

Der moralische Status von Tieren

Von der Fakultät 9 – Philosophisch-Historische Fakultät der Universität Stuttgart

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie

(Dr. phil.) genehmigte Abhandlung

Vorgelegt von

Christian Alexander Schmid

aus Aalen

Hauptberichter:

Univ.-Prof. Dr. Tim Henning

Mitberichter:

Apl.-Prof. Dr. Jakob Steinbrenner

Tag der mündlichen Prüfung:

13.06.2022

Institut für Philosophie der Universität Stuttgart

2022

In Gedenken an meine Tante, Claudia Schmid, und Hund, Jack

Für meine Geschwister und Verlobte, Tiziana Califano

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	6
Zusammenfassung	7
Abstract	10
1. Einleitung	13
2. Physische und kognitive Fähigkeiten der Tiere.....	19
2.1 Empfindungsfähigkeit und phänomenales Bewusstsein der Tiere	20
2.1.1 Tierlicher Schmerz	21
2.1.2 Phänomenales Bewusstsein	27
2.1.3 Schwacher Repräsentationalismus	31
2.1.4 Empirischer Forschungsstand.....	38
2.2 Autooetisches Bewusstsein der Tiere.....	41
2.3 Tierliche Wünsche.....	46
2.4 Handlungsfähigkeit der Tiere	50
2.5 Autonome Tiere.....	53
2.6 Tierliches Wohlergehen	55
2.7 Anthropomorphismus – der Schwindel tierlicher Kognition	62
3. Die moralische Berücksichtigung von Tieren	64
3.1 Das Schädigen von Tieren.....	67
3.1.1 Das Prinzip des Nichtschädigens.....	67
3.1.2 Die Anwendung auf Tiere	71
3.2 Der Wert von Tieren.....	73
3.2.1 Finaler Wert.....	74
3.2.2 Die Anwendung auf Tiere	78
3.3 Moralische Rechte der Tiere	81
3.3.1 Moralische Rechte	81
3.3.2 Die Anwendung auf Tiere	90
3.4 Der moralische Status von Tieren	94
4. Der moralische Status von Produkten aus Tieren.....	99
4.1 Der Tod als Schaden.....	101
4.2 Das moralische Recht auf Leben.....	107
4.3 Der Tod als Respektlosigkeit.....	109
4.4 Die Haltungsbedingungen der Tiere für Produkte aus Tieren	110
4.5 Die Freuden der Menschen an tierlichen Produkten	113
4.6 Gesundheitliche Überlegungen	115

4.7	Ökonomische Überlegungen	117
4.8	Ökologische Überlegungen	118
4.9	Wissensgenerierung.....	120
4.10	Der Zweck der Zeugung.....	121
4.11	Der Unwirksamkeitseinwand	123
4.12	Das Prinzip der Mittäterschaft.....	125
4.13	Ausnahmezustände.....	129
4.13.1	Verminderung tierlicher Fähigkeiten.....	130
4.13.2	In Vitro Fleisch.....	133
4.14	Ausblick und Fazit.....	134
5.	Der moralische Status der Produkte von Tieren.....	137
5.1	Der ethische Veganismus	137
5.2	Gerechte Nutzung versus Ausnutzung	141
5.3	Nutzung und ökonomische Rentabilität	147
5.4	Die Domestizierung der Tiere	152
5.5	Domestizierung und kompensatorische Gerechtigkeit	155
5.6	Gutes Leben durch Auswilderung	159
5.7	Finanzierung durch den Menschen.....	164
5.8	Zusammenleben mit gerechter Nutzung.....	168
5.9	Fazit und Ausblick.....	173
6.	Der ethisch-politische Vegetarismus.....	175
6.1	Tierliche Arbeit	176
6.2	Paternalismus in der Arbeit	180
6.2.1	Reproduktion arbeitender Tiere.....	183
6.2.2	Die Wahl der Arbeit und die Arbeitsausbildung	185
6.2.3	Arbeitsvergütung	187
6.3	Politik und Tierethik.....	188
6.4	Legale Arbeitsrechte.....	195
6.5	Arbeitsunfähige oder -unwillige Tiere	198
6.6	Positive Pflichten gegenüber Schwellen- und wildlebenden Tieren	201
6.7	Abgrenzung zu anderen tierlichen Arbeitsmodellen	203
6.8	Realisierung des ethisch-politischen Wandels	205
6.9	Fazit und Ausblick.....	209
7.	Mögliche tierliche Arbeitsbereiche	211
7.1	Arbeiten in der tierlichen Landwirtschaft.....	212
7.2	Tierversuche und -forschung.....	216

7.3 Therapeutische Arbeiten.....	223
7.4 Arbeiten im Sicherheits- und Wachdienst.....	226
7.5 Arbeiten als Lebensbegleiter	228
7.6 Arbeiten in der Unterhaltungsbranche.....	233
8. Schluss.....	238
9. Literaturverzeichnis:.....	240
10. Eigenständigkeitserklärung	267
11. Danksagung.....	268

Abkürzungsverzeichnis

AA = Akademieausgabe

FN = Fußnote

HOT = Higher Order Theory

Kap = Kapitel

NIR = Nah-Infrarot-Raman-Spektroskopie

NKB = Neuronales Korrelat von Bewusstsein

SR = schwacher Repräsentationalismus

z. B. = zum Beispiel

Vgl. = vergleiche

s. = siehe

Zusammenfassung

Ein Kernproblem der Tierethik ist die moralische Berücksichtigung von Tieren. Welchen Tieren schulden Menschen in welchem Umfang moralische Berücksichtigung? Diese Dissertation verteidigt die These, dass empfindungsfähige Tiere einen moralischen Status haben. Ihnen schuldet man direkte moralische Pflichten. Nur ein ethisch-politischer Vegetarismus fängt die Handlungsvorschriften für Menschen im Umgang mit Tieren, die aus dem moralischen Status dieser Tiere folgen, adäquat ein.

Um tierethische Problemstellungen zu bearbeiten, braucht es vorab zweier Elemente: eine Untersuchung tierlicher Vermögen und eine Analyse des verwendeten ethischen Vokabulars (zumindest in den zentralen Aspekten). „Tiere“ ist ein Sammelbegriff für Lebewesen, die sich teils stark in ihren physischen und mentalen Fähigkeiten unterscheiden. Diese Differenzen wirken sich auf ethische Urteile aus. Insofern es moralisch verwerflich ist, einem Wesen Leid zuzufügen, ist es entscheidend, ob ein Wesen leidensfähig ist oder nicht. Es ist unmöglich, sich an leidensunfähigen Tieren auf diese Weise moralisch zu vergehen. Tierethik braucht somit immer Tierphilosophie. Das ethische Vokabular ist genauso entscheidend, um qualitative ethische Urteile zu fällen. Bevor man sich fragt, ob Tiere moralischen Status haben, braucht es zumindest einen basalen Begriff von moralischem Status.

Welche physischen und mentalen Fähigkeiten relevant sind, bestimmt die konkrete tierethische Fragestellung. Möchte man wissen, ob eine Handlung ein Tier schädigt, muss man untersuchen, ob dieses Tier ein Wohlergehen hat. In dieser Dissertation sind die Empfindungsfähigkeit, das autozoetische Bewusstsein, die Handlungsfähigkeit sowie das Wohlergehen der Tiere interessant. Die vorliegende Dissertation argumentiert, dass viele Tierarten empfindungsfähig sind und ihnen wegen ihrer Empfindungsfähigkeit ein zumindest basales autozoetisches Bewusstsein, eine intentionale Handlungsfähigkeit und ein Wohlergehen sinnvoll zuzuschreiben ist.

Danach erkläre ich einige wichtige ethische Begriffe in zentralen Aspekten und untersuche, ob sich diese Begriffe auf Tiere anwenden lassen. Ein beachtlicher Teil der Tierethik widmet sich dem Problem, ob Tiere moralischen Status haben. Das ist ein Kernproblem der Tierethik, weil der moralische Status – vereinfacht gesagt – angibt, welche moralische Berücksichtigung eine Entität verdient. Eine Entität kann indirekt (also nur um der anderen willen) oder um ihrer selbst

willen moralisch berücksichtigungswert sein. Diese Dissertation begründet, weshalb empfindungsfähige Tiere eine moralische Berücksichtigung um ihrer willen verdienen. Sie sind Lebewesen, denen menschliches Handeln schaden kann, die final wertvoll sind und moralische Rechte haben.

Mit den tierphilosophischen und begrifflichen Voraussetzungen ist eine Untersuchung der moralischen und moralisch legitimen politischen Handlungsvorschriften für Menschen gegenüber Tieren mit moralischen Status möglich. Diese Untersuchung strukturiere ich anhand der Debatte, welche tierlichen Produkte der Mensch erzeugen und konsumieren darf. Nach dem ethischen Omnivorismus ist die Herstellung und der Konsum von tierlichen Produkten erlaubt. Um Produkte aus Tieren herzustellen, um man die Tiere töten. Das ist nach dem Deprivationsansatz moralisch verwerflich, da der Tod die Tiere von zukünftigen intrinsischen Gütern depriviert. Empfindungsfähige Tiere sind autoethisch bewusst. Sie haben eine psychologische Bindung zur eigenen Zukunft. Sie sind somit an zukünftig eintretenden intrinsischen Gütern interessiert. Wer Produkte aus Tieren herstellt, konsumiert oder damit handelt, begeht eine unmoralische Handlung. Er verursacht etwa einen Schaden der Tiere selbst oder ist auf verwerfliche Weise Mittäter an der Misshandlung der Tiere.

Ethische Veganer hingegen sprechen sich gegen die Herstellung und den Konsum von tierlichen Produkten – zumindest im ökonomischen Kontext – aus. Sie sehen Nutzung der Tiere als Ausnutzung der Tiere an. Der ethische Veganismus hat zwei grundlegende Probleme: Er übersieht die Bedingungen, unter denen eine Nutzung von Tieren für tierliche Produkte selbst im ökonomischen Kontext moralisch erlaubt ist. Durch die Einhaltung dieser Bedingung senkt es die Gewinnspanne bei Tiernutzung ab. Es macht die Tiernutzung jedoch nicht unrentabel. Andererseits sind Menschen gegenüber einigen Tieren wegen kompensatorischer Gerechtigkeit verpflichtet, diesen Tieren ein gutes Leben zu ermöglichen. Das ist für manche Tiere aufgrund ihrer Abhängigkeit im Überleben vom Menschen nur in einer Gemeinschaft mit dem Menschen möglich. Der ethische Veganismus schneidet nicht nur in der Finanzierung eines guten Lebens dieser Tiere schlechter ab. Er hat zudem nicht die Möglichkeit, dass diese Tiere sich durch moralisch gerechte Nutzung in die Gemeinschaft einbringen. Ein ethischer Vegetarismus stellt sich somit als die beste Umgangsform mit tierlichen Produkten heraus, da die Herstellung und Nutzung von Produkten aus Tieren per se unmoralisch, von Produkten von Tieren hingegen erlaubt ist. Bei Produkten von Tieren ist das selbst in einem ökonomischen Rahmen möglich.

Der Vegetarismus muss nach dieser Dissertation nicht nur ethischer, sondern auch politischer Natur sein. Es gibt empfindungsfähige Tiere, die als arbeitende Mitglieder in eine

artübergreifende Gesellschaft aus Menschen und Tieren aufzunehmen sind. Eine solche Umstrukturierung der Gesellschaft und Politik ist als politischer Wandel der Tierethik bekannt. Das beinhaltet eine Umstrukturierung der Gesellschaft und politischer Institutionen und Strukturen in weiten Bereichen. Zu dieser Umstrukturierung zählt das Einführen gewisser legaler Rechte für die Tiere. Es gibt legale Rechte, die manchen empfindungsfähigen Tieren moralisch legitim zustehen. Das sind Arbeitsrechte im weiten Sinn.

Ziel dieser Dissertation ist es, einen ethisch-politischen Vegetarismus zu beschreiben, der den politischen Wandel der Tierethik in einem angemessenen Rahmen rückt. Das Neuartige ist es den politischen Wandel angemessen zu begrenzen. Während typischerweise ein politischer Wandel für alle Tiere mit moralischen Status gefordert wird, schränke ich den politischen Wandel auf arbeitende Tiere ein. Als arbeitende Tiere sind die Tiere zu verstehen, die domestiziert sind oder gegenwärtig domestiziert und für die eine Auswilderung unmöglich ist. Ihnen schulden wir das Ermöglichen eines guten Lebens. Dies soll durch ein moralisches gerechtes Arbeiten von Menschen und Tieren für- sowie miteinander geschehen. Die Begrenzung äußert sich in einem weiteren Punkt. Arbeitende Tiere haben nicht dieselben moralisch legitimen Ansprüche auf legale Rechte wie menschliche Mitglieder der Gesellschaft. Tiere haben einen moralisch legitimen Anspruch auf legale Arbeitsrechte im weiten Sinn. Das sind Rechte, die die Arbeit sowie ein gutes Leben der Tiere möglich machen und vor Ungerechtigkeit absichern sollen. Sie haben etwa kein Recht auf Religionsfreiheit, weil sie nicht fähig sind, dieses Recht wahrzunehmen. Der ethisch-politische Vegetarismus schränkt die legalen Rechte auf die Rechte ein, die für die Regulierung der Arbeit sowie für ein gutes Leben in der Gemeinschaft notwendig sind.

Abstract

One core problem of animal ethics is the moral consideration of animals. What kind of moral consideration are humans owing which animals? This dissertation defends the thesis that sentient animals have moral status. We owe them direct moral duties. Only an ethical-political vegetarianism is able to incorporate appropriately all moral obligations of humans to animals, which follow from the moral status of these animals.

To solve problems in animal ethics, two things are required: an investigation of animal capacities as well as an analysis of the underlying ethical vocabular (at least in core aspects). ‘Animals’ is a collective term for living beings, which sometimes differ greatly in their physical and mental abilities. These differences have an impact on ethical judgements. Should the infliction of suffering be morally wrong, then it is crucial whether a being is capable of suffering or not. It is impossible to mistreat animals that are incapable of suffering in this way. Animal ethics therefore always needs animal philosophy. But the ethical vocabulary is equally crucial for making qualitative ethical judgments. For example: Before one asks whether animals have moral status, one needs at least a basic notion of moral status.

The relevant physical and mental abilities are determined by the individual problem of animal ethics that is currently discussed. If one wants to know whether an action harms an animal, one needs to clarify whether that animal has a well-being or not. In this dissertation, sentience, auto-noetic consciousness, agency as well as the well-being of animals are of interest. The dissertation argues that many animal species are sentient and that due to their sentient, at least a basic level of auto-noetic consciousness, intentional agency as well as a well-being can be attributed to them.

Afterwards, I will explain some important ethical notions in their key aspects and investigate whether these notions can be applied to animals. A significant part of animal ethics is concerned with the question whether animals have moral status or not. To put it simply: It is of that importance because moral status tells which moral consideration we owe to an entity. An entity can either be object of indirect (only for the sake of others) or direct (that means for his or her sake) moral consideration. This dissertation argues that sentient animals deserve moral consideration for their own sake. They are living beings who are able to get hurt by human actions, who have final value and moral rights.

Building on this philosophical and conceptual preliminary work we can investigate which moral obligations as well as moral legitimate political rules for action humans owe to animals with moral Status. The structure of this investigation is based on the debate on which animal products humans are allowed to produce and consume. According to ethical omnivorism, the production and consumption of animal products is allowed. One needs to kill animals in order to make products from animals. According to the deprivation account, this is morally objectionable, since death deprives the animals of future intrinsic goods. Sentient animals have auto-noetic consciousness. They are psychologically connected to their own future. They are therefore interested in future intrinsic goods. Anyone who makes, consumes or deals with products from animals is committing an immoral act. He or she either causes, for example, harm to animals himself or herself or is a complicit in the mistreatment of animals.

On the other hand, ethical vegans are against the production and consumption of animal products – at least in an economic context. They regard the use of animals as exploitation of animals. But ethical veganism has two fundamental problems: Firstly, it does not recognize the conditions under which the use of animals for animal products is morally permissible even in an economic context. Accepting and applying these conditions reduces the profit umbrella for animal products. However, it does not make the use of animals unprofitable. Secondly, because of compensatory justice humans are morally obligated to provide some animals with an opportunity for a good life. For some animals, this is only possible in a community with humans because of their dependence on humans for survival. Ethical veganism does not only fare worse in the financing of a good life for these animals. Moreover, it misses the possibility of letting animals participate in the community life through morally just use. Ethically vegetarianism thus proves to be the best way to deal with animal products, since the production and use of animal products is morally objectionable, while animal products are even in an economic setting morally permissible.

According to this dissertation, vegetarianism must be not only ethical, but also political in nature. There are sentient animals that we are morally obligated to be accepted as working members in a multi-species society of humans and animals. Such a restructuring of society and politics is known as the political turn of animal ethics. This involves restructuring society as well as political institutions and structures in a comprehensive manner. It also includes the manifestation of certain legal rights for animals. There are legal rights that some sentient animals are morally entitled to. These consist of labour rights in a broad sense.

The aim of this dissertation is to describe an ethical-political vegetarianism that provides an appropriate framework for the political turn of animal ethics. The novelty of my argumentation is to limit the political turn appropriately. Typically, the political turn includes all animals with moral status. Contradicting this position, I limit the political turn to working animals. All animals which are domesticated or are currently domesticated and for which a release into the wild is impossible count as working animals. We owe these animals a good life. This should be achieved by animals and human working together in a morally just manner. But the political turn is limited in another aspect. Working animals do not have all the morally legitimate legal rights human members of the society enjoy. Animals have a morally legitimate claim to legal labour rights in a broad sense. These are rights serve the purpose to make moral just work and a good life for animals possible and to shield it from injustice. They do not have the right to religious freedom because they are incapable of exercising that right. The ethical-political vegetarianism limits legal rights to those necessary for the regulation of work and for a good life in the community.

1. Einleitung

Im 20. Jahrhundert kämpfte eine wachsende Anzahl an Menschen für ihre Gleichheit. Es ist daher nicht verwunderlich, dass diese Bewegung auf die Tierethik überschwappte. Während bis zu diesem Zeitpunkt die Position dominant war, nach der Interaktionen mit nichtmenschlichen Tieren¹ nur wegen des Menschen gewisse Handlungsvorschriften unterliegen, gewannen zwei weitere Strömungen an Zulauf. Beide Strömungen haben den Bruch mit der vorherrschenden Vorstellung, nach der Tiere nur indirekt moralisch berücksichtigenswert sind, gemeinsam. Sie sehen alle oder eine Gruppe von Tieren (z. B. alle empfindungsfähigen Tiere) als Wesen an, die um ihrer selbst willen moralisch berücksichtigenswert sind. Sie sind Wesen mit moralischem Status. Handlungsvorschriften für Handlungen mit diesen Tieren leiten sich nicht mehr aus dem Menschen (z. B. aus Auswirkungen auf dem menschlichen Charakter) ab. Moralische Pflichten erhalten ihre Begründung aus den Tieren selbst. Mensch-Tier-Beziehungen waren im 20. Jahrhundert gekennzeichnet, dass sie den moralischen Status der Tiere nicht entsprachen. Im Einklang mit anderen Gleichheitsbewegungen verschrieben sich die beiden Strömungen für die Tiere mit moralischem Status, das einzufordern, was ihnen moralisch zusteht. Gleichheit ist erreicht, wenn Menschen Tiere gemäß ihrem moralischen Status berücksichtigen und behandeln.

Hier kommt es zum zentralen Unterschied der beiden Strömungen. Sie geben unterschiedliche Antworten auf die Frage, welche Implikationen der moralische Status von Tieren auf Mensch-Tier-Beziehungen hat. Die einen argumentieren, dass in Mensch-Tier-Beziehungen oder Mensch-Tier-Interaktionen (vor allem in Tiernutzungen) gegenwärtig das Wohlergehen der Tiere massiv reduziert ist. Menschen halten Tiere unter grausamen Bedingungen, um entsprechenden Nutzen für sich zu ziehen. Die erste der beiden Strömungen zielt deshalb auf die Verbesserung der Haltungs- und Lebensbedingungen der Tiere ab. Sie verurteilt Mensch-Tier-Beziehungen nicht per se.²

Die zweite der beiden Strömungen hingegen verurteilt viele Mensch-Tier-Beziehungen sowie Mensch-Tier-Interaktionen und behauptet, dass man sie nicht in einer Weise verändern kann, sodass sie dem moralischen Status der Tiere gerecht werden. Unter dieses Verbot fallen institutionalisierte Tiernutzungen oder das nichtinstitutionalisierte Jagen und Fangen von

¹ Im Folgenden beziehe ich mich mit dem Ausdruck „Tier“ auf nichtmenschliche Tiere. Ich verwende zudem den Term „tierlich“ anstatt „tierisch“, weil tierisch pejorativ konnotiert ist.

² S. Singer 1975.

Tieren. Zu diesem Schluss gelangen sie, weil sie das Haben von robusten moralischen Rechten der Tiere annehmen. Diese Rechte sind mit Tierhaltung oder -nutzung unvereinbar. Der Mensch nutzt die Tiere immer aus und sieht sie als *Ressource* oder *Eigentum*, die ihm zur Verfügung steht.³

Die gesellschaftlichen Auswirkungen dieser Strömungen sind jedoch noch nicht so stark wie bei anderen Gleichheitsbewegungen. Die Anzahl der Menschen, die teils oder vollständig auf tierliche Produkte verzichten, hat sich im Jahr 2021 gegenüber dem Vorjahr in der Bundesrepublik Deutschland verdoppelt.⁴ Zehn Prozent der deutschen Bevölkerung leben vegetarisch und zwei Prozent vegan. Dennoch sterben jedes Jahr mehrere Milliarden Tiere für den menschlichen Konsum. Der Trend ist in manchen Ländern steigend. Um tierethisch effektiv Einfluss auf die Gesellschaft zu nehmen, braucht es weitere neue Strategien.

In ungefähr den letzten zehn Jahren hat diese Dichotomie zwischen Positionen, die eine Verbesserung der Haltungs- und Lebensbedingungen der Tiere anstrebt, und Positionen, die solche Mensch-Tier-Interaktionen abschaffen möchten, einige Kritik erfahren. Es entwickelte sich eine vierte Strömung. Diese setzt auf robuste moralische Rechte der Tiere, verurteilt aber Mensch-Tier-Beziehungen oder Interaktionen nicht *per se*.⁵ Sie ist in gewissermaßen ein Versöhnungsversuch der beiden früheren Strömungen. Um das zu erreichen, heben sich zwei Aspekte dieser Strömung besonders hervor. Der erste Aspekt ist, dass es Mensch-Tier-Beziehungen und Interaktionen gibt, die nicht nur moralisch erlaubt sind, sondern das Leben der Tiere bereichern können. Ein Verweis auf tierliche Arbeit mit dem Menschen fällt in diesem Kontext oft. Arbeit ist eine Möglichkeit, wie der Mensch seinem Leben zusätzliche Bedeutung verleihen kann, wenn sie bestimmte Bedingungen erfüllt. Der Gedanke ist, dass tierliche Arbeit mit dem Menschen dies für Tiere ebenfalls leisten kann. Mensch-Tier-Beziehungen und Interaktionen haben das Potential gut für das Tier zu sein. Der zweite Aspekt ist das verstärkte Miteinbeziehen der Politik in die Tierethik. Es wird darüber nachgedacht und diskutiert, wie politische Institutionen oder Prozesse abzuändern sind, damit sie moralisch gerecht oder legitim sind.⁶ Es umfasst mehr als nur das Einfordern legaler Rechte. Diese beiden Aspekte können nun den gewünschten Effekt haben, dass eine gerechte Behandlung von Tieren sich stärker in der Gesellschaft durchsetzt.

³ S. Regan 1983; Francione 1995.

⁴ Vgl. BMEL 2021 (a), S. 12.

⁵ S. Donaldson & Kymlicka 2011.

⁶ Vgl. Cochrane et al. 2016, S. 270-272.

Die vorliegende Dissertation untersucht den moralischen Status der Tiere. Im Hinblick auf die verschiedenen tierethischen Strömungen schließt sich diese Arbeit der vierten Strömung an. Ich analysiere den moralischen Status von Tieren und stelle eine ethische Position vor, die die daraus resultierenden moralischen und politisch legitimen Handlungsanweisungen beschreibt. Ich bezeichne sie als *ethisch-politischen Vegetarismus*. Er ist eine vegetarische Position, weil sie sich nicht gegen die Herstellung und Nutzung aller tierlichen Produkte ausspricht, sondern nur diese Handlungen für Produkten *aus* Tieren verbietet. Der Zusatz „ethisch-politisch“ weist darauf hin, dass diese Position sowohl ethische als auch politische Vorschriften und Aussagen tätig. Diese Position ist ihrer Natur nach politisch und ethisch. Die zentrale Konklusion dieses Projekts ist, dass empfindungsfähige Tiere einen moralischen Status haben. Man hat gegenüber ihnen *direkte moralische Pflichten*. Aus diesem moralischen Status folgt wegen vergangener und gegenwärtiger Missachtungen ihres Status seitens der Menschen, dass man einer begrenzten Menge empfindungsfähiger Tiere ein gewisses Set an legalen Rechten – nämlich Arbeitsrechten – gewähren und sie durch einen Wandel der Gesellschaft und Politik in die Gesellschaft integrieren muss. Ich lege diesem Projekt somit die folgende Forschungsfrage zugrunde: *Welche tierethische Position beschreibt den moralischen Status und die daraus resultierenden moralischen und moralisch legitimen politischen Handlungsanweisungen angemessen?*

Eine Antwort auf diese Frage beruht auf mehreren Schritten. Die Dissertation ist anhand dieser Schritte gegliedert. In tierethischen Fragen sind die tierphilosophischen Grundlagen entscheidend. Das trifft in besonderem Maß auf den moralischen Status der Tiere zu. Um Tieren einen moralischen Status zuzusprechen oder abzustreiten, greift man auf eine soziale, körperliche oder mentale Fähigkeit zurück, die das Kriterium für moralischen Status ist, welches Tiere (nicht) erfüllen. Kapitel 2 befasst sich deshalb mit einer Ansammlung von Fähigkeiten, die für die Tierethik im Allgemeinen und für die Dissertation im Speziellen relevant sind. Ich untersuche, ob manche Tiere diese Fähigkeiten besitzen. Zu den zu untersuchenden Fähigkeiten gehören die Empfindungsfähigkeit, das phänomenale Bewusstsein sowie autoöetische Bewusstsein, Wünsche, die intentionale sowie autonome Handlungsfähigkeit und das Wohlergehen. Ich gehe auf zentrale Beziehung zwischen den Fähigkeiten ein, insofern diese vorhanden sind. Ich schließe dieses Kapitel mit einer Widerlegung des Anthropomorphismuseinwands ab.

Im dritten Kapitel geht es um den moralischen Status der Tiere. Ich argumentiere, weshalb man zumindest wegen drei Gründen gegenüber empfindungsfähigen Tieren direkte moralische

Pflichten hat. Wegen dieser Gründe schulden moralische Akteure⁷ empfindungsfähigen Tieren eine Form der moralischen Berücksichtigung, die sie von Gegenständen unterscheidet. Sie besitzen einen moralischen Status. Die drei Gründe, mit denen ich mich befasse, sind das *Schädigen*, der *finale Wert* und die *moralischen Rechte* eines Individuums. Für jeden Grund diskutiere ich, weshalb er ein Grund im moralischen Urteilen sein sollte. In diesem Kontext kann ich diese fundamentalen Begriffe nur in einem Umfang erläutern, der für diese Arbeit unabdingbar ist. Anschließend erkläre ich, wieso dieser Grund auf empfindungsfähige Tiere anwendbar ist. Moralische Urteile von Handlungen mit empfindungsfähigen Tieren müssen diese Gründe berücksichtigen. Damit ist ein Verständnis des moralischen Status gegeben, welches eine adäquate tierethische Position einfangen muss.

Das vierte Kapitel bildet den Übergang zur tierethischen Sichtweise, die diesen moralischen Status adäquat einfängt. Den Start bildet der ethische Omnivorismus. Es wird untersucht, ob Interaktionen mit Tieren für Produkte aus Tieren erlaubt sind, weil eine solche Erlaubnis sein Unterscheidungsmerkmal zum ethischen Vegetarismus und Veganismus ist. Dabei beschäftige ich mich mit der Frage, welchen Status Interaktionen einnehmen, bei denen Institutionen die verwerflichen Handlungen an Tiere für solche Produkte durchführen und man selbst nur diese Produkte konsumiert. Das Fazit wird sein, dass der Omnivorismus Handlungen erlaubt, die nach dem moralischen Status der Tiere moralisch verboten sein sollten. Er eignet sich somit nicht als angemessene tierethische Sichtweise.

Das fünfte Kapitel geht ähnlich für den ethischen Veganismus vor. Der erste Teil des Kapitels setzt sich damit auseinander, ob es möglich ist, Tiere mit moralischem Status unter moralischen Bedingungen für Produkte von Tieren zu nutzen. Ich identifiziere zwei Bedingungen, unter denen das erlaubt ist. Ich argumentiere in diesem Kontext, weshalb diese Bedingungen in einem kommerziellen Rahmen der Tiernutzung *ceteris paribus* einhaltbar sind. Dadurch reagiere ich auf einen Einwand moderater ethischer Veganer. Den zweiten Abschnitt des Kapitels bildet ein Argument, weshalb man bis auf wenige Ausnahmen *domestizierte* Tiere in (kommerziellen) Nutzungsbeziehungen, die die moralischen Anforderungen erfüllen, halten sollte. Der Mensch darf die Produkte von Tieren aus diesen Nutzungsverhältnissen erwerben und konsumieren. Der ethische Veganismus eignet sich somit ebenfalls nicht als angemessene tierethische

⁷ Wenn ich das generische Maskulin in diesem Buch verwende, dann dient das allein dem Zweck, den Lesefluss des behandelten komplizierten Themas zu erleichtern. Ich spreche mich eindeutig für eine gendergerechte Sprache aus. Ich greife daher weitestgehend auf geschlechtsneutrale Gruppenbezeichnungen zurück. Beispiele sind „Menschen“, „Arbeitende“ und „wissenschaftlich Forschende“ anstatt der Bezeichnungen „Wissenschaftler“ oder „Arbeiter“.

Position. Ein ethischer Vegetarismus schneidet hingegen besser ab, weil er die Ergebnisse aus dem vierten und fünften Kapitel einfängt.

Das sechste Kapitel stellt anschließend den ethisch-politischen Vegetarismus vor. Ich argumentiere, dass eine moralische Nutzung der Tiere als Arbeit zu identifizieren ist. Das bildet einen Teil der Basis für die Argumentation, dass die Forderung nach legalen Arbeitsrechten bei domestizierten Tieren und Schwellentiere sowie wildlebende Tiere, bei denen bei einer Auswilderung keine oder geringe Erfolgschancen zu erwarten sind, moralisch gerechtfertigt (*legitim*) ist. Diese legalen Arbeitsrechte der Tiere sind in die Legislatur der Staaten aufzunehmen. Politische Strukturen und Prozesse sind anzupassen. Das stellt die Begründung für den politischen Charakter des ethisch-politischen Vegetarismus dar.

Im siebten Kapitel untersuche ich ein paar ausgewählte Tiernutzungen für Produkte von Tieren dahingehend, ob sie den moralischen Bedingungen für Tiernutzung anpassbar sind. Manche Tiernutzungen zeichnen sich notwendig durch gewisse zusätzliche Bedingungen aus, die nicht alle Tiernutzung für Produkte von Tieren teilen und die für die moralische Verwerflichkeit der Nutzung verantwortlich sind (z. B. ein stark erhöhtes Risiko für die eigene Gesundheit). Ich beschränke mich auf die Haltung von Milchkühen, Legehennen, Schafhaltung für Wolle, Bienenhaltung für Wachs und Honig, die Tierforschung sowie -versuche, die tiergestützte Therapie, der Einsatz von Tieren in Sicherheits- und Wachdiensten, das Halten von Haustieren und das Nutzen von Tieren in Zoos oder Zirkussen.

Die Forderung nach legitimen legalen Rechten von Tieren oder die These, dass Tiere arbeiten, ist nicht neu. Trotzdem weicht dieses Buch im konkreten Inhalt dieser Forderungen ab. Sie beschränkt den politischen Wandel und die Forderung, mit welchen Tieren der Mensch kooperativ arbeiten soll. Das geschieht in zweifacher Weise: Während die überwiegende Mehrheit legale Rechte für alle Tiere fordert, argumentiere ich, dass legale Rechte nur für die Tiere moralisch legitim sind, die eine bestimmte Form der Verletzlichkeit aufzeigen. Nur bei domestizierten und einigen wenigen Schwellen- sowie wildlebende Tieren findet sich diese Verletzlichkeit vor. Die Mehrheit der wildlebenden Tiere und Schwellentiere haben keinen legitimen Anspruch auf legale Rechte. Politische Institutionen und Strukturen sind für Tiere mit einem solchen Anspruch anzupassen. Der politische Wandel soll sich somit nur für eine Teilmenge aller Tiere mit moralischem Status vollziehen.

Die zweite Begrenzung betrifft die legitimen legalen Rechte. Ein Ansatz ist die Modellierung legaler Rechte der Tiere anhand menschlicher legaler Status.⁸ Die legalen Rechte einer Tiergruppe ähneln denen, die Menschen des jeweiligen legalen Status genießen. Manche Tiere haben dann etwa die legalen Rechte von Bürgern. Andere ähneln eher souveränen Staaten oder Gemeinschaften und ihren legalen Rechten. Mein Ansatz argumentiert, dass Tiere mit einem moralisch legitimen Anspruch auf legale Rechte legale Arbeitsrechte haben sollten. Damit sind nicht nur Rechte gemeint, die die Arbeit regulieren, sondern zudem Rechte, die nötig sind, um an der Arbeit mit dem Menschen teilzuhaben (z. B. ein Recht auf eine angemessene Ausbildung).

⁸ S. z. B. Donaldson & Kymlicka 2011.

2. Physische und kognitive Fähigkeiten der Tiere

„Wenn kein organisches Wesen ausser [sic] dem Menschen irgendwelche geistige Fähigkeit besessen hätte, [sic] oder wenn seine Fähigkeiten von einer völlig verschiedenen Natur wären im Vergleich zu denen der niederen Thiere [sic], so würden wir nie im Stande gewesen sein, uns zu überzeugen, dass unsere hohen Fähigkeiten allmählich entwickelt worden sind. Es lässt sich aber deutlich nachweisen, dass kein fundamentaler Unterschied dieser Art besteht.“⁹

Für die Tierethik ist die Forschung auf dem Gebiet der kognitiven Ethologie maßgebend.¹⁰ Die Aufgabe der kognitiven Ethologie ist es, die Tiefen *tierlicher Kognition* zu ergründen. Was jedoch ist tierliche Kognition? S. Shettleworth legt folgende Definition nahe:

„Cognition refers to the mechanisms by which animals acquire, process, store, and act on information from the environment. These include perception, learning, memory, and decision making.“¹¹

Nach Shettleworth ist tierliche Kognition folglich ein Sammelbegriff für verschiedene Mechanismen oder Fähigkeiten eines Tieres, die für verarbeitende, aufnehmende und speichernde Informationsprozesse des Tieres über dessen Umwelt zuständig sind. Es umfasst somit das Bewusstsein, Denken, Rationalität, Wünsche und vieles mehr. Die kognitiven Vermögen, auf die ich in der Untersuchung der Forschungsfrage eingehe, sind die *Empfindungsfähigkeit*, das *phänomenale* und *autonoetische Bewusstsein*, die *Wünsche*, die *Handlungsfähigkeit* und das *Wohlergehen* von Tieren. Dieses Kapitel dient dazu, ein grundlegendes, für diese Arbeit ausreichendes Verständnis von diesen Vermögen zu geben und das Auftreten dieser Vermögen bei Tieren zu untersuchen.

Nach dem Zitat C. Darwins sind die Unterschiede zum Menschen, auf die man in der Erforschung tierlicher Kognition stößt, nur gradueller Natur. Das heißt: Die Fähigkeiten selbst sind graduell und treten zwischen verschiedenen Tierarten in unterschiedlichen Ausprägungen auf. Grund dafür sind die teils höheren kognitiven Anforderung für einen gewissen Ausprägungsgrad. Ich fokussiere mich primär darauf, ob zumindest eine basale Form des

⁹ Darwin 1871, S. 28-29.

¹⁰ Für eine genaueren, teils historisch Überblick über diese Teildisziplin sowie ihres Forschungsgegenstandes s. Bekoff 2002, S. 86-89.

¹¹ Shettleworth 1998, S. 5.

Vermögens bei Tieren vorhanden ist. Nur eine basale Form eines dieser Vermögen zu haben, zieht jedoch nicht automatisch eine geringe moralische Gewichtung des Tiers nach sich.

Eine zweite wichtige strukturelle Eigenschaft dieser Vermögen sind ihre Relationen zueinander. Manche Vermögen setzen andere teils begrifflich voraus. Nach meiner Argumentation weist die Empfindungsfähigkeit eine besondere Stellung auf. Die Zuschreibung von Empfindungsfähigkeit ermöglicht in vielen Fällen das Zuschreiben der anderen Vermögen – zumindest in basaler Form. So besitzen empfindungsfähige Wesen ein rudimentäres Wohlergehen sowie bestimmte Bewusstseinsarten.

Aufgrund der besonderen Stellung der Empfindungsfähigkeit starte ich mit der Untersuchung dieser Fähigkeit. Der Fokus liegt auf *negativen* Empfindungen – insbesondere der Fähigkeit, *Schmerzen* zu verspüren. Eine Bewusstseinsart spielt in diesem Kontext eine entscheidende (begriffliche) Rolle: das phänomenale Bewusstsein. Diese Beziehung werde ich untersuchen. Anschließend befaße ich mich mit dem autoönetischen Bewusstsein der Tiere (s. Kap. 2.2), dann den tierlichen Wünschen (s. Kap. 2.3), danach mit der intentionalen Handlungsfähigkeit der Tiere (s. Kap. 2.4) und der Autonomie beziehungsweise der autonomen Handlungsfähigkeit (s. Kap. 2.5) und im Anschluss mit dem tierlichen Wohlergehen (s. Kap. 2.6). Abschließend gehe ich auf den *Anthropomorphismuseinwand* ein (s. Kap. 2.7). Meine Argumentation baut dabei regelmäßig auf empirischen Untersuchungen auf oder wird durch diese gestützt.¹²

2.1 Empfindungsfähigkeit und phänomenales Bewusstsein der Tiere

Menschen durchleben gute und schlechte Zeiten. Eine Komponente, die zur Schlechtheit oder Güte dieser Erfahrungen beitragen, sind *Empfindungen*. Man durchlebt Momente, die einen traurig, wütend oder ängstlich stimmen. Man empfindet die Situation auf eine eigentümliche Weise. Empfindungen zeichnen sich deshalb grundlegend als Erfahrungen mit *phänomenalem Charakter* aus. Empfindungen teilen sich generell in zwei Kategorien anhand des phänomenalen Charakters ein: *positive* und *negative* Empfindungen. Wie wegen der Ausdrücke „positiv“ und „negativ“ zu vermuten ist, weisen positive Empfindungen einen phänomenalen Charakter auf, den das Subjekt als angenehm empfindet. Man nennt sie *Freuden*. Negative Empfindungen nimmt es hingegen als unangenehm wahr. Sie sind als *Leiden* bekannt.

¹² M. Hauser bringt die Bedeutung empirischer Forschung zu tierlichen Vermögen gut zur Geltung; s. Hauser 2001, S. 20-24.

Die Untersuchung tierlicher Empfindungsfähigkeit sowie ihrer moralischen Relevanz fokussiert sich oft auf die *Leidensfähigkeit* von Tieren. Ein essentieller moralischer Grund dafür ergibt sich aus dem Umgang von Menschen mit Tieren. Einige Interaktionen der Menschen mit Tieren gelten als grausam, da die Tiere in diesen Interaktionen leiden. Damit folgt schlussendlich auch der Rechtfertigungsdruck für dieses Leiden. Das bedeutet nicht, dass tierliche Freuden unwichtig oder ethisch irrelevant sind. G. Steiner ist ein Philosoph, der gerade auch die Wichtigkeit tierlicher Freuden betont. Mein Fokus liegt in der Untersuchung, wie die Verbreitung von Empfindungsfähigkeit bei Tieren aussieht, auf die Leidensfähigkeit von Tieren.

2.1.1 Tierlicher Schmerz

Was bedeutet es, leidensfähig zu sein? Grundlegend umfasst die Leidensfähigkeit mehrere Phänomene.¹³ Es gibt *Oberflächenschmerz* (z. B. Schnittwunden) oder *viszerale Schmerzen* (Organschmerzen). Davon stärker unterschiedene Leidensformen sind *Angstzustände* (z. B. die Angst vor dem Versagen in einer schweren Prüfung) oder *Trauerzustände* (z. B. die Trauer der Eltern, die ein Kind verloren haben). Während ich Leiden der ersten Art als *physisches Leiden* bezeichne, fallen Leiden der zweiten Art unter den Term *psychisches, mentales* oder *kognitives Leiden* (im Folgenden mentales Leiden).

Die wohl bekannteste Form physischen Leidens ist der *Schmerz*. Die Definition von tierlichem Schmerz muss ein besonderes Merkmal aufweisen, weshalb sich Untersuchungen zu tierlichem Leiden meist auf tierlichen Schmerz fokussieren.¹⁴ L. Sneddon et al. fassen dieses Merkmal präzise zusammen: „It is vital that an animal-based definition of pain allows rigorous scientific investigation of disparate species and also allows us to detect, assess and alleviate pain in animals where possible.“¹⁵ Eine Definition tierlichen Schmerzes muss nicht nur angeben, wie man Schmerz über die Grenzen der Tierarten hinweg nachweisen, sondern auch bewerten und vermindern kann. Ein Rückgriff auf sprachlich-verbale Äußerungen über

¹³ Manch anderer mag mir eventuell darin widersprechen, dass Leidensbegriff der Oberbegriff ist. So verstehen manche das Leiden als langanhaltender Schmerz; s. Wild 2012, S. 159. In unserem alltäglichen Sprachgebrauch spricht man sowohl in Fällen wie der Trauer, der Angst vor dem Versagen oder der Schnittverletzung, dass das jeweilige Individuum darunter *leidet*. Im Einklang mit unserem Sprachgebrauch bezeichne ich den Sammelbegriff als Leiden und reserviere den Ausdruck „Schmerz“ für eine spezifische Klasse physischen Leidens.

¹⁴ Vgl. z. B. Wild 2012; Sneddon et al. 2014.

¹⁵ Sneddon et al. 2014, S. 202.

Schmerzvorkommnisse ist nicht wie beim Menschen zum Überprüfen eines Schmerzes möglich.¹⁶ Manche Tierarten zeigen nicht, wenn sie verletzt sind, um sich zu schützen. Deshalb kann man die überarbeitete Definition der International Association for the Study of Pain (IASP)¹⁷ von Schmerz, die wissenschaftlich für den Menschen weitestgehend akzeptiert ist, nicht für wissenschaftliche Untersuchung zu tierlichem Schmerz verwenden, da sie auf menschlichen Schmerz maßgeschneidert ist.

Wegen dieser Problematik lege ich M. Wilds Definition von tierlichem Schmerz zugrunde:

„Animal pain is an aversive, sensory experience representing awareness by the animal of damage or threat to the integrity of tissues. It changes the animal’s physiology and behaviour to reduce or avoid the damage, to reduce the likelihood of its recurrence, and to promote recovery.“¹⁸

Diese Definition ist eine leicht angepasste Version der Definition von V. Molony und J. Kent.¹⁹ Der Unterschied zwischen beiden Definitionen ist, dass nach Wilds Definition Schmerz nicht mehr eine emotionale Dimension hat. An späterer Stelle in diesem Kapitel erläutere ich den Grund dafür. Dazu muss man jedoch die Definition erst in anderen Aspekten näher betrachten.

Nach dieser Definition setzt sich tierlicher Schmerz aus mehreren Eigenschaften zusammen: Erstens ist Schmerz eine *bewusste* Erfahrung. Das wird durch die Formulierung „representing awareness by the animal“ deutlich. Diese Eigenschaft besitzt besondere Relevanz, weil sie erst als bewusste Erfahrung einen phänomenalen Charakter hat. Schmerz setzt eine spezifische Form des Bewusstseins voraus. Wäre Schmerz unbewusst und würde sich nach nichts anfühlen, dann, so hebt es Wild treffend hervor, bewegt man sich „an der Grenze zum Unsinn.“²⁰ Das Subjekt ist dem Schmerz aversiv eingestellt, weil der Schmerz einen negativen phänomenalen Charakter aufweist. Wegen dieses phänomenalen Charakters ist Schmerz primär *intrinsisch schlecht*. Das ist keine aufregende, aber bedeutende Erkenntnis (s. Kap. 3.1). Zweitens ist Schmerz²¹ als *sensorische* – das heißt durch Sinne verursachte – Erfahrung zu verstehen. Dies

¹⁶ C. Johnson stellt verschiedene Methodologien zur Erforschung tierlichen Schmerzes vor und bewertet diese; s. Johnson 2016.

¹⁷ S. Raja et al. 2020. Dennoch sind tierlicher und menschlicher Schmerz keine vollkommen unterschiedlichen Phänomene. Viele Eigenschaften treffen auf beide Phänomene zu.

¹⁸ Wild 2012, S. 54

¹⁹ S. Molony & Kent 1997, S. 266

²⁰ Wild 2012, S. 83.

²¹ Ich werde im weiteren Verlauf das Adjektiv „tierlich“ weglassen. Wenn es aber um den Schmerz von Tieren geht, ist dies implizit mitzudenken.

erlaubt es einem Wesen, den Schmerz zu lokalisieren. Ein Messerstich in das Bein eines Tieres nimmt das Tier sensorisch im Bein wahr.

Die Bewusstseinskomponente bringt nicht nur den eigentümlichen phänomenalen Charakter mit sich, sondern dient auch als Differenzierungsmerkmal zu einem verwandeten Phänomen: der *Nozizeption*. Die Nozizeption beschreibt das Vermögen, noxische Stimuli zu detektieren und auf diese reflexartig zu reagieren. Es zählt zu den basalen sensorischen Vermögen.²² Um den Unterschied zwischen beiden Fähigkeiten zu verstehen, hilft ein Blick auf die Grundzüge der Mechanismen der Schmerzverarbeitung des Menschen:

„Pain in humans is at least a two-step process. The first step involves the stimulation of special receptors called *nociceptors* that transmit injury detecting electrical impulses to the spinal cord, triggering an automatic reflex response. At this first stage, there are no conscious, phenomenal aspects of the experience. In the second stage, the signal then moves from the spinal cord to the neocortex at which point the phenomenal aspects of pain kick in and we experience the unpleasant sensation associated with tissue damage. Though researchers are clear about the mechanisms involved in the first stage, it is the second stage of the process—the conscious detection of pain—that remains somewhat of a mystery.“²³

Schmerzverarbeitung setzt sich grundlegend in Nozizeption plus einer darauffolgenden Verarbeitung des noxischen Stimulus zusammen. Der entscheidende Punkt ist: Erst durch den zweiten Schritt (die Verarbeitung im Gehirn) wird aus Nozizeption Schmerz. Gleichzeitig macht diese Verarbeitung des noxischen Stimulus bewusst. Deshalb ist das Bewusstsein eine essentielle Komponente des Schmerzes. Sollte es Tiere geben, die Schmerzen verspüren, dann muss eine solche Verarbeitung eines noxischen Stimulus geschehen. Erst kommt die Wahrnehmung des noxischen Stimuli (Nozizeption) und dann die bewusste Verarbeitung (Schmerz).

Schmerz ist zudem eine Art Indikator für eine *tatsächliche* oder *potentielle* Verletzung. Er weist darauf hin, dass tatsächlich eine Verletzung vorliegt oder eine potentielle Verletzung droht. Es ist somit ein Fehlschluss, Schmerz mit der Verletzung zu identifizieren, da diese nicht notwendig vorliegen muss, sondern nur androhen kann. Ebenso mag es Fälle geben, in denen eine Verletzung vorhanden ist, jedoch das verletzte Subjekt keinen phänomenalen Charakter

²² Vgl. z. B. Allen 2004, S. 617; Wild 2012, S. 56; Sneddon et al. 2014, S. 201-202. Dieses Vermögen ist kein ausschließlich menschliches Vermögen, sondern ist im Tierreich weit verbreitet, da es basaler als Schmerzempfindung ist und somit bei Tieren auftritt, die nicht zu Schmerzen fähig sind.

²³ Jones 2013, S. 5-6.

empfindet (z. B. aufgrund irgendwelcher Medikamente). Dann ist wegen des fehlenden phänomenalen Charakters kein Schmerz vorhanden. Die Verletzung, die dem Schmerz zugrunde liegt, ist dabei unterschiedlich komplex. Eine Darmverletzung ist unter Umständen medizinisch schwerer wie eine Schnittverletzung am Daumen zu verstehen und zu behandeln. Abschließend merkt die Definition von tierlichem Schmerz an, dass Schmerz zu *behavioralen* als *psychologischen* Veränderungen führt. Die Funktion dieser Veränderungen ist es, die Verletzung zu vermindern oder zu verhindern, Wiederholungen von Verletzungen desselben Typs zu verringern und die Erholung zu beschleunigen. Das geschieht schlussendlich zu dem Zweck, die Überlebenschance des Tieres zu erhöhen.

Schmerz zeichnet sich durch drei zusätzliche Eigenschaften aus, die die Definition nicht explizit nennt. Sie ergeben sich implizit aus der Phänomenalität des Schmerzes. Schmerz ist eine *subjektive, private* und *untrüglige* Erfahrung. Dass Schmerzen subjektiv sind, bedeutet, dass Schmerz immer an ein Subjekt gebunden ist – ihre Existenz hängt davon ab, dass ein Wesen diesen verspürt. Mit der Privatheit von Schmerz dagegen meint man, dass sie nur dem Subjekt zugänglich sind, dessen Schmerzen es sind.²⁴ Ich kann mir ungefähr vorstellen, wie sich eine Schnittwunde für jemand anders anfühlt. Es ist mir jedoch nicht möglich, den Schmerz eines anderen selbst zu fühlen. Mit diesem besonderen epistemischen Zugang eines Subjektes zu seinem Schmerz hängt auch die Untrüglichkeit von Schmerzzuständen zusammen. Wenn jemand überzeugt ist, dass er Schmerz verspürt, dann verspürt er auch real Schmerz. Es kann kein anderes Subjekt dann wahrheitsgemäß behaupten, dass der andere sich nicht in einem Leidenszustand befindet.

Ein Einwand an der Untersuchung von Schmerz ist, dass Privatheit und Subjektivität des Schmerzes einen objektiven Zugang zu diesen Zuständen verhindern. Eine Erforschung dieser Zustände bei anderen Wesen ist nicht möglich. T. Nagel hat argumentiert, dass es anderen Wesen nicht möglich ist, zu wissen, wie es sich für ein anderes Wesen – vor allem einer anderen Art – anfühlt, dieses Wesen zu sein.²⁵ Man kann es aus der eigenen Perspektive ungefähr nachvollziehen, nie aber tatsächlich wissen. Das liegt an der Privatheit und Subjektivität dieser Zustände. Was Nagels Argument aber implizit deutlich macht, ist, um sich zu fragen, wie sich ein solcher Zustand für ein anderes Wesen anfühlt, muss man annehmen, dass es solche

²⁴ Man mag an dieser Stelle in wittgensteinscher Tradition kritisieren, dass aufgrund des Sprachspiels Schmerz nicht privat ist. Ich gehe auf diesen Einwand nicht weiter ein, da es zu weit von der Tierethik in die Sprachphilosophie wegführt. Ich halte den Einwand jedoch nicht für vielversprechend, da die Sprache den Schmerz nie in seiner Fülle anderen zugänglich machen kann und andere den Schmerz nicht wirklich verspüren lässt.

²⁵ S. Nagel 1974.

Zustände hat. Die Verteilungsfrage (die Frage, ob eine Entität solche Zustände verspürt) ist von der Anfühlf Frage (die Frage, wie sich der Zustand für die Entität anfühlt) getrennt und ist unabhängig von ihr beantwortbar. Die Privatheit und Subjektivität verhindert die Beantwortung der Anfühlf Frage, nicht aber der Verteilungsfrage, weil man die Verteilungsfrage anhand von Merkmalen untersucht, die nicht privat und subjektiv sind (z. B. dem Verhalten).

Man schreibt primär menschlichem Schmerz eine *evaluative* Komponente zu. „It is also the case that pain has an evaluative component.“²⁶ Man nimmt an, dass es zum Wesen von Schmerz gehört, dass das Subjekt ihn kognitiv evaluiert und dadurch sowohl Intensität als auch Aversivität des Schmerzes bedingt oder beeinflusst. Die Definition tierlichen Schmerz enthält diese Komponente nicht. Ist sie deshalb als Definition von tierlichem Schmerz ungeeignet? Meines Erachtens spricht das nicht gegen die Schmerzdefinition. Zum einen sind menschlicher und tierlicher Schmerz keine identischen Phänomene, sodass Schmerzerfahrungen des Menschen komplexer als die der Tiere ausfallen. Zum anderen ist die evaluative Komponente kein konstitutiver Bestandteil von Schmerz. Wäre sie für Schmerz konstitutiv, dann spannt man sprichwörtlich den Karren vor das Pferd. Man kann nur eine Bewertung von etwas vornehmen, wenn es unabhängig von dieser Bewertung existiert. Die Bewertung eines Bildes kann nur unterschiedlich ausfallen, da das Bild unabhängig von jeglicher Bewertung existiert. Wild schließt folgerichtig: „Damit wir diesen Aussagen [gemeint sind Aussagen über unterschiedliche Wahrnehmung, Intensität, Antizipation, Bewertung und Ausdruck von Schmerz; Anm. d. Ver.] überhaupt einen Sinn abgewinnen können, brauchen wir einen Begriff von Schmerz, der von seiner Wahrnehmung, Intensität, Antizipation, Bewertung und von seinem Ausdruck unabhängig ist.“²⁷

Wie grenzt sich mentales tierliches Leiden von Schmerzen ab? Grundlegend fallen unter mentales Leiden, wie die eingangsgenannten Beispiele nahelegen, *negative Emotionen* und *negative Stimmungen*. Je nachdem welche negative Emotion oder Stimmung vorliegt, sind die kognitiven Voraussetzungen mehr oder minder komplex. Versagensängste oder Burn-out treten oft erst mit zunehmendem Alter auf. Andere Ängste hingegen treten schon bei Kleinkindern auf.²⁸

²⁶ Allen 2004, 633.

²⁷ Wild 2012, S. 109.

²⁸ P. Ekman geht von Grundemotionen aus, die sich auch bei Tieren oder Kleinkindern finden; s. Ekman 1999.

Bei näherer Betrachtung finden sich viele Eigenschaften von Schmerz bei mentalen Leidenszuständen. Sie besitzen eine aversive, bewusste als auch eine sensorische Dimension. Negative Emotionen fühlen sich unangenehm an. Wenn man Angst vor einer wichtigen Prüfung empfindet, würde niemand behaupten, dass es sich nach nichts oder gut anfühlt. Auch nehmen wir etwas mit unseren Sinnen wahr, dass dafür sorgt, dass man sich fürchtet oder niedergeschlagen fühlt. Es mag vielleicht sein, dass einem die Ursache nicht immer bekannt ist oder dass die Ursache schon lange in der Vergangenheit liegt. Dies spricht aber nicht gegen die Behauptung, dass die Ursache für mentales Leiden an einem Punkt durch die Sinne wahrgenommen wurde. Ebenfalls hat man bewusste, subjektive, private und untrügliche mentale Zustände vor sich. Im zeitlichen Umfang ähneln sie oft chronischen Schmerzen. Sie halten oft noch lang, nachdem der auslösende Reiz wahrgenommen wurde, an. Depressionen oder Trauer verspüren die Betroffenen teils über Jahre oder Jahrzehnte hinweg. Sie wirken sich ebenfalls auf die Physiologie und Verhalten aus, um eine Veränderung in beidem zu bewirken, dass den mentalen Leidenszustand reduzieren oder ein erneutes Auftreten verhindern und schlussendlich die Überlebenschance erhöhen soll.

Es herrschen jedoch Unterschiede zwischen Schmerz und mentalem Leiden vor. Um ein mentales Leiden zu verspüren, muss keine Verletzung in Form einer Gewebeschädigung drohen oder tatsächlich vorhanden sein. Mentales Leiden referieren meist auf nichtkörperliche Dinge. Eine Prüfungsangst entsteht nicht aufgrund einer drohenden oder aktuellen Gewebeschädigung. Sie ergibt sich aus dem Wissen, dass man versagen könnte. Das Versagen beinhaltet selbst keinerlei Verletzung des Gewebes. Man könnte aber analog von einer „Verletzung der Psyche“ oder einer „Verletzung der psychischen Verfassung“ sprechen. Das ist der primäre Unterschied zwischen diesen beiden Leidensformen.

Damit verbunden ist ein zweiter Unterschied. Man lokalisiert Schmerz typischerweise einfach an dem Ort, an dem die Gewebeschädigung oder die potentielle Gewebeschädigung auftritt. Bei einer Schnittwunde am Finger ist der Schmerz im Finger zu lokalisieren. Der Ausruf „Mein Finger schmerzt“ bringt dies zum Ausdruck. Bei mentalem Leiden hingegen ist die Lokalisierung ein schwierigeres Unterfangen und ist meist nur schwer und ungenau möglich. Wo ist Angst, Depression oder Burn-out lokalisiert? Metaphern wie „jemandem rutscht vor Angst oder Stress das Herz in die Hose“ deuten an, dass Angst oder Distress im Bereich des Herzens zu verorten sind. Ob das aber tatsächlich der Fall ist, ist schwer nachzuweisen.

Nun habe ich einen Punkt erreicht, an dem ich erklären kann, wieso Schmerz kein emotionaler Zustand ist.²⁹ Der Grund für die fehlerhafte Identifikation der beiden Phänomene besteht in dem Umstand, dass diese beiden Phänomene oft zusammen auftreten. Wenn mich jemand schlägt, dann verspüre ich einen Schmerz. Meine Ungewissheit über weitere Schläge sowie der negative phänomenale Charakter des Schlags führen unter Umständen dazu, dass ich mich vor einem erneuten Schlag fürchte. Ich empfinde Angst oder Furcht und leide darunter. Weitere Beispiele, in denen beide Arten des Leidens auftreten, sind leicht zu konstruieren. Wenn man sich aber Gewaltformen wie gewisse Formen des Cyber-Mobbings (z. B. in Form von Beleidigungen über soziale Medien) oder bestimmten Ängsten (z. B. Prüfungsangst) zuwendet, dann ist die Unsinnigkeit dieser Identifikation zu erkennen. Es gibt keinen Schmerz, der mit diesen mentalen Leiden auftritt. Weder gibt es eine Gewebeverletzung, noch droht eine solche. Ebenso lassen sich Beispiele konstruieren, in dem Schmerz ohne mentales Leiden vorkommt. Wenn ich mich an einem Blatt schneide, dann mag ich Schmerz empfinden. Es muss aber keine Furcht oder Angst vor einem erneuten Schnitt vorherrschen. Solche Beispiele sind nicht selten. Es handelt sich um Situationen, die vielen Menschen aus ihrem Alltag bekannt sind.³⁰ Zudem gibt es positive Emotionen, was zusätzlich gegen diese Identifikation spricht.

Mit diesem Verständnis von Leiden möchte ich nun in die Diskussion, ob Tiere empfindungsfähig sind, einsteigen. Meine Argumentation fokussiert sich primär auf Schmerz. Hinter dieser methodischen Beschränkung steht der einfache Grund, dass der Platz in dieser Forschungsarbeit begrenzt ist und eine explizite Begründung für jede Empfindungsart zu weit führen würde. Ausschlaggebender Grund für die Wahl ist, dass man Schmerz vergleichsweise leichter und sicherer als mentales Leiden empirisch erforschen kann, weil beispielsweise eine Verletzung des Gewebes nachweisbar ist.³¹

2.1.2 Phänomenales Bewusstsein

Während Nozizeption ein unbewusst ablaufendes Vermögen ist, zeichnet sich Schmerzwahrnehmung als bewusstes Phänomen aus. Forschungen zu tierlichem Schmerz

²⁹ Eine solche Gleichsetzung findet sich z. B. bei Bermond 1997, S. 125.

³⁰ Eine Differenzierung von Emotionen und Schmerz findet sich z. B. in Tye 2009, S. 254.

³¹ Meine Argumentation der bisherigen Abschnitte ist ohne größeren Aufwand auf andere Empfindungsformen übertragbar. Sie muss jedoch mit zusätzlichen empirischen Evidenzen und Studien gefüttert werden. Das kann ich aus Platzgründen hier nicht leisten. Beispiele für mentale Leiden finden sich bei B. Tomasik; s. Tomasik 2015, S. 136.

konzentrieren sich deshalb meist auf tierliches Bewusstsein. B. Bermond zieht diesen Schluss: „The question regarding suffering in animals, therefore, primarily addresses the issue of whether animals have a consciousness.“³² Dieser Fokuswechsel erleichtert die Erforschung tierlichen Schmerz nicht unbedingt. Das Bewusstsein ist ein definitorisch umstrittener Begriff. Manche halten den Begriff für derart komplex, sodass Bewusstsein für wissenschaftliche Forschung nicht ausreichend präzise definierbar ist.³³ Gegen diesen Standpunkt spricht der aktuelle Stand der Bewusstseinsforschung. Mittlerweile ist es möglich, in einigen Aspekten präzise Aussagen über Bewusstsein zu machen. Auf das zielen ich in diesem Abschnitt ab. Außerdem muss eine präzise Definition nicht immer am Anfang einer Forschung stehen. Sie kann sich mit fortlaufender Forschung entwickeln oder deren Endziel sein. Das bietet sich vor allem an, wenn das Forschungsgebiet noch relativ unerforscht ist und deshalb wenig Informationen zur Verfügung stehen. Ich halte diese Kritik somit nicht für überzeugend.³⁴

Was ist unter dem Begriff „Bewusstsein“ (englisch: *consciousness* oder *awareness*) zu verstehen? Die Verwendung von Bewusstsein ist in der Literatur ambig.³⁵ Fünf generelle Arten von Bewusstsein greift man mit der Bezeichnung heraus. Eine Art des Bewusstseins ist der Zustand, wenn ein Wesen wach und nicht ohnmächtig oder schlafend ist. Man hat es dann mit *Vigilanzbewusstsein* zu tun. Wird man hingegen auf bestimmte Merkmale der Umwelt, Dinge oder Ähnliches aufmerksam, dann ist *kognitives Bewusstsein* gemeint. Beide Formen sind basale Formen des Bewusstseins. Wenn mentale Zustände wie mentale Repräsentationen für rationale Kontrolle der Handlungen oder Sprache sowie im Argumentieren zur Verfügung stehen, handelt es sich um eine dritte Form, dem *Zugangsbewusstsein* (englisch: *accessconsciousness*), welches N. Block durch seine Arbeiten hervorhebt. Er definiert es folgendermaßen: „A state is accessconscious (A-conscious) if, in virtue of one's having the state, a representation of its content is (1) inferentially promiscuous [...], that is, poised for use as a premise in reasoning, (2) poised for rational control of action, and (3) poised for rational control of speech.“³⁶ In anderen Fällen referiert man mit Bewusstsein auf das Selbst oder die mentalen Zustände eines Lebewesens. Es ist bekannt als *Selbstbewusstsein* (englisch: *self-consciousness* oder *self-awareness*). Eine fünfte Art des Bewusstseins hat wegen Nagel besondere Beachtung gewonnen.³⁷ Es handelt sich um das *phänomenale Bewusstsein* (englisch:

³² Bermond 1997, S. 125.

³³ Vgl. Griffin & Speck 2004, S. 6.

³⁴ Um sich einen ausführlicheren Überblick über Bewusstsein im Allgemeinen, aber auch zu tierlichem Bewusstsein im Speziellen zu verschaffen, s. Le Neindre et al. 2017.

³⁵ Ich verstehe in dieser Arbeit die beiden englischen Ausdrücke „conscious“ und „aware“ synonym.

³⁶ Block 1995, S. 231.

³⁷ S. Nagel 1974.

phenomenal consciousness). Wie der Name andeutet, greift man mit dieser Art des Bewusstseins den phänomenalen Charakter von Erfahrungen heraus. Wer bewusst in diesem Sinne ist, der macht Erfahrungen, die sich nach etwas und auf bestimmte Weise anfühlen. Phänomenales Bewusstsein zeichnet sich also durch einen phänomenalen Charakter aus. Wild ergänzt diese Fünfteilung mit einer sechsten Form des Bewusstseins. Er bezeichnet sie als *Handlungsbewusstsein* und versteht darunter eine absichtliche oder überlegte Handlung im Gegensatz zu reflexartigem Reagieren.³⁸ Eine solche sechste Art ist für meine Untersuchung nicht weiter von Relevanz.

Manche Merkmale von diesen Bewusstseinsformen lohnen sich für meine Argumentation explizit hervorzuheben. Zum einen kann man die Arten auf *Transitivität* hin klassifizieren. Selbstbewusstsein ist eine *transitive* Bewusstseinsart, da sie ein Bewusstsein *vom* eigenen Selbst beziehungsweise der eigenen mentalen Zustände ist. Vigilanzbewusstsein hingegen ist *intransitiv*, da ein Lebewesen nicht wach *von etwas* ist. Zum anderen unterscheiden sich die Arten, ob sie dem ganzen Lebewesen oder einem Teil des Lebewesens (z. B. einem mentalen Zustand) zuzuordnen sind. Zugangsbewusstsein betrifft nur einen Teil eines Wesens – nämlich einen mentalen Zustand, der für den weiteren Gebrauch verfügbar ist. Es gilt als Zustandsbewusstsein (englisch: *state-consciousness*). *Selbstbewusstsein* sehen viele hingegen als *Kreaturbewusstsein* (englisch: *creature-consciousness*) an, da es dem ganzen Lebewesen zukommt.

Ein drittes Merkmal der Bewusstseinsarten ist ihre Verbindung zueinander. Manche dieser fünf Arten setzen andere voraus. Um beispielsweise Zugriff auf meine mentalen Repräsentationen für Handlungen zu haben, muss ich wach sein. Zugangsbewusstsein baut auf dem Vigilanzbewusstsein auf. Vigilanzbewusstsein scheint nicht nur für Zugangsbewusstsein eine notwendige Bedingung zu sein, sondern für alle anderen vier Arten des Bewusstseins. Ein viertes bedeutsames Merkmal ist ihre graduelle Natur. Viele Bewusstseinsarten sind graduell. Das Selbstbewusstsein ist ein Paradebeispiel: Zu behaupten, dass ein Wesen selbstbewusst ist, bedeutet vielerlei. Es kann gemeint sein, dass man die eigenen mentalen Zustände „scannt“ und überwacht, um damit beispielsweise das eigene Verhalten zu kontrollieren. Man versteht Selbstbewusstsein als Monitorbewusstsein (englisch: *monitoring consciousness*).³⁹ Verweist man mit Selbstbewusstsein auf die Fähigkeit, sich als Subjekt der eigenen Erfahrungen über die Zeit hinweg wahrzunehmen, dann versteht man es als *autonoetisches Bewusstsein* (englisch:

³⁸ S. Wild 2012, S. 81.

³⁹ Für leicht unterschiedliche Verständnisse des Monitorbewusstseins s. Block 1995, S. 235.

autoneotic consciousness).⁴⁰ Damit ein Lebewesen als selbstbewusst gilt, muss es nicht zu jeder Unterart fähig sein oder den höchsten Grad an Selbstbewusstsein ausgebildet haben. Es ist hinreichend, mindestens zu einer Unterart in rudimentärer Form fähig zu sein. In diesem engen Sinne ist es dann selbstbewusst.

Welche dieser Bewusstseinsarten ist nun an der Verarbeitung von Nozizeption zu Schmerz beteiligt? Schmerz ist definiert, als ein Zustand mit phänomenalem Charakter. Schmerz fällt somit eindeutig in den Bereich des phänomenalen Bewusstseins. Das gilt analog für andere Leidenszustände, weil sie einen phänomenalen Charakter aufweisen. Entscheidend ist, ob phänomenales Bewusstsein notwendig auf andere Bewusstseinsarten aufbaut.

Handlungsbewusstsein ist keine notwendige Prämisse phänomenalen Bewusstseins, da das Objekt phänomenalen Bewusstseins Empfindungen, aber nicht ausgeführte Handlungen sind. Vigilanzbewusstsein hingegen ist eine notwendige Prämisse für phänomenales Bewusstsein. Nur wache Wesen sind fähig, Empfindungen zu verspüren. Tiere können schlafen, wach oder ohnmächtig sein.⁴¹ Sie haben das nötige Vigilanzbewusstsein. Durch den phänomenalen Charakter macht der Schmerz das Wesen auf eine (potentielle) Verletzung aufmerksam. Kognitives Bewusstsein ist deshalb ebenfalls eine notwendige Bedingung für phänomenales Bewusstsein. Ein solches Bewusstsein scheint bei Tieren sicher vorhanden zu sein, weil sie Aufmerksamkeit auf Gegebenheiten der Umwelt oder ihres Körpers richten. Die Frage, ob Selbst- oder Zugangsbewusstsein notwendige Bedingungen phänomenalen Bewusstseins sind, ist nicht derart leicht zu beantworten. Das gilt ebenfalls für die Frage, ob Tiere zu beiden Bewusstseinsformen fähig sind, wenn diese Voraussetzungen sind.

⁴⁰ Vgl. Le Neindre et al. 2017, S. 83. Diese Form des Bewusstseins wird uns in Abschnitt 2.3.1 intensiv beschäftigen, da die Unterart für die Frage nach dem Schmerz irrelevant ist.

⁴¹ Es besteht die Möglichkeit, dass tierlicher Schlaf sich zum Teil von menschlichem Schlaf unterscheidet. So zeigen manche Tiere womöglich keine REM-Phase im Gehirn beim Schlafen auf. Daraus folgt aber nicht, dass sie nicht schlafen. Dies bedeutet vielmehr, dass sie nicht wie der Mensch schlafen. Für eine detailliertere Version dieses Arguments s. Wild 2012, S. 126-128.

2.1.3 Schwacher Repräsentationalismus

Um zu erklären, ob Tiere phänomenales Bewusstsein haben, benötigt es ein Argument, das zwei Punkte beleuchtet und klarstellt. Erstens muss es begründen, ob Selbst- und Zugangsbewusstsein notwendig sind. Zweitens muss es erläutern, ob Tiere alle Bedingungen erfüllen. Meine Argumentation zielt darauf ab, nur Zugangsbewusstsein, aber nicht Selbstbewusstsein als notwendige Bedingung von phänomenalem Bewusstsein anzuerkennen. Eine zweite Konsequenz meiner Argumentation ist, dass diese Argumentation auf Tiere anwendbar ist.

Meine Argumentation ist eine inferentielle Strategie.⁴² Eine inferentielle Strategie ist in ihrem Kern ein Analogieargument. Zwischen Menschen und Tieren besteht *funktionale Ähnlichkeit*. Wegen dieser funktionalen Ähnlichkeit ist eine Zuschreibung phänomenal bewusster Zustände beim Tier gerechtfertigt. Funktionale Ähnlichkeit tritt zum einem im Verhalten auf. Sowohl Mensch als auch Tier zeigen bei Schmerzzuständen funktional ähnliches Verhalten. Ihr Verhalten dient dem Schutz und der Regeneration des Lebewesens. Welches konkrete Verhalten das Wesen, um diese Funktion zu erfüllen, ausübt, unterscheidet sich teils stark. Funktionale Ähnlichkeit beschränkt sich aber nicht nur auf das Verhalten. Man nimmt sie auch auf neuronaler Ebene an. Es gibt beim Tier neuronale Ereignisse und Strukturen, die wie beim Menschen die Funktion erfüllen, unbewusste Stimuli aus den Sinnesorganen zu verarbeiten und so einen phänomenalen Charakter zu verleihen. Für diverse Stimuli ist eine Verarbeitung durch unterschiedliche neuronale Strukturen und Ereignisse möglich. Unter Umständen verarbeiten nicht die gleichen neuronalen Ereignisse und Strukturen, die auditive Reize bewusst machen, noxische Stimuli. Solche neuronalen Ereignisse bezeichnet man typischerweise als *neuronales Korrelat von Bewusstsein* (NKB; englisch: *neuronal correlate of consciousness*). D. Chalmers, definiert das NKB folgendermaßen: „An NCC is a minimal neural system N such that there is a mapping from states of N to states of consciousness, where a given state of N is sufficient, under conditions C, for the corresponding state of consciousness.“⁴³ Die methodische Empfehlung ist die Erforschung des NKBs – insbesondere des Menschen –, weil das NKB die Schlüsselrolle zur Verarbeitung von unbewussten zu bewussten Zuständen einnimmt.⁴⁴ Man erhofft sich, dass man ein NKB beim Menschen identifizieren kann, dass das Zusprechen von

⁴² Diese Einteilung in inferentielle und nichtinferentielle Strategien nimmt Allen vor; s. Allen 2004, S. 621-622.

⁴³ Chalmers 2000, S. 31.

⁴⁴ Vgl. Bayne & Hohwy 2013, S. 28-29.

phänomenal bewussten Zuständen bei Tieren rechtfertigt. Deshalb hat sich der wissenschaftliche Fokus primär darauf verlagert.

Das Analogieargument muss sich zwei Problemen stellen. Das erste Problem ist empirischer Natur und ergibt sich aus der methodischen Empfehlung. Welche Tiere haben ein NKB für phänomenales Bewusstsein? Wie kann man dieses NKB beim Tier erforschen? Ein zweites, theoretisches Problem greift das Argument auf fundamentaler Ebene an. Menschen und Tiere teilen nicht nur Ähnlichkeiten, sondern weisen teils starke (neuronale) Unterschiede auf. Das impliziert, dass neuronale Strukturen und Ereignisse beim Menschen als NKB fungieren, ohne dass sie diese Rolle bei Tieren einnehmen müssen, weil die Unterschiede das verhindern. Gerade bei phylogenetisch vom Menschen weiter entfernten Tieren kritisieren manche wie D. Dennett, dass die Unterschiede entscheidend sind.⁴⁵ Das Analogieargument ist somit in dieser Form unzureichend. Es fehlt eine theoretische Stütze, warum die Ähnlichkeiten uns zu diesem Schluss rechtfertigen. Ich setze mich erst mit dem theoretischen Problem auseinander, bevor ich im nächsten Abschnitt (Kap. 2.1.4) mich dem empirischen zuwende.

Die Grundidee der theoretischen Stütze ist bei M. Tye⁴⁶ und Wild⁴⁷ zu finden. Sie nennt sich *Repräsentationalismus* (englisch: *representationalism*). Der Grundgedanke des Repräsentationalismus ist, dass es mentale Repräsentationen gibt, die bestimmte Eigenschaften erfüllen und das Vorhandensein von phänomenalem Bewusstsein signalisieren. Diese mentalen Repräsentationen können Tiere theoretisch haben. Sollten funktionale Ähnlichkeiten real gegeben sein, dann rechtfertigen diese Ähnlichkeiten, Tiere phänomenales Bewusstsein zuzusprechen. Ich vertrete einen *schwachen Repräsentationalismus* (SR), da diese Version keine Identifikation zwischen diesen Repräsentationen und phänomenal bewussten Zuständen, sondern nur eine zuverlässige Korrelation annimmt.

Der erste Schritt, den SR zu verstehen, ist ein basales Verständnis von mentalen Repräsentationen zu haben. Die Definition mentaler Repräsentationen lautet: „S repräsentiert X, wenn S die Funktion hat, Information über X zu tragen“.⁴⁸ Aus dieser Definition kann man mehrere Eigenschaften von Repräsentationen extrahieren. Grundlegend konstituieren ein Vehikel und einen Inhalt die Repräsentation. Während das Vehikel das ist, was repräsentiert, gibt der Inhalt an, was repräsentiert wird. Das Vehikel ist in diesem Fall ein mentaler Zustand, da es sich um eine mentale Repräsentation handelt. Besonders relevant ist, dass der Inhalt auf

⁴⁵ S. Dennett 1995, S. 703.

⁴⁶ S. Tye 2009.

⁴⁷ S. Wild 2008, S. 133-143.

⁴⁸ Wild 2012, S. 46.

etwas gerichtet (*intentional*) ist und einen Wahrheitswert besitzt. Die Funktion der Repräsentation bestimmt dabei die Wahrheitsbedingungen sowie die Intentionalität des Inhalts.

Wie aber erhält eine mentale Repräsentation ihren Inhalt? Eine Erklärungsvariante nennt sich *Teleosemantik*.⁴⁹ Sie heißt so, da sie den Inhalt in einer Um-zu-Struktur ausdrückt. Sie ist teleologisch. Natürliche Mechanismen eines Lebewesens haben eine oder mehrere Funktionen. Beispiel: Die Funktion des Atmens ist es, den Körper mit Sauerstoff zu versorgen. Diese Funktionen haben sich durch Adaption evolutionär entwickelt – für gewöhnlich, um die Überlebenschancen des Individuums zu erhöhen. Diese natürlichen Mechanismen und ihre Funktion bestimmen den Inhalt der mentalen Repräsentation, da dem Lebewesen diese mentale Repräsentation für die Verhaltenssteuerung verfügbar sein soll. Die Teleosemantik ist in seiner Anwendung nicht auf den Menschen begrenzt. Der Teichfrosch (*Pelophylax esculentus*) ernährt sich von bestimmten Insekten. Warum wirft er seine Zunge nur auf essbaren Insekten und nicht auch auf vorbeifliegende Blätter? Das liegt daran, da es sich evolutionär ergeben hat, dass die Überlebenschance höher ist, wenn man die Zunge nach Insekten anstatt nach vorbeifliegenden Blättern auswirft. Eine natürliche Funktion des visuellen Systems von Teichfröschen ist es, bestimmte Wesen – hier Insekten – als *Nahrung* zu erkennen. Der Inhalt der mentalen Repräsentation aus dieser visuellen Erfahrung ist es, die Insekten als Nahrung zu repräsentieren. Sie hat somit ihren Inhalt aus der Funktion des visuellen Systems, Essbares zu erkennen, erhalten und beeinflusst so das Verhalten des Teichfrosches. Der Teichfrosch repräsentiert jedoch das visuell wahrgenommene Objekt nicht als Insekt, sondern unter dem Aspekt „Nahrung“ oder „Futter“. Da der Teichfrosch seine Zunge auch auf eine für ihn nicht zu unterscheidende Attrappe auswerfen würde, ist verständlich, wieso die Repräsentation falsch sein kann, da sie etwas als Nahrung repräsentiert, das keine Nahrung ist. Da natürliche angeborene Mechanismen die mentalen Repräsentationen verursachen, können sie nur bestimmte Informationen tragen. Eine mentale Repräsentation, die allein das auditive System verursacht, kann nur auditive Informationen tragen. Selbstverständlich kann eine mentale Repräsentation durch mehrere Sinnesorgane verursacht sein. Mentale Repräsentationen, die durch natürliche sensorische Vermögen hervorgerufen sind, bezeichnet Wild als natürlich sensorische Repräsentation.⁵⁰

Die bisherige Erklärung ist sowohl auf unbewusste als auch bewusste Wahrnehmung anwendbar, da auch dort natürlich sensorische Repräsentationen entstehen. Was fehlt, ist die

⁴⁹ Vertreter der Teleosemantik sind z. B. Millikan 1989; Dretske 1995; Bower & Fischer 2018.

⁵⁰ S. Wild 2012, S. 91.

Erklärung, wann mentale Repräsentationen mit phänomenal bewussten Zuständen zuverlässig korrelieren. Tye gibt deshalb vier Bedingungen an, die er unter dem Akronym „PANIC“ zusammenfasst, die der Inhalt einer natürlichen sensorischen Repräsentation erfüllen müssen, damit die Repräsentation als bewusst gilt beziehungsweise mit phänomenal bewussten Zuständen korreliert.⁵¹ Das Akronym steht für *abstrakten, nichtbegrifflichen, intentionalen* sowie *verfügbaren Inhalt*. Wie festgelegt wird, auf welches Objekt eine Repräsentation in ihrem Inhalt gerichtet und welche Informationen sie trägt, habe ich mit der Teleosemantik bereits erklärt. Abstrakt bedeutet, dass sich der Inhalt der Repräsentation nicht auf ein Einzelobjekt bezieht. Anders gesagt: Verschiedene Einzelobjekte können gleich wahrgenommen und somit durch den gleichen intentionalen Inhalt repräsentiert werden. Meine Repräsentation referiert daher nicht auf das wahrgenommene Objekt, sondern auf wahrgenommene Eigenschaften wie Geruch. Nichtbegrifflich heißt, dass das Wesen keine Begriffe bedarf, um diese Repräsentation und Erfahrung zu haben. Um ein einen wohltuenden Duft riechen zu können, bedarf es keiner Begriffe.⁵² Auch Menschen, die die Begriffe „Duft“ und „Wohltat“ nicht kennen, können solche Geruchserlebnisse haben. Zuletzt müssen diese Repräsentationen verfügbar für weitere kognitive Prozesse oder für die Verhaltenssteuerung sein. Wenn ich einen wohltuenden Geruch rieche, kann ich darüber nachdenken, was diesen Geruch verursacht. Somit wird der Reiz kognitiv verarbeitet. Gerade die Verfügbarkeitsbedingung unterscheidet natürliche sensorische Repräsentationen, die bei unbewusster Erfahrung auftreten, mit solchen, die bei phänomenal bewusster Erfahrung vorhanden sind, da letztere die kognitive Verarbeitung der Reize zu phänomenal bewusster Erfahrung voraussetzt. Damit ist erklärt, wieso Zugangsbewusstsein für phänomenal bewusste Zustände eine Voraussetzung ist. Auch Tiere nutzen ihre Erfahrungen, um ihr Verhalten zu adaptieren. Eine Maus hört den Ruf eines Habichts. Gleichzeitig sieht sie ein nahegelegenes Erdloch und versteckt sich. Sie bildet dann eine natürliche sensorische Repräsentation, die sie für die Verhaltenssteuerung nutzt.

Damit der SR wirklich als Stütze des Analogiearguments dienen kann, muss er einen Platz in der Erklärung für den phänomenalen Charakter phänomenal bewusster Erfahrung einräumen.

⁵¹ S. Tye 1995. Obwohl M. Tye heutzutage weiterhin einen starken Repräsentationalismus vertritt, hat er sich von der Identifikation von PANIC-Zuständen mit phänomenal bewussten Zuständen oder ihrem phänomenalen Charakter abgewandt; s. Tye unveröffentlicht, S. 5-8. Der SR behauptet nicht, dass eine Identitätsbeziehung der beiden besteht. Nach diesem korrelieren diese nur zuverlässig miteinander, aber sie müssen nicht dasselbe sein. Sowohl der SR als auch Tye kommen zum selben Ergebnis – dass die Gleichsetzung falsch ist – schließen aber unterschiedliche Konsequenzen daraus. Der SR schließt, dass ein starker Repräsentationalismus falsch ist. Tye hingegen gibt die PANIC-Bedingung auf. Der Vorteil des SR ist, dass er eine ähnliche Erklärungsleistung wie die starke Version hat, ohne in dasselbe Problem wie eine starke Version zu geraten.

⁵² Vgl. Dretske 2003, S. 69-70.

Wie fängt der SR nun den phänomenalen Charakter ein? Er schafft das, indem er den Inhalt der Repräsentation mit dem phänomenalen Charakter gleichsetzt. Daraus folgt, dass der phänomenale Charakter einer solchen Erfahrung mit dem Inhalt der Repräsentation variiert. Je nachdem wie man eine Wahrnehmung repräsentiert, ändert sich auch der phänomenale Charakter. Wird ein Ton als laut und brummend repräsentiert, dann ist der phänomenale Charakter dieser auditiven Wahrnehmung laut und brummend. Auf diese Weise fühlt sich für mich dieses Tonerlebnis an. Somit habe ich ein Argument gegeben, weshalb die Ähnlichkeiten im Analogieargument entscheidend sind, da Tiere wie der Mensch natürlich sensorische Repräsentationen haben kann, die zuverlässig mit phänomenal bewussten Zuständen korrelieren. Ein Beiprodukt des SR ist, dass er eine elegante Erklärung gibt, wieso Bewusstsein ein mit der Kognition verwobenes Phänomen und nicht von ihr getrennt ist, weil es Bewusstsein über mentale Zustände erklärt.

Lässt sich der SR konkret auf Schmerzen anwenden? Das nozizeptive System ist ein angeborenes natürliches Vermögen. Nimmt es einen noxischen Stimuli wahr, dann bildet sich eine natürliche sensorische Repräsentation, deren Inhalt durch die Funktion des nozizeptiven Systems, die akute Gewebeschädigung zu verringern oder eine potentielle zu vermeiden, bestimmt ist. Sie informiert ein Lebewesen somit über Eigenschaften wie Umfang oder Ausmaß der Verletzung, was für das Überleben essentiell ist. Sie trägt zudem Informationen über die aversive Komponente des Schmerzes. Dies macht sie, indem sie die Verletzung des Körpers als schlecht für den Körper repräsentiert. Schlecht für den Körper zu sein, bedeutet, dass es ein erhöhtes Risiko für das Wesen mit sich bringt, weitere Verletzungen oder Schäden (z. B. weitere Beeinträchtigungen von Körperfunktionen) zu erleiden. Ein Schmerz ist unangenehmer je höher dieses Risiko ist und je schlimmer die zu erwartenden Schäden ausfallen. Wie auch bei anderen Wahrnehmungen nimmt die Beschaffenheit des jeweiligen Systems – hier das nozizeptive System – Einfluss auf den Inhalt der Repräsentation. Es sorgt dafür, wie differenziert die Wahrnehmung und somit der Inhalt der Repräsentation ist. Menschliche Repräsentationen geben beispielsweise an, ob ein Schmerz brennend oder stechend ist, tierliche hingegen womöglich nicht. Sie muss aber auch die anderen PANIC-Bedingungen erfüllen, damit sie als Schmerzrepräsentation zählt. Der Inhalt einer Schmerzrepräsentation muss nicht begrifflich sein. Ich kann einen Schmerz verspüren, ohne zu verstehen, dass er ein Organschmerz, chronischer oder pochender Schmerz ist. Da es möglich ist, Schmerzen zu verspüren, obwohl keine tatsächliche Verletzung vorliegt, ist der Inhalt abstrakt. Der Schmerz ist nicht an ein konkretes Objekt gebunden, da es das Objekt nicht gibt. Sollte weder eine Verletzung existieren noch eine potentielle Verletzung drohen, dann hat man es hier mit einer

Repräsentation zu tun, deren Inhalt falsch ist (ähnlich einer Halluzination oder Täuschung). Ein Wesen nutzt die Repräsentation für die Verhaltenssteuerung. Ein Bestandteil der Definition tierlichen Schmerzes besteht gerade in dem veränderten Verhalten wegen des Schmerzes (s. Kap. 2.1.1). Sie ist somit verfügbar für weitere Verhaltens- oder Denkprozesse und unterscheidet sich somit von einer unbewussten Repräsentation eines noxischen Stimulus. Der SR hat somit die Kapazität, zu erklären, wie eine Schmerzrepräsentation aussieht.⁵³

Es ist prinzipiell möglich, dass Tiere solche Schmerzrepräsentationen besitzen. Insofern ein nozizeptives System Teil ihres Körpers ist, haben sie ein natürliches Vermögen, das die Schmerzrepräsentation verursacht. Ebenfalls können mentale Repräsentationen aus dem nozizeptiven System der Tiere die PANIC-Bedingungen erfüllen. Da *per definitionem* Tiere Schmerzen zur Verhaltenssteuerung nutzen, ist die Schmerzrepräsentation verfügbar. Der Inhalt ihrer Repräsentation ist auf die Verletzung gerichtet und somit intentional. Die Teleosemantik begrenzt sich nicht nur auf Menschen und erklärt damit, wie mentale Repräsentation der Tiere ihren Inhalt erhalten. Gerade weil die PANIC-Bedingungen einen nichtbegrifflichen anstatt eines begrifflichen Inhalts voraussetzen, schrauben sie die kognitive Hürde herunter und erlauben auch Tieren, diese Bedingung zu erfüllen. Bei Tieren können sich verschiedene Schmerzzustände gleich anfühlen und daher gleich repräsentiert werden, weshalb der Inhalt ihrer Repräsentation abstrakt ist.

Es bietet sich nun an, die Definition des NKBs in repräsentationalen Begriffen auszudrücken. Chalmers schlägt folgende Formulierung vor: „An NCC (for content) is a minimal neural representational system N such that representation of a content in N is sufficient, under conditions C, for representation of that content in consciousness.“⁵⁴

Ich möchte diesen Abschnitt mit einer Kritik am SR abschließen, welche gleichzeitig begründet, weshalb Selbstbewusstsein keine Bedingung für phänomenales Bewusstsein ist. Der SR ist eine repräsentationalistische Theorie erster Ordnung, da die mentalen Repräsentationen Repräsentationen erster Ordnung sind. Es sind keine Repräsentationen, die von anderen Repräsentationen handeln. Einige sehen darin einen Fehler. Ihnen zufolge ist ein mentaler Zustand Z_1 bewusst, wenn man einen zweiten mentalen Zustand Z_2 besitzt, der aussagt, dass

⁵³ Er kann ebenfalls erklären, wie Phantomschmerzen entstehen und was sie sind. Phantomschmerzen sind hiernach eine Fehlrepräsentation. Sie sind eine mentale Repräsentation, die etwas, das nicht wahr ist, repräsentiert (z. B. eine Gewebeschädigung eines amputierten Gliedmaßes).

⁵⁴ Chalmers 2000, S. 31. S. Fink kritisiert an dieser Definition vier Punkte, nach denen sich Chalmers Definition nicht gut für empirische Forschung eignet; s. Fink 2016. Wer sich auf eine empirische Suche nach dem NKB begibt, sollte daher eine operationalisierte Definition des NKBs nutzen.

man sich in Z_I befindet. Es handelt sich somit um einen Repräsentationalismus zweiter Ordnung im Hinblick auf phänomenales Bewusstsein (englisch: *Higher-Order Theory* oder kurz *HOT*).⁵⁵ Wenn man die mentalen Repräsentationen zweiter Ordnung tatsächlich ausgebildet haben muss, handelt es sich um eine *aktualistische HOT*. Wenn man nur dazu dispositioniert sein muss, diese ausbilden zu können, dann ist es eine *dispositionale HOT*. Da phänomenales Bewusstsein erst auf der Ebene mentaler Repräsentationen zweiter Ordnung entsteht, setzt die HOT ein Selbstbewusstsein über die Repräsentationen erster Ordnung voraus und erklärt somit phänomenales Bewusstsein durch transitives Kreaturbewusstsein.

Für die Wahrheit der HOT finden sich häufig Verweise auf Phänomene wie Blindsehen (englisch: *blindsight*) beim Menschen. Die HOT hinkt jedoch an einigen Stellen, was sie als Theorie über phänomenales Bewusstsein unattraktiv macht. Grundsätzlich weist die HOT die Tendenz auf, in einen infiniten Regress zu rutschen, weil es immer eine Repräsentation höherer Ordnung benötigt, damit eine Repräsentation niedriger Ordnung bewusst ist. Damit die Repräsentation zweiter Ordnung bewusst ist, benötigt es eine Repräsentation dritter Ordnung. Um das zu vermeiden, müsste die HOT erklären, wie eine unbewusste Repräsentation zweiter Ordnung die Kraft besitzt, eine Repräsentation erster Ordnung bewusst zu machen, ohne selbst eine Repräsentation höherer Ordnung vorauszusetzen.⁵⁶ Bisher gab es jedoch meines Erachtens keine zufriedenstellende Begründung seitens der HOT, wieso das der Fall sein sollte. Zweitens unterliegt die HOT einer grundlegenden Verwechslung. Phänomenales Bewusstsein ist ein Bewusstsein von etwas. Wenn ich eine bewusste visuelle Wahrnehmung habe, dann habe ich eine Wahrnehmung von etwas (z. B. einem blauen Viereck) und somit ein phänomenales Bewusstsein von etwas (z. B. einem blauen Viereck). Die HOT gibt aber eine Erklärung an, wann man ein Bewusstsein von einem Bewusstsein hat, und behauptet, dass es eine Erklärung für phänomenales Bewusstsein ist. Damit verwechselt die HOT diese beiden Formen.⁵⁷ Selbstbewusstsein ist somit keine notwendige Voraussetzung für phänomenales Bewusstsein.

⁵⁵ Vertreter einer solchen Position sind z. B. Carruthers 1998; Gennaro 2004. Sie unterscheiden sich jedoch in der Antwort auf die Frage, ob Tiere solche mentalen Zustände zweiter Ordnung haben. Carruthers behauptet beispielsweise, dass Tiere keine solche Zustände und damit nur „unbewussten“ Schmerz – nach meiner Begrifflichkeit Nozizeption – haben; s. Carruthers 1989.

⁵⁶ Vgl. z. B. Rowlands 2009, S. 183-187; DeGrazia 2014 (b), S. 148-149.

⁵⁷ Für weitere Kritik am Selbstbewusstseinseinwand s. Wild 2012, S. 147-151.

2.1.4 Empirischer Forschungsstand

Der SR gibt ein theoretisches Argument, weshalb die funktionalen Ähnlichkeiten zwischen Menschen und Tieren uns rechtfertigen, ihnen phänomenal bewusste Zustände zuzusprechen, wenn solche Ähnlichkeiten vorhanden sind. Es bleibt trotzdem ein empirisches Problem. Dies hängt mit der Suche nach dem NKB – also den neuronalen Ähnlichkeiten – zusammen. Der Neokortex galt Jahrzehnte lang als Sitz des NKBs.⁵⁸ Diese Position ist als *cartesianischer Materialismus* bekannt. Nimmt man hinzu an, dass der Neokortex eine gewisse Komplexität aufweisen muss, um als NKB zu fungieren, dann sind nicht nur wirbellose Tiere, sondern ebenfalls viele Wirbeltiere (teils sogar Säugetiere) nicht zu phänomenalem Bewusstsein fähig.

Mittlerweile ist der cartesianische Materialismus umstritten und wird nur noch von wenigen vertreten.⁵⁹ Es gibt begründeten empirischen Zweifel an der Wahrheit der These, dass das NKB im Neokortex verortet ist. Es kommt hinzu, dass das NKB noch nicht ausreichend erforscht ist, um eine neuronale Struktur wissenschaftlich gesichert als NKB zu klassifizieren.⁶⁰ Selbst unter der Annahme, dass der Neokortex sich als NKB herausstellt, bleibt offen, ob er das NKB für jegliche phänomenale bewusste Erfahrung oder nur für gewisse Typen ist, da etwa das NKB für Schmerzwahrnehmung in anderen neuronalen Strukturen wie das NKB für visuelle Wahrnehmung lokalisiert sein kann. Es bedarf selbst für die Schmerzwahrnehmung des Menschen zusätzliche Untersuchungen, welche neuronale Struktur oder neuronales Ereignis als NKB für Schmerzwahrnehmung fungiert.

Ein weiterer Faktor erschwert die Suche nach dem NKB für tierliche Schmerzen. Es ist das Phänomen der multiplen Realisierbarkeit. Sie besagt, dass ein mentaler Zustand durch unterschiedliche biologische Strukturen sowie physische Elemente realisierbar ist.⁶¹ Das bedeutet: Sollte beim Menschen das NKB für Schmerzwahrnehmung identifiziert sein, folgt daraus nicht, dass man das NKB für tierliche Schmerzwahrnehmung gefunden hat. Für tierliche Schmerzwahrnehmung könnte dies ein anderes neuronales Ereignis oder neuronale Struktur übernehmen.

Das tatsächliche Auftreten multipler Realisierbarkeit ist durch die Idee der *biologischen Homologie* gestützt. Biologische Homologien herrschen vor, wenn verschiedene,

⁵⁸ S. z. B. Bermond 1997, 134-135; Rose et al. 2014, S. 99-100; Rose 2016.

⁵⁹ R. Elwood greift beispielsweise den cartesianischen Materialismus an; s. Elwood 2011, S. 177-178.

⁶⁰ Vgl. z. B. Griffin & Speck 2004, S. 8; Searle 2005, S. 145; Dawkins 2015, 24-26.

⁶¹ Dieses Argument bringt z. B. Putnam vor; s. Putnam 1975.

korrespondierende biologische Strukturen einen gemeinsamen phylogenetischen Ursprung haben. Im Hinblick auf phänomenales Bewusstsein stellt sich die Frage, ob es einen solchen gemeinsamen phylogenetischen Ursprung gibt, aus dem die sich verschiedenen NKBs entwickelt haben, um sich diversen Bedingungen anzupassen. Sowohl B. Merker⁶², M. Dawkins⁶³ als auch C. Klein und A. Barron⁶⁴ kommen zu dem Ergebnis, dass phänomenales Bewusstsein subkortikal stattfinden und sich aus phylogenetisch früh entstanden Teilen des Gehirns entwickelt hat. Es scheint somit einen gemeinsamen phylogenetischen Ursprung zu geben, der sich früh gebildet hat und deshalb weit im Tierreich verbreitet ist. Als Stütze für diese These dient eine Studie von L. Chittka und J. Niven zur Gehirngröße bei Insekten deckt. Diese Studie ergab, dass die Gehirngröße nicht relevant für das Entstehen und Vorhandensein kognitiver Fähigkeiten ist.⁶⁵ Für phänomenales Bewusstsein bedeutet das, dass es sich nicht nur in großen Gehirnen bilden musste, weil die Größe des Gehirns für eine komplexe kognitive Fähigkeit nicht notwendig ist. Für multiple Realisierbarkeit spricht zudem die Möglichkeit der Übernahme einer Aufgabe oder Rolle einer älter existierenden neuronalen Struktur durch eine neue, wenn sich das Gehirn entwickelt.⁶⁶ Somit ist es möglich, dass beim Menschen die bewusste Verarbeitung noxischer Stimuli eine Struktur übernimmt, die zuvor von einer anderen Struktur ausgeführt wurde. Es ist deshalb unzureichend, schlicht nach neuronalen Strukturen zu suchen, die an selber Stelle im Nervensystem – vor allem im Gehirn – lokalisiert sind.

