

# Leidenserfahrung: Streitbare Überlegungen zur Tierschutzethik - ein Positionspapier

Jens Badura

Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, D - Tübingen

## Zusammenfassung

*In der aktuellen tierschutzethischen Debatte dominieren pathozentrische Ansätze. Über den Rekurs auf ihre Leidensfähigkeit soll die moralische Relevanz von Tieren gezeigt und begründet werden. Obwohl pathozentrische Argumente in sehr unterschiedlichen Begründungszusammenhängen auftauchen, setzen alle eine besondere Bedeutung von Leiden bzw. Leidensfähigkeit für ein Gebot moralischer Rücksichtnahme voraus. Der Artikel hinterfragt diese Grundannahme mit dem Ziel, die Beziehungsstruktur von Leiden und moralischer Relevanz genauer zu bestimmen.*

*Zunächst erfolgen einige grundlegende Überlegungen zu Ethik und Moral. Dann werden die wesentlichen Voraussetzungen des Pathozentrismus untersucht: Zum einen wird geprüft, wie der Leidensbegriff im Hinblick auf seine Eignung als Moralkriterium sinnvoll bestimmt werden kann. Zum anderen wird zu zeigen versucht, daß die moralische Relevanz von Leiden eines eigenen Ausweises bedarf und nicht unbegründet vorausgesetzt werden sollte. Abschließend wird eine systematisch entwickelte tierschutzethische Position vorgestellt und im Hinblick auf ihre praktischen Konsequenzen skizziert.*

*Summary: Experience of suffering. Disputable considerations on animal ethics*

*In the current debate on the protection of animals, sentientist approaches dominate. Recourse to the ability of animals to suffer is intended to indicate and demonstrate their moral relevance. Although sentientist arguments appear in very different argumentative contexts, they all presuppose the particular significance of suffering, or rather, the ability to suffer for the imperative to take animals into moral consideration. This article questions this basic presupposition with a view to determining more precisely the structure of the relationship between suffering and moral relevance.*

*Initially, a number of basic issues with respect to ethics and morality are considered. Then the essential presuppositions of sentientism are investigated. On the one hand, the question is addressed as to how the notion of suffering can be defined meaningfully with respect to its appropriateness as a moral criterium. On the other, it is shown that the moral relevance of suffering requires its own proof and should not be assumed a priori. Finally, a systematically developed ethical position on the protection of animals is introduced and sketched out with respect to its practical consequences.*

*Keywords: animal ethics, sentientism, suffering, relationship between animals and human beings*

## 1 Einleitung

In der gegenwärtigen Tierschutzethikdebatte<sup>1</sup> zeigt sich ein gewisser Trend zum sogenannten „pathozentrischen“ - also auf die Leidensfähigkeit bezogenen - Argument für moralische Rücksichtspflichten gegenüber Tieren. Im Folgenden sollen Voraussetzungen und Reichweite pathozentrischer Tierschutzbegründungen näher untersucht werden.

Obwohl innerhalb der pathozentrischen Argumentation sehr unterschiedliche Zugangsweisen gewählt werden (z.B. in

Form von Mitleidsethik, Utilitarismus etc.), besteht hinsichtlich gewisser inhaltlicher Forderungen doch oft Einigkeit: Es wird eine wesentliche Verbesserung der Lebens- bzw. Haltungsbedingungen von Nutztieren<sup>2</sup> gefordert, was auch den Verzicht auf bestimmte leidverursachende Handlungen gegenüber Tieren einschließt und für eine entsprechende Reform von Moral und Recht plädiert, um dies als moralische Forderung begründen zu können.

Die Beziehung von moralischer Rücksichtspflicht und Leidensfähigkeit weist

zudem eine spontane Akzeptanz bei den meisten Angesprochenen und zum Tierschutz aufgeforderten Menschen auf: Leidensvermeidung scheint als moralisches Prinzip im hohen Maße zustimmungsfähig zu sein.

