischen Anthropozentrismus und Physiozentrismus weitgehend widersetzen und in der Gegenüberstellung von „Mensch“ und „Natur“ das Grundübel unseres Umgangs mit dem Planeten sehen. [6]

## ETHIK MIT UND OHNE HIERARCHIE

Die Natur- oder Tierethik befasst sich nicht bloss mit der Frage, wer über moralischen Wert verfügt: Sind es nur Menschen oder auch Tiere? Sind es alle Lebewesen oder gar die Natur als Ganzes? Es geht auch darum, ob diese moralischen Wesen in gleicher Weise unseren Respekt verdienen oder ob es innerhalb der „moralischen Gemeinschaft“ nicht doch relevante Unterschiede gibt. [7]

Auch hinsichtlich dieser Frage – „Wie viel zählen moralische Wesen?“ – ist eine grundlegende Unterscheidung zu beachten. Sie besteht zwischen Moraltheorien, die hierarchisch ausgerichtet sind, und solchen, die eine egalitaristische Position vertreten.

-----  
► **Hierarchismus:** Nicht alles, was unseren moralischen Respekt verdient, verdient ihn im selben Mass.

-----  
Hierarchische Positionen gehen von einer Sonderstellung einer bestimmten Sorte moralischer Wesen aus. Der Hierarchismus ist aber keineswegs mit dem Anthropozentrismus gleichzusetzen. Zwar kann es Gemeinsamkeiten geben; etwa, wenn der Mensch die besagte Sonderstellung einnimmt. Streng genommen kennt das anthropozentristische Modell aber keine Hierarchien: Es gibt dort kein „oben und unten“, in moralischer Hinsicht zählt allein der Mensch. Hierarchische Ansätze postulieren demgegenüber eine Skala, auf der allem, was moralisch von Bedeutung ist, ein bestimmter Platz zugewiesen wird. Diese Hierarchien können nach wenigstens zwei Kriterien ausgerichtet sein:

► **Arten-Hierarchismus:** Ausschlaggebend dafür, dass gewisse moralische Lebewesen mehr zählen als andere, ist die biologische Art oder Gattung, der sie angehören. So könnte man beispielsweise die Auffassung vertreten, dass der Mensch – und

zwar allein aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Spezies homo sapiens – moralisch wertvoller sei als alle übrigen Lebewesen. Oder man könnte dafür argumentieren, dass Wirbeltiere moralisch höher zu werten seien als Wirbellose, und diese wiederum höher als Pflanzen und Pilze.

► **Merkmals-Hierachismus:** Ausschlaggebend dafür, dass gewisse moralische Lebewesen mehr zählen als andere, sind bestimmte Merkmale. Beispielsweise könnte man die Position einnehmen, dass Lebewesen, die über Bewusstsein verfügen oder rational sind, moralisch wertvoller seien als Wesen, denen diese Eigenschaften fehlen.

► **Egalitarismus:** Grundsätzlich sind alle moralischen Wesen auf dieselbe Weise zu behandeln.

Wer als EgalitaristIn die Auffassung vertritt, dass moralische Wesen ein Recht auf Leben haben, wird dieses Recht für sämtliche Lebewesen, die ihrer Ansicht nach moralischen Wert aufweisen, geltend machen – und zwar im gleichen Masse. Nach pathozentristischer Auffassung würde dieses Recht für alle empfindungsfähigen Lebewesen gelten; holistisch gesehen würde es sich auf die Natur als Ganzes erstrecken.

In der einen oder anderen Weise gründen fast alle egalitaristischen Positionen auf einem „Gleichheitsprinzip“ (vgl. Singer 1976; Kaplan 1988). Allerdings wird es häufig missverstanden oder sogar mutwillig verzerrt. Auch EgalitaristInnen behaupten nicht, dass alle Lebewesen in jeder Hinsicht gleich zu behandeln seien. So ergibt es keinen Sinn, für Tiere ein Wahlrecht zu fordern, für Pflanzen das Recht auf Redefreiheit oder für Biotope ein Recht auf Religionsfreiheit. Mit anderen Worten räumen auch EgalitaristInnen ein, dass es Situationen geben mag, unter denen gewisse Lebewesen aufgrund bestimmter Fähigkeiten wie etwa Vernunftbegabung oder Sprachvermögen anders zu behandeln sind.

Was mit dem Gleichheitsprinzip behauptet wird, ist vielmehr, dass Lebewesen in moralisch relevanter Hinsicht gleich zu behandeln sind. Im Pathozentrismus handelt es sich bei dieser moralisch relevanten Hinsicht um die Empfindungsfähigkeit. Entsprechend sollten Wesen, die über dieses Merkmal verfügen,

grundsätzlich dasselbe moralische Gewicht haben. Würde man das Interesse eines Menschen, Leiden zu vermeiden, nur deswegen höher bewerten als dasselbe Interesse eines Tieres, weil es sich um ein menschliches Interesse handelt, würde das Gleichheitsprinzip verletzt: die Ungleichbehandlung von gleichermaßen empfindungsfähigen Wesen wäre rein willkürlich.

Der Sinn des Gleichheitsprinzips besteht also nicht darin, dass man allen das Gleiche schuldet. Es besagt vielmehr, dass alles, was in moralisch relevanter Hinsicht gleich ist, in genau dieser Hinsicht auch gleich behandelt werden sollte.

Tabelle 2: Ethik mit und ohne Hierarchie

<b>Hierachismus</b>
Einige moralische Wesen haben Vorrang vor anderen.
► <b>Arten-Hierarchismus</b>
Einige moralische Wesen haben aufgrund ihrer biologischen Art Vorrang vor anderen.
► <b>Merkmals-Hierarchismus</b>
Einige moralische Wesen haben aufgrund gewisser Merkmale Vorrang vor anderen.
<b>Egalitarismus</b>
Kein moralisches Wesen hat Vorrang vor anderen.

## HIERARCHISCHE POSITIONEN DER TIERETHIK

Viele Ansätze der gegenwärtigen Tierethik sind dem Pathozentrismus verpflichtet und damit der Idee, dass alle empfindungsfähigen Lebewesen moralisch berücksichtigt werden sollten. Was ihren Status angeht bzw. die Frage, wie viel sie tatsächlich zählen, ist man sich allerdings nicht einig.

