

DIETER BIRNBACHER

Lässt sich die Tötung von Tieren rechtfertigen?

1. Einleitung

Weder im allgemeinen moralischen Bewusstsein noch aufseiten der Ethiker besteht Konsens darüber, ob und wenn ja, unter welchen Bedingungen eine Tötung von Tieren moralisch zulässig ist. Einen Konsens findet man allein an den Extrempunkten des Spektrums: Es besteht Einigkeit darüber, dass es moralisch unzulässig ist, Tiere willkürlich, gedankenlos oder aus Lust an Grausamkeit und Zerstörung zu töten. Ein Tier ist keine bloße Sache, an der man Wut, Frustration oder destruktive Impulse abreagiert. Auf der anderen Seite ist unbestritten, dass es dem Menschen freisteht, ein Tier zu töten, das ihn bedroht, also in Notwehr oder um Schädlinge abzuwehren, und dass er ein Tier selbstverständlich dann töten darf, wenn dies – wie beim Gnadentod – in dessen eigenem Interesse liegt. Damit sind aber mehr oder weniger alle praktisch wichtigen Fragen weiterhin offen: Dürfen wir Tiere auch ohne Vorliegen dieser besonderen Gründe töten – und wenn ja, welche? Begründen der Besitz von Bewusstsein oder Selbstbewusstsein ein tierisches Lebensrecht? Oder dürfen wir Tiere u. a. deshalb schlechter behandeln als Menschen mit denselben Fähigkeiten, weil sie Tiere und keine Menschen sind, wir ihnen also keine »Gattungssolidarität« schulden?

2. Der Ansatz eines umfassenden Lebensschutzes

In den letzten Jahren sind ethische Ansätze wiederentdeckt oder neu entwickelt worden, nach denen jegliche vorzeitige Beendigung eines nicht-menschlichen Lebens

als moralisch unzulässig oder zumindest bedenklich gelten muss, es sei denn, der Mensch sei als Individuum oder als Gattung auf die Zerstörung außermenschlichen Lebens zur Erhaltung seines eigenen Lebens bzw. seiner Lebensgrundlagen angewiesen oder die Tötung erlöse ein Lebewesen von einem anders nicht zu lindernden Leiden. In diesen Ansätzen ist die Unzulässigkeit der Tötung von Tieren nur ein Teilaspekt einer *umfassenden* Lebenserhaltungspflicht. In idealtypischer Reinheit manifestiert sich dieser Ansatz in Konzeptionen, die keine wie immer gartete Differenzierung der Schutzpflichten gegenüber Tieren nach Merkmalen wie biologischer Organisationshöhe, Leidensfähigkeit, Denkfähigkeit usw. vorsehen und insofern eine beträchtliche Abweichung von landläufigen Intuitionen in Kauf nehmen. Da Leben allem Lebendigen in gleicher Weise zukommt und eine Erhaltungspflicht gegenüber dem Leben als solchem, unabhängig von seiner spezifischen Qualität, bestehen soll, ist für diese Konzeptionen das Leben von Tieren in keinem geringeren, aber auch in keinem höheren Maße schutzwürdig als das Leben von Pflanzen. Auch innerhalb der Tierwelt werden keine Differenzierungen zugelassen. Das Leben eines hochentwickelten Säugetiers hat keinen geringeren, aber auch keinen höheren axiologischen Rang als das Leben eines Pantoffeltierchens.

Die bekannteste Formulierung dieses Ansatzes sind Albert Schweitzers »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben in allen seinen Erscheinungsformen« (vgl. Schweitzer 1966) und Paul W. Taylors Ethik der »Achtung vor der Natur« (Taylor 1986). Die Radikalität von Schweitzers Lebensethik wird von der von Taylors Naturethik noch übertroffen. Während Schweitzer eine Abstufung in den moralischen Pflichten gegenüber »niederen« und »höheren« Formen des Lebendigen dem Grundsatz nach ablehnt, es für die Praxis jedoch für unabweisbar hält, an den üblichen Abstufungen festzuhalten (so dass tierisches dem

pflanzlichen, menschliches dem tierischen Leben dem Rang nach vorangeht), vertritt Taylor auch in praktischer Hinsicht einen konsequenten Gattungsegalitarismus. Bezeichnend dafür sind die Gründe, aus denen sich Taylor zum ethischen Vegetarismus bekennt: Nicht deswegen sollte man Vegetarier werden, weil es moralisch unbedenklicher ist, Pflanzen statt Tiere für die menschliche Ernährung zu nutzen, sondern deshalb, weil mit dem Verzicht auf fleischliche Nahrung insgesamt weniger individuelle Leben geopfert werden. Eine sich vegetarisch ernährende Gattung *Homo sapiens* würde den übrigen biologischen Gattungen mehr Lebensraum belassen, da sie mit weniger agrarischer Nutzfläche und einer weniger intensiv betriebenen Landwirtschaft auskäme.