Die Frage nach der *Art des Rekurses* auf das Leiden als konstitutive Bedingung für moralische Relevanz steht jedoch häufig im Hintergrund: Zu offensichtlich *scheint* der Hinweis auf Leidensfähigkeit eine moralische Verpflichtung zu beinhalten; zu selbstverständlich *scheint* die Nachvollziehbarkeit eines Gebotes zur Verknüpfung

<sup>1</sup> Der Begriff „Tierschutzethik“ ist m.E. passender als die populäre Rede von „Tierethik“. Was im Rahmen dieses Zweigs der praktischen Ethik verhandelt wird, ist die Frage nach der Möglichkeit des Ausweises bzw. dem Inhalt moralischer Pflichten zum Schutz von Tieren vor menschlichem Zugriff. Dieses Untersuchungsfeld wird im Begriff der Tierschutzethik klar benannt.

<sup>2</sup> Die Bezeichnung „Nutztiere“ fasse ich weit: Gemeint sind alle vom Menschen direkt genutzten Tiere, also neben landwirtschaftlichen Nutztieren wie Rindern, Schweinen oder Hühnern auch Versuchstiere.

fung von Leidensfähigkeit und moralischer Relevanz zu sein.

Durch diese selbstverständliche Voraussetzung der Beziehung zwischen Leiden(sfähigkeit) und Moral rückt allerdings tendenziell aus dem Blick, daß die Verknüpfung von Leidensfähigkeit und moralischer Relevanz keine notwendige ist, d.h. ihrerseits einer Begründungspflicht unterliegt: Man muß zeigen können, warum und -wichtiger- *in welchem Sinne* Leidensfähigkeit ein zentrales Kriterium für moralische Relevanz darstellt, um aus der Zuschreibung von Leidensfähigkeit moralische Relevanz ableiten zu können, was im Rahmen der pathozentrischen Tierschutzethik ja den argumentativen Kern darstellt.

Kurz: Es muß gezeigt werden, *was* moralische Relevanz auszeichnet, wie sie entsteht und inwiefern Leidensfähigkeit in diesem Zusammenhang eine Rolle spielt.

## 2 Exkurs in die Moraltheorie

Zunächst ist zu fragen, wofür die Begriffe Moral und Ethik stehen.

Üblicherweise wird Moral als die Summe der Sitten und Gebräuche einer Gruppe definiert; hier möchte ich von dieser deskriptiven Definition abweichen und schlage die folgende Sichtweise vor: Moral ist die Summe derjenigen Normen, welche in einer Gruppe gelten (sollten), um das gute Leben jedes Gruppenmitglieds angemessen zu ermöglichen.

Dabei ist zu unterscheiden zwischen moralischen *Subjekten* und *Objekten*: Moralische Subjekte sind Akteure der Moral, sie - und nur sie - sind in der Lage, moralisch zu empfinden, zu urteilen und entsprechend motiviert zu handeln. Moralische Objekte hingegen sind Adressaten moralischen Empfindens, Urteilens bzw. Handelns moralischer Subjekte. Die Klasse moralischer Subjekte umfaßt nur Menschen - wenn auch nicht alle, da nicht alle Menschen faktisch bzw. im vollen Sinne moralfähige Wesen sind; die Klasse moralischer Objekte geht, aus tierschutzethischer Perspektive, über die Menschheit hinaus und schließt auch bestimmte Tiere ein.

Moralische Normen sind dadurch gekennzeichnet, daß sie durch ihren hand-

lungsregulierenden Inhalt die Interessen - verstanden als notwendige Bedingungen zum Führen eines guten Lebens - einzelner moralischer Objekte oder Adressaten gegenüber unangemessenen Forderungen und Handlungen moralischer Subjekte schützen sollen.

Die Aufgabe, Vorschläge zur Formulierung solcher Normen zu entwerfen und entsprechend zu begründen, kommt der Ethik zu. Bevor nun die Frage der Begründung moralischer Normen näher beleuchtet wird, ein kurzer Blick auf die philosophische Disziplin Ethik:

Im Rahmen der Ethik wird zum einen zu bestimmen versucht, welche grundlegenden Bedingungen für die Option zur Verwirklichung eines „guten Lebens“ sicherzustellen sind. Das schließt entsprechende Überlegungen darüber ein, was ein gutes Leben im Kern ist.