Die folgende Übersicht beschränkt sich auf die klassischen Positionen der Debatte und orientiert sich an Unterscheidungen, wie sie zuvor für den Bereich der Naturethik eingeführt wurden (vgl. Rippe 2003). Grob lassen sich nämlich auch in der Tierethik zwei Lager auseinander halten: Hierarchismus und Egalitarismus. [8]

-----  
► **Hierarchische Tierethik:** Zwar sind alle empfindungsfähigen Lebewesen moralische Wesen, doch zählen nicht alle gleich viel.  
-----

Es gibt unterschiedliche Möglichkeiten, die ungleiche Behandlung von gleichermassen moralischen Wesen zu begründen. Beispielsweise könnte man die Ansicht vertreten, dass gewisse empfindungsfähige Wesen aufgrund ihrer biologischen Art moralischen Vorrang vor allen anderen empfindungsfähigen Wesen haben, so etwa Menschen vor allen anderen Tieren oder die Grossen Menschenaffen vor allen übrigen Wirbeltieren (**Arten-Hierarchismus**).

Oder man könnte behaupten, dass manche empfindungsfähige Lebewesen aufgrund ihrer tatsächlichen oder potenziellen Fähigkeiten und Merkmale einen höheren moralischen Status hätten als andere (**Merkmals-Hierarchismus**). Eine Spielart dieser Position beruft sich auf unterschiedliche Arten von Interessen, die empfindungsfähige Wesen haben können (**Interessen-Hierarchismus**). So gibt es nach Auffassung von Gary E. Varner Interessen, welche auf die Verwirklichung grundlegender Projekte abzielen. Diese Projekte stehen in einem engen Verhältnis zu einem selbst und verleihen dem eigenen Leben einen tieferen Sinn. Daneben gibt es Interessen (Varner nennt sie „nicht-kategorische Interessen“), die z.B. darin bestehen, den Durst zu stillen. Zumindest in moralischer Hinsicht seien solche Interessen oder Wünsche von weniger grosser Bedeutung als die Erfüllung grundlegender Projekte. Aus diesem Vorrang bestimmter Interessen leitet Varner sodann eine Hierarchie von Lebensformen ab: Lebewesen, die grundlegende Projekte verfolgen können, besitzen einen höheren moralischen Status als Wesen, die bloss nicht-kategorische Interessen haben (vgl. Varner 1998).

Eine weitere Möglichkeit, moralische Hierarchien zwischen empfindungsfähigen Wesen zu postulieren, besteht darin, dass man sich nicht auf die Gattungszugehörigkeit oder auf bestimmte Merkmale dieser Lebewesen beruft, sondern auf Beziehungen, die andere Wesen mit ihnen pflegen. Nach dieser Theorie haben für uns grundsätzlich jene Lebewesen eine höhere moralische Bedeutung, denen wir emo-

tional nahestehen oder die mit uns in Gemeinschaften leben (**Gemeinschafts-Hierarchismus**). Umgekehrt ergeben sich aus solchen Beziehungen spezielle Verpflichtungen wie etwa die Fürsorge, die wir den betreffenden Individuen schulden (vgl. Midgley 1983, Kap. 2).

Sofern diese Verpflichtungen auf Tiere ausgeweitet werden, gelten sie in erster Linie wohl für unsere Haus- oder Heimtiere (vgl. Burgess-Jackson 1998). Sie sind häufig die einzigen Tiere, mit denen wir in unmittelbarem Kontakt stehen oder die wir überhaupt noch als Lebewesen wahrnehmen – und nicht als Produkte, die bis zur Unkenntlichkeit zerstückelt, verarbeitet und marktgerecht verpackt sind. Mitunter sind sie für uns sogar zu „Ersatzmensch“ geworden und können als solche tatsächlich den Rang von Familienmitgliedern einnehmen. [9]

**Tabelle 3:** Hierarchische Tierethiken

#### Hierarchische Tierethiken (z.B. Pathozentrismus)

Einige empfindungsfähige Wesen haben gegenüber anderen empfindungsfähigen Wesen Vorrang, weil sie z.B.

- einer bestimmten biologischen Art angehören (z.B. Cohen 2001);
- über bestimmte Merkmale (wie spezifische Interessen) verfügen (z.B. Varner 1998);
- in einer besonderen Beziehungen zu uns stehen (z.B. Midgley 1983).

#### PROBLEME MIT HIERARCHIEN

Hierarchische Tierethiken versuchen zu begründen, weshalb wir manche empfindungsfähige Wesen höher gewichten sollten als andere. Allerdings sind diese Konzeptionen einer Reihe von grundsätzlichen Problemen ausgesetzt.

Beispielsweise ist nicht einsichtig, weshalb die bloss Zugehörigkeit zu einer bestimmten biologischen Art – und zwar unabhängig von den jeweiligen individuellen Fähigkeiten und Sensibilitäten – für den Umgang mit Lebewesen von Relevanz ist, wie das der Arten-Hierarchismus unterstellt (vgl. Singer 1976, S. 21ff.; Birnbacher 2006, S. 236ff.).

Auch mag man gegen den Gemeinschafts-Hierarchismus einwenden, dass die Art und Weise, wie

wir Lebewesen behandeln, nicht von persönlicher Fürsorge oder speziellen Beziehungen abhängen dürfe, sondern von objektiven Eigenschaften dieser Lebewesen wie etwa Empfindungsfähigkeit. Dies gilt insbesondere dann, wenn man die Ansicht vertritt, dass eine Moraltheorie auf allgemeinen Prinzipien und nicht auf persönlichen Beziehungen oder Gefühlen beruhen sollte (vgl. Singer 1993, S. 39ff.).

Auch die Idee des Merkmals-Hierarchismus, der den moralischen Status über die Empfindungsfähigkeit hinaus an bestimmte Eigenschaften wie spezielle Interessen, Vernunft, Selbstbewusstsein oder Autonomie knüpft, erweist sich als problematisch, da es immer auch Menschen gibt, die über diese Merkmale nicht oder zumindest nicht im erforderlichen Masse verfügen wie etwa Säuglinge, geistig Behinderte oder Demente (vgl. Singer 1993, S. 36). Wenn nun aber unser Umgang mit Lebewesen davon abhängt, ob sie die genannten Eigenschaften aufweisen, so müssten wir folgerichtig mit diesen (wie sie in der Fachliteratur genannt werden) „Grenzfällen“ anders umgehen als mit sogenannten „normalen Menschen“ (vgl. Pluhar 1995; Garner 1993, S. 12ff; 2005, Kap. 4). Drastischer ausgedrückt: es gäbe dann keinen Grund, sie nicht genau so zu behandeln wie alle übrigen Lebewesen, denen diese Eigenschaften ebenfalls fehlen.