Eine zweifellose Schwäche von Schweitzers Ethik ist sein aus heutiger philosophischer und wissenschaftlicher Sicht kaum akzeptabler mystischer Vitalismus. Für Schweizer ist das Leben ein Mysterium, dem allenfalls eine Haltung mystischer Hingabe angemessen ist und angesichts dessen jeder Versuch einer wissenschaftlichen Durchdringung und technischen Manipulation als schnöder Frevel erscheinen muss. Aber aus heutiger Sicht kann man das Leben schwerlich noch als »Geheimnis« gelten lassen. Nicht nur sein Vollzug, auch seine Entstehung sind wissenschaftlichen Erklärungsversuchen zugänglich geworden.

Taylor's Ethik der Achtung vor der Natur ist in diesem Punkt weniger angreifbar. Seine zentrale Wertprämisse, dass das Merkmal der teleonomen Organisation die einzige und alleinige Grundlage unserer Verpflichtungen gegenüber der Natur ausmacht, bezieht sich auf eine empirisch nachprüfbare Eigenschaft. Diese teleonome Organisation definiert nach Taylor für jedes individuelle Lebewesen ein Entwicklungsziel, ein *Telos*, durch das ein spezifisches Gut gegeben ist, das erreicht und verfehlt, begünstigt und behindert werden kann (vgl. Taylor 1986, 60 ff.). Es fragt sich

allerdings, ob Taylor's Ethik dadurch insgesamt akzeptabler wird. Die eine wie die andere Konzeption wird der an jede moralische Norm zu stellenden Forderung, im Prinzip für jedermann nachvollziehbar und einsichtig gemacht werden zu können, kaum gerecht. Es ist nicht ersichtlich, warum das Leben – unabhängig von seiner spezifischen Qualität – der einzige eigenständige Wert sein soll. Es ist nicht einmal evident, dass das Leben als solches – im rein biologischen Sinne verstanden – überhaupt ein nennenswerter Wert ist. Zweifellos ist es jedem unbenommen, das biologische Leben als solches für einen Wert zu halten. Aber es gibt nichts, was denjenigen, der anderer Meinung ist, zu dieser Auffassung nötigen könnte.

3. Interessenargumente

Interessenargumente gehören in der zeitgenössischen Ethik zu den am häufigsten diskutierten ethischen Argumenten gegen die Tiertötung. Nach den Interessenargumenten ist eine Tötung von Tieren deshalb moralisch unzulässig, weil sie bestimmte Interessen des Tiers verletzt. Welche Interessen sind das?

Der Göttinger Philosoph und Pädagoge Leonard Nelson, der eine radikale, aber zugleich sehr differenzierte Version der Interessenargumentation gegen das Töten von Tieren vertrat, hat zwischen zwei Arten eines tierischen Interesses unterschieden: einem Interesse an *x*, das den *Gedanken* an *x* voraussetzt, und einem Interesse an *x*, das auch ohne einen Gedanken an *x* bestehen kann. Im ersten Fall kann man von einem Interesse im starken, im zweiten von einem Interesse im schwachen Sinn sprechen. Ein Interesse im starken Sinne setzt die Fähigkeit zur gedanklichen Repräsentation des Gegenstands des Interesses voraus, während ein Interesse im schwachen Sinne bereits dann gegeben sein kann, wenn *x* unmittelbar anschaulich präsent

ist. Ein Interesse im schwachen Sinne zu haben, bedeutet nicht mehr, als einen bestimmten gegenwärtigen Zustand oder ein bestimmtes gegebenes Objekt in einem elementaren Sinn positiv oder negativ zu bewerten, zu wollen oder nicht zu wollen, zu mögen oder nicht zu mögen. So kann man etwa einem leidenden Tier ein Interesse im schwachen Sinn zuschreiben, nicht zu leiden, ohne ihm zugleich die Fähigkeit zuzuschreiben, dieses Leiden zum Gegenstand eines Urteils zu machen, es begrifflich zu fassen oder gar zu artikulieren.

Überlegt man sich, welche Interessen eines Tiers durch seine Tötung verletzt werden, so sieht man, dass es sich dabei stets nur um Interessen im starken Sinne handeln kann bzw. um subjektive Zustände, die starke Interessen voraussetzen.

Erstens verletzt die Tötung ein möglicherweise bestehendes subjektives Interesse des Tiers an seinem eigenen Weiterleben. Ein »Überlebensinteresse« in diesem Sinn würde durch die Tötung *direkt* verletzt. Zweitens verletzt eine Tötung ein mögliches Interesse des Tiers, frei von Todesfurcht zu leben. Drittens verletzt sie ein mögliches Interesse des Tiers an bestimmten zukünftigen Zuständen und Tätigkeiten, die sein Weiterleben voraussetzen. Beide letzteren Interessen würden durch die Tötung *indirekt* verletzt.

Alle drei Begründungen sind von sehr begrenzter Reichweite. Sie können nur für Tiere gelten, die entweder in der Lage sind, ihren eigenen (späteren) Tod zu denken oder zumindest in der Lage sind, spätere eigene Zustände zu denken, also über ein Selbst- und Zukunftsbewusstsein verfügen. Auch wenn ein Interesse der dritten Art keinen intentionalen Bezug auf den Tod als ein zukünftiges, rein gedanklich repräsentiertes Ereignis beinhaltet, so beinhaltet es dennoch den Bezug auf eigene spätere Zustände und Tätigkeiten. Das Interessenargument dritter Art wäre also ein Grund gegen die Tötung von Tieren, die zwar keinen

Begriff von ihrem eigenen Tod, aber doch zukunftsgerichtete Interessen besitzen. Ob dieser letzte Grund allerdings stark genug ist, um eine Tötung im Interesse anderer *kategorisch* zu verbieten, ist zweifelhaft.

