



Philipp Gisbertz, Berlin

## **Würde des Menschen – Würde des Tiers?**

### ***Zum Verhältnis von Mensch und Tier aus der Perspektive der Rechtsphilosophie***

*Der Autor erörtert die Fragen der rechtsphilosophischen Argumentierbarkeit moralischer Differenzierung zwischen Mensch und Tier und ihrer Relation zum Begriff der Menschenwürde. Mittels einer Kritik der gängigsten anthropozentrischen und tierrechtlichen Theorien und einer Analyse konventioneller Argumentationstopoi der widerstrebenden Positionen deckt er die beiderseitige Überzeichnung argumentativer Konsequenz auf. In Anerkennung der evolutionären Kontinuität und einer moralischen Relevanz der Tiere wird dennoch ein entscheidender Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Würde dargelegt: ein intersubjektives, soziales Moment der Zurechnung moralischer Reflexion. Als vermittelnde Position zwischen Anthropozentrismus und Spezies-Egalitarismus bietet der Autor einen moralischen Grundgedanken für tierrechtliche Fragestellungen und reflektiert in diesem Lichte kurz die juristische Situation.*

S. 148

- HFR 14/2011 S. 1 -

#### **1 I. Einleitung**

##### **1. Problemstellung**

Am 20. Februar 2009 beschloss die Erste Kammer des Ersten Senats des BVerfG, eine Verfassungsbeschwerde der Tierrechtsorganisation PETA nicht zur Entscheidung anzunehmen.<sup>1</sup> PETA hatte auf Plakaten mit dem Slogan „Der Holocaust auf Ihrem Teller“ und einem Bildvergleich zwischen Holocaustopfern und moderner Tierhaltung geworben. Das BVerfG argumentierte, die zivilgerichtliche Beurteilung einer Verletzung des Anspruchs auf Menschenwürde, Art. 1 Abs. 1 GG, sei in ihrer Begründung fragwürdig, es gebe aber andere Rechtsmittel und das BVerfG habe zu den aufgeworfenen Fragen auch bereits entsprechend geurteilt. Es sei nicht der Kern der Menschenwürdegarantie, sondern vielmehr ihr Niederschlag im allgemeinen Persönlichkeitsrecht, Art. 2 Abs. 1 GG, betroffen, aber nach den Bestimmungen des Grundgesetzes bestehe „ein kategorialer Unterschied zwischen menschlichem, würdebegabtem Leben und den Belangen des Tierschutzes“, die Kampagne sei daher „eine Bagatellisierung und Banalisierung des Schicksals der Holocaustopfer“.<sup>2</sup> In dieser Entscheidung werden juristische Verfassungsentscheidungen getroffen, die philosophisch umstritten sind. Die Erörterung der Frage, inwieweit man nicht nur juristisch, sondern auch rechtsphilosophisch zwischen „menschlichem, würdebegabtem Leben und den Belangen des Tierschutzes“ unterscheiden kann und sollte, ist Ziel der vorliegenden Untersuchung. Diese soll ergründen, ob es eine Tierwürde gibt und welchen Inhalts eine solche gegebenenfalls wäre. Letztlich bleibt ihr dann noch, auch ein kurzes verfassungsrechtliches Fazit dieser weitestgehend philosophischen Überlegungen zu ziehen.

<sup>2</sup> Der Begriff der Menschenwürde ist ein historisch gewachsener und es ist die Aufgabe der Philosophie, Begrifflichkeiten stets neu zu überprüfen. Dass der christlichen Theologie aufgrund der imago dei-Lehre, Pico della Mirandola im 15. Jahrhundert und auch noch der Aufklärung und Immanuel Kant aufgrund der Vernunftextrapolation der

<sup>1</sup> BVerfG, 1 BvR 2266/04 vom 20.2.2009.

<sup>2</sup> BVerfG, 1 BvR 2266/04 vom 20.2.2009, Rn. 25.

Mensch als das herausragende und unvergleichliche Wesen der Schöpfung galt und gelten musste, entbindet nicht davon, jene Denker und Epochen in ihren Lehren zu hinterfragen.

- 3 Spätestens seit Charles Darwins bahnbrechenden Entdeckungen sieht sich der Mensch in seiner Spezifität hinterfragt: Der Mensch als Produkt der Evolution, der Mensch als Tier, wohl gar als „Mängelwesen der Natur“<sup>3</sup>. Dies warf denknötwendig die Frage auf, warum der Mensch dennoch aus dem Tierreich hervorstechte, warum gerade ihm (und nur ihm) eine Würde zukommen solle. Diese Frage ist lange Zeit nicht recht in der praktischen Philosophie angekommen, doch spätestens mit der Tierrechtsbewegung wurde sie ein nicht mehr zu leugnendes ethisches Problem: Warum nur der Mensch?

S. 149

- HFR 14/2011 S. 2 -

## 4 2. Was ist Würde? Begriffliche Definition

Eine solche Erörterung verlangt eine begriffliche Klärung des sehr unpräzisen Begriffes der Würde. Würde entstammt dem alt-/mittelhochdeutschem Wirdî bzw. Wirde und ist verwandt mit dem Begriff des Wertes.<sup>4</sup> So wird Würde bei Kant als innerer, absoluter Wert verstanden.<sup>5</sup> Wert lässt sich für die ethische (und juristische) Debatte vielleicht am treffendsten übersetzen mit Selbstzweckhaftigkeit. Würde meint demnach, dass der Würdeträger Zweck an sich selbst ist, ihm ein eigener Wert inhäriert. Es ergibt sich also vorerst:

- 5 D1: Ein Wesen hat Würde genau dann, wenn es moralisch als Zweck an sich selbst, d.h. um seinetwillen beachtet werden muss.
- 6 Fraglich bleibt indes, ob Würde auch die Absolutheit des Wertes voraussetzt, also seine Unverfügbarkeit. Dies muss indes für den generellen Würdebegriff insoweit abgelehnt werden, als dass eine solche Einengung bereits jede utilitaristische Theorie von der Würdediskussion ausschliesse. Eine Festlegung, ob es einen solchen absoluten Wert geben kann, würde eine Grundsatzdiskussion zwischen Utilitarismus und Deontologie erfordern, die hier weder geführt werden kann, noch muss. Wir wollen Würde also zunächst als moralische Selbstzweckhaftigkeit verstehen. Die Frage nach der Unverfüg- und Unwägbarkeit hingegen soll in der Frage diskutiert werden, inwiefern eine mögliche Tierwürde auch inhaltlich der menschlichen gleicht, insofern man für diese eine Unwägbarkeit akzeptiert.
- 7 Dass sich Würde bereits in der ethischen Zweckhaftigkeit erschöpft, mag bestritten werden. Nicht jedes ethisch fehlerhafte Verhalten entwürdigte das Gegenüber oder verletze es in seiner „Würde“. Würdeverletzung beinhaltet vielmehr regelmäßig ein Element der Herabsetzung und Erniedrigung.<sup>6</sup> Ob sich diese Herabsetzung in der bloßen Nichtbeachtung der ethischen Selbstzweckhaftigkeit erschöpfen kann, ist Streitbar. Eine nähere Definition der Herabsetzung oder der herabgesetzten Eigenschaft ist jedoch grundsätzlich mit dem Mangel behaftet, Wertungen und Vorurteile bereits in die Definition zu legen und somit eine hohe Anfälligkeit für Zirkelschlüsse aufzuweisen. Nach dem aristotelischen pro-sen-Prinzip erscheint es demnach sinnvoll, den Begriff Würde nicht über diesen Kern des Eigenwertes hinaus zu definieren, sondern stets nur im konkreten Fall und Ergebnis zu konkretisieren.<sup>7</sup>
- 8 Vielmehr verlangt bereits die Kerndefinition D1 einige Relativierungen, denn schon der Kern des Würdebegriffs ist schwerlich auszumachen. Eine reine pro-sen-Relation scheint mithin nicht vorzuliegen. Vielmehr ergibt sich eher ein Netz übergreifender und

<sup>3</sup> Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt, 13. Auflage, 1986, S. 33.

<sup>4</sup> Siegetsleitner, Zur Würde nichtmenschlicher Lebewesen, in: Odparlik/Kunzmann, Eine Würde für alle Lebewesen?, 2007, S. 109.

<sup>5</sup> Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kant, Werke in Zwölf Bänden, Band VII, 1977, S. 68.

<sup>6</sup> Von der Pfordten, Tierwürde nach Analogie der Menschenwürde, in: Odparlik/Kunzmann, Eine Würde für alle Lebewesen?, 2007, S. 132f.

<sup>7</sup> Kunzmann, Die Würde des Tieres – zwischen Leerformel und Prinzip, 2007, S. 32ff.

sich kreuzender Begriffe ohne festen Kern, eine Wittgensteinsche „Familienähnlichkeit“,<sup>8</sup> die nicht zwingend den „Eigenwert“ als Kerneigenschaft aufweisen muss.<sup>9</sup> Es mag also durchaus verschiedene Arten von Würde geben und es wird unsere Aufgabe sein, wenn wir ein Ergebnis präsentieren wollen, gleichsam auch die Definition D1 für den jeweiligen Sachverhalt zu konkretisieren, zu graduieren und ggf. Abweichungen von der Definition zu erklären.

S. 150

- HFR 14/2011 S. 3 -

<sup>9</sup> Es mag indes schon hier der Einwand erhoben werden, dass Würde per definitionem ein menschliches Spezifikum sei und die Überlegungen sowie die Definition D1 in ihren Grundannahmen anthropomorph und verfehlt seien. Dem sei entgegen gehalten, dass Schopenhauer einst feststellte, die Diversität der Worte solle in Bezug auf Tiere häufig eine Identität der Sache verschleiern.<sup>10</sup> Wir wollen hier aber den umgekehrten Weg einschlagen und schauen, ob bei einer Identität der Worte Diversität oder Identität der Sache vorliegt. Dies scheint der unvoreingenommeneren und begrifflich und wissenschaftlich klareren Weg zu sein. Hierfür ist die Annahme einer Möglichkeit tierischer Würde Voraussetzung. Indes kann bei klarer begrifflicher Klärung des Würdebegriffs und seines jeweiligen Inhalts nicht davon ausgegangen werden, dass die provisorische sprachliche Identität eine sachliche Diversität zu verbergen droht.

## <sup>10</sup> **II. Was ist Menschenwürde? Anthropozentrische Theorien**

Eine Erörterung der Frage nach einer tierischen Würde verlangt die Kenntnis der Begründungsmöglichkeiten der rein menschlichen Würde. Nur wer diese zunächst widerlegen oder auf Tiere ausweiten kann, kann beanspruchen die Würdegleichheit von Mensch und Tier wissenschaftlich darlegen zu können. Im Folgenden seien daher einige zentrale Theorien in ihrem Grundkonzept und die möglichen Kritiken dargestellt.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Es ist üblich, wenn auch nicht mehr unbestritten, die Menschenwürde allein anhand den Menschen zukommender Eigenschaften zu begründen. Die Evolutionstheorie lässt die Idee, einzig der Mensch habe gewisse Eigenschaften entwickelt, jedoch fragwürdig erscheinen. Es scheint eher Kontinuität - durchaus mit dem Menschen als kommensurabler Krone denkbar - als strikte Abgrenzbarkeit das Wesen der Natur zu beherrschen.

### <sup>12</sup> **1. Freiheit**

Pico della Mirandola<sup>12</sup> und später ähnlich Margalit<sup>13</sup> (in seiner positiven Begründungsform der Menschenwürde) sehen das Alleinstellungsmerkmal des Menschen, das ihn über das Tier erhebe, in seiner (radikalen) Freiheit. Während die gesamte übrige Natur heteronom sei, d. h. wesentlich instinkthaft „handle“, sei einzig der Mensch in der Lage dazu, frei zwischen Handlungen und Standpunkten zu wählen.