Nun wäre es aber absurd zu behaupten, dass es moralisch zulässig sei, Säuglinge oder demente Menschen ein Leben lang einzusperren, an ihnen zu experimentieren, sie zu mästen, zu schlachten und aufzuessen. Um eine solche Schlussfolgerung zu vermeiden, müssen wir uns auf ein Merkmal besinnen, das auch diese „Grenzfälle“ besitzen und sie moralisch genauso wertvoll macht wie die übrigen von uns. Das einzig relevante Merkmal, das wir alle aufweisen, ist die **Empfindungsfähigkeit**. Sie allein ist dafür ausschlaggebend, dass wir allen Menschen denselben Schutz fundamentaler Interessen zusichern. [10]

Dann aber gibt es keinen Grund mehr, nicht-menschliche Tiere aus dem Klub der moralisch Gleichen auszuschliessen oder sie nur schon als Mitglieder zweiten Ranges zu behandeln. Denn auch sie sind empfindungsfähige Wesen; also sollten wir ihnen denselben Schutz gewähren, den wir auch uns

und unseresgleichen gewähren – vorausgesetzt freilich, wir anerkennen das Prinzip der Gleichheit

## EGALITARISTISCHE POSITIONEN DER TIERETHIK

Nicht zuletzt um Probleme wie die der „menschlichen Grenzfälle“ zu vermeiden, vertreten gewisse TierethikerInnen eine egalitaristische Position.

-----  
► **Egalitaristische Tierethik:** Grundsätzlich sind alle moralischen Lebewesen in moralisch relevanter Hinsicht auf dieselbe Art und Weise zu behandeln.

-----  
Selbst wenn man darin einig geht, dass es sich bei der moralisch relevanten Eigenschaft um die Empfindungsfähigkeit handelt, kann damit doch recht Unterschiedliches gemeint sein:

► **Schwacher Egalitarismus:** Das Gleichheitsprinzip gilt zunächst und vor allem für das Interesse empfindungsfähiger Lebewesen, Schmerzen zu vermeiden. Was dieses Interesse angeht, seien alle moralischen Wesen gleich zu behandeln. Hingegen sind schwache EgalitaristInnen nicht der Ansicht, dass alles Leben gleich wertvoll sei. Mit Blick auf die moralische Bewertung des Lebens mag es mit anderen Worten Unterschiede zwischen gleichermassen empfindungsfähigen Wesen geben, und diese Unterschiede spielen namentlich dann eine Rolle, wenn es um die Frage der Tötung geht.

Das ist die Position von Peter Singer, dem wohl bekanntesten Tierethiker unserer Zeit. Er vertritt die Auffassung, dass der Tod für ein Wesen, das Selbstbewusstsein hat, Pläne für die eigene Zukunft schmieden kann oder fähig ist, sinnreiche Beziehungen mit anderen Lebewesen einzugehen, ein grösseres Leid darstelle als für Wesen, die über diese Eigenschaften nicht verfügen. Da Singer eine utilitaristische Position vertritt, wonach Schmerzen und Leiden zu minimieren sind, gibt er in Situationen, in denen es um die Tötung geht, grundsätzlich jenen Wesen Vorrang, die über die besagten Eigenschaften verfügen (vgl. Singer 1993, Kap. 5). [11]

► **Starker Egalitarismus:** Das Gleichheitsprinzip erstreckt sich auf sämtliche Facetten des Lebens empfindungsfähiger Wesen.

Im Gegensatz zu schwachen EgalitaristInnen, haben VerfechterInnen dieser Position ein umfassenderes Verständnis von Empfindungsfähigkeit. Für sie ist Empfindungsfähigkeit – wie das auch Studien der kognitiven Verhaltensforschung belegen (vgl. z.B. Bekoff et al. (eds.) 2002) – keine Laune der Natur, sondern ein Mittel zu einem Zweck, der „Überleben“ heisst. Der biologische Nutzen der Empfindungsfähigkeit besteht darin, sich seiner eigenen Art gemäss zu entwickeln und dabei alles zu vermeiden, das diese Entwicklung durchkreuzen oder verhindern könnte. Empfindungsfähige Wesen haben demnach nicht bloss ein Interesse, Leiden zu vermeiden. Sie möchten sich auch frei von Zwängen zu entfalten, die das eigene Leben eingrenzen oder gar zerstören könnten (z.B. Rollin 1981; Regan 1983, S. 241ff.; Francione 2006; Kaldewaji 2006).

Häufig wird der starke Egalitarismus mit der sogenannten **Tierrechtsphilosophie** in Verbindung gebracht. Tatsächlich fordern einige starke EgalitaristInnen für Tiere Rechte, wobei umstritten ist, um welche Rechte es dabei genau geht (vgl. Sunstein 2004). Nimmt man das Kriterium der Empfindungsfähigkeit in der obigen Deutung ernst, so müsste es sich im Minimum um ein moralisches Recht handeln, welches das Interesse der Tiere, frei von Zwängen zu leben, in fundamentaler Weise schützt (vgl. Rollin 1981). Einige TierethikerInnen nennen es das Recht der Tiere, nicht als unser Eigentum behandelt zu werden (vgl. Francione 2000; Regan 1983, S. 347ff.; Kelch 1998).

Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt auch Tom Regan, die zweite wichtige Figur der gegenwärtigen Tierethik. Zwar spricht Regan nicht von Interessen, die in einer Güterabwägung von Mensch und Tier zu berücksichtigen sind, sondern vom Eigenwert oder „inhärenten Wert“ (inherent value), den bestimmte Lebewesen gleichermassen haben. Der Sache nach geht es aber um dasselbe. Denn dieser Eigenwert ist nach Regan derjenige Wert, den ein Lebewesen unabhängig davon hat, ob es für jemand anderen wertvoll ist. Konkreter gesagt, darf sich der Wert eines Tieres nicht auf den Nutzen und Vorteil reduzieren, den wir Menschen uns aus dem Umgang mit ihnen versprechen (vgl. Regan 1983, Kap. 7; 1985). [12]

Hier wie dort laufen solch stark egalitaristische Konzeptionen darauf hinaus, dass der Mensch keine moralische Rechtfertigung hat, Tiere als Ressourcen zu behandeln, die für ihn da sind und die er nach Gutdünken ausbeuten darf – sei es zum Zwecke der Ernährung, der Bekleidung, der medizinischen Forschung oder auch nur zum Vergnügen (vgl. Regan 1985, S. 44ff.). [13] Im Endeffekt hätte diese Position die totale Abschaffung der Tierindustrie zur Folge, weshalb sie auch „Abolitionismus“ genannt wird (engl. „abolition“ = abschaffen, aufheben).

**Tabelle 4:** Egalitaristische Tierethiken

<b>Egalitaristische Tierethik</b>
Alle moralischen Wesen sind hinsichtlich ihrer moralisch relevanten Merkmale grundsätzlich gleich zu behandeln.
<b>► Schwacher Egalitarismus</b>
Alle moralischen Wesen sind hinsichtlich ihres Interesses, Leiden zu vermeiden, grundsätzlich gleich zu behandeln (z.B. Singer 1975; 1993).
<b>► Starker Egalitarismus</b>
Alle moralischen Wesen sind hinsichtlich ihres Interesses, für andere nicht bloss Mittel zum Zweck zu sein, grundsätzlich gleich zu behandeln (z.B. Regan 1983; Francione 2000).

## FORMEN DES SPEZIESISMUS

Die meisten Ansätze in der Tierethik sind hierarchisch ausgerichtet und geben damit manchen Wesen gegenüber anderen den moralischen Vorzug. Häufig wird diese Haltung mit dem von Richard Ryder um 1970 eingeführten und mittlerweile inflationär verwendeten Begriff „Speziesismus“ in Verbindung gebracht. Tatsächlich gibt es sehr unterschiedliche Ansichten darüber, was als speziesistisch einzustufen ist (vgl. Dunayer 2004).

In einem weiten Sinne gilt jede Auffassung als speziesistisch, die Mitglieder einer bestimmten biologischen Gattung (Spezies) gegenüber Wesen einer anderen Gattung moralisch privilegiert oder benachteiligt (vgl. Singer 1976). In einem engeren Sinne werden jene Positionen speziesistisch genannt, welche dem **Menschen** aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Spezies homo sapiens gegenüber anderen Le-

bewiesen den Vorzug geben. Dabei geht es im Wesentlichen um zwei Fragen (vgl. Rachels 1990).

Die erste betrifft die Reichweite des Speziesismus: Wie weit erstreckt sich die Ungleichbehandlung von Lebewesen unterschiedlicher Gattungen? Oder im engeren Sinne aufgefasst: Wie weit reicht die Ungleichbehandlung von Mensch und Tier?

► Der **radikale Speziesismus** wertet sämtliche Interessen von Tieren gegenüber denen von Menschen vollständig ab. Es spielt also keine Rolle, ob ein vitales Interesse wie das eigene Überleben auf dem Spiel steht oder ob es um triviale Interessen wie Genuss (an Stopfleber), Luxus (Pelzmäntel), Vergnügen (Tiere im Zirkus) oder das Festhalten an Traditionen (Stierkämpfe) geht.

► Der moderate oder **milde Speziesismus** wertet nur dann menschliche Interessen höher als die Interessen der Tiere, wenn es sich um vergleichbare (vitale) Interessen handelt. Ein viel zitiertes Beispiel sind Tierversuche, die Menschen vor tödlichen Krankheiten bewahren sollen, bei denen die Tiere aber mit ihrem Leben bezahlen.

Die zweite Frage bezieht sich auf die Basis des Speziesismus: Auf welcher Grundlage beruht die Ungleichbehandlung von Lebewesen unterschiedlicher Gattungen bzw. von Mensch und Tier?

► Der **unqualifizierte Speziesismus** hält bereits die bloße Zugehörigkeit zu einer Gattung für moralisch ausschlaggebend. Welche Wesen moralisch bevorzugt werden, hängt also einzig und allein davon ab, von welcher biologischen Spezies sie sind.

► Der **qualifizierte Speziesismus** stützt sich dagegen nicht allein auf dieses biologische Merkmal, sondern auf weitere, vermeintlich menschliche Eigenschaften wie beispielsweise Gottes Ebenbildlichkeit, Vernunft, Selbstbewusstsein oder die Fähigkeit, sich sprachlich zu artikulieren. Entsprechend sind die Interessen von Wesen, die über diese Merkmale verfügen, moralisch höher zu bewerten als jene von Wesen, denen diese Eigenschaften fehlen.

Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidungen stellt sich die Frage, welche Konzeptionen der Tierethik als speziesistisch einzustufen sind. Manchmal wird behauptet, dass alle Positionen mit Ausnahme des starken Egalitarismus von dieser Art seien. Das dürfte, wenn überhaupt, nur dann zutreffen, wenn

der Ausdruck „Speziesismus“ in einem weiten Sinne aufgefasst wird (s.o.). Im engeren und geläufigen Sinne verstanden, kommt es darauf an, ob innerhalb der jeweiligen Position nur dem Menschen eine Sonderrolle zugewiesen wird.

Dem muss nicht so sein. Beispielsweise lässt der Interessen-Hierarchismus von Varner offen, ob es nebst Menschen noch andere Wesen gibt, die (wie er es nennt) grundlegende Projekte verfolgen können (s.o.). Sollte dies der Fall sein, sind sie ebenfalls moralisch zu bevorzugen, und zwar einerlei, welcher Gattung sie angehören. Varner selbst meint, dass ausser Menschen eventuell auch einige Affen- und Walarten solche Projekte verfolgen (vgl. Varner 1995, 95f.).

Tabelle 5: Formen des Speziesismus (i.e.S.)

#### Wie weit reicht die Ungleichbehandlung von Mensch und Tier?

► **Radikaler Speziesismus:** Alle Interessen von Menschen haben gegenüber allen Interessen von Tieren moralischen Vorrang.

► **Moderater Speziesismus:** Die Interessen von Menschen haben gegenüber vergleichbaren Interessen von Tieren moralischen Vorrang.