Wie überprüft man nun empirisch, ob eine Tierart die funktionalen Ähnlichkeiten für Schmerzwahrnehmung aufweist? Sneddon et al. stellen einen Kriterienkatalog bestehend aus sechzehn Kriterien vor, der sowohl in der Biologie als auch in der Philosophie Anwendung findet und empirische Überprüfbarkeit für das Vorhandensein von Schmerzwahrnehmung bei einer Tierart gestattet.⁶⁷ Ich möchte diesen Katalog dieser Arbeit zugrunde legen. Eine wichtige Bemerkung zu diesem Kriterienkatalog ist, dass zum einen das Nicht-Erfüllen eines Kriteriums nicht ein Ausschlussmerkmal ist. Sneddon et al. merken selbst an, dass man die Kriterien nicht alleinstehend, sondern in Gewichtung zueinander betrachten soll.⁶⁸

Welche Tiere empfinden nun hiernach Schmerzen? Sneddon et al.⁶⁹ selbst schließen, dass viele Tiere Schmerzzustände empfinden. Bei Wirbeltieren gilt die Fähigkeit zur Schmerzempfindung

⁶² S. Merker 2007.

⁶³ S. Dawkins 2015.

⁶⁴ S. Klein & Barron 2016, S. 2-3

⁶⁵ S. Chittka & Niven 2009.

⁶⁶ M. Elder macht auf diese Idee aufmerksam; s. Elder 2014, S. 21.

⁶⁷ S. Sneddon et al. 2014, S. 204.

⁶⁸ S. Sneddon et al. 2014, S. 209.

⁶⁹ S. Sneddon et al. 2014.

als gesichert. Gerade bei Säugetieren sind die Evidenzen hierfür zahlreich. Bei niederen Wirbeltieren wie Fische sind die Evidenzen nicht so umfangreich, jedoch trotzdem stark genug, um es als gesichert anzusehen. Für wirbellose Tiere sind die Evidenzen nicht eindeutig. Weichtiere unterscheiden sich in Morphologie, neuronaler Komplexität sowie Verhalten untereinander deutlich. Muscheln besitzen etwa kein Gehirn, was das Vorhandensein von Schmerz unwahrscheinlicher, nicht aber komplett ausgeschlossen macht. Kopffüßer hingegen weisen ein großes, komplexes Gehirn sowie eine ausgereifte Lernfähigkeit auf. Bei ihnen ist von der Fähigkeit zur Schmerzempfindung auszugehen. Für Weichtiere oder Gliederfüßer lässt sich somit kein einheitliches Urteil fällen. Zehnfüßkrebse scheinen, Schmerzen verspüren zu können, da nur für wenige Kriterien Unsicherheit herrscht, ob sie sie erfüllen. Die meisten Kriterien lassen sich bei ihnen nachweisen. Bei Insekten und Spinnen sind nach den Sneddon et al. zugrunde liegenden Evidenzen Schmerzempfindung aktuell ungesichert.

Ich möchte die Ergebnisse von Sneddon et al. ergänzen und bestärken: Die Konklusion, dass die Fähigkeit zur Schmerzempfindung bei Wirbeltieren gesichert ist, ist weitestgehend akzeptiert.⁷⁰ Insbesondere die Schmerzwahrnehmung von Fischen wurde in den letzten Jahren viel erforscht. Dabei bestätigten sich Sneddens Ergebnisse.⁷¹ Für Weichtiere bestätigen andere Studien die Ergebnisse von Sneddon et al.⁷² Kopffüßer empfinden Schmerzen aufgrund ihres komplexen Nervensystems. Bei Muscheln hingegen ist nach heutigem Forschungsstand die Schmerzwahrnehmung weiterhin ungesichert. Für Seeanemonen und Quallen ist es ungesichert, aber unwahrscheinlich, dass sie Schmerzen verspüren. Gleiches gilt für Schwämme, da sie kein Nervensystem besitzen. Auch gibt es zusätzliche Evidenzen, dass nicht nur Zehnfüßkrebse, sondern ebenso andere Krebstiere⁷³ zu Schmerzen fähig sind. Bei Schlangen herrscht noch Unsicherheit. Zudem finden sich Gründe, dass Spinnen und manche Insekten wie Bienen bestimmte Schmerzen verspüren können.⁷⁴ Bei anderen Insekten (z. B. den Tsetsefliegen) gibt es mehr Grund die Schmerzwahrnehmung anzuzweifeln.⁷⁵ Es gibt somit hinreichend Grund für die Wahrheit folgender These: Viele Tierarten sind empfindungsfähig.

⁷⁰ S. z. B. DeGrazia 2009 (b), S. 203; Jones 2013, S. 6; Bovenkerk & Kaldewaij 2015, S. 35; Pluhar 2016, S. 309-313.

⁷¹ S. z. B. Elder 2014.

⁷² R. Elwood macht in diesem Kontext nochmal besonders auf die phylogenetische Evolution von Schmerz aufmerksam. Die Schmerzfähigkeit hat sich so Elwood womöglich vor der Teilung in Wirbellose Tiere und Wirbeltiere entwickelt, sodass eine Verbreitung der Schmerzfähigkeit bei Wirbellosen Tieren nicht unwahrscheinlich ist; s. Elwood 2011, S. 176.

⁷³ S. z. B. Elwood et al. 2009.

⁷⁴ Klein und Barron argumentieren, dass Insekten ein phänomenales Bewusstsein haben; s. Klein & Barron 2016

⁷⁵ Eine Übersicht, bei welchen Insekten die Schmerzwahrnehmung stärker anzuzweifeln ist, s. Tye 2016.

Abschließen möchte ich diesen Punkt mit einem Vergleich der Empfindungsfähigkeit von Menschen und Tieren. Empfindungsfähigkeit ist eine graduelle Fähigkeit. Menschen und Tiere machen unterschiedliche Erfahrungen, wobei jede Seite zu Erfahrungen fähig ist, die die andere nicht haben kann.⁷⁶ Schmerzen im Arm verspüren Tierarten nicht, die keine Arme haben. Gleiches gilt für Freuden und andere Leidensformen. Außerdem können Menschen und Tiere Schmerz unterschiedlich evaluieren, was die Intensität des Schmerzes beeinflusst. Verantwortlich dafür sind unterschiedlich ausgebildete kognitive Kapazitäten. Manchmal leidet man wegen höherer kognitiver Fähigkeiten mehr (z. B., wenn man versteht, dass man tödlich krank ist), in anderen Momenten leidet man mehr, da man geringere kognitive Fähigkeiten hat (z. B., wenn man versteht, dass eine gewisse schmerzhafteste ärztliche Behandlung notwendig ist).

2.2 Autooetisches Bewusstsein der Tiere

Selbstbewusstsein ist keine notwendige Bedingung für phänomenales Bewusstsein (s. Kap. 2.1.3). Selbstbewusstsein ist jedoch für andere tierliche Vermögen (s. Kap. 2.3 und 2.6) oder tierethische Thematiken (s. Kap. 4) relevant. In diesem Buch ist eine Unterart des Selbstbewusstseins interessant: das *autooetische Bewusstsein* (englisch: *autooetic consciousness*). Bei dieser Art handelt es sich um das *erinnerte Bewusstsein*. Es ermöglicht dem Wesen, sich selbst als das Subjekt der eigenen Vergangenheit oder Zukunft zu verstehen und mentale Zeitreisen zwischen der eigenen erlebten Vergangenheit sowie möglichen zukünftigen Ereignissen vorzunehmen.⁷⁷ Dies beinhaltet einen eigenen phänomenalen Charakter der persönlichen Zukunft und Vergangenheit.⁷⁸ Sich an traurige oder freudige Erfahrungen zu erinnern, trägt einen teils abgeschwächten phänomenalen Charakter. Diese Eigenschaft ist für die Frage, ob Tiere autooetisches Bewusstsein aufweisen, zentral. Beim autooetischen Bewusstsein handelt es sich um mentale Repräsentationen zweiter Ordnung, weil sie mentale Repräsentationen über zukünftigen oder vergangenen Erfahrungen, welche mentale Repräsentationen erster Ordnung sind, darstellen.

Es gibt eine Form des Erinnerns, das autooetisches Bewusstsein voraussetzt. Es ist das *episodische Erinnern* beziehungsweise *episodische Gedächtnis* (englisch: *episodic memory*) und ist vor allem vom *semantischen Erinnern* beziehungsweise *semantischen Gedächtnis*

⁷⁶ Vgl. Sapontzis 2014, S. 10.

⁷⁷ Vgl. Tulving 1985, S. 2-6.

⁷⁸ Vgl. Tulving 1985, S. 3.

abzugrenzen (englisch: *semantic memory*). Das semantische Erinnern ist weniger kognitiv anspruchsvoll. Diese Fähigkeit besteht darin, sich an (symbolisch repräsentiertes) Wissen, das man aus vergangenen Ereignissen gewonnen hat, zu erinnern. Dafür ist ein Erinnern an das Ereignis und damit dem lokalen und temporalen Kontext, aus dem man dieses Wissen gewonnen hat, nicht notwendig und man kann das Wissen davon unabhängig abrufen. Episodisches Erinnern bedeutet immer, dass man sich an persönlich erlebte Ereignisse und damit an Informationen über das „Wann“, „Wo“ und „Was“ erinnert. Die „Wann“-Komponente ist zur Differenzierung mehrerer erlebter Ereignisse besonders essentiell.⁷⁹ Verschiedene erlebte Ereignisse haben unter Umständen das gleiche „Wo“ und „Was“, jedoch nie das gleiche „Wann“. Wenn ich zweimal die gleiche Aufgabe erledige, dann geschieht das zu zwei unterschiedlichen Zeitpunkten. Damit es nicht dieselbe Erinnerung ist, muss das „Wann“-Komponente der Erinnerung sein.

Dieser Inhalt – bestehend aus einem „Was“, „Wann“ und „Wo“ – besitzt eine besondere Struktur. Die drei inhaltlichen Komponenten sind nicht unverbunden, sondern sie sind in eine mentale Repräsentation integriert und somit mit- sowie untereinander verbunden. Das impliziert, dass man sich nicht an eine Komponente (z. B. dem „Wann“) erinnern kann, ohne sich ebenfalls an die beiden anderen Komponenten zu erinnern. Da semantisches Erinnern diese drei inhaltlichen Komponenten nicht aufweisen muss, muss die mentale Repräsentation, die das Subjekt beim semantischen Erinnern abrufen, nicht diese Struktur haben. Dieser Inhalt ist dabei *flexibel*. Das heißt, dass das Subjekt die Informationen aus der Erinnerung abstrahiert und in neuen unbekanntem Situationen auf unterschiedliche Weise nach Bedarf einsetzt.

Autonoetisches Bewusstsein beschränkt sich aber nicht nur auf die persönliche Vergangenheit. Sie erlaubt zudem mentale Zeitreisen in die persönliche Zukunft. Man kann sich verschiedene Szenarien ausmalen, wie die eigene (nahe oder ferne) Zukunft aussieht. Dabei greift man teils auf erlebte Ereignisse der persönlichen Vergangenheit zurück. Hat man in früheren Prüfungen öfters versagt, da man zu wenig gelernt hat, dann kann das auf Planungen zukünftiger Lerneinheiten Einfluss nehmen. Mittels dieser beiden Fähigkeiten ist es möglich, den Besitz von autonoetischem Bewusstsein bei einem Wesen zu untersuchen, da beide Fähigkeiten autonoetisches Bewusstsein beinhalten.

Gibt es Tiere, die autonoetisches Bewusstsein haben? Wenn es diese gibt, welche Arten betrifft es? Meines Erachtens nach fällt die Antwort für einige – nämlich empfindungsfähige – Tiere

⁷⁹ Vgl. Clayton et al. 2003, S. 686-687.

positiv aus. Mein Argument für diese Behauptung ist in Teilen theoretischer zu anderen Teilen empirischer Natur. Ich starte mit dem theoretischen Teil. Der Definition auto-noetischen Bewusstseins zufolge verleiht auto-noetisches Bewusstsein der eigenen Vergangenheit und Zukunft ihren phänomenalen Charakter. Es setzt somit notwendig phänomenales Bewusstsein voraus, da phänomenaler Charakter durch phänomenales Bewusstsein entsteht (s. Kap. 2.1.2). Hinzukommt, dass auto-noetisches Bewusstsein auf der Ebene mentaler Repräsentationen zweiter Ordnung abläuft. Die mentalen Repräsentationen erster Ordnung, auf die sie sich beziehen, sind phänomenal bewusst wahrgenommene mentale Repräsentationen. Das bedeutet, dass ausschließlich phänomenal bewusste Lebewesen zu auto-noetischem Bewusstsein fähig sind. Empfindungsfähige Tiere erfüllen diese Voraussetzung.

Das allein genügt noch nicht, um zu begründen, dass empfindungsfähige Tiere auto-noetisches Bewusstsein besitzen. Bisher ist nur begründet, dass sie diese notwendige Bedingung erfüllen. Das ist aber noch nicht hinreichend, da sich auto-noetisches Bewusstsein neben dem phänomenalen Charakter durch die Fähigkeit, sich als Subjekt der eigenen Vergangenheit und Zukunft zu verstehen, auszeichnet. Ein wichtiges Zwischenfazit ist: Nur empfindungsfähige Tiere haben auto-noetisches Bewusstsein, weil phänomenales Bewusstsein für auto-noetisches Bewusstsein notwendig ist.

Um das Argument zu komplementieren, möchte ich auf das episodische Erinnern und zukunftsgerichtete Planen zurückkommen. Ist ein Wesen dazu fähig, dann hat es auto-noetisches Bewusstsein, weil es als Nachweis dafür dient, dass ein Wesen sich als Subjekt der eigenen Vergangenheit und Zukunft versteht. Die empirische Forschung zum Besitz dieser Fähigkeiten bei Tieren ist enorm relevant. Bevor ich auf diese eingehe, muss ich eine leichte Justierung des Begriffs des episodischen Erinnerns bei der Anwendung auf Tiere vornehmen. Die Sprachbarriere zwischen Menschen und Tieren macht es unmöglich, episodisches Erinnern bei Tieren auf eine Art und Weise zu testen, wie es beim Menschen der Fall ist, da der sprachliche Bericht ein vielfältig eingesetztes Instrument in diesem Forschungsgebiet ist. Man spricht deshalb bei Tieren von *episodisch-ähnlichem Erinnern* (englisch: *episodic-like memory*). Dabei muss auch dieses episodisch-ähnliche Erinnern die beschriebenen Bedingungen des Inhalts, der Struktur und Flexibilität von episodischem Erinnern erfüllen. Dann besteht hinreichende Ähnlichkeit zwischen beiden Phänomenen.

N. Clayton et al. bieten einen guten Überblick, weshalb Florida-Buschhäher (*Aphelocoma californica*) und einige Schimpansen diese Fähigkeiten ausüben.⁸⁰ Weitere Studien legen nahe, dass episodisch-ähnliches Erinnern unter verschiedenen Vogelarten⁸¹, Schweine⁸², Raten⁸³, Mäusen⁸⁴, Honigbienen⁸⁵ und eventuell bei Wespen⁸⁶ oder Ameisenköniginnen⁸⁷ verbreitet ist. Obwohl ich nicht für jede empfindungsfähige Tierart empirische Studien anführen kann – zum Teil, da diese einfach nicht vorhanden sind –, heben die genannten Beispiele einen bemerkenswerten Punkt hervor. Das episodisch-ähnliche Erinnern beschränkt sich weder auf die Wirbeltiere noch auf Tiere mit großen Gehirnen. Das legt den Schluss nahe, dass autooetisches Bewusstsein wie phänomenales Bewusstsein im Tierreich weit verbreitet ist.

Ähnliche empirische Beobachtungen finden sich für das zukunftsgerichtete Planen. Eine Methodik, das zukunftsgerichtete Planen bei Tieren zu untersuchen, ist der Umgang mit neuen oder unbekanntem Situationen und Herausforderungen. Um in solchen Fällen ein gewünschtes Ergebnis zu erreichen, ist es essentiell, zu planen, wie das Tier vorgeht oder welche Verhaltensweisen es anwenden soll.⁸⁸ Wie beim episodisch-ähnlichen Erinnern macht man sich die Flexibilitätskomponente in Studien zu eigen. Ein Testverfahren, das zumindest ein Planen in die nahe Zukunft voraussetzt, ist der Gebrauch und die Herstellung von Werkzeugen. Das Tier muss sich bei der Herstellung Gedanken machen, wie das Werkzeug rudimentär zukünftig aussehen und aufgebaut sein soll, um die gewünschte Funktion zu erfüllen. Dazu muss es ebenso planen, wie es zum gewünschten Werkzeug gelangt. Aber nicht nur die Werkzeugherstellung, sondern ebenfalls ihr effizienter Gebrauch setzt autooetisches Bewusstsein voraus, da man fähig sein muss, zu erinnern oder zu planen, wie man das Werkzeug einsetzt, damit die Nutzung zum Ziel führt. Das trifft auch zu, wenn der Wert eines Werkzeugs zufällig entdeckt und das Individuum das Werkzeug nicht beabsichtigt für diesen Zweck selbst hergestellt hat.⁸⁹ Vorteilhaft an dieser Methode ist, dass sie ohne verbale

⁸⁰ S. Clayton et al. 2003.

⁸¹ S. z. B. Zinkivskay et al. 2009; Jelbert et al. 2014.

⁸² S. Kouwenberg et al. 2009.

⁸³ S. Freitas Barbosa et al. 2010.

⁸⁴ S. Ferkin et al. 2008.

⁸⁵ S. Pahl et al. 2007.

⁸⁶ S. Sheehan & Tibbetts 2008. Obwohl es in dieser Studie um langanhaltende soziale Erinnerungen ging, kann man diese Erinnerung als Erinnerungen verstehen, die Informationen über das Was, Wo und Wann in Bezug auf andere Individuen speichert und verknüpft. Es wäre dann eine episodisch-ähnliche Erinnerung, die zur Wiedererkennung anderer Wespen dient.

⁸⁷ S. Dreier et al. 2007. Hier trifft dieselbe Idee wie bei den langanhaltenden sozialen Erinnerungen bei Wespen zu.

⁸⁸ Solche Beziehungen zwischen neuen Situationen und zukunftsgerichtetem Planen stellen auch D. Griffin & G. Speck oder Bekoff her; s. Bekoff 2002, S. 87; Griffin & Speck 2004, S. 8.

⁸⁹ S. Droege & Braithwaite 2015, S. 89.

Äußerungen zur Planfähigkeit auskommt. Beides ist weit im Tierreich verbreitet.⁹⁰ Man findet es bei Säugetieren wie Primaten⁹¹, Seeottern (*Enhydra lutris*)⁹², Delfine⁹³ oder Elefanten⁹⁴, diversen Vogelarten⁹⁵, Reptilien (z. B. Krokodile)⁹⁶, Fischen⁹⁷ und bei wirbellosen Tieren wie dem Ader-Oktopus (*Amphioctopus marginatus*)⁹⁸, Grillen⁹⁹ oder Ameisen¹⁰⁰.

Andere Verhaltensweisen bieten ebenfalls die Möglichkeit, solche Flexibilität zu erforschen. Hierzu hilft ein Blick auf den Umgang der Tiere mit Futter. Manche Tiere verstecken Futter, das sie aktuell zum Überleben nicht benötigen und von dem sie ausgehen, dass es in der Zukunft nicht verfügbar ist. Sie wägen also nicht nur die gegenwärtige Situation ab, sondern ziehen Schlüsse für die Zukunft. Solches Verhalten findet sich etwa bei Vögeln¹⁰¹, Mardern¹⁰² und anderen Tierarten¹⁰³. Eichhörnchen nehmen Täuschungsmanöver vor, wenn sie bemerken, dass man sie beim Vergraben der Nüsse beobachtet.¹⁰⁴ Sie antizipieren eine Zukunft, in denen andere Wesen ihre Nüsse stehlen und reagieren dementsprechend mit einem Täuschungsverhalten.

Eine derart weite Verbreitung und Adaption des (zumindest rudimentären) zukunftsgerichteten Planens macht evolutionär gesehen Sinn, da es den Tieren den Umgang mit einer sich ständig ändernden Umwelt erleichtert und ihn erfolgreicher macht. Aufbauend auf dieser empirisch gestützten Argumentation nehme ich für den weiteren Verlauf an, dass alle empfindungsfähigen Tiere zumindest in rudimentärer Form autoonoetisch bewusst sind.

⁹⁰ Für einen kurzen Überblick über die Verbreitung im Tierreich s. Benz-Schwarzburger & Knight 2011, S. 10-12.

⁹¹ S. z. B. Boesch & Boesch 1990; Van Schaik et al. 1996; Nakamichi 1999; Gruber et al. 2010.

⁹² S. Hall & Schaller 1964.

⁹³ S. Smolker et al. 1997.

⁹⁴ S. Hart et al. 2001.

⁹⁵ S. z. B. Boswall 1997; Hunt & Gray 2004; Levey et al. 2004; Auersperg et al. 2012.

⁹⁶ S. Dinets et al. 2015.

⁹⁷ S. z. B. Bernardi 2012; Brown 2012.

⁹⁸ S. Finn et al. 2009.

⁹⁹ S. z. B. Prozesky-Schulze 1975; Rittik et al. 2020.

¹⁰⁰ S. Maák et al. 2017.

¹⁰¹ S. z. B. Raby 2007; Shettleworth 2007.

¹⁰² S. Soley & Alvarado-Díaz 2011.

¹⁰³ S. Roberts 2012.

¹⁰⁴ S. Steele et al. 2008.

2.3 Tierliche Wünsche

Menschen wollen allerlei Dinge und präferieren gewisse Dinge oder Situationen über andere. Sie haben *Wünsche*. Wünsche sind keine homogene Klasse. Manchmal wünscht man sich etwas nur unter bestimmten Bedingungen. Es handelt sich dann um *konditionale Wünsche* (englisch: *conditional desire*). Manche Dinge wünschen wir uns um ihrer selbst willen. Man wünscht sich in diesem Fall etwas intrinsisch. Wünsche haben zudem eine temporale Komponente. Mein Wunsch, in fünf Wochen das schöne Wetter im Urlaub zu genießen, ist auf die Zukunft gerichtet. Der Wunsch, dass meine verstorbene Tante nicht an einer Krankheit gestorben wäre, bezieht sich auf die Vergangenheit. In tierethischen Diskussionen nehmen *zukunftsgerichtete Wünsche* (englisch: *future-oriented desire*) eine zentrale Rolle ein. Das sind Wünsche, die sich auf die Zukunft beziehen. In der Diskussion des moralischen Status des Tötens von Tieren gehe ich auf ein Argument ein, dass den moralischen Status des Tötens von Tieren an ihren zukunftsgerichteten Wünschen festmacht (s. Kap. 4.1). Ich werfe deshalb einen Blick auf das Existieren tierlicher Wünsche – besonders zukunftsgerichteter tierlicher Wünsche.

Wünsche zählen zu den *propositionalen Einstellungen*. Das heißt: Wünsche sind mentale Repräsentationen, die von einer Proposition handeln. Sie sind intentional. Sie drücken etwas aus und haben somit einen Inhalt. Dieser Inhalt oder die Proposition eines Wunsches äußert sich meist durch folgende Form: *S* wünscht/will/möchte, dass *P*. *S* ist dabei das Subjekt und *P* der Satz, der die Proposition ausdrückt. Um den Inhalt des Wunsches zu bestimmen, braucht es eine Theorie des Inhalts – einer Semantik – mentaler Zustände. Mit der Teleosemantik habe ich eine Semantik vorgestellt, die sich nicht nur auf phänomenal bewusste Zustände erstreckt, sondern auf Wünsche ausdehnbar ist.¹⁰⁵ Ich möchte das an einem Beispiel verdeutlichen: Wünsche motivieren *ceteris paribus* ein Verhalten des Lebewesens. Wenn ich mir wünsche, morgen ausgeschlafen zu sein, dann gehe ich wahrscheinlich wegen dieses Wunsches frühzeitig schlafen. Eichhörnchen verspüren wie andere Säugetiere Hunger. Die Funktion des Hungers ist es, dass der Körper den Bedarf an Nährstoffen bemerkt, was die Überlebenschance erhöht. Eine Sammlung an natürlichen Vermögen (z. B. beim Menschen die Bauchspeicheldrüse oder die Magenschleimhäute) haben die Funktion, ein Hungergefühl durch Hormone zu verursachen, sodass das Wesen sich auf Nahrungssuche begibt und diese zu sich nimmt. Wünsche motivieren oft ein Verhalten des Lebewesens. Ein Wunsch des hungrigen Eichhörnchens ist es, Nahrung zu suchen und zu verzehren. Der Wunsch erhält seinen Inhalt aus der Funktion natürlicher

¹⁰⁵ Bower & Fischer wenden sie auch auf Wünsche an; s. Bower & Fischer 2018, S. 106-108.

Vermögen des Eichhörnchens. Der Wunsch als mentale Repräsentation trägt somit Informationen über ein bestimmtes Verhalten, das durch den Wunsch motiviert ist oder diesen begleitet, aufgrund einer Funktion eines natürlichen Vermögens des Tieres.

Wieso sollten Tiere nun zu Wünschen fähig sein?¹⁰⁶ Wenn man das Verhalten von Tieren betrachtet, dann scheint, die Zuschreibung von Wünschen bei Tieren naheliegend. Wenn man Tieren die Möglichkeit gibt, sich zwischen einer Situation mit negativem und positivem Auskommen zu entscheiden, wählen sie *ceteris paribus* die positive Alternative. Man erhält den Eindruck, sie präferieren das eine Auskommen über das andere. Sie scheinen das eine lieber zu wollen oder wünschen sich, dass die eine Situation nicht eintritt. Gegen diesen Schluss spricht, dass man sich in seinen Beobachtungen täuschen kann und tierliches Verhalten anthropomorphisiert (s. Kap. 2.7). Vielleicht ist das Verhalten der Tiere durch angeborene Instinkte oder Verhaltensdispositionen zu erklären, die die Tiere zum jeweiligen Verhalten „drängen“.

Zwischen Wünschen und Empfindungen gibt es eine starke Verknüpfung, mit deren man die Skepsis überwindet. M. Brady bringt ein Argument vor, nach dem Wünsche notwendig für den phänomenalen Charakter sind. Er schreibt: „An experience E, occurring at time t, is unpleasant at t *iff* and because E consists of a sensation S at t, and the subject of S desires, intrinsically and *de re*, of S, that it not be occurring.“¹⁰⁷ Wild kritisiert an solchen Positionen, dass sie zu einem Zirkel neigen.¹⁰⁸ Sie erklären den negativen phänomenalen Charakter durch einen Wunsch. Wenn man sich aber fragt, wieso dieser Wunsch entsteht, dann müssen sie vermutlich darauf verweisen, weil die Empfindung einen negativen phänomenalen Charakter. Man nimmt sie als aversiv wahr. Es kommt hinzu, dass der SR eine schlankere Position ist. Er erklärt mit weniger Annahmen, wieso eine negative Empfindung eine aversive Dimension hat. Er greift dafür auf die Mittel zurück, die ihm bereits zur Erklärung, wie eine Wahrnehmung phänomenal bewusst wird, zur Verfügung stehen. Er nutzt die Beschaffenheit der mentalen Repräsentation. Bradys Argumentation hingegen erklärt nur, weshalb eine Erfahrung unangenehm ist. Er braucht eine zusätzliche Erklärung, wieso die Erfahrung überhaupt bewusst sein soll. Ich erachte Bradys Argument daher nicht für überzeugend.

Trotzdem deutet seine Argumentation einen zentralen Aspekt an: Empfindungen und Wünsche sind eng miteinander verbunden. Empfindungen sind in vielerlei Hinsicht die Ursache unserer

¹⁰⁶ Eine klassische Diskussion von Argumenten für oder gegen tierliche Wünsche findet sich z. B. bei Regan 1982.

¹⁰⁷ Brady 2018, S. 48.

¹⁰⁸ S. Wild 2012, S. 115.

Wünsche. Wenn man sich traurig fühlt, dann ist dies die Motivation für den Wunsch, die Trauer (z. B. durch ein Gespräch) zu bewältigen. Der Grund für die Verknüpfung ist die Kraft von Wünschen, *ceteris paribus* ein Verhalten oder eine Handlung zu motivieren oder zu bewirken. Über Wünsche hat man eine Möglichkeit, Empfindungen in der Verhaltenssteuerung zu nutzen. Im genannten Trauerbeispiel trägt der Wunsch dazu bei, sich auf eine Weise zu verhalten, die den Leidenszustand mindert oder nimmt. Wünsche sind ein zentrales Mittel, über die Schmerz und andere Leidenszustände Einfluss auf das eigene Verhalten und Handeln nehmen. Es ist deshalb sinnvoll, bei empfindungsfähigen Tieren Wünsche anzunehmen, weil beide Phänomene derart eng gekoppelt sind.

Hierauf mag man einwenden, dass oben genanntes Argument nur für empfindungsfähige Menschen gilt. Der Grund liegt in der Natur von Wünschen als propositionale Einstellungen. Eine notwendige Bedingung für propositionale Einstellung ist der Besitz von Begriffen. Bei (den meisten) Tieren haben wir es aber mit nichtsprachlichen Wesen oder zumindest mit Tieren, die keine Begriffe verwenden, zu tun. Das impliziert, dass sie keine Wünsche haben können.¹⁰⁹ Wünsche haben sich erst später separat beim Menschen gebildet. Ihnen fehlt das nötige mentale Werkzeug – die Begriffe. Aus mindestens zwei Gründen scheint mir dieser Einwand nicht zu greifen. Einerseits ist die Faktenlage nicht so eindeutig und entschieden gegen tierliche Begriffe. Manche empirisch gestützten Argumente legen nahe, dass es Tiere gibt, die Begriffe anwenden.¹¹⁰ Zweitens und viel wichtiger: Ob Tiere Begriffe haben oder nicht, ist irrelevant für das Haben von Wünschen. Die Teleosemantik erklärt, wie Wünsche zu ihrem Inhalt kommen. Als ich die Teleosemantik vorgestellt habe (s. Kap. 2.1.3), habe ich bei ihrer Anwendung im SR deutlich gemacht, dass sie mit nichtbegrifflichem Inhalt kompatibel ist.

Die entscheidende Frage ist deshalb: Warum sollten Wünsche nicht ebenso nichtbegrifflichen Inhalt haben? J. Bermúdez hat ein Argument für repräsentationalen, trotzdem nichtbegrifflichen Inhalt perzeptueller Wahrnehmung vorgebracht. Die Essenz seines Arguments ist folgende: Es gibt Fälle, in denen perzeptuelle Wahrnehmung in ihrem Inhalt so reichhaltig und feinkörnig ist, dass man sie nicht durch die Begriffe, die der Wahrnehmende besitzt, vollständig beschreiben kann.¹¹¹ Man kann beispielsweise eine Farbe wahrnehmen und von anderen Farben unterscheiden, ohne sie in Begriffe fassen zu können. Ich denke, dass sich dieses Argument auf

¹⁰⁹ Dieser Einwand findet sich bei DeGrazia; DeGrazia 2009 (b), S. 204.

¹¹⁰ S. z. B. Newen & Bartels 2009. Interessant ist, dass Carruthers, der sich gegen phänomenales Bewusstsein bei Tieren ausspricht, Wirbeltieren und wirbellosen Tieren Propositionen und Wünsche zuspricht; s. Carruthers 2011, S. 378-382.

¹¹¹ Für eine präzisere Erläuterung und Diskussion seines Arguments; s. Bermúdez 1998. Wild führt ein ähnliches Argument wie Bermúdez an; s. Wild 2005, S. 253.

Wünsche anwenden lässt. Menschen können sich etwas wünschen, das nicht durch Begriffe des Wünschenden beschreibbar ist. Ich nehme ein Accessoire eines anderen Menschen wahr, das mich ästhetisch fasziniert. Mir gefallen die Form und Farbkombination. Jedoch habe ich weder von den genauen Farbtönen noch vom Gegenstand je gehört oder sie gesehen. Trotzdem kann man sinnvoll wünschen, einen solchen Gegenstand zu besitzen. Ich muss nicht einmal verstehen, dass es ein Accessoire ist. Wünsche lassen eine Reichhaltigkeit und Feinkörnigkeit zu, die der Wünschende nicht durch Begriffe beschreiben können muss. Wünsche sind somit nicht auf die Begriffe des Wünschenden beschränkt. Das Fehlen von Begriffen spricht nicht gegen das Vorhandensein tierlicher Wünsche.

Für diejenigen, die immer noch gegenüber tierlichen Wünschen skeptisch eingestellt sind, besteht die Möglichkeit, bei Tieren analog zum Erinnern nur von *wunschähnlichen Zuständen* oder *Protowünsche* zuzusprechen. Sie sind als mentale Zustände zu verstehen, die Wünsche bis auf, dass sie im Gegensatz zu Wünschen einen nichtbegrifflichen Inhalt haben, gleichen. Obwohl ich mich der Position anschließe, dass zumindest empfindungsfähige Tiere tatsächliche Wünsche haben, ist es für den weiteren Verlauf meiner Argumentation nicht relevant, ob Tieren genuine Wünsche oder Protowünsche haben.

Damit sind alle Elemente gegeben, um bei empfindungsfähigen Tieren zukunftsgerichtete Wünsche anzunehmen. Wie die Bezeichnung schon andeutet, muss man, um zukunftsgerichtete Wünsche zu haben, mentale Zeitreisen in die Zukunft vornehmen können. Man muss sich ein zukünftiges Ereignis vorstellen, das man sich wünscht. Wenn ich mir wünsche, heute Abend mit meiner Verlobten Pizza essen zu gehen, dann muss ich mir bewusst sein, dass ich mir etwas wünsche, das in der Zukunft und nicht in der Gegenwart liegt. Aus der Diskussion um autoönetisches Bewusstsein ist bekannt, dass empfindungsfähige Tiere mentale Zeitreisen – womöglich nicht im vollen Umfang wie der Mensch – vornehmen (s. Kap. 2.2). Das bedeutet, dass empfindungsfähige Tiere, da sie die Fähigkeiten zu autoönetischem Bewusstsein und Wünschen besitzen, prinzipiell zu zukunftsgerichteten Wünschen fähig sind.

2.4 Handlungsfähigkeit der Tiere

Mit steigender wissenschaftlicher Neugier an tierlicher Kognition hat der Begriff der *Handlungsfähigkeit* (englisch: *agency*) in der Tierphilosophie und -ethik Einzug gefunden. Eine spannende Frage unter vielen ist, ob denn Tiere nach moralischen Vorschriften handeln können? Oder ist es ihnen aufgrund ihrer Natur verwehrt?

In der Debatte, was die Bedeutung der Handlungsfähigkeit eines Lebewesens ist, zeichnen sich mindestens vier voneinander abzugrenzende Arten ab. Die am wenigsten kognitiv fordernde und deshalb am weitest verbreitete Art ist die *minimale Handlungsfähigkeit* (englisch: *minimal agency*).¹¹² Nach diesem Verständnis ist ein Akteur eine von der Umwelt unterscheidbare einheitliche Entität, die etwas zu einem bestimmten Ziel selbstständig ausführt. Diese Bedingung erfüllen selbst Bakterien und gelten deshalb als minimale Akteure. Diese Art ist für die Tierethik von keiner besonderen Relevanz und werde ich nicht weiter beachten. Eine kognitiv komplexere Art ist die *intentionale Handlungsfähigkeit* (englisch: *intentional agency*). Eine intentionale Handlung ist eine Handlung, die durch intentionale mentale Zustände (z. B. Wünsche oder Überzeugungen) des Handelnden verursacht ist. Wenn man sich wegen des Wunsches nach Trinken ein Glas Wasser einschenkt und trinkt, dann ist es eine intentionale Handlung. Diese Form des Handelns wird an mehreren Stellen folgender Kapitel entscheidenden Einfluss nehmen. In diesem Kapitel gehe ich darauf ein, ob Tiere auf diese Weise handeln. Eine dritte, noch komplexere Weise zu handeln ist das *autonome Handeln* (englisch: *autonomous agency*). Ein Wesen, das diese Form des Handelns ausübt, handelt nicht nur aufgrund irgendwelcher intentionalen mentalen Zustände, sondern es ist fähig, durch Reflexion sich selbst die intentionalen Zustände auszusuchen, nach denen es handeln möchte. Es folgt also nicht blind seinen Wünschen, Überzeugungen oder anderen intentionalen Zuständen. Mit dieser Art der Handlungsfähigkeit befasse ich mich im nächsten Kapitel. Eine letzte Form der Handlungsfähigkeit ist die *moralische Handlungsfähigkeit* beziehungsweise das *moralische Akteursein* (englisch: *moral agent*). Ein moralischer Akteur oder eine moralische Akteurin ist eine Entität, die moralische Vorschriften verstehen und ihnen gemäß handeln kann. Er ist für seine Handlungen moralisch verantwortlich. Das Gegenstück ist das *moralische Objekt* beziehungsweise der *moralische Rezipient* oder *moralische Rezipientin* (englisch: *moral object*). Es versteht diese Vorschriften zumindest nicht und kann womöglich nicht wissentlich

¹¹² Dieser Begriff geht auf Barandiaran et al. zurück; s. Barandiaran et al. 2009.

nach diesen Vorschriften handeln. Es ist für seine Handlung moralisch nicht verantwortlich.¹¹³ Die Aufgabe des dritten Kapitels ist, zu untersuchen, weshalb man nur moralisches Objekt sein muss, um moralischen Status zu genießen.

Was ist intentionales Handeln? Wie erwähnt, bedeutet intentionales Handeln, dass eine Entität eine gewisse Handlung aufgrund eines intentionalen mentalen Zustands ausführt. Sie muss aber nicht dazu fähig sein, über ihre intentionalen mentalen Zustände zu reflektieren und diese zu evaluieren. Im Falle des Wassertrinkens muss das Wesen nicht Gedanken darüber bilden, ob es denn trinken oder lieber den Wunsch ignorieren sollte. Es genügt, dass der intentionale Zustand die Handlung hervorruft.¹¹⁴ Er ist nicht nur Ursache, sondern der Grund für die Handlung.¹¹⁵ Man fällt somit Entscheidungen auf Basis der eigenen intentionalen mentalen Zustände und unterscheidet sich somit von einem minimalen Akteur, der aus anderen Gründen zu einem Ziel beiträgt.

Damit eine Entität intentional handelt, sind somit zwei Bedingungen entscheidend: Erstens muss es entsprechende intentionale mentale Zustände haben. Wenn eine Entität keine solche Zustände hat, dann ist es unmöglich, dass eine Handlung durch diese verursacht ist. Zweitens müssen diese intentionalen Zustände eine Handlung motivieren, um ein Ziel zu erreichen. Zu intentionalen mentalen Zuständen zählen Überzeugungen, Erinnerungen oder Wünsche oder Wahrnehmungen. Hier treffen wir auf einen bekannten Kritikpunkt. In einem berühmten Artikel argumentiert D. Davidson, dass Tiere keine propositionalen Einstellungen und Rationalität haben, weil den Tieren eine Sprache mit den dazugehörigen Begriffen fehlt.¹¹⁶ Wenn sie keine propositionalen Einstellungen haben, dann haben sie keine Wünsche, Überzeugungen oder Intentionen.

Ich habe bereits ausführlich begründet, dass weder Schmerz noch Wünsche Begriffe voraussetzen und ohne Begriffe auftreten können. Davidson mag Recht haben, dass Tiere unter Umständen keine Überzeugungen haben. Sie haben aber andere intentionale Einstellungen.

¹¹³ Rowlands argumentiert, dass es noch eine dritte Gruppe, die er als *moralische Subjekte* bezeichnet, gibt, die zwar gemäß moralischer Vorschriften handelt, aber nicht für ihre Handlungen verantwortlich ist; s. Rowlands 2013. Ob man sie als eigenständige Gruppe oder als Teil der Menge der moralischen Akteure ansehen soll, bleibt hier unbeantwortet, da es für meine Argumentation nicht entscheidend ist.

¹¹⁴ Weitverbreitet ist hier eine Standardtheorie von Handlungsfähigkeit, auf die ich nicht weiter eingehen werde. Für Interessenten empfiehlt sich der Artikel der Stanford Enzyklopädie zur Handlungsfähigkeit für einen allgemeinen Überblick; s. Schlosser 2019.

¹¹⁵ Manche behaupten, dass ein Wesen, insofern es intentionale Handlungen ausführen kann, minimal rational ist; s. Evans 2013, S. 22. Ich denke, dass die Rationalität erst mit der evaluativen Komponente dazu kommt. Dies ist aber hier nicht weiter relevant.

¹¹⁶ S. Davidson 1982.

Tiere erfüllen somit die erste Bedingung, da empfindungsfähige Tiere gewisse Wünsche bilden und Wahrnehmungen machen. Es ist irrelevant, dass empfindungsfähige Tiere womöglich nicht alle intentionalen mentalen Zustände haben. Ob Tiere Überzeugungen besitzen, hat keinen Einfluss auf das Erfüllen der ersten Bedingung, solange empfindungsfähige Tiere andere intentionale mentale Zustände haben, da die erste Bedingung nicht fordert, dass man jede Form intentionaler mentaler Zustände besitzen muss. Zudem habe ich angeführt, wieso und auf welche Weise tierliche Wünsche oder Schmerzen Handlungen bei empfindungsfähigen Tieren verursachen (s. Kap. 2.1 & 2.3).

Obwohl sich N. Evans für tierliches intentionales Handeln ausspricht, behauptet sie, dass Selbstbewusstsein eine Prämisse für Wünsche, Überzeugungen oder Wahrnehmung, die intentionale Handlungen verursachen, ist. „Agents have degrees of self-awareness that are relevant to beliefs, experiences and perceptions that give rise to intentional actions.“¹¹⁷ Auf Basis von Evans Behauptung ist es möglich, einzuwenden, dass empfindungsfähige Tiere autooetisches Bewusstsein, aber nicht die Art von Selbstbewusstsein besitzen, die für genannte intentionale Zustände relevant sind. Es gibt verschiedene Optionen, diesem Einwand entgegen zu treten. Erstens denke ich, dass nicht jede Art von Wünschen eine Art des Selbstbewusstseins voraussetzt. Mein Wunsch, jetzt etwas zu trinken, scheint mir ein solcher zu sein. Zweitens habe ich argumentiert, dass für zukunftsgerichtete Wünsche die Fähigkeit zum zukunftsgerichteten Planen benötigt wird. Zukunftsgerichtetes Planen ist aber mit dem autooetischen Bewusstsein verbunden. Insofern eine Form des Selbstbewusstseins für zukunftsgerichtete Wünsche benötigt wird, ist es das autooetische Bewusstsein. Somit haben empfindungsfähige Tiere eine für gewisse Wünsche relevante Form des Selbstbewusstseins und sind intentionale handelnde Wesen, weil die Möglichkeit besteht, nach diesen zukunftsgerichteten Wünschen zu agieren.

Ein dritter Grund, Tieren intentionales Handeln abzustreiten, liegt in einer mangelnden Differenzierung von intentionalem Handeln und autonomen Handeln. Da sie nicht autonom handlungsfähig sind, sind die Tiere keine Akteure. Das sind aber – wie bereits beschrieben – zwei klarerweise getrennte Arten des Handelns. So wie man intentionale mentale Zustände (wie Wünsche) haben kann, ohne fähig zu sein, über diese zu reflektieren, so kann man auch nach diesen intentionalen Zuständen handeln, um ein Ziel zu erreichen, ohne selbst darüber zu reflektieren, ob man nach diesen intentionalen mentalen Zuständen handeln soll. Weder das Haben solcher intentionalen mentalen Zustände noch das Handeln nach diesen Zuständen

¹¹⁷ Evans 2013, S. 9

fordert mentale Repräsentationen zweiter Ordnung über diese intentionalen mentalen Zustände. Man begeht sonst einen ähnlichen Fehler, den P. Carruthers mit seiner Argumentation für HOT macht. Es sind somit zwei voneinander differenzierten Handlungsfähigkeiten. Ich nehme deshalb an, dass alle empfindungsfähigen Tiere intentionale Akteure sind.

2.5 Autonome Tiere

Menschen sind *ceteris paribus* fähig, ihre Wünsche, Überzeugung und Intentionen zu evaluieren und anschließend zu reflektieren, ob sie diesen intentionalen mentalen Zuständen folgen sollen. Sie zählen zu autonomen Akteuren, da sie diese evaluierende und reflektierende Ebene hinsichtlich ihrer intentionalen mentalen Zustände einnehmen können. Diese evaluative und reflektierende Komponente hebt sie von reinem intentionalem Handeln auf die Ebene autonomen Handelns. Autonom Handelnde ist eine Form der Selbstkontrolle zugänglich, die rein intentional Handelnden Wesen fehlt. Wie sieht es bei Tieren aus? Agieren sie auf dieser kognitiv höheren Ebene oder bleibt ihnen diese Art des Handelns verschlossen?

Bevor ich mich dieser Thematik zuwende, möchte ich zuerst ein paar Anmerkungen treffen, weshalb diese Fähigkeit für die Tierethik relevant ist. Mindestens zwei Gründen sprechen für die Relevanz der Autonomie beziehungsweise des autonomen Handelns in der Tierethik. Erstens führen manche Gegner eines tierlichen Interesses an Freiheit den Mangel an Autonomie oder autonomen Handelns in Feld.¹¹⁸ Zweitens scheint es eine entscheidende Rolle für den moralischen Status des Nutzens – besonders das Arbeiten – anderer für einen selbst oder die eigenen Ziele zu spielen. Wenn man jemanden für die eigenen Ziele nutzen oder ihn dafür arbeiten lassen will, dann erachten es viele *ceteris paribus* für zentral, dass der Arbeitende oder Genutzte sein *informiertes Einverständnis* (im Folgenden nur Einverständnis oder Zustimmung) dazu gibt.¹¹⁹ Sollte dieses Einverständnis fehlen, dann liegt eine unmoralische Form der Nutzung vor. Ein beachtlicher, wenn nicht sogar der umfangreichste Bereich von Mensch-Tier-Interaktionen besteht in der Nutzung von Tieren für die menschlichen Zwecke.

¹¹⁸ Was unter einem Interesse im Allgemeinen und einem Freiheitsinteresse im Spezifischen zu verstehen ist und wieso nur autonome Akteure ein Freiheitsinteresse haben, sind Fragen, die ich auf das kommende Kapitel (Kap. 2.6) verschiebe, weil ich mich dort mit dem Wohlergehen von Tieren befassen werde.

¹¹⁹ Im Kap. 5.2 stelle ich eine Argumentation vor, weshalb die Zustimmung für das moralische Nutzen eines Wesens notwendige Bedingung ist und weshalb diese auch bei der Nutzung von empfindungsfähigen Tieren einzuhalten ist.

Daraus ergibt sich ein Bedarf zur Klärung, ob das Einverständnis der Tiere anzunehmen ist oder weshalb das Einverständnis der Tiere zu einer Nutzung nicht gegeben sein muss.

Was ist unter Autonomie zu verstehen? Die Verwendungsweisen des Begriffs gehen auseinander, sodass es sich anbietet, Autonomie eher als Sammelbegriff anstatt als einheitliches Phänomen zu verstehen, der teils sich überlappende Fähigkeiten herausgreift.¹²⁰ N. Arpaly unterscheidet zwischen acht Arten von Autonomie.¹²¹ Eine Gemeinsamkeit, die alle diese Arten teilen, ist, dass sie – so Arpaly – eine Reflexion auf moralischer Ebene beinhalten. Tieren fehlt das Vermögen zu einer moralischen Reflexion, weshalb Arpaly das Fazit zieht, dass sie nach keinem dieser Arten als autonom gelten. Eine Begründung, warum Tiere nicht moralisch reflektieren, liefert R. Healey und A. Pepper. Sie behaupten, dass Tiere weder komplexe Intentionen über moralische Begriffe verstehen, formen noch kommunizieren, was zur Folge hat, dass sie keine moralische Reflexion vornehmen. „[It] is because they cannot understand, form, and communicate complex intentions about normative concepts like rights and duties.“¹²² Das impliziert nicht nur, dass sie nicht autonome Akteure sind, sondern auch dass sie kein Einverständnis zu einer Nutzung geben können.

A. Jaworska hält dagegen, dass diese Form der normativen Evaluation nur notwendig für eine Ausübung der Autonomie auf höchstem Niveau ist. Um auf einem minimalen Niveau als autonomes Individuum zu gelten, ist das nicht nötig. Sie identifiziert drei Bedingungen, die minimale Autonomie voraussetzen: Erstens muss die Handlung aus einer Einstellung hervorgehen, die das Selbst angemessen ausdrückt. Nicht jeder intentionale Zustand qualifiziert sich dafür, da manche intentionalen Zustände sich lediglich aus den psychischen und physischen Begebenheiten des Individuums ergeben. Ob man den Wunsch oder ein Bedürfnis nach Nahrung hat, ergibt sich primär aus den Gegebenheiten des Körpers und ist somit kein angemessener Ausdruck des Selbst. Eine normative Evaluation hingegen ist eine solche Einstellung. Das allein genügt noch nicht, weil Autonomie Selbstkontrolle beinhaltet. Deshalb führt sie zwei weitere Bedingungen an. Zweitens muss das Individuum einen Grund identifizieren, weshalb es handeln sollte, wie es seine interne Einstellung ihm vorschreibt. Drittens muss ihm die Möglichkeit offenstehen, durch Reflexion von Gründen für oder gegen eine Handlung diese in einem neuen Licht zu sehen. Diese Reflexion muss nicht normativ oder evaluativ geprägt sein. Man muss sich nicht fragen, ob diese Einstellung richtig ist oder man sie haben sollte. Es genügt, die eigenen Gründe durch Reflexion (z. B. wegen dem

¹²⁰ Vgl. Dworkin 1988, Kapitel 1.

¹²¹ S. Arpaly 2003, S. 119-126.

¹²² Healey & Pepper 2021, S. 1225.

Miteinbeziehen neuer Informationen) in neuem Licht sehen zu können. Diese letzte Bedingung ist besonders wichtig, da dadurch gewährleistet ist, dass man nicht nur Spielball eines Grundes oder einer Einstellung ist, sondern Selbstkontrolle ausübt oder ausüben kann.¹²³

Für das Erfüllen dieser letzten Bedingung sieht Jaworska das Haben eines Begriffs der Überzeugung für notwendig. Nur mit einem Begriff der Überzeugung besteht die Möglichkeit für ein Individuum, dass die eigenen Überzeugungen und Einstellungen falsch sein können. Für das Haben eines Begriffs scheinen sprachliche Fähigkeiten in einem Ausmaß notwendig zu sein, dass sich im Tierreich wenig bis gar nicht findet. Ich gehe daher in dieser Arbeit davon aus, dass Tiere keine autonom handelnden Wesen sind.

2.6 Tierliches Wohlergehen

Tiere handeln nach ihren intentionalen Zuständen. Dabei scheint es, als tragen sie mit ihren Handlungen zu einem *für sie* guten oder schlechten Leben bei. Schmerz zu vermeiden, ist gut für Tiere. Anders formuliert: Sie haben ein individuelles *Wohlergehen* (englisch: *Welfare* oder *Well-Being*). Sie stehen – betrachtet auf Momente des Lebens oder auf das Leben insgesamt – gut oder schlecht da. Sie haben ein subjektives Wohlergehen, weshalb es ihnen ausmacht, was mit ihnen geschieht.¹²⁴ Für Pflanzen oder Gegenstände können Ereignisse gut oder schlecht sein. Für eine Zimmerpflanze ist es gut, Zugang zu Sonnenstrahlen zu haben. Ein Mangel an Sonnenlicht wäre schlecht für sie, da es ihr Wachstum behindert. Für eine Kamera ist es schlecht, wenn ihre Linse zerkratzt ist. Ihre Existenzen verlaufen gut oder schlecht. Dennoch hadert man bei beiden von einem Wohlergehen zu sprechen. Das wirft die Fragen auf: Haben Tiere im Gegensatz zu Pflanzen und Gegenständen ein Wohlergehen? Worin unterscheidet sie sich das Gut- oder Schlechtsein von Tieren gegenüber den beiden anderen?

Werfen wir zuerst einen Blick auf die zweite Frage. Die Verwendung von Gut- und Schlechtsein ist in diesen Fällen ambig. Für Gegenstände oder Pflanzen bedeutet es, dass es als ein schlechtes oder gutes Token seiner Art gilt. Es ist schlecht für eine Kamera schlecht, dass ihre Linse zerkratzt ist, weil sie ihre Funktion – Bilder einer entsprechenden Qualität zu schießen – nicht mehr erfüllt. Dadurch ist sie ein schlechtes Token ihrer Art. Es ist für Pflanzen gut, Zugang zu Sonnenstrahlen zu haben, da es ihnen hilft, sich zu einem guten Exemplar ihrer

¹²³ S. Jaworska 2009.

¹²⁴ Vgl. Wolf 2016, S. 175.

Gattung zu entwickeln. Aber es ist weder für die Kamera noch für die Pflanze hingegen selbst gut oder schlecht. Man kann zwar einen Rahmen schaffen, sodass sie ihre Funktion besser ausüben. Man kann ihre Existenz *für diese Gegenstände oder Pflanzen selbst* nicht besser gestalten. Ihnen fehlt das, was man als Interessen bezeichnen kann.¹²⁵ Sie sind nicht an einem guten Leben interessiert. Ein Wohlergehen zu haben, bedeutet, deshalb intrinsisch Gutes und Schlechtes erfahren zu können. Es ist ein *prudentieller* Wert und ist nicht mit *Wohlbefinden* oder *Wohlsein* gleichzusetzen, die lediglich beschreiben, wie das Subjekt selbst, die Qualität des eigenen Lebens empfindet. Dazu sind weder Gegenstände noch Pflanzen fähig.

Wenn man von Interessen eines Wesens spricht, dann versteht man darunter einer der beiden Bedeutung: Entweder das Wesen *S* ist an *O* interessiert – *S* hat ein Interesse oder Präferenz an *O* – oder *O* liegt im Interesse *S*.¹²⁶ Ein Interesse an etwas zu haben, drückt die Präferenzen aus. Man spricht dann von *Präferenzinteressen* (im Folgenden Präferenzen). Liegt etwas im Interesse eines Wesens, dann bezieht man sich auf intrinsisch Gutes. Sie drücken aus, was dem Wohlergehen des Wesens dienlich ist. Man nennt sie *Wohlergehensinteressen* (im Folgenden Interessen). Pflanzen und Gegenständen fehlen solche Interessen. Interessen und Präferenzen decken sich nicht immer. Es mag in meinem Interesse liegen, für Krankheitsfälle vorzusorgen. Gleichzeitig ist mir eine solche Vorsorge gleichgültig, da ich mich nur im Moment lebe.

Interessen geben an, was im Wohlergehen eines Lebewesens liegt. Interessen lassen sich durch die Begriffe des *intrinsisch* Guten und Schlechten analysieren. Was im Interesse eines Wesens liegt, ist intrinsisch gut für es. Was diesem widerspricht, ist intrinsisch schlecht für es. Die Erfüllung und Frustration der Interessen haben somit Einfluss auf die Qualität des Lebens, da das Eintreten von intrinsisch Schlechtem (Gutem) die Qualität des Lebens verringert (erhöht). Die Lebensqualität für einen Zeitraum – sei es einen Ausschnitt des Lebens oder das ganze Leben¹²⁷ – misst man, indem man alles intrinsisch Gute mit allem intrinsisch Schlechten aufsummiert. Die Bilanz daraus gibt das Niveau des Wohlergehens für diesen Zeitraum an. Intrinsische Güter und Übel sind somit komparativ¹²⁸ und lassen eine intrapersonelle Aggregation zu. Dabei besitzen Interessen unterschiedliches Gewicht. Wie stark sie gewichtet sind, hängt vom intrinsischen Wert des konkreten intrinsischen Gutes oder Übels ab.

¹²⁵ Vgl. Luper 2015, S. 87.

¹²⁶ Vgl. Regan 1983, S. 87.

¹²⁷ Ein Teil der Debatte um Wohlergehen konzentriert sich drauf, ob man sich auf Wohlergehen mit Blick auf das ganze Leben oder Ausschnitte desselben fokussieren soll; s. Bramble 2014 & Bradley 2016. Meines Erachtens sollte man sich auf keine der beiden Betrachtungsweisen exklusiv beschränken. Welche Betrachtungsweise angemessen ist, hängt von dem jeweiligen Aspekt ab, den man näher untersuchen will.

¹²⁸ Wie ein kontrafaktischer komparativer Ansatz aussehen kann s. Littlejohn 2016, S. 110-111.

Angenommen, ein intrinsisches Übel ist Leiden und man hat ein Interesse, dies zu vermeiden. Je stärker ein konkreter Schmerz ist, desto stärker ist das konkrete Interesse an der Vermeidung dieses Schmerzes. Möglich ist, dass manche intrinsischen Güter und Übel kategorisch immer höheren Wert als andere besitzen. Dann sind die mit den wertvolleren intrinsischen Gütern (Übeln) einhergehenden Interessen kategorisch stärker als die Interessen der weniger wertvollen intrinsischen Güter (Übel) zu gewichten.

Eine spezielle Klasse von Interessen verdient Erwähnung, weil sie an späterer Stelle wichtig wird (s. Kap. 4.2). J. McMahan hat auf sie aufmerksam gemacht. Sie sind als *zeitrelative Interessen* (englisch: *time-relative Interest*) bekannt. Hier hängt das Gewicht des Interesses nicht nur vom intrinsischen Gut, sondern zusätzlich von der psychologischen Verbindung des Subjekts zu dem Zeitpunkt ab, an dem das Gut eintritt.¹²⁹ Hat das Subjekt nur eine schwache psychologische Verbindung zu dem Zeitpunkt des Eintritts des intrinsischen Guts, dann schwächt dies die Stärke des Interesses ab. Zukunftsgerichtete Interessen sind zeitrelative Interessen. Bei Interessen, die sich auf ein intrinsisches Gut oder Übel in der Zukunft beziehen, bemisst sich die Stärke des Interesses nicht ausschließlich an dem intrinsischen Wert des Gutes oder Übels. Da das Gut (Übel) in der Zukunft liegt, ist es entscheidend, wie das Individuum zwischen dem Eintritt des Gutes (Übels) in der Zukunft und dem aktuellen Zeitpunkt psychologisch verbunden ist. Wie ausgereift diese psychologische Kontinuität des Individuums ist, hängt vom Grad des autooetischen Bewusstseins ab, zu dem das Individuum fähig ist, da autooetisches Bewusstsein zu mentalen Zeitreisen befähigt und eine Verbindung zur eigenen Zukunft herstellt. Wenn die intrinsischen Güter (Übel) jedoch in der Gegenwart oder nahen Zukunft liegen, dann beeinflusst diese zeitrelative Komponente nicht das Gewicht des Interesses.

Es ist für das Vorhandensein von Interessen nicht notwendig, dass das Individuum sich um das intrinsisch Gut oder Übel sorgt oder es wertschätzt.¹³⁰ Des Weiteren ist ein Verständnis, woran man ein Interesse hat, noch ein Begriff davon notwendig. Gesundheit kann im Interesse kognitiv eingeschränkter Menschen liegen, obwohl sie wegen ihrer Einschränkung nicht verstehen, was es heißt, gesund zu sein. Außerdem schätzen Individuen nicht immer richtig ein, was in ihrem Interesse liegt und wie stark das Interesse ist. Ein Beispiel: Ein Individuum denkt, dass das Rauchen einer Zigarette in seinem Interesse liegt und dieses Interesse besonders stark ist. Das bedeutet aber nicht, dass er tatsächlich ein Interesse am Zigarettenrauchen hat. Des Weiteren

¹²⁹ Vgl. z. B. McMahan 2002, S. 80; McMahan 2019.

¹³⁰ Vgl. Bradley 2015, S. 62.

trägt die physische und psychische Beschaffenheit dazu bei, wie der konkrete Inhalt eines Interesses aussieht. Sollte es ein solches Interesse an Gesundheit geben, dann beinhaltet das unter anderem im Konkreten für Frauen keine Brustkrebserkrankung zu haben. Für Männer hingegen schließt ein Gesundheitsinteresse das nicht ein, da sie diese Form einer Krebserkrankung nicht ausbilden können.

Um zu erkennen, was im Interesse eines Lebewesens liegt, und indirekt zu erklären, welche Tiere Interessen haben, bedarf es einer *Theorie des Wohlergehens*. Der klassischen Einteilung zufolge unterscheidet man zwischen *Hedonismus* (englisch: *Hedonism*)¹³¹, *Wunscherfüllungstheorien* (englisch: *desire-fulfillment Theory*)¹³² und *objektive Listentheorien* (englisch: *objective List Theory*).¹³³ Der Hedonismus setzt Freuden als einziges intrinsisches Gut, Leiden als einziges intrinsisches Übel fest. Wunscherfüllungstheorien behaupten, dass das intrinsische Gute im Erfüllen von Wünschen des Subjekts besteht. Objektive Listentheorien zählen ein oder mehrere intrinsische Güter auf, die nichts weiter gemeinsam haben müssen, außer das Niveau des Wohlergehens anzuheben.

Die klassische Dreiteilung hat auf mehreren Ebenen Kritik erfahren. B. Bradley argumentiert, dass Hedonismus genau genommen eine monistische objektive Listentheorie ist, und teilt deshalb Theorien des Wohlergehens in subjektiven Theorien – hierzu zu zählen reine Wunscherfüllungstheorien – und objektiven Theorien ein.¹³⁴ Ein zweites Problem ist die Einordnung von Hybridtheorien in dieser Dreiteilung. C. Woodard schlägt daher vor, diese Dreiteilung aufzugeben, da sie Fortschritt eher behindert als voranbringt, und schlägt eine andere Einteilung vor.¹³⁵ Ich möchte hier weder vertieft darauf eingehen, wie eine adäquate Einteilung von Wohlergehenstheorien auszusehen hat, noch welche Theorie die Wahrheit am ehesten erfasst, da dies vom eigentlichen Forschungsgegenstand wegführt. Trotzdem möchte ich kurz erklären, weshalb ich denke, dass eine pluralistische objektive Theorie im Kern der Wahrheit entspricht.

Starten wir mit Wunscherfüllungstheorien. Ich denke, dass ihre Attraktivität gleichzeitig ihre große Schwäche ist. Attraktiv ist diese Theorie, da sie eine einfache Erklärung liefert, wie das intrinsisch Gute mit dem verbunden ist, was das Subjekt selbst für intrinsisch gut erachtet. Es

¹³¹Für den Hedonismus tragen nur Freuden als intrinsisches Gut zum Wohlergehen bei. Bramble verdeutlicht, wie Freuden diese Rolle ausfüllen; s. Bramble 2015.

¹³² S. Bradley 2016.

¹³³ S. Fletcher 2015.

¹³⁴ S. Bradley 2014.

¹³⁵ S. Woodard 2013.

gibt aber viele Situationen, in denen die Wünsche eines Subjekts nicht intrinsisch gut für das Subjekt sind. Ein solcher Fall ist der Wunsch, harte Drogen zu konsumieren. Um solche Probleme zu vermeiden, müsste man sich von den tatsächlichen Wünschen wegbewegen und eine objektive Instanz einbauen. Dadurch verliert es aber die Komponente, die diese Theorie erst attraktiv gemacht hat.¹³⁶

Der Hedonismus leidet nicht unter diesem Problem, da er objektiv festsetzt, was als intrinsisch gut oder schlecht gilt – nämlich Freuden und Leiden. Obwohl viele intuitiv Freude als intrinsisch gut beurteilen, so weist der Hedonismus einige Defizite auf, da er eine monistische Theorie ist. Viele erachten Freiheit, Wissen oder Tugend als intrinsische Güter unabhängig davon, ob man sich an ihnen erfreut. R. Nozicks Erfahrungsmaschine (englisch: *experience machine*) verdeutlicht das. Obwohl man freudige Erfahrung macht, während man an dieses Gerät angeschlossen ist, scheint vielen ein solches Leben nicht gleichwertig wie ein Leben zu sein, bei dem man nicht an eine solche Maschine angeschlossen ist und reale Freuden erlebt.¹³⁷ Nur Freuden zu haben, scheint ein Leben nicht gut zu machen. Die Erfahrungsmaschine hebt zusätzlich eine weitere Schwäche des Hedonismus hervor. Nicht jede Art von Freuden ist intrinsisch gut. Reale und nicht imaginäre Freuden scheinen die Sorte von Freuden zu sein, die intrinsisch gut sind. Selbst bei realen Freuden sind nicht alle intrinsisch gut. Denken wir an die realen Freuden eines Vergewaltigers.¹³⁸

Die beste Option ist meines Erachtens deshalb eine pluralistische objektive Theorie, da sie die Probleme beider anderer Ansätze umgeht. Bei der Bestimmung der Güter, die es auf die Liste schaffen, muss jedoch Vorsicht walten. Solche Ansätze machen sich meist der *Entfremdung* (englisch: *Alienation*) schuldig.¹³⁹ Der Vorwurf ist die mangelnde *Subjektsensitivität* der Güter auf der Liste. Sie geben teilweise oder vollständig Güter an, die das Subjekt nicht für essentiell erachtet. Wenn man als Beispiel Wissen in die Liste mit aufnimmt, dem Wesen aber überhaupt nichts an der persönlichen Aneignung von Wissen liegt, warum sollte es dann intrinsisch gut für das Wesen sein? Dieser Einwand funktioniert aber nur, wenn die Kandidaten der Liste

¹³⁶ Für weitere Kritikpunkte an Wunscherfüllungstheorien s. Fletcher 2015, S. 153.

¹³⁷ Vgl. Nozick 1974, S. 42-45.

¹³⁸ Ich gehe daher davon aus, dass D. Dorsey falschliegt, wenn er behauptet, dass etwas für jemanden intrinsisch gut ist, ohne intrinsisch gut tout court zu sein; s. Dorsey 2012, S. 269.

¹³⁹ Für die Zurückweisung dieses, aber auch weiterer Kritiken an objektiven Listen-Theorien s. Fletcher 2015.

fragwürdig sind.¹⁴⁰ Die Herausforderung an eine objektive Liste ist somit, Güter aufzunehmen, die das Subjekt nicht von seinem Wohlergehen entfremden.

Welche Güter oder Übel enthält die Liste? Eine vollständige Liste zu erarbeiten, ist für diesen Rahmen zu umfangreich. Es reicht jedoch aus, einige Güter und Übel vorzustellen, die für die kommende Argumentation (z. B. ob sowie welche moralischen Rechte Tiere haben und wie sie moralisch betrachtet zu behandeln sind) besondere Relevanz aufweisen. Zwei stehen in besonderem Ausmaß hervor: Leiden als intrinsisches Übel und Freiheit als intrinsisches Gut. Auf weitere Interessen gehe ich an geeigneter Stelle ein (s. z. B. Kap. 4.1). Starten wir mit dem Leiden als intrinsisches Übel. Leiden ist unter verschiedenen Gesichtspunkten schlecht. Schmerz kann beispielsweise dazu führen, dass man aufgrund des Schmerzes zur Ausführung bestimmte Handlungen nicht mehr fähig ist. In diesem Fall ist die Schlechtheit des Leidens extrinsischer Natur, da es wegen der Verhinderung anderer Ereignisse schlecht ist. Leiden ist aber primär intrinsisch schlecht. Das liegt an seinem negativen phänomenalen Charakter. Warum viele keinen Schmerz oder andere Leidenszustände empfinden wollen, ist einfach, weil er sich negativ anfühlt. Das ist für jeden, der (starken) Schmerz verspürt, nachvollziehbar. Leiden ist wegen dieser intrinsischen Eigenschaft schlecht und deshalb intrinsisch schlecht. Leiden ist somit ein intrinsisches Übel. Empfindungsfähige Wesen haben ein Interesse an der Leidensvermeidung.¹⁴¹ Leiden als intrinsisches Übel und die Leidensvermeidung als intrinsisches Gut zu klassifizieren, unterliegt nicht dem Entfremdungseinwand, da es mithilfe des phänomenalen Charakters von Leiden erklärt, weshalb es für das Individuum selbst gut ist, wenn es Leiden vermeidet – nämlich, weil es den negativen aversiven phänomenalen Charakter des Leidens vermeidet. Für die Frage, welche Wesen ein Wohlergehen haben, bedeutet das, dass zumindest empfindungsfähige Wesen – somit empfindungsfähige Tiere – ein Wohlergehen haben, da sie leidensfähig sind.

Ein anderes Interesse von Menschen ist ein Freiheitsinteresse. Freiheit ist intrinsisch gut, während Zwang intrinsisch schlecht ist. Der Konsens, wieso Freiheit intrinsisch gut ist, liegt in der Art der Lebensgestaltung, die das Individuum ohne die Freiheit nicht hat. Diese Lebensgestaltung macht Freiheit intrinsisch gut unabhängig davon, ob das gewählte und

¹⁴⁰ Kagan führt drei Bedingungen ins Feld, mithilfe derer die Alienation vermieden werden kann. Das Gut muss von dem Wesen handeln (Inhalt), es muss angeben, warum es gut ist (Wert), und es muss angeben, warum es für das Wesen gut ist (Nutzen); vgl. Kagan 1992, S. 185.

¹⁴¹ DeGrazia führt Bedingungen an, mit denen dieses Interesse gemessen und somit vergleichbar gemacht werden kann; s. DeGrazia 2014 (a), S. 138-140. Die Form scheint womöglich ein Faktor zu sein, der ausgeklammert werden kann, da Intensität und Dauer ausreichend sein können, um eine vergleichbare Ähnlichkeit zu konstruieren.

gestaltete Leben zu weniger Leiden oder mehr Freuden führt.¹⁴² Die intrinsische Güte von Freiheit ist somit nicht auf Freuden oder die Verhinderung von Leid zu reduzieren. Eine solche Lebensgestaltung, die die intrinsische Güte von Freiheit konstituiert, ist – so der Ansicht mancher – ausschließlich autonomen Akteuren zugänglich, da nur sie nur über ihre Wünsche, Überzeugungen oder anderen intentionalen Zustände reflektieren und damit die Vorstellung ihres Lebens evaluieren und anpassen.¹⁴³ Im Hinblick auf empfindungsfähige Tiere bedeutet das, dass sie kein solches Interesse an Freiheit haben.

Diese Argumentation baut auf einem bestimmten Verständnis von Freiheit auf. Freiheit hat mehrere Bedeutungen. Einem Verständnis von Freiheit zufolge ist man frei, wenn man keiner äußerlichen Beschneidung der eigenen Handlungs-, Denk- und Fühlweisen untersteht. Man zwingt dem Individuum keine intentionalen Zustände auf und gibt ihm die Möglichkeit, den eigenen intentionalen Zuständen entsprechend zu handeln. Das Individuum zeichnet sich durch *negative Freiheit* aus. Im *positiven* Sinne frei zu sein, bedeutet, zur oben beschrieben reflektierenden Lebensgestaltung fähig zu sein.¹⁴⁴ Damit obiges Argument gültig ist, muss man Freiheit im positiven Sinn verstehen. Das heißt: Tiere besitzen kein Interesse an positiver Freiheit.

Negative Freiheit ermöglicht ebenfalls eine Form der Lebensführung, die intrinsisch gut für das Wesen ist und nichtintentional handelnde Wesen nicht haben. Wenn man eine freie Lebensführung als intrinsisch gut erachtet, dann gilt das sowohl für negative als auch positive Freiheit. Gefangenschaft als Strafe deutet darauf hin, dass negative Freiheit ebenfalls intrinsisch gut ist. Das Einsperren in Gefängnissen bestraft die Insassen nicht nur, dass sie ihre Lebensführung nicht selbst wählen und gestalten dürfen, sondern auch in der Beschränkung des Nachgehens ihrer intentionalen Zustände. Ein Beispiel: Gefängnisinsassen dürfen nicht als auf den Gefängnishof, wenn sie es wünschen. Eine solche Beschneidung ist intrinsisch schlecht für das Individuum und das ist ein Grund, weshalb Gefangenschaft als Strafe fungiert und man sie als solche einsetzt.

Die entscheidende Frage ist: Können Tiere im negativen Sinn frei sein? Das trifft auf alle empfindungsfähigen Tiere zu. Der Grund ist, dass es genügt, ein intentionaler Akteur zu sein, da die negative Freiheit im Ausleben der intentionalen Handlungsfähigkeit besteht.

¹⁴² Vgl. z. B. Cochrane 2009 (a), S. 665-666; Du Toit 2016; Gray 2015, S. 119; Healey & Pepper 2021, S. 1227-1228.

¹⁴³ Berühmter Vertreter dieser Argumentation ist Cochrane; s. Cochrane 2009 (a).

¹⁴⁴ Vgl. Berlin 1969.

Empfindungsfähige Tiere besitzen somit ein Interesse an negativer Freiheit.¹⁴⁵ Externe Zwänge sind somit für empfindungsfähige Tiere intrinsisch schlecht, weil sie die eigene intentionale Handlungsfähigkeit begrenzen. Freiheit ist kein alieniertes intrinsisches Gut, da es Bezug zu den intentionalen mentalen Zuständen des Wesens (z. B. seinen Wünschen) aufweist.

Das Fazit dieses Kapitel lautet somit, dass alle empfindungsfähigen Tiere ein Wohlergehen und zumindest ein Interesse an negativer Freiheit sowie Leidensvermeidung besitzen.

2.7 Anthropomorphismus – der Schwindel tierlicher Kognition

Ich möchte die Diskussion tierlicher physischer und kognitiver Fähigkeiten mit einem Kritikpunkt und einem anschließenden Fazit beenden. Ein häufig vorgebrachter Einwand gegenüber solchen Argumentationen, wie ich sie vorgestellt habe, ist der *Anthropomorphismus*. Der Kern dieses Fehlschlusses besagt, dass man fälschlicherweise Tieren menschliche Charakterzüge und kognitive Fähigkeiten zuweist. Man hebt sie auf eine menschliche Ebene oder „macht“ sie menschlich, indem man ihnen diese Fähigkeiten und Charakterzüge zugesteht. Der Fehlschluss entsteht primär durch eine Missinterpretation tierlichen Verhaltens. In einer radikaleren Form ist die Behauptung, dass man nicht nur eine Fehlzuweisung vornimmt, sondern dass diese Begriffe nicht auf Tiere anwendbar sind. Man begeht einen Kategorienfehler. Ich werde mich auf die schwächere Form fokussieren.

Der Anthropomorphismeinwand hat in den letzten Jahren rege Kritik erfahren.¹⁴⁶ Der beste Umgang mit diesem Einwand ist es, ein Prinzip der Sparsamkeit (englisch: *Principle of Parsimony*) in der Erforschung tierlicher kognitiver Vermögen walten zu lassen. Das heißt, man soll auf die Annahme von kognitiven Fähigkeiten von Tieren genau dann verzichten, wenn kein Erklärungsgehalt durch den Verzicht verloren geht. Die berühmteste Formulierung eines derartigen Prinzips ist unter „Morgans Kanon“ bekannt und lautet: „In no case may we interpret an action as the outcome of the exercise of a higher psychical faculty, if it can be interpreted as the outcome of the exercise of one which stands lower in the psychological scale.“¹⁴⁷

Ich möchte auf einige Stellen meiner vorangegangenen Argumentation verweisen, um zu begründen, dass meine Argumentation mit diesem Prinzip im Einklang steht. Starten wir mit

¹⁴⁵ Ein ähnliches Argument findet sich bei Giroux; s. Giroux 2016.

¹⁴⁶ S. z. B. Jamieson 1998, S. 98-99; Andrews 2011.

¹⁴⁷ Morgan 1894, S. 53.

dem Schmerz. Obwohl menschlicher Schmerz als Ausgangspunkt für die Untersuchung tierlichen Schmerzes diente, ist tierlicher Schmerz in Abgrenzung zum menschlichen Schmerz als eigenständiges Phänomen definiert. Die Definition tierlichen Schmerzes muss Bedingungen erfüllen, die eine Definition menschlichen Schmerzes nicht erfüllen muss (s. Abschnitt 2.1.1). Menschen haben menschlichen Schmerz, Tiere haben tierlichen Schmerz. Es besteht hier keine Fehlzueweisung. Analog bin ich beim episodischen Erinnern vorgegangen. Anstatt den Tieren episodisches Erinnern, wie es beim Menschen vorzufinden ist, zuzusprechen, habe ich hier von episodisch-ähnlichem Erinnern gesprochen, da die Sprachbarriere eine Zuschreibung von episodischem Erinnern erschwert. Ebenfalls, so hatte ich angemerkt, ist meine Argumentation mit der Annahme tierlicher Protowünsche anstatt genuinen Wünschen vereinbar.

Als ich für autooetisches Bewusstsein von empfindungsfähigen Tieren argumentiert habe, habe ich die Werkzeugherstellung von Tieren als Beleg angeführt. Kann man Werkzeugherstellen ohne Referenz auf autooetisches Bewusstsein erklären? Das wäre dann möglich, wenn die Tiere Werkzeuge planlos herstellen würden. Sie würden dann Gegenstände modifizieren, ohne dass damit ein geplantes Ziel erreicht werden soll. Da Tiere aber Werkzeuge herstellen, um bestimmte – vor allem neue – Herausforderungen zu bewältigen, müssen sie, damit das Werkzeug diesem Zweck dienlich ist, einen Plan haben, wie sie die den Gegenstand nacheinander modifizieren und anschließend einsetzen. Eine Planung in die (zumindest naheliegende) Zukunft muss involviert sein, damit Werkzeugherstellung und ihr Gebrauch für eine neue Herausforderung in ihrer Fülle erklärt ist. Autooetisches Bewusstsein ist somit notwendig, um den vollen Erklärungsgehalt zu erfassen. Ich möchte es bei diesen Verweisen belassen, da ich denke, dass sie beweisen, dass meine Argumentation Morgans Kanon entspricht.

Im Rückblick ergibt sich folgendes Fazit: Es gibt empfindungsfähige Tiere. Aufgrund ihrer Empfindungsfähigkeit besitzen sie autooetisches Bewusstsein sowie Wünsche. Sie sind intentionale Akteure und haben ein subjektives Wohlergehen und Interessen. Unterschiede im Grad des jeweiligen Vermögens können sowohl zwischen verschiedenen Tierarten als auch zwischen Menschen und Tieren auftreten. Oft sind diese graduellen Verwirklichungen ethisch weniger gewichtig, als man zuerst vermuten mag. Das wird in der kommenden ethischen Diskussion des moralischen Status von Tieren und ihrer Behandlung ersichtlich.

3. Die moralische Berücksichtigung von Tieren

Nach der Untersuchung vereinzelter tierlicher Vermögen muss nun eine Lokalisierung der Tiere in der Ethik folgen, welche die Ergebnisse des vorangehenden Kapitels einbezieht. Es geht deshalb in diesem Kapitel um den *moralischen Status* der Tiere. Anhand dreier *moralischer Prinzipien* beziehungsweise *moralischer Gründe* veranschauliche ich, weshalb Menschen empfindungsfähigen Tiere *moralische Pflichten* schulden. Das – so werde ich argumentieren (s. Kap. 3.5) – rechtfertigt, dass sie einen moralischen Status haben, weil moralischer Status gleichbedeutend für den Anspruch auf eine gewisse moralische Berücksichtigung steht. Ich gehe auf drei intrinsische moralische Gründe ein, die in der Tierethik regelmäßig anzutreffen sind. Das sind das *Schädigen* eines Wesens, der *moralische Wert* eines Wesens und die *moralischen Rechte* eines Wesens.¹⁴⁸ Meine Strategie ist es, zuerst eine Begründung für ein entsprechendes ethisches Prinzip zu liefern und im Anschluss zu erklären, weshalb sich der Geltungsbereich auf empfindungsfähige Tiere erstreckt. Ethische Diskussionen müssen sich jedoch nicht auf diese Gründe und Prinzipien begrenzen. Im Rahmen dieser Arbeit werden uns weitere ethische Prinzipien begegnen, auf die ich an gegebener Stelle näher eingehe.

Innerhalb dieser Argumentationen greife ich auf keine konkrete ethische Theorie zurück. Einige Elemente meiner Argumentation (z. B. *deontische Beschränkungen*) sind nicht durch bestimmte ethische Theorien (z. B. einen reinen Konsequentialismus) einzufangen. Es ergeben sich somit Einschränkungen, welche ethische Theorien mit meiner tierethischen Sichtweise kompatibel ist. Sie impliziert jedoch keine explizite ethische Theorie. Meines Erachtens ist der geeignete Kandidat unter den deontologischen Theorien zu finden. Das ist jedoch nicht weiter von großem Belang für diese Forschungsarbeit.

Bevor ich mit dieser Analyse starte, möchte ich kurz auf die Begriffe „moralischer Grund“ und „moralisches Prinzip“ eingehen, weil sie für mein Verständnis von moralischem Status relevant sind. Die Moral gibt Handlungsvorschriften. Diese äußern sich in *moralischen Pflichten* (verbindliche moralische Forderungen) und Handlungserlaubnissen. Solche Pflichten bedürfen

¹⁴⁸ Tugenden haben es nicht in die Auswahl geschafft, weil sie nur indirekte Gründe liefern, weshalb man Tieren eine angemessene Behandlung schuldet. Tugenden sind zur Bewertung des Charakters da. Wenn man also eine Handlung verurteilt, weil sie den Tugenden widerspricht, dann schuldet man diese Behandlungen nicht den Tieren, sondern sich selbst, da man nicht einen schlechten Charakter zeigen sollte. Tiere sind nur Inhalt der moralischen Pflicht. Anders verhält es sich, wenn Tiere moralische Rechte haben und diese unser Handeln beschneiden. In diesem Fall schuldet man den Tieren wegen ihrer Rechte diese Behandlung. Man könnte einwenden, dass Tiere selbst tugendhaft sein können, und man ihnen deshalb einen gewissen Status oder Behandlung schuldet. Ich bin mir jedoch nicht sicher, ob alle Tiere, die einen moralischen Status haben, tugendhaft sein oder handeln können, sodass ein Fokus auf Tugenden womöglich zu begrenzt ist.

einer sorgfältigen Begründung. Man muss moralische Gründe für oder gegen eine bestimmte Handlungsanweisung gegeneinander abwägen. Möglich ist, dass ein Konflikt zwischen moralischen Pflichten auftritt. Auch hier gilt es abzuwägen, welche Pflicht aus welchen Gründen stärker wiegt und zu befolgen ist. Moralische Pflichten sind somit nicht absolut.

Manche moralischen Pflichten handeln von einer Entität, ein moralischer Akteur schuldet sie aber dieser Entität nicht. Wenn ich das Auto von Florian nicht zerstören darf, dann handelt diese Pflicht zwar von Florians Auto, die Pflicht schulde ich aber Florian und nicht seinem Auto. Solche Pflichten sind als *indirekte Pflichten* bekannt. Im Gegensatz dazu schuldet man *direkte Pflichten* der Entität, die sie zum Inhalt haben. Direkte Pflichten heben sich besonders hervor.¹⁴⁹ Zum einen haben direkte Pflichten einen höheren symbolischen Wert. Erst wenn man direkte Pflichten gegenüber jemanden hat, behandelt man ihn *um seiner selbst willen* gemäß moralischen Vorschriften. Zum anderen sind indirekte moralische Pflichten weniger streng. Das heißt: Es bedarf weniger Begründungslast, um sie zu entkräften. In der Tierethik war mehrere Jahrhunderte die Ansicht dominant, dass Tiere nur in den Bereich indirekter moralischer Pflichten fallen. Direkte Pflichten sind somit die primären moralischen Pflichten. Ich möchte mich daher darauf fokussieren, ob moralische Akteure gegenüber Tieren direkte Pflichten haben.

Zur Begründung direkter moralischer Pflichten muss eine bestimmte Art von Gründen beteiligt sein. Moralische Urteile über moralische Pflichten basieren auf der Abwägung *normativ praktischer Gründe moralischer Natur*. Die Überlegung, die sie ausdrücken, ist normativ praktisch, da sie einem moralischen Akteur vorschreibt, warum man eine Handlung ausführen sollte. Sie geben hingegen keine kausalen Ursachen oder Motive für Handlungen an, noch schreiben sie vor, welche propositionalen Einstellungen man haben sollte. Sie sind, wie T. Scanlon es formuliert, „reasons for action“.¹⁵⁰ Sie sind moralischer Natur, da sie nicht aus *prudentieller* oder *instrumenteller* Sicht angeben, wieso man die Handlung ausführen sollte. Die Überlegungen oder Faktoren, die für oder gegen eine Handlung sprechen, muss eine besondere Bedingung erfüllen, sodass sie ihrer Natur nach moralisch ist. Diese Bedingung ist entscheidend, um zu erläutern, warum Überlegungen wie ein rassistisches Denkmuster sich nicht für den moralischen Diskurs qualifizieren. Solche Faktoren qualifizieren sich nicht für den moralischen Diskurs, da sie nicht *universalisierbar* sind. D. Birnbacher definiert diese Eigenschaft wie folgt: „Unter den nicht-moralischen Faktoren, mit Bezug auf die moralische

¹⁴⁹ Vgl. Kaldewaij 2015, S. 178-179.

¹⁵⁰ Scanlon 1998, S. 17.

Beurteilung von Handlungen begründet werden, dürfen keine sein, die ausschließlich durch Eigennamen oder indexikalische Ausdrücke [...] ausgedrückt werden können.“¹⁵¹ Das bedeutet: Man muss die Überlegung logisch verallgemeinern können. Dadurch verhindert man einen Rekurs auf indexikalische Ausdrücke und Eigennamen. Rassismus ist ein Denkmuster, das notwendigerweise eine Handlungsvorschrift auf indexikalischen Ausdrücken (der eigenen Rasse) herleitet.

Die logisch verallgemeinerte Form eines normativ praktischen Grunds moralischer Natur ist ein moralisches Prinzip. Moralische Urteile sind als konkrete Anwendungsfälle dieser Prinzipien zu verstehen. Mit dieser Universalisierbarkeit geht einher, dass gleiche Gründe eine gleiche Beurteilung in gleichen Situationen nach sich ziehen. Etwas kann nicht bei allen *gegen* eine Handlung sprechen, bei mir aber *für* die Handlung, nur weil ich es bin. Sonst missachtet man die Universalisierbarkeit. Gleiche Beurteilung impliziert nicht gleiche Behandlung. Moralische Prinzipien sind wie intrinsische Gründe *annullierbar*. Sie gelten unter der *ceteris paribus* Bedingung. Moralische Urteile sind noch auf weitere Weise universal. Sie gelten für alle, auf die sie anwendbar sind. Sie sind das, was man typischerweise als objektiv bezeichnet. Daraus folgt, dass nicht jedes moralische Prinzip auf jedes Wesen anwendbar ist.

Ein normativ praktischer Grund moralischer Natur, der nun zur Begründung einer direkten moralischen Pflicht dient, handelt von einer Entität *um seiner selbst willen*. Ein Beispiel: Eine direkte moralische Pflicht, Virginia nicht zu schlagen, muss sich zumindest aus einem normativ praktischen Grund, der von Virginia handelt (z. B., weil es ihre Autonomie einschränkt), handeln. Solche Gründe bezeichne ich als *intrinsische* oder *direkte* Gründe. Ich verwende beide Bezeichnungen synonym. Das Gegenstück hierzu sind *extrinsische* beziehungsweise *indirekte* Gründe. Damit eine moralische Pflicht als direkte moralische Pflicht gilt, muss mindestens ein Grund für diese Pflicht in einem intrinsischen Grund bestehen.

Da ich dafür argumentieren werde, dass bestimmte Tiere aus intrinsischen Gründen moralisch zu berücksichtigen sind, vertrete ich eine *direkte Theorie* im Hinblick auf die moralische Berücksichtigung von Tieren.¹⁵² Nach einer solchen Theorie sind Tiere nicht nur aus extrinsischen, sondern auch intrinsischen Gründen moralisch zu berücksichtigen. Das Spektrum an direkten Theorien unterteilt sich darin, ob sie Tieren eine gleiche moralische

¹⁵¹ Birnbacher 2003, S. 33-34.

¹⁵² Vertreter einer direkten Theorie sind z. B. Singer 1975; Regan 1983; Rollin 1989; Francione 1995. Diese verschiedenen Versionen unterscheiden sich darin, welche Handlungsvorschriften sie herleiten. Interessant ist, dass es Auslegungen der kantischen Ethik gibt, nach denen Kants Ethik als direkte Theorie gilt; s. Henning 2016, S. 132-138.

Berücksichtigung oder einen gleichen moralischen Status wie Menschen zusprechen. Dieser Theorie steht die indirekte Theorie gegenüber, nach denen Tieren maximal eine moralische Berücksichtigung aufgrund extrinsischer Gründe zukommt.¹⁵³

3.1 Das Schädigen von Tieren

Tom kickt eine Katze, die er beim Spaziergehen sieht. Maya wirft einen Stein nach Fischen im Bach. Sowohl Toms als auch Mayas Handlungen beurteilt man für gewöhnlich als unmoralisch. Ein Grund, der uns zu diesem Urteil bewegt, ist, dass die Handlung für die Tiere *schädlich* ist. Die moralische Verwerflichkeit ergibt sich zumindest in essentiellen Teilen aufgrund des Schadens, den die Handlung bei Tieren verursacht. Der Schaden scheint als ein intrinsischer Grund gegen diese Handlungen zu sprechen. Entspricht das der Wahrheit?

3.1.1 Das Prinzip des Nichtschädigens

Was bedeutet es, jemanden zu schädigen? Grundsätzlich ist ein Schaden eine Reduktion des Wohlergehens des geschädigten Subjekts. Eine Reduktion des Wohlergehens impliziert die Verletzung mindestens eines Interesses des Subjekts. Ein Schaden muss jedoch nicht immer durch ein anderes Lebewesen verursacht sein. Eine Minderung der Sehstärke aufgrund fortschreitenden Alters verringert eventuell das Wohlergehen eines Menschen. Das Altern ist kein von anderen Lebewesen verursachtes Phänomen. Ein Schädigen findet entweder in Form einer *Deprivation intrinsischer Güter* oder *eines Zufügens intrinsischer Übel* statt. Wenn Ron aktiv durch sein Handeln Roy eine Entscheidungsfreiheit (z. B. die Berufswahl) nimmt, dann schadet er ihm, da ihm hierdurch ein intrinsisches Gut wegnimmt. Es handelt sich bei diesem Typ um einen *extrinsischen* Schaden, da das Akquirieren eines intrinsischen Guts verhindert wird. Würde Roy aus Rache nun Ron Schmerzen zufügen, dann schadet er ihm, weil er ihm ein intrinsisches Übel zufügt. Der Schaden ist *intrinsischer* Natur, da Roy ein intrinsisches Übel zufügt. Das Gegenstück zum Schaden ist der *Nutzen*. Ein Nutzen erhöht das Wohlergehen. Analog nimmt diese Erhöhung entweder die Form einer Deprivation intrinsischer Übel (z. B. nehme ich jemanden ein großes Leiden) oder eines Zufügens intrinsischer Güter (z. B. gebe ich

¹⁵³ Vertreter der indirekten Theorie sind z. B. Descartes 1960, fünfter Teil; Carruthers 1992.

jemanden eine wichtige Entscheidungsfreiheit) an. Ersteres ist ein extrinsischer, zweiteres ein intrinsischer Nutzen.

A. Cochrane nimmt an, dass es Schäden gibt, die das Wohlergehen des Geschädigten nicht reduzieren, womöglich sogar erhöhen.¹⁵⁴ Er möchte das am Beispiel des Kaufs eines Flugzeugtickets zeigen, bei dem ein Mensch wegen seiner dunklen Hautfarbe kein Flugticket verkauft bekommt. Das Flugzeug, mit dem der Diskriminierte reisen wollte, stürzt jedoch ab, sodass die Handlung als Ganzes sein Wohlergehen nicht verschlechtert, sondern erhöht hat, weil das Vermeiden des Sterbens die Diskriminierung aufwiegt. Das muss jedoch aus diesem Beispiel nicht folgen. Womöglich ist die Diskriminierung kein Schaden, da andere Elemente der Handlung sie aufwiegen, sodass die Handlung als Ganzes ein Nutzen darstellt. Cochrane selbst hält diese Lesart für falsch, da man trotz der positiven Konsequenzen die Diskriminierung als Schaden und moralisch verwerflich verurteilen möchte. Cochranes Fehler entsteht an anderer Stelle seines Arguments. Er wirft zwei separate Ereignisse zusammen, was den Eindruck erweckt, dass es Schäden gibt, die sich durch eine Erhöhung des Wohlergehens auszeichnen. In Wirklichkeit sind es zwei separate Ereignisse – der Ticketverkauf und das (Nicht-)Fliegen mit dem Flugzeug – und sind entsprechend getrennt zu bewerten. Während die Verweigerung des Verkaufs eines Tickets aufgrund der Diskriminierung dem Kunden schadet, nützt ihm die Abwesenheit beim Flugzeugabsturz. Das schädigende Ereignis erstreckt sich ausschließlich auf den Ticketverkauf, welches sein Wohlergehen reduziert, indem es die Handlungsfreiheit (ein Ticket zu erwerben) ungerechtfertigt beschneidet. Die Verweigerung zum Ticketverkauf führt zwar zur Abwesenheit beim Flugzeugabsturz. Das bedeutet aber nicht, dass man dieses Ereignis mitberücksichtigen muss, wenn man das zweite bewertet.

Ein relevanter Aspekt eines Schadens ist seine Messbarkeit. Wenn man Schäden vergleichen und ihr moralisches Gewicht bemessen möchte, dann bedarf es einer Methodik zur Messung seines Umfangs. Grundlegend bestimmt man den Umfang eines Schadens oder Nutzens, indem man misst, wie sehr das Ereignis das Niveau des Wohlergehens anhebt oder absenkt. Die Bemessung berücksichtigt dabei Faktoren wie Intensität und Dauer, welche in gewissem Ausmaß durch die physische und psychische Konstitution des Subjekts beeinflusst werden. Derselbe Tritt fñgt einem Kind mehr Schmerzen wie einem Erwachsenen zu und schadet dem Kind somit mehr. Schaden und Nutzen sind wie intrinsische Güter komparativ.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Vgl. Cochrane 2012, S. 122.

¹⁵⁵ McMahan merkt an, dass sie neben der dominanten komparativen Komponente auch eine nichtkomparative Komponente haben; vgl. McMahan 2009, S. 55.

Viele halten das Schädigen nun für moralisch relevant. Das Prinzip des Nichtschädigens (englisch: *Principle of Nonmaleficence*) ist daher eines der wenigen moralischen Prinzipien, das unter vielen Ethikern Zuspruch und in ethischen Theorien Anwendung findet.¹⁵⁶ Es besagt, dass das Schädigen eines moralischen Objekts oder Akteurs pro tanto moralisch verwerflich ist, da es das Wohlergehen eines Subjekts verringert. Die pro tanto-Klausel ist entscheidend, da andere Gründe erklären können, weshalb der Schaden moralisch gerechtfertigt ist. Ein Arzt, der einen Patienten lediglich durch eine schmerzhaft Behandlung am Leben erhalten kann, ist womöglich in der schmerzhaften Behandlung gerechtfertigt. Damit ein Schaden als moralisch verwerflich gilt, muss er somit *ungerechtfertigt* sein.¹⁵⁷ Ein Schaden (z. B. die Beschneidung der Freiheit durch eine Haftstrafe wegen eines schwerwiegenden Verbrechens) muss nicht per se unmoralisch sein.

Das Prinzip des Nichtschädigens genießt diesen Zuspruch, da es viele Intuitionen zur moralischen Verwerflichkeit einfängt. Aber noch bedeutsamer: Erst wenn man dieses Prinzip annimmt, kann man den Kern erfassen, weshalb manche Handlungen moralisch verwerflich sind. Ein Beispiel: Marco spielt mit seiner kleinen Schwester Tiziana. Sie benutzt ein Spielzeug, das Marco verwenden möchte. Sie möchte es aber nicht hergeben. Um sich das Spielzeug anzueignen, reißt er ihr an den Haaren, sodass sie das Spielzeug fallen lässt. Warum beurteilen wir diese Handlung als unmoralisch? Eine Erklärung mag sein, dass Marco nicht die Entscheidung seiner Schwester respektiert, und das macht die Handlung moralisch verwerflich. Obwohl das bestimmt zur moralischen Verwerflichkeit beiträgt, so erfasst es doch nicht seinen Kern. Was man vielmehr behaupten möchte, ist, dass das Haarereißern Tiziana Schmerzen zufügt. Der Schmerz stellt aufgrund seines phänomenalen Charakters eine momentane Reduktion des Wohlergehens von Tiziana dar.¹⁵⁸ Er schadet ihr. Ähnliches lässt sich für das ungerechtfertigte Gefangenhalten eines empfindungsfähigen Wesens sagen. Das Gefangenhalten mag aus diversen Gründen moralisch verwerflich sein. Der primäre Grund, weshalb es moralisch verwerflich ist, besteht in der einhergehenden Freiheitsberaubung. Das

¹⁵⁶ Vgl. Beauchamp 2011, S. 213.