S. 151

- HFR 14/2011 S. 4 -

<sup>13</sup> Nach Margalit könne der in den Neurowissenschaften nahegelegte Determinismus hier nur begrenzt als Gegenthese fungieren, da bei einem solchen jede Diskussion und Überlegung zur Ethik hinfällig würde.<sup>14</sup> Soweit ist dies ersichtlich. Problematisch aber wird diese Überlegung dann, wenn wir diese bei uns Menschen entgegen der kausalwissenschaftlichen Thesen postulierte Freiheit anderen Entitäten gerade aufgrund solcher absprechen wollen. Alleinstellungsmerkmal des Menschen kann die Freiheit nur dann sein, wenn wir sie bei (anderen) Tieren ebenfalls nicht finden können. Der

<sup>8</sup> Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 2008, §66f.

<sup>9</sup> Kunzmann, Die Würde des Tieres – zwischen Leerformel und Prinzip, 2007, S. 39 ff.

<sup>10</sup> Schopenhauer, Über die Grundlage der Moral, 2006, §19.

<sup>11</sup> Eine nähere Darstellung kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht erfolgen. Die Literatur hierzu ist jedoch Legion, vgl. statt aller: Tiedemann, Was ist Menschenwürde? Eine Einführung, 2006.

<sup>12</sup> Della Mirandola, Über die Würde des Menschen, 2. Aufl., 1949, S. 52.

<sup>13</sup> Margalit, Politik der Würde, Über Achtung und Verachtung, 1997, S. 92.

<sup>14</sup> Margalit, Politik der Würde, Über Achtung und Verachtung, 1997, S. 96.

Schluss, dass bei den Menschen die empfundene und notwendige Freiheit -entgegen den naturwissenschaftlichen Annahmen - gelten könne, während bei anderen Tieren nur die kausalwissenschaftliche Widerlegung in Betracht gezogen werden solle, setzt also bereits als essentielles Moment voraus, dass der Mensch gedanklich über das Tier erhoben wurde. Freiheit als menschliches Alleinstellungsmerkmal anzunehmen, das Menschen vom Tier abhebt, stellt sich folglich als Zirkelschluss dar.

## 14 2. Vernunft und Intentionalität

Die zweite häufig angeführte Eigenschaft ist die Vernunft.<sup>15</sup> Vernunft möge verstanden werden als das Vermögen abstrakt zu schließen und Gründe und Prinzipien zu ermitteln.<sup>16</sup> Sie ist somit sehr eng verbunden mit der Intentionalität, aber auch mit der kreativen Sprachfähigkeit, wie Hamanns berühmtes Diktum uns in Erinnerung ruft: „Vernunft ist Sprache [,] logos; an diesem Markknochen nag' ich...“.<sup>17</sup>

- 15 Doch auch hier erhebt die Naturwissenschaft einen Einwand: Affen könnten Sprache erlernen und kreativ gebrauchen. Sie seien in begrenztem Maße abstrakt erkenntnis- und vernunftfähig.<sup>18</sup> Der durchschnittliche Mensch, so mag man entgegenen, ist aber in einem solchen Maß vernunftbegabter, dass eine mögliche tierische Vernunft der menschlichen nicht gleichzusetzen sein kann. Indes gilt Menschenwürde gerade nicht nur für den durchschnittlichen Menschen, sondern entweder -Vernunftaktualität vorausgesetzt - bei jedem Menschen, der *noch* als vernünftig gelten kann in gleichem Maße oder - Vernunftpotentialität vorausgesetzt- sogar bei solchen Menschen, denen nur qua Menschsein potentiell Vernunft zugesprochen werden kann. In beiden Fällen also wären wir bereit, Menschen, deren Eigenschaften offenkundig nicht die gewisser Tiere übersteigen, in den Begriff der (ungraduierbaren) Menschenwürde aufzunehmen. Ein vermindertes Vernunftpotential kann also nicht zum Ausschluss führen, es sei denn, man legte eine künstliche Grenze fest oder akzeptierte die Definition der Vernunft als Spezifikum menschlicher Erkenntnisformen.<sup>19</sup> In diesem Falle läge ein Zirkelschluss vor, der jedenfalls noch nicht darlegen könnte, warum diese Formen moralisch relevant sein sollten.

## S. 152

- HFR 14/2011 S. 5 -

- 16 Ganz ähnlich ist auch gegen die Menschenwürde aufgrund der Intentionalität zu argumentieren: Es gibt Hinweise auf Intentionalität bei Tieren, bspw. benutzen und produzieren Affen Werkzeuge (lange Zeit galt gerade dies als menschliches Spezifikum).<sup>20</sup>

## 17 3. Moralität

Ob nun aufgrund seiner Vernunft oder seiner Intentionalität oder auch nur seiner Instinkte, der Mensch könnte das „sittliche Wesen“ sein. Dies wäre sicherlich eine Eigenschaft, der man auch gut begründbar einen besonderen moralischen Wert zuerkennen könnte. Allein auch hier kommen wir an eine Grenze: Tiere handeln „moralisch“.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Vgl. etwa: Baumgartner, Die innere Unmöglichkeit einer evolutionären Erklärung der menschlichen Vernunft, in: Spaemann/Koslowski/Löw, Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis, 1984, S. 58f.

<sup>16</sup> Recki, Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt, Aufsätze zu Immanuel Kant, 2006, S. 26.

<sup>17</sup> Vgl. Bayer, Vernunft ist Sprache, Hamanns Metakritik Kants, 2002, S. 4.

<sup>18</sup> Thierry, Der umsichtige Affe, 2008, in: <http://www.spiegel.de/wissenschaft/natur/0,1518,539299,00.html> (Abgerufen am 20.12.2011).

<sup>19</sup> So bspw. Baumgartner, Die innere Unmöglichkeit einer evolutionären Erklärung der menschlichen Vernunft, in: Spaemann/Koslowski/Löw, Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis, 1984, S. 58f.: Vernunft als „geordnetes Beziehungsgefüge von Erkenntnisfunktionen, die...auf ein Ganzes (Zweck) von Welt und Selbsterkenntnis (Wahrheit) bezogen sind“ als „Inbegriff der den Menschen vom Tier unterscheidenden Vollzugsweisen des Erkennens und Wollens“.

<sup>20</sup> Wild, Wie sind Tiere? In: ITA, Tierrechte. Eine interdisziplinäre Herausforderung, 2007, S. 36ff.; Kaplan, Tierrechte: Die Philosophie einer Befreiungsbewegung, 2000, S. 25f.

<sup>21</sup> De Waal, Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte, 2008, S. 25; siehe auch: Katz, Evolutionary Origins of Morality. Cross-Disciplinary Perspectives, 2000.

18 Diese Aussage wirft freilich gewisse Probleme und Fragen auf. Bevor man derlei Aussagen treffen kann, muss man ein Bild dessen haben, was Moral sein soll. Es gibt Tiere, die trösten, die fair teilen usw. Biologisch gesprochen: Einige Tiere besitzen Spiegelneuronen, d. h. sie empfinden Mitleid und helfen aus biologisch sehr ähnlichen Gründen wie Menschen.<sup>22</sup>

19 Moral als instinktmäßiges Helfen, als Gemeinschaftssinn, als Entbehrungsbereitschaft ist eine mögliche, aber sicherlich keine zwingende Theorie dessen, was Moral ausmacht. Es ist hier weder möglich, noch sinnvoll diese Experimente an dutzenden ethischen Theorien zu messen. Vielmehr sei an dieser Stelle nur darauf hingewiesen, dass beispielweise ein Handeln aus Pflicht vor dem selbstgegebenen allgemeinen Gesetz längst nicht nachgewiesen werden kann (ebenso wenig allerdings beim Menschen). Ob also Tiere moralisch sind, ist uns nicht letztlich zugänglich, zumal eine einheitliche Moraltheorie nicht abzusehen ist. Warum allerdings allein der Mensch Moral entwickelt haben sollte, bleibt fraglich.

#### 20 **4. Theory of Mind (ToM)**

Was den Menschen allerdings vom Tier abheben könnte, ist nicht die Moral, sondern die abstrakte Theorie dahinter. Theory of Mind, eine Theorie des Geistes, will meinen, dass man den mentalen Zustand seines Gegenübers erkennen kann.<sup>23</sup> Hier allerdings sind allzu deutlich die Grenzen des Anthropomorphismus erreicht, als dass eine solche Abgrenzung tauglich sein könnte. Das, was wir an Affen bspw. testen können, ist stets nur, ob *wir* eine ToM erkennen können. Damit aber setzen wir eine Theorie des *menschlichen* Geistes voraus. Die Experimente, die neuerdings versuchen, diese Kritik zu berücksichtigen, legen eine ToM bei Primaten nahe.<sup>24</sup> Als Abgrenzungskriterium jedenfalls kann sie nicht sinnvoll gelten.

S. 153

- HFR 14/2011 S. 6 -

#### 21 **5. Fazit**

Es gäbe einige weitere Theorien, die man hier anbringen könnte. Sie alle jedoch scheinen mit dem gleichen Fehler behaftet: Sie suchen eine Diskontinuität zwischen Mensch und Tier, die jeglicher biologisch-evolutionären Logik widerspräche.<sup>25</sup> Wenn unsere Gene zu 98,7% identisch sind mit denen einiger Primaten<sup>26</sup>, so erscheint es geradezu vermessen anzunehmen, es gäbe Eigenschaften, zumal moralisch relevante, die uns zu eigen seien, jenen jedoch absolut nicht.

22 Folgt daraus, dass alle Tiere die gleiche Würde haben? Noch lange nicht. Es folgt zunächst einzig, dass der Versuch, Menschen und nur ihnen eine Würde über gewisse Eigenschaften zuzusprechen, wohl ein aussichtsloser ist. Dies heißt indes nicht, dass es nicht andere Gründe für eine rein menschliche Würde geben könnte. Ebenso wenig lässt sich aus den angeführten Experimenten an „hohen Tieren“ schließen, dass – selbst wenn wir sagen wollten, dass eine dieser Eigenschaften moralisch relevant sei<sup>27</sup> – alle Tiere Würde besäßen. Wir müssten lediglich Abstand von dem Gedanken nehmen, nur der Mensch hätte eine solche Würde. Welche Tiere aber in die Würdegemein-

<sup>22</sup> Rizzolatti/Sinigaglia, Empathie und Spiegelneurone, 2008, 174 ff.

<sup>23</sup> Krüger, Intentionalität und Mentalität als explanans und explanandum. Das komparative Forschungsprogramm von Michael Tomasello, in: DZPh 2007, 789, 799; Forster, Menschen und andere Tiere. Über das Verhältnis von Mensch und Tier bei Tomasello, in: DZPh 2007, 761; Bei Tomasello ist die ToM allerdings lediglich Ausfluss des übergeordneten menschlichen Spezifikums des Absichtslensens.

<sup>24</sup> De Waal, Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte, 2008, S. 89.

<sup>25</sup> Flury, Der moralische Status der Tiere. Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan, 1999, S. 53.

<sup>26</sup> University of California, Menschliche DNA "tickt" schneller, 2004, in: <http://www.scinexx.de/wissen-aktuell-1464-2004-08-31.html> (Abgerufen am 20.12.2011).

<sup>27</sup> Die moralische Relevanz der genannten Eigenschaften wird vorliegend nicht näher diskutiert. Vielmehr soll hier das Augenmerk -bewusst verkürzt- lieber solchen Theorien gelten, die, den Eigenschaftsanthropozentrismus nun vernachlässigen könnend, eine weitreichendere moralische Berücksichtigung der Tiere zu begründen suchen.

schaft eintreten könnten, stünde noch zu ergründen.

