

I. Einleitung

Dass Tiere ethisch relevant sind, wird in der gegenwärtigen Diskussion in Philosophie und Theologie, aber auch darüber hinaus in allgemein kulturwissenschaftlichen Kontexten wohl nicht mehr bestritten. Fraglich ist jedoch, in welchem Maß sie als Subjekte einer Ethik gelten können und welche Konsequenzen für das Verhältnis zwischen Mensch und Tier, respektive das Verhalten des Menschen *gegenüber* dem Tier gezogen werden müssen.

Eine tierethische Debatte im engeren Sinne wird seit den 1970er Jahren geführt; als ihr Auslöser muss die programmatische Schrift Peter Singers „Animal liberation“¹ aus dem Jahr 1975 gesehen werden. Mit diesem auf dem Prinzip des Präferenzutilitarismus fußenden Ethikentwurf wird das pathozentrische Argument zur bestimmenden Richtung der Diskussion. Es verneint auf Grund identischer Leidensfähigkeit eine prinzipielle Unterscheidung zwischen Mensch und Tier und verschiebt stattdessen die Frage nach dem Personsein über Speziesgrenzen hinaus. Folgenreiche Prämisse der maßgeblichen tierethischen Entwürfe der vergangenen 40 Jahre ist es dementsprechend, eine Überwindung der Anthropozentrik einzufordern und argumentativ zu begründen. Diese Arbeit verwirft sowohl die Prämisse einer eingeforderten Überwindung von Anthropozentrik als auch deren prinzipielle Möglichkeit einer Einlösung im Rahmen pathozentrischer oder biozentrischer Ethikmodelle.

Einen ersten Schritt im Gang der Untersuchung stellt die vorzunehmende Verortung des zu entwickelnden Ansatzes im Kontext eines Gesamtaufrisses tierethischer Debatten dar. Generell wird an dieser Stelle kein Anspruch auf einen vollständigen Überblick im Sinne einer Anthologie erhoben, vielmehr sollen repräsentative und in ihrer Rezeption besonders wirkmächtige Ansätze unterschiedlicher Strömungen die Debatte möglichst breit auffächern. Zunächst werden mit den Positionen Descartes', Kants und Schopenhauers die wohl einflussreichsten ethischen Positionen der Neuzeit vorgestellt, die auf der Grundlage eines anthropozentrischen Weltbildes das Tier eindeutig als das nicht-vernunftbegabte Gegenüber des Menschen charakterisieren, dieses dennoch indirekt in unterschiedlichem Ausmaß in ihre ethischen Überlegungen einbeziehen.

In ihrer Gliederung folgt die Arbeit der innerhalb tierethischer Diskurse üblichen Einordnung der gewählten Ansätze in anthropozentrische, biozentrische und pathozentrische Positionen. Inhaltlich kann dem nicht im vollem Umfang gefolgt werden, insbesondere die Verortung der Ethik Schweitzers in den Bereich der Biozentrik wird in dieser Arbeit nicht gestützt

¹ Singer, Peter: Befreiung der Tiere. Eine neue Ethik zur Behandlung der Tiere, München 1982.

(und wurde auch von Schweitzer so nie postuliert); zur besseren Vergleichbarkeit folgt die Gliederung hier jedoch der üblichen rezipierenden Einordnung. Mit der Position Paul W. Taylors werden die begrenzten Möglichkeiten des Versuchs einer solchen biozentrischen Position im eigentlichen Sinne aufgezeigt.

Stellvertretend für sich selbst als pathozentrische Ansätze charakterisierende Ethikentwürfe werden die Positionen Peter Singers, Tom Regans, Jean-Claude Wolfs und Ursula Wolfs dargestellt. Vor allem gegen den Ansatz Peter Singers und die diesem inhärente Frage nach dem Personsein sollen als wohl meistbeachteter und zugleich umstrittenster tierethischer Position kritische Anfragen formuliert werden.