¹⁵⁷ Es lohnt sich, darauf zu verweisen, dass das Prinzip des Nichtschädigens ungerechtfertigten und nicht unnötigen Schaden verurteilt. Meist ist der Schaden ungerechtfertigt, weil er unnötig ist. Es gibt aber Situationen, in denen der Schaden für das Erreichen eines Ziels notwendig, aber dennoch ungerechtfertigt ist. Ein Rassist muss diejenigen schaden (z. B. durch Freiheitsbeschneidungen), die nach seiner Ideologie nicht der höheren Rasse angehören. Sein rassistisches Weltbild und seine rassistische Ideologie sind moralisch zu verurteilen, weshalb der Schaden zur Verwirklichung des Weltbilds und der Ideologie ungerechtfertigt ist. Ich begrenze deshalb mein Verständnis des Prinzips des Nichtschädigens nicht allein auf unnötigen Schaden, wie es z. B. Abbate vornimmt; s. Abbate 2019.

¹⁵⁸ McPherson bringt ein ähnliches Argument, warum das Zufügen von Schmerz aufgrund seines phänomenalen Charakters moralisch verwerflich ist; s. McPherson 2015, S. 74-75.

macht die Handlung in ihrem Kern moralisch verwerflich und aus diesem Zweck sollte eine ethische Position oder Theorie das Prinzip des Nichtschädigens in ihr moralisches Repertoire aufnehmen.

Carruthers hält dagegen, dass nicht die Schmerzwahrnehmung und somit der einhergehende Schaden, sondern der Wunsch, dass der Schmerz aufhört, moralisch relevant ist. Wenn dieser Wunsch nicht auftritt, dann ist der Schmerz – damit der Schaden durch den Schmerz – nicht Gegenstand moralischer Besorgnis.¹⁵⁹ Diese Behauptung halte ich für unplausibel. Angenommen ein Kind wird jahrelang körperlich misshandelt. Es ist, obwohl es ihn immer noch verspürt, gegenüber seinem Schmerz abgestumpft. Es verspürt keinen Wunsch mehr, dass dieser aufhört. Es hat sich eine Gleichgültigkeit eingestellt. Obwohl der Wunsch fehlt, ist ein Grund, weshalb man die Misshandlung als unmoralisch beurteilt, dass sie dem Kind so unsäglich viel Leid zufügt, welches ihm schadet.

Bei einer Großzahl der Mensch-Tier-Interaktionen sind große Mengen von Menschen und Tieren beteiligt (z. B. Zoos oder tierliche Agrarwirtschaft). Bevor ich mich der Frage zuwende, ob moralische Akteure Tiere auf moralisch verwerfliche Weise schaden können, ist eine Auseinandersetzung mit folgender Frage relevant: Hat die Anzahl der geschädigten Entitäten Einfluss auf das moralische Urteil?¹⁶⁰ Diese Frage ist besonders interessant, wenn sich die Gruppen, die man abhängig von der Entscheidung schadet, in ihrer Anzahl unterscheiden. In anderen Worten: Lässt sich der Schaden interpersonell aggregieren und wiegt der Schaden vieler den weniger auf? Ich denke, dass J. Taurek auf der richtigen Spur ist. Schäden vieler lassen sich nicht sinnvoll, zu einem großen gemeinsamen Schaden aggregieren. Der Grund ist, dass Schaden subjektgebunden ist. Man kann sinnvoll davon sprechen, dass Subjekt A einen größeren Schaden als B erleidet. Das ist möglich, da der Schaden anhand bestimmter Kriterien (z. B. Intensität und Dauer) messbar ist. Es ist hingegen unmöglich, den Schaden vom Subjekt zu trennen, da das Subjekt Einfluss auf die Eigenschaften wie Intensität oder Dauer hat. Deswegen schaden typgleiche Handlungen moralische Objekte und Akteure unterschiedlich. Wenn man den Schaden vom Subjekt trennen würde, dann würde die Messbarkeit verloren gehen. Ein Verweis auf intrapersonelle Aggregation von Schäden ist hier nicht hilfreich. Diese Aggregation ist nur möglich, da sie innerhalb desselben Subjekts stattfindet und somit ihre Bindung zum geschädigten Subjekt nicht aufgeben muss. Die Anzahl der geschädigten Subjekte ist somit kein für das moralische Urteil relevanter Faktor. Daraus folgt nicht, dass

¹⁵⁹ Vgl. Carruthers 2007, S. 278-279.

¹⁶⁰ Taurek hat mit seinem Artikel „Should the Numbers Count?“ diese Problematik gut auf den Punkt gebracht und in den Fokus philosophischer Diskussion gerückt; s. Taurek 1977.

Schäden von mehreren Individuen unvergleichbar sind. Durch Eigenschaften wie Dauer oder Intensität kann man den Umfang eines Schadens bemessen und anschließend mit Schäden anderer vergleichen. Dazu trennt man den Schaden nicht von dem Subjekt des Schadens.

Abschließend möchte ich noch kurz anmerken, dass viele das Zufügen eines Nutzens aus einem analogen Grund für moralisch gutheißen: Es fördert das Wohlergehen des Subjekts und spricht somit für die Handlung. Zwischen dem Schädigen und dem Nutzen herrscht jedoch eine Asymmetrie im moralischen Gewicht vor. Schäden wiegen stärker wie Nutzen. Ein Nutzen muss deshalb vergleichsweise größer sein, um einen Schaden aufzuwiegen.

3.1.2 Die Anwendung auf Tiere

Um zu bestimmen, ob man gewisse Tiere schaden kann, genügt ein Blick auf die Definition von Schaden (s. Kap. 3.1.1). Schaden ist als eine Reduktion des Wohlergehens definiert. Das impliziert, dass Wohlergehen notwendige und hinreichende Bedingung dafür ist, um einen Schaden erfahren zu können. Wie ich argumentiert habe (s. Kap. 2.6), besitzen alle empfindungsfähigen Tiere Interessen. Aufgrund ihrer Leidensfähigkeit haben sie ein Interesse an der Leidensvermeidung. Sie haben außerdem ein Interesse an negativer Freiheit. Weil empfindungsfähige Tiere Interessen haben, haben sie ein subjektives Wohlergehen. Empfindungsfähige Tiere sind daher fähig, einen Schaden zumindest in Form eines Leidens oder Freiheitsbeschneidung zu erfahren. Analoges gilt für den Nutzen im Hinblick auf empfindungsfähige Tiere. Tiere müssen deshalb keine moralischen Akteure sein, damit sie von diesem Prinzip erfasst werden.

Die moralisch relevante Frage ist deshalb, ob es denn grundsätzlich möglich ist, ein empfindungsfähiges Tier moralisch ungerechtfertigt zu schaden. Solche Fälle scheinen per se möglich zu sein. Denken wir an Tom, der eine Katze kickt, oder an Maya, die Fische mit Steinen bewirft. Wenn Tom die Katze nur aus reiner Langeweile kickt oder Maya die Fische mit Steinen bewirft, da ihnen ihre Farbe nicht gefällt, dann rechtfertigt diese Motivation unter moralischem Gesichtspunkt nicht diese Handlungen, weil die Motivationen von Tom oder Maya keine Faktoren sind, die moralische Relevanz haben. Ein Schaden hat hingegen moralisches Gewicht. Dieses moralische Gewicht tierlichem Schaden abzusprechen, nur weil er Tiere betrifft, ist ein Fehlschluss, den P. Singer bereits kritisiert hat und der als verwerfliche Form des Speziesismus

(englisch: *speciesism*) bekannt ist.¹⁶¹ Immer weniger vertreten daher eine Ansicht, nach der tierliche Schäden (z. B. in Form von Schmerzen) für moralisches Urteilen irrelevant sind.

Was hingegen weit mehr umstritten ist, ist, wie menschliche und tierliche Schäden zueinander zu gewichten sind. Sind menschliche Schäden qua menschlicher Natur immer moralisch gewichtiger und stärker zu berücksichtigen? Einige ziehen diesen Schluss. Eine Begründung für diese These ist, dass menschliches Wohlergehen weiter als tierliches Wohlergehen entwickelt ist. Menschen empfinden Freuden und Leiden, die Tiere nicht verspüren. Manche Menschen erfreuen sich an klassischer Musik, leiden an Prüfungsangst oder machen sich Sorgen um ihre berufliche Existenz. All das können Tiere nicht verspüren. Obwohl tierliches Wohlergehen und Schäden nicht moralisch irrelevant sind, darf man tierlichen Schäden und Nutzen aufgrund dieser Unterschiede kein gleiches moralisches Gewicht beimessen.

B. Bramble hebt den Fehler dieses Schlusses präzise hervor: „But this is an implausible idea. There seems no good reason why the well-being of some creatures should be worth more than the well-being of others. It seems far more plausible to think that the intrinsic value *simpliciter* of some increase in a being’s lifetime well-being is proportional just to *the amount of the increase*.“¹⁶² Das moralische Gewicht eines Schadens skaliert nicht mit den Arten von intrinsischen Gütern, die einem Wesen zugänglich sind. Vielmehr skaliert es mit dem Ausmaß der Abnahme an Wohlergehen. Diese Abnahme misst sich anhand seiner Intensität und Dauer. Die Spezieszugehörigkeit hat darauf keinen Einfluss. Entscheidend ist welches Ausmaß der Schaden hat. Man muss daher bei typgleichen Handlungen untersuchen, ob sie verschiedenen großen Schaden bei Menschen und Tieren verursachen. Tiere leiden teils unter einer ärztlichen Behandlung stärker, da sie die Notwendigkeit derselben nicht verstehen. Der Mensch hingegen kann, weil er den Sinn hinter bestimmten Handlungen erfasst, durch diese mehr Schaden erfahren. Wenn das moralische Gewicht eines Schadens von der Größe der Reduktion des Wohlergehens abhängt, dann ist der Verdienst ebenso wenig Faktor, der das moralische Gewicht des Schadens beeinflusst, weil der Verdienst keinen Einfluss auf das Ausmaß der Reduktion hat.¹⁶³ Außerdem sind Tiere zu einer schlimmsten Leidensformen und Schäden fähig – dem Schmerz.

An dieser Stelle schließt ein weiteres Problem an. Kann man tierlichen Schaden faktisch überhaupt messen? Tierlicher Schaden hat eine Dauer und Intensität. Diese lässt sich aber nicht

¹⁶¹ Vgl. Singer 1975, S. 6.

¹⁶² Bramble 2016, S. 147.

¹⁶³ Kagan vertritt die Position, dass Verdienst neben Intensität und Dauer Einfluss auf das moralische Gewicht eines Schmerzes und dem damit verbundenen Schaden hat; s. Kagan 2016, S. 6.

präzise bestimmen, da uns im Gegensatz zum Menschen ein sprachlicher Bericht fehlt. Woher will man wissen, wie groß die Intensität und Dauer ist? Zum einen besteht das Problem in geringerem Ausmaß ebenfalls beim Menschen. Es ist aufgrund äußerer Umstände manchmal nicht möglich, dass ein Mensch anderen mitteilen kann, wie groß der Schaden ist (z. B., wenn er ohnmächtig ist). Andererseits gibt es Situationen, in denen ein Mensch seinen Schaden selbst nicht einschätzen kann. Ein alkoholabhängiger Mensch merkt vielleicht nicht, wie sehr ihm der Alkohol schadet, da er ständig in betrunkenem Zustand ist. All das hindert uns jedoch nicht daran, eine Einschätzung über den Schaden vorzunehmen. Zum anderen teilen uns Tiere auf andere Weise (z. B. durch ihr Verhalten) mit, wie groß der Schaden ist. Dieser Bericht mag nicht so feinkörnig wie durch Sprache sein. Für die meisten Situationen ist das aber auch nicht entscheidend. Für die meisten ethischen Abwägungen genügt es, wenn man einen groben Vergleich vornehmen kann. Zuletzt ist anzumerken, dass womöglich uns nur zum jetzigen Zeitpunkt die Mittel fehlen, genaue Bestimmungen vorzunehmen. Dies muss jedoch nicht notwendig so bestehen bleiben. Eventuell erreichen die Wissenschaft und Technik einen Punkt, an dem sie ein präzises Messen ermöglichen.

Das Prinzip des Nichtschädigens erstreckt sich somit auf alle empfindungsfähigen Tiere. Gleiches gilt für das Nutzen.

3.2 Der Wert von Tieren

Viele Gegenstände besitzen für ein Individuum besonderen Wert. Andererseits scheinen manche Lebewesen einen besonderen Wert zu besitzen. Manche sprechen hier von *Würde*.¹⁶⁴ Dieser Wert hat Einfluss in Interaktionen mit diesen Lebewesen und legt moralischen Akteuren gewisse Handlungsvorschriften auf. Die folgenden Abschnitte setzen sich damit auseinander, weshalb Tiere einen Wert besitzen, der unser moralisches Urteilen prägt.

¹⁶⁴ Im Folgenden verwende ich ausschließlich den Ausdruck „Wert“.

3.2.1 Finaler Wert

Ich arbeite mit einem kantisch geprägten Verständnis vom Wert eines Wesens. Diese Sorte von Wert trifft man unter mehreren Bezeichnungen an: *finaler Wert*, *Endzweck* oder *Zweck an sich* (englisch: *final value*). Ein finaler Wert, wie ich ihn verstehe, hebt sich durch vier Merkmale hervor: Er ist *objektiv*, *nichtgraduell*, *inkommensurabel mit* und *nicht reduzierbar auf* Werte anderer Art. Was bedeuten diese Merkmale?

Objektiv bedeutet in diesem Kontext, unabhängig von subjektiver Wertschätzung zu existieren. Wie ich erwähnt habe, sind manche Gegenstände *für* einzelne Wesen wertvoll. Ein Schmuckstück eines Verstorbenen mag für den Verbliebenen als Erinnerungsstück wertvoll sein. Der Wert des Schmuckstücks hängt von der Wertschätzung des Hinterbliebenen ab. Die Existenz eines finalen Werts eines Wesens existiert ohne diese Art der Wertschätzung. Diese Eigenschaft nimmt entscheidenden Einfluss, welche Wesen einen solchen Wert besitzen. Nichtgraduell zu sein, heißt, dass finaler Wert einem Wesen entweder in vollem Ausmaß oder gar nicht zukommt. Anders wie Bewusstsein tritt finaler Wert nicht in diversen Graden auf. Alle Wesen mit finalelem Wert sind in gleichem Maß final wertvoll. Diese Eigenschaft drückt eine Idee der Gleichheit aus.

Drittens zeichnet sich finaler Wert durch Nichtreduzierbarkeit auf und Inkommensurabilität mit anderen Werten aus. Ein Wert ist nicht reduzierbar, wenn man nicht einen anderen Wert (z. B. den Nutzen eines Wesens für einen anderen) nehmen und daraus den finalen Wert eines Wesens ableiten kann. Finaler Wert hängt nicht auf diese Weise von anderen Werten ab. Er ist ein *basaler* Wert. Deshalb heißt er finaler Wert, weil er nicht weiter reduzierbar ist. Zudem ist er inkommensurabel mit anderen Werten. Es gibt keine Skala, nach der man den finalen Wert eines Wesens in den Maßstäben anderer Werte messen, vergleichen und abwägen kann. Finaler Wert entspricht etwa nicht der Menge X des Nutzens für ein anderes Wesen.

Es gibt eine Tendenz, finalen Wert mit intrinsischem Wert zu identifizieren.¹⁶⁵ Etwas hat intrinsischen Wert, wenn es aufgrund intrinsischer Eigenschaften wertvoll ist. Intrinsischer Wert superveniert ausschließlich auf intrinsischen Eigenschaften. Finalen Wert heißt, um *seiner selbst willen wertvoll* zu sein. Diejenigen, die beide Wert mit einander identifizieren, behaupten,

¹⁶⁵ Kagan argumentiert dafür, dass finaler Wert und intrinsischer Wert nicht per definitionem dasselbe sind, sondern, wenn man dies behaupten möchte, weitere Argumentationsleistung erbringen muss; s. Kagan 1998. Sowohl Bradley als auch Korsgaard sehen beide als unterschiedliche Arten von Wert an; s. Bradley 2006; Korsgaard 1983.

dass etwas wegen seiner intrinsischen Eigenschaften um seiner selbst willen wertvoll ist. Das ist jedoch eine substantielle These, die man nicht vertreten muss.

Wenn finaler Wert sich nicht nur aus intrinsischen Eigenschaften ergibt, impliziert das nicht, dass finaler Wert von jeder extrinsischen Eigenschaft abhängt. Für jemanden nützlich zu sein, ist eine extrinsische Eigenschaft. Nützlich oder ein Nutzen zu sein, ist ein instrumenteller Wert. Der Wert des Nützlichen ergibt sich aus der Tatsache, dass es als ein Mittel oder Medium zum Erreichen eines Ziels oder Gutes dienlich ist.¹⁶⁶ Weil finaler Wert nicht auf andere Ziele reduzierbar ist, kann der Nutzen keine extrinsische Eigenschaft sein, aus der sich finaler Wert herleitet. Außerdem widerspricht es dem Verständnis von finalem Wert als um seiner selbst willen wertvoll zu sein. Wäre finaler Wert vom Nutzen für anderen abhängig, dann wäre man nicht um seiner selbst willen wertvoll, sondern wegen des Nutzens für andere. Analoges gilt für andere Wertschätzungen. Finaler und instrumenteller Wert sind somit Gegenpole. Intrinsischer Wert ist hingegen mit extrinsischem Wert zu kontrastieren.¹⁶⁷

T. Regan vertritt mit dem *inhärenten* Wert ein Verständnis vom Wert eines Lebewesens, das dem finalen Wert in einigen Aspekten gleicht.¹⁶⁸ Es gibt jedoch essentielle Unterschiede. Erstens unterscheiden sich die Kriterien zur Zuschreibung der Werte. Nach Regan haben *Subjekte eines Lebens* – damit bezeichnet er ein Komplex aus mehreren kognitiven Fähigkeiten – inhärenten Wert. Aus meiner Sicht genügen für finalen Wert die Empfindungsfähigkeit und das damit einhergehende Wohlergehen (s. Kap. 3.2.2). Zweitens folgern Regan und ich unterschiedliche Schlüsse, ob ein Prinzip des Nichtschädigens aus dem finalen beziehungsweise inhärenten Wert eines Lebewesens ableitbar ist. Auf diesen Punkt gehe ich näher ein, wenn ich diskutiere, wie man ein Wesen mit finalem Wert zu behandeln hat. Deshalb verwende ich nicht den Term „inhärenter Wert“.

Der finale Wert spielt eine zentrale Rolle in der Erklärung, warum man beispielsweise Menschen einen respektvollen Umgang schulden. Man stelle sich folgende Situation vor: Man geht über eine große Straße. Auf der gegenüberliegenden Straßenseite stehen ein paar Jugendliche. Sie sind schlecht gelaunt und aggressiv gestimmt. Um ihrer Aggression und Stimmungslage ein Ventil zu verschaffen, schreien sie den Passanten Beleidigungen zu. Da der

¹⁶⁶ Nützlich oder Nutzen in diesem Sinn ist hier nicht nur als Wohlergehenserhöhung zu verstehen, weil man auch für die Erreichung anderer Ziele und Güter (z. B. der monetären Gewinnerzielung) als Mittel dienlich sein kann. Es ist im Folgenden daher auf den Kontext zu achten, ob Nutzen eher im engeren oder weiteren Sinne zu verstehen ist. Leider bietet die deutsche Sprache keine passende Alternative, um dies zu signalisieren.

¹⁶⁷ Für einen Überblick über extrinsischen Wert empfiehlt sich Bradley 1998.

¹⁶⁸ Vgl. Regan 2001, S. 47-50.

Passant in diesem Moment über Kopfhörer Musik hört, nimmt er die Beleidigung nicht wahr und zieht froh seines Weges. Die Jugendlichen belassen es bei dieser Beleidigung und gehen weiter. Diese Handlung ist unmoralisch, obwohl die Handlung der Jugendlichen keinen Schaden für den Passanten oder einen anderen darstellt. Ersetzt man den Passanten durch einen blinden Menschen und das Verhalten der Jugendlichen durch eine unflätige Geste, dann bleibt das moralische Urteil gleich. Ihr Verhalten ist als respektlos einzustufen. Man schuldet es anderen Menschen, dass man nicht mit ihnen auf diese Weise umgeht, selbst wenn kein Schaden entsteht.

Wieso aber schuldet man seinen Mitmenschen Respekt? Respekt ist im Kern eine Achtung oder Wertschätzung des Gegenübers. Das Verhalten der Jugendlichen zeigt keine Wertschätzung des anderen. Nimmt man einen finalen Wert an, dann ist eine Begründung gegeben, weshalb man seinen Mitmenschen eine solche Wertschätzung schuldet. Finalen Wert zu haben, heißt, um seiner selbst willen wertvoll zu sein. Weil man selbst und nicht irgendwelche Eigenschaften oder Handlungen wertvoll ist, schuldet man einem Wesen mit finalen Wert diese Wertschätzung und damit Respekt. Regan hat das passend durch eine Analogie beschrieben: Menschen sind nicht nur Gefäße, die Wertvolles beinhalten. Sie selbst sind wertvoll.¹⁶⁹ Man muss somit nicht Wertschätzung erfahren, um final wertvoll zu sein. Es ist genau umgekehrt: Man schuldet einem Wesen eine respektvolle Wertschätzung, weil es final wertvoll ist.

Ist Respekt nicht eine Angelegenheit des Verdiensts? Muss man sich Respekt nicht verdienen? Wenn die Antwort affirmativ wäre, dann hätte dies unter Umständen negativ Implikationen für moralische Rezipienten, weil sie keine moralischen Akteure sind und daher nicht für ihre Handlungen moralisch verantwortlich sind. Durch den Mangel dieser Fähigkeit können sie sich Respekt nicht verdienen. Respekt und finaler Wert sind somit graduell und skaliert mit dem verdienten Respekt. Diese Vorstellung von Respekt ist falsch. Weder Mutter Theresa noch Ghandi sind aufgrund ihrer guten Taten wertvoller und verdienen mehr Respekt als ein Kleinkind. Nicht Mutter Theresa verdient mehr Respekt, sondern ihre guten Taten verdienen besondere Anerkennung.¹⁷⁰ Ihre Handlungen beeinflussen eher die Bewertung ihres Charakters. Sie haben einen guten Charakter, der sich in diesen Handlungen widerspiegelt. Solche Handlungen und einen solchen Charakter sind zu loben und zu honorieren. Sie machen die Menschen aber nicht final wertvoller als andere. Biese Beispiele legen daher nicht nahe, dass finaler Wert mit Verdienst variiert. Sie zeigen vielmehr, dass bestimmte Handlungen

¹⁶⁹ Vgl. Regan 1987, S. 184.

¹⁷⁰ Ich wechsele hier beabsichtigt zum Ausdruck „Anerkennung“, da ich den „Ausdruck „Respekt“ für Lebewesen mit intrinsischem Wert reservieren möchte, um diese verschiedenen Formen der Achtung zu signalisieren.

besonderer Wertschätzung verdienen. Unserem moralischen Denken liegt somit ein *Prinzip des Respekts* zugrunde: Wesen mit finalem Wert sind pro tanto wegen ihres finalen Wertes respektvoll zu behandeln.

Wie behandelt man andere respektvoll? Eine Form der Respektlosigkeit sind bestimmte schädliche Handlungen. Sollte eine schädliche Handlung gleichzeitig den Wert eines Wesens mit finalem Wert auf einen anderen Wert (z. B. den Nutzen für mich) reduzieren, dann ist sie respektlos, da sie den nicht reduzierbaren Wert eines Wesens versucht, auf einen anderen Wert zu reduzieren. Sklavenhaltung ist nicht nur schädlich – sie beraubt das Individuum ungerechtfertigt seiner Freiheit –, sondern sie ist ebenfalls respektlos, da der Sklavenhalter den Wert des Sklaven auf den Nutzen für den Haltenden reduziert. Respektloser Umgang darf man jedoch nicht mit schädlichen Handlungen identifizieren. Eine derartige Gleichsetzung geht auf zweifache Weise fehl. So ist es prinzipiell, möglich jemanden zu schaden, ohne dabei respektlos zu sein. Der Arzt, der versucht jemanden zu behandeln, dabei aber einen Fehler begeht, schadet dem Patienten. Er ist ihm gegenüber aber nicht respektlos. Außerdem gibt es respektlose Handlungen, die nicht schädlich sind. Darunter fällt das Verhalten der Jugendliche. S. Cooke sieht die Arbeit von verdeckten Ermittlern als eine solche Instanz an, weil man das Vertrauen anderer für den eigenen Nutzen missbraucht und darauf reduziert.¹⁷¹ Deshalb ist es falsch, ein Prinzip des Nichtschädigens aus einem Respektprinzip abzuleiten, wie es Regan vornimmt.¹⁷² Der finale Wert ist somit für das moralische Denken nicht unnötig, wie es M. Rowlands Regans inhärentem Wert vorwirft.¹⁷³ In einer Konfliktsituation zwischen einer schädlichen und einer respektlosen Handlung ist situationsspezifisch abzuwägen, welcher Grund stärker moralisch zu gewichten ist. Keines der beiden gilt als absoluter Trumpf gegenüber dem jeweils anderen.

Respektvoller Umgang schließt neben negativen auch positive moralische Pflichten ein. Angenommen, ich beobachte, wie die Jugendlichen dem blinden Menschen unflätige Gesten zeigen. In diesem Fall verlangt der finale Wert eines Lebewesens, dass man nicht einfach zuschaut, sondern Blinden beistehe, indem man zum Beispiel die Jugendlichen auffordert, dies zu unterlassen. Man würde vor allem selbst respektlos mit dem Blinden umgehen, wenn man ihm nicht beistehen würde, weil man unter Umständen selbst keinen Nutzen daraus zieht. In diesem Fall reduziere ich den Blinden auf seinen Nutzen für mich.

¹⁷¹ Vgl. Cooke 2019, S. 195-196.

¹⁷² Vgl. Regan 1983, S. 286.

¹⁷³ Vgl. Rowlands 1998, S. 93-97.

Einige Lebewesen besitzen eine besondere Art von Wert – einen finalen Wert. Dieser verpflichtet zu einem respektvollen Umgang mit dem Träger des finalen Wertes. Gerade die Reduktion anderer ausschließlich auf den eigenen Nutzen ist eine dominante Form der Respektlosigkeit. Eine solche Reduktion zeigt sich primär, wenn man andere lediglich als eine Art *Ressource* ansieht und ihnen somit *den Status eines Eigentums* aufdrängt.

3.2.2 Die Anwendung auf Tiere

In einem Großteil der menschlichen Interaktionen mit Tieren sieht der Mensch sie nur als Ressource für den eigenen Nutzen an und behandelt sie dementsprechend. Sie gelten als Eigentum. Dies deckt sich mit der Legislatur vieler Staaten.¹⁷⁴ Wenn man den moralischen Status solcher Interaktionen erforschen möchte, ist die Frage relevant, ob man Tieren Respekt schuldet. Um das zu ermitteln, bedarf es eines Kriteriums, das die Zuweisung eines finalen Werts rechtfertigt. Dies möchte ich nun herleiten.

Grundlegend ist der finale Wert nicht *per definitionem* an besonders hohe kognitive Fähigkeiten gebunden. Die Definition von finalem Wert schließt gerade bestimmte kognitive Fähigkeiten wie das Wertschätzen des Werts des Gegenübers aus, weil Wert unabhängig von solchen Wertschätzungen existiert. Ein Vorschlag ist, ein natürlich lebendes System oder Lebewesen zu sein.¹⁷⁵ Künstlich intelligente Maschinen sind somit ausgeschlossen. Tiere, aber auch Pflanzen erfasst dieses Kriterium. Es besitzt intuitive Anziehungskraft, da es erklärt, wieso ausnahmslos jeder Mensch zu respektieren ist. Gleichzeitig schließt es Gegenstände und dergleichen aus den Entitäten aus, die finalen Wert haben.

Das Kriterium derart niedrig anzusetzen, hat jedoch offenkundige Schwächen, die es als Kriterium disqualifizieren. Obwohl Bakterien aus einer einzigen Zelle bestehen, gelten sie als Lebewesen. Bakterien verfügen nicht nur über einen eigenen Stoffwechsel, sondern sie vermehren sich durch Zellteilung. Das Gleiche gilt für Pilze. Bei diesen Lebewesen scheint es jedoch absurd, von einem finalen Wert zu sprechen. Manch einer würde dem zustimmen, dass auch diese Lebewesen zu respektieren sind. Deshalb sollten Menschen nachhaltig leben. Das ist aber eine verzerrte Vorstellung. Nicht die Umwelt hat einen finalen Wert. Die Nachhaltigkeit schulden wir zukünftigen Generationen, die in dieser Welt leben müssen. Sie sind Wesen, denen

¹⁷⁴ S. z. B. Bürgerliches Gesetzbuch (BGB) § 90a. Obwohl sie nicht als Sache bezeichnet werden, gelten für sie die gleichen Vorschriften und Gesetze.

¹⁷⁵ S. Callicot 1980.

man direkte Pflichten schuldet – nicht Lebewesen wie Pilze oder Bakterien. Man sollte aufgrund dieser Fehlzusweisungen, das Kriterium für finalen Wert an anderer Stelle suchen. Trotzdem lehrt uns diese Fehlzusweisung, dass man das Kriterium für finalen Wert nicht auf einer zu hohen kognitiven Ebene ansetzen soll.

Ich schlage vor, dass das gesuchte Vermögen das Wohlergehen ist. Lebewesen mit oder ohne Wohlergehen unterscheiden sich stark. Ohne Wohlergehen ist ein Lebewesen nur ein gutes oder schlechtes Exemplar seiner Art. Ein Lebewesen mit Wohlergehen hat eine ganz andere Beziehung zu seinem Leben. Ihm macht es etwas aus, was mit ihm geschieht, und ist zu einem guten oder schlechten Leben fähig. Wohlergehen als Kriterium für finalen Wert schließt die diskutierten Problemfälle aus der Menge der Entitäten mit finalem Wert aus, behält aber einen weitreichenden Teil der Stärke des vorherigen Kriteriums bei, da beispielsweise problemlos alle Menschen hiernach finalen Wert besitzen.

Mit diesem Vorschlag widerspreche ich nicht der Inkommensurabilität mit und Nichtreduktion auf andere Werte. Ich behaupte nicht, dass finaler Wert durch intrinsische Güter mess- oder bestimmbar ist. Meine Aussage ist ausschließlich, dass ein Lebewesen, sobald es das Vermögen zu einem Wohlergehen hat, finalen Wert besitzt. Das Wohlergehen ist somit wie eine Art Eintrittskarte in den Bereich finalen Werts zu verstehen. Zudem ist finaler Wert nicht auf Wohlergehen, intrinsische Güter oder intrinsischen Wert zu reduzieren. Ihre Geltungsbereiche sind unterschiedlicher Natur. Während das Wohlergehen angibt, was für einen intrinsisch gut oder schlecht ist und somit einen positiven oder negativen intrinsischen Wert besitzt, gibt der finale Wert an, dass ein Wesen zu respektieren ist. Es wird nie behauptet, dass Respekt intrinsisch gut für das Lebewesen ist. Es ist vorstellbar, dass Respekt eine Handlung fordert, die eben nicht intrinsisch gut für das Lebewesen ist. Deshalb gibt es respektvolle Handlungen, die schädlich enden, weil etwa die ärztliche Behandlung schiefgehen kann (s. Kap. 3.2.1). Des Weiteren spricht gegen eine Identifikation der beiden oder Reduktion des finalen Werts auf intrinsische Werte, dass finaler Wert nichtgraduell ist, während Wohlergehen mannigfaltige Stufen in der Qualität und den Interessen eines Wesens zulässt. R. Frey liegt somit mit seiner These falsch, dass der finale Wert eine Funktion der Lebensqualität ist.¹⁷⁶

Einige Handlungen schaden nicht nur dem Lebewesen, sondern sind zugleich immer respektlos. Dadurch, dass Wohlergehen als Kriterium für finalen Wert gilt, lässt sich einfach erklären, wieso solche Fälle möglich sind. Das liegt daran, dass Wesen mit einem subjektiven

¹⁷⁶ S. Frey 2016, S. 244-245.

Wohlergehen immer auch einen finalen Wert haben. Zudem gibt es eine zusätzliche Erklärung, warum Lebewesen mit einem individuellen Wohlergehen ihr Leben meist subjektiv wertschätzen. Sie schätzen es nicht nur, da es intrinsisch wertvolle Güter beinhaltet, sondern weil sie einen finalen Wert besitzen. Man schätzt es, auf diese Weise wertvoll zu sein und ein Objekt von Respekt zu sein.

Das bietet uns eine indirekte Methode, empirisch zu untersuchen, welche Tierarten finalen Wert haben. Empfindungsfähigkeit ist hinreichend für Wohlergehen und Wohlergehen ist hinreichend für finalen Wert. Empfindungsfähigkeit und finaler Wert stehen somit in einer transitiven Relation. Das heißt: Empfindungsfähigkeit ist hinreichendes Kriterium für finalen Wert. Aufbauend auf dem empirischen Forschungsstand zu tierlicher Empfindungsfähigkeit (s. Kap. 2.1) sind für einige Tierarten sichere Aussagen machbar, ob sie finalen Wert besitzen.

Eine Form der respektlosen Behandlung ist es, jemanden als *Behälter* intrinsischer Güter anzusehen, den man jederzeit austauschen darf, solange die intrinsischen Güter erhalten bleiben. Dieser Handlungstyp ist gegenüber Lebewesen mit finalelem Wert respektlos, da sie diese nur auf die Funktion eines Behälters intrinsisch wertvoller Güter und somit intrinsischen Werts reduziert. Das widerspricht jedoch den Eigenschaften finalen Werts. Singer argumentiert nun, dass man nur selbstbewusste – genauer autoönetisch bewusste – Individuen auf diese Weise respektlos behandeln kann, da sie nicht nur ein biologisches, sondern auch ein biographisches Leben haben.¹⁷⁷ Dieses Argument ist als *Ersetzbarkeitsargument* (englisch: *Replaceability Argument*).¹⁷⁸ Impliziert das nicht, dass autoönetisches Bewusstsein Kriterium für finalen Wert sein muss?

Ein Problem mit diesem Argument und der Schlussfolgerung besteht in einem Fehlschluss, wann ein Lebewesen ein ersetzbarer „Behälter“ ist. Ich möchte das an einem Beispiel unabhängig von finalelem Wert veranschaulichen. In meinem Zimmer steht eine Vase aus antiker Zeit. Sie ist mit antiken Schmuckstücken gefüllt. Auf der Welt gibt es eine weitere Vase, die aus derselben Zeit wie meine stammt und meiner Vase ähnelt. Ich frage mich nun, ob meine Vase zu wertvoll ist, als dass ich sie zerstören und durch die andere Vase ersetzen darf. Wenn ich mir diese Frage stelle, dann fließt in meine Bewertung nicht nur der Aspekt ein, in welcher Relation die Vase zu einer zukünftigen Version steht (z. B. gewinnt sie an Wert). Man fragt sich vor allem, ob die Vase im Moment so wertvoll ist, sodass ein Zerstören und Ersetzen falsch

¹⁷⁷ Vgl. Singer 1993, S. 126.

¹⁷⁸ Das Ersetzbarkeitsargument gilt als kontrovers. Višak argumentiert deshalb, dass Utilitaristen dieses Argument nicht akzeptieren müssen; s. Višak 2015.

wäre. Die Relation zur Zukunft ist meist eher sekundär. Ebenfalls ist der Blick, ob die Vase denn wertvolle Entitäten enthält, zweitrangig, um zu entscheiden, ob die Vase selbst wertvoll ist. Ähnlich verhält es sich mit finalem Wert. Wenn ich mich Frage, ob ich ein Lebewesen durch ein anderes ersetzen darf, dann frag ich mich im Hinblick auf seinen Wert, ob dieses Lebewesen in der Gegenwart zu wertvoll ist, als dass ich dies tun dürfte. Der Blick Richtung Zukunft ist weitestgehend irrelevant. Singer liegt daher falsch, dass autoethisches Bewusstsein und ein biographisches Leben entscheiden sind.

Selbst wenn dem so wäre, habe ich argumentiert, dass empfindungsfähige Tiere eine zumindest basale Form des autoethischen Bewusstseins aufweisen (s. Kap. 2.2). Da das Ersetzbarkeitsargument nicht eine komplexe Form des autoethischen Bewusstseins voraussetzt, sind wir selbst unter Wahrheit dieses Schlusses gerechtfertigt, empfindungsfähigen Tieren finalen Wert zuzuschreiben. Es hat somit keine praktische Relevanz. Abschließend lässt sich folgendes Fazit ziehen: Empfindungsfähige Tiere besitzen einen finalen Wert, der sich nicht vom finalen Wert der Menschen unterscheidet. Sie sind genauso final wertvoll, wie es Menschen sind.

3.3 Moralische Rechte der Tiere

Moralische Rechte zählen zu den intrinsischen Gründen, die besonders starkes im moralischen Urteilen gewichtet sind. In der Tierethik gibt es daher eine hitzige Debatte, ob Tiere Träger moralische Rechte sind. Wäre das der Fall, dann hat dies starken Einfluss auf moralische Handlungsvorschriften gegenüber Tieren. Begeht man mit einer affirmativen Antwort einen Kategorienfehler? Die folgenden beiden Abschnitte setzen sich die Untersuchung der Idee tierlicher moralischer Rechte als Ziel.

3.3.1 Moralische Rechte

Wie gewohnt starte ich mit einer begrifflichen Analyse moralischer Rechte. Diese Analyse ist zweiteilig. Sie teilt sich in die Form und die Funktion eines Rechts ein. Für die Form von Rechten ist weitestgehend die Analyse nach W. Hohfeld akzeptiert.¹⁷⁹ Hiernach gibt es vier

¹⁷⁹ S. Hohfeld 1917.

basale Elemente (englisch: *the Hohfeldian incidents*): *Anspruch, Privileg, Immunität* und *Kraft*.¹⁸⁰ Anspruch und Privileg sind Elemente erster Ordnung. Ihr Verständnis ist durch den Begriff der *gerichteten* oder *bipolaren* Pflicht geprägt. Das sind Pflichten, die man *gegenüber jemanden* hat. Der Pflichtbegriff ist zumindest formal primär. Ein Privileg gibt eine pro tanto Freiheit an, etwas tun oder unterlassen zu dürfen. Die Meinungsfreiheit versteht man für gewöhnlich als solches Privileg. Genauer heißt, ein Privileg zu haben, Folgendes: Ich habe ein Privileg zu *P* genau dann, wenn ich keine Pflicht zu *P* habe. Einen Anspruch auf *P* zu haben, bedeutet, dass jemand *B* eine korrespondierende Pflicht *D* gegenüber dem Anspruchstellenden *A* hat. Auch hier lässt sich präzisieren: *A* hat genau dann einen Anspruch gegenüber *B* auf *P*, wenn *B* eine Pflicht auf *P* gegenüber *A* hat.

Kraft und Immunität sind Elemente zweiter Ordnung und geben an, in welchem Umfang ein moralischer Akteur die Elemente erster Ordnung abändern darf. Die Kraft gibt dies aus Sicht des Trägers des Rechts an. Das heißt: Sie gibt an, in welcher Weise (z. B. durch Aufhebung oder Übertragung) ein Individuum selbst die eigenen Elemente erster Ordnung abändern darf. Die Immunität fokussiert sich auf die Elemente erster Ordnung anderer Individuen. Darf man beispielsweise den Anspruch anderer Individuen abändern oder ist der Anspruch dagegen immun?

Im Einklang mit Hohfeld behaupte ich, dass moralische Rechte in ihrem Kern einen Anspruch bilden.¹⁸¹ Das bedeutet: Moralische Rechte müssen in ihrem Kern zumindest einen Anspruch zum Ausdruck bringen. Trotzdem ist es möglich durch Negation, das moralische Rechte in Worten der anderen Elemente auszudrücken. Meist sind moralische Rechte jedoch ein molekularer Komplex aus mehreren oder allen Elementen. Damit ein Anspruch jedoch ein moralisches Recht konstituiert, muss er drei Merkmale erfüllen: Er muss ein Anspruch *auf etwas, gegenüber jemanden* und *valide* sein.¹⁸² Den Anspruch hat man gegenüber jemanden – entweder einem oder mehreren Individuen –, da man es mit gerichteten moralischen Pflichten zu tun hat. Er kann jedoch nur an moralische Akteure gerichtet sein. Ein Anspruch auf etwas zu sein, bedeutet, dass die Unterlassung oder Ausführung einer Handlung gefordert ist. Die Validierung ist entscheiden, damit der Anspruch moralisch gerechtfertigt und gültig ist.

Moralische Rechte teilen Eigenschaft mit anderen Rechten. Rechten sind einklagbar. *Legale Rechte* (englisch: *legal rights*) sind möglich bei Nichteinhaltung über Instanzen des legalen

¹⁸⁰ L. Wenar diskutiert jedes Element umfangreich; s. Wenar 2005.

¹⁸¹ Hohfeld selbst behauptet, dass ein Recht im engen Sinne ein Anspruch ist; vgl. Hohfeld 1917, S. 717.

¹⁸² Vgl. Feinberg, 1974 S. 43-44; Regan 1983, S. 271-272.

Systems einzuklagen. Die Moral verpflichtet hingegen moralische Akteure zu einer Handlung und sind ebenfalls einklagbar. Der Einklagende muss nicht dasjenige Individuum sein, dessen moralische Rechte missachtet wurden. Dritte Parteien können für die Rechte anderer eintreten und sie durchsetzen. Rechtsanwälte übernehmen diese Aufgaben für ihre Klienten vor Gericht. Das hat besondere Relevanz, wenn das Individuum seine Rechte selbst nicht einklagen kann (z. B. kognitiv eingeschränkte Menschen).

Moralische Rechte weisen neben den Gemeinsamkeiten Besonderheiten auf, die sie von anderen Rechten unterscheiden. Legale Rechte schaffen Menschen selbst – sei es diktatorisch, durch Mechanismen der Legislative oder auf andere Weise. Sie erschaffen neue Rechte und schaffen oder ändern bestehende ab. Die Rechtslage eines Staates, einer Gemeinschaft oder eines Verbundes ist daher dem Wandel offen. Moralische Rechte unterstehen keinem derartigen Wandel oder Erschaffungsprozess. Änderungen in der Auffassung, welche moralischen Rechte etwa Menschen zustehen, beinhalten nicht, dass man bestehende abändert und abschafft oder neue kreiert. Vielmehr gab es diese moralischen Rechte bereits. Sie wurden nur nicht als solche aufgefasst. Auf die Existenz moralischer Rechte nimmt der Mensch somit keinen Einfluss.

Die Legislaturen von Staaten unterscheiden sich, da die gesetzgebenden Systeme der jeweiligen Staaten selbst ihre eigene Legislatur schaffen. Das bedeutet, dass zwei in allen relevanten Eigenschaften gleiche Menschen verschiedene legale Rechte genießen, da sie Bürger unterschiedlicher Staaten sind. Bei moralischen Rechten ist das nicht möglich. Moralische Rechte gelten universell. Das heißt: Insofern sich zwei Menschen in den relevanten Charakteristiken hinreichend ähneln, haben sie dieselben moralischen Rechte. Eine dritte Differenz lässt sich erneut aus dem Vergleich zu legalen Rechten herleiten. Legale Rechte weisen teils unterschiedliches Gewicht auf. In der Bundesrepublik Deutschland sind legale Rechte auf Bundesebene gewichtiger als Rechte auf Landesebene. Sollten sich zwei Gesetze widersprechen, dann sticht das legale Recht auf Bundesebene immer das auf Landesebene. Moralische Rechte hingegen besitzen alle, insofern es sie gibt, das gleiche moralische Gewicht.

Moralische Rechte weichen von einander in einer Eigenschaft ab. Manche moralische Rechte haben einen *intrinsischen politischen Charakter*. Unter dieser Charaktereigenschaft ist zu verstehen, dass man das moralische Recht durch politischen Zwang (z. B. in Form legaler Rechte) legitim einfordern darf. Dieser Charakter ist für die Frage, wie Tiere in einer artübergreifenden Gesellschaft zu schützen und zu integrieren sind, essentiell (s. Kap. 6.3 und 6.4).

Worin besteht die Funktion moralischer Rechte? Nur Rechte mit einer besonderen Funktion gelten als moralische Rechte. Zu Verdeutlichung folgende Analogie: Es gibt viele Arten von Schlössern. Damit ein Schloss ein Fahrradschloss ist, muss es die Funktion erfüllen, ein Fahrrad vor dem Zugriff anderer abzuschließen. Die Funktion ändert das Wesen des Schlosses zu einem Fahrradschloss. Es gibt drei dominante Ansätze zur Erklärung der Funktion moralischer Rechte: die *Willenstheorie* (englisch: *Will-Theory*)¹⁸³, die *Interesstheorie* (englisch: *Interest-Theory*)¹⁸⁴ und *Hybridtheorien* (englisch: *Mixed-Theory*)¹⁸⁵. Der Kern der Willenstheorie baut auf einer Idee der Souveränität oder Kontrolle auf.¹⁸⁶ Moralische Rechte zeichnen sich durch die Funktion aus, dem Rechtsträger souveräne Entscheidungsgewalt über die Beeinflussung (z. B. Aufhebung existierender moralischer Pflichten gegenüber dem Rechtsträger) moralischer Pflichten anderer gegenüber dem Rechtsträger zu verleihen. Die Ausübung des eigenen Willens ist daher ein zentrales Moment dieser Analyse. Die Interesstheorie hingegen macht die Funktion von moralischen Rechten an – wie ihr Name andeutet – Interessen fest. Moralische Rechte sollen demnach die Interessen des Rechtsträgers schützen und fördern. Der Anspruch ergibt sich aus Interessen des Individuums und legt anderen eine Pflicht auf.

In den letzten Jahren gab es Vorschläge einer Hybridtheorie. Moralische Rechte sollen die Interessen eines Wesens schützen und fördern, indem sie dem Rechteinhaber erlauben, die Pflichten moralischer Akteure zu verändern. G. Sreenivasan formuliert seine These wie folgt:

„(CH) Suppose X is duty-bound to ϕ . Y has a claim-right against X that X ϕ just in case:

Y's measure [...] of control over a duty of X's to ϕ matches (by design) the measure of control that advances Y's interests on balance.“¹⁸⁷

Welche Theorie nun der Wahrheit entspricht, ist eine viel diskutierte Frage, die ich hier nicht ausführlich genug begründen kann, ohne das eigentliche Thema zu vernachlässigen. Ich möchte deshalb nur zwei Gründe nennen, weshalb ich die Interesstheorie den anderen beiden als überlegen ansehe und dem restlichen Buch zugrunde lege.¹⁸⁸ Erstens ermöglicht es diese Theorie nicht nur moralischen Rechte von moralischen Akteuren, sondern auch von

¹⁸³ S. z. B. Steiner 1994.

¹⁸⁴ S. z. B. Raz 1986.

¹⁸⁵ S. z. B. Sreenivasan 2005.

¹⁸⁶ Vgl. Hart 1982, S. 183.

¹⁸⁷ Sreenivasan 2005, S. 271.

¹⁸⁸ Ich denke, dass auch legale Rechte diese Funktion haben sollten. Weil legale Rechte jedoch in einem kreativen menschlichen Akt geschaffen werden, existieren einige legale Rechte, die diese Funktion nicht erfüllen.

moralischen Objekten zu erfassen und zu erklären. Insofern ein Wesen Interessen hat, kann es ein Träger moralischer Rechte sein. Sie nimmt somit problemlos Säuglinge oder komatöse Menschen in den Radius moralischer Rechte auf. Die beiden anderen Theorien haben es mit solchen Fällen schwerer, weil sie auf die Ausübung von Kontrolle durch den Rechtsträger zurückgreifen müssen. Zweitens haben die beiden Theorien – insbesondere die Willenstheorie – Probleme, zu erklären, wieso es moralische Rechte gibt, bei denen die eigene Kraft eingeschränkt ist. Ein Beispiel ist die Versklavung. Unsere Intuition scheint zu sein, dass man sich nicht entscheiden kann, sich zu versklaven, und dass Nichtversklavung durch ein moralisches Recht gesichert ist. Das widerspricht aber dem Kern der Willenstheorie. Die Interessentheorie hingegen hat damit keinerlei Schwierigkeiten. Eine Versklavung würde die eigenen Interessen behindern anstatt fördern, daher widerspricht die Versklavung unseren moralischen Rechten.¹⁸⁹

Gibt es nun moralische Rechte? Singer schreibt: „The language of rights is a convenient political shorthand.“¹⁹⁰ Moralische Rechte existieren nicht. Der Term „(moralische) Rechte“ ist nur eine sprachliche, vom Menschen erfundene Redewendung, die besagt, dass Interessen des Individuums zu berücksichtigen sind. Dieser These liegt ein Fehler zugrunde, den er sich primär wegen seines utilitaristischen Rahmens einhandelt. Moralische Rechte zählen zu den *deontischen Beschränkungen*, da sie den Interessen eines Individuums zusätzlichen moralischen Schutz verleihen.¹⁹¹ Deontische Beschränkungen verbieten moralischen Akteuren, eine Handlung auszuführen, obwohl sie zu den besseren oder unter Umständen zu den besten Konsequenzen führen. Es sind Pflichten, die gerade nicht bessere oder die besten Konsequenzen herbeiführen.¹⁹² Der Utilitarismus hingegen ist eine konsequentialistische Ethik. Die Bewertung von Handlungen findet ausschließlich an den Konsequenzen der Handlung (z. B. inwiefern die Handlung und ihre Konsequenzen zur Maximierung des Gemeinwohls beitragen) statt. Es bleibt somit kein Raum für deontische Beschränkungen übrig. Deswegen sind

¹⁸⁹ Für eine weiterführende Diskussion der Probleme sowohl der Willenstheorie als auch der Hybridtheorie s. Kramer 2013. Eine detailliertere Verteidigung der Interessentheorie findet sich bei Cochrane 2012, S. 28-50.

¹⁹⁰ Singer 1975, S. 8.

¹⁹¹ Vgl. Spector 2014, S. 36.

¹⁹² Das heißt natürlich nicht notwendig, dass ein Blick auf die Konsequenzen im ethischen Urteilen total irrelevant ist. Sie sind etwa wichtig, wenn man eine Handlung zu treffen hat, bei der keine moralischen Rechte involviert sind (z. B., wenn man jemanden etwas Gutes tun möchte, sich aber nicht für jemanden entscheiden kann). Dabei gibt es andere Gründe oder Pflichten, die moralisch stärker zu gewichten sind.

moralische Rechte für Singer nur eine sprachliche Redewendung, um von Interessensberücksichtigung zu sprechen.

Deontische Beschränkungen sind aber für das moralische Urteilen notwendig. Folgendes Beispiel hebt dies hervor: Ein Terrorist hat ein Passagierflugzeug gekapert. Sein Ziel ist es, dass Flugzeug in den Deutschen Bundestag zu fliegen, um einen Anschlag auf die deutsche Regierung zu verüben. Den deutschen Sicherheitsbehörden ist es gelungen, die Identität des Terroristen zu ermitteln. Sie informieren sich über seine Biographie und erfahren, dass er eine kleine Schwester hat, zu der er eine innige Beziehung pflegt. Angenommen, dass der Terrorist sein Vorhaben nur beenden würde, wenn die Sicherheitsbehörden seine Schwester auf besonders grausame Weise foltern. Ist es den Behörden moralisch gestattet, sie zu foltern? Die Intuition vieler besteht darin, dass es moralisch falsch wäre. An diesem Punkt kommen die deontischen Beschränkungen ins Spiel. Obwohl man durch die Folter die besseren Konsequenzen (z. B. die Vermeidung von mehr Leiden) herbeiführt, sprechen deontische Beschränkungen gegen das Foltern.¹⁹³

Moralische Rechte nehmen diese Rolle der deontischen Beschränkungen ein. Moralische Rechte sollen die Interessen des Individuums fördern und schützen. Im Fall der Schwester leisten moralische Rechte dies, wenn sie uns verbieten, die besten Konsequenzen zu verursachen. Sie schützen die Schwester vor großem Leid und der Freiheitsberaubung, indem sie Interessen einer puren Interessenabwägung unzugänglich machen und eine solche Abwägung abblocken. Moralische Rechte schützen Individuen vor einer solchen Interessensabwägung. Moralisches Denken braucht daher *ein Prinzip der Wahrung und Achtung moralischer Rechte* von Individuen.

Wegen der Klassifizierung von moralischen Rechten als deontische Beschränkungen gibt es die Tendenz, moralische Rechte als *Trümpfe* zu verstehen.¹⁹⁴ Es gilt, Vorsicht bei der Interpretation dieser Metapher walten zu lassen. Moralische Rechte wiegen moralisch stärker als eine Interessensabwägung. Sie sind aber keine *absoluten* Trümpfe. Moralische Rechte *annullieren* situativ andere moralische Rechte. Des Weiteren impliziert diese Klassifizierung nicht, dass man nicht manchmal auf Basis einer Interessensabwägung handeln sollte. Das ist beispielsweise der Fall, wenn keine moralischen Rechte im Konflikt stehen. Eine solche

¹⁹³ Dass ich ein solches deontisches Vokabular annehme, spiegelt einen Grund wider, weshalb ich eine deontologische Ethik vertrete.

¹⁹⁴ Vgl. Dworkin 1984.

Situation ist, wenn man zwei obdachlose Menschen sieht, aber nur einem Menschen momentan etwas spenden kann. In diesem Fall wäre eine Interessensabwägung relevant.

Wie bestimmt man nun die moralischen Rechte eines Individuums und leitet konkrete Handlungsanweisungen daraus ab? Ich schließe mich Cochranes Version des *zweistufigen Interessensansatzes* (englisch: *Two-Tired Interest Approach*) an und baue diese aus.¹⁹⁵ Dieser Ansatz baut auf der Unterscheidung zwischen *abstrakten* und *spezifischen* moralischen Rechten auf. Während abstrakte moralische Rechte generelle Handlungsanweisungen beinhalten, geben spezifische moralische Rechte an, was diese generelle Formulierung des abstrakten moralischen Rechts in der konkreten Situation von einem moralischen Akteur fordert. Angenommen, es gibt ein moralisches Recht, nicht geschadet zu werden, dann kann dies in verschiedenen Situationen teils stark Unterschiedliches fordern, da es eine Vielzahl von Formen des Schädigens gibt.

Ich schließe mich hier diesem Ansatz an, weil – so werde ich argumentieren – dieser Ansatz sowohl auf Menschen wie auch Tiere anwendbar ist und erklärt, wie Konflikte zwischen moralischen Rechten untereinander und mit anderen moralischen Gründen lösbar sind. Das Verfahren des zweistufigen Interessensansatzes funktioniert nicht nur für Konflikte bei Wesen gleicher Art, sondern ebenfalls artenübergreifend. Andere Ansätze leisten dies, indem moralische Rechte ihr Natur als deontische Beschränkungen einbüßen, weil das Gewicht moralischer Rechte mit dem Gewicht des zu schützenden Interessens variiert. McMahan formuliert das prägnant: „A theory that allowed the strength of rights of a given type to vary with the strength of the interests they protect would hardly differ in substance from a theory enjoining respect for interests.“¹⁹⁶ Das moralische Gewicht moralischer Rechte darf und wird somit nicht von der Stärke des zu schützenden Interesses beeinflusst. Wie der zweistufige Interessenansatz dies vermeidet, möchte ich in der Aufschlüsselung der beiden Schritte erklären.

Der erste Schritt dient der Bestimmung, ob ein Wesen ein abstraktes moralisches Recht hat. Weil moralische Rechte Interessen des Individuums schützen und fördern, steht zuerst die Ermittlung an, ob das Individuum ein für die Handlung relevantes Interesse hat, das einen Anspruch auf etwas an jemanden stellt. Das genügt aber noch nicht. Nicht jedes Interesse ist durch ein moralisches Recht geschützt. Damit ein moralisches Recht ein Interesse schützt, muss man eine Begründung, weshalb das Interesse stark genug ist, dass es anderen eine moralische

¹⁹⁵ S. Cochrane 2015.

¹⁹⁶ McMahan 2008, S. 70.

Pflicht auflegt, vorbringen. Wann ist ein Interesse stark genug, um ein moralische Pflicht anderen aufzuerlegen?

Mein Vorschlag ist es, dass man hierzu auf moralische Prinzipien zurückgreift. Ein Interesse ist dann stark genug, wenn der Anspruch auf eine spezifische Handlung gegenüber jemand aus diesem Interesse durch ein moralisches Prinzip validierbar ist. Warum die Validierung nur durch moralische Prinzipien (außer dem Prinzip, dass die moralischen Rechte eines Wesens zu achten sind,) zu leisten ist, beschreibt Regan treffend: „This should come as no surprise. Since to make a claim-to something against others is to assert that they are required to act in certain ways, one must show that this treatment is owed or is due, and to show this one must show that the treatment in question is required by valid moral principles of direct duty.“¹⁹⁷ Deshalb habe ich an früherer Stelle behauptet, dass es sich bei moralischen Rechten um einen validierten Anspruch handelt und dass alle moralischen Rechte zumindest einen Anspruch beinhalten. Sollte ein Anspruch dieser Validierungsbedingung genügen, dann besitzt das Individuum ein abstraktes moralisches Recht zum Schutze seines Interesses.

Der zweite Schritt schlüsselt auf, wie man aus dem abstrakten moralischen Recht ein spezifisches moralisches Recht und damit eine konkrete, der Situation adäquate Handlungsanweisung ableitet. Das Ziel der Spezifikation ist es, den genauen Inhalt und die genaue Forderung aus dem Anspruch festzustellen. Dazu ist er mit anderen Ansprüchen, Werten oder kontextabhängigen moralischen Faktoren abzuwägen und – soweit wie möglich – in Einklang zu bringen. Auf dieser Ebene findet somit die Lösung von Konflikten zwischen moralischen Rechten statt, weil man eine Handlung sucht, die die konkreten Ansprüche der Beteiligten bestmöglich berücksichtigt. Sollte das nicht möglich sein, ist festzustellen, wessen Anspruch gewichtiger ist. Die Handlungsanweisung fällt dann zugunsten des gewichtigeren Anspruchs aus. Hier nimmt die Stärke des Interesses Einfluss auf die Spezifikation des moralischen Rechts. Ein Beispiel: Eine stärkere psychologische Verbindung zur eigenen Zukunft bedeutet, dass das Wesen ein stärkeres Interesse an zukünftigen intrinsischen Gütern hat. Der Schaden, wenn man ihm ein zukünftiges Gut nimmt, ist dann größer wie bei einem Wesen mit schwächerem Interesse.¹⁹⁸

In dieser Abwägung darf die Maximierung des Gemeinwohls oder -nutzens nicht zu den berücksichtigenden Faktoren zählen, da sonst moralische Rechte keine deontischen

¹⁹⁷ Regan 1983, S. 273.

¹⁹⁸ In Kap. 4.1 und 4.2 komme ich auf diesen Punkt zurück, wenn ich untersuche, ob Tiere durch den Tod Schaden erfahren und sie ein moralisches Recht, nicht getötet zu werden, haben.

Beschränkungen sind. So bleibt das moralische Recht unabhängig davon, wie stark das zugrundeliegende Interesse ist, ein Schild gegen reine Nutzenabwägungen. Ihr moralisches Gewicht als deontische Beschränkung besteht weiter.

Sollte sich nun in der Spezifikation eines abstrakten moralischen Rechts ergeben, dass entgegen der allgemeinen Handlungsvorschrift zu handeln ist, dann wurde das abstrakte moralische Recht des Individuums gerechtfertigt annulliert beziehungsweise überschrieben. Das impliziert, dass die abstrakten moralischen Rechten des ersten Schritts ihrer Natur nach pro tanto Rechte sind. Handelt man entgegen dem, was das spezifische moralische Recht fordert, dann *verletzt* der Handelnde das moralische Recht, was im Gegensatz zum Annullieren moralisch verwerflich ist.

Abschließend möchte ich an dieser Stelle ein abstraktes moralisches Recht vorstellen, auf das ich in meinen kommenden Ausführungen mehrfach zurückgreifen werde: ein moralisches Recht, nicht geschadet zu werden. Es ist eines der wenigen moralischen Rechten, das unter Vertretern moralischer Rechte weitestgehend Zustimmung findet. Menschen haben ein Interesse, nicht geschadet zu werden. Daraus ergibt sich der Anspruch gegenüber moralischen Akteuren, dass sie dem Anspruchstellenden nicht durch Handlungen Schaden zufügen. Das moralische Prinzip des Nichtschädigens validiert diesen Anspruch. Somit ist das Interesse stark genug, um moralischen Akteuren eine korrelierende moralische Pflicht aufzuerlegen. Ein basales moralisches Recht schützt deshalb dieses Interesse.

Für die Spezifikation dieses Rechts ist folgender Hinweis zu beachten. Häufig tritt es auf, dass alle verfügbaren Handlungsoption mehrere Individuen, jedoch nie alle schaden. Hier sind die Ausmaße der individuellen Schäden relevant. Wenn keine weiteren Faktoren zu berücksichtigen sein, ist die Handlungsoption zu wählen, bei denen die Beteiligten jeweils die geringsten Schäden erfahren. Es ist möglich, dass man die Handlungsoption wählen soll, die die Mehrheit schadet, weil jeder einzelne nur einen geringen Schaden erfährt. Diese Entscheidungsvorschrift ergibt sich nicht aufgrund eines konsequentialistischen Kalküls oder weil die moralischen Rechte unterschiedliches Gewicht haben. Wenn man anders entscheiden würde, dann würde man die Schäden und Interessen beider nicht als gleichwertig ansehen, da ein geringer Schaden des einen gleiches oder höheres moralisches Gewicht als der größere Schaden des anderen besitzen würde. Sich für die Handlung zu entscheiden, die die geringsten Schäden verursacht, ist somit Ausdruck der Gleichheit aller Beteiligten. Entscheidend ist, dass der Schaden individuell zu betrachten ist und man ihn nicht interpersonell aggregiert.

3.3.2 Die Anwendung auf Tiere

Sind Tiere Träger moralischer Rechte?¹⁹⁹ Ich gehe an diese Frage folgendermaßen heran: Als erstes entkräfte ich Einwände gegen die These, dass Tiere moralische Rechte haben. Als zweites argumentierte ich, welche Tiere moralische Rechte haben und wie die Anwendung des zweistufigen Interessensansatzes auf Tiere aussieht. Indem ich die Sprache von moralischen Rechten in meine tierethische Argumentation einführe, hebt es Tierethik in die Sphäre moralischer Gerechtigkeit. Die moralischen Rechte eines Tiers zu verletzen, ist nicht nur moralisch falsch, sondern es ist moralisch ungerecht.

Ein klassischer Einwand gegen moralische Tierrechte baut auf drei Prämissen auf. Erstens ist das Haben von moralischen Rechten *reziprok*.²⁰⁰ Man hat genau dann moralische Rechte, wenn der Träger selbst moralische Pflichten hat und somit die Rechte anderer wahren kann. Das heißt: Es gibt kein Individuum, das ausschließlich moralische Rechte oder moralische Pflichten hat. Moralisch Rechte hat nur der, für den moralische Pflichten gelten. Umgekehrt gilt: Wer moralische Pflichten zu erfüllen hat, der besitzt moralische Rechte. Das Haben von moralischen Pflichten und Rechten bedingt sich gegenseitig. Zweitens gelten moralische Pflichten nur für moralische Akteure. Dies ergibt sich aus der Definition von moralischen Akteuren (s. Kap. 2.4). Drittens sind Tiere keine moralischen Akteure. Sie sind nicht die Art von Wesen, für die moralische Pflicht gelten. Während die zweite Prämisse eher unbestritten ist, sind die erste und dritte Prämisse kontroversere Thesen. Ich möchte mich auf die Wahrheit der ersten Prämisse fokussieren. Selbstverständlich lässt sich die dritte Prämisse ebenso angreifen.

Eine Replik auf diese Argumentation ist ein Vergleich zu *nichtparadigmatischen* Menschen. Es wird verwiesen, dass diesen Menschen ebenfalls gewisse kognitive Fähigkeiten fehlen, sodass sie keine moralischen Akteure sind. Trotzdem sind sie moralische Rezipienten mit moralischen Rechten. Wenige würden behaupten, dass ein kognitiv eingeschränkter Mensch kein moralisches Recht hat, nicht geschädigt zu werden. Die entscheidende Essenz ist, dass die moralische Handlungsfähigkeit bei diesen Menschen mangelt und sie dennoch moralische

¹⁹⁹ Für einen Überblick über Argumentation zu tierlichen Rechten im Rahmen unterschiedlicher ethischer Theorien empfiehlt sich Rowlands 1998.

²⁰⁰ Eine Version des Wechselseitigkeitsarguments findet sich bei M. Warren. Sie behauptet, dass Tiere nur schwache moralische Rechte haben, weil sie nicht im Gegensatz zum Menschen rational sind und zum rationalen Argumentieren unfähig sind. Sie können sich wegen mangelnder Rationalität nicht an moralische Vorschriften handeln und man kann sie nicht davon überzeugen, sie einzuhalten; vgl. Warren S. 169-170. Eine andere Version führt A.-K. Anderson 2013 an. Sie behauptet, dass Tieren die physische Konstitution für bestimmte Handlungsfähigkeiten fehlt. Weil sie somit nicht in dieser Weise handlungsfähig sind, haben sie keine moralischen Rechte.

Rechte haben. Deshalb ist die moralische Handlungsfähigkeit für das Haben von moralischen Rechten nicht relevant. Tiere haben deshalb wie nichtparadigmatische Menschen moralische Rechte.

Diesen Argumentationstyp bezeichnet man als *Argument nichtparadigmatischer Menschen* (englisch: *Argument of nonparadigmatic people*). Dieser Argumentationstyp weist einen Formfehler auf, weshalb die Konklusion daraus nicht gerechtfertigt folgt. Er baut auf einer Äquivokation des Begriffs „Fehlen“ auf. Bei nichtparadigmatischen Menschen versteht man Fehlen basierend auf einem Defekt. Diesen Menschen fehlt eine Fähigkeit, die zu den natürlichen Fähigkeiten seiner Spezies gehören. C. Korsgaard beschreibt ihn als nur eingeschränkt funktionsfähig.²⁰¹ Das Tier hingegen funktioniert „perfekt“. Es hat seine natürlichen Fähigkeiten, die zu seiner Art gehören speziestypisch ausgebildet. Die moralische Handlungsfähigkeit ist einfach kein Teil der natürlichen Fähigkeiten seiner Art. Es ist in diesem Sinne nicht defekt. Der Vergleich hinkt daher an entscheidender Stelle.

Die Wechselseitigkeit von moralischen Rechten und Pflicht ist wegen eines anderen Grunds falsch. Die Analyse moralischer Rechte schließt eine solche Beziehung aus. Die Funktion moralischer Rechte ist es, Interessen des Trägers zu fördern und zu schützen. Dies erfüllen sie, indem sie ihre Rolle als deontische Beschränkungen einnehmen. Ist es für diesen Schutz notwendig, dass man moralischer Akteure ist? Die Antwort muss klarerweise negativ ausfallen. Der zweistufige Interessensansatz erklärt präzise, welche Bedingungen notwendig sind, damit ein Wesen ein abstraktes moralisches Recht hat. Es muss ein Interesse haben, dass einen gültigen Anspruch auf etwas gegenüber jemanden hat. Empfindungsfähige Tiere haben Interessen (z. B. ein Interesse daran, Schaden zu vermeiden). Das Prinzip des Nichtschädigens validiert den Anspruch aus dem tierlichen Interesse, nicht durch menschliche Interaktionen Schaden zu erfahren, gegenüber menschlichen moralischen Akteuren. Die Begründung, ob ein Wesen ein Träger moralischer Rechte ist, setzt an keiner Stelle voraus, dass man moralisch handlungsfähig ist. Es herrscht somit keine Reziprozität zwischen dem Haben moralischer Rechte und dem Haben moralischer Pflichten vor.

Das entkräftet einen zweiten Einwand gegen die Vorstellung tierlicher moralischer Rechte. Manche kritisieren, dass Tiere nicht fähig sind, ihre moralischen Rechte zu verstehen.²⁰² Weder verstehen sie, was es bedeutet, ein spezifisches moralisches Recht zu haben, noch können sie entsprechend reagieren, sollte jemand gegen ihr moralisches Recht verstoßen. Sie können das,

²⁰¹ Vgl. Korsgaard 2011, S. 277 FN 49.

²⁰² Vgl. Feinberg 1974, S. 46-47. J. Feinberg selbst argumentiert gegen diesen Einwand.

was ihnen aufgrund des moralischen Rechts zusteht, weder einklagen noch Beistand bei einer Verletzung einfordern. Die Anwendung dieses Begriffs auf Tiere ist daher ein Kategorienfehler. Nach meiner Analyse moralischer Rechte ist es nicht notwendig, dass man seine Rechte verstehen muss, um sie zu besitzen. Das trifft nicht nur auf moralische Rechte zu. Viele Staaten stellen einem Angeklagten, wenn er dies wünscht, einen Anwalt zur Seite, da die komplizierte Rechtslage und die Auswirkungen auf die eigenen Rechte für viele nicht transparent und verständlich ist. Dennoch haben sie diese Rechte. Für moralische Rechte gilt Analoges. Die Einforderung ihrer Rechte ist durch eine dritte Partei möglich.

Ich nehme daher an, dass interessensfähige Tiere moralische Rechte haben. Zumindest empfindungsfähige Tiere haben moralische Rechte. Sie haben ein Interesse daran, nicht durch andere Wesen Schaden zu erfahren (z. B. durch Freiheitsentzug oder Zufügen von Schmerzen). Das Prinzip des Nichtschädigens validiert auch in diesem Fall den Anspruch aus diesem Interesse gegenüber moralischen Akteuren. Empfindungsfähige Tiere haben somit ein abstraktes pro tanto moralisches Recht, nicht geschadet zu werden.

Ich möchte nun an einem Beispiel aus dem Alltag erklären, wie die Spezifikation dieses tierlichen Rechts abläuft – vor allem, wenn es in Konflikt mit menschlichen moralischen Rechten gerät. Einige Tierarten haben ihre ökologische Nische in der menschlichen Umgebung eingerichtet. Die Krähe ist ein Vorzeigebeispiel solcher Anpassung. Sie ernähren sich zum Teil von Essensresten des Menschen. Nicht selten kommt es vor, dass sie gezielt Müllbeutel, die zur Abholung durch die Müllentsorgung bereitstehen, aufpicken und sich von diesen Abfällen ernähren. Obwohl es sich um Abfall handelt, gehört er bis zur Abholung den Menschen, die ihn herausgebracht haben. Nehmen wir für diesen Fall nun an, dass der Mensch ein moralisches Eigentumsrecht hat. Der Mensch wird nun seinen Biomüll gegen die Krähen schützen wollen, da die Müllentsorgung den Müll nicht mitnimmt, wenn er nicht angemessen verpackt und der Beutel intakt ist. Einige Menschen versuchen dies, indem sie ihren Bioabfall in braunen Tonnen zur Abholung bereitstellen. Indem er die Krähen von seinem Abfall weghält, nimmt er den Krähen eine Nahrungsquelle. Da diese Tiere aber wegen ihrer ökologischen Nische auf Nahrungsreste des Menschen zur Ernährung zumindest teilweise angewiesen sind, wird es dazu führen, dass manche Krähen keine oder zu wenig Nahrung findet, da die Konkurrenz um alternative Futterquellen größer wird. Der Mensch schadet somit diesen Krähen, wenn er ihnen diese Futterquelle verwehrt. Damit haben wir einen Konflikt zwischen zwei abstrakten moralischen Rechten.

Wenn man diese Rechte nun spezifiziert, dann muss man untersuchen, welche genauen Ansprüche sich für die konkrete Situation aus den Interessen der Beteiligten ergeben, ob sie mit einander vereinbar sind und wie diese Vereinbarung auszusehen hat, ohne einer der Gruppen zu hohe Kosten aufzubürden. Den Anspruch, den der Eigentümer gegenüber den Krähen hat, ist, dass sein Eigentum unbeschädigt bleibt. Der Anspruch der Krähen hingegen ist, dass man ihre Futterquellen nicht unverhältnismäßig reduziert. Wenn man die Ansprüche derart entziffert, dann scheint es, dass sich beide Ansprüche nicht prinzipiell widersprechen müssen. Der Anspruch der Krähen ist nicht, das Eigentum des Menschen als Futterquelle nutzen zu dürfen. Er ist vielmehr, dass man ihre Futterquellen *summa summarum* nicht unverhältnismäßig reduziert, damit sie ausreichend Nahrung zum Überleben haben. Das heißt: Insofern alternative Futterquellen den Krähen zugänglich sind, spricht der Anspruch der Krähen nicht dagegen, den Krähen den Biomüll des Menschen unzugänglich zu machen. Eine Option wäre es ein Analogon von Futterknödeln für Krähen zu konzipieren.

Man darf jedoch nicht andere Faktoren vernachlässigen. Ist die moralische Forderung, Krähen alternative Futterquellen bereitzustellen, nicht moralisch zu anspruchsvoll? Es würde den individuellen Menschen, nur um ihr Eigentum zu schützen, zu viel abverlangen. Hier kommt ein weiterer Faktor in Spiel, der in der Spezifikation zu berücksichtigen ist. Es handelt sich um ein soziales Problem, da es nicht nur vereinzelt Individuen betrifft, sondern ein Phänomen ist, dass den Großteil der Gesellschaft betrifft. Es sollte daher vielmehr eine gemeinsame, anstatt individuelle Lösung geben, indem beispielsweise die Gesellschaft als Ganzes und nicht nur einzelne Individuen die Kosten übernehmen. Noch viele weitere Faktoren gilt es zu berücksichtigen (z. B. ob es kosteneffizientere Alternativen wie die Verfügbarkeit anderer Futterquellen gibt). Ich möchte jedoch meine Darstellung des Beispiels an diesem Punkt beenden, da nachvollziehbar sein sollte, dass moralische Rechte der Tiere spezifizierbar sind und wie dies funktioniert.

Zum Abschluss der Diskussion, ob Tiere moralische Rechte haben, bietet sich ein Vergleich zu menschlichen moralischen Rechten an. Haben Tiere und Menschen die gleichen moralischen Rechte? Nicht alle moralischen Rechte, die man Menschen besitzen, haben empfindungsfähige Tiere. Auch nicht alle Tierarten haben dieselben moralischen Rechte, weil sie nicht alle Interessen teilen. Wiegen moralische Rechte der Menschen stärker als tierliche? Aus zwei Gründen ist das nicht der Fall: Ersten habe ich in Kap. 2.6 begründet, dass menschliche Interessen nicht per se gewichtiger als tierliche sind. Selbst, wenn die Stärke des moralischen Gewichts moralischer Rechte mit der Stärke der Interessen variieren würde, bedeutet das somit

nicht, dass menschliche moralische Rechte per se stärker wiegen. Zweitens hat die Stärke eines Interesses nur Einfluss auf die Spezifikation des Interesses. Hier sind aber verschiedene Faktoren (z. B. welche Alternativen vorhanden sind) gegeneinander abzuwiegen.

3.4 Der moralische Status von Tieren

Ich habe drei Gründe dargestellt, weshalb wir empfindungsfähigen Tieren direkte moralische Pflichten schulden. Was impliziert das für ihren moralischen Status (englisch: *moral status* oder *moral standing*)?²⁰³ Um das zu beantworten, benötigen wir eine Erläuterung des moralischen Status. In seinen Grundzügen beschreibt der Term „moralischer Status“ eine spezifische Art der moralischen Berücksichtigung. D. DeGrazia beschreibt diese moralische Berücksichtigung wie folgt: „A hat genau dann einen moralischen Status, wenn As Interessen moralisches Gewicht haben, unabhängig von deren Einflüssen auf andere Wesen, die einen moralischen Status haben.“²⁰⁴ Moralischer Status ist somit mit der moralischen Berücksichtigung von Interessen gleichzusetzen.

Die Begründung für diese These hängt mit einem Prinzip zusammen, das uns nicht allzu unbekannt ist. Ich habe für ein Prinzip des Nichtschädigens argumentiert (s. Kap. 3.1.1). Was DeGrazia und viele andere annehmen, ist ein *Prinzip der gleichen Berücksichtigung*.²⁰⁵ Es finden sich diverse Formulierungen dieses Prinzips, der Kern bleibt der gleiche: In relevantem Sinne ähnliche Interessen (z. B. gleicher oder ähnlicher Schaden) besitzen gleiches moralisches Gewicht. Wegen des moralischen Gewichts der Interessen haben wir eine pro tanto direkte moralische Pflicht, diese zu berücksichtigen. Deshalb ist das Prinzip des Nichtschädigens ein derivatives ethisches Prinzip des Prinzips der gleichen Berücksichtigung.

DeGrazias Analyse haftet ein entscheidender Mangel an. Sie macht den moralischen Status allein an den Interessen des Individuums fest. Das führt zu einer beschränkten Analyse. Der moralische Wert ist ein intrinsischer Grund, der losgelöst von Referenzen auf Interessen direkte moralische Pflichten begründet. Es bedarf einer zusätzlichen Begründung, weshalb man den moralischen Status allein durch Interessen analysieren soll. Der Grund für DeGrazia, weshalb

²⁰³ Es ist umstritten, ob die englischen Begriffe synonym sind. Nach C. Morris steht der Ausdruck „moral standing“ für eine höhere Subklasse des moralischen Status; vgl. Morris 2011. Ob für mein Verständnis des moralischen Status der englische Term „moral standing“ besser wie „moral status“ geeignet ist, bleibt hier ungeachtet, weil es für meine Untersuchung keinen Unterschied macht.

²⁰⁴ DeGrazia 2014 (a), S. 146

²⁰⁵ S. z. B. Singer 1993, S. 21; DeGrazia 2014 (a), S. 134-135.

er sich auf Interessen fokussiert, scheint zu sein, dass Interessen nicht nur indirekte, sondern auch direkte moralische Pflichten nach sich ziehen. „Und das Gewicht ihrer Interessen verdankt sich nicht lediglich der Art und Weise, auf die ihr Schutz zum Vorteil anderer Wesen gereicht“.²⁰⁶ Das Prinzip der gleichen Berücksichtigung nach DeGrazia ist somit vielmehr ein Prinzip der gleichen Interessenberücksichtigung.

Interessen sind aber nicht die einzigen Gründe, die moralische Pflichten hervorrufen. Mein Vorschlag ist daher DeGrazias Analyse des moralischen Status sowie des Prinzips der gleichen Berücksichtigung zu erweitern, sodass den anderen intrinsischen Gründen gerecht wird. Dem erweiterten Prinzip der gleichen Berücksichtigung zufolge haben in *relevantem Sinne ähnliche intrinsische moralische Gründe gleiches moralisches Gewicht*. Der moralische Status, wie ich ihn verstehe, lässt sich durch den Begriff des intrinsischen Grunds analysieren. A hat genau dann einen moralischen Status, wenn A in den Geltungsbereich intrinsischer Gründe oder Prinzipien fällt. Ihr moralisches Gewicht haben sie unabhängig von den Auswirkungen (z. B. dem Vorteil für andere) auf andere Individuen. A zählt moralisch um seiner selbst willen. Es ist somit ein Objekt einer *intrinsischen gleichen moralischen Berücksichtigung*. Ein Bereich des Umgangs mit diesen Individuen ist durch direkte moralische Pflichten definiert. Moralischer Status ist ein Synonym für die Tatsache, dass man der Entität direkte moralische Pflichten schuldet.

Folgt aus einer gleichen Berücksichtigung ein gleicher moralischer Status? DeGrazia selbst geht von einem graduellen Verständnis des moralischen Status aus. Sein Argument scheint zu sein, dass es erlaubt ist, Tieren teils immensen Schaden zuzufügen, um menschlichen Schaden zu verhindern.²⁰⁷ Der Grad des moralischen Status variiert mit der Schutzwürdigkeit der eigenen Interessen. Meines Erachtens liegt DeGrazia in diesem Punkt ebenfalls falsch. Es braucht nicht ein graduelles Verständnis des moralischen Status, um die moralischen Intuitionen im Hinblick auf diese Situationen zu erklären. Es genügt ein Verweis auf das Ausmaß des Schadens. Die Beispiele sind so gewählt, dass es einen umfangreicheren Schaden seitens der Menschen gibt. Dies gesteht er selbst zu, weil etwa in seinem dritten Beispiel der Verlust der Freiheit das Mädchen stärker als den Hund beschneidet.²⁰⁸ Deshalb sind wir dazu angehalten, Tiere anstatt Menschen zu schaden. Das hat aber nichts damit zu tun, dass wir tierliche Interessen weniger schützenswert erachten. Wenn es sich um zwei Menschen handeln

²⁰⁶ DeGrazia 2014 (a), S. 146

²⁰⁷ Vgl. DeGrazia 2014 (a), S. 148-150.

²⁰⁸ Vgl. DeGrazia 2014 (a), S. 150.

würde, würden wir ähnlich entscheiden – nämlich, dass man eher den größeren Schaden verhindern sollte. Moralischer Status ist in diesem Sinne nicht graduell.

In einem anderen Sinn ist Raum für graduelle Abstufungen vorhanden. Wenn man untersucht, welche intrinsischen moralischen Gründe oder Prinzipien sich auf ein Wesen mit moralischem Status anwenden lässt, dann ist es wahrscheinlich, dass es solche Gründe gibt, deren Anwendungsbereich dem Menschen wegen ausgereifterer kognitiver Kompetenzen vorbehalten sind. Bestimmte Überlegungen, die sich aus bestimmten Autonomiearten oder Rationalität eines Wesens ergeben, sind gute Kandidaten dafür. Die Liste der intrinsischen Gründe, die ich behandelt habe, erschöpft nicht die Menge aller intrinsischen Gründe.

An diesem Punkt fehlt noch ein Argument, ob Tiere einen moralischen Status haben. Ich habe drei intrinsische Gründe vorgestellt, weshalb wir empfindungsfähigen Tieren direkte moralische Pflichten schulden. Empfindungsfähigkeit ist deshalb hinreichend für einen moralischen Status. Essentiell ist die Einschränkung, dass sie nur hinreichend ist. Da ich nicht argumentiert habe, dass Empfindungsfähigkeit für jeden dieser Gründe notwendig ist, kann sie nicht notwendig für moralischen Status sein. Ein Vorzug der Empfindungsfähigkeit als Kriterium für moralischen Status ist, dass es einen empirischen Zugang zur Untersuchung, welche Tiere moralischen Status haben, eröffnet. Man kann die Ergebnisse der tierlichen Schmerzforschung heranziehen, um qualitative Aussagen zu fällen, ob es Tiere mit moralischem Status gibt. Da die Empfindungsfähigkeit bei Wirbeltieren als wissenschaftlich gesichert gilt, ist eine Zuschreibung des moralischen Status bei Wirbeltieren gerechtfertigt.

Es gibt jedoch Tierarten, bei denen die Wissenschaft heutzutage noch keine gesicherten Aussagen über die Empfindungsfähigkeit treffen kann (s. Kap. 2.1.4). Daraus folgt ein Problem für den moralischen Status von Tieren. Da Unsicherheit im Hinblick auf die Empfindungsfähigkeit dieser Tierarten herrscht, ist auch ihr moralischer Status unsicher. Das führt zur Frage, welche Handlungsvorschriften gegenüber diesen Tieren gelten. Diese Frage ist gesellschaftlich relevant, da einige Interaktionen mit Tieren stattfinden, bei denen die Empfindungsfähigkeit als ungesichert gilt (z. B. der Verzehr von Muscheln).

Eine Lösung für dieses Problem ist das *Argument der Vorsicht* (englisch: *Argument from Caution* oder *precautionary Principle*).²⁰⁹ Die Kernaussage des Arguments ist es Vorsicht

²⁰⁹ S. z. B. Regan 1983, S. 319-320; Elder 2014, S. 24; Pluhar 2016, S. 311. Eine detailreiche Auseinandersetzung mit diesem Prinzip findet sich bei Sebo 2018.

walten zu lassen und sich im Zweifel so zu entscheiden oder zu handeln, als besäße das Wesen eine gewisse Fähigkeit oder gehört einer gewissen Menge (z. B. der Wesen mit moralischem Status) an. Die Begründung dieser Handlungsmaxime besteht in einer Abwägung zweier Optionen und ihrer Konsequenzen, sobald man gesicherte Aussagen über ihren moralischen Status treffen kann:

1. Option: Sie besteht darin, dass man solche Tiere behandelt, als besäßen sie moralischen Status.
 - a. Erste Konsequenz: Es stellt sich heraus, dass sie tatsächlich moralischen Status besitzen, dann haben wir sie moralisch richtig behandelt.
 - b. Zweite Konsequenz: Es bewahrheitet sich jedoch das Gegenteil. In diesem Fall haben wir moralisch mehr geleistet, als gefordert war. Der springende Punkt ist, dass man dabei nicht moralisch verwerflich gehandelt hat.
2. Option: Hiernach sind Tiere zu behandeln, als käme ihnen kein solcher Status zu.
 - a. Erste Konsequenz: Sollten Tiere keinen moralischen Status haben, dann hat man in diesem Fall moralisch gerechtfertigt gehandelt.
 - b. Zweite Konsequenz: Sollten sie aber eben doch moralischen Status haben, dann haben wir die Tiere (unwissentlich) nicht ihrem moralischen Status entsprechend behandelt.

Konsequenz 2b ist die besorgniserregende, weshalb J. Rachels vorschlägt, dass man die erste Option anstatt der zweiten wählen soll, da sie keine solchen negativen Konsequenzen hat.

C. Belshaw beurteilt diese Konklusion als unplausibel. Er bringt dafür den Fall eines Tiers vor, das nur großes Leid zu erwarten hat. Sollten wir es wegen Unsicherheit behandeln, als hätte es ein moralisches Recht auf Leben, dann würden wir ihm unnötig viel Leid und Schaden aussetzen, sollte sich erweisen, dass es keinen moralischen Status hat. Wenn wir es hingegen schmerzfrei töten, verletzen wir zwar sein moralisches Recht, ersparen ihm aber viel Leid.²¹⁰ Belshaws Argument weist mehrere Schwachstellen auf. Eine große Schwachstelle ist, dass Belshaw keine Alternativen zum Töten berücksichtigt. Sollte das Leid durch eine Krankheit hervorgerufen sein, dann wäre eine Alternative, eine Behandlung zu versuchen. Sollten Haltungsbedingungen das Leid hervorrufen, ließe sich dies womöglich durch das Ändern der Haltungsbedingungen beenden oder reduzieren. Sollte es derzeit keine Heilmittel oder Alternativen zur Minderung des Leids geben, so muss das nicht für die Zukunft gelten. Die

²¹⁰ Vgl. Belshaw 2015, S. 47.

Zukunft des Tieres mag aus jetziger Sicht viel Leid beinhalten. Sollte sich ein entsprechendes Mittel durch künftige Forschung finden, dann hat man die Chance, die leidvolle Zukunft des Tieres zu verändern. Man sollte deshalb ein entsprechendes Mittel erforschen. Würde man das Leiden vermindern oder komplett beenden, dann scheint das Töten nicht mehr die beste Option zu sein. Belshaws Einschätzung von Option 1b ist daher zu eingeschränkt. Ich halte Belshaws Argument deshalb für unzureichend und nehme im Hinblick auf den Umgang mit Tieren, bei denen der moralischen Status ungewiss ist, ein Argument der Vorsicht an. Wichtig ist es, dabei im Blick zu behalten, wie wahrscheinlich es ist, dass das Tier einen moralischen Status hat.

Abschließend möchte ich auch für den moralischen Status von Tieren noch ein paar Anmerkungen anführen. Erstens ist der moralischen Status von Tieren nicht mit einem Ressourcen- oder Eigentumsstatus der Tiere zu vereinbaren, da einer der intrinsischen Gründe, die die Zuschreibung eines moralischen Status rechtfertigen, der finale Wert empfindungsfähiger Tiere ist. Dieser ist mit einem Status als Ressource oder Eigentum unvereinbar. In der Tiernutzung wird uns das nochmals beschäftigen (s. Kap. 5.2). Zweitens ist der moralische Status nicht mit einem klassischen Speziesismus zu vereinbaren, nachdem der Mensch qua Menschsein immer moralisch zu bevorzugen ist. Dennoch gibt es gerechtfertigte Unterschiede zwischen Menschen und Tieren. Gleiche Berücksichtigung bedeutet nicht gleiche Behandlung. Manche Handlungen sind für eine Art schädlich, für eine andere nicht. Außerdem besteht die Möglichkeit, dass für den Umgang mit Menschen moralische Prinzipien Anwendung finden, in deren Geltungsbereich empfindungsfähige Tiere nicht fallen. Viertens erstreckt sich moralischer Status über die Menge moralischer Akteure hinaus.²¹¹ Gerade bei der Diskussion moralischer Rechte hat sich explizit herauskristallisiert, dass die moralische Handlungsfähigkeit keine Notwendigkeit für den Besitz moralischer Rechte ist. Es genügt, ein *moralischer Rezipient* zu sein.

²¹¹ Im Folgenden beziehe ich mich, insofern nicht anderweitig gekennzeichnet, mit dem Ausdruck „Tier“ im auf Tiere mit moralischem Status.

4. Der moralische Status von Produkten aus Tieren

Auf Basis der Ergebnisse der letzten beiden Kapitel untersuche ich nun ausgewählte Mensch-Tier-Interaktionen auf ihren moralischen Status. Der Hauptanteil der Mensch-Tier-Interaktion folgt dem Ziel, Nutzen für den Menschen aus der Interaktion zu gewinnen. Der Nutzen entsteht aus dem Herstellen, dem Handel und schlussendlich dem Konsum tierlicher Produkte. Es liegt deshalb der Fokus primär auf der Frage, ob die Herstellung, der Handel und Konsum tierlicher Produkte moralisch erlaubt ist, bei denen die genutzten Tiere einen moralischen Status haben. Anhand dieses Fokus erkläre ich, warum eine ethisch-politische Form des Vegetarismus den moralischen Status der Tiere und die sich daraus ergebenden Handlungsvorschriften am besten einfängt. Im Rahmen dieser Diskussion wird uns beschäftigen, ob und welche legalen Rechte der Tiere moralisch legitim (s. Kap. 6) sind und welche Implikationen dies für ausgewählte konkrete Tiernutzungsformen hat (s. Kap. 7).

Auf die folgende Analyse nimmt die Klassifikation tierlicher Güter relevanten Einfluss. Grundlegend teilen sich tierliche Produkte in *Produkte aus Tieren* und *Produkte von Tieren* ein. Produkte aus Tieren sind Produkte, die der Mensch aus dem ganzen Körper oder einzelnen Körperteilen des Tiers herstellt. Zu diesen Produkten zählen tierliches Fleisch, Pelz oder Leder. Produkte von Tieren sind hingegen Produkte, die die Tiere selbst erzeugen und der Mensch gegebenenfalls weiterverarbeitet. Produkte dieser Art sind Milch, Honig oder Eier. Produkte von Tieren sind nicht nur materieller Natur. Wenn ein Tier zur Unterhaltung beiträgt (z. B. durch den Einsatz in Zoos oder Zirkussen), dann ist dies ein immaterielles Produkt, das von Tieren stammt.

Anhand der Klassifikation tierlicher Produkte stellen sich zwei Fragen. Wie sieht der moralische Status der Herstellung, des Handels und des Konsums von Produkten aus Tieren aus? Welchen moralischen Status haben die Herstellung, der Handel und der Konsum von Produkten von Tieren? Je nachdem, wie die Antworten auf diese Fragen ausfallen, gehört man einer spezifischen ethischen Position an. Wer sowohl den Konsum von Produkten aus sowie von Tieren moralisch erlaubt, der vertritt einen *ethischen Omnivorismus*. Der ethische Omnivorismus besagt, dass die Herstellung, der Handeln und Konsum beider Arten tierlicher Produkte erlaubt ist. Es besteht jedoch die Möglichkeit, die moralische Erlaubnis zu quantifizieren, sodass diese Handlungen nur erlaubt sind, wenn sie einem Set an Anforderungen genügen. Einer anderen Position zufolge sind diese Handlungen im Hinblick auf Produkte aus Tieren moralisch verboten, während sie für Produkte von Tieren moralisch erlaubt sind. Solche

Position bezeichnet man als *ethischen Vegetarismus*. Manche Vegetarier verurteilen den Konsum von Milch und Eiern, obwohl sie als Produkte von Tieren gelten. Sie grenzen die Erlaubnis für Produkte von Tieren ein. Vegetarier, die hingegen den Konsum von Milch und Eiern gestatten, sind somit Ovo-Lakto-Vegetarier.²¹² Die dritte Position spricht ein moralisches Verbot für beide Arten tierlicher Produkte aus. Sie ist als *ethischer Veganismus* bekannt. Für diese Position gilt ebenfalls, dass für einige wenige tierliche Produkte Ausnahmen vom generellen Verbot möglich sind. Eine vierte Variante, nach der ein moralisches Verbot für Produkte von Tieren, aber eine moralische Erlaubnis von Produkten aus Tieren gilt, vertritt man typischerweise nicht, da die Hürde zur moralischen Rechtfertigung dieser Handlungen im Hinblick auf Produkte aus Tieren höher wie bei Produkten von Tieren liegt. Sie hat deshalb keine Bezeichnung und bleibt in dieser Forschungsarbeit unbeachtet. Aus der Definition dieser Positionen sowie der Definition tierlicher Produkte folgt, dass diese Positionen mehr als reine Ernährungsweisen sind. Tierliche Produkte erstrecken sich auf ein Spektrum, das nicht auf Nahrungsmittel begrenzt ist (z. B. Bekleidung oder Unterhaltung).²¹³

Die folgenden Kapitel setzen sich mit den beiden genannten Fragen zu tierlichen Produkten auseinander. Dies wird primär anhand intrinsischer moralischer Gründe stattfinden. Ich starte mit der Frage, welchen moralischen Status unsere Tiernutzungen für Produkte aus Tieren aufweisen. Der Grund hierfür ist, dass eine moralische Erlaubnis für unsere Herstellung und Nutzung von Produkten aus Tieren weit schwerer wie für Produkte aus Tieren zu rechtfertigen ist. Das liegt am Töten von Tieren für Produkte aus Tieren, welches meist nicht nur gängige Praktik ist, sondern für einige Produkte aus Tieren notwendig ist. Wer lebenswichtige Organe der Tiere verspeisen möchte, kommt nicht am Töten der Tiere in der Gewinnung dieser Produkte vorbei. Der Tod ist für dieses Produkt eine Notwendigkeit. Da der Tod eine zentrale Rolle für die Herstellung von Produkten aus Tieren innehat, wird sich der erste Teil der Untersuchung damit befassen, ob das Töten von Tieren moralisch gerechtfertigt ist. Anschließend diskutiere ich, wie die Nutzung von Tieren von Produkten aus Tieren als Ganzes zu bewerten ist.

²¹² Für einen graphischen Überblick, welche tierliche Produkte nach welchem Konsumverhalten oder welcher Lebensweise erlaubt sind, s. Nijland et al. 2018, S. 10.

²¹³ L. Gruen und R. Jones sehen den Veganismus nicht als Ernährungsweise, sondern als ein zu erreichendes Ideal an; vgl. Gruen & Jones 2016.

4.1 Der Tod als Schaden

„So death, the most terrifying of ills is nothing to us, since so long as we exist, death is not with us; but when death comes, then we do not exist.“²¹⁴

Viele Gründe sprechen gegen das Töten von Tieren. Drei der relevantesten Gründe stelle ich vor. Der Tod scheint für ein Wesen mit Wohlergehen ein Schaden zu sein. Der Tod stellt ein radikales Ereignis im Leben von Individuen dar. Indem es das Leben beendet, nimmt es dem Individuum jegliche Möglichkeit, Erfahrungen zu machen. Dem Individuum ist es somit nicht mehr möglich, weitere intrinsische Güter nach dem Tod zu anhäufen oder zu erleben. Der Tod ist somit eine Form der Deprivation zukünftiger möglicher intrinsischer Güter. Der Tod ist deshalb der ultimative Schaden, da er es unmöglich macht, weitere intrinsische Güter anzuhäufen, die man ansonsten erlebt hätte. Er ist ein extrinsischer Schaden, da der Schaden in der Deprivation von intrinsischen Gütern besteht. Er muss jedoch nicht notwendig der größte Schaden sein. Es ist denkbar, dass zu Lebzeiten des Individuums ein Ereignis eintritt, das ihm im Umfang mehr schadet. Wenn der Tod ein Schaden ist, dann gilt nach dem Prinzip des Nichtschädigens, dass das Töten, wenn eine entsprechende Rechtfertigung mangelt, eine unmoralische Handlung ist, da er das Lebewesen schadet.