23 Man mag an dieser Stelle einwenden, dass die Argumentation dieses Abschnitts eine enorme Naturwissenschaftsgläubigkeit aufweist und einer philosophischen Erörterung entbehrt. Es gilt indes einen Gedankengang aufzubauen, der hier noch nicht abgeschlossen ist. Eine Diskussion dieser Vorwürfe und eine Darstellung der maßgeblichen Theorie, mit der diese erhoben werden können, Kants Lehre der zwei Reiche, ist tatsächlich kaum entbehrlich. Sie wird aber weiter unten geführt werden müssen.

### 24 **III. Eine Würde des Tiers? Erweiterung der Würdebegrifflichkeit auf Tiere**

Es ist uns im vorangegangenen Abschnitt nicht gelungen, eine dem Menschen spezifische Würde aus verschiedenen Eigenschaften herzuleiten. Müssen wir daher unsere moralische Intuition, dass man ein Flugzeug voller Affen, das von Terroristen entführt wurde, abschießen dürfte, bevor es Menschenleben gefährden könnte, ein Flugzeug mit menschlichen Insassen in vergleichbarer Situation uns jedoch in eine moralische Grenzsituation brächte, die uns - unabhängig von der ethischen Grundhaltung und letztlich Entscheidung - wohl weitaus größere Gewissensbisse bereiten würde, als Anthroporelationismus oder in Ryders Wortwahl als „Speziesismus“<sup>28</sup> enttarnt sehen?

S. 154

- HFR 14/2011 S. 7 -

25 Eine solche Schlussfolgerung wäre sicherlich voreilig. Wir wollen aber, das Problem anerkennend, in diesem Abschnitt einigen Theoretikern, die den Tieren eine Würde zusprechen und teilweise sogar diese Speziesismusthese vertreten, unsere Aufmerksamkeit widmen und ihre Theorien kritisch würdigen.

#### 26 **1. Historisches**

Hierzu soll zunächst eine kurze Ideengeschichte der moralischen Berücksichtigung von Tieren skizziert werden.<sup>29</sup> Der antike Kosmosgedanke und die platonische Seelenlehre, die den Menschen als Krone der Schöpfung in einem graduierten kosmischen System beließ, werden erstmals von Aristoteles bedeutend erschüttert. Seine praktische Philosophie fokussiert auf das spezifisch Menschliche, die ratio. Das Tier wird somit dem Bereich unmittelbarer Verantwortung entfremdet.<sup>30</sup> Die endgültige Verbannung des Tieres aus jeglicher ethischen Diskursmöglichkeit erfolgt jedoch deutlich später: René Descartes vollzieht die mechanistische Wende der Naturbetrachtung; die Natur - und mit ihr das Tier - sei als res extensa nicht mehr als ein Automat, eine Maschine. Es sei seelenlos, da nur die res cogitans, die Vernunft, Seele sei.<sup>31</sup> Die Seelenlehre der Antike wird gänzlich abgelöst: Tiere haben keine Seele und sind folglich nicht als moralische Subjekte anzusehen.<sup>32</sup> In der Folge wird das Tier auch in der Aufklärung nicht mehr als beseelt und personal angesehen.<sup>33</sup> Bei Kant wird der Personenstatus über die Vernunft konstituiert, im Gegensatz zu den Sachen, „dergleichen auch die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann.“<sup>34</sup> Diesen Satz muss man wohl relativieren, schreibt Kant doch auch, das Tier sei moralisch zu berücksichti-

<sup>28</sup> Kaplan, Ethische Weltformel - Eine Moral für Menschen und Tiere, 2003, S. 36.

<sup>29</sup> Für eine ausführliche Darstellung der rechtlichen und ideengeschichtlichen Entwicklung des Tierschutzes siehe: Gerick, Recht, Mensch und Tier. Historische, philosophische und ökonomische Aspekte des tierethischen Problems, 2005.

<sup>30</sup> Maier, Zwischen Verdinglichung und Personenwürde? Das Tier in der aktuellen rechtsethischen Diskussion, in: JRP 2006, 196, 197f.

<sup>31</sup> Descartes, Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Bericht über die Methode, die Vernunft richtig zu führen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu erforschen, 2001, IV 2, S. 64 f.; S. 86ff.

<sup>32</sup> Vgl. Descartes Descartes, Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Bericht über die Methode, die Vernunft richtig zu führen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu erforschen, 2001, V 10, 104ff.; Ingensiep/Baranzke, Das Tier, 2008, S. 24f.

<sup>33</sup> Maier, JRP Zwischen Verdinglichung und Personenwürde? Das Tier in der aktuellen rechtsethischen Diskussion, in: JRP 2006, 196, 198.

<sup>34</sup> Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Kant, Werke in Zwölf Bänden, Band XII, 1977, S. 407 ff.

gen aus der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zur Wahrung der menschlichen Integrität und des Mitgefühls.<sup>35</sup> Moralische Beachtung findet das Tier aber jedenfalls nicht um seiner selbst willen. Diese cartesische und kantische Denkweise bestimmt für lange Zeit das kontinentaleuropäische Denken. Es ist jedoch kein Zufall, dass sich die Idee der moralischen Berücksichtigung der Tiere als Zwecke an sich selbst im angelsächsischen Utilitarismus entwickelte. Vernunft, Intentionalität, Freiheit, dies waren Eigenschaften, die bei Tieren schwerlich nachgewiesen werden konnten. Freude und Leid, Schmerz, Lust und Unlust, mithin sensitive Fähigkeiten, die der Utilitarismus berücksichtigt, hingegen sind mit nur geringem Anthropomorphismus auch bei Tieren zu erkennen. So verlagerte bereits Bentham das Kriterium von der Vernunftbegabung zur Leidensfähigkeit.<sup>36</sup>

S. 155

- HFR 14/2011 S. 8 -

- 27 Bentham war mit diesem Gedanken und der Idee der Einbeziehung der Tiere in den Kreis der Moralsubjekte nicht allein. Im ausgehenden 18. Jahrhundert beginnen sich erste gedankliche Vorläufer der heutigen Tierrechtsbewegung zu bilden.<sup>37</sup> 1824 wird bereits der erste Tierschutzverein in England gegründet, die (heute: Royal) Society for the Prevention of Cruelty to Animals - maßgeblich von Lewis Gompertz, der wohl als einer der ersten „echten“ Anti-Speziesisten gelten kann. Mit großen Denkern wie Henry Salt, und von den Theorien Darwins bestärkt, erlebt die Tierrechtsidee einen ersten großen Aufschwung. Es gründeten sich in ganz Europa Tierschutzvereine und der Vegetarismus findet erste Verfechter.<sup>38</sup>
- 28 Im frühen 20. Jahrhundert wird die tierrechtliche Idee in Deutschland maßgeblich von Leonard Nelson und Albert Schweitzer weiterentwickelt. Einen Bruch in der Entwicklung bringt der Zweite Weltkrieg: Bis zu den 60er Jahren sind nur noch wenige politische oder philosophische Ansätze auszumachen, die dem Sozialdarwinismus, der Mensch sei als das stärkste Wesen die Krone der Evolution, und dem Behaviorismus, der jegliches tierische Verhalten nur auf Reize und Reflexe ohne Bewusstseinszustände interpretiert,<sup>39</sup> entgegen traten.<sup>40</sup> Als Geburtsstunde der modernen Tierrechtsbewegung wird dann das Jahr 1964 angesehen: Jagdsabotage, Ruth Harrisons „Animal Machines“, in dem erstmals die Massentierhaltung ethisch angeprangert wurde.<sup>41</sup> Seither ist die Tierrechtsdiskussion kaum aus der modernen Philosophie wegzudenken.
- 29 Im Folgenden sollen die Theorien der zwei Hauptvertreter dieser breiten Bewegung erörtert und kritisch diskutiert werden. Die Darstellung bleibt dabei zwangsweise sehr begrenzt und selektiv. Die angeführten Theorien können jedoch als Fundamentalfelder der Tierrechtsidee der Untersuchung insoweit dienen, als dass die vorzubringende Kritik und die zu ziehenden Schlussfolgerungen durchaus den Anspruch der Universalität werden anstreben können.

<sup>35</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: Kant, *Werke in Zwölf Bänden*, Band VIII, 1977, S. 345f.

<sup>36</sup> Maier, *Zwischen Verdinglichung und Personenwürde? Das Tier in der aktuellen rechtsethischen Diskussion*, in: JRP 2006, 196, 200.

<sup>37</sup> Balluch, *Die Kontinuität von Bewusstsein. Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte*, 2005, S. 277ff.

<sup>38</sup> Balluch, *Die Kontinuität von Bewusstsein. Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte*, 2005, S. 284ff.

<sup>39</sup> Für eine nähere Darstellung von Sozialdarwinismus und Behaviorismus sowie ihren ethischen Implikationen siehe: Wolf, *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*, 2005, S. 20ff., 33ff.

<sup>40</sup> Balluch, *Die Kontinuität von Bewusstsein. Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte*, 2005, S. 290ff.

<sup>41</sup> Balluch, *Die Kontinuität von Bewusstsein. Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte*, 2005, S. 297ff.

30 **2. Peter Singer****a. Präferenzutilitarismus**

Ihren vielleicht wichtigsten, jedenfalls aber bekanntesten Vertreter fand die Tierrechts- und Antispeziesismusbewegung in Peter Singer.

**S. 156**

- HFR 14/2011 S. 9 -

- 31 Maßgeblich für Singers sogenannten *Präferenzutilitarismus* ist das Prinzip der gleichen Interessenabwägung. Grundsätzlich sei, da es keine den Menschen über das Tier erhebende Eigenschaft gebe, jedes interessenfähige Wesen moralisch gleich zu berücksichtigen.<sup>42</sup> Interesse könnten dabei all diejenigen Wesen verspüren, die Schmerzen empfinden könnten, da es das elementarste Interesse sei, keinen Schmerz zu empfinden, und es wohl keine Wesen gäbe, die schmerzunempfindlich seien, aber dennoch einen Bewusstseinsgrad erreichten, der andere Interessen ermögliche. Schmerzempfindungsfähigkeit sei also *conditio sine qua non* der Interessensfähigkeit.<sup>43</sup> Im Rahmen des Prinzips der gleichen Interessenabwägung müsse man utilitaristisch die von einer Handlung beförderten und behinderten Interessen nach ihrer Intensität abwägen. Die größtmögliche Menge der Interessensbefriedigung gebe den Ausschlag. Dies möge gegebenenfalls ob der sozialen Bindungen zu „Bevorzugungen“ des Menschen führen, jedoch nicht ob einer speziesistischen Erhebung, sondern ob der Intensität der Interessen der grundsätzlich gleichwertigen Wesen.
- 32 Singer selbst verdeutlicht dies am Beispiel des Interesses, keinen Schmerz zu empfinden bzw. eigenen Schmerz zu lindern: Wenn ein Hund und ein Mensch beide Schmerzen empfinden, der Hund jedoch schlimmere und keine weiteren Interessen von Angehörigen des Menschen in die Abwägung einbezogen werden müssen (und nur einem geholfen werden könne), sei dem Hund zu helfen. Alles andere sei Speziesismus. Es sei schlichtweg nicht erklärbar, warum der geringere menschliche Schmerz eher Linderung verdiene als der größere tierische.<sup>44</sup>
- 33 Dies ist jedoch nur die eine Seite dieser Ethik. Gänzlich verzichtet Singer dennoch nicht auf den Personenbegriff. Er weitet diesen aus - was gleichsam eine Begrenzung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft mit sich bringt: Person sei jedes Lebewesen, das über Rationalität und Selbstbewusstsein verfüge<sup>45</sup>, „das zu abstraktem Denken fähig ist, seine Zukunft planen kann“ und das „komplexe Formen der Kommunikation kennt“<sup>46</sup>. Diese Personen - als bewusst „distinkte Entitäten“<sup>47</sup> in der Zeit - seien zur Präferenzbildung fähig, d. h. sie könnten Wünsche und Vorstellungen für die Zukunft entwickeln. Die Berücksichtigung dieser Präferenzen müsse über die üblicherweise zu optimierende pathozentrische Empfindungsbilanz hinaus bei der Abwägung berücksichtigt werden. Dies lasse den Tod von Personen üblicherweise als gewichtiger zu Buche schlagen als den von Nicht-Personen.<sup>48</sup>

**S. 157**

- HFR 14/2011 S. 10 -

- 34 Letztlich stellt sich also bei Singer – jedenfalls in Tötungsfragen – eine Dreiteilung der Wesen ein: Personen – Leid und Lust empfindungsfähige Wesen – dazu nicht fähige Wesen. Die Wesen, die nicht empfindungsfähig sind, sprich keine Interessen haben, sind für Singer nicht moralisch beachtenswert.<sup>49</sup>

---

<sup>42</sup> Singer, *Praktische Ethik*, 1994, S. 39.