Um dagegen einen Entwurf kriterialer Verantwortungsethik als ausdrücklich theologischen Ansatz in den tierethischen Diskurs einzubringen, soll im daran anschließenden Schritt zunächst biblisch-theologischen Grundannahmen für die Formulierung einer Tierethik nachgegangen werden. Diese verweisen auf die These, dass eine theologische Ethik auch in ihrem Bezug auf Tiere grundsätzlich anthropozentrisch formuliert werden muss. Zugleich ergibt sich aus den biblischen Schriften ein Verweis auf eine gebotene Akzentverschiebung innerhalb der Tierethik; während die zuvor dargestellten Positionen – von Kant bis Singer – grundsätzlich die Frage nach der ethischen Relevanz des Tiers als Individuum stellen, verweisen die biblischen Schriften auf die Bedeutung der Tiere im größeren ökologischen Zusammenhang für die Bewahrung der Schöpfung. Diese Akzentuierung soll der anschließend erfolgende Entwurf übernehmen.

Die Basis der systematisch-theologischen Positionierung bildet die situative Verantwortungsethik Dietrich Bonhoeffers, wie er sie in seiner posthum veröffentlichten Ethik vor allem im Kapitel zur Struktur des verantwortlichen Lebens entwickelt. Zur deutlicheren Akzentuierung wird dieser der Arbeit zugrundegelegte Entwurf von zwei weiteren Positionen flankiert: Aus der Ethik Hans Jonas' soll das Motiv der Verantwortung, das er ausdrücklich in den Kontext umweltethischer Überlegungen stellt, für eine Konkretisierung übernommen werden, aus der Theologie Karl Barths erfolgt die Übernahme des Motivs des Gebots. Diese Orientierung am Gebot Gottes ist auch der Ethik Bonhoeffers inhärent und wird durch die Hinzuziehung zentraler Positionierungen Barths zu Herrschaft und Verantwortung des Menschen im Rahmen seiner Schöpfungslehre konkretisiert. In einem ergänzenden Kapitel formuliert die so entwickelte Ethik kriterialer Verantwortung ihr eindeutiges Ziel, das – dem biblisch- und systematisch-theologisch hergeleiteten Gebot des verantwortlichen Handelns zur Bewahrung der Schöpfung entsprechend – in Schutz und Erhaltung von Biodiversität zu sehen ist. Dieser Gesamtentwurf nimmt somit in Anerkennung eines wesentlichen Unterschieds zwischen Mensch und Tier nicht das Tier als Individuum in den Blick, sondern richtet sein Augenmerk auf Tier und Mensch im größeren Zusammenhang einer für zukünftige Generationen zu erhaltenden Vielfalt. Dabei erfolgen sowohl eine

kritische Hinterfragung dieser Handlungsorientierung wie auch eine deutliche argumentative Abgrenzung zu physiozentrischen und holistischen Ansätzen.

Entstehen Konfliktfälle zwischen dem Artenschutz als Teilaspekt des Schutzes von Biodiversität und dem Tierschutz als Verteidigung von Tieren individuell zuzuschreibenden Rechten, so hat sich die kriteriale Verantwortungsethik in ihrer situativen Abwägung letztlich am Artenschutz zu orientieren. Im Rahmen einer bereichsethischen Konkretion soll das Modell auf verschiedene Handlungsoptionen des Menschen in seiner Beziehung zum Tier befragt werden. Nicht bzw. nur mittelbar in den Blick genommen werden dabei Aspekte wie die Haltung von Nutztieren, das Postulat ethisch gebotener veganer Ernährung und die Durchführung von Tierversuchen. Diese Konkretionen bestimmen die bisherige tierethische Debatte grundlegend, sind jedoch im Rahmen einer Akzentverschiebung vom Individualtierschutz zum Artenschutz von eher nachgeordnetem Interesse.

Zu untersuchende materiale Konkretionen sind im Rahmen dieser Arbeit die Haltung von Tieren im Zoologischen Garten im Hinblick auf seine tierethische Legitimität, der Konflikt zwischen Individualtierschutz und Artenschutz anhand verschiedener Beispiele des Populationsmanagements sowie Formen der Begegnung von Mensch und Tier im Rahmen des weltweit an Bedeutung gewinnenden Ökotourismus; das Beispiel der Beobachtung von Berggorillas in Ruanda soll ebenso Gegenstand der ethischen Urteilsbildung werden wie die Abwägung des Kontakts mit Tieren in der Natur und im Zoo anhand einer Gegenüberstellung von Whale Watching und Delphinarien.