Insgesamt lässt sich mit dem Interessenansatz ein Tötungsverbot bei Tieren sehr viel weniger leicht begründen als ein Verbot der Leidenszufügung. Dass es moralisch bedenklich ist, einem Tier Schmerzen, Angst, Stress oder andere als Belastung empfundene Zustände zuzumuten, folgt bereits daraus, dass jedem Tier, das unter Belastungen leiden kann, auch ein Interesse (zumindest in einem schwachen Sinn von »Interesse«) unterstellt werden kann, von diesen Belastungen verschont zu bleiben. Dass es moralisch bedenklich ist, ein Tier (schmerzlos) zu töten, lässt sich mit denselben Mitteln jedoch nicht so leicht zeigen. Es ist mit dem Interessenansatz vielmehr nur für diejenigen Tiere plausibel zu machen, denen die Fähigkeit zu zukunfts- bzw. selbstbezogenem Denken unterstellt werden kann. Diese Asymmetrie stellt die übliche Abstufung, nach der eine Tötung grundsätzlich bedenklicher ist als eine Leidenszufügung oder nicht-tödliche Schädigung, auf den Kopf. Sie beruht jedoch darauf, dass das, was beim Menschen der Normalfall ist – die Fähigkeit zu zukunftsbezogenen und selbstbezogenen Interessen im starken Sinn – beim Tier eher die Ausnahme ist. Im Normalfall hat der Mensch einen Begriff von sich selbst und seiner Zukunft und ist in der Lage, auch fernliegende und unanschauliche Gefahren zu fürchten. Da Tiere jedoch die Fähigkeit dazu im Normalfall nicht haben, kehrt sich für sie die für den Menschen geltende Rangfolge in der moralischen Beurteilung von Tötung und Leidenszufügung um.

4. »Inherent value« und das Verbot der Instrumentalisierung von Lebenssubjekten

Nelson argumentiert aus seinem Interessenansatz heraus nicht nur für ein generelles Lebensrecht von Tieren, sondern auch dafür, ihnen den vollen Personenstatus und (so weit diese auf Tiere übertragbar sind) dieselben grundlegenden Rechte zuzuschreiben, die wir Menschen zuschreiben. Dazu gehört insbesondere auch das in der sogenannten zweiten Formulierung des Kantischen Kategorischen Imperativs enthaltene – dort allerdings auf menschliche Personen eingeschränkte – Recht, nicht als bloßes Mittel für die Zwecke anderer gebraucht zu werden.

In der Tierethik der Gegenwart ist dieser Begründungsansatz vor allem von Tom Regan ausgearbeitet worden. Nach Regan ist die Tötung eines Tiers zu fremden Zwecken als eine Form der *Instrumentalisierung* moralisch unzulässig. So lehnt Regan nicht nur die Tötung von Säugetieren zum Zweck des Fleischverzehrs und im Zusammenhang mit Tierversuchen ab (vgl. Regan 1986, 45), sondern auch jede – wie immer humane – Form der landwirtschaftlichen Nutzung (vgl. Regan 1983, 394). Das zentrale Recht, das Tieren zukommt, ist nicht das Lebensrecht, sondern das Recht auf Achtung, auf »respectful treatment« (Regan 1983, 327). Dieses gründet seinerseits in einem »inherent value« der Tiere, einer spezifischen Art von Würde.

»Inherent value« kommt nach Regan allerdings nicht allen, sondern nur denjenigen Tieren zu, die als »Subjekte eines Lebens« gelten können. Was das genau bedeutet, bleibt bei Regan unklar. Offensichtlich sollen Denkfähigkeit und die Fähigkeit zu Zukunftsbewusstsein erforderlich sein, um als Träger von »inherent value« vor Instrumentalisierung geschützt zu sein, aber daraus folgt Regans radikales Verbot der Instrumentalisierung von Säugetieren nur unter der problematischen Annahme, dass ausnahms-

los alle Säugetiere denkfähig und mit Zukunftsbewusstsein begabt sind.

Ein weiterer Kritikpunkt ist Regans Überinterpretation des Würdeprinzips: Nicht jede Instrumentalisierung ist schon als solche verletzend. Ob A, der sich die Arbeitskraft von B zunutze macht und ihn insofern als Mittel zu fremden Zwecken gebraucht, B dadurch zu einem *bloßen* Mittel macht, hängt davon ab, wie B ansonsten behandelt wird, z. B. wieviel Entscheidungsfreiheit ihm gelassen wird, ob er für seine Arbeit angemessen entlohnt wird, ob er das Recht behält, sich einer Arbeit, die mit seinen Moralvorstellungen unvereinbar ist, auch zu entziehen usw. Ebenso wird nicht jedes Tier, das zu fremden Zwecken getötet wird, dadurch zu einem *bloßen* Mittel gemacht. Das hängt vielmehr davon ab, wie es vor der Tötung behandelt worden ist: ob es Leiden, Angst und Stress ausgesetzt ist, ob es seiner Art und seinen individuellen Eigenarten gemäß gehalten wird, ob es hinreichend viel Freiraum zum Ausleben seiner physischen und sozialen Bedürfnisse hat, ob es überfordert oder vernachlässigt wird. Nur dann wird man sagen können, dass die Tötung eines Tiers einen Akt nicht zu verantwortender Ausbeutung darstellt, wenn bereits der Kontext, in dem sie erfolgt, diese Kennzeichnung rechtfertigt.

