

[Intro](#)

Intro

[Inhaltsverzeichnis](#)

[1. Einleitung](#)

Das Internet ist in aller Munde.

[2. Definition](#)

Den meisten von uns ist die Technik und Bedienung bekannt.

[3. Argumentationen](#)

Wenn Sie es bis hierhin geschafft haben gehe ich davon aus, daß Sie nicht mehr Begriffe wie "Link" und "Navigation" erklärt bekommen müssen. Deshalb hier nur ein paar Grundsätzlichkeiten zu meiner Arbeit in Hypertext (HTML).

[4. Diskussion](#)

[4.1](#)

[4.2](#)

[4.3](#)

Ich habe meine Dissertation nicht in ein Dokument (eine endlos lange Seite), sondern eine Unterteilung nach Kapiteln vorgenommen - das heißt: das Kapitel x in der Druckausgabe ist auch Kapitel x in der www-Version. Die Seitenpaginierung ist die der Printversion.

[5. Vorschlag](#)

[6. Zusammenfassung](#)

Hier wurde lediglich, um den Programmieraufwand in Grenzen zu halten, auf die Verknüpfungen vom Inhaltsverzeichnis zu den entsprechenden Seiten verzichtet. Die Oberpunkte sind jedoch alle verknüpft (verlinkt). Der Benutzer ist also nur einen Mausklick vom nächsten Kapitel entfernt.

[7. Summary](#)

[8. Literaturverzeichnis](#)

[Lebenslauf](#)

Die etwas aufwendigere Bearbeitung meiner Arbeit in HTML macht sich für den Benutzer positiv bemerkbar, da er nicht die ganze Datenmenge auf einmal laden muß, sondern nur die des benötigten Abschnittes.

Viel Vergnügen

[Jörg P. Luy](#)

Die Tötungsfrage in der Tierschutzethik

Mors est non esse. Id quale sit, iam scio: hoc erit post me, quod ante me fuit. Si quid in hac re tormenti est, necesse est et fuisse, antequam prodiremus in lucem; atqui nullam sensimus tunc vexationem. Rogo, non stultissimum dicas, si quis existimet lucernae peius esse, cum extincta est, quam antequam accenditur? Nos quoque et extinguimur et accendimur: medio illo tempore aliquid patimur, utrimque vero alta securitas est. - Aus dem 54. Brief an Lucilius - Seneca (1974), S.434.

Tod ist Nichtsein. Was dieses ist, weiß ich schon lange. Nach mir wird es sein, wie es vor mir war. Wenn im Totsein eine Qual liegt, muß es diese auch gegeben haben, bevor wir ans Licht getreten sind, und doch haben wir dazumal keine Qual verspürt. Ich frage dich:

Würdest du den nicht für sehr töricht halten, der glauben wollte, es gehe der Lampe schlechter, wenn sie ausgelöscht ist, als bevor sie angezündet wurde? Auch wir werden angezündet und ausgelöscht. In der Zwischenzeit verspüren wir etwas; vorher und nachher aber herrscht tiefe, sorglose Ruhe.

[top](#)

[Inhaltsverzeichnis](#)

[Intro](#) | [Inhaltsverzeichnis](#) | [1. Einleitung](#) | [2. Definition](#) | [3. Argumentationen](#) | [4. Diskussion](#)
[5. Vorschlag](#) | [6. Zusammenfassung](#) | [7. Summary](#) | [8. Literatur](#) | [Lebenslauf](#)

[Intro](#)**Inhaltsverzeichnis**[Inhaltsverzeichnis](#)[1. Einleitung](#)

1. Einleitung 1

[2. Definition](#)

2. Definition der Tötungsfrage in der Tierschutzethik 7

[3. Argumentationen](#)[4. Diskussion](#)

3. Vollständig erhaltene Argumentationsgänge der
Moralphilosophie unseres Kulturkreises zum Problem der
Tötungsfrage (keine Fragmente, keine Moralthologie, keine
Esoterik). - Rückverfolgung der Argumentationsgänge bis zu
den jeweils zugrundegelegten Postulaten.

[4.1](#)[4.2](#)[4.3](#)[5. Vorschlag](#)[6. Zusammenfassung](#)

- Epikuros von Samos (341 v. - 271 v.) 11

- Hermarchos von Mytilene (ca. 325 v. - 250 v.) 14

[7. Summary](#)

- René Descartes (1596 - 1650) 19

[8. Literaturverzeichnis](#)

- Baruch de Spinoza (1632 - 1677) 27

- Immanuel Kant (1724 - 1804) 28

- Arthur Schopenhauer (1788 - 1860) 34

- Eduard von Hartmann (1842 - 1906) 42

- Albert Schweitzer (1875 - 1965) 57

- Leonard Nelson (1882 - 1927) 68

- Richard Mervyn Hare (1919 -) 76

- Peter Singer (1946 -) 80

- Tom Regan 94

- Klaus Michael Meyer-Abich (1936 -) 102

- Paul W. Taylor 108

- Ursula Wolf (1951 -) 110

- Jean-Claude Wolf (1953 -) 115

- Peter Carruthers (1952 -) 117

- Angelika Krebs (1961 -) 121

- Dieter Birnbacher (1946 -) 123

- Konrad Ott (1959 -) 127

Rekapitulation der Argumente 129

Tabellarischer Vergleich der Argumentationen 135

4. Diskussion der zur Tötungsfrage postulierten
Bewertungsgrundlagen4.1 Epikur vs. Schweitzer vs. Nelson (oder: Was ist schlecht,
schlimm, böse?) 1364.2 Wertobjektivismus vs. Werts subjektivismus (oder: Ist es
sinnvoll, zu behaupten bestimmte Dinge seien objektiv 143

wertvoll bzw. gut, unabhängig davon, ob und in welchem Maße sie einem Subjekt wertvoll bzw. wünschenswert erscheinen?)

4.3 Kontraktualismus vs. Gleichheitsgrundsatz (oder: Wie lassen sich moralische Urteile und durch sie motivierte Handlungen erklären?) 150

5. Vorschlag zu einer vernunftgemäßen Auflösung der Tötungsfrage 157

6. Zusammenfassung 161

7. Summary 163

8. Literaturverzeichnis 165

[Intro](#)

[top](#)

[1. Einleitung](#)

[Intro](#) | [Inhaltsverzeichnis](#) | [1. Einleitung](#) | [2. Definition](#) | [3. Argumentationen](#) | [4. Diskussion](#) | [5. Vorschlag](#) | [6. Zusammenfassung](#) | [7. Summary](#) | [8. Literatur](#) | [Lebenslauf](#)

[Intro](#)

[Inhaltsverzeichnis](#)

[1. Einleitung](#)

[2. Definition](#)

[3. Argumentationen](#)

[4. Diskussion](#)

[4.1](#)

[4.2](#)

[4.3](#)

[5. Vorschlag](#)

[6. Zusammenfassung](#)

[7. Summary](#)

[8. Literaturverzeichnis](#)

[Lebenslauf](#)

1. Einleitung

§ 1 des Tierschutzgesetzes vom 24.7.1972

Grundsatz

Dieses Gesetz dient dem Schutz des Lebens und Wohlbefindens des Tieres.

Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen.

Das erste Tierschutzgesetz Deutschlands ist das Reichs-

Tierschutzgesetz vom 24.11.1933 - § 1 definiert das

Anwendungsgebiet:

"(1) Verboten ist, ein Tier unnötig zu quälen oder roh zu mißhandeln.

(2) Ein Tier quält, wer ihm länger dauernde oder sich wiederholende erhebliche Schmerzen oder Leiden verursacht; unnötig ist das Quälen, soweit es keinem vernünftigen, berechtigten Zwecke dient.

Ein Tier mißhandelt, wer ihm erhebliche Schmerzen verursacht; eine Mißhandlung ist roh, wenn sie einer gefühllosen Gesinnung entspringt."

In der Amtlichen Begründung wird dem hinzugefügt:

"Vor dem Leben des Tieres soll der Mensch Achtung haben und es nicht grundlos zerstören." (Reichs-Tierschutzgesetz mit Amtlicher Begründung, S.16.)

Das Reichs-Tierschutzgesetz wird in der Bundesrepublik Deutschland durch das Tierschutzgesetz vom 24.7.1972 abgelöst. Dabei wird das Anwendungsgebiet in § 1 ausdrücklich auf den Schutz des Lebens der Tiere ausgedehnt:

"Dieses Gesetz dient dem Schutz des Lebens und Wohlbefindens des Tieres.

Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen."

Bei den Straf- und Bußgeldvorschriften heißt es in § 17:

"Mit Freiheitsstrafe bis zu zwei Jahren oder mit Geldstrafe wird bestraft, wer (...) ein Wirbeltier ohne vernünftigen Grund tötet."

Das Tierschutzgesetz vom 24.7.1972 wird dann durch das erste Gesetz zur Änderung des Tierschutzgesetzes vom 12.8.1986 novelliert. Auch im § 1 des neuen Tierschutzgesetzes ist der Schutz des Lebens der Tiere enthalten:

"Zweck dieses Gesetzes ist es, aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen.

Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen."

Bei den Straf- und Bußgeldvorschriften heißt es unverändert in § 17: "Mit Freiheitsstrafe bis zu zwei Jahren oder mit Geldstrafe wird bestraft, wer (...) ein Wirbeltier ohne vernünftigen Grund tötet." Auch bei den Neufassungen des Tierschutzgesetzes (vom 17.2.1993 und 25.5.1998) wird nichts am Schutz des Lebens geändert. Die zitierten Sätze bleiben im Wortlaut erhalten; allerdings wird 1998 das maximale Strafmaß auf drei Jahre erhöht.

Als der Gesetzgeber 1972 den Schutz des tierischen Lebens in die Zweckbestimmung des Tierschutzgesetzes aufnahm, hat er erstmals die Tötung von Tieren (bzw. Wirbeltieren) ohne vernünftigen Grund zur strafbaren Handlung erklärt. - Interessanterweise ist sich die Moral- und Rechtsphilosophie weder damals noch heute darüber einig, ob hier überhaupt ein unmoralisches bzw. unrechtmäßiges Verhalten vorliegt.

Daß in dieser Frage ein Untersuchungsbedarf besteht, zeigt schon der verblüffende Umstand, daß unser Tierschutzgesetz einerseits bezweckt „aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen“ (s.o.) und sogar eine Freiheits- oder Geldstrafe vorsieht für denjenigen, der „ein Wirbeltier ohne vernünftigen Grund tötet“ (s.o.), aber andererseits die jährliche Schlachtung von 4,8 Millionen Rindern, 39,4 Millionen Schweinen, 933.093 Schafen und Ziegen, 16.741 Pferden und 591.471 Tonnen Geflügel pauschal mit der Ausnahmeregelung 'aus vernünftigem Grund' legitimiert. (Die Zahlen beziehen sich auf das Jahr 1995 und sind dem Tierschutzbericht der Bundesregierung 1997, S.56, entnommen). Genau genommen läßt sich die Unsicherheit des Gesetzgebers schon daran erkennen, daß er einleitend vom Leben aller „Tiere“ (s.o.) spricht, sich jedoch bei der Strafandrohung bemerkenswerterweise auf „Wirbeltiere“ (s.o.) beschränkt und so beispielsweise die Tötung von Hummern, Langusten, Tintenfischen, Schnecken und Insekten bewußt ausklammert. - Trotz dieser ausdrücklichen Beschränkung auf Wirbeltiere möchte der Gesetzgeber seine Strafandrohung dann aber doch wieder auf die Tötung aller (!) Tiere ausgedehnt wissen: „Nach seiner Zweckbestimmung in § 1 Satz 1 schützt das Tierschutzgesetz nicht nur das Wohlbefinden des Tieres, sondern auch dessen Leben. Satz 2 verbietet, Tieren ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zuzufügen. Bei einheitlicher Betrachtungsweise beider Sätze des § 1 des Tierschutzgesetzes ergibt sich, daß ein Tier nur bei Vorliegen eines vernünftigen Grundes getötet werden darf. Verstöße hiergegen können nach § 17 mit Freiheitsstrafe bis zu 2 Jahren oder mit Geldstrafe geahndet werden.“ (Tierschutzbericht der Bundesregierung 1997, S.55).

Seite 2

Der Gesetzgeber ist sich durchaus dieser in mehrfacher Hinsicht unbefriedigenden Situation bewußt: „Die Bundesregierung erwartet, daß die weitere Diskussion dieses Problembereiches zur besseren Klärung dieser Fragen beiträgt.“ (Tierschutzbericht der

Bundesregierung 1991 zur Rechtmäßigkeit und Rechtswidrigkeit von Tiertötungen, S.29) - „Das Töten von Tieren, die in der Obhut des Menschen leben, gilt vielfach als Tabubereich, über den möglichst nicht gesprochen wird. Dennoch ist es notwendig, auf die ethische und tierschutzrechtliche Problematik hinzuweisen. Es handelt sich hier um ein Problem, das weiterer öffentlicher Erörterungen bedarf.“ (Tierschutzbericht der Bundesregierung 1993, S.44). Die Tierschutzberichte von 1995 und 1997 erwähnen die Problematik nicht mehr ausdrücklich. Der für die Tierschutzberichte verantwortliche Leiter des Tierschutzreferates im Bundeslandwirtschaftsministerium, Herr Dr. Baumgartner, bestätigte jedoch, daß sich an dieser Situation bislang nichts geändert hat. Diese Arbeit stellt sich die Aufgabe, zu überprüfen, ob eine moralphilosophische Notwendigkeit vorliegt, über den Schutz des tierischen Wohlbefindens hinaus auch den Schutz des tierischen Lebens gesetzlich zu verankern. Sie berücksichtigt alle dem Verfasser bekannten Argumentationen unseres Kulturkreises, die das Kriterium erfüllen, (heutzutage) für die Begründung dieser juristischen Norm geeignet zu sein. Ihre im Prinzip rechtsphilosophische Untersuchungsmethode läßt alle Argumentationen gelten, denen jedes vernünftige Wesen im Prinzip zustimmen könnte.

Argumentationsgänge hingegen, die sich ausdrücklich auf Annahmen stützen, die nicht von allen vernünftigen Wesen geteilt werden müssen, beispielsweise moraltheologische oder esoterische (z.B. Seelenwanderung zugrundeliegende) Argumentationen können nicht berücksichtigt werden. Auch nur fragmentarisch überlieferte Argumentationen müssen unberücksichtigt bleiben, weil sich nur vollständige Argumentationsgänge einer kritischen Argumentationsanalyse unterziehen lassen. Aus diesem bzw. aus dem erstgenannten Grund finden weder die Orphiker, die Pythagoreer, die Neuplatoniker noch die christliche oder irgend eine andere Moraltheologie Erwähnung. Die Ansichten dieser Gruppen sollen damit keineswegs vorverurteilt werden, sie eignen sich jedoch nicht für die vorgesehene Untersuchungsmethode, die ihrerseits durch ihren rechtsphilosophischen Anspruch empfohlen ist. Wie sollte denn beispielsweise ein Tötungsverbot im Rekurs auf Seelenwanderung eingeschätzt werden - oder wie wäre es um die Akzeptanz eines Tierschutzgesetzes bestellt, welches sich ausschließlich auf Glaubenslehren einer bestimmten Religionsgruppe bezieht? Wäre denn das Schächten (das betäubungslose Schlachten) moralisch tolerierbar falls

Seite 3

alle Menschen Moslems oder Juden wären? - (An dieser Stelle sei bereits erwähnt, daß die Frage der moralischen Zulässigkeit des Schächten kein Gegenstand dieser Arbeit sein kann, da nur die Untersuchung des im nächsten Kapitel definierten Aspekts der Tiertötung, nicht jedoch die Untersuchung der Art und Weise der Tötung von der Aufgabenstellung gefordert werden. Die Art und

Weise der Tiertötung gehört nämlich zum Problemfeld Tierquälerei, welches zwar gemeinsam mit, aber deutlich getrennt von dem hier thematisierten Problemfeld Tötungsfrage den Kern der Tierschutzethik bildet, also nicht in den Untersuchungsbereich dieser Arbeit gehört.)

Es muß betont werden, daß diese Arbeit ausschließlich einem bestimmten, wenn auch zentralen Aspekt der Tiertötung gewidmet ist (siehe nächstes Kapitel); alle anderen Aspekte finden entweder gar keine Erwähnung oder dienen bloß der Illustration eines bestimmten Gedankens. Die Aufgabenstellung läßt sich nicht in „Ethische Überlegungen zur Tiertötung“ bzw. „Gedanken zur Moral der Tiertötung“ übersetzen!

Der Titel "Die Tötungsfrage in der Tierschutzethik" ist die kürzeste präzise Benennung des im zweiten Kapitel definierten Problems. Allerdings sind »Tötungsfrage« und »Tierschutzethik« beides erläuterungsbedürftige, das heißt im Alltagsvokabular nicht eindeutig bestimmte Begriffe. Obwohl in unserem Kulturkreis seit mehr als zweieinhalb Jahrtausenden eine Beschäftigung mit der moralischen Zulässigkeit der Tiertötung nachweisbar ist, hat sich für den im folgenden untersuchten Aspekt bislang kein Begriff etabliert. Während einige Philosophen diesen Aspekt erläuternd umschreiben, verwenden Peter Singer (1980, S.253f) und Ursula Wolf (1990, S.116ff) für den hier zu untersuchenden Aspekt der Tiertötung den Begriff »Tötungsfrage« (bzw. »question of killing«). Der relevante Aspekt bzw. der Begriff »Tötungsfrage« wird im nächsten Kapitel definiert. Diese Definition klärt einerseits die durchgängige Verwendung des Begriffs »Tötungsfrage« in dieser Arbeit und umreißt andererseits genau den zu untersuchenden Aspekt der Tiertötung.

Hier soll nun der Begriff »Tierschutzethik« erläutert werden. Teutschs "Lexikon der Tierschutzethik" definiert diesen Begriff wie folgt: "Tierschutzethik umfaßt den Teil der Ethik, der die Mensch-Tier-Beziehung betrifft." (G. M. Teutsch, Lexikon der Tierschutzethik, >Tierschutzethik<). Dabei versteht Teutsch unter »Ethik« "die Wissenschaft vom Seinsollen". (ebd. >Ethik<). Demnach ist Tierschutzethik diejenige Wissenschaft, die klärt, wie die Beziehung zwischen Mensch und Tier sein soll. - Da sich die Bedeutung der häufig synonym gebrauchten Begriffe »Ethik« und »Moral«

Seite 4

mehrfach gewandelt hat, ist es notwendig zu erwähnen, daß ich mich der heutzutage vorherrschenden Praxis anschließe und mit »Ethik« die Wissenschaft von der Moral, mit »Moral« hingegen das Objekt der Ethik bezeichne. Während Verhaltensweisen unter »Moral« fallen, fällt demnach die Reflexion über moralische Verhaltensweisen unter den Begriff »Ethik«. Beispielsweise sei intolerables Verhalten als »unmoralisch« und nicht als »unethisch« zu bezeichnen. Der Begriff »ethische Norm« wird in dieser Arbeit synonym zu »von der jeweiligen Ethik empfohlene Richtschnur«

verwendet. (Da es die eine und eindeutige Ethik zumindest nicht expressis verbis gibt, hängt es davon ab, auf welche Ethik bzw. welchen Moralphilosophen man sich bezieht, wenn man eine bestimmte Norm zur Richtschnur für moralisches Verhalten erklärt.) »Norm« wird in dieser Arbeit nicht im Sinne von 'normaler, gewöhnlicher Zustand' gebraucht.

Wichtig sind auch Teutschs Ausführungen zum Begriff »Ethik«: "Ethik ist unter vielen Gesichtspunkten zu gliedern, und zwar zunächst ganz allgemein in deskriptive, normative und Meta-Ethik. (1) Deskriptive Ethik zielt auf eine Beschreibung und Erklärung der vielfältigen Phänomene im ethischen Denken und Handeln ab und wird vorwiegend unter psychologischem und soziologischem Aspekt betrieben. (2) Normative Ethik befaßt sich unmittelbar mit den ethischen Normen, Werten und Zielen (...), mit deren Begründung und der jeweils aktuellen Kritik. (3) Metaethik ist ein neuerer Zweig der Ethik und beschäftigt sich vorwiegend mit der sprachlichen Bedeutung wertender Begriffe und mit der Frage, wie man sittliche Werturteile finden und begründen kann. (...) Schließlich kann auch zwischen religiöser Ethik und philosophischer Ethik unterschieden werden, weil religiöse Ethik von vorgegebenen und nicht disponiblen Glaubenssätzen ausgeht (...), während philosophische Ethik ihre axiomatischen Sätze selbst entwickelt (...). (...) Es wird oft als Mangel empfunden, daß ethische Aussagen letzten Endes nicht logisch zu begründen sind, daß Ethik nicht ohne axiomatische Grundsätze auskommt. Dabei wird vergessen, daß nach Erkenntnis der Psychologie (...) das ethische Empfinden und Beurteilen im emotionalen Bereich des Menschen entsteht und erst dann rational verarbeitet wird: aus subjektivem Wertgefühl wird objektivierbares Wertbewußtsein. (...) Unter Tierschutzaspekt ist die Unteilbarkeit der Ethik von besonderer Bedeutung. Wenn ethische Forderungen uns dazu verpflichten, alle Wirkungen unseres Handelns auf die möglicherweise davon Betroffenen zu berücksichtigen, dann kann Ethik die Mitlebewesen nicht ausschließen. Darum ist Tierschutzethik ein Teilbereich der Ethik." (ebd. >Ethik<).

Diese Arbeit soll eine tierschutzethische Aufgabe im philosophisch-normativen Sinne bewältigen. Sie befaßt sich also mit den ethischen Normen, die den durch die Aufgabenstellung definierten Aspekt der Tier-

Seite 5

tötung betreffen, mit deren jeweiligen Begründungen (unter anderem mit ihren jeweiligen axiomatischen Grundsätzen, d.h. ihren Postulaten) und der jeweils aktuellen Kritik.

Abschließend sei noch erwähnt, daß Unterstreichungen in den Zitaten nicht zum Zitat gehören, sondern erst vom Verfasser vorgenommen wurden, und daß die Symbole »« zur Kennzeichnung des durch sie markierten Begriffs (in Absetzung von dem durch den Begriff selbst Bezeichneten) verwendet werden. Beispielsweise meint »Tötungsfrage« den Begriff »Tötungsfrage« und nicht die Tötungsfrage selbst.

[Intro](#)

[top](#)

[2. Definition](#)

[Intro](#) | [Inhaltsverzeichnis](#) | [1. Einleitung](#) | [2. Definition](#) | [3. Argumentationen](#) |
[4. Diskussion](#)
[5. Vorschlag](#) | [6. Zusammenfassung](#) | [7. Summary](#) | [8. Literatur](#) | [Lebenslauf](#)

[Intro](#)[Inhaltsverzeichnis](#)[1. Einleitung](#)[2. Definition](#)[3. Argumentationen](#)[4. Diskussion](#)[4.1](#)[4.2](#)[4.3](#)[5. Vorschlag](#)[6. Zusammenfassung](#)[7. Summary](#)[8. Literaturverzeichnis](#)[Lebenslauf](#)

2. Definition der Tötungsfrage in der Tierschutzethik

Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken.

Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit.

L. Wittgenstein, Tractatus, No. 4.112

„We have been considering the issue of killing animals in isolation from other issues, like the infliction of suffering upon animals. This approach is necessary for a clear philosophical understanding of the separate issues involved, but it must not be taken as an indication of the way things are in the world.“ (P. Singer, 1980, S.254f). - „Again, it is not all animal experimentation with which we are here concerned, but only experiments that raise the question of killing in isolation from other factors like the infliction of suffering; for example, an experiment in which the animal is made unconscious by an anesthetic prior to the experiment being performed and is then killed before it regains consciousness.“ (ebd. S.253f). - „The argument about killing animals is a more difficult one, and I was (and remain) less certain about this issue than about the question of suffering.“ (ebd. S.219). - „It has been suggested that the development of consciousness, or the capacity to feel, is the essential criterion, but while I accept that the possession of consciousness makes it wrong to cause the conscious being to suffer, or to make its conscious states less pleasurable than they otherwise would be, it is not clear why mere consciousness should be crucial to the wrongness of killing.“ (P. Singer, 1979, S.150f).

Der Australier Peter Singer ist vermutlich der zeitgenössische Philosoph, der in den letzten Jahrzehnten den größten Einfluß auf die Tierschutzethik ausgeübt hat. Er betont, daß die beiden durch »Tötungsfrage« ('question of killing') und »Tierquälerei« ('question of suffering') bezeichneten Problemfelder, die zusammen den Kern der Tierschutzethik bilden, zur logischen Klärung der Gedanken ('for a clear philosophical understanding') isoliert voneinander erwogen werden müssen, weil es sich bei diesen beiden Problemen um ganz verschiedene Dinge ('separate issues') handelt. Er versichert, daß seine Vorgehensweise keineswegs auf der Annahme beruhe, daß Tötung und Tierquälerei auch in der Praxis solitär auftretende Phänomene seien, und daß er dies auch nicht suggerieren möchte. - Diese Einschätzung wird heute praktisch allgemein geteilt. Tom Regan, der bekannteste US-amerikanische Tierschutzethiker, schließt sich - trotz anderer Beurteilung der eigentlichen Tötungsfrage - dieser methodologischen Einschätzung an:

„(...), because the harm that an untimely death, viewed as a loss, is for any given individual is independent of the pain involved in dying, the ethical questions concerning, for example, the slaughter of animals for food and their use in science are not limited to how ‘humane’ are the methods used to kill them. When these questions are examined (...), the ethics of causing animals an untimely death must also be considered.“ (T. Regan, 1984, S.118). - „It is sometimes said that so long as animals are put to death painlessly, so long as they do not suffer as they die, we should have no moral objection. (...) The accounts of benefit and harm developed in this chapter enable us to explain why this view is seriously deficient.“ (ebd. S.99). - „To bring about the untimely death of animals will not hurt them if this is done painlessly; but they will be harmed. And it is the harm that an untimely death is, not just the painful methods frequently used, that should occasion our ethical curiosity.“ (ebd. S.103).

Sein Terminus für den in dieser Arbeit mit »Tötungsfrage« bezeichneten Aspekt lautet „ethics of causing animals an untimely death“ (T. Regan, 1984, z.B. S.118).

Der Schöpfer des Begriffs »Speziesismus« (= Vorwurf gegenüber diversen moralischen Konzepten, das bloße Menschsein als moralisches Kriterium zu betrachten bzw. auf dieser Grundlage die eigene Spezies zu protegieren) Richard Ryder, Psychologe und Tierschutzethiker in England, teilt diese Ansicht ebenfalls:

„As regards the animals themselves there are two main ethical issues - the first is suffering and the second is killing. Both are very important although I am inclined to regard the quality of life for an animal (whether human or non-human) as being of greater importance than its duration. We all have to die. The questions are, how do we live and how do we die?“ (R. Ryder, 1996, S.55).

Aber auch schon frühere Philosophen haben erkannt, daß Tod und Leiden getrennt zu durchdenkende Szenarien sind. Beispielsweise schreibt Arthur Schopenhauer (1788 - 1860):

„Was wir im Tode fürchten, ist keineswegs der Schmerz: denn teils liegt dieser offenbar diesseits des Todes; teils fliehn wir oft vor dem Schmerz zum Tode ebensowohl als wir auch umgekehrt bisweilen den entsetzlichsten Schmerz übernehmen, um nur dem Tode, wiewohl er schnell und leicht wäre, noch eine Weile zu entgehn. Wir unterscheiden also Schmerz und Tod als zwei ganz verschiedene Übel: was wir im Tode fürchten, ist in der Tat der Untergang des Individuums, als welcher er sich unverhohlen kundgibt, und da das Individuum der Wille zum Leben selbst in einer einzelnen Objektivation ist, sträubt sich sein ganzes Wesen gegen den Tod.“ (A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, I. Band der Suhrkamp Werkausgabe von 1986, S.391).

Auch der Göttinger Philosoph Leonard Nelson (1882 - 1927) untersucht den Aspekt der Tötungsfrage getrennt vom Problem der Leidenszufügung:

„Die bisher angestellten Überlegungen sind geeignet, auf jedes Interesse eines Tieres angewandt zu werden. Nach ihnen läßt sich z.B. die Frage entscheiden, ob die schmerzlose Tötung von Tieren erlaubt sei. Die Antwort ergibt sich leicht, wenn wir nur die Frage stellen, ob wir, wenn wir selber schmerzlos getötet würden, darum in unsere Tötung einwilligen würden. Wir würden nicht einwilligen, weil unser Interesse am Leben durch die Tötung verletzt wird, mag die Tötung so schmerzlos oder so grausam sein, wie sie will.“ (L. Nelson, 1970, S.168).

Generell läßt sich sagen, daß der Aspekt der Tötungsfrage zumindest immer dann thematisiert wird, wenn vom Problem der moralischen Zulässigkeit der ‘angst- und schmerzlosen Tötung’ (definiert als Vorgang, der bei keinem direkt oder indirekt beteiligten Wesen das Wohlbefinden beeinträchtigt) gesprochen wird. Das liegt daran, daß die Tötungsfrage (‘question of killing’, ‘issue of killing animals’, ‘the ethics of causing animals an untimely death’ o.ä.) eine philosophisch-künstliche Abstraktion von allen tierquälerischen Nebenwirkungen wirklicher Tötungen ist. - Die Tötungsfrage ist die Frage, ob die Lebensbeendung bei Tieren - die Problematik der oft damit verbundenen Beeinträchtigung des Wohlbefindens außer acht lassend - moralisch zulässig ist. - Die Positionen, die die Beeinträchtigung tierischen Wohlbefindens als unmoralisch betrachten, lassen sich unter dem Begriff »pathozentrischer Tierschutz« zusammenfassen, d.h. pathozentrische Argumente sind per definitionem nicht zur Beantwortung der Tötungsfrage geeignet. Für Ethiker, die zur Frage der Tierquälerei einen pathozentrischen Standpunkt einnehmen (wie z.B. Ursula Wolf), stellt sich die „Tötungsfrage“ dadurch als die „Frage, ob das schmerzlose Töten von Tieren moralisch zulässig ist“ (U. Wolf, 1990, S.116). »Schmerz« meint in diesem Kontext jegliche Minderung der Lebensqualität direkt und indirekt von der Tötung Betroffener, zum Beispiel fallen Angst und Trauer in diesem Zusammenhang auch unter »Schmerz«. Anders formuliert stellt sich dem pathozentrischen Tierschützer die Frage wie folgt: Ist es moralisch zulässig, ein Tier zu töten, wenn sichergestellt ist, daß vor (oder synchron mit) der Aufhebung der Lebensfunktionen das Bewußtsein des betroffenen Tieres schmerzlos erlischt und darüber hinaus kein Indiz für eine Belastung, beispielsweise Angst (um den Erhalt des Lebens) bei diesem oder weiteren Tieren vorliegt? - Man könnte die Tötungsfrage aber auch so stellen: Hält die nachfolgende Definition des Begriffs »tierschutzgerechte Tötung« einer ethischen Überprüfung stand, oder ist »tierschutzgerechte Tötung« bereits ein Selbstwiderspruch?

„Eine tierschutzgerechte Tötung muß zu einer synchron mit dem schmerzlosen Erlöschen des Bewußtseins einsetzenden oder unmittelbar folgenden totalen, irreversiblen Aufhebung der Lebensfunktionen eines Tieres führen“. (G. v. Mickwitz, 1976, S.1). Analog zur Tötungsfrage in der Tierschutzethik hat sich auch eine

Tötungsfrage in der Naturschutzethik entwickelt. Beispielsweise fragt der Hamburger Philosoph Klaus Michael Meyer-Abich: „Wie kommen wir dazu, in bezug auf das Töten von Bäumen nicht dieselbe ethische Urteilskraft und Sorgfalt gelten zu lassen wie in bezug auf den Mord an Mitmenschen?“ (1984a, S.186). Da die Argumentationsstränge beider Fragen miteinander verflochten sind, ist es unvermeidlich auch diese, alle Lebewesen berücksichtigende Frage (am Rande) mitzubearbeiten. Diese Frage betrifft allerdings auch das Gros unserer Nahrungsmittel und es bahnt sich die Erkenntnis an, daß ein nicht rational begründetes, rein gefühlsmäßiges und allzu großzügiges Entgegenkommen die ganze Untersuchung ad absurdum führen könnte; denn bekanntlich „kommt [erst] das Fressen, dann kommt die Moral“. (B. Brecht, Die Dreigroschenoper, S.69).

Aus der strikten Trennung der Tötungsfrage (‘question of killing’) vom Problem der Leidenszufügung (‘question of suffering’) resultiert der potentielle Nutzen dieser Arbeit: das Durchdenken der - primär künstlich abstrakten - Tötungsfrage könnte erweisen, daß es gute Gründe gibt, für einige oder alle Tiere ein rigoroses Tötungsverbot, analog zu dem unter Menschen, auszusprechen; dann träte aber die Frage, wie ihre schmerzlose Tötung zu bewerkstelligen ist, völlig in den Hintergrund. - Würde sich jedoch zeigen, daß ausschließlich die bewußt empfundene Lebensqualität, das Wohlbefinden zu Lebzeiten, moralische Berücksichtigung verlangt, dann müßten die entsprechenden Stellen im Tierschutzgesetz noch einmal überdacht werden. Außerdem erschienen beispielsweise der Tierschutz am Schlachthof, die sog. ‘Finalversuche’ oder die Euthanasie ungewollter Tiere in einem besseren Licht.

Seite 10

[1. Einleitung](#)

[top](#)

[3. Argumentation](#)

[Intro](#) | [Inhaltsverzeichnis](#) | [1. Einleitung](#) | [2. Definition](#) | [3. Argumentationen](#) | [4. Diskussion](#)
[5. Vorschlag](#) | [6. Zusammenfassung](#) | [7. Summary](#) | [8. Literatur](#) | [Lebenslauf](#)

[Intro](#)

[Argumentationen Teil II](#)

[Inhaltsverzeichnis](#)

[Argumentationen Teil III: Rekapitulation](#)

[1. Einleitung](#)

[2. Definition](#)

[3. Argumentationen](#)

[4. Diskussion](#)

[4.1](#)

[4.2](#)

[4.3](#)

[5. Vorschlag](#)

[6. Zusammenfassung](#)

[7. Summary](#)

[8. Literaturverzeichnis](#)

[Lebenslauf](#)

3. vollständig erhaltene Argumentationen der Moralphilosophie

unseres Kulturkreises zum Problem der Tötungsfrage (keine Fragmente, keine Moraltheologie, keine Esoterik). - Rückverfolgung der Argumentationsgänge bis zu den jeweils zugrundegelegten Postulaten. (Postulate sind wie Axiome unbewiesene Annahmen, auf die sich jeweils bestimmte Gedankengebäude stützen; für die letztgenannten sind die Postulate, egal ob ausdrücklich erwähnt oder bloß logisch impliziert, unverzichtbar.)

Auf das Grundprinzip des Sittlichen hat sich die Aufmerksamkeit des Denkens also zu richten. Das bloße Aufstellen von Tugenden und Pflichten ist wie wenn einer auf dem Klavier klimpert und meint Musik zu machen.

A. Schweitzer, Kultur und Ethik, S.23

Epikur(os) von Samos (341 v. - 271 v.)

Epikurs Philosophie ist das Paradigma für die rationale Bekämpfung der Todesfurcht. Epikurs Empfehlung, den Tod gelassen zu erwarten, findet sich später auch bei Stoikern wie Seneca, Epiktet und Marc Aurel. Von Epikur sind keine Äußerungen zur Tötungsfrage erhalten. Seine Gedanken sollen hier lediglich deshalb wiedergegeben werden, weil einige spätere Philosophen (allen voran sein persönlicher Schüler Hermarchos) sich auf sein Weltbild berufen. - Im Brief an Menoikeus schreibt Epikur:

„Gewöhne dich an den Gedanken, daß der Tod uns nichts angehe; denn alles Gute und Schlimme beruht auf Empfindung; der Tod aber besteht eben in der Aufhebung der Empfindung. Deshalb ermöglicht uns die richtige Erkenntnis, daß der Tod uns nichts angehe, erst den Genuß des sterblichen Lebens, indem sie nicht an dieses ein Dasein von unendlicher Dauer ansetzt, sondern indem sie die Sehnsucht nach Unsterblichkeit beseitigt. Denn nichts ist im Leben für den furchtbar, der wirklich den Gedanken erfaßt hat, daß im Nichtleben nichts Furchtbares liegt. Es ist also eine törichte Behauptung, man fürchte den Tod, nicht weil er schmerzen werde, wenn er einmal kommt, sondern weil die Aussicht auf ihn schmerze. Denn was, wenn es da ist, nicht widerwärtig ist, bei dem ist es eine Einbildung, daß seine Erwartung Schmerz verursache. Das schauerlichste Übel, der Tod, geht uns somit nichts an, weil, solange wir sind, der Tod nicht da ist; ist er aber da, so sind wir nicht mehr. Der Tod geht demnach weder die Lebenden noch die Toten etwas an,

da er für die ersteren nicht vorhanden ist, die letzteren aber nicht mehr sind. Die Menge aber flieht den Tod bald als das größte Übel, bald sucht sie ihn auf als Zuflucht vor den Übeln des Lebens. Der Weise dagegen verschmäht weder das Leben noch fürchtet er sich vor dem Nichtleben; er wird weder des Lebens überdrüssig, noch erblickt er im Nichtleben ein Übel.“ (Die Nachsokratiker Bd.1, hrsg. von W. Nestle, S.176f).

Epikur stellt zwei Postulate auf: „alles Gute und Schlimme beruht auf Empfindung“ und „der Tod (...) besteht eben in der Aufhebung der Empfindung“ (s.o.). Epikur formuliert damit eine, meines Wissens über Jahrtausende nicht prinzipiell bezweifelte Bewertungsgrundlage für moralisch richtige und falsche Handlungen, denn Sachverhalte, die von niemandem empfunden werden, können demnach keinen moralischen Status haben. Also ist auch der Tod, definiert als die ‘Aufhebung der Empfindung’, ‘nichts Furchtbares’ und deshalb ohne (direkten) moralischen Status. Der Tod geht weder die Lebenden noch die Toten etwas an, da er für die ersteren nicht vorhanden ist, die letzteren aber nicht mehr sind. Auch der Römer Lukrez (ca. 96 v. - 52 v.) vertritt diesen Gedanken in seinem Lehrgedicht “De rerum natura”: „Nichts geht also der Tod uns an, nichts kann er bedeuten, da ja das Wesen des Geistes nunmehr als sterblich erkannt ist.“ (T. Lucretius Carus, 1924, S.126). - „Denn wenn es einem vielleicht in der Zukunft schlecht soll ergehen, müßt’ er doch selbst in eigner Person, der es übel ergehen soll, dasein. Da nun der Tod dies aufhebt, und die Person nicht existieren mehr kann, die Übel zu treffen vermöchten, lernt man daraus, daß im Tode wir nichts mehr haben zu fürchten, ferner daß wer nicht lebt, auch niemals elend kann werden, ja, daß es grade so ist, als wären wir nimmer geboren, wenn der unsterbliche Tod uns das sterbliche Leben genommen.“ (ebd. S.128). - Seneca (ca. 4 v. - 65 n.), der Erzieher Neros, formuliert es ungefähr dreihundert Jahre später so: „Der Tod kommt zu dir: er wäre zu fürchten, wenn er bei dir verweilen könnte; notwendigerweise ist er aber entweder noch nicht da oder bereits vorüber.“ („Mors ad te venit: timenda erat, si tecum esse posset; necesse est aut non perveniat aut transeat.“ Aus dem 4. Brief an Lucilius - Seneca, 1974, S.16). - Arthur Schopenhauer (1788 - 1860) hält Epikurs Ansicht auch nach mehr als zweitausend Jahren noch für plausibel: „Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtete Epikur den Tod und sagte daher ganz richtig o JanatoV ouden proV hmaV (der Tod geht uns nichts an); mit der Erläuterung, daß, wann wir sind, der Tod nicht ist, und wann der Tod ist, wir nicht sind. (...) Verloren zu haben, was nicht vermißt werden kann, ist offenbar kein Übel: also darf das Nicht-Sein-Werden uns sowenig anfechten wie das Nicht-Gewesen-Sein. Vom Standpunkt der Erkenntnis aus erscheint demnach durchaus kein Grund, den Tod zu fürchten: im Erkennen

aber besteht das Bewußtsein; daher für dieses der Tod kein Übel ist.“ (A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II. Band der Suhrkamp Werkausgabe von 1986, S.597). - Und weitere hundert Jahre später schreibt Ludwig Wittgenstein (1889 - 1951): „Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.“ (L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, No. 6.4311). Zwar bleibt die Sterblichkeit bei Epikur ‘das schauerlichste Übel’, aber im nicht-mehr-leben liegt dennoch nichts Furchtbares. Die Erkenntnis des Umstandes, daß die Lebensuhr abläuft, liegt auch seiner Empfehlung, das Erfreuliche nicht zu verschieben (von Horaz später in das zeitlose ‘carpe diem’ gegossen), zugrunde:

„Wir sind einmal geboren; zweimal kann man nicht geboren werden und das Leben muß ein Ende nehmen. Du aber verschiebst das Erfreuliche, obwohl du nicht über das Morgen verfügst. Das Leben aller Menschen verzehrt sich im Zaudern und jeder einzelne von uns stirbt mitten in seiner Geschäftigkeit.“ (aus der Spruchsammlung »Also sprach Epikuros« - Die Nachsokratiker Bd.1, hrsg. von W. Nestle, S.215).

Epikurs Argumentation, der zufolge der Tod (im Sinne des nicht-mehr-lebens) kein Übel darstellt, ist wirkungsgeschichtlich auch für die moralische Beurteilung der Tötungsfrage von höchster Bedeutung. Sein erstes Postulat („alles Gute und Schlimme beruht auf Empfindung“, s.o.) ist meines Wissens mehr als zweitausend Jahre nicht prinzipiell in Frage gestellt worden. Es scheint, daß erst Albert Schweitzer durch ein alternatives Postulat eine diesbezügliche Kritik an Epikur übt:

„Ethik besteht also darin, daß ich die Nötigung erlebe, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. Damit ist das denknotwendige Grundprinzip des Sittlichen gegeben. Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.“ (A. Schweitzer, 1926, S.239).

Ungefähr zeitgleich formuliert auch der Göttinger Philosoph Leonard Nelson ein alternatives Postulat:

„Die bisher angestellten Überlegungen sind geeignet, auf jedes Interesse eines Tieres angewandt zu werden. Nach ihnen läßt sich z.B. die Frage entscheiden, ob die schmerzlose Tötung von Tieren erlaubt sei. Die Antwort ergibt sich leicht, wenn wir nur die Frage stellen, ob wir, wenn wir selber schmerzlos getötet würden, darum in unsere Tötung einwilligen würden. Wir würden nicht einwilligen, weil unser Interesse am Leben durch die Tötung verletzt wird, mag die Tötung so schmerzlos oder so grausam sein, wie sie will.“ (L. Nelson, 1970, S.168).

Hermarchos von Mytilene (= Lesbos) (ca. 325 v. - 250 v.)

Epikurs Nachfolger in der Leitung der Schule rechtfertigt in dem großen (vom Neuplatoniker Porphyrios erhaltenen) Bruchstück seiner Schrift “Über Empedokles” unter anderem die von

Empedokles und den Pythagoreern verworfene Sitte, Tiere zu töten und ihr Fleisch zu verzehren. Dieser Argumentationsgang ist der älteste unseres Kulturkreises, der den in der Einleitung formulierten Kriterien standhält.

Als treuem Schüler Epikurs darf man Hermarchos nicht nur unterstellen, zur Todesfurcht die Ansicht Epikurs geteilt zu haben, sondern sogar folgern, daß er in der (schmerzlosen) Tötung von Mensch und Tier kein moralisches Problem dem Getöteten gegenüber gesehen hat. Diese Einstellung steckt nicht nur implizit in den Postulaten Epikurs, sondern auch in Hermarchos' indirekt begründetem Verbot der Menschentötung:

„Die alten Gesetzgeber haben im Blick auf die Lebensgemeinschaft der Menschen und ihr gegenseitiges Verhalten die Tötung eines Menschen als gottlos verfehmt und außerordentliche Strafen darauf gesetzt, vielleicht weil eine gewisse natürliche Verwandtschaft zwischen Mensch und Mensch besteht, die auf der Ähnlichkeit der leiblichen Gestalt und des Seelenlebens beruht und die dagegen spricht, daß man ein lebendiges Wesen dieser Gattung ohne weiteres töte wie eines der andern, bei denen dies erlaubt ist. Indessen darf man als den hauptsächlichen Grund dafür, daß dies verboten und als gottlos verfehmt wurde, den Schaden annehmen, den es der ganzen Organisation des Lebens bringt.“ (aus der Schrift über Empedokles - Die Nachsokratiker Bd.1, hrsg. von W. Nestle, S.225). Beachtenswert ist, daß an dieser Stelle kein Wort über 'Beraubung', 'Schädigung' oder 'Interessendurchkreuzung' des Individuums verloren wird. - Die Begründung des Menschentötungsverbot es ist im Kontext der Epikureischen Weltanschauung, die kein moralisches Problem gegenüber dem Getöteten sieht, natürlich dringend notwendig. Hermarchos befindet sich als Epikureer in der mißlichen Lage, begründen zu müssen, warum das Verbot Menschen zu töten aufrecht erhalten werden soll, während die Tötung von Tieren erlaubt sei. Die Zulässigkeit der (schmerzlosen) Tiertötung ergibt sich ja auf der Grundlage der Überlegungen Epikurs beinahe von selbst.

Den Unterschied zwischen Tier- und Menschentötung sieht der Epikureer Hermarchos in der Nützlichkeit bzw. der Schädlichkeit dieser Verhaltensweisen „im Blick auf die Lebensgemeinschaft der Menschen“ (s.o.). Daß er dabei auch von „der ganzen Organisation des Lebens“ (s.o.) spricht, ändert nichts an dem Umstand, daß die Menschen das Maß sind, an dem

Seite 14

gemessen wird. Obwohl Hermarchos vordergründig nicht zwischen moralischem und juristischem Recht unterscheidet, hält er es doch für notwendig, die vom juristischen Recht verbotene Tötung eines Menschen, ebenso wie die zugelassene Tötung der Tiere, als moralisch zu erweisen. Hermarchos formuliert zwei Argumentationen. Erstens:

Die Tötung von Tieren ist generell durch die Nützlichkeit der

dadurch vorgenommenen Bestandsregulierung moralisch gerechtfertigt. - Prämisse 1: Die unkontrollierte Populationsdynamik der Tiere hat schädliche Auswirkungen für die Menschheit. - Prämisse 2: Die ethische Rechtfertigung menschlichen Verhaltens kann über den Nachweis der Nützlichkeit (für die menschliche Gemeinschaft) geführt werden.

Diese Argumentation verläuft folgendermaßen:

„Dagegen erließen die Männer, die zuerst bestimmten, was wir tun dürfen und was nicht, natürlich kein Verbot, die übrigen Lebewesen [d.h. außer dem Menschen, Anm.d.Verf.] umzubringen; denn bei diesen ergab sich der Nutzen aus der ent-gegengesetzten Verhaltensweise: war es doch für die Menschen unmöglich, die eigene Gattung zu erhalten, ohne den Versuch zu machen, sich der gemeinsam mit ihnen aufwachsenden Tiere zu erwehren... Man darf aber nicht einwenden, daß einige der Tiere, deren Tötung das Gesetz zugelassen hat, der menschlichen Natur nicht verderblich seien und auch sonst in keiner Weise das Leben schädigen. Denn unter den vom Gesetz freigegebenen Tieren ist sozusagen kein einziges, das uns nicht schädlich würde, wenn man es sich im Übermaß vermehren ließe; aber in der jetzt eingehaltenen beschränkten Anzahl gewähren sie uns sogar Nutzen für das Leben. Denn auch das Schaf und Rind und alle diese Gattungen bringen uns in mäßiger Zahl Nutzen für den notwendigen Unterhalt; würde aber eine unbeschränkte Vermehrung eintreten und es eine den jetzigen Bestand weit übersteigende Menge geben, so würde das eine wieder seine Stärke entfalten, mit der es von Natur wohl ausgerüstet ist, das andere aber würde uns nur die aus der Erde wachsende Nahrung verzehren. Deshalb und aus diesem Grunde hielt man niemand ab, auch solche Tiere zu töten, damit nur die für das Bedürfnis nötige Menge übrigbleibe, deren man dann auch leicht Herr werden könnte. Denn wie man bei den Löwen und Wölfen, und den, kurz gesagt, wilden Tieren, gleichermaßen kleinen wie großen, unmöglich eine Menge zulassen kann, die durch ihr Dasein den notwendigen Bestand unseres Lebens beschränken würde, so verhält es sich auch bei Rindern, Pferden und Schafen und den, kurz gesagt, zahmen Tieren: deshalb roten wir die einen gänzlich aus, von den andern beseitigen wir wenigstens die Mehrzahl, um ein entsprechendes Verhältnis herbeizuführen...

Seite 15

(ebd. S.226f).

Beide Prämissen dieser Argumentation sind Postulate. Das Postulat, die unkontrollierte Populationsdynamik der Tiere habe schädliche Auswirkungen für die Menschheit (Prämisse 1), erweist sich spätestens heutzutage als etwas überzogen, denn 'die Bäume wachsen - auch ohne den Menschen - nicht in den Himmel'. Die Populationsdynamik aller Lebewesen wird auch durch viele natürliche Rückkopplungsmechanismen gesteuert. Allerdings steckt in dieser Annahme eine sicher nicht zu bestreitende Wahrheit: eine

auf Tiertötungen verzichtende, ackerbautreibende Gesellschaft hätte an vielen Orten der Welt (große) Probleme mit tierischen, die Felder heimsuchenden Nahrungskonkurrenten. Man denke nur an Heuschrecken oder Wildschweine.

Dieser Argumentation zur Tötung liegt außerdem das umstrittene Postulat zugrunde, daß die ethische Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber Tieren durch den Nachweis der Nützlichkeit für die menschliche Gemeinschaft geführt werden könne (Prämisse 2). Indem Hermarchos die Belange der Tiere pauschal denen der Menschheit unterordnet, bezieht er einen spezieistischen (d.h. einen das bloße Menschsein als moralisches Kriterium betrachtenden bzw. auf dieser Grundlage die eigene Spezies protegierenden) Standpunkt: „war es doch für die Menschen unmöglich, die eigene Gattung zu erhalten, ohne den Versuch zu machen, sich der gemeinsam mit ihnen aufwachsenden Tiere zu erwehren“. (ebd. S.226). - Davon ausgehend, daß normalerweise alle Lebewesen ihr Leben fortsetzen wollen, betrachtet Hermarchos es unter anderem als nützlich, (Nicht-Angriffs-)Verträge miteinander zu schließen. Fragen der Nahrungskonkurrenz und der Bedrohung von Leib und Leben lassen sich so mit den Vertragspartnern im Sinne einer friedlichen Koexistenz lösen. - Damit leitet er zu seiner zweiten Argumentation über:

Die Tötung von Tieren ist schon deswegen moralisch gerechtfertigt, weil Tiere gar kein Objekt moralischer Rücksicht sein können. -
Prämisse 1: Moralische Verpflichtungen bestehen (auf Gegenseitigkeit) nur gegenüber potentiellen Vertragspartnern. -
Prämisse 2: Tiere können keine Vertragspartner (auf Gegenseitigkeit) sein.

„Wenn man nun mit den Tieren wie mit Menschen einen Vertrag schließen könnte, so wäre es in der Ordnung, das Recht soweit auszudehnen; denn dann wäre bei dieser Ausdehnung die (menschliche) Sicherheit gewahrt. Da es aber unmöglich ist, daß die unvernünftigen Tiere an einer Gesetzgebung teilnehmen, so läßt sich

Seite 16

auch auf diese Weise das nicht bewerkstelligen, was gegenüber den Tieren ebensowohl wie gegenüber der unbeseelten Natur für die (menschliche) Sicherheit von Nutzen ist, und nur, indem man sich die Freiheit nimmt, sie zu töten, die wir jetzt besitzen, läßt sich diese Sicherheit ermöglichen.“ (ebd. S.228).

Philosophen, die das Postulat, moralische Verpflichtungen bestehen (auf Gegenseitigkeit) nur gegenüber potentiellen Vertragspartnern (Prämisse 1), plausibel finden, werden unter dem Begriff »Kontraktualisten« (lat. contractus = Vertrag) zusammengefaßt. Auch die kontraktualistische Argumentation zielt darauf ab, die Tötung von Menschen im Gegensatz zu der von Tieren als unmoralisch zu erweisen. Da die Vertragsunfähigkeit der Tiere für Hermarchos das Argument ist, welches ihren Ausschluß aus der

Moral rechtfertigt, zählt er in der Tierschutzethik zu den Kontraktualisten. Beachtenswert ist, daß auch das kontraktualistische Postulat in der Moralphilosophie umstritten ist. Bei Schopenhauer und seinen Nachfolgern wird sich zeigen, welche Alternativen zu diesem Postulat bestehen.

Das Postulat, daß Tiere keine Vertragspartner in diesem Sinne sein können (Prämisse 2) wird im allgemeinen nicht angezweifelt; es ist damit bis auf weiteres (zumindest in der Tötungsfrage) ein plausibles Postulat.

Hermarchos' (die Tiertötung moralisch legitimierende) Argumentation zur Bestandsregulierung fußt auf dem umstrittenen 'speziesistischen' Postulat, menschliches Verhalten gegenüber Tieren ließe sich durch die Nützlichkeit für die menschliche Gemeinschaft rechtfertigen. Diese Argumentation fußt ihrerseits auf dem umstrittenen 'kontraktualistischen' Postulat, moralische Pflichten bestünden nur gegenüber potentiellen Vertragspartnern und damit nicht gegenüber Tieren. - Das 'kontraktualistische' Postulat wird im 4. Kapitel (ab S.150) kritisch diskutiert.

Seite 17

Aus der Antike ist dem Verfasser kein weiterer Argumentationsgang bekannt, der den in der Einleitung formulierten Kriterien standhält, d.h. ethische Argumente anführt, die heutzutage für die tierschutzrechtliche Bewertung der Tötungsfrage herangezogen werden könnten. Die einleitend dargelegte Vorgehensweise läßt lediglich die Verwendung eben solcher Argumentationen zu. Eine philosophiehistorische Vollständigkeit wird deshalb nicht angestrebt. - Aus dem Mittelalter ist sogar kein einziger nichtreligiöser, verwertbarer Gedanke übermittelt. So kommt es, daß die nächste zu untersuchende Argumentation wesentlich jünger ist als die letzte.

Seite 18

René Descartes (1596 - 1650)

Die Philosophie des französischen Edelmannes Rene Descartes gilt als Paradigma des rationalistisch-mechanistischen Dualismus, das heißt der Auffassung, daß die Seele (Res cogitans) und die Materie (Res extensa) unabhängig voneinander existieren. Indem es ihm vorstellbar erscheint, daß die Tiere vollständig zur Res extensa gehören, also ausschließlich nach mechanischen Gesetzen funktionieren, besteht für ihn kein Grund, in Tieren mehr als bloß seelenlose Automaten zu sehen, deren Tötung und Verzehr deswegen 'kein Verbrechen' darstellen.

Ausgangspunkt der Philosophie Descartes' ist die Suche nach einer gesicherten Grundlage menschlicher Erkenntnisse bzw. nach der Gewißheit im Erkennen. Diese findet er durch seine Methode des absoluten Zweifels an allem bis zur unumstößlichen Selbstgewißheit

im Vollzug des Denkens. In seinem Satz 'Cogito, ergo sum' (Ich denke, also bin [wenigstens] ich) bringt er diese Bezweifelbarkeit aller Dinge mit Ausnahme seines eigenen Denkens (bzw. Geist, Seele, denkende Substanz, Res cogitans) zum Ausdruck.

Da sich die Seele eines anderen Wesens nicht mit derselben unumstößlichen Gewißheit nachweisen läßt, wie die eigene, muß Descartes sich hinsichtlich anderer bewußter Lebewesen mit schwächeren Indizien begnügen. Bemerkenswerterweise hält er jedoch auch diese schwächeren Indizien für 'zwei ganz sichere Mittel'. Die zwei Indizien für das Vorhandensein einer Seele seien erstens vernünftiger Sprachgebrauch (d.h. ein solcher, der in sinnvoller Beziehung zur Umgebung steht) und zweitens vernünftiges Handeln (d.h. Handeln aus Einsicht, nicht bloß aus Reflex oder Instinkt).

Descartes glaubt anscheinend durch diese beiden Indizien nicht nur Vernunft sondern überhaupt Seele bzw. Leidensfähigkeit nachweisen zu können. Er glaubt ferner durch die vermeintliche Abwesenheit beider Vernunft-Indizien bei Tieren nachgewiesen zu haben, daß man niemals sicher sein kann, ob Tiere vernünftig denken (bzw. denkende Substanz, Geist, Seele, Leidensfähigkeit etc. besitzen) oder nicht:

„Obwohl ich für bewiesen halte, daß es unbeweisbar ist, daß die Tiere denken, glaube ich deshalb doch nicht, es sei beweisbar, daß die Tiere nicht denken.“ (aus dem Brief an Henry More (1649) - Die Vernunft der Tiere, hrsg. von H.-P. Schütt, S.106).

Aus der Nichtnachweisbarkeit tierischer Vernunft (bzw. Seele etc.) zieht er, bemerkenswerterweise gar nicht mehr skeptisch, die ethische Konsequenz,

Seite 19

daß Tiere so behandelt werden dürfen, als ob nachgewiesen wäre, daß sie keine Vernunft (bzw. Seele etc.) haben. Er fühlt sich offensichtlich nicht dem alten Rechtsgrundsatz 'in dubio pro reo' (im Zweifelsfalle für den Angeklagten) verpflichtet.

Der in Veterinär-Anatomie versierte Descartes konstruiert für diese Argumentation ein Denkmodell, in dem es zusätzlich zu den wirklichen Tieren und Menschen perfekt kopierte (mechanische) Automaten mit dem Aussehen, den Bewegungen und den Lautäußerungen dieser Tiere und Menschen gibt. Dann fragt er, ob und wie sich die Originale von den mechanischen Kopien unterscheiden ließen. - Seine Antwort: Menschen könne man durch vernünftigen Sprachgebrauch und vernünftige Handlungen von anthropoiden Automaten unterscheiden; Tiere und tierähnliche Automaten seien vom Betrachter jedoch nicht zu trennen. Folglich könne nicht ausgeschlossen werden, daß Tiere im Prinzip solche mechanischen Automaten seien. Als solche bräuchten sie aber - wie Roboter - keinerlei Bewußtsein (bzw. Seele etc.) für ihr Verhalten. Ohne Bewußtsein seien sie aber auch ohne Leidensfähigkeit, und daraus resultiert Descartes' Schlußfolgerung, sie nicht moralisch zu berücksichtigen.

