Eine politische Analyse ist also unentbehrlich – besonders für die Formulierung einer effektiven und angemessenen ethischen Antwort. Aber die Motivation für diese Antwort bleibt die anfängliche Erfahrung des Mitgefühls. Indem wir die nationale Aufmerksamkeit auf die Realität des Leidens individueller Tiere zurücklenken, können wir, denke ich, die Antwort des Mitgefühls zu neuem Leben erwecken und die moralische Vorstellungskraft reaktivieren, so wie es in diesem Aufsatz skizziert wurde. Die Tierschutzbewegung braucht sich nicht länger nur auf abstrakte utilitaristische und rechtstheoretische Forderungen gleicher Gerechtigkeit für Tiere zu stützen. Vielmehr sollte sie erkennen, dass eine praktikable Ethik für die Behandlung von Tieren ihre Grundlage im Mitgefühl finden kann, in einer leidenschaftlichen Sorge um das Wohlergehen der Tiere.

Pacheco wandte sich mit seinen Fotos an die Polizei, die das Labor durchsuchte und Taub festnahm. Gegen Taub wurde ein Gerichtsverfahren wegen Tierquälerei eingeleitet, und es kam zur ersten Verurteilung eines Tierexperimentators in der Geschichte der USA (das Urteil wurde später aufgehoben). Der Fall der »Silver Spring Monkeys« führte zur Verabschiedung eines Tierschutzgesetzes im Jahre 1985. Anm. d. Übers.

Tugendethik

ROSALIND HURSTHOUSE

Die Anwendung der Tugendethik auf unsere Behandlung der anderen Tiere

Die Anwendung der Tugendethik auf moralische Probleme sollte unkompliziert sein. Schließlich läuft sie im Grunde nur darauf hinaus, dass man sich der Begriffe der Tugend und des Lasters bedient, wenn man überlegt, wie man handeln sollte. »Ich darf nicht am Schwanz der Katze ziehen, weil es grausam ist«, könnte ich mir sagen, und das ist gewiss ziemlich einfach. Allerdings stellt sich, wenn man sich als TugendethikerIn in aktuelle Moraldebatten einschaltet, die Anwendung der Tugendethik als sehr schwierig heraus. Natürlich kann es schwierig sein, die Begriffe der Tugend und des Lasters korrekt anzuwenden. Man könnte z. B. ein hohes Maß an praktischer Klugheit benötigen, um zu entscheiden, ob es in einem bestimmten Fall grausam ist, eine schmerzliche Wahrheit auszusprechen, oder nicht. Aber das scheint nicht das Hauptproblem zu sein. Meiner Erfahrung nach besteht das Hauptproblem schlicht darin, den Einstieg zu finden. Wieso? Nun, was ich am schwierigsten fand, als ich begann, die tugendethische Position zur Abtreibung auszuarbeiten, war, die Denkstruktur, welche die anderen beiden Ansätze* dem Problem übergestülpt hatten, abzustoßen. Und ich hatte die gleiche Schwierigkeit, als ich versuchte, über die Anwendung der Tugendethik auf unsere Behandlung der anderen Tiere nachzudenken. Wir können erst anfangen, wenn wir genug Platz geschaffen

* Gemeint sind Konsequentialismus und Deontologie. Anm. d. Übers.

haben, um auf unsere eigene Weise zu denken, und wenn wir die richtigen Fragen gefunden haben, die es zu stellen gilt.