<sup>43</sup> Singer, *Praktische Ethik*, 1994, S. 84f.

<sup>44</sup> Singer, *Praktische Ethik*, 1994, S. 87 f.

<sup>45</sup> Singer, *Praktische Ethik*, 1994, S. 120.

<sup>46</sup> Singer, *Praktische Ethik*, 1994, S. 54.

<sup>47</sup> Singer, *Praktische Ethik*, 1994, S. 130.

<sup>48</sup> Singer, *Praktische Ethik*, 1994, 124ff.

<sup>49</sup> Senz, *Der inhärente moralische Wert nichtmenschlicher Lebewesen*, 2004, S. 32.



**35 b. Kritik an Singers Position**

Singers Theorien stießen nicht zuletzt ob der Ausgrenzung von Schwerstbehinderten und Säuglingen auf enorme Ablehnung.<sup>50</sup> Neben einer solchen intuitiven Ablehnung lassen sich jedoch auch gewichtige wissenschaftliche Argumente gegen Singers Thesen anführen.

- 36 Singer suggeriert in utilitaristischer Tradition eine Vergleichbarkeit der Interessen, die die Inkommensurabilität verschleiert.<sup>51</sup> In seinen eigenen Beispielen nimmt er stets gleiche Interessen an. Es fragt sich aber, wie man das Interesse des Hundes auf Schmerzlinderung, das möglicherweise entgegenstehende Interesse eines Arbeitssuchenden an einem Arbeitsplatz, das Interesse eines Arztes an dem zu erwartenden Profit, der sich aus den Organen eines Patienten machen ließe, und das offenkundig entgegenstehende Interesse des Patienten etc., also völlig unterschiedliche Interessen gewichten soll. Von einer Kommensurabilität dieser Interessen kann mitnichten gesprochen werden und Intensität eines Interesses lässt sich wohl nicht messen, wäre aber auch gegebenenfalls ein schlechter Indikator, da der besonders raffsüchtige Arzt dann eher moralisch gerechtfertigt die Organe entnehmen dürfte. Singer verweist auf die Intensität des Interesses, die ein objektiver Dritter empfinden würde.<sup>52</sup> Dieser Maßstab erscheint indes schwer ansetzbar und dient wohl nur dem Zweck, eine Objektivität dort zu konstruieren, wo reine Subjektivität über die Moralität bestimmen soll. Der Begriff des Interesses bleibt dabei naturalistisch, ohne eigenständige Operationalisierbarkeit und inkonsequent.<sup>53</sup>
- 37 Weiterhin wird Singers Theorie vorgeworfen, sie halte das selbst aufgestellte Prinzip der gleichen Interessenabwägung nicht durch. An entscheidenden Punkten werte Singer prima facie und entgegen der strikten Gleichheit.<sup>54</sup> Dies gehe einher mit der fehlerhaften und widersprüchlichen Verbindung von Utilitarismus und dem Prinzip der gleichen Interessenabwägung. Dieses Prinzip sei häufig eigentlich dem utilitaristischen Gedanken entgegengesetzt.<sup>55</sup>

**S. 158**

- HFR 14/2011 S. 11 -

- 38 Zudem stelle sich die Frage, warum gerade das Verspüren eines Interesses die *conditio sine qua non* der moralischen Berücksichtigung sein solle.<sup>56</sup> Ohnehin sei Singers Versuch, der maßgeblich auf der Erkenntnis beruhe, dass es keine Diskontinuität zwischen Tier und Mensch, allgemein in der Natur gebe, in höchstem Maße inkonsequent und widersprüchlich, da er selbst scharfe Trennungen zwischen Personen und Nicht-Personen, sowie empfindungsfähigen und nicht empfindungsfähigen Wesen postuliere und benötige.<sup>57</sup> Dieser Kritik mag man entgegenen, dass Singer diese Trennungen nur für einen Teil seiner Theorie, nämlich die Begründung der Tötungsbewertung benötigt. Zudem könne die Graduierung bei der Intensität des Interesses sehr wohl berücksichtigt werden. Ein weniger leidensfähiges Wesen wird einen weniger intensiven Schmerz empfinden und demnach geringere Wahrscheinlichkeit haben, nach der Abwägung Berücksichtigung zu finden. Bei anderen Interessen - also solchen von Personen - mag diese Argumentation indes fehlschlagen: Eine Graduierung bspw. auch der Präferenzfähigkeit würde zu moralisch völlig absurden Ergebnissen führen und letztlich an dem bereits oben dargestellten Problem der Inkommensurabilität scheitern.

<sup>50</sup> Singer, *Praktische Ethik*, 1994, S. 8.

<sup>51</sup> Flury, *Der moralische Status der Tiere*. Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan, 1999, S. 142f.

<sup>52</sup> Singer, *Praktische Ethik*, 1994, S. 28.

<sup>53</sup> V.d.Pfordten, *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, 1996, S. 138f.

<sup>54</sup> Flury, *Der moralische Status der Tiere*. Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan, 1999, S. 139f.

<sup>55</sup> Kaplan, *Ethische Weltformel - Eine Moral für Menschen und Tiere*, 2003, S. 60ff.

<sup>56</sup> Flury, *Der moralische Status der Tiere*. Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan, 1999, S. 144f.

<sup>57</sup> Flury, *Der moralische Status der Tiere*. Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan, 1999, S. 147f.

- 39 Diese Überlegung scheint gerade im Zusammenhang mit dem Wort „Würde“ beachtenswert, denn das Interesse sich - im umgangssprachlichen Sinne - nicht entwürdigt fühlen zu wollen, erscheint inkommensurabel zu einem Schmerzlinderungsinteresse. Es mögen Situationen denkbar sein, in denen man eine Abwägung dieser beiden Interessen selbst vornimmt, bspw. wenn man gefoltert wird, aber eine externe Bewertung eines Dritten erscheint prima facie sehr fragwürdig. Gerade am Kern unserer Problematik, ob Tiere, so sie eine Würde haben, eine inhaltlich der menschlichen vergleichbare Würde haben, scheitert Singers Theorie demnach.
- 40 Es erscheint zudem überaus fraglich, warum Nicht-Personen als einziges Interesse die Leidenslinderung zukommen soll. Ebenso wie viele Theoretiker bestreiten, dass Tiere Schmerz empfinden können, müsste ein konsequenter Biozentriker wohl entgegenhalten, dass auch einer Pflanze, ja allem Lebendigen, ein Interesse zu eigen sei, sich selbst im Leben zu erhalten.<sup>58</sup>
- 41 Letztendlich kann man Singers Theorie vorwerfen, dass sie in ihrer empiristischen Absolutheit eine enorme (Natur-)Wissenschaftsgläubigkeit aufweist, die durch terminologische Unklarheiten die philosophische Anthropologie und mit ihr eine kritische Metaphysik und Ethik verdrängt.<sup>59</sup> Diese Kritik der empiristischen Anthropologie, die sich insbesondere auf Kants Lehre der zwei Reiche stützt, wird später aufgegriffen. Es mag auch auf obige Ablehnungen der philosophischen anthropozentrischen Traditionen verwiesen werden, denen eine ähnliche Wissenschaftsgläubigkeit zugrunde liegen könnte. Dies zu widerlegen wird ebenso noch Aufgabe sein.

S. 159

- HFR 14/2011 S. 12 -

- 42 *„Unklare Begrifflichkeit, unzutreffende geistesgeschichtliche Ursachenanalyse, fehlende begriffsgeschichtliche Vorstudien, eine moralphilosophisch unplausible Anthropologie und jeglichen in unserem Kulturkreis des christlichen Abendlandes gewachsenen humanistischen Grundwertüberzeugungen widersprechende antihumanistische Konsequenzen, die durch das Label 'kritische Philosophie' nobilitiert werden, kennzeichnen den Singerschen Ansatz.“<sup>60</sup>*
- 43 Das Zitat Baranzkes zeigt es deutlich: Peter Singers Ideen spalten die Wissenschaft und sind mitnichten so eindeutig und selbstverständlich, wie Teile der Tierrechtsbewegung postulieren. Mag es den anthropozentrischen Theorien gelegentlich an naturwissenschaftlicher Einsicht gemangelt haben, so unterliegt Singer diesem Vorwurf in entgegengesetzter Richtung.

### 44 3. Tom Regan

#### a. Deontologische Tierrechtsbegründung

Maßgebliche Kritik an Singers Präferenzutilitarismus wird auch aus der Tierrechtsbewegung selbst geübt, v. a. von Tom Regan und Helmut Kaplan. Tom Regan stellt Singers wissenschaftlich fragwürdiger Theorie einen „philosophischeren“ und abstrakteren Ansatz entgegen. Dieser kann als „zweite Säule der Philosophie der Tierrechtsbewegung“<sup>61</sup> angesehen werden.

- 45 Regans Ansatz verfolgt nicht das Ziel, alle Tiere auf einem moralischen Level anzusiedeln. Vielmehr geht es ihm um Säugetiere, die ein Jahr oder älter sind, da erst diese mit einiger Sicherheit ein Seelenleben hätten, das die notwendige Komplexität erreiche. Diese Komplexität spiegle sich in Wahrnehmungen, Wünschen, Gedächtnis, An-

<sup>58</sup> Baranzke, „Alle Tiere sind gleich“ in: Boloz/Höver, Utilitarismus in der Bioethik. Seine Voraussetzungen und Folgen am Beispiel der Anschauungen von Peter Singer, 2002, S. 133.

<sup>59</sup> Baranzke, „Alle Tiere sind gleich“ in: Boloz/Höver, Utilitarismus in der Bioethik. Seine Voraussetzungen und Folgen am Beispiel der Anschauungen von Peter Singer, 2002, S. 146.

<sup>60</sup> Baranzke, „Alle Tiere sind gleich“ in: Boloz/Höver, Utilitarismus in der Bioethik. Seine Voraussetzungen und Folgen am Beispiel der Anschauungen von Peter Singer, 2002, S. 146.

<sup>61</sup> Kaplan, Ethische Weltformel - Eine Moral für Menschen und Tiere, 2003, S. 40.

nahmen, Selbstbewusstsein, Zukunftsvorstellungen und klaren Absichten. Dass solche Tiere zu derlei fähig sind, lasse sich sowohl aus dem gesunden Menschenverstand, als auch aus dem Verhalten der Tiere und evolutionstheoretischen Überlegungen ableiten. Jedenfalls seien die Indizien für ein komplexes Seelenleben „höherer Tiere“ so zahlreich, dass die Beweislast bei jenen liege, die trotz allem Tieren ein solches absprechen wollten.<sup>62</sup> Im Folgenden wird das Wort des Tieres also gelegentlich in diesem verengten Begriffsrahmen verwendet werden.