„(...) wenn es (...) Maschinen gäbe, welche die Organe und die äußere Gestalt eines Affen oder irgendeines anderen vernunftlosen Tieres hätten, wir nicht imstande sein würden, sie in irgend etwas von jenen Tieren zu unterscheiden; während, wenn es unseren Körpern ähnliche Maschinen gäbe, die sogar, soweit es moralisch möglich wäre, unsere Handlungen nachahmten, so würden wir doch stets zwei ganz sichere Mittel haben, um zu erkennen, daß sie deshalb nicht wirkliche Menschen seien. Das erste ist, daß sie niemals Worte oder andere von ihnen gemachte Zeichen würden gebrauchen können, wie wir tun, um anderen unsere Gedanken mitzuteilen. Denn es läßt sich wohl begreifen, wie eine Maschine so eingerichtet ist, daß sie Worte hervorbringt und sogar bei Gelegenheit körperlicher Handlungen, die irgend eine Veränderung in ihren Organen verursachen, einige Worte ausstößt, wie zum Beispiel wenn man sie an irgendeiner Stelle berührt, daß sie fragt, was man ihr sagen wolle; wenn man sie anderswo anfaßt, daß sie schreit, man tue ihr weh, und ähnliche Dinge; nicht aber, daß sie auf verschiedene Art die Worte ordnet, um dem Sinn alles dessen zu entsprechen, was in ihrer Gegenwart laut wird, wie es doch die stumpfsten Menschen vermögen. Und das zweite ist, daß, wenn sie auch viele Dinge ebenso gut oder vielleicht besser als einer von uns machten, sie doch unausbleiblich in einigen anderen fehlen und dadurch zeigen würden, daß sie nicht nach Einsicht, sondern lediglich nach der Disposition ihrer Organe handeln. Denn während die Vernunft ein Universalinstrument ist, das in allen möglichen Fällen dient, müssen diese Organe für jede besondere Handlung

Seite 20

eine besondere Disposition haben, und deshalb ist es moralisch unmöglich, daß in einer Maschine verschiedene Organe genug sind, um sie in allen Lebensfällen so handeln zu lassen, als unsere Vernunft uns zu handeln befähigt.“ (aus: Discours de la méthode (1637), V.9-12 - Die Vernunft der Tiere, hrsg. von H.-P. Schütt, S.95f)

Weil Tiere und tierähnliche Automaten sich in seinem Denkmodell nicht voneinander trennen lassen, kommt er zu dem Schluß, daß alle Tiere allein nach mechanischen Gesetzen funktionierende (damit seelenlose und nicht leidensfähige und deswegen auch nicht moralisch zu berücksichtigende) Automaten sein könnten:

„Nachdem ich nun für meinen Teil herausgefunden hatte, daß es, was unsere Bewegungen betrifft, zwei verschiedene Prinzipien zu unterscheiden gilt, von denen das eine rein mechanisch und ganz körperlich ist, weil es lediglich von der Kraft der Lebensgeister und der Disposition der körperlichen Organe abhängt, während das andere, ich meine den Geist, beziehungsweise die Seele, die ich als eine denkende Substanz bestimmt habe, durchaus unkörperlich ist, da habe ich sehr sorgfältig zu untersuchen begonnen, ob auch die Bewegungen der Tiere von diesen beiden Prinzipien ihren Ausgang nehmen, oder ob für sie eines von beiden genügt. Sobald ich klar durchschaut hatte, daß alle tierischen Bewegungen ausschließlich

von dem körperlichen, mechanischen Prinzip ausgehen können, habe ich es für gewiß und bewiesen gehalten, daß wir außerstande sind, jemals zu beweisen, daß es in den Tieren irgend eine denkende Seele gibt. Weder die Schläue und Findigkeit von Hunden oder Füchsen noch sonst irgend etwas, das Tiere, sei es um Futter oder um sexuelle Befriedigung zu erreichen, sei es aus Furcht, anstellen können, wird mich davon abbringen. Obwohl ich für bewiesen halte, daß es unbeweisbar ist, daß die Tiere denken, glaube ich deshalb doch nicht, es sei beweisbar, daß die Tiere nicht denken. Denn das Herz der Tiere bleibt dem menschlichen Geist verschlossen.“(aus dem Brief an Henry More (1649) - ebd. S.105f) Philosophisch korrekt formuliert er, daß er auf diese Weise lediglich nachgewiesen zu haben meint, daß ein plausibler Beweis für tierisches Denken (bzw. Seele etc.) nicht zu erbringen ist und daß er nicht nachgewiesen habe, daß Tiere wirklich Automaten seien (bzw. keine Seele haben).

Seine Schlußfolgerung, daß es durchaus denkmöglich ist, daß Tiere bloß automatische Maschinen sind, stützt er zusätzlich durch den suggestiven Hinweis, daß dies zumindest für die niederen Tiere im allgemeinen nicht bezweifelt wird:

„Ich habe darauf nichts zu antworten, außer daß sie, wenn sie so wie wir dächten, ebenso wie wir eine unsterbliche Seele haben würden, was nicht wahrscheinlich ist, da kein Grund vorliegt, dies nur für einige Tiere zu glauben, ohne es zugleich für alle zu glauben, und da es mehrere allzu unvollkommene Tiere gibt, um es von

Seite 21

ihnen glauben zu können, wie etwa die Austern, Schwämme und so weiter.“ (aus dem Brief an den Marquis von Newcastle (1646) - ebd. S.101) - „Einer dieser Gründe besagt, daß es sehr viel wahrscheinlicher ist, daß alle Würmer, Mücken, Raupen und die übrigen Tiere sich auf rein mechanische Weise bewegen, als daß sie eine unsterbliche Seele haben.“ (aus dem Brief an Henry More (1649) - ebd. S.106)

Aus dieser Erkenntnis schlußfolgert er dann die ethische Konsequenz, daß Tiere so behandelt werden dürfen, als ob nachgewiesen wäre, daß sie eben solche Automaten (bzw. nicht wirklich leidensfähig) seien:

„Somit ist diese meine Überzeugung nicht so sehr grausam gegenüber den Tieren als vielmehr etwas, womit ich den Menschen, zumindest denen, die sich nicht dem Aberglauben der Pythagoräer [d.h. dem Vegetarismus; Anm.d.Verf.] verschrieben haben, einen Gefallen tue, indem ich sie von dem Verdacht entlaste, mit dem Verzehr oder dem Töten von Tieren ein Verbrechen zu begehen.“ (aus dem Brief an Henry More (1649) - ebd. S.108)

Descartes Argumentationsgang legt mehrere Postulate zugrunde. Ein erstes Postulat ist die Behauptung, daß vernünftiger Sprachgebrauch (d.h. ein solcher, der in sinnvoller Beziehung zur Umgebung steht) und vernünftiges Handeln (d.h. Handeln aus Einsicht, nicht bloß aus Reflex oder Instinkt) ‘zwei ganz sichere Mittel’ seien, um

herauszufinden, ob auch ein anderes Wesen eine Seele besitzt oder nicht. Descartes' Denkmodell ruht außerdem auf einem weiteren Postulat (es sei unvorstellbar Vernunft-simulierende Automaten herzustellen); deshalb könne man Menschen von anthropoiden Automaten durch vernünftigen Sprachgebrauch und vernünftige Handlungen unterscheiden. Und in seiner suggestiven Zusatzargumentation baut er auf das Postulat, daß kein Grund vorliege, nur einigen Tieren eine Seele zu unterstellen, 'ohne es zugleich für alle zu glauben'.

Am Ende seiner Argumentation steht die ethische Norm 'das Töten von Tieren und ihr Verzehr sind kein Verbrechen'. Da das Töten und Verzehren von Tieren in Europa noch nie gesetzlich verboten war, geht man wohl nicht zu weit, wenn man sagt, er meinte 'das Töten von Tieren und ihr Verzehr sind nicht unmoralisch'. - Sein Standpunkt zur Tiertötung (die Tötungsfrage ist darin eingeschlossen) lautet in anderen Worten wie folgt:

Die Tötung von Tieren ist schon deswegen moralisch gerechtfertigt, weil Tiere gar kein Objekt moralischer Rücksicht sein können. -
Prämisse 1: Seelenlose (rein nach mechanischen Gesetzen funktionierende) Maschinen sind keine Objekte moralischer Rücksicht. - Prämisse 2 (müßte heißen): Tiere sind seelenlose (rein nach mechanischen Gesetzen funktionierende)

Seite 22

Maschinen. - Prämisse 2 (bei Descartes): Es läßt sich weder beweisen, daß Tiere seelenlose (rein nach mechanischen Gesetzen funktionierende) Maschinen sind, noch daß sie es nicht sind. „Obwohl ich für bewiesen halte, daß es unbeweisbar ist, daß die Tiere denken, glaube ich deshalb doch nicht, es sei beweisbar, daß die Tiere nicht denken.“ (aus dem Brief an Henry More (1649) - ebd. S.106).

Bleibt die Frage zu klären, ob die Argumentation stichhaltig ist. Wie er selbst erkannt hat, führt seine ganze Überlegung lediglich zu der Erkenntnis, daß ein Beweis für tierisches Denken (bzw. Seele etc.) nicht zu erbringen ist; damit ist allerdings noch nicht bewiesen, daß Tiere wirklich Automaten sind (bzw. keine Seele haben):

„Obwohl ich für bewiesen halte, daß es unbeweisbar ist, daß die Tiere denken, glaube ich deshalb doch nicht, es sei beweisbar, daß die Tiere nicht denken.“(s.o.). Er zieht jedoch unzulässigerweise die ethische Konsequenz, daß Tiere so behandelt werden dürfen, als ob nachgewiesen wäre, daß sie eben solche Automaten (bzw. nicht wirklich leidensfähig) seien:

„Somit ist diese meine Überzeugung nicht so sehr grausam gegenüber den Tieren als vielmehr etwas, womit ich den Menschen, zumindest denen, die sich nicht dem Aberglauben der Pythagoräer [d.h. dem Vegetarismus; Anm.d.Verf.] verschrieben haben, einen Gefallen tue, indem ich sie von dem Verdacht entlaste, mit dem Verzehr oder dem Töten von Tieren ein Verbrechen zu begehen.“

(s.o.).

Descartes' Überlegung zur Tötungsfrage ist daher unplausibel. Aus den von ihm ermittelten Fakten läßt sich die moralische Zulässigkeit der angst- und schmerzlosen Tiertötung nicht ableiten, weil er nicht nachgewiesen hat, daß Tiere wirklich rein mechanische Automaten sind. Es ist vielmehr vom Standpunkt des alten Rechtsgrundsatzes 'in dubio pro reo' eine Beweislastumkehr zu fordern: Wer behauptet, es sei kein moralisches Problem Tiere zu töten, ist dazu verpflichtet, auch den Nachweis dafür zu erbringen; schließlich sind im Falle einer Fehleinschätzung die Tiere (und nicht die Cartesianer) die Leidtragenden. Diesen Nachweis kann Descartes jedoch, wie er selbst eingesteht, nicht führen. - Seine ethische Einschätzung der Tiertötung ist schon aus diesem Grunde wertlos.

Das Postulat, seelenlose, ausschließlich nach mechanischen Gesetzen funktionierende Maschinen seien kein Gegenstand moralischer Rücksicht (Prämisse 1), wird von niemandem bezweifelt und kann daher bis auf weiteres als unproblematisch betrachtet werden.

Das Postulat, daß vernünftiger Sprachgebrauch und vernünftiges Handeln 'zwei ganz sichere Mittel' seien, um herauszufinden, ob auch

Seite 23

andere Wesen Seele (bzw. Geist, denkende Substanz) besitzen oder nicht, ist unplausibel, da es nicht scharf zwischen Intelligenz und Leidensfähigkeit trennt, sondern vernünftiges Denken und bewußtes Wohlbefinden wie austauschbar behandelt. Es ist aber durchaus vorstellbar, daß auch Tiere, die nicht (oder kaum) vernünftig denken können, bewußt leidensfähig sind. - Das Problem liegt eigentlich in Descartes' unplausibler Aufteilung der Welt in Materie (Res extensa) und Denken (Res cogitans):

„Nachdem ich nun für meinen Teil herausgefunden hatte, daß es, was unsere Bewegungen betrifft, zwei verschiedene Prinzipien zu unterscheiden gilt, von denen das eine rein mechanisch und ganz körperlich ist, weil es lediglich von der Kraft der Lebensgeister und der Disposition der körperlichen Organe abhängt, während das andere, ich meine den Geist, beziehungsweise die Seele, die ich als eine denkende Substanz bestimmt habe, durchaus unkörperlich ist, da habe ich sehr sorgfältig zu untersuchen begonnen, ob auch die Bewegungen der Tiere von diesen beiden Prinzipien ihren Ausgang nehmen, oder ob für sie eines von beiden genügt. Sobald ich klar durchschaut hatte, daß alle tierischen Bewegungen ausschließlich von dem körperlichen, mechanischen Prinzip ausgehen können, habe ich es für gewiß und bewiesen gehalten, daß wir außerstande sind, jemals zu beweisen, daß es in den Tieren irgend eine denkende Seele gibt. (s.o.).

Auch durch dieses unplausible Postulat wird die Argumentation wertlos.

Das Postulat, daß es unvorstellbar bzw. unmöglich sei Vernunft-simulierende Automaten herzustellen, ist ebenfalls nicht plausibel.

Es erscheint im Prinzip durchaus vorstellbar, kybernetische

(‘lernfähige’) menschenähnliche Kunstwesen zu entwickeln, die sich äußerlich und im Verhalten nicht von Menschen unterscheiden ließen. - Daraus ergibt sich aber für Descartes’ Denkmodell das Dilemma, entweder alle Menschen und Tiere für mechanische Automaten halten zu müssen, oder gar keinen. - Descartes’ Argumentation muß als gescheitert betrachtet werden: Symptome von Vernunft sind kein sicherer Indikator für Denkvermögen (und schon gar nicht für moralisch relevante Empfindungsfähigkeit). Auch durch dieses unplausible Postulat wird sein Denkmodell und damit die ganze Argumentation wertlos. (An dieser Stelle sei angemerkt, daß man dem historischen Descartes natürlich kaum vorwerfen kann, daß er die Möglichkeiten der heutigen Elektronik und Kybernetik unterschätzt hat. Möchte man allerdings überprüfen, ob im Gedankengut des historischen Descartes ein für die hier thematisierte Aufgabenstellung relevantes Argument steckt, dann ist man gezwungen, die Argumentation aus dem historischen Kontext zu lösen und so zu behandeln, als ob sie erst heute formuliert worden wäre.)

Seite 24

Seine Überlegung, daß es durchaus denkmöglich sei, daß einige Tiere automatische Maschinen sind, stützt Descartes zusätzlich durch den suggestiven Hinweis, daß dies zumindest hinsichtlich der niederen Tiere im allgemeinen nicht bezweifelt wird. Diesen Hinweis verbindet er mit dem ebenfalls unplausiblen Postulat, daß ‘kein Grund vorliegt, dies nur für einige Tiere zu glauben, ohne es zugleich für alle zu glauben’:

„Ich habe darauf nichts zu antworten, außer daß sie, wenn sie so wie wir dächten, ebenso wie wir eine unsterbliche Seele haben würden, was nicht wahrscheinlich ist, da kein Grund vorliegt, dies nur für einige Tiere zu glauben, ohne es zugleich für alle zu glauben, und da es mehrere allzu unvollkommene Tiere gibt, um es von ihnen glauben zu können, wie etwa die Austern, Schwämme und so weiter.“ (s.o.) - „Einer dieser Gründe besagt, daß es sehr viel wahrscheinlicher ist, daß alle Würmer, Mücken, Raupen und die übrigen Tiere sich auf rein mechanische Weise bewegen, als daß sie eine unsterbliche Seele haben.“ (s.o.).

Daß dieses Postulat unplausibel ist, merkt man bei seiner gleichermaßen berechtigten Umkehrung: Folgt denn daraus, daß Menschen bzw. einige (höhere) Tiere anscheinend in der Lage sind, Handlungsalternativen vernünftig gegeneinander abzuwägen, daß auch Austern und Schwämme dies können? Die Zusammenfassung so unterschiedlicher Wesen wie Schwämme und Affen unter dem Begriff »Tier« rechtfertigt nicht die Schlußfolgerung, daß Eigenschaften des einen auch bei dem anderen unterstellt werden dürfen. Da wir heutzutage auch den Menschen unter diesen Begriff subsumieren, scheint es plausibel, dem Tierreich sowohl graduell verteilte bewußte Empfindungsfähigkeit als auch graduell verteilten Vernunftbesitz zuzugestehen.

Descartes’ Einstellung zur ‘Empfindungsfähigkeit’ von Tieren ist

insofern kritisch zu betrachten, als er zwar schreibt, „eine Empfindung bestreite ich den Tieren auch nicht, soweit diese von einem körperlichen Organ abhängt“ (aus dem Brief an Henry More (1649) - ebd. S.108), andererseits aber die reflektorischen Empfindungen eines Automaten (denn körperliche Organe gehören zur Res extensa) keine moralische Rücksicht verdienen. Bei Descartes haben Tiere mangels Bewußtsein bzw. Denkvermögen den gleichen moralischen Status wie ‘empfindungsfähige Pflanzen’ - und das heißt eben gar keinen. Hier zeigt sich, wie wichtig es ist, scharf zwischen den Begriffen »Empfindungsfähigkeit« und »bewußte Empfindungsfähigkeit« (= Voraussetzung für Wohlbefinden und Leiden) zu unterscheiden. Im Prinzip verweigert er Tieren und Pflanzen bloß deshalb die moralische Rücksicht, weil sie seines Erachtens, mangels Bewußtsein nicht wirklich leidensfähig sind.

Seite 25

Descartes legt den Grundstein zu einem skeptischen Standpunkt in der Moral. Er verweigert der intuitiven Annahme, alles was leidensfähig erscheine, müsse moralisch berücksichtigt werden, die Gefolgschaft. Er ist meines Wissens der erste, der mit rationalem Denken den Kreis möglicher moralischer Objekte eingrenzen will. Dieser skeptische Standpunkt zwingt die Tierschutz- und Naturschutzethik bis heute zu immer neuen Begründungsstrategien hinsichtlich der Frage, wer moralisch berücksichtigt werden sollte. Diesen Argumentationstyp verwendet später auch der Göttinger Philosoph Leonard Nelson um nachzuweisen, daß (lediglich) Pflanzen nicht berücksichtigt werden müssen. Dieser Argumentationstyp ist bis heute dafür verantwortlich, daß gegenüber Pflanzen (im Gegensatz zu Tieren) nur eine anthropozentrische Rechtslage besteht. Diesen Zustand möchte beispielsweise der Philosoph Klaus Michael Meyer-Abich dadurch ändern, daß er den Pflanzen eine Seele unterstellt.

Descartes’ (die Tiertötung moralisch legitimierende) Argumentation baut auf mehreren unplausiblen Postulaten und einem Fehlschluß auf. Diese Argumentation ist wertlos!

Seite 26

Baruch de Spinoza (1632 - 1677)

Zur Tiertötung äußert sich Spinoza in seiner 1677 erschienenen “Ethik” nur kurz. Seiner Argumentation liegen sowohl die Ansicht einer moralisch relevanten Verschiedenheit von Mensch und Tier als auch die umstrittene Idee der kontraktualistischen Moralbegründung (lat. contractus = Vertrag) zugrunde. Mit dieser Argumentation steht Spinoza nicht nur der Zeitfolge nach zwischen Descartes und Kant: „(...) das Gesetz: man dürfe die Tiere nicht schlachten, [ist] mehr auf leeren Aberglauben und weibisches Mitleid als auf die gesunde

Vernunft gegründet (...). Die Vernunft lehrt uns wohl, daß wir um unseres Nutzens willen mit den Menschen in freundschaftliches Verhältnis treten müssen, nicht aber mit den Tieren oder den Dingen, deren Natur von der menschlichen Natur verschieden ist; vielmehr haben wir dasselbe Recht auf sie, welches sie auf uns haben. Ja, weil das Recht eines jeden durch eines jeden Tugend oder Vermögen bestimmt wird, so haben die Menschen ein viel größeres Recht auf die Tiere als die Tiere auf die Menschen. Ich leugne jedoch nicht, daß die Tiere Empfindung haben; ich leugne nur, daß es uns deshalb verboten sein soll, für unseren Nutzen zu sorgen und sie nach Gefallen zu gebrauchen und zu behandeln, wie es uns am besten zusagt, da sie ja von Natur nicht mit uns übereinstimmen, und ihre Affekte von den menschlichen Affekten der Natur nach verschieden sind.“ (Ethik, Teil IV, Lehrsatz 37, Anmerkung 1). Spinozas Argumentation entspricht im Prinzip derjenigen Hermarchos’:

Die Tötung von Tieren ist schon deswegen moralisch gerechtfertigt, weil Tiere gar kein Objekt moralischer Rücksicht sein können. -
Prämisse 1: Moralische Verpflichtungen bestehen (auf Gegenseitigkeit) nur gegenüber potentiellen Vertragspartnern. -
Prämisse 2: Tiere können keine Vertragspartner (auf Gegenseitigkeit) sein.

(Jenseits der Moral - obwohl aus der kontraktualistischen Überzeugung abgeleitet - liegt Spinozas (an den Gleichheitsgrundsatz appellierende) Zusatzargumentation, daß der Mensch das gleiche Recht auf die Tiere habe wie umgekehrt die nicht moralisch gebundenen Tiere ein Recht auf den Menschen haben. Diese, sich auf das Wesen der Natur berufende Argumentationsform wird gelegentlich als ‘naturalistisch’ bezeichnet.)

Spinozas (die Tiertötung moralisch legitimierende) Argumentation fußt auf dem umstrittenen ‘kontraktualistischen’ Postulat; dieses Postulat wird im 4. Kapitel (ab S.150) kritisch diskutiert.

Seite 27

Immanuel Kant (1724 - 1804)

Immanuel Kants Ethik gilt als Paradigma des anthropozentrischen Tierschutzes, das heißt sie begründet den Nutzen des Tierschutzes mit dem vorteilhaften Einfluß auf die zwischenmenschlichen Beziehungen. Kant ist davon überzeugt, daß es keine direkten moralischen Pflichten gegenüber den (vernunftlosen) Tieren und anderen nichtmenschlichen Objekten gibt:

„Nach der bloßen Vernunft zu urtheilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht, als bloß gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen); denn seine Pflicht gegen irgendein Subject ist die moralische Nöthigung durch dieses seinen Willen. Das nöthigende

(verpflichtende) Subject muß also erstlich eine Person sein, zweitens muß diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben sein: weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existirender Wesen zueinander geschehen kann (denn ein bloßes Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden). Nun kennen wir aber mit aller unserer Erfahrung kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der activen oder passiven) fähig wäre, als bloß den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als bloß gegen den Menschen, und stellt er sich gleichwohl eine solche zu haben vor, so geschieht dieses durch eine Amphibolie [d.h. Mehrdeutigkeit; Anm.d.Verf.] der Reflexionsbegriffe, und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist bloß Pflicht gegen sich selbst; zu welchem Mißverstände er dadurch verleitet wird, daß er seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen für Pflicht gegen diese Wesen verwechselt.“ (Die Metaphysik der Sitten, II, 1, §16, Akademieausgabe S.442).

Kants Tierschutzethik wird häufig wegen ihrer lediglich anthropozentrischen Begründung und ihrer damit verbundenen Schwächen kritisiert. Es gelingt Kant jedoch, überhaupt eine erste Bresche für den Schutz von Tieren in die Moral zu schlagen. Auf genau diese Vorarbeit bauen später die diesbezüglichen Kant-Kritiker, wie beispielsweise Schopenhauer, von Hartmann, Nelson, Schweitzer oder Hare, auf.

Kant ist der Ansicht, daß es nur gegen Menschen direkte moralische Pflichten gibt. Aus diesen leitet er (lediglich) indirekte moralische Pflichten gegen Tiere ab. Dabei findet sich keine getrennte Argumentation zur Behandlung von Tierquälerei und Tiertötung: „In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören (spiritus destructionis) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider: weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet,

Seite 28

nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z.B. die schönen Krystallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs).

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Theils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte Arbeit (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen) unter die Befugnisse des Menschen gehören; da hingegen

martervolle physische Versuche zum bloßen Behuf der Speculation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind. - Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirect zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Thiere, direct aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.“ (ebd. §17, Akademieausgabe S.443).

Durch studentische Mitschriften einer Vorlesung über Ethik, die Kant vermutlich in den Jahren zwischen 1775 und 1780 gehalten hat, ist die folgende Formulierung überliefert:

„Wenn z.E. ein Hund seinem Herrn sehr lange treu gedient hat, so ist das ein Analogon des Verdienstes, deswegen muß ich es belohnen und den Hund, wenn er nicht mehr dienen kann, bis an sein Ende erhalten. Denn dadurch befördere ich meine Pflicht gegen die Menschheit, wo ich solches zu tun schuldig bin. Wenn also die Handlungen der Tiere aus demselben Principio entspringen, aus dem die Handlungen der Menschen entspringen, und die tierischen davon Analoga sind, so haben wir Pflichten gegen die Tiere, indem wir dadurch die gegen die Menschheit befördern. Wenn also jemand seinen Hund totschießen läßt, weil er ihm nicht mehr das Brot verdienen kann, so handelt er gar nicht wider die Pflicht gegen den Hund, weil der nicht urteilen kann, allein er verletzt dadurch die Leutseligkeit und Menschlichkeit in sich, die er in Ansehung der Pflichten der Menschheit ausüben soll. Damit der Mensch solche nicht ausrotte, so muß er schon an den Tieren solche Gutherzigkeit üben, denn der Mensch, der schon gegen Tiere solche Grausamkeiten ausübt, ist auch gegen Menschen ebenso abgehärtet. (...) In England kommt in das Gericht der 12 Geschworenen kein Fleischer, noch Wundarzt und Medicus, weil die gegen den Tod schon abgehärtet sind. Wenn also Anatomici lebendige Tiere zu den Experimenten nehmen, so ist es zwar grausam, ob es gleich zu was Gutem angewandt wird. Weil nun die Tiere als Instrumente des Menschen betrachtet werden, so gehts an, aber auf keine Weise als ein Spiel. Wenn

Seite 29

ein Herr seinen Esel oder Hund verstößt, weil er nicht mehr das Brot verdienen kann, so zeigt dies immer eine sehr kleine Seele vom Herrn an. (...) Also sind unsere Pflichten gegen die Tiere indirekt Pflichten gegen die Menschheit.“ (Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. von P. Menzer, S.302f).

Die (indirekten) Pflichten gegen Tiere (Pflichten in Ansehung der Tiere) konstruiert Kant mit dem sogenannten ‘Verrohungsargument’: „der Mensch, der schon gegen Tiere solche Grausamkeiten ausübt, ist auch gegen Menschen ebenso abgehärtet“ (s.o.). Durch diese Argumentation wird seine Ethik zum Paradigma des anthropozentrischen Tierschutzes, das heißt zu einer Tierschutzethik, deren Begründung paradoxerweise in der Nützlichkeit für die Menschheit liegt. Kant erkennt offensichtlich (wie schon

Hermarchos) das Postulat, daß die ethische Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber Tieren durch den Nachweis der Nützlichkeit für die menschliche Gemeinschaft geführt werden kann, an.

Interessant ist, daß Kant gewissermaßen den Disput mit Hermarchos aufnimmt. Seine psychologische Argumentation zeigt, daß Hermarchos' durch Nützlichkeit legitimierte Tötungserlaubnis nicht uneingeschränkt erteilt werden kann: zumindest in einigen Fällen sei es für die Menschheit nützlicher die Tötung der Tiere zu verbieten. Diese Sonderfälle seien dann gegeben, „wenn also die Handlungen der Tiere aus demselben Principio entspringen, aus dem die Handlungen der Menschen entspringen, und die tierischen davon Analoga sind“ (s.o.). Diesen Argumentationsschritt erläutert Kant folgendermaßen: „Wenn z.E. ein Hund seinem Herrn sehr lange treu gedient hat, so ist das ein Analogon des Verdienstes, deswegen muß ich es belohnen und den Hund, wenn er nicht mehr dienen kann, bis an sein Ende erhalten“ (s.o.).

Moralische Pflichten bestehen demzufolge nur gegenüber denjenigen Tieren, die sich in einer solchen Beziehung zum Menschen befinden, deren Analogon es auch im zwischenmenschlichen Bereich gibt. Hund, Pferd und Esel befinden sich beispielsweise in einer Position, deren Analogon in Magd und Knecht gesehen werden kann. Wer den Hund, der seinem Herrn lange treu gedient hat, nicht bis an sein Ende erhält, sondern verstößt oder erschießen läßt, der schwächt dadurch „eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage“ (s.o.), in diesem Fall eine Anlage, die den moralischen Pflichten gegen Magd und Knecht, die ihrem Herrn lange treu gedient haben, 'diensam' ist.

Die landwirtschaftlichen Nutztiere, die traditionell (auch) der Fleischproduktion dienen, haben hinsichtlich Schlachtung und Verzehr kein Analogon im zwischenmenschlichen Bereich. Das diesbezügliche Verhalten ihnen gegenüber hat also keinen schwächenden Einfluß auf das Verhalten

Seite 30

gegenüber anderen Menschen. Auch für eine carnivore Gesellschaft scheint Kant die Schwelle zum Kannibalismus als hoch einzuschätzen. Der Mensch hat diesen Tieren gegenüber hinsichtlich ihrer Schlachtung oder Tötung keine moralischen Pflichten.

Allerdings gilt für die dem Tier bei der Schlachtung oder Tötung zugefügten Schmerzen dasselbe wie für alle Tierquälerei. Da analog zum gequälten Tier auch ein gequälter Mensch gedacht werden kann, ist ein Eingriff in das tierische Wohlbefinden moralisch nicht zulässig. - Beachtenswert ist, daß Kant offensichtlich nicht davon ausgeht, daß es ein begründetes Mitgefühl mit dem (schmerzlos) zu tötenden Wesen gibt. In diesem Fall hätte er darauf hinweisen müssen, daß eine Gefahr bestünde, (mit der Überwindung der Hemmung Tiere zu töten) die Hemmung Menschen zu töten zu verlieren. Er scheint also auch in diesem Punkt die Ansicht der Epikureer zu teilen.

Zur Frage nach dem moralischen Status der Tierquälerei nimmt Kant daher einen (indirekt) pathozentrischen Standpunkt ein, da auch er die Minderung tierischen Wohlbefindens generell als unzulässig betrachtet, „weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft (...) wird“ (s.o.). - Hinsichtlich der terminologischen Zuordnung der Argumentation Kants soll hier angemerkt sein, daß nicht der pathozentrische sondern der sogenannte ‘ethische Tierschutz’ das logische Gegenstück zum anthropozentrischen Tierschutz bildet. Die anthropozentrische Argumentation verläuft um des Menschen willen, die ethische um des jeweiligen Tieres willen. (Zur Definition des Begriffs »ethischer Tierschutz« siehe A. Lorz “Die Entwicklung des deutschen Tierschutzrechts”, S.133 in: U. M. Händel, Tierschutz - Testfall unserer Menschlichkeit.) Der pathozentrische Standpunkt besteht jedoch darin, das Leiden anderer Wesen generell für berücksichtigungswürdig zu halten.

Zur Frage nach dem moralischen Status der Tiertötung gibt Kant eine differenzierte Antwort. Es ist moralisch zulässig, landwirtschaftliche Nutztiere, die traditionell (auch) der Fleischproduktion dienen, schmerzlos zu schlachten, denn „(...) ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tötung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrenzte Arbeit (...), unter die Befugnisse des Menschen gehören.“ (s.o.). Tiere, die sich Verdienste erworben haben und üblicherweise nicht für den Verzehr geschlachtet werden, also beispielsweise Hund, Pferd oder Esel, sollen weder verstoßen noch erschossen werden, sondern ihr Gnadenbrot erhalten. „Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirect zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Tiere, direct aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des

Seite 31

Menschen gegen sich selbst.“ (s.o.) - „Wenn also jemand seinen Hund totschießen läßt, weil er ihm nicht mehr das Brot verdienen kann, so handelt er gar nicht wider die Pflicht gegen den Hund, weil der nicht urteilen kann, allein er verletzt dadurch die Leutseligkeit und Menschlichkeit in sich, die er in Ansehung der Pflichten der Menschheit ausüben soll.“ (s.o.) - „Wenn z.E. ein Hund seinem Herrn sehr lange treu gedient hat, so ist das ein Analogon des Verdienstes, deswegen muß ich es belohnen und den Hund, wenn er nicht mehr dienen kann, bis an sein Ende erhalten.“ (s.o.) - „Wenn ein Herr seinen Esel oder Hund verstößt, weil er nicht mehr das Brot verdienen kann, so zeigt dies immer eine sehr kleine Seele vom Herrn an.“ (s.o.). - Daß Kant hier von ‘Dankbarkeit gegenüber dem Tier’ spricht, demonstriert seine Ablehnung des rationalistischen Standpunkts Descartes’. Descartes hätte wohl kaum von ‘Dankbarkeit gegenüber einem Automaten’ gesprochen. Kants Argumentation zur Tötungsfrage (vgl. Hermarchos, Spinoza) läßt sich wie folgt zusammenfassen:

Die Tötung von Tieren ist schon deswegen moralisch gerechtfertigt, weil Tiere gar kein Objekt (direkter) moralischer Rücksicht sein können. (Die Tötung bestimmter Tiere ist allerdings als unmoralisch zu betrachten, weil sie schädliche Folgen für das menschliche Zusammenleben haben kann.) Prämisse 1: Direkte moralische Verpflichtungen bestehen (auf Gegenseitigkeit) nur gegenüber potentiellen Vertragspartnern (und sich selbst). - Prämisse 2: Tiere können keine Vertragspartner (auf Gegenseitigkeit) sein.

Das Postulat, daß Tiere keine Vertragspartner in diesem Sinne sein können (Prämisse 2), wird im allgemeinen nicht angezweifelt; es ist damit bis auf weiteres ein plausibles Postulat: „Nun kennen wir aber mit aller unserer Erfahrung kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der activen oder passiven) fähig wäre, als bloß den Menschen.“ (s.o.).

Argumentationen, die sich auf das Postulat, moralische Verpflichtungen bestünden (auf Gegenseitigkeit) nur gegenüber potentiellen Vertragspartnern (Prämisse 1), stützen, werden unter dem Begriff »Kontraktualismus« (lat. contractus = Vertrag) zusammengefaßt. Da die Vertragsunfähigkeit der Tiere für Kant (wie schon für Hermarchos und Spinoza) das Argument ist, welches ihren Ausschluß aus der Moral rechtfertigt, zählt auch er in der Tierschutzethik zu den Kontraktualisten: „Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als bloß gegen den Menschen“ (s.o.) - Beachtenswert ist, daß das kontraktualistische Postulat in der Moralphilosophie umstritten ist. Kants Nachfolger hinsichtlich des

Seite 32

Tierschutzes (z.B. Schopenhauer, von Hartmann, Nelson) lehnen das kontraktualistische Postulat ab. Sie argumentieren, daß ein uneigennütziger Mechanismus unseres (Gerechtigkeits)empfindens für das Phänomen moralischer Rücksicht verantwortlich sei. Den ersten Schritt in diese Richtung tut allerdings bemerkenswerterweise Kant (mit dem 'Verrohungsargument') selbst: das Mitleid mit Tieren („das Mitgefühl an ihrem Leiden“, s.o.) sei, psychologisch betrachtet, mit dem zwischenmenschlichen Mitleid verknüpft. Diesen Gedanken baut Schopenhauer zu einer Theorie über die Grundlage der Moral aus.

Der große Unterschied zwischen Kant und seinen Nachfolgern hinsichtlich des Tierschutzes besteht darin, daß Kants kontraktualistische Argumentation von einer zweckrationalen (d.h. letztlich eigennütigen) Verpflichtung zu moralischer Rücksicht ausgeht - Kant interpretiert Moral als absichtsvolles Produkt unserer Vernunft, welches bei Anwendung auf Gegenseitigkeit vorteilhaft für alle Beteiligten sei; Schopenhauer, von Hartmann, Nelson etc. machen hingegen einen uneigennütigen Mechanismus unseres (Gerechtigkeits)empfindens für das Phänomen moralischer Rücksicht verantwortlich.

Kants (die schmerzlose Tiertötung moralisch legitimierende) 'anthropozentrische' Argumentation baut indirekt auf dem umstrittenen 'kontraktualistischen' Postulat auf; dieses Postulat wird im 4. Kapitel (ab S.150) kritisch diskutiert. - Kants psychologische Argumentation wird meines Wissens nicht ernsthaft kritisiert.

Seite 33

Arthur Schopenhauer (1788 - 1860)

Arthur Schopenhauers Moralphilosophie ist primär ein Paradigma für deskriptive Ethik, denn sie 'zielt auf die Beschreibung und Erklärung der vielfältigen Phänomene im ethischen Denken und Handeln' ab (vgl. S.5):

„Kriminalgeschichten und Beschreibungen anarchischer Zustände muß man lesen, um zu erkennen, was in moralischer Hinsicht der Mensch eigentlich ist. Diese Tausende, die da vor unsern Augen im friedlichen Verkehr sich durcheinanderdrängen, sind anzusehn als ebenso viele Tiger und Wölfe, deren Gebiß durch einen starken Maulkorb gesichert ist. Daher, wenn man sich die Staatsgewalt einmal aufgehoben, d.h. jenen Maulkorb abgeworfen denkt, jeder Einsichtige zurückbebt vor dem Schauspiele, das dann zu erwarten stände; wodurch er zu erkennen gibt, wie wenig Wirkung er der Religion, dem Gewissen oder dem natürlichen Fundament der Moral, welches es auch immer sein möge, im Grunde zutraut. (...) Man wird mir vielleicht entgegensetzen wollen, daß die Ethik es nicht damit zu tun habe, wie die Menschen wirklich handeln, sondern die Wissenschaft sei, welche angibt, wie sie handeln sollen. Dies ist aber gerade der Grundsatz, den ich leugne, nachdem ich im kritischen Teil dieser Abhandlung genugsam dargetan habe, daß der Begriff des Sollens, die imperative Form der Ethik, allein in der theologischen Moral gilt, außerhalb derselben aber allen Sinn und (alle) Bedeutung verliert. Ich setze hingegen der Ethik den Zweck, die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Ethik kein anderer Weg als der empirische, nämlich zu untersuchen, ob es überhaupt Handlungen gibt, denen wir echten moralischen Wert zuerkennen müssen - welches die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, reiner Menschenliebe und wirklichen Edelmut sein werden. Diese sind sodann als ein gegebenes Phänomen zu betrachten, welches wir richtig zu erklären, d.h. auf seine wahren Gründe zurückzuführen, mithin die jedenfalls eigentümliche Triebfeder nachzuweisen haben, welche den Menschen zu Handlungen dieser von jeder andern spezifisch verschiedenen Art bewegt. Diese Triebfeder, nebst der Empfänglichkeit für sie, wird der letzte Grund der Moralität und die Kenntnis derselben das Fundament der Moral sein.“ (A. Schopenhauer, Über die Grundlage der Moral, III. Band der Suhrkamp Werkausgabe von 1986, S.725f). Schopenhauer entwickelt den psychologischen Ansatz Kants in der Ethik weiter. Während Kant das Mitleid bloß als „eine der Moralität

im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage“ (I. Kant, 1914, S.443 ähnl. S.456f) betrachtet, vertritt Schopenhauer die These, das Mitleid sei überhaupt ‘der letzte Grund der Moralität’. Diese Über-

Seite 34

legung formuliert für Epikurs Postulat, daß jedes lebende Wesen nach Lust strebt bzw. Schmerzen vermeidet (Nestle, S.200), eine einzige Ausnahme:

„Kurzum: man setze zum letzten Beweggrund einer Handlung, was man wolle; immer wird sich ergeben, daß auf irgendeinem Umwege zuletzt das eigene Wohl und Wehe des Handelnden die eigentliche Triebfeder, mithin die Handlung egoistisch, folglich ohne moralischen Wert ist. Nur einen einzigen Fall gibt es, in welchem dies nicht statthat: nämlich wenn der letzte Beweggrund zu einer Handlung oder Unterlassung geradezu und ausschließlich im Wohl und Wehe irgendeines dabei passive beteiligten andern liegt, also der aktive Teil bei seinem Handeln oder Unterlassen ganz allein das Wohl und Wehe eines andern im Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als das jener andere unverletzt bleibe oder gar Hülfe, Beistand und Erleichterung erhalte. Dieser Zweck allein drückt einer Handlung oder Unterlassung den Stempel des moralischen Wertes auf; welcher demnach ausschließlich darauf beruht, daß die Handlung bloß zu Nutz und Frommen eines andern geschehe oder unterbleibe.“ (ebd. S.739). - „Dies bringt unser Problem auf einen engern Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines andern unmittelbar, d.h. ganz so wie sonst nur mein eigenes meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive mehr oder weniger nachsetze? - Offenbar nur dadurch, daß jener andere der letzte Zweck meines Willens wird ganz so, wie sonst ich selbst es bin: also dadurch, daß ich ganz unmittelbar sein Wohl will und sein Wehe nicht will, so unmittelbar wie sonst nur das meinige. Dies aber setzt notwendig voraus, daß ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mit leide, sein Wehe fühle wie sonst nur meines und deshalb sein Wohl unmittelbar will wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgendeine Weise mit ihm identifiziert sei, d.h. daß jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht in der Haut des andern stecke, so kann allein vermittelt der Erkenntnis, die ich von ihm habe, d.h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich soweit mit ihm identifizieren, daß meine Tat jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Der hier analysierte Vorgang aber ist kein erträumter oder aus der Luft gegriffener, sondern ein ganz wirklicher, ja keineswegs seltener: es ist das alltägliche Phänomen des Mitleids, d.h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Teilnahme zunächst am Leiden eines andern und dadurch an der

Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen

Seite 35

ist, hat sie moralischen Wert: und jede aus irgendwelchen andern Motiven hervorgehende hat keinen.“ (ebd. S.740).

Seine Ethik wird daher auch als Mitleidsethik bezeichnet.

Indem Schopenhauer Epikurs Postulat mit dieser Einschränkung anerkennt, definiert er »Moral« als Handlungen und Unterlassungen, deren letzter Beweggrund „geradezu und ausschließlich im Wohl und Wehe irgendeines dabei passive beteiligten andern liegt“ (s.o.). Er erklärt dieses außergewöhnliche Phänomen durch ‘Mitleid’, das heißt durch die jeweilige ‘Identifikation’ (s.o.) mit dem anderen. Diese psychologische Erklärung moralischer Phänomene ist im Gegensatz zur kontraktualistischen nicht auf Menschen beschränkt. Schopenhauer betrachtet den Umstand, daß auch der moralische Umgang mit Tieren durch seine Erklärung abgedeckt wird, als Indiz für die Überlegenheit seiner These:

„Die von mir aufgestellte moralische Triebfeder bewährt sich als die echte ferner dadurch, daß sie auch die Tiere in ihren Schutz nimmt, für welche in den andern europäischen Moralsystemen so unverantwortlich schlecht gesorgt ist. Die vermeinte Rechtlosigkeit der Tiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei oder, wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen Tiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine empörende Roheit und Barbarei des Okzidents, deren Quelle im Judentum liegt. In der Philosophie beruht sie auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier, welche bekanntlich am entschiedensten und grellsten von Cartesius (Descartes) ausgesprochen ward, als eine notwendige Konsequenz seiner Irrtümer.“ (ebd. S.773).

Weil Schopenhauer keine normative sondern eine bloß deskriptive Ethik formulieren will, braucht er die faktische, von großen Teilen der Bevölkerung praktizierte Einbeziehung der Tiere in die Moral nicht zu übergehen. Seine Analyse ermittelt dieselbe Quelle für Mitleid gegenüber Tieren und Mitleid gegenüber Menschen:

„Mitleid mit Tieren hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, daß man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Tiere grausam ist, könne kein guter Mensch sein. Auch zeigt dieses Mitleid sich als aus derselben Quelle mit der gegen Menschen zu übenden Tugend entsprungen. So z.B. werden feinfühlende Personen bei der Erinnerung, daß sie, in übler Laune, im Zorn oder vom Wein erhitzt, ihren Hund, ihr Pferd, ihren Affen unverdienter- oder unnötigerweise oder über die Gebühr gemißhandelt haben, dieselbe Reue, dieselbe Unzufriedenheit mit sich selbst empfinden, welche bei der Erinnerung an gegen Menschen verübtes Unrecht empfunden wird, wo sie die Stimme des strafenden Gewissens heißt.“ (ebd.

S.777).

Diese Annahme steckt bereits in Kants 'Verrohungsargument', in dem das

Seite 36

Mitleid mit Tieren („das Mitgefühl an ihrem Leiden“) psychologisch mit dem zwischenmenschlichen Mitleid verknüpft wird: „In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Theils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird;“ (I. Kant, 1914, S.443). (Ähnlich ist die Verknüpfung von zwischenmenschlichem Mitleid und Mitleid mit Tieren auch in Kants Vorlesung über Ethik: „Wenn also jemand seinen Hund totschießen läßt, weil er ihm nicht mehr das Brot verdienen kann, so handelt er gar nicht wider die Pflicht gegen den Hund, weil der nicht urteilen kann, allein er verletzt dadurch die Leutseligkeit und Menschlichkeit in sich, die er in Ansehung der Pflichten der Menschheit ausüben soll. Damit der Mensch nicht solche ausrotte, so muß er schon an den Tieren solche Gutherzigkeit üben, denn der Mensch, der schon gegen Tiere solche Grausamkeiten ausübt, ist auch gegen Menschen ebenso abgehärtet.“ - Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. von Paul Menzer, S.302). Der Affekt des Mitleids (auch mit Tieren) ist bereits in Kants Ethik enthalten und wird von Schopenhauer nun in den Mittelpunkt gestellt. Kants 'Verrohungsargument' betont die psychologische Nähe des Mitleids mit Tieren zu dem mit Menschen. Schopenhauers Analyse moralischen Verhaltens entfernt den kontraktualistischen Überbau und erweist die alleinige Wurzel des Altruismus im Mitleid (bzw. in der 'Identifikation'). - Beachtenswert ist, daß Schopenhauer auch hinsichtlich der (schmerzlosen) Schlachtung und der Nutzung tierischer Arbeitskraft beinahe wörtlich die Ansicht Kants wiederholt:

„Daß übrigens das Mitleid mit Tieren nicht soweit führen muß, daß wir wie die Brahmanen uns der tierischen Nahrung zu enthalten hätten, beruht darauf, daß in der Natur die Fähigkeit zum Leiden gleichen Schritt hält mit der Intelligenz; weshalb der Mensch durch Entbehrung der tierischen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Tier durch einen schnellen und stets unvorhergesehenen Tod, welchen man jedoch mittelst Chloroform noch mehr erleichtern sollte. Ohne tierische Nahrung hingegen würde das Menschengeschlecht im Norden nicht einmal bestehen können. Nach demselben Maßstabe läßt der Mensch das Tier auch für sich arbeiten, und nur das Übermaß der aufgelegten Anstrengung wird zur Grausamkeit.“ (A. Schopenhauer, Über die Grundlage der Moral, III. Band der Suhrkamp Werkausgabe von 1986, S.780).

Im Vergleich dazu Kant:

Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte Arbeit (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen) unter die Befugnisse des Menschen gehören; da hingegen martervolle physische Versuche zum bloßen Behuf der Speculation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind.“ (I. Kant, 1914, S.443).

Obwohl Schopenhauer sich ausdrücklich gegen normative Moralphilosophie ausspricht (s.o.), läßt er sich hinsichtlich der Tötungsfrage doch zu einem Appell hinreißen: die von den anderen Moralphilosophen postulierte moralische „Rechtlosigkeit der Tiere“ sei eine bloß „vermeinte“ (s.o.), was heißt, daß Tiere seines Erachtens sehr wohl moralische Rechte haben. Indem er an dieser Stelle die Position des unvoreingenommenen Beobachters verläßt und deutlich sagt, was seines Erachtens getan bzw. unterlassen werden sollte, wechselt er zur normativen Ethik. Damit wäre er eigentlich verpflichtet, eine normative Begründung zu liefern. Er bringt jedoch lediglich die deskriptive psychologische Erklärung Kants in etwas ausführlicherer Form: das Mitleid mit Tieren sei psychologisch mit demjenigen gegenüber Menschen verknüpft und alle wirklich altruistischen Handlungen beruhten auf diesem Mitleid. Warum wir aber solche wirklich altruistischen Taten vollbringen sollen, sagt er nicht. Auch das rationalistische Problem Descartes', ob (einige) Tiere wirklich so empfinden, fühlen und leiden können wie Menschen, behandelt er wie nicht existent: die von Descartes in die Moral eingeführte Skepsis weist er, im Gegensatz zu Kant, brüsk zurück. Die Behauptung Schopenhauers, daß es zwischen Mensch und Tier (zumindest in moralischen Belangen) keine 'gänzliche Verschiedenheit' gebe, ist ein Postulat: „In der Philosophie beruht sie [die vermeinte Rechtlosigkeit der Tiere] auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier, welche bekanntlich am entschiedensten und grellsten von Cartesius (Descartes) ausgesprochen ward“ (s.o.). Dieses Postulat, welches nach der Ansicht des Hundehalters Schopenhauer ohnehin evident sei, wird von der Tierverhaltensforschung und der Zoologie für bestimmte (!) Tiere in zunehmendem Maße bestätigt (vgl. z.B. D. R. Griffin, Wie Tiere denken, München 1991), so daß es bis auf weiteres als unproblematisch betrachtet werden kann. - Diese, eigentlich nicht in sein deskriptives Konzept passende Äußerung, daß Tiere moralische

striert er mit dem Appell, die - als solche nicht unmoralische - Tötung von Tieren sollte schmerzlos („mittelst Chloroform noch mehr“ erleichtert, s.o.), unvorhersehbar und schnell durchgeführt werden. An dieser Stelle muß jedoch kritisch angemerkt werden, daß Chloroformierung keine geeignete Methode zur Betäubung von Tieren ist, deren Fleisch dem Verzehr zugeführt werden soll. Allerdings hätte Schopenhauer vermutlich auch dem Begriff »schmerzlos« zugestimmt. Sein Standpunkt in der Tötungsfrage läßt sich demnach wie folgt auf den Punkt bringen:

Tiere sind vollwertige Objekte der Moral, weil die aller Moral zugrundeliegende 'Identifikation' (das Mitleid) auch mit ihnen möglich ist. Ihre Tötung ist jedoch trotzdem nicht unmoralisch, falls sie unvorhersehbar, schnell und schmerzlos durchgeführt wird, weil „jedes Übel wie jedes Gut das Dasein zur Voraussetzung hat, ja sogar das Bewußtsein; dieses aber mit dem Leben aufhört“ (A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II. Band der Suhrkamp Werkausgabe von 1986, S.596). - Prämisse 1: Alles Gute und Schlimme beruht auf Empfindung (Epikur). - Prämisse 2: Der Tod besteht in der Aufhebung der Empfindung (Epikur).

Völlig neu an dieser Argumentation ist, daß die moralische Zulässigkeit der Tiertötung nicht mit dem generellen Ausschluß der Tiere aus der (direkten) Moral begründet wird. Tiere haben bei Schopenhauer offensichtlich ein moralisches Recht auf Wohlbefinden, solange dieses eben dauern kann. Hinsichtlich der Beurteilung des Todes teilt Schopenhauer ausdrücklich die Ansicht (und die Postulate) Epikurs, woraus folgt, daß auch für ihn hinter dem Sterben weder Wohlbefinden, Übel noch Rechte liegen können: „(...) ist es an und für sich absurd, das Nichtsein für ein Übel zu halten; da jedes Übel wie jedes Gut das Dasein zur Voraussetzung hat, ja sogar das Bewußtsein; dieses aber mit dem Leben aufhört wie eben auch im Schlaf und in der Ohnmacht; daher uns die Abwesenheit desselben als gar kein Übel enthaltend wohlbekannt und vertraut, ihr Eintritt aber jedenfalls Sache eines Augenblicks ist. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtete Epikur den Tod und sagte daher ganz richtig (...) (der Tod geht uns nichts an); mit der Erläuterung, daß, wann wir sind, der Tod nicht ist, und wann der Tod ist, wir nicht sind. (...) Verloren zu haben, was nicht vermißt werden kann, ist offenbar kein Übel: also darf das Nicht-Sein-Werden uns sowenig anfechten wie das Nicht-Gewesen-Sein. Vom Standpunkt der Erkenntnis aus erscheint demnach durchaus kein Grund, den Tod zu fürchten: im Erkennen aber besteht das Bewußtsein; daher für dieses der Tod kein Übel ist. Auch ist es

wirklich nicht dieser erkennende Teil unseres Ichs, welcher den Tod fürchtet; sondern ganz allein vom blinden Willen geht die fuga mortis (die Flucht vor dem Tod), von der alles Lebende erfüllt ist, aus. Diesem aber ist sie, wie schon oben erwähnt, wesentlich, eben weil er Wille zum Leben ist, dessen ganzes Wesen im Drang nach Leben und Dasein besteht und dem die Erkenntnis nicht ursprünglich, sondern erst infolge seiner Objektivation in animalischen Individuen beiwohnt.“ (A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II. Band der Suhrkamp Werkausgabe von 1986, S.596f). - „Wir unterscheiden also Schmerz und Tod als zwei ganz verschiedene Übel: was wir im Tode fürchten, ist in der Tat der Untergang des Individuums (...).“ - „Was wir im Tode fürchten, ist keineswegs der Schmerz (...).“ (A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, I. Band der Suhrkamp Werkausgabe von 1986 S.391). - „Wir haben demnach nicht nach der Vergangenheit vor dem Leben noch nach der Zukunft nach dem Tode zu forschen: vielmehr haben wir als die einzige Form, in welcher der Wille sich erscheint, die Gegenwart zu erkennen; sie wird ihm nicht entrinnen, aber er ihr wahrlich auch nicht. Wen daher das Leben, wie es ist, befriedigt, wer es auf alle Weise bejaht, der kann es mit Zuversicht als endlos betrachten und die Todesfurcht als eine Täuschung bannen, welche ihm die ungereimte Furcht eingibt, er könne der Gegenwart je verlustig werden, und ihm eine Zeit vorspiegelt ohne eine Gegenwart darin: eine Täuschung, welche in Hinsicht auf die Zeit das ist, was in Hinsicht auf den Raum jene andere, vermöge welcher jeder in seiner Phantasie die Stelle auf der Erdkugel, welche er gerade einnimmt, als das Oben und alles übrige als das Unten ansieht: ebenso knüpft jeder die Gegenwart an seine Individualität und meint, mit dieser verlösche alle Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft seien nun ohne dieselbe. Wie aber auf der Erdkugel überall oben ist, so ist auch die Form allen Lebens Gegenwart, und den Tod fürchten, weil er uns die Gegenwart entreißt, ist nicht weiser als fürchten, man könne von der runden Erdkugel, auf welcher man glücklicherweise nun gerade oben steht, hinuntergleiten.“ (A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, I. Band der Suhrkamp Werkausgabe von 1986, S.386f).

Die hedonistischen Postulate Epikurs sind in der Tierschutzethik umstritten. Beispielsweise bei Schweitzer und Nelson finden sich alternative Postulate.

Außerdem kann die schmerzlose Tötung von Tieren für Schopenhauer deshalb kein moralisches Problem sein, weil ja seines Erachtens alle Moral im Mitleid wurzelt und es unmöglich ist, mit einem nicht (mehr) seienden Wesen 'mit zu leiden' bzw. sich mit einem nicht (mehr) existierenden Wesen zu identifizieren.

Da man jedoch Mitleid mit den Leiden des sterbenden Tieres haben kann, liegt das moralische Problem bei realen Tötungen seines Erachtens

in der mit dem konkreten Tötungsakt verbundenen Leidenszufügung. "(...) weshalb der Mensch durch Entbehrung der tierischen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Tier durch einen schnellen und stets unvorhergesehenen Tod, welchen man jedoch mittelst Chloroform noch mehr erleichtern sollte." (A. Schopenhauer, Über die Grundlage der Moral, III. Band der Suhrkamp Werkausgabe von 1986, S.780). (An dieser Stelle sei noch einmal erwähnt, daß die Frage der moralischen Zulässigkeit des Schächtens (des betäubungslosen Schlachtens) bzw. anderer Eingriffe in das Wohlbefinden des Tieres kein Gegenstand dieser Arbeit sein kann, da nur die Untersuchung des im zweiten Kapitel definierten Aspekts der Tiertötung, nicht jedoch die Untersuchung der Art und Weise der Tötung von der Aufgabenstellung gefordert werden. Die Art und Weise der Tiertötung gehört nämlich zum Problemfeld Tierquälerei, welches zwar gemeinsam mit, aber deutlich getrennt von dem hier thematisierten Problemfeld Tötungsfrage den Kern der Tierschutzethik bildet, also nicht in den Untersuchungsbereich dieser Arbeit gehört.)

An dieser Stelle sei betont, daß Schopenhauers Erklärung tierischen Fluchtverhaltens „fuga mortis“ (s.o.) sehr plausibel darauf hinweist, daß es sich hier lediglich scheinbar um ‘Flucht vor dem Tod’ handelt. Da weder Mensch noch Tier den Tod kennen, handelt es sich hier um ein Phänomen der Sorge um den Erhalt des Lebens. Schopenhauer spricht an dieser Stelle von „Wille zum Leben“ (s.o.); aber auch der Begriff »Lebensangst«, definiert durch Symptome von Angst um den Erhalt des Lebens, scheint plausibler zu sein als die mißverständliche Rede von einer Furcht oder Flucht vor dem Tod.

Schopenhauers (die schmerzlose Tiertötung moralisch legitimierende) Argumentation legt die umstrittenen Epikureischen Postulate zugrunde; diese Postulate (alles Gute und Schlimme beruhe auf Empfindung, und der Tod bestehe in der Aufhebung der Empfindung) werden im 4. Kapitel (ab S.136) kritisch diskutiert.

Seite 41

Eduard von Hartmann (1842 - 1906)

In seiner Forderung, moralische Rechte der Tiere anzuerkennen, zieht Eduard von Hartmann die normativen Schlüsse aus Schopenhauers Vorarbeit. Schon Schopenhauer hatte die „Rechtlosigkeit der Tiere“ als bloß ‘vermeintlich’ bezeichnet (A. Schopenhauer, Über die Grundlage der Moral, III. Band der Suhrkamp Werkausgabe von 1986, S.773), jedoch so gut wie keine normativen Forderungen aufgestellt. Von Hartmanns Vorstellung von ‘Gerechtigkeit’ beruht (wie Schopenhauers ‘Mitleid’) auf der ‘Abstraktion von der Individualität des Gequälten und des Quälers’: „Wir haben nicht deshalb uns der Verletzung der Thiere zu enthalten, weil eine solche unsrer Menschenwürde nicht gemäss, oder unserem pflichtmässigen Streben nach Selbstvervollkommnung

hinderlich, oder von anderweitigen ungünstigen Rückwirkungen auf den Handelnden und die menschliche Gesellschaft sein würde, sondern zuerst und vor allem deshalb, weil wir das moralische Recht jedes empfindenden Lebewesens ohne Ansehen von Stand oder Person, also auch ohne Ansehen von Rasse, Species und Genus zu respektieren haben. Diese Achtung vor allen lebendigen und fühlenden Mitgeschöpfen (mag man sie nun auf die Achtung vor dem Schöpferwillen oder auf die Wesenseinheit der verschiedenen Erscheinungsindividuen gründen) ist einfach eine Forderung der (moralischen) Gerechtigkeit; denn »Gerechtigkeit« besagt in letzter Instanz nichts anderes als die »Gleichgültigkeit des empfindenden Subjekts«. (E. v. Hartmann, Unsere Stellung zu den Thieren, S.25, in: Moderne Probleme, Leipzig 1886) - „Das Mitleid ist der Grausamkeitwollust eng verwandt, und es ist ganz irrtümlich zu glauben, dass Giftmischer oder Thierquäler aus Passion kein Mitleid mit ihren Opfern empfinden, da sie ohne eine starke Emotion des Mitgefühls gar keine so starke Lust aus dem fremden Leid schöpfen könnten. Deshalb geht man fehl, wenn man glaubt, den passionierten Thierquäler durch Erweckung seines Mitleids von seiner verworfenen Neigung abbringen zu können; erst wenn man ihn nöthigt, sich selbst als das von einem andern in gleicher Weise gequälte Wesen vorzustellen und durch diese Vorstellung sein Gerechtigkeitsgefühl zur Reaktion bringt, wird man hoffen dürfen, einen Erfolg zu erzielen. Denn selbst von einem andern gequält zu werden, empfindet jeder als ein angethanes Unrecht, so dass es nur der Abstraktion von der Individualität des Gequälten und des Quälers bedarf, um das Unrecht auch bei der Umkehrung einzusehen.“ (ebd. S.27).