#### Auf welcher Grundlage beruht die Ungleichbehandlung von Mensch und Tier?

► **Unqualifizierter Speziesismus:** Menschen haben gegenüber Tieren allein aufgrund ihrer Gattungszugehörigkeit moralischen Vorrang.

► **Qualifizierter Speziesismus:** Menschen haben gegenüber Tieren aufgrund gewisser typisch menschlicher Eigenschaften (wie Selbstbewusstsein, Vernunft, Sprachvermögen) moralischen Vorrang.

Ebenso wenig darf Singers schwacher Egalitarismus im engeren Sinne als speziesistisch bezeichnet werden. Zwar ist Singer der Auffassung, dass das Leben von Wesen mit Selbstbewusstsein höher zu bewerten sei (er nennt solche Wesen „Personen“; Singer 1993, Kap. 5). Doch vertritt er keineswegs die Auffassung, dass dies ausschliesslich für Mitglieder der Spezies homo sapiens gilt. Im Gegenteil, gemäss Singer gibt es zum einen Menschen, denen diese Fähigkeit fehlt und die somit keine Personen sind. Zum andern gibt es Tiere wie Schimpansen, Gorillas

oder Orang-Utans, die seiner Ansicht nach sehr wohl über das erforderliche Mass an Selbstbewusstsein verfügen und entsprechend als Personen zu gelten haben. [14]

Dessen ungeachtet trifft es natürlich zu, dass einige Positionen dem Menschen die Sonderrolle einräumen. Offensichtlich ist dies im Anthropozentrismus, der als eine ausgeprägte Form des radikalen Speziesismus gelten kann, oder bei gewissen Versionen des Arten- oder Merkmals-Hierarchismus, die Züge eines qualifizierten Speziesismus aufweisen (vgl. Carruthers 1992; Cohen 2001).

### ALLTAGSMORAL, TIERSCHUTZ UND SPEZIESISMUS

Häufig wird die Auffassung vertreten, dass unsere „Alltagsmoral“ bezüglich des Umgangs mit Tieren in den Grundsätzen des (gesetzlichen) Tierschutzes widergespiegelt wird (vgl. Garner 2005, S. 72ff.). Einer dieser Grundsätze lautet, dass wir Tiere um ihrer selbst willen schützen sollten. Ein anderes wichtiges Prinzip besagt, dass es moralisch unzulässig sei, Tieren unnötiger- oder ungerechtfertigterweise Schmerzen zuzufügen. [15]

Tatsächlich dürften (in unseren Breitengraden) die meisten Menschen in der einen oder anderen Weise dem Tierschutz verpflichtet sein. Kaum jemand ist heutzutage noch der Ansicht, man dürfe mit Tieren tun und lassen, was man gerade will. Doch bedeutet das keineswegs, dass die Interessen der Tiere nur annähernd gleich bewertet würden wie menschliche Interessen. Unsere Alltagsmoral zieht eine klare Grenze zwischen Menschen und allen anderen Tieren. Dies zeigt sich u.a. daran, dass wir mit Tieren auf eine Weise umgehen dürfen, die wir normalerweise nicht billigen, wenn es sich dabei um Menschen handeln würde: Wir züchten, kaufen und verkaufen sie, pferchen sie ein Leben lang ein, mästen und schlachten sie, wir stellen sie in Zoos aus oder experimentieren an ihnen herum. Das sind alles Praktiken, die offenbar rechtens sind, wenn es um Tiere geht, jedoch verboten, wenn sie an Menschen ausgeübt würden.

All dies deutet darauf hin, dass unsere Alltagsmoral wie auch der Tierschutz hierarchisch und spe-

ziesistisch ausgerichtet ist. Manche TierschützerInnen mögen das bestreiten. Tatsache ist aber, dass zumindest im Falle vergleichbarer Interessen von Mensch und Tier grundsätzlich immer die menschlichen Interessen bevorzugt werden, wie dies die schon erwähnte Diskussion um Tierversuche in der biomedizinischen Forschung zeigt. Mit anderen Worten liegt unserem Umgang mit Tieren in vielen Fällen zumindest ein moderater Speziesismus zugrunde. [16]

Darüber hinaus lassen sich einige Beispiele anführen, wo selbst vergleichsweise triviale Interessen des Menschen höher bewertet werden als offenkundig vitale Interessen von Tieren. So ist in den meisten Ländern die Züchtung, Haltung und Tötung von Tieren zur Gewinnung von Pelzprodukten nach wie vor erlaubt; noch immer gibt es Tierversuche für Kosmetika oder Genussmittel wie Tabakwaren; vielerorts dürfen Wildtiere in der Manege vorgeführt werden; in gewissen Ländern sind Schau- oder Wettkämpfe mit Tieren an der Tagesordnung.

Die Liste solcher Praktiken, bei denen das Wohlbefinden und Leben von Tieren zugunsten keineswegs lebensnotwendiger Bedürfnisse des Menschen geopfert werden, ist lang. Sofern sie von unserer Alltagsmoral gutgeheissen und durch den Gesetzgeber legitimiert werden, steht dahinter zumindest punktuell eine radikal speziesistische Haltung.

Man könnte dieser Einschätzung entgegenhalten, dass gerade die Prinzipien des Tierschutzes den radikalen Speziesismus in die Schranken weisen sollen. Immerhin besagt ein solcher Grundsatz, dass wir Tieren nicht ungerechtfertigterweise Schmerzen zufügen dürfen: Wir sind dazu nur dann berechtigt, wenn dies wirklich notwendig ist.

Allerdings ist nicht sonderlich klar, was in diesem Zusammenhang „notwendig“ oder „gerechtfertigt“ heissen soll, wie selbst ExpertInnen einräumen (vgl. Luy 2007, 202f.). Falls mit „gerechtfertigt“ gemeint ist, was gesetzlich erlaubt ist, hilft dies nicht weiter (vgl. Bolliger et al. 2008, S. 10). Wie eben gezeigt, stellt der Gesetzgeber mitunter selbst die trivialsten Interessen des Menschen wie Genuss, Luxus oder Vergnügen über das Leben der Tiere.