Ansätze, die die Schlechtheit des Todes und die moralische Verwerflichkeit des Tötens über die Deprivation von zukünftigen intrinsischen Gütern erklären, bezeichnet man typischerweise als *Deprivationsansätze*. Diese Verknüpfung der Schlechtheit des Todes für das Subjekt mit der moralischen Verwerflichkeit des Tötens macht diese Ansätze attraktiv. Deprivationsansätze sind ihrer Natur nach komparativ und kontrafaktisch. Sie vergleichen das tatsächliche Niveau des Wohlergehens vor dem Tod mit dem Niveau, das man gehabt hätte, wenn man nicht gestorben wäre. Man vergleicht es mit einem kontrafaktischen möglichen Weltzustand, der dem tatsächlichen am ähnlichsten ist, aber in dem kein vorzeitiger Tod des Individuums eintritt.²¹⁵ Ein Relatum ist somit die Nichtexistenz.

Der frühzeitige Tod ist eine Deprivation zukünftiger intrinsischer Güter. Das bedeutet, dass das Interesse am Weiterleben, um die intrinsischen Güter erfahren zu können, zeitrelativ – genauer

²¹⁴ Bailey 1926, S. 85.

²¹⁵ Vergleiche zwischen dem Wohlergehen einer existierenden Entität und einer nichtexistierenden, müssen nicht automatisch problematisch sein, weil man dem nichtexistierenden Wesen ein Wohlergehensniveau von null zuschreiben kann; vgl. Norcross 2012, S. 466.

zukunftsgerichtet – ist. Der Umfang des Schadens variiert nicht nur mit der Quantität und Qualität der intrinsischen Güter, sondern auch der psychologischen Verbindung in die Zukunft (s. Kap. 2.6). So lässt sich erklären, weshalb der Tod für einen Fötus kein größerer Schaden wie für ein zwanzigjähriges gesundes menschliches Individuum ist, da der Fötus eine weniger ausgeprägte Verbindung zur eigenen Zukunft hat (falls er diese überhaupt besitzt). Es ist somit ein Interesse, dass nur Wesen mit autozoetischem Bewusstsein haben. Der Tod kann empfindungsfähige Tiere schaden, weil sie ein autozoetisches Bewusstsein besitzen und ein Wohlergehen besitzen. Sie haben ein Interesse am Weiterleben.²¹⁶ Der Deprivationsansatz hat die Kapazität die Schlechtheit des Todes und die moralische Verwerflichkeit des Tötens von Tieren zu erklären.

Das einleitende Zitat dieses Kapitels von Epikur formuliert eine Kritik am Deprivationsansatz. Ein Schaden ist immer der Schaden eines Subjekts. Wenn der Tod eintritt, gibt es aber kein Subjekt mehr, das die Deprivation schadet. Während das Subjekt lebt, hat sich der Tod noch nicht ereignet. Daher kann der Tod kein Schaden zu Lebzeiten des Individuums sein. Das Problem besteht in der scheinbaren Unmöglichkeit, einen Zeitpunkt zu datieren, an dem der Tod ein lebendes Subjekt schadet.

Zwei Lösungsmöglichkeiten bieten sich für dieses Problem an. Die erste Option ist, die Prämisse aufzugeben, dass der Tod ein Wesen zu einem Zeitpunkt schaden oder schlecht sein muss. Nagel²¹⁷ oder Bramble²¹⁸ scheinen diesen Weg zu gehen. Sie nehmen an, dass es Schäden gibt, die man nicht zu einem Zeitpunkt lokalisieren kann. Der Tod fällt in diese Kategorie. Er ist, obwohl eine temporale Lokalisation auf einen konkreten Zeitpunkt unmöglich ist, ein Schaden, da er dem Subjekt zukünftige Erfahrungen nimmt, die intrinsische Güter enthalten und das Leben wertvoll gestalten. Anstatt sich auf einen momentanen Ausschnitt des Wohlergehens zu fokussieren, zu dem man den Tod als Schaden temporal lokalisiert, betrachtet man das Wohlergehen über das ganze Leben des Subjekts hinweg. Der Tod reduziert das Wohlergehen mit Blick auf das ganze Leben, das man ohne diesen Tod gehabt hätte. Obwohl der Tod zu keinem konkreten Zeitpunkt im Leben des Individuums das Wesen schadet, kann man unter Berücksichtigung des kontrafaktischen Vergleichs zu einer Welt, in der der

²¹⁶ Diese Behauptung wird durch weitere (z. B. evolutionsbiologische) Überlegungen gestärkt. Francione behauptet etwa, dass Empfindungsfähigkeit ein Mittel zum Zweck des Überlebens ist. Es wäre daher merkwürdig, einem empfindungsfähigen Tier ein Interesse am Weiterleben abzustreiten; vgl. Francione 2014, S. 70. Eine andere Überlegung, die diese These stützt, ist, dass ein Interesse am Weiterleben Voraussetzung für viele andere Interessen ist. Nur ein lebendes Wesen kann seinen anderen Interessen (möglichst oft) nachgehen; vgl. DeGrazia 2014 (a), S. 144; s. Johnson 2016, S. 203-204.

²¹⁷ S. Nagel 1970.

²¹⁸ S. Bramble 2014.

frühzeitige Tod nicht eingetreten ist, behaupten, dass der Tod ein Schaden betrachtet auf das ganze Leben des Individuums ist. Diese Option ist eine *nichttemporale* Lösung, da sie nicht einen Zeitpunkt im Leben oder Ausschnitt des Lebens des Individuums angibt, zu dem der Schaden eintritt.

Die andere Option ist es, die Prämisse anzugreifen, dass es keinen Zeitpunkt gibt, an dem der Tod ein Subjekt schadet. Man sucht nach einer *temporalen* Lösung. Entweder man lokalisiert den Schaden durch den Tod vor dem Todeseintritt – *Priorismus* (englisch: *Priorism*)²¹⁹ – oder man lokalisiert ihn während des Eintritts des Todes – *Simultanismus* (englisch: *Concurrentisms*)²²⁰ – oder man lokalisiert ihn nach dem Tod des Individuums – *Subsequentismus* (englisch: *Subsequentism*)²²¹. Unabhängig davon, ob und welche Form des Temporalismus oder des Nichttemporalismus der Wahrheit entspricht, die wichtige Implikation daraus ist, dass es Werkzeuge gibt, mit Epikurs Einwand umzugehen und ihn zu entkräften. Das genügt, um den Deprivationsansatz gegen diesen Einwand zu schützen.

Ein anderer Einwand stellt infrage, ob die Zukunft der Tiere tatsächlich intrinsische Güter enthalten kann. Ich habe argumentiert, dass empfindungsfähige Tiere ein Wohlergehen haben. Leidensvermeidung sowie negative Freiheit sind intrinsische Güter, die empfindungsfähigen Tieren zugänglich sind. Ich sehe keinen Grund, warum eine Zukunft nicht solche Güter enthalten können soll. Wenn einem empfindungsfähigen Tier in zwei Jahren ein Schmerz zugefügt wird, dann ist dieser immer noch für es intrinsisch schlecht und die Vermeidung wäre intrinsisch gut gewesen. Nur weil das Ereignis in der Zukunft liegt, ändert das nichts an ihrer Kapazität, solche Güter erfahren zu können. Ein Beispiel, dass dies gut verständlich macht, ist der Fall schmerzhafter Operationen in der Gegenwart, um den Tieren eine bessere Zukunft zu erlauben. Das macht nur Sinn, wenn es tatsächlich in der Zukunft eine Fähigkeit der Tiere gibt, intrinsische Güter und Übel zu erfahren.

Tiere schätzen ihre eigene Zukunft nicht wert, da ihnen die nötigen kognitiven Fähigkeiten für diese Wertschätzung fehlen. Es ist nicht möglich, dass der Tod für sie schlecht und ein Schaden ist, da ihnen diese Wertschätzung der eigenen Zukunft fehlt. Auch diese Kritik schlägt fehl. Die aktive Wertschätzung (sei es der Zukunft oder Gegenwart) ist keine notwendige oder hinreichende Bedingung, damit etwas als intrinsisches Gut (Übel) oder als Nutzen (Schaden) gilt (s. Kap. 2.6). Ein Schaden ist durch eine Reduktion des Wohlergehens definiert. Eine

²¹⁹ S. z. B. Luper 2007.

²²⁰ S. z. B. Lamont 1998.

²²¹ S. z. B. Bradley 2004.

Reduktion des Wohlergehens ist möglich, obwohl man das eigene gegenwärtige oder zukünftige Leben nicht aktiv wertschätzt. Ein Beispiel ist der Fall depressiver Erkrankung.²²² Aufgrund ihrer Erkrankung erfahren diese Menschen ihr Leben als trist und schlecht und können die intrinsischen Güter, die ihnen zuteilwerden, nicht wertschätzen. Dennoch enthält ihr Leben intrinsisch Gutes (z. B. die Ausübung ihrer Freiheit). Zu behaupten, der Tod würde ihnen nicht schaden, nur da sie kontingent an Depression erkrankt sind, scheint unsinnig zu sein.

Ein vierter Einwand ergibt sich aus den Wünschen der Tiere: den *kategorischen Wünschen* (englisch: *categorical desire*).²²³ Die zentrale These ist, dass wenige bis keine Tiere solche Wünsche besitzen und deshalb der Tod für sie nicht auf moralisch relevante Weise schlecht ist oder ihnen schadet.²²⁴ Was sind kategorische Wünsche? B. Williams beschreibt kategorische Wünsche als Wünsche, die nicht auf der Bedingung beruhen, am Leben zu sein. Sie hängen unter Umständen von anderen Konditionen abhängen, jedoch nie von der Kondition, am Leben zu sein.²²⁵ Zudem sind kategorische Wünsche zukunftsgerichtete Wünsche, die der Tod nicht aufhebt, sondern frustriert, da sie eben nicht auf der Bedingung beruhen, am Leben zu sein. Weil sie nicht auf dem Konditional, am Leben zu sein, beruhen, haben diese Wünsche die Kraft, den Tod als Schaden zu rechtfertigen, da sie dem Individuum einen Grund geben, weiterzuleben.

Belshaws Argument hinkt an mehreren Stellen. Eine erste Schwachstelle ist die Behauptung, dass kategorischer Wünsche notwendig sind, damit der Tod auf moralisch relevante Weise schlecht ist. Sollten nicht vielmehr *intrinsische* Wünsche – etwas, das man um seiner selbst willen wünscht – das sein, was den Tod moralisch schlecht macht? Jemand, der des Lebens müde ist, fehlen intrinsische Wünsche. Alles, das er sich wünscht, wünscht er sich nur extrinsisch.²²⁶ Deshalb mangelt es ihm an einem Grund, weiter zu leben. Eine zweite Schwachstelle ist, dass tatsächlich kategorische Wünsche vorhanden sein müssen, damit der Tod ein moralisch relevanter Schaden ist. Diese Wünsche fehlen einem Depressiven. Für ihn wäre der Tod kein moralisch relevanter Schaden. Wenn kategorische Wünsche die Rolle einnehmen, die ihnen Belshaw einräumt, dann ist es eher sinnvoll, darauf zu achten, ob ein

²²² Vgl. McPherson 2015, S. 79

²²³ Diese Art von Wünschen wurde durch die Arbeit von Williams bekannt gemacht; s. Williams 1973.

²²⁴ Belshaw ist einer der berühmtesten Vertreter dieser Position; s. Belshaw 2015 & 2016.

²²⁵ Williams schreibt ihnen auch drei verschiedene Rollen zu, von denen weder Williams noch die Sekundärliteratur sich einig sind, welche Rolle definierende Kraft hat; vgl. Bradley & McDaniel 2013.

²²⁶ Vgl. Bradley 2015, S. 55-56.

Wesen unter idealen Bedingungen solcher Wünsche hat.²²⁷ Das wirft die Frage auf, ob Tiere nicht unter idealen Bedingungen solche Wünsche haben.

Drittens scheinen empfindungsfähige Tiere zu kategorische Wünsche fähig zu sein. Belshaws Argument gegen kategorische Wünsche bei Tieren scheint an manchen Stellen zu sein, dass Tiere keine zukunfts-, sondern lediglich gegenwartsgerichtete Wünsche haben. So schreibt er, dass man den Wunsch der Kuh, zu grasen, eher als Wunsch, jetzt zu grasen, anstatt als, in der Zukunft zu grasen, verstehen sollte, wenn Kühe sich entscheiden, das Gras zu ihren Füßen zu ignorieren und weiter entfernte Futterstellen aufzusuchen.²²⁸ Wenn das sein Argument ist, dann ist es für empfindungsfähige Tiere falsch, da sie aufgrund ihres autooetischen Bewusstseins zu zukunftsgerichteten mentalen Zuständen (z. B. Wünsche) fähig sind.

Andererseits behauptet er indirekt, dass die Wünsche oder mentalen Kapazitäten (z. B. autooetisches Bewusstsein) der Tiere nicht komplex genug sind, um aus ihren rudimentären zukunftsgerichteten Wünschen einen Grund zum Leben abzuleiten.²²⁹ Ein Hund mag den zukunftsgerichteten Wunsch haben, auf die Rückkehr seines Haltenden zu warten, damit sie spazieren gehen. Dieser Grund mag zukunftsgerichtet sein. Er ist jedoch, so Belshaw, von der Bedingung abhängig, am Leben zu sein. Es ist deshalb zu untersuchen, ob tierliches Verhalten auf ein ausreichend komplexes mentales Leben zur Ausbildung solcher Wünsche hindeutet. Ein solches Verhalten hatte ich bereits vorgestellt. Es ist der Werkzeuggebrauch sowie ihre Herstellung. Solches Verhalten ist komplex, da gerade die Herstellung solcher Werkzeuge eine Planung in die Zukunft, eine Vorstellung der Verwendungsweise und vieles mehr beinhaltet. Solches Verhalten finden wir bei empfindungsfähigen Tieren. Ein anderes Verhalten, das komplexes mentales Leben voraussetzt, ist das Leben in langfristigen oder kurzweiligen sozialen Verbänden mit sozialen Hierarchien und Strukturen zur Regulation des Zusammenlebens. Rinder sind fähig, in Gruppen von bis zu 300 Individuen zu leben und Beziehung untereinander einzuführen, zu merken und zu pflegen.²³⁰ Diese Rangordnungen etablieren sie durch agonistisches (das ist aggressives) Verhalten (z. B. durch Kämpfe) oder nichtagonistisches (nichtaggressives) Verhalten (meist in Form von Belecken). Dieses soziale Leben ist kognitiv anspruchsvoll, da sich beispielsweise Subgruppen mit Freundschaften bilden, die sich die Individuen neben den Dominanzbeziehungen in einer großen Herde merken.

²²⁷ Bramble argumentiert für diese These; s. Bramble 2016, S. 138.

²²⁸ Vgl. Belshaw 2015, S. 39.

²²⁹ Vgl. Belshaw 2015, S. 37.

²³⁰ Vgl. Kučević 2010, S. 9.

Des Weiteren sind nicht nur Paar-, sondern auch Mehrerecksbeziehungen möglich, die mehr kognitive Merkleistung beanspruchen.²³¹

Nachdem sich eine Hierarchie gebildet hat, hören die Rinder weitestgehend mit Verhalten zur Rangordnungsbildung auf, es sei denn, es treten besondere Umstände ein (etwa ein neues Individuum tritt der Herde bei). Anschließend nehmen diese Verhalten wieder rapide ab.²³² Solches Verhalten ist Ausdruck komplexer kognitiver Ausstattung mit Zukunftsgerichtetheit. Die Rinder versuchen, ein langfristig anhaltendes Ziel in der Zukunft zu erreichen: das Einführen einer sozialen Hierarchie, welche das Zusammenleben reguliert und erleichtert. Sie müssen sich zu vielen, eventuell sogar zu allen Individuen der Herde verorten, damit diese Hierarchie funktionieren kann. Sie sind bereit für dieses Ziel Kosten (z. B. durch Kämpfe) in Kauf zu nehmen. Ein Wunsch, eine solche soziale Hierarchie zu etablieren, ist somit selbst komplex und zukunftsgerichtet. Selbst wenn dieser Wunsch auf der Bedingung, am Leben zu sein, beruhen sollte (was nicht für jede Form der sozialen Beziehung sinnvoll ist), so spricht dieses Verhalten für ein komplexes mentales Leben der Tiere, das komplexe zukunftsgerichtete mentale Zustände beinhaltet, sodass man bei empfindungsfähigen Tieren kategorische Wünsche aufgrund mangelnder Komplexität nicht ausschließen darf.

Meines Erachtens ist es aber am besten, anzuzweifeln, dass der Tod nur dann ein moralisch relevanter Schaden ist, wenn er kategorische Wünsche verletzt. Zum einen legt das eine Wunscherfüllungstheorie des Wohlergehens nahe, welche ich zurückgewiesen habe (s. Kap. 2.6). Zum anderen muss nach dem Prinzip des Nichtschädigens ein Schaden nur ungerechtfertigt sein, damit er moralisch verwerflich – also moralisch relevant ist. Ein Schaden ist nicht nur dann ungerechtfertigt, wenn man einen entsprechenden Wunsch an der Vermeidung des Schadens hat. Jemanden Schmerzen wegen seiner Hautfarbe, seinem Geschlecht, aus Langeweile oder Ähnlichem zuzufügen, sind alles Gründe, die einen Schaden nicht rechtfertigen können. Belshaw muss also erklären, warum der Schaden durch den Tod nur dann ungerechtfertigt ist, wenn ein entsprechender kategorischer Wunsch vorliegt. Er würde wahrscheinlich darauf verweisen, dass nur ein Wesen mit kategorischem Wunsch, einen Grund zum Weiterleben hat. Nur wenn ein solcher Grund vorhanden ist, schadet der Tod ungerechtfertigt. Angenommen, ein todkranker, leidensfreier Patient hat nur noch nichtkategorische Wünsche. Er wünscht sich, solange er am Leben ist, möglichst viele Freunden zu erfahren. Dennoch fänden wir das Töten des Patienten moralisch verwerflich ist,

²³¹ Vgl. Kučević 2010, S. 22.

²³² Vgl. Kučević 2010, S. 84.

wenn seine Zukunft trotz der Krankheit tatsächlich noch viele schöne Momente beinhaltet. Der Grund ist, dass ihm diese intrinsischen Güter einen Grund geben, weiterzuleben. Ihm sind diese intrinsischen Güter nicht gleichgültig. Intrinsische Güter brauchen keinen Wunsch, um einen solchen Grund zu geben.

Keiner der vorgebrachten Einwände begründet, weshalb der Deprivationsansatz nicht auf empfindungsfähige Tiere zutrifft. Im Folgenden nehme ich daher an, dass der Tod ein ungerechtfertigter Schaden für empfindungsfähige Tiere darstellen kann.

4.2 Das moralische Recht auf Leben

Im Interesse empfindungsfähiger Tiere liegt das (Weiter-)Leben, da ein frühzeitiger Tod das Tier schadet. Wird dieses Interesse durch ein moralisches Recht seitens der Tiere geschützt? Haben sie ein moralisches Recht auf ein (Weiter-)Leben? Da ein tierliches Interesse schon identifiziert ist, muss man untersuchen, ob es ein moralisches Prinzip gibt, das den Anspruch aus diesem Interesse gegenüber jemand auf etwas validiert. Der Anspruch aus einem Interesse am Leben besteht darin, nicht durch das Herbeiführen eines frühzeitigen Todes das Leben zu beenden. Weil es sich bei einem frühzeitigen Tod um einen Schaden handelt, greift an diesem Punkt das Prinzip des Nichtschädigens. Der Anspruch aus dem Interesse am Leben ist somit in quantifizierter Form gegenüber moralischen Akteuren zu validieren. Der validierte Anspruch lautet, dass moralische Akteure keinen ungerechtfertigten frühzeitigen Tod empfindungsfähiger Tiere verursachen sollen. Empfindungsfähige Tiere sind somit Träger des abstrakten moralischen Rechts, nicht getötet zu werden. Dieses Recht ist ein derivatives Recht. Es leitet sich aus dem Recht, nicht geschadet zu werden, ab.

Ein beliebter Einwand gegen ein tierliches Recht, nicht getötet zu werden, setzt an der Stärke des Interesses am Weiterleben der Tiere an. Empfindungsfähige Tiere besitzen ein autooetisches Bewusstsein. Es ist aber selbst bei Tierarten, die vergleichsweise hoch in der Ausbildung komplexer kognitiver Fähigkeiten abschneiden (z. B. Primaten), ein Grad an autooetischem Bewusstsein vorhanden, der im Vergleich zum Menschen gering ausfällt.²³³ Sie haben deshalb ein schwaches Interesse am Weiterleben. Weil ihr Interesse entsprechend

²³³ Vgl. McMahan 2015, S. 78.

schwach ist, ist es ungerechtfertigt, ein moralisches Recht, nicht getötet zu werden, aus diesem Interesse herzuleiten und zu begründen.

Cochrane gesteht zu, dass es sich bei Tieren um ein vergleichsweise schwächeres Interesse handelt. Er entgegnet jedoch, dass es ein Fehlschluss ist, dass Interesse als zu schwach anzusehen, sodass es nicht durch ein moralisches Recht geschützt ist.²³⁴ Das legt der Fall der schmerzhaften Operation eines Tieres, um zukünftig größere Leiden zu vermeiden oder Lebensqualität zu gewinnen, nahe. Nicht nur müssen die zukünftigen intrinsischen Güter ein gewisses Gewicht haben, sondern muss die psychologische Verbindung zur eigenen Zukunft nicht zu schwach sein, sonst ließen sich die gegenwärtigen intrinsischen Übel nicht durch die zukünftigen intrinsischen Güter aufwiegen und kompensieren. Des Weiteren hat McMahan nur begründet, dass die psychologische Verbindung zur eigenen Zukunft ein Faktor ist, der Einfluss auf die Stärke zeitrelativer Interessen hat. Er hat jedoch offengelassen, wie dieser Faktor mit der Qualität und Quantität intrinsischer Güter zu gewichten ist.²³⁵ Unter Umständen hat sie keinen immensen Einfluss, sodass selbst bei einer schwachen psychologischen Verbindung in die Zukunft ein Interesse am Weiterleben und den darin enthalten intrinsischen Gütern nicht allzu schwach ist.

Entscheidender ist jedoch, dass nach dem zweistufigen Interessensansatz die Stärke des Interesses für die Herleitung eines abstrakten moralischen Rechts irrelevant ist (s. Kap. 3.3.1). Entscheidend ist, ob es einen Anspruch aus einem Interesse gibt, den ein moralisches Prinzip auf etwas gegenüber jemand validiert. Das ist beim Interesse am Weiterleben möglich, da ein frühzeitiger Tod ein Schaden für empfindungsfähige Tiere konstituiert.

Die Stärke des Interesses ist hingegen für die Spezifikation des abstrakten moralischen Rechts wichtig. Die Spezifikation dieses abstrakten moralischen Rechts, nicht getötet zu werden, kann je nach Stärke des Interesses am Weiterleben unterschiedlich ausfallen. So ist ein stärkeres Interesse fähig andere Überlegungen oder Werte aufzuwiegen, wozu ein schwächeres nicht fähig ist. Aus diesem Grund gibt es viele, die *Euthanasie* – das schmerzfreie Töten eines Wesens – im Fall der Tiere als moralisch erlaubt erachten, wenn das Leben ein vergleichsweise extrem hohes Maß an gegenwärtigen oder zukünftigen intrinsischen Übeln erwarten lässt, obwohl sie beim Menschen Euthanasie unter ähnlichen Umständen für ungerechtfertigt

²³⁴ Vgl. Cochrane 2015, S. 206.

²³⁵ Vgl. McMahan 2015, S. 84.

halten.²³⁶ Das tierliche Interesse, nicht durch die anderen intrinsischen Übel geschadet zu werden, ist stärker und rechtfertigt hier die Annullierung des abstrakten moralischen Rechts, nicht getötet zu werden.

Natürlich muss man nicht zustimmen, dass Euthanasie bei empfindungsfähigen Tieren wegen ihres schwächeren Interesses am Weiterleben moralisch gerechtfertigt ist. Prognosen über die tierliche Zukunft im Hinblick auf den Umfang zukünftiger intrinsischer Übel sind unter Umständen zu unpräzise. Vielleicht ergeben sich glückliche Fügungen des Schicksals, die man nicht vernünftigerweise erwarten konnte. Womöglich gibt es medizinische Errungenschaften, mit denen man das Übel beseitigen kann. Es mag daher sinnvoller sein, wissenschaftliche Forschung stärker voranzutreiben, als Tiere zu töten. Welche Seite nun auch der Wahrheit eher entspricht, ist hier jedoch irrelevant, da es in diesem Punkt nur darum ging, zu erklären, wie die Stärke des Interesses die Spezifikation des abstrakten moralischen Rechts beeinflusst.

4.3 Der Tod als Respektlosigkeit

Nicht nur der verursachte Schaden spricht gegen das Töten von Tieren. Es stellt in einigen Fällen eine Instanz der Respektlosigkeit dar. Eine Möglichkeit, wie das zustande kommt, ist, wenn das Töten Teil der Reduktion des finalen Werts des Tieres auf andere Werte ist. Wenn das Töten zum Beispiel Bestandteil einer Reihe von Handlungen mit Tieren ist, die auf den Zweck ausgerichtet sind, die Tiere lediglich als Ressource für den menschlichen Bedarf zu nutzen, dann ist das eine solche Reduktion. Angenommen, Heinz führt einen Zirkus, für den er menschliche Sklaven hält, die für ihn Aufführungen zur Unterhaltung von Zuschauern vorführen. Sie sind sein Eigentum, dass ihm wirtschaftlichen Nutzen erbringen sollte. Als er ein neues Programm zusammenstellt, kommt ihm die Idee, etwas Spektakuläres einzubauen. Er denkt an das Opfern einer seiner Sklaven. Er kann sich günstig ausreichend neue Sklaven besorgen, sodass die finanziellen Einnahmen dieser Aufführung den Verlust durch den Tod des Sklaven aufwiegen. Ungeachtet, ob das Sklavenhalten respektlos ist, zeichnet sich das Töten als respektlos aus, weil Heinz den Sklaven nur deshalb tötet, um ihn zur Steigerung seines Profits zu nutzen. Das Töten ist eine Methode, um den Sklaven als Ressource zu nutzen. Das Leben des Sklaven hat für Heinz keinen anderen als den instrumentellen Wert. Das Töten ist

²³⁶ Euthanasie betrifft nicht nur die Tiere, sondern kann bei Veterinären, die dies praktizieren, sich schädlich auswirken; s. Persson et al. 2020. Das sind Faktoren, die eine lange Zeit vernachlässigt wurden, in diesem Kontext aber zu berücksichtigen sind.

deshalb respektlos, weil es dazu beiträgt, den finalen Wert des Sklaven zu missachten und ihn zu instrumentalisieren. Der Tod ist somit nicht nur der ultimative Schaden, der das Wohlergehen zusammen mit dem Tier auslöscht. Insofern das Töten respektlos ist, ist es die ultimative Form der Respektlosigkeit, da sie nicht nur beispielsweise den finalen Wert auf andere reduziert, sondern mit dem Tod den finalen Wert des Wesens auslöscht. F. Kaldewaj geht noch einen Schritt weiter und bezeichnet es als die ultimative Aberkennung moralischen Status.²³⁷

Empfindungsfähige Tiere sind Wesen mit finalelem Wert. Das bedeutet: Der Tod kann für empfindungsfähige Tiere Ausdruck respektloser Behandlung sein, sollte man durch das Töten ihren finalen Wert missachten.

4.4 Die Haltungsbedingungen der Tiere für Produkte aus Tieren

Die drei intrinsischen moralischen Gründe erklären hinreichend, weshalb das Töten von empfindungsfähigen Tieren pro tanto moralisch verwerflich ist.²³⁸ Um begründen, ob die Menschen die Tiere in der Herstellung von Produkten aus Tieren auf diese oder andere Weise unmoralisch behandeln, muss man sich den Haltungsbedingungen zuwenden. Eine Schätzung im Jahr 2014 ergab, dass Menschen 56 Milliarden Tiere jährlich für den menschlichen Konsum töten. Der Trend ist steigend.²³⁹ Der Löwenanteil der gehaltenen Tiere sind in der Massentierhaltung zu finden. Ich möchte daher mit einer Beschreibung der Bedingungen der Massentierhaltung starten. Ich hebe Charakteristiken der Massentierhaltungen hervor, die die Haltung unterschiedlicher Tierarten gemeinsam haben.

Es gibt mehrere Merkmale, die die Massentierhaltung verschiedener Tierarten gemeinsam haben und sich stark negativ auf das Wohlergehen der Tiere auswirkt.²⁴⁰ Ein zentrales Merkmal ist die Anpassung der meisten Tiere unter großen Schmerzen an die Haltungsform. Ohne

²³⁷ Vgl. Kaldewaj 2015, S. 190.

²³⁸ Diese Gründe sprechen ebenfalls gegen das Töten von Menschen und erklären, warum der Tod für den Menschen manchmal schlechter und verwerflicher als bei Tieren ist, weil der Tod sie in größerem Ausmaß schadet. Diese Gründe sind zudem keine exklusive Liste, weshalb das Töten von Wesen moralisch verwerflich ist. Des Weiteren sind manche, weitere Gründe in ihrer Anwendung auf den Menschen beschränkt (z. B. Überlegungen, die auf gewissen Autonomiegraden aufbauen).

²³⁹ Vgl. Gullone 2017, S. 34.

²⁴⁰ Das ist heutzutage keine neue Entdeckung, sondern ein Fakt, den ich als Allgemeinwissen annehme und in der philosophischen Literatur akzeptiert ist; vgl. z. B. Halteman 2011; Cuneo 2015, S. 26-27; Bruckner 2016, S. 31; Gruen & Jones 2016, S. 153-155.

Betäubung oder Analgetika trennen die Beschäftigten den Jungtieren Hörner, Schnäbel oder teilweise Zähne oder Ringelschwänze ab, kürzen oder ziehen diese. Eine Ausnahme bildet die Hühnermast, da die Hühner in einem jungen Alter sterben, sodass eine Anpassung unnötig ist.²⁴¹ Der Grund für diese Behandlung bringt uns zur zweiten Gemeinsamkeit. Die Tiere zeigen meist (soziales) Missverhalten (z. B. Verletzungen durch das Anbeißen anderer Schwänze bei Schweinen). Die Anpassungen sollen das Missverhalten verhindern. Schweine können beispielsweise ihre Artgenossen nicht mehr in den Schwanz beißen, weil der Schwanz fehlt oder zu kurz ist. Die vehementen Einschränkungen der Freiheit der Grundbedürfnisse Tiere (z. B. nach Bewegung oder ausreichend Lebensraum) verursachen solches Missverhalten. Oft nimmt man die Jungtiere nach der Geburt ihren Elterntieren und zieht sie selbst auf, ohne dass sich Eltern- und Jungtier wiedersehen. Die Fürsorge der Elterntiere fehlt diesen Tieren. Die Elterntiere leiden unter dem Verlust des Jungtieres. Die Tiere leben meist auf nur wenigen Quadratzentimetern (z. B. für Schweine) oder wenigen Quadratmetern (z. B. bei Rindern). Eine dritte Gemeinsamkeit ist die massive Verabreichung von Medikamenten an die Tiere. Zu viele Individuen leben auf zu wenig Platz und haben keine gesonderten Bereiche, um ihre Notdurft zu verrichten. In Kombination bieten diese Bedingungen eine gute Grundlage für den Ausbruch von Krankheiten. Um solche Krankheitsausbrüche zu minimieren, verabreicht man den Tieren Medikamente. Viertens töten man die Tiere – meist in jungem Alter – frühzeitig, da sie entweder nicht mehr leistungsfähig sind, für das gewünschte Produkt unbrauchbar sind oder zur Herstellung des tierlichen Produkts sterben müssen. Eine letzte Gemeinsamkeit ist die genetische Züchtung der Tiere. Viele Bereiche der Massentierhaltung setzten auf Tiere, deren Leistung durch Züchtung gesteigert wurde. So legen Hühner heutzutage mehr als doppelt so viele Eier wie noch im Jahr 1940.²⁴² Milchkühe geben mittlerweile so viel Milch, dass sie ohne ein regelmäßiges Abpumpen der Milch durch den Menschen immense Schmerzen erleiden. Während eine Milchkuh im Jahr 1950 durchschnittlich ungefähr 3800 Kilogramm pro Jahr produzierte, hat sich bis zum Jahr 2008 die Milchleistung mehr als verdoppelt und liegt gegenwärtig bei bis zu 10000 Kilogramm.²⁴³

Massentierhaltung wirkt sich nicht nur negativ auf die gehaltenen Tiere selbst aus. Sie verschmutzt unsere Umwelt und verschlechtert ihren Zustand in extremen Dimensionen.²⁴⁴ Ein Beispiel: Gülle, die Landwirte als Dünger auf landwirtschaftlichen Feldern ausschütten, zerstört

²⁴¹ Vgl. Albert Schweitzer Stiftung „Massentierhaltung“.

²⁴² Vgl. Mason & Finelli 2006, S. 105.

²⁴³ Vgl. Albert Schweitzer Stiftung „Milchkühe“.

²⁴⁴ Ein Problem der Massentierhaltung ist die erhöhte Emission von CO₂, welche die Klimaerwärmung beschleunigt; vgl. z. B. Ilea 2009; Bruckner 2016, S. 38-39.

Biotope, wenn sie ins Grundwasser gelangt. Man rodet Regenwälder, um Platz zum Halten der Tiere zu haben. Zudem ist die Ernährung durch Produkte aus Tieren (insbesondere Fleisch) im Hinblick auf Nährstoffe ineffizient.²⁴⁵ Man muss mehr Nährstoffe in die Aufzucht der Tiere (z. B. in Form pflanzlicher Ernährung) investieren, als man später durch den Konsum der Tiere erhält, da die Knochen und anderen Elementen des Tierkörpers die Nährstoffe für ihren Aufbau verwenden, die später nicht vom Menschen aufnehmbar sind. Obwohl ich mich nicht auf diese Nebenwirkungen, sondern auf die direkten Effekte der Massentierhaltung für Menschen und Tiere fokussieren möchte, so sind diese Nebenwirkungen nicht in anderem Kontext ethisch zu vernachlässigen.

Die Massentierhaltung ist pro tanto eine unmoralische Praktik, da sie die Tiere in vielfältiger Weise schädigt, ihre moralischen Rechte missachtet und ihren finalen Wert nicht respektiert. Tiere sind eine Ressource, in der das einzelne Individuum nicht viel zählt und nur der Herstellung von tierlichen Produkten dienen. Manche ethischen Omnivoren sehen diese Probleme und vertreten daher eine Form des Omnivorismus, den man als *humaner Omnivorismus* (englisch: *humane Omnivorism*) bezeichnet. Sie setzen sich zur Aufgabe, unnötiges Leid der Tiere zu reduzieren oder komplett zu vermeiden. Anstatt in viel zu engen Ställen dürfen diese Tiere beispielsweise auf Weideflächen grasen. Behandlungen wie das Kürzen von Schnäbeln oder Schwänzen findet nur unter Betäubung statt. Die Betäubungsmethoden führen aber nicht immer zur Bewusstlosigkeit des Tiers, da die Zuständigen aufgrund des hohen Zeitdrucks teils unpräzise arbeiten.

Trotz diesen und weiteren Bemühungen müssen die Tiere bestimmte Schäden erfahren und man muss ihre moralischen Rechte verletzen, um die Herstellung der tierlichen Produkte zu ermöglichen.²⁴⁶ Sie müssen weiterhin sterben, wenn es für die Herstellung des Produkts notwendig ist. Wenn man Tiere für den Fleischkonsum nutzen will, dann ist eine Mast der Tiere für hohen Profit wichtig. Der Wert der Tiere bleibt weiterhin nur die Nutzung für menschliche Zwecke. Diese Form der Aufzucht wird auch dem finalen Wert der Tiere nicht gerecht. Zudem treffen die meisten Umweltbelastungen auf den humanen Omnivorismus in abgeschwächter Form zu. Sie sind deshalb nicht eine humane Form der Tiernutzung, wie sie es proklamieren.

²⁴⁵ Vgl. Tuminello 2016, S. 163.

²⁴⁶ Gruen & R. Jones beurteilen das Leiden der Tiere in humaner Aufzucht größer als das Leiden Tiere aus der Massentierhaltung; vgl. Gruen & Jones 2016, S. 160-161.

4.5 Die Freuden der Menschen an tierlichen Produkten

Nachdem die moralische Verwerflichkeit der Herstellung von Produkten aus Tieren begründet wurde, ist der nächste Schritt, zu untersuchen, ob es andere Gründe gibt, die in der Spezifikation des Rechts diese Nutzung der Tiere rechtfertigen. Die vorgebrachten Argumente diskutiere ich unter folgenden Gesichtspunkten: Freuden, Kultur und Tradition, gesundheitliche Überlegungen, ökonomische Überlegungen, Erhalt von Tierarten sowie Ökosystemen, das Töten zur Wissensgenerierung oder -vermittlung und der Zeugungszweck der Tiere.

Ein Argument für die Herstellung und den Konsum von tierlichen Produkten findet sich weit verbreitet in dieser oder einer ähnlichen Form vor: Produkte aus Tieren sind eine Quelle menschlicher Freuden. Die Art der Freuden sind weit gefächert. Es handelt sich teils um ästhetische Freuden (z. B. erfreuen sich manche an tierlichen Jagdtrophäen wie einem Hirschgeweih oder einem ausgestopften erjagten Tier). An anderen Produkten erfreuen sich Menschen gustatorisch. Es gibt zudem einige Medienkanäle, die einen Teil ihrer Unterhaltung für die Zuschauer aus der Zubereitung von Produkten aus Tieren generieren.

Diese Mannigfaltigkeit an Freuden ist meist in eine Vielzahl von sozialen, religiösen und kulturellen Traditionen eingebettet. In manchen Ländern laden zu festgelegten Jagdzeiten Vereine oder andere Verbände zur Jagd ein, um ein gemeinsames Unterfangen daraus zu veranstalten. Der Stierkampf ist in Spanien stark kulturell verankert. Beim Stierkampf gibt es einen fast rituellen Ablauf, an dessen Ende für gewöhnlich der Tod des Stiers steht. Nach dessen Tötung verzehrt man das Fleisch des Stiers. Von Beginn des Kampfes bis zum schlussendlichen Verzehr reihen viele Freuden aneinander. An religiösen Feiertagen verzehren Gläubige aufgrund religiöser Tradition und Überlegungen nur bestimmte Produkte aus Tieren. Einige Katholiken essen am Karfreitag nur Fisch und kein anderes Fleisch.

Ein Verzicht auf Produkte von Tieren impliziert laut machen Konsumenten von Produkten aus Tieren einen massiven Einschnitt in die Freuden der Menschen. Man depriviert sind von einer großen Menge möglicher menschlicher Freuden. Es ist ein Schaden seitens der Menschen. Es ist nicht nur irgendein Schaden, sondern ein immenser Schaden, der den tierlichen Schaden im Umfang übersteigt. Ihr Schaden und das damit einhergehende moralische Recht geben somit eine Rechtfertigung, weshalb der tierliche Schaden zugefügt, ihr moralisches Recht annulliert und sie nur als Ressource anzusehen sind. Die Herstellung, der Konsum sowie Handel solcher Produkte ist somit moralisch erlaubt.

Dieses Argument ist heftig umstritten. Grundlegend lässt es sich darüber streiten, ob es sich beim Verzicht auf Produkte aus Tieren um einen Schaden handelt. Wie die Erfahrungsmaschine oder sadistische Freuden zeigen, tragen nicht alle Freuden real zum Wohlergehen bei (s. Kap. 2.6). Andererseits muss nicht jeder (unfreiwillige) Verzicht auf eine Möglichkeit, bestimmte Freuden zu erleben, ein Schaden sein. Wenn man sich zum Beispiel an einer Fernsehsendung erfreut, aber der Fernsehsender aus dem Fernsehprogramm nimmt, dann ist es nicht unsinnig, infrage zu stellen, ob die Deprivation von dieser Freudenquelle ein Schaden ist. Sie wären ein Nutzen, wenn diese Freuden zur Verfügung stehen, sie wäre aber kein Schaden, wenn sie es nicht sind. Unter Umständen verhält es sich ähnlich beim Konsum von Produkten aus Tieren.²⁴⁷

Obwohl diese grundlegende Debatte seine Rechtfertigung besitzt, so möchte ich zugunsten des Arguments zugestehen, dass es ein Schaden ist. Trotz dieses Schadens spricht gegen solche Argumente, dass man den proklamierten Schaden zu hoch einschätzt. Der Schaden ist in vielen Fällen gering und wiegt den tierlichen Schaden nicht auf. Beispielsweise schneiden Freuden durch den Verzehr von Speisen, die Produkte aus Tieren beinhalten, im Vergleich nicht so hoch ab wie andere Erfahrungen, denen man ein hohes Maß an Freuden zuschreibt (z. B. das Bekommen eines Kindes, das Meistern einer wichtigen Lebensprüfung oder die Heirat).²⁴⁸ Wenn die Freuden nicht immens sind, dann wirkt sich das auf den Umfang des Schadens aus. Die meisten, die ein Wurstbrot regelmäßig essen, erfreuen sich nicht an diesem Brot wie dem Bestehen einer Abschlussprüfung. Sie erfreuen sich nicht an einem Schnitzel wie einem Musical- oder Konzertbesuch. Das liegt teilweise an dem Fakt, dass diese Konsumenten Produkte wie Wurst (meist von geringer Qualität) regelmäßig konsumieren.

Zweitens bedeutet ein Verbot von Produkten aus Tieren nicht, dass man auf gustatorische, ästhetische oder andere Freuden generell oder an allen tierlichen Produkten speziell verzichtet. Auf Produkte von Tieren muss sich das Verbot nicht erstrecken. Zusätzlich gibt es Alternativen für Nahrungsmitteln (z. B. Gemüse und Obst), Traditionen (z. B. Sporttraditionen) oder Unterhaltungsprogrammen (z. B. Gemeinschaftsspiele), die ohne Tiernutzung auskommen und Quelle ähnlicher Freuden bieten. Des Weiteren ist es möglich, viele bestehende Traditionen basierend auf diesen Produkten anzupassen. Mittlerweile hat sich ein Sortiment an veganen oder vegetarischen Ersatzprodukten etabliert, das den Geschmack und Konsistenz entweder

²⁴⁷ Wild argumentiert gegen die Freuden als Rechtfertigung für den Konsum von tierlichen Produkten, indem er dies als Willensschwäche auslegt; vgl. Wild 2016.

²⁴⁸ J. Kazez oder L. Lomasky widersprechen diesem Punkt; s. Lomasky 2013; Kazez 2018. Trotzdem erklären, der zweite und dritte Punkt meines Arguments, weshalb die gustatorischen Freuden den Schaden der Tiere nicht rechtfertigen.

komplett ohne tierliche Produkte oder nur durch den Einsatz von Produkten von Tieren stark imitiert. Ein Verzicht auf den eigentümlichen Geschmack von Produkten aus Tieren ist daher nicht nötig. Bei Grillfeiern grillt man dann solche Ersatzprodukte anstatt Fleisch. Außerdem sind viele Religionen mit einer vegetarischen oder veganen Ernährung vereinbar. Religionen machen meist Vorschriften, wie Tiere zu töten sind oder welche Tiere man verzehren *darf*. Sie schreiben aber nicht vor, dass man sie verzehren *muss*.²⁴⁹ Die Umstellung oder eine Anpassung der Tradition oder Kultur ist daher in einigen Bereichen nicht besonders schwer. Selbstverständlich gibt es Traditionen, bei denen eine Anpassung nicht derart leicht vollziehbar ist. Der Stierkampf ist eine solche Praktik, da nicht nur das Endprodukt, sondern auch die Herstellung (der Kampf zwischen Matador und Stier) Quelle der Freuden ist.

Drittens verweist Bramble auf negative Erfahrungen und Empfindungen, die mit dem Konsum tierlicher Produkte zusammenhängen.²⁵⁰ Wenn man von den Zuständen der Tiernutzung für Produkte aus Tieren erfährt – vor allem dem Töten der Tiere –, dann setzt dies uns unter großen psychologischen Disstress. Selbst wenn man diese Gedanken verdrängt, so kann man es nicht vergessen. Das Wissen um diese Zustände belastet den Konsumenten von Produkten aus Tieren, selbst wenn man sie ignoriert. Der Konsum dieser Produkte bringt also nicht nur Freude, sondern hat seine psychologischen Kosten. All das trägt dazu bei, dass der Schaden gering ist. Der geringe Schaden rechtfertigt die unmoralische Interaktion mit Tieren nicht, gerade weil gute Alternativen vorhanden sind.

4.6 Gesundheitliche Überlegungen

Gesundheit ist ein Faktor, der zu einem gelingenden Leben beiträgt. Gesund zu sein, ermöglicht es einfacher, intrinsische Güter anzuhäufen und intrinsische Übel zu vermeiden. Gesund zu sein, bedeutet aber auch, die eigene Freiheit auf eine Weise auszuleben, die Kranken teils vorenthalten ist. Zum Krankheitsbild vieler Krankheiten gehört es, dass das Individuum darunter (physisch oder mental) leidet. Jemand, der wegen seiner Krankheit ans Bett gefesselt ist, ist im Ausleben seiner Freiheit durch seine Krankheit massiv eingeschränkt. Gesundheit ist mindestens ein instrumentelles Gut. Manche Redewendungen wie „Hauptsache, es geht dir gut“

²⁴⁹ Selbst, wenn der Konsum vorgeschrieben wäre, rechtfertigt die Religionsfreiheit oder religiöse Traditionen nach Cochrane den Schaden der Tiere aus der Herstellung der Produkte nicht; s. Cochrane 2012, S. 193-202.

²⁵⁰ Vgl. Bramble 2016, S. 144; er führt diesen Punkt explizit für den Konsum von tierlichem Fleisch an. Es spricht jedoch nichts dagegen, dass auf viele andere tierliche Produkte aus der Massentierhaltung anzuwenden, die wir zum Zwecke der Herstellung der Produkte töten.

legen nicht nur ein Verständnis, nachdem Gesundheit instrumentell, sondern sogar intrinsisch gut ist, nahe.

Wegen der Stellung der Gesundheit für das eigene Wohlergehen sind Überlegungen, die Gesundheit ins Spiel bringen, moralisch ernst zu nehmen. Einem Argument zufolge tragen bestimmte tierliche Produkte zur Gesundheit des Menschen (notwendig) bei und somit sind die Herstellung, der Handel und Konsum moralisch erlaubt. Produkte aus Tieren tragen als Medizin oder als Nahrung notwendig zur Gesundheit bei.

Das erste Problem ist, dass das Argument für die meisten Produkte aus Tieren falsch ist. Viele Produkte aus Tieren sind gesundheitsneutral – das heißt, sie wirken sich weder positiv noch negativ auf die Gesundheit aus – oder sie sind gesundheitsschädigend. Ein Pelzmantel, ein Hirschgeweih an der Wand oder der Großteil der traditionellen chinesischen Medizin tragen alle nicht zur Gesundheit des Menschen bei. Schuppentiere hat man bis zur Covid-19-Pandemie in China gefangen und wegen ihrer Schuppen getötet, da man diese zu Pulver oder einer Paste verarbeitete, welche nach der traditionellen chinesischen Medizin Krankheiten (z. B. Hautkrankheiten) heilen soll. Ihre Schuppen bestehen aber aus Keratin.²⁵¹ Sie besitzen deshalb nicht die gewünschte heilende Wirkung. Wilderer jagen Rhinozerosse wegen ihres Horns, dass gegen Krebs helfen soll, aber ebenfalls nur aus Keratin besteht.

Produkte aus Tieren können vielmehr gesundheitlich schädlich sein, da sie *Zoonosen* auslösen können. Nicht selten überträgt der Konsum von Produkten aus Tieren Viren auf den Menschen, die bisher nur bei Tieren aufgetreten sind und welche im Menschen Krankheiten hervorrufen, die teilweise bis zum Tod führen. *Tollwut*, *HIV*, *Schweine-* oder *Hühnergrippe* und wahrscheinlich ebenso der aktuell kursierende *SARS-CoV-2-Virus* sind Beispiele hierfür. Zudem erhöht regelmäßiger Konsum von rotem Fleisch das Risiko für mehrere Tumorarten.²⁵² Bei anderen Produkten aus Tieren ist der Einfluss auf die menschliche Gesundheit umstritten (z. B. tierlicher Gelatine).

Hinzukommt, dass selbst Produkte aus Tieren, die die Gesundheit fördern, nicht die einzige Alternative mit dieser Wirkung ist. Sowohl Vegetarier als auch Veganer können sich gesund ernähren.²⁵³ Viele biopharmazeutische Wirkstoffe für Arzneimittel sind im Labor hergestellt. Für die Herstellung sind tierliche Produkte verzichtbar. Gelatine, das in manchen Arzneimitteln

²⁵¹ S. Meyer et al. 2013.

²⁵² Eine detaillierte Übersicht, weshalb eine omnivore Ernährung der Gesundheit schadet und eine vegetarische oder vegane Ernährung gesünder ist, findet sich bei E. Gullone 2017, S. 46-51.

²⁵³ Vgl. z. B. Gullone 2017, S. 48-49.

(z. B. als Gleitmittel) Anwendung findet, lässt sich durch andere Stoffe wie Stärke ersetzen, da sie keine pharmazeutische Wirkung besitzen. Produkte aus Tieren sind somit weder für eine gesunde Ernährung noch für eine medizinische Versorgung notwendig. Da es Alternativen gibt, die auf den Schaden der Tiere und die Missachtung ihres Wertes verzichten, sind diese zu bevorzugen. Gesundheitliche Überlegungen rechtfertigen somit nicht die Herstellung, den Konsum sowie den Handel mit Produkten aus Tieren.

4.7 Ökonomische Überlegungen

Neben kulturellen Traditionen haben sich viele Wirtschaftszweige gebildet, die sich auf die Herstellung von Produkten aus Tieren spezialisiert haben. Dazu zählen Bereiche der Modeindustrie, welche sich auf Kleidung aus Tieren (z. B. Pelzmäntel oder Lederkleidung) konzentrieren, oder Teile der Lebensmittelindustrie, die auf die Herstellung von Nahrung aus Tieren (z. B. Fleisch oder Gelatine) spezialisiert sind. Da man Tiere in großen Massen zu allerlei Zwecken hält, hängen viele Arbeitsplätze und somit menschliche Existenzen an diesen Produkten. Ein Verbot dieser Mensch-Tier-Interaktion beschneidet ihr Wohlergehen in weiten Zügen, da den Menschen ihre finanzielle Grundlage wegbriecht, mit der sie sich intrinsische Güter erwerben. Diese finanzielle Abhängigkeit scheint das Töten der Tiere zu rechtfertigen.

Bereits Regan kritisierte die argumentative Kraft ökonomischer Überlegungen in diesem Kontext.²⁵⁴ Zum kapitalistischen Wirtschaftsgeschehen gehört es – vereinfacht gesagt –, dass es ein Konkurrenzwettkampf ist, indem man verlieren oder gewinnen kann. Man muss, wenn man sich an diesem Marktgeschehen beteiligt, sich ins Gedächtnis rufen, dass es möglich ist, seine Arbeitsstelle zu verlieren oder der Konkurrenz zu unterliegen, insofern die Voraussetzungen und der Wettbewerb fair sind. Jemand, der in diesen Wirtschaftszweigen arbeitet, hat die Möglichkeit einzuwenden, dass Fairness nicht gewährleistet ist, da man ihnen ihre Tätigkeit verbietet. Viele Tätigkeiten sind jedoch als Arbeit (moralisch) verboten, gerade weil sie anderen Wesen schaden (z. B. Sklavenarbeit oder Zwangsprostitution). Ein Verbot von gewissen Tätigkeiten zur Erwirtschaftung des eigenen Lebensunterhalts müssen somit nicht per se unfair sein.

Des Weiteren ist es ein Verlust der Arbeitsstelle und damit der finanziellen Absicherung nicht notwendig unmoralisch. Einige Produkte, die jahrelang konsumiert wurden, werden für

²⁵⁴ S. Regan 1983, S. 338-347.

Konsumenten unattraktiv, da sich Vorlieben (z. B. durch einen Generationswechsel) ändern. Betriebe und Industriezweige, die es nicht schaffen, mit dem Wandel mitzuziehen, sind im Marktgeschehen nicht mehr konkurrenzfähig und müssen wegen mangelnder Einnahmen schließen. In solchen Fällen ist der Verlust nicht automatisch unmoralisch, da sich die Beteiligten auf eine Tätigkeit eingelassen haben, in der ihnen klar war, dass dieser Fall eine reale Möglichkeit ist.

Andererseits bedeutet das Verbot einer Tätigkeit nicht, dass man den Arbeitenden, die in diesen Industriezweigen tätig sind, nicht anderweitig ökonomisch helfen und unterstützen soll. Solche Hilfsformen sind die Unterstützung bei der Jobsuche (z. B. in Form von Vermittlung und Weiterbildungsangeboten oder indem man sie in verwandten Arbeitsgebieten, die nicht verboten sind, eine Arbeitsstelle ermöglicht) oder finanzielle sowie materielle Vergünstigungen und Leistungen. Auch bei ökonomischen Überlegungen findet sich somit keine Rechtfertigung des tierlichen Schadens, der Missachtung ihres Wertes und der Annullierung ihres moralischen Rechts.

4.8 Ökologische Überlegungen

Der Mensch hat durch den Klimawandel, das Ausrotten und Gefährden von Tierarten, dem Freilassen von Haustieren und andere Eingriffe dazu beigetragen, dass Ökosysteme aus dem Gleichgewicht geraten. Zudem hat er durch das Einführen von Tierarten in Lebensräume, in denen sie nicht heimisch sind, neue Fressfeinde für heimische Arten etabliert, weil diese mit den heimischen Arten um bestehende Futterquellen konkurrieren. Das ist besonders weitreichend, wenn invasive Arten sich stärker und schnell als heimische Arten vermehren. Manche Krankheiten, die in einer Region vorher nicht verbreitet waren, brechen unter Tieren aus und verursachen Epidemien, weil das Immunsystem der heimischen Bevölkerung nicht auf diese Erreger vorbereitet ist. Das Ausrotten und Gefährden von Tierarten haben genauso weitreichende Konsequenzen. Wenn eine Tierart ausstirbt, dann führt das im schlimmsten Fall zum Aussterben anderer Arten, da sie als Nahrungsquelle für anderen Arten wegfällt. Ein Ökosystem ist ein sensibles System, weshalb solche Eingriffe unter Umständen Ökosysteme aus dem Gleichgewicht werfen und unter Umständen komplett zerstören.

Weil der Mensch durch seine Eingriffe die Ökosysteme in Gefahr bringt, ist die Frage, ob der Mensch eine moralische Pflicht hat, das Ökosystem in einen Gleichgewichtszustand

zurückzusetzen, sollte er dies negativ beeinflusst haben. Ein Ökosystem ist Lebensgrundlage für Mensch, Tier und Pflanzen. Man schuldet es somit nicht nur den Mitmenschen, dass man diese Ökosysteme nicht zerstört, sondern man schuldet es auch den vielen Tierarten, die durch diese Eingriffe betroffen sind. Manche sehen das als ihre moralische Pflicht an und versuchen im Fall der invasiven Tierarten ist, ihre Population durch Bejagung zu regulieren. Ähnlich gehen sie bei der Regulierung beim Bestand heimischer Arten vor, wenn diese Populationen zu stark ansteigen und so das Gleichgewicht des Ökosystems gefährden. Die Ausrottung des freilebenden Wolfs in Deutschlands hatte unter anderem dazu geführt, dass Wildschwein- und Rotwildbestände rapide anstiegen, da ihr natürlicher Feind ausgerottet wurde.²⁵⁵ Die natürliche Regulation, die der Wolf durch sein Fressverhalten mitbringt, soll die Bejagung der Wildbestände nachahmen. Wenn man Tiere (z. B. Rotwild) zur Populationskontrolle erschießt, warum sollte man diese Tiere nicht zu tierlichen Produkten verwerten, da die Tötung des Tiers durch die Populationsregulierung gerechtfertigt ist. Manche würden sogar so weit gehen und behaupten, dass die Verwertung des erlegten Tiers eine Form der respektvollen Anerkennung ist.

Dieses Argument ist jedoch falsch. Zum einen ist umstritten, ob Bejagung tatsächlich den Bestand von Tieren reguliert. Die Regulierung einer Population ist ein komplexer Prozess, auf den mehrere Faktoren Einfluss nehmen (z. B. Nahrung, Lebensraum und natürliche Raubtiere). Eine Bejagung ist daher maximal ein Faktor für das Populationsmanagement. Sie müsste in ein umfassenderes Konzept des Populationsmanagements eingearbeitet sein, um effektiv beizutragen. Zum anderen sind Bejagungen nicht die einzige Möglichkeit, Einfluss auf Populationen zu nehmen. Anstatt den aktuellen Tierbestand zu verringern, man kann auch den zukünftigen Tierbestand beeinflussen, indem man die Fortpflanzung der Tiere begrenzt. Geburtenkontrollen durch Sterilisation und Chipüberwachung ist eine entsprechende alternative Methode. Selbstverständlich sind solche Regulationen kostspielig. Da die Bejagung aber alleine keine effektive Methode zum Populationsmanagement, sondern nur im Verbund mit anderen Maßnahmen sind, hat man immer hohe Kosten zu erwarten.

Ökologische Überlegungen rechtfertigen somit nicht den Tod und die anschließende Verwertung der Tiere zu Produkten aus Tieren.

²⁵⁵ In den letzten Jahrzehnten wanderte der Wolf natürlich wieder ein; s. Reinhardt & Kluth 2007, S. 12-13. Die Population ist gegenwärtig noch nicht besonders groß.

4.9 Wissensgenerierung

Manchmal scheint der Zweck der Tötung von Tieren ein nobler zu sein: Es ist Bestandteil der Generierung oder Vermittlung von nützlichem und nutzbarem Wissen. Ein Ziel von Museen ist die Erhaltung, Darstellung und Weitergabe von Wissen aus der Vergangenheit der Menschen, des Planeten oder Universum, indem sie beispielsweise alte Kulturgüter ausstellen und Informationen über das Kulturgut (z. B. zur Beschaffenheit oder Herstellung) geben. Manche Museen, die sich der Ausstellung von Tierarten verschreiben, fangen wildlebende Tiere und töten sie, um sie in ihren Museen auszustellen.²⁵⁶

Die Vivisektion ist und war in Medizinstudiengängen (z. B. der Veterinärmedizin) ein Mittel um den Studierenden, Wissen über Operationsvorgänge oder den tierlichen Körperbau praktisch zu vermitteln und diese üben zu lassen. Der Tod im Laufe einer oder am Ende einer Vivisektion ist nicht unüblich. Obwohl der Tod für das Tier schlimm ist, so sind sie ein Schritt auf dem Weg zur Generierung oder Vermittlung von nützlichem oder nutzbarem Wissen, welches für viele Bereiche menschlichen und tierlichen Lebens bedeutsam ist. Ein Arzt oder Veterinär greift in seiner Behandlung und Eingriffen auf Wissen oder Übung aus Vivisektionen zurück und rettet so viele menschliche oder tierliche Leben. Das Wissen oder dessen Vermittlung ist ein tierliches Produkt, bei dem der Nutzen die Kosten übersteigt. Die *Kosten-Nutzen-Analyse* fällt zugunsten des Tötens von Tieren für diesen Zweck aus.

Grundsätzlich ist es unmöglich durch diese Kosten-Nutzen-Analyse ein moralisches Recht der Tiere, nicht getötet zu werden, zu entkräften. Der Grund liegt im Wesen moralischer Rechte. Sie sind ihrer Natur nach deontische Beschränkungen. Sie geben einen Grund, weshalb man nicht so handeln darf, obwohl die Handlung zu besseren Konsequenzen (z. B. herbeigeführt durch mehr Nutzen als Schaden) führt. Das Wesen moralischer Rechte spricht deshalb gegen die Kosten-Nutzen-Analyse als rechtfertigender Grund für das Töten von Tieren.

Das Argument, nach dem Töten von Tieren wegen der Generierung und Vermittlung von nützlichem und nutzbarem Wissen moralisch erlaubt ist, weist aber auch ein anderes Problem auf. Es gibt andere Mittel, um den Zweck zu erreichen, den man sich davon verspricht. Man kann solches Wissen ohne das Töten der Tiere generieren, darstellen oder vermitteln. Anstatt Tiere für oder in diesen Prozessen zu töten, ist eine Alternative, auf natürlich verstorbene Tiere oder künstlich hergestellte Attrappen zurückzugreifen. In diesem Fall muss man keine Tiere

²⁵⁶ Vgl. Ikin 2011, S. 178.

töten oder schaden. Ebenfalls findet sich in Büchern viel Wissen.²⁵⁷ Auch dieser Grund rechtfertigt die Herstellung dieser Produkte nicht.

4.10 Der Zweck der Zeugung

Die Zeugung der Tiere für die Herstellung von Produkten aus Tieren dient einem Zweck: der Verwendung der Tiere in dieser Produktherstellung. Wenn man die Tiere nicht für diesen Zweck nutzen würde, dann würde man die meisten dieser Tiere nie zeugen. Sie hätten überhaupt kein Leben. Egal wie viele und welche intrinsischen Güter sie während ihrer begrenzten Lebenszeit erfahren, diese erleben sie nur, weil man sie für diesen Zweck gezeugt hat. Man ermöglicht ihnen etwas, das sie sonst nie gehabt hätten: ein Leben. Der Zweck rechtfertigt deshalb das Töten und Verwerten für Produkte aus Tieren, weil die Tiere so erst existieren und selbst einen begrenzten Nutzen daraus ziehen. Man darf sie töten und für diese Produkte nutzen, da man ihnen sonst nie dieses Leben gegeben hätte.²⁵⁸

Ein solches Argument kombiniert eine mindestens umstrittene empirische Behauptung mit einer falschen ethischen These. Starten wir mit der empirischen Behauptung. Das Argument macht nur Sinn, wenn die Tiere durch die Zeugung selbst oder durch intrinsische Güter innerhalb ihrer Lebensspanne einen Nutzen generieren. Dieser Nutzen muss den Schaden der Tiere aufwiegen. Ansonsten würde man durch die Zeugung und ihr anschließendes Leben den Tieren einen Schaden zufügen. In der Massentierhaltung ist offensichtlich, dass dieser Nutzen nicht vorhanden ist. Die Haltungsbedingungen der Massentierhaltung sind auf Effizienz, nicht aber auf tierliche Bedürfnisse ausgerichtet. Um die Tiere in diesen Mengen zu halten, schränkt man die tierlichen Bedürfnisse massiv ein. Falls diese Tiere überhaupt intrinsische Güter erleben, sind diese nicht ausreichend, um all das Leid und den Tod der Tiere aufzuwiegen. Ob die Zeugung der Tiere selbst einen Nutzen für die Tiere ist, lässt sich in dieser Arbeit nicht klären. Die generelle Annahme, dass die Zeugung eines Wesens für dieses Wesen ein Nutzen ist, ist umstritten und Gegenstand einer eigenen Debatte.²⁵⁹

²⁵⁷ Ein interessantes Thema in diesem Kontext ist, ob man auf Wissen zurückgreifen darf, das man bereits aus früheren unmoralischen Tierbehandlungen gewonnen hat. Für Interessenten an diesem Thema bietet sich z. B. Tuvel 2015 an. Aufgrund von Platzgründen kann ich darauf nicht näher eingehen, sondern nur ein paar Gedanken dazu geben. Wenn das Unmoralische in der Erzeugung des Wissens nicht notwendig ist, dann könnte man mit dem Mitäterschaftsprinzip (s. Kap. 4.12) erklären, warum man es trotzdem nutzen dürfte, obwohl die Erzeugung unmoralisch war, wenn man dieses Wissen nicht notwendig auf diese Weise erwerben muss.

²⁵⁸ Vgl. z. B. McMahan 2008, S. 67-69; Cochrane 2012, S. 89-91.

²⁵⁹ S. z. B. Benatar 2006, insbesondere Kap. 2.

Humane Omnivorismus schneidet im Vergleich zur Massentierhaltung besser ab, da man nach diesem Ansatz den Tieren versucht, ein gutes Leben vor dem Tod zu ermöglichen, indem sie stärker tierliche Bedürfnisse eingehen. Die „humane“ Haltung räumt den tierlichen Bedürfnissen gewissen Raum ein. Dennoch muss man gewisse Einschnitte vornehmen, die die Qualität des Lebens stark beeinflussen. Ein Beispiel: Humane Omnivoren, die tierliches Fleisch produzieren, müssen ihre Tiere in einem gewissen Ausmaß mästen, sodass die Tiere genug Fleisch ansetzen. Aus dem Übergewicht folgen jedoch gesundheitliche Probleme (z. B. Gelenkschmerzen wegen der zu hohen Belastung auf die Gelenke) für die Tiere.

Unabhängig, ob die empirische Behauptung wahr ist, so ist eine ethische These, auf der das Argument beruht, falsch. Die ethische These besagt, dass der Zeugungszweck in Kombination mit einem guten Leben das Ansehen eines Wesens mit finalem Wert als reines Mittel für die eigenen Zwecke sowie eine Tötung rechtfertigt. Diese ethische These ist falsch. Dazu hilft diese These auf Menschen anzuwenden. Angenommen, ein frisch verheiratetes Paar überlegt sich, wie es ihren Lebensunterhalt finanziert. Sie beschließen Kinder zu zeugen, um von staatlichen Ämtern finanzielle Leistungen zu beziehen. Sobald die Kinder in ein Alter kommen, an dem es keine staatliche Unterstützung mehr gibt, wollen sie ihre Kinder töten, um ein letztes Mal einen Nutzen aus dem Körper der Kinder (z. B. indem Organe verkauft werden) zu ziehen. In diesem Fall finden wir nicht, dass der Zeugungsgrund diese rechtfertigende Kraft hat. Der Grund ist, dass das Zufügen von etwas intrinsisch Gutem nicht das Zufügen eines intrinsisch Schlechtem rechtfertigt. Selbst wenn man etwas Gutes zugefügt hat, hat man moralische Rechte, den finalen Wert oder andere moralische Gründe zu achten und einzuhalten.

Da dies kein Argument nichtparadigmatischer Menschen ist (man könnte die Kinder durch Erwachsene ersetzen und das Urteil bliebe dasselbe), ist der Schluss gerechtfertigt, dass im Fall der Tiere der Zeugungsgrund diese Rechtfertigungskraft nicht besitzt. Keinen der angeführten Gründe rechtfertigt eine Schädigung der Tiere, eine Missachtung ihres finalen Werts oder eine Annullierung ihrer moralischen Rechte für die Herstellung von Produkten aus Tieren.

4.11 Der Unwirksamkeitseinwand

Strenggenommen spricht die Argumentation bisher nur gegen die Herstellung der Produkte aus Tieren sowie ihren Konsum und Handel, wenn man sie *selbst* hergestellt hat. Nur dann beteiligt man sich durch das eigene Handeln an einem moralischen Vergehen und entspricht mit dem eigenen Handeln nicht den direkten moralischen Pflichten gegenüber Tieren. Die meisten Konsumenten und Händler solcher Produkte töten aber Tiere nie selbst oder stellen solche Produkte selbst her. Viele Konsumenten gehen zum Discounter, zur Metzgerei, Modegeschäften oder ähnlichen Verkäufern tierlicher Produkte und erwerben dort diese Produkte. Händler hingegen stellen ihre Ware oft nicht selbst her, sondern beziehen sie von anderen Herstellern. Weder diese Konsumenten noch Händler scheinen durch ihre individuelle Entscheidung und ihr individuelles Handeln zur Misshandlung der Tiere beizutragen oder zu verursachen. Die Nutzung von Tieren für tierliche Produkte fällt somit in den Bereich der *Probleme kollektiven Handelns*. Solche Handlungen zeichnen sich dadurch aus, dass eine Gruppe die Kosten erzeugt, wobei ein einzelner Angehöriger der Gruppe keinen (relevanten) Einfluss auf die Verringerung der Kosten durch Änderung seines Verhaltens hat.

Gegen die Behauptung, dass Konsumenten und Produzenten, die die tierlichen Produkte nicht selbst herstellen und an der Herstellung nicht beteiligt sind, dennoch zur Misshandlung der Tiere beitragen, stellt sich der *Unwirksamkeitseinwand* (englisch: *Inefficacy Objection*). Nach dem Unwirksamkeitseinwand ist die Herstellung, aber nicht der Handel und Konsum solcher Produkte moralisch verwerflich, da man keinen kausalen Einfluss auf die verursachte unmoralische Behandlung der Tiere im Herstellungsprozess dieser Produkte hat.²⁶⁰ Dieser Einwand beinhaltet eine ethische und empirische Aussage. Nach der ethischen Behauptung muss man einen kausalen Einfluss auf die verursachte unmoralische Behandlung haben, damit man selbst unmoralisch agiert. Die empirische Behauptung ist, dass viele Konsumenten und Händler keinen solchen kausalen Einfluss auf die Herstellung tierlicher Produkte haben.

M. Budolfson liefert eine Erklärung für die Wahrheit der empirischen Behauptung.²⁶¹ Mehrere Faktoren in Kombination reduzieren die Einflussnahme des Händlers und Konsumenten auf die Entscheidung der Produzenten. Der erste Faktor ergibt sich aus der Struktur der Versorgungskette. Die Kette vom Produzenten bis zum Konsumenten ist lang und komplex. An verschiedenen Stellen innerhalb dieser Kette treten Elemente auf, die als Puffer für

²⁶⁰ Vgl. z. B. McPherson 2015, S. 81.

²⁶¹ S. z. B. Budolfson 2016; Budolfson 2019.

Veränderungen des Verhaltens individueller Konsumententscheidungen und -verhalten dienen. Diese Puffer fangen Schwankungen im Konsumverhalten auf. Ein Beispiel: Da manche Produkte verderben, bevor sie beim Konsumenten ankommen, muss der Produzent mehr tierliche Produkte herstellen, wie der Konsumenten tatsächlich kauft und nutzt.

Ein zweiter Faktor ist die Entscheidungsmaxime der Produzenten. Viele Produzenten möchten ihren Profit steigern oder maximieren. Sie machen ihre Entscheidung daher primär an Faktoren wie Kapital (sei es materiell, finanziell oder in Form von landwirtschaftlicher Fläche). Viele Produzenten, gerade wenn das Produkt günstig und geringe Qualität hat, sind bereit, den Tieren mehr Leid zuzufügen, um Effizienz und Profit zu steigern. Wenn mehrere Individuen an der Entscheidung beteiligt sind, tauchen weitere Faktoren auf, die die Entscheidung gegenüber dem Konsumverhalten desensibilisieren. Manche der Entscheidungsträger möchten unter Umständen eher den eigenen Profit, als den des Betriebs steigern. In solchen Situationen treten egoistischere Faktoren in den Vordergrund. Das Verhalten der Konsumenten ist somit maximal ein untergeordneter Faktor unter mehreren, an dem der Produzent seine Entscheidung orientiert. Konsumenten haben deshalb eher auf den Gewinn des Verkäufers, aber nicht auf den des Produzenten direkten Einfluss.

Eine Position, die das Handeln der Konsumenten und Handelnden verurteilt, die Produkte aus Tieren selbst nicht herstellen oder Teil des Herstellungsprozesses sind, muss den Unwirksamkeitseinwand entkräften. Das gilt nicht nur für Handlungskonsequentialisten, weil sie die Handlungsbewertung an den Konsequenzen der Handlung festmachen. Andere ethische Theorien müssen ebenso eine Antwort auf den Unwirksamkeitseinwand finden. Sie müssen angeben, warum man trotzdem moralisch verwerflich handelt, obwohl man selbst kein Leid den Tieren zufügt, ihre Rechte verletzt oder ihren Wert missachtet.

Zwei Strategien zum Umgang mit dem Einwand haben sich herauskristallisiert: Nach der ersten Strategie stellt man die Wahrheit der empirischen Behauptung infrage. Das Individuum nimmt doch moralisch relevanten Einfluss auf die Entscheidung des Produzenten. Diesen Weg wählen für gewöhnlich Handlungskonsequentialisten. Andererseits kann man die ethische Behauptung angreifen. Unabhängig, ob das eigene Handeln sich auf die unmoralische Behandlung der Tiere auswirkt, begeht man selbst etwas moralisch Verwerfliches. Diesen Weg bietet sich beispielsweise für deontologische Ethiken an. Ich werde auf beide Strategien eingehen und erklären, welche Lösung meines Erachtens die plausibelste ist.

4.12 Das Prinzip der Mittäterschaft

Ich denke, dass die beste Antwort auf den Unwirksamkeitseinwand ein deontologischer Ansatz ist, der die ethische Behauptung zurückweist. Ich möchte damit starten, warum Argumente für die Falschheit der empirischen Prämisse fehlschlagen. Um die empirische These zurückzuweisen, setzt man für gewöhnlich auf *Schwellenargumente* (englisch: *Threshold-Arguments*).²⁶² Die Kernidee des Arguments ist folgende: Ein Produzent mag seine Entscheidungen nicht am Konsumverhalten jedes Individuums orientieren. Das liegt an genannten Faktoren (s. Kap. 4.11) wie beispielsweise den Puffern der Versorgungskette. Sollte jedoch eine gewisse Menge ihr Kaufverhalten ändern (z. B. der Verzicht auf Produkte aus Tieren), dann berücksichtigt der Produzent dies in seinen Entscheidungen. Nehmen wir an, ein kleiner Produzent tierlicher Pelze berücksichtigt ab je einer Menge von tausend Konsumenten eine Veränderung des Konsumverhaltens. Wenn also tausend Konsumenten beschließen, keine Pelze mehr zu kaufen, die von ihm stammen, dann achtet er darauf in der Frage, wie viel Tiere er für Pelze zukünftig töten soll (er tötet z. B. tausend Tiere weniger). Der tausendste Konsument spielt eine besondere Rolle. Mit ihm wird eine *Schwelle* überschritten, durch die der tausendste Konsument sowie die anderen 999 Konsumenten Einfluss auf die Entscheidungen des Produzenten nehmen, die die 999 Konsumenten ohne den Tausendsten nicht haben. Die Chance, der tausendste Konsument zu sein und damit die Schwelle zu überschreiten, mag gering sein. Die zu erwartende Konsequenz der individuellen Handlung ist es, eine $1/n$ Chance zu haben, eine Verminderung des Leidens einiger Tiere herbeizufügen, wobei n die Anzahl der Individuen, die ihr Konsumverhalten zur Erreichung einer Veränderung der Entscheidung des Produzenten ändern müssen, angibt. Obwohl die Wahrscheinlichkeit gering ist, ist sie dennoch ethisch relevant, da das Übertreten dieser Schwelle enormen Einfluss auf die Behandlung vieler Tiere hat.

Trotz ihrem intuitiven Anreiz und ihrer intuitiven Plausibilität fangen sich Schwellenargumente ein Bündel anderer Schwierigkeiten ein.²⁶³ Ein gravierender Fehler basiert auf der Zuweisung der erwartbaren Wahrscheinlichkeit, mit der man zum Herbeiführen einer Konsequenz, eines Effekts oder Nutzen beiträgt. Laut diesen Argumenten ist die Chance $1/n$. Die individuelle Handlung trägt $1/n$ dazu bei, dass ein bestimmter Effekt (hier die Verringerung der Misshandlung von Tieren) eintritt. Nicht in jedem Kontext ist die zu erwartende

²⁶² S. z. B. Singer 1980; Norcross 2004; Kagan 2011.

²⁶³ S. z. B. Harris & Galvin 2012; Budolfson 2019; Kahn 2020.

Wahrscheinlichkeit $1/n$. Das ist der Fall, wenn im Vorfeld absehbare Faktoren guten Grund geben, dass der Schwellenwert nicht erreicht wird. Das wirkt sich dramatisch auf die individuelle Chance, zu einem Effekt beizutragen, aus. Sie beträgt nicht mehr $1/n$, sondern tendiert gegen null, weil die Auslösung des Schwellenwerts wegen der absehbaren Faktoren selbst gegen null tendiert. Wichtig ist, dass sie nur gegen null tendiert, aber nicht null ist. Unerwartet könnten einige ihr Konsumverhalten doch ändern, sodass der Schwellenwert erreicht wird. Zur Handlungsbewertung sollte der Konsequentialismus mit vernünftig zu erwartenden Konsequenzen und nicht mit tatsächlichen Konsequenzen arbeiten, weil man im Vorfeld nicht jedes mögliche Ereignis vorhersehen oder wissen kann, ob es eintritt. Für die Handlungsbewertung ist somit relevant, wie die individuelle Wahrscheinlichkeit, zum erwartenden Effekt beizutragen, aussieht. Wegen der individuellen Chance, die gegen null tendiert, zum Effekt beizutragen, ist es nicht vernünftig, zu erwarten, dass der Effekt eine Konsequenz der individuellen Entscheidung ist.

Liegen für Produkte aus Tieren solche Faktoren vor, wodurch das individuelle Konsumverhalten eine gegen null tendierende Chance hat, die Entscheidung des Produzenten zu beeinflussen? Ja, diese gibt es. Ein solcher Faktor ist die Struktur der Versorgungskette. Die Struktur der Versorgungskette sorgt über verlässliche Puffer an mehreren Stellen in der Kette für eine Reduktion der individuellen Wahrscheinlichkeit, zum Effekt beizutragen. Zweitens ist der Konsum heutzutage noch stark sozial und kulturell verankert. Obwohl vegetarische und vegane Lebensweisen einen steigenden Trend verzeichnen, so ist die omnivore Lebensweise im Hinblick auf die Anzahl der omnivor lebenden Menschen (zumindest in der westlichen Welt) dominant. Deshalb ist anzunehmen, dass die meisten nicht ihr Konsumverhalten entsprechend verändern werden. Drittens steigt zwar in manchen Gebieten der Welt die Anzahl der vegetarisch und vegan Lebenden. In anderen Gebieten (z. B. China oder Indien) erhöht sich die Anzahl der Konsumenten von Produkten aus Tieren (primär der Fleischkonsum). Der Grund ist, dass diese Länder Entwicklungsländern sind, jedoch immer mehr den Wandel zu Industrieländern vollziehen, sodass aufgrund wachsender ökonomischer Leistung Produkte wie tierliches Fleisch für immer mehr Menschen in diesen Ländern erschwinglich und verfügbar werden. Diese Länder machen aber einen großen Teil der Weltbevölkerung aus, sodass der steigende Konsum von Produkten aus Tieren als gewichtiger Gegenpol zu berücksichtigen ist. Schwellenargumente sind daher meines Erachtens keine vielversprechenden Kandidaten, um mit Problemen kollektiven Handelns – zumindest in der Tierethik – umzugehen.

Ich möchte deshalb im Folgenden einen Ansatz vorstellen, der die ethische Prämisse angreift. Mein Ansatz ist deontologischer Natur. Manche Kooperationen oder Interaktionen mit Institutionen sind als moralisch verwerfliche *Mittäterschaft* an moralisch Verwerflichem zu werten. Sollte eine solche Mittäterschaft vorliegen, dann ist das eigene Handeln moralisch verwerflich, selbst wenn man nicht Ursache der unmoralischen Handlung des Kooperationspartner oder Beteiligten ist oder Einfluss auf dessen Entscheidungen hat. Es gibt einige Variationen dieser basalen Idee.²⁶⁴ Sie unterscheiden sich darin, welche Bedingung vorliegen muss, dass eine Interaktion mit einer moralisch verwerflich handelnden Institution als unmoralische Form der Mittäterschaft gilt. Die Quantifizierung ist mit besonderer Sorgfalt vorzunehmen. Ansonsten führt es entweder dazu, dass das Prinzip zu fordernd oder zu lax ist, indem Interaktionen mit solchen Institutionen erlaubt oder verbietet, die es nicht erlauben oder verbieten sollte.

Mein Vorschlag baut auf einer Idee von Budolfson auf. Zur Bestimmung, ob eine Mittäterschaft moralisch verwerflich ist, verweist er auf *die Idee des Grades der Essentialität eines Schadens für eine Handlung* (englisch: *the degree of essentiality of harm to an act*).²⁶⁵ Ob eine Interaktion (z. B. der Erwerb und anschließende Konsum eines Produkts) moralisch verwerflich ist, hängt davon ab, ob der Schaden zur Herstellung des Produkts essentiell ist. Ein Schaden gehört zur Essenz der Herstellung eines Produkts, wenn man das Produkt nicht ohne diesen Schaden herstellen kann. Entscheidend ist somit, ob der Schaden notwendig für die Produktion ist. „[The] crucial ethical issue is whether a particular animal product *can* be produced without harm – and taken at face value, this is a subtly different than the issue of whether a particular product *actually is* produced without harm.“²⁶⁶ Die Herstellung von Produkten aus Tieren beinhaltet notwendig ein Schaden der Tiere, weil man ihnen einen Teil ihres Körpers für das Produkt entnehmen muss (s. Kap. 4.4). Der Erwerb und Konsum von Produkten aus Tieren sind somit nach dieser Idee verwerflich.

Budolfsons Ausführungen bedürfen einiger Anpassungen. Zuerst muss man erwähnen, dass die Bezeichnung der Idee einen falschen Eindruck weckt. Es wird nur die Essentialität eines Schadens erwähnt. Er beschränkt die Idee aber nicht darauf, sondern dehnt es auf die Verletzung moralischer Rechte aus. Da ich den finalen Wert als weiteren direkten moralischen Grund

²⁶⁴ S. z. B. Regan 1983, S. 350- 351; McPherson 2015, S. 83; DeGrazia 2009 (a), S. 159.

²⁶⁵ Für eine detaillierte Darstellung dieser Idee und wie sie als Kriterium zur Unterscheidung moralischer und unmoralischer Kooperation dienlich ist; s. Budolfson 2016. Die Bezeichnung mag von Budolfson etwas schlecht gewählt sein, da die Idee nicht nur von Schaden, sondern auch moralischen Rechte handelt.

²⁶⁶ Budolfson 2016, S. 95.

eingeführt habe, soll die erste Erweiterung der Idee des Grades der Essentialität eines Schadens für eine Handlung dies einfangen. Es muss untersucht werden, ob eine Produktion notwendig einem Wesen schadet, dessen moralische Rechte verletzt oder dessen finalen Wert missachtet.

Zweitens widersprechen sich die Beschreibungen Budolfson an einigen Stellen. Wie das obige Zitat zeigt, spricht er an manchen Stellen von Essentialität als wäre es nichtgraduell. Entweder etwas gehört zur Essenz der Handlung oder nicht. An anderen Stellen hingegen legen seine Ausführungen ein graduelles Verständnis nahe. So schreibt er, dass die Verwerflichkeit eines Produkts mit dem Grad der Essentialität steigt, wobei Essentialität als Kontinuum mit vielen Graden verstanden wird.²⁶⁷ Selbst in der Bezeichnung der Idee findet das Wort „Grad“ Einzug. Wie ist beides miteinander zu vereinen? Hier muss man Budolfsons Prinzip ausbauen, um das zu erklären. Ich schlage vor, dass man das Prinzip zweistufig verstehen soll, um der Kombination beider Verwendungsweisen Sinn abzugewinnen. Auf einer ersten Ebene ist zu ermitteln, ob der Schaden, die Verletzung eines moralischen Rechts oder Missachtung des finalen Werts eines oder mehrerer Individuen notwendig ist. Auf dieser ersten Ebene fällt das Urteil, ob die Kooperation mit einer Institution moralisch verwerflich ist. Sollte die Produktion unmoralisch sein, weil sie notwendig eine Misshandlung der Tiere impliziert, dann handelt es sich um eine unmoralische Form der Kooperation. Sollte hingegen keine derartige Notwendigkeit bestehen, dann ist die Kooperation moralisch erlaubt.

Sowohl moralisch erlaubte als auch moralisch verwerfliche Kooperationen mit Institutionen sind unterschiedlich verwerflich oder gut. Die Kooperation mit einer Institution, die für die Produktion ihrer Güter kleine Schäden notwendig zufügt, ist weniger moralisch verwerflich wie eine Institution, die in ihrem Produktionsverfahren große Schaden zufügt. Genauso kann eine Kooperation mit einer Institution moralisch erlaubt sein, da die Misshandlung für die Produktion nicht notwendig ist, jedoch im Vergleich zu einer anderen Kooperationsmöglichkeit schlechter abschneidet. Eine Kooperation mit einer Institution, die für ein Produkt real keinen Schaden erzeugt oder das Tier anders misshandelt, ist von höherer moralischer Güte wie die Kooperation mit einer Institution, bei der diese Misshandlung real geschieht, obwohl sie zur Herstellung des Produkts nicht notwendig ist. Diese Bewertung und Gewichtung zueinander bilden die zweite Ebene. Während die erste Ebene nur zwei Optionen zulässt, ergibt sich auf der zweiten Ebene ein ganzes Spektrum an Verwerflichkeits- oder Gütegraden.

²⁶⁷ S. Budolfson 2016, S. 94; Budolfson unveröffentlicht, S. 18.

Ein Mittäterschaftsprinzip basierend auf der angepassten Idee des Grades der Essentialität eines Schadens für eine Handlung bietet ein elegantes Verfahren, das nicht nur zur Bestimmung, ob eine Kooperation mit Institutionen (und Individuen) moralisch verwerflich oder erlaubt ist, anwendbar ist, sondern dass einen Vergleich zwischen verschiedenen Kooperationen in ihrer moralischen Güte oder Verwerflichkeit ermöglicht. Nach dieser Version des Mittäterschaftsprinzips ist der Erwerb und Konsum von Produkten aus Tieren moralisch verwerflich, da zur Herstellung dieser Produkte eine unmoralische Behandlung der Tiere seitens der Produzenten notwendig ist. Damit bin ich an einen Punkt gelangt, an dem ein pro tanto moralisches Verbot für die Herstellung, den Erwerb sowie Konsum von Produkten aus Tieren begründet ist. Das Verbot erstreckt sich nach meiner bisherigen Argumentation nicht auf Produkte von Tieren. Da diese Produkte nicht aus Körperteilen der Tiere gewonnen werden, müssen hierfür nicht notwendige Schäden eintreten, die es im Fall von Produkten aus Tieren notwendig gibt. Ob in der Herstellung von Produkten von Tieren zu anderen Schäden, Verletzungen moralischer Rechte oder Missachtung des finalen Werts der Tiere kommt, diskutiere ich im nächsten Kapitel (s. Kap. 5).

4.13 Ausnahmezustände

Das moralische Verbot für die Herstellung, den Erwerb und Konsum von Produkten aus Tieren ist *ceteris paribus* gültig. Besondere Umstände setzen dieses moralische Verbot aus. Ich möchte zwei Vorschläge, wann dieses Verbot nicht gilt, diskutieren. Der eine Vorschlag hat mit der Verminderung tierlicher Fähigkeiten, der andere mit der Kultivierung von tierlichem Fleisch im Labor zu tun.

Bevor ich aber auf diese beiden Vorschläge eingehe, möchte ich kurz zwei Situationstypen ansprechen, für die das Verbot nicht gilt und weitestgehend als Ausnahmen akzeptiert sind. Manche Menschen leben unter Bedingungen, in denen sie auf Produkte aus Tieren angewiesen sind, um zu überleben. Manche Entwicklungsländer befinden sich auf einem solchen Niveau. Sie haben in Teilen mit Hungersnöten zu kämpfen. Wenn die Bewohner dieser Länder Produkte aus Tieren herstellen und konsumieren, um das Überleben zu sichern, dann ist dies moralisch erlaubt, da moralisch nicht gefordert sein kann, dass diese Menschen ihr eigenes Überleben riskieren, um auf solche Produkte zu verzichten. Das eigene Überleben rechtfertigt diese Interaktionen mit Tieren, wenn keine andere Option, das Überleben zu sichern, unter

angemessenem Aufwand zur Verfügung steht. Für die meisten Menschen aus Industrieländern ist das aber nicht der Fall.

Tiere, die auf natürliche Weise versterben oder wegen eines unbeabsichtigten menschlichen Unfalls versterben, darf man ebenfalls zu Produkten aus Tieren verarbeiten und konsumieren.²⁶⁸ Der Tod und das Verarbeiten zu einem tierlichen Produkt stellt hier keine Misshandlung des Tiers da. Sollte ein Rehbock in der Nacht vor das fahrende Auto springen, ohne dass es der Fahrende bemerken konnte, dann ist der Tod ein Schaden für den Rehbock. Er ist jedoch nicht moralisch verwerflich, da der Fahrende keine Verantwortung dafür trägt. Der Fahrende hat auch nicht die moralischen Rechte des Tiers verletzt oder es respektlos behandelt. Eine anschließende Verarbeitung zu Produkten aus Tieren ist zudem nicht als ein solcher Akt anzusehen. Produkte aus solchen Todesszenarien sind sowohl im Vergleich zu den meisten Produkten aus Tieren qualitativ minderwertig als auch quantitativ geringer erhältlich.

4.13.1 Verminderung tierlicher Fähigkeiten

Das Herstellen und Verwenden von Produkten aus Tieren sind ethisch problematisch, da Tiere wegen ihrer körperlichen und kognitiven Fähigkeiten einen moralischen Status haben. Was wäre, wenn man die ethischen Problematiken wie bei einem natürlichen Tod umgehen könnte? McMahan wirft die genetische Modifikation der Tiere (englisch: *Genetic Engineering*) als mögliches Mittel zur Lösung in den Raum. Bei der Zeugung der Tiere müsste man sie genetisch programmieren, dass sie zu einem gewissen, vorher definierten Zeitpunkt in einem festgelegten Zustand versterben, ohne eine Einbuße in der Lebensqualität zu haben.²⁶⁹ Bei tierlichem Fleisch könnte man die Tiere beispielsweise so modifizieren, dass sie eine gewisse Menge an Gewicht anlegen, ohne darunter zu leiden. In einem solchen Fall kann man die toten Tiere zu Produkten aus Tieren verarbeiten, da man sie durch die Verarbeitung nicht mehr schaden kann.

McMahan selbst ist sich uneinig, ob diese Methode moralisch erlaubt wäre. Seine Bedenken ergeben sich daraus, dass es beim Menschen nicht erlaubt wäre. Ich denke, dass McMahans Bedenken begründet sind. Erstens begeht man eine respektlose Handlung. Das mag auf den ersten Blick unsinnig klingen. Das Tier wird zu einem Zeitpunkt genetisch manipuliert, an dem es sich in einem Stadium befindet, in dem es noch nicht einen finalen Wert hat. Das Ziel der

²⁶⁸ Ich vertrete nicht wie W. Bruckner die starke These, dass es ein ethisches Gebot zum Konsum von tierlichen Produkten von natürlich verstorbenen Tieren gibt; s. Bruckner 2016, S. 35-36.

²⁶⁹ Vgl. McMahan 2008, S. 73-76.

genetischen Modifikation ist es jedoch, dass Tier zu einer Ressource zu machen. Das ganze Leben des Tiers ist darauf ausgelegt, eine Ressource zu sein, die zu einem bestimmten vordefinierten Zeitpunkt nutzbar ist. Das bedeutet: Sobald das Tier entsprechende Fähigkeiten entwickelt hat, sodass es finalen Wert hat, ist die Haltung, um sie später für Produkte aus Tieren zu nutzen, moralisch verwerflich. Dieser Fall ähnelt dem Argument, dass man Tiere zum späteren Nutzen gezeugt hat. Was man durch die genetische Modifikation geschafft hat, ist, dass die Tötungshandlung nicht mehr moralisch verwerflich ist, weil man das Tier nicht mehr selbst töten muss. Das Tier aber nur bis zu seinem Tod am Leben zu halten, damit man es später nutzen kann, ist eine respektlose Behandlung, während das Tier lebt. Die Haltung des Tieres drückt Ressourcenstatus und damit Respektlosigkeit aus, da sie nur dem Zweck der Nutzung dient. Allein zu diesem Zweck zeugt man das Tier und hält es bis zu seinem Tod am Leben.

Ein zweiter Fehler dieses Arguments ist es, den durch genetische Modifikation festgelegten Tod als eine Art natürlichen Tod oder dem natürlichen Tod ähnliche Todesart anzusehen. Ein natürlicher Tod ist ein Tod, den ein Individuum nicht frühzeitig (z. B. durch die Handlung eines Menschen) herbeiführt. Die Genmodifikation stellt aber einen klaren Eingriff dar, der dafür sorgt, dass das Tier geplant zu einem definierten Zeitpunkt stirbt. Der Eingriff mag zwar zu einer Zeit stattfinden, an dem man dem Tier noch keine bestimmte Behandlung um seiner selbst willen schuldet. Dennoch bleibt es eine Tötungshandlung, bei der Konsequenzen zu einer Zeit eintreffen, an der man einem Wesen eine intrinsische moralische Berücksichtigung schuldet. Wenn man die genetische Modifikation durch eine giftige Spritze ersetzt, die dieselbe Aufgabe übernimmt, scheinen unsere Intuitionen klarer zu sein. Hier sind wir deutlicher zum Urteil geneigt, dass die Handlung unmoralisch ist.

P. Thompson bringt ein ähnliches Argument vor. Der zentrale Gedanke lautet, dass man Tiere durch genetische Modifizierung pränatal die Leidensfähigkeit nimmt (englisch: *Disenhancement*). Da die Tiere keine Leidensfähigkeit haben, wirkt sich unsere Haltung der Tiere für Produkte aus Tieren nicht negativ auf sie aus.²⁷⁰ Der erhoffte Vorteil dieses Arguments gegenüber McMahan's Argument soll sein, dass man den Tieren durch die Wegnahme der Leidensfähigkeit auch zu Lebzeiten das Halten der Tiere nicht moralisch verwerflich ist. Man nimmt die Basis, auf der das Halten sowie das Töten unmoralisch ist. C. Palmer verweist zur

²⁷⁰ Vgl. Thompson 2008. Für weitere Diskussion zur genetischen Modifikation – insbesondere der Entfernung der Leidensfähigkeit – s. z. B. Ferrari 2008; Shriver 2009; Shriver 2015; Rollin 2015; Devolder & Egel 2019.

Stützung dieses Arguments auf das *Nichtidentitätsproblem* (englisch: *Non-Identity Problem*).²⁷¹ Tiere ohne diese genetische Modifikation hätten nicht anders existieren können, da ein Tier ohne eben diese Besonderheit ein gänzlich anderes Individuum wäre. Deshalb ist die Wegnahme der Leidensfähigkeit keine Handlung, die gegenüber dem Tier moralisch verwerflich ist.

Solche Argumentationen sind kontrovers.²⁷² Zu allererst ist zu kritisieren, dass die Argumentation eine eingeschränkte Sichtweise über das tierliche Wohlergehen – präziser den tierlichen Schäden in der Haltung zur Herstellung von Produkten aus Tieren – voraussetzt. Die Leiden der Tiere machen zwar einen großen Anteil der Schäden aus, die die Bedingungen der Tiernutzung verursachen. Sie beschränken sich aber nicht darauf. Der Tod der Tiere ist ein Schaden unabhängig vom verursachten Leiden. Zusätzlich schadet die Freiheitsbeschränkung der Tiere in ihren Verhaltensweisen und dem Nachgehen natürlicher Bedürfnisse diesen Individuen. Außerdem begünstigt die Entfernung der Leidensfähigkeit andere Schäden (z. B. Tötungen in Kämpfen zur Bildung sozialer Hierarchien), weil den Tieren durch den Mangel der Schmerzfähigkeit ein entscheidender Marker fehlt, wann sie den Kampf beenden sollten. Die Entfernung der Leidensfähigkeit garantiert deshalb nicht, dass das Tier nicht anderweitig Schaden und eine unmoralische Behandlung (z. B. die Verletzung ihres moralischen Rechts, nicht getötet zu werden) erfährt. Damit die Argumentation funktioniert, müsste man das ganze Wohlergehensvermögen genetisch entfernen, ohne Einfluss auf die Herstellung von Produkten aus Tieren zu haben. Man müsste einen Art *Tierzombie*, der keinerlei positive oder negative Empfindungen verspüren oder andere intrinsisch gute oder schlechte Erfahrungen machen kann, erschaffen. Ob das aktuell oder in der Zukunft realistisch durchführbar ist, lässt sich bezweifeln. In seiner typischen Form erklärt es aber nicht, warum die Herstellung und Verwendung der Produkte aus Tiere unter diesen Umständen erlaubt sein soll.

Zudem hat C. Haramia ein überzeugendes Argument vorgebracht, weshalb der Verweis auf ein Nichtidentitätsproblem solche pränatalen genetischen Modifikationen nicht rechtfertigen kann.²⁷³ Sie diskutiert dies am Beispiel des Stammbaumzüchtens. Das Argument funktioniert auch bei anderen pränatalen genetischen Modifikationen. Nach ihrem Argument hat das Nichtidentitätsproblem eine *de dicto* und eine *de re* Leseweise. Ein Beispiel: Wenn ich behaupte, dass der Bürgermeister von Schwäbisch Gmünd den Weihnachtsmarkt eröffnet, dann kann ich auf den aktuell amtierenden Bürgermeister (*de re*) oder auf das Amt oder Position

²⁷¹ S. Palmer 2011 (a).

²⁷² S. z. B. Henschke 2012; Schultz-Bergin 2017 (b); Murphy & Kabasenche 2018.

²⁷³ Vgl. Haramia 2015.

„Bürgermeister“ (de dicto) referieren. Bei einem de dicto Verständnis ist ein Ereignis ein Schaden, wenn das zur Existenz kommende Individuum schlechter dasteht wie die Instanz „mögliches zur Welt kommendes Individuum ohne eine solche genetische Beeinflussung“. Die Wegnahme der Leidensfähigkeit nimmt Tieren ein wichtiges Werkzeug, um beispielsweise Gefahren zu erkennen, vor denen sie Schmerzen gewarnt hätten. Ihre Handlungsfähigkeit ist dadurch begrenzt und stellt sie schlechter da, um mit Umweltsituationen umzugehen.