- 46 Desweiteren seien die Begriffe des „moral agent“ (Moralakteur) und des „moral patient“ (moralisch Betroffener) eingeführt. Moral agent sei jeder, der aufgrund seiner psychischen Fähigkeiten zu moralischen Urteilen und Handlungen in der Lage ist; Bsp: Erwachsene Menschen. Moral patient hingegen sei, wer diese Fähigkeiten nicht aufweist und nur - aber dies immerhin - Moralobjekt sein kann.

**S. 160**

- HFR 14/2011 S. 13 -

- 47 Grundlegend für das Verständnis Regans ist der Begriff des Wohlergehens: Säugetiere hätten üblicherweise ein Wohlergehen, das sich nicht von dem des Menschen unterscheidet, d. h. sie hätten biologische, psychologische und soziale Interessen. Diese könnten erfüllt werden oder nicht, was Frust und Leid, Freude und Lust, sprich ein besseres oder schlechteres Leben zur Folge haben könne.<sup>63</sup> Wohlergehen sei dabei ganz wesentlich auf Autonomie gegründet. Die Fähigkeiten, die ein „erwachsenes“ Säugetier ausmachten (s. o.), versetzten es in die Lage, Präferenzen zu haben und diese eigenständig verfolgen zu können. Ein selbständiges Verfolgen und Erreichen dieser Präferenzen verschaffe Befriedigung. Ein Beschneiden dieser Autonomie hingegen frustriere Bedürfnisse und verhindere diese Befriedigung. Regan nennt das Beispiel eines Wolfes, der - eingesperrt - regelmäßig gefüttert wird. Bei diesem sei zwar das Bedürfnis der Nahrungsaufnahme und der Lebenserhaltung gesichert, dennoch leide er, da er die Nahrung nicht eigenständig erbeuten könne.<sup>64</sup>
- 48 Dem Wohlergehen der Tiere könne man auf zwei Arten schaden: Dadurch, dass man ihnen etwas antue, oder dadurch, dass man ihnen etwas wegnehme oder vorenthalte. Die erste Kategorie sei typischerweise im Zufügen von Schmerz zu sehen. Jedoch - und hier wendet Regan sich gegen Singer - sei der Schaden der zweiten Kategorie mitnichten notwendig oder auch nur regelmäßig mit Schmerz und Leiden verbunden. Man schade eben auch, wenn man ein selbstbewusstes, denkendes Wesen mittels völlig schmerzfreier Injektion in ein zufriedenes, aber schwachsinniges verwandle, und zwar weil man ihm seine Autonomie und Intelligenz nähme. Moralische Beachtung der Tiere dürfe also nicht pathozentrisch am Schmerzempfinden festgemacht werden; auch was nicht wehtue bzw. bewusst werde, könne schaden. Und dies gelte antispeziesistisch ebenso für das ausgebeutete Tier, das nicht wisse, was ihm entgehe, wie für die „zufriedene Hausfrau“ oder den „glücklichen Sklaven“.<sup>65</sup>
- 49 Auf Grundlage dieser Theorie kann Regan sehr viel leichter als Singer das Problem des Tötens erörtern. Der Tod stelle das fundamentalste - nicht aber in jedem Falle zwingend das größte - Übel dar, weil er dem Getöteten jegliche Möglichkeit zukünftiger Erfüllung und Freude nähme. Demnach sei auch „humane Schlachtung“ moralisch absolut inakzeptabel.
- 50 Zur Konkretisierung seiner Theorie grenzt Regan diese von zwei anderen Ansätzen moralischer Berücksichtigung von Tieren ab: Den „indirect duty views“ und den „direct duty views“, also Ansätzen indirekter bzw. direkter Verpflichtung.
- 51 Die Ansätze, die auf indirekten Pflichten gründen, sehen Tiere nicht als selbständig zu berücksichtigende moralische Zwecke an, sondern begründen ihre moralische Berück-

<sup>62</sup> Regan, *The Case for Animal Rights*, 1984, Kapitel 1 und 2, insbes. S. 34f., 78-81, 403, 408.

<sup>63</sup> Regan, *The Case for Animal Rights*, 1984, S. 82, 116 ff.

<sup>64</sup> Regan, *The Case for Animal Rights*, 1984, S. 84 ff., 116.

<sup>65</sup> Regan, *The Case for Animal Rights*, 1984, S. 97 f., 116 ff.

sichtigung einzig daher, dass der Mensch Pflichten gegenüber anderen Menschen (oder Gott) habe. Diese Pflichten gegen Menschen oder sich selbst könnten aber Pflichten in Bezug auf Tiere sein. Die Tiere wären also moralisch zu berücksichtigen, aber nur weil sie Mittel der moralischen Berücksichtigung anderer seien. Bekanntester Vertreter dieses Ansatzes ist Immanuel Kant.

- 52 Direkte Pflichten ergeben sich nach diesem Ansatz nur gegenüber moral agents. Moral patients können lediglich indirekt moralisch verpflichtet.<sup>66</sup>

**S. 161**

- HFR 14/2011 S. 14 -

- 53 Regan versucht diesen Ansatz zu widerlegen, indem er zunächst unsere moralischen Intuitionen darstellt: Wenn wir über Handlungen gegenüber moral patients nachdenken, bspw. über Säuglinge, so entspräche es nicht unserer moralischen Intuition als erstes an die Folgen unserer Handlung für andere Betroffene, bspw. die Eltern, zu denken. Vielmehr erörtern wir unsere Handlungen maßgeblich an dem moral patient selbst. Wir schlügen ein Baby nicht etwa deshalb nicht, weil wir seinen Eltern das nicht antun wollten oder aber uns selbst nicht verrohen wollten, sondern weil dieses Baby direkter Bezugspunkt unserer moralischen Intuition sei.

- 54 Diese Intuition sei auch rational begründbar: Hierzu stellt Regan zunächst das sogenannte harm principle auf: *Wir haben eine direkte Prima-facie-Pflicht, Individuen keinen Schaden zuzufügen.*<sup>67</sup> Diese Pflicht bestünde (nur) prima facie, da sie in gewissen Situationen, bspw. in Notwehr, aufgehoben sei. Direkt sei sie, weil sie gegenüber dem Betroffenen selbst und nicht vermittelt eines Dritten geboten sei. Nun könnten aber nicht nur moral agents, sondern auch moral patients geschädigt werden, da sie Träger eines beeinträchtigen Wohlergehens seien. Ein vernünftiger Grund, warum der Schaden bei einem moral agent andere, höhere oder gar alleinige Berücksichtigung finden solle, sei derweil nicht ersichtlich. Die Gegeneinwände, dass moral agents mehr und anders geschädigt werden könnten, verdeutlichen dies nur, da sie einerseits die Existenz gewisser Schäden bei moral patients und ihre Vergleichbarkeit mit denen der moral agents unterstrichen, andererseits mit der Unvergleichbarkeit ungleicher Schäden auf den Gleichheitssatz rekurrierten, der besage, dass andersherum auch Gleiches gleich behandelt werden müsse. Dass moral agents andersartig und daher oft auch gewichtiger verletzt werden könnten, anerkennt Regan, dies sei an dieser Stelle jedoch kein Gegenargument.<sup>68</sup>

- 55 Auch der Ansatz, der direkte moralische Pflichten gegenüber moral patients postuliert, sei noch zu verengt. Regan zeigt dies nur exemplarisch an zwei Ansätzen, dem „cruelty-kindness view“ und dem Utilitarismus, die beide unerträgliche und unseren moralischen Intuitionen zuwider laufende Ergebnisse zu begründen geeignet seien. So sei die Möglichkeit, utilitaristisch sogar die Tötung von moral agents, geschweige denn von moral patients, zu rechtfertigen, als für das bessere Gesamtergebnis geboten darzustellen, wenn nur genügend kleinere Interessen vieler dies forderten, derart befremdlich, dass selbst die grundlegendsten moralischen Pflichten und Intuitionen nicht erfasst werden könnten. Regan verdeutlicht dies am Versuch, Tötungen - ohne Abwägung gegen anderes Leben - im Utilitarismus mit dem Argument zu verbieten, die Angst der Menschen vor solchen nicht verbotenen Tötungen, die sich entwickeln würde, führe die Abwägung regelmäßig zu einem Tötungsverbot. Dass nicht die Folgen für das Opfer selbst, sondern die „Nebenwirkungen“ auf die Gesellschaft moralischer Grund sein sollten, sei schlechterdings absurd.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> Regan, *The Case for Animal Rights*, 1984, S. 150 ff.

<sup>67</sup> Deutsch zitiert nach: Kaplan, *Ethische Weltformel - Eine Moral für Menschen und Tiere*, 2003, S. 48.

<sup>68</sup> Regan, *The Case for Animal Rights*, 1984, S. 185-193.

<sup>69</sup> Regan, *The Case for Animal Rights*, 1984, S. 199 ff, 228.

S. 162

- HFR 14/2011 S. 15 -

- 56 Woran aber mangelt es nach Regan diesen Ansätzen? Tiere haben, so Regan, einen inhärenten Wert, der ihnen selbst Rechte zukommen lasse. Nicht die Erlebnisse, Glück oder Leid, könnten den Wert eines Wesens bestimmen. Ein glücklicher Mensch, der andere durch sein Wesen ebenfalls glücklich mache, sei nicht mehr wert als jeder andere Mensch. Der Wert eines Wesens inhäriere ihm und er sei bei jedem Wesen, das einen solchen Wert habe, gleich zu gewichten. Nur weil es für die Mehrzahl gut sei, könne Schaden an einem Wesen mit inhärentem Wert nicht gerechtfertigt werden. Einen solchen inhärenten Wert aber hätten alle Subjekte eines Lebens (engl.: subjects of a life), d. h. solche Wesen, die sich durch Fähigkeiten wie Wahrnehmungen, Wünsche, Gedächtnis, Selbstbewusstsein, Annahmen, Zukunftsvorstellungen und Interessen auszeichneten und ein individuelles Wohlergehen hätten; man kann also sagen: Erwachsene Menschen, normale Säugetiere, die älter als ein Jahr sind, sowie alle Menschen, deren geistige Fähigkeiten diesen Tieren entsprechen.<sup>70</sup> Dieses „subject of a life criterion“ dient Regan nicht etwa als Ergebnis eines naturalistischen Fehlschlusses, sondern stellt die ontologische Basis unserer Intuitionen dar.<sup>71</sup>
- 57 Aufgrund des inhärenten Wertes verdienten diese Wesen Respekt, d. h. sie dürften nie so behandelt werden, als ließe sich ihr Wert auf ihre Nützlichkeit reduzieren; sie dürfen nie bloßes Mittel sein.<sup>72</sup> Es stellt sich jedoch sogleich die Frage, wie eine solche Anzahl inhärenter Werte moralisch berücksichtigt werden soll. Es müssten sich schließlich sehr regelmäßig Konflikte zwischen diesen Werten auf tun.
- 58 Regan entwickelt hierfür zwei Konfliktprinzipien: Das „minimize overriding principle“ und das „worse-off principle“.<sup>73</sup> Das „minimize overriding principle“ besagt, dass, wenn die einzelnen Unschuldigen gleich geschädigt werden würden, die geringere Menge Unschuldiger zu schädigen seien.<sup>74</sup> Das „worse-off principle“ meint, dass wenn die einzelnen Unschuldigen ungleich geschädigt werden würden, jene geschädigt werden sollen, die weniger geschädigt werden.<sup>75</sup> Regan anerkennt dabei, dass menschliches Leben gegenüber tierischem ob der höheren menschlichen Fähigkeit, für Wünsche und Intentionen zwar nicht mehr wert, aber der Tod eines Menschen ihm ein größerer Schaden sei, da letztlich mehr Erfüllungs- und Befriedigungsmöglichkeiten auf dem Spiel ständen.<sup>76</sup>
- 59 Mit diesen beiden Prinzipien und der zugrundeliegenden Theorie begründet Regan einen inhärenten Wert - wenn auch bei Weitem nicht allen - tierischen Lebens, der unserem dargestellten Begriff von Würde genügt und eine weitere menschliche Erhebung über das Tier ausschließt.