Während Schopenhauer im Mitleid (d.h. in der Identifikation) die 'Basis' der Gerechtigkeit sieht, hält von Hartmann das Mitleid lediglich für ein 'schwankendes Gefühlsmoralprinzip' und die Gerechtigkeit selbst für den 'unerschütterlichen Grund der moralischen Beziehungen zwischen

Seite 42

Thier und Mensch' (ebd. S.25f). Dieser Scheinwiderspruch beruht allerdings bloß auf dem unterschiedlichen Verständnis des Begriffs »Mitleid«. Er löst sich auf, sobald man die entsprechenden Textstellen miteinander vergleicht, denn beide erkennen in der Identifikation mit dem Objekt (d.h. in der Abstraktion von der Individualität des Subjekts und des Objekts) die ausschlaggebende Voraussetzung für moralische Motivation. Diese Identifikation nennt Schopenhauer »Mitleid«, von Hartmann hingegen »Gerechtigkeit« (s.o.). Wenn von Hartmann schreibt „(...) wenn man ihn nöthigt, sich selbst als das von einem andern in gleicher Weise gequälte Wesen vorzustellen und durch diese Vorstellung sein Gerechtigkeitsgefühl zur Reaktion bringt (...)“ (s.o.), dann ist die hier beschriebene 'Vorstellung' zweifelsfrei identisch mit der von Schopenhauer beschriebenen 'Vorstellung', die dieser als 'Identifikation' erkennt und im 'Mitleid' wiederfindet:

„Dies bringt unser Problem auf einen engeren Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines andern unmittelbar, d.h. ganz so wie sonst nur mein eigenes meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive mehr oder weniger nachsetze? - Offenbar nur dadurch, daß jener andere der letzte Zweck meines Willens wird ganz so, wie sonst ich selbst es bin: also dadurch, daß ich ganz unmittelbar sein Wohl will und sein Wehe nicht will, so unmittelbar wie sonst nur das meinige. Dies aber setzt notwendig voraus, daß ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mit leide, sein Wehe fühle wie sonst nur meines und deshalb sein Wohl unmittelbar will wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgendeine Weise mit ihm identifiziert sei, d.h. daß jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht in der Haut des andern stecke, so kann allein vermittelt der Erkenntnis, die ich von ihm habe, d.h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich soweit mit ihm identifizieren, daß meine Tat jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Der hier analysierte Vorgang aber ist kein erträumter oder aus der Luft gegriffener, sondern ein ganz wirklicher, ja keineswegs seltener: es ist das alltägliche Phänomen des Mitleids, d.h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Teilnahme zunächst am Leiden eines andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe.“ (A. Schopenhauer, Über die Grundlage der Moral, III. Band der Suhrkamp Werkausgabe von 1986, S.740).

Indem von Hartmann vorschlägt, sich in das jeweils betroffene Tier

Seite 43

hineinzuversetzen, um herauszufinden, welche moralischen Verpflichtungen gegenüber diesem Tier bestehen (s.o.), führt er (meines Wissens erstmalig in der Tierschutzethik) das - im folgenden noch oft erwähnte - Gedankenexperiment aus 'Gleichheitsgrundsatz' und 'Universalisierbarkeitsprobe' durch. In seiner Nachfolge verwenden auch Nelson, Hare, Singer und Meyer-Abich dieses Gedankenexperiment. Diese Überlegung ist überhaupt die Grundlage des sogenannten 'ethischen Tierschutzes', welcher seinerseits unserem Tierschutzgesetz zugrunde liegt (vgl. A. Lorz "Die Entwicklung des deutschen Tierschutzrechts", S.133 in: U. M. Händel, Tierschutz - Testfall unserer Menschlichkeit.).

Von Hartmanns psychologische Interpretation des menschlichen Gerechtigkeitsempfindens stellt den 'Gleichheitsgrundsatz', das heißt die „Forderung, Gleiches gemäß seiner Gleichheit auch gleich zu bewerten und gleich zu behandeln“ (G.M. Teutsch, Lexikon der Tierschutzethik, S.76), ins Zentrum der Aufmerksamkeit: „Wir

haben nicht deshalb uns der Verletzung der Tiere zu enthalten, weil eine solche unsrer Menschenwürde nicht gemäss, oder unserem pflichtmässigen Streben nach Selbstvervollkommnung hinderlich, oder von anderweitigen ungünstigen Rückwirkungen auf den Handelnden und die menschliche Gesellschaft sein würde, sondern zuerst und vor allem deshalb, weil wir das moralische Recht jedes empfindenden Lebewesens ohne Ansehen von Stand oder Person, also auch ohne Ansehen von Rasse, Species und Genus zu respektieren haben. Diese Achtung vor allen lebendigen und fühlenden Mitgeschöpfen (...) ist einfach eine Forderung der (moralischen) Gerechtigkeit; denn »Gerechtigkeit« besagt in letzter Instanz nichts anderes als die »Gleichgültigkeit des empfindenden Subjekts«.“ (s.o.). - Beachtenswert ist, daß die Vorarbeit für diesen großen Schritt schon durch Kant und Schopenhauer geleistet wurde. Indem von Hartmann fordert, sich in das jeweils betroffene Lebewesen hineinzusetzen, um herauszufinden, welche normativen Verpflichtungen gegenüber diesem Wesen bestehen, ist er meines Wissens der erste, der die (später so genannte) 'Universalisierbarkeitsprobe' in der Tierschutzethik anwendet. Diese besteht in einem vorgestellten Perspektivenwechsel mit dem (von der geplanten Handlung betroffenen) Wesen. Beachtenswert ist, daß das zwischenmenschliche Analogon zur Universalisierbarkeitsprobe bereits in der goldenen Regel 'Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris' (Was du nicht willst, daß man dir tu', daß füg auch niemand ander'm zu) bzw. in Kants 'kategorischem Imperativ' formuliert worden ist. Kant geht davon aus, daß die Würde vernünftiger Wesen „es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (...), nehmen zu

Seite 44

müssen.“ (I. Kant, 1911, S.438).

Über das Gedankenexperiment von Gleichheitsgrundsatz und Universalisierbarkeitsprobe leitet von Hartmann Pflichten und korrelative Rechte aus dem Gerechtigkeitsempfinden ab. Der Gleichheitsgrundsatz fordert, als ein Prinzip unseres Gerechtigkeitsempfindens, Gleiches (hinsichtlich des Aspekts, in dem die Gleichheit besteht) auch gleich zu behandeln, während die Universalisierbarkeitsprobe darin besteht, einen Perspektivenwechsel mit dem (von der geplanten Handlung) betroffenen Wesen durchzuführen. Der Gleichheitsgrundsatz ist lediglich ein formales Prinzip des Gerechtigkeitsempfindens, der Perspektivenwechsel ermöglicht jedoch die inhaltliche Formulierung handlungsanleitender Richtlinien (ethischer Normen), indem er eigene Wertungen (mit guten oder weniger guten Gründen) in das jeweilige Wesen hineinprojiziert (bzw. weniger skeptisch formuliert: die Wertungen des anderen sich vorzustellen versucht). - In Abhängigkeit von der Phantasie und beispielsweise den Kenntnissen der Anatomie und Physiologie ergeben sich dadurch allerdings bei verschiedenen Philosophen (von Hartmann, Nelson, Hare/Singer, Meyer-Abich)

relativ unterschiedliche ethische Normen.

Auf den großen Schwachpunkt der Universalisierbarkeitsprobe, nämlich die Notwendigkeit, eigene Wertungen in das jeweilige Wesen hineinzuprojizieren, weist ironisch (am Beispiel 'goldene Regel') der irische Dramatiker Bernard Shaw hin: „Tu andern nicht, wie du willst, daß sie dir tun. Ihr Geschmack könnte ein anderer sein als deiner.“ (B. Shaw, Mensch und Übermensch, S.309). Dieser Schwachpunkt ist aber leider, wie sicher auch Shaw gesehen hat, aus erkenntnistheoretischer Perspektive unumgänglich. (Auf die Unmöglichkeit, die jeweils individuelle 'Umwelt' (im Sinne von Uexkülls) eines anderen Wesens in sich zu erzeugen, weist der US-amerikanische Philosoph Thomas Nagel am Beispiel der mit Echolot ausgestatteten Fledermäuse hin. (Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in: 1984, S.185ff). - Stärke, Tonhöhe, Zeitabstand und Richtung des Echos ausgesandter Ultraschallpeiltöne vermitteln Fledermäusen ein räumliches 'Bild'. Diese, dem Menschen abgehende Fähigkeit wird auch als 'Bildhören' bezeichnet.) Die große Schwäche des Perspektivenwechsels läßt sich jedoch in der Praxis weitgehend kompensieren, denn die Wertungen anderer Wesen lassen sich, mit einem gewissen Unsicherheitsgrad, indirekt ermitteln. Über Analogieschlüsse von unserem Verhalten auf dasjenige anderer Lebewesen bzw. von unserer Anatomie und Physiologie auf die ihrige gewinnen wir ein Bild, welches (trotz seines prinzipiellen Unsicherheitsgrades) eine im allgemeinen als brauchbar erachtete Grundlage für

Seite 45

gerechtes Verhalten darstellt. - Anders formuliert resultiert aus unseren eigenen Wertungen, den Analogieschlüssen und unserem Gerechtigkeitsempfinden das Bedürfnis, Tiere (und Pflanzen) hinsichtlich der Aspekte, in denen wir uns mit ihnen identifizieren können, genauso zu behandeln, wie wir (von Menschen) behandelt werden möchten.

Das rationalistische Problem Descartes', ob (einige) Tiere wirklich so empfinden, fühlen und leiden können wie Menschen, bleibt auch bei von Hartmann bestehen. Auch er sieht sich gezwungen zu postulieren, daß (einige) Tiere wirklich so empfinden, fühlen und leiden können wie Menschen. Er wendet sich deutlich gegen Descartes' Vorstellung rein mechanischer Tiere. Sein Postulat ist ein Plädoyer für die Wahrscheinlichkeit nonverbalen Denkens bei (einigen) Tieren:

„Der Unterschied zwischen Thier und Mensch ist nur ein solcher des Grades; er wird nur dadurch scheinbar zu einem Unterschiede der Art, dass alle Säugethiere ausser dem Menschen stumm sind und darum in ihrem geistigen Leben auch nur mit stummen Menschen verglichen werden dürfen. Ein Stummer, der nicht künstlich und mühsam zum Verständniss und Gebrauch der Schriftsprache erzogen ist, findet sich ebenso wie das Thier auf unartikulierte Laute und Geberden beschränkt; sein Denken ist allemal anschaulicher als dasjenige Redender von sonst gleicher Bildungsstufe, aber es

entbehrt doch nicht der Begriffe, wenn es sie auch nicht mit Worten bezeichnen kann, und vollzieht ebensogut eine logische Verknüpfung der (anschaulichen und begrifflichen) Vorstellungen wie dasjenige Redender. In demselben Sinne können wir auch dem anschaulichen Vorstellungsleben der Thiere weder Begriffe noch logische Verknüpfung der Vorstellungen, d.h. eigentliches Denken, absprechen, so dass man hier vergeblich eine scharfe Grenzlinie zwischen Mensch und Thier sucht. Nur weil die Menschen allmählich eine Wortsprache ausgebildet und den so entwickelten Wortsprachsinn auf ihre Nachkommen vererbt haben, sind stumme Menschen soviel bildungsfähiger als Thiere, denen sie sonst auch der Art nach gleich stehen würden, wogegen der blödsinnige Mensch tief unter dem normalen Thiere steht.

Dass wir zu den Thieren in moralischen Beziehungen stehen, ist hiernach zweifellos; die sittliche Verpflichtung, niemanden zu verletzen, vielmehr jedem nach Kräften zu helfen, bezieht sich auf alle empfindenden Lebewesen ohne Ausnahme, gleichviel ob man dieselben als Mitgeschöpfe desselben Herrgotts, als Kinder desselben Vaters im Himmel, als natürliche Vettern älterer Linie, oder als objektive Erscheinungen desselben Einen Weltwesens betrachtet.“(E. v.Hartmann, Unsere Stellung zu den Thieren, S.21f, in: Moderne Probleme, Leipzig 1886)

Weil dieses Postulat für einige Tiere in zunehmendem Maße durch die Zoologie und die Tierverhaltensforschung bestätigt wird, kann es als unpro

Seite 46

blematisch betrachtet werden. - Zu diesem Postulat muß jedoch angemerkt werden, daß von Hartmanns Annahme, „dass alle Säugethiere ausser dem Menschen stumm sind“ (s.o.), heute widerlegt ist (Wale u.a.).

Das primär deskriptive Konzept von Hartmanns ist also wie dasjenige Kants und Schopenhauers psychologisch. Der von Kant stammende Gedanke der psychologischen Verknüpfung des Mitleids mit Tieren mit dem gegenüber Menschen, den Schopenhauer zu einer Theorie über die Grundlage der Moral ausbaut, wird durch von Hartmann als ‘Gleichheitsgrundsatz’ des Gerechtigkeitsempfindens erkannt. Diese Beurteilung des Gleichheitsgrundsatzes ist heute noch gültig: „Der Gleichheitsgrundsatz ist ein essentielles Prinzip der Gerechtigkeit“ (G. M. Teutsch, Lexikon der Tierschutzethik, S. 76). Dieses Bedürfnis der Gleichbehandlung auch von Tieren wird als Verpflichtung (der ‘Fairneß’, d.h. der Gerechtigkeit) empfunden. Korrelativ zu dieser Pflicht gegenüber Tieren entstehen dadurch moralische Rechte der Tiere (primär allerdings nur gegenüber ausreichend sensiblen Menschen). Von Hartmann postuliert jedoch, daß dieses Gerechtigkeitsempfinden im Prinip bei allen Menschen vorhanden sei: „Denn selbst von einem andern gequält zu werden, empfindet jeder als ein angethanes Unrecht, so dass es nur der Abstraktion von der Individualität des Gequälten und des Quälers bedarf, um das Unrecht auch bei der Umkehrung einzusehen.“ (s.o.).

Deswegen kann von Hartmann folgern, „dass wir zu den Thieren in moralischen Beziehungen stehen, ist hiernach zweifellos“ (s.o.). - Dieses Postulat ist in der heutigen Moralphilosophie umstritten. Einige Philosophen (z.B. E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, S.61f - J. L. Mackie, Ethik, S.246) erwägen die Möglichkeit eines totalen ‘lack of moral sense’.

Von Hartmanns Verhältnis zum Kontraktualismus (z.B. Kant, Hermarchos) ist ambivalent. Er gesteht den Kontraktualisten zwar zu, daß Tiere mit Menschen kein Vertragsverhältnis eingehen und darum nur indirekte juristische Rechte haben können, sieht aber in ihrer Empfindungsfähigkeit ein Kriterium für direkte moralische Rechte der Tiere. (ebd. S.23 bzw. S.25). Daß der Mensch die Dienste der Tiere annimmt bzw. erzwingt, verpflichte ihn bereits zu den „entsprechenden billigen Gegenleistungen“. (ebd. S.23). Nur hinsichtlich der ‘moralischen’ Rechte, nicht aber hinsichtlich der ‘juristischen’ Rechte, übt von Hartmann eine Kritik am Kontraktualismus:

„Die moralischen Beziehungen des Menschen zu den Thieren bestehen auch unabhängig davon, ob das einzelne Thier seinerseits zu einer mehr oder minder vollkommenen oder unvollkommenen Auffassung dieser Beziehungen im Stande ist, und ob es fähig und gewillt ist, die Rücksichtnahme und Hilfsbereitschaft des Menschen zu erwidern; das wäre eine traurige Sorte von Moralität, die von der

Seite 47

Gegenseitigkeit der Leistungen abhängig gemacht würde, und nur da gäbe, wo sie auf Entgelt oder Lohn von der andern Seite hoffen dürfte.“ (ebd. S.22).

Seine rechtsphilosophische Position ist - im Gegensatz zu seiner Position in der Ethik - genauso kontraktualistisch bzw. anthropozentrisch wie diejenige Kants oder Hermarchos’:

„Die einzig wünschenswerthe Aenderung der Gesetzgebung in Betreff der Thiere ist die, dass Rohheit oder Bosheit in deren Behandlung nicht bloss straffällig sein muss, wenn sie öffentliches Aergerniss giebt, sondern auch, wenn sie als eine insgeheim erfolgte, oder als vor zustimmenden Zuschauern stattgehabte nachgewiesen werden kann. Diese Abänderung hat (...) mit der Erhebung der Thiere zu juridischen Rechtssubjekten gar nichts zu thun, denn die Gemeingefährlichkeit des in solcher Handlungsweise sich offenbarenden Charakters genügt für sich allein schon, um den Staat in diesem Falle ähnlich wie bei anderen Verbrechen, wo keinem Rechtssubjekt ein Unrecht geschieht, an seine Pflicht des Schutzes der Gesellschaft durch rechtzeitige Bekämpfung derartiger gemeingefährlicher Charaktereigenschaften zu erinnern.“ (ebd. S.24). (§ 360 Nr.13 des Deutschen Reichsstrafgesetzbuches vom 15. Mai 1871 sah Geldstrafe oder Haft lediglich für denjenigen vor, der „öffentlich oder in Aergerniß erregender Weise Thiere boshaft quält oder roh mißhandelt“.)

Von Hartmanns Standpunkt in der Tötungsfrage entspricht im Prinzip demjenigen Schopenhauers. Darüber hinaus teilt er

Hermarchos' Nützlichkeitsargumentation hinsichtlich der Tötung nicht domestizierter Tiere:

Tiere sind vollwertige Objekte der Moral, weil die aller Moral zugrundeliegende ('das Gerechtigkeitsgefühl zur Reaktion bringende') Identifikation mit ihnen möglich ist. (s.o.). Ihre Tötung ist jedoch trotzdem nicht unmoralisch, falls sie schnell und schmerzlos durchgeführt wird, denn „sterben müsste ja jedes Schlachttier doch einmal, und wenn der Mensch ihm einen Tod bereitet, der schneller und schmerzloser als der natürliche ist, so ist das eher eine positive Humanität zu nennen.“ (E. v.Hartmann, Was sollen wir essen?, S.19, in: Moderne Probleme, Leipzig 1886).
Prämisse 1: Alles Gute und Schlimme beruht auf Empfindung (Epikur). - Prämisse 2: Der Tod besteht in der Aufhebung der Empfindung (Epikur).

Seine Argumentation kulminiert in folgenden Worten:

„Niemand wird einem Tischnachbarn Braten aufdrängen, wenn derselbe erklärt, der Fleischgenuss widerstrebe seinem Gefühl; wenn mir aber mein vegetarianischer Nachbar vorwirft, mein Fleischessen sei inhumaner, barbarischer Kannibalismus, so weise ich ihn mit der Entgegnung zurück, sein vegetarisches Gefühl sei eine verschrobene, zimperliche Sentimentalität ohne objektive Begründung.“ (ebd. S.20).

Seite 48

Epikurs Postulat, „alles Gute und Schlimme beruht auf Empfindung“ (Die Nachsokratiker Bd.1, hrsg. von W. Nestle, S.176) (Prämisse 1), ist umstritten. Beispielsweise bei Schweitzer und Nelson gibt es Alternativen zu dieser Annahme.
Das Postulat, daß Tote keine Empfindungen mehr haben (Prämisse 2), wird von niemand bezweifelt und ist daher unproblematisch.

Die praktische Tötung vieler Tiere ist außerdem durch die Nützlichkeit der dadurch vorgenommenen Bestandsregulierung moralisch gerechtfertigt. Prämisse 1: Die unkontrollierte Populationsdynamik vieler Tiere hat schädliche Auswirkungen für die Menschheit. - Prämisse 2: Die ethische Rechtfertigung menschlichen Verhaltens kann über den Nachweis der Nützlichkeit (für die menschliche Gemeinschaft) geführt werden.

Von Hartmanns Argumentation zur Tötung nicht domestizierter Tiere zeigt - obwohl er sich auf Darwin beruft - eine verblüffende Ähnlichkeit mit derjenigen Hermarchos'. Diese Argumentationsform wird in der Ethik gelegentlich als 'naturalistisch' bezeichnet:
„Auf der andern Seite schießt das Mitleid mit den Thieren über das Ziel hinweg, indem es keine Rücksicht darauf nimmt, ob wir uns mit denselben im Kriegs- oder Friedenszustande befinden. Nun befindet sich aber die Menschheit mit allen Thierarten im Kriegszustande, denen gegenüber sie sich im Kampf ums Dasein zu behaupten hat,

und nur mit denjenigen im Friedenszustande, welche im Kampf ums Dasein mit der übrigen Thierwelt entweder helfende Bundesgenossen oder doch wenigstens Neutrale sind. Die Religion des Mitleids, der Buddhismus, verlangt, dass man sich ruhig von Tigern fressen, von Giftschlangen und Scorpionen stechen, von Läusen peinigen lässt, wenn man kein Mittel besitzt, sich ihnen auf friedlichem Wege zu entziehen, stempelt aber die Tödtung eines dieser Thiere zu einem todeswürdigen Verbrechen, durch das man allen sonst etwa erworbenen Anspruch auf Heiligkeit wieder einbüsst. Die Absurdität dieser Folgerung zeigt die Unhaltbarkeit des Principis, von dem sie richtig abgeleitet ist.

Der Kampf ums Dasein ist nicht minder ein Krieg aufs Messer, wo er ein indirekter, d.h. Wettbewerb um die Mittel des Lebens ist; deshalb ist es ebensowohl eine Existenzfrage für die Menschheit, dass sie das Wild und die Schmarotzer des Feldes und Hauses (Mäuse, Ratten, Ameisen) bis zur Vernichtung bekämpft. (...) Aus diesem Gesichtspunkt ist jeder Luxus in der Erhaltung überflüssiger Thiere mit

Seite 49

Nahrungsmitteln, die für Menschen hätten dienen können, ein Unrecht an der Menschheit; dabei ist es gleichgültig, ob die betreffenden Nahrungsmittel den Menschen direkt oder indirekt, d.h. durch Ernährung von nützlichen Thieren hätten dienen können. (...) Der Kampf gegen die schädlichen und unnützen Thierarten so wie derjenige gegen eine schädliche Vermehrung der relativ nützlichen Thierarten ist eine Pflicht des Menschen gegen die Menschheit; da die Menschheit höhere sittliche und Kulturaufgaben zu lösen hat als das Thierreich, so steht auch die Pflicht gegen die Menschheit der Pflicht gegen die Thiere voran, und die mitleidige Gutmüthigkeit, welche sich im gegebenen Falle nicht zur Tödtung der Thiere entschliessen kann, ist ebenso unsittlich wie die Weichherzigkeit eines Familienvaters, der seinen Kindern das Brod wegnimmt, um es dem an seiner Thüre bettelnden arbeitsscheuen Landstreicher zu reichen, oder wie die Empfindsamkeit einer alten Jungfer, die ihren fetten Mops mit Braten und Zuckerbrod füttert, während ihre Dienstboten sich mit Kochfleisch und Schwarzbrod begnügen müssen.

Jede Gattung im Naturhaushalt braucht einen Regulator, der ihr Ueberwuchern verhindert; einer der wichtigsten dieser Regulatoren ist der Mensch, und seine bezüglichlichen Pflichten im Naturhaushalt sind umso ausgedehnter und dringlicher geworden, je mehr er die übrigen Regulatoren (die Raubthiere) von der Erde verdrängt hat.“ (ebd. S.27-30) - „Wir alle ohne Ausnahme sind nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, den Kampf ums Dasein der Menschheit gegen die Thierwelt mitzukämpfen, also die schädlichen und unnützen Mitbewerber um die irdischen Bedingungen des Lebens zu tödten; wir sind aber ebenso verpflichtet, bei diesem Kampfe jede unnütze Härte und Grausamkeit zu vermeiden. Das nämlich gilt für unsre Benutzung der Thiere zur Förderung der menschlichen

Kulturzwecke, sowohl was die Verwendung thierischer Arbeitskraft, also auch was die Förderung der Wissenschaft und Heilkunst durch Anstellung von Experimenten anbetriift.“ (ebd. S.32f).

Beide Prämissen dieser Argumentation sind, wie schon bei Hermarchos, Postulate. Das Postulat, die unkontrollierte Populationsdynamik vieler Tiere habe schädliche Auswirkungen für die Menschheit (Prämisse 1), ist etwas überzogen, denn ‘die Bäume wachsen nicht in den Himmel’. Allerdings steckt in dieser Annahme eine sicher nicht zu bestreitende Wahrheit: eine auf Tiertötungen verzichtende, ackerbautreibende Gesellschaft hätte an vielen Orten der Welt Probleme mit tierischen, die Felder heimsuchenden Nahrungskonkurrenten.

Dieser Argumentation zur Tötung liegt außerdem das Postulat zugrunde, daß die ethische Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber Tieren durch den Nachweis der Nützlichkeit für die menschliche

Seite 50

Gemeinschaft geführt werden kann (Prämisse 2). Dieses Postulat ist speziesistisch und schon deswegen in der Moralphilosophie umstritten.

Im Gegensatz zu Hermarchos gibt von Hartmann den Grund an, warum er ‘speziesistisch’, das heißt die Menschheit moralisch bevorzugend, argumentiert: die Menschheit habe „höhere sittliche und Kulturaufgaben“ (s.o.) zu lösen als das Tierreich. Dieses Postulat ist ‘wertobjektivistisch’ und damit in der Philosophie ebenfalls umstritten. Wenn von Hartmann von ‘höheren’ Aufgaben spricht, und dabei offensichtlich nicht bloß seine private Vorliebe für deren Erledigung meint, sondern voraussetzt, daß es einen neutralen, objektiven Standpunkt gibt, dessen Einnahme eine Einteilung der Dinge in ‘objektiv wertvoll’ und ‘objektiv wertlos’ zuläßt, dann ist diese Ansicht ‘wertobjektivistisch’. Der plausible Nachweis dafür, daß dieser objektive (und kein letztlich doch subjektiver) Standpunkt überhaupt einnehmbar ist, steht ebenso wie eine eventuell zu erzielende Einigkeit über die von diesem ‘objektiven Standpunkt’ zu erfüllenden Kriterien aus.

Zu diesem Argumentationsgang müssen noch zwei Dinge angemerkt werden. Wenn von Hartmann schreibt, „aus diesem Gesichtspunkt ist jeder Luxus in der Erhaltung überflüssiger Thiere mit Nahrungsmitteln, die für Menschen hätten dienen können, ein Unrecht an der Menschheit; dabei ist es gleichgültig, ob die betreffenden Nahrungsmittel den Menschen direkt oder indirekt, d.h. durch Ernährung von nützlichen Thieren hätten dienen können.“

(s.o.), dann geht er fälschlicherweise davon aus, daß es ‘gleichgültig’ sei, ob die vor Nahrungskonkurrenten geretteten Lebensmittel, die letztlich den Hunger in der Welt der Menschen stillen sollen, diesen Menschen direkt überlassen werden oder erst der Ernährung von nützlichen Tieren dienen. - Der australische Philosoph Peter Singer weist zurecht darauf hin, daß die Verfütterung hochwertiger Nahrungsmittel an Nutztiere ein

(hinsichtlich der Energieversorgung der Menschheit) ineffizientes Verfahren darstellt:

„Das Problem besteht nicht darin, daß die Welt nicht genug produzieren kann, um die auf ihr lebenden Menschen zu ernähren und zu behausen. Die Menschen in den armen Ländern konsumieren im Durchschnitt jährlich 180 Kilo Getreide; die Nordamerikaner dagegen durchschnittlich mehr als 900 Kilo. Die Differenz kommt dadurch zustande, daß wir in den reichen Ländern das meiste Getreide an Tiere verfüttern und somit in Fleisch, Milch und Eier ‘verwandeln’. Weil dies ein ineffizientes Verfahren ist, durch das 95% des Nährwerts der tierischen Nahrung verschwendet werden, sind die Menschen in den reichen Ländern für den Verbrauch von viel mehr Nahrung verantwortlich, als jene Menschen in armen Ländern, die nur wenig tierische Produkte essen. Würden wir aufhören, Tiere mit Getreide, Sojabohnen und Fischmehl zu füttern, würde die Summe der eingesparten Nahrung

Seite 51

mehr als ausreichen, um - falls sie an die verteilt würde, die sie brauchen - überall auf der Welt den Hunger zu beenden.“ (P. Singer, 1984, S.217f).

Leider ist Singers Argumentation im Detail selber korrekturbedürftig. Bei jeder Passage einer Stufe der Nahrungskette (in der freien Wildbahn) werden durchschnittlich ca. 90% der in der Nahrung enthaltenen Energie verbraucht und nur ca. 10% reichern sich in der Körpersubstanz des Fressenden an: „In der Nahrungskette nimmt die mit der Nahrung weitergereichte Energiemenge von jeder Stufe zur nächsten auf etwa 1/10 ab.“ (Linder Biologie, 20. Aufl., S.91). - „In der Nahrungskette nimmt das Gewicht des Fressenden nur um etwa 1/10 der aufgenommenen Nahrungsmenge zu.“ (ebd. S.90). Das Verhältnis 90% zu 10% gilt sowohl für die Energie- wie für die Gewichtsbilanz, vor allem deswegen, weil Kohlehydrate und Proteine ungefähr den gleichen physiologischen Brennwert haben. Fälschlicherweise legt Singer mit „95% des Nährwerts“ (s.o.) extreme Werte aus der freien Wildbahn zugrunde. Wichtig ist, den Umstand zu berücksichtigen, daß alle prozentualen Angaben Durchschnittswerte zu einer Population mit heranwachsenden und bereits ausgewachsenen Tieren sind. Heranwachsende nehmen natürlich mehr zu als Ausgewachsene, die unter Umständen gar keine Gewichtszunahme mehr haben. Da landwirtschaftliche Nutztiere nur solange gemästet werden, wie der Futteraufwand in einer günstigen Relation zur Gewichtszunahme steht, erreichen bei optimaler Fütterung beispielsweise Masthühner den viel niedrigeren „Futteraufwand von 1,64 bis 1,98 kg Futter pro kg Zuwachs“. (Supplemente zu Vorlesungen und Übungen in der Tierernährung, 7. Aufl., S.224). Damit beträgt der Energieverlust bei der Aufzucht von Masthühnern weniger als 50%. Außerdem muß darauf hingewiesen werden, daß der Mensch von Getreide allein nicht leben kann, also ein Teil der energiereichen Nahrungsmittel an Tiere verfüttert werden muß, um bestimmte, für die menschliche Ernährung

essentielle Nahrungsbestandteile zu gewinnen (sog. 'Veredelungswirtschaft'). Man denke nur an Milch und Milchprodukte.

In Übereinstimmung mit Hermarchos rechtfertigt von Hartmann Tiertötungen durch die Notwendigkeit einer 'Bestandsregulierung'. Er geht jedoch zu Unrecht davon aus, daß jede Tierart einen externen 'Regulator' benötigt, denn es gibt auch interne Mechanismen zur Begrenzung der Populationsdichte (vgl. z.B. V. B. Dröscher, 1989, S.277: „Es zeigte sich, daß das Bevölkerungswachstum einer Tierart nicht nur durch Not, Krankheit und Nahrungsmangel begrenzt ist, sondern auch durch ein psychisches Phänomen: Das Gemeinschaftsleben entartet bei Überbevölkerung.“).

Außerdem ist beachtenswert, wie abhängig von den jeweiligen Interessen

Seite 52

der Gesellschaft (bzw. ihrer rivalisierenden Gruppen) die Idee eines die Natur regulierenden Menschen ist. Über den anzustrebenden 'Sollwert' einer ideal regulierten Natur wird wohl kaum Einigkeit zu erzielen sein. Im Rückblick scheint aus heutiger Perspektive der Mensch sogar ein erheblicher 'Fehl-Regulator' sein zu können. Zusätzlich zu seiner Hauptargumentation liefert von Hartmann noch eine pointierte Nebenargumentation, die aber ebenfalls auf der speziesistischen Annahme ruht, moralisches Verhalten müsse nützlich für die Menschheit sein. Die Unvernünftigkeit der Forderung, die Menschheit solle sich ausschließlich (ovo-)laktovegetarisch ernähren, führt er auf dem Wege der Illustration ihrer absurden Konsequenzen aus:

„(...) so würde man mindestens ebensoviel Vieh wie jetzt züchten müssen, müsste aber, falls man das Schlachten für inhuman hielt, für die nicht mehr milchenden Kühe Altersversorgungsanstalten und für alle männlichen Kälber Asyle anlegen, in denen sie bis zu ihrem natürlichen Tode zwecklos gepflegt würden“. (E. v.Hartmann, Was sollen wir essen?, S.19, in: Moderne Probleme, Leipzig 1886).

„Wenn man übrigens ohne Milchkühe nicht auskommt und vernünftigerweise die ausgedienten Milchkühe und die männlichen Kälber nicht zwecklos weiter füttern kann, sondern sie schlechterdings tödten muss, so ist nicht abzusehen, warum man deren Fleisch fortwerfen soll, statt es zu verzehren. (...) Damit ist aber ein Zustand als human und vernünftig anerkannt, der ganz mit dem heute bestehenden zusammenfällt (...).“ (ebd. S.19f).

Mit seiner Begründung für normative Tierschutzethik hat von Hartmann m.E. einen Meilenstein geschaffen. Der Schönheitsfehler seiner Konzeption ergibt sich aus dem Schwachpunkt der Universalisierbarkeitsprobe. (s.o.). Indem es notwendig ist, eigene Wertungen in das jeweilige Wesen hineinzuprojizieren, kann es passieren, daß spezifisch menschliche Wertungen (fälschlicherweise) anderen Wesen unterstellt werden bzw. daß die nur begrenzte (oder gar nicht vorhandene) Möglichkeit ein Bewußtsein (und damit die

Voraussetzung für Wohlbefinden und Leidensfähigkeit im eigentlichen Wortsinn) auszubilden außer acht gelassen wird. Dieser Schönheitsfehler liegt in von Hartmanns Konzeption darin, daß er nicht zwischen »unbewußter Empfindungsfähigkeit« (im Sinne von Reizbeantwortung) und »bewußter Empfindungsfähigkeit« (im Sinne der Fähigkeit Interessen auszubilden) unterscheidet. Auf diese Schwäche weist sein Nachfolger Nelson hin. Da von Hartmann diese Unterscheidung nicht trifft, werden „alle empfindenden Lebewesen ohne Ausnahme“ (E. v. Hartmann, Unsere Stellung zu den Thieren, S.22, in: Moderne Probleme, Leipzig 1886) - das schließt empfindende Pflanzen ein - durch seine ethischen Normen prote

Seite 53

giert. Er bezieht dadurch einen pathozentrischen Standpunkt im weiteren Sinn. (Beachtenswert ist, daß der pathozentrische Standpunkt - also der Standpunkt, daß die Leiden anderer Wesen generell berücksichtigungswürdig sind - in mehreren Spielarten auftreten kann. Philosophen, die den pathozentrischen Standpunkt im weiteren Sinn vertreten (z.B. von Hartmann, Meyer-Abich), dehnen den Leidensbegriff bis zu kümmernden Pflanzen aus, wodurch sie unter Umständen (hinsichtlich des Kreises zu berücksichtigender Objekte) einen 'biozentrischen' (d.h. alle Lebewesen einschließenden) Standpunkt einnehmen (z.B. Meyer-Abich); während diejenigen, die den pathozentrischen Standpunkt im engeren bzw. eigentlichen Sinn vertreten, nur das bewußte Leiden, also das Leiden irgendwie denkender Wesen, als relevant betrachten. Den letztgenannten Standpunkt könnte man auch Descartes unterstellen, nur daß er eben Tieren das Denken abspricht.) Von Hartmann schreibt:

„(...) es ist ein Vorurtheil, dass nur die Thiere unsere Brüder im Reiche des Lebens und der Empfindung seien, die Pflanzen aber nicht. Es ist reine Willkür, die Grenzlinie, jenseits deren wir das Lebendige zum Verzehren tödten dürfen, zwischen Thier und Pflanzenreich zu ziehen; ein anderer könnte mit gleichem Recht oder Unrecht diese Grenze zwischen Wirbelthieren und Wirbellosen, ein dritter zwischen Warmblütern und Kaltblütern, ein vierter zwischen den Affen und den übrigen Säugethieren, ein fünfter zwischen den anthropoiden und den übrigen Affen ziehen. Dies alles ist grundlose Willkür der subjektiven Meinung und aus wissenschaftlichem Gesichtspunkt gleich unhaltbar; aus letzterem giebt es nur zwei in sich consequente Standpunkte, zwischen denen man zu wählen hat. Entweder nämlich muss man die Grenze zwischen der organischen und anorganischen, der lebendigen und leblosen Natur ziehen, oder aber zwischen der Species, zu welcher wir gehören, und allen übrigen Specien. Im ersteren Falle verzichtet man auf alle organisirten, d.h. lebendigen und lebensfähigen Nährstoffe (wozu alle Blätter, Keime und Samen gehören) und auf alle organischen Nährstoffe, die nur durch Tödtung von lebenden Pflanzen oder Pflanzentheilen zu erlangen sind, und beschränkt sich auf solche

organische Nährstoffe, welche nicht mehr lebensfähige natürliche Sekrete von Pflanzen oder Reste von schon abgestorbenen Pflanzen sind, oder auf noch zu erfindende künstliche Nährstoffe, die von der synthetischen Chemie aus unorganischen Stoffen im Laboratorium zu bereiten sind. Im letzteren Falle dagegen beschränkt man den Kannibalismus, wie die Natur selbst es im ganzen Thierreich thut, auf die Individuen der eigenen Species; (...) Im ersteren Falle verabscheut man das Verzehren von zerstückelten Leichen als Kannibalismus, gleichviel ob die getödteten Brüder aus dem Reiche des Lebens Thiere, Pilze oder Pflanzen sind, und respektirt die Heiligkeit und

Seite 54

Unantastbarkeit des Lebens in jeder Gestalt; im letzteren Falle erkennt man die grossen Gradverschiedenheiten der Verwandtschaft mit anderen Lebewesen an und zieht die Grenze für den Kannibalismus da, wo die Natur sie uns durch den eigenen Instinkt und die Analogien des gesammten Thierreichs vorgezeichnet hat. Die Wahl in dieser Alternative scheint mir nicht schwer; will man seine Kost nicht auf vermodertes Laub und abgestorbene Pilze beschränken, so muß man sich nothgedrungen für die andere Seite der Alternative entscheiden, verliert dann aber auch das Recht, von der Inhumanität des Fleischgenusses zu reden.“ (E. v.Hartmann, Was sollen wir essen?, S.17f, in: Moderne Probleme, Leipzig 1886) Der Neovitalist von Hartmann wehrt sich gegen das „Vorurtheil, dass nur die Thiere unsere Brüder im Reiche des Lebens und der Empfindung seien, die Pflanzen aber nicht.“ (s.o.). Im Vitalismus und Neovitalismus ist der Status aller Lebewesen prinzipiell anders als derjenige unbelebter Materie. - Da die dem tierischen Empfinden analogen Vorgänge in anscheinend empfindungsfähigen Pflanzen (z.B. Mimose, Venusfliegenfalle) bis heute weitgehend unerklärt sind (P. Tompkins/C. Bird, 1974, bzw. F. Miltner, FOCUS 14/1997, S.126ff), erscheint sein Argument, durch die menschliche Ernährung könne ein moralisch relevanter Schnitt nur entweder entlang der Grenze lebendig vs. nicht-lebendig oder entlang der Grenze Mensch vs. nicht-Mensch gezogen werden, zumindest vordergründig nicht abwegig. Da für den Menschen ein Überleben in Gesundheit durch die erste Alternative (Respekt vor der „Heiligkeit und Unantastbarkeit des Lebens“ - ebd. S.18) nicht sichergestellt werden kann, sei der Mensch moralisch berechtigt, andere Lebewesen zu verzehren: „Die Wahl in dieser Alternative scheint mir nicht schwer; will man seine Kost nicht auf vermodertes Laub und abgestorbene Pilze beschränken, so muß man sich nothgedrungen für die andere Seite der Alternative entscheiden, verliert dann aber auch das Recht, von der Inhumanität des Fleischgenusses zu reden.“ (s.o.). Beachtenswert ist, daß von Hartmann an dieser Stelle den Eindruck eines ‘biozentrischen’, das heißt alle Lebewesen schützenden Standpunktes erweckt: ‘Respekt vor der Heiligkeit und Unantastbarkeit des Lebens’ (s.o.) enthält schließlich nicht die Einschränkung auf Empfindungsfähigkeit. - Albert Schweitzers

biozentrische Ethik, die später genau diesen Respekt vor der Heiligkeit und Unantastbarkeit des Lebens fordert, befindet sich in der mißlichen Lage, erklären zu müssen, weshalb sie auch die moralische Berücksichtigung von allem Anschein nach nichtempfindungsfähigen Lebewesen, beispielsweise „Bakterien“ (A. Schweitzer, 1926, S.248), fordert. Schweitzer lehnt nämlich, im Gegensatz zu von Hartmann, das Kriterium Empfindungsfähigkeit rundweg ab (ebd. S.240). - Von Hartmanns Forderung

Seite 55

der ‘Achtung vor allen lebendigen und fühlenden Mitgeschöpfen’ (s.o.) nimmt im Prinzip Albert Schweitzers ebenso vitalistische Formulierung ‘Ehrfurcht vor dem Leben’ vorweg. Bei Eduard von Hartmann gabelt sich die Entwicklung der Tötungsfrage auf; Epikurs hedonistische Postulate definieren »Empfindungsfähigkeit« nicht präzise genug, um schlußfolgern zu können, ob Pflanzen, insbesondere diejenigen, die auf Reize mit Bewegung reagieren, ebenfalls berücksichtigt werden sollten. Falls solche Pflanzen moralisch berücksichtigt werden müssen (wie von Hartmann glaubt), stellt sich die Frage, ob den anderen Pflanzen (ohne solche Symptome) generell die Berücksichtigung verweigert werden darf. In dieser Frage legt er sich nicht fest. Von Hartmanns Problem, wie mit Pflanzen (mit und ohne sichtbarer Empfindungsfähigkeit) umzugehen ist, findet eine Verschärfung in den gegensätzlichen Positionen seiner Nachfolger: Während der Göttinger Philosoph Leonard Nelson die Pflanzen ganz aus der Moral verbannt, dehnt Albert Schweitzer (etwa zeitgleich) die Moral (unabhängig von Empfindungsfähigkeit) auf alle Arten von Lebewesen aus.

Von Hartmanns (die schmerzlose Tiertötung legitimierende) Argumentation legt die umstrittenen Epikureischen Postulate zugrunde; diese Postulate (alles Gute und Schlimme beruhe auf Empfindung, und der Tod bestehe in der Aufhebung der Empfindung) werden im 4. Kapitel (ab S.136) kritisch diskutiert. Seine konkrete Argumentation zur Bestandsregulierung fußt zusätzlich auf dem umstrittenen ‘speziesistischen’ Postulat, menschliches Verhalten gegenüber Tieren ließe sich durch die Nützlichkeit für die menschliche Gemeinschaft rechtfertigen. Inwiefern sich ein moralischer Sonderstatus durch die Spezieszugehörigkeit rechtfertigen läßt wird im 4. Kapitel (ab S.150) diskutiert.

Seite 56

Albert Schweitzer (1875 - 1965)

Albert Schweitzers ‘Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben’ ist das Paradigma des sogenannten ‘biozentrischen’ Ansatzes (gr. bios =

Leben): das Objekt seiner Moral ist das Leben, alles Leben und nur das Leben.

Seine „absolute Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben“ (1926, S.248) vertritt absolute Werte: Handlungen können seines Erachtens nicht in einem Kontext moralisch in Ordnung und in einem anderen moralisch verwerflich sein; vielmehr seien die einen Handlungen immer gut und die anderen immer böse. Schweitzer hat sich deshalb um eine fundamentale Formel zur Unterscheidung von guten und bösen Handlungen bemüht. Mit ‘Ehrfurcht vor dem Leben’ glaubt er „das denkwürdige, universelle, absolute Grundprinzip des Ethischen“ (1982, S.22) bzw. die „Grundidee des Guten“ (1982, S.111) gefunden zu haben:

„Je umfassender das Wirken eines Menschen ist, desto mehr kommt er in die Lage, seiner überpersönlichen Verantwortung etwas von seiner Menschlichkeit opfern zu müssen. Aus diesem Konflikt will das gewöhnliche Überlegen mit dem Entscheide herauskommen, daß die allgemeine Verantwortung die persönliche prinzipiell außer Kraft setze. In diesem Sinne redet die Gesellschaft dem Einzelnen zu. Zur Beruhigung der Gewissen, denen dieser Entscheid zu kategorisch ist, legt sie vielleicht noch einige Grundsätze vor, die in allgemein gültiger Weise zu bestimmen unternehmen, wie weit allenfalls persönliche Sittlichkeit mitreden dürfe.

Der gewöhnlichen Ethik bleibt nichts übrig, als diese Kapitulation zu unterschreiben. Sie hat nicht die Mittel, die Festung der persönlichen Sittlichkeit zu verteidigen, weil sie nicht über absolute Begriffe von Gut und Böse verfügt. Nicht so die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Sie besitzt ja, was der andere abgeht. Darum übergibt sie die Festung niemals, auch wenn diese ständig eingeschlossen ist. Sie fühlt sich in der Lage, sie dauernd zu halten und die Belagerer durch ständige Ausfälle in Atem zu halten.

Nur die allgemeinste und absolute Zweckmäßigkeit der Erhaltung und Förderung von Leben, auf die die Ehrfurcht vor dem Leben gerichtet ist, ist ethisch. Alle andere Notwendigkeit oder Zweckmäßigkeit ist nicht ethisch, sondern nur mehr oder weniger notwendige Notwendigkeit, oder mehr oder weniger zweckmäßige Zweckmäßigkeit. In dem Konflikte zwischen der Erhaltung meines Daseins und der Vernichtung und Schädigung anderen Daseins kann ich das Ethische und das Notwendige niemals zu einem relativ Ethischen vereinigen, sondern muß mich zwischen ethisch und notwendig entscheiden und, wenn ich das letztere wähle, es auf mich nehmen, durch Schädigung von Leben schuldig zu werden. (...) Die Versuchung, das durch die überpersönliche Verantwortung gebotene Zweckmäßige

mit dem Ethischen zu einem relativ Ethischen zusammenzulegen, ist besonders groß, weil dafür geltend gemacht werden kann, daß der, der überpersönlicher Verantwortung gehorcht, unegoistisch handelt. Nicht seiner Einzelexistenz oder seinem Einzelwohlergehen opfert er andere Existenz oder anderes Wohlergehen, sondern er opfert

Einzelexistenz und Einzelwohlergehen dem, was sich in Ansehung der Existenz oder des Wohlergehens eine Mehrheit als zweckmäßig aufdrängt. Aber ethisch ist mehr als unegoistisch! Ethisch ist nur die Ehrfurcht meines Willens zum Leben vor jedem andern Willen zum Leben. Wo ich irgendwie Leben opfere oder schädige, bin ich nicht in der Ethik, sondern ich werde schuldig, sei es egoistisch schuldig, zur Erhaltung meiner Existenz oder meines Wohlergehens, sei es unegoistisch schuldig, zur Erhaltung einer Mehrzahl anderer Existenzen oder ihres Wohlergehens. Dieser so naheliegende Irrtum, die aus unegoistischen Überlegungen kommende Verletzung der Ehrfurcht vor dem Leben als ethisch gelten zu lassen, ist die Brücke, über die hinweg die Ethik unversehens in das Gebiet des Nichtethischen gelangt. Sie muß abgebrochen werden.“ (1926, S.256f)

„Die gewöhnliche Ethik sucht Kompromisse. Sie will festlegen, wie viel ich von meinem Dasein und von meinem Glück dahingeben muß, und wie viel ich auf Kosten des Daseins und Glücks anderen Lebens davon behalten darf. Mit diesen Entscheiden schafft sie eine angewandte, relative Ethik. (...)

Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben erkennt keine relative Ethik an. Als gut läßt sie nur Erhaltung und Förderung von Leben gelten. Alles Vernichten und Schädigen von Leben, unter welchen Umständen es auch erfolgen mag, bezeichnet sie als böse. Gebrauchsfertig zu beziehende Ausgleiche von Ethik und Notwendigkeit hält sie nicht auf Lager. (...) Sie tut die Konflikte nicht für ihn ab, sondern zwingt ihn, sich in jedem Falle selber zu entscheiden, inwieweit er ethisch bleiben kann und inwieweit er sich der Notwendigkeit von Vernichtung und Schädigung von Leben unterwerfen und damit Schuld auf sich nehmen muß. (...)

Das gute Gewissen ist eine Erfindung des Teufels.“ (1926, S.248f). Schweitzers Begriff »ethisch« entspricht dem in dieser Arbeit verwendeten Begriff »moralisch«. Die Verwendung beider Begriffe in der einleitend erläuterten Weise ist zwar nicht zwingend allerdings heute allgemein üblich.

Schweitzer postuliert: „Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.“ (1926, S.239; ähnl. 1982, S.22, S.32, S.111). Dieses Postulat ist eine klare Absage an den Hedonismus Epikurs. Da Schweitzer das alternative Postulat Epikurs, „alles Gute und Schlimme beruht auf Empfindung“ (Die Nachsokratiker Bd.1, hrsg. von W. Nestle, S.176), nicht widerlegen kann, müssen beide Postulate (vorläufig) als umstritten eingestuft werden. - Schweitzers Postulat ist außerdem 'wertobjektivistisch'

und schon deswegen in der Philosophie umstritten. Wenn er voraussetzt, daß es einen neutralen, objektiven Standpunkt gibt, dessen Einnahme eine Einteilung der Dinge in 'objektiv wertvoll' bzw. 'gut' und 'objektiv unerwünscht' bzw. 'böse' zuläßt, dann ist diese Ansicht 'wertobjektivistisch'. Der Nachweis, daß ein objektiver (und nicht letztlich doch subjektiver) Standpunkt

überhaupt einnehmbar ist, steht ebenso wie eine eventuell zu erzielende Einigkeit über die von diesem 'objektiven Standpunkt' zu erfüllenden Kriterien aus.

„Ethik besteht also darin, daß ich die Nötigung erlebe, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. Damit ist das denknotwendige Grundprinzip des Sittlichen gegeben. Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.“ (1926, S.239). „Wenn ich über das Leben nachdenke, empfinde ich die Verpflichtung, jeglichen Willen zum Leben in meiner Umwelt dem meinen gleichzuachten.“ (1982, S.111). „Die fundamentale Tatsache des Bewußtseins des Menschen lautet: 'Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.' Der denkend gewordene Mensch erlebt die Nötigung, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen, wie dem seinen. Er erlebt das andere Leben in dem seinen. Als gut gilt ihm, Leben erhalten, Leben fördern, entwickelbares Leben auf seinen höchsten Wert bringen. Als böse: Leben vernichten, Leben schädigen, entwickelbares Leben niederhalten. Dies ist das denknotwendige, universelle, absolute Grundprinzip des Ethischen. Die bisherige Ethik ist unvollkommen, weil sie es nur mit dem Verhalten der Menschen zum Menschen zu tun zu haben glaubte. In Wirklichkeit aber handelt es sich darum, wie der Mensch sich zu allem Leben, in seinem Bereich befindlichen Leben, verhält. Ethisch ist er nur, wenn ihm das Leben als solches heilig ist, das der Menschen und das aller Kreatur.“ (1982, S.21f; ähnl. S.111).

Die Einnahme eines pathozentrischen Standpunkts zur Tierquälerei lehnt Schweitzer ausdrücklich ab:

„Wahrhaft ethisch ist der Mensch nur, wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen, und sich scheut, irgendetwas Lebendigem Schaden zu tun. Er fragt nicht, inwiefern dieses oder jenes Leben als wertvoll Anteilnahme verdient, und auch nicht, ob und inwieweit es noch empfindungsfähig ist. Das Leben als solches ist ihm heilig. Er reißt kein Blatt vom Baume ab, bricht keine Blume und hat acht, daß er kein Insekt zertritt. Wenn er im Sommer nachts bei der Lampe arbeitet, hält er lieber das Fenster geschlossen und atmet dumpfe Luft, als daß er Insekt um Insekt mit versengten Flügeln auf seinen Tisch fallen sieht.“ (1926, S.240).

„Besonders befremdlich findet man an der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, daß

sie den Unterschied zwischen höherem und niederem, wertvollerem und weniger wertvollem Leben nicht geltend mache. Sie hat ihre Gründe, dies zu unterlassen. Das Unternehmen, allgemeingültige Wertunterschiede zwischen den Lebewesen zu statuieren, läuft darauf hinaus, sie danach zu beurteilen, ob sie uns Menschen nach unserm Empfinden näher oder ferner zu stehen scheinen, was ein ganz subjektiver Maßstab ist. Wer von uns weiß, was das andere Lebewesen an sich und in dem Weltganzen für eine Bedeutung hat?

Im Gefolge dieser Unterscheidung kommt dann die Ansicht auf, daß es wertloses Leben gäbe, dessen Schädigung und Vernichtung nichts auf sich habe. Unter wertlosem Leben werden dann, je nach den Umständen, Arten von Insekten oder primitive Völker verstanden. Dem wahrhaft ethischen Menschen ist alles Leben heilig, auch das, das uns vom Menschenstandpunkt aus als tieferstehend vorkommt. Unterschiede macht er nur von Fall zu Fall und unter dem Zwange der Notwendigkeit, wenn er nämlich in die Lage kommt, entscheiden zu müssen, welches Leben er zur Erhaltung des anderen zu opfern hat. Bei diesem Entscheiden von Fall zu Fall ist er sich bewußt, subjektiv und willkürlich zu verfahren und die Verantwortung für das geopfert Leben zu tragen zu haben.“ (1982, S.157f).

Vergleicht man die Argumentation Schweitzers mit der des (Neo)vitalisten von Hartmann, dann erscheint es nicht abwegig, auch Schweitzers Lebensschutzethik als vitalistisch zu bezeichnen.

Charakteristisch für den (Neo)vitalismus ist ja gerade der Sonderstatus des Lebens. Daß jedoch in der Eigenschaft ein Lebewesen zu sein, die Präzisierung des (Epikureischen) Kriteriums »Empfindungsfähigkeit« liegen soll, ist umstritten: etwa zeitgleich mit Albert Schweitzer formuliert der Göttinger Philosoph Leonard Nelson eine Ethik, die (sinngemäß) »Empfindungsfähigkeit« um das Zusatzkriterium »Bewußtsein« ergänzt, und so alle Lebewesen mit bewußter Empfindungsfähigkeit (im Sinne der Fähigkeit 'Interessen' auszubilden) moralisch berücksichtigt. Aus diesem Grund erstreckt sich Nelsons Ethik, im Gegensatz zu Schweitzers, nur über Menschen und Tiere, nicht aber über Pflanzen.

Der Mensch, der schon durch bloße Bewegung auf natürlichem Boden Kleinlebewesen zu Schaden bringt, ist in einer solchen Ethik der absoluten Werte zwingend ein zumindest 'unschuldig Schuldiger':

„Du gehst auf einem Waldpfad; die Sonne scheint in hellen Flecken durch die Wipfel hindurch; die Vögel singen; tausend Insekten summen froh in der Luft. Aber dein Weg, ohne daß du etwas dafür kannst, ist Tod. Da quält sich eine Ameise, die du zertreten, dort ein Käferchen, das du zerquetscht, dort windet sich ein Wurm, über den dein Fuß gegangen. In das herrliche Lied vom Leben klingt die Melodie

Seite 60

[Fortsetzung](#)
[Argumentationen](#)

[2. Definition](#)

[top](#)

[4. Diskussion](#)

[Intro](#)[Argumentationen Teil I](#)[Inhaltsverzeichnis](#)[Argumentationen Teil III: Rekapitulation](#)[1. Einleitung](#)[2. Definition](#)**Argumentationen - Teil II**[3. Argumentationen](#)

von dem Weh und Tod, die von dir, dem unschuldig Schuldigen kommen, hinein.“ (1982, S.35).

[4. Diskussion](#)[4.1](#)[4.2](#)[4.3](#)

Das Problem, daß in Schweitzers Moralkonzeption nicht einmal theoretisch die Möglichkeit besteht, ein moralisch einwandfreies Leben zu führen, zwingt ihn dazu, eine Zusatzargumentation zu entwickeln, die der spontanen Verurteilung seiner Ethik als ‘absurd’ vorbeugt: es bestehe die Möglichkeit, die an sich böse Handlung als ‘Notwendigkeit’ zu empfinden. Beispielsweise sei eine (für den Erhalt anderen Lebens ‘notwendige’) Tiertötung zwar grundsätzlich böse bzw. unmoralisch und der Mensch, der sie - wie Schweitzer - durchführt, mache sich schuldig; allerdings sei dieser Mensch ‘unschuldig schuldig’ (wie Schweitzer diese schicksalhafte Schuld bezeichnet). Da wir alle dem „rätselhaften und grausigen Schicksal“ unterworfen seien, „fort und fort schuldig zu werden“ (1982, S.22), bleibe dem Menschen nur die Wahl zwischen Gedankenlosigkeit einerseits und der Übernahme der Verantwortung für die eigene Schuld andererseits. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben zwingt den Menschen sich jeweils selbst zu entscheiden und dann die Verantwortung für diese Entscheidung zu übernehmen. Der unschuldig schuldige Mensch, der sich seiner Verantwortung für den von ihm im Prinzip unfreiwillig angerichteten Schaden bewußt ist, habe aber die Möglichkeit „Sühne“ zu üben (1982, S.109), indem er keine Gelegenheit versäumt, lebendigen Wesen Hilfe zu leisten und dabei die „Seligkeit kostet“ (1982, S.158), ihnen beistehen zu können und Leid und Vernichtung von ihnen abzuwenden.