Es ist zu beachten, dass nicht jede genetische Modifikation nach meiner Analyse verwerflich sein muss. Genetische Modifikation, die pränatal oder zu Lebzeiten durchgeführt sind, sind verwerflich, wenn sie dem Tier Schaden, dessen moralischen Rechte verletzt oder Ausdruck von Respektlosigkeit sind. Genetische Modifikationen, die diese Bedingungen nicht erfüllen, könnten moralisch erlaubt, womöglich sogar geboten sein. In dieser Forschungsarbeit soll uns die Möglichkeit des moralischen Gebots solcher genetischen Modifikationen nicht weiter beschäftigen.

4.13.2 In Vitro Fleisch

Ein anderer Vorschlag versucht zu erläutern, wie man zumindest tierliches Fleisch, eines der am häufigsten konsumierten tierlichen Produkte, moralisch gerechtfertigt herstellen kann. Die ethische Problematik der Produktion von Produkten aus Tieren besteht in der Behandlungsweise der Tiere. *In Vitro Fleisch* oder *Laborfleisch* (englisch: *in vitro meat* oder *clean meat*) verzichtet in der Herstellung tierlichen Fleisches auf diese Elemente. Bei diesem Verfahren nimmt man dem Tier lediglich eine Spenderzelle, aus der das Fleisch künstlich im Labor kultiviert wird. Solange Biopsie möglichst schadensfrei ist, bietet das in Vitro Fleisch eine Alternative, die besser als die gängigen Methoden abschneidet, da bei diesem Verfahren der Fleischherstellungsprozess von den unmoralischen Komponenten bereinigt ist.

Für dieses Verfahren bin ich mir uneinig, ob sie ethisch gerechtfertigt ist.²⁷⁴ Eine Sorge habe ich bei dieser Methode. Sie folgt aus der Zustimmung der Tiere. In der Untersuchung des moralischen Status von Produkten von Tieren bespreche ich, weshalb die Zustimmung notwendiges Kriterium für die Nutzung eines Wesens ist (s. Kap. 5.3). Meine Sorge ist nun, ob es möglich ist, dass die Tiere, denen man Spenderzellen entnimmt, der Biopsie und damit der

²⁷⁴ Für Verteidigungen dieser Methode gegenüber typischen Einwänden s. Schaefer & Salvulesco 2014; Milburn 2016.

Nutzung für in Vitro Fleisch zustimmen können. Ein Faktor, um die Zustimmung eines Tieres zu einer Nutzung anzunehmen, ist, dass die Nutzung für beide fair – also beide Seiten aus der Nutzung einen fairen Vorteil beziehen – abläuft. Ich bin mir unsicher, welcher Nutzen ein Tier aus der Nutzung für in Vitro Fleisch ziehen müsste, sodass die Nutzung für beide Seiten fair stattfindet.

Womöglich hilft ein Blick auf die Blutspende bei Menschen, da viele diese von den meisten als gerechtfertigte Nutzung von menschlichen Körpersubstanzen ansehen. Wenn die Blutspende moralisch gerechtfertigt ist und man seine Zustimmung geben kann, dann ist das unter Umständen für die Biopsie für in Vitro Fleisch ebenfalls möglich. So wie der Körper fehlendes Blut reproduziert, vermehren sich die Zellen im Körper eines Tieres und Menschen. Wie die Blutspende sollte die Biopsie, wenn man sie nicht in zu großen Mengen entnimmt, deshalb keine dauerhaften Schäden beim Spender hinterlassen.

Es gibt aber einen relevanten Unterschied zwischen den beiden Fällen. Da Tiere nicht im selben Ausmaß wie Menschen autonom sind, wird ihr Einverständnis an einem anderen Kriterium festgemacht. Während beim Menschen das informierte autonome Zustimmen entscheidend ist, sind es bei Tieren drei andere Faktoren. Beim Menschen muss deshalb kein fairer Ausgleich stattfinden. Menschen können einer Nutzung zustimmen, ohne selbst einen Nutzen aus der Interaktion zu ziehen. Das macht Spenden in Teilen aus, dass man etwas gibt, ohne etwas Entsprechendes als Gegenleistung zu erwarten. Das bedeutet: Aus dem Urteil, dass Blutspende durch den Menschen erlaubt ist, lässt sich nicht schließen, dass die Biopsie für die Kultivierung von in Vitro Fleisch moralisch erlaubt ist. Der moralische Status dieser Praktik steht und fällt damit, ob man einen fairen Vorteil seitens der Tiere identifizieren kann. Solange ein solcher Nutzen nicht identifiziert ist, sollte man auf das in Vitro Fleisch verzichten, weil man sonst die Tiere unmoralisch behandelt, sollte es nicht möglich sein, einen derartigen Nutzen zu finden.

4.14 Ausblick und Fazit

Zum Abschluss der Diskussion von Produkten aus Tieren möchte ich den Radius meiner Argumentation etwas mehr umreisen. Ich möchte das an zwei Punkten machen. Zum einem erkläre ich, welche Tiere davon betroffen sind. Zum anderen gehe ich auf verschiedene Produkte ein, für die das Verbot gilt.

Generell gilt meine Argumentation für alle empfindungsfähigen Tiere. Der aktuelle empirische Forschungsstand zeichnet sich durch mangelnde Sicherheit, ob gewisse Tierarten empfindungsfähig sind, aus (z. B. bei Insekten). B. Fischer sieht das als Grund an, der für ein ethisches Gebot zur *Entomophagie* (dem Verzehr von Insekten) spricht, wenn die eigene Position auf einem Argument der Vorsicht basiert.²⁷⁵ Die Grundstruktur seines Arguments ist, dass bei der Entomophagie nach heutigem Stand nur die Möglichkeit besteht, Tiere Leiden und andere Schaden zuzufügen. Gegenwärtig schaden (unbeabsichtigt) Landwirte in der pflanzlichen Landwirtschaft Tieren, die sicher empfindungsfähig sind. Nicht selten sterben Nager oder Vögel durch Erntemaschinen beim Ernten. Um dieses sichere Leiden und den Tod zu reduzieren, sollte ein Bestandteil menschlicher Ernährung die Entomophagie sein, sodass Menschen zumindest auf ein Teil der pflanzlichen Landwirtschaft verzichten können. Man tauscht sicheren Schaden durch unsicheren Schaden ein.

Fischer unterläuft ein Fehler, der uns im Kontext des Arguments der Vorsicht bereits begegnet ist. Obwohl die Prämissen stimmen, dass bei der Empfindungsfähigkeit von Insekten Unsicherheit vorherrscht und dass empfindungsfähige Tiere in der pflanzlichen Landwirtschaft gegenwärtig Schaden erfahren, stützen sie nicht seine Konklusion. Der in der pflanzlichen Landwirtschaft verursachte Schaden ist nicht notwendig. Weil er nicht notwendig ist, ist es möglich, die pflanzliche Landwirtschaft anzupassen, sodass künftig dieser Schaden nicht mehr entsteht. Diese Lösung müsste Fischer selbst bevorzugen, da diese im Vergleich zu den beiden anderen Optionen – die rein pflanzliche Ernährung nach heutigen Farmmethoden sowie die Entomophagie – den geringsten Schaden verursacht. Ich bin weder technisch noch agrarwissenschaftlich genug versiert, um alle Möglichkeiten aufzuzeigen, die zur Verfügung stehen oder was technisch noch möglich wäre. Ich möchte dennoch ein Beispiel anführen. Der Lebensdetektor (englisch: Life-Finder) ist ein Wärmedetektor, mit dem Landwirte Wildtiere vor der Ernte ausfindig machen und anschließend wegbringen können. Das ethische Verbot für die Herstellung, Konsum und Erwerb von Tieren gilt somit auch für Tiere, bei denen Unsicherheit über ihre Empfindungsfähigkeit herrscht. Gegen die Herstellung oder den Konsum von Produkten aus Tieren, die wissenschaftlich gesichert nichtempfindungsfähig sind, spricht die hier vorgebrachte Argumentation nicht.²⁷⁶

²⁷⁵ Vgl. Fischer 2016 (a). Er grenzt sein Argument auf ethische Veganer ein. Ich sehe aber keinen Grund, warum ein ethischer Vegetarier, der gegen die Entomophagie ist und ein Argument der Vorsicht vertritt, sich nicht mit diesem Einwand befassen sollte.

²⁷⁶ Bemerkenswert ist, dass Fischer selbst behauptet, dass solcher Schaden bei pflanzlicher Landwirtschaft historisch gesehen kontingent ist und man ihn womöglich zukünftig komplett vermeiden kann; vgl. Fischer & Lamey 2018, S. 424-425.

Gehen wir zum zweiten Punkt über: Welche Produkte sind davon konkret betroffen? Grundsätzlich erstreckt sich das Verbot auf Nahrungsmittel aus Tieren, aber auch auf andere Produkte wie Kleidung oder Accessoires, die man aus Tieren herstellt. Produkte wie tierliches Fleisch, Pelz oder Leder dominieren sowohl die Literatur als auch den gesellschaftlichen Fokus. Ich möchte daher auf zwei Produkte, die vielen im Alltag begegnen, aufmerksam machen, um die Sensibilität für die Reichweite des Verbots zu erhöhen.

In der Gewinnung von Käse aus Milch benötigt es eines Gerinnungsmittels. Entweder man setzt *mikrobielles* (das ist pflanzliches) oder *tierliches* (meist aus dem Magen junger Kälber gewonnen) *Lab* ein. Als Nebenprodukt fällt die Süßmolke, welches oft als Süßmolkenpulver verwendet wird, an. Sie findet Anwendung in Produkten wie Schokolade, bestimmten Brotsorten oder Gerichten. Um an dieses Lab zu gelangen, muss entweder das Tier sterben oder man entnimmt es noch zu Lebzeiten aus dem Magen des Kalbs. Nicht nur der Eingriff selbst schadet dem Tier, sondern das Jungtier verliert dadurch die Enzyme, die es zur Verdauung der Muttermilch benötigt. Eine solche Praxis ist somit weder mit seinen moralischen Rechten noch seinem finalen Wert vereinbar. Das Verbot erstreckt sich somit auf dieses Produkt.

Ein weiteres Produkt ist der tierliche *Talg* oder *Sebum*. Zur Gewinnung schmelzt man Schlachtabfällen von Tieren (primär Rindern) ein. Seine Verwendung ist vielseitig. Es ist Inhalt von Seifen, Kosmetika, die als Mittel gegen das Wundwerden von Hautstellen helfen sollen, Kerzen oder bestimmtem Schreibwerkzeug wie Pastellstifte. Da es aus Schlachtabfällen hergestellt wird, trifft das Verbot auch hier zu. Obwohl es in manchen Produkten wie Kosmetika einen gesundheitsdienlichen Nutzen hat, so ist der Talg dafür unnötig. Es bestehen heutzutage genug pflanzliche Alternativen, die selbigen Effekt bewirken. Kerzen bestehen heutzutage meist aus erdölbasiertem Paraffin, da es günstiger ist. Für die Produktion von Schreibutensilien ist es auch nicht nötig. Tierlicher Talg oder Sebum ist somit ebenfalls moralisch verwerflich.

Der ethische Omnivorismus fängt somit nicht den moralischen Status der Tiere ein. Im folgenden Kapitel untersuche ich, ob sich ein analoges Verbot für Produkte von Tieren abzuleiten und somit eine vegane Lebensweise ethisch gefordert ist.

5. Der moralische Status der Produkte von Tieren

Der Konsum, Handel und die Herstellung von Produkten aus Tieren ist pro tanto moralisch verboten. In diesem Kapitel untersuche ich die Frage, ob sich dieses moralische Verbot auf Produkte von Tieren erstreckt. Die Beantwortung dieser Frage entscheidet, ob der ethische Vegetarismus oder Veganismus die moralischen Handlungsvorschriften für den Umgang mit Tieren adäquat wiedergibt. Ziel dieses Kapitels ist es, den ethischen Veganismus zurückzuweisen, da ich eine Begründung, wann die Nutzung von Tieren für Produkte moralisch erlaubt sind und es guten Grund für ihre Ausführung gibt, vorbringe.

5.1 Der ethische Veganismus

Das moralische Urteil, dass die Herstellung und Konsum von Produkten aus Tieren moralisch verwerflich sind, rechtfertigt nicht notwendig die moralische Verwerflichkeit von Produkten von Tieren. Eine Begründung gegen die Erweiterung des Urteils auf Produkte von Tieren ist, dass Produkte aus Tieren notwendig moralisch verwerflich sind, weil man den Körper oder Körperteile des Tiers als Produkt verarbeitet. Wenn man den Pelz, das Fleisch oder die Haut von Tieren zur Weiterverarbeitung und dem Konsum haben möchte, dann muss man diesen Tieren notwendig viel Unmoralisches zufügen, weil das Produkt aus ihrem Körper besteht. Bei Produkten von Tieren ist das nicht der Fall. Das Tier erzeugt dieses Produkt und verarbeitet der Mensch gegebenenfalls weiter. Das Produkt ist nicht der Körper des Tieres. Die Notwendigkeit des Schadens (vor allem durch das Töten und Abtrennen von Körperteilen) oder der Respektlosigkeit, wie sie bei Produkten aus Tieren auftritt, trifft deshalb nicht notwendig auf Produkte von Tieren zu. Um an Milch, Eier oder Unterhaltung durch ein Haustier zu kommen, muss man Tiere nicht töten oder ihnen ein Körperteil abtrennen. Wenn man solche moralischen Übel zugefügt, dann ist das – zumindest für die meisten – Produkten von Tieren ein kontingentes Übel.

Wenn ethische Veganer behaupten, dass das ethische Verbot für die Herstellung, dem Handeln und Konsum auch für Produkte von Tieren gilt, dann ist dies eine substantielle These, die einer zusätzlichen Begründung bedarf. Der ethische Veganismus muss im Gegensatz zum ethischen Vegetarismus erklären, weshalb die Haltung von Tieren für Produkte von Tieren eine moralisch ungerechtfertigte Nutzung (*Ausnutzung*) und keine moralisch gerechtfertigte Nutzung

(Nutzung) ist.²⁷⁷ Eine Möglichkeit ist, zu behaupten, dass die Herstellung von Produkten von Tieren aus anderen Gründen notwendig Tieren schadet oder respektlos behandeln.

Die Ausdehnung des Verbots auf Produkte von Tieren ist strikt, wenn sie die Herstellung, den Handel und Konsum *per se* verbietet. Manche Veganer vertreten hingegen eine moderatere Sichtweise, da sie das Verbot nur unter bestimmten, aber weitreichenden Bedingungen für Produkte von Tieren ausdehnen. „Vegan ethics can also vary in whether they disfavor consuming animal products *given certain facts about how things are*, or more strongly, disfavor it *however things are*.“²⁷⁸ T. McPhersons Version des ethischen Veganismus weist einen solchen moderaten Charakter auf. Er verbietet nicht jede tierliche Haltung zum Zweck der Herstellung tierlicher Produkte. Kommerzielle Nutzung von Tieren sorgt fast immer dafür, dass Tierhaltung für Produkte von Tieren unmoralisch ist. Nur in diesem Fall ist Tierhaltung für Produkte von Tieren ebenfalls eine Ausnutzung der Tiere. Er resümiert seine Argumentation folgendermaßen: „Note next that nothing in my argument rules out animal farming *per se*. [...] This limitation has little practical import, however. This is because almost all actual animal farming involves killing animals or making them suffer. The reason lie in the interaction between biology and economics. [...] That means that almost any economically viable dairy farming operation participates in the raising of cows to be killed and eaten“²⁷⁹. Die meisten heutzutage praktizierten Tiernutzungen zielen auf ökonomischen Gewinn durch die Herstellung tierlicher Produkte ab. Das heißt: Die meisten aktuell praktizierten Tiernutzungen sind moralisch verwerflich. Damit spricht man sich nach dieser moderaten Version immer noch gegen die meisten Tierprodukte sowohl aus als vom Tier aus, weshalb ein veganer Charakter erhalten bleibt.

Der letzte Satz seines Resümees ist auf die Molkerei beschränkt, da er diese als Beispiel heranzieht. Er selbst sieht sein Argument aber nicht darauf begrenzt, da er tierliche Produkte nie nur auf Lebensmittel oder anderweitig einschränkt. Des Weiteren spricht er von Tierhaltung generell (englisch: *animal farming*). Tierhaltung findet sich aber zur Gewinnung von Produkten, die weit über die Molkerei oder Lebensmittel hinausgehen. Wenn man somit den ethischen Veganismus untersucht, muss man bedenken, dass es solche *moderaten* ethischen Veganer, die Tierhaltung in den meisten Instanzen als Ausnutzung ansehen, und strikten ethischen Veganer, die Tierhaltung *per se* als Ausnutzung ansehen, gibt. Im weiteren Verlauf

²⁷⁷ Vgl. Zamir „The Welfare-based Defense of Zoos“ S. 191.

²⁷⁸ McPherson & Katz 2019, 1139.

²⁷⁹ McPherson 2015, S. 86-87.

fokussiere ich mich besonders auf moderate Versionen wie die McPhersons. Meine Argumentation lässt sich aber auch strikte Versionen anwenden.

Moderate und strikte ethische Veganer haben eine Eigenschaft gemeinsam, die sie von ethischen Omnivoren und ethischen Vegetariern unterscheidet: Sie sind im Kontext der Tiernutzung tierlicher Produkte *abolitionistisch*. Die Kernthese eines abolitionistischen Ansatzes ist, dass man eine bestimmte Interaktion aufgibt, anstatt sie zu verbessern. Im Kontext der Tierhaltung bedeutet das, dass man die Bedingungen der Tierhaltung für tierliche Produkte nicht verbessern soll, sondern die Tierhaltung abschaffen muss, da sie eine Form der Ausnutzung ist. Auf welche Tiernutzungen sich dieses abolitionistische Gebot erstreckt, hängt vom Grad der Striktheit des jeweiligen Veganismus ab. Während moderate Veganer wie McPherson die Herstellung aller tierlichen Produkte zum Zwecke des ökonomischen Gewinns abschaffen möchten, fordern strikte Veganer die Aufgabe jegliche Herstellung tierlicher Produkte. Man hat es deshalb analog mit moderaten oder strikten Abolitionisten zu tun.

Die innige Verbindung von Veganismus und Abolitionismus zeigt sich im Leitspruch „Animal Rights: The Abolitionist Approach ... and abolitionism means veganism“, mit dem G. Francione auf seiner Homepage wirbt.²⁸⁰ C. Wrenn stimmt Francione in dieser Identifikation zu:

„Subsequently, the abolitionist approach adopts veganism as a necessary baseline. Veganism challenges the property status of Nonhuman Animals and is also consistent with non-violence. More than a diet, veganism is a political protest that rejects the consumption of Nonhuman Animal products of all kinds wherever possible. Abolitionism requires a complete rejection of Nonhuman Animal consumption both directly (as food or fashion) and indirectly (as entertainment, companionship, or research subjects).“²⁸¹

Der ethische Veganismus spricht sich somit gegen die Herstellung, den Handel und Konsum von tierlichen Produkten aus. Er rechtfertigt dies entweder für jegliches tierliches Produkt oder für alle tierliche Produkte, die aus industrieller Haltung zur ökonomischen Gewinnerzielung stammen. Nach dem moderaten ethischen Veganismus kann der Konsum von tierlichen Produkten wie Kopi Luwak erlaubt sein, wenn man die Fleckenmusang (*Paradoxurus*

²⁸⁰ Francione „Abolitionist Approach“.

²⁸¹ Wrenn 2013, S. 227.

hermaphroditus) zur Herstellung nicht hält, während der strikte ethische Veganismus dies ablehnt.

Die extreme Einstellung des ethischen Veganismus zu tierlichen Produkten ist Gegenstand reger Diskussion.²⁸² Eine auf den ersten Blick effektive Methode, den ethischen Veganismus zu kritisieren, ist, ihm vorzuwerfen, dass er seinen eigenen Ansprüchen nicht gerecht wird. Ethische Veganer behaupten von sich, dass ihr *Schadensfußabdruck* (englisch: *harm-footprint*) – der gesamte Schaden durch die Handlung – geringer als der Schadensfußabdruck von Alternativen ist, die mindestens in Teilen auf tierlichen Produkten zurückgreifen. Tierliche Produkte hätten im Vergleich einen hohen und höheren Schadensfußabdruck.

Manche empirische Forschung stellt diese These jedoch infrage.²⁸³ Budolfson stellt in dieser Grafik den Schaden pro Nährwerteinheit für verschiedene pflanzliche und tierliche Produkte unter diversen Gesichtspunkten dar. Produkte von Tieren schneiden im Durchschnitt meist besser wie Produkte aus Tieren oder pflanzliche Nahrungsmittel ab. Das liegt daran, dass in der Produktion von pflanzlichen Nahrungsmitteln Tiere (vor allem kleine Nagetiere oder Insekten) beim Roden und Ernten durch die Erntemaschinen sterben oder anderweitig Schaden erfahren (z. B. Nester von Vögeln oder andere Behausungen zerstört) sowie die Menschen in der Herstellung dieser Produkte oft unter äußerst schlechten Bedingungen tätig sind. Palmöl oder Quinoa sind zwei bekannte pflanzliche Produkte, bei denen genau dies aktuell der Fall ist.

Die relevante Frage ist, wie diese empirischen Befunde zu bewerten sind. Wenn der Schaden auf beiden Seiten nur kontingent ist, dann scheint das Einfluss auf die Bewertung zu nehmen, da beide ohne einen solchen Schadensfußabdruck auskommen können. Eine Argumentation für oder gegen den ethischen Veganismus basierend auf einem Vergleich von Schadensfußabdrücken ist deshalb ein heikles und wackliges Unterfangen.

Meines Erachtens ist die sinnvollste Methode gegen den ethischen Veganismus zu argumentieren, dass Tierhaltung für Produkte von Tieren selbst im Kontext der ökonomischen Gewinnerzielung nicht per se Ausnutzung der Tiere ist und es guten Grund gibt, die Haltung bestimmter Tiere für die Herstellung tierlicher Produkte mit einem Teilfokus auf die ökonomische Gewinnerzielung beizubehalten und den moralischen Bedingungen für eine gerechte Nutzung der Tiere anzupassen. Ein solches Argument möchte ich nun konstruieren. Es besteht aus mehreren Schritten: Zuerst erkläre ich, welche Bedingungen erfüllt sein müssen,

²⁸² Für Kritik am Veganismus s. z. B. Budolfson 2015; Abbate 2019. Für Argumente für den Veganismus s. z. B. McPherson 2014.

²⁸³ Vgl. Budolfson 2015, S. 169.

damit eine Interaktion mit Wesen mit moralischem Status für die eigenen Ziele nicht als Ausnutzung, sondern Nutzung gilt. Das beinhaltet eine Erklärung, warum diese Bedingungen in Interaktionen mit Tieren, um die eigenen Ziele zu fördern, einhaltbar sind. Im zweiten Schritt liefere ich ein Argument, warum man diese Bedingungen einhalten kann, selbst wenn ein Teilziel der Interaktion in ökonomischer Gewinnerzielung liegt. Abschließend begründe ich, weshalb man solche Interaktionen, in denen diese Bedingungen erfüllt sind, erhalten oder durchführen sollte.

5.2 Gerechte Nutzung versus Ausnutzung

Welche Argumente sprechen für die Identifikation von (kommerzieller) Tierhaltung mit Ausnutzung der Tiere? Für viele solche Argumente ist ein Merkmal unserer Tierhaltung relevant. Menschliche Interaktionen mit Tieren zeichnen sich durch eine Institutionalisierung auf sozialer, politischer und ökonomischer Ebene aus. Institutionen wie Forschungslaboren, Zoos, Zirkussen oder landwirtschaftlichen Betrieben halten Tiere. Manche politischen Parteien verschreiben sich der Aufgabe, tierliche Interessen politisch zu vertreten und für deren Schutz durch politische Arbeit einzustehen. Die Institutionalisierung der Mensch-Tier-Interaktion schränkt sich nicht nur auf den öffentlichen und staatlichen Raum ein, sondern betrifft auch unsere private Mensch-Tier-Interaktion. Einige Menschen besuchen Streichelzoos, um sich an Interaktionen mit Tieren zu erfreuen.

Als Individuum hat man auf diese Institutionen beschränkten Einfluss. Die Legislatur eines Staates bestimmt die Vorgaben für diese institutionalisierten Mensch-Tier-Interaktionen. Tiere nehmen in der Legislatur meist den Status eines Eigentums oder Ressourcen ein oder sind, selbst wenn sie nicht als Eigentum oder Ressource gelten, diesem Status ähnlich zu behandeln. Wie ich erwähnt hatte, sind Tiere nach dem deutschen Gesetz keine Sachen, sie sind aber auch keine Personen. Für sie treffen die gesetzlichen Vorschriften zu, die für Sachen gesetzlich verankert sind, soweit es nicht explizit anders vermerkt (s. Kap. 3.2.2).²⁸⁴ Obwohl sie offiziell nicht Sachen sind, unterscheiden sie sich nicht stark von diesen, sondern stehen wegen der weitestgehend gleichen gesetzlichen Vorschriften auf einer gleichen Ebene. Wenn Tiere als Eigentum zählen oder ihr Status diesen ähnelt, dann ist die institutionalisierte Tierhaltung Ausdruck von Respektlosigkeit. Deshalb ist institutionalisierte Tierhaltung in ihrem Kern

²⁸⁴ S. BGB § 90a.

Ausnutzung. Wrenn hebt diesem Punkt als Kern des moralischen Übels an Tierhaltung hervor: „Central to these specific requirements, it is recognized that Nonhuman Animals have the right not to be treated as property. Recognition of this right necessarily entails an abolition of the institutionalized Nonhuman Animal use and exploitation that perpetuates their property status.“²⁸⁵

Obwohl diese These wahr ist, dass sich dieser Status in den meisten Mensch-Tier-Interaktionen widerspiegelt, so kann das ein kontingenter Fakt sein. Warum hätten Legislatoren von Staaten im Hinblick auf den Status der Tiere nicht anders aussehen können? Ein Verweis auf aktuelle legislative Gegebenheiten genügt nicht, um Tierhaltung per se als Ausnutzung zu verurteilen. Die relevante Frage ist, ob es Bedingungen gibt, unter deren Einhaltung (institutionalisierte) Tierhaltung moralisch gerechtfertigt ist.²⁸⁶ Wenn es diese nicht gibt, dann handelt es sich nicht mehr um einen kontingenten Fakt.

In reinen menschlichen Interaktionen ist es möglich, andere Menschen moralisch gerechtfertigt für die eigenen Zwecke zu nutzen. Meines Erachtens gibt I. Kants *Zweck-an-sich-Formel des kategorischen Imperativs* die notwendigen und hinreichenden Bedingungen an, die eine (institutionalisierte) Nutzung eines Wesens mit moralischem Status für die eigenen Ziele erfüllen muss, um moralisch gerechtfertigt zu sein. Diese Formel besagt: „Handle so, daß [sic!] du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“.²⁸⁷

Bevor ich die Bedingungen aus dieser Formel extrahiere, muss ich das kantische Verständnis von *Zweck* und *Menschheit* kurz ansprechen, weil diese in Kants Ethik mit einer besonderen Bedeutung versehen sind. Kant versteht unter Zwecken einschränkende Bedingungen in menschlichen Entscheidungen, welche hierarchisch geordnet sind. Wenn man beispielsweise früh aufsteht, um zur Schule zu gelangen und etwas zu lernen, dann ist das Frühaufstehen eine einschränkende Bedingung für das eigene Handeln, die der anderen Bedingung, zu lernen, untergeordnet ist. Eine einschränkende Bedingung, die sich nicht aus anderen solchen Bedingungen ergibt und gleichzeitig die eigene Entscheidung normativ begrenzt, ist so Kant eine *oberste einschränkende Bedingung*. Resultiert eine oberste einschränkende Bedingung

²⁸⁵ Wrenn 2013, S. 226

²⁸⁶ K. Wayne kritisiert anhand von Beispielen über nichtparadigmatische Menschen, dass Nutzungen von Tieren nicht prinzipiell problematisch sind, sondern unter angemessenen Bedingungen wünschenswert sind; vgl. Wayne 2013. Ich halte ihre Methodik (Vergleiche zu nichtparadigmatischen Menschen) fragwürdig, denke jedoch, wie meine kommende Argumentation nahelegt, dass sie mit dieser Aussage richtig liegt.

²⁸⁷ Kant AA IV, 429.

nicht aus unseren Neigungen, so ist sie ein *Zweck an sich*.²⁸⁸ Mit Menschheit wiederum meint Kant die Fähigkeit, frei eigene Entscheidungen fällen zu können.²⁸⁹ Diese Fähigkeit eines Wesens sollen wir uns zur obersten einschränkenden Bedingung machen. Man hat also die direkte moralische Pflicht gegenüber sich und anderen Wesen mit moralischem Status, die eigene sowie die Fähigkeit anderer, frei eigene Entscheidungen zu fällen, als oberste einschränke Bedingung des Handelns zu setzen.

Zwei Bedingungen für unser Handeln leiten sich aus der Zweck-an-sich-Formel für das (institutionalisierte) Nutzen eines Wesens mit moralischem Status ab. Grundsätzlich besteht eine Handlung aus einem Verhalten. Deshalb muss das äußerliche Verhalten ausdrücken, dass das genutzte Individuum ein Zweck und nicht nur Mittel ist. Eine Option, dies sicherzustellen, ist, die direkten moralischen Pflichten, die man dem potentiell genutzten Individuum schuldet, einzuhalten. Man beschneidet dann nicht die Freiheiten anderer nach eigenem Belieben, sondern orientiert sich an moralischen Normen. Das heißt: Man muss vor allem, aber nicht nur die moralischen Rechte des genutzten Individuums berücksichtigen und einhalten. Moralische Rechte sind ihrer Natur nach deontische Beschränkungen, wodurch sie das eigene Handeln zugunsten anderer begrenzen.

Eine Handlung besteht aber nicht nur aus einem äußerlichen Verhalten, sondern sie verbindet ein solches Verhalten mit einer Intention. Man darf ein Wesen mit moralischem Status nur mit der Intention nutzen, seine Fähigkeit, frei eigene Entscheidungen zu fällen, als oberste einschränkende Bedingung anzuerkennen. Das ist im Kontext der Nutzung gewährleistet, wenn man sich das freie Einverständnis beziehungsweise die Zustimmung des genutzten Individuums zur Nutzung einholt, wobei das potentiell genutzte Individuum die Option haben muss, die Nutzung abzulehnen.²⁹⁰ Dadurch, dass das Individuum frei der Nutzung zustimmen oder sie ablehnen konnte, ist seine freie Entscheidungsfähigkeit oberste einschränkende Bedingung des

²⁸⁸ Kant AA IV, 430-431.

²⁸⁹ Dass er damit die Fähigkeit zur freien Entscheidung meint, macht er an späterer Stelle deutlich. Er ersetzt „die Menschheit der Person“ durch „vernünftige Wesen“ in seiner Formulierung, wobei jedes vernünftige Wesen ein Wesen ist, das sich selbst Gesetze geben kann; Kant AA IV, 438. Es kann sich somit selbst Maximen setzen, nach denen es handelt; Kant AA, 435-436.

²⁹⁰ Bei Kindern und kognitiv eingeschränkten Menschen mag es manchmal erlaubt sein, sie entgegen ihrer eigenen Zustimmung zu nutzen, da es ihrem eigenen Wohlergehen dienlich ist. Ein Beispiel: Wenn man einem Kind entgegen seinem Willen verpflichtet, eine Aufgabe im Haushalt zu übernehmen, die ihm wichtige Fertigkeiten für das weitere Leben vermittelt, dann mag dies erlaubt sein. Solche paternalistischen Handlungen sind aber im Gegensatz zu erwachsenen, gesunden Menschen erlaubt, da man gegenüber diesen Menschen etwa in der Rolle als Elternteil besondere Pflichten hat, die sich zum Teil aus ihren nicht voll entwickelten kognitiven Kapazitäten ergeben. In Kap. 6.2 befasse ich mich explizit mit der Frage nach dem moralischen Status paternalistischer Nutzung von Tieren.

eigenen Handelns. Hält man diese beiden Bedingungen ein, dann ist eine Nutzung moralisch gerechtfertigt.

Diese zweite Anforderung – die freie, informierte Zustimmung des Individuums zur Nutzung – erklärt, weshalb eine Nutzung moralisch verwerflich sein kann, obwohl man sich auf gewisse Weise (z. B. nicht grausam) verhält. Angenommen, ein Plantagenbesitzer hält zur Bewirtschaftung seiner Plantagen Sklaven. Er weiß, dass seine Sklaven mehr leisten, wenn sie körperlich fit sind. Sie erhalten deshalb ausreichend Nahrung, Ruhephasen und sind von körperlicher Züchtigung als Strafe verschont. Trotzdem verurteilen viele eine solche Form der Sklavenhaltung. Der Grund ist, dass der Sklavenhalter den Sklaven ein Spektrum an Freiheiten – allen voran die Freiheit, eigene Entscheidungen über die Lebensführung und -gestaltung – entzieht. Der Sklavenhalter zwingt sie in dieses Nutzungsverhältnis. Sie müssen den Anweisungen des Sklavenhalters Folge leisten. Ihre Freiheitsinteressen sind den Zielen des Sklavenhalters untergeordnet. Ihre Zustimmung zur Nutzung im Allgemeinen sowie zu einzelnen Anweisungen ist irrelevant und bleibt ungeachtet. In Kants Vokabular ist die Menschheit der Sklaven bloßes Mittel und kein Zweck in diesem Nutzungsverhältnis. Sie haben nur einzelne Freiheiten, damit sie produktiver sind. Freiheit und andere Interessen sind der Produktivität untergeordnet. Deswegen ergibt sich aus Kants Kriterium nicht nur die Forderung nach einer entsprechenden Behandlung, sondern auch nach der Berücksichtigung der freien Zustimmung zu einem Nutzungsverhältnis.

Ist eine Vereinbarung eines Eigentumsstatus mit der moralisch gerechtfertigten Nutzung vereinbar? Cochrane argumentiert für diese These – zumindest für Tiere.²⁹¹ Sein Argument für diese These ist, dass eine Behandlung gemäß den moralischen Rechten eines Wesens den Umgang mit dem Eigentum einschränkt, sodass die Zuweisung des Eigentumsstatus der moralisch gerechtfertigten Nutzung nicht widerspricht. Das reicht aber nicht in jedem Fall aus, um sicherzustellen, dass eine Handlung nicht respektlos und damit moralisch verwerflich ist. Finaler Wert heißt, dass man um seiner selbst willen wertvoll ist. Ein Beispiel: Jemand hält die moralischen Rechte anderer nur ein und steht ihnen bei einer Verletzung ihrer Rechte bei, weil er davon ausgeht, dass er sich im Falle eines Unrechts ihm gegenüber Hilfe erhofft. Der einzige Grund für sein Handeln ist der eigene Nutzen. Andere Individuen sind dazu da, ihm zu nützen. Handeln gemäß moralischen Rechten muss daher nicht bedeuten, dass man den finalen Wert eines anderen achtet. Deswegen habe ich behauptet, dass man sich an moralischen Normen orientieren soll und nicht nur an moralischen Rechten, obwohl in vielen Situationen eine

²⁹¹ S. Cochrane 2009 (b).

Orientierung an moralischen Rechten genügen mag. Moralisch gerechte Nutzung ist somit mit dem Eigentumsstatus unvereinbar, weil es den finalen Wert des Genutzten aberkennt.

Gilt dieses Set an Bedingungen nur für die Nutzung von Menschen oder auch von Tieren? Ich habe argumentiert, dass man gegenüber empfindungsfähigen Tieren direkte moralische Pflichten (z. B. aufgrund von moralischen Rechten) hat. Empfindungsfähige Tiere sind Wesen mit moralischem Status. Insofern die Bedingungen auf Tiere anwendbar sind, muss eine Nutzung der Tiere diese einhalten. Empfindungsfähige Tiere sind intentionale Akteure. Sie treffen Entscheidungen basieren auf ihren intentionalen Zuständen. Unser Verhalten hat diese Handlungsfähigkeit als oberste einschränkende Bedingung zu berücksichtigen.

Ein Problem stellt sich bei der Anwendung der zweiten Bedingung auf Tiere. Ein freies Einverständnis oder Zustimmung zu einer Nutzung zu geben, scheint eine Fähigkeit autonom handelnden Wesen zu sein. Sie bringen die reflektiven und evaluativen Fähigkeiten nicht mit, Informationen zu bewerten und im Kontext einer Nutzung abzuwägen, ob sie Teil des Nutzungsverhältnisses sein möchten. Bedeutet das, dass man das Einverständnis der Tiere zu einer Nutzung nicht einholen kann? Ist die zweite Bedingung bei der Nutzung von Tieren irrelevant?

Korsgaard hat für dieses Problem eine Lösung. Es ist nicht entscheidend, ob sie fähig sind, einer Nutzung autonom zuzustimmen. Stattdessen genügt es, die Nutzung so zu konstruieren, dass man von der Zustimmung der Tiere ausgehen kann, wenn sie dazu fähig wären. Korsgaard gibt drei Bedingungen an, wann diese kontrafaktische Überlegung wahr wäre: Erstens soll die Nutzung für beide Seiten (Menschen und Tiere) vorteilhaft sein. Zweitens soll die Verteilung der Vorteile fair ablaufen. Drittens soll die Nutzung auf eine Weise konstruiert sein, die den Tieren ein Leben größtenteils nach den ihnen eigentümlichen Lebensweisen erlaubt.²⁹² Wieso sollten es aber gerade diese Bedingungen sein? Erstens zeichnen sich alle drei Bedingungen durch eine gute empirische Überprüfbarkeit aus, sodass die Anwendung des Kriteriums nicht spekulativ ist. Hinzukommt, wenn Menschen andere Menschen nutzen, dann für gewöhnlich, um sich einen Vorteil zu verschaffen. Das generelle Motiv, weshalb Menschen einer Nutzung zustimmen, besteht im Generieren eines eigenen Vorteils. Das mag nicht immer der Grund sein. Manche stimmen einer Nutzung zu, da sie die Nutzung beispielsweise für moralisch wertvoll erachten. Aber wenn wir einen Blick auf unsere Arbeitswelt werfen, dann spiegelt sich dort genau dieses Motiv wider. Ein Vorteil ist die finanzielle Absicherung oder die eigene

²⁹² Vgl. Korsgaard 2011, S. 284.

Verwirklichung. Empirisch betrachtet, ist die Vorteilsgeneration der primäre Faktor, der Menschen zur Nutzung von Tieren motiviert. Damit das Nutzungsverhältnis sich nicht zuungunsten eines Beteiligten entwickelt, ist es wichtig, dass tierliche Nutzung für beide und nicht nur einer Seite vorteilhaft ist. Die Vorteilsbilanz soll dabei fair ausfallen. Wenn die Vorteile unverhältnismäßig verteilt sind, dann lehnen Menschen oft eine solche Nutzung ab oder rebellieren gegen diese. Fairness bildet somit ein zweites wichtiges Moment für Nutzungsverhältnisse, damit gleiche moralische Berücksichtigung gewahrt ist. Tierarten haben jeweils ihre eigentümlichen Lebensweisen, die für ein gutes Leben des Tieres relevant ist.²⁹³ Nutzung kann nur vorteilhaft sein, wenn Platz für eine weitestgehend natürliche Lebensweise gegeben ist, da man den Tieren sonst schadet. Das zeigt die Massentierhaltung, in der die Tiere nicht nur Schmerz erleiden. Ihnen schadet es zudem, soziale Beziehungen und Strukturen nicht angemessen zu bilden und pflegen, die zu einer ihrer Art eigentümlichen, natürlichen Lebensweise zählen. Deshalb entwickeln sich bei den Tieren soziale Missverhalten. Moralische Nutzung ist somit nur bei einer weitestgehend natürlichen Lebensweise möglich. Die Quantifizierung „weitestgehend“ ist wichtig. Nicht jedes Element einer natürlichen Lebensweise eines Tiers ist tatsächlich gut für das Tier. Zur natürlichen Lebensweise mancher Tierarten gehört es, nach dem Sexualverkehr den Partner zu töten. Das muss für das sterbende Tier nicht gut sein. Solche schädlichen Elemente eines natürlichen Lebens sind nicht beizubehalten.

Was spricht für Korsgaards Lösung? Tierliche Autonomie ist ein heikles Thema, das schwer empirisch zu untersuchen ist. Korsgaards Lösung bietet eine Methode, dieses Thema zu umgehen, weil man sich auf einen kontrafaktischen Zustand fokussiert. Man benötigt keine kontroversen Annahmen, ob empfindungsfähige Tiere autonom handelnde Wesen sind. Des Weiteren ist diese Methode mit beiderlei Ausgängen vereinbar. Sollten empfindungsfähige Tiere nicht autonom handelnde Wesen sein, lässt sich diese Methode anwenden, da sie sich auf kontrafaktische Zustände bezieht.

Dieses Set an Bedingungen muss somit erfüllt sein, damit eine Haltung von Tieren keine Ausnutzung ist. Das ist prinzipiell nur bei Haltungen für Produkte von Tieren möglich, weil in der Haltung von Produkten aus Tieren notwendig unmoralisches Handeln gegenüber den Tieren involviert ist (s. Kap. 4).

²⁹³ Die Ausdrücke „eigentümliche Lebensweise“ oder „natürliche Lebensweise“ umfassen je nach dem zugrundeliegenden Verständnis unterschiedliche Elemente; vgl. Yeates 2018. In Kap. 5.4 klassifiziere ich Tiere nach ihrer Abhängigkeit in ihrer Überlebensfähigkeit vom Menschen. Diese Abhängigkeit hat Einfluss, was für ein Tier natürlich ist.

5.3 Nutzung und ökonomische Rentabilität

Obwohl tierliche Haltung für menschliche Zwecke nicht per se Ausnutzung ist, so zeigt ein Blick in viele Bereiche der Tiernutzung für Produkte von Tieren, dass Menschen die moralischen Anforderungen in der Tierhaltung faktisch nicht einhalten. Massentierhaltung mit ihren schlimmen Haltungsbedingungen gibt es für die Milchwirtschaft oder Eierhaltung. Tieren schadet man für die Herstellung anderer tierlicher Produkte von Tieren auf regelmäßiger Basis oder tötet sie, sobald sie ihren Nutzen verlieren (z. B. Seide von Larven der Seidenraupe). Der moderate ethische Veganismus beklagt eben dies. Selbst, wenn moralische tierliche Haltung möglich ist, halten sich die meisten Institutionen nicht an diese, weil es wegen dem Ziel, ökonomischen Gewinn mit diesen Produkten zu erwirtschaften, eine Einhaltung in bis auf wenigen Ausnahmen nicht möglich ist. Bevor ich diese These zurückweise, möchte ich die Gründe für diese These detaillierter darstellen.

McPherson selbst gibt nur wenige Informationen, weshalb ökonomisch effiziente tierliche Landwirtschaft und eine moralische Haltung der Tiere sich in den meisten Fällen ausschließen. Ein Faktor ist das Töten von männlichen Jungtieren, für die es in einigen Landwirtschaftssektoren keine Verwendung gibt. In der Milchwirtschaft bedarf es nur weniger männlichen Nachkommen, um die weiblichen Individuen zu befruchten. Männliche Rinder geben keine Milch, sodass sie in der Milchwirtschaft nicht zur Produktion von Milch einsetzbar sind. Die ökonomisch effizienteste Methode ist, diese Tiere für die Fleischproduktion zu schlachten. Das ist jedoch moralisch verwerflich. Dieses Problem betrifft aber primär manche Nutzungen in der tierlichen Landwirtschaft. In den meisten anderen Tiernutzungen (z. B. für Wolle, der Nutzung von Tieren in Streichelzoos, als Reittiere, zur Unterhaltung, in Therapien) – ungeachtet, ob diese den moralischen Anforderungen entsprechen – ist es für die Herstellung des Produkts irrelevant, welches Geschlecht das Tier hat.

Fischer verweist auf zusätzliche Faktoren, warum eine humane Aufzucht der Tiere für tierliche Produkte ökonomisch weniger effizient als eine Massentierhaltung ist.²⁹⁴ Manche dieser Faktoren sind auf unsere Thematik übertragbar. Wenn man die Bedingungen für eine moralisch gerechtfertigte Haltung einhält, dann führen die Tiere ein längeres Leben, indem sie mehr Freiheiten genießen und man ihre Bedürfnisse gerechter erfüllt. Diese längeren Leben ziehen massive Kosten mit sich, da man für diese Tiere Futter, Unterbringung und andere Bedürfnisse finanzieren muss, die man vorher nicht oder nur über einen kurzen Zeitraum bereitstellen

²⁹⁴ S. Fischer 2016, S. 195-196.

musste. Zudem nimmt die Produktionsrate ab, da Tiere ihren natürlichen Bedürfnissen nachgehen, obwohl man sie sonst einen längeren Zeitraum am Tag für die Herstellung eines Produkts (z. B. Milch) genutzt hätte. Um den Tieren ihre Bedürfnisse zu erfüllen, benötigt die tierliche Landwirtschaft mehr Land. Diese zusätzliche Fläche bringt ihre eigenen Kosten mit sich (z. B. muss man sie erwerben oder pachten).

Zu den Ausführungen von Fischer kommt für Produkte von Tieren hinzu, dass einige Bereiche, die zur Finanzierung der Produkte beigetragen haben, wegfallen (s. männliche Kälber in der Milchwirtschaft). Männliche Küken aus der Eierproduktion verarbeitet man meist kurz nach dem Schlüpfen zu Tierfutter und verkauft oder nutzt sie selbst. Es erhöhen sich somit nicht nur die Kosten, sondern die Einnahmen nehmen ab. Eine moralisch gerechtfertigte Haltung der Tiere ist somit ökonomisch ineffizient.

Diese Verbindung von ökonomischer Ineffizienz und moralisch gerechtfertigter Tierhaltung für die Herstellung von Produkten von Tieren möchte ich im Folgenden kritisieren. Ich argumentiere, dass sich moralische Anforderung und ökonomische Effizienz für einige Tierhaltungen vereinbaren lassen. Das bedeutet: Ich behaupte nicht, dass keine Einbußen in der Effizienz auftreten. Diese Einbußen müssen jedoch die Tierhaltung nicht ineffizient gestalten. Sie erreichen nur die maximale Effizienzstufe nicht. Ich gehe dazu auf zwei Punkte ein. Zum einen stelle ich eine Form der Tierhaltung der tierlichen Landwirtschaft vor, die ökonomische Rentabilität und Moral vereinigt. Zum anderen erkläre ich, wie das Problem mit männlichen Jungtieren, die für eine Form der Tierhaltung (z. B. zur Milchgewinnung) unbrauchbar sind, zu lösen ist.

Argumentationen, wie die von McPherson oder Fischer, fokussieren sich primär auf Freilandhaltung und Stallhaltung mit fest an einem Platz stehenden Ställen. Es gibt aber andere Haltungsformen, die sich über vergangene Jahre immer mehr etabliert haben. Eine dieser Haltungsformen ist die *teil-* oder *vollmobile Stallhaltung*. Wie ihre Bezeichnung andeutet, ist der Stall in dieser Haltungsform nicht an einen Standort festgebunden, sondern ist mit den Tierbewohnern ohne größeren Aufwand zwischen verschiedenen Standorten beweglich. Dabei hält man die Tiere in kleinen Gruppen (z. B. bei Hühnern beträgt die Größe maximal wenige hundert und nicht mehrere tausende Individuen), in denen die Jungtiere mindestens eine gewisse Zeit nach der Geburt bei den Elterntieren leben. Sie erhalten ausreichenden und regelmäßigen Zugang zu Grünflächen, weil der Stall zwischen verschiedenen Grundflächen rotiert. Die Tiere haben genug individuellen Raum und sind nicht aufeinander gepfercht. Sie genießen Freiheiten und können ihren natürlichen Bedürfnissen in einem Umfang nachgehen,

den andere Haltungsformen meist nicht entsprechen. Aktuell setzt man diese Haltungsform vor allen in der Schweine-, Hühner oder Ziegenhaltung ein. Trotzdem ist eine solche Haltungsform in anderen Bereichen der Tiernutzung denkbar. Es wäre beispielsweise für die Haltung von Schafen oder Rindern möglich.

Mobile Stallhaltung zeichnet sich wegen ihrer Struktur durch gewisse Vorzüge gegenüber Stall- oder Freilandhaltung mit immobilen Ställen aus. Diese Vorzüge wirken unter anderem den Bedenken, nach denen ökonomische Rentabilität und Effizienz mit moralischen Anforderungen an eine Tierhaltung unvereinbar sind, entgegen. Erstens ist die Abnutzung jeder Bodenfläche nicht durchgehend und geringer, weil die Tiere nicht konstant auf der derselben Grünfläche leben. Die Umwelt bekommt Zeit sich von der Belastung durch die Tiere (z. B. durch übermäßigen Unrat der Tiere) zu regenerieren. Das gibt den Tieren Zugang zu frischem Gras und im Boden lebende Tiere (z. B. Würmer), von denen sich die Tiere teils ernähren. Das trägt zur Minimierung der Futterkosten in einem gewissen Umfang bei. Das ist ein Vorteil gegenüber der reinen Stallhaltung. Zweitens können Tiere natürlichen Bedürfnissen nachgehen, die eine Stallhaltung mit immobilem Stall nicht ermöglicht (z. B. zu grasen). Sie bietet aber auch Vorzüge gegenüber der Freilandhaltung mit immobilem Stall, die an einen Standort gebunden ist und eine Grünfläche aktiv nutzt. Sie belastet die Grünfläche durch die Tiere weniger. Man spart hier Kosten und Arbeit zur Pflege der Grünfläche. Drittens wirkt sich die Reduktion des Tierbestands positiv auf das Wohlergehen der Tiere aus, da Tiere, die Hierarchien bilden, diese besser einführen und erhalten, weil die Tierbestände kleiner sind. Dies führt in Verbindung mit Faktoren (z. B. mehr Platz pro Individuum zu haben) dazu, dass Fehlverhalten, wie sie in der Massentierhaltung auftreten, nicht auftreten. Der gesundheitliche Zustand der Tiere ist im Vergleich höher. Es bedarf somit weniger Medikamente, um die Tiere gesund zu halten. Viertens sind Flächen, die derzeit nicht für die mobile Stallhaltung nutzbar sind, anderweitig landwirtschaftlich zu gebrauchen. Mobile Stallhaltung ergänzt sich deshalb gut mit anderen landwirtschaftlichen Zweigen. Man kombiniert verschiedene Tierhaltungen oder Tierhaltung mit pflanzlicher Landwirtschaft (z. B. mit Obstanlagen oder Ackerbau). Tiere wie Legehennen übernehmen hier Aufgaben wie das Düngen oder dem Bekämpfen von Schädlingen. Man sichert seine wirtschaftliche Rentabilität durch mehrere Standbeine und ist nicht auf eines allein angewiesen. Das sichert den landwirtschaftlichen Betrieb gegen wirtschaftliche Krisen in einem der Sektoren ab.²⁹⁵

²⁹⁵ Trei et al. werteten Erfahrungsberichte aus, die einige dieser Vorteile der mobilen Stallhaltung für die Hühnerhaltung darstellen sowie angeben, ob Tiere diese Vorteile (z. B. die Auslaufmöglichkeiten) real nutzen; s. Trei et al. 2013; Trei et al. 2015.

Die mobile Stallhaltung hat aber auch Nachteile. Das Arbeitspensum und die Kosten steigen in anderen Bereichen an. So müssen Landwirte ihre Ställe regelmäßig umsetzen, den Zaun um den Stall erneut umstecken und Futter und Wasser häufiger auffüllen, da der mobile Vorrat kleiner wie bei einem immobilen Stall ist. Die Vorteile fangen nicht alle diese Kosten auf. Insgesamt führt dies dazu, dass die Kosten steigen. Trotzdem ist der Anstieg nicht hoch genug, als dass diese Form der Haltung ökonomisch unrentabel wäre. Die Produktionskosten für Eier aus dieser Haltung bewegen sich nach P. Thobe und F. Isermeyer zwischen 16 Cent und 32,2 Cent.²⁹⁶ Nach der Auswertung A. Fuhrmanns et al. von Erfahrungsberichten waren im Jahr 2011 bereits Preise von 24,6 Cent bis 31 Cent zu erreichen.²⁹⁷ Das gibt gute Aussicht, dass mit mehr Sensibilisierung für ethische Nutzung von Tieren diese Preise noch etwas steigen. Das stützt eine *Otto Group Trendstudie*, nach der selbst in der Coronapandemie 70 Prozent aller befragten Deutschen nach ethischen Kriterien einkaufen und ein Drittel mehr Geld als bisher für ethischen Konsum ausgegeben haben.²⁹⁸ Dieser Trend beschränkt sich nicht nur auf den Konsum von tierlichen Produkten, sondern ist in vielen Bereichen des menschlichen Konsums wiederzufinden. Erhöhung der Kosten ist somit nicht gleichbedeutend mit ökonomischer Ineffizienz.

Selbstverständlich misshandeln manche die Tiere in der mobilen Stallhaltung. Manche schlachten Tiere in mobiler Stallhaltung zu einem gewissen Zeitpunkt oder geben den Tieren nicht genug Zugang zu Freiland. Das möchte ich nicht abstreiten. Das ist aber nicht für mein Argument entscheidend. Ich behaupte nicht, dass jede aktuelle Haltung von Tieren in mobilen Ställen den moralischen Anforderungen entspricht, noch dass jede Haltung in mobilen Ställen den Anforderungen an eine moralische Haltung von Tieren genügen muss. Mein Argument ist, dass mobile Stallhaltung eine Form der Tierhaltung für Produkte von Tieren sein kann, die wegen ihrer Struktur den moralischen Bedingungen entspricht und trotzdem ökonomisch rentabel bleibt. Sie kann diesen Anforderungen gerecht sein, da sie, wie ich in diesem Abschnitt beschrieben habe, auf Schäden der Massentierhaltung oder anderen Haltungsformen verzichten kann, da sie Tieren eine weitaus natürlichere Lebensweise einräumt.²⁹⁹ Neben der natürlichen Lebensweise ist es möglich, verschiedene fair verteilte Vorteile den Tieren zukommen zu lassen. Man versorgt sie beispielsweise mit Nahrung, Unterkunft, Schutz vor Angreifern und

²⁹⁶ Vgl. Thobe & Isermeyer 2018, S. 6.

²⁹⁷ Vgl. Fuhrmann et al. 2011, 36.

²⁹⁸ Vgl. Wippermann 2021, S. 5.

²⁹⁹ Ich schließe nicht aus, dass Stall- oder Freilandhaltung mit festem Stall nicht auch den moralischen Anforderungen genügen kann. Um meinen Punkt zu verdeutlichen, habe ich mich ausschließlich auf mobile Stallhaltung fokussiert.

mit medizinischer Betreuung. Für all das müssen die Tiere sonst in freier Wildbahn selbst unter teils schweren Bedingungen sorgen oder ist ihnen dort nicht zugänglich (medizinische Versorgung). In diesem Fall ist ihre Zustimmung sinnvoll anzunehmen.

Die mobile Stallhaltung weist begrenzte Kapazitäten auf, um mit dem Problem männlicher Nachkommen umzugehen. In der mobilen Stallhaltung sind die Tierbestände kleiner wie in der Stall- oder Freilandhaltung mit festem Stall. Eine Verminderung des Tierbestands zieht eine Verminderung der männlichen Jungtiere nach sich, weil generell weniger Jungtiere gezeugt werden. Das schwächt die Schwere des Problems ab. Des Weiteren gibt es in der mobilen Stallhaltung einen höheren Bedarf an männlichen Tieren. Ein Beispiel aus der Legehennenhaltung: Während der Hahn in Stall- und Freilandhaltung mit festem Stall meist nur die Aufgabe der Zeugung der Nachkommen übernimmt, übernehmen Hähne in der mobilen Stallhaltung weitere Aufgaben. Die Hühner befinden sich einen beträchtlichen Anteil des Tages auf nicht überdachten Grünflächen. Der Hahn bietet einen natürlichen Schutz der Hühner vor Raubtieren. Zudem trägt er zur Pflege sozialer Interaktionen zwischen den Hühnern bei. Gleichzeitig gewährt eine solche Haltungsform einem Hahn eine weitestgehend natürliche Lebensweise, da er sein Leben mit den Hühnern gemeinsam auf Grünflächen verbringt und Aufgaben übernimmt, die Teile seiner natürlichen Lebensweise sind. Er bezieht hieraus ähnliche Vorteile wie die Hühner.

Trotzdem kann es möglich sein, dass diese Kapazitäten nicht ausreichen, um für alle männlichen Jungtiere eine finanziell rentable Nutzung zu finden. Sollte dies der Fall sein, so gibt es aktuell wissenschaftliche Methoden der pränatalen Geschlechtsbestimmung, die zu einem frühen Entwicklungsstadium einsetzbar sind. Dadurch ist es möglich, befruchtete Eier mit männlichen Embryonen auszusortieren oder Trächtigkeit mit männlichen Embryonen früh zu beenden. Greifen wir nochmals auf das Beispiel der Legehennen zurück: Die *Nah-Infrarot-Raman-Spektroskopie* (NIR) galt bei Küken mehrere Jahre als Vorreiter, um in Ovo das Geschlecht zu bestimmen.³⁰⁰ Dies geschieht in kurzer Zeit. Derzeit gibt es Forschungen für weniger invasive Techniken wie eine Variante der Magnetresonanztomografie.³⁰¹ Sie kann derweil jedoch nur bestimmen, ob ein Ei befruchtet oder unbefruchtet ist. Die Aufgabe, die

³⁰⁰ Das Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (BMEL) teilte in einer Pressemitteilung mit, dass teils wegen der Verfügbarkeit solcher pränatalen Geschlechterbestimmung ein Gesetzesentwurf beschlossen wurde, nachdem das Töten von männlichen Küken Ende 2021 flächendeckend in der Bundesrepublik Deutschland verboten sein soll; vgl. BMEL 2021 (b). Trotzdem wird erwartet, dass der Verzicht auf das Töten von männlichen Küken eine Nutzung von Hühnern nicht notwendig ökonomisch unrentabel macht.

³⁰¹ Für einen Überblick über in Ovo Geschlechtsbestimmung s. Krautwald-Junghans 2018.

somit vor uns liegt, ist diese Genauigkeit der Techniken für die Geschlechterbestimmung zu verfeinern und etwaige Kosten des Verfahrens zu minimieren.

Eine alternative Methode in der Milchwirtschaft ist die Pränataldiagnostik, die man in ähnlicher Form von schwangeren weiblichen Menschen kennt. Durch solche Methoden lässt sich der Tod auf einen Zeitpunkt in der Entwicklung des Lebewesens verschieben, an dem er nicht unmoralisch ist, da man an diesem Punkt das Tier nicht schadet, keine moralische Rechte oder finalen Wert besitzt. Es hat noch keinen moralischen Status.

Die These des moderaten ethischen Veganismus, dass industrialisierte Tiernutzung wegen Erwägungen der ökonomischen Rentabilität meist nicht mit den moralischen Anforderungen an eine Tiernutzung vereinbar ist, ist falsch. Ein ethischer Veganismus ist somit moralisch nicht gefordert. Am Beispiel der mobilen Stallhaltung habe ich erklärt, wie man in einigen Tiernutzungen in der tierlichen Landwirtschaft für Produkte von Tieren ökonomische Rentabilität und Moral vereinbart. Ich habe dieses Beispiel gewählt, weil McPherson selbst ein Beispiel aus diesem landwirtschaftlichen Sektor gegen diese These vorgebracht hat. Für andere Bereiche der Tiernutzung muss man nun ähnliche Konzepte entwerfen. Im siebten Kapitel untersuche ich gezielt einige weitere Tiernutzungsbereiche, ob in diesen Nutzungen die moralischen Bedingungen einhaltbar sind.

5.4 Die Domestizierung der Tiere

Ich habe bis zu diesem Punkt argumentiert, unter welchen Bedingungen industrialisierte Tiernutzung moralisch erlaubt und der ethische Veganismus deshalb nicht moralisch gefordert ist. Es fehlt aber noch ein letzter Schritt: Die Erklärung, weshalb man Tiere für die Herstellung von Produkten von Tieren nutzen sollte. Starten möchte ich mit einer groben Taxonomie von Tieren in ihrem Abhängigkeitsgrad vom Menschen in ihrem Überleben. Diese Taxonomie mag für andere (tierethische) Belange zu grobkörnig sein. Für meine Untersuchungen reicht sie aus. Diese Taxonomie ist dreiteilig und stammt von S. Donaldson und W. Kymlicka. Hiernach gibt es *domestizierte Tiere* (z. B. Kühe, Hunde, Hausschweine), *Schwellentiere* (z. B. Eichhörnchen, bestimmte Ratten- oder Vogelarten) und *wildlebende Tiere* (z. B. Löwen, Elefanten oder Giraffen).³⁰² Domestizierte Tiere bilden das eine Ende des Spektrums. Diese Tiere hängen von der kontinuierlichen Versorgung durch menschliche Individuen ab. Diese Abhängigkeit ist

³⁰² Vgl. Donaldson & Kymlicka 2011, S. 62-63 & 66-67.

nicht von Natur aus gegeben, sondern wurde vom Menschen gewollt bezweckt, um Nutzen aus diesem asymmetrischen Abhängigkeitsverhältnis zu ziehen. Dieser Prozess ist als *Domestizierung* bekannt. Es fand eine Adaption der Tiere im Verhalten sowie in der genetischen Veranlagung der Tiere statt, welche sich über mehrere Generationen vollzog und Grund für die direkte Abhängigkeit durch die menschliche Versorgung ist. Zu ihrer natürlichen Lebensweise gehören somit Interaktionen mit Menschen. Wildlebende Tiere stehen am anderen Ende des Spektrums. Sie sorgen selbst für ihre natürlichen Bedürfnisse und ihr Überleben. Sie leben in der – vom Menschen teils mehr teils weniger beeinflussten – Wildnis. Ihr Überleben hängt nur indirekt vom Menschen ab, da sie keine Versorgung vom Menschen benötigen. Sie sind jedoch auf Nichtzerstören ihres Lebensraums durch den Menschen angewiesen. Zu einer natürlichen Lebensweise wildlebender Tiere gehört es nicht, dass sie regelmäßig mit dem Menschen in bestimmter Weise interagieren. Die Mitte des Spektrums nehmen die Schwellentiere ein. Sie befinden sich auf der Schwelle zwischen wildlebenden und domestizierten Tieren.³⁰³ Das heißt: Ihr Überleben ist nicht vollständig wie bei domestizierten Tieren vom Menschen abhängig. Sie sind aber nicht im selben Maß unabhängig wie wildlebende Tiere. Schwellentiere haben als Lebensraum die menschliche Gemeinschaft gewählt. Dadurch ist ihr Überleben in gewissem Maße an den Menschen gebunden. Raben ernähren sich teils von Abfällen des Menschen. Sollten Menschen diesen Tieren keine Abfälle mehr zugänglich machen, würde es die Raben in ihrer Futtersuche beeinflussen. Gleichzeitig besitzen sie das notwendige Verhaltensrepertoire und die genetische Ausstattung, um selbstständig zu überleben. Hier fand keine genetische Züchtung statt. Schwellentiere weisen verschiedene Grade an Flexibilität auf. Manche sind leicht zu umzusiedeln (auch außerhalb menschlicher Gesellschaft). Andere haben sich auf eine Nische der menschlichen Gesellschaft spezialisiert. Verschiedene Arten oder Unterarten einer Gattung sind teils unterschiedlichen Kategorien auf diesem Spektrum zuzuordnen. Die Hauskatze (*Felis silvestris catus*) ist ein domestiziertes Tier, während die europäische Wildkatze (*Felis silvestris silvestris*) ein wildlebendes Tier ist, da sie eher vom Menschen wenig gestörte Gebiete als Lebensraum vorzieht.

Die Domestizierung nimmt nun eine besondere Stellung ein, da sie kein von der Natur oder den Tieren selbst, sondern von den Menschen herbeigeführter Prozess ist, um die Tiere zu nutzen. Eine relevante moralische Frage in diesem Kontext ist, ob die Domestizierung eine unmoralische Handlung seitens der Menschen war oder ist. Meines Erachtens scheint die

³⁰³ Die Schwellentiere lassen sich etwa anhand ihrer Flexibilität auf Veränderungen der Umwelt weiter unterteilen; s. Donaldson & Kymlicka 2011, S. 219-226.

Antwort positiv auszufallen, weil die Domestizierung als Schaden einzustufen ist. Dieser Schaden setzt sich aus mehreren Faktoren zusammen. Die Domestizierung beschneidet die Freiheit der Tiere stark. Mit der Domestizierung folgen Einschränkungen, in welchem Ausmaß Tiere fähig sind, ihren intentionalen Zuständen nachzugehen. Das ist der Fall, damit die Tiere für die Ziele des Menschen gefügig sind.

Zum Schaden durch die Domestizierung tragen außerdem das Leiden und der Tod einiger Tiere bei. Wissenschaftlich Forschende züchteten Schimpansen in Gefangenschaft, um sie für Forschungszwecke zu nutzen. Eine Züchtung von Schimpansen ist in Gefangenschaft nur schwer möglich. Das führte zum Tod vieler Schimpansen im Laufe des Domestizierungsprozesses. M. Bekoff führt an, dass 50-70 Prozent aller gefangenen Gorillaweisen frühzeitig versterben. Andere Tiere wiederum leiden unter den veränderten Bedingungen (z. B. klimatische Differenzen oder dem Aussetzen Krankheitserreger, auf die ihr Immunsystem nicht vorbereitet ist). Diese Tiere, aus ihren sozialen Beziehungen zu reisen, um sie zu domestizieren, ist eine zusätzliche mentale Belastung. Außerdem schadet die genetische Züchtung der Domestizierung der Tiere diesen Tieren. Das sorgt für eine Reduktion der genetischen Variation. Dadurch erhöht sich die Chance, dass bestimmte gesundheitliche Beschwerden auftreten.

Eine Domestizierung bringt für die Tiere auch gewissen Nutzen mit sich. Sie erhalten zuverlässig Nahrung, einen Unterschlupf oder Schutz vor Angreifern. Rechtfertigt dieser Nutzen nicht den Schaden? Meines Erachtens bleibt die Domestizierung summa summarum ein Schaden für die Tiere. Für die meisten Güter sorgen die Tiere für gewöhnlich selbst. Sie befriedigen ihr Bedürfnis nach Nahrung oder Unterschlupf selbst. Der Nutzen, den die Tiere hieraus ziehen würden, ist daher gering, da sie weitestgehend selbst für die Erfüllung dieser Bedürfnisse sorgen können. Die eigenständige Erfüllung der Bedürfnisse ist dabei gut für sie, denn es erlaubt ihnen, ihre intentionale Handlungsfähigkeit zu realisieren. Wenn man die Bedingungen von Massentierhaltung oder anderen Haltungsformen hinzunimmt, dann ist es heutzutage oft nicht gegeben, dass die Vorteile, die durch die Domestizierung für die Tiere eintreten sollen, tatsächlich eintreten.

Es darf aber auch nicht übersehen werden, dass eine Domestizierung sich auf andere Tiere des Biotops auswirkt, wenn sie im großen Stil stattfindet. Wenn man Tiere aus einem Biotop in größeren Massen zur Domestizierung entnimmt, dann stört dies das ökologische Gleichgewicht, weil die Tiere ihren Teil zur Erhaltung des Gleichgewichts beitragen. Manche Tiere leben in Symbiose. Der Wellentriel (*Burhinus vermiculatus*) legt seine Eier in der Nähe

des Nilkrokodils ab. Sollten die Eier in Gefahr sein, alarmiert der Wellentriel das Nilkrokodil (*Crocodylus niloticus*), sodass dieser die Krokodilseier sowie die Eier des Wellentriels beschützt. Würde man den Wellentriel aus dem Biotop verjagen, dann hätte dies Einfluss auf das Leben des Nilkrokodils. Wegen dieser Gründe ist die Domestizierung ein Schaden und verletzt das Recht der Tiere, nicht geschadet zu werden.

Die Domestizierung ist zudem eine respektlose Handlung. Das Ziel der Domestizierung ist es, Tiere für menschliche Zwecke zu nutzen. Die Zustimmung der Tiere zu diesem Prozess ist nicht vorhanden. Wie beschrieben, schadet ihnen dieser Prozess. Ein fair verteilter Vorteil für beide Seiten ist nicht gegeben. Erst nach der Domestizierung ist es Bestandteil der natürlichen Lebensweise dieser Tiere mit dem Menschen zu leben und zu agieren. Bei wildlebenden Tieren trifft dies nicht und bei Schwellentieren nur begrenzt zu. Während man die Tiere domestiziert, muss man sie aus ihren natürlichen Lebensweisen reisen und an eine neue anpassen. Domestizierung zeichnet sich somit nicht nur durch seinen schädlichen, sondern auch durch seinen respektlosen Charakter aus. Eine moralische Nutzung ist deshalb pro tanto nur bei bereits domestizierten Tieren möglich. Nur in diesem Szenario kann man die Bedingungen vollständig erfüllen.

5.5 Domestizierung und kompensatorische Gerechtigkeit

Ein Schwellen – oder wildlebendes Tier zu domestizieren, schadet dem Tier und ist respektlos. Was folgt aus dieser These? Hier ist der historische Kontext relevant. Manche Domestizierungen fanden bereits vor mehreren Jahrtausenden statt. Zu diesem Zeitpunkt waren die moralischen Urteils- und Handlungsfähigkeiten des Menschen vermutlich noch nicht so ausgebildet, wie sie es heute sind. Außerdem waren die Menschen in ihrem Überleben im Gegensatz zur heutigen Zeit auf die domestizierten Tiere angewiesen, da beispielsweise der technologische Stand dem heutigen vielfältig unterlegen ist. Ein Argument ist, dass der Mensch mit Domestizierung zu diesen vergangenen Zeitpunkten nicht unmoralisch gehandelt hat, da er nicht unmoralisch handeln konnte. Eine Alternative ist, dass der Mensch womöglich schon als moralischer Akteur zum damaligen Zeitpunkt galt, sein Überleben den Schaden und die Respektlosigkeit des Domestizierungsprozesses für Tiere moralisch rechtfertigt.

Selbst wenn einer der beiden Argumentationslinien der Wahrheit entspricht, lassen sich zwei moralische Missstände der heutigen Zeit dadurch nicht rechtfertigen: die aktuellen

Haltungsbedingungen von Tieren und aktuelle Domestizierungen wildlebender sowie Schwellentiere. Selbst wenn es damals für das Überleben nötig war, Tiere zu domestizieren und unter schlechten Bedingungen zu halten, so gilt das nicht für die heutige Zeit (s. Kap. 4.6). Weder für eine gesunde noch ein gutes Leben sind tierliche Produkte heutzutage nötig. Eine Lebensweise auf rein pflanzlichen Produkten ist gesund. Nährstoffe, die aus pflanzlichen Quellen schwer einzunehmen sind, kann man dem Körper über Präparate zuführen. Des Weiteren ersetzen immer mehr Maschinen Aufgaben, die früher Tier und Mensch übernommen haben. Drittens ist der Mensch seit einigen Jahrhunderten sicher ein moralischer Akteur. Wegen dieser Gründe mangelt es Domestizierungen mindestens des 20. sowie 21. Jahrhunderts einer Rechtfertigungsgrundlage. Trotzdem fängt man aktuell immer noch wildlebende und Schwellentiere ein und domestiziert sie für den menschlichen Nutzen. Das geschieht beispielsweise um exotische Haustiere zu halten oder um sie in Zoos oder Zirkussen zur Schau zu stellen. Die Domestizierung ist somit in diesen Fällen eine Instanz ungerechtfertigten Schadens, eine Verletzung des moralischen Rechts, nicht geschadet zu werden, sowie eine respektlose Interaktion mit Tieren.

Welche Implikationen ergeben sich daraus? Gerechtigkeit betrifft nicht nur Menschen, sondern auch Tiere. Sie fordert den Beistand moralischer Akteure für die Opfer moralischer Ungerechtigkeit. Wenn man die moralischen Rechte eines Rechtsträgers verletzt, dann gehört es zu den moralischen Aufgaben eines moralischen Akteurs in dem Ausmaß, in dem es in seiner Macht steht, für die Opfer die Einhaltung ihrer Rechte einzufordern, wenn ins besonders das Opfer einer Ungerechtigkeit dies selbst nicht einfordern kann (s. Kap. 3.3.1 und 3.3.2). Regans Worte beschreiben dies treffen: „Diese Pflicht ist überdies selbst eine Forderung der Gerechtigkeit, nicht ein Appell an die Gerechtigkeit“.³⁰⁴ Tiere befinden sich in keiner Position, in der sie ihre moralischen Rechte einfordern können. Sie sind deshalb auf den Beistand des Menschen angewiesen.

Gerechtigkeit fordert nicht nur, dass die Opfer von Ungerechtigkeit zu ihren Rechten kommen. Ein Bestandteil der Gerechtigkeit ist Kompensation für vergangenes Unrecht – vor allem, wenn dem Individuum wegen der zugefügten Ungerechtigkeit ein langfristiger und umfangreicher Nachteil entsteht. Es handelt sich um *kompensatorische Gerechtigkeit*. Wenn ein Verbrecher einen Menschen auf der Straße bestiehlt und dabei körperlich verletzt, dann stellt man Gerechtigkeit nicht her, in dem man dafür sorgt, dass das Individuum zukünftig solche Handlungen nicht mehr erleben muss. Teil der Gerechtigkeit ist es, für den entstandenen

³⁰⁴ Regan 2014, S. 94.

Schaden Kompensation zu erhalten. Domestizierte Tiere haben einen langfristigen Nachteil zu beklagen. Sie haben ihre unabhängige Lebensweise verloren. Domestizierte Tiere – vor allem die, die heute noch unter Misshandlung in der Nutzung leiden, – schuldet man eine Kompensation. Moralische Pflichten gegenüber Tieren enden also nicht mit negativen Pflichten, sondern dehnen sich auf positive Pflichten aus.

Zu welcher Kompensation verpflichtet uns kompensatorische Gerechtigkeit in diesem Kontext? Meines Erachtens ist es sinnvoll, dass Kompensation als Ausgleich für das dienen soll, worin das Individuum Ungerechtigkeit erfahren hat. Angenommen, ich besitze ein teures Motorrad und habe ein moralisches Eigentumsrecht. Nachts bricht nun ein Räuber in meine Garage ein und stiehlt mein Motorrad. Eine Kompensation für diese Ungerechtigkeit sollte etwas sein, dass mich in einen ähnlichen Zustand vor der Ungerechtigkeit versetzt. Das kann in diesem Beispiel der Fall sein, indem ich mein altes Motorrad oder ein ähnliches neues Motorrad erhalte. Ein Fahrrad zu erhalten, wäre keine entsprechend gerechte Kompensation. Was die Domestizierung und die aktuellen Haltungsbedingungen nahm und verwehrt, ist ein gutes Leben, in dem die Tiere gemäß ihren intentionalen mentalen Zustände handeln können (s. Kap. 4.4). Eine gerechte und angemessene Kompensation besteht in der Ermöglichung eines guten Lebens mit Möglichkeiten zur Betätigung ihrer intentionalen Handlungsfähigkeit, weil man den Tieren sowohl ein Leben mit guter Qualität sowie die Möglichkeit zum Ausleben ihrer intentionalen Handlungsfähigkeit genommen hat. Kompensatorische Gerechtigkeit verpflichtet uns somit, *diesen Tieren ein gutes Leben mit Optionen zur Betätigung der intentionalen Handlungsfähigkeit zu ermöglichen.*

Ein gutes Leben besteht neben dem intentionalen Handeln aus einem weitestgehend natürlichen Leben. Den Grund dafür kennen wir bereits. Viele Elemente eines natürlichen Lebens der Tiere tragen zu einem guten Leben der Tiere bei oder bilden einen angemessenen Rahmen dafür. Natürliche tierliche Bedürfnisse und Verhaltensweisen umfangreich zu ignorieren, schadet den Tieren. Das zeigt die Massentierhaltung, welche diese Bedürfnisse für eine hohe Produktivität opfert. Wie beim Zustimmungskriterium zur moralischen Nutzung von Tieren gilt hier, dass ein gutes Leben nicht bedeutet, ein natürliches Leben in vollen Zügen zu geben. Nicht jedes Element eines natürlichen Lebens trägt zu einem guten Leben bei. Hier ist die passende Balance zu finden.

Bevor ich mich auseinandersetze, wie diese Pflicht am besten zu realisieren ist, möchte ich auf ein paar Einwände an der kompensatorischen Gerechtigkeit eingehen. Zwei Einwände gegen kompensatorische Gerechtigkeit führt Cochrane an. Er bemängelt an dieser Idee, dass man

weder diejenigen identifiziert kann, die die Träger dieser moralischen Pflicht sind, noch diejenigen, die aus dieser Kompensation einen Nutzen ziehen sollen.³⁰⁵ Nur weil den Vorfahren einer Gruppe Ungerechtigkeit widerfahren ist, wäre es ein Fehlschluss, anzunehmen, dass Nachfahren derjenigen, die Ungerechtigkeit ausgeübt haben, eine Pflicht zur Kompensation haben. Sie sind nicht für die Ungerechtigkeit verantwortlich. Ein weiter Fehlschluss daraus ist, dass Nachfahren von ungerecht Behandelten immer für die Ungerechtigkeit, die ihre Vorfahren erfahren mussten, zu kompensieren sind.

Nehmen wir zugunsten Cochranes Argument dessen Wahrheit an. Es gibt Situationen, in denen kompensatorische Gerechtigkeit nicht das leistet, was sich manche von ihr versprechen (z. B., wenn vergangenen Generationen Ungerechtigkeit an vergangenen Individuen ausgeübt haben). Trotzdem greift sein Einwand bei meiner Argumentation nicht. Da Menschen aktuell immer noch Tiere domestizieren und (primär domestizierte) Tiere unter grausamen Bedingungen halten, ist es möglich, sowohl Pflichtträger als auch Nutznießer der kompensatorischen Gerechtigkeit in diesem Kontext zu identifizieren. Starten wir mit den Pflichtträgern: Die Pflichtträger sind in diesem Fall ein Kollektiv an Menschen. Dies liegt an der Natur des Problems. Die (notwendigen oder kontingenten) Kosten, die hinter tierlichen Produkten stehen, erzeugt das Handeln einer großen Gruppe. Es ist ein Problem kollektiven Handelns (s. Kap. 4.11). Weil die Misshandlung der Tiere für Produkte aus Tieren notwendig ist, sind Konsumenten, Händler und Produzenten an dieser Misshandlung verantwortlich. Als Pflichtträger sind somit all die Menschen zu identifizieren, die als Täter (direkter Verursacher der Ungerechtigkeit) oder Mittäter nach der angepassten Idee des Grades der Essentialität eines Schadens für eine Handlung (s. Kap. 4.12) anzusehen sind. In der Bundesrepublik Deutschland lebten 2021 nur zehn Prozent vegetarisch und zwei Prozent vegan (s. Kap. 1). Andere westliche Kulturen unterscheiden sich davon nicht signifikant. In westlichen Kulturen machen vegetarisch und vegan lebende Menschen somit aktuell nur einen kleinen Prozentsatz der Bevölkerung aus. Der Großteil der menschlichen moralischen Akteure sind Mittäter an der Produktion moralisch verwerflicher Tierprodukte und sind von dieser *kollektiven moralischen Pflicht* betroffen. Man könnte eventuell einen Schritt weitergehen und vegetarisch und vegan lebende Menschen als Träger dieser Pflicht ansehen, insofern diese erst im Laufe ihres Lebens zu einer solchen Lebensweise umgestiegen sind und somit einen Teil ihres Lebens an der ungerechten Behandlung dieser Tiere beteiligt waren. Sie müssen dann jedoch weniger zur Kompensation beitragen, da sie mit ihrem Schritt zu einer vegetarischen oder veganen

³⁰⁵ Vgl. Cochrane 2012, 168-169.

Lebensweise sich von der Ungerechtigkeit distanzieren, wenn ihre Motivation für ihre Lebensweise ethisch ist.

Ebenso ist es möglich, die Nutznießer der kompensatorischen Gerechtigkeit zu identifizieren. Darunter fallen all die Tiere, die der Mensch aktuell domestiziert oder in unmoralischen Bedingungen hält. Cochrane mag hier dagegenhalten, dass nicht alle diese Tiere Kompensation erfahren möchten, da sie es als paternalistisch empfinden. Man beschneidet ihr Freiheitsinteresse. Selbst wenn dem so wäre, dann muss diese Beschneidung nicht ungerechtfertigt sein. Der Schaden, den die Tiere in dieser Haltung und Domestizierung erfahren, ist viel größer wie der Schaden durch diese Beschneidung. Hinzukommt, dass die Tiere sich nicht selbst aus diesen Umständen befreien können. Wenn sie ein gutes Leben, in dem sie intentional handeln können, erlangen wollen, dann sind sie auf die Hilfe des Menschen angewiesen. Die kompensatorische Gerechtigkeit ist eben das: eine positive Pflicht – eine Hilfsleistung – gegenüber den ungerechten Benachteiligten. Es erhalten somit Individuen eine Kompensation, die selbst eine Benachteiligung erfahren haben, von Individuen, die an der Entstehung dieser Ungerechtigkeit beteiligt sind.

Die Idee der kompensatorischen Gerechtigkeit halte ich entgegen diesen Einwänden in diesem Kontext somit als angebracht.

5.6 Gutes Leben durch Auswilderung

Zwei generelle Strategien sind zur Realisierung der kompensatorischen Pflicht möglich, wobei sich die zweite nochmals unterteilt. Domestizierte Tiere waren Tiere, die sich vor diesem Prozess selbst versorgen konnten. Tiere, die man hingegen aktuell domestiziert, besitzen teils noch die Ausstattung, sich ohne die Hilfe des Menschen zu versorgen. Eine erste Option wäre die Zeit in gewissem Maße zurückzudrehen, indem man diese Tiere auf ein Überleben in der Wildnis ohne Hilfe des Menschen vorbereitet und anschließend freilässt (erste Strategie). Nach der zweiten Option würde man Tiere weiterhin in einer Mensch-Tier-Gemeinschaft eingliedern und sie durch menschliche Hilfe versorgen. Man kann hierzu die kommerzielle Tiernutzung abschaffen und die Menschen (finanziellen) verpflichten, für die (finanziellen) Kosten der Versorgung der Tiere aufzukommen (zweite Strategie). Alternativ könnte man die Nutzung von Tieren, die Teil der Mensch-Tier-Gemeinschaft sind, erhalten, indem man aktuell vorherrschende Bedingungen der Tiernutzung den moralischen Anforderungen für eine

Nutzung anpasst und mit den Gewinnen aus dieser Nutzung die Kosten der menschlichen Versorgung teilweise deckt (dritte Strategie). Die Umsetzung der Pflicht bedeutet somit, dass man diese Tiere aus den momentanen unmoralischen Bedingungen befreien muss. Es impliziert nicht notwendig, dass man sie von jeglicher Nutzung befreien muss. Im Folgenden argumentiere ich, weshalb zumindest diese dritte Strategie aus moralischer Perspektive für domestizierte Tiere und gewisse wildlebende sowie Schwellentiere, die Menschen momentan domestizieren und nutzen, die beste Alternative ist.

Ich möchte jede Option separat evaluieren. Ich starte mit dem Vorschlag, die Tiere auf eine Auswilderung vorzubereiten und ihnen so ein gutes Leben, in dem sie intentional handeln, in der Wildnis zu ermöglichen. Um den Erfolg dieser Strategie zu sichern, sind die Tiere vor ihrem Freilassen entsprechend auf ein Leben in der Wildnis vorzubereiten. Ein Auswilderungsprogramm hat zum Ziel, dass die Tiere ohne kontinuierliche Eingriffe und Unterstützung des Menschen fähig sind, in ihren neuen Lebensräumen (sei es in der Wildnis oder in der Nähe menschlicher Gesellschaft) ihr Überleben zu bestreiten. Ein solches Programm muss umfangreich geplant und individuell für die Bedürfnisse der Tiere gestaltet sein, da die Tiere momentan in ihrem Überleben stark vom Menschen abhängen und unterschiedliche Sets an Fähigkeiten zum eigenständigen Überleben bedürfen. Das trifft auf domestizierte Tiere in erheblicherem Ausmaß wie für Tiere, die momentan noch nicht vollständig domestiziert sind, zu, da ihr Abhängigkeitsverhältnis von menschlicher Hilfe noch enger ist. Der leitende Gedanke hinter dieser Strategie ist es, das Unrecht zu kompensieren, indem man die Tiere in einen Zustand versetzt, der dem vor ihrer Domestizierung ähnelt, aber mit diesem nicht identisch ist. Einen identischen Zustand zu erreichen, wäre nicht realisierbar.

Zur moralischen Evaluation dieser Strategie trägt die Erfolgswahrscheinlichkeit solcher Auswilderungsprogramme entscheidend bei. Sollte diese gering ausfallen, dann ist sie keine verlässliche Strategie, um den Tieren ein gutes Leben zu ermöglichen, sondern vielmehr um das Gegenteil zu erreichen. Sie ist dann keine brauchbare Strategie zur Kompensation. Die Evaluation der Erfolgswahrscheinlichkeit nehme ich einmal für domestizierte Tiere und einmal für wildlebende sowie Schwellentiere vor. Das Ergebnis der Evaluation für wildlebende und Schwellentiere fällt ähnlich aus, weshalb ich sie für beide Gruppen gemeinsam bewerte.

Für die Evaluation der Erfolgswahrscheinlichkeit solcher Programme muss man sich nochmals das Abhängigkeitsverhältnis dieser Tiergruppen vom Menschen vor das Auge führen. Domestizierte Tiere zeichnen sich durch eine behavioristische sowie genetische Adaption an die Bedürfnisse des Menschen über einen langen Zeitraum hinweg aus, wodurch ein tiefes

Abhängigkeitsverhältnis der Tiere entstand. Das hat dramatische Konsequenzen für ein Überleben ohne kontinuierliche Unterstützung seitens der Menschen. Sie sind unter diesen Umständen langfristig nicht überlebensfähig. Manche domestizierte Tiere versterben schon nach wenigen Wochen, andere hingegen überleben eine gewisse Zeit ohne direkte Unterstützung vom Menschen. Domestizierte Katzen scheinen Tiere zu sein, die vergleichsweise lange ohne Hilfe des Menschen überleben können, da ihr Jagdtrieb noch relativ gut vorhanden ist. Trotzdem ist auch für sie wie für andere ausgesetzte, domestizierte Tiere ein solches Leben nur unter schlechten Bedingungen möglich und sie versterben meist frühzeitig (z. B. wegen Infektionen oder Unterernährung). Durchschnittlich versterben sie mit zwei Jahren, während sie normalerweise 14 Jahre in menschlicher Haltung leben. Selbst, wenn sich eine überlebensfähige Population in den darauffolgenden Generationen entwickelt, so bedeutet eine Auswilderung für die ausgewilderte Generation schlechte Lebensqualität, die in den meisten Fällen in einem frühzeitigen Tod endet. Sie ist somit für die ausgewilderten domestizierten Tiere keine zuverlässige Strategie zur Kompensation. Sie tauschen in den meisten Fällen eher ein schlechtes Leben durch ein anderes schlechtes Leben ein.

Wieso senkt das Abhängigkeitsverhältnis domestizierter Tiere vom Menschen die Erfolgswahrscheinlichkeit eines guten Lebens durch eine Auswilderung für domestizierte Tiere dermaßen herab? Die Ursache ist eine Kombination der Faktoren, aus denen die Abhängigkeit dieser Tiere entsteht. Ein Faktor ergibt sich aus der Adaption im Verhalten durch die Domestizierung. Ziel der Domestizierung war es, die Tiere so zu nutzen, dass damit menschliche Bedürfnisse und Wünsche mit den aus der Nutzung entstehenden Produkten zu befriedigen. Für diese Nutzung wurden bestimmte Verhaltensweisen, die dem eigenständigen Überleben der Tiere dienlich sind, unnötig, da er Mensch diese Aufgaben übernahm. Der Mensch hat durch die Domestizierung ein Verhalten der Tiere gefördert, dass auf menschliche Bedürfnisse und Wünsche ausgerichtet ist. Damit gingen Verhaltensweisen verloren, die für ein Überleben in Unabhängigkeit notwendig sind. Ein Beispiel ist die Nahrungsakquisition. Der Mensch hat beispielsweise bei Wachhunden ein bewachendes oder alarmierendes Verhalten gefördert und ihn im Gegenzug mit Nahrung und Unterkunft versorgt. Ein Verhalten zur selbstständigen Nahrungsbeschaffung wurde somit obsolet. Manchmal war die Züchtung von domestizierten Tieren darauf ausgerichtet, ein Verhalten zu fördern, dass einem Überleben unabhängig vom Menschen entgegenwirkt, da man beispielsweise bei Haustieren meist ein offenes und zutrauliches Verhalten sowie Wesen züchtete. Dadurch schätzen diese Tiere Situationen nicht als gefährlich ein (z. B. den Angriff eines Raubtiers) und reagieren offen und zutraulich. Das senkt ihre Überlebenschance ab.

Gäbe es nur diese Ursache, könnte ein Auswilderungsprogramm mit ausreichend Schulung der Tiere abhelfen. Jedoch hat die genetische Züchtung weitere Auswirkungen. Obwohl domestizierte Tiere unter Umständen ein fehlendes Verhaltensrepertoire erlernen können, bilden sie wegen dieser genetischen Evolution physische Merkmale nicht aus, die sie für ein Überleben ohne Hilfe des Menschen benötigen.³⁰⁶ Ein Beispiel dokumentiert Palmer für domestizierte Pferde. Im Gegensatz zu ihren wildlebenden Gattungsgenossen bilden sie in Winterzeiten nicht das nötige Fell aus, um der Kälte zu widerstehen.³⁰⁷ Hier trifft ebenfalls wieder zu, dass der Mensch durch Züchtungen zu dieser genetischen Evolution und somit zur Ausbildung von physischen Merkmalen beigetragen hat, die für ein selbstständiges Überleben problematisch sind, da die Tiere ästhetische Präferenzen des Menschen entsprechen sollen.

Genetische Veränderungen führt man für gewöhnlich generationsübergreifend und *in Vitro* herbei. Eine Methode ist die Fortpflanzung von Tieren mit der gewünschten genetischen Ausprägung zu fördern, sodass sich diese genetische Anlage auf die nächste Generation vererbt. Dies wiederholt man, bis zumindest der Großteil der Population das gewünschte Merkmal aufweist. Durch genetische Modifikation kann man diesen Prozess beschleunigen. Vereinfacht gesagt, identifiziert man ein Gen, das sich durchsetzen soll, isoliert es, vervielfacht es und pflanzt es in ein befruchtetes Ei, einen frühen Embryo, Zelle oder in das Spermium ein.³⁰⁸ Nun muss sich das transplantierte Gen sich in der genetischen Umwelt des Lebewesens durchsetzen. Es ist möglich, dass das Lebewesen das Gen selbst nicht vererbt oder das Gen sich in der genetischen Anlage des Tiers durchsetzt. Es gibt Methoden, mit denen man die Wahrscheinlichkeit der Durchsetzung fördern kann.

Es gibt neben *in Vitro* genetischer Modifikation *in Vivo* Verfahren. Solche Verfahren nutzt man beim Menschen als Behandlungsmethoden bestimmter Krankheiten. Es gibt jedoch einige Faktoren, weshalb eine *in Vivo* genetische Modifikation zur Beseitigung der genetischen Abhängigkeit keine verlässliche Lösung ist. Erstens ist für jede Tierart zu erforschen, welche Gene zu transplantieren sind. Dieser Prozess sowie die Vervielfältigung dieser Gene ist eine Zeit aufwendiger Schritt. Es ist schwer oder unmöglich verlässlich vorherzusagen, ob dieser Prozess zu Lebzeiten der Tiere abschließbar ist. Zweitens wird das Immunsystem auf diesen Eingriff reagieren. Man muss diese abschwächen, damit dieser Eingriff möglich ist. Das macht das Tier aber für andere Krankheiten anfällig, da der Immunschutz geschwächt ist. Drittens muss man die Stammzellen des Tiers ebenfalls modifizieren, da sonst das Risiko besteht, dass

³⁰⁶ Vgl. McMahan 2008, S. 72.

³⁰⁷ Vgl. Palmer 2011 (b), S. 714-715.

³⁰⁸ Für einen detaillierten Überblick zur Erschaffung transgener Tiere s. Houdebine 2002.

die genetische Modifikation verloren geht, weil nichtmodifizierte Stammzellen das Gewebe erneuern. Die genetisch bedingte Abhängigkeit der Tiere verlässlich zu bekämpfen, ist deshalb eine generationsübergreifende Aufgabe, von der frühestens die nächste Generation profitiert.

Es gibt zudem weitere Ursachen, die die Erfolgswahrscheinlichkeit herabsenken. Diese entstehen aus der Weise, wie ein Zusammenleben von wildlebenden und domestizierten Gattungsgenossen ablaufen würde. Zum einen kommt es vor, dass wildlebende Tiere ihre domestizierten Gattungsgenossen zurückweisen und nicht in ihre Gemeinschaft aufnehmen, was für Tiere, die in Gruppen leben, tödlich enden kann. Zum anderen wirkt das Auswildern von domestizierten Tieren sich negativ auf die heimische Tierpopulation und das ökologische Gleichgewicht aus, was nur schwer oder gar nicht kontrollierbar ist. Freigelassene Katzen töten viele wildlebende Tierarten und tragen einen großen Teil zum Aussterben von anderen Tierarten bei.³⁰⁹ Eine erhöhte Konkurrenz von Tieren um die gleiche Menge an Ressourcen (z. B. Territorium und Futter), aber auch das Verhalten von domestizierten Tieren verursachen diese Konsequenzen. Inwiefern das Verhalten der domestizierten Tiere und die Konkurrenz um vorhandene Ressourcen mit Auswilderungsprogrammen regulierbar ist, ist fraglich. Es drängt sich aber auch die Frage auf, ob Menschen moralische Schuld an diesen negativen Auswirkungen auf heimische Tierpopulationen tragen und deshalb unmoralisch handeln, weil der Mensch diese negativen Konsequenzen indirekt herbeiführt.

Man müsste daher den domestizierten Tieren kontinuierlichen beim Überleben in ihren neuen Lebensräumen behilflich sein. Das ist wegen einiger Faktoren (z. B. der räumlichen Distanz, der verminderten Beobachtungsmöglichkeiten der Tiere und der Menge an Tieren, für die das umgesetzt werden müsste) nicht in dem Ausmaß logistisch zu bewältigen, wie es nötig wäre.

Für Schwellen- und wildlebende Tiere fällt die Bewertung besser aus, weshalb viele Auswilderungsprogramme auf Individuen aus diesen Gruppen abzielen. Die Ursache ist, dass solche Tiere, die wir momentan nutzen und domestizieren, noch nicht vollständig domestiziert sind. Das bedeutet: Eine behavioristische und genetische Adaption wie bei domestizierten Tieren hat sich noch nicht oder nicht vollständig vollzogen, selbst wenn sie in menschlicher Gefangenschaft geboren wurden. Man hat daher bessere Erfolgchancen. K. Evans et al. führten eine Studie zur Auswilderung einer in menschlicher Gefangenschaft aufgezogenen afrikanischen Elefantenkuh durch.³¹⁰ Am Ende dieser Studie war die Elefantenkuh ausgewildert und fähig, ohne direkte Hilfe des Menschen zu überleben. Gleichzeitig zeigt sie aber auch, dass

³⁰⁹ S. Loss et al. 2013.

³¹⁰ S. Evans et al. 2013.

auf vielfältige Weise die Auswilderung hätte schief gehen können (z. B. keine soziale Integration oder Nichterhalten eines guten gesundheitlichen Zustands) und wie kostenintensiv (zeitlich und finanziell) sie ist. Es gibt aber auch Berichte über nicht erfolgreiche Auswilderungen.³¹¹ Die Geburt in Gefangenschaft ist ein Faktor, der die Erfolgchance unter Umständen verringert, weil Tiere, die man erst zu ihren Lebzeiten fängt, vieles mitbringen, was für ein Überleben in der Wildnis essentiell ist. Diese Strategie ist somit für wildlebende und Schwellentiere zuverlässiger, sie garantiert aber auch für diese Tiere nicht immer einen Erfolg.

Auswilderungsprogramme müssen somit nicht für jedes Tier, das wir heute nutzen und domestizieren, zum Scheitern verurteilt sein. Im Falle von Schwellen- oder wildlebenden Tieren mag es eine kostenintensive Alternative sein. Mit Blick auf domestizierte Tiere oder nichtauswilderungsfähige Schwellentiere und wildlebende Tiere ist es keine Option zur Erfüllung der Pflicht, ihnen ein gutes Leben zu ermöglichen, da man sie einem sicheren frühzeitigen Tod sowie miserablen Lebensbedingungen aussetzt.