Weiters ist es Aufgabe der Ethik zu bestimmen, wer bzw. was in die Klasse moralischer Objekte oder Adressaten fällt, welche Individualinteressen moralischer Objekte in welchem Sinne vor ungewünschtem bzw. unzumutbarem Fremdeinfluß seitens moralischer Subjekte (umgangssprachlich: handlungsfähiger Menschen) zu schützen sind, welche moralischen Normen sinnvollerweise zu diesem Zweck einzurichten sind und wie diese begründet werden können.<sup>3</sup>

Begrifflich ist es nach dem bisher Erläuterten deshalb sinnvoll, zwischen Ethik und Moral zu unterscheiden: Moral umfaßt eine bestimmte Klasse von Normen; Ethik bezeichnet das philosophische Nachdenken über diese Normen und ihre Entstehungsbedingungen bzw. Begründungen.

Innerhalb der Ethik sind wiederum zwei unterschiedliche Stoßrichtungen auszumachen: Die auf das gute Leben des Einzelnen orientierte Ethik, benannt als Strebensethik, und die auf das gelingende Leben der Gruppe bezogene Ethik, benannt als Sol-lensethik: Letztere hat zum Ziel, zu begründen, warum das Individuum gewisse Beschränkungen seiner Entfaltungsmöglichkeiten zugunsten anderer bzw. aufgrund von Forderungen seitens anderer oder einer Gemeinschaft hinnehmen sollte. In den Bereich der Sollensethik fallen auch gängi-

ge Konzepte der Tierschutzethik: Sie formuliert Normen, welche die freie Entfaltung von Menschen im Umgang mit Tieren beschränken und stellt sich daher in die Pflicht, diese Einschränkungen durch den Aufweis geeigneter Argumente zu begründen.

## 3 Begründung moralischer Normen

Die Begründung moralischer Normen hat zum Ziel, mittels argumentativer Überzeugung zu einer auf *Einsicht in ihre Richtigkeit* ruhenden Akzeptanz der entsprechenden Normen zu gelangen. Obwohl moralische Normen faktisch immer auch über soziale Sanktionen zu Geltung kommen, gilt prinzipiell für eine moderne universalistisch ansetzende Konzeption von Ethik: Eine moralische Norm ist dann gültig, wenn prinzipiell *jedem* ihr Sinn und Zweck einsichtig gemacht werden kann bzw. könnte und er die faktische Geltung dieser Norm als Selbstverpflichtung akzeptieren kann bzw. könnte.

Diese Selbstverpflichtung aus Einsicht soll nicht suggerieren, daß moralische Normen immer schon existierten und nur *erkannt* werden müssen: Moralische Normen müssen, zugespitzt formuliert, von Menschen für Menschen *erzeugt* werden und dies in dem Sinne, daß von den „Erzeugern“ für relevant befundene Aspekte der Moral in diesen Normen ihren Niederschlag finden. Die Nachvollziehbarkeit dieser Aspekte muß auch für nicht an faktischen Situationen der „Erzeugung“ beteiligte Personen einsichtig gemacht werden können. Nur vor dem Hintergrund einer allen moralischen Subjekten zugänglichen Weise des argumentativen Austauschs kann Nachvollziehbarkeit und Einsicht im oben gemeinten Sinne entstehen. Dieser Hintergrund ist bestimmt durch Sinnbedingungen der Verständigung, welche unter anderem die Anforderung an Konsistenz und Kohärenz des Ausgesagten umfassen.<sup>4</sup> Soviel zum diskursethisch inspirierten Verfahren der Normenerzeugung, nun einige Überlegungen zur strukturellen Eigenart moralischer Normen.

Moralische Normen sind gegenüber anderen Normen dadurch gekennzeichnet, daß sie erstens allgemeinen Sollgeltungsan-

<sup>3</sup> Eine Erläuterung zum Handlungsbegriff: Handlung wird hier verstanden als „intentional geleitetes Tun“.