Ist es dagegen die Überzeugung des Tierschutzes, dass wir nur dann berechtigt sind, Tiere leiden

zu lassen, wenn auf Seiten des Menschen lebenswichtige Interessen auf dem Spiel stehen, so dürften damit Formen des radikalen Speziesismus ausgeschlossen werden. Nur wäre dann konsequenterweise zu fragen, welche Arten der Tiernutzung für den Menschen tatsächlich „notwendig“ sind.

Ist es beispielsweise notwendig, dass wir uns mit tierlichen Produkten ernähren? Jährlich werden 53 Milliarden Tiere allein zum Zwecke der menschlichen Ernährung geschlachtet, Fische und andere Meerestiere nicht einberechnet. Vieles spricht dafür, dass für die meisten Menschen der Konsum tierlicher Produkte vornehmlich auf Genuss, Gewohnheit oder Bequemlichkeit beruht und damit der Befriedigung typisch trivialer Bedürfnisse dient. Zumindest aus ernährungswissenschaftlicher Sicht ist erwiesen, dass eine gut geplante, abwechslungsreiche pflanzliche Ernährung nicht bloss möglich ist, sondern zahlreichen Zivilisationskrankheiten vorzubeugen vermag (vgl. z.B. ADA 2009). Überdies werfen die Herstellung und der Konsum insbesondere von tierlichen Produkten auch in ökologischer Hinsicht immer längere Schatten (vgl. z.B. FAO 2006). [17]

Wir dürfen Tieren keine unnötigen Schmerzen zufügen, lautet der oberste Grundsatz des Tierschutzes. Sollte sich herausstellen, dass ein Grossteil der derzeitigen Tiernutzung für die meisten Menschen gar nicht „nötig“ ist, sondern vergleichsweise trivialen Vorlieben dient, hätte dies natürlich schwer wiegende Konsequenzen: Weil derlei Praktiken – und dazu gehörte auch der Konsum tierlicher Produkte – für die Tiere mit erheblichen Einschränkungen ihres Wohlbefindens verbunden sind, könnten sie aus Sicht des Tierschutzes moralisch nicht gerechtfertigt werden (vgl. Garner 2008).

Damit würde sich der Tierschutz freilich in Richtung eines starken Egalitarismus bewegen – und sich von der Alltagsmoral weitgehend entfernen. Denn für die meisten von uns ist es nach wie vor selbstverständlich, Tiere als Ressourcen zu behandeln, die für uns da sind und über die wir fast nach Belieben verfügen dürfen.

## FUSSNOTEN

[1] Die meisten Überblicke über natur- bzw. tierethische Positionen orientieren sich an Namen oder Schulen (wie Tiefenökologie, Ökofeminismus, Utilitarismus, Kantianismus, Mitleidsethik, Tugendethik, Kontraktualismus, Marxismus, Kritische Theorie etc.; vgl. z.B. Ott 1993; 2000; Flury 1999). Im Folgenden geht es um eine systematische Gliederung, die sich primär an Argumentationstypen ausrichtet.

[2] Aus dieser Sonderstellung wird dann abgeleitet, dass Natur und Tiere für den Menschen geschaffen seien. So lautet ein Grundsatz des „Katechismus der Katholischen Kirche“ aus dem Jahre 1993: „Tiere, Pflanzen und leblose Wesen sind von Natur aus zum gemeinsamen Wohl der Menschheit von gestern, heute und morgen bestimmt.“ (Ecclesia Catholica, Nr. 2415).

[3] Zu unterschiedlichen Auffassungen des „Natürlichen“ vgl. Krebs 1997b; Brenner 2008, Kap. 11. Wie beim Begriff „die Natur“, handelt es sich beim Ausdruck „das Tier“ nicht um eine biologische, sondern um eine vom Menschen geschaffene Kategorie, die ihm primär dazu dient, sich von allem „anderen“ abzugrenzen (vgl. Mütterich 2004). Im Folgenden steht der Ausdruck „Tiere“ allgemein für „nicht-menschliche Tiere“.

[4] Vom moralischen Anthropozentrismus (von dem hier die Rede ist) ist der erkenntnistheoretische oder epistemologische Anthropozentrismus zu unterscheiden. Er besagt, dass sich der Mensch die Welt nur in von ihm geschaffenen Begriffen erschliessen kann und somit z.B. auch moralische Vorstellungen oder Werte mit dem Menschen in die Welt kommen. Demnach sind Werte immer nur relational aufzufassen, d.h. es sind Werte allein für uns Menschen (vgl. z.B. Williams 1992). Demgegenüber behauptet z.B. der erkenntnistheoretische Physiozentrismus (s.u.), dass es sehr wohl moralische Werte unabhängig vom Menschen gibt und die Natur über einen solchen Wert verfügt.

[5] Mitunter wird in diesem Zusammenhang weiter differenziert, und zwar zwischen a) individualistischen Ansätzen, die sich auf einzelne Individuen wie Tiere, Pflanzen, Flüsse beschränken, b) kollektivistischen Ansätzen, die sich auf Kollektivwesen wie Populationen und Ökosysteme konzentrieren und c) holistischen Ansätzen, die ihre Ethik auf die Natur als Ganzheit ausdehnen. Die unterschiedlichen Konzeptionen werden unter der Bezeichnung „Ökozentrismus“ zusammengefasst (vgl. Rippe 2008, Kap. 6.2).

[6] Dass solche Ansätze wie z.B. die „Tiefenökologie-Bewegung“ (deep ecology; vgl. Naess 1986; 1989) dennoch dem Physiozentrismus zugeordnet werden, hat damit zu tun, dass auch sie der Natur einen eigenen moralischen Wert beimessen.

[7] In der angelsächsischen Literatur werden diese beiden Ebenen mit den Begriffen „moral considerability“ und „moral significance“ eingefangen (vgl. Goodpaster 1978). Ersterer bezieht sich auf die Frage, welche Wesen moralisch berücksichtigt werden sollten, bei letzterem geht es darum, ob alle Wesen, die moralisch berücksichtigt werden sollten, in gleicher Weise und im selben Grade Respekt verdienen.

[8] Für weitere Positionen der gegenwärtigen Tierethik (z.B. Mitleidsethik, Kontraktualismus, Kritische Theorie) vgl. u.a. Rowlands 2002; Garner 2005; Baranzke 2006.

[9] Zur besonderen Beziehung des Menschen zu seinen Heimtieren und der damit verbundenen Ungleichbehandlung von Heim- und Nutztieren vgl. Info-Dossier Nr. 26/2009 Heimtiere von tier-im-fokus.ch.