5.7 Finanzierung durch den Menschen

Die erste Strategie erweist sich primär für domestizierte Tiere als unangemessen. Eine Umsetzung muss für domestizierte Tiere das Leben in menschlicher Gesellschaft beinhalten, um die Unterstützung, die sie wegen ihrer Abhängigkeit vom Menschen für ein gutes Leben bedürfen, zu sichern. Die zwei anderen Strategien schneiden für domestizierte Tiere besser ab, da nach ihnen die domestizierten Tiere in einer Mensch-Tier-Gemeinschaft integriert bleiben. Welche der beiden Strategien ist die bessere? Ich argumentiere im Folgenden, dass die zweite Strategie – die kommerzielle Tierhaltung aufzugeben und Finanzierung der Kosten aus der Versorgung und Haltung der Tiere von Menschen tragen zu lassen – ein gravierendes Problem aufweist, weshalb diese Strategie ebenfalls keine brauchbare Umsetzung für die Forderung der kompensatorischen Gerechtigkeit ist.

Warum sollte man die zweite Strategie anwenden? Eine solche Strategie ist eher im Sinn von Abolitionisten und bietet den Vorteil, dass sie wegen des Abschaffens kommerzieller tierlicher Nutzung dafür sorgt, dass man mindestens der Großteil der momentan unmoralischen Tiernutzungen schnell im Hinblick auf die Menge genutzter tierlicher Individuen präzise

³¹¹ S. z. B. Brückner & Schmidt 2014, S. 50-51. Bekoff berichtet von einer Bilanz im Jahr 2002, nach der von 145 Auswilderungsprogrammen, an denen 126 Spezies und 13 Millionen tierliche Individuen involviert waren, seitens der Zoos nur 16 – das sind elf Prozent – erfolgreich waren; vgl. Bekoff 2002, S. 150-151.

beendet. Die meisten Tiernutzungen zielen zumindest in begrenztem Ausmaß auf ökonomischen Gewinn ab. Das gilt nicht nur für offensichtliche Nutzungen wie für Eier oder Milch, sondern auch Zoos oder Tierparks müssen einen gewissen ökonomischen Profit erzielen, um sich zu finanzieren. Gleichzeitig finden sich die meisten Tiere, wenn man die Anzahl der tierlichen Individuen betrachtet, in der kommerziellen Tierhaltung. Allein in Deutschland wurden im Jahr 2020 rund 42,9 Millionen Legehennen³¹² gehalten und rund 727,7 Millionen Tiere (ca. 670 Millionen davon waren Hühner, Puten oder Enten)³¹³ geschlachtet. Nimmt man hingegen die Haustierhaltung in Deutschland, die als eher wenig auf ökonomischen Profit ausgelegt ist und einen Großteil der nichtkommerziellen Tierhaltung ausmacht, belief sich auf rund 34,9 Millionen Tiere.³¹⁴ Es sind vor allem die Bereiche um die Haustierhaltung kommerzialisiert (z. B. der Verkauf von Spielzeug oder Futter). Ein Abolitionismus würde all diese Tierhaltungen beenden, gleichzeitig aber für die Tiere eben die Vorteile aus menschlicher Gesellschaft (menschliche Zuneigung und Versorgung) erhalten, die sie als domestiziertes Tier zum Überleben benötigen.

Manche Abolitionisten fordern eine schärfere Version dieser Strategie. Sie rufen zusätzlich zur „Auslöschung“ domestizierter Tiere auf, indem man die Zeugung zukünftiger domestizierter Tiere verhindert, da die Nutzung von Tieren momentan unmoralisch ist.³¹⁵ Es kommt hin, dass einige domestizierte Tiere keine Freuden aus dem Geschlechtsakt oder Trächtigkeit beziehen, sondern dieser ihnen eher Unannehmlichkeiten bereitet.³¹⁶ Zusammen legt es den Schluss nahe, dass das Verhindern des Fortpflanzens gut für die Tiere ist, da man ihnen eine Schadensquelle nimmt. Diese zusätzliche Forderung halte ich für unplausibel. Erstens folgt aus dem Fakt, dass eine Nutzung unmoralisch ist, nicht, dass man den Ausgebeuteten verbietet, sich fortzupflanzen. Hier hilft wieder ein Blick auf Kinder- oder Sklavenarbeit. Beide Arten sind moralisch verwerflich und beuten die Individuen aus. Die Sklaven oder die Kinder, sobald sie erwachsen sind, an der Fortpflanzung zu hindern, wäre eine weitere unmoralische Handlung ihnen gegenüber, da es unter anderem ihnen eine Möglichkeit nimmt, eines ihrer wichtigsten natürlichen Bedürfnisse zu erfüllen. Man beschneidet ihr Freiheitsinteresse. Deshalb rechtfertigt der Verweis auf Unannehmlichkeiten beim Geschlechtsakt oder der Trächtigkeit nicht, die Fortpflanzung zu verhindern, weil es die Realisierung eines wichtigen natürlichen Bedürfnisses verhindert. Viele Tierarten kämpfen mit ihren Artgenossen um die Chance zur

³¹² Vgl. Destatis 2021 (c).

³¹³ Vgl. Destatis 2021 (a).

³¹⁴ Vgl. ZZF 2021. Zierfische und Reptilien sind nicht in dieser Zahl enthalten.

³¹⁵ Vgl. Francione unveröffentlicht.

³¹⁶ Vgl. Cochrane 2012, S. 133-134.

Fortpflanzung. Eine Einschränkung im Ausleben dieser Möglichkeiten ist für diese Individuen ein bedeutender Einschnitt in ihr Freiheitsinteresse. Zudem ist das Aufziehen von Jungtieren für K-Strategen eine Quelle der Freude, da diese Tiere eine enge Beziehung zu ihren Nachkommen aufbauen und sich intensiv um sie kümmern. Die Trennung von Kalb und Mutterkuh bei Rindern stresst nicht nur das Kalb, sondern auch die Mutter. Das deutet auf die enge Bindung der beiden hin. Das Gute überwiegt hier das Schlechte.

Dass aktuell domestizierte Tiere unter schlimmen Bedingungen leben, rechtfertigt somit diesen Einschnitt nicht. Die moralische Verwerflichkeit dieser Interaktionen fordert nur die Beendigung der Ausbeutung, nicht der Fortpflanzung der Ausgebeuteten. Es gibt andere besondere Umstände, die es moralisch erlauben oder fordern, tierliche Individuen an ihrer Fortpflanzung abzuhalten (s. Kap. 5.9). Das bestreite ich mit diesem Argument nicht. Ich behaupte hingegen, dass eine vorhergehende Ausbeutung kein Grund ist, der diesen massiven Eingriff rechtfertigt.

Ich möchte nun auf das Problem eingehen, dass nach meinem Ermessen diese Strategie zu einer unbrauchbaren Lösung für die Realisierung der Forderung der kompensatorischen Gerechtigkeit macht. Ein eher unbeachtetes, aber schwerwiegendes Problem geht aus der Verteilung und Finanzierung der Kosten dieser Strategie hervor. Die Anzahl der domestizierten Tiere, die man in Deutschland zu kommerziellen Zwecken hält, übersteigt die Milliardengrenze. Global betrachtet, sind diese Mengen noch größer. Wenn man die kommerzielle Tierhaltung verbietet, dann muss man die Lebenserhaltungskosten der Tiere anderweitig finanzieren, weil ihnen wegen kompensatorischer Gerechtigkeit ein gutes Leben zusteht. Man darf die Kosten, die auf den Menschen zukommen, nicht unterschätzen. Nicht nur die Menge der zu versorgenden Tiere beeinflusst die Kostenhöhe. Die Versorgung muss selbst vielfältiger sein, als sie es heute in vielerlei Hinsicht ist. Das sorgt für weitere Kosten. Gerade bei Tieren aus der Massentierhaltung steht ein drastischer Wandel bevor. Die Massentierhaltung hat starke Folgen für die Gesundheit der Tiere. Diese Tiere sind medizinisch umfangreich zu versorgen, um die wegen der Haltungsbedingungen verursachten Schäden der Tiere zu bekämpfen. Neben Kosten der Medikamente kommen Kosten durch entsprechendes Personal hinzu, das diese Tiere medizinisch behandelt. Zudem ziehen andere vernachlässigte Bedürfnisse Kosten nach sich. Es wird beispielsweise mehr Platz für die Tiere benötigt, da diese in der Massentierhaltung aufeinander gepfercht sind. Dabei investiert der Mensch in der Versorgung der Tiere, ohne selbst irgendwelchen Nutzen daraus zu gewinnen.

Wenn man die kommerzielle Tierhaltung aufgibt und der Mensch für die Kosten ihrer zukünftigen Haltung alleine aufkommen soll, dann stellt sich die Frage, wo man diese finanziellen Mittel hernehmen sollen. Wen verpflichtet man, dies zu Kosten tragen? Laut dem *World Factbook* der Central Intelligence Agency wiesen die Staatshaushalte der meisten Staaten ein Defizit, nicht ein Überschuss auf. Staatshaushalte mit einem Überschuss haben meist nur einen geringen Überschuss.³¹⁷ Staaten können deshalb nur begrenzt finanzielle Mittel zur Versorgung der Tiere bereitstellen, ohne (viele) neue Schulden zu machen oder die Steuern zu erhöhen. Wegen der Anzahl der genutzten Tiere, dem Ausmaß an Veränderungen, das für ein gutes Leben der Tiere nötig ist, sowie die Kontinuität der Kosten (z. B. für Futter) ist vernünftig zu erwarten, dass die Kosten hoch sind. Eine erste, aber wenig sinnvolle Lösungsstrategie wäre das nötige Geld zu drucken. Das führt bei den hohen Kosten zu einer hohen Inflation. Diese Methode ist für dieses Problem somit nicht zielführend. Eine zweite Methode ist das Aufnehmen neuer Staatsschulden. Auch hier gilt: Wegen der hohen Kosten müssten die Staaten hohe Schulden machen. Neue hohe Schulden aufzunehmen, ist aber mit einem hohen Risiko verbunden. Das kann mehrere negative Auswirkungen nach sich ziehen. So ist es möglich, dass Investoren ihr Vertrauen in den Staat verlieren, die Inflationsrate steigt, der Staat verliert an Handlungsspielraum und im schlimmsten Fall tritt der Staatsbankrott ein. Staatsschulden sind daher nicht unbedingt eine garantierte Lösung der Finanzierung, da eben diese Risiken in Aussicht stehen.

Eine dritte Alternative ist, die Steuern anzuheben, um das nötige Geld zu akquirieren. Der Staat hat aber nur limitierten Raum, um Steuern für die Finanzierung zu erhöhen. Selbst im wohlhabenden Deutschland lebte im Jahr 2018 beinahe jeder sechste Mensch in Armut oder an der Armutsgrenze.³¹⁸ In Entwicklungsländern liegt die Anzahl an Armen oft höher. Wenn der Staat beliebig die Steuern anhebt, führt das mindestens bei dem Teil der Menschen, die knapp über der Armutsgrenze leben, zum Fall in die Armut. Zudem verschärft sich dieses Problem wegen der Abschaffung kommerzieller Tierhaltung. Erstens wird es Menschen geben, die wegen dieser Abschaffung ihren Arbeitsplatz verlieren und keine alternative Arbeit finden. Das trägt ebenfalls zur Erhöhung der Armut zu. Zweitens braucht es für diese Menschen staatliche Hilfen (z. B. in finanzieller Form), um die Erhöhung der Armut auf einem geringen Niveau zu halten. Es braucht somit nicht nur finanzielle Mittel zur Absicherung der Tiere, sondern auch

³¹⁷ Vgl. Central Intelligence Agency „The World Factbook“ 2021. Von einem Defizit sind nicht nur Entwicklungsländer, sondern auch Industriestaaten wie Frankreich, Italien, das Vereinigte Königreich oder die Vereinten Nationen von Amerika betroffen.

³¹⁸ Vgl. Destatis 2021 (b).

der betroffenen Menschen. In Entwicklungsländern fällt das extremer aus als in Industrieländern.

Daraus folgt: Um die Anhebung der Armut gering zu halten, liegt die Finanzierungslast – sollte sie über Steuern geregelt werden – auf wohlhabenderen Menschen, die von den Tierprodukten bisher profitiert haben. Wegen der hohen Anzahl der genutzten Tiere führt das zu einer starken Belastung dieser Menschen. Wenn eine moralisch erlaubte Alternative besteht, die für den Einzelnen weniger belastend oder weniger risikobehaftet ist, dann ist diese Strategie überproportional belastend oder risikoreich. Sie fordert von diesen Individuen mehr, als man plausibel wegen kompensatorischer Gerechtigkeit gerechtfertigt zumuten darf. Eine weniger belastende und risikoärmere Strategie stelle ich nun vor.

5.8 Zusammenleben mit gerechter Nutzung

Die dritte Strategie hat zum Ziel, die Nutzungsverhältnisse den moralischen Anforderungen für eine Nutzung anzupassen, um auf diese Weise Tieren ein gutes Leben zu ermöglichen. Wo dieser Wandel nicht möglich ist, muss man die Nutzungen der Tiere beenden (z. B. bei Produkten aus Tieren). Tiere sind nicht mehr Ressource oder Eigentum des Menschen, um menschliche Ziele zu erreichen. Nutzung soll neben dem Menschen auch den Tieren zum Vorteil gereichen. Nutzung unter diesen Bedingungen ist im Gegensatz zur Nutzung für Produkte aus Tieren keine Respektlosigkeit.

Die dritte Strategie hat einen entscheidenden Vorteil gegenüber der zweiten Strategie, welchen sie als bessere Option auszeichnet. Die dritte Strategie erzeugt ebenfalls (finanzielle) Kosten, die die aktuelle Tierhaltung nicht hat. Diese zusätzlichen Kosten entstehen, weil man unmoralische Nutzungsverhältnisse in moralische Verhältnisse transformiert und dabei einen Teil der Effizienz einbüßt sowie wegen besserer Haltungsbedingungen Kosten verursacht. Der Vorteil der dritten Strategie ist es, dass sie einen Teil der Kosten reduziert, wie es in der zweiten Strategie nicht möglich ist, und die neuentstandenen Kosten fairer verteilt. Verantwortlich dafür ist, dass die dritte Strategie nichtabolitionistisch ist. Tiernutzung dient als Puffer zum Auffangen mancher Kosten. Das funktioniert auf drei basalen Weisen. Erstens kombiniert es Finanzierung der Lebenserhaltungskosten mit dem Erhalt von Gütern. Nach der dritten Strategie sind neben der Finanzierung der Lebenserhaltungskosten der Tiere zusätzlich vegane Produkte für den eigenen Bedarf zu kaufen. Bei moralisch gerechter Tiernutzung können

Menschen, die tierliche Produkte konsumieren möchten, die Produkte erwerben, die dabei entstehen. Man muss somit nicht die Lebenskosten der Tiere finanzieren und zusätzlich vegane Produkte kaufen. Es ist alternativ möglich, dass Menschen einen Teil der Finanzierung über den Erwerb tierlicher Produkte leisten. Für diese Menschen entfallen die Kosten für die veganen Produkte. Zweitens behalten einige Menschen ihre Arbeit und sind so fähig, sich an der Finanzierung der Kosten zu beteiligen. Drittens fallen einige Kosten, die eine moralisch gerechte Tiernutzung verursacht, auch in der zweiten Strategie an (z. B. Lebensraum). Moralisch gerechte Tiernutzung rückt diese Kosten in einen produktiven Rahmen, welcher zusätzliche Optionen, um das Leben bedeutsam zu machen, bereithält.

Ich möchte diese Punkte an einigen Beispielen verdeutlichen: In einem Großteil der Tiernutzung ist die Züchtung von Tieren relevanter Faktor, um die Effizienz der Tierhaltung zu steigern. Milchkühe geben mehr Milch, als ein Kalb benötigt. Hennen legen Eier in Hochleistung. Schafe produzieren mehr Wolle wie sie als Schutz vor Kälte bedürfen. Selbst in einer abolitionistischen Haltung muss der Mensch Kühe melken oder Schafe scheren, weil es sich sonst negativ auf ihren gesundheitlichen Zustand auswirkt und schwere Schäden der Tiere verursacht (s. Kap. 7.1). Das bedeutet, dass man grundsätzlich Produkte wie Kuhmilch oder Schafswolle erzeugt. Während ein ethischer Vegetarismus mit diesen Produkten handeln darf, um für Kosten der Herstellung aufzukommen und so die Erzeugung der Produkte ökonomisch rentabel zu gestalten, darf dies ein ethischer Veganismus nicht. Des Weiteren reduziert sich so für einige Menschen der Bedarf an veganen Produkten, die sie nach dem ethischen Veganismus alternativ erwerben und konsumieren. Angenommen, es ist möglich Kuhmilch moralisch zu produzieren, dann muss ein Käufer der Kuhmilch keine veganen Alternativen erwerben, wenn er ein milchartiges Getränk konsumieren möchte.

Der Lebensraum deckt sich in vielen Tiernutzungen mit dem Nutzungsbereich von Tieren (z. B. bei Haustieren, Therapietieren, Streichelzoos oder der landwirtschaftlichen Tiernutzung). Wenn man diese Tiere ökonomisch rentabel nutzen darf, dann finanziert sich ihr Bereich, in dem sie leben, durch die Tiernutzung mit. Eine abolitionistische Lösung hat diese Option zur Mitfinanzierung der Kosten für den Lebensbereich nicht. Viele Menschen behalten ihren Arbeitsplatz in der moralisch gerechten Tierhaltung, sodass sie ihren Teil an der Finanzierung der Kosten beitragen. Die Verteilung der Kosten ist nach der dritten Strategie auf mehr Menschen verteilt, sodass sich die Kosten für den Einzelnen reduzieren. Sie ist somit fairer, da nicht nur ein kleiner Ausschnitt der Menschen, die von tierlichen Produkten profitiert haben, der Finanzierung und dadurch an der Kompensation beteiligt sind. Viele Menschen sind nun

fähig, ihren Anteil zu leisten. Zum anderen tragen die Tiere, indem sie an der Herstellung von Produkten von Tieren beteiligt sind, einen Teil zur Bewältigung der Kosten bei. Eine solche Verteilung deckt sich besser mit dem, was kompensatorische Gerechtigkeit fordert, weil man unter den verfügbaren Alternativen die *pareto-optimale* wählt.

Tiere sind intentionale Akteure. Ein Leben in einer Mensch-Tier-Gesellschaft muss ihnen diverse Angebote und Raum bieten, sich intentional zu betätigen und an der Gesellschaft teilzuhaben. Solche Angebote werfen monetäre und zeitliche Kosten auf. Genutzte Tiere haben mit der Nutzung eine Option, sich in die spezieübergreifende Gesellschaft aus Menschen und Tieren zu integrieren und daran Anteil zu haben, weil die Tiere mit dem Menschen zusammen produktiv tätig sind. Eine moralisch gerechte Nutzung eröffnet unter Umständen Raum für die persönliche Entwicklung und Selbstverwirklichung aller Beteiligten. Das kennen wir auch bei menschlicher Nutzung. Angenommen, ich bin zur eigenen Pflege meines Gartens nicht mehr fähig und bitte meine Freundin, die sich gern in der Gartenpflege betätigt, sich darum zu sorgen. Ich gebe ihr dabei gewisse gestalterische Freiheiten. In einer solchen Situation nutze ich diese Person nach moralischen Anforderungen für meinen Zweck (die Pflege des Gartens). Gleichzeitig gebe ich ihr die Möglichkeit, sich wegen der gestalterischen Freiheiten persönlich in diesem Aspekt zu entwickeln und zu realisieren, insofern sie diese Möglichkeit wahrnehmen möchte. Wenn man Tieren in der Nutzung nun gewisse Freiheiten gibt, dann bietet sich diese Möglichkeit in der Nutzung für das Tier. Manche Nutzungen geben einen größeren, andere wiederum einen geringen Raum für persönliche Entwicklung und Selbstverwirklichung. Schweine genießen es, Tätigkeiten auszuführen, bei denen sie in der Erde wühlen, und lernen dabei teils neue Fähigkeiten. Gänse, die Schutzaufgaben übernehmen, entwickeln ihre Detektier- und Verteidigungsfähigkeiten.³¹⁹

All das trägt so N. Delon zu einem bedeutsamen Leben des Tieres bei, da es durch seine intentionale Handlungsfähigkeit an einem um seiner selbst willen wertvollen Weltzustand mitwirkt (z. B. weil das Tier Freude durch die eigene persönliche Entwicklung die Teilhabe an der Gesellschaft erfährt).³²⁰ Ein Beispiel: Ein Blindenführhund geht während seiner Tätigkeit verschiedenen natürlichen Bedürfnissen (z. B. nach menschlicher Nähe) nach und handelt nach intentionalen Einstellungen (z. B. dem Wunsch nach menschlicher Nähe und Zuneigung oder seinen Geruchssinn einzusetzen), weil er durch seine Ausbildung gelernt hat, das er für eine entsprechende Handlung (in diesem Fall das Leiten des Blinden zum Ziel) mit Zuneigung

³¹⁹ Vgl. Cochrane 2020, S. 51.

³²⁰ Vgl. Delon 2018, S. 131; Delon 2020 S. 174-175.

belohnt wird. Durch seine Tätigkeit nimmt er eine wichtige gesellschaftliche Aufgabe, die Inklusion von Verletzlichen und Schwachen, wahr und trägt so zur Gemeinschaft bei und hat daran teil. Moralisch gerechte Tiernutzung ermöglicht Tieren unter Umständen, ihrem Leben Bedeutung zu verleihen. Sie ist hier nicht nur moralisch erlaubt, sondern bedeutsam. Durch solche Tiernutzung finanziert sich somit ein Ausschnitt des Spektrums zu einer bedeutsamen Betätigung der intentionalen Handlungsfähigkeit von Tieren. Ein ethischer Veganismus hat diese Option nicht.

Man sollte aber keine falschen Erwartungen an diese Strategie haben. Die Strategie behauptet nicht, dass tierliche Nutzung sich immer selbst komplett finanzieren muss. Das wäre eine hohe Anforderung an tierliche Nutzung, da man selbst bei menschlicher Nutzung zur ökonomischen Gewinnerzielung nicht immer diesem Anspruch genügt. Staatliche Subventionen sind ein gängiges finanzpolitisches Mittel in diesem Kontext. Der Anspruch ist vielmehr, dass die Tiernutzung einen Teil der Kosten trägt oder reduziert, und deshalb pareto-optimal ist.

Fällt diese Strategie nicht einem ähnlichen Einwand, wie die abolitionistische Forderung nach dem Beenden der Fortpflanzung domestizierter Tiere einher? Wenn man Tiere auf ökonomisch rentable Weise nutzen möchte, dann muss man auf ihre Fortpflanzung Einfluss nehmen. Eine unkontrollierte Fortpflanzung der domestizierten Tiere wirkt dieser Nutzung entgegen, weil sich Tiere mehr fortpflanzen, als es Nutztiere in einem Bereich bedarf. Die Methode zum Umgang mit männlichen Nachkommen, für die es keine ökonomisch rentable Verwendungsweise gibt, stellt eine solche Kontrolle der Fortpflanzung dar. Man greift mit dieser Methode ebenfalls in ein essentielles Bedürfnis der Tiere ein. Wieso ist diese Freiheitsbeschränkung moralisch erlaubt, während es die abolitionistische Forderung nicht ist?

Die grundlegende Differenz ist, dass eine kontrollierte Fortpflanzung für die domestizierten Tiere insgesamt gut ist. Das gilt aber nicht für eine vollständige Verhinderung der Fortpflanzung. Grundsätzlich ist eine kontrollierte Fortpflanzung ein weniger invasiver Eingriff in die Freiheit eines Tieres als eine komplette Verhinderung. Die kontrollierte Fortpflanzung erlaubt es Tieren, Nachkommen zu gebären und aufzuziehen. Diese Freiheit hat bestimmte Grenzen, sie wird jedoch nicht komplett genommen. Eine kontrollierte Fortpflanzung ist für die domestizierten Tiere deshalb gut, da die Ressourcen (Nahrung, Wasser oder Fläche) auf der Erde begrenzt sind. Es muss irgendeine Form der Regulation geben, weil ansonsten wahrscheinlich ist, dass es irgendwann mehr Individuen (sei es menschliche oder tierliche) gibt, wie sich mit den zur Verfügung stehenden Ressourcen der Erde versorgen lassen. Bei wildlebenden oder Schwellentiere übernehmen Mechanismen der Natur diese Aufgabe (z. B. Raubtiere oder

soziale Strukturen). Weil der Mensch jedoch die domestizierten Tiere aus diesem Zyklus entnommen hat, muss er diese Aufgabe übernehmen. Es fehlen die sozialen Strukturen (z. B. nur die Reproduktion der Alphetiere) oder natürlichen Gefahren (z. B. Raubtiere), die Einfluss auf die Reproduktionsrate oder das Überleben von Jungtieren nehmen.³²¹

Die Essenz ist, dass es für ein Individuum schlecht ist, wenn die Ressourcen der Erde zu knapp sind, weil es ein gutes Leben erschwert und bei zu großer Knappheit unmöglich macht. Dieses Übel ist schlimmer als eine Kontrolle der Fortpflanzung, da Ressourcenknappheit ein betroffenes Individuum in der Verwirklichung intrinsischer Güter (z. B. seiner Freiheit) viel stärker beschneidet. Deshalb ist es nicht nur moralisch erlaubt, sondern auch moralisch gefordert, dass der Mensch für domestizierte Tiere eine Regulation der Fortpflanzung vornimmt, um dem Problem entgegenzuwirken, dass die Ressourcen der Erde nicht zum Überleben oder guten Leben aller moralischen Objekte ausreichen.

Ist diese Strategie nur bei aktuell lebenden domestizierten Tieren anzuwenden? Wenn unmoralische Tierhaltungen abgeschafft sind, dann wachsen zukünftig existierende domestizierten Tiere in Verhältnissen auf, durch die Menschen gegenüber diesen Tieren nicht mehr durch kompensatorische Gerechtigkeit verpflichtet sind, ihnen ein gutes Leben zu ermöglichen. Wieso sollte man diese Tiere in einem solchen Nutzungsverhältnis halten? Die Begründung ähnelt der für momentan lebende domestizierte Tiere. Diese Tiere sind ihrer Natur nach nicht zu einem guten Leben in der Wildnis fähig. Sie auszuwildern, bedeutet, sie in einen frühzeitigen Tod zu schicken. Das widerspricht fundamental, wie man mit Schwachen umzugehen hat, weil diese Handlung einen großen Schaden seitens der Tiere nach sich zieht. Eine Gesellschaft hat besondere Verantwortung für die schwachen Mitglieder. Insofern diese Tiere domestiziert sind, ist das kein angemessener Umgang mit den Tieren. Ein Zusammenleben mit diesen Tieren ist somit ethisch geboten. Stattdessen den Versuch zu wagen, zukünftige domestizierte Tiere über mehrere Generationen hinweg auf eine Auswilderung vorzubereiten, ist im Vergleich schlechter. Es ist ein langwieriger Prozess, an dessen Ende die Erfolgswahrscheinlichkeit geringer wie die gerechte Tiernutzung ist. Bei einer

³²¹ Es kann situativ erlaubt sein, den Tierbestand von wildlebenden Tieren oder Schwellentieren zu regulieren. Cochrane sieht das bei Überpopulation oder invasiven Arten gegeben; s. Cochrane 2012, S. 174-180. Donaldson und Kymlicka finden, dass dies zum Schutz des Ökosystems eine wichtige Aufgabe des Menschen ist; vgl. Donaldson & Kymlicka 2016, S. 232-235. Entscheidend sind neben dem Zweck der Regulation die Methoden zur Regulation. Manche Methoden wie das Bejagen von Tierarten sind unmoralisch, während Methoden wie Kastration oder Sterilisation das nicht notwendig sind.

gerechten Tiernutzung gibt es vielmehr Optionen für den Menschen, dem Tier in Nöten und bei der Befriedigung von (basalen) Bedürfnissen zu helfen.

5.9 Fazit und Ausblick

Zur Umsetzung der Forderung der kompensatorischen Gerechtigkeit eignet sich die dritte Strategie bei domestizierten Tieren am besten. Im Hinblick auf wildlebende Tiere und Schwellentiere, die Menschen gegenwärtig domestizieren, ist hingegen die erste Strategie besser geeignet, sofern eine Auswilderung eine hohe Wahrscheinlichkeit auf Erfolg hat. Sie ist für diese Tiergruppen zu präferieren, weil sie nicht für ein Leben in einer menschlichen Gesellschaft domestiziert sind und ein eigenständiges Leben vorziehen. Ein Zusammenleben gestaltet sich oft schwierig, weil das Verhalten dieser Tiere für Mitglieder der Mensch-Tier-Gesellschaft gefährlich ist. Tiger, die man für die Nutzung im Zoo gefangen hat, hören zu ihren Lebzeiten nicht auf Raubtiere zu sein. Sie stellen im Gegensatz zu ihren Verwandten, den Hauskatzen, immer eine Bedrohung für den Menschen und domestizierte Tiere dar. Außerdem sind diese Tiere nicht gewöhnt, unter menschlicher Obhut in vordefinierten kleineren Bereichen nach menschlichen Regeln zu leben. Man spricht in diesem Kontext zurecht von Gefangenschaft, da sich ein Leben unter diesen Bedingungen meist negativ auf die Tiere auswirkt, wenn man sie stattdessen auswildern kann. Wildlebenden Tieren sind davon stärker als Schwellentiere betroffen. Sie benötigen viel Freiheit und sind deshalb nicht für ein Leben in vordefinierten kleinen Bereichen nach menschlichen Regeln gemacht.

Bevor man solche Schwellen- und wildlebenden Tieren auswildert oder sie darauf vorbereitet, müssen die Verantwortlichen die Auswilderung sorgfältig durchdenken und auf ihre Erfolgswahrscheinlichkeit überprüfen. Dabei ist das Gebiet für die Auswilderung nach reifer Überlegung individuell auszuwählen. Schwellentiere leben in menschlicher Nähe. Sie haben sich dort ihren Lebensraum geschaffen. Wildlebende Tiere bewohnen hingegen Bereiche, die weniger vom Menschen berührt und bewohnt sind. Eine Auswilderung muss das berücksichtigen. In die Entscheidung müssen aber auch Faktoren wie das ökologische Gleichgewicht oder physische und psychische Konstitution des Tieres miteinfließen. Sollte eine Auswilderung niedrige oder keine Erfolgsaussichten haben, dann muss man für den Einzelfall untersuchen, ob die dritte Strategie anwendbar ist oder ob man auf die zweite Strategie in diesen Fällen zurückgreifen muss, weil die dritte Strategie wegen eines hohen Risikos der Tiere, den

Menschen bei einer Nutzung anzugreifen, nicht für diesen individuellen Fall zu rechtfertigen ist.³²²

Meine Argumentation spricht sich somit zudem klarerweise gegen das Fangen von wildlebenden oder Schwellentieren für eine Nutzung durch den Menschen aus. Man misshandelt die Tiere durch das Fangen und Nutzen, da es die moralischen Rechte der Tiere verletzt und man ihren finalen Wert missachtet. Sollten Menschen sich wegen ihrer Handlungen (z. B. aktiver Zerstörung eines Lebensraums von Tieren) eine moralische Pflicht aufbürden, diesen Tieren wegen Kompensation ein gutes Leben zu ermöglichen, dann rechtfertigt dies nicht, diese Tiere in ein Nutzungsverhältnis zu bringen, wenn eine Auswilderung in die Wildnis möglich ist, weil diese weniger schädlich für die Tiere ist.

Nun ist mein Argument vollständig, weshalb man domestizierte empfindungsfähige Tiere für Produkte von Tieren nutzen sollte und der ethische Veganismus moralisch nicht gefordert ist. Nur eine vegetarische Position fängt den moralischen Status von Tieren und die daraus resultierenden moralischen Handlungsgebote ein. Im kommenden Kapitel führe ich präziser aus, wie eine konkrete Umsetzung der vegetarischen Strategie aussehen soll, indem ich auf die Rolle der Politik und das Anerkennen der moralisch erlaubten Tiernutzung als Arbeit eingehe.

³²² In Kap. 6.5 gehe ich näher darauf ein, wann die dritte Strategie bei nichtauswilderungsfähigen wildlebenden oder Schwellentieren nicht durchführbar ist.

6. Der ethisch-politische Vegetarismus

Arbeit (vor allem in einem kommerziellen Kontext) verbinden wir oft mit legalen Rechten. Arbeitende haben beispielsweise ein Recht auf einen sicheren Arbeitsplatz. Ich möchte nun für die These argumentieren, dass moralisch erlaubte Tiernutzung als Arbeit anzuerkennen ist und Tieren in ihrer Arbeit legale Arbeitsrechte moralisch legitim zustehen. Sie sind in die *Arbeitswelt des Menschen* und in die *Sphäre legaler Arbeitsrechte* zu integrieren. Diese legalen Rechte tragen einen relevanten Teil zur Realisierung der dritten Strategie bei, da sie die Tiere gegenüber Missbrauch zusätzlich abschirmen. Ein ethischer Vegetarismus hat deshalb nach meiner Argumentation neben einem ethischen einen politischen Charakter, um legale Arbeitsrechte zu fordern. Diese Form des Vegetarismus bezeichne ich somit als *ethisch-politischen Vegetarismus*.

Meine Version des ethisch-politischen Vegetarismus besagt prägnant Folgendes: Es ist pro tanto moralisch falsch und verboten, Produkte *aus* Tieren mit moralischem Status (zumindest empfindungsfähige Tiere) herzustellen, zu erwerben, zu konsumieren oder zu nutzen. Hingegen ist es moralisch erlaubt, dass der Mensch Produkte *von* domestizierten sowie Schwellen- und wildlebenden Tieren, die man momentan domestiziert und nicht auswilderungsfähig sind, mit moralischem Status unter bestimmten Bedingungen herstellt, erwirbt, konsumiert oder nutzt. Dies fordert eine Integration domestizierter, dieser nichtauswilderungsfähigen wildlebenden sowie Schwellentiere mit moralischen Status in die Arbeitswelt des Menschen sowie in die Menge der Träger legaler Arbeitsrechte.³²³

Der ethisch-politische Veganismus ist nicht strikt, weil es wenige Ausnahmen gibt, die die Herstellung und den anschließenden Konsum der Produkte aus Tieren moralisch rechtfertigen (s. Kap. 4.12). Er zeichnet sich aber auch von anderen vegetarischen Lebensformen als moderat ab. An späterer Stelle argumentiere ich für den Konsum von Eiern und Milch (s. Kap. 7.1). Es handelt sich um einen Ovo-Lakto-Vegetarismus.

Eine Verortung des ethisch-politischen Vegetarismus in der klassischen Dichotomie zwischen Positionen, die nur eine Verbesserung der Lebensqualität in der Nutzung der Tiere fordern (englisch: *Welfarism*), und Tierrechtspositionen (englisch: *animal rights view*), nach denen die

³²³ Man könnte andere ethische Versionen des Vegetarismus, die einen anderen politischen Charakter haben (z. B. indem sie sich politisch für legale Rechte aller Tiere einsetzen), als ethisch-politischen Vegetarismus bezeichnen. Wenn ich Folgendes somit diese Bezeichnung verwende, soll sie auf die von mir dargestellte Version referieren.

moralische Rechte der Tiere die Nutzung der Tiere verbietet, ist nicht möglich.³²⁴ Tieren mit moralischem Status kommen nach diesem Vegetarismus robuste moralische Rechte zu, die die Nutzung der Tiere nicht unter allen Umständen ausschließt. Die Dichotomie ist deshalb unzureichend. Es ist sinnvoller, die Dichotomie als ein Spektrum zu verstehen, dessen Enden diese beiden extremen Sichtweisen konstituieren. Der ethisch-politische Vegetarismus ist zwischen beiden Extremen auf diesem Spektrum einzugliedern, weil die Tiere Träger robuster moralische Rechte sind und ihre Nutzung unter gewissen Bedingungen moralisch erlaubt ist.

6.1 Tierliche Arbeit

Zuerst braucht man einen Begriff der Arbeit. K. Marx, ein Gegner der Anwendung des Arbeitsbegriffs auf Tiere, beschreibt Arbeit als eine produktive Tätigkeit, die zweckgerichtet und geplant ist. Ihr Zweck geht über den Erhalt der eigenen Existenz hinaus.³²⁵ In den letzten Jahrzehnten hat sich der Fokus, weshalb Menschen arbeiten, verschoben. Während in der Vergangenheit Arbeit oft als Mittel zur Sicherung der eigenen Existenz galt, suchen viele heutzutage in der Arbeit eine Option, eigenen Persönlichkeit zu entwickeln und sich in die Gesellschaft oder eine gewünschte gesellschaftliche Schicht zu integrieren.³²⁶ Obwohl ich mich allen voran auf Arbeit im kommerziellen Kontext fokussiere, schließe ich nicht aus, dass Tiere auch zu nichtkommerziellen Zwecken arbeiten, wenn der Arbeitsbegriff auf sie anwendbar ist.

Folgt man Marx eignen Ausführungen weiter, dann zählen tierliche produktive Tätigkeiten nicht als Arbeit. Obwohl ihre Tätigkeiten produktiv und zweckgerichtet sind (z. B. ein Vogel, der ein Nest baut, verfolgt einen Zweck und ist produktiv) und Tiere zur Erreichung mancher Ziele Kooperationen eingehen, sind sie Marx zufolge nur von ihrem Instinkt sowie ihren Bedürfnissen getrieben und zielen mit ihrer Tätigkeit allein auf die Erhaltung der Existenz ab. *Tiere betätigen sich produktiv, sie arbeiten aber nicht.*

Marx liegt nach meinem Ermessen mit dieser Behauptung falsch.³²⁷ Nicht jede menschliche Arbeit entspricht Marx Anforderungen an Arbeit. Manche menschliche Arbeiten sind nicht oder nur in geringem Ausmaß vorab zweckmäßig geplant. Hier zwei Beispiele: Künstler sind produktiv tätig, wenn sie ein Kunstwerk kreieren. Manche Künstler haben vorab keine konkrete

³²⁴ Eine Darstellung der klassischen Dichotomie liefert Blattner et al.; s. Blattner et al. 2020, S. 3-4.

³²⁵ Vgl. Marx 1977, S. 90-91.

³²⁶ Vgl. Blattner 2020. S. 37-38.

³²⁷ Für Kritik an Marx Ausführungen zu tierlicher Arbeit s. z. B. Cochrane 2016, S. 16; Coulter 2016, S. 65-71.

Vorstellung, wie ihr Kunstwerk (z. B. ein Gemälde) aussehen soll. Dennoch verkaufen einige dieser Künstler ihre Werke erfolgreich. In ihrer Arbeit sind manche Arbeitsschritte unter Umständen beabsichtigt nicht geplant. Ein Arbeitender in der Massenproduktion plant selbst seine Arbeitsschritte nicht. Er folgt den Anweisungen und führt durchgehend dieselben Tätigkeiten aus. Eigene Planung fließt hier nicht oder nur gering mit ein.

Andererseits dienen einige Arbeiten primär oder ausschließlich dem Erhalt der Existenz des Arbeitenden. Arbeiten am eigenen Haus zielt darauf ab, eine Unterkunft für sich selbst zu erbauen. Arbeiten am Fließband führen viele Arbeitende nur aus, um mit ihrer Vergütung aus dieser Arbeit ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Sie arbeiten dort nicht, weil es ihr Leben mit Bedeutung anreichert. Arbeit muss somit nicht über die Erhaltung der Existenz hinausgehen oder viel eigenständige zweckgerichtete Planung beinhalten. Auf der Basis, dass tierliche produktive Tätigkeiten nur dem Erhalt der Existenz dienen oder wenig geplant sind, disqualifiziert sie sich nicht als Arbeit.

Im Tierreich finden sich außerdem produktive Tätigkeiten, die Marx hohen Anforderungen an Arbeit erfüllen. Blindenführhunde erhalten Anweisungen, bei denen sie selbst zweckgerichtet planen. Gibt man die Anweisung „such Ampel“, sucht der Blindenführhund selbstständig nach einer Ampel und plant den sichersten Weg für den blinden Menschen und sich. Er plant selbst, bevor er handelt, und wirkt produktiv zu einem Ziel (dem sicheren Ankommen an der Ampel) bei. Diese Tätigkeit dient primär nicht dem Erhalt seiner Existenz. Die Tätigkeit zielt auf eine Teilhabe am Leben des Blinden ab, die dem Blinden ohne den Blindenführhund nicht oder nur schwer zugänglich ist. Menschen und Tiere kooperieren hier, um das Ziel zu erreichen, da der Hund Anweisungen vom Menschen benötigt, während der Mensch auf die Führung durch den Hund angewiesen ist.³²⁸

Tiere sind arbeitsfähig. Ein Nutzungsverhältnis von Menschen und Tier für Produkte von Tieren qualifiziert sich als Arbeit. Die zweckgerichtete Planung findet in vielen tierlichen Tätigkeiten durch den Menschen statt. Wie im Fall der rein menschlichen Arbeit spricht das aber nicht dagegen, dass eine produktive Tätigkeit als Arbeit gilt. Zudem sind manche Tiere aktiv an der Planung beteiligt (z. B. der Blindenhund). Die Nutzungen der Tiere zielen immer auf ein Produkt von Tieren ab (z. B. therapeutische Wirkung, Nahrungsmittel oder Ähnliches).

³²⁸ Meine Ausführungen zur tierlichen Arbeit fokussieren sich primär auf eine Arbeitsgesellschaft (englisch: *Work Society*) und nicht auf eine Post-Arbeitsgesellschaft (englisch: *Post-Work Society*), weil dies die aktuell vorherrschende Gesellschaftsform ist. Damit möchte ich nicht behaupten, dass eine Arbeitsgesellschaft erstrebenswerter oder besser ist. Ein erster Vorschlag, wie tierliche Arbeit in einer Post-Arbeitsgesellschaft aussehen kann, machen Donaldson und Kymlicka; s. Donaldson & Kymlicka 2020.

Sie sind zweckgerichtet. Manche Nutzung hat für das Tier nur den Zweck, seine Existenz abzusichern. Nicht jede Nutzung ist aber darauf begrenzt. Nutzungen, die bedeutsam sind (s. Kap. 5.8), gehen beispielsweise über den Erhalt der Existenz hinaus.³²⁹

Moralische gerechte Tierhaltung hat Vorteile für Menschen und Tiere, bei der beide aufeinander angewiesen sind. Es entspricht nicht einer Ausnutzung des einen für die Ziele des anderen. Hier ergibt es somit Sinn von einer Kooperation zu sprechen. Die genutzten Tiere sind in einer solchen Form der Haltung *Mitarbeitende* und nicht Sklaven oder Diener des Menschen. Es ist deshalb kein Anzeichen für einen Anthropomorphismus die moralische Tierhaltung als moralisch gerechte Arbeit zu bezeichnen und anzusehen. Das wird zusätzlich sichergestellt, da es keine Forderung dieser Argumentation ist, dass jedes einzelne Element menschlicher Arbeit identisch auf tierliche Arbeit umzumünzen ist. Tiere müssen beispielsweise keine Arbeitsverträge abschließen und unterzeichnen, wie es bei kommerziellen menschlichen Arbeiten typischerweise der Fall ist. Es handelt sich hier um graduelle Differenzen.

Die Anerkennung tierlicher Nutzung als Arbeit besitzt somit symbolischen Wert. Tiere sind (Mit-)Arbeitende einer produktiven Tätigkeit und keine Sklaven oder Ressourcen. Den Arbeiterstatus assoziieren viele mit (moralisch und legalen) Rechte. Tiere als Arbeitende anzusehen, hilft im Wandel weg von dem Denken, nach dem Tiere Ressourcen oder Eigentum sind. Man nimmt sie nun als Wesen wahr, die andere Rechte genießen. Sie partizipieren durch ihre Arbeit an der Gesellschaft. Es signalisiert die Inklusivität der dritten Strategie und hebt sie hervor. Das legt uns die Praxis nahe. Polizisten der Nottinghamshire Polizei sehen Hunde im polizeilichen Dienst als Mitarbeitende anstatt als Ressource oder Eigentum an und behandeln sie dementsprechend anders (z. B. sehen sie die Polizeihunde als Polizeibedienstete an und geben ihnen eine Art Rente).³³⁰

Ein Argument gegen die Identifikation von moralischer Tiernutzung als moralische Arbeit beruft sich auf die Idee der *Entfremdung* (englisch: *Alienation*). Tiernutzung entfremdet die Tiere auf vierfache Weise, weshalb sie nicht als moralisch erlaubte Arbeit gilt. Sie entfremdet

³²⁹ In dem Fall, in dem Arbeit nicht nur erlaubt ist, sondern die Möglichkeit bietet, dem Leben Bedeutung zu verleihen, dann spricht man von *guter* oder *bedeutungsvoller* Arbeit. Nach Cochrane kann man sicherstellen, dass eine Arbeit bedeutungsvoll – also durch die intentionale Handlungsfähigkeit zu einem um seiner selbst willen wertvollen Zustand beiträgt –, wenn sie dem Tier Freuden (z. B. durch das Erlernen neuer Fähigkeiten), die Ausübung ihrer intentionalen Handlungsfähigkeit und Achtung als wertvoller Arbeitender sowie Mitglied der Gesellschaft ermöglicht; vgl. Cochrane 2020.

³³⁰ Vgl. Pleasance 2013.

die Tiere von ihrer Spezies-spezifischen Natur, von den Produkten der Nutzung, von der produktiven Tätigkeit sowie ihren Mitarbeitenden.³³¹

Durch das Halten von Tieren zu ihrer Nutzung entfremden wir sie von ihrer natürlichen Lebensweise. Soziale Bande zu anderen Tieren oder zu Menschen können sie nicht knüpfen, da besonders in der Massentierhaltung die Anzahl der gehaltenen tierlichen Individuen für die Tiere nicht überschaubar ist, um soziale Rangordnungen zu pflegen oder zu etablieren. Wegen der Haltungsbedingungen nehmen die Tiere die anderen Tiere nicht als Artgenossen oder Ähnliches wahr. Man knüpft keine persönlichen Beziehungen. Tiere sind von den anderen genutzten Tieren und Menschen entfremdet. Wegen dieses räumlichen Mangels fehlt ihnen auch ein angemessener Rückzugsort oder die Option, anderen natürlichen Bedürfnissen nachzugehen. Diese Entfremdung von anderen Tieren in der Tiernutzung sowie Menschen geht Hand in Hand mit der Entfremdung von ihrer natürlichen Lebensweise.

In einigen Tiernutzungen (z. B. der Milchwirtschaft) nehmen die Menschen den Tieren die Produkte ihrer Tätigkeit weg, sodass die Tiere nicht die Möglichkeit haben, die Produkte ihrer Arbeit für eigene Zwecke (z. B. die Aufzucht von Jungtieren) einzusetzen. Obwohl ich die Nutzung für Produkte aus Tieren nicht als Arbeit ansehe, findet hier eine stärkere Entfremdung statt. Der Körper der Tiere ist das Produkt. Man passt ihn den Bedürfnissen des Produkts an. Vor allem in der Massentierhaltung reduziert man ihr Leben und Tätigkeiten auf die Herstellung dieses Produkts. Die Beziehung zum eigenen Körper ist daher grotesk.

Das ist ein schwerwiegendes Problem. Dennoch muss man diesen Einwand mit Vorsicht genießen. Bei den Tieren handelt es sich primär um domestizierte Tiere. Als Vergleichsrelatum, wie ein natürliches Leben für diese Tiere aussieht, darf man nicht auf die Lebensweisen von wildlebenden Tieren oder Schwellentieren Bezug nehmen. Wegen der Domestizierung ist die Interaktion domestizierter Tiere mit Menschen Bestandteil ihrer natürlichen Lebensweise und trägt zur Lebensqualität der Tiere bei. Moralische Tiernutzung entfremdet die Tiere nicht von einer natürlichen Lebensweise, weil sie das Wohlergehen der Tiere ernst nimmt. Die Tiere haben ausreichend Lebensraum und Möglichkeiten, persönliche, soziale Beziehungen zu Tieren oder Menschen zu knüpfen, da es sonst eine Quelle von Leid und damit Schaden wäre. Die mobile Stallhaltung ist ein Beispiel, wie man Tieren eine weitestgehend natürliche Lebensweise in kleinen Gruppen organisieren kann. Arbeit unter moralischen Bedingungen der Tiernutzung entfremdet die Tiere nicht auf diese Weise.

³³¹ Vgl. Stuart et al. 2012.

Die moralischen Vorgaben an tierliche Nutzung sichern Arbeit auch vor den anderen beiden Weisen der verwerflichen Entfremdung ab. Moralisch verwerfliche Entfremdung der Tiere von ihrer Arbeit herrscht nur dort vor, wo tierliche Nutzung selbst unmoralisch ist. Nutzung zu Produkten aus Tieren stellen pro tanto eine verwerfliche Entfremdung dar, weil die moralischen Vorgaben zur Tiernutzung nicht einhaltbar sind. Man entfremdet sie von ihrem Leben und macht sie zu einem Kapital und Produkt. Produkte von Tieren hingegen müssen nicht eine solche Entfremdung nach sich ziehen. Selbst Produkte von Tieren, die man zur Ernährung verwendet, entfremden nicht notwendig moralisch verwerflich. Eine Milchkuh produziert heutzutage mehr Milch als ein Kalb konsumiert. Diese überschüssige Milch zu melken und damit zu handeln, entfremdet das Tier nicht von diesem Produkt oder ihrem Körper, da das Tier selbst keine Verwendung für diese Milch hat, die Milch aber trotzdem vorhanden ist.

Die Lebensweise der arbeitenden Tiere entspricht nur weitestgehend einer natürlichen Lebensweise. Es gibt somit eine kleine Entfremdung von der natürlichen Lebensweise. Diese ist aber nicht moralisch verwerflich. Cochrane argumentiert, dass nicht jede Entfremdung von natürlichen Lebensbedingungen verwerflich ist, weil nicht alles, was natürlich für ein Tier ist, gut für es sein muss.³³² Veterinäre Versorgung von Menschen ist für ein Tier unnatürlich, trägt aber instrumentell zum Wohlergehen des Lebewesens bei. Zu hungern oder zu verhungern, gehört zum natürlichen Leben viele wildlebender Tiere oder Schwellentiere. Diese natürliche Lebensbedingung ist für diese Tiere schlecht. Wenn man somit die Entfremdung von natürlichen Lebensbedingungen bewertet, muss man diesen Umstand berücksichtigen. Deshalb fordert moralische Tiernutzung keine exakte natürliche Lebensweise der Tiere, sondern dass diese sich nur weitestgehend ähnelt.

6.2 Paternalismus in der Arbeit

Auf einen Einwand zur Identifikation von moralisch erlaubter Tiernutzung mit Arbeit möchte ich in diesem Abschnitt ausführlicher eingehen. Grund dafür ist, dass die Diskussion des Einwands Aufschluss über die Stellung des Paternalismus in tierlicher Arbeit gibt. C. Blattner betont, dass Arbeiten *ein Recht* und *keine Pflicht* sein sollte, da man sonst die Arbeitende unter Zwang setzt und sie ihrer Entscheidungsfreiheit beraubt. Moralische Tiernutzung gilt nur dann als Arbeit, wenn die Tiere nicht zur Arbeit verpflichtet sind. Eine Absicherung gegen eine

³³² S. Cochrane 2016, S. 21-22.

Pflicht zur Arbeit ist das Einräumen von *Selbst- und Mitbestimmungsrechten* in der Arbeit. Man sollte selbst bestimmen dürfen, ob und welche Arbeit man verrichten möchte.³³³ Folgt aus der dritten Strategie nicht eher eine Pflicht zur Arbeit als ein Recht auf Arbeit? Versteckt sich hinter den moralischen Bedingungen für Tiernutzungen nicht ein Zwang der Tiere zur Arbeit? Das ist nicht der Fall. Eine Nutzung ist nur dann moralisch erlaubt, wenn die Zustimmung des Genutzten vorliegt. Weil Tiere keine autonom handelnden Wesen sind, habe ich ein anderes Kriterium eingeführt, woran man die Zustimmung des Tieres zu einer Nutzung festmachen kann (s. Kap. 5.2). Die Zustimmung sichert meine Argumentation gegen einen Zwang zur Arbeit ab.

Dennoch könnte man meine Argumentation als Pflicht zur Arbeit ansehen, da ein Recht auf Arbeit nicht nur den Verzicht zum Zwang zur Arbeit impliziert, sondern Selbst- und Mitbestimmung des Arbeitenden in anderen Bereichen der Arbeit fordert (z. B. die Wahl der Arbeit oder die Veränderung von Arbeitsbedingungen). Nur weil man zu einer Arbeit zustimmt, bedeutet das nicht, dass man immer die gleichen Arbeitsbedingungen haben möchte, sondern sich die Option zur Abänderung der Arbeitsbedingungen in Absprache mit dem Arbeitgeber (wenn sich z. B. eine Veränderung der eigenen Lebenssituation ergibt) erhalten möchte. Meine moralischen Anforderungen für eine Tiernutzung setzen nicht voraus, dass eine solche Mitbestimmung innerhalb der Arbeit gegeben sein muss. Meine Argumentation impliziert keine starke Pflicht zur Arbeit, nach der man Tiere durch Zwang zum Arbeiten nötigt. Sie scheint eine schwache Pflicht zur Arbeit zu implizieren, da sie keine Mitbestimmung bei der Gestaltung der Arbeitsbedingungen oder der Arbeitsauswahl der Tiere einräumt.

Meines Ermessens rechtfertigt der Mangel dieser Mitbestimmungsfreiheiten nicht, dass moralische Tiernutzung sich als tierliche Arbeit disqualifiziert. Ich hatte erwähnt, dass zwischen menschlicher und tierlicher Arbeit Differenzen bestehen. Eine solche Differenz liegt hier vor. Bei menschlicher Arbeit sind solche Mitbestimmungsrechte relevant, um die Arbeit vor einer Pflicht zur Arbeit abzuschirmen. Bei tierlicher Arbeit ist das nicht der Fall. Der Grund für diese Differenz liegt in ihrer Handlungsfähigkeit. Während Menschen autonom handelnde Wesen sind, fehlt empfindungsfähigen Tieren diese Form der Handlungsfähigkeit (s. Kap. 2.5). Sie haben kein Interesse an einer reflektierenden Lebensgestaltung, weil ihnen das entsprechende Vermögen dafür fehlt. Sie sind an negativer Freiheit interessiert. Das heißt: Insofern in der Nutzung den Tieren die Möglichkeit gegeben ist, regelmäßig ihren intentionalen Zuständen nachzugehen, dann spricht ein Mangel von Mitbestimmung nicht gegen die Idee,

³³³ Vgl. Blattner 2020, S. 58-60.

tierlicher Nutzung als Arbeit zu anzusehen. Mein Vorschlag ist somit keine schwache Pflicht zur Arbeit.

Während der Arbeitszeit muss man aber der intentionalen Handlungsfähigkeit einen gewissen Riegel vorschieben. Sie müssen sich auf ihre Arbeitstätigkeit fokussieren und können nicht in unbegrenztem Ausmaß frei andere intentionale Handlungen ausführen. Ist das nicht eine ungerechtfertigte Beschneidung ihrer Interessen? Auch hier ist die Antwort negativ. Nicht jede Freiheitsbeschneidung ist ungerechtfertigt und ein Schaden. Man muss abwägen, ob andere intrinsische Güter durch die Beschneidung für das Individuum in Aussicht stehen, die eine solche Beschneidung rechtfertigen. Das ist bei einer moralischen Nutzung vorhanden. Nicht nur ermöglicht es ihnen dadurch ein gutes Leben, sondern sie können durch die Arbeit ihrem Leben Bedeutung verleihen, indem sie auf andere Weise durch ihre intentionale Handlungsfähigkeit zu einem guten Weltzustand beitragen. Ein Rettungshund kann während der Arbeit nicht jederzeit spielen, wenn ihm danach ist. Es kann aber den Wunsch, sich körperlich (z. B. durch Bewegung oder nutzen seiner Sinne) zu betätigen, produktiv nutzen. Es ist somit insgesamt kein Schaden der Tiere, wenn es zu solchen Beschneidungen kommt. Die Beschneidungen sind jedoch auf ein Minimum zu reduzieren, weil die Verwirklichung der intentionalen Handlungsfähigkeit ein intrinsisches Gut ist und den Tieren ein möglichst natürliches Leben, welches die Ausübung aller Handlungsfähigkeit beinhaltet, zu gestatten ist.

Wegen der fehlenden Selbst- und Mitbestimmung sowie dem Umstand, dass Tiere vieles, das mit Arbeit zu tun hat, nicht verstehen, muss der Mensch für Tiere Entscheidungen in der Arbeit treffen. In diesen Fällen ist eine paternalistische Entscheidung des Menschen für die betroffenen Tiere nötig. Diese Entscheidungen gelten nach G. Dworkin als paternalistisch, weil die Entscheidung Einfluss auf die Beschneidung der negativen Freiheit der Tiere während der Arbeit hat (z. B., welche Bedürfnisse sie während der Arbeit zu welcher Zeit nachgegangen dürfen), sie ohne die Zustimmung der Tiere ist (nach meinem Kriterium stimmen sie nur der Nutzung generell, nicht aber einzelnen Entscheidungen in der Nutzung) und die Entscheidung eine Anhebung des Wohlergehens der Tiere anstrebt.³³⁴ Arbeit ist somit keine Gefangenschaft der Tiere.

Blattner argumentiert, dass Arbeit unfrei ist, wenn sie Tiere systematisch abhängig macht und den Menschen über das Tier erhebt.³³⁵ Paternalistische Entscheidungen machen Arbeit somit unfrei, da man die Tiere von unseren Entscheidungen abhängig macht. Wegen des Mangels an

³³⁴ Vgl. Dworkin 2020, Kap. 2.

³³⁵ Vgl. Blattner 2020, S. 62-63.

einem Interesse an positiver Freiheit stimmt das nicht. Sie sind nicht an einer solchen Selbstbestimmung interessiert. Paternalistische Entscheidungen drücken auch keine Erhabenheit des Menschen gegenüber Tieren in der Arbeit aus. Diese sind vielmehr nötig, um die kompensatorische Pflicht auf ein gutes Leben der Tiere umzusetzen. Paternalistische Entscheidungen erkennen vielmehr an, dass diese Tiere von uns in der Arbeit und ihrem Überleben wegen der Domestizierung sowie dem fehlenden Interesse an positiver Freiheit abhängen und der Mensch gewisse Verantwortungen gegenüber dem Tier hat. Indem man paternalistisch entscheidet, stellt der Mensch sich somit eben nicht über das Tier, da direkte moralische Pflichten gegenüber den Tieren menschliche Entscheidung beschneiden. Entscheidend ist, dass Paternalismus nur in dem Rahmen Anwendung findet, in dem es ihn tatsächlich benötigt.

Entscheidend ist, dass man nur in dem Ausmaß paternalistisch entscheidet, wie es zur Funktionalität des Arbeitens notwendig ist und das Tier keine Entscheidung fällen kann. Alles, was darüber hinausgeht, opfert Handlungsfreiheit der Tiere allein der Steigerung des Wohlergehens. Man reduziert das Individuum dann nur noch auf sein Wohlergehen und missachtet seinen finalen Wert.

Im Folgenden möchte ich anhand drei Bereichen erläutern, in welchem Umfang es paternalistischer Entscheidungen bedarf und was dabei zu beachten ist. Die Bereiche sind: die Wahl der Arbeit und die Ausbildung, die Vergütung der Arbeit und Reproduktion der arbeitenden Tiere.

6.2.1 Reproduktion arbeitender Tiere

Starten wir mit der Reproduktion. Eingriffe durch den Menschen in die Reproduktion domestizierter Tiere sind moralisch erlaubt, sodass die begrenzten Ressourcen der Erde für alle Lebewesen der Erde genügen. Diese Eingriffe dienen somit nicht nur dem Menschen, sondern ebenfalls dem Wohlergehen der Tiere. Diese Eingriffe sind paternalistischer Natur, weil sie die Freiheit der Tiere, sich fortzupflanzen, ohne deren Einverständnis unter anderem zu ihrem Wohlergehen einschränkt. Wie weit dürfen solche paternalistischen Eingriffe in die Reproduktion der Tiere gehen? Da das Ziel ist, den Tierbestand auf einem Niveau zu halten, der die nachhaltige Verfügbarkeit der Ressourcen der Erde für alle gewährleistet. Reproduktive Eingriffe sollen nicht mehr als das leisten. Die Leitmaxime muss somit sein: Eingriffe in die

Reproduktion domestizierter Tiere sind nur insofern gerechtfertigt, wie es für die Regulation der Verfügbarkeit begrenzter Ressourcen der Erde für alle Wesen mit moralischem Status nötig ist. Soweit vorhanden, sind Präferenzen (z. B. bei der Auswahl des Geschlechtspartners) zu berücksichtigen. Eingriffe, die auf unmoralische Methoden (z. B. das Töten von Tieren mit moralischem Status) zurückgreifen, sind zu unterlassen. Vielmehr muss man eine solche Regulation mit Methoden wie Sterilisieren durchführen.

Die moralisch geforderte Leitmaxime lässt Spielraum in Entscheidungen zu. Angenommen, es gibt derzeit zehn Millionen domestizierte Kühe und die Ressourcen lassen nur zu, dass sich nur fünf Millionen dieser Kühe reproduzieren.³³⁶ Dann verpflichtet uns die Nachhaltigkeit, Einfluss zu nehmen. Sie gibt aber nicht vor, welche konkreten tierlichen Individuen wir von der Reproduktion abhalten oder welche Tiere nicht zur Existenz kommen sollen. Hier können nun paternalistische Überlegungen einfließen. Man sollte eher gesunden anstatt kranken Tieren, denen eine Reproduktion schaden würde, die Gelegenheit zur Fortpflanzung geben.

In der Tiernutzung ist Reproduktion ein wichtiges Thema. Das zeigt der Umgang mit männlichen Nachkommen, die in der jeweiligen Tiernutzung nicht einsetzbar sind. Darf man Tiere von der Fortpflanzung abhalten, wenn es keine Arbeit für diese Tiere geben würde? Hier gilt dieselbe Analyse. Die Tiere sind nicht fähig, abzuschätzen, wie viele Nachkommen nachhaltig sind und für welche Nachkommen es eine Arbeit gibt. Deshalb sollte der Mensch eine paternalistische Entscheidung fällen, bei der er das Wohlergehen gegenwärtig sowie zukünftig existierender arbeitender Tiere berücksichtigt. Für manche männliche Nachkommen gäbe es in manchen Tiernutzungen keine Arbeit (s. Kap. 5.3). Zudem ist zu erwarten, dass diese männlichen Nachkommen unter Umständen unter einander kämpfen und der Verlierer aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wird. Eine Hühnerschar besteht typischerweise aus mehr Hennen als Hühner, weil Hähne untereinander bei zu wenigen Hennen zum Kämpfen, aber auch zur übermäßigen Begattung der Hennen neigen. Es gibt eine erhöhte Wahrscheinlichkeit, dass einige männliche Nachkommen aus diesen Gründen kein gutes Leben führen.

Diese Argumentation rechtfertigt nicht die Stammbaumzucht. Mit dem Stammbaumzüchten erzeugt man bestimmte genetische Ausprägungen beim Tier, um beispielsweise ästhetische Präferenzen des Menschen zu befriedigen. Diese genetischen Ausprägungen führen meist dazu, dass die Tiere eine verringerte Lebensqualität haben, weil sie gesundheitliche Einschränkungen

³³⁶ Ich weiß, dass dieses Beispiel stark vereinfacht ist. Es genügt jedoch, um meinen Punkt zu veranschaulichen.

und Probleme dadurch haben.³³⁷ Das liegt an der Reduktion der genetischen Vielfalt, die durch die Stammbaumzucht verursacht wird. Es ist somit eine genetische Modifizierung, die pränatal eine Schädigung des tierlichen Individuums erzeugt oder dem potentiellen Tier ein hohes Risiko einer Schädigung aussetzt. Sie sind nichtpaternalistisch und sind nicht durch paternalistische Überlegungen zu rechtfertigen. Züchtungen sind nur dann erlaubt, wenn sie das Tier nicht schädigen oder einem hohen Risiko einer Schädigung aussetzen, sondern ihm nutzen.

6.2.2 Die Wahl der Arbeit und die Arbeitsausbildung

Menschen entscheiden sich für eine Arbeit und durchlaufen oft eine Bildung oder Schulung, die sie zur Verrichtung der Arbeit befähigt. Arbeiten Tiere in einem Umfeld ohne den Menschen, wählen die Tiere die Arbeit nach ihren intentionalen Zuständen oder sie bekommen die Arbeit durch ihre soziale Rolle vorgegeben. Die nötigen Kenntnisse, um diese Arbeiten zu verrichten, lehren sie Artgenossen (z. B. Elterntiere) oder eignen sie sich selbst an. Bei Arbeiten mit Menschen – vor allem bei der kommerziellen Tierhaltung – greifen solche Mechanismen nicht. Hier hat der Mensch paternalistisch die Arbeit und die dazugehörige Ausbildung zu bestimmen. Wieso ist in diesem Kontext eine paternalistische Wahl des Menschen erforderlich?

Das Leben in einer Mensch-Tier-Gesellschaft eröffnet einem domestizierten Tier Arbeitsalternativen, die ein wildlebendes oder Schwellentier nicht zur Verfügung hat (z. B. therapeutische Tätigkeiten). Sie präferieren manche Tätigkeiten gegenüber anderen. So möchten manche Tiere eher Tätigkeiten ausüben, in der viele neuartige und herausfordernde Aufgaben warten. Andere Tiere präferieren ruhigere Arbeiten. Unterschiedliche Arbeiten eignen sich jedoch, um diese Präferenzen zu erfüllen. Ein Hund, der seinen Geruchssinn produktiv nutzen möchte und dabei viel Bewegung wünscht, kann als Spürhund bei der Polizei oder als Rettungshund arbeiten. Der Hund bräuchte eine autonome Handlungsfähigkeit, um ein reflektiertes, evaluatives Urteil zu fällen, welche der möglichen Tätigkeiten zur Verfolgung der intentionalen Zustände es nachgehen möchte. Zum anderen ist ein Tier nicht fähig, zu wissen, welche konkreten Tätigkeiten ihnen zur Verfügung stehen. Weil domestizierte Tiere nicht die Arbeitsmöglichkeiten, die ihnen eine Mensch-Tier-Gesellschaft bietet, kennen, ist es für sie

³³⁷ Gerade bei Haustieren ist das Stammbaumzüchten weit verbreitet, damit das Tier den menschlichen Präferenzen zu entspricht; vgl. Haramia 2015.

unmöglich, die eine über die andere tatsächlich zu präferieren. Präferenzen oder andere intentionale Zustände alleine genügend als Entscheidungsbasis nicht.

Der Mensch hingegen hat dieses Wissen oder es steht ihm zum Abruf bereit. Ihm ist es im Gegensatz zum Tier möglich, ein informiertes Urteil zu fällen, welche Arbeiten zu den Präferenzen, Bedürfnissen und dem Charakter des Tieres passen. Manche Tätigkeiten stellen besondere Anforderungen an den Charakter oder die physische Konstitution des Tieres. Einige Hundarten lassen sich als Schutzhund im Polizeidienst ausbilden. Manche Hundarten sind dafür besser geeignet wie andere, weil neben charakterlichen Eigenschaften wie Nervenstärke körperliche Eigenschaften wie eine bestimmte Größe nötig sind.³³⁸ Ähnlich verhält es sich bei therapeutischen Nutzungen von Tieren. Hier braucht es belastbare Tiere, die zutraulich und offen für Kontakt zu Menschen mit besonderen Bedürfnissen sind.

In der Arbeitsauswahl soll der Bedarf an weiteren tierlichen Arbeitenden in einem Arbeitsfeld als Entscheidungskriterium miteinfließen. Lässt man dies ungeachtet, dann besteht das Risiko, dass es zu viele Tiere für eine Tätigkeit gibt, sodass sich für einige Tiere keine Arbeit findet. Sie können ihrem Leben nicht über Arbeit zusätzliche Bedeutung verleihen. Weil die Arbeit aber eine Gelegenheit ist, zu Menschen und anderen Tieren Beziehungen zu knüpfen, die sich auf das Wohlergehen der Tiere auswirkt, ist es wichtig, zum Wohlergehen der Tiere darauf zu achten. Eine paternalistische Entscheidung über die Arbeitsauswahl für ein Tier muss somit mehrere Faktoren – körperliche Konstitution, Charakter, Wünsche oder Bedürfnisse und Bedarf an tierlichen Arbeitenden in einem Tätigkeitsfeld – berücksichtigen.

Für das Nachgehen einer Arbeit mit dem Menschen braucht das Tier einer vorhergehenden Ausbildung. Sie müssen lernen, welche Arbeitsläufe es gibt und welche Tätigkeiten sie unter welchen Bedingungen auszuführen haben. Weil die Tiere aber nicht nur zum Arbeiten, sondern auch außerhalb ihrer Arbeitszeiten Mitglieder der Mensch-Tier-Gemeinschaft bleiben, darf eine Ausbildung der Tiere nicht nur das Vermitteln von Tätigkeiten und Abläufen der Arbeit der Tiere mit dem Menschen im Fokus haben. Es muss eine Ausbildung für ein gemeinsames Miteinander und Zusammenleben umfassen. Sowohl Tiere als auch Menschen müssen lernen, wie sie mit dem jeweils anderen während und außerhalb der Arbeitszeiten umzugehen haben. Eine solche Ausbildung der Tiere ist teils durch den Menschen teils durch andere tierliche

³³⁸ Eine paternalistische Arbeitsauswahl muss nicht der persönlichen Entwicklung der Tiere entgegenwirken, da der Mensch in seiner paternalistischen Entscheidung etwa auf Wünsche, Bedürfnisse oder Charakter der Tiere bei der Arbeitsauswahl Rücksicht nimmt.

Artgenossen zu übernehmen. Beide Seiten müssen sich in dieser Aufgabe ergänzen und unterstützen.

Um die Ausbildungsziele zu erreichen, ist meist ein Spektrum an Methoden verfügbar. Wie bei der Wahl der Arbeit ist nur der Mensch fähig, ein informiertes Urteil zu fällen, welche Methoden dem Ausbildungsziel besser dienen. Damit die Wahl nicht zuungunsten der Tiere ausfällt, soll der Mensch eine Methode wählen, die für das Tier gut ist und dem Tier nicht schädlich ist. So berücksichtigt man in der Entscheidung den moralischen Status der Tiere und sorgt damit nicht unnötig, dass sich das Tier einer Kooperation verschließt.

6.2.3 Arbeitsvergütung

Viele Menschen arbeiten, um eine Belohnung, Vergütung (z. B. in Form einer monetären Vergütung) oder ein Ziel (z. B. ein fertiges Haus nach langer eigener Arbeit daran) zu erreichen. Bei Arbeiten zu kommerziellen Zwecken vergütet man die Arbeitende gewöhnlich mit monetärer Bezahlung. In tierlichen Arbeiten hat dieser Aspekt zusätzliche Bedeutung. Faire Vorteile aus der Arbeit für die Tiere zählen zu den Voraussetzungen, um die Zustimmung der Tiere zur Arbeit anzunehmen. Eine Arbeit muss die Tiere auf eine faire Weise vergüten oder entlohnen. Eine monetäre Vergütung der Tiere in kommerziellen Arbeiten ist nicht sinnvoll. Tiere verstehen das Konzept von Geld nicht. Sie sind nicht fähig, dieses Geld zu nutzen. Sie verstehen genauso wenig, was Fairness ist. Wie vergütet man Tiere fair für ihre geleistete Arbeit?

Weil die Tiere nun das Konzept von Geld und unter Umständen Fairness nicht verstehen, sind sie im Gegensatz zum Menschen unfähig, für eine faire Vergütung für ihre Arbeit zuverlässig zu entscheiden. Damit die Tiere eine faire Vergütung für ihre geleistete Arbeit erhalten, ist es nötig, dass der Mensch diese Entscheidung übernimmt. Da die Tiere vom Menschen im Überleben abhängig sind und nach der dritten Strategie Tierarbeit den Tieren ein gutes Leben ermöglichen soll, macht es Sinn, wenn die Arbeit sie in einer Weise vergütet, sodass ihnen eben ein solches Leben haben. Das erreicht man beispielsweise durch instrumentelle Güter, wie Sicherheit vor Angreifern, Unterkunft, Nahrung oder veterinäre Versorgung.³³⁹ Ihnen einfach

³³⁹ Ein Problem in diesem Kontext ist adäquate Ernährung karnivorer Tiere. Darf man andere Tiere töten, um diese mit Fleisch zu ernähren? Nein, das ist nicht nötig. Man kann auf natürlich Weise verstorbene Tiere diesen Tieren als Nahrung anbieten. Alternativ ist es möglich, fehlende Nährstoffe zu supplementieren. Das ist bei der

Zugang zu diesen Gütern eröffnen, ist für sie eine faire Vergütung. Sie benötigen diese Güter zum Überleben und sind wegen ihrer Abhängigkeit unfähig, sich diese Güter selbst zuverlässig zu beschaffen.

Diese Güter sind auf verschiedene Weisen realisierbar. Haltung in Käfigen oder Bewachung durch andere Tiere sind Maßnahmen zum Schutz vor tierlichen Angreifern. Jede Umsetzung setzt eigene Akzente. Haltung in Käfigen mag der verlässlichere Schutz sein, aber schränkt die gehaltenen Tiere stärker ein. Des Weiteren unterscheiden sich Tierarten in ihren Bedürfnissen. Eine angemessene Versorgung sieht für Pferde anders wie für eine Katze aus. Sie ernähren sich unterschiedlich. Damit eine faire Vergütung stattfindet, muss der Mensch paternalistisch für die Tiere entscheiden. Er kann im Gegensatz zu den Tieren, abschätzen, auf welche Weise diese Güter in welchem Umfang den Tieren bereitzustellen sind, damit sie den Tieren zum Vorteil gereichen und fair im Hinblick auf ihre Leistung sind. Sollten verschiedene Alternativen in der paternalistischen Abwägung gleich abschneiden, dann soll man das arbeitende Tier in die Entscheidung einbeziehen. Es sind Präferenzen des Tiers für eine Alternative dann zu berücksichtigen.

6.3 Politik und Tierethik

In den letzten Jahren hat sich der Ruf nach einem *politischen Wandel der Tierethik* (englisch: *political turn*) verstärkt.³⁴⁰ Um eine gerechte Behandlung der Tiere durchzusetzen, genügt es nicht, nur moralische Argumente vorzubringen. Man muss zusätzlich politisch aktiv werden und gesellschaftliche sowie politische Strukturen oder Institutionen verändern. Eine Form des politischen Aktivismus ist es, für legale Rechte der Tiere einzutreten und so Druck auf Politik sowie die Gesellschaft auszuüben. Für welche legalen Tierrechte soll man sich einsetzen? Weil man die moralische Forderung nach einer gerechten Behandlung der Tiere ergänzen möchte, sollte der Fokus auf *moralisch legitimen legalen Rechten* liegen. Ein legales Recht ist moralisch legitim, wenn das legale Recht auf einem moralischen Recht basiert und man es mittels eines

menschlichen Ernährung bereits weit verbreitet. Ähnlich könnte man tierliche vegetarische Nahrung durch solche Supplemente ergänzen.

³⁴⁰ Einen historischen Überblick des politischen Wandels in der Tierethik und eine Argumentation, welches Merkmal die Beiträge zum politischen Wandel kennzeichnen, bieten Cochrane et al. 2016. Sie argumentieren, dass der politische Wandel sich dadurch auszeichnet, dass tierethische Beiträge neben ihren normativen Argumenten sich damit befassen, wie politische Institutionen und Prozessen auszusehen haben und abzuändern sind, damit sie moralisch legitim oder gerecht sind.

legalen Rechts einfordern darf. Da es nun um die moralische Legitimität legaler Rechte geht, begeben wir uns in die politische Philosophie – eine normative Form der politischen Theorie.

Warum sollten es moralisch legitime legale Rechte geben? Wann darf man ein moralisches Recht durch ein legales Recht einfordern? Nach einer vereinfachten Sichtweise ist politische Philosophie angewandte Moralphilosophie. Nach diesem Verständnis sollten legale Rechte sich mit den moralischen Pflichten und Rechten decken oder sich aus diesen herleiten, um legitim zu sein. Ein solcher Ansatz ist zu weit. Es gibt moralische Rechte und Pflichten, die man nicht legitim als legale Rechte erzwingen oder einfordern darf.³⁴¹ Ein Paradebeispiel sind Versprechen. Die moralische Pflicht, die eigenen Versprechen einzuhalten, darf und soll man nicht mit politischem Zwang einfordern. Dies wirkt sich zumindest in manchen Situationen, negativ auf die Beziehung zwischen den Befreundeten aus. In einer Freundschaft erwarten die Freunde untereinander, dass sich die Befreundeten an Versprechen halten, weil dies die Wichtigkeit der Freundschaft symbolisiert. Man bricht seine Versprechen gegenüber einem Freund nicht ohne guten Grund, weil der Freund und die Beziehung zum Freund einem selbst wichtig sind. Würde ein Freund sein Versprechen nur einhalten, weil es wegen legaler Rechte gefordert ist, dann verliert diese Handlung ihren symbolischen Charakter. Ähnliche Kontroversen sieht Palmer bei moralischen Pflichten der Rettung.³⁴²

Bei manchem moralischen Rechten treten ähnliche Probleme auf. Ein Beispiel: In einer Ehe haben die verheiratenden Individuen ein starkes Interesse daran, dass die eigenen Geschwister den Ehepartner nicht sexuell verführen. Die Geschwister unterliegen der moralischen Pflicht gegenüber ihrem verheirateten Bruder oder ihrer verheirateten Schwester, eine sexuelle Verführung des Ehepartners zu unterlassen, weil dies ihren Bruder oder ihre Schwester in tiefe Trauer stürzen und schlimmen Schaden zufügen würde, wenn er oder sie davon erfährt. Ein verheiratetes Individuum hat ein moralisches Recht gegenüber seinen Geschwistern, dass sie den Ehepartner nicht sexuell verführen. Dennoch wäre ein entsprechendes legales Recht nicht moralisch legitim. Der Grund für dieses Urteil bleibt gleich: Eine Ehe oder Geschwisterbeziehung basiert auf Vertrauen und gegenseitigem Respekt. Würde es einem solchen politischen Zwang benötigen, damit es nicht zu solchen sexuellen Handlungen kommt, dann drückt das einen Mangel an Vertrauen und Respekt aus. Sie politisch zu verankern, wirkt sich somit negativ auf diese Beziehungen aus.

³⁴¹ Nozick nimmt etwa an, dass es moralische Pflichten gibt, die nicht in den Bereich politischer Philosophie fallen; s. Nozick 1981.

³⁴² Vgl. Palmer 2013, S. 18.

Die Menge moralisch legitimer legaler Rechte ist somit weder mit der Menge moralischer Rechte noch mit der Menge moralischer Pflichten deckungsgleich. Nicht jedes moralische Recht weist einen intrinsischen politischen Charakter auf, weshalb nicht jedes moralische Recht als legales Recht moralisch legitim ist. Man braucht somit eine Begründung, wann legale Rechte Forderungen der Gerechtigkeit legitim erzwingen dürfen. Meines Erachtens ist die Verletzlichkeit von Tieren für eine Erklärung wichtig, wann legale Rechte moralisch legitim sind. Mein Argument für diese These unterteilt sich in mehrere Schritte: Erstens erkläre ich, unter welchen Umständen ein moralisches Recht oder eine moralische Pflicht als ein legales Recht der Tiere in der Legislatur einer politischen Gemeinschaft verankern soll. In einem zweiten Schritt untersuche ich, ob mein Argument für jedes Tier mit moralischem Status moralisch legitime legale Rechte impliziert. Der letzte Schritt befasst sich damit, welche konkreten moralische Rechte der Tiere moralisch legitime legale Rechte sind. Betrifft es Eigentumsrechte, Urheberrechte oder andere Arten von Rechten? Für meine Untersuchung ist es irrelevant, ob sich dieses Argument auf die legalen Rechte von Menschen anwenden lässt. Diese Frage wird daher kein wesentlicher Gegenstand meiner Untersuchung sein.³⁴³

Starten wir mit dem ersten Schritt: Unter welchen Umständen ist es legitim, ein moralisches Recht eines Tiers durch politischen Zwang in Form legaler Rechte einzufordern? Zuerst ist es sinnvoll, die Aufgabenbereiche von politischer Theorie, zu der die politische Philosophie gehört, und Moral grob zu skizzieren und abzugrenzen. Die politische Theorie setzt sich primär mit Institutionen und nicht mit Individuen sowie deren Handlungen auseinander.³⁴⁴ In den Aufgabenbereich der politischen Theorie fallen unter anderem die Evaluierung der Institutionen oder ihrer Interaktionen und das Auferlegen von legalen Vorschriften (z. B. in Form legaler Rechte) für institutionalisierte Interaktionen. Die Moral hingegen legt ihren Fokus vermehrt auf die Regelungen von Interaktionen auf individueller Ebene. Die Grenzen verlaufen fließend, sodass die Moral sich teils mit Interaktionen von Institutionen oder die politische Theorie mit Interaktionen von Individuen beschäftigt. Diese Überlappungspunkte sind genuine Aufgabenfelder politischer Philosophie, weil Moral und politische Theorie zusammentrifft und deshalb politische Theorie nicht mehr deskriptiv, sondern normativ ist. Zum Ende des ersten Schritts meines Arguments wird diese Unterscheidung relevant.

³⁴³ Mein Argument meistert somit die *Herausforderung der öffentlichen Begründung von Gerechtigkeit gegenüber Tieren* (englisch: Public Reason Challenge for Justice to Animals), weil es angibt, wann man moralische Rechte durch legale Rechte legitim einfordern darf und soll. Für eine Beschreibung der Herausforderung s. Schultz-Bergin 2017 (a), S. 5-36.

³⁴⁴ Vgl. Schmitz 2015, S. 87; Schmitz 2016, S. 39.

Moralische Rechte von Tieren sind dann legitim durch legale Rechte erzwingbar, wenn eine bestimmte Form der *Verletzlichkeit* der Tiere vorliegt. Bestimmte Formen des *Verletzlichseins* oder des *Verletzlichmachens* geben eine Rechtfertigung, weshalb ein legales Recht moralisch legitim ist. Um den Zusammenhang zu verstehen, ist der Verletzlichkeitsbegriff näher zu untersuchen.³⁴⁵ Eine Vielfalt von Entitäten scheint, verletzbar zu sein. Ein Ökosystem ist verletzlich gegenüber bestimmten menschlichen Eingriffen. Ein Smartphone ist verletzlich gegenüber Hackerangriffen. Bei Schnittwunden des Menschen und Tiers spricht man von Schnittverletzungen, weil man gegenüber viralen oder bakteriellen Infektionen verletzlich ist. Wie die Beispiele nahelegen, ist Verletzlichkeit eine Relation aus einem Individuum *I* (sei es ein individueller Gegenstand, Lebewesen oder anderes) und einem oder mehreren negativen Zuständen *N*. Eine basale Definition von Verletzlichkeit, die ich hier zugrunde lege, lautet, dass *I* verletzlich ist, wenn wegen irgendwelcher Eigenschaften oder Umstände ein erhöhtes Risiko oder Potential besteht, dass *N* für *I* eintritt.

Verletzlichkeit entsteht auf unterschiedliche Weise. Es gibt zwei basale Ursprungskategorien. Es gibt die *ontologische Verletzlichkeit*. Das ist, wenn das Individuum qua seiner Natur verletzlich ist. Schnittwunden erleiden zu können, ist eine ontologische Verletzlichkeit von empfindungsfähigen Wesen. Jedes empfindungsfähige Wesen kann Schnittwunden erleiden. Im Kontrast dazu gibt es die *situationelle Verletzlichkeit*. Das sind Verletzlichkeiten, die sich aus besonderen, situativen Umständen ergeben. Körperlich behindert zu sein, ist eine besondere Situation, mit der nicht jedes empfindungsfähige Wesen zu leben hat. Diese Beeinträchtigung erhöht beispielsweise das Risiko, sich nicht vollständig in die Gesellschaft zu integrieren, weil man an einigen gemeinschaftlichen Ereignissen durch die Beeinträchtigung nicht teilnehmen kann. Gesunde empfindungsfähige Wesen haben dieses Risiko nicht.

Eine Verletzlichkeit ist nun moralisch relevant, wenn sie wegen ihrer Verletzlichkeit ein erhöhtes Risiko haben, dass man die Interessen der verletzlichen Wesen ungerechtfertigt missachtet.³⁴⁶ Moralisch relevant bedeutet, dass diese Verletzlichkeit ein Faktor ist, der im moralischen Urteilen zu berücksichtigen ist. Weil sie ihre moralische Relevanz durch Referenz auf die Interessen der Tiere erhält, ist es ein Faktor, der sich aus einem intrinsischen Grund ergibt. Solche Verletzlichkeiten rühren meist von Abhängigkeitsverhältnissen her, da viele

³⁴⁵ Wie der Begriff der Verletzlichkeit zu verstehen ist, damit er auf Tieren anwendbar ist, ist heute noch aktiver Gegenstand von Diskussion; s. Martin 2021. Trotz dessen möchte ich den Begriff in den für meine Argumentation wichtigen Aspekten beleuchten.

³⁴⁶ Ein ähnlicher Vorschlag findet sich bei Martin 2021, S. 5. Sie argumentieren, dass diejenigen besonders verletzlich sind, die ein erhöhtes Risiko haben, eine ungerechtfertigte Missachtung ihrer Interessen zu erfahren. Sie haben ein erhöhtes Risiko, dass andere sie schaden. Schaden hingegen ist moralisch relevant (s. Kap. 3.1.1).

Abhängigkeitsverhältnisse Einfluss darauf haben, ob die Interessen des Abhängigen berücksichtigt werden. Ob die Verletzlichkeit ontologisch oder situationelle ist, ist in diesem Kontext irrelevant, da bei beiden Arten ein erhöhtes Risiko einer ungerechtfertigten Missachtung der Interessen des verletzbaren Individuums auftreten kann. Die Unterscheidung ist jedoch nicht irrelevant, wenn es um die Bestimmung geht, für wen sich eine moralische Pflicht aus dieser Verletzlichkeit ergibt. Sollte ich ein Wesen mit moralischem Status absichtlich ohne guten Grund verletzlich machen, dann trifft mich eine (kompensatorische) moralische Pflicht, weil ich für diese verantwortlich bin. Situationelle Verletzlichkeit ruft beim Verursacher der Verletzlichkeit eine moralische Pflicht hervor, das erhöhte Risiko wieder zu minimieren.

Manche Verletzlichkeiten verursachen Institutionen wegen ihrer Interaktionen. Eine korrupte staatliche Einrichtung macht die Bewohner des Staats verletzlich, weil sie ein erhöhtes Risiko für die Bewohner des Staats darstellt, dass man ihre Interessen ungerechtfertigt nicht angemessen berücksichtigt. In diesem Fall entsteht die Verletzlichkeit der Staatsbewohner durch institutionelles Interagieren. Nach der Einteilung der Aufgabenbereiche der Moral und politischer Theorie fällt dies unter die politische Philosophie, weil eine Institution eine moralisch relevante Verletzlichkeit verursacht. Hier überlappen sich Moral und politische Theorie. Das impliziert, dass man die moralischen Rechte von Tieren durch legale Rechte erzwingen darf, wenn der Mensch das Interesse eines Tiers, das das moralische Recht schützt, auf institutionalisierter Ebene verletzt macht oder gemacht hat. Diese legalen Rechte bieten einen zusätzlichen Schutz gegen das erhöhte Risiko der Interessensverletzung.

Wäre diese Argumentation auf Menschen anwendbar, kann man damit die Intuitionen zu den Beispielen der Ehe oder Freundschaft einfangen. Bei einem Versprechen zwischen Freunden macht sich der eine gegenüber dem anderen in gewisser Weise abhängig und verletzlich. Die Verletzlichkeit ist aber nicht auf institutioneller Ebene verursacht. Obwohl ein Vertreter einer Institution eine Ehe schließt, bleibt die Ehe trotzdem eine Beziehung zwischen den Individuen, deren Pflege und Wahrung eine Aufgabe der Verheirateten ist. Sie machen sich individuell gegenseitig abhängig und verletzlich. Die Institution schließt nur die Ehe und erkennt sie an.

Das führt uns zum zweiten Schritt: Welche Tiere sind von diesem Argument betroffen? Ich behaupte, dass es primär domestizierte Tiere sind. Bei domestizierten Tieren hängt das eigene Überleben substantiell vom Menschen ab. Dadurch entsteht eine moralisch relevante Verletzlichkeit, weil das Überlebensinteresse und viele andere Interessen einem erhöhten Risiko ausgesetzt sind, dass die verantwortlichen Menschen diesen Interessen nicht ausreichend

gerecht werden. Die Abhängigkeit der genannten Tiere ist institutionell verursacht (z. B. als Industrialisierung in die tierliche Landwirtschaft Einzug fand) und hat sich bis zur Gegenwart erhalten. Menschliche Interaktionen mit domestizierten Tieren sind weiterhin stark institutionalisiert, damit man die Tiere intensiver für tierliche Produkte nutzen kann. Die Domestizierung führt eine situationelle Verletzlichkeit herbei, wobei am Ende der Domestizierung sich die situationelle Verletzlichkeit in eine ontologische wandelt, da die Abhängigkeit nun zu ihrer Natur als domestizierte Tiere gehört.

Trifft dieses Argument auf wildlebende und Schwellentiere zu? Sie unterscheiden sich von den domestizierten Tieren dahingehend, dass ihr Überleben nicht substantiell vom Menschen abhängt. Schwellentiere leben zwar in Lebensräume des Menschen, sie haben sich für diese Art der Dependenz jedoch selbst entschieden. Der Mensch hat sie nicht institutionell herbeigeführt. Sie hängen auch nur in schwacher Weise ab, da sie vom Menschen aktiv keine Hilfe benötigen. Sollte diese Dependenz sie verletzlich machen, so erfüllt sie nicht alle Bedingungen, um sie moralisch legitim als legale Rechte in der Legislatur zu verankern.

Verursacht der Mensch bei wildlebenden Tieren und Schwellentieren auf andere Weise institutionell eine moralisch relevante Verletzlichkeit? Verursacht der Mensch mit menschenverursachten Klimawandel oder der Umweltverschmutzung nicht auf diese Weise Verletzlichkeit bei diesen Tieren? Palmer nennt ein paar Überlegungen, weshalb Verletzlichkeiten verursacht durch Domestizierung oder dem Klimawandel sowie der Umweltverschmutzung sich unterscheiden. Die erste Überlegung ist dabei von besonderer Relevanz. Domestizierung zielt darauf ab, durch gezieltes Züchten oder andere Praktiken die Tiere genetisch zu modifizieren, was sie schlussendlich abhängig und verletzlich macht. Der menschengemachte Klimawandel hat nicht die Interaktion mit Tieren zum Ziel.³⁴⁷ Obwohl er Effekte auf die Tiere und ihr Leben hat, sind diese nicht beabsichtigt. Wäre es möglich, Kraftfahrzeuge zu fahren, ohne durch diese Praktik (z. B. in Form von Klimaerwärmung) Tieren zu schaden, dann würden die meisten Menschen nichts dagegen haben. Man hat es meist mit *Übertragungseffekten* (englisch: *Spillover Effects*) zu tun – Auswirkungen, die über den eigentlich intendierten Zielbereich hinausgehen und daher nicht beabsichtigt waren. Darin unterscheiden sie sich von Domestizierung, weil die Abhängigkeit intendierte Wirkung der Domestizierung war. Das Tier sollte nicht mehr frei sein, sondern in enger Beziehung mit dem Menschen leben, um ihm zu dienen oder nützlich zu sein. Praktiken, die den Klimawandel oder die Umweltverschmutzung vorantreiben, zielen nicht derart beabsichtigt auf Tiere ab, sondern

³⁴⁷ Vgl. Palmer 2013, S. 32-33.

es schwappen Effekte auf Tiere über. Deshalb bedarf es einer generellen politischen Regulierung des Klimawandels. Ähnliches gilt für Praktiken, die die Lebensraumzerstörung von Schwellen- oder wildlebenden Tiere als Beiprodukt haben (z. B. bei der Rodung von Regenwald für die Agrarwirtschaft). Die Praktik hat zwar Effekte auf die Tiere. Das Ziel der Handlung involviert diese Effekte auf Tiere nicht. Hier muss man den Umgang mit Regenwäldern politisch regulieren. Trotz des Umstandes, dass solche Praktiken moralisch verwerflich sind und Tiere verletzlich machen, lässt sich keine moralische Legitimität legaler Rechte dieser Tiere herleiten. Mein Argument spiegelt einen begrenzten politischen Wandel wider.

Eine Ausnahme bilden jedoch die Schwellen- oder wilden Tiere, die man gegenwärtig domestiziert. Unter diesen Tieren gibt es einige Individuen, bei denen eine Auswilderung wegen verschiedener Aspekte wenig Aussicht auf Erfolg bietet und man die Verletzlichkeit nicht rückgängig machen kann. Dauerhafte gesundheitliche Probleme oder ein zu hohes Alter sind potentielle Ursachen. In diesem Fall ist ein Leben in der Mensch-Tier-Gesellschaft die passende Wahl. Das wirkt sich auf die moralische Legitimität legaler Rechte dieser Tiere aus. Im Gegensatz zu anderen wildlebenden Tieren oder Schwellentieren herrscht hier eine durch Institutionen des Menschen verursachte Abhängigkeit vor, die zu einem erhöhten Risiko der Nichtberücksichtigung ihrer Interessen führt. Sie haben einen moralisch legitimen Anspruch auf zusätzlichen Schutz ihrer verletzlichen Interessen durch legale Rechte.

Das führt uns zum dritten Schritt: Auf welche konkreten legalen Rechte haben diese Tiere einen moralisch legitimen Anspruch? Mein Ansatz gibt eine einfache Methode für diese Bestimmung konkreter moralisch legitimer Rechte an die Hand. Man untersucht, in welchen Bereichen der Mensch auf institutionalisierter Ebene Verletzlichkeit bei Tieren geschaffen hat und welche Interessen betroffen sind. Legale Rechte müssen dann diese Bereiche umfassen und Interessen schützen. Durch die künstlich geschaffene Dependenz domestizierter Tiere und gegenwärtig domestizierte, nicht auszuwildernde Schwellentiere sowie wildlebende Tiere sind sie verletzlich, kein gutes Leben zu führen, weil sie abhängig sind, dass der Mensch ihnen entsprechende instrumentellen Güter bereitstellt.³⁴⁸ Er muss sie mit Nahrung, Zuneigung, Unterkunft oder ähnlichen versorgen, damit sie die Voraussetzungen für ein gutes Leben haben.

³⁴⁸ Im restlichen Teil der Dissertation beziehe ich mich zur Vereinfachung mit dem Ausdruck „arbeitende Tiere“ auf eben jene Tiere, die moralischen Status, einen moralisch legitimen Anspruch auf legale Rechte haben und die man nach meiner Argumentation gemäß den moralischen Bedingungen nutzen soll. Das umfasst nicht nur domestizierte empfindungsfähige Tiere, sondern auch die empfindungsfähigen Schwellentiere sowie empfindungsfähigen wildlebenden Tiere, die Menschen gegenwärtig domestizieren und für die eine Auswilderung nicht viel oder keinen Erfolg in Aussicht stellt.

Es besteht das Risiko, dass er das nicht leistet. Es braucht somit legale Rechte, die diesem erhöhten Risiko entgegenwirken.

Nach meiner Argumentation soll eine moralisch gerechtfertigte Nutzung arbeitender Tiere – einem Arbeitsverhältnis von Menschen mit Tieren – ein gutes Leben dieser Tiere sicherstellen. Sie haben somit einen moralisch legitimen Anspruch auf *legale Arbeitsrechte*, da die Arbeit ihnen ein gutes Leben ermöglichen und diese Rechte die Arbeit vor ungerechter Behandlung der Tiere in der Arbeit schützen sollen. Man braucht also legale Rechte, die im Einklang mit den moralischen Anforderungen an moralische Tiernutzung konkrete Arbeitsverhältnisse reguliert. Sie muss vorgeben, wie die moralischen Anforderungen in einer Tiernutzung einzuhalten sind und wie ein Verstoß zu sanktionieren ist. Diese Arbeitsrechte darf man dabei nicht im engen Sinne verstehen. Arbeitsrechte müssen das Leben in der Arbeit und in arbeitsfreien Phasen regulieren. Ich verstehe Arbeitsrechte somit umfassender, wie es beim Menschen typischerweise der Fall ist. Ich bezeichne sie trotzdem als Arbeitsrechte, da Arbeit das zentrale Moment zur Teilhabe an der artübergreifenden Gemeinschaft sowie zur Finanzierung ihres guten Lebens ist und arbeitende Tiere am Arbeitsort leben. Moralische Tiernutzung als Arbeit anzuerkennen, hat somit aufgrund der legalen Arbeitsrechte neben symbolischen auch politischen Wert.