<sup>4</sup> Eine begründungstheoretische Nebenbemerkung: An dieser Stelle wird vorausgesetzt, daß Konsistenz und Kohärenz von Sprachhandlungen eine notwendige Bedingung gelingender Verständigung im Allgemeinen sind, also für alle Arten des verständigungsorientierten Sprachhandelns eine elementare Bedeutung haben: Nur vor dem Hintergrund einer von Sprechern geteilten Grundstruktur von Sprachregeln kann Verständigung gelingen. Ohne einen Verfahrensrahmen, wie ihn der Rekurs auf Konsistenz und Kohärenz bietet, wären Aussagen in ihrer Verstehbarkeit beliebig und somit nicht mehr zu zielgerichteter Verständigung geeignet. Auch moralische Normen könnten somit nicht so formuliert werden, daß sie prinzipiell jedem einsichtig zu machen wären.

spruch haben, d.h. ihre faktische Anerkennung als handlungsleitende Prinzipien von allen Mitgliedern einer Gemeinschaft moralischer Subjekte in einem strikten Sinne gefordert ist. Moralische Normen vertragen keine Beliebigkeit hinsichtlich ihrer Befolgung: Anerkennt bzw. ignoriert man moralische Normen nach Lust und Laune, zerstört man ihr regulatives Potential, welches sich aus dem Umstand speist, daß sie eben - aus guten Gründen - für alle gleichermaßen und verbindlich gelten.<sup>5</sup>

In diesem Sinne zeichnen sich moralische Normen auch dadurch aus, daß sie - zweitens - auf durch Begründungen erschlossenen Einsichten beruhen oder beruhen sollten, welche sich an einem nicht relativ-verfassten Begriff des Guten orientieren. Man anerkennt die Notwendigkeit ihrer Geltung nicht nur nach rein zweckrationalen Maßstäben wie eine auf Effizienz etc. ausgerichtete Regulation sozialer Praxis der Form: „Eine Handlung H ist gut für mein Image“, sondern durch Einsicht in ihre Gültigkeit vor einer speziellen Maßstabskala. Diese Maßstabskala spannen wir in unserer faktischen Urteilspraxis zwischen den grammatisch absolut verstandenen Begriffen von Gut und Schlecht auf. Dem geben wir sprachlich Ausdruck durch Sätze wie „Foltern ist schlecht“ etc.. Was genau heißt „Einsicht“ in obiger Verwendung? Einsicht bedeutet hier soviel wie „durch Gründe überzeugt“ und soll darauf hinweisen, daß moralische Normen eben nicht durch Autoritäten „gegeben“ werden sollten, sondern von moralischen Akteuren zu entwerfen, einzusehen und zu etablieren sind. Dieser Prozeß unterliegt - wie oben bereits ausgeführt - bestimmten Bedingungen, welche die allgemeine Akzeptanz der Ergebnisse allen faktischen und potentiellen Betroffenen gegenüber sicherzustellen versuchen. Schätzen wir eine moralische Norm als im Bereich des nicht-relativ gefaßten Guten liegend ein, so halten wir es für richtig, ihr in unserem Handeln zu folgen und umgekehrt. Als Beispiel für eine moralische Norm, die als eine regulative Idee allgemein akzeptiert ist, könnte man das Gleichbehandlungsgebot nennen: „Gleiches ist gleich zu behandeln, Ungleiches

ungleich.“ Dieses moralische Gebot wird uns im späteren Verlauf des Textes wieder begegnet.

Das als Beurteilungshintergrund wirkende Spannungsfeld gut-schlecht ist seinerseits ebenso nicht willkürlich bestimmbar. Wir können Einsicht in die Richtigkeit einer Norm nicht einfach setzen oder erzwingen; wir können nur im gemeinsamen Dialog daran arbeiten, derartig einsichtige Normen gemeinsam zu entwerfen und uns über die Bezugsgröße gut-schlecht zu verständigen: Was wir dafür als relevanten Maßstab verwenden wollen bzw. wofür gut und schlecht im einzelnen inhaltlich stehen, muß ebenfalls im dialogischen Austausch geklärt werden. Auch wenn dieser Grundmaßstab im Rahmen des Spannungsfelds gut-schlecht wesentlich von den Bedingungen unserer jeweiligen Sozialisation geprägt ist, können wir ihn - zumindest bis zu einem gewissen Grad - hinterfragen und überlegen, inwieweit wir hinsichtlich unserer diesbezüglichen Grundorientierungen Korrekturbedarf sehen. (Vgl. dazu auch 5: Leidensfähigkeit und moralische Relevanz)