Die entscheidende kritische Frage an Regans Ansatz ist jedoch die nach ihrer Universalisierbarkeit: Ist der von Regan vorausgesetzte Würdebegriff jedermann einsichtig zu machen? An dieser Stelle habe ich große Zweifel. »Würde« hat dann, wenn sie nicht direkt oder indirekt auf bestimmte tierische Interessen (im schwachen oder starken Sinn) bezogen ist, eher den Charakter eines persönlichen *Ideals* als den eines allgemeinverbindlichen *Prinzips*. Das, was man als mit der »Würde« eines Tiers vereinbar betrachtet, hängt in hohem Maße von kulturellen Deutungen ab, die nicht allgemeinverbindlich begründet werden können. So existieren etwa sehr unterschiedliche Vorstel-

lungen darüber, an welchem Punkt zivilisatorischer Nutzung und Überformung die Würde des Tiers verletzt und die Grenze zum »Frevell« hin überschritten wird (vgl. Birnbacher 1991, 313f.).

Regan beruft sich bei seinem ethischen Verbot der Tötung von Säugetieren in Landwirtschaft und Forschung neben dem Würde-Argument noch auf ein weiteres Argument, das »Argument der Grenzfälle« (»argument of marginal cases«). Es besagt, dass wir nicht einerseits Menschen mit geringeren Fähigkeiten, als sie bewusstseins- und handlungsfähige Tiere besitzen, Würde und Lebensrecht zuerkennen und es andererseits Tieren mit höheren Fähigkeiten vorenthalten können. Wie kann es etwa gerechtfertigt sein, fragt Regan, dieselben Experimente, die wir bei menschlichen Embryonen und schwer Schwachsinnigen kategorisch ablehnen, bei Säugetieren mit bedeutend höheren kognitiven Fähigkeiten zuzulassen? Warum gilt die Abtreibung eines menschlichen Embryos als moralisches Problem, nicht aber die Tötung eines ausgewachsenen Primaten? Wer – wie Regan selbst – an dem Schutz menschlicher »Grenzfälle« festhalten möchte, sich jedoch weigert, den Schritt zu einem entsprechenden moralischen Verbot der Nutzung nicht-menschlicher Säugetiere zu tun, hat nach Regan keine andere Wahl als zuzugestehen, dass er die bloße Zugehörigkeit zur Spezies *Homo sapiens* für moralisch relevant hält, und sich damit dem Vorwurf des »Speziesismus« auszusetzen, der unbegründeten Privilegierung der eigenen Gattung.

In der Tat ist der »Speziesismus« schwer zu rechtfertigen. Man muss Kritikern des Speziesismus wie Richard Ryder, Peter Singer und Tom Regan recht geben, dass nicht zu sehen ist, weshalb die bloße Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies – unabhängig von den jeweiligen individuellen Fähigkeiten und Sensibilitäten – dafür ausschlaggebend sein soll, wie mit einem Lebewesen umzugehen ist. Zwar könnte der »Speziesist« zu seiner Verteidigung anführen, dass der Mensch *als Gattung* insgesamt

höhere Fähigkeiten besitzt als jede Tiergattung und durch eine Instrumentalisierung, wie wir sie bei Tieren zulassen, in der Regel intensiver und nachhaltiger negativ betroffen ist. Aber die »Marginalität« der »marginal cases« besteht gerade darin, dass sie die für den Menschen insgesamt typischen Fähigkeiten und Reaktionen nur sehr eingeschränkt teilen. Metaphysische Konzeptionen, nach denen die Angehörigen der Spezies *Homo sapiens* im Gegensatz zu anderen Lebewesen mit einer besonderen Qualität (wie einer Geistseele) begabt sind, die ihnen einen überlegenen Status verleiht, können das Dilemma ebenfalls nicht auflösen, da sie bloße Spekulationen sind und keinen begründeten Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben können.

Dennoch scheint sich *für die Praxis* ein gewisses Maß an »Speziesismus« rechtfertigen zu lassen. Von einer Instrumentalisierung von menschlichen »Grenzfällen« – etwa zu »verbrauchenden«, also mit dem Tod endenden medizinischen Experimenten – würden auf andere Menschen sehr viel gravierendere Nebenwirkungen ausgehen, als sie von der Instrumentalisierung von Tieren auf andere Tiere ausgehen. Von dem, was menschlichen »marginal cases« geschieht, sind andere Menschen schon insofern mitbetroffen, als sie befürchten müssen, möglicherweise selbst einmal zu »marginal cases« zu werden. Tiere dagegen sind von dem Schicksal ihrer Gattungsgenossen sehr viel weniger betroffen. Das Argument der »marginal cases« ist deshalb kein gutes Argument dafür, jedem Tier – oder jedem Säugetier – ein uneingeschränktes Lebensrecht zu gewähren.