Eine Arbeit wie diese, die sich auf den Entwurf und die Konkretion einer Ethik nach dem Modell kriterialer Verantwortung stützt, kann nicht sämtliche Aspekte ihrer Bereichsethik, in diesem Fall der Tierethik, aufgreifen. Wie erwähnt, fällt die Abhandlung bestimmter konkreter Urteilsbildungen knapp aus, während anderen, bisher in der ethischen Debatte kaum ausführlich oder gar nicht diskutierten Anwendungsebenen ein stärkeres Gewicht eingeräumt wird. Auch können bestimmte Ansätze trotz oft großer Popularität kaum als Beitrag zu einem Modell kriterialer Verantwortungsethik gelesen werden und bleiben daher im Folgenden unberücksichtigt.²

² Beispielhaft an dieser Stelle der Verweis auf die auch in populärwissenschaftlichen Kontexten breit rezipierten Ansätze von Helmut Kaplan, vgl. Kaplan, Helmut F.: Ich esse meine Freunde nicht oder: Warum unser Umgang mit Tieren falsch ist, Berlin 2009. Theologisch ist Rainer Hagencord, Biologe und katholischer Theologe aus Münster und dort Leiter des „Instituts für Theologische Zoologie“, zu erwähnen, dessen Verdienste um das Gespräch zwischen Theologie und Biologie und das Ringen um die ethische Berücksichtigung der Tiere zudem ungleich höher gewichtet werden müssen. Vgl. Hagencord, Rainer: Die Würde der Tiere. Eine religiöse Wertschätzung, Gütersloh 2011; ders.: Noahs vergessene Gefährten. Ein zerrüttetes Verhältnis heilen, Ostfildern 2010; ders.: Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie, Regensburg 2010; ders.: Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere, Regensburg 2009.

Die vorliegende Arbeit versteht sich ausdrücklich als theologische Ethik im Kontext eines größeren interdisziplinären Gesprächs; wie in anderen Bereichsethiken werden Grundlagen der jeweiligen Bezugswissenschaft, hier der Biologie und speziell der Ökologie, wahr- und ernstgenommen und grundlegend zur ethischen Urteilsbildung herangezogen. Im Aufgreifen des von Meinberg entwickelten Menschenbilds des „Homo oecologicus“ wird darüber hinaus der Horizont einer umfassenden Integration der hier entwickelten Tierethik in weitreichendere Debatten als Ausblick aufgezeigt.

II. Zum Status von Tieren in der Ethik

II.1. *Öffnung der Ethik für Tiere – Anthropozentrische Positionen*

Die Konzeptionierung einer speziellen Tierethik ist ein relativ junges Phänomen. Von tatsächlichen tierethischen Konzepten im engeren Sinne zu sprechen, ist auf Grund der den Ansätzen inhärenten Krieteriologien, der deutlich größeren Rezeption und der gestiegenen Geltung innerhalb philosophischer und theologischer Diskurse wohl erst ab den 1970er Jahren möglich. Gleichwohl fußen auch sie in der Regel auf älteren Denkmodellen, auch radikale tierschützerische Entwürfe sind keine Erfindung der jüngsten Vergangenheit.³ Mit wenigen Ausnahmen ist älteren ethischen Ansätzen, die sich mit dem Status von Tieren befassen, jedoch zu attestieren, dass es sich um anthropozentrische Entwürfe handelt;⁴ wo Tiere vor dem 20. Jahrhundert Gegenstand ethischer Überlegungen werden, geschieht dies nicht nur abgeleitet, also vom Menschen her gedacht, sondern im Rahmen eines Weltbilds, das dem Menschen deutlich eine Sonderrolle zuweist. Exemplarisch sollen im Folgenden mit den Positionen Descartes', Kants und Schopenhauers herausragende und besonders rezipierte Ansätze einer solchen

³ Vgl. dazu Cerný, Jan Philip: Tierethik im deutschsprachigen Raum im beginnenden 21. Jahrhundert. Das pathozentrische Argument, Saarbrücken 2009, 3–5; im Folgenden zitiert als: Cerný: Tierethik. Die Darstellung theologischer Konzeptionen in pietistischer Tradition und die Rolle evangelischer Theologen innerhalb der Tierschutzbewegung des 19. Jahrhunderts findet sich z.B. bei Jähnichen, Traugott: Evangelische Theologen als Wegbereiter der Tierschutzbewegung in Deutschland, in: ders. / Wustmans, Clemens (Hrsg.): Tierethik. Biblisch-historische Grundlagen – normative Perspektiven – aktuelle Herausforderungen (Sozial-ethische Materialien Bd. 2), Kamen 2012, 18–30; im Folgenden zitiert als: Jähnichen: Tierschutzbewegung. Sowie: Jung, Martin H.: Die Anfänge der Tierschutzbewegung im 19. Jahrhundert. Christian Adams und Albert Knapp, in: ders., Nachfolger, Visionärinnen, Kirchenkritiker. Theologie und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zum Pietismus, Leipzig 2003, 171–215.