[5. Vorschlag](#)[6. Zusammenfassung](#)[7. Summary](#)[8. Literaturverzeichnis](#)[Lebenslauf](#)

„In der Tat schafft uns die Sorge um das Los aller Lebewesen, mit denen wir zu tun haben, noch viel zahlreichere und erregendere Konflikte, als wenn wir unsere Opferpflicht auf menschliche Wesen beschränken. Gegenüber den Geschöpfen der Natur geraten wir unausgesetzt in Situationen, die uns zwingen, Leiden zu verursachen und dem Leben Schaden zu tun. Der Bauer kann nicht alle Tiere leben lassen, die in seiner Herde zur Welt kommen; er kann nur die behalten, für die er Futter hat und deren Aufzucht ihm einen Ertrag verspricht. In vielen Fällen geraten wir sogar in die Zwangslage, Leben zu vernichten, um anderes Leben zu erhalten. Wer einen hilflosen Vogel in Pflege nimmt, sieht sich genötigt, Insekten oder Fische zu töten, um ihn zu füttern. Indem er so handelt, verhält er sich nach freiem Ermessen. Mit welchem Recht opfert er eine Vielzahl lebender Wesen, um ein einziges zu retten? Und wenn er

Tiere ausgerottet, die er für schädlich hält, (...) steht er vor der gleichen Gewissensfrage.

Es ist also jedem von uns auferlegt, im Einzelfall zu entscheiden, ob wir vor der unausweichlichen Notwendigkeit stehen, Leiden zu verursachen, zu töten und uns damit abzufinden, daß wir, eben aus Notwendigkeit, schuldig werden. Die Sühne

Seite 61

müssen wir darin suchen, daß wir keine Gelegenheit versäumen, lebendigen Wesen Hilfe zu leisten.“ (1982, S.108f).

„In welcher Weise ist es berechtigt, wenn wir, um ein armes, verlassenes Vögelein zu unterhalten, Insekten fangen und sie ihm zum Futter geben? Nach welchem Prinzip entscheiden wir uns, eine Vielheit anderer Existenzen zu opfern, um die eine zu erhalten? Ethik, die uns Ehrfurcht vor allem Leben und Liebe zu allem Leben lehren will, muß uns zugleich in schonungsloser Weise die Augen darüber öffnen, in wie vielfacher Weise wir uns in der Notwendigkeit befinden, Leben zu vernichten und zu schädigen, und in welch' schweren Konflikten wir uns ständig bewegen, wenn wir wagen, uns nicht durch Gedankenlosigkeit zu betäuben.“ (1982, S.97f).

„Ich freue mich über die neuen Schlafkrankheitsmittel, die mir erlauben, Leben zu erhalten, wo ich früher qualvollem Siechtum zusehen mußte. Jedesmal aber, wenn ich unter dem Mikroskop die Erreger der Schlafkrankheit vor mir habe, kann ich doch nicht anders, als mir Gedanken darüber machen, daß ich dieses Leben vernichten muß, um anderes zu retten.“ (1982, S.158).

Schweitzer, der das Leben schonen will und für den Empfindungsfähigkeit keine moralische Relevanz besitzt, sieht sich selbst (beispielsweise als nahrungsbedürftiges Lebewesen) in der Rolle des unschuldig Schuldigen. Da Empfindungsfähigkeit für ihn ein irrelevantes Kriterium darstellt, bietet vegetarische Ernährung keinen Ausweg. Pflanzen sind ebenso Lebewesen wie Tiere. Also übernimmt Schweitzer die Verantwortung für seine gemischte Kost sowie die damit verbundenen Tiertötungen und 'sühnt' diese durch Hilfeleistungen anderen Lebewesen gegenüber:

„Auch ich bin der Selbstentzweiung des Willens zum Leben unterworfen. Auf tausend Arten steht meine Existenz mit anderen in Konflikt. Die Notwendigkeit, Leben zu vernichten und Leben zu schädigen, ist mir auferlegt. Wenn ich auf einsamem Pfade wandle, bringt mein Fuß Vernichtung und Weh über die kleinen Lebewesen, die ihn bevölkern. Um mein Dasein zu erhalten, muß ich mich des Daseins, das es schädigt, erwehren. Ich werde zum Verfolger des Mäuschens, das in meinem Hause wohnt, zum Mörder des Insekts, das darin nisten will, zum Massenmörder der Bakterien, die mein Leben gefährden können. Meine Nahrung gewinne ich durch Vernichtung von Pflanzen und Tieren.“ (1926, S.247f).

„Ich kaufe Eingeborenen einen jungen Fischadler ab, den sie auf einer Sandbank gefangen haben, um ihn aus ihren grausamen Händen zu retten. Nun aber habe ich zu entscheiden, ob ich ihn

verhungern lasse oder ob ich täglich soundso viele Fischlein töte, um ihn am Leben zu erhalten. Ich entschieße mich für das letztere. Aber jeden Tag empfinde ich es als etwas Schweres, daß auf meine Verantwortung hin dieses Leben dem andern geopfert wird. Mit der gesamten Kreatur unter dem Gesetz der Selbstentzweiung des Willens zum

Seite 62

Leben stehend, kommt der Mensch fort und fort in die Lage, sein eigenes Leben wie auch Leben überhaupt nur auf Kosten von anderem Leben erhalten zu können. Ist er von der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben berührt, so schädigt und vernichtet er Leben nur aus Notwendigkeit, der er nicht entrinnen kann, niemals aus Gedankenlosigkeit. Wo er ein Freier ist, sucht er nach Gelegenheit, die Seligkeit zu kosten, Leben beistehen zu können und Leid und Vernichtung von ihm abzuwenden.“ (1982, S.158). (Die vom Strafrecht abweichende Verwendung des Begriffs »Mörder« (s.o.) fällt zwar in den Bereich künstlerischer Freiheit, stiftet m.E. aber wegen der denkbaren Folgen eines zusammenhangslosen Zitierens dieser dramatisierenden Metapher in einer um Vernunft bemühten Diskussion möglicherweise mehr Schaden als Nutzen. (Vgl. die ‘Soldaten sind Mörder’-Debatte). Dieser stilistische Fehlgriff spielt allerdings für die logische Analyse der biozentrischen Argumentation keine Rolle.) Weil Schweitzer jede Hierarchisierung der Lebewesen ablehnt (s.o.), kann er sich folgerichtig auch von Affenfleisch ernähren: „Bei Herrn Missionar Cadier aßen wir zum erstenmal Affenfleisch. Herr Cadier ist ein großer Jäger. Mit mir sind die Schwarzen etwas unzufrieden, weil ich wenig Gebrauch von meinem Gewehr mache. Als wir auf einer Fahrt an einem Kaiman vorbeikamen, der auf einem aus dem Wasser hervorragenden Baumstumpf schlief, und ich ihn betrachtete, statt auf ihn zu schießen, war mein Maß voll. ‘Mit dir ist auch gar nichts los’, ließen mir die Ruderer durch ihren Sprecher erklären. ‘Wären wir mit Herrn Cadier, so hätte er uns schon längst ein oder zwei Affen und einige Vögel geschossen, daß wir Fleisch hätten. Du aber fährst gar am Kaiman vorüber und läßt dein Gewehr ruhig neben dir!’ Ich lasse den Vorwurf auf mir ruhen. Vögel, die über dem Wasser ihre Kreise ziehen, mag ich nicht schießen. Die Affen vollends sind vor meinem Gewehr sicher. Oft kann man drei oder vier nacheinander erlegen oder verwunden, ohne in ihren Besitz zu kommen. Sie bleiben im dichten Geäste des Baumes hängen oder fallen in Buschwerk, das in unbetretbarem Sumpf steht. Und findet man den Leichnam, so findet man oft zugleich ein armes kleines Äffchen, das sich mit Geschrei an die erkaltende Mutter klammert. In der Hauptsache habe ich mein Gewehr nur, um Schlangen zu schießen, von denen es in Lambarene im Grase um mein Haus herum eine Unzahl gibt, und um die Raubvögel zu töten, die die Nester der Webervögel in den Palmen vor meinem Hause plündern.“ (1949, S.60f).

„Seit dem Kriege haben wir uns an das Affenfleisch gewöhnt. Ein Missionar der Station hält sich einen schwarzen Jäger und schickt uns regelmäßig von der Jagdbeute. Der Jäger schießt gewöhnlich nur Affen, weil sie das am leichtesten zu

Seite 63

erlegende Wild sind. Affenfleisch schmeckt etwa wie Ziegenfleisch, nur ist es süßlicher.“ (1949, S.128).

Tierversuche lassen sich seines Erachtens nur rechtfertigen, wenn die „Notwendigkeit vorliegt, einem Tiere dieses Opfer für die Menschheit aufzuerlegen“. (1926, S.249). Zu einer näheren

Bestimmung dieser Notwendigkeit äußert er sich jedoch nicht:

„Was sagt die Ehrfurcht vor dem Leben über die Beziehungen zwischen Mensch und Kreatur?

Wo ich irgendwelches Leben schädige, muß ich mir darüber klar sein, ob es notwendig ist. Über das Unvermeidliche darf ich in nichts hinausgehen, auch nicht in scheinbar Unbedeutendem. Der Landmann, der auf seiner Wiese tausend Blumen zur Nahrung für seine Kühe hingemäht hat, soll sich hüten, auf dem Heimweg in geistlosem Zeitvertreib eine Blume am Rande der Landstraße zu köpfen, denn damit vergeht er sich an Leben, ohne unter der Gewalt der Notwendigkeit zu stehen.

Diejenigen, die an Tieren Operationen oder Medikamente versuchen oder ihnen Krankheiten einimpfen, um mit den gewonnenen Resultaten Menschen Hilfe bringen zu können, dürfen sich nie allgemein dabei beruhigen, daß ihr grausames Tun einen wertvollen Zweck verfolge. In jedem einzelnen Falle müssen sie erwogen haben, ob wirklich Notwendigkeit vorliegt, einem Tiere dieses Opfer für die Menschheit aufzuerlegen. Und ängstlich müssen sie darum besorgt sein, das Weh, so viel sie nur können, zu mildern.“ (1926, S.249).

Schweitzers Standpunkt in der Tötungsfrage läßt sich also wie folgt auf den Punkt bringen:

Tiertötungen sind generell unmoralisch bzw. böse. Prämisse 1: Die Vernichtung (bzw. Hemmung) jedweder Lebensform ist in gleichem Maße böse, denn alle Lebensformen haben den gleichen Wert.

„Wahrhaft ethisch ist der Mensch nur, wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen, und sich scheut, irgendetwas Lebendigem Schaden zu tun. Er fragt nicht, inwiefern dieses oder jenes Leben als wertvoll Anteilnahme verdient, und auch nicht, ob und inwieweit es noch empfindungsfähig ist. Das Leben als solches ist ihm heilig.“ (1926, S.240). - Prämisse 2: Tiere sind Lebewesen.

Tiertötungen können jedoch durchgeführt werden, wenn sie als 'Notwendigkeit' empfunden werden. Gerät der Mensch in das Dilemma, durch jede Alternativhandlung Leben zu schädigen oder zu vernichten, darf er nach freiem Ermessen (!) die Wahl treffen. Von dem Schuldgefühl, welches er deswegen empfindet, kann er sich durch Sühnetaten befreien. Sühne besteht darin, anderen

Hilfe zu leisten und Leid und Vernichtung von ihnen abzuwenden.

Daß Tiere Lebewesen sind (Prämisse 2), steht außer Frage. Daß jedoch die Vernichtung jedweder Lebensform in gleichem Maße böse sei bzw. daß alle Lebensformen den gleichen Wert hätten (Prämisse 1), ist ein umstrittenes vitalistisches bzw. biozentrisches Postulat. Dieses Postulat hält beispielsweise der australische Philosoph Peter Singer für unplausibel; denn seines Erachtens suggeriert der Glaube an den gleichen Wert aller Lebensformen, daß es genauso schlimm ist, einen Kohlkopf auszugraben, wie die nächste Person, die an der Haustür klingelt, zu erschießen: „Belief in the equal value of all life suggests that it is as wrong to uproot a cabbage as it would be to shoot dead the next person who rings your doorbell.“ (P. Singer, 1995, S.203; ähnl. 1984, S.125-128).

Wenn Schweitzer von jener 'Gewissensfrage', mit welchem Recht sich die Entscheidung in einem moralischen Dilemma begründen lasse, spricht, dann kritisiert er implizit in dieser rhetorischen Frage all die Moralkonzeptionen, die der 'Schuld des Unschuldigen' ausweichen, beispielsweise indem sie - wie der Utilitarismus - die Handlungsalternative des geringsten Gesamtschadens moralisch legitimieren. In der »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« gibt es kein solches Recht, mit dessen Hilfe sich die Opferung von Lebewesen (im moralischen Dilemma) begründen läßt:

„Indem er so handelt, verhält er sich nach freiem Ermessen. Mit welchem Recht opfert er eine Vielzahl lebender Wesen, um ein einziges zu retten? Und wenn er Tiere ausrottet, die er für schädlich hält, (...) steht er vor der gleichen Gewissensfrage. Es ist also jedem von uns auferlegt, im Einzelfall zu entscheiden, ob wir vor der unausweichlichen Notwendigkeit stehen, Leiden zu verursachen, zu töten und uns damit abzufinden, daß wir, eben aus Notwendigkeit, schuldig werden. Die Sühne müssen wir darin suchen, daß wir keine Gelegenheit versäumen, lebendigen Wesen Hilfe zu leisten.“ (1982, S.108f).

„Dem wahrhaft ethischen Menschen ist alles Leben heilig, auch das, das uns vom Menschenstandpunkt aus als tieferstehend vorkommt. Unterschiede macht er nur von Fall zu Fall und unter dem Zwange der Notwendigkeit, wenn er nämlich in die Lage kommt, entscheiden zu müssen, welches Leben er zur Erhaltung des anderen zu opfern hat. Bei diesem Entscheiden von Fall zu Fall ist er sich bewußt, subjektiv und willkürlich zu verfahren und die Verantwortung für das geopfert Leben zu tragen zu haben.“ (1982, S.157f).

„Gebrauchsfertig zu beziehende Ausgleiche von Ethik und Notwendigkeit hält sie [die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben] nicht auf Lager. (...) Sie tut die Konflikte nicht für ihn ab, sondern zwingt ihn, sich in jedem Falle selber zu entscheiden,

inwieweit er ethisch bleiben kann und inwieweit er sich der Notwendigkeit von Vernichtung und Schädigung von Leben unterwerfen und damit Schuld auf sich nehmen muß. (...) Das gute Gewissen ist eine Erfindung des Teufels.“ (1926, S.248f).

Dieser Argumentation Schweitzers steht beispielsweise Singers konsequenzialistische Auffassung gegenüber; das heißt Schweitzers Argumentation muß als umstritten eingestuft werden. Den Fall des moralischen Dilemmas, in dem jede Handlungsalternative mit der Schädigung eines Lebewesens verbunden ist, stellt Singer nicht frei in das Ermessen des Handelnden. Utilitaristen wie Singer beurteilen Handlungen nach ihren Konsequenzen, und das heißt, daß es für moralische Dilemmata - zumindest theoretisch - eine Entscheidungshilfe gibt, nämlich stets die Alternative zu wählen, die unter dem Strich den kleinsten Schaden anrichtet bzw. den größten Nutzen stiftet: „We do both infants and fish wrong if we cause them pain or allow them to suffer, unless to do so is the only way of preventing greater suffering.“ (P. Singer, 1995, S.220).

Da Schweitzer nicht konsequenzialistisch (sondern für absolute Werte) argumentiert, kritisiert er folgerichtig die Relativierung ethischer Normen. (Die tierschutzrechtlichen Normen, die ihren Ausdruck im Tierschutzgesetz und seinen nachgeordneten Verordnungen finden, sind zur Zeit solche relativierten Forderungen.) Seine Kritik scheint mir im Ansatz nicht unplausibel zu sein; die Verwischung der Grenzen zwischen begründeten Forderungen und Zweckmäßigungsargumenten (z.B. Bezahlbarkeit) sollte vermieden werden. Es scheint erstens plausibel zu sein festzuhalten, daß keine logische Notwendigkeit besteht, den Kern tierschutzrechtlicher Normen (z.B. an finanzieller Durchführbarkeit) zu relativieren, während dies bei den entsprechenden juristischen Normen, die Menschen betreffen (Grundgesetz), verpönt ist. Zweitens scheint auch der Hinweis plausibel zu sein, daß solche relativierten juristischen Normen nur noch Zerrbilder der ihnen zugrundeliegenden ethischen Normen darstellen, und nicht mit ihnen verwechselt werden sollten: nicht alles was nicht bestraft wird ist deswegen moralisch in Ordnung:

„Je umfassender das Wirken eines Menschen ist, desto mehr kommt er in die Lage, seiner überpersönlichen Verantwortung etwas von seiner Menschlichkeit opfern zu müssen. Aus diesem Konflikt will das gewöhnliche Überlegen mit dem Entscheide herauskommen, daß die allgemeine Verantwortung die persönliche prinzipiell außer Kraft setze. In diesem Sinne redet die Gesellschaft dem Einzelnen zu. Zur Beruhigung der Gewissen, denen dieser Entscheid zu kategorisch ist, legt sie vielleicht noch einige Grundsätze vor, die in allgemein gültiger Weise zu bestimmen

unternehmen, wie weit allenfalls persönliche Sittlichkeit mitreden

dürfe.

Der gewöhnlichen Ethik bleibt nichts übrig, als diese Kapitulation zu unterschreiben. (...) Die Versuchung, das durch die überpersönliche Verantwortung gebotene Zweckmäßige mit dem Ethischen zu einem relativ Ethischen zusammenzulegen, ist besonders groß, weil dafür geltend gemacht werden kann, daß der, der überpersönlicher Verantwortung gehorcht, unegoistisch handelt. Nicht seiner Einzelexistenz oder seinem Einzelwohlergehen opfert er andere Existenz oder anderes Wohlergehen, sondern er opfert Einzelexistenz und Einzelwohlergehen dem, was sich in Ansehung der Existenz oder des Wohlergehens einer Mehrheit als zweckmäßig aufdrängt. Aber ethisch ist mehr als unegoistisch!“ (1926, S.256f)

Schweitzers (die Tiertötung generell moralisch verurteilende) Argumentation beruht auf dem umstrittenen ‘vitalistischen’ bzw. ‘biozentrischen’ Postulat, daß die Tötung eines Lebewesens erstens immer und zweitens in gleichem Maße unmoralisch sei. Dieses Postulat wird im 4. Kapitel (S.136ff und S.143ff) kritisch diskutiert.

Seite 67

Leonard Nelson (1882 - 1927)

Die zentrale Idee des Göttinger Philosophen Leonard Nelson, den Tierschutz auf die Berücksichtigung von »Interessen« zu gründen, ist wirkungsgeschichtlich von großer Bedeutung. Dieser Gedanke erfährt später beispielsweise durch Hare und Singer eine weitere Ausformung.

Die durch den Vitalismus (z.B. von Hartmann) verursachte Unsicherheit im Umgang mit Lebewesen, die kein Nervensystem besitzen, findet in den konkurrierenden Moralsystemen Schweitzers und Nelsons ihre Fortsetzung. Während Schweitzer über von Hartmann hinausgeht und ausdrücklich fordert, alle Arten von Lebewesen moralisch zu berücksichtigen, geht Nelson nicht einmal so weit wie von Hartmann, wenn er (bloß) die moralische Berücksichtigung bewußt empfindender Lebewesen fordert. Lebewesen ohne Nervensystem, und das betrifft vor allem das Pflanzenreich, sind nach Schweitzer generell ‘in’ der Moral, nach Nelson generell ‘außerhalb’ der Moral.

Nelsons Begründung für die direkte moralische Berücksichtigung der Tiere folgt dem Gedankengang von Hartmanns. Der hatte bereits ‘direkte Rechte empfindungsfähiger Subjekte’ aus dem Gedankenexperiment von ‘Gleichheitsgrundsatz’ („Forderung, Gleiches gemäß seiner Gleichheit auch gleich zu bewerten und gleich zu behandeln“ - G.M. Teutsch, Lexikon der Tierschutzethik, S.76) und ‘Universalisierbarkeitsprobe’ (Perspektivenwechsel) ableiten können. - Beachtenswert ist allerdings, daß Nelson und von Hartmann sich dadurch unterscheiden, daß Nelson nur den (im allgemeinen empfindungsfähigen) Tieren, nicht aber empfindungsfähigen Pflanzen, moralische Rechte zubilligt. Verantwortlich dafür ist seine Interpretation des

Gleichheitsgrundsatzes. Diese Interpretation nennt Nelsons Nachfolger Richard Hare später die Berücksichtigung der 'relevanten Unterschiede'. Nelson möchte auf den moralisch relevanten Unterschied zwischen unbewußter Empfindungsfähigkeit (im Sinne einer Reizbeantwortung) und bewußter Empfindungsfähigkeit (im Sinne eines Interesses) hinweisen.

Die Aufgabe des Perspektivenwechsels mit dem jeweils anderen (die sog. 'Universalisierbarkeitsprobe') besteht ja darin, sich dessen Wertung vorzustellen (bzw. skeptischer formuliert: durch die plausibel gestützte Projektion eigener Werte in den anderen, dessen Wertung zu simulieren). Die Universalisierbarkeitsprobe ist also überhaupt nur dann sinnvoll, wenn man Grund zu der Annahme hat, daß auch der andere Wertungen durchführt. Muß man aber annehmen, daß der andere gar keine Wertungen durchführen kann, darf man unterstellen, daß (ihm) seine Behandlung

Seite 68

gleichgültig ist. Für den Perspektivenwechsel ist also das Vorhandensein eines wertenden Gegenübers notwendig. - Das Kriterium der hedonistischen Bewertungsgrundlage war von Epikur bis Nelson die 'Empfindungsfähigkeit'; allerdings war schon vor Nelson die Unsicherheit entstanden, ob allen Pflanzen Empfindungsfähigkeit zu unterstellen ist (vgl. von Hartmann). Diese Frage verliert dadurch an Brisanz, daß Nelsons Überprüfung des Kriteriums 'Empfindungsfähigkeit' ergibt, daß nur bewußte bzw. wertende Empfindungsfähigkeit, und damit keine Pflanze, sinnvoll um ihrer selbst willen berücksichtigt werden kann. Das hedonistische Kriterium für moralische Berücksichtigung, die 'Empfindungsfähigkeit', präzisiert Nelson zu 'bewußte bzw. wertende Empfindungsfähigkeit'. Dieses präzisierte Kriterium nennt Nelson 'Interesse'. Er versteht demgemäß unter »Interesse« „nicht nur das, was man Lust [= gr. hedone; Anm.d.Verf.] oder Unlust nennt.“ (1972, S.347). Nelson möchte offensichtlich (im Gegensatz zu Schweitzer) die hedonistische Bewertungsgrundlage Epikurs präzisieren. »Interesse« meint also moralisch relevante, das heißt bewußte Wertungen: „Jedes Interesse schließt eine 'Wertung' seines Gegenstandes ein.“ (1972, S.351). „Man kann (...) durch Benutzung des Begriffs des Wertes dasjenige wiedergeben, was sich überhaupt vom Interesse (...) mitteilbar machen läßt.“ (1972, S.351). - Für Nelson besteht die Aufgabe des Perspektivenwechsels mit dem anderen darin, dessen Interessen zu ermitteln; er modifiziert deshalb Kants 'kategorischen Imperativ' (das 'Sittengesetz') zu seinem 'Abwägungsgesetz':

„Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären“. (1972, S.133). - „Wir fordern dann von ihm, daß er ebenso wie auf sein Interesse auch auf das unsrige Rücksicht nimmt, d.h. daß er die beiderseitigen Interessen gegeneinander abwägt, ohne sich dadurch beeinflussen zu lassen, welches das seinige und welches das unsrige ist.“ (1972, S.131). -

„Als Subjekt von Interessen hat eine Person Rechte, d.h. einen Anspruch auf Achtung ihrer Interessen nach dem Gesetz der persönlichen Gleichheit“. (1970, S.162). - „Wir achten also die Interessen des Behandelten den unseren gleich; wir gestehen ihm den gleichen Anspruch auf Befriedigung seiner Interessen zu wie uns selber.“ (1972, S.132). - „Wenn wir demgemäß unter der Würde der Person den Anspruch auf Berücksichtigung ihrer Interessen verstehen, so können wir das Sittengesetz so aussprechen: Jede Person hat als solche mit jeder anderen die gleiche Würde. Dies ist also die gesuchte Regel für die Beschränkung unserer Zwecke durch die kollidierenden Interessen anderer.“ (1972, S.132). - „Diese Regel [für die Beschränkung unserer Zwecke] ist die der persönlichen Gleichheit.“ (1972, S.133).

Seite 69

Nelson glaubt, daß es für vernünftige Wesen „Pflichten gegen Tiere gibt, und daß diese Pflichten unmittelbare Pflichten sind, daß sie sich also nicht etwa ableiten aus Pflichten gegen Menschen“. (1970, S.163). Diese Pflichten hat nur, wer „der Einsicht in die Anforderung der Pflicht fähig“ ist, und das ist „nur für vernünftige Wesen möglich“. (1970, S.163). Korrelativ zu diesen unmittelbaren Pflichten des Menschen gegenüber den Tieren, haben Tiere (als ‘Personen’) „Rechte, d.h. einen Anspruch auf Achtung ihrer Interessen nach dem Gesetz der persönlichen Gleichheit“. (1970, S.162). - »Person« definiert Nelson als „Subjekt von Interessen“ bzw. „Objekt von Pflichten“ (= „ein Wesen, dem gegenüber wir Pflichten haben“ - 1970, S.162). Nelson ist meines Wissens der erste Philosoph, bei dem auch Tiere ‘Personen’ sind.

„Subjekte von Rechten sind gemäß dem Inhalt des Sittengesetzes alle Wesen, die Interessen haben, Subjekte von Pflichten dagegen alle die, die darüber hinaus der Einsicht in die Anforderung der Pflicht fähig sind. Diese Einsicht ist nur für vernünftige Wesen möglich. Demgemäß können wir alle Pflichten, die nach Ausschluß der Pflichten gegen uns selber übrig bleiben, einteilen in Pflichten gegen vernünftige und Pflichten gegen unvernünftige Wesen. Nennen wir ein Wesen, das zwar ein Subjekt von Rechten ist, aber seiner Natur nach nicht zur vernünftigen Selbstbestimmung gelangen kann, ein Tier, und ein Wesen, das Subjekt von Rechten ist und zugleich seiner Natur nach die Anlage der Vernunft hat, einen Menschen, so können wir kurz sagen, daß jede Pflicht entweder eine solche gegen Tiere oder eine solche gegen Menschen ist. Ich behaupte hiermit, daß es Pflichten gegen Tiere gibt, und daß diese Pflichten unmittelbare Pflichten sind, daß sie sich also nicht etwa ableiten aus Pflichten gegen Menschen, d.h. gegen vernünftige Wesen.“ (1970, S.162f).

Leonard Nelson versucht die Früchte der psychologischen Erkenntnisse über das Wesen der Moral, die Schopenhauer und von Hartmann zusammengetragen haben, wieder mit der Ethik Kants zu versöhnen, von der sie einst ihren Ausgang nahmen (‘Verrohungsargument’). Kants Pflichtbegriff beruht im Prinzip

grundsätzlich auf Gegenseitigkeit. Seiner Begründung, warum man überhaupt moralisch handeln soll, liegt der Gedanke eines Vertrags auf Gegenseitigkeit zugrunde (Kontraktualismus). Deswegen verzichtete er darauf, Tiere direkt in die Moral aufzunehmen. Schopenhauer, der diesen Umstand klar erkannt hat, betont die psychologischen Aspekte und indem er so die Tiere direkt in die Moral aufnimmt, verzichtet er umgekehrt ausdrücklich auf normative Ethik, das heißt darauf, Forderungen aufzustellen. Von Hartmann versucht den Brückenschlag über beide Positionen mit dem Postulat, daß die Psyche eines jeden Menschen dem Gleichheitsgrundsatz unterworfen ist, folglich jeder sich selbst mora-

Seite 70

lisch verpflichtet und eben dadurch ein jeder (durch sein eigenes Gerechtigkeitsempfinden) zur Berücksichtigung des Gleichheitsgrundsatzes verpflichtet ist. (Interessanterweise wagt er es jedoch nicht, diesen Gedanken folgerichtig bis ins Tierschutzrecht zu verfolgen.) Leonard Nelson entwickelt diesen normativen Begründungsgedanken nicht weiter. Hinsichtlich der Frage, warum man überhaupt moralisch handeln soll, steht er auf dem Standpunkt von Hartmanns. Diese psychologisch-normative Moralbegründung setzt Nelson nun anstelle der kontraktualistischen Moralbegründung vor Kants 'kategorischen Imperativ', den er zum 'Abwägungsgesetz' modifiziert hat. Bemerkenswerterweise ist das ohne Widersprüche möglich; der größte Unterschied, der sich auf diese Weise zu den Kant'schen Forderungen ergibt, liegt in der direkten Berücksichtigung der Tiere. - Da Nelson in der normativen Ethik den Standpunkt seines Vorgängers von Hartmann teilt, kann man ihn in dieser Hinsicht nicht als originell bezeichnen. Wichtig für den weiteren Verlauf der Diskussion um moralische Rechte der Tiere ist jedoch seine Abgrenzung von der vitalistischen bzw. biozentrischen Argumentation von Hartmanns. Um die nicht bewußt leidensfähigen Pflanzen wieder aus der Moral zu verbannen, führt er den Begriff »Interesse« ein. Der Argumentationsgang, mit dem er die philosophische Ethik weiterentwickelt, betrifft den Ausschluß der Pflanzen aus der Moral:

„Man kann sich ohne Widerspruch ein Wesen denken, das auf das bloße Vermögen der Erkenntnis des Daseins der Dinge beschränkt wäre, und das über seine Erkenntnis des Daseins der Dinge hinaus kein Interesse am Dasein oder Nichtsein irgend welcher Dinge nehmen könnte. Ein solches Wesen wäre nicht im stande, Lust oder Unlust zu fühlen. Es könnte den Dingen nicht wertend gegenüberstehen. Für ein solches Wesen wären keine Antriebe möglich; es hätte daher auch nicht die Möglichkeit, zu handeln.“ (1972, S.344f).

„Behauptet z.B. jemand, daß aus dem Recht der Tiere auch ein solches der Mimose folge, weil auch sie auf Reize reagiert, so kann man die hier gemachte Voraussetzung zugeben, aber nicht die Konsequenz, wie sich schon daran zeigt, daß nach dieser

Argumentation auch eine elektrische Klingel als Rechtssubjekt zu gelten hätte, weil sie nachweislich auf Reize reagiert. Das Kriterium für den Rechtsbegriff ist nicht der Begriff des Reagierens auf Reize, sondern der Begriff des Interesses. Daraus, daß die Klingel auf Reize reagiert, wird niemand schließen, daß sie Interessen habe.“ (1970, S.168).

Da sich der Perspektivenwechsel nur dann durchführen läßt, wenn man überhaupt unterstellen kann, daß der jeweils andere zu Bewertungen bzw. Interessen in der Lage ist (wofür ein Bewußtsein vorausgesetzt werden muß), ist der Perspektivenwechsel mit Pflanzen (aus der Sicht unserer bis-

Seite 71

herigen Kenntnisse über Pflanzen) schlicht nicht durchführbar. Sollte man trotzdem dazu neigen, dem Kümmern von Pflanzen mehr Bedeutung zuzumessen, als beispielsweise den Fehlfunktionen von Maschinen, dann müßte man Pflanzen ein Bewußtsein unterstellen. Für ein solches Bewußtsein fehlen aber - im Gegensatz zur Empfindungsfähigkeit - die Indizien. Nelson erklärt deshalb das Vorhandensein von 'Interesse' zum Kriterium, welches erfüllt sein muß, um direkt moralisch berücksichtigt werden zu können bzw. um moralische Rechte zu haben. Er befindet sich damit in der (skeptizistischen) Tradition Descartes'. Schon Descartes lehnte ja die unkritische Berücksichtigung all dessen, was vordergründig wie Leidensfähigkeit aussieht, ab.

Nelsons Präzisierung der moralischen Bewertungsgrundlage hat - anscheinend als Nebeneffekt - auch einen Wechsel in der Begründung des Tötungsverbotes zur Folge. - Nach Epikur beruht alles Gute und Schlimme auf Empfindung (von Lust oder Schmerz) und der Tod ist definiert über die Aufhebung der Empfindung. Der Tod, im Sinne des Nichtlebens, ist also nichts Furchtbares, daher das Töten, beispielsweise für den Epikureer Hermarchos, (im künstlichen Kontext der Tötungsfrage) gegenüber dem Getöteten ohne direkten moralischen Status. Tötungsverbote, egal ob generell oder beschränkt auf Menschen, müssen deshalb (akzeptiert man die Postulate Epikurs) indirekt begründet werden. Beispielsweise rechtfertigen Hermarchos und Kant das Tötungsverbot unter Menschen mit einem solchen indirekten Grund: Menschen seien einander Vertragspartner, und Mord und Totschlag seien Vertragsbrüche. Nelsons präzierte Bewertungsgrundlage (das 'Interesse') scheint jedoch eine direkte Begründung für ein Tötungsverbot zu ermöglichen; denn die Tötung liegt schließlich nicht im Interesse von Mensch und Tier (Pflanzen haben ja keine Interessen):

„Die bisher angestellten Überlegungen sind geeignet, auf jedes Interesse eines Tieres angewandt zu werden. Nach ihnen läßt sich z.B. die Frage entscheiden, ob die schmerzlose Tötung von Tieren erlaubt sei. Die Antwort ergibt sich leicht, wenn wir nur die Frage stellen, ob wir, wenn wir selber schmerzlos getötet würden, darum in unsere Tötung einwilligen würden. Wir würden nicht einwilligen,

weil unser Interesse am Leben durch die Tötung verletzt wird, mag die Tötung so schmerzlos oder so grausam sein, wie sie will. (...) Wer aber das Leben des Tieres so gering achtet, daß er z.B. die tierische Nahrung der pflanzlichen vorzieht, nur weil er sie für bekömmlicher hält, der sollte sich füglich fragen, warum er nicht auch Menschenfleisch ist. (...) Nun darf man diese Nachweisung nicht dahin mißverstehen, als ob hier ein altruistisches Prinzip zu Gunsten der Tiere verfochten würde. Es handelt sich allein um

Seite 72

das Gebot der Gerechtigkeit. Darum gibt es auch kein allgemeines, philosophisch begründbares Gebot, unser Interesse unter allen Umständen dem der Tiere hintanzusetzen. In jedem Fall einer Kollision zwischen unserem Interesse und dem eines Tieres müssen wir vielmehr nach gerechter Abwägung entscheiden, welches Interesse den Vorzug verdient. So kann es sehr wohl erlaubt sein, das Interesse eines Tieres zu verletzen, wenn sonst ein überwiegendes Interesse unsererseits verletzt würde. (...) Keinesfalls ist es zulässig, das Interesse des Tieres ohne weiteres als minderwertig anzusehen und es daraufhin zu verletzen. Das gilt folgerichtig auch für den Fall, daß es nicht möglich ist, das Interesse am eigenen Leben oder an der Erhaltung der eigenen geistigen oder körperlichen Kräfte anders zu

wahren als durch die Vernichtung eines Tierlebens. Auch hier entsteht die Frage der Abwägung. Denn warum sollte gerade das Leben des Tieres gefordert werden? (...) Wir sind also in jedem Fall einer Kollision zwischen dem Lebensinteresse eines Menschen und dem eines Tieres auf eine Abwägung der vorliegenden Interessen angewiesen, um zu entscheiden, welches von ihnen vorzugswürdig ist.“ (1970, S.168ff).

Nelson verschweigt allerdings, wie ermittelt werden kann, ob das Lebensinteresse eines Menschen oder das Lebensinteresse eines Tieres vorzugswürdig ist; schließlich stehen sich zwei Interessen gegenüber, die für die beiden Subjekte je gleich wichtig sind. - Nelson, der hinsichtlich der Frage, ob Tiere moralisch berücksichtigt werden sollen, im Prinzip die Argumentation von Hartmanns teilt, stellt so zur Tötungsfrage eine völlig neuartige Argumentation vor:

Tiere sind vollwertige Objekte der Moral, weil Tiere - wie Menschen, aber anders als Pflanzen - bewußte Wertungen durchführen bzw. Interessen haben, die via Perspektivenwechsel vorstellbar sind. (s.o.) Da alle vernünftigen Wesen durch den Gleichheitsgrundsatz dazu verpflichtet seien, die Interessen anderer gleichberechtigt gegen die eigenen abzuwägen, sei die Tötung eines Tieres immer dann moralisch falsch, wenn das Interesse an seiner Tötung weniger moralisches Gewicht habe als dessen 'Interesse am Leben'. (Damit sind für Nelson beinahe alle Tiertötungen moralisch falsch.) Prämisse 1: Die Durchkreuzung von solchen (per definitionem bewußten) Interessen anderer, die mehr moralisches

Gewicht haben als die eigenen (der Durchkreuzung zugrundeliegenden) Interessen, ist moralisch falsch ('Abwägungsgesetz'). - Prämisse 2: Menschen und Tiere haben ein 'Interesse am Leben'.

Seite 73

Nelsons Postulat, daß nur über den Weg der Interessenabwägung ('Abwägungsgesetz') ermittelt werden kann, ob eine Handlung moralisch oder unmoralisch ist (Prämisse 1), ist wertobjektivistisch und schon daher in der Philosophie umstritten.

„Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären“. (1972, S.133). - „Wir fordern dann von ihm, daß er ebenso wie auf sein Interesse auch auf das unsrige Rücksicht nimmt, d.h. daß er die beiderseitigen Interessen gegeneinander abwägt, ohne sich dadurch beeinflussen zu lassen, welches das seinige und welches das unsrige ist.“ (1972, S.131).

Das Problem, wie eine objektive Wertehierarchie begründet werden müßte, ist ungelöst und eventuell überhaupt unlösbar. Die von Nelson geforderte objektive Interessenabwägung funktioniert praktisch nur solange gut, wie extreme Interessen miteinander verglichen werden, beispielsweise im Falle der Verteuerung von Hühnereiern durch Freilandhaltung. Viele Menschen argumentieren, daß das Interesse an etwas billigeren Eiern weniger moralisches Gewicht habe als das Interesse der Hühner an Bewegungsmöglichkeit. Der Konsens in vergleichbaren Fragen sinkt jedoch mit der Entfernung von solchen Extremen. - Alternativen zur Interessenabwägung finden sich beispielsweise bei Epikur, von Hartmann und Schweitzer.

Die Schwäche der Nelson'schen Argumentation zeigt sich besonders deutlich in ihrer Anwendung auf 'Notwehrsituationen'.

Bemerkenswerterweise stellt Nelson selbst diese Überlegung an: „Keinesfalls ist es zulässig, das Interesse des Tieres ohne weiteres als minderwertig anzusehen und es daraufhin zu verletzen. Das gilt folgerichtig auch für den Fall, daß es nicht möglich ist, das Interesse am eigenen Leben oder an der Erhaltung der eigenen geistigen oder körperlichen Kräfte anders zu wahren als durch die Vernichtung eines Tierlebens. Auch hier entsteht die Frage der Abwägung. Denn warum sollte gerade das Leben des Tieres gefordert werden?“ (1970, S.169f).

Nelsons Forderung, daß vernünftige Wesen auch bei Notwehr erst nach „gerechter Abwägung“ entscheiden dürfen, „welches Interesse den Vorzug verdient“ (1970, S.169f), ist allem Anschein nach kontraintuitiv. Kein anderer Philosoph geht meines Wissens so weit. Außerdem bleibt unklar, wie eine Interessenabwägung ausfallen soll, wenn für beide Subjekte gleichermaßen das Lebensinteresse betroffen ist. - Die 'Notwehrsituation' zeigt, daß die wertobjektivistische Interessenabwägung lediglich vordergründig eine akzeptable Möglichkeit zur Gerechtigkeitsfindung ist. Während bei nicht das Weiterleben betreffenden Interessen zumindest der

lasse sich - unter optimalen Diskussionsbedingungen - eine objektive Hierarchisierung der in Frage stehenden Interessen erzielen, zeigt die Notwehrsituation deutlich, daß spätestens beim 'Interesse am Leben' keine Diskussionsbereitschaft mehr zu erwarten ist. Die moralische Intuition, auf der das 'Notwehr-Recht' beruht, zeigt, daß das 'Interesse am Leben' für den, der es empfindet, nicht relativier- bzw. abwägbar ist: niemand erkennt klaren Kopfes die moralische Verpflichtung an, sein eigenes Überlebensinteresse irgend etwas anderem unterzuordnen. - Aber auch hinsichtlich anderer Interessen ist die Hoffnung eine (von allen anerkannte) objektive Interessenhierarchie zu entwickeln trügerisch: im Falle wichtigerer Interessen anderer die eigenen Interessen ganz ohne Ausgleich oder Entgegenkommen aufzugeben, ist eine schwer akzeptable Forderung. Der in der Praxis angestrebte Kompromiß scheint zur Gerechtigkeitsfindung geeigneter zu sein als die schwarz-weißmalende Interessenabwägung. Obwohl primär verführerisch erscheint die Idee Interessen objektiv zu hierarchisieren und dann gegeneinander abzuwägen letztlich nicht überzeugend. Der zweite Schritt der Interessenabwägung funktioniert zwar dann in befriedigender Weise, wenn Interessen von solchen Personen gegeneinander abgewogen werden, die bereits eine ähnliche Interessenhierarchie haben; aber zur Ermittlung einer objektiven Hierarchie fehlt der objektive Richter.

Nelson macht die Tiertötung von einer objektiven Interessenabwägung abhängig. Mit Ausnahme der Notwehr, für die er sich nicht festlegt, verurteilt er die Tiertötung. Seine Argumentation fußt auf dem umstrittenen wertobjektivistischen Postulat, Interessen ließen sich objektiv hierarchisieren. Das 'Interessen-Postulat' wird im 4. Kapitel (S.136ff und S.143ff) kritisch diskutiert.

Richard Mervyn Hare (1919 -)

Der englische Philosoph Richard Hare (Oxford) entwickelt den Nelson'schen Gedanken weiter, Tiere über die Berücksichtigung von Interessen in den kategorischen Imperativ Kants zu integrieren, und fördert so die Verbreitung dieses Argumentationstyps im englischen Sprachraum. Er präzisiert dabei den Gleichheitsgrundsatz, indem er auf die relevanten Unterschiede hinweist.

Richard Hare äußert sich in seinem 1962 erschienenen Buch "Freedom and Reason" (dt. Freiheit und Vernunft) nicht direkt zur Tötungsfrage. Seine Argumentation ist jedoch das Bindeglied zwischen den vorangegangenen Philosophen und Peter Singer, der

ein Hare'sches Argument in die Diskussion der Tötungsfrage einbringt. Um das Verständnis der Argumentation Singers zu erleichtern soll Hares Argumentation an dieser Stelle dargestellt werden.

Richard Hare vertritt eine Ethik, deren Forderung „seine eigenen Interessen“ einem „Grundsatz zu unterwerfen, von dem man akzeptieren kann, daß sich jedermanns Verhalten in ähnlichen Situationen von ihm leiten läßt“ (1983, S.177) im Prinzip mit Leonard Nelsons 'Abwägungsgesetz' („Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären.“ - L. Nelson, 1972, S.133) identisch ist. Hare und Nelson orientieren sich beide am kategorischen Imperativ Kants (z.B. „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ - I. Kant, 1913, S.30), der jedoch in beiden Fällen zur 'gleichen Interessenberücksichtigung' modifiziert wird, wodurch auch Tiere (nicht aber Pflanzen) direkt in die Ethik einbezogen werden.

Um herauszufinden, welche moralischen Verpflichtungen gegenüber einem fühlenden Lebewesen bestehen, schlägt auch Hare das Gedankenexperiment von Gleichheitsgrundsatz und Universalisierbarkeitsprobe (Perspektivenwechsel) vor. Er befindet sich damit in der Tradition von Hartmanns und Nelsons:

„Mit Hilfe dieses Begründungsverfahrens können wir auch erklären, warum wir gewisse Pflichten gegenüber Menschen und Tieren, gewisse andere nur gegenüber Menschen haben. So würden wir beispielsweise von niemandem glauben, daß er Tiere unterdrückt, weil er ihnen keine Selbstverwaltung zugesteht; andererseits wird es jedoch im allgemeinen für falsch gehalten, Tiere zum Spaß zu quälen. Woran liegt es nun, daß wir es nicht für eine Pflicht halten, Tieren eine Selbstverwaltung einzuräumen? Es liegt einfach daran, daß wir glauben, daß es in dieser

Seite 76

Hinsicht zwischen Menschen und Tieren einen echten und relevanten Unterschied gibt. Wir können sagen: 'Würde ich in ein Tier verwandelt, würde ich mir auch keine politische Freiheit mehr wünschen, und deshalb würde es mir auch nicht schwerfallen, auf sie verzichten zu müssen.' Das gilt sogar von Menschen in bestimmten Entwicklungsstadien. Niemand glaubt, daß Kinder völlige politische Freiheit haben sollten; (...). (...) Mit diesem Begründungsmodus können wir also gerade so viele Unterschiede treffen, wie wir brauchen, um abwägen zu können, welche Verpflichtungen wir gegenüber den verschiedenen Arten von Menschen und in der Tat gegenüber den verschiedenen Arten fühlender Lebewesen haben. In allen Fällen bleibt der Grundsatz der gleiche: Bin ich bereit, eine Maxime zu akzeptieren, nach der man etwas Bestimmtes auch mir selbst antun darf, vorausgesetzt, ich selbst wäre in der Situation jenes Menschen (bzw. Tiers), und vorausgesetzt, ich wäre nur zu den Erfahrungen, Wünschen usw. fähig, die er (bzw. es) tatsächlich hat?

Hier könnte vielleicht eingewandt werden, daß nicht jedermann dem von mir vorgeschlagenen Begründungsmodus folgen wird. Begeisterte Anhänger derjenigen Sportart, die im alten England 'bear-baiting' [Bei einem bear-baiting wurden Hunde auf einen Bären gehetzt, der an einem Pfahl festgebunden war. (Anm. d. Übers.)] hieß, stellten wohl nicht die folgende Überlegung an: 'Wenn wir Bären wären, so würden wir unter einer derartigen Behandlung fürchterlich leiden; folglich können wir keine Maxime akzeptieren, die es zuläßt, Bären so zu behandeln; wir können also nicht behaupten, daß eine derartige Behandlung der Bären ganz in Ordnung ist.' (...)

Eine ganze Anzahl verschiedener Dinge kann schiefgegangen sein. Am geläufigsten davon ist wohl das, was wir Gefühllosigkeit und mangelndes Vorstellungsvermögen nennen. Ein Teilnehmer eines 'bear-baiting' stellt sich eben nicht vor, was es heißt, ein Bär zu sein. Täte er es, würde er eben anders denken und handeln. Anders ausgedrückt: Solche Leute achten nicht auf die relevanten Ähnlichkeiten zwischen sich selbst und ihren Opfern. Wenn wir zu der Metapher zurückkehren möchten (...), dann behandelt der 'bear-baiter' den Bären eben nicht wie seinen Bruder, nicht einmal wie seinen Vetter.“ (1983, S.246f).

Eine wichtige Weiterentwicklung des Nelson'schen 'Abwägungsgesetzes' liegt in Hares Betonung der 'relevanten Unterschiede' zwischen potentiellen Objekten der Rücksicht. „Woran liegt es nun, daß wir es nicht für eine Pflicht halten, Tieren eine Selbstverwaltung einzuräumen? Es liegt einfach daran, daß wir glauben, daß es in dieser Hinsicht zwischen Menschen und Tieren einen echten und relevanten Unterschied gibt.“ (s.o.).

Hares präzisierter Gleichheitsgrundsatz fordert, ähnliche (d.h. in einigen Hinsichten gleiche) Wesen nur hinsichtlich ihrer Gleichheit gleich zu be-

Seite 77

handeln, hinsichtlich ihrer Ungleichheit jedoch ungleich. Was aber ist das Kriterium für einen 'relevanten Unterschied'? Darf jeder selbst bestimmen, welche Interessen ein anderer wohl nicht hat? - Wie schon bei von Hartmann ausgeführt besteht der Perspektivenwechsel mit dem anderen darin, sich vorzustellen, was in dessen Interesse liegen könnte bzw. skeptischer ausgedrückt, welche eigenen Werte oder Interessen sich plausibel begründet in den anderen hineinprojizieren lassen. Dabei darf man nicht den Fehler machen, aus eigenen (menschlichen) Erfahrungen resultierende Wünsche bzw. Interessen in ein anderes Lebewesen zu projizieren, welches (z.B. aufgrund seiner biologischen Ausstattung) andere Bedürfnisse hat. Die Projektion eigener Werte bzw. Interessen in den anderen ist, wie bereits ausgeführt, aus erkenntnistheoretischer Perspektive im Prinzip unvermeidlich; allerdings sind mehr und weniger gut gestützte Projektionen zu unterscheiden. Beispielsweise scheint die Vermenschlichung sog. 'Schoßhunde' auf unplausiblen Projektionen zu beruhen.

Hare beschränkt die Forderung nach Berücksichtigung dieser imaginären Interessen durch seine Formulierung „vorausgesetzt, ich wäre nur zu den Erfahrungen, Wünschen usw. fähig, die er (bzw. es) tatsächlich hat“ (s.o.). Der ‘relevante Unterschied’ liegt in den ‘tatsächlich vorhandenen Wünschen’. Hare liefert je ein Beispiel für einen vermutlich wirklich vorhandenen und einen vermutlich nicht wirklich vorhandenen Wunsch. Tieren den Wunsch nach politischer Selbstverwaltung, das heißt nach selbstbestimmten Gesetzen, zu unterstellen sei absurd; Tiere können das Wesen von Gesetzen ebensowenig verstehen wie das eines anderen Vertragsabschlusses. Der Wunsch des Bären keine Schmerzen zu erleiden ist demgegenüber aber durchaus vorstellbar. Das naturwissenschaftliche Bild vom Bären (z.B. das ethologische Konzept der Fachgruppe Verhaltensforschung der Deutschen Veterinärmedizinischen Gesellschaft e.V.: „Bedarfsdeckung und Schadensvermeidung“, Freiburg, 1987) schließt auch ein Interesse des Bären an Schmerzfreiheit ein.

Hares Formulierung „vorausgesetzt, ich wäre nur zu den Erfahrungen, Wünschen usw. fähig, die er (bzw. es) tatsächlich hat“ (s.o.) ist allerdings mißverständlich. Hare läßt nämlich offen, ob wir, nachdem wir uns die Interessen bzw. Wünsche des anderen vorgestellt haben, paternalistisch dessen langfristige Interessen den kurzfristigen gegenüber vorziehen sollen, oder ob wir uns darum bemühen sollen, den je aktuellen und konkreten Wunsch des anderen zu ermitteln und zu berücksichtigen. Die ‘paternalistische Interpretationsvariante’ argumentiert wie ein vorausschauender Vater (lat. pater = Vater) gegenüber den Wünschen seiner Kinder. Der Vater gibt den

Seite 78

Wünschen seiner Kinder nicht nach, wenn dadurch langfristig Schäden für die Kinder zu erwarten sind. Paternalistisch interpretiert wäre auch im Umgang mit Tieren deren langfristiges Interesse zu ermitteln und ihre Behandlung daran auszurichten. Andererseits läßt sich auch eine ‘realistische Interpretationsvariante’ vertreten. Gerade weil den Tieren nicht zu erklären ist, daß man ihr langfristiges Interesse verfolgt, müsse man Rücksicht auf die realen Bewußtseinsinhalte nehmen. (Die Tiermedizin löst dieses Dilemma oft mittels Psychopharmaka; so kann im langfristigen Interesse des Tieres vorgegangen werden ohne gegen großen Widerstand des nicht eingeweihten Patienten ankämpfen zu müssen.)

Während dieses Dilemma im diagnostischen oder therapeutischen Umgang mit Tieren praktisch gelöst werden kann, bleibt es hinsichtlich ihrer tierschutzgerechten Tötung bestehen. Denn die Frage, ob die Tiere ein ‘Interesse am Weiterleben’ haben, läßt sich bei den meisten Tieren paternalistisch mit „Ja!“ und realistisch mit „Nein!“ beantworten. Die paternalistische Einschätzung argumentiert mit Überlebensimpuls, Voraussetzung für künftige Freuden und Beraubung; die realistische Einschätzung beruft sich auf ein meist fehlendes Bewußtsein seiner selbst, der Zukunft und des Todes.

Der Streit um die Thesen des australischen Philosophen Peter Singer läßt sich größtenteils auf dieses Dilemma zurückführen. Singer argumentiert auf eine Weise, die man als 'realistische Interpretationsvariante' Hares bezeichnen könnte, während seine Gegner oft paternalistisch argumentieren.

Seite 79

Peter Singer (1946 -)

Der australische Philosoph Peter Singer formuliert unter anderem das Paradigma des 'Präferenz-Utilitaristischen Tierschutzes', der auf einem Brückenschlag über die 'gleiche Interessenberücksichtigung' (Nelson/Hare) und den hedonistischen Utilitarismus (s.u.) beruht. Singer untersucht die 'Tötungsfrage' („the issue of killing animals“ bzw. „question of killing“ - 1980, S.255 bzw. 253) getrennt von der Frage nach dem moralischen Status der Tierquälerei. Zur letztgenannten Frage nimmt er einen pathozentrischen Standpunkt (im engeren Sinn) ein, weil er nur die bewußten Empfindungen anderer Wesen für berücksichtigungswürdig hält:

„Die Ansicht, daß nicht-selbstbewußte Wesen ersetzbar sind, besagt nicht, daß ihre Interessen nicht zählen. (...) Solange ein empfindendes Wesen bewußt ist, hat es ein Interesse daran, so viel Lust und so wenig Schmerz wie möglich zu erfahren. Empfindung genügt, um ein Wesen in die Sphäre der gleichen Interessenabwägung einzubeziehen; aber das bedeutet nicht, daß das Wesen ein personales Interesse hat, sein Leben fortzusetzen.“ (1984, S.141).

Beachtenswerterweise teilt Singer trotz seines pathozentrischen Standpunktes, die bewußten Empfindungen anderer Wesen seien generell zu berücksichtigen, nicht Epikurs Ansicht, daß 'alles Gute und Schlimme auf Empfindung beruhe'; denn Singer ist, ähnlich Nelson, der Meinung, daß die empfindungsfreie Tötung (d.h. angst- und schmerzlose Tötung bzw. Tötung im Sinne der Tötungsfrage) für einige Lebewesen etwas Schlimmes sei.

Neben seinem pathozentrischen Standpunkt vertritt Singer die Auffassung, ethische Normen sollten konsequenzialistisch begründet werden, denn „we are responsible for the foreseeable consequences of our choices, whatever we choose.“ (1980, S.253). - Weil er also einerseits bewußte Empfindungen für berücksichtigungswürdig hält und weil er andererseits konsequenzialistische Normen formulieren möchte, steht er primär auf dem Standpunkt des klassischen (hedonistischen) Utilitarismus. Der klassische Utilitarismus (lat. utilis = nützlich) teilt Handlungen in moralisch und unmoralisch anhand der Nützlichkeit ihrer Konsequenzen für die betroffenen Individuen. Zur moralischen Einschätzung von Handlungsalternativen, deren Konsequenzen mehrere Individuen betreffen, muß der Wohlbefindenslevel aller je betroffenen Individuen für jede Handlungsalternative abgeschätzt werden. Das 'hedonistische Summendenken' begünstigt dann diejenige Handlung bzw. Unterlassung, deren Folgen zusammengekommen dem größten

Lustgewinn bzw. dem geringsten Schaden entsprechen. Als konsequenzialistisches Moralkonzept bestimmt der Utilitarismus gute und

Seite 80

schlechte Handlungen über die jeweiligen Handlungskonsequenzen - nicht generell über Handlungsbeschreibungen. Der klassische Utilitarismus vertritt in abstracto folglich die Auffassung, moralische Normen hätten auf die 'Maximierung des Wohlbefindens in der Welt' abzielen.

Ein dritter Standpunkt Singers betrifft den Gleichheitsgrundsatz; neben Nelsons und Hares 'gleicher Interessenerwägung' folgt für ihn auch die Ablehnung des Speziesismus („defined as 'discrimination against or exploitation of certain animal species by human beings, based on an assumption of mankind's superiority'" - 1995, S.173) aus dem Gleichheitsgrundsatz.

Singer glaubt, daß schon im hedonistischen Utilitarismus ein Argument für ein Tötungsverbot enthalten sei. Diese Argumentation Singers ist jedoch wertobjektivistisch und schon deshalb umstritten. In Singers Utilitarismusvariante ist eine von den real existierenden Bewohnern der Welt unabhängige 'Maximierung des Wohlbefindens (Glück, Lust) in der Welt' anzustreben. Tötungen seien daher unmoralisch, wenn sie (verglichen mit ihrer Unterlassung) zu einer Verminderung des Wohlbefindens in der Welt führen. Sie seien unmoralisch, weil ein Träger von Wohlbefinden ausgelöscht und damit 'die Glücksmenge im Universum' um den Betrag seines Wohlbefindens verkleinert wird. Allerdings seien sie dann nicht unmoralisch, wenn Tötung und Ersatz des getöteten Lebewesens als eine komplexe Handlung mit konstantem Wohlbefindenslevel der Welt aufgefaßt werden (sog. 'Ersetzbarkeitsargument'). Daß dabei der Träger des Wohlbefindens ausgetauscht wird, ist für Singer irrelevant. Singers Interpretation der utilitaristischen Formel, Moral habe auf die Maximierung des Wohlbefindens in der Welt abzielen, läßt außer acht, daß diese Abstraktion vom Wohlbefinden bereits existierender Wesen ausgeht, und deshalb auch in ihrer abstrakten Formulierung immer nur das Wohlbefinden bereits existierender Wesen meinen kann:

„Wenn wir es nicht mit Tieren zu tun haben, die sich ihrer selbst als distinkter Entitäten bewußt sind, bezieht sich die Verwerflichkeit des Tötens lediglich auf die damit verbundene Reduktion von Lust. Wo bei sorgfältiger Erwägung das Leben des getöteten Wesens keine Lust enthält, da wird kein direktes Unrecht verübt. Selbst wenn das getötete Tier lustvoll gelebt haben sollte, darf man zumindest argumentieren, daß nichts Unrechtes begangen wird, wenn das getötete Tier, als ein Resultat des Tötens, durch ein anderes Tier ersetzt wird, das ein ebenso lustvolles Leben führen kann.“ (1984, S.143). - „Vielleicht tut man ihm daher kein persönliches Unrecht, wenn man es tötet, obwohl man die Glücksmenge im Universum verringert. Aber dieses Unrecht, wenn es eines ist, kann dadurch ausgeglichen werden, daß man ein gleiches Wesen in die Welt setzt,

liches Leben haben wird.“ (1984, S.140). - „The replaceability principle applies, regardless of species, to beings who have never had the capacity to desire continued life.“ (1979, S.154f).

Singers erste Argumentation zur Tötungsfrage läßt sich demnach wie folgt analysieren:

Die Tötung (lust)empfindungsfähiger Wesen ist unmoralisch. -
Prämisse 1: Es ist unmoralisch, die (von existierenden Wesen losgelöste) imaginäre Lustsumme des Universums zu verkleinern. -
Prämisse 2: Die Tötung eines (lust)empfindungsfähigen Wesens ist in der Regel eine solche Verkleinerung dieser imaginären Lustsumme.