#### 4 Erfahrung und phänomenaler Zugang

Um einen Urteilsmaßstab im Spannungsfeld gut-schlecht überhaupt anlegen zu können, müssen wir die Fähigkeit ausgebildet haben, Situationen, mir denen wir konfrontiert werden, vor dem Hintergrund unserer Erfahrungen in ihrem moralischen Gehalt erschließbar zu machen: Wir können erst dann die moralische Dimension einer Frage erfassen, wenn wir selbst eine Idee davon haben, was für uns Moral bedeutet, wir also einen Bezugspunkt in unserem Denken und Fühlen auffinden können. Anders formuliert: Wenn wir etwas für „moralisch relevant“ halten, dann nur deshalb, weil wir ein Ereignis einer uns vertrauten Fallklasse zuordnen können und diese Fallklasse als moralisch relevant einschätzen - vor dem Hintergrund unserer Erfahrungen und Vorverständnisse. Wir beziehen uns aber - und das ist der hier wichtige Punkt - auf ein unserer Erfahrung zugeordnetes und dann in diesem Rahmen moralisch eingeschätztes Ereignis, nicht auf etwas, das von unserer

Erfahrung „an sich“ moralische Qualität in unser Erleben mitbringt.

Konkret: Wenn wir sagen: „Das Tier leidet im Tierversuch und deshalb ist der Tierversuch ein moralisches Problem“ müssen wir, um diese Aussage verstehen zu können, auf einen unserer Erfahrung entnommenen Begriff des Leidens zurückgreifen. Gleiches gilt für eine entsprechende Beschreibung leidender Menschen. Wir müssen das Phänomen Leiden selbst erfahren und seine Qualität für uns erkannt haben. Und wir kommen nicht umhin, diesen phänomenalen Begriff des Leidens zur Referenz unserer moralischen Erwägungen zu machen: Nur auf diesem Weg kann jene Betroffenheit aktiviert werden, welche über das Erzeugen von Erfahrungsanalogien den Prozess moralischen Erwägens in Gang setzt.

Vielfach wird versucht, Leiden bzw. Leidensfähigkeit empirisch zu bestimmen, um so die dem soeben skizzierten phänomenalen Zugang zum Leiden als „bloß“ subjektiv zu überwinden. Was aber kann eine objektive Beschreibung von Leiden für moralische Erwägungen austragen? Der Aufweis einer biologischen Nahebeziehung oder bestimmter empirisch beschreibbarer Verhaltensmuster von Mensch und Tier, welcher die gleiche oder ähnliche Leidensfähigkeit bzw. faktisches Leiden von Mensch und Tier belegen soll, ist für die moralische Dimension nur insofern von Belang, als wir vorgängig den Begriff des Leidens phänomenal gefüllt und als moralisch relevant eingestuft haben müssen: Nur so können wir Hinweise der Biologie für die praktische Ausgestaltung moralischer Normen aufnehmen und unser rein naivphänomenal bestimmtes Erfassen durch eine andere Zugangsweise, z.B. durch empirische Wissenschaften, ergänzen bzw. korrigieren. Ersetzt werden kann der phänomenale Zugang als Konstitutiv einer moralischen Perspektive jedoch nicht.<sup>6</sup>

Für die Tierschutzethik heißt das: Obwohl eine angemessene Tierschutzethik in jedem Fall ethologische und andere empirische Erkenntnisse berücksichtigen muß, können diese Erkenntnisse eine Form persönlich erfahrener Betroffenheit nicht ersetzen, welche uns die moralische Relevanz des

<sup>5</sup> Die naheliegende Frage nach dem Verhältnis von Normgeltung und ihrer faktischen Befolgung bzw. nach Bedingungen legitimer Nicht-Befolgung (z.B. Tötung aus Notwehr versus Tötungsverbot) soll hier nicht näher behandelt werden.