⁴ Wichtigste Ausnahme ist an dieser Stelle sicherlich die berühmte „Fußnote“ von Jeremy Bentham aus dem Jahr 1780, auf die sich im Gefolge Peter Singers die Tierrechtsbewegung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stützt, die hierin den Ursprung pathozentrischer Argumentation formuliert sieht: „Der Tag mag kommen, an dem der Rest der belebten Schöpfung jene Rechte erwerben wird, die ihm nur von der Hand der Tyrannei vorenthalten werden konnten. [...] Die Frage ist nicht: Können sie verständig denken? Oder: Können sie sprechen? Sondern: Können sie leiden?“ Zit. Bentham, Jeremy: An Introduction to the Principals of Morals and Legislation, Ed. by J.H. Burns and H.L.A. Hart, London 1970, zuerst 1780, Kap. 17, §1.; im Folgenden zitiert als: Bentham: Introduction.Kap. 17, §1.

anthropozentrischen, gleichwohl für Tiere „geöffneten“ Ethik dargestellt werden.

II.1.1. Descartes

Große Wirkmacht entwickelten René Descartes⁵ Ausführungen, in denen er die Frage, ob Tiere einen Geist besäßen, verneint.

Descartes, in dessen Philosophie physiologische Modellvorstellungen einen integralen Bestandteil ausmachen, reduzierte den lebenden Organismus auf dessen Mechanik. Dies gilt nach Descartes für Tiere und Menschen gleichermaßen, jedoch mit dem fundamentalen Unterschied, dass er dem Menschen darüber hinaus eine Seele zuspricht, die neben dem mechanisch funktionierenden Organismus den anderen Teil des Menschen ausmacht; für Tiere gilt dies nicht, sie sind nach Descartes als seelenlos anzusehen. Diese rationalistische Sicht Descartes' auf den menschlichen Körper und vor allem den der Tiere als „Automaten“ steht im Gegensatz zu einer traditionellen, stark christlich geprägten Perspektive der Mitgeschöpflichkeit, war jedoch lange prägend für die Neuzeit.⁶

Diese Betrachtung der Anatomie von Lebewesen bei Descartes zielte wohl nicht auf eine verächtliche Abwertung, sie resultierte eher aus dem Versuch, die Einzigartigkeit des Menschen als vernunftbegabtem Lebewesen im Unterschied zum Tier zu betonen. Nach Descartes ist die vernünftige Seele vom Körper unabhängig, während die Körper von Gott erschaffene Maschinen sind:

„Wer weiß, wie viele Automaten und bewegliche Maschinen der menschliche Geist mit nur wenigen Mitteln herzustellen versteht, und bedenkt, welche Vielfalt von Knochen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen und anderen Teilen im Körper jedes Tieres zu finden ist, wird diesen Körper als Maschine betrachten, die, weil von Gott erschaffen, unvergleichlich viel besser angelegt ist als alles, was Menschen zustande bringen.“⁷

⁵ René Descartes (1596–1650) gilt als einer der Begründer des modernen frühneuzeitlichen Rationalismus; seine rationalistische Argumentation wird auch als Cartesianismus bezeichnet. Das berühmte Dictum „cogito ergo sum“ bildet die Grundlage seiner Metaphysik und führte zugleich das Selbstbewusstsein als genuin philosophisches Thema ein. Naturphilosophisch unterscheidet er „Geist“ und „Materie“ dualistisch als sich gegenüberstehende Substanzen in wechselwirksamer Beziehung. Vgl. dazu Perler, Dominik: René Descartes, München 1998.

⁶ Jähnichen: Tierschutzbewegung, 20.

⁷ Descartes, René: Traktat über die Methode, französisch-deutsch, übersetzt von Christian Wohlers, Hamburg 1997, 55.