5. Das »Beraubungs«-Argument

Ein anderes Argument gegen die Tötung von Tieren geht auf den Schweizer Ethiker Jean-Claude Wolf zurück: Der vom Menschen zugefügte vorzeitige Tod bringt das Tier

um eine als lebenswert erlebte Lebensspanne, um – wie Wolf formuliert – sein »*praemium vitae*«. Diese Lebensspanne muss aber auch dann als ein Gut gelten, wenn sich kein spezifisches Interesse auf sie richtet: »Das Leben der Maus ist für sie ein Gut, selbst wenn sie nicht über die kognitiven Voraussetzungen verfügte, eine bewusste Präferenz für ihr Leben zu bilden« (Wolf 1993, 102). Das Weiterleben der Maus ist ein Gut für sie, nicht weil sie ein Interesse daran hätte, sondern weil dies allererst die Voraussetzung dafür ist, späterhin Interessen zu haben und diese Interessen zu befriedigen. Der Wert des lebenswerten Lebens wird also – in einem bestimmten Sinn von »objektiv« – als ein »objektiver« Wert aufgefasst, der unabhängig davon besteht, ob er (außer bei demjenigen, der diesen Wert vertritt) Gegenstand eines wie immer gearteten Interesses ist. Nicht die Nichterfüllung tierischer Interessen macht die Tötung zu einem Übel, sondern »die Unterbrechung eines kontinuierlichen Bewusstseinsstroms« (Wolf 1993, 30).

Ich halte auch das »Beraubungsargument« (Wolf 1993, 95) für problematisch, weil letztlich zirkulär: Wenn das Übel des Tötens weder darin liegt, dass es bestimmte Interessen eines Lebewesens oder die Interessen anderer verletzt, noch darin, dass es die Quantität des bewussten Erlebens insgesamt mindert – wie unterscheidet es sich dann noch von der Aussage, dass die Tötung empfindungsfähiger Tiere deshalb unzulässig ist, weil sie eine Tötung empfindungsfähiger Lebewesen ist? Denn genau das, was nach Jean-Claude Wolf die Tötung unzulässig macht, die »Unterbrechung eines kontinuierlichen Bewusstseinsstroms«, ist – versteht man »kontinuierlich« *grosso modo*, d. h. einschließlich von Phasen der Betäubung – nichts anderes als die *Definition* dessen, was es heißt, ein Tier zu töten.

6. »Quantitätsethische« Argumente gegen die Tötung von Tieren

Als »quantitätsethisch« kann man Argumente bezeichnen, die zu zeigen versuchen, dass ein Mehr eines bestimmten Guts besser ist als ein Weniger davon und dass wir *prima facie* – vorbehaltlich entgegenstehender Pflichten – verpflichtet sind, das jeweilige Gut zu mehrern bzw. seine Verminderung zu verhindern (vgl. Birnbacher 1986). Wenn ein subjektiv als lebenswert bewertetes Leben ein Gut ist, ist es danach besser, wenn mehr davon existiert als weniger, und ist es *prima facie* richtig, dessen Verminderung – etwa in Gestalt eines drastischen Bevölkerungsrückgangs – zu verhindern. Nun bedeutet aber die Tötung eines Lebewesens, das voraussehbar ein subjektiv als lebenswert empfundenenes Leben vor sich hat, gleich in zweierlei Hinsicht eine Verletzung dieses quantitätsethischen Prinzips. Erstens wird es als *Individuum* daran gehindert, dieses absehbar weiterhin lebenswerte Leben zu leben. Seine individuelle Lebenszeit wird um eine Phase verkürzt, die es – unabhängig davon, ob ihm ein vorausschauendes Interesse, diese Phase zu leben, zugeschrieben werden kann – gern leben würde. Zweitens bedeutet die Tötung des Individuums immer auch eine quantitative Minderung des *Kollektivs*. Die Gesamtpopulation der Wesen mit einem subjektiv als lebenswert empfundenen Leben verringert sich um ein Exemplar. Das Töten eines Tiers macht die Welt um ein gern gelebtes Leben ärmer.

Quantitätsethische Argumente sind nicht von ungefähr umstritten. Die Vorbehalte gegen sie gehen vor allem darauf zurück, dass sie nicht nur eine *Prima-facie*-Pflicht begründen, die *Verminderung* von subjektiv als lebenswert empfundenem Leben zu *verhindern*, sondern auch eine *Prima-facie*-Pflicht, die *Hervorbringung* dieses Lebens bewusst zu *fördern*. Eine *Hervorbringungspflicht* bzw. eine moralische Pflicht zur aktiven Bevölkerungspo-

litik – wie sie noch Albert Schweitzer forderte (vgl. Schweitzer 1986, 60) – scheint jedoch nicht besonders akzeptabel. Bezogen auf Tiere hätte sie die befremdliche Konsequenz, dass wir uns für verpflichtet halten müssten, dafür zu sorgen, dass sich die Erde mit möglichst vielen bewusstseinsfähigen Tieren bevölkert, eventuell auch unter Verzicht auf wichtige menschliche Nutzungsformen.