6.4 Legale Arbeitsrechte

Für menschliche Arbeit gibt es ein ganzes Set an Arbeitsrechten. Dazu zählen ein Recht auf Kündigungsschutz, Arbeitszeitgesetze, Arbeitsschutzgesetze, ein Recht zu streiken oder ein Recht auf einen Arbeitsvertrag. Nicht jedes dieser Rechte ist sinnvoll, auf arbeitende Tiere zu übertragen. Dennoch bieten menschliche Arbeitsrechte einen guten Startpunkt zum Orientieren. Im Folgenden erläutere ich anhand einer nicht vollständigen Liste von legalen Arbeitsrechten der Tiere, warum das konkrete Arbeitsrechte moralisch legitim ist. Ich gehe zuerst auf Arbeitsrechte ein, die die Arbeitsbedingungen regulieren. Diese nenne ich *direkte* Arbeitsrechte. Danach wende ich meinem Blick einem legalen Recht zu, das sich mit dem Leben um die Arbeit herum beschäftigt und dessen Inhalt teils durch die Arbeit geprägt ist. Solche Rechte nenne ich *indirekte* Arbeitsrechte, da sie nicht direkt die Arbeit regulieren, aber von der Arbeit inhaltlich beeinflusst sind und im großen Kontext, arbeitenden Tieren ein gutes Leben durch Arbeit zu ermöglichen, eingebettet sind.

Ein wichtiges legales Arbeitsrecht ist ein Recht auf einen sicheren und hygienischen Arbeitsplatz. Die gegenwärtige Coronapandemie verdeutlicht das. Im Verlauf der Pandemie arbeiteten immer mehr Menschen europaweit von zuhause aus, da das Arbeiten im Büro oder der Arbeitsweg ein zu hohes Ansteckungsrisiko mit und eine Verbreitung des Virus darbot. Andere Menschen haben ihre Arbeit gekündigt, weil ihnen eine Arbeit von zuhause nicht möglich war, sie jedoch ihre Gesundheit für wichtiger als ihre Arbeit erachteten. Sicherheit erstreckt sich aber nicht nur auf Schutz vor hohen Ansteckungsrisiken. Für einige Arbeiten sind Schutzbekleidung nötig, um eine Verletzung bei der Arbeit (z. B. bei einem Arbeitsunfall) zu reduzieren. Diese Maßnahmen sind essentiell, um zu verhindern, dass Arbeit ein hohes Risiko der Schädigung für Arbeitende birgt. Arbeitgeber, die solche Maßnahmen nicht ernst nehmen und ernsthaft umsetzen, gehen leichtfertig mit dem Wohlergehen ihrer Arbeitnehmer um und nehmen ein erhöhtes Risiko der Schädigung in Kauf. Eine solche Arbeit ist moralisch nicht gerechtfertigt. Sie erfüllt die Bedingung dafür nicht, weil diese Entscheidung ausdrückt, dass der Arbeitgebende das Wohlergehen der Arbeitnehmenden und ihre moralischen Rechte nicht ernsthaft in seiner Entscheidung berücksichtigt.

Arbeitende Tiere sollten deshalb ein legales Recht auf einen hygienischen und sicheren Arbeitsplatz genießen. Dieses Gesetz hat bei arbeitenden Tieren besondere Dringlichkeit, weil solche Tiere oft am Arbeitsplatz leben und somit meist mehr Zeit als der Mensch an diesem Ort verbringen. Sicherheit und Hygiene am Arbeitsplatz erreicht man über verschiedene präventive Maßnahmen. Neben technischen Sicherheitsvorkehrungen muss man den Menschen, die mit arbeitenden Tieren zusammenarbeiten, passend schulen. Ein Mensch, der weiß, welches Verhalten diese Tiere beunruhigt, verängstigt oder verunsichert, kann mit seinem Verhalten beeinflussen, ob das arbeitende Tier sich aggressiv verhält, und trägt so zur Sicherheit für Menschen und Tiere am Arbeitsplatz bei. Ein sicherer und hygienischer Arbeitsplatz bietet arbeitenden Tieren Gelegenheiten, in vorgesehenen Bereichen speziesspezifische Funktionen auch während der Arbeit auszuüben, um Disstress und dreckige Arbeitsplätze (z. B. durch Koten in gesonderten Bereichen) zu vermeiden. Das sind einige Faktoren, die es zu beachten gilt.

Neben Regulationen des Arbeitsplatzes braucht es Regulation der Arbeitszeit.³⁴⁹ Es bedarf eines legalen Rechts, welches die Arbeitszeiten der arbeitenden Tiere reguliert und begrenzt. Für dieses Recht spricht, dass eine Nutzung ohne entsprechende Pausen und Erholungsphasen

³⁴⁹ Wadiwel hebt die Wichtigkeit der Arbeitszeitbegrenzung sowie für einen Wandel in der Arbeitszeit hervor; s. Wadiwel 2020.

schädlich und respektlos ist. Arbeitende Tiere sind keine Maschinen oder leblose Dinge. Sie haben ein Wohlergehen und haben eine Belastungsgrenze. Keine angemessenen Erholungsphasen zwischen Arbeitsphasen zu haben, impliziert die Belastungsgrenzen dieser Tiere in einem Ausmaß auszureizen, dass sie darunter leiden. Es schadet ihnen und nimmt gleichzeitig die Möglichkeit, sich intrinsischen Gütern zuzuwenden, denen sie während der Arbeitsphase nicht oder nur bedingt nachgegangen können. Eine Nutzung ohne Erholungsphasen ist respektlos, weil man Tiere nutzt, wie es dem Menschen am besten dient. Arbeitende Tiere sind hiernach wie eine Ressource immer verfügbar. Ihre Zustimmung kann man hier nicht sinnvoll annehmen, weil eine Nutzung ohne solche Beschränkungen arbeitenden Tieren schadet, anstatt vorteilhaft zu sein. Um diese Probleme zu vermeiden, braucht es Beschränkungen der Arbeitszeit um des Tiers willen. Auf welchen Zeitraum die Arbeitszeit zu begrenzen ist, muss man situativ unter Berücksichtigung aller Faktoren (z. B. wie lange Tiere arbeiten können und wollen oder wie anstrengend die Arbeit ist) abwägen.

Eine Regulation der Arbeitszeit umfasst nicht nur eine Begrenzung der maximalen Arbeitszeit pro Tag. Man muss zudem Urlaubszeiten, freie Arbeitstage oder Pausen innerhalb der Arbeit festlegen. Die konkrete Ausarbeitung dieser einzelnen Bereiche muss Rücksicht auf Faktoren wie körperliche und mentale Konstitution des arbeitenden Tiers oder die Belastung durch die Arbeiten berücksichtigen. Eine pauschale arten- und arbeitsübergreifende Lösung ist nicht angemessen.

Eine dritte politische Regulation bezieht sich auf das (vorübergehende) Ausscheiden aus der Arbeitswelt. Man kann aus verschiedenen Gründen aus der Arbeitswelt ausscheiden. Zum Ausscheiden aus der Arbeitswelt führen Unfälle, Krankheiten, Alter oder Kündigungen durch den Arbeitgeber oder -nehmer. Es bedarf hier eines Sets an legalen Rechten für diese Typen des Ausscheidens aus der Arbeitswelt, die die arbeitenden Tiere vor dem Abstieg in ein schlechtes Leben bewahren. Trotz Arbeitsunfähigkeit gilt die Forderung der kompensatorischen Gerechtigkeit, den arbeitenden Tieren ein gutes Leben mit Möglichkeit zum intentionalen Handeln zu gewähren. Diese Forderung impliziert, dass man die Tiere gegen ein schlechtes Leben durch Arbeitsunfähigkeit absichert und davor schützt. Bei der Arbeitsunfähigkeit durch voranschreitendes Alter kommt der Aspekt des Verdiensts hinzu. Durch ihre vorangehende Arbeit haben sie sich eine angemessene Pensionierung verdient.

Ein letztes viertes Arbeitsrecht ist ein Recht auf Vergütung der Arbeit. Wie ich argumentiert habe, ist die Vergütung essentiell für die Zustimmung der arbeitenden Tiere zur Nutzung. Eine moralisch gerechtfertigte Nutzung muss für das genutzte Tiere faire Vorteile bieten. Die

Vergütung der Arbeit soll dies leisten. Sie trägt aber auch zum guten Leben der Tiere bei. Mithilfe der Vergütung können sie intrinsisch Gutes erfahren. Diese Vergütung **darf** nicht monetärer Natur sein (s. Kap. 6.2.3), sondern muss eine andere Form annehmen. Das legale Recht soll hier vor einer unfairen Entlohnung schützen.

Abschließen möchte ich diese Aufzählung mit einem indirekten Arbeitsrecht: dem legalen Recht auf Ausbildung. Den Bedarf für dieses Recht habe ich ebenfalls schon angedeutet (s. Kap. 6.2.2). Eine solche Schulung ist für das arbeitende Tier zum Ausführen einer Arbeit wichtig. Nur wenn es seine Tätigkeiten und die Abläufe kennt, kann es entsprechend kooperieren und produktiv tätig sein. Andererseits befähigt es ein Zusammenleben mit anderen Menschen und arbeitenden Tieren. Der Mensch muss auf die Erziehung Einfluss nehmen, um eben die Verhaltensweisen dem arbeitenden Tier anzutrainieren, dass für ein solches artenübergreifendes Zusammenleben und -arbeiten nötig ist. Die Arbeit beeinflusst den Inhalt der Ausbildung, weil es das Tier nicht nur für ein gemeinschaftliches Leben, sondern auch für die Arbeit schulen soll.

6.5 Arbeitsunfähige oder -unwillige Tiere

Legale Rechte sollen arbeitende Tiere vor einem schlechten Leben aufgrund von Arbeitsunfähigkeit schützen. Arbeitsunfähigkeit ist auch bei arbeitenden Tieren ein reales und relevantes Phänomen. Ich möchte daher auf diese Problematik noch etwas tiefer eingehen. Arbeitsunfähigkeit kann durch Unfälle, Krankheit oder Alter eintreten. Bei manchen tritt das ein, bevor sie je Arbeiten konnten. Ein anderes realistisches Szenario ist, dass sich für manche arbeitende Tiere keine passende Arbeit in der Mensch-Tier-Gesellschaft findet. Mehrere Faktoren begünstigen solche Szenarien. Das Halten von Tieren in Massen zu Zwecken, die notwendig moralisch verwerflich sind (z. B. zur Produktion von Fleisch), führt dazu, dass man durch die Abschaffung dieser Tiernutzung eine Menge an Tiere aus einem Nutzungsverhältnis reist. Die Nachfrage nach tierlichen Produkten ist jedoch nicht unbegrenzt. Das bedeutet: Weil man diese Tiere in so großen Massen hält, ist es realistisch, dass man nicht alle Tiere auf moralische Nutzungen umverteilen kann, ohne die Nachfrage zu übersteigen. In einem solchen Szenario gäbe es keine moralisch erlaubte, ökonomisch rentable Nutzung und Arbeit für manche Tiere. Sie bleiben unter Umständen ein Leben lang arbeitsunfähig.

Der Charakter arbeitender Tiere ist ebenfalls ein entscheidender Faktor. Empfindungsfähige Tiere zeichnen sich wie der Mensch durch einen eigenen Charakter aus. Manche Tiere sind beispielsweise zutraulicher, aggressiver oder stärker wie ihre Artgenossen oder Tiere anderer Arten. Manche Charakterzüge vertragen sich weniger, andere besser mit einer konkreten Arbeit. Durch individuelle Charakterausbildungen besteht das Risiko, dass manche arbeitende Tiere einen Charakter entwickeln, der nicht mit moralischen Nutzungen vereinbar ist, weil sie beispielsweise besonders träge Individuen sind. Bei arbeitenden wildlebenden Tieren oder Schwellentieren ist das extremer. Aufgrund der unvollständigen Domestizierung haben sie Charaktereigenschaften, die sie besonders gefährlich machen. Sie sind nicht wie arbeitende domestizierte Tiere zahm. Die Zusammenarbeit stellt für den Menschen eine reale Gefahr da und würde mit den moralischen und legalen Arbeitsrechten von Menschen kollidieren.

In manchen Fällen führt der Charakter nicht zur Arbeitsunfähigkeit, sondern zu Arbeitsunwilligkeit. Manche tierlichen Individuen mögen den Kontakt zu Menschen oder anderen Tieren nicht. Andere Tiere sind unter Umständen besonders stur. Sie sind keine autonom handelnden Wesen, die über ihre intentionalen Zustände reflektieren. Sie folgen dann stur ihren intentionalen Zuständen und lassen sich nicht auf eine Arbeit mit dem Menschen ein. Dennoch haben sie einen moralisch legitimen Anspruch auf ein legales Arbeitsrecht, das sie vor einem schlechten Leben durch die Arbeitsunfähigkeit oder -unwilligkeit schützt, weil auch sie durch menschliche Institutionen auf moralisch relevante Weise verletztlich wurden.

Eine weitverbreitete Methode in Tiernutzungen ist mit Gewalt und Zwang, arbeitende Tiere dennoch zur Kooperation anzutreiben. Das ist moralisch verwerflich. Man misshandelt die Tiere, allein um sie zu nutzen. Man ordnet ihren Wert dem Nutzen unter und ist bereit, ihnen dafür immens zu schaden. Es ist aber auch für den Menschen gefährlich. Ein arbeitendes Tier mit Gewalt zur Arbeit zu zwingen, steigert das Aggressionspotential des Tiers gegenüber dem Menschen. Es wehrt sich meist gegen den Zwang und die Gewalt des Menschen. Ebenso verwerflich ist es, arbeitsunfähige oder -unwillige Tiere zu töten. Arbeitsunfähigkeit ist kein Grund, der die Verletzung ihres Wertes, Interesses am und Recht auf Leben rechtfertigt, da die kompensatorische Pflicht auch bei diesen Tieren weiterhin gilt. Sie haben einen Anspruch auf ein gutes Leben mit Gelegenheit zum intentional Handeln. Es bedarf hier einer anderen politisch gestützten Lösung.

Bei Arbeitsunfähigkeit wegen Krankheit oder Unfall helfen Rehabilitationsmaßnahmen, die Tiere in die Arbeit zurückzuführen, solange es sich nicht um chronische Zustände handelt, die eine zukünftige Wiedereingliederung verhindern. Bei arbeitsunwilligen Tieren ist eine

alternative Methode, mit positiven anstatt negativen Anreizen solche Tiere zur Arbeit zu motivieren. Arbeitsunwillige Tiere überwinden unter Umständen ihre Abneigung zur Arbeit und zeigen sich kooperativ.

Trotzdem aller Bemühungen bleiben einige arbeitende Tiere arbeitsunfähig oder -unwillig. Für den Umgang mit diesen Problemfällen hilft ein Blick auf arbeitsunfähige Menschen. In einigen Staaten gibt es diverse Einrichtungen, die arbeitsunfähige Menschen auffangen und unterstützen. Legale Rechte sichern ihnen diese Unterstützung zu. Die Legislatur der Bundesrepublik Deutschland sichert ihren arbeitsunfähigen Bürgern beispielsweise Arbeitslosengelder zu. Gleichzeitig unterstützt sie die Agentur für Arbeit oder das Jobcenter bei der Arbeitsuche. Mit solchen Auffangsystemen versucht die Bundesrepublik Deutschland, ihren Bürgern ein lebenswertes Leben zu ermöglichen und unter Umständen eine Rehabilitation in die Arbeitswelt anzustreben. Ob die Lösung der Bundesrepublik Deutschland diesem Anspruch tatsächlich gerecht wird, möchte ich nicht näher diskutieren. Meine Forderung ist, dass Staaten bei Langzeit arbeitsunfähigen oder -unwilligen Tieren ebenfalls Auffangsysteme entwickeln und einrichten sollen, weil diesen Tieren ein gutes Leben zusteht. Der Bedarf für solche Auffangsysteme ist zu Beginn größer. Er wird sich mit der Zeit verringern, da die Anzahl der Tiere wegen der kontrollierten Reproduktion der Tiere abnimmt.

Staaten können für domestizierte Tiere Gnadenhöfe errichten. Hier finden viele Langzeit nichtarbeitende Tiere einen Ort, an dem sie bis zu ihrem Lebensende mit anderen Tieren und menschlichen Betreuern in kleinen Gemeinschaften leben. Für Betriebe, bei denen Arbeitsplatz auch Wohnort ist, sind Gnadenhöfe attraktive Angebote. Die Tiere haben die Gelegenheit, an ruhigen Orten ihr Lebensende zu verbringen. Die Betriebe können die freien Plätze mit neuen arbeitenden Tieren besetzen. Im Gegenzug sollten die Betriebe einen gewissen Beitrag zur Versorgung ihrer arbeitsunfähigen und -unwilligen Tiere leisten.

Unterstützung erhalten arbeitsunfähige Menschen nicht nur von staatlichen Einrichtungen. Kirchliche oder private Organisationen helfen arbeitslose Menschen in diesen Zeiten. Kirchliche Tafeln stellen essentielle Lebensmittel oder andere Produkte bedürftigen Menschen zur Verfügung. Solche Organisationen übernehmen eine wichtige gesellschaftliche Aufgabe: sich mit den Schwachen und Bedürftigen solidarisch zu zeigen. Es wäre eine bedeutsame Solidaritätsbekundung gegenüber nichtarbeitenden Tieren, wenn sich auch hier private oder kirchliche Organisationen finden, die diese Tiere unterstützten. Sie tragen damit einen Teil bei, dass eine Teilhabe für nichtarbeitende Tiere in eine artübergreifende Gesellschaft möglich wird.

Eine Art solcher solidarischen Hilfeleistungen gegenüber Tieren sind Tierpatenschaften. Diese wurden in den letzten Jahren immer populärer. Individuen übernehmen gegen einen kleinen monetären Beitrag die Patenschaft für ein Tier. Sie erhalten gewisse Privilegien gegenüber Nichtpaten. Man informiert sie beispielsweise regelmäßig über das Patentier oder dürfen sie zu ausgewählten Zeiten besuchen. Sie haben so am Leben eines Tieres teil. Ihnen ist es möglich, eine individuelle, für beide wertvolle Beziehung zu einem Tier aufzubauen.

Für arbeitsunfähig oder -unwillige wildlebende und Schwellentiere sind Reservate oder Nationalparks besser als Auffangsysteme geeignet. Diese Tiere benötigen mehr Lebensraum, auf dem sie sich weitestgehend frei bewegen und Kontakt zu Menschen meiden können. Dennoch kann der Mensch in Problemsituationen gezielt Einfluss nehmen, weil Menschen diese Gebiete wegen ihres begrenzten Umfangs überwachen und bedingt kontrollieren. Man kann in diesen Gebieten in regelmäßigen Abständen Kontrollstationen installieren und diese Tiere mit Ortungsgeräten ausstatten. Damit haben die Menschen mehr Einflussnahme wie bei einer Auswilderung, da Lebensraum und Interaktionen mit anderen Tieren oder Menschen in einem begrenzteren, kontrollierten Rahmen stattfinden.

6.6 Positive Pflichten gegenüber Schwellen- und wildlebenden Tieren

Nach dem ethisch-politischen Vegetarismus haben die meisten wildlebenden Tiere und Schwellentiere keinen moralisch legitimen Anspruch auf legale Rechte. Das impliziert aber nicht, dass man diesen Tieren nicht direkte positive moralische Pflichten schuldet. Um möglicher Kritik am ethisch-politischen Vegetarismus, solche Pflichten nicht ausreichend zu einzubauen, den Boden zu nehmen, möchte ich kurz ein paar Worte zu dieser Thematik verlieren. Ob man wildlebenden Tieren oder Schwellentieren direkte positive moralische Pflichten schuldet, diskutiert man oft anhand *des Problems des Angreifers* (englisch: *predator problem*).³⁵⁰ Der Grundgedanke ist: Es gibt Beutetiere mit moralischem Status und moralischen Rechten. Empfindungsfähige Nagetiere zählen zu diesen Individuen. Naturbedingt töten Raubtiere solche Beutetiere, weil sie karnivore Tiere sind. Das Raubtier mag nicht moralisch verwerflich handeln, wenn es das Beutetier tötet und verzehrt. Es ist unter Umständen kein moralischer Akteur. Dennoch haben die Beutetiere moralische Rechte. Verpflichten diese moralischen Rechte nicht, dass man sie vor diesen Angriffen schützt? Ein Merkmal moralischer

³⁵⁰ Vgl. z. B. Ebert & Machan 2012; Milburn 2015.

Rechte ist, dass den von Ungerechtigkeit Betroffenen Beistand zusteht. Sind wir deshalb nicht zum Schutz der Tiere verpflichtet? Man hat positive Pflichten gegenüber den Beutetieren.

Manch einen scheint, diese Konklusion zu stören. Erstens brauchen die Raubtiere eine adäquate Ernährung. Sie haben wie die Beutetiere ebenfalls ein Recht auf Leben. Würden unsere Eingriffe nicht mit den Rechten der Raubtiere kollidieren? Zweitens scheint hier keine Ungerechtigkeit zu geschehen, weil die Raubtiere keine moralischen Akteure sind und die Beutetiere nicht ungerecht behandeln können. Drittens scheint diese Lösung zu fordernd zu sein. Es gibt derart viele Raubtiere, dass man sie gar nicht alle überwachen und die Beutetiere schützen kann.

Ich kann in diesem Rahmen keine ausführliche Antwort auf dieses Problem geben. Ich möchte aber ein paar Faktoren skizzieren, die für eine Lösung des Dilemmas wichtig sind. Zum einen kann man Raubtiere nicht an diesem Verhalten hindern, ohne ihre Natur als Raubtiere zu nehmen. Das ist nicht notwendig verwerflich. Etwas muss nicht gut oder richtig sein, nur weil es natürlich ist oder in der Natur eines Wesens liegt. Dennoch ist Vorsicht walten zu lassen. Wenn Raubtiere sich auf pflanzlicher Basis ernähren sollen, dann muss sich ein genetischer Wandel vollziehen. Das heißt für den Menschen, dass er darauf zu achten hat, dass das Raubtier keinen Schaden durch diese genetische Veränderung nimmt. Ob das möglich ist, kann ich wegen mangelnder biologischer Expertise nicht abschätzen. Zum anderen muss man darauf achten, dass man den Beutetieren nicht in anderer Form schadet, wenn man sie vor den Angreifern schützt. Sie vor Raubtieren zu schützen, bedeutet, dass Raubtiere keinen Einfluss mehr auf die Population von Beutetieren nehmen. Diese Einflussnahme muss man durch andere Faktoren auffangen, da ansonsten zu viele Tiere um dieselbe Nahrung konkurrieren und Tiere verhungern. Eine höhere Population an Beutetieren beeinflusst das Biotop, in dem sie leben, noch in vielfältigen anderen Weisen. Es ist somit wichtig, vorab ein Konzept zu haben, wie man diesen Auswirkungen entgegentritt, sodass nicht mehr Schaden entsteht.

Im Hinblick auf direkte positive moralische Pflichten gegenüber wildlebenden oder Schwellentiere zeichnet sich aus diesem Problem ein eindeutiges Bild ab. Schwellentiere oder wildlebende Tiere können umfangreiche Hilfsansprüche an Menschen haben, ohne dass man ihnen legale Rechte einräumen muss, weil der Mensch sie nicht auf institutioneller Ebene verletzlich macht.

6.7 Abgrenzung zu anderen tierlichen Arbeitsmodellen

Andere zur Tierethik Forschende haben bereits für die Thesen, dass Tiere mit dem Menschen arbeiten sollen oder dass es in der Tierethik einen politischen Wandel bedarf, argumentiert. Welche neuartigen Akzente setzt der ethisch-politische Vegetarismus beziehungsweise meine Argumentation? Ich möchte zwei Aspekte hervorheben, wie sich mein Ansatz von anderen unterscheidet. Ich gehe dazu primär auf die Ansätze von Cochrane sowie Donaldson und Kymlicka ein, da ihre Werke diese Themen angestoßen und vorangebracht haben. Die Aspekte sind der Radius des politischen Wandels und die moralische Legitimität legaler Rechte.

Ich starte mit einer kurzen Darstellung der beiden Ansätze. Nach Donaldsons und Kymlickas Position stehen allen domestizierten, wildlebenden und Schwellentieren mit moralischem Status neben universellen moralischen Rechten legale Rechte zu. Ihre legalen Rechte variieren mit ihrer Kategorie. Ein Beispiel: Die legalen Rechte domestizierter Tiere ähneln im Gegensatz zu wildlebenden und Schwellentiere denen der Staatsbürger. Arbeit und Arbeitsrechte sind ein wichtiges Mittel, um die Integration in eine soziale Gemeinschaft von Menschen und Tiere aktiv zu fördern.³⁵¹ Cochrane hingegen leitet die moralische Legitimität legaler Rechte aus der Interessenstheorie selbst her. Für ihn sind moralische Rechte per se legale Rechte, die ein Wesen haben *sollte*.³⁵² Ein Interesse, das alle empfindungsfähigen Tiere teilen, ist ein Interesse als Mitglieder der Gesellschaft, dessen Interessen zur Bestimmung des öffentlichen Guts beitragen, anerkannt zu werden.³⁵³ Alle empfindungsfähigen Tiere haben nach seiner Position moralisch legitimen Anspruch auf legale Rechte, die sich aus ihren Interessen ergeben und mit ihren moralischen Rechten. Da Tiere mit dem Menschen arbeiten, stehen ihnen Arbeitsrechte, aber auch viele andere legale Rechte zu. Cochrane vertritt die moderatere These, dass Tiere Mitglieder der politischen Gemeinschaft sein sollen. Ihre Interessen sind bei der Bestimmung des öffentlichen Guts zu berücksichtigen. Sie haben aber keinen Bürgerstatus, weil sie beispielsweise keine Miturheber politischer Bestimmungen sind.

Beide Ansätze weisen diverse Schwierigkeiten auf. P.-A. Svärd kritisiert, dass Donaldson und Kymlickas Ansatz die Frage, woran man die moralisch legitimen legalen Rechten von Tieren modellieren *soll*, anhand eines historisch kontingent entstandenen politischen Systems.³⁵⁴ Sie

³⁵¹ Kymlicka beschreibt, wie Arbeit und Arbeitsrechte zu einer Integration in die soziale Gemeinschaft beitragen; s. Kymlicka 2017.

³⁵² Vgl. Cochrane 2012, S. 207.

³⁵³ Vgl. Cochrane 2016, S. 22-23.

³⁵⁴ Vgl. Svärd 2013, S. 195.

beantworten eine normative Frage (auf welche legalen Rechte Tiere einen moralisch legitimen Anspruch haben) allein durch Rückgriff auf kontingente deskriptive Tatsachen (z. B., dass Staatsbürger gewisse legale Rechte haben). Es braucht zur deskriptiven These eine normative These, die diesen Schluss rechtfertigt. Es genügt dabei nicht, dass Tiere moralisch legitimen Anspruch auf legale Rechte haben, weil es nicht darum geht, ob sie einen solchen Anspruch haben, sondern auf welche legalen Rechte sie einen solchen Anspruch haben. Donaldson und Kymlicka gestehen diese kontingente Natur zu, sehen darin aber kein größeres Problem, weil derzeit keine besseren Modelle für legale Rechte der Tiere zur Verfügung stehen.³⁵⁵ Des Weiteren scheint ihr Vorschlag, wildlebende Tiere als souveräne Staaten zu verstehen, un schlüssig. Mehrere Individuen schließen sich zu einem Staat zusammen. Es gibt jedoch wildlebende Tiere, die Einzelgänger sind. Wieso sollten sie dieselben legalen Rechte wie eine souveräne Gemeinschaft haben, wenn das Tier kein Teil einer Gemeinschaft ist?

Cochrane Ansatz hat ebenfalls mehrere Schwachstellen. Ich habe begründet, weshalb Cochranes Behauptung, nach der tierliche Nutzung und damit tierliche Arbeit mit einem Eigentumsstatus vereinbar ist, nicht wahr ist (s. Kap. 5.2). F. Schmitz hingegen kritisiert, dass Cochrane sich zu wenig auf Funktionsweisen des Wirtschaftssystems fokussiert (z. B. dem Töten männlicher Nachkommen), weshalb sein Ansatz nicht überzeugend ist.³⁵⁶ Drittens ist seine Analyse tierlicher Interessen fehlerhaft (s. Kap. 2.6). Tiere haben ein Interesse an negativer Freiheit. Schwerer wiegt aber, seine fragwürdige Analyse der moralischen Legitimität legaler Rechte. Anhand von Beispielen wie Versprechen in der Freundschaft oder dem Fremdgehen in der Ehe habe ich erklärt, dass nicht jedes moralische Recht als legales Recht moralisch legitim ist. Es reicht nicht, moralische Rechte zu identifizieren und sie als legale Rechte zu proklamieren.

Mein Ansatz unterscheidet sich von beiden Ansätzen, dass der den politischen Wandel in seinem Radius begrenzt. Er erstreckt sich nur auf die Tiere, die der Mensch auf institutionelle Ebene moralisch relevant verletzlich gemacht hat. Darunter fallen domestizierte Tiere oder Tiere, die der Mensch gegenwärtig domestiziert und nicht auswildern kann. Sie sind Tiere, die über Arbeit in eine Mensch-Tier-Gemeinschaft zu integrieren sind und einen moralisch legitimen Anspruch auf moralische Rechte haben. Um diese moralisch legitimen Rechte einzuführen und zu wahren, müssen wir unsere politischen Institutionen, Strukturen und Prozesse anpassen (z. B. Auffangbecken für arbeitsunfähige Tiere zu entwickeln). Das ist es,

³⁵⁵ Vgl. Donaldson & Kymlicka 2013, S. 215.

³⁵⁶ Vgl. Schmitz 2015, S. 93-94.

was nach Cochrane et al. einen Beitrag zum politischen Wandel der Tierethik ausmacht.³⁵⁷ Gleichzeitig zeichnet es das Neuartige an meinem Ansatz aus. Mein Ansatz bietet dabei ein Model zur Bestimmung der moralisch legitimen legalen Rechte der Tiere, welches nicht nur auf kontingenten deskriptiven Tatsachen beruht. Sie bringt Normativität mit ins Spiel, weil die Verletzlichkeit für moralisches Urteilen relevant sein muss.

Die Idee, moralische Legitimität legaler Rechte über Verletzlichkeit herzuleiten, ist nicht neu.³⁵⁸ Der ethisch-politische Vegetarismus unterscheidet sich aber von anderen Ansätzen, dass er nicht jede Form der Verletzlichkeit als moralisch legitime Basis für legale Rechte akzeptiert. Die Verletzlichkeit muss moralisch relevant und institutionell verursacht sein. Nur unter diesen Umständen bildet sie eine solche Basis. Der ethisch-vegetarische Veganismus gestattet eine differenzierte Sichtweise zu den legalen Rechten von Tieren. Er spricht den Tieren moralisch legitime legale Rechte zu, die fester Teil einer artübergreifenden Gesellschaft sind und sich in diese (vor allem durch gemeinsame Arbeit) einbringen. Moralisch legitim sind legale Rechte in den Bereichen, in denen Tiere von solcher Verletzlichkeit betroffen sind. Meine Argumentation ist somit zudem hinsichtlich des Ausmaßes, auf welche legalen Rechte ein Tier moralischen legitimen Anspruch hat, begrenzt. Ich fordere im Gegensatz zu Donaldson und Kymlicka keine legalen Rechte für domestizierte Tiere, die ein Bürger eines Staates hätte.

6.8 Realisierung des ethisch-politischen Wandels

Wir kennen nun die Rolle legaler Rechte und wie sie (z. B. durch ein Recht auf einen sicheren Arbeitsplatz) beitragen, dass die Arbeit der Tiere ein Fundament für ein gutes Leben der arbeitenden Tiere bildet. Bisher habe ich aber wenig Informationen gegeben, wie man diesen Wandel in politischen Strukturen oder Prozessen sowie dem Handeln und Denken der Menschen möglichst gut realisiert. Das ist aber zentraler Bestandteil, damit der ethisch-politische Vegetarismus als Beitrag zum politischen Wandel in der Tierethik anzusehen ist. Ich möchte daher auf ein paar Aspekte, wie dieser Wandel in der Gesellschaft und Politik zu realisieren ist, eingehen.

Grundlegend haben unterschiedliche Bereiche unterschiedlich viel zu leisten. Betriebe, die Produkte von Tieren herstellen, aber wenig auf das Wohlergehen der Tiere achten, haben einen

³⁵⁷ Vgl. Cochrane et al. 2016, S. 270-272.

³⁵⁸ Einen kurzen Überblick, welche Ansätze dies bereits als Grundlage verwendet haben; s. Blattner 2020, S. 46-49.

größeren Weg vor sich wie Betriebe, die auf das Wohlergehen der Tiere vermehrt achten. Massentierhaltung schneidet hier besonders schlecht ab, da das Wohlergehen der Tiere weitestgehend unbeachtet bleibt. Kleine landwirtschaftliche Betriebe haben es unter Umständen leichter, da sie die Tiere in kleineren Gruppen haben und so nicht einige Probleme der Massentierhaltung (z. B. Ausbilden von Fehlverhalten) aufweisen. Betriebe, die Produkte aus Tieren herstellen, haben einen besonders langen und schweren Weg vor sich, da sie Produkte aus Tieren nicht weiter herstellen dürfen und somit sich umfangreich umstrukturieren müssen.

Tierliche Arbeit bedeutet nicht nur, dass den arbeitenden Tieren eine moralisch gerechte Behandlung zusteht. Die Menschen müssen alte unmoralische Vorstellungen über den Status der Tiere aufgeben und sie als Mitglieder der (arbeitenden) Gesellschaft ansehen. Ein solcher Gesinnungswandel ergibt sich nicht von allein. Es sind umfangreiche, bildende Kampagnen und Maßnahmen nötig. Die Tätigkeiten von Organisationen wie PETA oder WWF reichen nicht aus – vor allem, weil ihre Vorstellungen nicht immer denen es ethisch-politischen Vegetarismus entsprechen. Diese versuchen Menschen zwar nahezu legen, wie Tiere zu behandeln sind und welcher Status ihnen zusteht. Gerade den menschlichen Mitarbeitenden der Tiere soll man aufzeigen, was dieser Statuswandel konkret für sie bedeutet. Ansonsten hat man mit dem Hindernis zu kämpfen, dass die Betroffenen Angst vor dem Unbekannten haben und sich vor dem Wandel verschließen. Sie wissen nicht, was das für sie bedeutet. Müssen sie ihr komplettes Leben umstellen, wenn sie Tiere nicht als Ressource ansehen und nutzen dürfen, oder hat es nur geringe Auswirkungen, da sie bereits viele Anforderung, ohne es zu wissen, erfüllen?

Für jemanden, der Blindenführhunde trainiert und verkauft, impliziert der Gesinnungswandel unter anderem, dass er sie nicht mehr verkauft, sondern vermittelt. Er ist dann nicht der Besitzer des Hundes, sondern sein Arbeitgeber. In anderen Bereichen bietet es sich eher an, Tierhalter als Vormund (z. B. bei der Nutzung als Haustiere, insofern diese moralisch erlaubt ist) anzusehen. Transparenz, Verständlichkeit und Beistand ist hier entscheidend. Genau so entscheidend, ist die (schulische) Erziehung. Man muss früh ansetzen, um Kindern beizubringen, dass Tiere nicht eine Ressource, die man nach eigenem Belieben nutzen darf, sind. Viele Menschen übernehmen einen großen Teil ihrer Ess- und Lebensgewohnheiten von ihren Eltern, weil sie damit aufgewachsen sind und sich wenig Gedanken darüber gemacht haben. Wenn man einen umfangreichen Wandel vollführen will, dann muss dies in die Erziehung der nächsten Generationen miteinfließen.

Bildung über den moralischen Status der Tiere muss man mit einer Bildung über die Bedürfnisse der Tiere sowie dem richtigen Umgang mit Tieren ergänzen. Mangelnde Kenntnis (z. B. wie menschliches Verhalten von Tieren wahrgenommen wird) wirkt sich meist negativ auf die Lebensqualität des Tiers und schlussendlich auf die Mensch-Tier-Beziehung aus. Hundehaltende verhalten sich teils wegen Unkenntnis auf eine Weise, dass der Hund das Verhalten als bedrohend wahrnimmt, obwohl der Mensch das nicht bezwecken wollte.³⁵⁹ Sie hat aber unter Umständen negativen Einfluss auf Menschen. Veterinären brauche etwa eine bessere ethische Schulung, damit der Veterinär oder die Veterinärin eine ethisch vertretbare Entscheidung treffen kann, die im Interesse des Tiers liegt und den behandelnden Veterinär nicht selbst zu stark emotional belastet.³⁶⁰ Um solche Wirkungen des menschlichen Handelns zu vermeiden, braucht es eine Ausbildung der Tiere sowie ein Schulungsangebot für Menschen. Es ist eine umfangreiche Bildungsreform gefordert.

Es reicht nicht aus, Bildungsangebote zu schaffen. In einigen Tiernutzungen braucht es gegenwärtig keine entsprechende Qualifizierung oder Bildung, um mit Tieren zu arbeiten oder sie zu nutzen. Insofern bestimmte Genehmigungen vorliegen, spricht legal nichts gegen diese Nutzung. Potenzielle Haustierhaltende müssen ihre Eignung zum Halten eines Haustiers normalerweise nicht nachweisen. Man muss die Menschen, die Tiere nutzen wollen, dazu verpflichten, dass sie sich diese Kenntnisse vorab aneignen. Es braucht deshalb staatliche oder staatsübergreifende Institutionen, die die Einhaltung dieser Qualifikationen, aber auch der Arbeitsrechte überprüft. Bei Missachtungen ist es ihre Aufgabe einzugreifen und die Verantwortlichen zu bestrafen. Das ist eine ernst zu nehmende Aufgabe. Ansonsten besteht ein hohes Risiko, dass man diese Rechte missachtet und der Wandel ins Stocken gerät. Das lehrt uns die Geschichte aus vorherigen rechtlich zugesicherten Änderungen der Tierhaltung zugunsten des Tierwohls.³⁶¹ Zu den staatlichen Aufgaben gehört es außerdem, die Mitgliedern der Gesellschaft zu unterstützen, ihren Teil des Wandels zu vollziehen, wenn sie es alleine nicht bewältigen. Die politische Verantwortung endet somit nicht mit dem Verabschieden von legalen Rechten.

Wie schnell soll sich der Wandel vollziehen? Obwohl es sich um ein wichtiges moralisches Anliegen handelt, scheint die Erwartung unrealistisch zu sein, dass der Wandel sich schnell und in einem Schwung vollzieht. Da es sich bei der Tiernutzung um eine alte, weitverbreitete,

³⁵⁹ Vgl. Monteny & Moons 2020, S. 3.

³⁶⁰ Mehr Informationen zur gegenwärtigen ethischen Schulung von Veterinären findet sich bei Hernandez et al. 2018.

³⁶¹ S. z. B. Bruhn 2017, S. 10-12.

institutionalisierte und emotional geladene Praktik handelt, ist ein sukzessiver Wandel zur moralischen Nutzung und den moralisch legitimen legalen Rechten der Tiere, bei dem das Tempo an die jeweilige Tiernutzung und in gewissem Umfang an den Entwicklungsstand des Staates angepasst ist, vielversprechender. Menschen haben die Möglichkeit, sich stufenweise an die neuen Gegebenheiten zu gewöhnen, zu akzeptieren und umzusetzen. Das gilt in abgeschwächter Form auch für Haltungen zu Produkten aus Tieren. Wenn man den Menschen Zeit gibt, anderweitig eine Verdienstquelle zu finden, dann ist der Widerstand geringer wie bei einem abrupten Ende. Der Wandel darf sich aber auch nicht zu lang hinziehen. Man darf nicht vergessen, wie schlimm die moralische Verwerflichkeit mancher Tierhaltungen ist. Man muss hier einen Mittelweg finden.

Außerdem ist auf diesem Weg darauf zu achten, dass sich nicht ableistische Tendenzen in der tierlichen Arbeit bilden. Kognitiv und körperlich eingeschränkte Menschen finden sich immer wieder in Arbeiten mit niedrigen Sicherheitsstandards und Löhnen, schlechten Arbeitsbedingungen oder Arbeiten, die geringe gesellschaftliche Wertschätzung haben, wider. Gegen solche Tendenzen ist frühzeitig vorzugehen. Sie zu tolerieren, heißt, das Fairnessgebot, das für die Zustimmung der Tiere zu einer Nutzung notwendig ist, nicht einzuhalten, da die Tiere für die Arbeit keinen fairen Ausgleich und Umsetzung der Arbeitsbedingungen erfahren.

Bei diesem Wandel spielt die Finanzierung eine wichtige Rolle. Die Tiere finanzieren mit ihrer Arbeit ihre Unterhaltskosten mit. Der Wandel zur moralischen Tiernutzung wirft aber selbst einmalige finanzielle Kosten und logistische Herausforderungen auf. Manche ergeben sich aus der Anpassung der gegenwärtig vorherrschenden Haltungsbedingungen an die moralischen. Andere Kosten und logistische Herausforderungen fallen durch die Umverteilung von tierlichen Arbeitskräften auf andere Nutzungsformen an (z. B., wenn die vorherige Nutzung notwendig moralisch verwerflich ist). Wie soll man diese Kosten stemmen?

Die Betriebe, die Tiere nutzen, tragen einen Teil der Kosten. Sie sind die Ursache der unmoralischen Behandlung der Tiere, indem sie die Tiere grausamen Bedingungen aussetzen, um (maximalen) Profit zu generieren. Es ist fair von ihnen zu fordern, dass sie zumindest einen Anteil der Kosten für den Wandel übernehmen. Um die Betriebe auf einen Stand zu bringen, in dem die Nutzung der Tiere den moralischen Standards genügt, ist es sinnvoll, die Kosten nicht allein auf diese Betriebe zu verteilen, weil einige Betriebe nicht fähig sind, die Kosten alleine zu stemmen. Wenn man die Betriebe erhalten möchte, um Tieren dort eine Arbeit zu ermöglichen, dann brauchen diese Betriebe staatliche oder staatsübergreifende Unterstützung.

Ein wichtiges Mittel solcher Unterstützung sind staatliche Subventionen. Das ist ein viel genutztes finanzpolitisches Mittel. Laut dem 28. Subventionsbericht subventionierte die Bundesrepublik Deutschland für die Jahre 2019 bis 2022 etwa den Klima- und Umweltschutz, die Innovationsfähigkeit der Wirtschaft sowie die Förderung des sozialen Ausgleichs.³⁶² Während der Coronapandemie erhalten Unternehmen und Selbstständige Subventionen, um die Krise zu überstehen. Staatliche Subventionen sind ein effektives Mittel, um bei (moralischen) Angelegenheiten zu unterstützen. Arbeitende Tiere sind Mitglieder unserer Gesellschaft und haben einen moralisch legitimen Anspruch auf legale Rechte. Ihnen steht deshalb wie dem Menschen ein Anspruch auf solche staatliche Unterstützung zu, da die Politik nicht nur für ihre menschlichen Mitglieder zu sorgen hat.

6.9 Fazit und Ausblick

In diesem Kapitel habe ich mich mit der Idee tierlicher Arbeit sowie den legalen Rechten von Tieren befasst. Arbeitende Tiere haben einen moralisch legitimen Anspruch auf legale Arbeitsrechte. Diese Rechte schützen sie zusätzlich vor Missbrauch bei Arbeit und helfen bei Arbeitsunfähigkeit oder -unwilligkeit den Tieren ein gutes Leben zuzusichern. Meine Argumentation und damit der ethisch-politische Vegetarismus sind als Teil des politischen Wandels der Tierethik zu verstehen. Ich greife nicht nur auf normatives und politisches Vokabular zurück, sondern habe in allgemeiner Form erklärt, wie unsere Gesellschaft und politische Institutionen sowie Strukturen anzupassen sind, damit sie moralisch gerecht sind. Ich argumentiere für einen begrenzten politischen Wandel, da politische Institutionen und Strukturen für arbeitende Tiere anzupassen sind. Wildlebende oder Schwellentiere, die gegenwärtig frei leben oder auswilderungsfähig sind, haben keinem moralisch legitimen Anspruch auf eine solche Veränderung politischer Institutionen oder Strukturen. Ihnen stehen beispielsweise keine legalen Arbeitsrechte zu. Hierin unterscheidet sich der ethisch-politische Vegetarismus von anderen Positionen, die dem politischen Wandel der Tierethik zuzuordnen sind.

In meiner Diskussion blieben dabei Fragen offen. Dazu zählen: Wie wirkt sich das auf ihren legalen Status aus? Wie sieht ihre Partizipation an der Legislatur aus? Weil der Rahmen dieser Forschungsarbeit begrenzt ist, kann ich diese Fragen nicht in ihrem vollen Umfang erörtern.

³⁶² Vgl. BMF 2021.

Ich möchte zumindest aber ein paar Gedanken dazu anstoßen. Starten wir mit ihrer Partizipation an der Gesetzgebung. Eine aktive Partizipation an der Legislatur setzt diverse kognitive Fähigkeiten voraus, die den Tieren fehlen. Gerade Wahlen der Regierung sind ein wichtiges Mittel der politischen Partizipation, welches sie nicht wahrnehmen können. Tiere verstehen keine Wahlprogramme und können sich anschließend für eine Partei entscheiden. Eine Partizipation an der Legislatur ist daher nur indirekt möglich. Vertreter der Tiere können im Interesse der Tiere eine Wahl treffen.

Es muss sich aber auch der legale Status der Tiere ändern. Tiere sind gesetzlich mit Eigentum gleichgesetzt oder befinden sich auf derselben legalen Ebene. Welchen legalen Status sollten Tiere stattdessen einnehmen? Eine Möglichkeit ist der legale Status einer Person. Tieren fehlt aber eine autonome Handlungsfähigkeit. Einige legale Rechte, die mit dem Personenstatus einhergehen, lassen sich auf Tiere wegen dieses Defizits nicht übertragen. Es ist wahrscheinlich die bessere Lösung sie als Arbeitende anzusehen, da ihnen legale Arbeitsrechte zustehen.

7. Mögliche tierliche Arbeitsbereiche

Nach der Analyse des moralischen Status der Herstellung, dem Handel und Konsum tierlicher Produkte möchte ich in einem letzten Schritt ein paar Tiernutzungen für Produkte von Tieren untersuchen, ob diese Praktiken konkret auf die moralischen Bedingungen abänderbar sind und somit Tiere in diesen Nutzungen arbeiten können. Der Grund für diesen letzten Schritt ist, dass nach meiner Analyse nicht jede Nutzung von Produkten von Tieren moralisch erlaubt ist, wenn sie notwendig besondere Eigenschaften aufweist, wegen derer sie moralisch verwerflich ist und nicht mit der Herstellung aller Produkte von Tieren teilt. Ein Beispiel: Die Nutzung von Menschen für die Herstellung von pflanzlichen Drogen ist verwerflich, weil die Drogen das Leben vieler Menschen zerstören. Die Herstellung pflanzlicher Drogen ist keine moralische Arbeit. Das bedeutet aber nicht, dass die Verarbeitung von Pflanzen zur Stimmungsbeeinflussung oder für andere Produkte verwerflich sein muss. Den Mohnsaft verarbeiten Drogenkartelle als Ausgangsstoff für ihre Drogen. Dennoch ist das Nutzen von Mohnsamen beim Backen erlaubt, weil der Mohnsaft im Gegensatz zu den Samen eine berauschende Wirkung hat. Die Nutzung von Pflanzen für Drogen zeichnet sich also durch Eigenschaften aus, die nicht alle Produkte aus Pflanzen teilen und diese Verwendung verwerflich macht. Unter Vegetariern herrscht beispielsweise eine rege Diskussion, ob man Milch- und Eierprodukte konsumieren darf oder ob sie im Gegensatz zu anderen Tieren verwerflich sind.

Es gibt in der Tierhaltung für tierliche Produkte viele Bereiche (z. B. Tierhaltung für die Raumfahrt, Tierhaltung für Kriegszwecke oder tiergestützte Bildung). All diese zu behandeln, wäre zu umfangreich für das Unterfangen dieses Buchs. Trotzdem möchte ich einige unterschiedliche Bereiche der Tierhaltung abdecken. Ich befasse mich deshalb im Folgenden mit der tierlichen Landwirtschaft, Tierversuchen und -forschung, den Einsatz von Tieren in therapeutischer Behandlung, dem Einsatz von Tieren im Polizei- und Sicherheitsdienst, Einsatz als Lebensbegleiter (Haustiere) und Einsatz zur Unterhaltung (z. B. Zoos, Aquarien oder Zirkussen). Manche Nutzungen dieser Bereiche (z. B. die Fleischproduktion in der tierlichen Landwirtschaft) zielen auf Produkte aus Tieren ab. Da die Nutzung für Produkte aus Tieren pro tanto moralisch verwerflich ist und somit nicht als moralisch gerechte Arbeit gilt, fokussiere ich mich hier nur auf die Praktiken in diesen Bereichen, die auf Produkte von Tieren abzielen. Insofern es möglich ist, diskutiere ich diese Praktiken wegen des beschränkten Umfangs dieses Buchs aus einer generellen Perspektive. Das ist nicht immer einzuhalten, weil die konkreten

Haltungen unter dem Sammelbegriff zu stark divergieren (z. B. in der tierlichen Landwirtschaft), sodass ich auf einzelne Praktiken unter diesem Sammelbegriff (z. B. die Eierproduktion) direkt eingehe.

7.1 Arbeiten in der tierlichen Landwirtschaft

Die tierliche Landwirtschaft umfasst eine Vielfalt tierlicher Nutzungsformen. Selbst wenn man sie nur auf Produkte von Tieren einschränkt, ist diese Vielfalt umfangreich. Schafe, Ziegen oder Kühe nutzt man in der Milchproduktion. Esel, Ochsen oder Pferde sind vor allem in unwegsamen Gegenden noch als Lasttiere im Einsatz. Hennen nutzt man für die Eierproduktion. Bienen nutzt man für Wachs oder Honig. Ich möchte mich deshalb nur mit vier Nutzungsformen auseinandersetzen: der Milchproduktion, der Eierproduktion, der Nutzung von Tieren für Wolle und der Nutzung von Bienen für Wachs und Honig.

Typische Argumente gegen eine Haltung von Tieren für die Produktion von Milch oder Milcherzeugnissen verweisen auf die aktuellen schlechten Bedingungen der Haltung für diese Produkte. Die Tiere verbringen oft ihr Leben auf einer extrem kleinen Fläche und haben nicht die Möglichkeit, die meisten ihrer Bedürfnisse und Wünsche zu erfüllen. Man befruchtet sie in regelmäßigen Abständen, damit sie Milch geben. Zeit zur Erholung von den Strapazen einer Trächtigkeit gibt es nicht. Die Jungtiere trennt man meist in einem sehr frühen Alter von den Muttertieren, damit die Milch für den menschlichen Konsum zur Verfügung steht. Das führt zu immensem Disstress bei den Jung- sowie den Muttertieren. Das ist nur eine kleine Auswahl der Umstände, unter denen diese Tiere leiden. Wie ich anhand der mobilen Stallhaltung argumentiert habe (s. Kap. 5.3), sind das keine notwendigen Bedingungen aller ökonomisch rentablen Haltungsformen zur Produktion von Milch(-erzeugnissen). Die Weiterverarbeitung von Milch zu Milcherzeugnissen (z. B. Käse oder Schokolade) ist zudem nicht auf die Verwendung tierlichen Labs angewiesen. Es gibt mikrobielle Alternativen (s. Kap. 4.13). Es handelt sich hier somit ebenfalls um ein kontingentes unmoralisches Verhalten zur Produktion dieser Erzeugnisse.

Milch ist kein Produkt, das man aus dem Körper des Tiers gewinnt (wie z. B. Fleisch oder Pelz). Trotzdem unterscheidet es sich von anderen Produkten von Tieren (wie z. B. Schutz durch ein Wachtier), da es eine körperliche Flüssigkeit ist, die man konsumiert. Das Produkt hat eine engere Beziehung zum Körper des genutzten Tiers. Ist das Nutzen dieser Produkte respektlos,

da das Produkte nicht *aus*, aber *vom* Körper des Tiers stammt? Sieht man das Tier oder seinen Körper nur als Ressource für die Herstellung des Produkts an? Solche Nutzungen sind nicht notwendig respektlos. Im Gegensatz zum Fleisch der Tiere kann man die Milch als eine Ressource für den menschlichen Konsum ansehen, ohne das Tier als Ressource anzusehen, weil die Milch nicht Bestandteil der Identität des Tieres ist. Zur Identität des Tieres gehört es unter Umständen, ein milchgebendes Tier zu sein. Die Milch gehört hingegen nicht zur Identität des Individuums. Wenn es aber aus Produkten von Tieren geht, sieht das anders aus. Nimmt man einem Tier beispielsweise einzelne Gliedmaßen für den Verzehr weg, dann kann das Einfluss auf dessen Identität nehmen.³⁶³ Die Nutzung von Milch muss also nicht notwendig respektlos sein, weil man nur die Milch aber nicht das Tier als Ressource ansieht.

Die Nutzung von Tieren für Milch ist nicht nur nicht moralisch verwerflich, sondern hat ebenfalls gewisse Vorteile für milchgebende Tiere. Wie bereits angesprochen, ist eine Züchtung domestizierter Tiere für Zwecke des Menschen nicht untypisch. Der Milchkonsum hat sich in fünfzig Jahr mehr als verdoppelt (s. Kap. 4.4). Der Bedarf der Kälber an Muttermilch hat sich jedoch nicht proportional dazu erhöht. Es gibt also überschüssige Milch, die man melken muss, da es sonst zu gesundheitlichen Problemen im Euter kommt. Da man die Züchtung nicht einfach rückgängig machen kann, ist es gut für die Kuh, wenn man die Kuh melkt.

Insofern die Haltungsbedingungen den moralischen Anforderungen entsprechen gibt, es hier somit keine besonderen Eigenschaften, die die Nutzung von Milch verbieten. Besonders wichtig ist, dass den Kühen für die Aufzucht ihrer Jungtiere genug Milch zur Verfügung steht. Ebenfalls darf man die Kühe nicht sofort neu befruchten, sobald sie keine Milch geben, sondern sie müssen die Möglichkeit haben, sich selbst fortzupflanzen, und bei Bedarf eine Erholungszeit vor der nächsten Trächtigkeit zu haben, weil der Mensch nur begrenzt in die Reproduktion eingreifen darf und die Tiere nicht durch ständige Trächtigkeit einen Schaden erleiden sollen. Das kann dazu führen, dass Milch zu einem teuren Gut – womöglich einem Luxusgut – wird und staatliche Subventionen wie in früheren Jahren nötig sind.

Für die Eierproduktion sieht die Analyse ähnlich aus. Typische Einwände gegen diese Herstellung ist, dass die Haltung der Tiere unmoralisch und die Nutzung der Eier respektlos ist. Diese Einwände kann man analog entkräften, indem man auf Haltungsformen wie mobile

³⁶³ Ich behaupte nicht, dass es Einfluss nehmen muss, noch, wie und in welchem Ausmaß der eigene Körper Einfluss auf die eigene Identität nimmt oder dazu beiträgt. Trotzdem – und das ist das Relevante – scheint etwa die produzierte Milch einer Kuh keinen solchen Einfluss auf ihre Identität zu nehmen.

Stallhaltung verweist, in denen die Hennen nicht notwendig Schaden erleiden. Auch ist der Eierkonsum nicht respektlos gegenüber den Hennen, weil die Eier nicht zu ihrer Identität beitragen. Legehennen zeichnen sich wie Milchkühe dadurch aus, dass man sie zur Höchstleistung gezüchtet hat. Sie legen knapp 300 Eier pro Jahr.³⁶⁴ Viele dieser Eier bleiben unbefruchtet. Gleichzeitig ist es sinnvoll aus Nachhaltigkeitsaspekten dafür zu sorgen, dass nicht jedes dieser Eier befruchtet und ausgebrütet wird. Das würde die Erde und ihre Ressourcen zu stark belasten.

Es tritt immer wieder ein, dass befruchtete Eier im Handel landen. Aus diesen Eiern wären unter Umständen Küken geschlüpft. Sollte man nicht den Konsum verbieten, um solche Fälle zu verhindern? Meines Erachtens ist das nicht nötig. Es verpflichtet uns vielmehr dazu, vorsichtiger und sorgfältiger in der Zusammenarbeit mit Legehennen zu sein. Wenn, wie ich gefordert habe, Verfahren wie das NIR in der Arbeit mit Legehennen Einzug finden, dann verringert dies das Risiko, dass befruchtete Eier ungewollt im Handel landen, enorm, weil man diese Eier frühzeitig erkennt. Die Nutzung von Hennen zur Eierproduktion ist somit eine zweite Möglichkeit zur Arbeit von Tieren.

Eine dritte landwirtschaftliche Tiernutzung ist die Nutzung für Wolle. Ist Wolle nicht ein Produkt aus Tieren wie Leder und Pelz und gehört verboten? Der entscheidende Unterschied ist, dass zur Herstellung von Leder oder Pelz das Töten eines Tiers notwendig ist. Man muss das Leder oder den Pelz gerben. Man schadet somit notwendig den Tieren. Für das Erhalten von tierlicher Wolle hingegen genügt ein einfaches Scheren – ähnlich einem menschlichen Haarschnitt. Das ist mit wenig oder keinem Leid der Tiere verbunden, je nachdem wie stressig der Scherprozess für die Tiere ausfällt. Wolle scheint mir daher eher ein Produkt von Tieren wie Milch zu sein. Hinzukommt, dass das Scheren gesundheitliche Vorteile für das Tier birgt und so die möglichen Schäden wegen des Scherprozesses aufwiegt. Da die Wolle des Schafs aufgrund menschlicher Zucht stark wächst, dass Wolle so weit wächst, bis es für das Schaf lebensbedrohlich wird. Das hat sich am Schaf Baarack gezeigt, das 35 Kilogramm Wolle trug.³⁶⁵ Wegen der Wolle ließen sich die Augenlider des Schafs nicht mehr schließen, wodurch es zu einem Geschwür am Auge kam. Auch war es nicht mehr fähig, zu stehen und richtig zu essen. Das Nutzen der Schafe für Wolle ist somit nicht unmoralisch.

³⁶⁴ Vgl. Albert Schweitzer Stiftung „Legehennen“.

³⁶⁵ Vgl. Vorbringer 2021.

Ein großer Vorzug der Wolle ist, dass es ein körperlicher Prozess ist, für den das Schaf aktiv nichts tun muss. Das Nutzen der Schafe für Wolle lässt sich deshalb gut mit anderen Nutzungen verknüpfen, die den Menschen und den Tieren zugutekommen. Meist weiden Schafe, die man schert. Sie übernehmen somit einen Bereich der Landschaftspflege und übernehmen aktiv gesellschaftlich wichtige Aufgaben. Diese Landschaftspflege ist besonders gut mit ihren natürlichen Lebensbedingungen vereinbar, sodass dieser Nutzung nichts im Wege stellt, sollte man die moralischen Bedingungen einhalten.

In der Imkerei nutzt der Mensch Bienen für Honig oder Bienenwachs. Ist dann diese Nutzung moralisch erlaubt? Auf den ersten Blick erscheint eine solche Haltung nicht moralisch fragwürdig. Die Imker lassen die Bienen weitestgehend selbstständig ihren natürlichen Aufgaben nachkommen und bedienen sich in regelmäßigen Abständen am Honigvorrat der Bienen. Dennoch geschieht einiges Unmoralisches in der Haltung von Bienen. Die Bienen stellen den Honig oder das Wachs her, weil sie ihn selbst benötigen. Sie stellen nicht wie Kühe mehr her, als sie brauchen. Anstatt des Honigs erhalten die Bienen meist eine zuckerhaltige, wässrige Nahrung. Dies wirkt sich negativ auf die Gesundheit der Bienen aus.

Eine zweite Kritik an der Imkerei ist, dass der Imker meist Bienenkönigen frühzeitig tötet, um die Produktion des Bienenstocks auf einem gewissen Niveau zu halten. Das liefert einen starken Grund gegen diese Produkte von Bienen, da sie auf dem Tod einiger Tiere aufbaut. Das Problem an dieser Kritik ist, dass das Töten der Bienenkönig nicht notwendig ist – zumindest nicht für die Herstellung der Produkte. Man tötet die Bienenkönigin, um die Produktionsrate auf einem definierten Niveau zu halten, nicht um die Produkte überhaupt herstellen zu können. Womöglich kann man sogar eine hohe Produktionsrate halten, indem man die Bienenkönigin in eine Art Rente in einen Bienenstock ohne Königin schickt, der nicht auf ein maximales oder hohes Produktionsniveau ausgelegt ist, und so eine jüngere Königin in den anderen Bienenstock integriert. Ob das möglich ist, ist schwer abzuschätzen, da nicht die Bienen jedes Bienenstocks jede Königin akzeptiert und aufnimmt.

Bei der Bienenhaltung sterben aber nicht nur Königinnen. Trotz Betäubungsversuche des Imkers lässt es sich nicht vermeiden, dass manche Bienen den Menschen stechen, weil sie ihn als Angreifer wahrnehmen, und somit sterben. Andere Bienen kommen auf andere Weise zu schaden (z. B. trennt der Imker bei seinen Tätigkeiten den Bienen Flügel oder Beine ab). Interaktionen mit diesen Tieren gestalten sich viel schwieriger, da selbst domestizierte Bienen nicht so zahm wie andere domestizierte Tiere sind. Diese mangelnde Zahmheit führt dazu, dass

sich manche Bienenstöcke besonders aggressiv gegenüber Menschen verhalten. Um dem entgegenzuwirken, muss man normalerweise die Bienenkönigin töten, damit mit einer neuen Königin das Aggressionsniveau absinkt. Sollte das nicht helfen, kann der Mensch mit diesen Bienen nicht zusammenarbeiten.

Schaden der Bienen in der Nutzung für Honig und Bienenwachs ist somit nicht zu vermeiden. Die Schäden sind ungerechtfertigt, weil sie dem menschlichen Nutzen dienen. Außerdem gibt es vegane Alternativen zu diesen Produkten. Wachs lässt sich synthetisch aus Paraffin und Honig aus Löwenzähnen herstellen. Ein andere Alternative zum Honig ist der Agavendicksaft. Man ist somit auf diese tierlichen Produkte nicht angewiesen. Das Halten von Bienen für diese Produkte ist nicht mit moralisch gerechter Nutzung und somit Arbeit der Tiere zu identifizieren, weil man sie notwendig in dieser Nutzung unmoralisch behandelt. Diese Nutzung erfüllt nicht die moralischen Voraussetzungen für eine angemessene Tiernutzung. Man kann in dieser Nutzung die Tiere nicht entsprechend ihren moralisch legitimen politischen Rechte behandeln. Für diese Tiere müssen die Auffangsysteme greifen, weil sich für Bienen kaum andere Arbeitsmöglichkeiten finden.

Manche landwirtschaftliche Tiernutzung qualifiziert sich als tierliche Arbeit. Weil die Nutzung für Milch und Eier moralisch erlaubt ist, hat der ethisch-politische Vegetarismus einen Ovo-Lakto-Charakter. Das Verbot des Tötens von Küken in der deutschen Gesetzgebung zum Ende des Jahres 2021 ist ein erster großer Schritt, um die tierliche Landwirtschaft auf den richtigen Weg zu bringen. Es braucht jedoch bei weitem intensivere und häufigere Kontrollen. Immer wieder hört man von Skandalen über die Misshandlung von Tieren in landwirtschaftlichen Betrieben. Das Verhalten der Betriebe zeigt, dass sie sich nicht an gängiges Gesetz halten. Es gibt hier ein hohes Risiko für Missbrauch von Tieren und Nichteinhaltung noch strengerer Gesetzeslagen. Die Politik muss deshalb besonders umfangreiche Kontrollinstanzen einrichten.

7.2 Tierversuche und -forschung

Die Coronapandemie hat uns gelehrt, wie bedeutsam es ist, dass sich Menschen bereiterklären, als Probanden in wissenschaftlicher Forschung (z. B. durch die Teilnahme an einer Studie) und Versuchen teilzunehmen, um etwa einen potentiellen Impfstoff für eine Erkrankung zu testen. Diese trägt nicht nur entscheidend zum Lebenserhalt, sondern auch zum guten Leben bei, weil nicht jede Krankheit tödlich ist oder manche Forschungsergebnisse zur Erhöhung der

Lebensqualität anwendbar sind. Es ist nicht verwunderlich, dass wissenschaftliche Forschung und Versuche sich auf Tiere erstrecken. Man erhofft sich aus den Tierversuchen und -forschung Ergebnisse, um Rückschlüsse für den menschlichen Organismus zu ziehen. Das Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (BMEL) gab für das Jahr 2019 an, dass zwei Millionen Wirbeltiere und Kopffüßer in wissenschaftlichen Versuchen in Deutschland eingesetzt wurden. Genetische Eingriffe fand bei ungefähr der Hälfte (etwa 955.000) der Versuchstiere statt. Dabei machen Nagetiere mit 75 Prozent der Versuchstiere den Löwenanteil der Versuchstiere aus.³⁶⁶ Ist die Teilnahme von Tieren an wissenschaftlichen Versuchen oder Forschungen eine Arbeitsalternative für Tiere, weil sie produktiv an der Erforschung von wissenschaftlichen Fragestellungen beteiligt und tätig sind?

Befürwortende der Tierforschung und -versuchen bejahen unter Umständen diese Frage. Ein Grund dafür ist der große Nutzen – primär für Menschen, teils aber auch für Tiere – darin sehen.³⁶⁷ Mit Tierforschung und -versuchen verfolgt man ein breites Feld an Zwecken. Manche Forschung dient medizinischen Zwecken (*therapeutisch*). Andere dient der *Grundlagenforschung*. Wieder andere Tierforschung verfolgt andere Zwecke. Entsprechend dem Zweck wählt man die Methoden und Form der Forschung. Manche Forschung findet unter natürlichen Gegebenheiten statt (*Feldforschung*). Im Gegensatz dazu führt man einige Forschung in Laboren unter künstlich erzeugten Bedingungen durch (*Laborforschung*). Die Methodik variiert dabei von reiner Beobachtung bis hin zu invasiven Interaktion mit den Probanden (z. B. die Veränderung des genetischen Pools). Durch diese diverse Forschung scheint man, einen wichtigen Beitrag zur Untersuchung wissenschaftlicher Fragestellungen beizutragen und so bedeutsame wissenschaftliche Erfolge (z. B. in der Medizin) zu erringen.

Um den moralischen Status von Tierforschung zu bestimmen, muss man zwei Fragen untersuchen: Gibt es diesen proklamierten Nutzen? Oder ist Tierforschung nur durch unmoralische Kosten seitens der Tiere durchführbar? Die zweite Frage ist bedeutender als die erste. Während die Tierforschung auch ohne diesen Nutzen als Arbeit gelten kann, schließt eine affirmative Antwort auf die zweite Frage Tierforschung als Arbeit aus. Trotzdem sollte man die erste Frage kritisch betrachten. Der Nutzen ist ein häufiger Grund, auf den viele zur Rechtfertigung der Tierversuche und -forschung sich berufen. Es ist interessant, ob es diesen

³⁶⁶ Das BMEL gliedert in seiner Pressemitteilung auf, welche Tiere in welchen Mengen für Versuche genutzt werden; s. BMEL 2021 (c).

³⁶⁷ Dieses Argument findet sich bei Cohen 1986.

Nutzen den tatsächlich gibt. Ich möchte daher kurz auf die erste Frage eingehen, bevor ich mich im Anschluss der zweiten Frage intensiver widme.

Ist ein vorhersehbarer, für den Menschen anwendbarer Nutzen durch Tierforschung möglich? Auf den ersten Blick scheint das nahezuliegen, weil Menschen und Tiere zum Teil eine hohe prozentuale, genetische Übereinstimmung. Trotzdem gibt es genetische Unterschiede. Diese Differenzen führen dazu, dass man Ergebnisse aus Tierversuchen beim Menschen nicht verlässlich zu reproduzieren sind.³⁶⁸ Ein Beispiel: Ratten setzt man häufig in der Stammzellenforschung ein. Hieraus erhoffen sich wissenschaftlich Forschende Ergebnisse für die Nutzung in der Behandlung von Menschen. Trotz hoher genetischer Übereinstimmung unterscheidet sich die Wirbelsäule von Ratten stark von der Wirbelsäule der Primaten oder Menschen.³⁶⁹ Das erhöht die Wahrscheinlichkeit drastisch, dass die Ergebnisse aus der Erforschung an Ratten unbrauchbar oder wenig Nutzen für die Anwendung auf den Menschen haben.

Erfahrungswerte aus anderen Tierforschungen stützen diese Annahme. Häufig führte Tierforschung zu falschen Ergebnissen bei der Anwendung auf den Menschen (englisch: *false negatives* und *false positives*).³⁷⁰ Die Erforschung der *Morbus Alzheimer*-Erkrankung, die primär auf tierliche Versuche ausgerichtet ist, hat selbst nach Jahrzehnte langer Forschung noch keine substantiellen Heilformen für diese Erkrankung hervorgebracht. Bis dato sind die Tierversuche zu dieser Erkrankung daher als erfolglos einzustufen. Eine verlässliche Prognose, ob die Tierforschung Mehrwert für den Menschen besitzt, ist (zumindest bei biomedizinischen) Tierforschungen meist erst retrospektiv möglich, wenn man sie am Menschen zusätzlich getestet hat. Auf einen erwartbaren Nutzen für den Menschen aus Tierforschung als Grund für Tierforschung zu verweisen, ist vorab nicht verlässlich möglich.

Ein vorhersehbarer, auf den Menschen anwendbarer Nutzen (z. B. für die Humanmedizin) aus Tierforschung ist in einigen Bereichen unwahrscheinlich und meist nichtexistent. Trotzdem könnte Tierforschung ein Arbeitsfeld für Tiere sein, weil man etwa neue Erkenntnisse in der Grundlagenforschung gewinnt, welche im Hinblick auf Tiere (z. B. in der Veterinärmedizin) oder im Hinblick auf einen geeigneten Umgang mit Tieren von Relevanz sind. So könnte diese Forschung bei aktuell unsicheren Fällen helfen, zu klären, ob eine Tierart empfindungsfähig ist

³⁶⁸ Vgl. Green & Shanks 2004.

³⁶⁹ Vgl. Fenton & Gilbert 2011, S. 38.

³⁷⁰ Vgl. Engel Jr. 2012, S. 222-225.

und somit moralischen Status hat. Des Weiteren hilft sie zu verstehen, welche Bedürfnisse Tiere haben und wie Tiere menschliches Verhalten auffassen. All das ist für ein Zusammenleben von Menschen und Tiere bedeutsam. Wie sieht der moralische Status von Tierforschung aus?

Nach manchen Forschenden ist per se nichts Unmoralisches an dieser Praktik. Tierforschung wird dann unmoralisch, wenn man jegliche Tierforschung zulässt und sich nicht an passende Standards hält. Viele an Tiere Forschende bekennen sich deshalb zum *3R-Prinzip*.³⁷¹ Das Akronym steht für den Anspruch, Tierversuche zu *verringern (reduce)*, zu *verfeinern (refine)* und zu *ersetzen (replace)*.³⁷² Das soll sicherstellen, dass die Versuche Tieren minimale Kosten (z. B. in Form von Leiden) aufbürden, da man Tierversuche sowie die Kosten innerhalb der Versuche auf ein unerlässliches Minimum reduziert. Man bestreitet nicht, dass Tierforschung und -versuche Kosten haben. Auch andere Arbeiten bergen Kosten für Tiere (z. B. körperliche Belastung in der Landwirtschaft). Vielmehr soll das 3R-Prinzip eine Absicherung gegen zu hohe, ungerechtfertigte Kosten darstellen.

Stimmt diese Kalkulation? Um das nachzuvollziehen, muss man die Kosten, die Tiere wegen der Tierforschung tragen, näher betrachten. Einige Tierforschung schadet den Tierprobanden gezielt immens. Zum einen treten diese Schäden in Form von Leiden auf. Wenden wir uns dazu der experimentellen Krebsforschung an Tieren zu. Krebs ist eine der häufigsten Todesursachen des Menschen – zumindest in der westlichen Welt. Es ist daher besonders wichtig, eine Heilung für diese Krankheit zu finden. Bei der experimentellen Krebsforschung pflanzt man Tieren (meist Nagetieren) ein menschliches Krebs-Gen in das genetische Erbgut des Tiers ein. Das führt zur Krebsbildung beim Nagetier, sodass man anschließend den Krebs und diverse Behandlungsmethoden an dem erkrankten Tier erforschen und testen kann. Die Tiere leiden selbst unter der Krebserkrankung sowie den sich anschließenden, teils stark invasiven Test. Ähnlich sieht es für viele andere Forschungen aus. In der Erforschung von Kosmetika testen wissenschaftlich Forschende an Tieren, welche Nebenwirkungen bestimmte Substanzen der Kosmetik hervorrufen. Das führt unter Umständen zu schlimmen Krankheitsverläufen bei Tieren. Ein drittes Beispiel ist die distale Phalanx. Bei diesem Verfahren amputiert man Zehen der Tiere, was sich auf die Lebensqualität der Tiere auswirkt. Das Leiden ist somit nicht nur ein ungerechtfertigter Schaden, weil er immens ist und somit den potentiellen Nutzen

³⁷¹ In der Realität kommt es immer wieder vor, dass sie sich jedoch an diese selbstgesetzten Standards nicht halten; s. Galgut 2015. Ein Grund dafür ist unter Umständen, dass Forschende es selbst schwer finden, tierlichen Schmerz durch die Forschung zu bestimmen. Nach einer Umfrage von Fenwick et al. haben die Hälfte der Teilnehmenden eben damit Probleme; s. Fenwick et al. 2014, S. 499-500.

³⁷² Vgl. Galgut 2015, S. 6

übersteigt, sondern auch weil der Nutzen diesen Schaden nicht rechtfertigen kann. Tiere haben ein moralisches Recht, nicht geschadet zu werden, welches als deontische Beschränkung fungiert. Dieses Recht blockt eine Nutzenabwägung für die Tierforschung. Ein weiterer Grund, weshalb das Leiden ungerechtfertigt ist, ergibt sich aus der Auswahl der Methodik. Schädliche Eingriffe in das genetische Erbgut eines Tieres habe ich an früherer Stelle verurteilt (s. Kap. 4.13.1).

Zum anderen Schaden Tierversuche und -forschung Tieren wegen einer extremen Beschneidung ihrer Handlungsfähigkeit. Sobald ein Tier gelernt hat, dass eine Forschung schmerzhaft ist, verweigert es sich für gewöhnlich, an der Forschung oder den Versuchen zu partizipieren, um die Schmerzen zu vermeiden. Die Kooperation der Tiere muss man deshalb erzwingen. Das geschieht etwa, indem man Tieren nur wenig zu trinken gibt und sie anschließend durch die Kooperation mit Trinken belohnt. Man missachtet gezielt natürliche Bedürfnisse der Tiere, um ihre Kooperation zu erzwingen. Solche Einschnitte sind massiv, weil es sich wie beispielsweise beim Trinken um grundlegende, überlebensnotwendige Bedürfnisse handelt. Des Weiteren sind Tiere in ihrer Bewegungsfreiheit meist eingeschränkt, da man die Versuchsergebnisse nicht durch zusätzliche Variablen verfälschen will. Oft sperren die Beteiligten die Tiere in zu kleine Käfige ein oder fixieren sie stark während der Versuche. Man beschneidet ihre Freiheiten somit stärker als man paternalistisch in einer Arbeit rechtfertigen kann (s. Kap. 6.2).

Oft erleiden die Tiere zusätzlich Schaden in einer dritten Form. Tierversuche sind gezielt letal. Manche Tierversuche sollen letale Krankheiten erforschen. Um Heilungsmethoden zu finden, kann es hilfreich sein, zu verstehen, wie die Krankheit den Tod verursacht. Wenn man das an Tieren erforschen möchte, muss man sie dem Tod durch die Krankheit aussetzen. Der Tod ist ein direkter Bestandteil der Forschung. Der Tod gehört zu einigen anderen Forschungen indirekt. Wenn man in der experimentellen Krebserforschung ein Heilmittel testet, dies jedoch keine heilende Wirkung zeigt, ist das Risiko groß, dass das Versuchstier an der Krebserkrankung verstirbt. Wissensakquirieren gilt aber nicht als Rechtfertigungsgrund für das Töten von Tieren (s. Kap. 4.9). Ein dritter Grund für letale Tierforschung ist, dass die Tiere nach der Forschung nicht mehr zu gebrauchen sind oder ein lebensunwürdiges Leben wegen der Folgen der Forschung führen würden. Schaden auf diese oder andere Weise ist daher intrinsischer Bestandteil einiger Forschungen und lässt sich nicht vermeiden. Im Einklang mit dem 3R-Prinzip versuchen manche wissenschaftlich Forschende diesen Schäden

entgegenzuwirken, indem sie beispielsweise auf Analgetika zurückgreifen. Da der Schaden jedoch so facettenreich ist, genügt das meist nicht, um alle Schäden zu verhindern.

Das entscheidende Problem am 3R-Prinzip ist, dass es große Schäden in Tierversuchen rechtfertigt, insofern sie für das Forschungsziel unerlässlich sind. Wenn man etwa testen möchte, welche Nebenwirkungen ein Substrat hervorrufen kann, dann kann es relevant sein, dass man keine Analgetika den Tieren verabreicht, um zu wissen, ob es Schmerzen verursacht oder um nicht andere Nebenwirkungen zu beeinflussen. Schäden nimmt man in Kauf, solange sie für die Forschung nötig sind.

Zusätzlich spricht gegen einige Tierversuche die Reduktion der Tiere auf ein reines Mittel für menschlichen Nutzen. Biomedizinische Forschungen an Tieren, die nur der Behandlung von Menschen dienen sollen und Tieren umfangreich schaden, sind ein Paradebeispiel dafür. Die Devise ist: Insofern es nötig ist, darf man die Tiere zu diesem Zweck leiden lassen, ihre Freiheit beschränken und töten. Dass sie nur als Mittel gelten, zeigt sich besonders deutlich in den Versuchen, in denen man Tiere zur Kooperation mit dem Verwehren der Befriedigung grundlegender natürlicher Bedürfnisse (z. B. dem Trinken) zwingt. Selbst grausame Methoden sind für sie erlaubt, um die Ressource „Tier“ zu nutzen.

Welche Tierforschung ist nun moralisch verwerflich? Meine Argumentation verurteilt jede schädliche und respektlose Tierforschung, selbst wenn sie den Standards des 3R-Prinzips genügt, weil unter diesen Standards immer noch reichlich Misshandlung der Tiere (z. B. durch das Töten der Tiere) möglich und gerechtfertigt ist. Man verletzt die moralischen Rechte der Tiere durch solche Forschung, sodass der proklamierte Nutzen, der retrospektiv oft nicht eingetreten ist, die Forschung nicht rechtfertigt. Bei solchen Versuchen und Forschungen handeln die Beteiligten somit in einer Weise, die klar den moralischen Vorgaben für eine gerechte Tiernutzung widerspricht. Man kann weder sinnvoll ihre Zustimmung zur Nutzung voraussetzen (man zwingt sie teils zur Kooperation) noch erhalten sie die Behandlung in Tierversuchen, die ihnen moralisch zusteht. Zudem gibt es in einer solchen Tierforschung keinen Platz für die moralisch legitimen legalen Rechte der Tiere. Ein Arbeitsplatz, an dem man beabsichtigt mit Krankheit infiziert, Schmerzen ausgesetzt oder getötet wird, ist kein sicherer Arbeitsplatz. Da es teilweise das Ziel ist, Tiere krank zu machen und anschließend zu erforschen, gewährt man ihnen keine Erholungsphase für das Auskurieren ihrer Krankheit. Dieses moralische Verbot erstreckt sich unter anderem, aber nicht nur auf LD50-Test, Test von kosmetischen Artikeln oder einige biomedizinische Versuche.

Meine Argumentation spricht sich aber nicht gegen jegliches Nutzen von Tieren in der Forschung aus. Es gibt Forschungen, die eben nicht schädlich und respektlos sind. Das ist etwa bei manchen Versuchen der Fall, in denen die wissenschaftlich Forschenden Tieren Rätsel stellen, durch die man kognitive Fähigkeiten nachweisen möchte. Außerhalb der Betätigungen kann man Tieren eine natürliche Lebensweise einrichten, weil das nicht notwendig Einfluss auf die Testergebnisse in der Rätsellösung hat.

Es besteht gute Aussicht, dass der Wandel weg von unmoralischen Tierversuchen leichter möglich ist, als manche zugeben möchte. Es gibt alternative Methoden, um Substrate oder Medikamente zu testen, die präziser und verlässlicher wie Tierversuche sind. Zu diesen Testverfahren zählen *in Silico Tests* oder *Mikrodosierungstest* (englisch: *microdosing tests*).³⁷³ Das erste Verfahren ermöglicht pharmakologische Substrate am Computer basierend auf vorhandenem klinischem Wissen auf unterschiedliche Eigenschaften (z. B. Toxizität) zu untersuchen. Das zweite Verfahren besteht darin, derart kleine Mengen eines Medikaments Menschen zu verabreichen, die keine Nebenwirkungen nach sich ziehen, um die Verteilung, Absorption, den Metabolismus und Ausscheidung desselben am Menschen zu erforschen. Man überspringt den Zwischenschritt der Testung am Tier und erhebt auf diese Weise Daten, die präziser sind und sich verlässlicher auf den Menschen anwendbar sind, da die Unterschiede zwischen menschlichem und tierlichem Organismus nicht mehr auftauchen und relevant sind. Wenn man sich von unmoralischen Versuchen und Forschungen an Tieren wegbewegen möchte, dann ist neben dem Abschaffen unmoralischer Versuche und Forschungen an Tieren entscheidend, solche alternativen wissenschaftlichen Verfahren auszubauen und für Forschungsgebiete zugänglich zu machen, in denen man sie derzeit noch nicht oder nur gering einsetzt. Dadurch schafft man eine Sicherungsvorkehrung, wodurch einige Tierversuche unnötig sind. Gleichzeitig muss man das 3R-Prinzip als Standard für die Erteilung einer Erlaubnis von Versuchen an Tieren aufgeben und durch eine striktere Regulierung und Überwachung von Forschung und Versuchen an Tieren ersetzen. Dadurch scheint ein Wandel zu moralischen Tierforschungen und -versuchen realisierbar und gesellschaftlich sowie wissenschaftlich akzeptabel zu sein.

³⁷³ Vgl. Engel Jr. 2012, S. 227-228.

7.3 Therapeutische Arbeiten

Medizinischer Nutzen aus Tierhaltung verspricht man sich nicht allein aus biomedizinischen Tierversuchen. Die Interaktion mit Tieren führt unter Umständen selbst zu medizinischen oder sozialen Erfolgen. In *tiergestützten Therapien* ist das Ziel durch Interaktion mit Tieren Krankheiten, gesundheitliche oder soziale Probleme zu bekämpfen oder zu lernen, damit zu leben. Dabei eignen sich unterschiedliche Tiere für verschiedene Probleme, weil die Tiere diverse Charaktereigenschaften aufweisen oder mit verschiedenen Tierarten unterschiedliche Interaktionen möglich sind. Ein Beispiel: Bei Angststörungen helfen Hunde, dass Patienten sich Handlungen zutrauen oder sich in Situationen begeben, die sie ohne Hund vermeiden, weil sie durch den Hund ein Sicherheitsgefühl vermittelt bekommen und sie so Distress und Angst abbauen sowie ihr Vertrauen in sich steigern. Sie interagieren offener und öfter mit anderen Menschen. Das führt dazu, dass diese Menschen eine soziale Integration erfahren, an der sie ihre Angststörung sonst hindert. Tiere finden aber auch etwas Einsatz in der Alltagsbegleitung von Blinden, Allergikern oder an Epilepsie Erkrankten. Ihre therapeutische Nutzung ist somit breit gefächert. Therapeutische Einsätze scheinen prima facie eine bedeutungsvolle Arbeitsmöglichkeit für Tiere zu sein, da sie sich dort aktiv einbringen, ihren Charakter sowie Fähigkeiten entwickeln können und die Tätigkeit der Tiere gesellschaftlich angesehen ist. Dabei betreffen psychische Krankheiten immer mehr Menschen der heutigen Zeit. Der Bedarf an verträglichen und effektiven Behandlungsmethoden steigt zunehmend, weshalb tiergestützte Therapien ein wichtiger Faktor zur Deckung des Bedarfs ist.

Der Nutzen der Menschen, die auf diese Tiere angewiesen sind, ist für die Individuen extrem, weil sie ihnen ein besseres Leben ermöglichen. Dieser Nutzen ist im Gegensatz zur biomedizinischen Forschung an Tieren nicht nur eine geringe Wahrscheinlichkeit, sondern real für konkrete Menschen gegeben. Es besteht zwar eine Chance, dass die tiergestützte Therapie nicht anschlägt. Sie hilft aber in vielen Fällen den Menschen. Bei einiger biomedizinischer Forschung an Tieren tritt ein solcher Erfolg jedoch nie ein. Es besteht eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass man nie einen realen Nutzen für Menschen aus der Forschung zieht (s. Kap. 7.2). Trotzdem, so hat uns die Diskussion von Versuchen und Forschung an Tieren gelehrt, ist der Nutzen kein Grund, der die Haltung der Tiere rechtfertigt, insofern man durch die Haltung die moralischen Rechte der Tiere verletzt.

Die Frage ist: Sind Verletzungen der moralischen Rechte der Tiere notwendig, um diese therapeutische Wirkung zu verursachen? Donaldson und Kymlicka bringen Folgendes gegen

die therapeutische Nutzung von Tieren vor: „Most therapy and assistance animals are not trained to develop their own potential and interests, but moulded to serve human ends (the same goes for horse riding, animals in the entertainment industry, and most other kinds of animal work). Animals with specific tractable temperaments are identified early, and pegged for future roles. Training, often very intensive over many months, involves significant restraint and confinement, and frequently, severe correction and deprivation.“³⁷⁴ D. Wadiwel weist zusätzlich darauf hin, dass diese Tiere keine richtigen arbeitsfreien Zeiten genießen, sondern durchgehend arbeiten, weil der zu betreuende Mensch zu jedem Zeitpunkt ihre Hilfe benötigen könnte.³⁷⁵ Arbeit scheint in diesem Bereich unmöglich, weil die Ausbildung schädlich, Rechte verletzend und respektlos ist. Ihnen schadet die starke Freiheitsbeschneidung und man behandelt sie wie eine jederzeit verfügbare Ressource. Der Mangel an Pausen und Erholungszeit trägt seinen Teil dazu bei. Die Arbeit selbst scheint aus diesem Grund schwer mit den moralischen Bedingungen für Arbeit und den moralisch legitimen Arbeitsrechten der Tiere vereinbar zu sein.

Donaldson, Kymlicka und Wadiwel liegen richtig, wenn sie solche Haltungsbedingungen verurteilen. Trotzdem handelt es sich in diesen Situationen um kontingente moralische Vergehen. Es ist weder notwendig, die Ausbildung noch die Arbeitszeit der Tiere derart zu gestalten. Donaldson und Kymlicka gestehen dies selbst zu, weil sie nur von den meisten Therapietieren sprechen. Therapeutisch genutzte Pferde trainiert man meist auf die Weise, wie sie Donaldson und Kymlicka beschreiben. Man setzt bei der Ausbildung der Pferde meist auf Trensens, die den Tieren starke Schmerzen verursachen. Es haben sich aber auch alternative Ausbildungsmethoden bewährt, indem man ein gewisses Verhalten durch positive Akzente beim Tier verankert.³⁷⁶ Entscheiden ist somit, dass man nicht auf alt bewährte Methoden setzt, sondern alternative erforscht und umsetzt. Diese Methoden müssen die Bedürfnisse der Tiere berücksichtigen, den Tieren entsprechend Zeit, das Geforderte zu erlernen, geben und positives Verhalten stärken anstatt negatives zu tadeln.

Neben der Ausbildung bedürfen die Arbeitsbedingungen – vor allem die Arbeitszeit – einer Anpassung. Man erreicht das beispielsweise, indem man regelmäßig dem Tier über den Tag verteilt Pausen gönnt, in denen es nicht benötigt wird, sodass es ruhen und natürlichen Bedürfnissen nachgehen kann. Sollte das nicht genügen oder möglich sein, dann muss man die

³⁷⁴ Donaldson & Kymlicka 2011, S. 141

³⁷⁵ Vgl. Wadiwel 2020, S. 191-192.

³⁷⁶ S. Innes & McBride 2008. Sie zeigen, dass eine Rehabilitation durch eine Ausbildung mit positiven Stimuli besser wie mit negativen abschneidet.

Idee aufgegeben, dass pro Mensch nur ein tierliches Individuum die therapeutische Betreuung übernimmt. Indem man die Anzahl der betreuenden Tiere erhöht, hat ein Tier Erholungsphase, während das andere Tier arbeitet (ähnlich menschlicher Schichtarbeit oder einem Ärzteteam, das einen Patienten betreut). Wie lang ein Tier in therapeutischen Behandlungen arbeiten kann, lässt sich pauschal nicht beantworten, da die Tiere unterschiedliche körperliche Beschaffenheiten aufweisen und ihr Einsatz in Behandlungen unterschiedlich anstrengend ist. Des Weiteren finden manche Therapien im privaten Umfeld (z. B. der Einsatz eines Hundes bei Angststörungen) statt. Für solche Fälle braucht es darauf angepasste Kontrollmöglichkeiten, sodass der Mensch die Arbeitszeiten der Tiere in diesem weniger formellen Arbeitsverhältnis nicht regelmäßig überzieht. Das kann man etwa teils durch unangekündigte Kontrollen überprüfen.

Tiergestützte Therapien qualifizieren sich als (gute) Arbeit für domestizierte Tiere. Sie bietet zusätzlich den Vorteil, dass in dieser Tierhaltung Schwellentiere sowie wildlebende Tiere arbeiten können, bei denen eine Auswilderung wenig Erfolgchancen in Aussicht stellt und die nicht zu gefährlich für ein Arbeiten mit dem Menschen sind, weil man therapeutische Erfolge bei der Haltung besonders durch den Charakter der Tiere erzielen soll. Wenn solche wildlebenden Tiere oder Schwellentiere einen geeigneten Charakter mitbringen, dann kann durch Interaktionen mit diesen Tieren versuchen, therapeutische Erfolge beim Patienten zu erreichen. Ähnliches trifft auf domestizierte Tiere zu, die man derzeit unter moralisch verwerflichen Bedingungen hält und deren gegenwärtige Nutzung nicht dem moralischen Standard anpassbar ist. Schweine, die man für den Fleischkonsum hält, darf man nicht weiterhin für diesen Zweck halten. Schweine sind intelligente, neugierige und soziale Tiere. Sie bringen gute charakterliche Voraussetzungen mit, als Therapietiere zu arbeiten.

Ein essentieller Bestandteil solcher therapeutischen Arbeiten von Tieren ist das wissenschaftliche Fundament zur Wirksamkeit der Therapie. Man darf nicht jede Tierhaltung unter dem Deckmantel der therapeutischen Nutzung rechtfertigen. Eine Therapie mit Delfinen ist unter den tiergestützten Therapien beliebt und wird oft als alternative Behandlungsmethode für ein Spektrum an Krankheiten angeboten. Es ist jedoch umstritten, ob Delfintherapie wirksam ist. Sollte sie unwirksam sein, dann ist eine solche Haltung verwerflich. Sie beutet zumindest die Menschen aus, die an die Wirksamkeit der Behandlung glauben und darin ihre Hoffnung setzen. Sie spielt dabei mit der Gesundheit der betroffenen Menschen. Gleichzeitig verwickelt man Tiere in ein unmoralisches Geschäft. Die Tiere begehen eventuell keine unmoralische Handlung, weil sie keine moralischen Akteure sind. Trotzdem kann ihre Tätigkeit

nicht als (gute) Arbeit gelten. Die Tiere sind dann nur Mittel zur Ausbeutung von Menschen. Die wissenschaftliche Fundierung der Wirksamkeit ist somit eine notwendige Absicherung, dass die therapeutische Nutzung nicht zur Ausnutzung mutiert.

7.4 Arbeiten im Sicherheits- und Wachdienst

Einige domestizierter Tiere wirken in polizeilichen Aufgaben oder im Sicherheitsdienst mit. Die staatlichen Polizeibehörden nutzen etwa Hunde für das Aufspüren von Rauschgift, Fährten, Leichen oder Sprengstoff. Neben Hunden sind Pferde beliebte tierliche Begleiter bei polizeilichen Aufgaben. Manche polizeilichen Behörden bewegen sich auf Pferden fort, wenn die Polizisten mobil und agil sein müssen und einen guten Überblick über eine Menschenansammlung benötigen (z. B. bei Fußballspielen oder Demonstrationen). Als Wachtiere sind neben Hunden Gänse geeignet, weil Gänse wachsam sind und auf Eindringlinge mit lautem Geschnatter und Verteidigungshalten reagieren. Zum Aufspüren von Mienen oder Sprengstoff eignen sich Hunde oder Nagetiere wie Ratten. Qualifizieren sich solche und ähnliche Tätigkeiten als Arbeit?

Haltungen zu solchen Zwecken weisen ein ähnliches Problem wie das Halten von Therapietieren auf. Verbrechen kennen keine Pausen, Arbeitszeiten oder Urlaub. Es kann deshalb jederzeit zu einem Einsatz kommen, an dem es die Beteiligung von Tieren braucht. Es besteht die Sorge, dass Dienstiere dann nicht ausreichend Pausen von der Arbeitszeit erhalten. Wie im Fall der Therapietiere diskutiert, ist dieses Problem kontingent. Arbeitszeiten müssen nicht notwendig zu lang sein. Hilfreich ist hier einen Blick auf menschliche Sicherheitsdienste. Polizisten arbeiten oft in Schichten, in denen sie abrufbar sein müssen. Ansonsten gibt es wenige Ausnahmen, bei denen sie in nicht geplanter Arbeitszeit verfügbar sein müssen. Man muss somit untersuchen, wie viel Arbeitszeit man von einem Tier im Sicherheitsdienst am Stück verlangen kann, sodass es ausreichend arbeitsfreie Zeit hat. Unter Einhaltung dieser Bedingung spricht dieser kontingente Fakt nicht gegen das Arbeiten in Sicherheitsdiensten. Dieses Problem betont jedoch die Notwendigkeit, sich intensiv mit einer gerechten Strukturierung der Arbeitszeit und arbeitsfreie Zeit der Tiere zu befassen. Interessant ist, dass sich ein Wandel im Hinblick auf die Begrenzung der Arbeitszeit bereits im Polizeidienst der Tiere vollzieht. Die Bundespolizei versetzt ihre Polizeihunde für gewöhnlich zwischen dem neunten und zwölften Lebensjahr in eine Art Ruhestand, indem sie bis zu ihrem natürlichen Tod bei dem Menschen leben dürfen, mit denen sie zusammengearbeitet haben, oder anderen

Polizeibeamten.³⁷⁷ Sie erhalten somit nicht nur einen Ruhestand, sondern man achtet darauf, dass sie diesen mit und bei jemanden verbringen dürfen, den sie kennen und zu dem sie eine Beziehung entwickelt haben.

Die Hauptschwierigkeit, mit der man in Sicherheitsdiensten zu kämpfen hat, ist das inhärent erhöhte Unfallrisiko am Arbeitsplatz. Zu den moralisch legitimen legalen Rechten der Tiere zählt das Arbeitsrecht auf einen sicheren Arbeitsplatz. Wenn diese Tiere jedoch regelmäßig mit Verbrechen oder potentiellen Verbrechen zu tun haben, wie kann dieser Arbeitsplatz als sicher gelten? Das Risiko, einen Schaden zu erleiden, ist höher wie in anderen Arbeiten (z. B. dem Arbeiten als Therapietier). Spricht das nicht gegen diese Haltung? Diese Konklusion muss man nicht notwendig ziehen. Manche menschlichen Arbeiten haben ein inhärent erhöhtes Risiko, dass man sich bei der Arbeit einen Schaden zuzieht. Damit das nicht ein moralisches Verbot der Arbeit rechtfertigt, muss man zusätzliche Sicherheitsvorkehrungen vornehmen, um das Risiko zu minimieren. Diese Vorkehrungen findet man für gewöhnlich bei menschlichen Arbeiten, die besonders risikoreich sind. Polizisten arbeiten im Team, um sich gegenseitig abzusichern. Sie lernen, sich zu verteidigen. Sie bekommen eine Deeskalationsschulung für heikle Situationen und vieles mehr. In Berufen, in denen man mit gefährlichen Substanzen (z. B. gefährlichen Chemikalien) arbeitet, trägt man zusätzliche Schutzkleidung und achtet besonders auf Reinlichkeit, damit der Kontakt des menschlichen Körpers mit diesen Substanzen vermieden wird. Wenn man diese zusätzlichen Vorkehrungen trifft, dann ist die Arbeit mit dem Recht auf einen sicheren Arbeitsplatz kompatibel.

Diese zusätzlichen Sicherheitsvorkehrungen schützen nicht immer. Es kommt vor, dass ein Polizist im Dienst Verletzungen erleiden oder stirbt. Aber das geschieht in Arbeiten mit geringerem Risiko ebenfalls. Wenn man im Büro am Computer arbeitet, ist die Chance gering, dass man einen Schaden erleidet. Trotzdem können Fehlfunktionen der Technik auftreten, die unter Umständen gravierende Schäden verursachen. Wenn an einem elektrischen Gerät ein Stromkabel nicht mehr vollständig (z. B. durch Abnutzung) isoliert ist, dann kann der Kontakt mit dem Kabel tödlich enden. Ein Restrisiko besteht in allen Arbeiten. Entscheidend ist daher, dass man ernsthafte Maßnahmen trifft, das Risiko zu minimieren. Deshalb sind menschliche Polizeiarbeiten moralisch gerechtfertigt, weil man sich durch die Sicherheitsvorkehrungen bemüht, das Risiko zu minimieren. Sie zählen womöglich als gute Arbeit, weil die Arbeitenden einen wichtigen Beitrag zu einem guten Weltzustand leisten.