Die rationalistische Weltansicht Descartes', die den Menschen als denkendes Wesen qualitativ über alle Formen der sinnlichen Welt erhebt,⁸ ist durchaus mit einer Bewunderung für die unvergleichlich gut konstruierten „Automaten“, die die Tiere darstellen, verbunden. Gleichwohl ist mit der Beschreibung des Körpers als Automat eine streng rationalistische Sichtweise verbunden, in der die Verfügbarkeit dieser Maschinen und letztlich die Beherrschung der materiellen Welt durch den Geist zum Ausdruck kommt. Eine für den technischen und medizinischen Aufbruch der Frühen Neuzeit fraglos inspirierende Haltung, die jedoch nicht nur den bekanntesten, sondern wohl auch den meistkritisierten Denkansatz Descartes darstellt. Verbunden mit diesem Ansatz ist eben auch eine Gleichgültigkeit gegenüber dem Leid von Tieren – die Untersuchung des Tierkörpers in der Vivisektion, wie sie in der Frühen Neuzeit aufkam und in Form des Tierversuchs bis heute in der Forschung existiert, ist mit einer „kategorialen Abwertung der Körper“⁹ verbunden, sie wird taub für das Gefühl der Körper und damit auch für ein Mitgefühl mit dem Lebewesen.

Die von Descartes begründete Tradition des rationalistischen Sprechens über den Körper ist ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie in einer Betonung der Sonderrolle des Menschen und der damit einhergehenden Hervorhebung von Vernunft und Verstand eine umso größere Distanz zum Tier auftritt; die Differenz zwischen Mensch und Tier wird zu einer entscheidenden Referenz für die Anthropologie, jedoch verbunden mit einer Relativierung von Empfindungen, insbesondere Schmerz, beim Tier und einer Relativierung letztlich auch der Lebensrechte des Tiers.¹⁰

Dieser weitreichend prägenden Sicht des Menschen auf das Tier sind jedoch andere Ansätze beizufügen, die zwar nicht von der Anthropologie Descartes' mit dem Menschen im Zentrum bzw. in einer durch die ihm gegebene Vernunft hervorgehobenen Stellung abrücken, gleichwohl aber Tiere expliziter in ihre ethischen Überlegungen einbeziehen. Besonders hervorzuheben sind die ethischen bzw. moralphilosophischen Ausführungen Kants und Schopenhauers.

⁸ Derselbe Personenbegriff findet sich auch bei John Locke, der eine Person charakterisiert als „ein denkendes, verständiges Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt und sich selbst betrachten kann. Das heißt, es erfasst sich als dasselbe Ding, das zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten denkt.“ Locke, John: Über den menschlichen Verstand, Buch II, Kap. 27, § 9 (2. Auflage 1694), übers. v. Carl Winckler, Berlin 1962, 419.

⁹ Jähnichen: Tierschutzbewegung, 21.

¹⁰ Ebd.

II.1.2. Kant und Kantische Theorien

Auch Kant setzt in seinen moralischen Überlegungen zweifelsfrei eine hierarchische Unterscheidung zwischen Mensch und Tier voraus; entscheidendes Kriterium ist für Kant die Vernunft. Der Mensch kann als vernünftiges Wesen autonom und nach selbst gegebenen Gesetzen leben, weshalb sein Leben zum Zweck an sich wird.¹¹

Als ein solches Wesen besitzt der Mensch Würde und einen Wert, dessen Achtung das moralische Handeln motiviert. Ursula Wolf, auf deren Ansatz in Kap. II.3.4. näher eingegangen wird, stellt fest, dass diese Konzeption alltäglichen Moralvorstellungen sicherlich insofern sehr nahe kommt, als menschliche Wesen durch den ihnen inhärenten Wert und ihre Würde zu Objekten der Moral und der gebotenen moralischen Rücksicht werden.¹²

Grundlage für diesen moralischen Status der moralischen Rücksicht ist bei Kant die Vernunft oder zumindest die Vernunftfähigkeit; genauer: die Fähigkeit, sich selbst das Moralgesetz zu geben.¹³ Wie mit Menschen umzugehen ist, die nicht in diesem Sinne über Vernunft verfügen, führt Kant nicht explizit aus.¹⁴ Deutlich wird jedoch, dass Tieren der zweckhafte Vollzug des Lebens abgesprochen wird. Eine auch hier deutlich anthropozentrische Position unterscheidet zwischen dem vernunftbegabten Menschen und den Lebewesen, deren Existenz als vernunftlose Wesen nur „einen relativen Wert, als Mittel“ aufweist. Er ordnet Tiere auf derselben Ebene ein wie „Sachen“.¹⁵