Wider den moralischen Status

Die Frage, von der in der Abtreibungsdebatte nahezu jeder ausging, war: »Was ist der moralische Status des Fötus?«, und ich vergeudete eine Menge Zeit damit, mich zu fragen: »Wie würde ein/e Tugendethiker/in diese Frage beantworten?« (und in der Tat: »Was sagt die Tugendethik über diese Frage?« und »Wie würde ein/e tugendhafte/r Akteur/in diese Frage beantworten?« und sogar »Was wäre die tugendhafte Antwort auf diese Frage?«). Schließlich kam mir die Frage in den Sinn, *warum* wir denn alle versuchten, den moralischen Status des Fötus zu bestimmen, und sobald ich erkannte, warum alle anderen es versuchten, wurde klar, dass TugendethikerInnen sich hierüber nicht zu sorgen brauchten. Denn alle anderen gingen von der Richtigkeit einer bestimmten moralischen Regel oder eines Prinzips aus, wonach die Rechte von Xen zu achten sind oder wonach die Interessen von Xen gleich zu berücksichtigen sind oder wonach es falsch ist, Xe zu töten, und daher mussten sie in der Tat wissen: Sind Föten Xe oder nicht? Aber wir TugendethikerInnen hatten entschieden erklärt, dass die normative Ethik nicht in einem System solcher moralischer Prinzipien bestehen müsse und dass es besser sei, wenn praktisches ethisches Denken sich in Begriffen der Tugendregeln vollzieht.

Die konsequentialistischen und deontologischen Herangehensweisen an das, was an unserer Art, die anderen Tiere (und ebenso die Umwelt) zu behandeln, richtig oder falsch ist, sind genauso strukturiert. Auch hier ist die Frage, die zuerst beantwortet werden muss: »Was ist der moralische Status der anderen Tiere (oder der anderen Lebewesen wie z. B. der Bäume oder sogar der anderen Naturdinge wie z. B. der Felsen und Berge)?«. Auch hier wird angenommen, dass mit dem Nachweis, dass die anderen Tiere (oder eine bestimmte Teilmenge von ihnen) Xe sind, nachgewiesen wäre, dass sie Rechte haben oder dass ihren Interessen dasselbe moralische Gewicht beigemessen werden sollte wie denen anderer Xe, oder dass Verbote, die im Hinblick auf andere Xe gelten, ebenso im Hinblick auf sie gelten. Und auch hier brauchen TugendethikerInnen die Frage nicht zu beantworten.

UB LMU

Wir haben sogar Grund, die Frage zurückzuweisen. An Kants unglücklicher Unterscheidung zwischen *Personen* und *Sachen* wird ein Problem deutlich, das dieser Denkstruktur innewohnt und das die Tugendethik mit ihrer fallorientieren Vorgehensweise gut vermeiden können sollte. Angenommen, die Unterscheidung ist so getroffen worden, dass Xe einander in der Praxis zumeist sehr ähnlich sind. Sagen wir, Xe sind vernunftbegabt oder selbstbewusst oder menschlich. Dann besteht das Problem darin, dass die Nicht-Xe zwangsläufig eine sehr heterogene Klasse sind. Nehmen wir um des Argumentes willen einmal an, dass es dann, wenn ich mit einem X konfrontiert bin, bestimmte Dinge gibt, die ich ihm gegenüber tun muss oder die ich ihm nicht antun darf. Aber was ist, wenn ich mit einem Nicht-X konfrontiert bin? Wo ist meine Handlungsanleitung? Darf ich ihm alles antun, was mir beliebt, wie böse meine Wünsche auch sein mögen? Nun, wenn es sich wirklich um eine Sache handelt wie z. B. ein Stück Altpapier oder eine Handvoll Schlamm, sind böse Wünsche im Hinblick auf diese Sache schwer vorstellbar, und vielleicht lautet die Antwort in der Tat: »Ja, tu, was Dir beliebt.« Jedoch kann das, eben weil die Klasse der Nicht-Xe so heterogen ist, natürlich nicht jedes Mal die richtige Antwort sein. Nicht jedes Nicht-X ist »bloß eine Sache« in einem umgangssprachlichen Sinne, und vieles von dem, was ich gegenüber einem bestimmten

Nicht-X tun oder nicht tun darf oder tun sollte, wird zum Teil davon abhängen, welche Eigenschaften es außer der Eigenschaft, kein X zu sein, besitzt.