<sup>6</sup> Dies ist natürlich ein sehr wichtiger Punkt: Man darf die aufklärenden bzw. korrekiven Potentiale der empirischen Wissenschaften auch für moralische Überlegungen nicht vernachlässigen; für jede Form praktischer Tierschutzethik ist diese Form des Austauschs essentiell. Man kann aber die moralische Perspektive nicht ausschließlich auf diesem Weg beschicken: Zum einen sagt uns empirisches Wissen allein nichts über moralisches Sollen, zum anderen würde so die für moralisches Empfinden notwendige persönliche Erfahrungsbeziehung zum Sachverhalt verloren gehen.

Tierschutzes überhaupt erst zugänglich macht.

Aufgabe der Tierschutzethik ist es, etwas zur Beantwortung der Frage beizutragen, ob z.B. artgemäße Nutztierhaltung moralisch geboten ist. Dafür muß sie einen moralischen Erfahrungshorizont der von entsprechenden Überlegungen angesprochenen moralischen Subjekten voraussetzen, um erfolgreich zu sein.

Aber: Es ist nicht Aufgabe der Tierschutzethik, die Frage zu klären, *wie* artgerechte Tierhaltung genau zu bestimmen bzw. umzusetzen ist; das ist Aufgabe empirischer Wissenschaften. Natürlich schadet es dem Tierschutzethiker keineswegs, sich mit Basiswissen der Tierkunde auszustatten. Fragen der praktischen Umsetzung tierschutzethischer Überlegungen sollten aber in Zusammenarbeit mit Fachleuten der Tierkunde erfolgen.

Umgekehrt kann der Ethologe oder Tierhaltungsspezialist uns aus empirisch-wissenschaftlicher Perspektive nicht sagen, daß wir Tiere artgerecht halten *sollen*, wohl aber dahingehend beraten, *wie* wir es ggf. tun können.

### 5 Leidensfähigkeit und moralische Relevanz

Nun kommen wir zurück zur Frage, inwieweit es einen Zusammenhang zwischen Leidensfähigkeit und moralischer Relevanz gibt: Leidensfähigkeit wird dann moralisch relevant, wenn wir uns darauf verständigen können (zu der gemeinsamen Einsicht gelangen), daß die Rücksichtnahme auf Leidensfähigkeit in Form moralischer Normen gefaßt werden sollte, bzw. ein relevanter Aspekt für moralische Erwägungen ist. Wenn wir zeigen können, daß spezifische moralische Normen im menschlichen Miteinander deshalb moralische Relevanz besitzen, weil mit ihrer Durchsetzung Leiden vermieden werden soll, hätten wir einen Hinweis auf die moralische Relevanz von Leidensfähigkeit. Zu denken wäre an moralische Verbote des Folterns, willkürlichen Verletzens etc. Wenn wir außerdem zeigen können, daß das, was uns zum Formulieren dieser auf Leidensfähigkeit bezogenen Normen bewegt, bei einigen Tieren ebenfalls

zu beobachten ist - nämlich eine bestimmte Art uns vertrauten Ausdrucksverhaltens - dann liegt eine Erklärung dafür nahe, warum wir unsere moralischen Regungen hinsichtlich der Leidensvermeidung bei Menschen auch auf diese Tiere beziehen. Denn: wir erkennen beim Anblick leidender Tiere etwas von uns selbst wieder; wir erzeugen Analogien, welche uns nahelegen, daß sie uns etwas für unsere Handlungsorientierung im Umgang mit Tieren sagen können; sie bringen uns dazu, gewisse handlungsnormierende Konsequenzen, welche das zwischenmenschlich geteilte Begriffsverständnis von Leiden als moralische Normen hervorgebracht hat, auch auf den Umgang mit nichtmenschlichem Leiden anwenden zu wollen. Würden wir unsere auf Empfindungsfähigkeit bezogenen Analogien nicht ernst nehmen oder gänzlich ignorieren, wäre auch die Basis für zwischenmenschliche Moral unterlaufen, wir handelten uns ein Moment der Beliebigkeit ein, das die für moralische Normen im oben definierten Sinne notwendige Begründungs- und Nachvollziehbarkeitspflicht verletzt, indem erkennbar willkürliche Elemente normmitbestimmend werden (vgl. 3: Zur Begründung moralischer Normen).