Ich für meinen Teil halte das quantitativethische Argument *im Ansatz* für überzeugend. Es scheint mir unbestreitbar, dass ein als lebenswert erlebtes Leben ein Gut, d. h. etwas von Wert ist, ganz unabhängig davon, ob sich ein vorgängiges Interesse auf dieses Gut richtet. Das Leben genießen zu können, sich seines Lebens freuen zu können, ist etwas unbestreitbar Wertvolles, und an diesem Wert teilzuhaben ist ein kosmisches Privileg, das die bewusstseinsfähigen Lebewesen weit über die bloß unbewusst lebende Natur erhebt. Deshalb muss es besser sein, wenn mehr als weniger davon existiert – ebenso wie es besser ist, wenn von einem Übel *ceteris paribus* weniger als mehr existiert.

Da sich dieses Argument jedoch lediglich auf das »Aggregat« eines bestimmten Guts bezieht, nicht darauf, wie dieses auf Individuen, Zeitphasen und qualitative Varianten verteilt ist, ist es für ein mögliches Tötungsverbot nur sehr begrenzt relevant: Das Individuum kommt für das Quantitätsargument nur als Träger oder als »Gefäß« dieser Quantität in den Blick und ist insofern durch andere Individuen ersetzbar (vgl. Singer 1994, 166ff.). Deshalb kann es ein Tötungsverbot nur für diejenigen Fälle begründen, in denen die Tötung von Individuen die Gesamtmenge des bewusst als positiv erlebten Lebens verringert. Diese Bedingung ist bei der Praxis der Tötung von Tieren zu Zwecken der Fleischgewinnung und der »verbrauchenden« Forschung nicht erfüllt. Infolge der intensiven Nutzung von Tieren durch den Menschen lebt heute eine bedeutend größere Zahl bewusstseinsfähiger Tiere, als ohne sie leben

würde. Nur weil ein großer Teil von ihnen für den Menschen attraktiv ist, leben heute mehr Säugetiere auf der Erde als je zuvor. Soweit sie unter Bedingungen gehalten werden, die ihren natürlichen Bedürfnissen entgegenkommen, haben diese Tiere ein behagliches Leben. Sie haben weniger Feinde, vor denen sie sich ängstigen müssen, sie leiden weniger Hunger, bleiben stärker vom Stress der Futtersuche verschont und werden medizinisch versorgt (vgl. VanDeVeer 1983, 159). Es ist ohne weiteres nachvollziehbar, dass sie vielfach die Gefangenschaft dem Leben in freier Wildbahn vorziehen (vgl. die Beispiele in Arzt/Birmelin 1993, 325f.). Und auch der Tod im Schlachthof – oder unter Narkose im Tierexperiment – dürfte für sie in den meisten Fällen leichter sein als der Tod in freier Wildbahn für ihre wildlebenden Verwandten.

Damit sind, soweit ich sehe, die wesentlichen direkten Argumente gegen das Töten von Tieren genannt. Zusammenfassend können wir festhalten, dass keines der geprüften Argumente eine generelle moralische Unzulässigkeit der Tötung von Tieren zu begründen vermag. Die Argumente der Achtung vor dem Leben (Schweitzer, Taylor) bzw. der Achtung vor Lebenssubjekten (Regan) sind respektabel, aber nicht von der Durchschlagskraft, die wir von Argumenten erwarten müssten, die die Freiheit anderer, ihr Leben nach eigenen Vorstellungen zu führen, einschränken. Sie sind eher geeignet, individuelle moralische Ideale als universale moralische Prinzipien zu begründen. Auch die überzeugendste Argumentationsstrategie, das Interessenargument, kann ein umfassendes Tötungsverbot nicht begründen. Es impliziert jedoch ein (*prima-facie*-)Tötungsverbot für solche Tiere, die einen Begriff von Leben und Tod ausbilden und sich vor dem Tod fürchten können, und zumindest die moralische Bedenklichkeit der Tötung von Tieren mit zukunftsbezogenen Interessen.

7. Indirekte Argumente gegen die Tötung von Tieren

Gewichtige indirekte Gründe sprechen gegen die Tötung von Tieren, wenn diese durch die Tötung oder die Vorbereitungen dazu geängstigt werden oder in anderer Weise physisch oder psychisch leiden. Teutsch (1983, 83f.) hat darauf hingewiesen, dass selbst in Westeuropa von 200 Millionen jährlicher Schlachtungen 60 Millionen ohne Betäubung durchgeführt werden. Maschinen, die die Schlachtung automatisieren, funktionieren oft nicht zuverlässig. Von Schweinen ist bekannt, dass sie vor der Schlachtung – beim Geruch von frischem Blut – in panische Todesangst geraten. Auch wenn diese Angst nicht als gerichtete Todesfurcht gedeutet werden muss, die eine Tötung bereits aus Gründen des Interessensarguments verbietet, wiegt sie deshalb nicht weniger schwer. Wie beim kleinen Kind kann gerade der Umstand, dass das Tier nicht *versteht*, was mit ihm geschieht, die Intensität von Angst und Schmerz steigern (vgl. Grzimek 1961, 22).