[10] Die andere Möglichkeit bestünde darin, sich auf den Standpunkt zu stellen, dass sowohl „menschliche Grenzfälle“ wie auch „normale Menschen“ Mitglieder der Spezies homo sapiens sind und dass diese Tatsache bereits hinreichend sei, um sie alle in moralischer Hinsicht gleich zu gewichten. Häufig geht diese Form von Speziesismus allerdings mit einer Abwertung von Lebewesen einher, die nicht dieser Gattung angehören (s.u.).

[11] Aus diesem Grund stellt Pluhar 1995, S. 294 in Frage, ob es sich bei Singers Auffassung überhaupt um eine Form von Egalitarismus handelt. – Jedenfalls hatte bereits Jeremy Bentham, auf den sich Singer verschiedentlich beruft, eine ähnliche Auffassung vertreten. Wie schon angedeutet, ist Bentham ebenfalls der Ansicht, dass Empfindungsfähigkeit ausreicht, um einem Wesen moralischen Status einzuräumen. Was die Frage der Tötung von Tieren zu menschlichen Zwecken angeht, hält aber auch er unmissverständlich fest: „Wenn es nur darum ginge, gegessen zu werden, gäbe es sehr gute Gründe, dass es uns erlaubt sein sollte, jene zu essen, die wir essen möchten: uns ginge es besser und ihnen niemals schlechter. Sie kennen die ewigen Vorahnungen künftigen Leids nicht, die wir haben.“ (Bentham 1789, S. 282).

[12] Hier ist eine Einschränkung am Platz: Für Regan haben nur jene Wesen Eigenwert, die er „Subjekte eines Lebens“ nennt (subjects-of-a-life). Sie verfügen über Wahrnehmungen, Empfindungen, Wünsche, Überzeugungen, Erinnerungsvermögen sowie über einen Sinn für die eigene Zukunft. Nach Regan gehören zu solchen Subjekten eines Lebens im Minimum alle Säugetiere sowie eine Reihe anderer Wirbeltiere (vgl. Regan 1983, S. 243ff.). Aufgrund dieser Merkmale, die moralische Wesen aufweisen müssen, ist auch Regan der Ansicht, dass der Tod für Individuen, die sich ihrer selbst bewusst sind, ein grösseres Übel darstellt (Regan 1983, S. 351ff.). Für diese Einschätzung ist Regan vielfach kritisiert worden, vgl. z.B. Pluhar 1995, S. 288ff.

[13] Wie alle inhaltlichen Moralprinzipien ist auch der Grundsatz des Respekts vor Tieren ein „prima facie Prinzip“, d.h. ein Grundsatz, der in begründeten Fällen Ausnahmen zulässt. So mag es moralisch zulässig sein, ein Tier aus Notwehr zu töten oder zum Zwecke der Ernährung, sofern das eigene Überleben auf dem Spiel steht und keine Alternativen verfügbar sind.

[14] Folgerichtig fordert Singer im Rahmen des „Great Ape Project“ auch für Schimpansen, Gorillas und Orang-Utans grundlegende Rechte wie das Recht auf Leben, das Recht auf Freiheit sowie das Recht auf Schutz vor Folter und Gewalt (vgl. Cavalieri & Singer 1993, S. 12ff.).

[15] Diese Prinzipien sind mittlerweile in Tierschutzgesetzen zahlreicher Länder verankert. So heisst es im Schweizerischen Tierschutzgesetz (Art. 4 Abs. 2 TschG): „Niemand darf unge-

rechtfertigt einem Tier Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen, es in Angst versetzen oder in anderer Weise seine Würde missachten.“ Vgl. fürs Folgende das Info-Dossier Nr. 7/2009 Das unnötige Leiden der Tiere von tier-im-fokus.ch.

[16] Damit sei keineswegs gesagt, dass sich insbesondere der ethische Tierschutz mit der Tiergesetzgebung oder dem gesetzlichen Tierschutz deckt. Im Gegenteil, viele tierschützerischen Bemühungen zielen gerade auf eine Verschärfung bereits bestehender Tierschutzgesetze oder gar auf die Abschaffung gewisser Sektoren der Tiernutzung ab.

[17] Für eine ernährungsphysiologische Bewertung der pflanzlichen Ernährung vgl. Info-Dossier Nr. 9/2009 Vegane Ernährung von tier-im-fokus.ch. Zu den ökologischen Auswirkungen des Konsums tierlicher Produkte vgl. die Info-Dossiers Nr. 3/2009 Ernährung und Umwelt und Nr. 4/2009 Nutztiere und Klimawandel von tier-im-fokus.ch.

## QUELLEN

- ADA (2009), Position of the American Dietetic Association and Dietitians of Canada: Vegetarian Diets, in: Journal of American Dietetic Association 109/2009.
- Attfield, R. (1987), Biozentrismus, moralischer Status und moralische Signifikanz, in: Ökophilosophie, hrsg. D. Birnbacher, Stuttgart 1997 (engl. Original 1987).
- Baranzke, H. (2006), Tierethik, in: Handbuch Ethik, hrsg. M. Düwell et al., Stuttgart.
- Bekoff, M. et al. (eds.) (2002), The Cognitive Animal, Cambridge.
- Bentham, J. (1789), An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, London 1970 (Original 1789).
- Birnbacher, D. (2006), Bioethik zwischen Natur und Interesse, Frankfurt a. M.
- Bolliger, G. et al. (2008), Das Tier im Recht Transparent, Zürich.
- Brenner, A. (2008), Umweltethik, Fribourg.
- Burgess-Jackson, K. (1998), Doing Right by our Animal Companions, in: Journal of Ethics 2/1998.
- Callicott, J. B. (1987), Die begrifflichen Grundlagen der land ethic, in: Naturethik, hrsg. A. Krebs, Frankfurt a. M. 1997 (engl. Original 1987).
- Carruthers, P. (1992), The Animal Issue, Cambridge.
- Cohen, C. (2001), Why Animals Do Not Have Rights, in: The Animal Rights Debate, ed. C. Cohen & T. Regan, New York, Oxford.
- Cavalieri, P. & Singer, P. (eds.) (1993), Menschenrechte für die Grossen Menschenaffen: das Great Ape Project, München 1994 (engl. Original 1993).
- Dunayer, J. (2004), Speciesism, Deerwood.
- FAO (2006), Livestock's Long Shadow, Rom.
- Flury, A. (1999), Der moralische Status der Tiere, München.
- Francione, G. L. (2000), Your Child or the Dog? Introduction to Animal Rights, Philadelphia.
- Francione, G. L. (2006), Taking Sentience Seriously, in: ders., Animals as Persons, New York 2008 (Original 2006).