³⁷⁷ Vgl. Hoffmann 2018, S. 15-16.

Relevante Voraussetzung für Arbeiten in diesen Bereichen ist neben eines gut kontrollierten Arbeitszeitenmodells zusätzliche Sicherheitsvorkehrungen, die das Risiko eines Schadens durch und bei der Arbeit reduzieren. Das stellt außerdem sicher, dass Tiere in diesen Arbeiten nicht mehr den Status eines reinen Mittels wie eine Waffe oder Fahndungsgeräts haben, sondern gleichberechtigte Mitarbeitende sind, die es um ihrer willen zu schützen gilt. Ein dritter Faktor ist, dass man in der Ausbildung der Tiere ihnen vermitteln muss, wie man in gefährlichen oder unbekanntem Situationen zu reagieren hat, sodass sie keine Gefahr für andere darstellen oder sich in zu große Gefahr begeben. Das ist für das Arbeiten in Sicherheitsdiensten entscheidend, da man in diesen Arbeiten mit vielen neuartigen Situationen konfrontiert ist, in denen man das Verhalten des Gegenübers nicht oder nur schwer einschätzen kann. Pferde betrifft das in besonderem Ausmaß. Sie sind Fluchttiere und reagieren auf Gefahren oder Situationen, die sie als gefährlich einstufen, mit Fluchtverhalten. Das ist aber in diesem Beruf, aber auch in einer artübergreifenden Gesellschaft oft kein gutes Verhalten, da das Verhalten selbst zu gefährlichen Situationen für Menschen und Tiere führen kann. Man muss beispielsweise mit ihnen üben, laute Geräusche nicht als Gefahrenquelle wahrzunehmen.

Auch hier gibt es Kapazität, arbeitslosen Tieren eine Arbeit zu ermöglichen. Hausgänse sind wegen ihres typischen Charakters für den Wachdienst besonders geeignet, da sie Unbekannte, die ein Gelände heimlich zu betreten versuchen, mit lautem Geschnatter empfangen. Anstatt primär auf Hunde zu setzen, sind solche Tiere gute Alternativen. Arbeiten im Wach- und Sicherheitsdienst ist nicht nur für den Menschen und sein Eigentum interessant. In landwirtschaftlichen Arbeiten mit Tieren greift man auf Herdenschutzhunde zurück, um die Herde vor Angreifern zu schützen. Arbeiten im Sicherheits- und Wachdienst sind daher mit anderen tierlichen Arbeiten kombinierbar. Das ist eine Option Interaktion von Tieren miteinander zu fördern.

7.5 Arbeiten als Lebensbegleiter

In der Coronapandemie boomten die Märkte rund um das Haustierhalten. Zuwachs gab es im Futterhandel, der Anzahl der Haustiere und dem Zubehör zur Haustierhaltung.³⁷⁸ Ein tragender Grund für den Zuwachs ist das Einsamkeitsgefühl, das einige Menschen durch die Maßnahmen zur Bekämpfung der Pandemie verspürten. Haustiere sind für diese Menschen eine wichtige

³⁷⁸ Vgl. ZZf 2021.

Stütze. Sie erfahren Nähe, Zuneigung und Unterhaltung durch das Tier. Haustiere tragen aktiv zum Wohlbefinden (ähnlich wie Therapietiere) des Menschen bei. Sie fungieren als enge Lebensbegleiter der Menschen durch schlechte, aber auch gute Zeiten. Ihre Tätigkeit hat somit ein wertvolles, produktives Ziel.

Wenn man an Haustiere denkt, dann haben viele das Bild eines Tiers im Kopf, das sich auf die Rückkehr seines Haltenden freut. Das Tier hat ein gutes Leben. Menschen und Haustiere leben symbiotisch, wobei beide für einander da sind, sich gegenseitig stützen und unterhalten. Die Realität sieht oft anders aus. Das Halten der Haustiere schadet sie facettenreich. Er ist dabei oft durch den Menschen bedingt. Manche Schäden durch das Halten der Tiere nimmt der Mensch nicht wahr, weil sie teils indirekt aus seinem Handeln oder seinen Lebensumständen folgen. So ist der Lebensraum, den manchen Tieren zur Verfügung steht, nicht seiner Lebensweise und Bedürfnissen angepasst. Er ist etwa zu klein. Dafür ergeben sich für Tiere wie Hunde oder Katzen, die sich viel bewegen und Platz beanspruchen, starke Einschränkungen für ihre Handlungsfähigkeit und Freiheit. Es ist zudem nicht selten, dass man Tiere mit Lebensmitteln füttert, die ihrer Gesundheit abträglich sind (z. B. Süßigkeiten). Diese sowie andere Schäden verursacht der Mensch, weil ihm die Bedürfnisse der Tiere nicht vollständig bekannt sind oder die Folgen seines Handelns nicht richtig einschätzt. Er agiert nicht unbedingt absichtlich schädigend.

Nimmt der Schaden einen entsprechenden Umfang an, dann führt das dazu, dass sich die Schädigung im tierlichen Verhalten zeigt oder sich in seiner Gesundheit niederschlägt. Falsch oder überernährte Tiere bilden Krankheiten wie Diabetes oder immunbedingte Polyarthritiden. Gekerkerte oder gestresste Tiere zeigen Verhaltensauffälligkeiten (z. B. das Zerstören von Gegenständen) oder mangelnde soziale Kompetenzen (z. B. das Beißen von Menschen und Tieren). Nicht selten führt dies dazu, dass der Mensch dieses Tier abgibt oder einschläfern lässt, weil es nicht mehr gewollt ist. Das Haustierhalten scheint wegen dieses Grunds moralisch ungerechtfertigt.

Diese Schäden wiegen schwer, sie sprechen aber nicht gegen das Haustierhalten *per se*. Diese Schäden sind kontingent. Sie ergeben sich aus der Unkenntnis des Menschen oder dessen mangelnde Bereitschaft die Tiere entsprechend zu halten. Zur Haltung eines Tiers müssen Menschen fähig sein, abzuschätzen, ob er die entsprechenden räumlichen, sozialen und finanziellen Voraussetzungen mitbringt. Dazu brauchen sie das nötige Wissen über eine entsprechende Haltung der Tiere sowie die Motivation, das Tier langfristig in die eigene Familie

aufzunehmen. Wenn sie bereit sind, diese Voraussetzungen umzusetzen (z. B. ausreichend Lebensraum für die Tiere), dann sind diese Schäden vermeidbar.

Eine Ausnahme bildet die Haltung von Meerwasserfischen als Haustiere. Die überwiegende Mehrheit der Meerwasserfische stammt aus Wildfängen. Der Grund ist, dass diese Tiere sich nicht oder nur schlecht in Aquarien vermehren.³⁷⁹ Das ist nun aus mehreren Gründen problematisch. Erstens fängt man wildlebende Tiere, um sie zu nutzen. Das ist nach meiner Argumentation (s. Kap. 5) unmoralisch. Man schadet durch das Fangen und Domestizieren den Tieren. Ihre Haltung ist deshalb mit den moralischen Anforderungen an eine Nutzung unvereinbar. Zweitens stirbt ein Anteil der Meerwasserfische entweder beim Fangversuch, beim Transport oder der Quarantäne der Fische in das Zielland, weil beispielsweise der Stresspegel für die Tiere wegen des Fanges rapide steigt oder sie mit den veränderten Lebensbedingungen nicht zurechtkommen.³⁸⁰ Das ist ein weiterer Schaden seitens der Tiere. Die überlebenden Tiere sterben im Vergleich zu ihren wildlebenden Artgenossen früh, weil sie mit der Gefangenschaft nicht gut klarkommen und sie verschiedene Krankheiten ausbilden. Dies begünstigen oft die unzureichende Versorgung und Pflege der Tiere durch ihre Haltende oder dem Aussetzen von Erregern, die es ihrem ursprünglichen Lebensraum nicht gibt. Das ist ein drittes Problem dieser Haltung. Viertens entnimmt man diese Tiere in großen Mengen aus einem ökologischen System. Man bringt das ökologische Gleichgewicht durcheinander, sodass andere Tiere, die man nicht fängt, darunter leiden. All das führt dazu, dass einige Meerwasserfische mittlerweile zu den bedrohten Arten zählen. Ein Halten dieser Fische als Haustiere ist somit ungerechtfertigt, da die Schäden unvermeidbar sind.

Ein anderer Einwand gegen die Haustierhaltung ist, dass sie respektlos ist, da Haustiere wie ein Fernseher nur ein Medium zur menschlichen Unterhaltung sind. Erfahrungswerte widerlegen eine Auffassung, nach der Haustiere nur ein Mittel der menschlichen Unterhaltung sind. Viele Menschen sehen ihre Haustiere als Freunde oder Familienmitglieder an und sind bereit, (teils hohe) Kosten auf sich zu laden, um das Wohlbefinden ihrer tierlichen Freunde oder Familienmitglieder zu sichern. Manche Menschen zahlen hohe Behandlungskosten für ihre tierlichen Begleiter anstatt sie einzuschläfern oder an Tierheime abzugeben. Wenn sie die Tiere nur als Ressource ansehen würden, würden sie dies nicht machen, sondern ihren tierlichen

³⁷⁹ Ich möchte das am Paletten-Doktorfisch (*Paracanthurus Hepatus*) veranschaulichen, der zu den beliebtesten gehaltenen Fischen gehört. 2017 gab es die erste erfolgreiche dokumentierte Züchtung dieser Art in Gefangenschaft; vgl. DiMaggio 2017. Deshalb wurden und werden diese Tiere für den Fischmarkt Wildbeständen entnommen. Die Züchtung in Gefangenschaft ist schwer, weil etwa die Versorgung der Jungtiere schwer ist. Sie benötigen spezifische Nahrung, die selbst nicht leicht zu kultivieren ist.

³⁸⁰ Vgl. Weber 2001, S. 16-18.

Begleiter durch einen neuen ersetzen, weil der alte seinen Nutzen verloren hat oder nur unter hohen Kosten des Menschen erhalten kann. Sie machen all das, ohne dass sie durch die Legislatur dazu verpflichtet sind. Haustierhalter dürfen Tiere legal in Tierheimen oder anderen Einrichtungen abgeben. Wenn sich Menschen somit entscheiden, diese Kosten zu tragen, dann machen sie dies für gewöhnlich freiwillig. Das zeigt, dass das Tier für sie nicht nur eine Ressource ist. Haustierstatus und Ressourcenstatus sind daher nicht identisch.

Das Halten von Tieren als Haustiere ist eine Möglichkeit zur tierlichen Arbeit. Sie begleiten die Menschen durch ihr Leben und bereichern dieses. Sie ähnelt damit in beschränkter Masse menschlichen Arbeiten, bei denen Menschen anderen Menschen in persönlichen Beziehungen und Kontakten das Wohlergehen des anderen steigern (z. B. Altenpflegekräfte). Es muss jedoch nicht bei einem Arbeitsverhältnis bleiben. Einige empfinden das Verhältnis als mehr als eine reine Arbeit oder Nutzung der Tiere und zielen auf ein solches Verhältnis ab. Das ist ein Vorteil dieser Arbeit. Ein weiterer Vorteil ist, dass das Halten von Haustieren Familien mit Kindern hilft, den Kindern früh wichtige Eigenschaften für den Umgang mit ihren tierlichen Mitgliedern der Gesellschaft anzueignen.

Damit ein moralisch gerechtes Haustierhalten gesichert ist, muss es eine Möglichkeit zur Überprüfung geben, dass ein Mensch alle Voraussetzungen – sei es finanziell, an Wissen oder anderem – mitbringt, um dem Tier ein gutes Leben zu ermöglichen. Eine Option, die Cochrane vorschlägt, ist das Einführen einer Lizenz zum Halten von Haustieren.³⁸¹ Ähnlich einer Fahrerlaubnis ist der Zugang zum Tierhalten nur nach einer Feststellung der Eignung möglich. Eine Etappe zum Erwerb der Lizenz kann es sein, ein Haustier probeweise bei sich aufzunehmen. Das hat den Effekt, dass der Mensch Erfahrung sammeln kann, ob er sich dieser Aufgabe gewachsen fühlt und den Bedürfnissen des Tiers nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch gerecht wird. Gleichzeitig ist so feststellbar, ob beide charakterlich für einander geeignet sind. Manche Tierheime setzen bereits auf dieses Verfahren. Dadurch verringert man das Risiko, dass Haustiere in ein unmoralisches Haltungsverhältnis rutschen und ausgesetzt werden.

Die Lizenz alleine genügt jedoch nicht, um Missbrauch verlässlich vorzubeugen. So wie es leider auftritt, dass Menschen mit Fahrerlaubnis sich nicht an die Regeln der Straßenverkehrsordnung halten, so kann es sein, dass Menschen mit einer Erlaubnis zum Haustierhalten Tiere trotzdem missbräuchlich behandeln. Auch hier braucht es andere

³⁸¹ Vgl. Cochrane 2012, S. 131.

zusätzliche Kontrollmechanismen, um den Missbrauch weiterhin aktiv entgegenzuwirken. Eine nichtexklusive Möglichkeit ist, die Haustierhalter zu einer regelmäßigen veterinären Versorgung der Tiere zu verpflichten. So kann ein Veterinär feststellen, ob das Tier unter der Haltung des Menschen leidet. Sollte der Fall eintreten, dass es dem Tier wegen des Haltenden nicht gut geht, dann muss der Kontrollmechanismus zum Wohlergehen der Tiere eingreifen. Die Methoden muss man situativ auswählen. Notfalls ist das Tier dem Haltenden zu nehmen, wenn sich das Wohlergehen des Tiers zukünftig beim Haltenden nicht sicherstellen lässt.

Dass eine Lizenz nicht ausreichend ist, zeigt sich an einem weiteren Problem. Viele Haustiere landen in Tierheimen oder anderen Einrichtungen, sodass immer mehr dieser Einrichtungen überfüllt sind. Selbst Menschen, die die Voraussetzungen für eine gute Tierhaltung mitbringen, geben aus diversen Gründen die Tiere ab: Manche verlieren etwa das Interesse an ihren Haustieren, anderen wird die Arbeit am Halten der Tiere zu anstrengend, andere finden einen Lebenspartner, der kein Haustier möchte. Hinzukommt, dass es keine großen Hürden für die Abgabe dieser (ungewollten) Tiere gibt. Eine Lizenz sichert nicht ab, dass in solchen Fällen die Haltenden die Tiere abgeben.

Die Lösung muss daher sein, die Abgabe von Haustieren stärker zu beschränken. Menschen, die sich ein Haustier zulegen, verpflichten sich dann, dieses Tier nur abzugeben, wenn es bestimmte Notsituationen sind (z. B. der Haustierhalter verliert seinen Arbeitsplatz und kann die Versorgung des Tiers nicht mehr gewährleisten). Welche Fälle alles als Notsituation gelten, kann ich hier nicht skizzieren. Die meisten heutigen Fälle der Tierabgabe qualifizieren sich aber nicht als Notsituation.

Manche Tierheime oder Organisationen fordern zusätzlich die Kastration von Haustieren, um ungewollte Haustiere zu reduzieren. Ist diese Forderung gerechtfertigt? Die Motivation dieser Forderung ist, dass man zu viele Tiere in diesen Einrichtungen abgibt. Wenn man die Abgabe von Tieren, wie ich vorgeschlagen habe, anders stärker reguliert, dann ist eine Kastration nicht mehr notwendig, weil es zu weniger Abgaben kommt und diese Einrichtungen weniger Individuen aufnehmen müssen. Das Problem der zu geringen Kapazität dieser Einrichtungen verschwindet ohne diese Forderung. Kastration ist somit nicht bei jedem Haustier erlaubt, nur weil es als Haustier arbeitet.

Moralisch gerechtfertigte Haustierhaltung ist somit als Arbeit möglich. Man muss jedoch auf einige Elemente verzichten, die man gegenwärtig in diesem Kontext praktiziert. Erstens muss das Stammbaumzüchten der Haustiere wegfallen. Ich habe erklärt, dass das Stammbaumzüchten Schäden bei den gezüchteten Tieren verursacht oder sie einem hohen

Risiko einer Schädigung aussetzt (s. Kap. 4.13.1 & 6.2.1). Zweitens ist das Halten von Meerwasserfischen moralisch verboten, da der Schaden hier notwendig ist. Drittens sind Haustiere wie Therapietiere oder Tiere im Sicherheits- oder Wachdienst einem erhöhten Risiko ausgesetzt, dass sie zu wenig Pausen von der menschlichen Nutzung haben. Der Haltende muss daher Acht geben, dass das Tier ausreichend Pausen hat, und es ist von einer durchgehenden Nutzung nach Belieben des Menschen abzusehen. Viertens darf man exotische – das sind wildlebende und Schwellentiere – nicht als Haustiere halten. Nicht nur schadet es den Tieren, sondern es ist für die Menschen gefährlich. Im Bundesstaat Oregon wurde 2021 der Schimpanse „Buck“, der 17 Jahre mit Tamara Brogoitti zusammenlebte, nach einem Angriff auf die Tochter von Tamara Brogoitti erschossen.³⁸² 17 Jahre hatten nicht genügt, um diesen Schimpansen wegen seiner Natur zahm zu machen. Haltung dieser Tiere bleibt zu gefährlich.

7.6 Arbeiten in der Unterhaltungsbranche

Die Nutzung von Tieren für die Unterhaltung des Menschen breit gefächert und begrenzt sich nicht nur auf das Haustierhalten. Tiere sind in Zoos, Parks oder Aquarien zur Schau gestellt.³⁸³ In Zirkussen vollführen Tiere spektakuläre, akrobatische Aufführungen. In (sportlichen) Wettkämpfen messen sich Tiere und Mensch mit anderen Teams, um am Ende den Erfolg einzufahren. Menschliche Arbeiten in der Unterhaltungsbranche gehen teils mit einem hohen gesellschaftlichen Ansehen und einer ausgezeichneten monetären Vergütung einher (z. B. Hollywood Schauspieler oder Profisportler). Beim Menschen gelten solche Tätigkeiten als bedeutungsvollen Arbeit, weil sich die Arbeitenden selbstverwirklichen. Qualifiziert die Nutzung von Tieren zur Unterhaltung sich als Arbeit? Wenn das zutrifft, dann könnten solche Tätigkeiten unter Umständen eine weitere Möglichkeit für gute Arbeit der Tiere sein. Ich fokussiere meine Diskussion auf das Halten von Tieren in Zoos und Zirkussen.

Die ersten Zoos, wie man sie heute antrifft, entstanden im 19. Jahrhundert als zoologische Gärten. Seitdem haben sich die Haltung der Tiere in solchen Gärten – mehr oder minder stark zugunsten des Wohls der Tiere – gewandelt. Das Grundkonzept blieb über die Jahrhunderte erhalten: Tiere zur Schau zu stellen und die Menschen durch die Beobachtung oder begrenzte Interaktion mit diesen Tieren zu unterhalten. Zoos, Tierparks oder Aquarien sind deshalb nach

³⁸² Vgl. Li & Chirbas 2021.

³⁸³ Im Folgenden schreibe ich nur von Zoos und referiere damit auch auf Tierparks oder Aquarien, insofern ich es nicht explizit anders hervorhebe.

der Definition von C. Tudge Orte, „where animals live in a protected state, and are made accessible to human observations“.³⁸⁴

Die Unterhaltung des Menschen durch Zoos stand lange Zeit im Fokus. Man erfreut sich an Tieren, die man sonst nicht sehen oder denen man sonst nicht begegnen würde. Sie sind Ausflugsziele, um Zeit mit denen für einen selbst wichtigen Menschen wie Familie oder Freunde zu verbringen. Die Unterhaltung besteht nicht allein im Beobachten der Tiere. Manche Zoos haben ihr Programm auf Tiervorführungen ausgedehnt oder auf die Interaktion mit Tieren (z. B. in Streichelzoos) ausgelegt. Weil der Unterhaltungsfaktor zur Rechtfertigung von Zoos mit den Jahren immer mehr in Verruf geraten ist, haben einige Zoos ihren Fokus primär auf den Erhalt von (teils bedrohten) Tierarten sowie der Bildung der Öffentlichkeit verschoben. Die beiden Aspekte sind miteinander verwoben. Zoos versuchen mit Bildung ein Umdenken der Menschen im Erhalt von Tierarten zu bewirken, sodass sich die Menschen selbst sowie ihr Verhalten als Teil des Erhalts von Tierarten ansehen und ihr Verhalten adaptieren.³⁸⁵ Zoos sind zwar weiterhin Orte, an denen Tiere unter geschützten Bedingungen beobachtbar sind. Auf dem Beobachten der Tiere liegt aber nicht mehr der Fokus der Zoobetreiber.

Bei bedrohten Tierarten handelt es sich typischerweise um wildlebende oder Schwellentiere. Um diese bedrohten Arten zu erhalten, muss man meist freilebende Individuen fangen, um einen bestimmten Bestand zur Auswilderung zu züchten. Wie ich an mehreren Stellen angedeutet habe, ist das Fangen dieser wildlebenden oder Schwellentiere für die Tiere schädlich und führt meist zu einem frühzeitigen Tod (s. Kap. 5.4 & 7.5). Um eine Tierart auf diese Weise zu erhalten, muss man somit den Tod einiger tierlicher Individuen in Kauf nehmen. Diese Tiere sind dann nur Mittel für das Ziel des Erhalts der Spezies. So löblich das Ziel des Erhalts einer Spezies sein mag, so dürfen solche utilitaristischen Kalküle (der Erhalt der Spezies trägt zum Gemeinwohl der Tierart und eventuell der Menschen oder anderer Tiere bei), die das Individuum zur Steigerung des Gemeinwohls opfern, unser Handeln nicht leiten. Unser Handeln ist gegenüber diesen Tieren somit respektlos.

E. Gray betont, dass das Fangen von Wildtieren heutzutage für die Mehrheit der Tierarten nicht mehr nötig ist, weil man bereits in menschlicher Aufzucht geborene Individuen dieser Art hat

³⁸⁴ Tudge 1992, S. 243. Ausgenommen sind die Reservate und Parks, in denen arbeitsunfähige oder -willige Schwellentiere oder wildlebende Tiere leben, weil in diesen Parks oder Reservate die Tiere nur begrenzt zu besichtigen sind (s. Kap. 6.5).

³⁸⁵ Falk et al. haben eine Studie unternommen, die belegen soll, dass Zoos durch Bildung zum Erhalt von Tierarten beitragen; s. Falk et al. 2007. Die Methodik dieser Studie ist zu kritisieren, da sie zu verfälschten Ergebnissen führt; s. Marino et al. 2010. C. Coldner hingegen kritisiert, dass Ergebnis dieser Studie und behauptet, dass das Gegenteil verursacht wird; s. Coldner 2014, S. 63-66.

und man sich auf Individuen fokussiert, die sich erfolgreich in menschlicher Aufzucht fortpflanzen.³⁸⁶ Ein Schaden, eine Verletzung der Rechte oder Respektlosigkeit durch das Fangen der Tiere besteht nicht, weil man die Tiere in der Mehrheit nicht mehr fangen muss. Die Debatte lässt sich somit auf folgende Frage herunterbrechen: Ist das Halten von domestizierten Tieren (z. B. in Streichelzoos) oder in menschlicher Aufzucht geborenen wildlebenden oder Schwellentieren in Zoos moralisch verwerflich?

D. Jamieson beantwortet diese Frage affirmativ. Er sieht das im Schaden, den Zoos flächendeckend den Tieren zufügen.³⁸⁷ Erstens leben diese Tiere meist in kleinen Gruppen oder alleine auf zu geringem Raum. Sie sind nicht fähig, essentielle Bedürfnisse auszuleben. Ein Beispiel: Elefanten legen pro Tag mehrere Kilometer zurück und streifen durch verschiedenes Gelände. In Zoogehegen können sie diese Summe nur zurücklegen, wenn sie sich „im Kreis bewegen“. Die Monotonie dieser Lebensweise erhöht den Stresspegel dieser Tiere. Außerdem leben sie in Zoos in kleineren Gruppen als in freier Wildbahn. Das stört die Bildung sozialer Bande. Ihre Freiheit ist stark beschnitten, sodass es ihnen schadet.³⁸⁸ Zweitens ist der Charakter mancher Tierarten nicht für ein Leben im Zoo geeignet, da sie jede Chance zum Ausbruch nutzen (z. B. der Kapotter; *Aonyx capensi*) oder Meerwassersalzfische (s. Kap. 7.5) sind. Das sind einige, aber nicht alle Faktoren, unter denen die Tiere in der Zoonhaltung leiden. Gray stimmt zu, dass Zoos oft nicht einen Lebensraum schaffen, in dem die Tiere gedeihen, weil es eine anspruchsvolle und Ressourcen intensive Aufgabe ist. Trotzdem ist es ihr zufolge möglich, eine solche Umwelt für eine Vielzahl an Tieren in Zoos zu kreieren, wenn man diese Ressourcen zu investieren bereit ist.³⁸⁹

Nimmt man zugunsten von Gray an, dass ihre Behauptung wahr ist, dann haben Zoos trotzdem mit mindestens einem weiteren Problem zu kämpfen: den *überschüssigen Tieren*. Zoos haben für gewöhnlich ein Populationsmanagement. Um einen stabilen Bestand zu etablieren, – sei es für die Auswilderung oder die Haltung im Zoo – planen Zoos, mehr Tiere zu zeugen, als für eine stabile Population eigentlich benötigt ist. Der Grund für diese Planung ergibt sich aus mehreren unvorhersehbaren und kaum beeinflussbaren Faktoren (z. B. tödliche Erkrankungen oder Unfälle).³⁹⁰ Durch dieses Populationsmanagement entstehen regelmäßig Tiere, die man für eine stabile Population im Zoo nicht benötigt und für die es im Zoo keine angemessene

³⁸⁶ Vgl. Gray 2015, S. 35-36.

³⁸⁷ Vgl. Jamieson 2006.

³⁸⁸ T. Zamir kommt zu einem ähnlichen Urteil, dass Zoos die Freiheit der Tiere zu stark beschränken; vgl. Zamir 2007.

³⁸⁹ Vgl. Gray 2015, S. 92-100.

³⁹⁰ Vgl. z. B. Hildebrandt et al. 2014, S. 14; Brückner & Schmidt 2014, S. 50.

Unterbringung gibt. Wenn man diese Tiere nicht auswildern oder in einem anderen Zoo unterbringen kann, dann spricht man von überschüssigen Tieren. Der gewöhnliche Umgang mit diesen Tieren ist sie wegen des mangelnden Bedarfs und Unterbringungsmöglichkeiten zu töten. Weil überschüssige Tiere für einen stabilen Bestand unvermeidbar sind, bauen Zoos darauf auf, einen Bestandteil ihrer Population notwendig moralisch verwerflich zu behandeln. Diese überschüssigen Tiere sind nur Mittel, deren moralische Rechte man verletzt, wenn man keine Verwendung oder angemessene Unterbringung für sie findet.

Die meisten Zoos qualifizieren sich somit nicht als Arbeit für Tiere. Eine Ausnahme bilden Zoos, in denen man nur domestizierte Tiere hält. Hier ist es eher möglich überschüssige Tiere zu vermeiden, weil man diese Tiere ohne größere Schwierigkeiten in andere Arbeiten integrieren kann. Das ist bei Schwellen- oder wildlebenden Tieren aus menschlicher Aufzucht nicht der Fall, da für diese Tiere keine Domestizierung angestrebt wird. Das würde einer Auswilderung entgegenwirken. Solche Zoos mit domestizierten müssen dann nicht notwendig ökonomisch unrentabel sein, nur weil die exotischen Tiere fehlen.³⁹¹

Zirkusse zeigen mehrere Parallelen zu Zoos auf. Erstens nutzen Zirkusbetreiber meist wildlebende Tiere oder Schwellentiere, die aus menschlicher Aufzucht stammen oder die man für die Nutzung gefangen hat. Zweitens sind die Lebensbedingungen der Zirkustiere meist grausam. Diese Tiere müssen für die Aufführungen Bewegungen vollführen oder Aufgaben bewältigen, unter denen die Tiere leiden, weil sie gefährlich sind oder ihnen Angst bereiten. Selbst wenn die Aufführungen artgerecht konstruiert sind und die Zirkustiere nicht für die Aufführung gefangen wurden, so sind die meisten Zirkusse mobil und reisen durch Städte und Länder. Die Tiere sind dazu in kleinen Käfigen eingesperrt, um sie zu transportieren. Selbst standhafte Zirkusse haben noch ein weiteres Problem. Tiere in Zirkussen sind soziale Tiere, die Interaktionen mit ihren Artgenossen brauchen. Zirkusse haben aber nur vereinzelte Individuen einer Art und setzen auf ein Spektrum an Aufführungen von unterschiedlichen Arten. Zirkusse scheinen es im Hinblick auf nichtauswilderungsfähige Schwellen- oder wildlebende Tiere aus menschlicher Aufzucht schwer zu haben, die Anforderungen für moralisch gerechte Haltung zu erfüllen und ökonomisch rentabel zu sein. Anders verhält es sich mit Zirkussen, die nur auf Aufführungen mit domestizierten Tieren setzen. Diese Tiere sind mehr an den Menschen gewöhnt, sodass das Reisen sowie die Aufführungen eine geringere Wahrscheinlichkeit haben,

³⁹¹ Der Detroiter Zoo hat aus Wohlergehensüberlegungen das Elefantengehege geschlossen und stand danach finanziell besser da. Der relevante Faktor war die klare Kommunikation der Gründe für die Schließung an die Besucher; vgl. Pierce & Bekoff 2018, S. 46.

Leiden der Tiere zu verursachen. Trotzdem müsste sich in solchen Zirkussen einiges ändern, damit die Tiere nicht leiden und die Nutzung ihre Rechte verletzen.

Zum Abschluss dieses Kapitels lässt sich festhalten, dass sich einige Tiernutzung als Arbeit qualifizieren. Das erstreckt sich aber nicht auf alle Haltungen für Produkte von Tieren. Manche Haltungen sind nicht kontingent moralisch verwerflich, sondern ihrer Natur nach notwendig. Einen Punkt möchte ich nochmals hervorheben: In einer Mehrheit der Nutzung, die sich als Arbeit qualifizieren, ist das genetische Züchten von Tieren, um die Nutzung effektiver oder profitabler zu gestalten, gängig. Wenn dieses Züchten sich negativ auf das Wohlergehen der Tiere auswirkt, dann ist in der Nutzung auf das Züchten zu verzichten (s. Kap. 4.13.1 & 6.2). Das hat jedoch keinen Einfluss darauf, ob die Nutzung sich als Arbeit qualifiziert, da es sich beim Züchten nur um ein kontingentes Übel zur Steigerung des menschlichen Profits und der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dient. Tiere sind auch ohne eine solche Züchtung gute Haustiere, effektiv im Wachdienst oder in der Therapie.

8. Schluss

Ich habe diesem Buch die Frage, welche tierethische Position den moralischen Status der Tiere und die resultierenden Handlungsvorschriften für menschliche Interaktionen mit Tieren angemessen beschreibt, zugrunde gelegt. Als Antwort habe ich den ethisch-politischen Vegetarismus vorgestellt und begründet. Dieser fordert neben einer Ovo-Lakto-vegetarischen Lebensweise die Integration domestizierter Tiere sowie nicht auswildbarer Schwellentiere und wildlebenden Tiere in die Arbeitswelt des Menschen. Das soll geschehen, indem man die Haltungsbedingungen den moralischen Bedingungen anpasst. Eine solche Integration ist notwendig, weil diese Tiere domestiziert sind oder werden und unter unmoralischen Bedingungen leben. Die Domestizierung selbst ist ein Schaden für die Tiere. Kompensatorische Gerechtigkeit verpflichtet uns, diesen Tieren ein gutes Leben, welches die Betätigung ihrer Handlungsfähigkeit beinhaltet, zu ermöglichen. Das soll die Integration in moralisch gerechtfertigten Nutzungen – genauer Arbeit – leisten.

Dieser Wandel darf nicht nur ethischer, sondern auch politischer Natur sein. Der Wandel muss eine Veränderung politischer Institutionen sowie Strukturen und moralisch legitime legale Rechte für die arbeitenden Tiere beinhalten – nämlich legale Rechte, die die Arbeit regulieren, diese ermöglichen oder bei Arbeitsunfähigkeit arbeitender Tiere greifen. Dazu zählt etwa ein Recht zur Regulierung der Arbeitszeit oder einer angemessenen Ausbildung. Arbeitsrechte verstehe ich somit in einem weiten Sinn. Genuin neuartig an diesem Ansatz ist die Umsetzung des politischen Wandels. Weder ist er für alle Tiere mit moralischem Status gefordert noch fordert er legale Rechte in einem Ausmaß, wie sie bei Menschen moralisch legitim sind. Während den Bürgern eines Staates zusätzliche Rechte moralisch legitim zustehen (z. B. eine Reihe an Bürgerrechten), ist das für arbeitende Tiere nicht gefordert. Die moralisch legitimen legalen Rechte beschränken sich auf die Arbeit im weiten Sinn, weil Menschen die Tiere zur Nutzung institutionell verletzlich gemacht haben. Außerdem sind manche legalen Rechte in Bezug auf Tiere sinnlos (z. B. ein Recht auf Religionsfreiheit). Die Verletzlichkeit ist hier moralisch relevant, weil sie zu einem erhöhten Risiko der Missachtung der tierlichen Interessen führt. Sie ist politisch relevant, weil sie auf institutionalisierter Ebene verursacht ist. Viele andere Bereiche, in denen manche legale Rechte für Tiere fordern, ist diese institutionalisierte Verursachung nicht erfüllt. Meist entsteht der Schaden für Tiere aus Übertragungseffekten. In solchen Fällen muss man die Phänomene politisch regulieren, die für diese Übertragungseffekte verantwortlich sind. Tiere haben bei solchen Übertragungseffekten keinen moralisch legitimen

Anspruch auf legale Rechte oder Veränderung unserer politischen Institutionen und Strukturen.
Es folgt somit aus diesem Argument, dass nicht alle Tiere moralischen legitimen Anspruch auf legale Rechte haben, da nicht alle Tiere diese Form der Verletzlichkeit aufweisen.

9. Literaturverzeichnis:

In den Fußnoten habe ich nach dem Jahr der Erstveröffentlichung zitiert, obwohl ich, wie dem Literaturverzeichnis zu entnehmen ist, eine spätere Auflage verwendet habe.

Abbate, Cheryl: „Veganism, (Almost) Harm-Free Animal Flesh, and Nonmaleficence. Navigating dietary ethics in an unjust world“. In Fischer, Bob (Hg.): *Routledge Handbook of Animal Ethics*. New York: Routledge 2019. S. 555-568.

Albert Schweitzer Stiftung: *Legehennen*. Online verfügbar unter: <https://albert-schweitzer-stiftung.de/massentierhaltung/legehennen>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Albert Schweitzer Stiftung: *Massentierhaltung*. Online verfügbar unter: <https://albert-schweitzer-stiftung.de/massentierhaltung>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Albert Schweitzer Stiftung: *Milchkühe*. Online verfügbar unter: <https://albert-schweitzer-stiftung.de/massentierhaltung/milchkuehe/2>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Allen, Colin: „Animal Pain“. In *Noûs* 38 (2004), S. 617-643.

Andersson, Anne-Karin: „Choices, Interests, and Potentiality. What Distinguishes Bearers of Rights?“. In *Journal of Value Inquiry* 47 (2013), S. 175-190. Doi: 10.1007/s10790-013-9378-9

Andrews, Kristin: „Beyond anthropomorphism. Attributing psychological properties to animals“. In Beauchamp, Tom und Frey, Raymond (Hg.): *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford University Press 2011. S. 469-494.

Arpaly, Nomy: *Unprincipled Virtue. An Inquiry into Moral Agency*. Oxford: Oxford University Press 2003.

Auersperg, Alice et al.: „Spontaneous innovation in tool manufacture and use in a Goffin's cockatoo“. In *Current Biology* 22 (2012), S. R903-R904. Doi: 10.1016/j.cub.2012.09.002

Bailey, Cyril: *Epicurus. The Extant Remains*. Oxford: Clarendon Press 1926.

Barandiaran, Xavier et al.: „Defining Agency. Individuality, Normativity, Asymmetry, and Spatio-Temporality in Action“. In *Adaptive Behavior* 17 (2009), S. 367–386. Doi: 10.1177/1059712309343819

- Barron, Andrew; Klein, Colin: „Insects have the capacity for subjective experience“. In *Animal Sentience* 9 (2016), S. 1-19. Doi: 10.51291/2377-7478.1113
- Bayne, Tim; Hohwy, Jakob: „Consciousness. Theoretical Approaches“. In Cavanna, Andrea et al. (Hg.): *Neuroimaging of consciousness*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag 2013. S. 23-35.
- Beauchamp, Tom: „Rights Theory and Animal Rights“. In Beauchamp, Tom und Frey, Raymond (Hg.): *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford University Press 2011. S. 198-227.
- Bekoff, Marc: *Minding Animals. Awareness, Emotions, and Heart*. Mit einem Vorwort von Jane Goodall. Oxford: Oxford University Press 2002.
- Belshaw, Christopher: „Death, Pain, and Animal Life“. In Višak, Tatjana und Garner, Robert (Hg.): *The Ethics of Killing Animals*. Oxford: Oxford University Press 2015. S. 32-50.
- Belshaw, Christopher: „Meat“. In Bramble, Ben und Fischer, Bob (Hg.): *The Moral Complexities of Eating Meat*. Oxford: Oxford University Press 2016. S. 9-29.
- Benatar, David: *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Oxford University Press 2006. Doi: 10.1093/acprof:oso/9780199296422.001.0001
- Benz-Schwarzburg, Judith; Knight, Andrew: „Relatives yet Moral Strangers?“. In *Journal of Animal Ethics* 1 (2011), S. 9–36.
- Berlin, Isaiah: 1969, „Two Concepts of Liberty“. In Berlin, Isaiah (Hg.): *Four Essays on Liberty*. London: Oxford University Press 1969. S. 118-172.
- Bermond, Bob: „The myth of animal suffering“. In Dol, Marcel et al. (Hg.): *Animal Consciousness and Animal Ethics. Perspectives from the Netherlands*. Assen: Van Corcum 1997. S. 125-143.
- Bermúdez, José: *The Paradox of Self-Consciousness*. Cambridge: MIT Press 1998.
- Bernardi, Giacomo: „The use of tools by wrasses (Labridae)“. In *Coral Reefs* 31 (2012). Doi: 10.1007/s00338-011-0823-6
- Birnbacher, Dieter: *Analytische Einführung in die Ethik*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2003. Die Seitenangaben beziehen sich auf die 2. Auflage von 2007.

Blattner, Charlotte et al.: „Introduction: Animal Labour and the Quest for Interspecies Justice“. In Blattner, Charlotte et al. (Hg.): *Animal Labour. A New Frontier of Interspecies Justice?* Oxford: Oxford University Press 2020. S. 1-25.

Blattner, Charlotte: „Should Animals Have a Right to Work? Promises and Pitfalls“. In *Animals Studies Journal* 9 (2020), S. 32-92. Doi: 10.14453/asj.v9i1.3

Block, Ned: „On a confusion about a function of consciousness“. In *Behavioral and Brain Sciences* 18 (1995), S. 227-287.

Boesch Christophe; Boesch, Hedwige: „Tool use and tool making in wild chimpanzees“. In *Folia Primatologica* 54 (1990); S. 86-99. Doi: 10.1159/000156428.

Boswall, Jeffrey: "Tool-using by birds and related behaviour". In *Avicultural Magazine* 83 (1997), S. 88–97.

Bovenkerk, Bernice; Kaldewaij Frederike: „The Use of Animal Models in Behavioural Neuroscience Research“. In: *Current Topics in Behavioral Neurosciences* 19 (2015); S. 17-46. Doi: 10.1007/7854_2014_329

Bower, Matt; Fischer, Bob: „Categorical Desires and the Badness of Animal Death“. In *The Journal of Value Inquiry* 52 (2018), S. 97–111. Doi: 10.1007/s10790-017-9604-y

Bradley, Ben: „Extrinsic Value“. In *Philosophical Studies* 91 (1998), S. 109-126.

Bradley, Ben: „When Is Death Bad for the One Who Dies?“ In *Noûs* 38 (2004), S. 1-28. Doi: 10.1111/j.1468-0068.2004.00460.x

Bradley, Ben: „Two Concepts of Intrinsic Value“. In *Ethical Theory and Moral Practice* 9 (2006), S. 111-130. Doi: 10.1007/s10677-006-9009-7

Bradley, Ben; McDaniel, Kris: „Death and Desires“. In Taylor, James (Hg.): *The Metaphysics and Ethics of Death. New Essays*. Oxford: Oxford University Press 2013. S. 118-133.

Bradley, Ben: „Objective theories of well-being“. In Eggleston, Ben und Miller, Dale (Hg.): *The Cambridge Companion to Utilitarianism* Cambridge: Cambridge University Press 2014, S. 220-238. Doi:10.1017/CCO9781139096737.012

Bradley, Ben: „Is Death Bad for a Cow?“. In Višak, Tatjana und Garner, Robert (Hg.): *The Ethics of Killing Animals*. Oxford: Oxford University Press 2015. S. 51-64.

Bradley, Ben: „Well-Being at a Time“. In *Philosophical Exchange* 45 (2016), S. 1-12.

- Brady, Michael: *Suffering and Virtue*. Oxford: Oxford University Press 2018.
- Bramble, Ben: „Whole-Life Welfarism“. In *American Philosophical Quarterly* 51 (2014), S. 63-74.
- Bramble, Ben: „The Role of Pleasure in Well-Being“. In Fletcher, Guy (Hg.): *The Routledge Handbook of the Philosophy of Well-Being*. London: Routledge 2015. S. 199-208.
- Bramble, Ben: „The Case Against Meat“. In Bramble, Ben und Fischer, Bob (Hg.): *The Moral Complexities of Eating Meat*. Oxford: Oxford University Press 2016. S. 135-150.
- Brown, Culum: „Tool use in fishes“. In *Fish and Fisheries* 13 (2012), S. 105-115. Doi: 10.1111/j.1467-2979.2011.00451.x
- Bruckner, Donald: „Strict Vegetarianism is Immoral“. In Bramble, Ben und Fischer, Bob (Hg.): *The Moral Complexities of Eating Meat*. Oxford: Oxford University Press 2016. S. 30-47.
- Brückner, James; Schmidt, Thorsten: „Grenzen der Zootierhaltung. Zur Tötungsfrage ‚überzähliger‘ Tiere“. In *TIERethik* 6 (2014), S. 44-55.
- Bruhn, Davina: „Tierschutz und Tierrechte“. In *TIERethik* 9 (2017), S. 7-14.
- Budolfson, Mark: „Consumer Ethics, Harm Footprints, and the Empirical Dimensions of Food Choices“. In Chignell, Andrew et al. (Hg.): *Philosophy Comes to Dinner. Arguments about the Ethics of Eating*. New York: Routledge 2015. S. 163-181.
- Budolfson, Mark: „Is It Wrong to Eat Meat from Factory Farms? If So, Why?“. In Bramble, Ben und Fischer, Bob (Hg.): *The Moral Complexities of Eating Meat*. Oxford: Oxford University Press 2016. S. 80-98.
- Budolfson, Mark: „The inefficacy objection to consequentialism and the problem with the expected consequences response“. In *Philosophical Studies* 176 (2019), S. 1711-1724. Doi: 10.1007/s11098-018-1087-6
- Budolfson: „The Inefficacy Objection to Deontology. What it is, Why it is Important, and How to Respond to It“. Unveröffentlicht. Online verfügbar unter: <http://www.budolfson.com/papers>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.
- Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft: *Deutschland, wie isst es. Der BMEL-Ernährungsreport 2021 (a)*. Berlin: MKL Druck GmbH & Co. KG 2021. Online verfügbar

unter: https://www.bmel.de/SharedDocs/Downloads/DE/Broschueren/ernaehrungsreport-2021.pdf?__blob=publicationFile&v=3; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (BMEL): *Ausstieg aus dem Kückentöten*. Pressemeldung vom 20.05.2021 (b). Online verfügbar unter: <https://www.bmel.de/DE/themen/tiere/tierschutz/tierwohl-forschung-in-ovo.html>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (BMEL): *Verwendung von Versuchstieren im Jahr 2019*. Pressemeldung vom 05.08.2021 (c). Online verfügbar unter: <https://www.bmel.de/DE/themen/tiere/tierschutz/versuchstierzahlen2019.html>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Bundesministerium der Finanzen (BMF): *Klima- und Umweltziele leiten die zukunftsorientierte Subventionspolitik der Bundesregierung*. Pressemeldung vom 18.08.2021. Online verfügbar unter:

<https://www.bundesfinanzministerium.de/Content/DE/Pressemitteilungen/Finanzpolitik/2021/08/2021-08-18-zukunftsorientierte-subventionspolitik-bundesregierung.html>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Callicot, Baird: „Animal Liberation. A Triangular Affair“. In *Environmental Ethics* 2 (1980), S. 311-338. Doi: 10.5840/enviroethics19802424

Carruthers, Peter: „Brute Experience“. In *The Journal of Philosophy* 86 (1989), S. 258-269.

Carruthers, Peter: *The Animals Issue. Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press 1992.

Carruthers, Peter: „Natural theories of Consciousness“. In *European Journal of Philosophy* 6 (1998), S. 203-222. Doi: 10.1111/1468-0378.00058

Carruthers, Peter: „Invertebrate Minds. A Challenge for Ethical Theory.“ In *Journal of Ethics* 11 (2007), S. 275-297. Doi: 10.1007/s10892-007-9015-6

Carruthers, Peter: „Animal Mentality: Its Character, Extent, and Moral Significance“. In Beauchamp, Tom und Frey, Raymond (Hg.): *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford University Press 2011. S. 373-406.

Central Intelligence Agency: *The World Factbook*. Version 2021. Online verfügbar unter: <https://www.cia.gov/the-world-factbook/>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Chalmers, David: „What is a Neural Correlate of Consciousness?“. In Metzinger, Thomas (Hg.): *Neural Correlates of Consciousness. Empirical and Conceptual*. Cambridge: MIT Press 2000. S. 17-39

Chittka, Lars; Niven, Jermy: „Are Bigger Brains Better?“. In *Current Biology* 19 (2009), R995–R1008. Doi: 10.1016/j.cub.2009.08.023

Clayton, Nicola et al.: „Can animals recall the past and plan for the future?“. In *Nature Reviews Neuroscience* 4 (2003), S. 685–691.

Cochrane, Alasdair et al.: „Animal ethics and the political“. In *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 21 (2016), S. 261-277. Doi: 10.1080/13698230.2016.1194583

Cochrane, Alasdair: *Animal Rights Without Liberation. Applied Ethics and Human Obligation*. New York: Columbia University Press 2012.

Cochrane, Alasdair: „Do animals have an interest in Liberty?“. In *Political studies* 57 (2009 (a)), S. 660-679. Doi: 10.1111/j.1467-9248.2008.00742.x

Cochrane, Alasdair: „Ownership and Justice for Animals“. In *Utilitas* 21 (2009 (b)), S. 424-442. Doi: 10.1017/S0953820809990203

Cochrane, Alasdair: „Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness? Specifying the Rights of Animals“. In Višak, Tatjana und Garner, Robert (Hg.): *The Ethics of Killing Animals*. Oxford: Oxford University Press 2015. S. 201-214.

Cochrane, Alasdair: „Labour Rights for Animals“. In Garner, Robert und O’Sullivan, Siobhan (Hg.): *The Political Turn in Animal Ethics*. London; New York: Rowman & Littlefield International 2016. S. 15-32.

Cochrane, Alasdair: „Good Work for Animals“. In Blattner, Charlotte et al. (Hg.): *Animal Labour. A New Frontier of Interspecies Justice?* Oxford: Oxford University Press 2020. S. 48-64.

Cohen, Carl: „The Case for the Use of Animals in Biomedical Research“. In *New England Journal of Medicine* 315 (1986), S. 865-870. Doi: 10.1056/NEJM198610023151405

Coldner, Colin: „Das sogenannte ‚Vier-Säulen-Konzept‘. Bildung, Artenschutz, Forschung und Erholung. Wie heutige Zoos ihre Existenz rechtfertigen“. In *TIERethik* 6 (2014), S. 56-70.

- Cooke, Steve: „Betraying Animals“. In *Journal of Ethics* 23 (2019), S. 183-200. Doi: 10.1007/s10892-019-09289-z
- Coulter, Kendra: *Animals, Work, and the Promise of Interspecies Solidarity*. New York: Palgrave Macmillan 2016.
- Cuneo, Terence: „Conscientious Omnivorism“. In Chignell, Andrew et al. (Hg.): *Philosophy Comes to Dinner. Arguments about the Ethics of Eating*. New York: Routledge 2015. S. 21-38.
- Davidson, Donald: „Rational Animals“. In *Dialectica* 36 (1982), S. 317-327. Doi: 10.1111/j.1746-8361.1982.tb01546.x
- Dawkins, Marian: „Animal Welfare and the Paradox of Animal Consciousness“. In *Advances in the Study of Behavior* 47 (2015), S. 5-38. Doi: 10.1016/bs.asb.2014.11.001
- Darwin, Charles: *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*. Aus dem Englischen übersetzt von J. Victor Carus. 1. Band. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung 1871.
- DeGrazia, David: „Moral Vegetarianism from a Very Broad Basis“. In *Journal of Moral Philosophy* 6 (2009 (a)), S. 143-165. Doi: 10.1163/174552409X402313
- DeGrazia, David: „Self-awareness in animals“. In Lurz, Robert (Hg.): *The Philosophy of Animal Minds*. Cambridge: Cambridge University Press 2009 (b). S. 201-217. Doi:10.1017/CBO9780511819001.012
- DeGrazia, David: „Gleiche Berücksichtigung und ungleicher moralischer Status“. In Schmitz, Frederike (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2014 (a). S. 133-152. Seitenangaben beziehen sich auf die 2. Auflage von 2015.
- DeGrazia, David: „What Is Suffering and What Sorts of Beings Can Suffer?“. In Green, Ronald und Palant, Nathan (Hg.): *Suffering and Bioethics*. Oxford: Oxford University Press 2014 (b). S. 134-153.
- Delon, Nicolas: „Animal Agency, Captivity, and Meaning“. In *The Harvard Review of Philosophy* 25 (2018), S. 127-146. Doi: 10.5840/harvardreview201892519
- Delon, Nicolas: „The meaning of animal labour“. In Blattner, Charlotte et al. (Hg.): *Animal Labour. A New Frontier of Interspecies Justice?* Oxford: Oxford University Press 2020. S. 160-180.

- Dennett, Daniel: „What Matters and Why“. In *Social Research* 62 (1995), S. 691-710.
- Descartes, René: *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*. Übersetzt von Gäbe, Lüder. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1960.
- Devolder, Katrien; Eggel, Matthias: „No Pain, No Gain? In Defence of Genetically Disenhancing (Most) Research Animals“. In *Animals* 9 (2019); 154. Doi: 10.3390/ani9040154
- DiMaggio, Matthew et al.: „First Record of Captive Larval Culture and Metamorphosis of the Pacific Blue Tang, *Paracanthurus hepatus*“. In *Journal of the World Aquaculture Society* 48 (2017), S. 393-401. Doi: 10.1111/jwas.12426
- Dinets, Vladimir et al.: „Crocodilians use tools for hunting“. In *Ethology Ecology & Evolution* 27 (2015), S. 74-78. Doi: 10.1080/03949370.2013.858276
- Donaldson, Sue; Kymlicka, Will: „A Reply to Svärd, Nurse, and Ryland“. In *Journal of Animal Ethics* 3 (2013), S. 208-219.
- Donaldson, Sue; Kymlicka, Will: „Comment. Between Wild and Domesticated. Rethinking Categories and Boundaries in Response to Animal Agency“. In Bovenkerk, Bernice und Keulartz, Jozef (Hg.): *Animal Ethics in the Age of Humans Blurring Boundaries in Human-animal Relationships*. Charm: Springer 2016. S. 225-239. Doi: 10.1007/978-3-319-44206-8_14
- Donaldson, Sue; Kymlicka Will: „Animal Labour in a Post-Work Society“. In Blattner, Charlotte et al. (Hg.): *Animal Labour. A New Frontier of Interspecies Justice?* Oxford: Oxford University Press 2020. S. 207-228.
- Donaldson, Sue; Kymlicka, Will: *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press 2011.
- Dorsey, Dale: „Intrinsic Value and the Supervenience Principle“. In *Philosophical Studies* 157 (2012), S. 267-285.
- Dreier, Stephanie et al.: „Long-term memory of individual identity in ant queens“. In *Biology Letters* 3 (2007), S. 459-462. Doi: 10.1098/rsbl.2007.0224
- Dretske, Fred: *Naturalizing the Mind*. Cambridge: MIT Press 1995.
- Dretske, Fred: „Experience as representation“. In *Philosophical Issues* 13 (2003), S. 67-82.

- Droege, Paul; Braithwaite, Victoria: „A Framework for Investigating Animal Consciousness“. In: *Current Topics in Behavioral Neurosciences* 19 (2015), S. 78-98. Doi: 10.1007/7854_2014_278
- Du Toit, Jessica: „Is Having Pets Morally Permissible?“. In *Journal of Applied Philosophy* 33 (2016), S. 327-343. Doi: 10.1111/japp.12106
- Dworkin, Ronald: „Rights as Trumps“. In Waldron, Jermey (Hg.): *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press 1984 S. 153-167.
- Dworkin, Gerald: *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Dworkin, Gerald: „Paternalism“. In Zalta, Edward (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Herbst 2020). Online verfügbar unter: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/paternalism/>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.
- Ebert, Rainer; Machan, Tibor: „Innocent Threats and the Moral Problem of Carnivorous Animals“. In *Journal of Applied Philosophy* 29 (2012), S. 146-159. Doi: 10.1111/j.1468-5930.2012.00561.x
- Ekman, Paul: „Basic Emotions“. In Dalglish, Tim und Power, Mick J. (Hg.): *Handbook of Cognition and Emotion*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd. 1999. S. 45-60.
- Elder, Maximilian: „The Fish Pain Debate. Broadening Humanity's Moral Horizon“. In *Journal of Animal Ethics* 4 (2014), S. 16–29.
- Elwood, Robert et al.: „Pain and Suffering in Crustaceans?“. In *Applied Animal Behaviour Science* (2009), S. 128-136. Doi: 10.1016/j.applanim.2009.02.018
- Elwood, Robert: „Pain and Suffering in Invertebrates?“. In *ILAR Journal* 52 (2011), S. 175-184. Doi: 10.1093/ilar.52.2.175
- Engel Jr., Mylan: „The Commonsense Case against Animal Experimentation“. In Garret, Jeremy (Hg.): *The Ethics of Animal Research. Exploring the Controversy*. Cambridge: MIT Press 2012, S. 215-236.
- Evans, Natalie: *Agency and Autonomy: A New Direction for Animal Ethics*. Waterloo: University of Waterloo 2013.

- Evans, Kate et al.: „The Release of a Captive-Raised Female African Elephant (*Loxodonta africana*) in the Okavango Delta, Botswana“. In *Animals* 3 (2013), S. 370-385. Doi: 10.3390/ani3020370
- Falk, John et al.: *Why Zoos & Aquariums Matter. Assessing the Impact of a Visit to a Zoo or Aquarium*. Silver Spring: Association of Zoos & Aquariums 2007.
- Feinberg, Joel: „The Rights of Animals and Unborn Generations“. In Blackstone, William (Hg.): *Philosophy & Environmental Crisis*. Athens: The University of Georgia Press 1974, S. 43-68.
- Fenton, Andrew; Gilbert, Frederic: „On the Use of Animals in Emergent Embryonic Stem Cell Research for Spinal Cord“. In *Journal of Animal Ethics* 1 (2011), S. 37-45.
- Fenwick, Nicole et al.: „Pain Management for Animals Used in Science: Views of Scientists and Veterinarians in Canada.“ In *Animals* 4 (2014), S. 494-514. Doi: 10.3390/ani4030494
- Ferkin, Michael et al.: „Meadow voles, *Microtus pennsylvanicus*, have the capacity to recall the ‚what‘, ‚where‘, and ‚when‘ of a single past event“. In *Animal Cognition* 11 (2008), S. 147-159.
- Ferrari, Arianna: „Ethische Herausforderungen der gentechnischen Herstellung empfindungsunfähiger bzw. leidensunfähiger Tiere“. In *Lebenswelt und Wissenschaft. XXI. Deutscher Kongress für Philosophie*. Campus Essen: Universität Duisburg-Essen 15. bis 19. September 2008. Sektionsbeiträge, CD-ROM 2008. Online verfügbar unter: <http://www.dgphil2008.de/dokumentation/sektionsvortraege.html>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.
- Fink, Sascha: „A Deeper Look at the ‚Neural Correlate of Consciousness““. In *Frontiers in Psychology* 7 (2016), S. 1-13 (Artikel 1044). Doi: 10.3389/fpsyg.2016.01044
- Finn, Julian et al.: „Defensive tool use in a coconut-carrying octopus“. In *Current Biology* 19 (2009), S. R1069-R1070. Doi: 10.1016/j.cub.2009.10.052
- Fischer, Bob: „Bugging the Strict Vegan“. In *Journal of Agricultural and Environmental* 29 (2016 (a)), S. 255-263. Doi: 10.1007/s10806-015-9599-y
- Fischer, Bob: „You Can’t Buy Your Way Out of Veganism“. In *Between the Species* 19 (2016 (b)), S. 193-209.

- Fischer, Bob; Lamey, Andy: „Field Deaths in Plant Agriculture“. In *Journal of Agricultural and Environmental* 31 (2018), S. 409-428. Doi: 10.1007/s10806-018-9733-8
- Fletcher, Guy: „The Role of Pleasure in Well-Being“. In Fletcher, Guy (Hg.): *The Routledge Handbook of the Philosophy of Well-Being*. London: Routledge 2015. S. 148-160.
- Francione, Gary: *Animals, Property, and the Law*. Philadelphia: Temple University Press 1995.
- Francione, Gary: „Empfindungsfähigkeit, ernst genommen“. In Schmitz, Frederike (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2014. S. 153-175. Seitenangaben beziehen sich auf die 2. Auflage von 2015.
- Francione, Gary: „Animal Rights and Domesticated Nonhumans“. Unveröffentlicht. Online verfügbar unter: <http://www.abolitionistapproach.com/animal-rights-and-domesticated-nonhumans/>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.
- Francione, Gary: *Abolitionist Approach*. Online verfügbar unter: <http://www.abolitionistapproach.com>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.
- Freitas Barbosa, Flávio et al.: „Extending possible applications of an episodic-like memory task in rats“. In *Behavioural Brain Research* 215 (2010), S. 326-331. Doi: 10.1016/j.bbr.2009.11.028
- Frey, Raymond: „Die Ethik der Suche nach dem Nutzen. Tierversuche in der Medizin“. In Wolf, Ursula (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart: Reclam 2016. S. 236-249.
- Fuhrmann, Anne et al.: „Erfahrungen mit vollmobilen Hühnerställen in Deutschland“. In Leithold, Günter et al. (Hg.): *Es geht ums Ganze. Forschen im Dialog von Wissenschaft und Praxis*. Berlin: Verlag Dr. Köster 2011. S. 34-37.
- Galgut, Elisa: „Raising the Bar in the Justification of Animal Research“. In *Journal of Animal Ethics* 5 (2015), S. 5-19.
- Gennaro, Rocco: „Higher-Order Thoughts, Animal Consciousness, and Misrepresentation. A Reply to Carruthers and Levine“. In Gennaro, Rocco: *Higher-Order Theories of Consciousness. An Anthology*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company 2004. S. 45-66.
- Giroux, Valéry: „Animals Do Have an Interest in Liberty“. In *Journal of Animal Ethics* 6 (2016), S. 20-43.

Green, Keith; Shanks, Niall: „Evolution and the Ethics of Animal Research“. In *Essays in Philosophy* 5 (2004), 30.

Gray, Helen: *An Ethical Defense of Modern Zoos*. Melbourne: University of Melbourne 2015.

Griffin, Donald; Speck, Gayle: „New evidence of animal consciousness“. In *Animal Cognition* 7 (2004), S. 5-18. Doi: 10.1007/s10071-003-0203-x

Gruber, Thibaud et al.: „A comparison of bonobo and chimpanzee tool use: evidence for a female bias in the Pan lineage“. In *Animal Behaviour* 80 (2010), S. 1023-1033. Doi: 10.1016/j.anbehav.2010.09.005

Gruen, Lori; Jones, Robert: „Veganism as an Aspiration“. In Bramble, Ben und Fischer, Bob (Hg.): *The Moral Complexities of Eating Meat*. Oxford: Oxford University Press 2016. S. 153-171.

Gullone, Eleonora: „Why Eating Animals Is Not Good for Us“. In *Journal of Animal Ethics* 7 (2017), S. 31-62

Hall, Kenneth; Schaller, George: „Tool-Using Behavior of the California Sea Otter“. In *Journal of Mammalogy* 45 (1964), S. 287-289. Doi: 10.2307/1376994

Halteman, Matthew: „Varieties of Harm to Animals in Industrial Farming“. In *Journal of Animal Ethics* 1 (2011), S. 122-131.

Haramia, Chelsea: „Why We Should Stop Creating Pets with Lives Worth Living“. In *Between the Species* 18 (2015), S. 75-91.

Harris, John; Galvin, Richard: „Pass the Cocamone, Please’. Causal Impotence, Opportunistic Vegetarianism and Act-Utilitarianism“. In *Ethics, Policy & Environment* 15 (2012), S. 368-383. Doi: 10.1080/21550085.2012.730258

Hart, Benjamin et al.: „Cognitive behaviour in Asian elephants. Use and modification of branches for fly switching“. In *Animal Behaviour* 62 (2001), S. 839-847. Doi: 10.1006/anbe.2001.1815

Hart, Herbert: *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Clarendon Press 1982.

Hauser, Marc: *Wilde Intelligenz. Was Tiere wirklich denken*. Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Kuhlmann-Krieg. München: Beck 2001.

- Healey, Richard; Pepper, Angie: „Interspecies justice: agency, self-determination, and assent“. In *Philosophical Studies* 178 (2021), S. 1223–1243. Doi: 10.1007/s11098-020-01472-5
- Henschke, Adam: „Making Sense of Animal Disenhancement“. In *Nanoethics* 6 (2012), S. 55-64. Doi: 10.1007/s11569-012-0140-8
- Hernandez, Elein et al.: „Speaking Up. Veterinary Ethical Responsibilities and Animal Welfare Issues in Everyday Practice“. In *Animals* 8 (2018), 15. Doi: 10.3390/ani8010015
- Hildebrandt, Goetz: „Fortpflanzungsmanagement im Zoo. Dürfen Wildtiere verfüttert werden?“. In *TIERethik* 6 (2014), S. 13-27.
- Hoffmann, Carsten: „Mit Biss und Spürsinn. Das Diensthundewesen der Bundespolizei“. In *Bundespolizei kompakt* 45 (2018), S. 10-16.
- Hohfeld, Wesley: „Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning“. In *The Yale Law Journal* 26 (1917), S. 710-770.
- Houdebine, Louis-Marie: „The methods to generate transgenic animals and to control transgene expression“. In *Journal of Biotechnology* 98 (2002), S. 145-160. Doi: 10.1016/S0168-1656(02)00129-3
- Hunt, Gavin; Gray, Russel: (2004) „The crafting of hook tools by wild New Caledonian crows“. In *Proceedings of the Royal Society B: Biological Science* Suppl. 3 (2004); S. 88-90. Doi: 10.1098/rsbl.2003.0085
- Ikin, Timothy: „A Conservation Ethic and the Collecting of Animals by Institutions of Natural Heritage in the Twenty-First Century. Case Study of the Australian Museum“. In *Animals* 1 (2011), 176-185. Doi: 10.3390/ani1010176
- Ilea, Ramona: „Intensive Livestock Farming. Global Trends, Increased Environmental Concerns, and Ethical Solutions“. In *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 22 (2009), S. 153-167. Doi: 10.1007/s10806-008-9136-3
- Innes, Lesley; McBride, Sebastian: „Negative versus positive reinforcement. An evaluation of training strategies for rehabilitated horses“. In *Applied Animal Behaviour Science* 112 (2008), S. 357-368. Doi: 10.1016/j.applanim.2007.08.011
- Jamieson, Dale: „Science, Knowledge, and Animal Minds“. In *Proceedings of the Aristotelian Society* 98 (1998), S. 79-102.

- Jamieson, Dale: „Against Zoos“. In Singer, Peter (Hg.): *In Defense of Animals. The Second Wave*. Malden, Oxford: Blackwell 2006. S. 132-143.
- Jaworska, Agnieszka: „Caring, Minimal Autonomy, and the Limits of Liberalism“. In Lindemann, Hilde et al. (Hg.): *Naturalized Bioethics. Toward responsible Knowing and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press 2009.
- Jelbert, Sarah et al.: „Wild, free-living hummingbirds can learn what happened, where and in which context“. In *Animal Behaviour* 89 (2014), S. 185-189. Doi: 10.1016/j.anbehav.2013.12.028
- Johnson, Edward: „Leben, Tod und Tiere“. In Wolf, Ursula (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart: Reclam 2016. S. 195-211.
- Johnson, Craig: „Research Tools for the Measurement of Pain and Nociception“. In *Animals* 6 (2016), 71. Doi: 10.3390/ani6110071
- Jones, Robert: „Science, sentience, and animal welfare“. In *Biology & Philosophy* 28 (2013), S. 1-30.
- Kagan, Shelly: „The Limits of Well-Being“. In *Social Philosophy and Policy* 9 (1992), S. 169-189.
- Kagan, Shelly: „Rethinking Intrinsic Value“. In *The Journal of Ethics* 2 (1998), S. 277-297.
- Kagan, Shelly: „Do I Make a Difference?“. In *Philosophy & Public Affairs* 39 (2011), S. 105-141. Doi: 10.1111/j.1088-4963.2011.01203.x
- Kagan, Shelly: „What’s Wrong with Speciesism?“. In *Journal of Applied Philosophy* 22 (2016), S. 1-21. Doi: 10.1111/japp.12164
- Kahn, Samuel: „Veganism, Animal Welfare, and Causal Impotence“. In *Journal of Animal Ethics* 10 (2020), S. 161-176. Doi: 10.5406/janimaethics.10.2.0161
- Kaldewaij, Frederike: „Kantian Constructivism and the Ethics of Killing Animals“. In Višak, Tatjana und Garner, Robert (Hg.): *The Ethics of Killing Animals*. Oxford: Oxford University Press 2015. S. 178-197.
- Kant, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften [=AA]. Berlin: Georg Reimer Verlag 1900ff.

Kazez, Jean: „The Taste Question in Animal Ethics“. In *Journal of Applied Philosophy* 35 (2018), S. 661-674. Doi: 10.1111/japp.12278

Korsgaard, Christine: „Two Distinctions in Goodness“. In *The Philosophical Review* 92 (1983), S. 169-195. Doi: 10.2307/2184924

Korsgaard, Christine: „Interacting with Animals. A Kantian Account“. In Beauchamp, Tom und Frey, Raymond (Hg.): *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford University Press 2011. S. 91-118. (deutsch: Korsgaard, Christine: „Mit Tiere interagieren. Ein kantianischer Ansatz“. In Schmitz, Friederike (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*. Berlin: Suhrkamp 2014. S. 243-286). Seitenangaben beziehen sich auf die zweite Auflage der deutschen Version von 2015.

Kouwenberg, Amy-Lee et al.: „Episodic-like memory in crossbred Yucatan minipigs (*Sus scrofa*)“. In *Applied Animal Behaviour Science* 117 (2009), S. 165-172. Doi: 10.1016/j.applanim.2009.01.005

Kramer, Matthew: „Some Doubts about Alternatives to the Interest Theory of Rights“. In *Ethics* 123 (2013), S. 245-263. Doi: 10.1086/668705

Krautwald-Junghanns, Maria-Elisabeth et al.: „Current approaches to avoid the culling of day-old male chicks in the layer industry, with special reference to spectroscopic methods.“ In *Poultry Science* 97 (2018), S. 749-757. Doi: 10.3382/ps/pex389

Kučević, Denis: *Untersuchungen zu den soziometrischen Kenngrößen in Milchkuh-Herden*. Gießen: Justus-Liebig-Universität 2010. Online verfügbar unter: <http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2010/7448/>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Kymlicka, Will: „Social Membership: Animal Law beyond the Property/Personhood Impasse“. In *Dalhousie Law Journal* 40 (2017), S. 123-155.

Lamont, Julian: „A Solution to the Puzzle of When Death Harms its Victims“. In *Australasian Journal of Philosophy* 76 (1998), S. 198-212. Doi: 10.1080/00048409812348351

Le Neindre, Pierre et al.: „Animal Consciousness“. In *EFSA* 14 (2017), S. 1-165. Doi: 10.2903/sp.efsa.2017.EN-1196

Levey, Douglas et al.: „Use of dung as a tool by burrowing owls“. In *Nature* 431 (2004), S. 39-40. Doi: 10.1038/431039a

- Li, David; Chirbas, Kurt: „Oregon deputy fatally shoots chimpanzee after it bites owner's daughter“. In *NBC News* (23.06.2021). Online verfügbar unter: <https://www.nbcnews.com/news/animal-news/oregon-deputy-fatally-shoots-chimpanzee-after-it-bites-owner-s-n1272105>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.
- Littlejohn, Clayton: „Potency and Permissibility“. In Bramble, Ben und Fischer, Bob (Hg.): *The Moral Complexities of Eating Meat*. Oxford: Oxford University Press 2016. S. 99-117.
- Lomasky, Loren: „Is it Wrong to Eat Animals?“. In *Social Philosophy and Policy* 30 (2013), S. 177-200. Doi: 10.1017/S0265052513000083
- Loss, Scott et al.: „The impact of free-ranging domestic cats on wildlife of the United States“. In *Nature Communications* 4 (2013), 1396. Doi: 10.1038/ncomms2380
- Luper, Steven: „Mortal harm“. In *The Philosophical Quarterly* 57 (2007), S. 239-251. Doi: 10.1111/j.1467-9213.2007.482.x
- Luper, Steven: „Animal Interests“. In Višak, Tatjana und Garner, Robert (Hg.): *The Ethics of Killing Animals*. Oxford: Oxford University Press 2015. S. 86-100.
- Maák, István et al.: „Tool selection during foraging in two species of funnel ants“. In *Animal Behaviour* 123 (2017), S. 207–216. Doi: 10.1016/j.anbehav.2016.11.005
- Marino, Lori et al.: „Do Zoos and Aquariums Promote Attitude Change in Visitors? A Critical Evaluation of the American Zoo and Aquarium Study“. In *Society and Animals* 18 (2010), S. 126-138. Doi: 10.1163/156853010X491980
- Martin, Angela: „Animal Vulnerability and its Ethical Implications. An Exploration“. In *Journal of Applied Philosophy* 38 (2021), S. 196-216. Doi: 10.1111/japp.12390
- Marx, Karl: „Economic and Philosophical Manuscripts“. In McLellan, David (Hg.): *Karl Marx. Selected writings*. Oxford: Oxford University Press 1977. S. 83-121. Die Seitenangaben beziehen sich auf die zweite Auflage von 2000.
- Mason, Jim; Finelli, Mary: „Brave New Farm“. In Singer, Peter (Hg.): *In Defense of Animals. The Second Wave*. Malden, Oxford: Blackwell 2006. S. 104-122.
- McMahan, Jeff: *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*. New York: Oxford University Press 2002.

McMahan, Jeff: „Eating Animals the Nice Way“. In *Dædalus* 137 (2008), S. 66-76. Doi: 10.1162/daed.2008.137.1.66

McMahan, Jeff: „Asymmetries in the Morality of Causing People to Exist“. In Roberts, Melina und Wasserman, David (Hg.): *Harming Future Persons. Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem*. Dordrecht: Springer 2009. S. 49-68. Doi: 10.1007/978-1-4020-5697-0_3

McMahan, Jeff: „The Comparative Badness for Animals of Suffering and Death“. In Višak, Tatjana und Garner, Robert (Hg.): *The Ethics of Killing Animals*. Oxford: Oxford University Press 2015. S. 65-85.

McMahan, Jeff: „Early Death and Later Suffering“. In Gamlund, Espen und Solberg, Carl (Hg.): *Saving People from the Harm of Death*. Oxford: Oxford University Press 2019. S. 116-133. Doi: 10.1093/oso/9780190921415.003.0009

McPherson, Tristram: „A Case for Ethical Veganism“. In *Journal of Moral Philosophy* 11 (2014), S. 677-703. Doi: 10.1163/17455243-4681041

McPherson, Tristram: „Why I Am a Vegan (and You Should Be One Too)“. In Chignell, Andrew et al. (Hg.): *Philosophy Comes to Dinner. Arguments about the Ethics of Eating*. New York: Routledge 2015. S. 73-91.

McPherson, Tristram; Katz, Corey: „Veganism as a Food Ethic“. In Meiselman, Herbert (Hg.): *Handbook of Eating and Drinking*. Cham: Springer 2019. S. 1137-1155. Doi: 10.1007/978-3-319-75388-1_85-1

Merker, Bjorn: „Consciousness without a cerebral cortex: A challenge for neuroscience and medicine“. In *Behavioral and Brain Sciences* 30 (2007), S. 63-81. Doi:10.1017/S0140525X07000891

Meyer, Wilfried et al.: „Immunohistochemical demonstration of keratins in the epidermal layers of the Malayan pangolin (*Manis javanica*), with remarks on the evolution of the integumental scale armour“. In *European Journal of Histochemistry* 57 (2013), e27. Doi:10.4081/ejh.2013.e27

Milburn, Josh: „Rabbits, Stoats and the Predator Problem. Why a Strong Animal Rights Position Need Not Call for Human Intervention to Protect Prey from Predators“. In *Res Publica* 21 (2015), S. 273-289 (2015). Doi: 10.1007/s11158-015-9281-2

- Milburn, Josh: „Chewing Over In Vitro Meat. Animal Ethics, Cannibalism and Social Progress“. In *Res Publica* 22 (2016), S. 249-265. Doi: 10.1007/s11158-016-9331-4
- Millikan, Ruth: „Biosemantics“. In *The Journal of Philosophy* 86 (1989), S. 281-297.
- Molony, Vince; Kent, Joyce: „Assessment of Acute Pain in Farm Animals Using Behavioral and Physiological Measurements“. In *Journal of Animal Science* 75 (1997), S. 266-272. Doi: 10.2527/1997.751266x
- Monteny, Joke; Moons, Christel: „A Treatment Plan for Dogs (*Canis familiaris*) That Show Impaired Social Functioning towards Their Owners“. In *Animals* 10 (2020), 161. Doi: 10.3390/ani10010161
- Morgan, Lloyd: *An Introduction to Comparative Psychology*. London: Walter Scott LTD 1894.
- Morris, Christopher: „The Idea of Moral Standing“. In Beauchamp, Tom und Frey, Raymond (Hg.): *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford University Press 2011. S. 255-275.
- Murphy, Korinn; Kabasenche, William: „Animal Disenhancement in Moral Context“. In *Nanoethics* 12 (2018), S. 225-236. Doi: 10.1007/s11569-018-0323-z
- Nagel, Thomas: „Death“. In *Noûs* 4 (1970), S. 73-80. Doi: 10.2307/2214297
- Nagel, Thomas: „What Is It Like to Be a Bat?“. In *The Philosophical Review* 83 (1974), S. 435-450.
- Nakamichi, Masayuki: „Spontaneous use of sticks as tools by captive gorillas (*Gorilla gorilla gorilla*)“. In *Primates* 40 (1999), S. 487-498. Doi: 10.1007/BF02557584
- Newen, Albert; Bartels, Andreas: „Animal Minds and the Possession of Concepts“. In *Philosophical Psychology* 20 (2007), S. 283-308. Doi: 10.1080/09515080701358096
- Nijland, Hanneke et al.: „Exploring the Framing of Animal Farming and Meat Consumption. On the Diversity of Topics Used and Qualitative Patterns in Selected Demographic Contexts“. In *Animals* 8 (2018), 17. Doi: 10.3390/ani8020017
- Norcross, Alastair: „Puppies, pigs, and people. Eating Meat and Marginal Cases“. In *Philosophical Perspectives* 18 (2004), S. 229-245. Doi: 10.1111/j.1520-8583.2004.00027.x
- Norcross, Alastair: „The Significance of Death for Animals“. In Bradley, Ben et al. (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press 2012. S. 465-474.

- Nozick, Robert: *Anarchy, State and Utopia*. Oxford, Cambridge: Blackwell 1974.
- Nozick, Robert: *Philosophical Explanations*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 1981.
- Pahl, Mario et al.: „Circadian timed episodic-like memory - a bee knows what to do when, and also where“. In *Journal of Experimental Biology* 210 (2007), S. 3559-3567. Doi: 10.1242/jeb.005488
- Palmer, Clare: „Animal Disenhancement and the Non-Identity Problem. A Response to Thompson“. In *Nanoethics* 5 (2011 (a)), S.43-48. Doi: 10.1007/s11569-011-0115-1
- Palmer, Clare: „The Moral Relevance of the Distinction between Domesticated and Wild Animals“. In Beauchamp, Tom und Frey, Raymond (Hg.): *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford University Press 2011 (b). S. 701-725.
- Palmer, Clare: „What (If Anything) Do We Owe to Wild Animals?“ In *Between the Species* 16 (2013), S. 15-38. Doi: 10.15368/bts.2013v16n1.4
- Persson, Kirsten et al: „Philosophy of a ‚Good Death‘ in Small Animals and Consequences for Euthanasia in Animal Law and Veterinary Practice“. In *Animals* 10 (2020), 124. Doi: 10.3390/ani10010124
- Pierce, Jessica; Bekoff, Marc: „A Postzoo Future. Why Welfare Fails Animals in Zoos.“ In *Journal of Applied Animal Welfare Science* 21 (2018), S. 43-48. Doi: 10.1080/10888705.2018.1513838
- Pleasance, Chris: „Police dogs to get a pension plan. Animals to be given £1,500 each to help pay medical bills after they retire from service“. In *Daily Mail Online* (05.11.2013). Online verfügbar unter: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-2487540/Police-dogs-pension-plan-Animals-given-1-500-help-pay-medical-bills-retire-service.html>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr)
- Pluhar, Evelyn: „Das Recht, nicht gegessen zu werden“. In Wolf, Ursula (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart: Reclam 2016. S. 301-313.
- Prozesky-Schulze, Lieselotte et al.: „Use of a self-made sound baffle by a tree cricket“. In *Nature* 255 (1975), S. 142–143 (1975). Doi: 10.1038/255142a0

Putnam, Hilary: „The nature of mental states“. In Putnam, Hilary (Hg.): *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press 1975. S. 429-440. Doi:10.1017/CBO9780511625251.023

Raby, Caroline et al.: „Planning for the future by western scrub-jays“. In *Nature* 445 (2007), S. 919–921. Doi: 10.1038/nature05575

Raja, Srinivasa et al.: „The revised International Association for the Study of Pain definition of pain: concepts, challenges, and compromises“. In *Pain* 161 (2020), S. 1976-1982. Doi: 10.1097/j.pain.0000000000001939

Raz, Joseph: *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press 1986.

Regan, Tom: „Frey on why Animals cannot have Simple Desires“. In *Mind* 91 (1982), S. 277-280.

Regan, Tom: *The Case for Animal Rights*. Updated with a new Preface. Berkeley, Los Angeles: University of California Press 1983. Seitenangaben beziehen sich auf die Auflage von 2004.

Regan, Tom: „The Case for Animal Rights“. In Fox, Michael und Mickley, Linda (Hg.): *Advances in Animal Welfare Science 1986/87*. Dordrecht: Springer 1987. S. 179-189. Doi: 10.1007/978-94-009-3331-6_15

Regan, Tom: *Defending animal rights*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press 2001.

Regan, Tom: „Von Menschenrechten zu Tierrechten“. In Schmitz, Frederike (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2014. S. 88-114. Seitenangaben beziehen sich auf die 2. Auflage von 2015.

Reinhardt, Ilka; Kluth, Gesa: *Leben mit Wölfen. Leitfaden für den Umgang mit einer konfliktträchtigen Tierart in Deutschland*. Bonn: Bundesamt für Naturschutz (BfN) 2007.

Rittik, Deb et al.: „Baffling: a condition-dependent alternative mate attraction strategy using self-made tools in tree crickets“. In *Proceedings of the Royal Society B* 287 (2020), 20202229. Doi: 10.1098/rspb.2020.2229

Roberts, William: „Evidence for future cognition in animals“. In *Learning and Motivation* 42 (2012), S. 169-180. Doi: 10.1016/j.lmot.2012.05.005

Rollin, Bernard: *The Unheeded Cry. Animal Consciousness, Animal Pain and Science*. Oxford: Oxford University Press 1989.

- Rollin, Bernard: „Telos, Conservation of Welfare, and Ethical Issues in Genetic Engineering of Animals“. In: *Current Topics in Behavioral Neurosciences* 19 (2015); S. 99-116. Doi: 10.1007/7854_2014_279
- Rose, James et al.: „Can fish really feel pain?“. In *Fish and Fisheries* 15 (2014), S. 97-133. Doi: 10.1111/faf.12010
- Rose, James: „Pain in Fish. Weighing the Difference“. In *Animal Sentience* 1 (2016), Nr. 25. Doi: 10.51291/2377-7478.1049
- Rowlands, Mark: *Animal Rights. Moral Theory and Practice*. New York: Palgrave Macmillan 1998. Seitenangaben beziehen sich auf die zweite Auflage von 2009.
- Rowlands, Mark: „Animals and Moral Motivation: A Response to Clement“. In *Journal of Animal Ethics* 3 (2013), S. 15-24.
- Sapontzis, Steve: „In Defense of the Pig“. In *Journal of Animal Ethics* 4 (2014), S. 5-17.
- Scanlon, Thomas: *What We Owe to Each Other*. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press 1998.
- Schaefer, Owen; Salvulesco, Julian: „The Ethics of Producing *In Vitro* Meat“. In *Journal of Applied Philosophy* 31 (2014), S. 188-202. Doi: 10.1111/japp.12056
- Schmitz, Frederike: „Tierschutz, Tierrechte oder Tierbefreiung?“. In *MenschenRechtsMagazin* 20 (2015), S. 87-96.
- Schlosser, Markus: „Agency“. In Zalta, Edward (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). Online verfügbar unter: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/agency/>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr)
- Schmitz, Frederike: „Animal Ethics and human Institutions: Integrating Animals into Political Theory“. In Garner, Robert und O’Sullivan, Siobhan (Hg.): *The Political Turn in Animal Ethics*. London; New York: Rowman & Littlefield International 2016. S. 33-50.
- Schultz-Bergin, Marcus: *Animal Rights in a Diverse Society*. Bowling Green: Bowling Green State University 2017 (a).

Schultz-Bergin, Marcus: „The Dignity of Diminished Animals. Species Norms and Engineering to Improve Welfare“. In *Ethical Theory and Moral Practice* 20 (2017 (b)), S. 843-856. Doi: 10.1007/s10677-017-9828-8

Searle, John: „Der Geist der Tiere“. In Perler, Dominik und Wild, Markus (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2005. S. 132-152. Seitenangaben beziehen sich auf die fünfte Auflage von 2016.

Sebo, Jeff: „The Moral Problem of Other Minds“. In *The Harvard Review of Philosophy* 25 (2018), S. 51-70.

Sheehan, Michael; Tibbetts, Elizabeth: „Robust long-term social memories in a paper wasp“. In *Current Biology* 18 (2008), S. R851-R852. Doi: 10.1016/j.cub.2008.07.032

Shettleworth, Sara: *Cognition, Evolution, and Behavior*. Oxford, New York: Oxford University Press 1998.

Shettleworth, Sara: „Planning for breakfast“. In *Nature* 445 (2007), S. 825–826. Doi: 10.1038/445825a

Shriver, Adam: „Knocking Out Pain in Livestock. Can Technology Succeed Where Morality has Stalled?“. In *Neuroethics* 2 (2009), S. 115-124. Doi: 10.1007/s12152-009-9048-6

Shriver, Adam: „Would the Elimination of the Capacity to Suffer Solve Ethical Dilemmas in Experimental Animal Research?“. In *Current Topics in Behavioral Neurosciences* 19 (2015); S. 117-132. Doi: 10.1007/7854_2014_318

Singer, Peter: *Animal Liberation. The Definitive Classic of the Animal Movement*. New York: HarperCollins Publishers 1975. Seitenangaben beziehen sich auf die Auflage von 2009.

Singer, Peter: „Utilitarianism and Vegetarianism“. In *Philosophy & Public Affairs* 9 (1980), S. 325-337.

Singer, Peter: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press 1993. Seitenangaben beziehen sich auf die zweite Auflage von 1999.

Smolker, Rachels et al.: „Sponge Carrying by Dolphins (Delphinidae, Tursiops sp.). A Foraging Specialization Involving Tool Use?“. In *Ethology* 103 (1997), S. 454-465. Doi: 10.1111/j.1439-0310.1997.tb00160.x

Sneddon, Lynne et al.: „Defining and assessing animal pain“. In *Animal Behaviour* 97 (2014), S. 201-212. Doi: 10.1016/j.anbehav.2014.09.007

Soley, Fernando; Alvarado-Díaz, Isaías: „Prospective thinking in a mustelid? *Eira barbara* (Carnivora) cache unripe fruits to consume them once ripened“. In *Naturwissenschaften* 98 (2011), S. 693–698. Doi: 10.1007/s00114-011-0821-0

Spector, Horacio: „The Reflective Nature of Moral Rights“. In *International Studies in Phenomenology and Philosophy* 2 (2014), S. 35-47.

Sreenivasan, Gopal: „A Hybrid Theory of Claim-Rights“. In *Oxford Journal of Legal Studies* 25 (2005), S. 257-274. Doi: 10.1093/ojls/gqi013

Statistisches Bundesamt (Destatis): *Fleischerzeugung 2020 um 1,6 % gegenüber dem Vorjahr gesunken*. Pressemeldung vom 05.02.2021 (a). Online verfügbar unter: https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2021/02/PD21_052_413.html; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Statistisches Bundesamt (Destatis): *Armutsriskiken haben sich in Deutschland verfestigt*. Pressemeldung vom 10.03.2021 (b). Online verfügbar unter: https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2021/03/PD21_113_p001.html; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Statistisches Bundesamt (Destatis): *Jede Legehenne in Deutschland legte im Jahr 2020 im Schnitt 301 Eier*. Pressemeldung vom 30.03.2021 (c). Online verfügbar unter: https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/Zahl-der-Woche/2021/PD21_13_p002.html; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Steele, Michael et al.: „Cache protection strategies of a scatter-hoarding rodent: do tree squirrels engage in behavioural deception?“. In *Animal Behaviour* 75 (2008), S. 705-714. Doi: 10.1016/j.anbehav.2007.07.026

Steiner, Hillel: *An Essay on Rights*. Oxford: Blackwell 1994.

Stuart, Diane et al.: „Extending Social Theory to Farm Animals. Addressing Alienation in the Dairy Sector“. In *Sociologica Ruralis* 53 (2012), S. 201-222. Doi: 10.1111/soru.12005

Svärd, Per-Anders: „Animal National Liberation?“. In *Journal of Animal Ethics* 3 (2013), S. 188-200. Doi: 10.5406/janimalethics.3.2.0188

Taurek, John: „Should the Numbers Count?“. In *Philosophy & Public Affairs* 6 (1977), S. 293-316.

Thobe, Petra; Isermeyer, Folkhard: „Geflügelhaltung 2030 – Welche Zielbilder, und wie kommen wir dahin?“. Vortrag vom *Internationalen Geflügeltag im Rahmen der EuroTier*. Hannover 2018. S. 1-14. Online verfügbar unter: https://www.thuenen.de/media/institute/bw/Startseite_Aktuelles/FI_2018_Gefluegelhaltung_2030.pdf; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Thompson, Paul: „The Opposite of Human Enhancement. Nanotechnology and the Blind Chicken Problem“. In *Nanoethics* 2 (2008), S. 305-316. Doi: 10.1007/s11569-008-0052-9

Tomasik, Brian: „The Importance of Wild-Animal Suffering“. In *Relations Beyond Anthropocentrism* 3 (2015), S. 133-152. Doi: 10.7358/rela-2015-002-toma

Trei, Gerriet et al: „Auslaufnutzung von Legehennen und Nahrungsangebot im Grünauslauf bei mobiler Haltung im Sommerhalbjahr“. In Neuhoff, Daniel et al. (Hg.): *Ideal und Wirklichkeit – Perspektiven Ökologischer Landbewirtschaftung*. Berlin: Verlag Dr. Köster 2013. S. 630-633.

Trei, Gerriet et al: „Einsatz mobiler Hühnerställe in der Praxis – ein Vergleich von zwei Systemen“. In Häring, Anna et al. (Hg.): *Beiträge zur 13. Wissenschaftstagung Ökologischer Landbau. Am Mut hängt der Erfolg. Rückblicke und Ausblicke auf die ökologische Landbewirtschaftung*. Berlin: Verlag Dr. Köster 2015. S. 502-505.

Tudge, Colin: *Last Animals at the Zoo. How mass extinction can be stopped*. Washington D.C.: Island Press 1992.

Tulving, Endel: „Memory and Consciousness“. In *Canadian Psychology/Psychologie canadienne* 26 (1985), S. 1-12. Doi: 10.1037/h0080017

Tuminello, Joseph: „Industrial Animal Agriculture. An Environmental Justice Perspective“. In In Donaldson, Brianne und Carter, Christopher (Hg.): *The Future of Meat Without Animals*. Lanham: Rowman & Littlefield 2016. S. 155-175.

Tuvel, Rebecca: „Against the Use of Knowledge Gained from Animal Experimentation“. In *Societies* 5 (2015), S. 220-244. Doi: 10.3390/soc5010220

Tye, Michael: *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press 1995.

Tye, Michael: „Representationalist Theories of Consciousness“. In Beckermann, Ansgar et al. (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press 2009. S. 253-268.

Tye, Michael: „Are insects sentient?“. In *Animal Sentience* 9 (2016), S. 1-3. Doi: 10.51291/2377-7478.1134

Tye, Michael: „Yes, Phenomenal Character Really is Out There in the World“. Unveröffentlicht. Online verfügbar unter: https://www.academia.edu/26902878/Yes_Phenomenal_Character_Really_is_Out_There_in_the_World; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Van Schaik, Carel et al.: „Manufacture and use of tools in wild Sumatran orangutans“. In *Naturwissenschaften* 83 (1996), S. 186–188.

Višak, Tatjana: „Do Utilitarians Need to Accept the Replaceability Argument“. In Višak, Tatjana und Garner, Robert (Hg.): *The Ethics of Killing Animals*. Oxford: Oxford University Press 2015. S. 86-100.

Vorbringer, Anne: „35 Kilo leichter. Schaf Baarack kann endlich aufatmen“. In *Berliner Zeitung* (28.02.2021). Online verfügbar unter: <https://www.berliner-zeitung.de/gesundheit-oekologie/35-kilo-leichter-schaf-baarack-kann-endlich-aufatmen-australia-sheep-tiktok-edgars-mission-li.142953>; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Wadiwel, Dinesh: „The Working Day. Animals, Capitalism and Surplus Time“. In Blattner, Charlotte et al. (Hg.): *Animal Labour. A New Frontier of Interspecies Justice?* Oxford: Oxford University Press 2020. S. 181-206.

Warren, Mary: „Difficulties With the Strong Animal Rights Position“. In *Between the Species* 2 (1986), S. 164-173. Doi: 10.15368/bts.1986v2n4.2

Wayne, Katherine: „Permissible Use and Interdependence: Against Principled Veganism“. In *Journal of Applied Philosophy* 30 (2013), S. 160-175. Doi: 10.1111/japp.12010

Weber, Christine: *Zur Einfuhr von Zierfischen in die Schweiz*. Bern: Bundesamt für Veterinärwesen 2001.

Wenar, Leif: „The Nature of Rights“. In *Philosophy and Public Affairs* 33 (2005), S. 223-253. Doi: 10.1111/j.1088-4963.2005.00032.x

Wild, Markus: „Begrifflicher und nichtbegrifflicher Gehalt der Wahrnehmung“. In Strässle, Thomas und Torra-Mattenklott, Caroline (Hg.): *Poetiken der Materie. Stoffe und ihre Qualitäten in Literatur, Kunst und Philosophie*. Freiburg: Rombach Verlag 2005. S. 245-262.

Wild, Markus: *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag GmbH 2008.

Wild, Markus: *Fische. Kognition, Bewusstsein und Schmerz. Eine philosophische Perspektive*. Bern: Bundesamt für Bauten und Logistik BBL 2012.

Wild, Markus: „Warum es besser ist kein Fleisch zu essen. Moralische Urteile, Überlegungsgleichgewicht und Willensschwäche“. In Fehlmann, Meret et al. (Hg.): *Tierisch! Das Tier und die Wissenschaft. Ein Streifzug durch die Disziplinen*. Zürich: vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich 2016. S. 59-72.

Williams, Bernard: „The Makropulos case: Reflections on the tedium of immortality“. In Williams, Bernard (Hg.): *In Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*. Cambridge: Cambridge University Press 1973. S. 82-100. Doi: 10.1017/CBO9780511621253.008

Wippermann, Peter: *Bewusster Leben. Konsumethik im Zeichen des Klimawandels und der Covid-19-Pandemie. Otto Group Trendstudie 2020. 5. Trendstudie zum ethischen Konsum*. Hamburg: Otto Group GmbH & Co. KG 2021.

Wolf, Ursula: „Die Mensch-Tier-Beziehung und ihre Ethik“. In Wolf, Ursula (Hg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart: Reclam 2016. S. 170-192.

Woodard, Christopher: „Classifying theories of welfare“. In *Philosophical Studies* 165 (2013), S. 787–803. Doi: 10.1007/s11098-012-9978-4

Wrenn, Corey: „Nonhuman Animal rights, alternative food systems, and the non-profit industrial complex“. In *PhaenEx* 8 (2013), S. 209-242. Doi: 10.22329/p.v8i2.4093

Yeates, James: „Naturalness and Animal Welfare“. In *Animals* 8 (2018), 53. Doi: 10.3390/ani8040053

Zamir, Tzachi: „The Welfare-based Defense of Zoos“. In *Society & Animals* 15 (2007), S. 191-201. Doi: 10.1163/156853007X187126

Zentralverband Zoologischer Fachbetriebe Deutschlands e.V. (ZZF): *Wertvolle Mitbewohner: Mehr Fürsorge für Heimtiere in Corona-Zeiten*. Pressemeldung vom 19.03.2021. Online verfügbar unter: <https://www.zzf.de/presse/meldungen/meldungen/article/wertvolle->

mitbewohner-mehr-fuersorge-fuer-heimtiere-in-corona-zeiten.html; zuletzt geprüft am 20.09.2021 um 14:43 Uhr.

Zinkivskay, Ann et al.: „What-Where-When memory in magpies (*Pica pica*)“. In *Animal Cognition* 12 (2009), S. 119-125.

10. Eigenständigkeitserklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die Arbeit mit dem Titel „Der moralische Status von Tieren“ ohne fremde Hilfe und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln angefertigt habe und dass alle Stellen, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen sind, durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht wurden.

Schwäbisch Gmünd, den

.....

Christian Schmid

11. Danksagung

Dieses Projekt ist nur mit der Unterstützung von Familie und meinen Betreuern möglich gewesen. Zuerst möchte ich mich bei meinem Betreuer Univ.-Prof. Dr. Tim Henning bedanken. Trotz der erschwerten Bedingungen durch die Coronapandemie fand er die Zeit, mir bei der Realisierung dieses Projekts tatkräftig mit hilfreichem Rat beizustehen. Er hat mir die Möglichkeit geboten, ein Seminar zur Tierethik an der Universität Stuttgart zu halten, wovon dieses Projekt profitierte. Ich bin dankbar und froh, wie er mich durch dieses Projekt und mein ganzes Studium begleitet hat. Ich danke auch Apl.-Prof. Dr. Jakob Steinbrenner, der sich als Mitberichter bereit erklärt hat, dieses Projekt zu unterstützen, und er mich in meinem Studium geprägt und begleitet hat.

Meine Familie verdient ebenfalls ein großes Lob. Meine Verlobte, Tiziana Califano, hat mein Interesse an der Tierethik geweckt, als sie mir mit ihrer Lebensweise diese Thematik näherbrachte. Sie hat einen der Grundbausteine für dieses Projekt gelegt. Sie hat mir aber auch durch Aufmunterung beigestanden, wenn das Arbeiten am Projekt gestockt haben. Ihre Einschätzung zu verschiedenen Abschnitten meiner Arbeit war mir eine besondere Hilfe. Durch unsere teils stark divergierenden Ansichten zu tierethischen Fragestellungen half mir mein Bruder, Florian Schmid, meine eigenen Ansichten kritisch zu betrachten. Ihm schulde ich ebenfalls meine Dankbarkeit.

Zuletzt möchte ich mich bei meinem verstorbenen Hund, Jack, bedanken, der mich zu Beginn des Projekts begleitet hat und für fast zwanzig Jahre mein treuer Begleiter und Freund war. Durch seine Art hat er mein Denken zu tierphilosophischen und -ethischen Thematiken beeinflusst.