Obwohl bewusstseinsfähigen Tieren kein generelles Lebensrecht zugebilligt werden kann, muss doch für jede Tötung geprüft werden, ob sie nicht etwa aufgrund schwerwiegender und nicht vermeidbarer *Begleitumstände* abgelehnt werden muss, etwa wegen ihrer Auswirkungen auf andere Tiere, auf die beteiligten Menschen und die Gesellschaft insgesamt. Säugetiere scheinen unter dem Verlust Nahestehender nicht viel anders zu leiden als Menschen. Bei vielen Säugetierarten wurden ausgeprägte Trauerreaktionen bei Verwandten und Sippenangehörigen beobachtet. Auch wenn diese Nebenwirkungen für sich genommen kein kategorisches Tötungsverbot begründen, unterstützen sie dennoch etwaige andere Gründe gegen die Tötung der uns evolutionär am nächsten stehenden Säugetiere. Ähnliches gilt für die von einer Praxis des Tötens von Tieren möglicherweise ausgehenden Verrohungs- und Abstumpfungseffekte.

Ist eine Tötung von Nutztieren mit einer humanen Aufzucht und Haltung von Nutztieren überhaupt zu vereinbaren? Ursula Wolf scheint das Letztere zu verneinen, wenn sie schreibt: »Wenn im Mitleid ein positiver Bezug auf das Wohl anderer Wesen liegt, dann impliziert dieses Wollen des Wohls des anderen auch, dass man sein Weiterleben will.« (Wolf 1988, 245) Aber weder in logischer noch in psychologischer Hinsicht scheint mir der Zusammenhang zwischen Wohlwollen und Tötungsverbot zwingend. Was die Logik betrifft, so ist das Wohl, auf das die Haltung des Mitleids zielt, mehr das subjektive Wohlbefinden als ein irgendwie objektiv bestimmtes Gut – auch wenn der Begriff »Mitleid« gelegentlich in einer sekundären Bedeutung gebraucht wird, in der man jemanden auch dann wegen seines vorzeitigen Todes »bemitleiden« kann, wenn er weder gelitten noch das Nahen seines Todes bewusst erlebt hat. Subjektives Wohlbefinden scheint aber zumindest bei einem Lebewesen, das keinen Begriff von sich und seiner Zukunft hat, mit dem Schicksal, schließlich getötet zu werden, vereinbar. Auch in psychologischer Hinsicht scheint mir zwischen einer wohlwollenden und fürsorglichen Einstellung zum Tier, solange es lebt, und dessen schließlicher Tötung zu fremden Zwecken (zumindest dann, wenn diese einigermaßen gewichtig sind) keine affektive Dissonanz zu bestehen. Eine solche Unvereinbarkeit besteht nur für die böswillige, mutwillige oder gedankenlose Tötung von Tieren, deren moralische Verurteilung von vornherein unstrittig ist und hier nicht zur Debatte steht.

8. Welche Tiere haben ein Lebensrecht?

Ein strenges Tötungsverbot lässt sich nach dem Gesagten nur für Tiere begründen, denen wir Interessen im starken Sinne zuschreiben können, die sich auf zukünftige eigene

Zustände *als* zukünftige eigene Zustände beziehen. Für diese Tiere müssen – mit den durch die unterschiedlichen Nebenwirkungen bedingten Einschränkungen – im Großen und Ganzen dieselben Normen gelten, die wir für Menschen im Kindesalter gelten lassen (vgl. Birnbacher 1996). Eine »speziesistische« Differenzierung moralischer Rechte nach der bloßen Gattungszugehörigkeit lässt sich rational nicht rechtfertigen.

Die für die Praxis entscheidende Frage ist freilich, welchen Tieren wir diese Fähigkeiten zuschreiben können – oder müssen. Wie komplex, variabel und anpassungsfähig muss das Verhalten eines Säugetiers sein, um ihm eine Vorstellung von seiner eigenen Zukunft zuzubilligen? Erkenntnistheoretisch bewegen wir uns mit dieser Frage auf unsicherem Boden, denn ihre Beantwortung hängt nicht nur von der Verfügbarkeit empirischer Daten, sondern vor allem auch von deren angemessener – ihrerseits nur teilweise empirisch überprüfbarer – Interpretation ab. Es kommt darauf an, das beobachtete Verhalten in einer Weise zu interpretieren, die sowohl die *Skylla* eines reduktionistischen Behaviorismus als auch die *Charybdis* unzulässig anthropomorphisierender Deutungen vermeidet.