Während Debatten über den Status des Fötus sich so ausschließlich mit dem Problem der Abtreibung befassten, lag dieses Problem nicht klar auf der Hand. Was wollte man schließlich mit einem menschlichen Fötus oder Embryo anderes tun, als ihn zu bewahren oder zu töten? Wenn es sich um ein Nicht-X handelte, war es etwas, das man töten konnte, und das war alles, was man wissen wollte. Doch dann stellte sich heraus, dass es andere Dinge gab, die man mit den Föten oder Embryonen tun wollte – zum Beispiel sie zu Versuchszwecken verwenden –, und die Frage »Was darf ich diesem recht besonders gearteten Nicht-X antun, außer es zu töten?« wurde dringlich.

Was passiert, wenn wir uns Debatten über den Status der anderen Tiere zuwenden? Die meisten PhilosophInnen, die über dieses Thema schreiben, sprechen sich zu Gunsten der Tiere aus. Sie klassifizieren sie als Xe und erzeugen damit die komplementäre Version des Problems. Jetzt sind es die Xe, die eine heterogene Klasse bilden. Diese ist zwar nicht so heterogen wie Kants »Sachen«, umfasst aber, so lässt sich argumentieren, immerhin Fische und Vögel, Mäuse, Ratten und Kakerlaken ebenso wie die vertrauten Heimtiere und ganz allgemein Säugetiere, uns eingeschlossen. Diese Heterogenität macht es extrem schwierig, die Einstellung »Alle Xe sind gleich« aufrechtzuerhalten, die im Namen des Antispeziesismus überhaupt erst dazu veranlasst hatte, den anderen Tieren moralischen Status zuzuerkennen.

Bekanntlich stellt sich bei Singer und Regan[1] heraus,

1 Vgl. Peter Singer (Hrsg.), *In Defense of Animals*, Oxford 1985. – Dt.: *Verteidigt die Tiere*, Wien 1986; für umfassende Darstellungen von Regans und Singers Positionen vgl. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley 1985, und Peter Singer, *Animal Liberation*, New York ²1990. – Dt.: *Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere*, Reinbek bei Hamburg 1996.

dass das Interesse des Kükens an ein paar Jahren einfacher Hennenlust bzw. sein Recht auf Leben als etwas, das inhärenten Wert besitzt, sehr wenig Sicherheit gibt, wenn es mit meinen bewusst reflektierten, zukünftigen, komplexen Lustempfindungen bzw. meinem Lebensrecht konfligiert. Die quasi-Kantische Unterscheidung zwischen Personen und Nicht-Personen wird nun innerhalb der Klasse von Wesen vorgenommen, denen man moralischen Status zuspricht, und wenngleich Singer und Regan beide plausibel behaupten können, dass sie dennoch den Speziesismus vermeiden (wegen ihrer Einstellung zu geistig behinderten Menschen), vermeiden sie nicht einen »Tier-Elitismus« (wie man es bezeichnen könnte). In ihren Systemen sind manche Tiere gleicher – sie haben einen höheren moralischen Status – als andere. Einige MoralphilosophInnen, die innerhalb derselben Struktur arbeiten, haben dies ausdrücklich hervorgehoben.[2]

[...] Angesichts dieser Probleme kann die Tugendethik die Frage des moralischen Status von Tieren ohne schlechtes Gewissen zurückweisen. Als Hilfsmittel in der Abtreibungsdebatte hatte der Begriff des moralischen Status sinnvolle Verwendungsweisen. Meiner Ansicht nach war die Vorgehensweise, dem Embryo oder Fötus einen bestimmten moralischen Status zuzuschreiben, ein ungeschickter (und oftmals schrecklich ungenauer) Versuch, die – wie ich sie nannte – »richtige Einstellung zu den bekannten biologischen Tatsachen« über die Art und Weise unseres Entstehens zu erfassen, und das ist die Sache wert. Jedoch ist diese Vorgehensweise im Kontext der Ethik unserer Behandlung der anderen Tiere schlicht nutzlos. Es gibt nicht *eine* bekannte Menge von Tatsachen über *die* anderen Tiere, sondern eine ganze Anzahl von Mengen von (weitgehend unbekannten) Tatsachen über verschie-