Folgerichtig ist die Tötung dann nicht unmoralisch, „wenn das getötete Tier, als ein Resultat des Tötens, durch ein anderes Tier ersetzt wird, das ein ebenso lustvolles Leben führen kann“ (s.o.). Denn ‘wissentlich ein glückliches Wesen in die Welt zu setzen’ sei eine die Verwerflichkeit der Tötung kompensierende, moralisch edle Tat:

„(...) wir [tun] offenbar etwas Schlechtes, wenn wir wissentlich ein unglückliches Wesen in die Welt setzen; und wenn das so ist, dann ist es schwierig zu erklären, weshalb wir nicht etwas Gutes tun, wenn wir wissentlich ein glückliches Wesen in die Welt setzen.“ (1984, S.140).

Singers utilitaristische Argumentation, den moralischen Status einer Handlung von deren Folgen für die Betroffenen bzw. von ihren Auswirkungen auf ‘die Glücksmenge im Universum’ abhängig zu machen, läßt sich sinngemäß auch auf Tierversuche (vermutlich aber nur mit Tieren, „who have never had the capacity to desire continued life“ - s.o.) anwenden:

„Experimenting on animals. (...) Again, it is not all animal experimentation with which we are here concerned, but only experiments that raise the question of killing in isolation from other factors like the infliction of suffering; for example, an experiment in which the animal is made unconscious by an anesthetic prior to the experiment being performed and is then killed before it regains consciousness. (...) The knowledge gained from some experiments on animals does save lives and reduce suffering. Hence, the benefits of animal experimentation exceed the benefits of eating animals and the former stands a better chance of being justifiable than the latter; but this applies only when an experiment on an animal fulfills strict conditions relating to the significance of the knowledge to be gained, the unavailability of alternative techniques not involving animals, and the care taken to avoid pain. Under these conditions the death of an animal in an experiment can be defended.“ (1980, S.253f).

Während die zweite Prämisse kaum zu bezweifeln ist, richtet sich die Kritik an Singers 'Ersetzbarkeitsargument' meistens auf die erste Prämisse. Die Behauptung, es sei unmoralisch, die (von existierenden Wesen losgelöste) imaginäre Lustsumme des Universums zu verkleinern, ist ein umstrittenes wertobjektivistisches Postulat. Kritik übt beispielsweise der schweizerische Philosoph Jean-Claude Wolf. (Wolf hat Singers "Praktische Ethik", aus der die oben zitierten Sätze stammen, ins Deutsche übersetzt.):

„Meines Erachtens ist (...) die Vorstellung eines Universums freischwebender Quantitäten von Lust und Schmerz eine tief unverständliche Fiktion (...). (...) wir können - gemäß unserem introspektiven Vorverständnis und den besten verfügbaren physiologischen Kenntnissen - immer nur von Lust und Schmerz von zu einem bestimmten Zeitpunkt existierenden Wesen sprechen.“ (J.-Cl. Wolf, 1993, S.81). - „Wir können von der problematischen Intuition absehen, eine Welt mit mehr Lusteinheiten sei grundsätzlich besser als eine Welt mit weniger. Wie wir noch zeigen werden, basiert das hedonistische Summendenken auf einer unplausiblen Phänomenologie des Bewußtseins. Insofern ist auch der von (...) Singer vertretene Gedanke einer Ersetzbarkeit von bloß empfindungsfähigen Wesen abstrus. Wer ersetzt was für wen? Tötung oder irreversible Betäubung kann per definitionem nicht dazu verwendet werden, den primär Geschädigten oder Benachteiligten selber zu kompensieren. Anders gesagt: Einem empfindungsfähigen Wesen kann es weder Trost noch Ersatz bringen, wenn es getötet und durch ein anderes ersetzt wird. Der Ersatzgedanke beschränkt sich auf die Interessenperspektive des Züchters oder Besitzers. Oder er bezieht sich auf einen 'unparteiischen Bewerter', der eine größere Nettosumme von Lust in der Welt für besser hält. In dieser hedonistischen Nutzensummierung wird Lust gleichsam als anonyme Portion gewertet, die an sich gut ist oder deren Zugehörigkeit zu einem individuellen Nutzniesser völlig gleichgültig ist. Der Zusammenhang von Lust und Subjekt der Lust wird als zufällig betrachtet. Überdies zählen Lusteinheiten als atomistische Bruchstücke, unabhängig von ihrer Integration in einen individuellen Bewußtseinsstrom. Nur wer solche unplausiblen Annahmen über den Zusammenhang von punktuellen Bewußtseinsinhalten und individuellem Subjekt macht, wird sich auf hedonistische Nutzensummierung und das sog. Argument der Ersetzbarkeit einlassen.“ (ebd. S.77).

Auch der US-amerikanische Philosoph Tom Regan hält Singers Postulat, es sei unmoralisch, die Lustsumme des Universums zu verkleinern, für unplausibel. Allerdings richtet sich seine Kritik nicht gegen den dadurch formulierten Wertobjektivismus, sondern einfach gegen Singers Überzeugung, ethische Normen müßten konsequenzialistisch (bzw. utilitaristisch) begründet werden:

„What we must not do - what would be contrary to (...) the spirit of the rights view - is to sanction overriding an individual's right merely on the grounds that this brings about a better aggregate balance of good over evil for all those affected by the outcome. That would be to authorize treating those who have inherent value merely as a means to this collective goal, and that is prohibited, given the rights view, since it is to treat right-bearers as if they were mere receptacles.“ (T. Regan, 1984, S.311 ähnl. S.277, S.302f, S.337). - „A practice (...) is unjust if it permits (...) treating individuals with inherent value as if they were renewable resources, (...) if (...) they are killed, their 'place' to be filled by another, similar individual whose life will be similarly terminated, and so on.“ (ebd. S.343 ähnl. S.356).

Ein durch diese erste Argumentation begründeter Lebensschutz scheint Singer allerdings offenbar selbst unbefriedigend. Wenn die Ethik keinen anderen Grund gegen die Tötung von normalen Menschen vorbringen kann, dann wäre es ja beispielsweise moralisch in Ordnung, seinen Erbonkel umzubringen, falls man sagen könnte, daß man ohne die im Zuge der Ermordung freigesetzten Finanzen seine Kinder nicht ins Leben gerufen hätte. Eine solche Ermordung zu sanktionieren, entspricht nicht der allgemeinen Intuition von Moral. Der klassische Utilitarismus befindet sich bezüglich des Erbonkel-Beispiels (aus Singers Perspektive) in einem Argumentationsnotstand. Es ist anzunehmen, daß alle konsequenzialistischen Lebensschutzargumente (falls es noch weitere gibt) daran krankten, daß sich jeweils eine Situation denken ließe, in der die Ermordung doch durch ihre Konsequenzen gerechtfertigt wäre.

Möchte man diesen unbefriedigenden Schutz auch des eigenen Lebens nicht als das letzte Wort in der Ethik akzeptieren, dann ist man gezwungen an dieser Stelle die konsequenzialistische Normbegründung zu verlassen. Damit wechselt man zu deren Alternative, der deontologischen Normbegründung (gr. deon = Pflicht). Deontologische Konzepte erteilen 'Rechte' und begründen korrelativ dazu 'Pflichten'. Diesen Wechsel von der konsequenzialistischen zur deontologischen Normbegründung hat Singer hinsichtlich der Tötungsfrage vollzogen. Problematisch ist beim deontologischen Ethiktyp allerdings die Begründung der 'Pflichten'. Wer ein 'Recht auf Leben' erteilt ist nämlich gezwungen, die korrelative 'Pflicht zur Nichttötung' bzw. das damit formulierte 'Tötungsverbot' zu begründen.

Die 'Pflicht zur Nichttötung von Menschen' begründen beispielsweise die Kontraktualisten Hermarchos und Kant damit, daß sie Moral als Gesellschaftsvertrag interpretieren, die Ermordung folglich als Bruch dieses Vertrages, der, wie jeder andere Vertragsbruch, unmoralisch ist. Da die kontraktualistische Argumentation Tiere von der direkten moralischen

sapiens bevorzugende, also 'speziesistische' Ethik, die Singer nicht akzeptieren könnte (s.o.). Singers nachvollziehbares Interesse, die Tötung eines bestimmten Personenkreises (natürlich inklusive Singer selbst) als unmoralisch zu erweisen, muß also mit seiner eigenen These 'Zugehörigkeit zur Spezies Homo sapiens ist moralisch irrelevant' vereinbart werden.

Die Philosophiegeschichte liefert jedoch noch eine weitere Begründungsstrategie für ein Tötungsverbot. Leonard Nelsons (Interessen)'Abwägungsgesetz' ist - nach Nelsons Einschätzung - in der Lage (gestützt auf Gleichheitsgrundsatz und Universalisierbarkeitsprobe), ein Tötungsverbot von Menschen und Tieren zu begründen. Nelson schreibt:

„Die bisher angestellten Überlegungen sind geeignet, auf jedes Interesse eines Tieres angewandt zu werden. Nach ihnen läßt sich z.B. die Frage entscheiden, ob die schmerzlose Tötung von Tieren erlaubt sei. Die Antwort ergibt sich leicht, wenn wir nur die Frage stellen, ob wir, wenn wir selber schmerzlos getötet würden, darum in unsere Tötung einwilligen würden. Wir würden nicht einwilligen, weil unser Interesse am Leben durch die Tötung verletzt wird, mag die Tötung so schmerzlos oder so grausam sein, wie sie will.“ (L. Nelson, 1970, S.168).

Anscheinend möchte Singer diesen Argumentationstyp zur Erweiterung seines utilitaristischen Konzeptes verwenden: aus der Abschätzung der Handlungsfolgen (für jedes betroffene Individuum) wird so die Einbeziehung des betroffenen Wesens in die Sphäre der gleichen Interessenabwägung.

Allerdings ist Singer auch mit Hares Verständnis des Gleichheitsgrundsatzes vertraut. Hare weist darauf hin, daß ähnliche (d.h. in einigen Hinsichten gleiche) Wesen nur hinsichtlich ihrer Gleichheit gleich zu behandeln sind, also auf relevante Unterschiede zu achten ist. Hares Grundsatz lautet aus diesem Grund:

„Bin ich bereit, eine Maxime zu akzeptieren, nach der man etwas Bestimmtes auch mir selbst antun darf, vorausgesetzt, ich selbst wäre in der Situation jenes Menschen (bzw. Tiers), und vorausgesetzt, ich wäre nur zu den Erfahrungen, Wünschen usw. fähig, die er (bzw. es) tatsächlich hat?“ (R. Hare, 1983, S.246).

Das von Hartmann/Nelson'sche Verfahren, die Frage zu beantworten, gegenüber wem es welche moralischen Verpflichtungen gibt, besteht darin, das Gedankenexperiment von Gleichheitsgrundsatz und Universalisierbarkeitsprobe (Perspektivenwechsel) durchzuführen. Hinsichtlich der Tötungsfrage ermittelt Nelson auf diese Weise ein Tötungsverbot aller Tiere, denn er unterstellt allen Tieren ein 'Interesse am Leben'. Der Hare'sche Hinweis darauf, daß nur die Wünsche berücksichtigt werden

müssen, die ein Individuum auch wirklich hat, läßt Singer folgern, daß ein Tötungsverbot sich nur über diejenigen Tiere (und Menschen) erstrecken kann, die tatsächlich einen 'Wunsch weiterzuleben' verspüren:

„Die Universalisierbarkeitsprobe stützt diese Ansicht. Wenn ich mich mir abwechselnd als selbstbewußtes Wesen und als bewußtes, aber nicht selbstbewußtes Wesen vorstelle, dann könnte ich nur im ersten Fall, zusätzlich zu einem Wunsch nach lustvollen Erfahrungen, den Wunsch haben zu leben.“ (1984, S.141). - „(...) a being that cannot see itself as a distinct entity with a possible future existence cannot have a preference about its own future existence.“ (1980, S.238). - „With embryos, foetuses, infants, the severely mentally retarded, and some non-human animals, we presumably are not interrupting a journey, at least not a journey which has an inward perspective. So the death of such a being will not be tragic, in the sense that a person’s death is often tragic.“ (1987, S.165). - „Ich schlage daher vor, dem Leben eines Fötus keinen größeren Wert zuzubilligen als dem Leben eines nichtmenschlichen Lebewesens auf einer ähnlichen Stufe der Rationalität, des Selbstbewußtseins, der Wahrnehmungsfähigkeit, der Sensibilität etc. Da kein Fötus eine Person ist, hat kein Fötus denselben Anspruch auf Leben wie eine Person. Ferner ist es sehr unwahrscheinlich, daß Föten von weniger als achtzehn Wochen überhaupt fähig sind, etwas zu empfinden, weil ihr Nervensystem allem Anschein nach noch nicht genug entwickelt ist. Wenn das so ist, dann beendet eine Abtreibung bis zu diesem Datum eine Existenz, die überhaupt keinen Wert an sich hat.“ (1984, S.162f).

Singer fordert deshalb ein Tötungsverbot aller ‘bewußten und selbstbewußten Tiere’ bzw. aller Tiere, denen sich eine ‘Präferenz für’s Weiterleben’ (bzw. „the capacity to desire continued life“ - 1979, S.155) unterstellen läßt. Da der Nachweis einer solchen Präferenz bei Tieren infolge der problematischen Kommunikation mit ihnen unmöglich scheint, reiche es aus zu wissen, ob es Indizien dafür gibt, daß bestimmte Tiere in der Lage sind, sich selbst als „Wesenheit mit einer Zukunft“ (1984, S.112; „distinct entities existing over time“ - 1980, S.240) zu sehen. Während bei Nelson alle Menschen und alle Tiere ‘Personen’ sind und unter ein Tötungsverbot fallen, sind bei Singer nur Lebewesen mit einer „capacity to desire continued life“ ‘Personen’, das heißt im Besitz eines ‘Rechts auf Leben’:

„Ich bin nicht überzeugt davon, daß der Begriff eines moralischen Rechts hilfreich oder sinnvoll ist, außer man verwendet ihn als Abkürzung, um auf fundamentalere moralische Erwägungen zu verweisen. Weil aber die Vorstellung, daß wir ein »Recht auf Leben« haben, verbreitet ist, lohnt es sich gleichwohl zu fragen, ob es Gründe gibt, Personen im Unterschied zu anderen Lebewesen ein Recht auf Leben zuzuschreiben.“ (1984, S.113 ähnl. 1980, S.238). - „The right to life is not a right

of members of the species Homo sapiens; it is (...) a right that properly belongs to persons. Not all members of the species Homo sapiens are persons, and not all persons are members of the species Homo sapiens.“ (1995, S.206).

Diesen deontologisch erweiterten Utilitarismus bezeichnet Singer als Präferenz-Utilitarismus:

„Sie [die Form des Präferenz-Utilitarismus] unterscheidet sich vom klassischen Utilitarismus dadurch, daß ‘beste Konsequenzen’ das bedeutet, was nach reiflicher Erwägung die Interessen der Betroffenen fördert, und nicht bloß das, was Lust vermehrt und Unlust verringert.“ (1984, S.24). - „Preference utilitarianism differs from the classical version in that the consequences to be maximized are not sensations such as pleasure, but the satisfaction of preferences. The term »satisfaction« here can be misleading, for most preference utilitarians are not seeking to maximize a mental state of satisfaction, but rather to bring about whatever it is that is preferred.“ (1987, S.168). - „Unlike classical utilitarianism, preference utilitarianism makes killing a direct wrong done to the person killed, because it is an act contrary to his or her preferences.“ (1980, S.238).

Diese Beurteilung der Tötungsfrage durch den Präferenz-Utilitarismus stützt Singer durch das dreiste Postulat, es sei ‘unerheblich’, daß die von einer angst- und schmerzlosen Tötung betroffenen Tiere nach ihrer Tötung nicht mehr da seien, um die Interessendurchkreuzung zu beklagen. Dieses Postulat ist umstritten; denn, wie schon Schopenhauer ausgeführt hat, liegt zumindest ein großer Teil der moralischen Motivation in der imaginären Identifikation mit dem leidenden Wesen, eben im Mitleiden. Dieser Affekt, der die Bewertung der in Frage stehenden Handlung erst ermöglicht, läßt sich bei der angst- und schmerzlosen Tötung nur bezüglich der Interessendurchkreuzung (des jedoch per definitionem nicht leidenden Wesens) auslösen. Dieser Affekt ist, falls überhaupt vorhanden, viel schwächer als beispielsweise derjenige, der sich bei der Vorstellung einer Tierquälerei einstellt. Es scheint also nicht ganz unerheblich zu sein, ob ein Betroffener übrig bleibt, in dessen Rolle man imaginativ schlüpfen kann, um die in Frage stehende Behandlung zu beurteilen.

„Nach dem Präferenz-Utilitarismus ist eine Handlung, die der Präferenz irgendeines Wesens entgegensteht, ohne daß diese Präferenz durch entgegengesetzte Präferenzen ausgeglichen wird, falsch. Eine Person zu töten, die es vorzieht, weiterzuleben, ist daher falsch, die übrigen Umstände als gleichbleibend vorausgesetzt. Daß die Opfer nach der Ermordung nicht mehr da sind, um sich darüber zu beklagen, daß ihre Präferenzen nicht beachtet worden sind, ist unerheblich. Für Präferenz-Utilitaristen ist das Töten einer Person in der Regel schlimmer als das Töten eines anderen Wesens, weil ein Wesen, das sich nicht selbst als eine Wesen-

heit mit einer Zukunft sehen kann, keine Präferenz hinsichtlich seiner eigenen zukünftigen Existenz haben kann. Damit wird nicht bestritten, daß ein solches Wesen gegen eine Situation ankämpfen kann, in der sein Leben in Gefahr ist, so wie ein Fisch kämpft, um

sich von dem Angelhaken in seinem Maul zu befreien; aber dies bezeichnet lediglich eine Präferenz für das Aufhören eines Zustandes, der als schmerzlich oder bedrohend empfunden wird. Kampf gegen Gefahr und Schmerz bedeutet nicht, daß der Fisch fähig ist, seine eigene künftige Existenz der Nicht-Existenz vorzuziehen. Das Verhalten eines Fisches am Haken legt es nahe, Fische nicht mit dieser Methode zu töten, aber es liefert keinen präferenz-utilitaristischen Grund dagegen, Fische mit einer humanen Methode zu töten.“ (1984, S.112f). - „Since neither a newborn human infant nor a fish is a person, the wrongness of killing such beings is not as great as the wrongness of killing a person.“ (1995, S.220). - „Nimmt man einem (...) Menschen ohne seine Zustimmung das Leben, so durchkreuzt man damit seine Wünsche für die Zukunft. Tötet man eine Schnecke oder ein einen Tag altes Kind, so durchkreuzt man keine Wünsche dieser Art, weil Schnecken und Neugeborene unfähig sind, solche Wünsche zu haben. (...) Werde ich (...) getötet, so halten nach meinem Tod meine Wünsche für die Zukunft nicht an, und ich leide nicht darunter, daß sie nicht erfüllt werden. Aber bedeutet das, daß die Verhinderung der Erfüllung dieser Wünsche nicht ins Gewicht fällt?“ (1984, S.109 bzw. ähnlich in 1980, S.236).

So wie Menschen nur in Notwehr oder mancherorts durch Euthanasie getötet werden dürfen, so dürfen in dieser nicht-speziesistischen Ethik auch tierische ‘Personen’, das heißt Individuen mit einer Präferenz für die Fortsetzung ihres Lebens, nur in diesen Sonderfällen getötet werden und genießen sonst das ‘Recht auf Leben’:

„Wenn die Argumente in diesem Kapitel korrekt sind, dann gibt es keine alleinige Antwort auf die Frage: ‘Ist es normalerweise falsch ein Tier zu töten?’. Der Begriff »Lebewesen« - selbst in der eingeschränkten Bedeutung von »nichtmenschlichem Lebewesen« - deckt nämlich einen Bereich allzu unterschiedlicher Arten von Leben ab, als daß hier ein einziges Prinzip anwendbar wäre.

Einige nichtmenschliche Lebewesen scheinen vernunftbegabt und selbstbewußt zu sein und begreifen sich selbst als distinkte Wesen mit einer Vergangenheit und Zukunft. Wenn das so ist oder nach unserem besten Wissen so sein kann, dann ist in diesem Fall das Argument gegen das Töten so stark wie das Argument gegen das Töten unheilbar gestörter Menschen auf gleichem geistigen Niveau. (Ich denke hier an die direkten Gründe gegen das Töten; die Wirkung auf Verwandte des gestörten Menschen wird manchmal - aber nicht immer - zusätzliche indirekte Gründe gegen das Töten des Menschen schaffen.)

Dieses starke Argument gegen das Töten kann gegen das Niedermetzeln von

Menschenaffen, Walen und Delphinen angeführt werden. Es läßt sich auch auf andere Affen, Hunde und Katzen, Schweine, Robben und Bären anwenden. Diese Liste erhebt keinen Anspruch auf

Vollständigkeit; sie sondert Arten mit voll entwickelten geistigen Fähigkeiten aus, die wir in großen Mengen zu Forschungszwecken, für die Öl-, Nahrungs- und Pelzherzeugung, ja auch zur Befriedigung sportlichen Ehrgeizes töten. Unsere Diskussion hat ein sehr großes Fragezeichen hinter die Möglichkeit gesetzt, diese Tötungsformen zu rechtfertigen, selbst für den Fall, daß es möglich ist (was es normalerweise nicht ist), schmerzlos zu töten und ohne anderen Mitgliedern der Tiergemeinschaft Leiden zu verursachen.

Das Argument gegen das Töten von Tieren, die, soweit wir es beurteilen können, nicht vernunftbegabt und selbstbewußt sind, ist schwächer. Wenn wir es nicht mit Tieren zu tun haben, die sich ihrer selbst als distinkter Entitäten bewußt sind, bezieht sich die Verwerflichkeit des Tötens lediglich auf die damit verbundene Reduktion von Lust. Wo bei sorgfältiger Erwägung das Leben des getöteten Wesens keine Lust enthält, da wird kein direktes Unrecht verübt. (...)

Das bedeutet, daß es unter gewissen Umständen - wenn Tiere ein lustvolles Leben haben, schmerzlos getötet werden, ihr Tod keine Leiden für andere Tiere bedeutet und das Töten des einen Tieres dessen Ersetzung durch ein anderes ermöglicht, das sonst nicht leben würde - kein Unrecht sein mag, nicht-selbstbewußte Tiere zu töten. Ein möglicher Fall wäre zum Beispiel die Züchtung von Hühnern für Nahrungszwecke, nicht unter den Bedingungen industrieller Tierhaltung, sondern in freier Natur auf einem Bauernhof. Es gelte die fragwürdige Annahme, Hühner seien nicht selbstbewußt.

Nehmen wir ferner an, daß die Vögel schmerzlos getötet werden können und daß die Überlebenden durch den Tod eines Vogels aus ihren Reihen allem Anschein nach unbetroffen bleiben. Nehmen wir schließlich noch an, daß wir die Vögel aus ökonomischen Gründen nicht züchten könnten, ohne sie zu essen. Dann würde das Töten der Vögel durch das Argument der Ersetzbarkeit gerechtfertigt, weil die Beendigung ihrer lustvollen Existenz durch die Freuden von Hühnern aufgewogen werden kann, die noch nicht existieren und nur existieren werden, wenn existierende Hühner getötet werden.

Es ist wichtig zu erkennen, wie beschränkt dieses Argument in seiner Anwendbarkeit ist. Es kann industrielle Tierhaltung nicht rechtfertigen, bei der ja die Tiere kein angenehmes Leben führen. Noch rechtfertigt es normalerweise das Töten wilder Tiere. Eine Ente, die von einem Jäger geschossen wird, hat (macht man die zweifelhafte Annahme, daß Enten nicht selbstbewußt sind) wahrscheinlich ein angenehmes Leben gehabt, aber wenn man eine Ente schießt, wird sie dadurch nicht durch eine andere ersetzt. Wenn die Entenpopulation nicht das Maximum erreicht, das in Anbetracht der verfügbaren Nahrung zu erzielen ist, beendet die

Tötung einer Ente ein angenehmes Leben, ohne ein neues zu initiieren, und sie ist deshalb aus einfachen utilitaristischen Gründen falsch. Die einzige Ausnahme bestünde darin, daß es überwiegend utilitaristische Gründe für das Töten gäbe, wenn zum Beispiel das

Töten die einzige Möglichkeit wäre, Nahrung zu erlangen. Es gibt also durchaus Situationen, in denen es nicht falsch ist, Tiere zu töten, aber sie sind sehr speziell und betreffen nur ganz wenige von den Milliarden Fällen, in denen Menschen Jahr für Jahr nichtmenschlichen Geschöpfen den vorzeitigen Tod bringen.“ (1984, S.142-145). - „Given that an animal belongs to a species incapable of self-consciousness, it follows that it is not wrong to rear and kill it for food, provided that it lives a pleasant life and, after being killed, will be replaced by another animal which will lead a similarly pleasant life and would not have existed if the first animal had not been killed. This means that vegetarianism is not obligatory for those who can obtain meat from animals that they know to have been reared in this manner. In practice, I think this exemption will apply only to those who are able to rear their own animals, or have personal knowledge of the conditions under which the animals they eat were raised and killed.“ (1979, S.153).

Eine Ausnahme von seiner eigenen Argumentation sieht Singer für streunende Haustiere vor. Obwohl er ihnen im Prinzip eine ‘capacity to desire continued life’ unterstellt (1984, S.142f), geht er davon aus, daß sie beispielsweise in einer Stadt wie New York ausgesetzt, ohne Hoffnung irgendwo unterzukommen, keine Präferenz für ein Weiterleben haben:

„Euthanasia for Strays. (...) If an animal is not self-conscious and its future existence is likely to be wretched, utilitarian considerations and some views of rights agree that euthanasia is permissible. Instead of diminishing happiness, death then diminishes suffering. (...) We are responsible for the foreseeable consequences of our choices, whatever we choose, and we cannot escape responsibility for the fate of an animal by releasing it on the streets of New York and turning our back.“ (1980, S.253).

Beachtenswert ist, daß Singer anfangs von ‘Hunden’ spricht („dogs“ - 1980, S.220) dann aber später bei der Zulässigkeit ihrer Euthanasie bloß von ‘nicht-selbstbewußten Tieren’ („not self-conscious“ - s.o.), obwohl er an anderer Stelle Hunde sehr wohl unter die selbstbewußten Tiere zählt (1984, S.142f) und sich eindeutig auf die eingangs erwähnten Hunde in New York bezieht. - Möglicherweise möchte Singer, der sich mit Sicherheit von einem solchen Verfahren gegenüber menschlichen Clochards distanzieren würde, nicht in den Verdacht des Speziesismus bzw. einer Sonderregelung für Menschen geraten. Dieser Verdacht ist aber nicht ganz von der Hand zu weisen, da eine konsequenzialistische Ethik sich - bei realistischer Betrachtung

Seite 90

des Problems - in dieser Frage in einem Dilemma befindet. Singers zweite Argumentation zur Tötungsfrage verbindet also die Argumentation Nelsons mit dem skeptizistischen Argument Hares:

Tiere sind vollwertige Objekte der Moral, wenn sie bewußte Wertungen durchführen bzw. Interessen (Wünsche, Präferenzen)

haben, die via Perspektivenwechsel vorstellbar sind. Da alle vernünftigen Wesen durch den Gleichheitsgrundsatz dazu verpflichtet seien, die tatsächlich existierenden Interessen anderer gleichberechtigt gegen die eigenen abzuwägen, sei die Tötung eines Tieres immer dann moralisch falsch, wenn das Interesse an seiner Tötung weniger moralisches Gewicht habe als dessen tatsächlich existierendes 'Interesse am Leben'. (Damit ist für Singer die Tötung bestimmter höherer Tiere moralisch falsch.)

Prämisse 1: Die Durchkreuzung von solchen (per definitionem bewußten) tatsächlich existierenden Interessen anderer, die mehr moralisches Gewicht haben als die eigenen (der Durchkreuzung zugrundeliegenden) Interessen, ist moralisch falsch: „Nach dem Präferenz-Utilitarismus ist eine Handlung, die der Präferenz irgendeines Wesens entgegensteht, ohne daß diese Präferenz durch entgegengesetzte Präferenzen ausgeglichen wird, falsch.“ (1984, S.112). - Prämisse 2: (Nur) einige höhere Tiere haben 'ein tatsächlich existierendes Interesse am Leben': „Die Universalisierbarkeitsprobe stützt diese Ansicht. Wenn ich mich mir abwechselnd als selbstbewußtes Wesen und als bewußtes, aber nicht selbstbewußtes Wesen vorstelle, dann könnte ich nur im ersten Fall, zusätzlich zu einem Wunsch nach lustvollen Erfahrungen, den Wunsch haben zu leben.“ (1984, S.141). - Prämisse 3: Das 'Interesse am Leben' hat mehr moralisches Gewicht als ein dem oft gegenüberstehendes 'Interesse' des für die Tötung verantwortlichen Menschen 'an seiner Lebensqualität': „My own position is that I am not certain that it would be wrong in itself to kill the pig; but nor am I certain that it would be right to do so. Since there is no pressing moral reason for the killing - the fact that one might prefer a dish containing pork to a vegetarian meal is hardly a matter of great moral significance - it would seem better to give the pig the benefit of the doubt.“ (1980, S.252).

Singers These, in der Tötungsfrage müsse das 'tatsächlich existierende' Interesse weiterzuleben gegen das Interesse des für die Tötung verantwortlichen Menschen abgewogen werden, ist zwar die einwandfreie Weiterentwicklung der Gedanken Nelsons und Hares, fußt damit aber unter anderem sowohl auf Nelsons umstrittenen Postulat, Interessen ließen sich objektiv hierarchisieren, als auch auf der umstrittenen 'realistischen Inter-

Seite 91

pretationsvariante' Hares. Letzterem halten die Vertreter der 'paternalistischen Interpretationsvariante' (z.B. die Berliner Philosophin Ursula Wolf) entgegen, auch ein nicht 'tatsächlich vorhandener' (d.h. bewußter) Wunsch weiterzuleben sei berücksichtigungswürdig; Ursula Wolf schreibt:

„(...) es [wäre] denkbar, das Tötungsverbot bereits auf einer schwächeren Grundlage einzuführen. Leben ist ja keine klar definierte Handlung, die man sich vornehmen kann. Es besteht vielmehr im Vollziehen der verschiedenen Aktivitäten, in denen ein

Wesen sich realisiert. Mit dieser Überlegung könnte man das Weitermachenwollen jeder Handlung als Indiz für das Weiterlebenwollen auslegen. Die Folge wäre, daß man allen Tieren, die sich bewußt-absichtlich verhalten können, ein moralisches Lebensrecht zusprechen müßte. Das aber können alle Tiere mit Ausnahme der ganz primitiven Formen, so daß das Töten so gut wie aller Tiere unmoralisch wäre. Ich selbst tendiere eher zu dieser weitergehenden Auffassung.“ (U. Wolf, 1990, S.120).

Auch Jean-Claude Wolf argumentiert ‘paternalistisch’, wenn er fordert, das nicht ‘tatsächlich vorhandene’ (d.h. bewußte) Interesse weiterzuleben zu respektieren:

„Zwar stimmt es, daß man nur Wesen, die Wünsche haben können, Interessen und Rechte zuschreiben kann, aber darauf folgt nicht, daß sie nur Interessen an und Rechte auf jene Inhalte haben können, die sie ‘verstehen’ oder wünschen können. (...) Es liegt ‘im Interesse’ eines bewußten Wesens, daß (solange sich die Umstände nicht drastisch verschlechtern) sein Bewußtseinsstrom nicht unterbrochen wird. Dieses Interesse wird einem Wesen nicht etwa von aussen angedichtet, sondern es ist sein Interesse. Gut ist daher für ein Wesen mit bewußten Empfindungen die Fortsetzung des Bewußtseinsstroms, schlecht dagegen dessen Unterbrechung. In der Tat geht es dabei sogar um einen konkreten Wunsch, der zu respektieren ist, nämlich der ‘Wunsch weiterzumachen’. Dieser setzt eine minimale Zukunftsbeziehung voraus. Ein Wesen, das nach Schmerzlinderung strebt, hat bereits ein elementares Zeitbewußtsein. Es nimmt einen schmerzfreien Zustand vorweg. Streben nach Schmerzvermeidung ist ‘protentional’, d.h. es setzt eine minimale Zukunftsorientierung voraus, nämlich die Beziehung auf einen schmerzfreien ‘besseren’ Zustand. So gesehen ist die Konstruktion eines bloß bewußten, aber völlig punktuellen Bewußtseins inkohärent.“ (J.-Cl. Wolf, 1993, S.74-76).

Die Frankfurter Naturschutz-Philosophin Angelika Krebs bezweifelt sogar, daß es überhaupt Tiere gibt, auf die sich die realistische Interpretationsvariante ‘tatsächlicher Interessen’ anwenden läßt; denn ihres Erachtens haben Tiere, weil sie nicht sprachbegabt sind, gar keine solchen ‘Interessen im engeren Sinn’:

„In einem weiten Sinn von Interesse haben empfindende Wesen Interesse an x

Seite 92

genau dann, wenn x das gute Leben dieser Wesen befördert. (...) Von diesem weiten Interessenbegriff kann man einen engen Interessenbegriff unterscheiden, wonach ein Wesen ein Interesse an x nur dann hat, wenn es den expliziten Wunsch, daß x geschehe, hat. Da nicht sprachbegabte Tiere zu propositionalem Denken nicht fähig sind, haben sie keine Interessen im engeren Sinn. Allerdings folgt daraus nicht, (...) daß Tiere überhaupt keine Interessen haben und deswegen aus der Moral herausfallen. Denn es gibt einen sinnvollen weiten Begriff von Interesse, der auf Tiere anwendbar ist. (A. Krebs, 1993, S.998).

Singers (einige Fälle angst- und schmerzloser Tiertötungen moralisch verurteilendes und andere legitimierendes) 'Ersetzbarkeitsargument' fußt auf dem Postulat, es sei unmoralisch die - von existierenden Wesen losgelöste - imaginäre Lustsumme des Universums zu verkleinern. Dieses sowohl wegen seiner konsequenzialistischen Normbegründung als auch wegen seines Wertobjektivismus' umstrittene Postulat wird im 4. Kapitel (ab S.143) kritisch diskutiert.

Seine (ebenfalls einige Fälle angst- und schmerzloser Tiertötungen moralisch verurteilende und andere legitimierende) 'präferenz-utilitaristische Interesse am Leben-Argumentation' fußt sowohl auf Nelsons umstrittenen Postulat, Interessen ließen sich objektiv hierarchisieren, als auch auf der umstrittenen 'realistischen Interpretationsvariante' Hares (vgl. S.79). Auch die dieser Argumentation zugrundegelegten Postulate werden im 4. Kapitel (S.136ff und S.143ff) diskutiert.

Seite 93

Tom Regan

Der US-amerikanische Philosoph Tom Regan ist ein populärer Vertreter der Animal Rights-Bewegung. Seine harsche Kritik an (v.a. Singers) konsequenzialistischer Moralbegründung bzw. am Utilitarismus veranlaßt ihn, eine deontologische Tierschutzethik ('the rights view') zu entwickeln:

„The rights view is antagonistic to utilitarianism (...).“ (1984, S.311).

- „The totem of utilitarian theory (summing the consequences for all those affected by the outcome) is the taboo of the rights view.“ (1984, S.337).

Regan geht dabei fälschlicherweise davon aus, daß sich die Forderungen seiner deontologischen Tierschutzethik (gr. deon = Pflicht) im Rekurs auf das angeborene Gerechtigkeitsempfinden der Menschen ('unacquired duty of justice') rechtfertigen lassen.

Die Tötungsfrage spielt in Regans 1984 erschienenen Buch "The Case for Animal Rights" die zentrale Rolle. Seine kunstvolle Konstruktion der 'subjects-of-a-life' dient nur der Argumentation in dieser Frage. Völlig unabhängig steht neben seinem

Lösungsvorschlag für die Tötungsfrage ein pathozentrisches Statement zur Frage der Leidenszufügung. Hinsichtlich der Leidenszufügung räumt er ein, daß überhaupt alle Tiere, die Bewußtsein und Schmerzempfinden besitzen, in entsprechende moralische Erwägungen zu integrieren sind:

„(...) even if nonmammalian animals are not the subjects-of-a-life in the sense explained, it is possible that many of these animals are conscious and capable of experiencing pain. (...). Normally, nothing of moral significance turns on whether an individual is tall or is old. A great deal that is morally significant turns on whether an individual is conscious and can experience pain.“ (1984, S.366).

Regan argumentiert insofern ähnlich wie Nelson und Hare/Singer,

als auch er ein Tötungsverbot aus dem angeborenen Gerechtigkeitsempfinden (Gleichheitsgrundsatz) abzuleiten versucht. Allerdings verwendet Regan, im Gegensatz zu seinen Vorgängern, nicht die Universalisierbarkeitsprobe, den Perspektivenwechsel, um herauszufinden, bezüglich welcher Lebewesen ein Tötungsverbot verhängt werden muß. Alternativ entwickelt Regan einen wertobjektivistischen Argumentationsgang, um ohne Universalisierbarkeitsprobe zu zeigen, daß die Tötung einer bestimmten Gruppe Lebewesen von unserem angeborenen Gerechtigkeitsempfinden nicht sanktioniert wird. Bei der Hare/Singer'schen Argumentation ergibt sich die Beschränkung des Tötungsverbots auf diejenigen Lebewesen, die den bewußten Wunsch verspüren weiterzuleben, aus den logischen Zwängen des Perspek-

Seite 94

tivenwechsels. Regan hingegen, der ohne Perspektivenwechsel auskommen möchte, beschränkt sein Tötungsverbot durch einen postulierten Eigenschaftskatalog, der seines Erachtens erfüllt sein muß, um überhaupt in den Genuß gerechter Behandlung kommen zu können. Diese 'gerechte Behandlung' besteht, da Leidensfähigkeit ja ohnehin berücksichtigungswürdig ist (s.o.), darin, nicht aus jedem Anlaß von Menschen getötet werden zu dürfen. - Regans Argumentation verläuft in einzelne Schritte gegliedert wie folgt: Regan teilt den Standpunkt von Hartmanns und Nelsons, daß der (normale) Mensch ein angeborenes Gerechtigkeitsempfinden besitze, welches sich in der Anwendung des Gleichheitsgrundsatzes zeige. Die Pflicht, Gleiches gleich zu behandeln, ist also eine angeborene Pflicht:

„The duty of justice is an unacquired duty.“ (1984, S.277). -

„Paramount among our unacquired duties is the duty of justice - the duty not to treat individuals differently in the absence of a relevant dissimilarity.“ (1984, S.274).

Das zu dieser Pflicht korrelierende Recht (auf gerechte, d.h. gleiche Behandlung) ist demnach ebenfalls angeboren - in Regans Terminologie ein 'basic right':

„The central point worth noting here is that since the duty of justice is not an acquired duty, the right to just treatment (...) must be viewed as an unacquired right - what I shall term a basic right.“

(1984, S.276). - „(...) these rights [basic moral rights] are universal - that is, they are possessed by all relevantly similar individuals (...).“ (1984, S.327).

Tiere mit 'eigener Meinung, Wünschen, Wahrnehmung, Erinnerungsvermögen, Zukunftsbewußtsein (incl. der eigenen Zukunft), Gefühlsleben in Verbindung mit Lust- und Schmerzempfinden, Interessen (preference- and welfare-interests), mit der Fähigkeit aktiv ihre Wünsche und Ziele zu verfolgen und einer körperlich-seelischen Identität durch die Zeit hindurch sowie einem individuellen Wohlergehen' nennt Regan 'subjects-of-a-life'; diesen Eigenschaftskatalog erfüllen nach Regans Vorstellung alle

Säugetiere, die älter als ein Jahr sind, jedoch seines Erachtens kein weiteres Tier. Dieser Argumentationsschritt ist harmlos; Regan nennt ein Auswahlkriterium und erfindet für alle, die es erfüllen, einen Sammelbegriff («subjects-of-a-life»). Sein nächster Schritt hingegen ist umstritten. ‘Subjects-of-a-life’, postuliert Regan wertobjektivistisch, hätten einen objektiven Wert, einen sogenannten ‘Eigenwert’ (‘inherent value’):

„(...) individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference- and welfare-interests; the

Seite 95

ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and logically independently of their being the object of anyone else’s interests. Those who satisfy the subject-of-a-life criterion themselves have a distinctive kind of value - inherent value - (...).“ (1984, S.243). - „(...) normal mammalian animals, aged one or more, (...) can intelligibly and nonarbitrarily be viewed as having inherent value.“ (1984, S.247; ähnl. z.B. S.349 u. S.358). - „(...) most animals used in high school and university labs are not mammals and so do not fall within the scope of the principles advocated by the rights view (...).“ (1984, S.396).

Regans Behauptung, die so eingegrenzte Gruppe von Lebewesen hätte einen besonderen, objektiven, von allen Betrachtern unabhängigen Wert (‘inherent value’), den andere Dinge und andere Lebewesen nicht haben, ist - wie er selbst zugibt - ein umstrittenes wertobjektivistisches Postulat: „To view certain individuals (...) as having equal inherent value is a postulate - that is, a theoretical assumption.“ (1984, S.247).

Der ‘Eigenwert’ soll seinen Besitzern ein Recht auf respektvolle Behandlung sichern. Dieses ‘Recht auf respektvolle Behandlung’ folge (und wenigstens an dieser Stelle unterläuft Regan ein Denkfehler) aus dem ‘Recht auf Gleichbehandlung’, welches seinerseits zum Gleichheitsgrundsatz im menschlichen Gerechtigkeitsempfinden korreliert. Sein Versuch dieses ‘postulate of inherent value’ über die Anbindung an unser Gerechtigkeitsempfinden plausibel zu machen („the normative interpretation of the formal principle of justice“ - 1984, S.276) ist logisch fehlerhaft. Damit bleibt auch sein moralisches ‘Recht auf respektvolle Behandlung’ ein lediglich postuliertes:

„That interpretation [the normative interpretation of the formal principle of justice] rests on the postulate of inherent value, the view that all those individuals who satisfy the subject-of-a-life criterion are intelligibly and nonarbitrarily viewed as having a kind of value (inherent value) (...) and that all who have this kind of value have it equally. These individuals, it was argued, are therefore due, as a

matter of strict justice, treatment that is respectful of the kind of value they have, and all are owed this treatment equally; (...).“ (1984, S.276f). - „It is not an act of kindness to treat animals respectfully. It is an act of justice. (...) It is respect for their inherent value.“ (1984, S.280). - „Since the respect principle sets forth an unacquired duty of justice, calling for the respectful treatment of all who have inherent value, it is argued that those who have this kind of value have a valid claim, and thus a right, to treatment respectful of their value.“ (1984, S.266). - „There is, therefore, nothing conceptually odd in maintaining that individuals who

Seite 96

have inherent value can claim just treatment as their due, or have this claimed on their behalf, because they have a right to such treatment. Since what is being claimed as their right is something claimed as their due, since justice is due them, and since the duty of justice is an unacquired duty, there is nothing logically untoward in correlating a basic right to just treatment with the unacquired duty of justice.“ (1984, S.277f). - „Individuals who have inherent value are not to be viewed as mere receptacles of anything and so may never be treated in ways that assume that they are. To treat them so is to fail to treat them with that respect to which, as possessors of inherent value, they are entitled as a matter of strict justice, treatment to which they have a basic moral right.“ (1984, S.302f). - „Certain individuals have the basic right to respectful treatment because of the kind of value they have (inherent value) (...).“ (1984, S.280). - „A practice (...) is unjust if it permits (...) treating individuals with inherent value as if they were renewable resources, (...) if (...) they are killed, their ‘place’ to be filled by another, similar individual whose life will be similarly terminated, and so on.“ (1984, S.343).
Durch die rein formale Forderung nach Gleichbehandlung ist nämlich inhaltlich noch nichts gesagt. Der Gleichheitsgrundsatz, als Gerechtigkeitsverpflichtung, fordert lediglich ganz abstrakt, Wesen, die sich (hinsichtlich einer bestimmten Behandlung) nicht relevant voneinander unterscheiden, in dieser Hinsicht gleich zu behandeln bzw. niemandem eine ungerechtfertigte Sonderbehandlung einzuräumen. Regans Forderung nach respektvoller Behandlung aller Wesen mit Eigenwert (‘inherent value’) - sein ‘respect principle’ - geht jedoch über den rein formalen Gleichheitsgrundsatz hinaus, da sie inhaltlich-konkrete Angaben zur Definition der »respektvollen Behandlung« macht. Mit Regans ‘normativer Interpretation’ des Gleichheitsgrundsatzes läßt sich so ziemlich jede Norm aus dem angeborenen Gerechtigkeitsempfinden ableiten. Unterstellt man beispielsweise, daß Marsmenschen alle gleich gern Käsebröte essen, so ließe sich - via ‘normative interpretation of the formal principle of justice’ - sogar folgern, daß der Mensch eine angeborene Verpflichtung hätte, Marsmenschen Käsebröte anzubieten. Die Verpflichtung, ihnen überhaupt etwas anzubieten, ist jedoch schlicht postuliert. Nur die Gleichbehandlung aller läßt sich über den Gleichheitsgrundsatz aus einem angeborenen

Gerechtigkeitsempfinden ableiten.

Beachtenswert ist auch, daß Regan für die protegierte Gruppe Lebewesen die pauschale Formulierung „normal mammalian animals, aged one year or more“ (s.o. bzw. 1984, S.358, S.247 u.a.) wählt, obwohl einige Säugetiere in diesem Alter bereits adult sind, während andere - wie der

Seite 97

Mensch - noch im Säuglingsalter stecken. Diese Formulierung läßt es aus naturwissenschaftlicher Sicht fraglich erscheinen, ob mit der nötigen Sorgfalt ermittelt wurde, welchen Lebewesen die hier als moralisch relevant erachteten Eigenschaften zuerkannt werden müssen. Man denke nur an die pauschal ausgesparten Vögel. - Regans erste Argumentation lautet in Kurzform wie folgt:

Tiere mit 'eigener Meinung, Wünschen, Wahrnehmung, Erinnerungsvermögen, Zukunftsbewußtsein (incl. der eigenen Zukunft), Gefühlsleben in Verbindung mit Lust- und Schmerzempfinden, Interessen (preference- and welfare-interests), mit der Fähigkeit aktiv ihre Wünsche und Ziele zu verfolgen und einer körperlich-seelischen Identität durch die Zeit hindurch sowie einem individuellen Wohlergehen' (kurz: 'subjects-of-a-life') haben ein angeborenes Recht ('basic right') auf respektvolle Behandlung. Prämisse 1: Korrellierend zu unserer angeborenen Pflicht, Gleiches gleich zu behandeln, gibt es ein angeborenes Recht, gleich behandelt zu werden, falls kein relevanter Unterschied besteht. „The central point worth noting here is that since the duty of justice is not an acquired duty, the right to just treatment (...) must be viewed as an unacquired right - what I shall term a basic right.“ (1984, S.276). - „(...) these rights [basic moral rights] are universal - that is, they are possessed by all relevantly similar individuals (...)“ (1984, S.327). Prämisse 2: 'Subjects-of-a-life' haben alle den gleichen objektiven Eigenwert ('inherent value'). „the postulate of inherent value“ (1984, S.276) - „To view certain individuals (...) as having equal inherent value is a postulate - that is, a theoretical assumption.“ (1984, S.247).

Die Schlußfolgerung müßte jedoch eigentlich lauten: 'Subjects-of-a-life' haben ein angeborenes Recht darauf, hinsichtlich ihrer gemeinsamen Eigenschaften gleich (gut oder schlecht) behandelt zu werden; denn ungerecht ist die ungleiche Behandlung von in relevanter Hinsicht gleichen Individuen.

Regans erste Argumentation beruht auf einem umstrittenen, weil wertobjektivistischen, Postulat (Prämisse 2) und einem klaren Fehlschluß. Die Argumentation ist in dieser Form wertlos. (Möchte man die Quintessenz der Argumentation erhalten, könnte man sie wie folgt umformulieren: Es sei wertobjektivistisch postuliert (!), daß alle Tiere, die die Eigenschaften der 'subjects-of-a-life' besitzen, respektvoll zu behandeln sind.)

Auf dieser ersten Argumentation, die eigentlich zeigen sollte, daß

Berücksichtigung verdienen, baut Regans zweite Argumentation auf, die zeigen soll, daß die schmerzlose Tötung gerade der Anwendungsbereich dieses erweiterten moralischen Rechts der 'subjects-of-a-life' ist.

Bei mindestens einjährigen Säugetieren (incl. Menschen), nicht aber bei Vögeln, Reptilien, Amphibien, Fischen und anderen Lebewesen, die den Eigenschaftskatalog der 'subjects-of-a-life' nicht erfüllen, sei nämlich auch die angst- und schmerzlose Tötung ein (mit respektvoller Behandlung unvereinbarer) Schaden ('harm') für den Betroffenen:

„(...) the untimely death of an animal who is the subject-of-a-life harms the animal (...).“ (1984, S.367).

Weil alle Lebewesen irgendwann sterben müssen, ist der Alterstod als Naturereignis natürlich kein moralisches Problem. Wer behauptet der Tod stelle ein moralisches Problem dar meint eigentlich die Tötung, den 'vorzeitigen Tod' ('untimely death'). Er muß also zeigen, daß die angst- und schmerzlose Tötung sich in ihren Folgen für den Betroffenen vom Alterstod unterscheide. - Diesen Nachweis versucht Regan zu führen.

Seine Argumentationsstrategie besteht darin, das Leben bis zu seinem natürlichen Ende mit dem Leben bis zu seinem vorzeitigen Ende zu vergleichen und dann zu behaupten, das getötete Wesen sei beraubt worden ('deprivation'), und zwar des Stücks Leben, welches die Differenz zwischen den beiden vorgestellten Leben ausmacht, bzw. der schönen Augenblicke in diesem Stück Leben. (Das 'Beraubungspostulat' ist vermutlich so alt wie die Menschheit; die Redewendung 'das Leben rauben' findet sich beispielsweise schon bei Homer und Aristoteles.)

„Death for them is (...) a harm, when death for them is a deprivation (...) and it is the latter when their death is contrary to their welfare-interests (...).“ (1984, S.102). - „Death is (...) the irreversible harm because death is (...) the irreversible loss, foreclosing every opportunity to find any satisfaction. (...) Though there are some fates worse than death, an untimely death is not in the interests of its victims (...).“ (1984, S.117f). - „All that animal's future prospects for satisfaction are denied.“ (1984, S.336). - „The magnitude of the harm that death is, (...) is a function of the number and variety of opportunities for satisfaction it forecloses for a given individual“. (1984, S.351; ähnl. S.314). - „The untimely death of a woman in the prime of her life is prima facie a greater harm than the death of her senile mother. Though both lose their life, the magnitude of the loss, and thus the harm, suffered by the younger woman is prima facie greater.“ (1984, S.303f).

Regan erklärt leider nicht, was ihn veranlaßt anzunehmen, daß insbesondere in der zweiten Lebenshälfte eines Tieres die positiven Ereignisse überwiegen. Diese relativ fragwürdige Unterstellung ist

wendig, um den Tod als Beraubung und nicht als Erleichterung bezeichnen zu können. Beachtenswert ist auch, daß Regan nicht erklärt, warum er glaubt, daß die suggestive Metapher »Beraubung« ('deprivation') eine angemessene Umschreibung der angst- und schmerzlosen Tötung darstellt, wo doch im Fall der Tötung - im Gegensatz zu allen wirklichen Beraubungen - kein Beraubter übrig bleibt, also niemand unter der sogenannten 'Beraubung' leidet. Regans zweite Argumentation versucht zu zeigen, daß die angst- und schmerzlose Tötung eine Schädigung der - durch die erste Argumentation moralisch protegierten - (mind. einjähr.) Säugetiere darstellt. (Regan versäumt es allerdings zu zeigen, daß jüngere Säugetiere, Vögel, Fische, Amphibien etc. durch ihre Tötung nicht geschädigt werden.)

Für (mind. einjähr.) Säugetiere ('subjects-of-a-life') ist auch die angst- und schmerzlose Tötung ein Schaden. „(...) the untimely death of an animal who is the subject-of-a-life harms the animal (...)“ (1984, S.367). - Prämisse 1: Beraubung ('deprivation') ist ein Schaden. „Harms are classifiable as either inflictions or deprivations.“ (1984, S.117) - Prämisse 2: Tötung ist eine Beraubung, wenn das Wohlergehen betreffende Interessen ('welfare-interests') durchkreuzt werden, selbst wenn durch die Tötung keine schmerzlichen Bewußtseinsinhalte entstehen ('Beraubungspostulat'). „Death for them is (...) a harm, when death for them is a deprivation (...) and it is the latter when their death is contrary to their welfare-interests (...)“ (1984, S.102). - „Death is the ultimate, the irreversible harm because death is the ultimate, the irreversible loss, foreclosing every opportunity to find any satisfaction. This is true whether death is slow and agonizing or quick and painless.“ (1984, S.117).

In dem von Regan gewählten, moralisch verpflichtenden Kontext ist diese Argumentation wertlos, weil sie sich auf die fehlerhafte erste Argumentation stützt. Allerdings könnte man sich diese zweite Argumentation beispielsweise auch auf dem Fundament der Universalisierbarkeitsprobe (Nelson, Hare/Singer) denken. Dann wäre eine Einstufung der Beraubung unter die Schädigungen (Prämisse 1) wohl unproblematisch. Umstritten ist allerdings das Postulat, daß die Tötung immer dann eine Beraubung sei, wenn das Wohlergehen betreffende Interessen ('welfare-interests') durchkreuzt werden, selbst wenn dabei keine schmerzlichen Bewußtseinsinhalte entstehen (Prämisse 2). Beispielsweise wendet Schopenhauer ein: „Verloren zu haben, was nicht vermißt werden kann, ist offenbar kein Übel: also darf das Nicht-Sein-Werden uns sowenig anfechten wie das Nicht-Gewesen-Sein.“

Vom Standpunkt der Erkenntnis aus erscheint demnach durchaus kein Grund, den Tod zu fürchten: im Erkennen aber besteht das Bewußtsein; daher für dieses der Tod kein Übel ist. Auch ist es wirklich nicht dieser erkennende Teil unseres Ichs, welcher den Tod fürchtet; sondern ganz allein vom blinden Willen geht die fuga mortis (die Flucht vor dem Tod), von der alles Lebende erfüllt ist, aus.“ (A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II. Band der Suhrkamp Werkausgabe von 1986, S.596f)

Regan postuliert dagegen, daß es Schädigungen ohne Geschädigten gebe:

„Harms are classifiable as either inflictions or deprivations. Paradigmatic inflictions are acute physical or mental suffering. (...) it is essential that we recognize that not all harms hurt. (...) As deprivations, these harms are to be understood as losses of benefits (e.g., losses of opportunities to develop or exercise one's autonomy). In the case of both humans and animals, it was argued, what we don't know can harm us, even if what we don't know can't hurt us. (...) Environments that deny humans or animals the sort of benefits necessary for their welfare are to that extent harmful to their interests, whether they cause suffering or not. When we recognize that harms can take the form of deprivations, we are able to understand why death is a harm (...). Death is the ultimate, the irreversible harm because death is the ultimate, the irreversible loss, foreclosing every opportunity to find any satisfaction. This is true whether death is slow and agonizing or quick and painless. Though there are some fates worse than death, an untimely death is not in the interests of its victims, whether human or animal, independently of whether they understand their own mortality, and thus independently of whether they themselves have a desire to continue to live.“ (1984, S.117f).

Regans (einige Fälle angst- und schmerzloser Tiertötung moralisch verurteilende) Argumentation stützt sich auf das umstrittene wertobjektivistische Eigenwert-Postulat ('postulate of inherent value'), welches bei Regan allerdings nur mindestens einjährige Säugetiere betrifft, und das ebenfalls umstrittene Postulat, daß Schädigungen ohne Geschädigten möglich seien, sowie einen eindeutigen Fehlschluß! - In dieser Form ist die Argumentation wertlos!

(Teile seiner Argumentation könnten jedoch verwendet werden, falls sich die umstrittenen Postulate als plausibel erweisen lassen; das Eigenwert-Postulat wird im 4. Kapitel ab S.143 diskutiert, die Diskussion des Begriffs »Schaden« erfolgt ab S.136.)

Empfindungsfähigkeit der Pflanzen moralische Berücksichtigungswürdigkeit ein. Damit zeigt sich, daß die moralische Relevanz der pflanzlichen Empfindungsfähigkeit bis in die Gegenwart kontrovers beurteilt wird. - Während der (Neo)vitalist von Hartmann sich in dieser Frage nicht festlegt und Nelson, Hare, Singer und Regan sich deutlich für die alleinige Berücksichtigung bewußter Empfindungen (d.i. aus ihrer Sicht ein Ausschluß der Pflanzen) aussprechen, befindet sich Meyer-Abichs Standpunkt wieder in der Nähe der biozentrischen Sicht Albert Schweitzers. Der läßt allerdings Empfindungsfähigkeit überhaupt nicht als moralisches Kriterium gelten, sondern postuliert direkt, daß alle Lebewesen Rücksicht verdienen. - Meyer-Abichs Forderung, nebst allen Lebewesen auch bestimmte unbelebte Objekte (z.B. sehenswürdige Kristallgrotten - 1984a, S.164) um ihrer selbst willen zu erhalten, geht partiell sogar über die biozentrische Ethik Schweitzers (gr. bios = Leben) hinaus. Seine Begründung für die Gleichbehandlung von Tieren und Pflanzen, fußt auf dem umstrittenen Postulat, daß diese sich in moralisch relevanter Hinsicht nicht voneinander unterscheiden würden. Folgerichtig dehnt er die Tötungsfrage wieder auf alle Lebewesen aus: „Wie kommen wir dazu, in bezug auf das Töten von Bäumen nicht dieselbe ethische Urteilskraft und Sorgfalt gelten zu lassen wie in Bezug auf den Mord an Mitmenschen?“ (1984a, S.186).

Pflanzen müssen wie Tiere direkt (d.h. um ihrer selbst willen) moralisch und juristisch berücksichtigt werden. „Wenn man die den Tieren zuzuerkennenden Rechte (...) aus dem Gleichheitsprinzip begründet, liegt auf der Hand, daß nach demselben Argument auch Rechte der Pflanzen abgeleitet werden können.“ (1984b, S.35). - Prämisse 1: Zweierlei soll gemäß seiner Gleichheit gleich und gemäß seiner Verschiedenheit verschieden behandelt werden (Gleichheitsgrundsatz). „Das Gleichheitsprinzip, daß zweierlei gemäß seiner Gleichheit gleich und gemäß seiner Verschiedenheit verschieden behandelt werden soll, ist wohl der elementarste Grundsatz der Gerechtigkeit. (...) Lassen wir also das Gleichheitsprinzip auch für das Verhältnis des Menschen zur natürlichen Mitwelt gelten, so ist die entscheidende Frage: Welche Gemeinsamkeiten gibt es zwischen uns und den Tieren und Pflanzen?“ (1984a, S.173). - Prämisse 2: Menschen, Tiere und Pflanzen gleichen sich hinsichtlich Empfindungsfähigkeit (insb. Schmerzempfinden) und Interesse. „(...) es gibt Selbigkeiten zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen, so daß auch hier zweierlei gleich behandelt

werden sollte, soweit die Selbigkeit reicht, und verschieden, soweit Verschiedenheit besteht. Eine dieser Selbigkeiten ist die allen gemeinsame Empfindungsfähigkeit, eine andere das Vermögen des Interesses.“ (1984b, S.35).