- Frankena, W. K. (1979), Ethik und die Umwelt, in: Naturethik, hrsg. A. Krebs, Frankfurt a. M. 1997 (engl. Original 1979).
- Frey, R. G. (1979), Rechte, Interessen, Wünsche und Überzeugungen, in: Naturethik, hrsg. A. Krebs, Frankfurt a. M. 1997 (engl. Original 1979).
- Garner, R. (1993), *Animals, Politics and Morality*, Manchester.
- Garner, R. (2005), *Animal Ethics*, Cambridge.
- Garner, R. (2008), The Politics of Animal Rights, in: *British Politics* 3/2008.
- Goodpaster, K. E. (1978), Of Being Moral Considerable, in: *Journal of Philosophy* 75/1978.
- Johnson, L. E. (1991), *A Morally Deep World*, Cambridge.
- Kaldewaji, F. (2006), Animals and the Harm of Death, in: *The Animal Ethics Reader*, ed. S. J. Armstrong & R. Botzler, London.
- Kant, I. (1797), *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Bd. VIII, Frankfurt a. M. 1974 (Original 1797).
- Kaplan, H. (1988), *Die Philosophie des Vegetarismus*, Frankfurt.
- Kelch, T. (1998), Towards a Non-Property Status for Animals, in: *New York Environmental Law Journal* 6/1998.
- Krebs, A. (1997a), Naturethik im Überblick, in: Naturethik, hrsg. A. Krebs, Frankfurt a. M.
- Krebs, A. (1997b), *Ethics of Nature. A Map*, Amsterdam.
- Leopold, A. (1949), *Am Anfang war die Erde: Plädoyer zur Umwelt-Ethik*, München 1992 (engl. Original 1949).
- Luy, J. (2007), Tierschutzethik aus amtstierärztlicher Sicht, in: *Tierrechte*, hrsg. Interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft Tierethik Heidelberg, Erlangen.
- Meyer-Abich, K.-M. (1990), *Aufstand für die Natur*, München.
- Meyer-Abich, K.-M. (1997), *Praktische Naturphilosophie*, München.
- Midgley, M. (1983), *Animals and Why They Matter*, Georgia.
- Mütherich, B. (2004), *Die Problematik der Mensch-Tier-Beziehung in der Soziologie*, Münster.
- Naess, A. (1986), Die tiefenökologische Bewegung: Einige philosophische Aspekte, in: Naturethik, hrsg. A. Krebs, Frankfurt a. M. 1997 (engl. Original 1986).
- Naess, A. (1989), *Ecology, Community & Lifestyle*, Cambridge.
- Ott, K. (1993), *Ökologie und Ethik*, Tübingen.
- Ott, K. (2000), Umweltethik: Einige vorläufige Positionsbestimmungen, in: *Spektrum der Umweltethik*, hrsg. K. Ott & M. Gorke, Marburg.
- Passmore, J. (1974), *Man's Responsibility for Nature*, London 1980 (Original 1974).
- Pluhar, E. B. (1995), *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham.
- Rachels, J. (1990), *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford.
- Regan, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley.
- Regan, T. (1985), In Sachen Rechte der Tiere, in: *Verteidigt die Tiere*, hrsg. P. Singer, Wien 1986 (engl. Original 1985).
- Rippe, K. P. (2003), Tierethik, in: *Bioethik*, hrsg. M. Düwell & K. Steigleder, Frankfurt a. M.
- Rippe, K. P. (2008), *Ethik im ausserhumanen Bereich*, Paderborn.
- Rollin, B. (1981), *Animal Rights and Human Morality*, Buffalo, New York.
- Rolston III, H. (1988), *Environmental Ethics*, Philadelphia.
- Rolston III, H. (1994), Werte in der Natur und die Natur der Werte, in: Naturethik, hrsg. A. Krebs, Frankfurt a. M. 1997 (engl. Original 1994).
- Rowlands, M. (2002), *Animals Like Us*, London.
- Schweitzer, A. (1923), *Kultur und Ethik*, München 1996 (Original 1923).
- Singer, P. (1975), *Animal Liberation: Die Befreiung der Tiere*, Hamburg 1996 (engl. Original 1990, 1. Aufl. 1975).
- Singer, P. (1976), Alle Tiere sind gleich, in: Naturethik, hrsg. A. Krebs, Frankfurt a. M. 1997 (engl. Original 1976).
- Singer, P. (1993), *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994 (engl. Original 1993, 1. Aufl. 1979).
- Sprigge, T. L. S. (1987), Gibt es in der Natur intrinsische Werte?, in: *Ökophilosophie*, hrsg. D. Birnbacher, Stuttgart 1997 (engl. Original 1987).
- Sunstein, C. R. (2004), What Are Animal Rights?, in: *Animal Rights*, ed. C. R. Sunstein & M. Nussbaum, Oxford.
- Taylor, P. W. (1981), Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur, in: Naturethik, hrsg. A. Krebs, Frankfurt a. M. 1997 (engl. Original 1981).
- Taylor, P. W. (1986), *Respect for Nature*, Princeton.
- Varner, G. E. (1998), *In Nature's Interest?*, New York, Oxford.
- Williams, B. (1992), Muss Sorge um die Natur vom Menschen ausgehen?, in: Naturethik, hrsg. A. Krebs, Frankfurt a. M. 1997 (engl. Original 1992).
- Wolf, J.-C. (1992), *Tierethik*, Freiburg.
- Wolf, U. (1990), *Das Tier in der Moral*, Frankfurt a. M.

© 2009 [tier-im-fokus.ch](http://tier-im-fokus.ch)

Um Info-Material dieser Art zu erstellen, sind wir auf finanzielle Unterstützung angewiesen:

// tier-im-fokus.ch //  
 PC-Konto 30-37815-2  
 Vermerk: Info-Material