2 Zum Beispiel Donald VanDeVeer, »Interspecific Justice«, in: *Inquiry* 22 (1979) S. 55–70; und Mary Anne Warren, »Difficulties with the Strong Animal Rights Position«, in: *Between the Species* 2 (1987) S. 163–173.

dene Spezies, eine weitere Anzahl von Mengen über einzelne Tiere, und eine weitere Anzahl über Gruppen – Heimtiere, Zootiere, die Tiere, die wir essen, die Tiere, an denen wir Versuche durchführen usw. Fragen über moralisch richtige und falsche Handlungen gegenüber Tieren stellen sich in vielen verschiedenen Kontexten, in viel zu vielen, als dass diese Fragen durch eine pauschale Statuszuschreibung geklärt werden könnten. [...]

Anthropozentrismus

[...] TugendethikerInnen haben mit KonsequentialistInnen immer eine Art Antiabsolutismus geteilt. Sie stimmen mit ihnen darin überein, dass viele Handlungsweisen – zu lügen, zu töten, Fleisch zu essen – unter manchen Umständen moralisch richtig, unter anderen falsch sind, wobei die TugendethikerInnen »je nach den Umständen« hinzufügen, nicht »je nach den Folgen«. Dies könnte einen überzeugten Tierrechtler veranlassen, Einspruch zu erheben – wie Regan gegen Singer Einspruch erhebt –, dass jemand, der an das Thema mit dem tugendethischen Ausdruck »grausam« herangeht, nicht wirklich begriffen hat, worum es geht. »Das grundlegende moralische Unrecht«, sagt Regan, »ist nicht der Schmerz, ist nicht das Leiden ... [obwohl] diese Dinge das Unrecht verschlimmern. Das grundlegende Unrecht« besteht darin, Tiere »als *unsere Ressourcen*«[3] anzusehen. Hieraus erklärt sich, warum er darauf besteht, dass die anderen Tiere inhärenten – und nicht lediglich instrumentellen – Wert haben. Können sich auch TugendethikerInnen an Regan ein Beispiel nehmen?

Nun, wir sollten das besser nicht dadurch tun, dass wir die pauschale Zuschreibung von inhärentem oder intrinsischem Wert übernehmen, denn das wird uns geradewegs auf das Terrain des moralischen Status zurückführen – und damit zu den bekannten Problemen, ob Xe denselben Wert haben wie Nicht-Xe oder ob sie mehr Wert haben als Nicht-Xe. Wir können die Redeweise, dass Dinge intrinsischen Wert haben, zu der Redeweise umformen, dass sie es wert sind, dass wir sie um ihrer selbst willen erstreben oder besitzen oder bewahren (oder erschaffen, schützen, aufrechterhalten, erneuern, wünschen, lieben ...), und es gibt keinen Grund, weshalb TugendethikerInnen mit Regan nicht darin übereinstimmen sollten, dass das Gut* der anderen Tiere von dieser Art ist und somit in diesem Sinne intrinsischen Wert hat.

Da wir nicht durch das Erfordernis gebunden sind, moralischen Status zuzuschreiben und eine ihn begründende Eigenschaft zu finden (wie z. B. die, das empfindende Subjekt eines Lebens zu sein), gibt es für uns keinen Grund, dort stehen zu bleiben. Die Literatur zur Umweltethik hat uns überzeugend darauf aufmerksam gemacht, dass Spezies und das Gut von Pflanzen und Ökosystemen ebenfalls »intrinsischen Wert« haben – das heißt, um es in unseren Begriffen zu sagen: Auch sie sind es wert, dass wir sie um ihrer selbst willen, und nicht bloß unseretwegen, erstreben oder bewahren, schützen, wünschen und so weiter.[4]

Jedoch wird häufig angenommen, dass es der Tugendethik (oder jedenfalls der Aristotelischen oder eudämonistischen Tugendethik) besonders schwerfällt, den anderen Tieren – ganz zu schweigen von Pflanzen und Ökosystemen – intrinsischen Wert in *irgendeinem* robusten Sinne zuzuschreiben, weil sie, wie man denkt, als »den grundlegenden« oder »höchsten« Wert das *menschliche* Gedeihen

3 Tom Regan, »The Case for Animal Rights«, in: Peter Singer (Hrsg.), *In Defense of Animals*, Oxford 1985, S. 13. – Dt.: »In Sachen Rechte der Tiere«, in: *Verteidigt die Tiere*, Wien 1986, S. 29.