Der Gefahr der Anthropomorphisierung erliegt Regan (1983, 75), wenn er unterstellt, dass sich ein zielgerichtetes intentionales Handeln von Tieren nicht ohne Selbstbewusstsein – die Fähigkeit, sich selbst als von anderen und der Umwelt verschieden zu denken – vorstellen lässt. Nicht jedes bewusste Anstreben eines Ziels erfordert den Gedanken an sich selbst, auch dasjenige nicht, das sich auf gedanklich repräsentierte Ziele in der Zukunft richtet. Dass die Erreichung des Handlungsziels ein Bedürfnis befriedigt, impliziert nicht, dass das Tier das Handlungsziel um der Befriedigung dieses Bedürfnisses willen anstrebt oder dass es sich dieses Bedürfnisses bewusst ist. Aber selbst dann, wenn wir einem Tier Selbstbewusstsein zusprechen, ist zu beachten, dass es sich beim Selbstbewusst-

sein um ein in sich abgestuftes Phänomen handelt: Mit der Fähigkeit, sich selbst von anderen und seiner Umwelt unterscheiden zu können, ist erst die elementarste Stufe erreicht. Eine zweite Stufe ist mit der Fähigkeit erreicht, sich selbst eigene Körperteile und eigene körperliche Zustände zuzuordnen, eine dritte schließlich damit, eigene *innere* Zustände, psychische Akte und Handlungen auf sich zu beziehen. Erst auf dieser dritten Stufe – falls die Fähigkeit zu Zukunftsbewusstsein hinzukommt – lässt sich Tieren eine Vorstellung von ihrem eigenen Tod zuschreiben.

Die Spiegelexperimente von Gallup aus den 70er-Jahren mit verschiedenen Affenarten (vgl. Griffin 1984, 74ff.) legen es nahe, Schimpansen und anderen Menschenaffen – im Gegensatz zu Tieraffen – die Fähigkeit zu Selbstbewusstsein zuzuschreiben. Dafür spricht auch, dass einige der Schimpansen, die mithilfe von Zeichensprache zu sprechen gelernt haben, bestimmte sprachliche Elemente verwenden, um sich selbst zu bezeichnen (Griffin 1984, 205). Hinzu kommt, dass zumindest Schimpansen in Sachen Zukunftsbewusstsein über beachtliche Fähigkeiten zu verfügen scheinen (vgl. Bischof 1985, 541). Außerdem korrelieren diese Fertigkeiten mit einer beträchtlichen Verhaltensflexibilität und Lernfähigkeit. Zwar muss man es offenlassen, ob diese Beobachtungen zeigen, dass die Primaten auch schon die dritte Stufe des Selbstbewusstseins erreichen. Dennoch dürfte bereits das gegenwärtig verfügbare ethologische Material eindeutig dafür sprechen, Menschenaffen ein dem Menschen vergleichbares Lebensrecht zuzuschreiben und nicht, wie heute bei Menschenaffen üblich, sie nach ihrer Nutzung als Versuchstiere aus Kostengründen und mangels geeigneter Zooplätze zu töten (zu Alternativen vgl. Arzt/Birmelin 1993, 279). Letzte Sicherheit über das, was in diesen Tieren vorgeht, werden wir vielleicht niemals haben. Aber im Zweifel sollten wir – nach einer von T. H. Huxley (1978, 270) ausgegebenen

Devise – es vorziehen, zugunsten dessen zu irren, dessen Ausdrucksverhalten für uns zu fremdartig ist, um uns seine Sicht der Dinge verständlich zu machen..

Literatur

- Arzt, Volker / Birmelin, Immanuel: Haben Tiere ein Bewußtsein? München 1993.
- Birnbacher, Dieter: Prolegomena zu einer Ethik der Quantitäten. In: Ratio 28 (1986) S. 30–45.
- Mensch und Natur. Grundzüge der ökologischen Ethik. In: Kurt Bayertz (Hrsg.): Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik. Reinbek 1991, S. 278–321.
- The Great Apes – Why they have a right to life. In: Etica & Animali. Special issue devoted to The Great Ape Project 1996, S. 142–154.
- Bischof, Norbert: Das Rätsel Ödipus. München 1985.
- Griffin, Donald R.: Animal thinking. Cambridge, Mass. 1984.
- Grzimek, Bernhard: Darf man Tiere töten? In: Tier 8 (1961) S. 20–22.
- Huxley, Thomas H.: Animals and human beings as conscious automata (1874). In: Joel Feinberg (Hrsg.): Reason and Responsibility. Encino/Belmont, Ca. 1978, S. 264–272.
- Regan, Tom: The case for animal rights. London 1983.
- Regan, Tom: In Sachen Rechte der Tiere. In: Peter Singer (Hrsg.): Verteidigt die Tiere. Überlegungen für eine neue Menschlichkeit. Wien 1986, S. 28–47.
- Schweitzer, Albert: Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. Hrsg. von Hans Walter Bähr. München 1966.
- Schweitzer, Albert: Was sollen wir tun? 12 Predigten über ethische Probleme. Heidelberg 1986.
- Singer, Peter: Praktische Ethik. Neuauflage. Stuttgart 1994.
- Taylor, Paul W.: Respect for nature. A theory of environmental ethics. Princeton, N. J. 1986.
- Teutsch, Gotthard M.: Tierversuche und Tierschutz. München 1983.
- VanDeVeer, Donald: Interspecific justice and animal slaughter. In: Harlan B. Miller / William H. Williams (Hrsg.): Ethics and animals. Clifton, N. J. 1983, S. 147–162.

Wolf, Jean-Claude: Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere. Freiburg/Schweiz 1993.

Wolf, Ursula: Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere? In: Zeitschrift für philosophische Forschung 42 (1988) S. 222–246.