S. 163

- HFR 14/2011 S. 16 -

## 60 b. Kritik

Auch gegen Regans Ansatz sind jedoch einige Bedenken vorzubringen. Zunächst einmal lässt sich bezweifeln, dass der Tod für Tiere tatsächlich einen Schaden darstellt. Tod als Schaden könnte ein Bewusstsein der langfristigen zukünftigen Möglichkeiten und einen Begriff von Leben und Tod voraussetzen.<sup>77</sup> Dieser Kritik hält Regan selbst entgegen, dass der Begriff „langfristig“ zu grob sei, da viele Tiere durchaus einen Beg-

<sup>70</sup> Regan, *The Case for Animal Rights*, 1984, S. 243 ff., 264, 319.

<sup>71</sup> Senz, *Der inhärente moralische Wert nichtmenschlicher Lebewesen*, 2004, S. 40.

<sup>72</sup> Regan, *The Case for Animal Rights*, 1984, S. 248 f., 278 f.

<sup>73</sup> Diese können ob ihrer Komplexität hier nur in den Grundzügen dargestellt werden. Zur detaillierteren Ausführung und für Relativierungen, siehe: Regan, *The Case for Animal Rights*, 1984, Kapitel 8.

<sup>74</sup> Regan, *The Case for Animal Rights*, 1984, S. 305.

<sup>75</sup> Regan, *The Case for Animal Rights*, 1984, S. 308; Kaplan, *Ethische Weltformel*, S. 55 f.

<sup>76</sup> Kaplan, *Ethische Weltformel*, S. 56.

<sup>77</sup> Cigman, *Death, Misfortune and Species Inequality*, *Philosophy and Public Affairs in: Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, 1980, No. 1, S. 47.

riff von ihrer Zukunft hätten. Wo also solle die trennscharfe Grenze liegen? Zudem folge aus der Tatsache, kein Bewusstsein langfristiger Zukunftsmöglichkeiten zu haben, keineswegs die Nicht-Existenz solcher Möglichkeiten. Ein Verlust solcher Möglichkeiten sei aber für sich ein Verlust und Schaden, nicht erst durch das Bewusstsein desselben. Als Beispiel führt Regan den Tod kleiner Kinder an.<sup>78</sup> Seine Argumentation erscheint hier treffender und stringenter als die verworrene Darstellung Cigmans, in der diese Kritik geäußert wurde.

- 61 Desweiteren muss Regan jedoch entgegengehalten werden, dass er kohärenztheoretisch auf Basis moralischer Intuitionen argumentiert. Dies mag in gewissen Bereichen, wie etwa der Utilitarismuskritik, ausreichend sein, jedoch kann ein solches Vorgehen gerade auf derart emotional diskutiertem Gebiet wie der Tierethik letztlich nicht überzeugen. Entspräche all dies unseren moralischen Intuitionen könnte die Erörterung sicherlich objektiver geführt werden. Die Intuitionen scheinen in der Frage, wer alles Würde besitzt und demnach moralisch zu berücksichtigen ist, - weniger in der Frage, welche Handlungen dann moralisch wären -, jedoch gespalten.<sup>79</sup> Die ontologische Basis unserer angeblichen Intuitionen, das „subject of a life criterion“, muss also in der kohärenztheoretischen Begründung ebenfalls angezweifelt werden.<sup>80</sup>
- 62 Regan postuliert, dass der inhärente Wert ein ungraduierbarer sei. Indes stützt er sich maßgeblich auf graduierbare Eigenschaften. Die Frage, warum ein Wert, der graduierbare Eigenschaften voraussetzt, selbst ungraduierbar sein soll, umgeht Regan mit seinem Postulat des gleichen Eigenwerts;<sup>81</sup> mehr noch: Regan setzt alle Wesen ob moral patients oder agents trotz ihrer Eigenschaftsunterschiede wertmäßig gleich. Dies entspricht wohl kaum der opinio communis unserer Intuitionen.<sup>82</sup> Mit seinen beiden Konfliktprinzipien offenbart Regan in der Folge, dass er die moralischen Schäden an diesen ungraduierbaren Werten letztlich abwägen will. Daran wird man möglicherweise kaum vorbeikommen, trotzdem sei auch hier angemerkt, dass eine solche Gewichtung der Schäden ob der Inkommensurabilität nicht möglich sein mag.

S. 164

- HFR 14/2011 S. 17 -

- 63 Der letztlich stärkste Einwand gegen Regans Theorie muss jedoch aus den Argumenten der Tierrechtsbewegung selbst gezogen werden: Da Regan die Intuitionen mehr als die Kontinuität der Evolution als Basis seiner Erörterung nutzt, basiert sein System letztlich wieder auf trennscharfen Eigenschaften und Altersgrenzen.<sup>83</sup> Weil die Argumentation gegen eine menschliche moralische Vormachtstellung aber mit der Unmöglichkeit solcher Trennlinien zurückgewiesen wurde, kann auch das Transzendieren der Speziesgrenzen in den Eigenschaftseinteilungen nur modellhaft verstanden werden. Sollte Regan indes diese Abgrenzung für möglich halten, ist seiner Theorie die biologische Kontinuität entgegenzuhalten wie zuvor den anthropozentrischen.

#### 64 4. Weitere Tierrechtstheorien

Mit den Ansätzen Singers und Regans sind lediglich die beiden wichtigsten dargestellt. Die Liste ließe sich hingegen noch lange fortsetzen<sup>84</sup> und einige weniger bekannte Ansätze sind durchaus nicht weniger überzeugend. So ist der Versuch Peter Kunzmanns das Jonassche *Prinzip Verantwortung*, das ausdrücklich Tiere nicht als unmittelbaren

<sup>78</sup> Regan, *The Case for Animal Rights*, 1984, S. 99 ff, 117f.

<sup>79</sup> Flury, *Der moralische Status der Tiere*. Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan, 1999, S. 207 f.

<sup>80</sup> Zur Kritik der Umsetzung der Rawls'schen Kohärenztheorie siehe auch: Flury, *Der moralische Status der Tiere*. Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan, 1999, S. 205 ff.

<sup>81</sup> Wolf, *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*, 2005, S. 54 f.

<sup>82</sup> Hoerster, *Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik*, 2004, S. 38f.; Flury, *Der moralische Status der Tiere*. Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan, 1999, S. 208, 215 ff.

<sup>83</sup> Flury, *Der moralische Status der Tiere*. Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan, 1999, S. 213 f.

<sup>84</sup> Für weitere Ansätze und Ideen, insbesondere auch für die hier nicht besprochenen kontraktualistischen und auf Mitleid gegründeten Theorien, siehe die Zusammenstellungen mwN in: Wolf (Hrsg.), *Texte zur Tierethik*, 2008; V.d.Pfordten, *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, 1996; Mayr, *Das pathozentrische Argument als Grundlage einer Tierethik*, 2003, S. 138 ff..

Selbstzweck umfasst, dennoch so zu lesen und zu interpretieren, dass schon hier eine Tierwürde grundgelegt sei,<sup>85</sup> ebenso beachtenswert wie der holistisch naturphilosophische Ansatz Klaus Michael Meyer-Abichs<sup>86</sup>. Hingegen erscheint bspw. die Idee Beat Sitter-Livers, weil der Mensch seine Würde nur aus der Natur als seinem Herkunftsort ableiten könne und weil auch nichtmenschliche Lebewesen Manifestationen dieser Natur seien, hätten auch sie folglich Würde,<sup>87</sup> unhaltbar. Ein Rückschluss vom Bedingten auf die Bedingung oder gar auf eine Prädikatsgleichheit beider ist bei einer notwendigen, nicht aber hinreichenden Bedingung keineswegs folgerichtig. Eine Festsetzung der Natur als hinreichende Bedingung der Würde hingegen ist unzulässig und führt zu einem Zirkelschluss.<sup>88</sup> Eine vollständige Rezeption und Kritik der maßgeblichen Theorien soll hier jedoch nicht erfolgen. Vielmehr werden im Folgenden eine Analyse typischer Argumentationstopoi und eine aus den bisherigen Erkenntnissen abgeleitete Theorie des Verhältnisses von Menschen- und Tierwürde versucht.

## 65 5. Argumentationstopoi

Sowohl von Seiten der Tierrechtsbewegung wie auch ihrer Gegner werden gewisse argumentative Topoi benutzt, die als solche bereits suggerieren, schlagkräftige Argumente zu sein. Eine Analyse dieser Topoi wird zeigen, dass dies keineswegs so ist, vielmehr die wissenschaftliche Diskussion schwächt.

S. 165

- HFR 14/2011 S. 18 -

### 66 a. marginal cases

Ein Argument für eine Begründung von Tierrechten sind die sogenannten marginal cases, also Randfälle. Mit Beispielfällen von so schwer Behinderten, dass ihnen nicht mehr Eigenschaften zugesprochen werden können als Tieren, oder Säuglingen auf der einen Seite und hoch entwickelten Tieren, die dem Menschen in Vielem ähneln, auf der anderen Seite, wird aufgezeigt, dass eine eigenschaftsgestützte Abgrenzung des Menschen vom Tier, insbesondere wenn die Eigenschaft moralisch relevant sein soll, unmöglich ist.<sup>89</sup> Man bedient sich also der Extremfälle, vielleicht gar der Ausnahmen beider Seiten zur Begründung des Normalfalles.

67 Der logische Syllogismus, den dieses Argument benutzt, lautet:

Jedes Kriterium X schließt zusammen mit allen nichtmenschlichen Tieren auch einige Menschen davon aus, Rechte zu haben. Alle Menschen haben Rechte. Also muss Kriterium X als Kriterium für Rechte zurückgewiesen werden.<sup>90</sup>

68 Dieser Syllogismus überzeugt, vorausgesetzt seine Prämissen überstehen den biologischen Nachweis, was, wie oben gezeigt, derzeit vermutet werden muss. Es gibt dennoch einen Gegeneinwand: Logik kennt keine Grauzonen. Wir können nicht exakt Tag und Nacht (jenseits menschlicher Zeitdefinitionen) trennen. Es gibt eine nicht eindeutig zuordenbare Dämmerung, dennoch wird niemand behaupten, wir könnten nicht Tag und Nacht unterscheiden.<sup>91</sup> Die erkannten und aufgezeigten Grauzonen führen also keinesfalls dazu, dass alle Tiere Würde haben müssten (oder entsprechend alle Menschen keine Würde), wenn wir Würde auf eine Eigenschaft stützen wollten, sondern

---

<sup>85</sup> Vgl. Kunzmann, Der stumme Appell um Schonung, in: Oparlik/Kunzmann, Eine Würde für alle Lebewesen? 2007; ders., Die Würde des Tieres – zwischen Leerformel und Prinzip, 2007, S. 119.

<sup>86</sup> Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, 1984.

<sup>87</sup> Sitter-Liver, „Würde der Kreatur“: Grundlegung, Bedeutung und Funktion eines neuen Verfassungsprinzips, in: Nida-Rümelin/v.d. Pfordten, Ökologische Ethik und Rechtstheorie, 1984, S. 359 ff.

<sup>88</sup> V.d.Pfordten, Tierwürde nach Analogie der Menschenwürde?, in: Oparlik/Kunzmann, Eine Würde für alle Lebewesen?, 2007, S. 130.

<sup>89</sup> Vgl. beispielweise: Singer, Praktische Ethik, 1994, S. 82 ff.

<sup>90</sup> Balluch, Die Kontinuität von Bewusstsein. Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte, 2005, S. 316.