Aus dieser Unterscheidung folgert auch für Kant jedoch keinesfalls, dass Tiere nicht Gegenstand moralischer Überlegungen sein können. Er erkennt an, dass Tiere häufig unter menschlicher Verfügungsgewalt leiden und teilt die alltägliche Vorstellung, dass man Tiere nicht grundlos grausam behandeln darf. Um diese Gedanken in sein moralisches Konzept integrieren zu können, entwickelt Kant die Vorstellung von „Analogien“ und abgeleiteten Pflichten.

Abgeleitete Pflichten meinen im Kant'schen Sinne, dass eben keine direkten Pflichten gegenüber dem Tier bestehen, wohl aber Pflichten gegenüber der Menschheit, die „in Ansehung der Tiere“ bestehen. Gegen Descartes betont Kant, dass sich Pflichten gegenüber der Menschlichkeit im Verhalten

¹¹ Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants ges. Schriften, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, Berlin 1903, 429; im Folgenden zitiert als: Kant: Grundlegung.

¹² Wolf, Ursula: Ethik der Mensch-Tier-Beziehung, Frankfurt a. M. 2012, 39; im Folgenden zitiert als: Wolf: Mensch-Tier-Beziehung.

¹³ Kant: Grundlegung, 428.

¹⁴ U. Wolf führt dazu aus, dass aus der Rede Kants von „allgemeiner Menschen-Pflicht“ gegenüber allen Zuständen des Menschlichen jedoch abzuleiten sei, dass Kant allen Menschen, ob vernunftbegabt oder nicht, einen entsprechenden Wert zuschreibt. Vgl. Wolf: Mensch-Tier-Beziehung, 40.

¹⁵ Kant: Grundlegung 428.

des Menschen gegenüber Tieren äußern können. Besonders deutlich macht er dies in seiner Vorlesung über Ethik:

„Wenn... 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 ... Wenn ... jemand seinen Hund totschießen läßt, weil er ihm nicht mehr das Brot verdienen kann, so handelt er gar nicht wider die Pflichten 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. [...], denn der Mensch, der schon an den Tieren solche Grausamkeiten ausübt, ist auch gegen Menschen ebenso abgehärtet.“¹⁶

Eine schlechte Behandlung von Tieren wird hier durch Kant also eindeutig abgelehnt. Gleichwohl lässt Kant „gute Zwecke“ als Grund für die Verursachung von Leiden bei Tieren zu:

„Wenn ... Anatomen 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 geht's an, aber auf keine Weise als ein Spiel.“¹⁷

Als „gute Zwecke“, wie Kant sie nennt, könnte man die Durchführung von Tierversuchen fassen. Im Sinne seines anthropozentrischen Ethikentwurfs, der den Menschen über das Tier stellt, kann also der Zweck, dem Menschen Dienliches zu erforschen, als hinreichender Grund, einem Tier Leid zuzufügen, gelten gelassen werden. Im 18. Jahrhundert populäre Vivisektionen von Tieren sind somit im Sinne Kants (wie auch Descartes') ethisch vertretbar, entsprechend beriefen sich vor allem Mediziner dieser Zeit auf beide Philosophen.¹⁸

Kant ist also durchaus der Meinung, dass das Verbot der grausamen Behandlung eines Tieres ein moralisches ist; gleichzeitig besteht dieses Verbot nicht direkt gegenüber dem Tier, sondern nur abgeleitet in einer Verpflichtung gegenüber der Menschheit. Er fürchtet eine „Verrohung“; wenn, wie im Verfall des Tierversuchs im wissenschaftlichen Kontext, diese Gefahr nicht gegeben ist, greift das Verbot nicht. Eine Argumentation, die in der jüngeren Tierethik als in sich zutiefst unstimmig bewertet wurde.¹⁹

Darüber hinaus scheint es auch fraglich, ob Kants Begriff der „Grausamkeit“ so problemlos in die Lebenswelt übersetzbar ist: Betrachtet

¹⁶ Kant, Immanuel: Vorlesung über Ethik, hrsg. von Paul Menzer, Berlin 1924, 464.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Cerný: Tierethik, 8.