4 Eine Erörterung der Thematik der Wildtiere gehört, denke ich, nicht in das Gebiet der »Tier«-Ethik, sondern in das Gebiet der »Umwelt«-Ethik. [...]

* ›Good‹ wird in diesem Kontext als ›Gut‹ (nicht ›Wohl‹) übersetzt, da die Autorin sich auf das aristotelische *agathon* bezieht. Anm. d. Übers.

oder das gute *menschliche* Leben *(eudaimonia)* oder die *menschliche* Tugend betrachtet. Dadurch, so die Annahme, ist die Tugendethik auf anstößige Weise »anthropozentrisch« ausgerichtet, da sie den Rest der Natur höchstens als eine Ressource für *uns* ansieht.[5]

Dies ist ein Fehler (oder eine Reihe von Fehlern), aber es lässt sich schwer lokalisieren, wo er entsteht. Beginnen wir, indem wir *eudaimonia* – d. h. das menschliche Gedeihen oder das gute menschliche Leben – unabhängig von der Tugend betrachten. Zumindest ein Teil des Problems entsteht dadurch, dass die Rolle, welche die *eudaimonia* in der eudämonistischen Tugendethik spielt, missverstanden wird und dass versucht wird, diese Rolle dadurch zu bestimmen, dass *eudaimonia* »als der höchste Wert gilt«.

Gemäß der antiken griechischen Ethik ist mein höchstes, leitendes Ziel – und das höchste Ziel jedes anderen – in der Tat das *menschliche* Gedeihen, ein gutes *menschliches* Leben. Doch dies ist, wie Julia Annas häufig hervorgehoben hat,[6] nicht an sich schon eine Form von Egoismus, und – wie wir jetzt hinzufügen können – es privilegiert auch in keiner Weise den Wert *menschlichen* Wohlergehens oder *menschlichen* Lebens. Es ist nicht egoistisch kraft dessen, dass es mich dazu anweist, über *mein* Gedeihen, *mein* gutes Leben, nachzudenken. Ich muss darüber nachdenken, wie ich *mein* Leben leben sollte, wie ich es gestalten sollte, einfach deshalb, weil es nur *mein* Leben ist, das ich leben kann, und nicht weil ich der Ansicht sein müsste, dass es zwangsläufig erhaltenswerter ist als ihres. Die antike Tugendethik ist nicht chauvinistisch, indem sie sagt, dass mein Ziel – und das jedes anderen – im menschlichen Gedeihen besteht, darin, ein gutes menschliches Leben zu leben. Dies stellt nicht das Leben von Menschen über das Leben anderer Tiere oder bringt mich dazu, ein menschliches Leben deswegen zu wählen, weil es wertvoller ist. Ich habe keine Wahl. Da ich ein Mensch bin, gibt es keine andere Art von Leben, das ich leben könnte.

5 Vgl. zum Beispiel Holmes Rolston III, »Environmental Virtue Ethics: Half the Truth but Dangerous as a Whole«, in: Philip Cafaro und Ronald Sandler (Hrsg.), *Environmental Virtue Ethics*, New York 2005, S. 61–74.