<sup>91</sup> Gräfrath, Die Entdeckung des Tieres in der Moralphilosophie der Gegenwart, in: Münch, Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, 1998, S. 395.

lediglich einige. Mehr vermag das marginal cases-Argument also bei aller Schlüssigkeit nicht zu beweisen.

## 69 **b. Anthropomorphismus**

Ein Argument hingegen, das von Tierrechtsgegnern und Behavioristen regelmäßig verwendet wird, ist das des Anthropomorphismus, also der Vorwurf, eine unzulässige Übertragung menschlicher Eigenschaften, Gefühle und Begriffe auf Tiere vorzunehmen. Angefangen bei Schmerz über Vernunft und Intentionalität bis hin zur Moralität wird dieser Vorwurf erhoben. Dem Menschen sei ein Zugriff auf das tierische Innenleben nicht möglich oder nur kausalwissenschaftlich.<sup>92</sup> Diese Ergebnisse dürfe man dann aber nicht wie bei einem Menschen deuten, da sie keinen introspektiven Rückschluss auf das tierische Empfinden zuließen ohne das Tier mit menschlichen Eigenschaften und Gefühlen zu interpretieren. „Weil Subjektives sich am Tier nicht objektiv beobachten lässt, ist es unzulässig, sein Vorhandensein zu behaupten oder zu leugnen.“<sup>93</sup>

S. 166

- HFR 14/2011 S. 19 -

70 Es verwundert etwas, dass dieses Argument so regelmäßig vorgebracht wird, ist seine Obsoleszenz doch schnell aufgezeigt: Das Argument spielt mit der Kantischen Erkenntnistheorie, nach der wir keine Rückschlüsse auf das „Ding an sich“ und demnach auch auf das „Tier an sich“ ziehen könnten. Unsere phänomenologischen Erkenntnisse blieben stets eine Ansammlung kausalwissenschaftlicher Daten, die wir menschlich-subjektiv, also nur als Erscheinung interpretieren müssten. Soweit ist dies auch korrekt. Es fragt sich aber, welche Schlussfolgerungen daraus zu ziehen sind, denn ich habe auch keinerlei Erkenntniszugriff auf meine Mitmenschen.<sup>94</sup> Wenn sie mir sagen, dass sie Schmerz empfinden oder sich entwürdigt fühlen, dann sind dies a posteriorische, weltliche Vorgänge. Heißt Schmerz für sie das Gleiche wie für mich? Wenn sie schreien, ist das wirklich, weil es ihnen so schlecht geht wie mir, wenn ich schreie? Führt mich diese Subjektivität meiner phänomenalen Erkenntnisse zum Solipsismus? Hier soll nicht die wissenschaftliche Diskussion über diese Frage dargestellt werden. Man kann vielmehr festhalten, dass wir in Bezug auf andere Menschen diese Indizien akzeptieren, und es wird kaum bestritten werden, dass dies auch - zur nicht erkenntnistheoretischen, sondern ethischen Diskussion - richtig ist. Es geht also um Indizien in der phänomenalen Welt, auf die ich meine Erkenntnisse, die ich als nicht apodiktisch-gewisse weiß, stütze. In dieser phänomenalen Ebene der Welt gibt es aber auch viele Indizien und sinnvolle Theorien, die erörtern können, warum Tiere Menschen in vielen Dingen doch sehr ähnlich und Analogien zulässig sind.<sup>95</sup> Dies schlichtweg mit dem Verweis auf eine letzte Erkenntnisunmöglichkeit zu leugnen, kann einem wissenschaftlichen Anspruch nicht genügen; es wäre nach der oben zitierten Aussage Nikolaus Tinbergens „unzulässig“. Axiome lassen sich auch durch phänomenale Tatsachen erschüttern. Dies ist kein naturalistischer Fehlschluss.<sup>96</sup>

## 71 **c. Anthroponegation**

Dies wirft die Tierrechtsbewegung ihren Gegnern unter dem Stichwort „Anthroponegation“ vor, also das unwissenschaftliche Leugnen von Vergleichsmöglichkeiten. Beide Argumente zielen auf das gleiche methodologische Problem - nur von jeweils anderen Seiten. Ein methodologisches Tabu zu errichten, so der Vorwurf hier, ohne gewillt zu sein, die offenkundigen Gemeinsamkeiten zu sehen und zu akzeptieren, sei naiv und speziesistisch. Dieser Vorwurf ist bis zu einem gewissen Maß nachvollziehbar. Problematisch wird er dort, wo die Tierrechtsbewegung ihn dazu nutzt, überhöhte und durch Analogien nicht mehr nachzuweisende Rückschlüsse zu ziehen und sich dabei dem

<sup>92</sup> Ingensiep/Baranzke, Das Tier, 2008, S. 52 f.

<sup>93</sup> Tinbergen, Instinktlehre, 2. Aufl., 1956, S.4.

<sup>94</sup> Schmitz, Sind Tiere Bewussthaber? Über die Quelle unserer Du-Evidenz, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 1992, S. 329.

<sup>95</sup> Ingensiep/Baranzke, Das Tier, 2008, S. 54 f.

<sup>96</sup> Flury, Der moralische Status der Tiere. Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan, 1999, S. 53.



Anthropomorphismuseinwand zu entziehen.

- 72 Beide Topoi sind also nicht ohne weiteres als Argumente zu akzeptieren, sondern bedürfen stets einer Prüfung auf Angemessenheit. Ein leichter Anthropomorphismus, der sich auf Analogien und biologische Erkenntnisse stützt, ist ebenso gerechtfertigt, wie das Verwenden soziologischer, physikalischer oder wirtschaftswissenschaftlicher Theorien in der Philosophie. Wenn er jedoch naiv und überschwänglich wird, wie wir es bei Singer angedeutet fanden, und der rationalen philosophisch-anthropologischen und auch metaphysischen Erörterung keinen Raum lässt, so ist er methodologisch ebenso verfehlt wie eine apriorische, jeglicher Naturwissenschaft verschlossene Anthroponegation.

S. 167

- HFR 14/2011 S. 20 -

- 73 Bernd Gräfrath beschreibt dies in Anlehnung an Kant als das Problem der „Angewandten Ethik“ als Antwort auf die Metaethik: „Ethik ohne Praxis ist leer, Praxis ohne Ethik ist blind.“<sup>97</sup>

- 74 **6. Ratiozentristische Einwände Immanuel Kants und Dietmar von der Pfordtens**

Diese Argumentation deutet indes auf ein größeres Problem hin: Die naturwissenschaftlichen Behauptungen können nur angeführt werden, wenn die ethische Theorie, die angeblich nur auf der praktischen Vernunft beruht, also jedem Aposteriori entbehrt, wenigstens in Zweifel gezogen werden kann. Diese Theorie Kants ist bewusst nicht unter dem Punkt der anthropozentrischen Theorien angeführt, wie es gelegentlich fälschlich geschieht. Kants Idee gilt nicht nur für die Menschheit, auch wenn die Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs<sup>98</sup> dies so formuliert. Es gilt für alle vernunftbegabten Wesen. Den Gedanken, auch Tiere könnten Vernunft besitzen, mag Kant nicht ausgeführt haben, jedoch ist seine Theorie ohne Zweifel so zu verstehen, dass mögliche vernunftbegabte und autonome Tiere ebenfalls Würde besitzen müssten. Kants Theorie hier angemessen darzustellen würde den Rahmen dieser Untersuchung übersteigen, aber es sei auf die Grundpunkte seiner Ausführungen hingewiesen.

- 75 Aufgrund seiner Vernunft und seines freien Willens, der für moralische Erwägungen postuliert werden müsse, sei der Mensch zur moralischen Gesetzgebung im Reich der Zwecke befähigt. Er finde das allgemeine moralische Gesetz in sich und setze autonom seine Zwecke. Dieses Reich der Zwecke sei der Zusammenschluss aller Zwecke. Dort könne alles nur entweder eine Würde oder einen Preis haben. Durch die Gesetzgebung in diesem Reich, also das autonome und vernünftige Setzen von Zwecken, sei der Mensch nicht nur Preis, sondern sei erhoben über die mittelbaren Zwecke; er werde Zweck an sich selbst und als solchem käme ihm eine Würde, also ein absoluter Wert zu.<sup>99</sup>

- 76 Man könnte also sagen, dass die Synthese von freiem Willen und Vernunft, die Selbstgesetzgebung im Reich der Zwecke, mithin die Fähigkeit, das moralische Gesetz in sich zu finden, die Eigenschaft ist, die den Menschen in den Status der Würde erhebt. Diese Eigenschaften, Vernunft, Freiheit und Moralität haben wir oben bereits untersucht und festgestellt, dass sie Tieren durchaus - nach unseren biologischen Erkenntnissen - zukommen könnten. Indes sind diese Überlegungen der phänomenalen Welt für Kants noumenales Reich der Zwecke und seine Erörterung, die den Anspruch erhebt, ohne jegliche Anschauung zu funktionieren, nicht ohne weiteres anzuführen.

<sup>97</sup> Gräfrath, Die Entdeckung des Tieres in der Moralphilosophie der Gegenwart, in: Münch, Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, 1998, S. 384.

<sup>98</sup> Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kant, Werke in Zwölf Bänden, Band VII, 1977, S. 61.

<sup>99</sup> Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kant, Werke in Zwölf Bänden, Band VII, 1977, S. 68.

S. 168

- HFR 14/2011 S. 21 -

- 77 Fraglich ist aber, worauf die Erkenntnis, der Mensch als solcher - also auch andere Menschen - sei vernunftbegabt, theorieimmanent gründet. Der Schluss von sich selbst auf seine Artverwandten liegt nahe, ist indes nicht zwingend. Warum dieser Schluss auf die Artverwandten zu beschränken sein soll, ist heutzutage ebenfalls nicht mehr ersichtlich. Man muss also festhalten, dass Kants Selbstverständnis, Menschen, nicht aber Tiere hätten Vernunft, ebenfalls dem phänomenalen Reich und jedenfalls nicht ausschließlich der praktischen Vernunft entsprungen sein kann. Dies beeinträchtigt Kants Theorie jedoch nicht, da er, wie dargelegt, seine Theorie nur teilweise sprachlich, nicht aber gedanklich auf Menschen reduziert hat, sondern sie alle vernunftbegabten Wesen umfasst. Für diese müsse das Postulat des freien Willens erhoben werden. Konsequenterweise angewendet bedeutet dieser Gedankengang, dass auch jedenfalls einigen Tieren, denen wir aufgrund phänomenaler Erkenntnisse Vernunft zusprechen, der freie Willen zuerkannt werden müsste.
- 78 Sind diese Tiere dadurch - im Rahmen ihres geringeren Vernunftpotentials - zur moralischen Selbstgesetzgebung fähig und im Reich der Zwecke gesetzgebend?
- 79 Diese Frage verfehlt ein wenig den Kern der Problematik. Der Kantische Vernunftbegriff ist ein derart hoher, dass diese biologisch selbst beim Menschen nicht nachweisbar ist. Begriffliche Abstraktionsfähigkeit, Intentionalität, Ideen- und Prinzipienfähigkeit, Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung, Wahrheitssuche, dies sind die Merkmale der Kantischen Vernunft.<sup>100</sup> Das, was wir hingegen beim Tier feststellen und als Vernunft bezeichnen, umfasst stets nur einzelne dieser Merkmale.
- 80 Das Problem bleibt also ein anderes: Warum erkennen wir dem Menschen diese zusätzlichen Eigenschaften entgegen phänomenaler Erkenntnisse zu, dem Tier aber nicht? Liegt darin nicht bereits ein auf anthroporelationalen Vorurteilen gegründeter Fehlschluss? Ich glaube nicht. Wir finden in uns selbst die Fähigkeit zur Reflexion auf einer Sekundärebene. Wird auf einer ersten Ebene das Verhalten von Trieben, Neigungen, Wünschen und Interessen gesteuert, sind wir in der Lage, auf einer zweiten Ebene eine Bewertung vorzunehmen und uns über diese Dinge zu erheben.<sup>101</sup> Diese Bewertung mag in Form eines allgemeinen Gesetzes, wie Kant es darstellt, erfolgen, aber auch, wenn man Kants Gedankengang als metaphysisch und objektivierend zurückweist wie von der Pfordten<sup>102</sup>, noch als Definition der Vernunft, die den Menschen auszeichnet, funktionieren. Eine solche autonome Reflexion auf einer Metaebene lässt sich stets nur bei sich selbst feststellen und ist naturwissenschaftlich bestritten, aber wir nehmen sie dennoch wahr und im Austausch mit anderen glauben wir zu erkennen, dass auch sie derart reflektieren.<sup>103</sup> Von der Pfordtens Gedanke, dies also als Alleinstellungsmerkmal des Menschen zu akzeptieren, erscheint gewagt ob der oben aufgezeigten Kontinuität in der Evolution.