¹⁹ Hierzu zählt z.B. U. Wolf, die darauf verweist, dass Kants Versuch, Tiere in seiner Moral zu berücksichtigen, nur dann konsistent sind, wenn Gesichtspunkte aufgegriffen werden, die über seine Theorie hinausweisen und die bei Kant scharfe Trennung zwischen Mensch und Tier aufgehoben würde; dann aber wäre die „indirekte“ Lösung Kants nur möglich, *nachdem* man bereits direkte moralische Pflichten gegenüber dem Tier gelten lasse. Wolf, Ursula: Mensch-Tier-Beziehung, 39–44, hier: 43.

man die Tötung biologisch zwar als größtmögliche Form der Aggression gegen ein Lebewesen, muss diese jedoch nichts zwangsläufig grausam geschehen. Eine schmerzlose Euthanasie eines alten Hundes wird auch von Verfechtern der Tierrechtsbewegung wohl keineswegs ausgeschlossen, gegebenenfalls könnte das Ignorieren des körperlichen Zustands des Tieres als größere Grausamkeit bewertet werden.

Theorien der jüngeren Vergangenheit versuchen, Kants Theorien fortzuführen und Tiere in die moralische Rücksicht einzubeziehen.²⁰ So lässt sich u.a. die Position Jürgen Habermas²¹ in die Kant'sche Tradition einordnen.

Statt der Herleitung des Pflichtbegriffs aus dem Vernunftgesetz ist für Habermas die Pflicht in den sozialen Anerkennungsverhältnissen begründet, die im kommunikativ-vernünftigen Handeln inbegriffen sind. Über Kant hinaus gesteht Habermas jedoch zu, dass der Mensch gegenüber Tieren nicht nur abgeleitete Pflichten hat, sondern diese um ihrer selbst willen zu schützen seien.²²

Gleichwohl rückt Habermas die Beziehung des Menschen zum Haustier in den Mittelpunkt der Betrachtung, um eine solche direkte Einbeziehung der Tiere innerhalb seiner Theorie verständlich zu machen. Das Tier steht so als direktes Gegenüber in sozialer Interaktion zum Menschen, ist als Individuum Teil einer Beziehung und erhält beinahe den Rang einer anderen Person. Da jedoch zugleich unaufhebbare Asymmetrien in dieser Beziehung bestehen bleiben, spricht Habermas schlussendlich wie Kant nur von moralanalogen Verpflichtungen. Dies wird in der Literatur als teilweise Rücknahme seiner Auffassung von direkten Pflichten gewertet; zudem wird in der Kritik des Ansatzes mit Recht darauf verwiesen, dass der quantitativ größte Teil der Tiere (und selbst der Tiere im Einflussbereich des Menschen) nicht als Haustier in direkter Interaktion mit dem Menschen steht, sondern eher als z.B. Nutztiere gehalten wird.²³ Biologisch ist jedoch auch hier von Säugetieren oder Vögeln

²⁰ Diese Fortführung beinhaltet im Vergleich zur Beschäftigung mit dem Ansatz Descartes' einen deutlichen ethischen „Mehrwert“, ohne jedoch wie im Falle der neueren Theorien, die das Konzept Schopenhauers aufgreifen, in eigenständige ethische Positionen überzugehen (s. dazu Kap. II.3.4). Daher sollen diese den Ansatz Kants aufgreifenden Positionen, namentlich die von Jürgen Habermas und Christine Koorsgard, in diesem Kapitel ebenfalls Berücksichtigung finden.

²¹ Jürgen Habermas wurde 1929 in Düsseldorf geboren und gehört zu den meistrezipierten Philosophen und Soziologen der Gegenwart.

²² Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991, 219–225.

²³ Wolf, Ursula: Tier-Mensch-Beziehung, 45. Habermas selbst weist auf dieses Problem hin, indem er ausführt: „Menschen finden sich in diesem Horizont [der Interaktion, d. Vf.] immer schon vor und können ihn als Person auch gar nicht verlassen, während Tiere einer anderen Spezies angehören und nur über eine Teilnahme an unseren Interaktionen in unsere Lebensform einbezogen werden. Die Grenzen unserer moralanalogen Verantwortung sind erreicht, sobald Menschen als Angehörige einer Spezies Tieren als Exemplaren einer anderen Spezies gegenüberreten.“ Habermas, Jürgen: Die