Meyer-Abichs Argumentation, Pflanzen wie Tiere direkt um ihrer selbst willen moralisch und juristisch zu berücksichtigen, fußt sowohl auf dem allgemein anerkannten, und damit unproblematischen, Gleichheitsgrundsatz (Prämisse 1) als auch auf dem umstrittenen Postulat, pflanzliche Empfindungsfähigkeit gleiche in moralisch relevanter Hinsicht tierischer bzw. menschlicher Empfindungsfähigkeit (Prämisse 2).

Obwohl Symptome von Empfindungsfähigkeit bei einigen Pflanzen offensichtlich sind (z.B. Mimose, Venusfliegenfalle) ist Meyer-Abichs Postulat 'Pflanzen haben moralisch relevante Empfindungsfähigkeit und Interessen' keineswegs evident. Zu seiner Rechtfertigung verweist Meyer-Abich auf den Umstand, daß bei der Universalisierbarkeitsprobe aus erkenntnistheoretischer Notwendigkeit generell eigene Gefühle und Interessen in das jeweilige Wesen hineinprojiziert werden:

„Es ist freilich kein Kunststück, dem Pflanzenfreund an dieser Stelle entgegenzuhalten, diese Mitgefühle seien nur seine eigenen Gefühle und sowohl das Leiden als auch die angesprochenen Interessen der Pflanzen existierten nur in seiner Vorstellung. Wenn es nicht bei derlei dogmatischen Versicherungen bleiben soll, ist die weitere Frage jedoch, wie denn sonst - wenn nicht kraft unseres Vorstellungsvermögens - wir uns über die Gefühle und Interessen der Pflanzen klar werden könnten.“ (1984a, S.184).

Damit hat er - philosophisch korrekt - darauf hingewiesen, daß auch die Gefühle und Interessen anderer Menschen und Tiere primär unserer Vorstellung entspringen und sich nicht mit letzter Evidenz beweisen lassen (vgl. Descartes). Während sich jedoch die Gefühle und Interessen von Tieren mit zunehmender verwandtschaftlicher Nähe zum Menschen immer besser erahnen lassen, scheint die Unterstellung bestimmter, konkreter Wünsche bei Pflanzen und Sachen vergleichsweise willkürlich. - Haben beispielsweise fruchttragende Pflanzen ein Interesse an körperlicher Unversehrtheit oder daran, daß ihre Früchte von Tieren gefressen und damit die Samen verbreitet werden?! - Moralische Berücksichtigung setzt voraus, daß man genau weiß (oder begründet zu wissen glaubt), was dem anderen nützlich ist. Nelson kontert daher den erkenntnistheoretischen Einwand mit dem Hinweis, daß er nicht die zentrale Frage beantworte, welche konkreten Interessen denn überhaupt berücksichtigt werden sollen:

„Vielleicht hat der Stein ein Interesse daran, von mir getreten zu werden, oder der

Kohlkopf ein solches, verzehrt zu werden. Daraus, daß wir nicht wissen, ob Interessen vorliegen, können wir nicht schließen, welche Interessen wir zu berücksichtigen haben.“ (L. Nelson, 1970, S.167). Dem Postulat Meyer-Abichs läßt sich außerdem entgegenhalten, daß die Annahme von 'Gefühlen' (ein im allgemeinen das Vorhandensein von Bewußtsein voraussetzender Begriff) und 'Interessen' (ein Begriff, der von Nelson extra ausgewählt wurde, um

Bewußtsein voraussetzen) an Indizien für das Vorhandensein von Bewußtsein gekoppelt ist. Entgegen allgemeiner naturwissenschaftlicher Auffassung scheint Meyer-Abich den Pflanzen in der Tat ein Bewußtsein zu unterstellen (vgl. auch 1984a, S.183 - S.187). Selbst Meyer-Abichs US-amerikanischer Kollege Paul Taylor, der ebenfalls eine Eigenwert-unterstellende Naturschutzethik formuliert, findet dieses Postulat unplausibel: „(...) organisms like trees and one-celled protozoa do not have a conscious life. They are not aware of a world around them. They have no thoughts or feelings and hence no interest in anything that happens to them.“ (P. Taylor, 1986, S.122).

Beachtenswert an Meyer-Abichs Postulat ist außerdem, daß niemand sagen kann, wie und wo in Pflanzen die unterstellten ‘Gefühle’ auftreten, während bei Tieren die Gefühle auf das (Zentral)nervensystem beschränkt sind, was leicht über die lokalanästhetische Ausschaltung der zuführenden Nervenbahnen demonstriert werden kann.

Daß Meyer-Abich ausgerechnet den Begriff »Interesse« verwendet, um seine Forderung nach direkter moralischer Berücksichtigung der Pflanzen zu rechtfertigen, stiftet etwas Verwirrung, da Leonard Nelson einst diesen Begriff in die Moral eingeführt hat, um die seines Erachtens interesselosen Pflanzen aus der Moral zu verbannen. Nelson wollte mit dem Begriff »Interesse« auf den moralisch relevanten Unterschied zwischen unbewußter Empfindungsfähigkeit (im Sinne einer Reizbeantwortung) und bewußter Empfindungsfähigkeit (im Sinne eines Interesses) hinweisen:

„Behauptet z.B. jemand, daß aus dem Recht der Tiere auch ein solches der Mimose folge, weil auch sie auf Reize reagiert, so kann man die hier gemachte Voraussetzung zugeben, aber nicht die Konsequenz, wie sich schon daran zeigt, daß nach dieser Argumentation auch eine elektrische Klingel als Rechtssubjekt zu gelten hätte, weil sie nachweislich auf Reize reagiert. Das Kriterium für den Rechtsbegriff ist nicht der Begriff des Reagierens auf Reize, sondern der Begriff des Interesses. Daraus, daß die Klingel auf Reize reagiert, wird niemand schließen, daß sie Interessen habe.“ (L. Nelson, 1970, S.168).

Mit seiner Argumentation vertritt Meyer-Abich (wie schon von Hartmann) einen pathozentrischen Standpunkt im weiteren Sinn, das heißt

den Standpunkt, alle empfindungsfähigen Wesen (egal ob Tier oder Pflanze) seien berücksichtigungswürdig. Da er offensichtlich allen Tieren und allen Pflanzen Empfindungsfähigkeit unterstellt, deckt sich sein Standpunkt hinsichtlich des Umfangs mit dem biozentrischen Standpunkt Schweitzers, das heißt mit der generellen Berücksichtigung aller Lebewesen. Mit Schweitzer teilt er folgerichtig auch die Idee der ‘Schuld des Unschuldigen’; denn aus biozentrischer Sicht - und das beantwortet auch seine Tötungsfrage

bezüglich der Bäume - kann vegetarische Ernährung das Problem nicht aus der Welt schaffen:

„Für uns kann der Vegetarismus keine unproblematische Lösung mehr sein, denn auch Pflanzen sind Lebewesen. (...) Schuld gegenüber den Pflanzen oder Pflanzen und Tieren, von denen wir leben, indem wir sie aufessen, ist wohl nur zu erfahren, wenn ein Mitgefühl (...) ihnen gegenüber besteht. Dazu gehört das Bewußtsein, daß die natürliche Mitwelt nicht nur um unseretwillen da ist, denn sonst würden wir sie ja, indem wir sie aufessen, lediglich ihrer natürlichen Bestimmung zuführen.“ (1984a, S.193). Obwohl es seines Erachtens moralisch falsch ist, Pflanzen für die Ernährung zu töten, möchte Meyer-Abich den Pflanzen dennoch kein juristisches »Recht auf Leben« verleihen, da dies die Menschheit ihrer Nahrungsgrundlage berauben würde:

„Rechte müssen eingehalten werden können, und es darf nicht grundsätzlich gegen Rechte verstoßen, ein anderes Lebewesen aufzuessen, denn nur davon können die meisten Lebewesen leben. Schuldig aber wird allemal, wer für sein Leben ein anderes Wesen sterben läßt.“ (1984a, S.192). - „Eigenrechte der natürlichen Mitwelt anzuerkennen, kann selbstverständlich nicht bedeuten, allen Wesen alle denkbaren Rechte oder auch nur dieselben Rechte zuzuerkennen, die ein Mensch hat. Ein Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit z.B. können wir jedenfalls denjenigen Lebewesen nicht erkennen, auf deren Verzehr wir Menschen angewiesen sind, und dasselbe gilt für die verschiedenen Nahrungsketten in der übrigen Biosphäre.“ (1984a, S.166). - „Im Bewußtsein der Schuld, in die wir der natürlichen Mitwelt gegenüber auch bei gewissenhaftem Handeln noch geraten, ist zu erfahren, daß wir dieses Leben nicht verantworten können, und zwar in dem Sinn, daß nicht wir es sind, die es verantworten können. (...) Vielleicht ist Dankbarkeit sogar die Hauptsache, die wir den Pflanzen und Tieren schuldig sind, wenn unser Leben das ihre kostet, also ein Stück der Ent-Schuldigung, der wir bedürfen. Daß wir an den Tieren und Pflanzen, die wir aufessen, schuldig werden, bedeutet dennoch nicht, daß sie ein Recht darauf hätten, nicht aufgegessen zu werden. Aus dem Schuldigsein durch Lieblosigkeit (...) folgt ja auch nicht, daß die Mitmenschen ein Recht auf Liebe haben.“ (1984a, S.194).

Seite 105

Zur Tötungsfrage in der Tierschutzethik äußert sich Meyer-Abich nur kurz. Ähnlich Regan unterstellt er (allerdings allen) Lebewesen einen objektiven, vom Betrachter unabhängigen 'Eigenwert', der durch die Tötung mißachtet wird (Wertobjektivismus). Seine Argumentation zur Tiertötung läßt sich wie folgt analysieren:

Die Tötung von Tieren ist unmoralisch, wenn auch manchmal unvermeidbar. „Daß wir an den Tieren und Pflanzen, die wir aufessen, schuldig werden, bedeutet dennoch nicht, daß sie ein Recht darauf hätten, nicht aufgegessen zu werden.“ (1984a, S.194). - „Ein Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit z.B. können

wir jedenfalls denjenigen Lebewesen nicht erkennen, auf deren Verzehr wir Menschen angewiesen sind, und dasselbe gilt für die verschiedenen Nahrungsketten in der übrigen Biosphäre.“ (1984a, S.166). - „Schuld gegenüber den Pflanzen oder Pflanzen und Tieren, von denen wir leben, indem wir sie aufessen, ist wohl nur zu erfahren, wenn ein Mitgefühl (...) ihnen gegenüber besteht. Dazu gehört das Bewußtsein, daß die natürliche Mitwelt nicht nur um unseretwillen da ist, denn sonst würden wir sie ja, indem wir sie aufessen, lediglich ihrer natürlichen Bestimmung zuführen.“ (1984a, S.193). - Prämisse 1: Tiere sind nicht nur für die Menschen da, denn sie haben einen objektiven ‘Eigenwert’, das heißt ihr Wert resultiert nicht bloß aus ihrer Nützlichkeit für die Menschen. (Eigenwert-Postulat). „Die natürliche Mitwelt ist nicht nur für uns da, sondern muß auch in ihrem eigenen Eigenwert anerkannt werden.“ (1984b, S.22). - Prämisse 2: Die Zerstörung oder Tötung von etwas oder jemandem mit objektiv wertvollem Dasein (‘Eigenwert’) ist unmoralisch, wenn auch manchmal unvermeidbar.

Während die These, die Zerstörung oder Tötung von etwas oder jemandem mit objektiv wertvollem Dasein sei unmoralisch (Prämisse 2), unter der Voraussetzung, es gäbe ein Nachweisverfahren für solche objektiven Werte, bis auf weiteres plausibel erscheint, ist genau diese Voraussetzung (Prämisse 1) ein umstrittenes wertobjektivistisches Postulat. Daß man geneigt ist, solche Postulate plausibel zu finden solange ihr Inhalt mit den eigenen Überzeugungen harmoniert, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich durch wertobjektivistische Postulate jede Ansicht stützen jedoch nicht rechtfertigen läßt. Wie schon der Vergleich von Regan mit Meyer-Abich zeigt, bleibt die Frage, warum im einen Fall nur mindestens einjährige Säugetiere und im anderen Fall alle Objekte der natürlichen Mitwelt einen solchen ‘Eigenwert’ besitzen sollen, völlig offen.

Seite 106

Meyer-Abichs die ‘Pflanzentötung’ moralisch verurteilende Argumentation beruht auf dem sehr umstrittenen Postulat, daß pflanzliches ‘Empfinden’ dem menschlichen bzw. tierischen Empfinden (in moralisch relevanter Hinsicht) gleiche, und auf der Voraussetzung, daß auch die angst- und schmerzlose Tötung von Tieren unmoralisch sei.

Diese, die Tötungsfrage in der Tierschutzethik betreffende Argumentation stützt sich auf das umstrittene, wertobjektivistische ‘Eigenwert-Postulat’, welches im 4. Kapitel (ab S.143) kritisch diskutiert wird.

Seite 107

Der US-amerikanische Philosoph Paul Taylor entwickelt das Eigenwert-Postulat ('the postulate of inherent value'), welches Regan als Fundierung seiner Argumentation zur Tötungsfrage in der Tierschutzethik aufgestellt hat, weiter. Anscheinend um eine Verwechslung mit Regans Begriff »inherent value« (welcher sich nur auf mindestens einjährige Säugetiere bezieht) zu vermeiden, verwendet er den Begriff »inherent worth«, welcher sich auf alle Lebewesen beziehen soll. Praktisch entsteht durch die Ausdehnung des von ihm selbst als 'Eigenwert-Idee' bezeichneten Postulats auf alle Lebewesen eine biozentrische Ethik. Sein "Respect for Nature" (1986) weist so insbesondere zur Argumentation Meyer-Abichs prinzipielle Parallelen auf.

Wie Regan braucht Taylor das Eigenwert-Postulat nur für seine Argumentation zur Tötungsfrage. Zur Tierquälerei nimmt er einen vom unterstellten Eigenwert unabhängigen, pathozentrischen Standpunkt ein: Obwohl es generell falsch sei Lebewesen zu töten, sei die Tötung und der Verzehr der empfindungslosen Pflanzen doch dem der empfindungsfähigen Tiere vorzuziehen, falls deren Tötung nicht im Sinne der Tötungsfrage, das heißt schmerzlos, durchgeführt werden kann.

„(...) organisms like trees and one-celled protozoa do not have a conscious life. They are not aware of a world around them. They have no thoughts or feelings and hence no interest in anything that happens to them.“ (1986, S.122). - „So when there is a choice between killing plants or killing sentient animals, it will be less wrong to kill plants if animals are made to suffer when they are taken for food.“ (1986, S.295).

In Taylors Argumentation zur Tötungsfrage, die sich auf alle Lebewesen erstreckt, lassen sich deren Implikationen zur Tötungsfrage in der Tierschutzethik wie folgt analysieren:

Die Tötung von Tieren ist unmoralisch, wenn auch manchmal unvermeidlich. „To kill (...) such creatures [all living things] is always something morally bad in itself and can only be justified if we have no feasible alternative.“ (1986, S.269). - Prämisse 1: Tiere sind nicht nur für die Menschen da, denn sie haben einen objektiven 'Eigenwert', das heißt ihr Wert resultiert nicht bloß aus ihrer Nützlichkeit für die Menschen. (Eigenwert-Postulat). „the idea that all living things, human and nonhuman alike, have the same inherent worth“ (1986, S.267). - „As moral agents we see ourselves under an ethical requirement to give equal consideration to the good of every entity, human and nonhuman alike,

Seite 108

that has a good of its own. (...) Since all are viewed as having the same inherent worth, the moral attitude of respect is equally due to each.“ (1986, S.158; ähnl. S.157). - Prämisse 2: Die Zerstörung oder Tötung von etwas oder jemandem mit objektiv wertvollem Dasein ('Eigenwert') ist respektlos bzw. unmoralisch. „We owe the duty of nonmaleficence, for example, to both humans and nonhumans alike.

Each being has inherent worth as an individual and must accordingly be treated with respect, regardless of what species it belongs to.“ (1986, S.284).

Taylor versteht den postulierten objektiven Eigenwert der Lebewesen so, daß derjenige, der Eigenwert besitzt, ‘nicht als bloßes Mittel zu menschlichen Zwecken’ benutzt werden darf. Deshalb läßt sich sein Eigenwert-Postulat auch direkt als Aussage zur Tötungsfrage formulieren:

Die schmerzlose Tiertötung ist generell unmoralisch, weil sie Ausdruck einer Weltanschauung ist, die Tiere ‘als bloße Mittel zu unseren Zwecken’ betrachtet. „Even if it became possible for us to devise methods of killing them [animals we raise and slaughter for food], as well as ways of treating them while alive, that involved little or no pain, we would still violate a prima facie duty in consuming them. They would still be treated as mere means to our ends and so would be wronged.“ (1986, S.294f).

Weil das Eigenwert-Postulat sich nur auf die Tötungsfrage bezieht und weil es sich direkt in eine moralische Verurteilung der schmerzlosen Tötung umformulieren läßt, darf man behaupten, daß Taylor in der Tötungsfrage gar nicht wirklich argumentiert, sondern die moralische Verurteilung der schmerzlosen Tötung direkt postuliert. - Eigentlich besteht die Funktion einer Argumentation darin, dem Diskussionspartner die logischen Implikationen eines von ihm bereits akzeptierten Postulats aufzuzeigen. Bei Taylor bzw. beim Eigenwert-Postulat ist der tatsächliche Argumentationsgang kürzer als er sinnvollerweise sein darf: etwas wird behauptet und als Quintessenz in anderen Worten wiederholt. - Taylors ganzes Buch (1986) ist lediglich eine ausführliche Werbung für sein wertobjektivistisches Eigenwert-Postulat.

Taylors (alle Tötungen moralisch verurteilende) Argumentation ist lediglich die Reformulierung seines wertobjektivistischen Eigenwert-Postulats, welches im 4. Kapitel (ab S.143) kritisch diskutiert wird.

Seite 109

Ursula Wolf (1951 -)

Mit ihrem 1990 erschienenen Buch “Das Tier in der Moral” macht die Berliner Philosophin Ursula Wolf einen Vorschlag, welchen Platz Moral in unserer überwiegend säkularisierten Gesellschaft einnehmen könnte. Innerhalb dieses Vorschlags erläutert sie, welche Rolle sie ‘Tieren in der Moral’ zugeordnet hat. Sie formuliert ihre ‘Moralkonzeption eines generalisierten Mitleids’, von ihr selbst auch als ‘Mitleidsethik’ bezeichnet, formal als Angebot, sich (aus primär egoistischen Motiven) die ‘Haltung der Rücksicht auf alle Wesen in ihrer Leidensfähigkeit’ zu eigen zu machen. Ihre Konzeption berücksichtigt neben den moralischen auch unsere übrigen

Bedürfnisse.

Die erste sogenannte 'Mitleidsethik' hat Schopenhauer geschaffen. Er geht davon aus, „daß der Begriff des Sollens, die imperative Form der Ethik [= normative Ethik; Anm.d.Verf.], allein in der theologischen Moral gilt, außerhalb derselben aber allen Sinn und (alle) Bedeutung verliert“, und setzt deshalb seiner Ethik den Zweck, „die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen“. (A. Schopenhauer, Über die Grundlage der Moral, III. Band der Suhrkamp Werkausgabe von 1986, S.726). Sein Fazit lautet: „Nur sofern eine Handlung aus ihm [dem Mitleid] entsprungen ist, hat sie moralischen Wert: und jede aus irgendwelchen andern Motiven hervorgehende hat keinen“. (ebd. S.740). - Schopenhauers deskriptive Ethik in eine Vorstufe normativer Ethik ummünzend konzipiert Ursula Wolf das 'generalisierte Mitleid' als Einstellung, die man bewußt wählen kann: „Diese Einstellung hat zur Basis, daß es uns als Bestandteil unseres eigenen Wohls auch auf das Wohl anderer ankommen kann (...).“ (1990, S.143). - In Ursula Wolfs Moralkonzept geht es weder darum, den letzten Grund moralischer Phänomene zu ermitteln, noch darum, eine konkrete normative Ethik zu formulieren; sie bietet ihren Lesern lediglich an, sich diesen 'Kern einer Einstellung' zu eigen zu machen. „Die Frage, welches die konkreten Normen sind, die sich aus dem Kern der Einstellung ableiten lassen, ist (...) noch offen.“ (1990, S.76).

Ursula Wolf steht wertobjektivistischen Konstruktionen ablehnend gegenüber. Sie betrachtet den Glauben an absolute Werte als verlorengegangen und „in unserer ganzen heutigen Einstellung zur Welt nicht mehr vorhanden“. (1990, S.142). Da sie nicht davon ausgeht, daß diese Entwicklung reversibel ist, verzichtet sie auf die von ihr so genannte 'Werthypothese': „Das heißt: Nichts hat einen Wert, auch der Mensch nicht.“ (1990, S.142).

Anstelle wertobjektivistischer Hypothesen (z.B. Eigenwert-Postulat;

Seite 110

vgl. Regan, Taylor, Meyer-Abich) legt sie ihrer Moralkonzeption natürliche Affekte des Menschen zugrunde. Ihres Erachtens machen diese Affekte, „wie insbesondere das Mitleid“, deutlich, „daß uns subjektiv am Wohl anderer Wesen liegen kann, ohne daß wir ihnen einen höheren Wert zuschreiben müßten“. (1990, S.142). Sie empfiehlt, schon im eigenen Interesse des Rücksichtnehmenden, „auf der Grundlage dieses Affekts eine reflektierte allgemeine Einstellung auszubilden, wonach immer im Sinn dieses Affekts zu handeln ist“. (1990, S.142f). - „Diese Einstellung hat zur Basis, daß es uns als Bestandteil unseres eigenen Wohls auch auf das Wohl anderer ankommen kann (...).“ (1990, S.143). Persönliche Verpflichtungen gibt es deshalb in ihrer Konzeption nur insoweit, „wie ihre Erfüllung für das Individuum ohne Verzicht auf sein eigenes Leben zumutbar ist, was auf negative Verpflichtungen ergänzt durch eine unbestimmte Verpflichtung zur Hilfe in Notfällen hinausläuft“.

(1990, S.107f).

Da sie vom Affekt des Mitleids auf eine generelle Einstellung abstrahiert, „wonach immer im Sinn dieses Affekts zu handeln ist“ (1990, S.142f), kann sie „die inhaltliche Konzeption statt durch den Leidensbegriff grundsätzlich auch so fassen, daß es um die Rücksicht auf Wesen geht, insofern es ihnen gut oder schlecht gehen kann bzw. insofern sie nach ihrem subjektiven Wohl streben“ (1990, S.89). In anderen Worten heißt das, daß ihre Moralkonzeption allen leidensfähigen Wesen „ein grundsätzliches Recht auf solche Berücksichtigung“ (1990, S.81) bzw. „das Recht auf Bedingungen des Wohls“ (1990, S.108) verleiht. Ursula Wolf meint (im Gegensatz zu den Wertobjektivisten) jedoch nicht, daß Tiere dieses Recht auf Rücksichtnahme von Natur aus hätten, sondern lediglich, daß wir, falls wir ihre Konzeption annehmen, Tieren dieses Recht verleihen und uns dadurch zur Rücksicht auf Tiere verpflichten. In ihrer Moralkonzeption „sind einfach alle diejenigen Wesen moralische Objekte, die schutzbedürftig sind bzw. auf die sich überhaupt Rücksicht nehmen läßt“. (1990, S.76). - Das ‘generalisierte Mitleid’ ist also hinsichtlich der Frage nach dem moralischen Status der Tierquälerei ein typisch pathozentrischer Ansatz.

Für Moralphilosophen, die zur Frage der Tierquälerei einen pathozentrischen Standpunkt einnehmen, wie beispielsweise Ursula Wolf, stellt sich die „Tötungsfrage“ als die „Frage, ob das schmerzlose Töten von Tieren moralisch zulässig ist“. (1990, S.116). - Sie stützt sich in der Beurteilung der Tötungsfrage auf das Gedankenexperiment von Gleichheitsgrundsatz und Universalisierbarkeitsprobe. Während der Gleichheitsgrundsatz erläutert, warum die unterschiedliche Behandlung von in relevanter Hinsicht gleichen Individuen als ungerecht empfunden wird, verwenden viele Tierschutzethiker (z.B. von Hartmann, Nelson, Hare, Singer, Meyer-Abich, Taylor) den Perspektivenwechsel mit dem betroffenen Wesen (Universalisierbar-

Seite 111

keitsprobe) dazu, sich vorzustellen, wie dieses Wesen die geplante Handlung beurteilen würde. Während der Gleichheitsgrundsatz nur ein formales Prinzip zur Gleichbehandlung darstellt, besteht durch die Universalisierbarkeitsprobe eine Möglichkeit, die von der jeweils aufgestellten Norm konkret geforderte Handlung (z.B. ein Tötungsverbot, vgl. Nelson) zu rechtfertigen.

Ursula Wolfs Version der Universalisierbarkeitsprobe hinsichtlich der Tötungsfrage besteht aus zwei Schritten. Zuerst postuliert sie, daß Menschen deshalb das überraschende und schmerzlose Töten von anderen Menschen (bzw. menschlichen Personen) für unmoralisch halten, weil es gegen ein ‘Weiterlebenwollen’ der betroffenen Personen verstoße: „Ohne ein solches Wollen, gegen das verstoßen wird, wäre nicht zu verstehen, weshalb überraschendes und schmerzloses Töten die Rücksicht auf Personen [d.h. menschliche -; Anm.d.Verf.] verletzt.“ (1990, S.118). Dieses Postulat bezieht sie im nächsten Schritt auf alle Tiere, denen sich ein

‘Weiterlebenwollen’ unterstellen läßt. Ihrer Ansicht nach ist „die einzig für alle Phänomene brauchbare Grundlage des Tötungsverbots das Weiterlebenwollen“. (1990, S.119). „Die Fähigkeiten, die Voraussetzung für dieses Wollen sind, besitzen aber wie gezeigt höher entwickelte Tiere, wenngleich in anderer Form, ebenso wie Personen.“ (1990, S.119).

Den Abschluß des Gedankenexperiments bildet die Anwendung des Gleichheitsgrundsatzes, der fordert, daß den Tieren recht ist, was den Menschen billig ist, bzw. daß den Tieren ein entsprechendes Recht nicht vorenthalten werden darf, wenn es keinen relevanten Unterschied zwischen Tieren und Menschen in dieser Frage gibt: „Das Töten dieser Tiere [höher entwickelter Tiere] läßt sich daher auch dann nicht rechtfertigen, wenn es angst- und schmerzlos geschieht.“ (1990, S.119).

Da sie sich nicht sicher ist, ob ein ‘Weiterlebenwollen’ wirklich nur bei höher entwickelten Tieren zu unterstellen ist, möchte sie es offenlassen, ob ein Tötungsverbot nicht sogar schon auf der Basis der „Fähigkeit zu absichtlichem Verhalten, die mit wenigen Ausnahmen alle Tiere haben“, ausgesprochen werden sollte. (1990, S.127; ähnl. S.120). (Den Gleichheitsgrundsatz legt sie auch in der weitergehenden Frage der Tierversuche zugrunde: „Wie können Versuche an Tieren zulässig sein, wenn eine entsprechende Behandlung von Menschen (...) abgelehnt wird?“ - 1990, S.110.) Ihr Argumentationsgang entspricht im Prinzip demjenigen Nelsons, nur daß Nelson das ‘Weiterlebenwollen’ »Interesse am Leben« nennt und es uneingeschränkt allen Tieren unterstellt:

„Die bisher angestellten Überlegungen sind geeignet, auf jedes Interesse eines Tieres angewandt zu werden. Nach ihnen läßt sich z.B. die Frage entscheiden, ob

Seite 112

die schmerzlose Tötung von Tieren erlaubt sei. Die Antwort ergibt sich leicht, wenn wir nur die Frage stellen, ob wir, wenn wir selber schmerzlos getötet würden, darum in unsere Tötung einwilligen würden. Wir würden nicht einwilligen, weil unser Interesse am Leben durch die Tötung verletzt wird, mag die Tötung so schmerzlos oder so grausam sein, wie sie will.“ (L. Nelson, 1970, S.168). Damit läßt sich ihre Argumentation (in zwei Varianten) auf den Punkt bringen:

Die schmerzlose Tötung höher entwickelter Tiere ist unmoralisch. „Das Töten dieser Tiere [höher entwickelter Tiere] läßt sich daher auch dann nicht rechtfertigen, wenn es angst- und schmerzlos geschieht.“ (1990, S.119). - Prämisse 1: Tötungen sind immer dann unmoralisch, wenn der Betroffene hätte weiterleben wollen. „(...) als die einzig für alle Phänomene brauchbare Grundlage des Tötungsverbots [erwies sich] das Weiterlebenwollen“. (1990, S.119). - „Ohne ein solches Wollen, gegen das verstoßen wird, wäre nicht zu verstehen, weshalb überraschendes und schmerzloses Töten die Rücksicht auf Personen [d.h. menschl. -; Anm.d.Verf.] verletzt.“

(1990, S.118). - Prämisse 2: Höher entwickelte Tiere wollen weiterleben. „Die Fähigkeiten, die Voraussetzung für dieses Wollen sind, besitzen aber wie gezeigt höher entwickelte Tiere, wenngleich in anderer Form, ebenso wie Personen.“ (1990, S.119).

Die schmerzlose Tötung ‘fast aller Tiere’ ist unmoralisch. - Prämisse 1: Tötungen sind immer dann unmoralisch, wenn der Betroffene hätte weiterleben wollen. (s.o.) - Prämisse 2: ‘Fast alle Tiere’ wollen weiterleben. „Um die Unsicherheit noch zu vergrößern, so wäre es denkbar, das Tötungsverbot bereits auf einer schwächeren Grundlage einzuführen. Leben ist ja keine klar definierte Handlung, die man sich vornehmen kann. Es besteht vielmehr im Vollziehen der verschiedenen Aktivitäten, in denen ein Wesen sich realisiert. Mit dieser Überlegung könnte man das Weitermachenwollen jeder Handlung als Indiz für das Weiterlebenwollen auslegen. Die Folge wäre, daß man allen Tieren, die sich bewußt-absichtlich verhalten können, ein moralisches Lebensrecht zusprechen müßte. Das aber können alle Tiere mit Ausnahme der ganz primitiven Formen, so daß das Töten so gut wie aller Tiere unmoralisch wäre. Ich selbst tendiere eher zu dieser weitergehenden Auffassung.“ (1990, S.120).

U. Wolfs Behauptung, das Weiterlebenwollen sei die einzig brauchbare Grundlage eines Tötungsverbots (Prämisse 1), ist ein fragwürdiges Postulat. Zwischen dem Verbot Menschen zu töten und deren Weiterlebenwollen gibt es zwar eine auffällige Korrelation; allerdings liefern Korrela-

Seite 113

tionen lediglich Indizien, nicht aber befriedigende Rechtfertigungen. Bei U. Wolf bleibt die kritische Frage, warum ein Wollen unabhängig von subjektivem Leiden bzw. konkreten Schmerzen und Ängsten moralisch relevant sein soll, unerwähnt und unbeantwortet. Als ob sie sich dieser zentralen Frage gar nicht bewußt sei, schreibt sie sogar: „Nach der Moralkonzeption, die ich zugrundelege, muß der Bezugspunkt von moralischem Unrecht immer ein subjektives Leiden sein.“ (1990, S.117). Trotzdem verurteilt sie die angst- und schmerzlose Tiertötung.

U. Wolfs Problem herauszufinden, welche Tiere weiterleben wollen (vgl. die Varianten zu Prämisse 2), ist eine weitere Spielart des Umstandes, daß wir nicht sicher wissen können, was in den Köpfen anderer vorgeht (vgl. Descartes, von Hartmann). Dieses Problem verliert allerdings an Brisanz, wenn sich herausstellt, daß die Gleichbehandlung aller, die weiterleben wollen, nicht die gesuchte Grundlage für ein Tötungsverbot ist. - Zusätzliche Schwierigkeiten bereitet allerdings der Umstand, daß U. Wolf ihren Begriff »Weiterlebenwollen« nicht definiert hat. Unterstellt man, daß sie meint, nur die von ihr angeführten Tiere hätten einen ‘bewußten Wunsch weiterzuleben’ (im Sinne Singers), dann sind die Varianten der Prämisse 2 insofern umstrittene Postulate, als sowohl sie selbst

wie beispielsweise auch ihr Kollege Jean-Claude Wolf 'paternalistisch' dagegenhalten, daß auch nicht-bewußte Interessen respektiert werden müßten. Unterstellt man ihr jedoch - wie Ihre zweite Version nahelegt - daß ein 'unbewußtes Weiterlebenwollen', repräsentiert durch 'bewußt-absichtliches Verhalten der Tiere', das Kriterium für moralische Berücksichtigung sein soll, dann muß die Frage erlaubt sein, ob bewußt-absichtliches Verhalten wirklich ein relevantes Kriterium in der Tötungsfrage ist. Falls nicht, bleibt nämlich die Frage offen, warum der unbewußte Überlebensimpuls der Pflanzen (ebenfalls ein 'unbewußtes Wollen', falls es so etwas überhaupt gibt) nicht erwähnt und berücksichtigt wird.

Ursula Wolfs (einige Tiertötungen moralisch verurteilende) Argumentation fußt auf dem umstrittenen Postulat, ein Tötungsverbot lasse sich durch ein (bei ihr allerdings nicht präzise definiertes) 'Weiterlebenwollen' rechtfertigen. - Auch diese Variante des Nelson'schen Interessen-Postulats wird im 4. Kapitel (ab S.136) kritisch diskutiert.

Seite 114

Jean-Claude Wolf (1953 -)

In seinem 1992 erschienenen Buch "Tierethik" präsentiert der schweizerische Philosoph Jean-Claude Wolf seine Vorstellungen von Tierschutzethik. Wolf orientiert sich dabei an Singers Überlegung die Tiere nicht über eine deontologische sondern über eine konsequenzialistische (bzw. utilitaristische) Argumentation in die Ethik einzubeziehen. Allerdings weicht Wolf in der Tötungsfrage radikal von dessen Argumentation ab:

„Im Gegensatz zu Singer verteidige ich die Auffassung, daß es im Rahmen des Utilitarismus einen 'direkten' moralischen Grund gegen die Tötung bloß empfindungsfähiger Wesen gibt.“ (1992, S.7; ähnl. S.102).

Er kritisiert sowohl Singers wertobjektivistische Utilitarismusversion ('Ersetzbarkeitsargument') als auch dessen 'realistische Interpretationsvariante' (der »tatsächlichen Wünsche« Hares). Seines Erachtens sind beide Argumentationen Singers unplausibel. (Zitate finden sich an entsprechender Stelle in der Analyse der Singer'schen Argumentation.)

Wolf postuliert stattdessen das Kriterium in der Tötungsfrage sei die Kontinuität des Bewußtseinsstromes. Diese Kontinuität zu beenden sei moralisch falsch. - Seine Argumentation läßt sich wie folgt darstellen:

Bewußte Lebewesen zu töten ist (in allen Fällen gleich) unmoralisch.

„Meine Schlußfolgerung ist folgende: Es gibt beispielsweise keinen moralisch relevanten Unterschied zwischen der raschen und schmerzlosen Tötung eines Huhns und der raschen und schmerzlosen Tötung einer der hier anwesenden Personen.“ (1994, S.8). - Prämisse

1: Der Tod ist für bewußte Lebewesen ein Übel. „Vielmehr wird er [der Tod] gefürchtet, weil er ein Übel, nämlich eine unwiderrufliche Unterbrechung unserer Pläne und eine objektive Durchkreuzung unserer Interessen darstellt.“ (1992, S.102f). - „Der Tod eines bewußten Wesens ist aber für dieses selber die Katastrophe des Einbruchs seines Bewußtseinsstroms, es ist sein eigenes Unglück, das durch keine Verbesserungen in der Welt gutzumachen ist.“ (1993, S.81). - „Es liegt ‘im Interesse’ eines bewußten Wesens, daß (solange sich die Umstände nicht drastisch verschlechtern) sein Bewußtseinsstrom nicht unterbrochen wird.“ (1993, S.75). - „Allein das Vorkommen eines Bewußtseinsstromes ist meines Erachtens ein hinreichender direkter Grund gegen die Tötung eines Wesens.“ (1994, S.9f). - „Ein Wesen, das ‘weitermachen will’, wird in seinem Streben gewaltsam unterbrochen, wenn es getötet oder in eine irreversible Betäubung versetzt wird. Insofern ist es für jedes empfindungsfähige Wesen (sofern es nicht gräßlich und hoffnungslos leidet) ein Unglück, getötet zu werden. Dies ist die zentrale Überzeugung, die einer adäquaten Begründung des Tötungsverbotes für

Seite 115

alle empfindungsfähigen Wesen zugrunde liegt.“ (1993, S.77). -
Prämisse 2: Die Zufügung von Übeln ist unmoralisch.

Während die Behauptung, die Zufügung von Übeln sei unmoralisch (Prämisse 2), wohl kaum ein Problem darstellt, ist Wolfs Postulat, ‘der Tod sei für bewußte Lebewesen ein Übel’ (Prämisse 1), zumindest solange umstritten, wie Epikurs konträres Postulat nicht als unplausibel erwiesen wird:

„(...) alles Gute und Schlimme beruht auf Empfindung; der Tod aber besteht eben in der Aufhebung der Empfindung.“ (Epikur an Menoikeus - in: Die Nachsokratiker Bd.1, hrsg. von W. Nestle, S.176f).

Außerdem eröffnet Wolfs Formulierung ein Interpretationsdilemma. Versteht man dieses Postulat so, daß es bedeutet, der Tod bewußter Wesen sei aus objektiver Perspektive ein Übel, dann wäre es wertobjektivistisch. Diese Interpretation ist allerdings wenig wahrscheinlich, weil Wolf den Wertobjektivismus als „problematisch oder zumindest überflüssig“ (1992, S.77; ähnl. S.112) beurteilt. Wählt man hingegen eine, sich auf das Subjekt der Tötung beziehende Interpretation, dann läßt sich sein Postulat wie folgt umformulieren: bewußte Lebewesen bewerten ihren eigenen Tod als Übel. Diese Aussage ist einerseits trivial und andererseits gewagt, denn ob auch nur der größte Teil der bewußten Lebewesen eine Bewertung des Todes vornimmt, ist überaus fraglich. Tertium non datur: weil die Bewertung des Todes entweder aus einer hypothetischen objektiven oder aus einer subjektiven Perspektive erfolgen muß, gibt es neben diesen beiden Interpretationsvarianten keine weitere. - Wegen dieses Dilemmas bedeutet Wolfs Postulat erst einmal nur, daß er eine paternalistische Verantwortung (lat.

pater = Vater) spürt, das Leben aller bewußten Lebewesen zu schützen. Die rational nachvollziehbare Rechtfertigung eines alle bewußten Lebewesen umfassenden Tötungsverbots hat er damit jedoch nicht geliefert.

J.-Cl. Wolfs (Tötungen bewußter Tiere generell moralisch verurteilende) Argumentation fußt auf dem umstrittenen Postulat, daß der Tod für alle bewußten Lebewesen ein Übel sei. - Auch dieses (bei Wolf allerdings nicht eindeutig definierte) Postulat wird im 4. Kapitel (S.136ff bzw. S.143ff) diskutiert.

Seite 116

Peter Carruthers (1952 -)

In seinem 1992 erschienenen Buch "The Animals Issue" verteidigt der englische Philosoph Peter Carruthers wieder die kontraktualistische Moralbegründung (lat. contractus = Vertrag). Damit sind - wie schon bei Hermarchos, Spinoza und Kant - Tiere generell von der direkten moralischen Berücksichtigung ausgeschlossen. Interessanterweise begründet Carruthers diesen Standpunkt aber nicht - wie der Begriff »contractualism« suggeriert - mit der bloßen Vertragsunfähigkeit der Tiere sondern (im Gegensatz zu den o.g. Kontraktualisten) mit dem weitergehenden Argument Descartes', daß Tiere mangels moralisch relevanter Bewußtseinszustände gar keine möglichen Objekte der Moral seien. Aber auch die indirekte Einbeziehung der Tiere in die Moral (anthropozentrischer Tierschutz) lehnt er ab, weil Tierschutz seines Erachtens moralische Ressourcen bindet, die besser in die zwischenmenschliche Moral eingebracht würden:

„(...) increased feelings of sympathy for animals can only serve to undermine our judgements of relative importance, having the same moral effect as decreased concern for humans. So if contractualism provides us with the best framework for moral theory, as I have argued that it does, then we should wish to roll back the tide of current popular concern with animal welfare.“ (1994, S.169).

Carruthers steht deshalb auf Descartes' Standpunkt, daß die Tiertötung (zu der er sich nicht gesondert äußert) - egal ob schmerzlos oder nicht - kein moralisches Problem darstellt:

„The most important practical conclusion of this book is that there is no basis for extending moral protection to animals beyond that which is already provided. In particular, there are no good moral grounds for forbidding hunting, factory farming, or laboratory testing on animals.“ (1994, S.196).

Sein Standpunkt zur Tiertötung stellt sich wie folgt dar:

Die Tötung von Tieren ist schon deswegen moralisch gerechtfertigt, weil Tiere mangels Vernunft bzw. Selbst-Bewußtsein gar kein Objekt moralischer Rücksicht sein können. „No animals count as rational agents, in the sense necessary to secure them direct rights under contractualism.“ (1994, S.145). - „What emerges, if the

considerations above are sound, is that the arguments of Regan and Singer for extending the principle of equal consideration of interests to animals (...) were in any case founded on a false premiss.“ (1994, S.191). - Prämisse 1: Dinge und Wesen ohne Selbst-Bewußtsein sind keine Objekte moralischer Rücksicht. „Granted that animals can be conscious of events, our question is whether those states of awareness are, themselves, conscious ones. Our

Seite 117

question is not, whether animals have mental states, but whether animals are subject to conscious mental states.“ (1994, S.184). - „(...) non-conscious mental states are not appropriate objects of moral concern.“ (1994, S.193). - Prämisse 2: Tiere sind nicht vernünftig bzw. besitzen kein Selbst-Bewußtsein. „I am suggesting that human beings are unique amongst members of the animal kingdom in possessing conscious mental states.“ (1994, S.186). - „It is distinctive of human beings, and a mark of our rational agency, that we can adapt to almost any circumstance or habitat. No other single animal species even begins to approximate to this adaptability. To the extent that this is so, it suggests that no other species of animal approximates to the status of a rational agent.“ (1994, S.135). - „It seems that pain, like all other mental states, admits of both conscious and non-conscious varieties. And then our account of this distinction will be given, as before, in terms of the availability of conscious pain to conscious thinking. In which case, if animals are incapable of thinking about their own acts of thinking, then their pains must all be non-conscious ones.“ (1994, S.189).

Carruthers Schlußfolgerung, daß unvernünftige Wesen nicht moralisch berücksichtigt werden müßten, fußt auf Descartes' Denkfehler Vernunft und Leidensfähigkeit für dasselbe zu halten. Aus der spezifisch menschlichen Adaptabilität auf das Nichtvorhandensein 'wirklicher Leidensfähigkeit' bei Tieren zu schließen ist weder logisch nachvollziehbar noch wissenschaftlich fundiert ('wirkliche Leidensfähigkeit' als Gegensatz zum nicht bewußten 'Kümmern' der Pflanzen). Wie schon bei Descartes ausgeführt ist es durchaus vorstellbar, daß auch Tiere, die nicht bzw. kaum vernünftig denken können, bewußt leidensfähig sind. Sein Postulat, Wesen ohne Selbst-Bewußtsein seien keine Objekte moralischer Rücksicht (Prämisse 1), ist völlig unplausibel. - Im englischen Original erzeugt Carruthers eine gewisse Scheinplausibilität durch einen sophistischen Trick. Übersetzt man nämlich „non-conscious mental states are not appropriate objects of moral concern“ (s.o.) losgelöst von der logischen Einbindung in die Argumentation mit 'unbewußte psychische Zustände brauchen nicht moralisch berücksichtigt zu werden', dann erscheint dieses Postulat relativ plausibel; allerdings ist diese Interpretation in Hinsicht auf die logische Integration in den Kontext ausgeschlossen. Carruthers definiert „non-conscious mental states“ über den kontradiktorischen Begriff „conscious mental states“, den er als 'Selbst-Bewußtsein'

definiert („Granted that animals can be conscious of events, our question is whether those states of awareness are, themselves, conscious ones. Our question is not, whether animals have mental states, but whether animals are subject to conscious mental states.“ - s.o.).

Seite 118

Dadurch erhält „non-conscious mental states“ die Bedeutung ‘ohne Selbst-Bewußtsein’. Weil das Begriffspaar im Sinne von ‘mit bzw. ohne Selbst-Bewußtsein’ logisch in die Argumentation integriert ist, ist im Hinblick auf den Kontext die harmlose Übersetzung in ‘unbewußte psychische Zustände sind keine Objekte moralischer Rücksicht’ unmöglich. Dieser Trick suggeriert bei oberflächlicher Betrachtung jedoch, daß Carruthers Argumentation auf einem plausiblen Postulat aufbaut. Die Behauptung, ‘Wesen ohne Selbst-Bewußtsein seien keine Objekte moralischer Rücksicht’ ist aber unplausibel, weil es durchaus vorstellbar erscheint, daß bereits das alleinige Vorhandensein eines Bewußtseins (z.B. mit wenigen Ausnahmen alle Säugetiere, aber auch Kleinkinder) ausreicht um sich wirklich zu freuen bzw. wirklich zu leiden.

Auch sein skeptizistisches Postulat, Tiere seien generell nicht vernünftig bzw. besäßen generell kein Selbst-Bewußtsein (Prämisse 2), ist unplausibel. Carruthers hält es in der Tat für wahrscheinlich, daß ‘Schmerzen’ von Tieren generell ohne leidendes Individuum auftreten. Die Empfindungsfähigkeit von Tieren interpretiert er generell im Sinne instinktiver bzw. (bedingter) reflektorischer Reaktion auf die Umwelteinflüsse. Sie lasse sich zwar im Sinne eines roboterartigen Bewußtseins äußerer Ereignisse interpretieren, liefere jedoch keinen zwingenden Grund, auch ein Selbst-Bewußtsein (‘to feel like anything to be that thing’ bzw. ‘conscious mental states’ - s.o.) bei Tieren zu unterstellen. Selbst-Bewußtsein sei allein bei Menschen vorhanden, postuliert Carruthers. Da Tiere kein Selbst-Bewußtsein hätten, verhalte der Schmerz von Tieren quasi ‘ungehört’ in ihrem Bewußtsein; ihre Schmerzen seien also ‘unbewußte Schmerzen’. Unbewußte Schmerzen seien jedoch moralisch irrelevant:

„It seems that pain, like all other mental states, admits of both conscious and non-conscious varieties. And then our account of this distinction will be given, as before, in terms of the availability of conscious pain to conscious thinking. In which case, if animals are incapable of thinking about their own acts of thinking, then their pains must all be non-conscious ones.“ (1994, S.189). - „(...) non-conscious mental states are not appropriate objects of moral concern.“ (1994, S.193).

Das Problem, daß seine Unterstellung, Tiere seien nicht wirklich leidensfähig, auch im Widerspruch zum common sense steht, löst Carruthers wie einst Alexander den Gordischen Knoten:

„It therefore looks as if the present proposal can account for every aspect of common sense. The only apparent difficulty remaining is that it denies that animal suffering has moral standing. However, this

itself, but is rather a theoretical construction upon it.“ (1994, S.158).
Wie jedoch ein (unmittelbares) Gefühl eine ‘theoretische Konstruktion’ sein kann, erläutert er leider nicht. In dieser Frage sind die subtilen Überlegungen Schopenhauers und von Hartmanns wesentlich befriedigender.

Carruthers’ (die Tiertötung moralisch legitimierende) Argumentation baut auf zwei umstrittenen Postulaten und einem Denkfehler auf. Diese Argumentation ist wertlos!

Angelika Krebs (1961 -)

In ihrem 1993 veröffentlichten Aufsatz “Haben wir moralische Pflichten gegenüber Tieren?” äußert sich die Frankfurter Naturschutz-Philosophin Angelika Krebs am Rande auch zur Tötungsfrage.

Ihres Erachtens hängt die Beurteilung dieses Problems davon ab, „ob Tiere in die Zukunft gerichtete Projekte verfolgen, ob man ihnen also etwas nimmt“. (1993, S.999). Sie baut ihre Argumentation demnach auf das ‘Beraubungspostulat’ (vgl. Regan). - Weil sie jedoch ‘den meisten Tieren’ in die Zukunft gerichtete Projekte abspricht, hält sie ‘das schmerz- und angstfreie Töten von Tieren’ für ‘moralisch relativ unproblematisch’, denn „sind die meisten Tiere nur ‘Gegenwartsgeschöpfe’, verstößt man, wenn man sie schmerz- und angstfrei tötet, somit nicht gegen den moralisch gebotenen Respekt für ihr gutes Leben, wohingegen man gegen diesen Respekt verstößt, wenn man sie z.B. quält.“ (1993, S.999).

Ihre Argumentation läßt sich wie folgt analysieren:

‘Das schmerz- und angstfreie Töten von Tieren’ ist ‘moralisch relativ unproblematisch’.

Prämisse 1: Nur die (angst- und schmerzlose) Tötung von Wesen, die in die Zukunft gerichtete Projekte verfolgen (= Menschen), ist unmoralisch (weil man diesen Wesen ‘etwas nimmt’). - (‘Beraubungspostulat’)

Prämisse 2: Die (meisten) Tiere verfolgen keine in die Zukunft gerichteten Projekte. - (‘Gegenwartsgeschöpf-Postulat’)

Abgesehen davon, daß ihre Schlußfolgerung sich lediglich auf solche Tiere beziehen kann, denen sie unterstellt keine in die Zukunft gerichteten Projekte zu verfolgen, läßt sich ihr Postulat, die meisten Tiere seien ‘Gegenwartsgeschöpfe’ (Prämisse 2) im Regelfall nicht auf diejenigen Tiere anwenden, deren Tötung besonders kontrovers diskutiert wird. Beispielsweise scheint die außer Frage stehende

Lernfähigkeit höherer Tiere ohne Zukunftsbewußtsein nur sehr umständlich erklärbar zu sein. Insbesondere bei Vögeln und Säugetieren ist das Gegenwartsgeschöpf-Postulat umstritten. Man denke beispielsweise an Balzverhalten oder Nestbau. Reduziert man diese Tätigkeiten jedoch auf roboterartiges Instinktverhalten, dann gibt es allerdings (vgl. Descartes) gar keinen moralisch relevanten Grund mehr, Tiere überhaupt in die Moral einzubeziehen, was A. Krebs jedoch fordert. Dieses Dilemma veranlaßt J.-Cl. Wolf allen bewußten Tieren ein zumindest kurzfristiges Zukunftsbewußtsein (und so ein Recht auf Leben) zuzumessen:

Seite 121

„Ein Wesen, das nach Schmerzlinderung strebt, hat bereits ein elementares Zeitbewußtsein. Es nimmt einen schmerzfreien Zustand vorweg. Streben nach Schmerzvermeidung ist ‘protentional’, d.h. es setzt eine minimale Zukunftsorientierung voraus, nämlich die Beziehung auf einen schmerzfreien ‘besseren’ Zustand. So gesehen ist die Konstruktion eines bloß bewußten, aber völlig punktuellen Bewußtseins inkohärent.“ (J.-Cl. Wolf, 1993, S.76).

Aber auch das ‘Beraubungspostulat’ ist umstritten. Es setzt nämlich voraus, daß insbesondere in der zweiten Lebenshälfte eines Tieres die positiven über die negativen Ereignisse überwiegen (andernfalls wäre die Tötung eine Erleichterung; vgl. Euthanasie) und es erklärt nicht, warum die moralische-Unzulässigkeit-suggestierende Metapher »Beraubung« eine angemessene Umschreibung der angst- und schmerzlosen Tötung darstellen soll, wo doch in diesem Fall - im Gegensatz zu allen wirklichen Beraubungen - kein Beraubter übrig bleibt, also niemand unter der sogenannten ‘Beraubung’ leidet. - Dieser Punkt ist umso bemerkenswerter, weil A. Krebs offensichtlich gerade das Leiden, das heißt die Beeinträchtigung des Wohlbefindens (bzw. die Beeinträchtigung des ‘guten Lebens’) zum Kriterium moralischer Rücksichtnahme erklärt (s.o.). Wie schon bei U. Wolf gezeigt, kann aber eine Ethik, deren Bezugspunkt grundsätzlich das subjektive Leiden sein soll, nicht ohne Selbstwiderspruch auf ein Postulat rekurrieren, welches auch eine Situation ohne subjektives Leiden für unmoralisch erklärt.

Angelika Krebs’ (die angst- und schmerzlose Tötung ‘der meisten Tiere’ moralisch legitimierende) Argumentation fußt auf dem - besonders hinsichtlich höherer Tiere - fraglichen ‘Gegenwartsgeschöpf-Postulat’. Indirekt hängt ihre Argumentation von dem ebenfalls umstrittenen ‘Beraubungspostulat’ ab, welches als Variante des Interessen-Postulats im 4. Kapitel (S.136ff und S.143ff) kritisch diskutiert wird.

Seite 122

In seinem 1995 erschienenen Aufsatz "Dürfen wir Tiere töten?" vertritt der nordrhein-westfälische Philosoph Dieter Birnbacher im Prinzip denselben zweiseitigen Standpunkt wie Peter Singer. Seine erste, wertobjektivistische Argumentation schließt auch Singers 'Ersetzbarkeitsargument' ein:

Die Tötung (lust)empfindungsfähiger Wesen ist unmoralisch. „[Das Quantitätsargument] kann (...) ein Tötungsverbot (...) für diejenigen Fälle begründen, in denen die Tötung von Individuen die Gesamtmenge des bewußt als positiv erlebten Lebens verringert.“ (1995, S.36). - Prämisse 1: Es ist unmoralisch, die (von existierenden Wesen losgelöste) imaginäre Lustsumme des Universums zu verkleinern. „Ich für meinen Teil halte das quantitativethische Argument im Ansatz für plausibel. Es scheint mir unbestreitbar, daß ein als lebenswert erlebtes Leben ein Gut, d.h. etwas von Wert ist, ganz unabhängig davon, ob sich ein vorgängiges Interesse auf dieses Gut richtet. Das Leben genießen zu können, sich seines Lebens freuen zu können, ist etwas unbestreitbar Wertvolles, und an diesem Wert teilzuhaben ist ein kosmisches Privileg, das die bewußtseinsfähigen Lebewesen weit über die bloß unbewußt lebende Natur erhebt. Deshalb muß es besser sein, wenn mehr als weniger davon existiert - ebenso wie es besser ist, wenn von einem Übel ceteris paribus weniger als mehr existiert. Da sich dieses Argument jedoch lediglich auf das 'Aggregat' eines bestimmten Guts bezieht, nicht darauf, wie dieses auf Individuen, Zeitphasen und qualitative Varianten verteilt ist, ist es für ein mögliches Tötungsverbot nur sehr begrenzt relevant: Das Individuum kommt für das Quantitätsargument nur als Träger oder als 'Gefäß' dieser Quantität in den Blick und ist insofern durch andere Individuen ersetzbar. (vgl. Singer 1984, 140ff). Deshalb kann es ein Tötungsverbot nur für diejenigen Fälle begründen, in denen die Tötung von Individuen die Gesamtmenge des bewußt als positiv erlebten Lebens verringert. Diese Bedingung ist bei der Praxis der Tötung von Tieren zu Zwecken der Fleischgewinnung und der 'verbrauchenden' Forschung nicht erfüllt.“ (1995, S.36f). - Prämisse 2: Die Tötung eines (lust)empfindungsfähigen Wesens ist in der Regel eine solche Verkleinerung dieser imaginären Lustsumme. „Als "quantitätsethisch" kann man Argumente bezeichnen, die zu zeigen versuchen, daß ein Mehr eines bestimmten Guts besser ist als ein Weniger davon und daß wir prima facie - vorbehaltlich entgegenstehender Pflichten - verpflichtet sind, das jeweilige Gut zu mehren bzw. seine Verminderung zu verhindern (...). Wenn ein subjektiv als lebenswert bewertetes Leben ein Gut ist, ist es danach besser, wenn mehr davon existiert als weniger, (...). Nun bedeutet

aber die Tötung eines Lebewesens, das voraussehbar ein subjektiv als lebenswert empfundenenes Leben vor sich hat, gleich in zweierlei Hinsicht eine Verletzung dieses quantitativethischen Prinzips. Erstens wird es als Individuum daran gehindert, dieses absehbar weiterhin

lebenswerte Leben zu leben. Seine individuelle Lebenszeit wird um eine Phase verkürzt, die es - unabhängig davon, ob ihm ein vorausschauendes Interesse, diese Phase zu leben, zugeschrieben werden kann - gern leben würde. Zweitens bedeutet die Tötung des Individuums immer auch eine quantitative Minderung des Kollektivs. Die Gesamtpopulation der Wesen mit einem subjektiv als lebenswert empfundenen Leben verringert sich um ein Exemplar. Das Töten eines Tiers macht die Welt um ein gern gelebtes Leben ärmer.“ (1995, S.35f).

Diese Argumentation ist - wie schon bei Singer gezeigt - wertobjektivistisch und schon deshalb umstritten. Der Schwachpunkt dieser Argumentation liegt in Birnbachers Postulat, daß 'die Gesamtmenge des bewußt als positiv erlebten Lebens' einen absoluten bzw. objektiven Wert ('ein Gut') darstelle. Diese bewußte Lebensqualität sei nämlich nicht nur subjektiv für den, der sie erlebt, etwas Schönes, sondern objektiv ('kosmisch') erwünscht. Hält man jedoch die bewußte Lebensqualität für bloß subjektiv wertvoll (d.h. nur für denjenigen, der sie erlebt), dann löst sich das ganze Argument auf: mehr von etwas Schönerem ist zwar auch dann besser als weniger dieses Schöneren - aber nur für den, der es erlebt. Anwendbar auf alle Dinge im Leben, versagt dieses - relativierte - Argument seinen Dienst in der Tötungsfrage. Weil der, der etwas als schön beurteilen könnte, nicht mehr ist, gibt es keinen Bezugsrahmen mehr, um überhaupt einen Sachverhalt zu bewerten. Wenn Birnbacher eine objektive ('kosmische') Wertehierarchie aufstellt, in der bewußtseinsfähige Lebewesen über den bloß unbewußten Lebewesen stehen, dann lautet die Frage, aus welcher Perspektive eigentlich? - Die Perspektive der Beteiligten kann es nicht sein, denn wieso soll ein bewußtes Wesen, das sich seines Lebens freut, glücklicher sein als eine Blume oder ein Stein? Die Möglichkeiten eines Vergleichs bewußter und unbewußter Lebewesen sind durch unser Sprachverständnis auf die gemeinsamen Eigenschaften beschränkt (z.B. Lebenslänge, Nahrungsbedarf etc.). Zu behaupten 'ein bewußtes Wesen, das sich seines Lebens freut, sei glücklicher als eine Blume' (die mit Glückseligkeit nichts zu tun hat) ist so unsinnig wie die Äußerung 'nachts ist es kälter als draußen'. Die verbleibende Alternative, die Perspektive des Universums, kann es aber auch nicht sein,

Seite 124

da sich nicht sinnvoll sagen läßt, das Universum freue sich über jedes weitere glückliche Wesen. Da sich keine sinnvolle Perspektive für Birnbachers objektive Wertehierarchie anbietet, gibt es keine Rechtfertigung der Annahme, 'daß es besser wäre, wenn glückliche Wesen länger leben'. - Birnbachers zweite Variante des von ihm so genannten 'quantitätsethischen Arguments' weist den gleichen Schwachpunkt auf:

„Zweitens bedeutet die Tötung des Individuums immer auch eine quantitative Minderung des Kollektivs. Die Gesamtpopulation der

Wesen mit einem subjektiv als lebenswert empfundenen Leben verringert sich um ein Exemplar. Das Töten eines Tiers macht die Welt um ein gern gelebtes Leben ärmer.“ (1995, S.35f).