S. 169

- HFR 14/2011 S. 22 -

## 81 7. Fazit

Dennoch finden wir einen wahren Kern in von der Pfordtens Überlegungen: Selbst Singer und Regan - und auch die anderen Tierrechtler, soweit ersichtlich - verstehen den Menschen, nicht aber Tiere, als das durch ihre Theorien verpflichtete Wesen.<sup>104</sup> Nur weil ein Affe sprachbegabt und fürsorglich ist, nimmt man ihn nicht in die moralische

<sup>100</sup> Recki, Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant, 2006, S. 26.

<sup>101</sup> Von der Pfordten, Tierwürde nach Analogie der Menschenwürde in: Odparlik/Kunzmann, Eine Würde für alle Lebewesen?, 2007, S. 133 f.

<sup>102</sup> Von der Pfordten, Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur, S. 42 ff.

<sup>103</sup> Vgl. Fichte, Grundlage des Naturrechts, in: J.G.Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg. von Lauth/Jacob), § 4, 3. Lehrsatz, S. 350 f.

<sup>104</sup> Kunzmann, Die Würde des Tieres – zwischen Leerformel und Prinzip, 2007, S. 93.

Pflicht. Wenn er etwas „Unmoralisches“ tut, werden wir uns nicht erniedrigt, geschweige denn entwürdigt fühlen. Insofern ist es weniger bedeutend, ob der Mensch wirklich das einzige Wesen ist, das auf dieser Metaebene reflektieren kann. Vielmehr ist von Belang, dass wir nur Menschen diese Fähigkeit intuitiv zusprechen und sie bei Tieren nicht belegen oder auch nur indizieren können. Das begründet für sich noch keine Sonderstellung des Menschen, aber es ist die Basis ihrer Erörterung.

- 82 Warum fühlen Menschen sich von ihrem Hund, einem Affen, einem reißenden Fluss oder gar dem Klimawandel zwar möglicherweise in ihrer Freiheit oder Unversehrtheit, nicht aber in ihrer Würde angegriffen? Weil das, was wir als Menschenwürde verstehen, einen zwingend sozialen Charakter besitzt. Dadurch, dass mein menschliches Gegenüber, dem ich die Fähigkeit zur moralischen Reflexion zuspreche, mich aus dem allgemeinen moralischen Gesetz, das er sich selbst gibt, ausnimmt und mich nicht als Zweck behandelt, fühle ich mich entwürdigt. Dies mag im Luhmannschen<sup>105</sup> Sinne an dem Misslingen meiner Selbstdarstellung in diesem Moment liegen, da zu dieser selbstverständlich die Akzeptanz der anderen Menschen zählt und diese mir durch ein Ausnehmen aus dem allgemeinen Handlungsgesetz die Missachtung meines dargestellten Bildes entgegenhalten. Mein Selbstbild muss mir in diesem Moment inkonsistent erscheinen.
- 83 Die menschliche Würde als soziales, intersubjektives Handlungsgebot ist also tatsächlich (jedenfalls derzeit) ein menschliches Spezifikum. Das Herabsetzen des Menschen kann sich in anderen Formen vollziehen als beim Tier und dadurch einen anderen, inkommensurablen Schaden bedeuten. Margalit grenzt ab, dass man allgemein nicht grausam sein dürfe; nur der Mensch aber könne auch seelisch grausam behandelt werden in Form von Demütigung.<sup>106</sup> Ob ein Tier auch gedemütigt werden kann, mag dahin gestellt sein, jedenfalls aber sind die sozialen Demütigungen zwischen Menschen auf einer anderen Wert- und Schadensebene angesiedelt. Menschenwürde beinhaltet also die spezifisch menschliche Sozialeigenschaft, sich von anderen Menschen -und nur diesen - erniedrigt fühlen zu können.
- 84 Insoweit muss man Regan - und teilweise sogar Singer - nicht einmal widersprechen: Die Gründe, warum (jedenfalls manche) Tiere moralisch als Selbstzweck zu berücksichtigen sind, sind schlüssige: Die Kontinuität in der Natur auch zwischen Mensch und Tier, die Möglichkeit, dass Tiere Schmerz empfinden und Interessen haben können etc.
- 85 Tiere sind also moralisch zu berücksichtigen. Sie haben eine Würde im Sinne der Definition D1. Die Beweislast, dass dem nicht so sein soll, kann mit den Argumenten der Tierethik jedenfalls umgekehrt werden. Und eine überzeugende Gegentheorie ist nicht ersichtlich.

**S. 170**

- HFR 14/2011 S. 23 -

- 86 Indes bedeutet dies eben nicht, wie manche fehlschließen, dass Tiere auch das besitzen, was wir gemeinhin als „Menschenwürde“ bezeichnen. Diese bleibt ein Spezifikum menschlicher Intersubjektivität. Und in der Abwägung der einzelnen Schäden jedenfalls in der Reganschen Theorie klingt dies auch bereits an: Der Mensch hat mehr Wünsche und Zukunftshoffnungen, die erfüllt werden können, er kann mit der gleichen Handlung ungemein mehr geschädigt werden. Dies kann hier nicht diskutiert werden, aber die These, dass die Verletzung des Menschen in seinem Anspruch auf menschenwürdige Behandlung inkommensurabel zu den moralischen Verletzungen der Tiere ist und insofern als absoluter Wert gegenüber jeglichem tierischen Leid angesehen bleiben sollte, erscheint angemessen und begründbar.
- 87 Wir können also festhalten, dass der Speziesismus- oder Anthroporelationismusvorwurf nur in dem theoretischen Fall zutreffen würde, dass ein Mensch und ein Tier jeweils Schaden erlitten und der Mensch durch die Bevorzugung des Tieres in unserer Hand-

<sup>105</sup> Luhmann, Grundrechte als Institution, Ein Beitrag zur politischen Soziologie, 2. Aufl., 1974, S. 68 f.

<sup>106</sup> Margalit, Politik der Würde, Über Achtung und Verachtung, 1997, S. 112 f., 137 ff.

lung - beispielsweise weil wir diesem die einzige zu Verfügung stehende schmerzlin- dernde Injektion setzen - nicht in seinem Anspruch auf menschenwürdige Behandlung verletzt würde. In diesem theoretischen „marginal case“ hätte der Speziesismuskritik seine Berechtigung, sobald aber der Mensch in seinem Anspruch auf Menschenwürde betroffen ist, zielt der Einwand ins Leere. Die moralischen und rechtspolitischen Forderungen der Tierrechtsbewegung sind jedoch häufig genau solche Fälle bzw. dadurch, dass ihnen die soziale Komponente fehlt, außerhalb der Einflussosphäre der Menschenwürde. Der individuelle subjektive Verzicht auf tierische Produkte beispielweise stellt sicherlich keinen Eingriff in die (intersubjektive) Menschenwürde dar, aber wir fügen Tieren Leid zu und töten sie sogar. Die moralische Bewertung fällt hier also recht leicht, auch wenn wir dieser in den wenigstens Fällen folgen mögen. In der Fülle der moralischen Abwägungen sind diese Fälle, in denen der moralische Wert der Tiere durchaus dem menschlichen Nutzen vorgezogen werden muss, also durchaus nicht marginal. Eine Verallgemeinerung, ohne das Spezifikum menschlicher Würde zu berücksichtigen, wie bspw. Singer sie vornimmt, führt aber zu moralisch unhaltbaren Ergebnissen und inkonsistenten ethischen Positionen.

- 88 Es schließt unweigerlich die Frage an, wie man dann die menschlichen „marginal cases“ (Schwerstbehinderte, Säuglinge etc.) einzuordnen habe. Diese Frage führt jedoch weit über den Gegenstand dieser Untersuchung hinaus und muss hier unbeantwortet bleiben; ebenso die Frage, inwieweit Tiere überhaupt Rechte haben können ohne Klage- und Pflichtfähigkeit.<sup>107</sup>

S. 171

- HFR 14/2011 S. 24 -

## 89 IV. Von der Philosophie zum Verfassungsrecht

### 1. Der PETA-Beschluss des BVerfG

Wie ist also der eingangs erwähnte Beschluss des BVerfG zu bewerten? Juristisch wohl positiv. Die Ausführungen des BVerfG decken sich mit der Rechtslage in Deutschland. Einen Individualschutz für Tiere gibt es aus Art. 20a GG nicht<sup>108</sup> und die Abwägung zwischen den betroffenen Rechtsgütern ist gut derart zu begründen. Auch rechtsphilosophisch lässt sich ähnlich argumentieren: Es mag nicht der Kern der Menschenwürde betroffen sein, aber die Verletzung des allgemeinen Persönlichkeitsrechts der Kläger und Opfer enthält genau das herabwürdigende intersubjektive Moment, das hier als menschliches Spezifikum aufgefunden wurde. Der Schutz der einzelnen Tiere wäre nach den obigen Ausführungen sicherlich moralisch zu berücksichtigen und somit mag hier ein ethischer Mangel der juristischen Sachlage bestehen, aber im Ergebnis müsste man auch moralphilosophisch dazu kommen, dass derartige KZ-Vergleiche nicht angemessen sein können.

### 90 2. Das Schweizer Modell – Die Würde der Kreatur

Letztlich stellt sich die Frage, inwieweit also eine Verfassungsänderung zugunsten der Tiere moralisch notwendig und wünschenswert erscheint. Diese Frage kann hier nicht mehr diskutiert werden, aber der Verweis auf die Schweizer Bundesverfassung, in der seit 1992 die „Würde der Kreatur“ in Art. 120 BV (ehem. Art. 24<sup>novies</sup> Abs.3 aBV) geschützt wird, mag andeuten, dass diese Frage international in der Politik und Rechtswissenschaft Fuß zu fassen beginnt, auch wenn der Inhalt dieser vagen Verfassungsbestimmung umstritten ist.<sup>109</sup>

<sup>107</sup> Vgl. Feinberg, *The Rights of Animals and Future Generations*, S. 1 ff., in: <http://www.animal-rights-library.com/texts-m/feinberg01.htm> (Abgerufen am 20.12.2011); Utria, Enrique, *Droit des animaux. Théories d'un mouvement*, 2007, S. 84 ff; Fitch, *Animal Cognition and Animal Rights*, in: *Current Anthropology*, Volume 47, June 2006, Issue 3, S. 559.

<sup>108</sup> Scholz in Maunz/Dürig, *Komm. z. GG*, Stand: Januar 2009, Art. 20a, Rn. 76.

<sup>109</sup> Balzer/Rippe/Schaber, *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen*, 1998, S. 11 f; Schweizer in: Ehrenzeller/Mastronardi/Schweizer/Vallender, *St. Galler Kommentar: Die Schweizerische Bundesverfassung*, 2. Aufl., 2008, Art. 120.

*Zitierempfehlung:* Philipp Gisbertz, HFR 2011, S. 148 ff.