6 Mehrfach, aber vgl. insbesondere *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, S. 127–128, 223, 322–325.

Bisher ist der Inhalt der menschlichen *eudaimonia* unspezifiziert geblieben. Wenden wir uns nun der (menschlichen) Tugend zu. Wie Annas ebenfalls betont hat,[7] könnte der antike Eudämonismus eine egoistische Form annehmen (und tat dies auch) – und zwar dann, wenn *eudaimonia* als das Leben der Lust angesehen wird. Zweifellos würde jemand, der nur für die Lust (egoistischer Art) lebt, in der Tat den Rest der Natur, ebenso wie andere Menschen, für nichts Besseres als Ressourcen halten. Doch ganz anders verhält es sich, wenn wir die *eudaimonia* als das tugendhafte Leben betrachten. Ebenso wie die Ausübung von Tugenden wie z. B. Barmherzigkeit, Großzügigkeit, Gerechtigkeit und der quasi-Tugend der Freundschaft notwendig impliziert, dass man sich *nicht* auf sich selbst und seine eigene Tugend konzentriert, sondern auf die Rechte, Interessen und das Gut anderer Menschen, so liegt in der Ausübung von Mitleid und in der Vermeidung einer Reihe von Lastern, dass man sich auf das Gut der anderen Tiere als etwas konzentriert, das es wert ist, erstrebt, bewahrt, geschützt usw. zu werden.

Es ist ein Gemeinplatz unserer Gedanken über Tugend – nicht nur des Denkens philosophischer TugendethikerInnen, sondern auch des Alltagsdenkens, das sich im gängigen Gebrauch zeigt –, dass die Ausübung von Tugenden wie Barmherzigkeit, Freundschaft, Mut, Ehrlichkeit und Gerechtigkeit, wenn man Pech hat, schließlich zur Aufopferung des eigenen Lebens führt. Dies verdeutlicht nicht nur, dass die eigenen tugendhaften Einzelhandlun-

7 Ebd.

gen nicht direkt auf die eigene *eudaimonia* oder die eigene Tugend abzielen, sondern auch, dass es nicht die Tugendethik *per se* ist, die behauptet, dass eine derartige Selbstaufopferung von der Tugend nicht gefordert werden könnte, wenn das, was auf dem Spiel steht, »nur« ein anderes Tier wäre oder das Überleben einer Spezies oder eines Ökosystems. Es ist nicht die Tugendethik, die sagt, dass solche Dinge es nicht wert sind, dass wir für sie sterben; es ist unsere alltägliche Verwendung des Ausdrucks »lohnend« sowie der Begriffe der Tugend und des Lasters.

Die alltägliche Verwendung des Vokabulars von Tugend und Laster ist in der Tat weitgehend anthropozentrisch (Mitleid und Grausamkeit sind die offenkundigen Ausnahmen), und wir kennen den Grund: Er besteht darin, dass das westliche ethische Denken jahrhundertelang anthropozentrisch gewesen ist. Deshalb gilt dasselbe für unsere alltägliche Verwendung von Begriffen wie »Pflicht«, »Verpflichtung«, »Rechte« sowie »richtig« und »falsch«, wenn man diese Begriffe auf Handlungen bezieht. Das Problem des traditionellen Anthropozentrismus ist eines, mit dem sich alle PhilosophInnen, die unsere Einstellungen zu den anderen Tieren und zum Rest der Natur ändern wollen, konfrontieren müssen, und nicht eines, das der Tugendethik eigentümlich wäre.

Singer und Regan sind zu Recht dadurch berühmt geworden, dass sie vielen von uns vor Augen geführt haben, dass mit unserer Nutzung einiger der anderen Tiere zu Nahrungs- und Versuchszwecken eine große Menge überflüssigen Leidens verbunden ist. Wenn wir uns einmal dazu gebracht haben, diese Tatsache anzuerkennen, passt sich die übliche Verwendung der Begriffe »grausam« und »mitfühlend« ganz unproblematisch ein. Jedoch benötigen wir, wie NaturschützerInnen beharrlich fordern, eine substantielle Änderung unserer Sichtweise, um überhaupt weiterzukommen – in Begriffen der Tugendethik:

eine klar gesehene und affektive Anerkennung der Tatsache, dass Menschen – und somit Menschen*leben* – nicht nur miteinander verflochten sind, sondern auch mit dem Rest der Natur. Dann – und nur dann – werden wir die Tugendethik auf unser Handeln richtig anwenden.