Die Frage, die Birnbacher nicht beantwortet, ist wieder die, aus wessen Perspektive dieser Umstand bedauernswert ist. Selbst wenn man unterstellt, daß viele Menschen eine Welt mit mehr ‘gern gelebten Leben’ schätzen würden, so muß man doch zugeben, daß die Begrenztheit des Ökosystems Erde diesem Wunsch schnell Grenzen setzen würde. Kein Lebewesen kann beispielsweise wollen, daß alle anderen Lebewesen auch bloß die Fortpflanzungsreife erreichen; denn das würde binnen kurzer Zeit eine ökologische Katastrophe auslösen.

Birnbacher vertritt zusätzlich die ‘realistische Interpretationsvariante’ des Nelson/Hare’schen ‘Interessenarguments’ (1995, S.29ff). Er teilt so auch Singers zweite Argumentation zur Tötungsfrage:

Tiere sind vollwertige Objekte der Moral, wenn sie bewußte Wertungen durchführen bzw. Interessen (Wünsche, Präferenzen) haben, die via Perspektivenwechsel vorstellbar sind. Da alle vernünftigen Wesen durch den Gleichheitsgrundsatz dazu verpflichtet seien, die tatsächlich existierenden Interessen anderer gleichberechtigt gegen die eigenen abzuwägen, sei die Tötung eines Tieres immer dann moralisch falsch, wenn das Interesse an seiner Tötung weniger moralisches Gewicht habe als dessen tatsächlich existierendes ‘Interesse am Leben’. (Damit ist für Birnbacher wie für Singer die Tötung bestimmter höherer Tiere moralisch falsch.) „(...) die überzeugendste Argumentationsstrategie, das Interessenargument, kann ein umfassendes Tötungsverbot nicht begründen.“ (1995, S.37). - „Ein strenges Tötungsverbot läßt sich (...) nur für Tiere begründen, denen wir Interessen im starken Sinne [Interesse an x, das den Gedanken an x voraussetzt] zuschreiben können, die sich auf zukünftige eigene Zustände als zukünftige eigene Zustände beziehen. Für diese Tiere müssen - mit den durch die unterschiedlichen Nebenwirkungen bedingten Einschränkungen - im großen und ganzen dieselben Normen

Seite 125

gelten, die wir für Menschen im Kindesalter gelten lassen.“ (1995, S.38f). Prämissen: 1: Die Durchkreuzung von solchen (per definitionem bewußten) tatsächlich existierenden Interessen anderer, die mehr moralisches Gewicht haben als die eigenen (der Durchkreuzung zugrundeliegenden) Interessen, ist moralisch falsch. - Prämissen: 2: (Nur) einige höhere Tiere haben ‘ein tatsächlich existierendes Interesse am Leben’: „(...) das gegenwärtig verfügbare ethologische Material [dürfte bereits] eindeutig dafür sprechen, Menschenaffen ein dem Menschen vergleichbares Lebensrecht zuzuschreiben und nicht, wie heute bei Menschenaffen üblich, sie nach ihrer Nutzung als Versuchstiere aus Kostengründen und

mangels geeigneter Zooplätze zu töten.“ (1995, S.40). - Prämisse 3: Das ‘Interesse am Leben’ hat mehr moralisches Gewicht als ein dem oft gegenüberstehendes ‘Interesse’ des für die Tötung verantwortlichen Menschen ‘an seiner Lebensqualität’.

Zur Diskussion dieser Argumentation sei auf die Analyse des präferenz-
utilitaristischen Arguments Singers verwiesen.

Jenseits der Tötungsfrage mißt Birnbacher - wie Singer - den indirekten Argumenten, die eine Tötung dann verbieten, wenn sie das Wohlbefinden mittelbar oder unmittelbar herabsetzen, großes Gewicht zu. Jede Tötung muß daher im Einzelfall beurteilt werden: „Gewichtige indirekte Gründe sprechen gegen die Tötung von Tieren, wenn diese durch die Tötung oder die Vorbereitungen dazu geängstigt werden oder in anderer Weise physisch oder psychisch leiden. (...) Obwohl bewußtseinsfähigen Tieren kein generelles Lebensrecht zugebilligt werden kann, muß doch für jede Tötung geprüft werden, ob sie nicht etwa aufgrund schwerwiegender und nicht vermeidbarer Begleitumstände abgelehnt werden muß, etwa wegen ihrer Auswirkungen auf andere Tiere, auf die beteiligten Menschen und die Gesellschaft insgesamt. Säugetiere scheinen unter dem Verlust Nahestehender nicht viel anders zu leiden als Menschen. Bei vielen Säugetierarten wurden ausgeprägte Trauerreaktionen bei Verwandten und Sippenangehörigen beobachtet. Auch wenn diese Nebenwirkungen für sich genommen kein kategorisches Tötungsverbot begründen, unterstützen sie dennoch etwaige andere Gründe gegen die Tötung der uns evolutiv am nächsten stehenden Säugetiere. Ähnliches gilt für die von einer Praxis des Tötens von Tieren möglicherweise ausgehenden Verrohungs- und Abstumpfungseffekte.“ (1995, S.37f).

Die zwei Argumentationen Birnbachers zur Tötungsfrage entsprechen den beiden Argumentationen Singers. - Die von Singer herangezogenen Postulate werden im 4. Kapitel (S.136ff bzw. S.143ff) kritisch diskutiert.

Seite 126

Konrad Ott (1959 -)

Auf der Tagung der Deutschen Veterinärmedizinischen Gesellschaft e.V. am 14. und 15. März 1996 (Thema: Tötung von Tieren und Kennzeichnung von Tieren) gibt der Umweltethiker Konrad Ott einen kurzen Überblick über den aktuellen Stand der tierschutzethischen Diskussion um die Tötungsfrage. (Sein Vortrag “Das Tötungsproblem in der Tierethik der Gegenwart” ist nachzulesen in der DVG-Schrift “Tagung der Fachgruppe »Tierschutzrecht und Gerichtliche Veterinärmedizin« - Nürtingen 14./ 15.03.1996”, hrsg. von Th. Richter, S.2 - 22).

Ott stellt die Positionen von Singer, Regan, Krebs, U. Wolf und J.-

Cl. Wolf zur Tötungsfrage vor und weist auf einige ihrer Mängel hin. Seine Schlußfolgerung lautet, daß „es bislang nicht gelungen [ist], ein Tötungsverbot zu begründen.“ (1996, S.20). - Allerdings, fügt er hinzu, sei auch die gegenteilige Position nicht überzeugend begründet.

Seines Erachtens liegt „der springende Punkt“ in der Frage, ob „grundlegende Normen (...) strikt speziesneutral angewendet werden“ müssen (1996, S.17, S.16). - Ohne einen eigenen Vorschlag zu machen, „wie man angesichts ethischer Ungewißheit leben soll“ (1996, S.21), beendet Ott seinen Vortrag.

Seine Einschätzung des springenden Punktes zur abschließenden Beurteilung der Tötungsfrage läßt sich alternativ auch folgendermaßen formulieren:

- Muß Ethik speziesneutral sein oder ist die Formulierung ethischer Normen, die nur die eigene Spezies protegieren (sog. ‘Speziesismus’), gerechtfertigt? bzw.
- Gilt der Gleichheitsgrundsatz generell oder gibt es ethisch begründete Ausnahmen?

Falls Ott wirklich den Gleichheitsgrundsatz in Frage stellen möchte, erscheint mir seine Einschätzung der Tötungsfrage unplausibel; meines Erachtens gilt der Gleichheitsgrundsatz zu Recht als „essentielles Prinzip der Gerechtigkeit“ (Teutsch, 1987, S.76) (bzw. als generelles Prinzip des menschlichen Gerechtigkeitsempfindens - vgl. von Hartmann).

Die Forderung, Gleiches gemäß seiner Gleichheit auch gleich zu bewerten und gleich zu behandeln (Gleichheitsgrundsatz), gilt meines Erachtens generell; denn bereits eine einzige Ausnahme stellt den ganzen Grundsatz in Frage: in diesem Falle müßte nämlich die (moralisch relevante) Un-

Seite 127

gleichbehandlung von einander Gleichem (hinsichtlich der in Frage stehenden Behandlung) als gerecht empfunden werden. Dieser Fall ist meines Wissens bislang nicht dokumentiert. Gilt also der Gleichheitsgrundsatz ausnahmslos und empfindet man die angst- und schmerzlose Tiertötung - im Gegensatz zu Mord und Totschlag - nicht als unmoralisch, dann bietet es sich an, auf eventuelle hinsichtlich der Tötungsfrage moralisch relevante Ungleichheiten zu achten. Im Falle solcher Ungleichheiten bleibt der Gleichheitsgrundsatz unangefochten, weil die Gründe, die uns die Menschentötung als unmoralisch erscheinen lassen, im Fall der Tiertötung nicht gegeben sind. Da der Gleichheitsgrundsatz nicht verletzt wird, liegt in dieser Strategie - im Gegensatz zu der von Ott angedeuteten - kein Speziesismus, der - wie Singer andernorts ausführt (z.B. 1995, S.173) - gerade deswegen abgelehnt werden muß, weil er einen Verstoß gegen den Gleichheitsgrundsatz bzw. gegen das Gerechtigkeitsempfinden darstellt. Bei dieser Strategie ist die angst- und schmerzlose Tiertötung in moralisch relevanter

Hinsicht verschieden von einer derartigen Mensehtötung. Finden sich darüber hinaus keine weiteren Phänomene, die gerade die Tiertötung fraglich erscheinen lassen, aber auf die Mensehtötung unanwendbar sind, dann ist die angst- und schmerzlose Tiertötung plausibel gerechtfertigt ohne dabei ein Akt des (ungerechten) Speziesismus zu sein. - Diese Vorgehensweise soll im Abschnitt "Kontraktualismus vs. Gleichheitsgrundsatz" des nächsten Kapitels diskutiert werden.

Seite 128

[Teil III: Rekapitulation](#)

[2. Definition](#)

[top](#)

[4. Diskussion](#)

[Intro](#) | [Inhaltsverzeichnis](#) | [1. Einleitung](#) | [2. Definition](#) | [3. Argumentationen](#) | [4. Diskussion](#)
[5. Vorschlag](#) | [6. Zusammenfassung](#) | [7. Summary](#) | [8. Literatur](#) | [Lebenslauf](#)

[Intro](#)

[Argumentationen Teil I](#)

[Inhaltsverzeichnis](#)

[Argumentationen Teil II](#)

[1. Einleitung](#)

[2. Definition](#)

Rekapitulation der Argumente

[3. Argumentationen](#)

Hermarchos von Mytilene

[4. Diskussion](#)

[4.1](#)

[4.2](#)

[4.3](#)

Die Tötung von Tieren ist generell durch die Nützlichkeit der dadurch vorgenommenen Bestandsregulierung moralisch gerechtfertigt. - Prämisse 1: Die unkontrollierte Populationsdynamik der Tiere hat schädliche Auswirkungen für die Menschheit. - Prämisse 2: Die ethische Rechtfertigung menschlichen Verhaltens kann über den Nachweis der Nützlichkeit (für die menschliche Gemeinschaft) geführt werden.

[5. Vorschlag](#)

[6. Zusammenfassung](#)

[7. Summary](#)

[8. Literaturverzeichnis](#)

[Lebenslauf](#)

Die Tötung von Tieren ist schon deswegen moralisch gerechtfertigt, weil Tiere gar kein Objekt moralischer Rücksicht sein können. - Prämisse 1: Moralische Verpflichtungen bestehen (auf Gegenseitigkeit) nur gegenüber potentiellen Vertragspartnern. - Prämisse 2: Tiere können keine Vertragspartner (auf Gegenseitigkeit) sein.

René Descartes

Die Tötung von Tieren ist schon deswegen moralisch gerechtfertigt, weil Tiere gar kein Objekt moralischer Rücksicht sein können. - Prämisse 1: Seelenlose (rein nach mechanischen Gesetzen funktionierende) Maschinen sind keine Objekte moralischer Rücksicht. - Prämisse 2 (müßte heißen): Tiere sind seelenlose (rein nach mechanischen Gesetzen funktionierende) Maschinen. - Prämisse 2 (bei Descartes): Es läßt sich weder beweisen, daß Tiere seelenlose (rein nach mechanischen Gesetzen funktionierende) Maschinen sind, noch daß sie es nicht sind.

Baruch de Spinoza (siehe zweite Argumentation Hermarchos')

Immanuel Kant (vgl. Hermarchos, Spinoza)

Die Tötung von Tieren ist schon deswegen moralisch gerechtfertigt, weil Tiere gar kein Objekt (direkter) moralischer Rücksicht sein können. (Die Tötung bestimmter Tiere ist allerdings als unmoralisch

zu betrachten, weil sie schädliche Folgen für das menschliche Zusammenleben haben kann.) - Prämisse 1: Direkte moralische Verpflichtungen bestehen (auf Gegenseitigkeit) nur gegenüber potentiellen Vertragspartnern (und sich selbst). - Prämisse 2: Tiere können keine Vertragspartner (auf Gegenseitigkeit) sein.

Seite 129

Arthur Schopenhauer (vgl. Epikur)

Tiere sind vollwertige Objekte der Moral, weil die aller Moral zugrundeliegende 'Identifikation' (das Mitleid) auch mit ihnen möglich ist. Ihre Tötung ist jedoch trotzdem nicht unmoralisch, falls sie unvorhersehbar, schnell und schmerzlos durchgeführt wird, weil 'jedes Übel wie jedes Gut das Dasein zur Voraussetzung hat, ja sogar das Bewußtsein; dieses aber mit dem Leben aufhört'. - Prämisse 1: Alles Gute und Schlimme beruht auf Empfindung (Epikur). - Prämisse 2: Der Tod besteht in der Aufhebung der Empfindung (Epikur).

Eduard von Hartmann (vgl. Hermarchos und Schopenhauer bzw. Epikur)

Tiere sind vollwertige Objekte der Moral, weil die aller Moral zugrundeliegende ('das Gerechtigkeitsgefühl zur Reaktion bringende') Identifikation mit ihnen möglich ist. Ihre Tötung ist jedoch trotzdem nicht unmoralisch, falls sie schnell und schmerzlos durchgeführt wird, denn 'sterben müsste ja jedes Schlachttier doch einmal, und wenn der Mensch ihm einen Tod bereitet, der schneller und schmerzloser als der natürliche ist, so ist das eher eine positive Humanität zu nennen'. - Prämisse 1: Alles Gute und Schlimme beruht auf Empfindung (Epikur). - Prämisse 2: Der Tod besteht in der Aufhebung der Empfindung (Epikur).

Die praktische Tötung vieler Tiere ist außerdem durch die Nützlichkeit der dadurch vorgenommenen Bestandsregulierung moralisch gerechtfertigt. - Prämisse 1: Die unkontrollierte Populationsdynamik vieler Tiere hat schädliche Auswirkungen für die Menschheit. - Prämisse 2: Die ethische Rechtfertigung menschlichen Verhaltens kann über den Nachweis der Nützlichkeit (für die menschliche Gemeinschaft) geführt werden.

Albert Schweitzer

Tiertötungen sind generell unmoralisch bzw. böse. - Prämisse 1: Die Vernichtung (bzw. Hemmung) jedweder Lebensform ist in gleichem Maße böse, denn alle Lebensformen haben den gleichen Wert. - Prämisse 2: Tiere sind Lebewesen. (Tiertötungen können jedoch durchgeführt werden, wenn sie als 'Notwendigkeit' empfunden

jede Alternativhandlung Leben zu schädigen oder zu vernichten, darf er nach freiem Ermessen (!) die Wahl treffen. Von dem Schuldgefühl, welches er deswegen empfindet, kann er sich durch Sühnetaten befreien. Sühne besteht darin, anderen Lebewesen (als Vertretern des 'Willens zum Leben') Hilfe zu leisten und Leid und Vernichtung von ihnen abzuwenden.)

Leonard Nelson

Tiere sind vollwertige Objekte der Moral, weil Tiere - wie Menschen, aber anders als Pflanzen - bewußte Wertungen durchführen bzw. Interessen haben, die via Perspektivenwechsel vorstellbar sind. Da alle vernünftigen Wesen durch den Gleichheitsgrundsatz dazu verpflichtet seien, die Interessen anderer gleichberechtigt gegen die eigenen abzuwägen, sei die Tötung eines Tieres immer dann moralisch falsch, wenn das Interesse an seiner Tötung weniger moralisches Gewicht habe als dessen 'Interesse am Leben'. (Damit sind für Nelson beinahe alle Tiertötungen moralisch falsch.) - Prämisse 1: Die Durchkreuzung von solchen (per definitionem bewußten) Interessen anderer, die mehr moralisches Gewicht haben als die eigenen (der Durchkreuzung zugrundeliegenden) Interessen, ist moralisch falsch. Prämisse 2: Menschen und Tiere haben ein 'Interesse am Leben'.

Peter Singer (vgl. Nelson)

Die Tötung (lust)empfindungsfähiger Wesen ist unmoralisch. - Prämisse 1: Es ist unmoralisch, die (von existierenden Wesen losgelöste) imaginäre Lustsumme des Universums zu verkleinern. - Prämisse 2: Die Tötung eines (lust)empfindungsfähigen Wesens ist in der Regel eine solche Verkleinerung dieser imaginären Lustsumme.

Tiere sind vollwertige Objekte der Moral, wenn sie bewußte Wertungen durchführen bzw. Interessen (Wünsche, Präferenzen) haben, die via Perspektivenwechsel vorstellbar sind. Da alle vernünftigen Wesen durch den Gleichheitsgrundsatz dazu verpflichtet seien, die tatsächlich existierenden Interessen anderer gleichberechtigt gegen die eigenen abzuwägen, sei die Tötung eines Tieres immer dann moralisch falsch, wenn das Interesse an seiner Tötung weniger moralisches Gewicht habe als dessen tatsächlich existierendes 'Interesse am Leben'. (Damit ist für Singer die Tötung bestimmter höherer Tiere moralisch falsch.) - Prämisse 1: Die Durchkreuzung von solchen (per definitionem bewußten)

tatsächlich existierenden Interessen anderer, die mehr moralisches Gewicht haben als die eigenen (der Durchkreuzung zugrundeliegenden) Interessen, ist moralisch falsch. - Prämisse 2: (Nur) einige höhere Tiere haben 'ein tatsächlich existierendes Interesse am Leben'. - Prämisse 3: Das 'Interesse am Leben' hat mehr moralisches Gewicht als ein dem oft gegenüberstehendes 'Interesse' des für die Tötung verantwortlichen Menschen 'an seiner Lebensqualität'.

Tom Regan

Tiere mit 'eigener Meinung, Wünschen, Wahrnehmung, Erinnerungsvermögen, Zukunftsbewußtsein (incl. der eigenen Zukunft), Gefühlsleben in Verbindung mit Lust- und Schmerzempfinden, Interessen (preference- and welfare-interests), mit der Fähigkeit aktiv ihre Wünsche und Ziele zu verfolgen und einer körperlich-seelischen Identität durch die Zeit hindurch sowie einem individuellen Wohlergehen' (kurz: 'subjects-of-a-life') haben ein angeborenes Recht ('basic right') auf respektvolle Behandlung. - Prämisse 1: Korrelierend zu unserer angeborenen Pflicht, Gleiches gleich zu behandeln, gibt es ein angeborenes Recht, gleich behandelt zu werden, falls kein relevanter Unterschied besteht. - Prämisse 2: 'Subjects-of-a-life' haben alle den gleichen objektiven Eigenwert ('inherent value').

Regans Schlußfolgerung aus den von ihm selbst formulierten Prämissen müßte jedoch eigentlich lauten: 'Subjects-of-a-life' haben ein angeborenes Recht darauf, hinsichtlich ihrer gemeinsamen Eigenschaften gleich (gut oder schlecht) behandelt zu werden; denn ungerecht ist die ungleiche Behandlung von in relevanter Hinsicht gleichen Individuen.

Für (mind. einjähr.) Säugetiere ('subjects-of-a-life') ist auch die angst- und schmerzlose Tötung ein Schaden. - Prämisse 1: Beraubung ('deprivation') ist ein Schaden. - Prämisse 2: Tötung ist eine Beraubung, wenn das Wohlergehen betreffende Interessen ('welfare-interests') durchkreuzt werden, selbst wenn durch die Tötung keine schmerzlichen Bewußtseinsinhalte entstehen ('Beraubungspostulat').

Klaus Michael Meyer-Abich (vgl. Regan, Taylor)

Die Tötung von Tieren ist unmoralisch, wenn auch manchmal unvermeidbar. - Prämisse 1: Tiere sind nicht nur für die Menschen da, denn sie haben einen

objektiven 'Eigenwert', das heißt ihr Wert resultiert nicht bloß aus ihrer Nützlichkeit für die Menschen. (Eigenwert-Postulat). -
Prämisse 2: Die Zerstörung oder Tötung von etwas oder jemandem mit objektiv wertvollem Dasein ('Eigenwert') ist unmoralisch, wenn auch manchmal unvermeidbar.

Paul W. Taylor (vgl. Regan, Meyer-Abich)

Die schmerzlose Tiertötung ist - obwohl manchmal unvermeidlich - generell unmoralisch, weil sie Ausdruck einer Weltanschauung ist, die Tiere 'als bloße Mittel zu unseren Zwecken' betrachtet. -
Prämisse 1: Tiere sind nicht nur für die Menschen da, denn sie haben einen objektiven 'Eigenwert', das heißt ihr Wert resultiert nicht bloß aus ihrer Nützlichkeit für die Menschen. (Eigenwert-Postulat). -
Prämisse 2: Die Zerstörung oder Tötung von etwas oder jemandem mit objektiv wertvollem Dasein ('Eigenwert') ist respektlos bzw. unmoralisch.

Ursula Wolf (vgl. Singer)

Die schmerzlose Tötung höher entwickelter Tiere ist unmoralisch. -
Prämisse 1: Tötungen sind immer dann unmoralisch, wenn der Betroffene hätte weiterleben wollen. - Prämisse 2: Höher entwickelte Tiere wollen weiterleben.

Die schmerzlose Tötung 'fast aller Tiere' ist unmoralisch. -
Prämisse 1: Tötungen sind immer dann unmoralisch, wenn der Betroffene hätte weiterleben wollen. - Prämisse 2: 'Fast alle Tiere' wollen weiterleben.

Jean-Claude Wolf (vgl. Regan und U. Wolf)

Bewußte Lebewesen zu töten ist (in allen Fällen gleich) unmoralisch. -
Prämisse 1: Der Tod ist für bewußte Lebewesen ein Übel. -
Prämisse 2: Die Zufügung von Übeln ist unmoralisch.

Peter Carruthers (vgl. Descartes)

Die Tötung von Tieren ist schon deswegen moralisch gerechtfertigt, weil Tiere mangels Vernunft bzw. Selbst-Bewußtsein gar kein Objekt moralischer Rücksicht sein können. - Prämisse 1: Dinge und Wesen ohne Selbst-Bewußtsein sind keine Objekte

bzw. besitzen kein Selbst-Bewußtsein.

Angelika Krebs (vgl. Regan)

‘Das schmerz- und angstfreie Töten von Tieren’ ist ‘moralisch relativ unproblematisch’. - Prämisse 1: Nur die (angst- und schmerzlose) Tötung von Wesen, die in die Zukunft gerichtete Projekte verfolgen (= Menschen), ist unmoralisch (weil man diesen Wesen ‘etwas nimmt’). (‘Beraubungspostulat’) - Prämisse 2: Die (meisten) Tiere verfolgen keine in die Zukunft gerichteten Projekte. (‘Gegenwartsgeschöpf-Postulat’)

Dieter Birnbacher (siehe beide Argumentationen Singers; vgl. Nelson)

Seite 134

Tabellarischer Vergleich der Argumentationen

angst- und schmerzlose Tiertötung:	generell nicht unmoralisch	in best. Fällen unmoralisch	generell unmoralisch
Hermarchos von Mytilene ca. 325 v. - 250 v.	*		
René Descartes 1596 - 1650	*		
Baruch de Spinoza 1632 - 1677	*		
Immanuel Kant 1724 - 1804	* 1)		
Arthur Schopenhauer 1788 - 1860	*		
Eduard von Hartmann 1842 - 1906	* 1)		
Albert Schweitzer 1875 - 1965		(*)8	*
Leonard Nelson 1882 - 1927		*2)	(*)
Peter Singer		*3)1	

1946 -

Tom Regan *4)

Klaus M. Meyer-Abich (*8) *
1936 -

Paul W. Taylor (*8) *

Ursula Wolf *5) (*)
1951 -

Jean-Claude Wolf *6) (*)
1953 -

Peter Carruthers *
1952 -

Angelika Krebs (*) *7)
1961 -

Dieter Birnbacher *3)1)
1946 -

1(*) = Tendenz zu... 1) mit anthropozentrischer Einschränkung 2) Notwehr o.ä. ungeklärt 3) 'Ersetzbarkeitsargument' + Tiere mit 'preference about its own future existence'
4) (mindestens einjähr.) Säugetiere 5) Tiere, die weiterleben wollen
6) alle bewußten Tiere 7) Tiere, die keine 'Gegenwartsgeschöpfe' sind, falls es sie gibt 8) tragische Notwendigkeit

Seite 135

[2. Definition](#)

[top](#)

[4. Diskussion](#)

[Intro](#) | [Inhaltsverzeichnis](#) | [1. Einleitung](#) | [2. Definition](#) | [3. Argumentationen](#) | [4. Diskussion](#)
[5. Vorschlag](#) | [6. Zusammenfassung](#) | [7. Summary](#) | [8. Literatur](#) | [Lebenslauf](#)

[Intro](#)

[Inhaltsverzeichnis](#)

[1. Einleitung](#)

[2. Definition](#)

[3. Argumentationen](#)

[4. Diskussion](#)

[4.1](#)

[4.2](#)

[4.3](#)

[5. Vorschlag](#)

[6. Zusammenfassung](#)

[7. Summary](#)

[8. Literaturverzeichnis](#)

[Lebenslauf](#)

4. Diskussion der zur Tötungsfrage postulierten Bewertungsgrundlagen.

Wichtig war nicht Güte, sondern Gerechtigkeit.

Güte war die gestammelte Selbstverteidigung der Ungerechten.

Th.Wilder, Der achte Schöpfungstag, S.244

4.1 Epikur vs. Schweitzer vs. Nelson (oder: Was ist schlecht, schlimm, böse?)

Epikur(os) von Samos:

„(...) alles Gute und Schlimme beruht auf Empfindung;“ (Aus dem Brief an Menoikeus. Die Nachsokratiker Bd.1, hrsg. von W. Nestle, S.176).

(Dieses Postulat wird geteilt von: Hermarchos, Descartes (indirekt), Spinoza (indirekt), Kant, Schopenhauer, von Hartmann, Carruthers (indirekt), Meyer-Abich.)

Albert Schweitzer:

„Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.“ (1926, S.239; ähnl. 1982, S.22, S.32, S.111).

(Dieses Postulat wird geteilt von: Meyer-Abich (indirekt), Taylor)

Leonard Nelson:

Gut ist, was im Interesse des Betroffenen liegt; schlecht ist, was gegen seine Interessen gerichtet ist. (Interessen-Postulat).

„Man kann (...) durch Benutzung des Begriffs des Wertes dasjenige wiedergeben, was sich überhaupt vom Interesse (...) mitteilbar machen läßt.“ (1972, S.351). - „Jedes Interesse schließt eine ‘Wertung’ seines Gegenstandes ein.“ (1972, S.351). - „Als Subjekt von Interessen hat eine Person Rechte, d.h. einen Anspruch auf Achtung ihrer Interessen nach dem Gesetz der persönlichen Gleichheit“. (1970, S.162). - „Wir fordern dann von ihm, daß er ebenso wie auf sein Interesse auch auf das unsrige Rücksicht nimmt, d.h. daß er die beiderseitigen Interessen gegeneinander abwägt, ohne sich dadurch beeinflussen zu lassen, welches das seinige und welches das unsrige ist.“ (1972, S.131).

(Dieses Postulat wird geteilt von: Hare, Singer, U. Wolf, J.-Cl. Wolf, Birnbacher - Regan und Krebs in Form des ‘Beraubungspostulats’.)

widersprüchlich beurteilte Sachverhalte denken lassen, schließen sie einander aus. Niemand kann ein moralisches Urteil über einen solchen widersprüchlich beurteilten Sachverhalt fällen ohne sich für eine Bewertungsgrundlage zu entscheiden. Welche aber ist die plausible (bzw. die plausibelste) Bewertungsgrundlage? - Analog zu mathematischen Axiomen lassen sich auch die (ebenfalls unbewiesenen/unbeweisbaren) philosophischen Postulate nur über ihre logischen Implikationen, das heißt die in ihnen steckenden Forderungen, als brauchbar oder unbrauchbar beurteilen. Die logischen Implikationen moralischer Bewertungsgrundlagen sind die aus ihnen abgeleiteten ethischen Normen. Erscheinen die ethischen Normen plausibel, ist folglich auch die Bewertungsgrundlage plausibel. (In diesem Sinn äußert sich auch R. Hare: „Teste die moralischen Grundsätze, die sich dir anbieten, indem du auf ihre Konsequenzen schließt und dann nachsiehst, ob du diese akzeptieren kannst.“ - R. Hare, 1983, S.111)

Der hier relevante, widersprüchlich beurteilte Sachverhalt ist der moralische Status der angst- und schmerzlosen Tiertötung (definiert als ein Vorgang, der bei keinem direkt oder indirekt beteiligten Wesen das Wohlbefinden beeinträchtigt). Epikureer, wie Hermarchos, sehen darin kein moralisches Problem, weil schlimme Empfindungen ja per definitionem ausgeschlossen sind. Biozentrisch argumentierende Ethiker, wie Schweitzer, verurteilen primär jede Tötung. (In der Praxis nehmen sie jedoch die Tötungen, die durch 'Notwendigkeit' gerechtfertigt seien, wieder davon aus; hinsichtlich der Definition dieser 'Notwendigkeit' herrscht allerdings keine Einigkeit.) Auf 'Interessen-Durchkreuzung' plädierende Ethiker, wie Nelson, argumentieren, daß die Tötung im allgemeinen eine den Interessen eines Tieres konträre Behandlung und damit im allgemeinen moralisch falsch sei.

Eine große Schwäche des Epikureischen und des Nelson'schen Postulats liegt in dem (erkenntnistheoretischen) Problem, wem eine wie weit reichende (evtl. moralisch relevante) Empfindungsfähigkeit bzw. wem welche Interessen unterstellt werden müssen. Dieses Problem, welches hinsichtlich der Beurteilung einer Handlung als Tierquälerei von gewisser Brisanz ist, ist jedoch in der Tötungsfrage von untergeordneter Bedeutung. Die sachliche Analyse der Epikureer ergibt, daß in dieser Frage gar keine Empfindungen involviert sind, und auch hinsichtlich des Umstandes, daß Lebewesen einen Überlebensimpuls haben, der sich (falls diese Lebewesen ein Bewußtsein besitzen) als 'Interesse am Leben' präsentieren kann, herrscht im allgemeinen Einigkeit. Bleibt als größtes Problem des Epiku-

reischen Postulats die Frage, ob es (moralisch) Gutes und Schlimmes eventuell und ausnahmsweise auch in Fällen geben könnte, in denen die Handlung gar keinen Einfluß auf die Empfindungen des Betroffenen ausübt. Handelt denn beispielsweise der Testamentsvollstrecker, der den Erben nicht informiert um die

Erbschaft selbst zu behalten, moralisch einwandfrei? Es heißt zwar, 'was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß', aber der Gedanke, daß Menschen, welche Erbschaften oder Lotteriegewinne unterschlagen, gar moralisch richtig handeln, möchte dennoch nicht einleuchten. Die Vorstellung, man selbst könnte bereits einem solchen Betrüger in die Hände gefallen sein (eben ohne es zu bemerken), das heißt man selbst könnte also eventuell ein kleines Vermögen besitzen, welches jedoch ein Gauner genüßlich verpraßt, ruft Empörung hervor. Unsere moralische Intuition verweigert sich also in diesem konkreten Fall bzw. aus Gründen moralischer Konsistenz generell dem Epikureischen Postulat. Obwohl es für fast alle Fälle von Gutem und Schlimmen wahr ist, ist es doch für bestimmte Ausnahmen offensichtlich falsch. 'Knapp daneben ist auch daneben' sagt der Volksmund.

Bleibt zu prüfen, ob das Interessen-Postulat immer wahr ist oder ob sich auch hier Ausnahmen zeigen. Solange man nicht wertobjektivistisch postuliert, es gäbe objektive Werte, die auch dann gut oder schlecht seien, wenn sich niemand für sie interessiert, muß man konstatieren, daß 'gut' eigentlich 'gut für ...' bedeutet. Gleiches gilt natürlich auch für 'schlecht'. Gutes und Schlechtes betrifft also immer die Interessen von irgend jemandem. Gutes liegt in seinem Interesse; Schlechtes ist gegen seine Interessen gerichtet. Der Umkehrschluß aber, daß etwas dadurch schlecht wird, weil es ein Interesse durchkreuzt, ist unzulässig; denn 'schlecht' meint ja eigentlich 'schlecht für ...', setzt also voraus, daß ein Geschädigter vorstellbar ist, aus dessen Perspektive die Interessendurchkreuzung als schlecht beurteilt werden kann. Im Falle des angst- und schmerzlos getöteten Tieres läßt sich beispielsweise nicht sinnvoll sagen, die Durchkreuzung seines 'Interesses am Leben' (vorausgesetzt, daß ein solches vorhanden ist) sei schlecht für das Tier. Solange für das Tier irgend etwas gut oder schlecht sein konnte, war sein 'Interesse am Leben' nicht durchkreuzt. (Einen ähnlichen Gedanken hat wohl auch Epikur im Sinn, wenn er sagt: „Das schauerlichste Übel, der Tod, geht uns somit nichts an, weil, solange wir sind, der Tod nicht da ist; ist er aber da, so sind wir nicht mehr. Der Tod geht demnach weder die Lebenden noch die Toten etwas an, da er für die ersteren nicht vorhanden ist, die letzteren aber nicht mehr sind.“ (Aus dem Brief Epikurs an Menoikeus. Die Nachsokratiker Bd.1, hrsg. von W. Nestle, S.177).) - Von dieser Ausnahme abgesehen scheint

Seite 138

das Interessen-Postulat jedoch gültig zu sein. Allerdings steht hier genau diese Ausnahme auf dem Prüfstand. Hinsichtlich der Tötungsfrage aus diesem Postulat ein Tötungsverbot abzuleiten, ist nach dem Gesagten unplausibel.

Es bleibt zur Begründung eines Tötungsverbotes aber noch das biozentrische Postulat Schweitzers. Da es sich direkt in ein Tötungsverbot umformulieren läßt, ist es müßig hier nach einer Ausnahme zu suchen. Es postuliert ja gerade, daß Tötungen immer

falsch sind; es kann daher auf dieser Grundlage keinen Fall geben, in welchem die Tötung nicht als falsch beurteilt werden muß. Die Plausibilität des biozentrischen Postulats läßt sich jedoch anhand der Durchführbarkeit der daraus abgeleiteten Norm 'du sollst niemals töten' prüfen. Weil dieser rigorosen Forderung schlicht nicht nachzukommen ist (was alle Biozentriker auch zugeben), kann es sich bei Schweitzers 'Ehrfurcht vor dem Leben' bzw. Taylors 'Respect for Nature' und ähnlichen Forderungen nicht um (handlungsanleitende) ethische Normen handeln. Vielmehr scheinen diese ein praktisch unerreichbares Ideal zu benennen; solche idealistische Forderungen sind jedoch keine moralische Hilfe. (Auf diesen Schwachpunkt scheint auch Singer hinzuweisen, wenn er sagt, die Biozentriker suggerieren, daß es genauso schlimm sei, einen Kohlkopf auszugraben, wie die nächste Person, die an der Haustür klingelt, zu erschießen: „Belief in the equal value of all life suggests that it is as wrong to uproot a cabbage as it would be to shoot dead the next person who rings your doorbell.“ - P. Singer, 1995, S.203; ähnl. 1984, S.125-128. - K. Blumer schlägt daher einen „gemäßigten Biozentrismus“ vor: alle Lebewesen hätten einen von der Entwicklungshöhe ihrer Spezies abhängigen Eigenwert; der Mensch habe außerdem eine Sonderstellung. Das „Übel des [tierischen] Lebensverlustes“ sei so (auf nicht näher erläuterte Weise) abwägbar gegen menschliche Interessen. - K. Blumer, 1997, S.53f, 108-113, 128, 130.) Ethische Normen haben nur dann einen praktischen Wert, wenn sie praktikable Entscheidungshilfen liefern. Weil auch Albert Schweitzer in moralischen Konflikten seine Entscheidungen gefällt hat, ist es legitim die ethischen Normen, die ihm selbst zur Entscheidungshilfe dienten, aus seiner Autobiographie zu entnehmen. Schweitzer war kein Vegetarier; das Mähen eines Weizenfeldes und das Schießen eines Affen für die eigene Ernährung erklärt er für gleichermaßen falsch, aber weil man ohne Nahrung nicht existieren kann, in gleichem Maße für 'durch Notwendigkeit gerechtfertigt'. Ebenfalls 'durch Notwendigkeit gerechtfertigt' sind seines Erachtens Tierversuche, wobei man nicht mehr Leid zufügen soll als unbedingt 'notwendig', und das Schießen der Schlangen im Gras vor seinem Haus.

Seite 139

Gleiches gilt auch für die Tötung der Greifvögel, die die Nester der Webervögel in Lambarene bedrohen sowie für das Töten aller Arten lebender Krankheitserreger. (Die entsprechenden autobiographischen Textstellen finden sich im Zusammenhang mit der Argumentationsanalyse Schweitzers bereits vorne im Text.) - Schweitzer ist also mitnichten ein Friedensengel. Die Normen, an denen er selbst seine Handlungen ausgerichtet hat (z.B. sein Gebot der Leidensminimierung), lassen sich aus dem Postulat Epikurs ableiten. Das Interessen-Postulat scheint er zumindest hinsichtlich der Tötung nicht in Betracht gezogen zu haben, da er in diesem Fall - wie die meisten Vertreter dieses Postulats - hätte vegetarisch leben müssen.

Biozentrische Formeln erscheinen zwar vordergründig als erstrebenswerte Ideale, aber so wie die Dinge in der Welt sind, scheint in vielen Fällen die Tötung von Lebewesen moralisch geboten. Da sie paradiesische Rahmenbedingungen erfordern (es darf niemand auf Nahrung angewiesen sein, welche das Leben anderer Wesen in Frage stellt, und es muß irgendwie sichergestellt sein, daß die Reproduktionsrate nicht die Rate der (Alters)sterbefälle übersteigt), eignen sich biozentrische Formeln in dieser Welt nicht einmal als ideelle Orientierungshilfe; denn wer würde es beispielsweise gutheißen, wenn die Medizin die Therapie von (Infektions)krankheiten, die durch lebende Krankheitserreger verursacht werden, aus biozentrischer Rücksicht auf die Erreger einstellen würde? - Nicht einmal Schweitzer selbst. Sein Verzicht auf eine (moralisch relevante) Hierarchisierung der Lebewesen ist reine Spiegelfechterei. Anscheinend im Hinblick auf die paradiesischen Rahmenbedingungen schreibt er:

„Besonders befremdlich findet man an der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, daß sie den Unterschied zwischen höherem und niederem, wertvollerem und weniger wertvollem Leben nicht geltend mache. Sie hat ihre Gründe, dies zu unterlassen.“ (A. Schweitzer, 1982, S.157).

Praktisch jedoch unterscheidet er - als Arzt - in eben genau dieser Weise:

„Das kostbarste Leben wird dem niedersten geopfert. Einmal atmet ein Kind Tuberkelbazillen ein. Es wächst heran, gedeiht, aber Leiden und früher Tod sitzen in ihm, weil diese niedersten Wesen sich in seinen edelsten Organen vermehren.“ (ebd. S.33).

Indem er schreibt, „Wenn ich über das Leben nachdenke, empfinde ich die Verpflichtung, jeglichen Willen zum Leben in meiner Umwelt dem meinen gleichzuachten.“ (ebd. S.111), unterliegt er einer sentimentalen Selbsttäuschung. Wie sein Lebenswerk zeigt, empfand er nämlich offensichtlich in weit höherem Maße die Verpflichtung, ‘niederste Wesen’ für die Gesundheit des ‘kostbarsten Lebens’ zu töten.

Seite 140

Schweitzer täuscht sich noch in einem weiteren Punkt. Er glaubt, daß ‘Ehrfurcht vor dem Leben’ das ‘denknotwendige Grundprinzip des Ethischen’ (ebd. S.22) bzw. die ‘Grundidee des Guten’ (ebd. S.111) sei. Er ist davon überzeugt, seine Ethik „erfülle (...) den Willen des universellen Willens zum Leben“ (A. Schweitzer, 1926, S.XVI). Mittels einfacher biologischer Überlegungen - und ‘Bio’logie ist die Wissenschaft von den Lebensvorgängen - läßt sich jedoch zeigen, daß die biozentrische Perspektive gar nicht die Perspektive des Lebens generell bzw. des Willens zum Leben, sondern lediglich die verallgemeinerte Perspektive eines einzelnen Lebewesens darstellt. Wenn Schweitzer von ‘Leben, das leben will’ („Ich bin Leben, das Leben will, inmitten von Leben, das leben will.“ - A. Schweitzer, 1982, S.111) spricht, dann ist das nur die eine Seite der Medaille. Die andere Seite ist, daß jedes einzelne Lebewesen

nicht wollen kann, daß auch alle anderen Wesen überleben. Das Überleben aller würde nämlich binnen kurzer Zeit zur ökologischen Katastrophe führen. Beispielsweise würden sich in circa neun Monaten aus einem einzigen Fliegenpärchen so viele Fliegen entwickeln, daß alle Länder der Erde mit einer zusammenhängenden Schicht von ihnen bedeckt wären. Noch ehe ein volles Jahr vergangen wäre, würden nur noch die Spitzen der Kirchtürme aus dem Fliegenmeer herausragen. Nur weil von 100 Stubenfliegen durchschnittlich 98 (gewaltsam) zugrunde gehen bevor sie selbst zur Fortpflanzung gelangen, bleibt diese Sintflut der Stubenfliegen aus. Selbst bei Tieren, die jeweils nur relativ wenige Nachkommen haben, ist der vorzeitige Tod eine existenzielle Notwendigkeit. Beispielsweise würde aus einem einzelnen Elefantenpaar binnen 750 Jahren eine Herde von 19 Millionen Tieren. (Die Berechnungen finden sich in: K. von Frisch, Du und das Leben, S.320f.) - Wohlverständener Respekt vor dem Willen zum Leben gebietet kein Tötungsverbot oder ein entsprechendes Schuldgefühl sondern vielmehr die Ehrfurcht vor dem Sinn des Fressens und Gefressenwerdens.

Fazit: Epikurs Postulat, alles Gute und Schlimme beruhe auf Empfindung, stimmt nicht, weil sich Schandtaten denken lassen, die die Empfindung der Betroffenen nicht beeinflussen (z.B. Erbschaftsunterschlagung). - Schweitzers Postulat, gut sei Leben erhalten und fördern, schlecht sei Leben vernichten und hemmen, stimmt nicht, weil sich moralisch gebotene Handlungen denken lassen, die darin bestehen, Leben zu vernichten und zu hemmen (z.B. die Therapie von Infektionskrankheiten oder Parasitosen). - Nelsons Postulat, gut sei, was im Interesse des Betroffenen liege, schlecht hingegen, was gegen seine Interessen gerichtet ist, scheint mit Ausnahme seiner Anwendung auf die Tötungsfrage plausibel.

Seite 141

(Um es auf die Tötungsfrage anwenden zu können, müßte man wertobjektivistisch argumentieren, da das betroffene Subjekt die Handlungsfolgen nicht mehr bewerten kann; eine wertobjektivistische Argumentation ist aber, wie noch gezeigt werden soll, nicht empfehlenswert.)

Nelson geht allerdings über das (in seiner Argumentation logisch implizierte) Interessen-Postulat hinaus: er behauptet, Moral bestünde darin, die eigenen und die kollidierenden Interessen anderer unabhängig bzw. uneigennützig gegeneinander abzuwägen. (Gebot der Interessenabwägung). Diese Definition von Moral setzt jedoch - falls sie normativ gemeint ist - noch ein anderes Postulat voraus, nämlich, daß es überhaupt möglich ist, eine objektive Hierarchie aus eigenen und fremden Interessen zu erstellen. Eine auf der Fragwürdigkeit dieses Postulats beruhende Schwachstelle seines Interessen-Abwägungsgebots hat Nelson sogar selbst benannt: die Notwehrsituation gegenüber einem Raubtier. In dieser Situation stehen sich zwei Wesen mit einer durch ihr Interesse am Weiterleben motivierten Handlungsabsicht gegenüber. Da sich gleiche Interessen

nicht gegeneinander abwägen lassen, läßt Nelson diesen Fall - etwas unbefriedigend - auf sich beruhen. Aufgrund seiner je eigenen (im Leben vielfach geänderten) Werte-Hierarchie kann jeder Mensch zwar seine individuelle Interessen-Hierarchie erstellen; aber im Konflikt mit fremden Interessen ist es - außer in Extremsituationen - m.E. unmöglich, imaginativ eine Interessen-Abwägung vorzunehmen. Der stattdessen in der Praxis angestrebte 'Kompromiß' zwischen den unterschiedlichen Interessen scheint durch die Einsicht motiviert zu sein, daß keine der beiden Seiten das Schwererwiegen der je anderen Interessen zugibt und daher aus praktischen Erwägungen der Kompromiß als das kleinste Übel angesehen wird. - Auch wenn sich moralische Gebote nur auf die Berücksichtigung fremder Interessen beziehen können, ist eine Interessen-Abwägung lediglich in der deskriptiven (nicht aber in der normativen) Ethik plausibel: denn offensichtlich wägt zwar jeder im Rahmen moralischer Entscheidungen die eigenen Interessen gegen die imaginären Interessen des anderen ab; aber weil - wie die Praxis zeigt - häufig Fehleinschätzungen hinsichtlich der Wichtigkeit der fremden Interessen vorkommen, ist dieses Verfahren als normativer Vorschlag zur Gerechtigkeitsfindung überhaupt nur dann plausibel, wenn die Kontrahenten sich gemeinsam auf eine Interessen-Hierarchie einigen. (Unbefriedigend bleibt jedoch an dieser Idee, daß bei einer 'Abwägung' die eine Partei alles bekommt, während die andere leer ausgeht; aus diesem Grund erscheint mir der 'Kompromiß' (als Alternative zur Interessenabwägung) wesentlich befriedigender.)

Seite 142

[3. Argumentationen](#)

[top](#)

[5. Vorschlag](#)

[Intro](#) | [Inhaltsverzeichnis](#) | [1. Einleitung](#) | [2. Definition](#) | [3. Argumentationen](#) | [4. Diskussion](#)
[5. Vorschlag](#) | [6. Zusammenfassung](#) | [7. Summary](#) | [8. Literatur](#) | [Lebenslauf](#)

[Intro](#)[Inhaltsverzeichnis](#)[1. Einleitung](#)[2. Definition](#)[3. Argumentationen](#)[4. Diskussion](#)[4.1](#)[4.2](#)[4.3](#)[5. Vorschlag](#)[6. Zusammenfassung](#)[7. Summary](#)[8. Literaturverzeichnis](#)[Lebenslauf](#)

4.2 Wertobjektivismus vs. Wertsubjektivismus

(oder: Ist es sinnvoll, zu behaupten bestimmte Dinge seien objektiv wertvoll bzw. gut, unabhängig davon, ob und in welchem Maße sie einem Subjekt wertvoll bzw. wünschenswert erscheinen?)

z.B. Albert Schweitzer (eine wertobjektivistische Argumentation):

„Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.“ (1926, S.239; ähnl. 1982, S.22, S.32, S.111). - „Wahrhaft ethisch ist der Mensch nur, wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen, und sich scheut, irgendetwas Lebendigem Schaden zu tun. Er fragt nicht, inwiefern dieses oder jenes Leben als wertvoll Anteilnahme verdient, und auch nicht, ob und inwieweit es noch empfindungsfähig ist. Das Leben als solches ist ihm heilig. Er reißt kein Blatt vom Baume ab, bricht keine Blume und hat acht, daß er kein Insekt zertritt.“ (1926, S.240).

Schweitzer hält offensichtlich die Behauptung für sinnvoll, die von ihm geforderte Handlungsweise sei objektiv gut; denn die subjektive Beurteilung (deren Voraussetzung die Empfindungsfähigkeit ist) erklärt er für irrelevant.

z.B. Leonard Nelson (eine wertobjektivistische Argumentation):

„In jedem Fall einer Kollision zwischen unserem Interesse und dem eines Tieres müssen wir vielmehr nach gerechter Abwägung entscheiden, welches Interesse den Vorzug verdient.“ (1970, S.169). - „Wir fordern dann von ihm, daß er ebenso wie auf sein Interesse auch auf das unsrige Rücksicht nimmt, d.h. daß er die beiderseitigen Interessen gegeneinander abwägt, ohne sich dadurch beeinflussen zu lassen, welches das seinige und welches das unsrige ist.“ (1972, S.131)

Auch Nelson setzt einen objektiven Standpunkt voraus. Er argumentiert lediglich eine Stufe abstrakter: zwei konträre subjektive Interessen (bzw. Wertungen) sollen nun objektiv bewertet werden, um zu ermitteln, welches Interesse objektiv wichtiger, höherwertig bzw. besser sei.

z.B. Peter Singers und Dieter Birnbachers ‘Ersetzbarkeitsargument’ (eine wertobjektivistische Argumentation):

„Wenn wir es nicht mit Tieren zu tun haben, die sich ihrer selbst als distinkter Entitäten bewußt sind, bezieht sich die Verwerflichkeit des Tötens lediglich auf die damit verbundene Reduktion von Lust. Wo bei sorgfältiger Erwägung das Leben des getöteten Wesens keine Lust enthält, da wird kein direktes Unrecht verübt. Selbst wenn das getötete Tier lustvoll gelebt haben sollte, darf man zumindest

argumentieren, daß nichts Unrechtes begangen wird, wenn das getötete Tier, als ein Resultat des Tötens, durch ein anderes Tier ersetzt wird, das ein ebenso lust-

Seite 143

volles Leben führen kann.“ (P. Singer, 1984, S.143). - „Vielleicht tut man ihm daher kein persönliches Unrecht, wenn man es tötet, obwohl man die Glücksmenge im Universum verringert. Aber dieses Unrecht, wenn es eines ist, kann dadurch ausgeglichen werden, daß man ein gleiches Wesen in die Welt setzt, das ein ebenso glückliches Leben haben wird.“ (P. Singer, 1984, S.140).

„Als „quantitätsethisch“ kann man Argumente bezeichnen, die zu zeigen versuchen, daß ein Mehr eines bestimmten Guts besser ist als ein Weniger davon und daß wir prima facie - vorbehaltlich entgegenstehender Pflichten - verpflichtet sind, das jeweilige Gut zu mehren bzw. seine Verminderung zu verhindern (...). Wenn ein subjektiv als lebenswert bewertetes Leben ein Gut ist, ist es danach besser, wenn mehr davon existiert als weniger, (...). Nun bedeutet aber die Tötung eines Lebewesens, das voraussehbar ein subjektiv als lebenswert empfundenen Leben vor sich hat, gleich in zweierlei Hinsicht eine Verletzung dieses quantitätsethischen Prinzips. Erstens wird es als Individuum daran gehindert, dieses absehbar weiterhin lebenswerte Leben zu leben. Seine individuelle Lebenszeit wird um eine Phase verkürzt, die es - unabhängig davon, ob ihm ein vorausschauendes Interesse, diese Phase zu leben, zugeschrieben werden kann - gern leben würde. Zweitens bedeutet die Tötung des Individuums immer auch eine quantitative Minderung des Kollektivs. Die Gesamtpopulation der Wesen mit einem subjektiv als lebenswert empfundenen Leben verringert sich um ein Exemplar. Das Töten eines Tiers macht die Welt um ein gern gelebtes Leben ärmer.“ (D. Birnbacher, 1995, S.35f). - „[Das Quantitätsargument] kann (...) ein Tötungsverbot (...) für diejenigen Fälle begründen, in denen die Tötung von Individuen die Gesamtmenge des bewußt als positiv erlebten Lebens verringert.“ (D. Birnbacher, 1995, S.36). - „Ich für meinen Teil halte das quantitätsethische Argument im Ansatz für plausibel. Es scheint mir unbestreitbar, daß ein als lebenswert erlebtes Leben ein Gut, d.h. etwas von Wert ist, ganz unabhängig davon, ob sich ein vorgängiges Interesse auf dieses Gut richtet. Das Leben genießen zu können, sich seines Lebens freuen zu können, ist etwas unbestreitbar Wertvolles, und an diesem Wert teilzuhaben ist ein kosmisches Privileg, das die bewußtseinsfähigen Lebewesen weit über die bloß unbewußt lebende Natur erhebt. Deshalb muß es besser sein, wenn mehr als weniger davon existiert - ebenso wie es besser ist, wenn von einem Übel ceteris paribus weniger als mehr existiert. Da sich dieses Argument jedoch lediglich auf das ‘Aggregat’ eines bestimmten Guts bezieht, nicht darauf, wie dieses auf Individuen, Zeitphasen und qualitative Varianten verteilt ist, ist es für ein mögliches Tötungsverbot nur sehr begrenzt relevant: Das Individuum kommt für das Quantitätsargument nur als Träger oder als ‘Gefäß’ dieser Quantität in den Blick und ist insofern

durch andere Individuen ersetzbar. (vgl. Singer 1984, 140ff).“ (D. Birnbacher, 1995, S.36f).

Auch bei Singer und Birnbacher ist der objektive (‘kosmische’) Standpunkt

Seite 144

eine notwendige Bedingung ihrer Argumentation. Ihr Wertobjektivismus ist ebenfalls auf der abstrakteren Stufe angesiedelt: sie behaupten, es wäre objektiv gewünscht bzw. gut, wenn es möglichst viel subjektiv als gut bewertetes Leben gibt.

z.B. Tom Regans wertobjektivistische ‘Eigenwert-Argumentation’:
„(...) individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference- and welfare-interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and logically independently of their being the object of anyone else’s interests. Those who satisfy the subject-of-a-life criterion themselves have a distinctive kind of value - inherent value - (...).“ (1984, S.243). - „(...) normal mammalian animals, aged one or more, (...) can intelligibly and nonarbitrarily be viewed as having inherent value.“ (1984, S.247; ähnl. z.B. S.349 u. S.358).
Analog zu Schweitzer (lediglich mit verändertem Umfang) behauptet Regan, daß mindestens einjährige Säugetiere objektiv wertvoll seien. Dieser objektive Wert, der sog. ‘Eigenwert’, sei irgendwie einleuchtend, wenn man sich die Liste der Eigenschaften dieser Tiere betrachtet.

z.B. Meyer-Abichs wertobjektivistische ‘Eigenwert-Argumentation’:
„Die natürliche Mitwelt ist nicht nur für uns da, sondern muß auch in ihrem eigenen Eigenwert anerkannt werden.“ (1984b, S.22). -
„Schuld gegenüber den Pflanzen oder Pflanzen und Tieren, von denen wir leben, indem wir sie aufessen, ist wohl nur zu erfahren, wenn ein Mitgefühl (...) ihnen gegenüber besteht. Dazu gehört das Bewußtsein, daß die natürliche Mitwelt nicht nur um unseretwillen da ist, denn sonst würden wir sie ja, indem wir sie aufessen, lediglich ihrer natürlichen Bestimmung zuführen.“ (1984a, S.193).
Meyer-Abichs Variante wertobjektivistischer Argumentation beruht auf einem unzulässigen Umkehrschluß. Er folgert aus dem Umstand, daß Lebewesen ‘nicht nur für uns da’ (d.h. nicht nur für uns subjektiv wichtig, nützlich oder wertvoll) seien, daß sie objektiv wertvoll wären bzw. einen ‘Eigenwert’ hätten. Der korrekte Umkehrschluß lautet aber: Wenn die Existenz lebender Wesen nicht allein aus der subjektiven Sicht anderer Lebewesen wertvoll ist, dann kann sie lediglich noch aus der ebenfalls subjektiven Sicht des (existierenden) Lebewesens selbst wertvoll sein.

z.B. Paul W. Taylors wertobjektivistische 'Eigenwert-Argumentation':

„the idea that all living things, human and nonhuman alike, have the same inherent worth“ (1986, S.267). - „As moral agents we see ourselves under an ethical requirement to give equal consideration to the good of every entity, human and nonhuman alike, that has a good of its own. (...) Since all are viewed as having the same inherent worth, the moral attitude of respect is equally due to each.“ (1986, S.158; ähnl. S.157). - „We owe the duty of nonmaleficence, for example, to both humans and nonhumans alike. Each being has inherent worth as an individual and must accordingly be treated with respect, regardless of what species it belongs to.“ (1986, S.284).

Genau wie Schweitzer behauptet Taylor (in argumentativer Anlehnung an Regan), daß (jetzt wieder) alle Lebewesen objektiv wertvoll seien. Dieser objektive Wert, der sog. 'Eigenwert', sei irgendwie einleuchtend, weil Lebewesen, im Gegensatz zu Steinen, dynamisch ein ihnen innewohnendes Ziel ('a good of its own') verfolgen. Ob die Lebewesen tatsächlich fähig sind, ihre Behandlung bewußt zu bewerten bzw. unter bestimmten Behandlungen in einer für uns nachvollziehbaren Weise zu leiden, erklärt Taylor - wie Schweitzer - für irrelevant. Die respektvolle Behandlung aller Lebewesen sei objektiv erwünscht bzw. gut.

z.B. Epikur(os) von Samos (eine wertsubjektivistische Argumentation):

„(...) alles Gute und Schlimme beruht auf Empfindung;“ (Aus dem Brief an Menoikeus. Die Nachsokratiker Bd.1, hrsg. von W. Nestle, S.176).

Epikur führt alle Bewertungen auf wertende Subjekte zurück. (Selbst die Wertungen der Götter, zu denen er sich andernorts äußert, versteht er als subjektive Urteile.)

z.B. der 'Kontraktualismus' (Hermarchos, Spinoza, Kant; eine wertsubjektivistische Argumentation):

„Nun kennen wir aber mit aller unserer Erfahrung kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der activen oder passiven) fähig wäre, als bloß den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als bloß gegen den Menschen (...).“ (I. Kant, 1914, S.442). - „Die Vernunft lehrt uns wohl, daß wir um unseres Nutzens willen mit den Menschen in freundschaftliches Verhältnis treten müssen, nicht aber mit den Tieren oder den Dingen, deren Natur von der menschlichen Natur verschieden ist; (...). (...) Ich leugne jedoch nicht, daß die Tiere Empfindung haben; ich leugne nur, daß es (...) verboten sein soll, für unseren Nutzen zu sorgen und sie nach Gefallen zu gebrauchen und zu behandeln (...).“ (Spinoza, Ethik, Teil IV, Lehrsatz 37, Anmerkung 1).

In der zentralen Frage der Ethik 'Warum überhaupt Rücksicht nehmen?' zieht sich der Kontraktualismus auf den wertsubjektivistischen Minimalkonsens zurück, daß Rücksicht gegenüber Wesen, die ebenfalls Rücksicht nehmen, für alle Beteiligten subjektiv vorteilhaft sei.

z.B. Ursula Wolf (eine wertsubjektivistische Argumentation):
„(...) es [scheint] mir (...) sinnvoller, daß wir (...) die Werthypothese einfach ganz streichen. Das heißt: Nichts hat einen [objektiven; Anm.d.Verf.] Wert, auch der Mensch nicht. (...) Es bleiben als Basis der Moral natürliche Affekte wie insbesondere das Mitleid, in welchem deutlich wird, daß uns subjektiv am Wohl anderer Wesen liegen kann, ohne daß wir ihnen einen höheren Wert zuschreiben müßten.“ (1990, S.142). - „Diese Einstellung hat zur Basis, daß es uns als Bestandteil unseres eigenen Wohls auch auf das Wohl anderer ankommen kann (...)“ (1990, S.143). - „Man könnte (...) die inhaltliche Konzeption (...) auch so fassen, daß es um die Rücksicht auf Wesen geht, insofern es ihnen gut oder schlecht gehen kann bzw. insofern sie nach ihrem subjektiven Wohl streben“. (1990, S.89).

Auch U. Wolfs Ethik benötigt keinen objektiven Standpunkt zur Bewertung der in Frage stehenden Handlungen. Moralisch relevant sei jeweils die subjektive Bewertung sowohl des moralisch Handelnden als auch des Behandelten.

Postulate sind ihrem Wesen nach 'diskussionstötend' und deswegen philosophisch diskreditiert. Als rhetorische Mittel erfüllen sie den Zweck, die eigenen (logisch korrekten Schlußfolgerungen) als Tatsachenbehauptung unangreifbar zu machen. Glaubt der jeweils andere aber nicht schon vorher an das Postulat, dann hat er auch nach dessen Erwähnung keinen Grund dazu; schließlich sind Postulate Setzungen und keine Folgerungen. Sie funktionieren also nur (und meistens) dann, wenn der Diskussionspartner diesbezüglich die gleichen Vorurteile hat. Die Berufung auf Postulate sollte also eigentlich verpönt sein. Das Problem ist bloß, daß jede Diskussion auf Postulate angewiesen ist. - Wie Descartes gezeigt hat läßt sich nämlich alles (und das schließt sogar die wirkliche Existenz des Diskussionspartners ein) bezweifeln (beispielsweise als Traumbild abtun); einzige Ausnahme ist allerdings das eigene Ich bzw. das eigene Denken ('cogito ergo sum'). (Je größer die soziokulturelle Nähe zwischen den Diskussionspartnern, desto mehr Postulate können unausgesprochen in Anspruch genommen werden; je weiter die eigenen Lebenserfahrungen auseinander liegen, desto 'holpriger' wird die Unterhaltung.)

beabsichtigt unter anderem, nachvollziehbare Aussagen über das Wesen der moralischen Verpflichtung und die Voraussetzungen für ihr Auftreten zu machen. - Nachvollziehbar sind ihre Argumentationen dann, wenn sie logisch korrekt aus Postulaten, die (möglichst allgemein) anerkannt sind, schlußfolgert. Befriedigend sind die Argumentationen besonders dann, wenn die gefolgerten ethischen Normen (d.h. die moralischen Forderungen) sich ausschließlich aus Postulaten ableiten lassen, die sich empirisch bestätigen lassen (d.h. sich als Erfahrung empfinden lassen, beispielsweise die identischen Ergebnisse einer bestimmten Versuchsanordnung).

Ethische Argumentationen, die wertobjektivistische Postulate zugrundelegen, sind Zirkelschlüsse. Während sich die angesprochenen befriedigenden Argumentationen auf sog. 'Fakten', also empirisch bestätigte Postulate, beziehen, ist ein Zirkelschluß eine Argumentation, die sich auf mindestens ein nicht empirisch bestätigtes Postulat bezieht. Für denjenigen, der dieses Postulat nicht teilt, der es also für ein 'Vorurteil' hält, hängt die Plausibilität einer solchen Argumentation in der Luft; denn eine solche Folgerung stützt sich logisch auf ein unbestätigtes Postulat und das Postulat kann zu seiner Rechtfertigung bestenfalls die (eventuell bereits akzeptierte) Folgerung anführen (daher 'Zirkelschluß').

Zirkelschlüsse sind philosophisch noch diskreditierter als Postulate. Wenn der Sinn von Argumentationen darin liegt, zu zeigen, daß bestimmte Sachverhalte vom Diskussionspartner anders beurteilt werden müssen, dann sind Zirkelschlüsse schlicht sinnlos; denn gerade vom ausnahmslosen Bezug auf sog. 'Fakten' (und natürlich vom korrekten Gebrauch der Logik) geht der Zwang der befriedigenden Schlüsse aus. - Ethische Argumentationen, die wertobjektivistische Postulate zugrundelegen, sind deswegen Zirkelschlüsse, weil der Informationsgehalt ethischer Normen (d.h. moralischer Pflichten) sich darauf bezieht, wem gegenüber inwieweit Rücksicht genommen werden muß, und das wertobjektivistische Postulat genau diesen Punkt schon im Vorfeld definiert. Wertobjektivistische Postulate lassen sich deswegen - ohne sonst irgend etwas in die (Schein)argumentation einzubeziehen - gleich in ethische Normen umformulieren. (Besonders deutlich ist dies bei den Biozentrikern Schweitzer und Taylor zu sehen.) Die Sinnlosigkeit derartiger Argumentationen wird besonders anschaulich durch die Debatte Schweitzer/ Taylor vs. Regan illustriert: wie sollte man je nachweisen können, ob alle Tiere oder nur die Säugetiere objektiv wertvoll sind?!

Wertsubjektivistische Argumentationen treten bescheidener auf. Sie lehnen wertobjektivistische Behauptungen ab. Sie beziehen sich lediglich auf das Postulat, daß bestimmte andere Wesen ebenfalls wirklich existieren, wirklich empfindungsfähig sind und wirklich leiden können. Aber auch die Vertreter der verschiedenen Spielarten dieses Postulats sind untereinander zerstritten; denn das schon

erwähnte (erkenntnistheoretische) Problem, wem eine wie weit reichende (evtl. moralisch relevante) Empfindungsfähigkeit bzw. wem welche Interessen unterstellt werden müssen, ist bislang nicht in einen allgemeinen Konsens aufgelöst worden (vgl. bes. Carruthers und Meyer-Abich). Allerdings steckt schon in der Anerkennung moralischer Verpflichtungen als solcher (d.h. schon bevor über den möglichen Inhalt solcher Pflichten nachgedacht wird), die Anerkennung der Behauptung, es gäbe überhaupt leidensfähige (wertende) Subjekte in der Welt.

Fazit: Die Verwendung von Postulaten sollte generell auf ein Minimum beschränkt werden. Weil in der Anerkennung der Existenz moralischer Pflichten bereits die Anerkennung anderer wertender Subjekte enthalten ist, führt in der Ethik kein Weg an irgendeiner Variante dieser wertsubjektivistischen Annahme vorbei. Zusätzliche wertobjektivistische Postulate sind sinnlos, denn sie führen zu Zirkelschlüssen, welche das, was sie zu beweisen vorgeben, nicht wirklich beweisen.

Seite 149

[3. Argumentationen](#)

[top](#)

[5. Vorschlag](#)

[Intro](#) | [Inhaltsverzeichnis](#) | [1. Einleitung](#) | [2. Definition](#) | [3. Argumentationen](#) | [4. Diskussion](#) | [5. Vorschlag](#) | [6. Zusammenfassung](#) | [7. Summary](#) | [8. Literatur](#) | [Lebenslauf](#)

[Intro](#)

[Inhaltsverzeichnis](#)

[1. Einleitung](#)

[2. Definition](#)

[3. Argumentationen](#)

[4. Diskussion](#)

[4.1](#)

[4.2](#)

[4.3](#)

[5. Vorschlag](#)

[6. Zusammenfassung](#)

[7. Summary](#)

[8. Literaturverzeichnis](#)

[Lebenslauf](#)

4.3 Kontraktualismus vs. Gleichheitsgrundsatz (oder: Wie lassen sich moralische Urteile und durch sie motivierte Handlungen erklären?)

z.B. Hermarchos von Mytilene (eine kontraktualistische
Argumentation):

„Wenn man nun mit den Tieren wie mit Menschen einen Vertrag
schließen könnte, so wäre es in der Ordnung, das Recht soweit
auszudehnen; denn dann wäre bei dieser Ausdehnung die
(menschliche) Sicherheit gewahrt. Da es aber unmöglich ist, daß die
unvernünftigen Tiere an einer Gesetzgebung teilnehmen, so läßt sich
auch auf diese Weise das nicht bewerkstelligen, was gegenüber den
Tieren ebensowohl wie gegenüber der unbeseelten Natur für die
(menschliche) Sicherheit von Nutzen ist, und nur, indem man sich
die Freiheit nimmt, sie zu töten, die wir jetzt besitzen, läßt sich diese
Sicherheit ermöglichen.“ (aus der Schrift über Empedokles - Die
Nachsokratiker Bd.1, hrsg. von W. Nestle, S.228).

z.B. Baruch de Spinoza (eine kontraktualistische Argumentation):
„Die Vernunft lehrt uns wohl, daß wir um unseres Nutzens willen
mit den Menschen in freundschaftliches Verhältnis treten müssen,
nicht aber mit den Tieren oder den Dingen, deren Natur von der
menschlichen Natur verschieden ist;“ (Ethik, Teil IV, Lehrsatz 37,
Anmerkung 1).

z.B. Immanuel Kant (eine kontraktualistische Argumentation):
„Nun kennen wir aber mit aller unserer Erfahrung kein anderes
Wesen, was der Verpflichtung (der activen oder passiven) fähig
wäre, als bloß den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine
Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als bloß gegen den Menschen
(...).“ (1914, S.442).

z.B. Arthur Schopenhauer (indirekt pro Gleichheitsgrundsatz):
„Dies bringt unser Problem auf einen engern Ausdruck, nämlich
diesen: wie ist es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines
andern unmittelbar, d.h. ganz so wie sonst nur mein eigenes meinen
Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es
bisweilen in dem Grade werde, daß ich demselben mein eigenes
Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive mehr
oder weniger nachsetze? - Offenbar nur dadurch, daß jener andere
der letzte Zweck meines Willens wird ganz so, wie sonst ich selbst
es bin: also dadurch, daß ich ganz unmittelbar sein Wohl will und
sein Wehe nicht will, so unmittelbar wie sonst nur das meinige. Dies
aber setzt notwendig voraus, daß ich bei seinem Wehe als solchem
geradezu mit leide, sein Wehe fühle wie sonst nur meines und

deshalb sein unmittelbar will wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgendeine Weise mit ihm iden-

Seite 150

tifiziert sei, d.h. daß jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht in der Haut des andern stecke, so kann allein vermittelt der Erkenntnis, die ich von ihm habe, d.h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich soweit mit ihm identifizieren, daß meine Tat jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Der hier analysierte Vorgang aber ist kein erträumter oder aus der Luft gegriffener, sondern ein ganz wirklicher, ja keineswegs seltener: es ist das alltägliche Phänomen des Mitleids, d.h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Teilnahme zunächst am Leiden eines andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe.“ (Über die Grundlage der Moral, III. Band der Suhrkamp Werkausgabe von 1986, S.740).

z.B. Eduard von Hartmann (pro Gleichheitsgrundsatz):

„Wir haben nicht deshalb uns der Verletzung der Thiere zu enthalten, weil eine solche unsrer Menschenwürde nicht gemäss, oder unserem pflichtmässigen Streben nach Selbstvervollkommnung hinderlich, oder von anderweitigen ungünstigen Rückwirkungen auf den Handelnden und die menschliche Gesellschaft sein würde, sondern zuerst und vor allem deshalb, weil wir das moralische Recht jedes empfindenden Lebewesens ohne Ansehen von Stand oder Person, also auch ohne Ansehen von Rasse, Species und Genus zu respektieren haben. Diese Achtung vor allen lebendigen und fühlenden Mitgeschöpfen (mag man sie nun auf die Achtung vor dem Schöpferwillen oder auf die Wesenseinheit der verschiedenen Erscheinungsindividuen gründen) ist einfach eine Forderung der (moralischen) Gerechtigkeit; denn »Gerechtigkeit« besagt in letzter Instanz nichts andres als die »Gleichgültigkeit des empfindenden Subjekts«. (1886, S.25) - „Das Mitleid ist der Grausamkeitswollust eng verwandt, und es ist ganz irrhümlich zu glauben, dass Giftmischer oder Thierquäler aus Passion kein Mitleid mit ihren Opfern empfinden, da sie ohne eine starke Emotion des Mitgefühls gar keine so starke Lust aus dem fremden Leid schöpfen könnten. Deshalb geht man fehl, wenn man glaubt, den passionirten Thierquäler durch Erweckung seines Mitleids von seiner verworfenen Neigung abbringen zu können; erst wenn man ihn nöthigt, sich selbst als das von einem andern in gleicher Weise gequälte Wesen vorzustellen und durch diese Vorstellung sein Gerechtigkeitsgefühl zur Reaktion bringt, wird man hoffen dürfen, einen Erfolg zu erzielen. Denn selbst von einem andern gequält zu werden, empfindet jeder als ein angethanes Unrecht, so dass es nur

Umkehrung einzusehen.“ (1886, S.27).

z.B. Leonard Nelson (pro Gleichheitsgrundsatz):

„Wir achten also die Interessen des Behandelten den unseren gleich; wir gestehen ihm den gleichen Anspruch auf Befriedigung seiner Interessen zu wie uns selber.“ (1972, S.132). - „Wenn wir demgemäß unter der Würde der Person den Anspruch auf Berücksichtigung ihrer Interessen verstehen, so können wir das Sittengesetz so aussprechen: Jede Person hat als solche mit jeder anderen die gleiche Würde. Dies ist also die gesuchte Regel für die Beschränkung unserer Zwecke durch die kollidierenden Interessen anderer.“ (1972, S.132). - „Diese Regel [für die Beschränkung unserer Zwecke] ist die der persönlichen Gleichheit.“ (1972, S.133).

z.B. Richard M. Hare (pro Gleichheitsgrundsatz):

„Jede rationale Tätigkeit hat ihr eigenes Verfahren, und dies ist das Verfahren des moralischen Denkens: Teste die moralischen Grundsätze, die sich dir anbieten, indem du auf ihre Konsequenzen schließt und dann nachsiehst, ob du diese akzeptieren kannst.“ (1983, S.111). - „Die von mir empfohlene Begründungsart ist (...) eine Art Forschungsprozeß. Wir müssen uns nach solchen Moralurteilen umsehen, die wir sowohl für unser eigenes Verhalten akzeptieren als auch so universalisieren können, daß sie auch für das Verhalten anderer Leute gelten, (...).“ (1983, S.216).

z.B. Peter Singer (pro Gleichheitsgrundsatz):

„Solange ein empfindendes Wesen bewußt ist, hat es ein Interesse daran, so viel Lust und so wenig Schmerz wie möglich zu erfahren. Empfindung genügt, um ein Wesen in die Sphäre der gleichen Interessenabwägung einzubeziehen;“ (1984, S.141).

z.B. Tom Regan (pro Gleichheitsgrundsatz):

„Paramount among our unacquired duties is the duty of justice - the duty not to treat individuals differently in the absence of a relevant dissimilarity.“ (1984, S.274). - „A great deal that is morally significant turns on whether an individual is conscious and can experience pain.“ (1984, S.366).

z.B. Meyer-Abich (pro Gleichheitsgrundsatz):

„Das Gleichheitsprinzip, daß zweierlei gemäß seiner Gleichheit gleich und gemäß seiner Verschiedenheit verschieden behandelt werden soll, ist wohl der elementarste Grundsatz der Gerechtigkeit.“ (1984a, S.173).

Die kontraktualistische Argumentation fußt primär auf dem empirisch verifizierbaren Postulat, daß Rücksicht gegenüber Wesen, die umgekehrt auch Rücksicht nehmen (lat. contractus = Vertrag), für alle Beteiligten vorteilhaft sei, das heißt daß Aufwand und Nutzen in einer günstigen Relation zueinander stehen. (Es wird sogar evolutionsbiologisch vermutet, daß die menschliche Neigung zu moralischem Verhalten eine selektionspositive Eigenschaft sein könnte, daß also Gruppen von Rücksicht aufeinander nehmenden Individuen stärker waren und infolgedessen eher überlebten als rücksichtslose Individuen bzw. deren Verbände. Vgl. J. L. Mackie, Ethik, S.142.) - Dieses Postulat wird meines Wissens nicht in Frage gestellt.

Die Kontraktualisten im eigentlichen Sinn gehen jedoch noch einen Schritt weiter. Sie postulieren außerdem, daß alle Lebewesen letztlich immer und ausnahmslos egoistisch handeln, daß also auch die vordergründig altruistische Rücksicht auf andere durch Egoismus motiviert sein müsse. Moralisches Verhalten erklären sie sich deshalb ausschließlich durch den o.g. vorteilhaften Einfluß, den Rücksicht letztlich wieder auf das Wohlbefinden des Rücksichtnehmenden ausübt. Konsequente Kontraktualisten sehen in moralischen Pflichten lediglich Verhaltensstrategien zur Steigerung des eigenen Wohlbefindens. Diese Ansicht ist v.a. wegen der 'Schwarzfahrer-Problematik' umstritten: Würde nämlich der Kontraktualismus wirklich eine befriedigende und umfassende Erklärung moralischer Urteile und Handlungen geben, dann würde niemand die eigennützige Hintergehung von (Gesellschafts)verträgen (z.B. das sog. 'Schwarzfahren') unmoralisch finden.

Kontraktualisten tun sich schwer mit Erklärungen, warum einige Menschen nicht nur diese ihres Erachtens sinnlosen Opfer (wie Fahrscheine, korrekte Steuerabführung etc.) bringen, sondern sogar darauf beharren, dies sei richtig bzw. moralisch geboten.

Von verschiedenen Philosophen ist dem entgegengehalten worden, daß das menschliche Gerechtigkeitsempfinden - ein Kernstück moralischer Urteilsfindung - sich nicht plausibel durch den Kontraktualismus erklären lasse. Unser Gerechtigkeitsempfinden, postulieren diese Philosophen, lasse sich in der Formel des sog. 'Gleichheitsgrundsatzes' ausdrücken: die (moralisch relevante) Ungleichbehandlung von einander Gleichem (hinsichtlich der in Frage stehenden Behandlung) werde als ungerecht empfunden. Erläuternd wird dem oft hinzugefügt, daß die ungleiche Behandlung von Ungleichem (hinsichtlich der in Frage stehenden Behandlung) nicht als ungerecht empfunden wird. - Der Gleichheitsgrundsatz erklärt die eigennützige Hintergehung von (Gesellschafts)verträgen (z.B. 'Schwarzfahren', Steuerhinterziehung etc.) für unmoralisch bzw. ungerecht, weil sie faktisch

(Gesellschafts)vertrag ziehen können, seien manche ungleich schwerer belastet als andere, die sich ihren Pflichten entziehen. Die intuitive Verurteilung des 'Schwarzfahrens' (o.ä.) sei auf diese Weise erklärlich, die kontraktualistische Moralbegründung folglich nicht ausreichend. - Da meines Wissens bislang kein Fall dokumentiert ist, in dem die (moralisch relevante) Ungleichbehandlung von einander (hinsichtlich der in Frage stehenden Behandlung) Gleichem als gerecht empfunden wird, ist auch dieses Postulat im allgemeinen nicht umstritten.

Wie schon bei der Argumentationsanalyse Tom Regans ausgeführt, ist durch die rein formale Forderung nach Gleichbehandlung inhaltlich noch nichts gesagt. Der Gleichheitsgrundsatz, als Verpflichtung durch unser Gerechtigkeitsempfinden, fordert lediglich ganz abstrakt, Wesen, die sich hinsichtlich einer bestimmten Behandlung (bzw. deren Folgen) nicht voneinander unterscheiden, gleich zu behandeln bzw. niemandem eine ungerechtfertigte Sonderbehandlung einzuräumen. - Zur Bewertung konkreter Sachverhalte kann der Gleichheitsgrundsatz nur in diesem begrenzten Sinne beitragen. Denn wie ein betroffenes Wesen, die in Frage stehende Handlung bewerten würde, geht aus ihm nicht hervor. Deswegen braucht der Gleichheitsgrundsatz zu seiner Anwendung immer ein zusätzliches Verfahren zur Ermittlung plausibler Hinweise auf die jeweilige Bewertung der in Frage stehenden Handlung durch die betroffenen Menschen oder Tiere. Dieses Verfahren ist - falls man den anderen nicht einfach fragen kann - der Perspektivenwechsel mit dem Betroffenen (die sog. 'Universalisierbarkeitsprobe'). In der zwischenmenschlichen Ethik ist dieser Perspektivenwechsel von jeher etabliert (z.B. 'goldene Regel' „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch niemand ander'm zu.“, kategorischer Imperativ). Der Gleichheitsgrundsatz ist deswegen nur in den Fällen zur Gerechtigkeitsfindung heranziehbar, in denen ein Perspektivenwechsel mit dem Betroffenen durchgeführt werden kann. Damit zeigt sich die Tötung als ein Sonderfall; denn die Tötung eines Wesens muß zwar aus seiner Sicht als nicht in seinem Interesse beurteilt werden, die Perspektive des Betroffenen zum Zeitpunkt des Eintritts der Handlungsfolgen läßt sich jedoch - im Gegensatz zu allen anderen Fällen - bei der angst- und schmerzlosen Tötung nicht einnehmen.

Weil die imaginäre Einnahme der Perspektive des Betroffenen zum Zeitpunkt des Eintritts der Handlungsfolgen das stärkste emotionale Mit-Gefühl bzw. Mit-Leid auslöst, ist diese Form des Perspektivenwechsels

Seite 154

offensichtlich im Regelfall ausschlaggebend für die moralische Verurteilung einer Handlung. Die Einnahme der Perspektive eines nicht geschädigten aber an der Verfolgung seiner Interessen gehinderten Wesens hat kaum bzw. keine moralische Relevanz, weil es kaum bzw. kein Mit-Gefühl oder Mit-Leid nach sich zieht: die Einsicht, daß man nicht immer bekommt, was man will, ist zu trivial

und das entsprechende (Mit-)Gefühl zu alltäglich. Der Gleichheitsgrundsatz zeigt damit indirekt einen Fall von Nichtanwendbarkeit: die angst- und schmerzlose Tötung. Das gilt auch für Mord und Totschlag unter Menschen; die moralische und juristische Verurteilung der angst- und schmerzlosen Fälle von Menschentötung scheint ein rein kontraktualistisches Phänomen zu sein. Dieser Umstand erklärt m.E. auch warum die angst- und schmerzlose Tötung von Tieren, obwohl von vielen Menschen anders beurteilt als eine solche Tötung von Menschen, von diesen nicht als ungerecht empfunden wird. Eine Erklärung für diese Einschätzung wurde u.a. von G. M. Teutsch (Verf. des Lexikons der Tierschutzethik) gefordert: „(...) [Es] ist immer noch zu klären, welcher Unterschied welche Andersbehandlung erlaubt oder verlangt; das heißt auf den Tierschutz angewandt, zu fragen: Welche Andersartigkeit der Tiere es rechtfertigt, ein Mitgeschöpf in bezug auf den Schutz seines Lebens (...) anders zu behandeln als den Mitmenschen?“ (G. M. Teutsch, 1993, S.83). Aus der Sicht des Gerechtigkeitsempfindens stellt sich die (vordergründige) Ungleichbehandlung von Mensch und Tier als durch ungleiche - für die Tötungsfrage relevante - Eigenschaften verursacht dar. Hermarchos, Spinoza und Kant haben (allerdings nur) hinsichtlich der Tötungsfrage recht: die vertragsunfähigen Tiere brauchen nicht in die entsprechende (Mord und Totschlag verfolgende) Gesetzgebung aufgenommen zu werden. (Aufgrund der zumindest den höheren Tieren im allgemeinen zugestandenen bewußten Empfindungsfähigkeit bzw. eigenen Interessen ist jedoch der paternalistische Schutz ihres Wohlbefindens via Gedankenexperiment von Gleichheitsgrundsatz und Perspektivenwechsel eine Forderung der Gerechtigkeit.) Fazit: Das dem Kontraktualismus zugrundeliegende Postulat, gegenseitige Rücksicht sei ein für alle Beteiligten vorteilhaftes Verhalten, scheint plausibel zu sein. Die außerdem herangezogene Behauptung, menschliches Verhalten sei letztlich generell durch egoistische Vorteilssuche motiviert, scheint aber unplausibel, weil die konträre Behauptung, unser Gerechtigkeitsempfinden und die durch es motivierten Handlungen seien unabhängig vom egoistischen Vorteil, richtig zu sein scheint. Unser Gerechtigkeitsempfinden scheint durch die Formel des sog. 'Gleichheitsgrundsatzes' repräsentiert zu werden, das heißt eine Ungerechtigkeitsempfindung stellt

Seite 155

sich dann ein, wenn einander Gleiches (hinsichtlich der in Frage stehenden Behandlung) eine (moralisch relevante) Ungleichbehandlung erfährt. - Der Gleichheitsgrundsatz - als formales Prinzip - braucht zu seiner Anwendung auf konkrete Fragen den Perspektivenwechsel. Dieser ist aber im Falle der angst- und schmerzlosen Tötung nicht erfolgreich anwendbar. Die moralische und juristische Verurteilung von Mord und Totschlag beruht offensichtlich auf kontraktualistischer Übereinkunft.

[3. Argumentationen](#)

[top](#)

[5. Vorschlag](#)

[Intro](#) | [Inhaltsverzeichnis](#) | [1. Einleitung](#) | [2. Definition](#) | [3. Argumentationen](#) |
[4. Diskussion](#)
[5. Vorschlag](#) | [6. Zusammenfassung](#) | [7. Summary](#) | [8. Literatur](#) | [Lebenslauf](#)

[Intro](#)[Inhaltsverzeichnis](#)[1. Einleitung](#)[2. Definition](#)[3. Argumentationen](#)[4. Diskussion](#)[4.1](#)[4.2](#)[4.3](#)[5. Vorschlag](#)[6. Zusammenfassung](#)[7. Summary](#)[8. Literaturverzeichnis](#)[Lebenslauf](#)

5. Vorschlag zu einer vernunftgemäßen Auflösung der Tötungsfrage.

Es ist ratsam, über den Tod nachzudenken.

Epikur - Nestle, S.210

Der folgende Vorschlag zur rationalen Auflösung der Tötungsfrage soll eine Verbesserung der bisherigen Argumentationen darstellen.

Die Verbesserung wird formal durch die Kennzeichnung der zugrundegelegten (voraussichtlich unbeweisbaren) Postulate als solcher und durch einen straffen, logisch nachvollziehbaren Aufbau angestrebt. Inhaltlich soll die Verbesserung darin bestehen, keinem

der Vorwürfe, die gegen seine Vorgänger erhoben wurden, eine Angriffsfläche zu bieten. Das bedeutet konkret, daß sich dieser Vorschlag nicht auf 'objektive Werte' stützt, weder der Vertragsunfähigkeit der Tiere noch der bloßen Zugehörigkeit zur Spezies homo sapiens moralische Relevanz einräumt, und auch nicht behauptet, Tiere seien seelenlose bzw. mechanische Sachen. Es bedeutet aber auch den Verzicht auf die irrationale Generalisierung, sogar völlig bewußtseinslose Lebewesen (z.B. Viren, Bakterien) müßten moralisch berücksichtigt werden. Dieser Vorschlag soll ausgehend von Postulaten, die aus heutiger naturwissenschaftlicher Sicht plausibel erscheinen, nachvollziehbar das Problem der moralischen Bewertung der angst- und schmerzlosen Tiertötung lösen.

BIOLOGISCHE POSTULATE:

Postulat A:

Alle Lebewesen weichen ihrem eigenen Tod aus, soweit sie dies können (Überlebensimpuls). (Scheinbare Ausnahmen: In seltenen Fällen 'opfern' sich Individuen für andere. In seltenen Fällen töten Menschen sich selbst.) Es gibt eine Vielzahl effizienter Mechanismen zum Schutz des Lebens. Diese Mechanismen finden sich beispielsweise sowohl auf der Ebene einzelner Zellen als auch in Form komplexer Verhaltensmuster ganzer Tierverbände. Diese Annahme wird durch den II. Hauptsatz der Thermodynamik (= 'Geschlossene Systeme' können sich als Ganzes betrachtet nur in Richtung des Abbaus ihrer Ordnung entwickeln) gestützt: Lebende Wesen müssen als Strukturen von hohem und partiell sogar ansteigendem Ordnungsgrad 'offene Systeme' sein, die den Verfall ihrer inneren Ordnung unter Energieverbrauch, d.h. zu Lasten ihrer Umgebung, verhindern.

Postulat B:

Dieser Überlebensimpuls ist dem Lebewesen (primär) nicht bewußt. Gelangt er in ein eventuell vorhandenes Bewußtsein, kann er (z.B. beim Menschen) die Form eines 'Interesses am Leben' ('Weiterlebenwollen' o.ä.) annehmen.

Postulat C:

Der bewußte Überlebensimpuls (in Form eines 'Interesses am Leben' o.ä.) steht zumindest beim Menschen in einem Abhängigkeitsverhältnis zu der Hoffnung (weiterhin) ein Leben zu führen, welches einem selbst lebenswert erscheint. Die augenblickliche und die anvisierte Lebensqualität beeinflussen die Stärke des (bewußten) Überlebensimpulses. Leben ohne Lebensqualität erscheint nicht erstrebenswert.

Postulat D:

Als Lebewesen streben Mensch und Tier nach Lebenserhaltung (Überlebensimpuls) und (wenn sie ein Bewußtsein besitzen) zusätzlich nach Schmerzvermeidung und Lustmaximierung.

ETHISCHE POSTULATE:

Postulat E:

Art und Umfang moralischer Pflichten lassen sich nur durch das Gedankenexperiment von Gleichheitsgrundsatz (Gerechtigkeitsempfinden) und Perspektivenwechsel (Universalisierbarkeitsprobe) ermitteln bzw. plausibel begründen. Bei diesem Gedankenexperiment versetzt man sich zur Bewertung der geplanten Handlung imaginativ in den von der geplanten Handlung Betroffenen (und zwar an den Zeitpunkt, an dem die Handlungsfolgen für den Betroffenen spürbar würden). - Außer diesen vorstellbaren lassen sich auch alle vom anderen nicht-vorstellbaren Bewertungen moralisch schützen, indem sie zum Inhalt eines Vertrages erklärt werden. Verträge einzuhalten ist, via Gedankenexperiment, eine Verpflichtung unseres Gerechtigkeitsempfindens (lediglich auf abstrakterer Ebene); denn die Vorstellung durch Vertragsbruch übervorteilt zu werden, während man selbst den Vertrag einhält, wird als ungerecht bewertet. - Handlungen, deren moralische Bewertung daran scheitert, daß das Gedankenexperiment von Gleichheitsgrundsatz und Perspektivenwechsel weder bezüglich des direkt Betroffenen noch bezüglich Dritter anwendbar ist, sind ohne moralischen Status, das heißt sie sind weder moralisch wünschenswert noch unmoralisch.

Postulat F:

Handlungen ohne moralischen Status sollten weder gefördert noch

verboten werden.

Aus den Postulaten D und E folgt:

Nur weil man sich grundsätzlich vorstellen kann, daß Handlungen beim Betroffenen schmerzhaft oder lustvolle Empfindungen auslösen können, und weil man sich sogar (mit einer gewissen Sicherheit) vorstellen kann, wie schmerzhaft oder lustvoll eine entsprechende Behandlung für den Betroffenen voraussichtlich sein wird, lassen sich Handlungen, die eine schmerzhaft oder lustvolle Reaktion erwarten lassen, moralisch bewerten. - Bestehen jedoch in einem konkreten Fall keine Indizien dafür, daß (und wie) die Betroffenen die Handlungsfolgen bewerten würden, dann ist eine moralische Bewertung der Handlung nicht durchführbar.

(Aus der Asymmetrie der Bewertung der eigenen Lust und des eigenen Schmerzes resultiert eine asymmetrische moralische Bewertung der Pflicht anderen keine Schmerzen zuzufügen bzw. anderen Freude zu bereiten: Im allgemeinen wird eine stärkere moralische Verpflichtung

empfunden anderen keine Schmerzen zuzufügen und eine schwächere Verpflichtung anderen Freude zu bereiten.)

Der Versuch, Art und Umfang moralischer Pflichten hinsichtlich der Tötungsfrage (angst- und schmerzlose Tötung) festzulegen, scheitert daran, daß unser moralisches Bewertungsverfahren nicht auf diesen Sonderfall anwendbar ist. Da der Zeitpunkt, an dem die Handlungsfolgen für den Betroffenen spürbar würden, vom Betroffenen nicht mehr erlebt wird, bleibt dessen Bewertung prinzipiell unvorstellbar. Präziser formuliert läßt sich sogar sagen, daß auch mit enormer Phantasie keine solche Bewertung erdacht werden kann, weil die Grundlagen, auf denen eine solche Bewertung ruht (einerseits Empfindungsfähigkeit und andererseits eine individuelle Zukunft mit einer anvisierten Lebensqualität; vgl. Postulat C) irreversibel zerstört sind. - Dadurch erklärt sich die bemerkenswerte Unsicherheit der Moralphilosophie in dieser Problematik: Es wird zwar ein Interesse (bzw. Überlebensimpuls) durchkreuzt, aber weil kein Geschädigter übrigbleibt, in dessen Rolle man imaginativ schlüpfen könnte, entfällt ein essentielles Element der moralischen Verurteilung.

Wenn insbesondere Kinder die Tötung ihnen nahestehender Tiere trotzdem moralisch verurteilen, scheint die Ursache dafür ihre Einschätzung der Tötung als Vertrauensbruch zu sein. Anscheinend wird das Verhältnis zu

Seite 159

persönlich nahestehenden Tierindividuen (evtl. über die Kommunikation mit ihnen) als Beziehung auf Gegenseitigkeit und ihre Tötung daher quasi als Vertragsbruch empfunden. Diese Einschätzung der Tötung als Vertrags- bzw. Vertrauensbruch löst dann deren Beurteilung als 'ungerecht' aus (s.o.). (Auf diesen Aspekt weist L. Johnson, 1983, S.173f, hin.)

Die angst- und schmerzlose Tiertötung (ohne Einbeziehung Dritter) ist eine Handlung, auf die sich das moralische Bewertungsverfahren, welches dem Menschen zur Verfügung steht, nicht anwenden läßt. (Ausnahme: persönlich nahestehende Tiere). Aus diesem Grund ist die angst- und schmerzlose Tiertötung, als Repräsentant der abstrakten Tötungsfrage, weder wünschenswert noch unmoralisch sondern ohne moralischen Status.

Unter Einbeziehung von Postulat F läßt sich weiter folgern:

Infolgedessen sollte sie eigentlich weder gefördert noch verboten werden. - Allerdings ist beachtenswert, daß das anthropozentrische Argument auch bei nachgewiesener moralischer Statuslosigkeit nicht an Plausibilität verliert. Auch wenn die angst- und schmerzlose Tiertötung selbst keinen moralischen Status hat, besteht doch ein gesellschaftliches Interesse daran, Leute an der (wiederholten) Tiertötung ohne vernünftigen Grund zu hindern, denn in diesem Fall gilt vermutlich ähnliches wie bei der Tierquälerei, deren juristische Verfolgung Eduard von Hartmann aus folgendem Grund geboten erscheint: „die Gemeingefährlichkeit des in solcher Handlungsweise sich offenbarenden Charakters genügt für sich allein schon, um den Staat in diesem Falle ähnlich wie bei anderen Verbrechen, wo keinem Rechtssubjekt ein Unrecht geschieht, an seine Pflicht des Schutzes der Gesellschaft durch rechtzeitige Bekämpfung derartiger gemeingefährlicher Charaktereigenschaften zu erinnern.“ (E. v.Hartmann, 1886, S.24).

Das ‘ungute Gefühl’, welches viele Menschen beim Gedanken an Tiertötungen beschleicht, soll durch die hier vertretene These nicht bestritten werden. Dieses ‘ungute Gefühl’ ruft jedoch nicht zu einer moralischen Pflicht, sondern ist Symptom für etwas jenseits der Moral. Der Mensch, der sich für die Tötung eines Tieres verantwortlich fühlt, muß dieses ‘Unfaßbare’ mit sich selbst ins reine bringen; es gilt nämlich anscheinend auch für die angst- und schmerzlose Tiertötung dasselbe wie für die Zerstörung anderer (natürlicher) Kunstwerke: „ein Hang zum bloßen Zerstören (spiritus destructionis) [ist] der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider“ (I. Kant, 1914, S.443).

Seite 160

[4. Diskussion](#)

[top](#)

[6. Zusammenfassung](#)

[Intro](#) | [Inhaltsverzeichnis](#) | [1. Einleitung](#) | [2. Definition](#) | [3. Argumentationen](#) | [4. Diskussion](#) | [5. Vorschlag](#) | [6. Zusammenfassung](#) | [7. Summary](#) | [8. Literatur](#) | [Lebenslauf](#)

[Intro](#)

[Inhaltsverzeichnis](#)

[1. Einleitung](#)

[2. Definition](#)

[3. Argumentationen](#)

[4. Diskussion](#)

[4.1](#)

[4.2](#)

[4.3](#)

[5. Vorschlag](#)

[6. Zusammenfassung](#)

[7. Summary](#)

[8. Literaturverzeichnis](#)

[Lebenslauf](#)

6. Zusammenfassung

I am inclined to regard the quality of life for an animal (whether human or non-human) as being of greater importance than its duration. We all have to die. The questions are, how do we live and how do we die?

R. Ryder, 1996, S.55

Der Grund für die sittliche Verantwortung des Menschen gegen Tiere ist deren Schmerz- und Angstfähigkeit.

O. Höffe, 1984, S.85

Vor circa zwanzig Jahren wird die Frage, ob der Mensch Tiere töten darf, durch den Australier Peter Singer neu formuliert. Seines Erachtens ist es für ein klares Verständnis dieser Frage notwendig, sie in zwei - aus philosophischer Sicht unabhängige - Problemfelder aufzuteilen: das Problem der Leidenszufügung und das Problem der Lebensbeendung (= Tötungsfrage). Singers Neuformulierung dieses alten Problems hat sich allgemein durchgesetzt. Aus diesem Grund wird die Tötungsfrage seit circa zwanzig Jahren in der Tierschutzethik diskutiert, während die weitergehende Frage, ob der Mensch Tiere töten darf, bereits seit Jahrtausenden umstritten ist. Die Tötungsfrage ist die abstrakte Frage, ob die Lebensbeendung bei Tieren - die Problematik der oft damit verbundenen Beeinträchtigung des Wohlbefindens außer acht lassend - moralisch zulässig ist. Die Tötungsfrage betrifft also alle Tiertötungen. Möchte man sich jedoch einen konkreten Fall vorstellen, dessen moralische Bewertung ausschließlich von der Tötungsfrage abhängt, dann denke man an eine Tiertötung, die zwar das Bewußtsein beendet, jedoch bei keinem direkt oder indirekt beteiligten Wesen das Wohlbefinden beeinträchtigt solange dieses eben dauert.

Wegen Problemen bei der tierschutzrechtlichen Beurteilung der Tiertötung hat der Gesetzgeber der Bundesrepublik Deutschland die ethische Klärung der Tötungsfrage gefordert. Dazu möchte diese Arbeit einen Beitrag leisten. Sie schafft einen Überblick über die verschiedenen philosophischen Bewertungen, die in den letzten zwanzig Jahren zur Tötungsfrage formuliert worden sind, und ergänzend auch über historische Argumentationen zur Tiertötung, soweit diese für eine tierschutzrechtliche Umsetzung geeignet erscheinen.

Alle Argumentationen werden Schritt für Schritt analysiert, auf ihre (axiomatischen) Postulate zurückgeführt und, um einen direkten Vergleich zu ermöglichen, in einheitlicher Weise zusammengefaßt. Schlußfolgerungsfehler werden, soweit vorhanden, bereits in der Argumentationsanalyse

bezeichnet. Es stellt sich heraus, daß die zugrundegelegten Postulate je einer Argumentation den zugrundegelegten Postulaten anderer Argumentationen widersprechen. Weil Postulate letztlich unbeweisbar sind, verlagert sich so die Problematik der Tötungsfrage auf die Auswahl geeigneter Postulate.

Die von den verschiedenen Philosophen vorgeschlagenen Postulate werden jeweils vergleichend diskutiert und hinsichtlich ihrer Eignung für die Tötungsfrage bewertet. Im Kern geht es dabei um folgende Fragen: Was ist schlecht, schlimm, böse? - Ist es sinnvoll, zu behaupten bestimmte Dinge seien objektiv wertvoll bzw. gut, unabhängig davon, ob und in welchem Maße sie einem Subjekt wertvoll bzw. wünschenswert erscheinen? - Wie lassen sich moralische Urteile und durch sie motivierte Handlungen erklären? Paradoxerweise erweisen sich mehrere historische - jedoch keine der modernen - Argumentationen hinsichtlich der damals noch nicht expressis verbis formulierten Tötungsfrage als plausibel:

Hermarchos, Spinoza, Kant, Schopenhauer, von Hartmann. Diese Argumentationen haben jedoch alle den Nachteil, die - seinerzeit noch nicht ausdrücklich gestellte - Tötungsfrage nur beiläufig, und deswegen nicht völlig befriedigend, zu beantworten. Außerdem gilt der Status, den diese Philosophen (bis einschließlich Kant) Tieren generell in der Moral zuweisen, heutzutage als veraltet und inakzeptabel. - Die Argumentationen, die seit der Formulierung der Tötungsfrage entwickelt wurden, fußen allesamt auf unplausiblen Postulaten.

Der Verfasser bemüht sich daher um eine eigene, zeitgemäße, der Tötungsfrage angemessene Argumentation. Dieser Vorschlag versucht alle plausiblen Ideen, die zu dieser Frage geäußert wurden, zu berücksichtigen. Neu an diesem Vorschlag ist vor allem, daß er die seit Jahrtausenden bestehende Unsicherheit der Moralphilosophie in dieser Frage darauf zurückführt, daß das dem Menschen zur Verfügung stehende moralische Bewertungsverfahren nicht auf die Tötungsfrage anwendbar ist. Die angst- und schmerzlose Tiertötung (ohne Einbeziehung Dritter), als konkretes Beispiel für das abstrakte Problem der Tötungsfrage, ist aus diesem Grund weder wünschenswert noch unmoralisch sondern unerwarteterweise ohne moralischen Status. Infolgedessen sollte sie eigentlich weder gefördert noch verboten werden. Es scheint indirekt jedoch trotzdem geboten zu sein, die Legalität der Tiertötung vom Vorhandensein eines 'vernünftigen Grundes' abhängig zu machen.

Seite 162

[5. Vorschlag](#)

[top](#)

[7. Summary](#)

[Intro](#)[Inhaltsverzeichnis](#)[1. Einleitung](#)[2. Definition](#)[3. Argumentationen](#)[4. Diskussion](#)[4.1](#)[4.2](#)[4.3](#)[5. Vorschlag](#)[6. Zusammenfassung](#)[7. Summary](#)[8. Literaturverzeichnis](#)[Lebenslauf](#)

7. Summary

The Question of Killing in the Ethics of Animal Protection

I am inclined to regard the quality of life for an animal (whether human or non-human) as being of greater importance than its duration. We all have to die. The questions are, how do we live and how do we die?

R. Ryder, 1996, S.55

About twenty years ago the Australian philosopher Peter Singer replaced the traditional question whether humans are allowed to kill animals by two new questions: the question of killing and the question of suffering. He is convinced that this approach, to consider the issue of killing animals in isolation from the infliction of suffering, is necessary for a clear philosophical understanding of the separate issues involved. Singers proposal is accepted worldwide now. So international philosophy has been discussing the 'question of killing' in the ethics of animal protection for about twenty years, while the traditional question whether humans are allowed to kill animals is much older.

The question of killing is the abstract question if - in isolation from the question of suffering - finishing an animal's life is moral. So the question of killing can be raised for every single case of an animal killed by man. The moral evaluation of a killing without suffering (of all directly and indirectly involved beings) concerns just the question of killing; for example, an experiment in which the animal is made unconscious by an anesthetic prior to the experiment being performed and is then killed before it regains consciousness.

Because the legislation is troubled by the still unanswered question of killing the government of the Federal Republic of Germany has demanded to search for a solution. This thesis has been written with the intention to be a helpful part of this search. There is a summary of all philosophical ideas (concerning the question of killing) published during the recent twenty years. In addition historic ideas touching the question of killing are discussed if they fulfill the condition to be in principle transformable into democratic law.

All arguments are analysed step by step and then standardized to make their comparison easier. Postulates and possible fallacies are marked. As a result one can see that the postulates of one argument are incom-

patible with the postulates of an alternative argument. - Because postulates are finally unprovable the main emphasis is so put on the selection of the most plausible postulates.

To evaluate the plausibility of alternative postulates (suggested by different philosophers) these are each discussed in comparison. - The alternatives result from different answers to three questions: What needs to be called bad? - Is it reasonable to talk about inherent value (inherent worth) independently of conscious beings evaluating the things? - What is the best explanation for moral sentences and moral behaviour?

The result is a paradox. The most plausible postulates are found in the ancient arguments, although the question of killing was not understood in the modern way. Hermarchos, Spinoza, Kant, Schopenhauer and von Hartmann are close to a satisfactory solution. All arguments however published since Singer raised the question of killing are build on low-quality postulates.

This thesis tries to draw a plausible conclusion from all the collected information. New is in particular the idea that the philosophical uncertainty about the question of killing follows from an inadequacy of the human ability to make moral evaluations for the problem in question. The killing of animals without any signs of fear or suffering (shown by the animals involved) is neither moral nor immoral but unexpectedly without a moral status. So it actually should neither be promoted nor prohibited. Indirectly however it seems to be advisable anyway to prohibit the killing of animals without reasonable excuse.

Seite 164

[6. Zusammenfassung](#)

[top](#)

[8. Literatur](#)

[Intro](#) | [Inhaltsverzeichnis](#) | [1. Einleitung](#) | [2. Definition](#) | [3. Argumentationen](#) | [4. Diskussion](#)
[5. Vorschlag](#) | [6. Zusammenfassung](#) | [7. Summary](#) | [8. Literatur](#) | [Lebenslauf](#)

[Intro](#)

[Inhaltsverzeichnis](#)

[1. Einleitung](#)

[2. Definition](#)

[3. Argumentationen](#)

[4. Diskussion](#)

[4.1](#)

[4.2](#)

[4.3](#)

[5. Vorschlag](#)

[6. Zusammenfassung](#)

[7. Summary](#)

[8. Literaturverzeichnis](#)

[Lebenslauf](#)

8. Literatur

BIRNBACHER, D. (1995): Dürfen wir Tiere töten?
In: C. Hammer & J. Meyer, Hrsg. (1995), S.26 - 41.

BLUMER, K. (1997): Phänomenologie der Achtung. Grundlegung einer
Ethik für Tierversuche unter Berücksichtigung der gentechnischen
Veränderung von Tieren. (Dissertation; Tierärztliche Fakultät der
Ludwig-Maximilians-Universität München)

BRECHT, B. (1968): Die Dreigroschenoper (1928).
Berlin: Suhrkamp.

CARRUTHERS, P. (1994): The Animals Issue (1992).
Cambridge University Press.

DRÖSCHER, V. B. (1989): Weiße Löwen müssen sterben.
Spielregeln
der Macht im Tierreich. Hamburg: Rasch u. Röhring.

FRISCH, K. von (1936): Du und das Leben.
Berlin: Ullstein.

GRIFFIN, D. R. (1991): Wie Tiere denken (Animal Thinking,
1984).
München: Dtv.

HÄNDEL, U., Hrsg. (1984): Tierschutz - Testfall unserer
Menschlichkeit. Frankfurt am Main: Fischer.

HAMMER, C. & J. MEYER, Hrsg. (1995): Tierversuche im
Dienste der Medizin. Lengerich: Pabst.

HARE, R. M. (1983): Freiheit und Vernunft (Freedom and
Reason, 1962). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HARTMANN, E. von (1886): Moderne Probleme.
Leipzig: Friedrich.

HAUSER, K. W., Hrsg. (1976): Archiv für tierärztliche Fortbildung
3:
Tierschutzgerechtes Töten von Wirbeltieren (Wissenschaftliche
Tagung der Fachgruppe „Tierschutzrecht“ der Deutschen

Veterinärmedizinischen Gesellschaft in Hannover, 1975).
Hannover: Schlütersche.

HÖFFE, O. (1984): Ethische Grenzen der Tierversuche.
In: U. Händel, Hrsg. (1984), S.82 - 99.

JOHNSON, L. E. (1983): Do animals have an interest in life?
Australasian Journal of Philosophy Vol. 61, No. 2, 172 - 184.

KANT, I. (1911): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785).
Hrsg.
von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.
Berlin: Reimer.

KANT, I. (1913): Kritik der praktischen Vernunft (1788). Hrsg. von
der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.
Berlin: Reimer.

KANT, I. (1914): Die Metaphysik der Sitten (1797). Hrsg. von
der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.
Berlin: Reimer.

KANT, I. (1924): Eine Vorlesung über Ethik (ca. 1775 - 1780).
Hrsg. von Paul Menzer. Berlin: Pan.

KREBS, A. (1993): Haben wir moralische Pflichten gegenüber
Tieren?
Dtsch. Z. Philos. 41, S.995 - 1008.

LINDER BIOLOGIE (1989): Lehrbuch für die Oberstufe.
Zwanzigste Auflage. Stuttgart: Metzler.

LOEFFLER, K., Hrsg. (1994): Thema: „Ehrfurcht vor dem Leben“
(Tagung der Fachgruppe „Tierschutzrecht“ der Deutschen
Veterinärmedizinischen Gesellschaft, Stuttgart-Hohenheim
27.11.1993)

T. LUCRETIUS CARUS (1924): De rerum natura. Von der Natur.
Übersetzt von Hermann Diels. Berlin: Weidmannsche
Buchhandlung.

MACKIE, J. L. (1983): Ethik (Ethics, 1977).
Stuttgart: Reclam.

MEYER-ABICH, K. M. (1984a): Wege zum Frieden mit der Natur.
München u.a.: Hanser.

MEYER-ABICH, K. M. (1984b): Das Recht der Tiere.
In: U. Händel, Hrsg. (1984), S.22 - 36.

MICKWITZ, G. von (1976): Definition des Begriffs
„Tierschutzgerechtes Töten“. In: K. W. Hauser, Hrsg. (1976), S.1 -
2.

MILTNER, F. (1997): Tief verwurzelte Gefühle.
FOCUS 14/1997, S.126 - 130.

NAGEL, Th. (1984): Über das Leben, die Seele und den Tod
(Mortal Questions, 1979). Königstein/Ts.: Hain.

NELSON, L. (1970): System der philosophischen Ethik und
Pädagogik (1932). Hamburg: Meiner.

NELSON, L. (1972): Kritik der praktischen Vernunft (1917).
Hamburg: Meiner.

NESTLE, W., Hrsg. (1923): Die Nachsokratiker. In Auswahl
übersetzt
und herausgegeben von Wilhelm Nestle. Jena: Diederichs.

O'DONOGHUE, Ph., Edit. (1998): The Ethics of Animal
Experimentation. Proceedings of the European Congress held
17 - 18 December 1996 at the Palais des Congrès, Brussels.
London: EBRA.

OTT, K. (1996): Das Tötungsproblem in der Tierethik der
Gegenwart.
In: Th. Richter, Hrsg. (1996), S.2 - 22.

PETTIT, P., R. SYLVAN & J. NORMAN, Edit. (1987):
Metaphysics
and Morality. Oxford: Basil Blackwell.

Seite 167

REGAN, T., Edit. (1980): Matters of Life and Death.
New York: Random House.

REGAN, T. (1984): The Case for Animal Rights.
London u.a.: Routledge.

RICHTER, Th., Hrsg. (1996): Thema: Tötung von Tieren und
Kennzeichnung von Tieren (Tagung der Fachgruppe
„Tierschutzrecht und Gerichtliche Veterinärmedizin“ der Deutschen
Veterinärmedizinischen Gesellschaft, Nürtingen 14./15.3.1996)

RYDER, R. (1996): Some basic objections to animal experiments.

In: Ph. O'Donoghue, Edit. (1998), 51 - 56.

SCHOPENHAUER, A. (1986): Sämtliche Werke, Bd. I - III.
Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SCHÜTT, H.-P., Hrsg. (1990): Die Vernunft der Tiere. Beiträge von
Platon bis Schopenhauer. Frankfurt am Main: Keip.

SCHWEITZER, A. (1926): Kultur und Ethik (1923).
Zweite unveränderte Auflage. München: Beck.

SCHWEITZER, A. (1949): Zwischen Wasser und Urwald (1926).
München: Biederstein.

SCHWEITZER, A. (1982): Die Ehrfurcht vor dem Leben.
Grundtexte
aus fünf Jahrzehnten. Hrsg. von H. W. Bähr. München: Beck.

L. A. SENECA (1974): Philosophische Schriften. Hrsg. von
M. Rosenbach. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SHAW, B. (1992): Mensch und Übermensch (Man and Superman,
1903).
Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SINGER, P. (1979): Killing Humans and Killing Animals.
Inquiry 22, 145 - 156.

Seite 168

SINGER, P. (1980): Animals and the Value of Life.
In: T. Regan, Edit. (1980), 218 - 259.

SINGER, P. (1982): Befreiung der Tiere (Animal Liberation, 1975).
München: Hirthammer.

SINGER, P. (1984): Praktische Ethik (Practical Ethics, 1979).
Stuttgart: Reclam.

SINGER, P. (1987): 'Life's Uncertain Voyage'.
In: P. Pettit, Edit. (1987), 154 - 172.

SINGER, P. & P. CAVALIERI, Edit. (1994): The Great Ape
Project.
(Preface and Epilogue by the editors.)
New York: St. Martin's Press.

SINGER, P. (1995): Rethinking Life & Death (1994).
Oxford University Press.

SPINOZA, B. de (o.J.): Ethik (1677). Für die Deutsche Bibliothek

nach der Übersetzung von B. Auerbach herausgegeben von
A. Buchenau. Berlin: Deutsche Bibliothek.

STRAFGESETZBUCH FÜR DAS DEUTSCHE REICH (15. Mai
1871)

SUPPLEMENTE ZU VORLESUNGEN UND ÜBUNGEN IN DER
TIERERNÄHRUNG (1989): Siebte Auflage, hrsg. von H. Meyer,
K.Bronsch & J. Leibetseder. Alfeld-Hannover: Schaper.

TAYLOR, P. W. (1983): In Defense of Biocentrism.
Environmental Ethics 5, 237 - 243.

TAYLOR, P. W. (1986): Respect for Nature.
Princeton University Press.

TEUTSCH, G. M. (1987): Mensch und Tier. Lexikon der
Tierschutzethik. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.

Seite 169

TEUTSCH, G. M. (1993): Das Töten von Tieren nach dem
Gleichheitsgrundsatz. In: K. Loeffler, Hrsg. (1994), S.83 - 90.

Das deutsche Reichs-TIERSCHUTZGESETZ vom 24. November
1933
mit Amtlicher Begründung. Berlin und Leipzig (1934): de Gruyter.

TIERSCHUTZGESETZ vom 24. Juli 1972

TIERSCHUTZGESETZ vom 12. August 1986

TIERSCHUTZGESETZ vom 17. Februar 1993

TIERSCHUTZGESETZ vom 25. Mai 1998

TOMPKINS, P. & Ch. BIRD (1974): Das geheime Leben der
Pflanzen
(The Secret Life of Plants, 1973). Bern u.a.: Scherz.

TUGENDHAT, E. (1995): Vorlesungen über Ethik (1993).
Frankfurt am Main: Suhrkamp.

WILDER, Th. (1968): Der achte Schöpfungstag (The Eighth Day,
1967).
Frankfurt am Main: Fischer.

WITTGENSTEIN, L. (1963): Tractatus logico-philosophicus (1921).
Frankfurt am Main: Suhrkamp.

WOLF, J. - C. (1992): Tierethik.

Freiburg, Schweiz: Paulusverlag.

WOLF, J. - C. (1993): Töten von Tieren? Eine angemessene Begründung des Tötungsverbotes aus moralphilosophischer Perspektive. In: K. Loeffler, Hrsg. (1994), S.70 - 82.

WOLF, J. - C. (1994): Der moralische Stellenwert empfindungsfähiger Lebewesen. - Skript des Vortrags vom 18.03.1994 an der Evangelischen Akademie Arnoldshain.

WOLF, U. (1990): Das Tier in der Moral. Frankfurt am Main: Klostermann.

Seite 170

[7. Summary](#)

[top](#)

[Lebenslauf](#)

[Intro](#) | [Inhaltsverzeichnis](#) | [1. Einleitung](#) | [2. Definition](#) | [3. Argumentationen](#) | [4. Diskussion](#) | [5. Vorschlag](#) | [6. Zusammenfassung](#) | [7. Summary](#) | [8. Literatur](#) | [Lebenslauf](#)

[Intro](#)

9. Lebenslauf

[Inhaltsverzeichnis](#)

Jörg Peter Luy

[1. Einleitung](#)

12. August 1966 In Köln als erstes von drei Kindern der Eheleute
Dr. med. Herta Luy (geb. Schütte) und Dr. med.
Bernd Luy geboren.

[2. Definition](#)

[3. Argumentation](#)

[4. Diskussion](#)

unverheiratet

[4.1](#)

[4.2](#)

[4.3](#)

1972 - 1976 Grundschule in Refrath

[5. Vorschlag](#)

1976 - 1981 Gymnasium des Collegium Josephinum Bonn

[6. Zusammenfassung](#)

1981 - 1986 Hölderlin Gymnasium Köln

[7. Summary](#)

[8. Literaturverzeichnis](#)

1986 Abitur

[Lebenslauf](#)

1986 - 1988 Bundeswehr

WiSem 1988 - Doppelstudium Humanmedizin/Philosophie
SoSem 1989 Justus-Liebig-Universität Gießen

WiSem 1989 - Doppelstudium Tiermedizin/Philosophie
SoSem 1995 Justus-Liebig-Universität Gießen

1993 und 1994 je dreimonatiges Praktikum
Apex Veterinary Hospital, N.C., USA

1995 Staatsexamen Veterinärmedizin
und Approbation

1996 dreiwöchiges Praktikum
Tierschutzreferat des BMELF

WiSem 1995 - Philosophiestudium
SoSem 1997 Freie Universität Berlin

1996 - 1998 Arbeit an der Dissertation

[8. Literatur](#)

[top](#)

[Intro](#)