Eine auf diese Weise argumentierende Tierschutzethik bleibt allerdings auf diejenigen Tiere beschränkt, welche für uns phänomenal erschließbar leidensfähig sind: Eine wesentliche Konsequenz des oben Gesagten lautet: Wenn wir moralische Normen begründen wollen, die sich auf Leidensfähigkeit beziehen, muß es zumindest möglich sein, eine Situation herzustellen, in der im moralischen Subjekt eine Erfahrungsanalogie des Leidens und deren moralische Dimension aktiviert wird. Dann können wir in den Vorgang moralischen Begründens eintreten und z.B. über Gleichheitspostulate und Konsistenzverweise eine moralische Pflicht zum Verbot bestimmter Tierversuche und der Massentierhaltung fordern, die Haltung von Primaten in Zoos als inakzeptabel ablehnen etc. Besteht die Möglichkeit des Analogieerfahrungs-Rekurses nicht - was z.B. bei vielen Insekten der Fall ist - kann eine moralische Pflicht zum Schutz dieser Tiere im Sinne eines Gebotes zur Leidensvermeidung nicht ohne

weiteres begründet und somit von moralischen Subjekten gefordert werden.<sup>7</sup>

Und: Wenn wir Leidensfähigkeit als moralisches Relevanzkriterium bestimmen, dann, weil es uns auf Grund je eigener leiblicher und seelischer Erfahrungen einsichtig ist. Diese haben sich im Feld moralischer Erwägungen als relevant und regelungswürdig niedergeschlagen, haben offenbar seit jeher bezüglich moralischer Normengebung eine wesentliche Rolle gespielt (was mit einem Blick in überlieferte Moralkodizes nachvollzogen werden kann) und sind durch moralische Sozialisation in unseren moralischen Einstellungen vorverfaßt. Diese Vorfindlichkeit des soziomoralischen Kontextes, in den wir immer schon eingebunden sind, entlastet uns jedoch nicht von immer neuen Bemühungen hinsichtlich einer Begründung und Plausibilisierung bzw. Korrektur konkreter moralischer Normen.

Die oft im Zusammenhang mit tierschutzethischen Überlegungen gebräuchliche suggestive Rede vom „moralischen Universum“, in welches neben Menschen auch Tiere gehören sollen, ist deshalb mißverständlich: Es gibt nicht eine „universelle“ moralische Ordnung, in der Menschen und Tiere nach bestimmten Regeln zusammenleben sollen und die ein vom Menschen zu hegendes moralisches Universum darstellt, sondern es gibt Sinnbedingungen menschlicher Moral, die es ggf. gebieten, Tiere tiergerecht zu behandeln, weil sonst die Rede von Moral als einer allgemein verbindlichen Handlungsorientierung ihren Sinn verliert: deshalb, weil wir gegen eine ihrer Grundbedingungen (die konsistente und kohärente Begründbarkeit und somit ausweisbare Nachvollziehbarkeit ihrer normativen Forderungen) verstoßen haben. Daran knüpfen sich folgende Forderungen: Wenn es überzeugend ist zu sagen, daß einige bestehende moralische Normen, die sich auf den Umgang mit Menschen beziehen, ihren Grund in Leidensvermeidung haben (und dafür spricht das schon erwähnte, allgemein akzeptierte moralische Verbot der Folter u.ä.), und wenn wir andere fundamentale moralische Normen - wie das Gleichbehandlungsgebot - als einsichtig ansehen, dann kommen wir nicht umhin, moralische Erwägungen hinsichtlich der Lei-

<sup>7</sup> Um nicht mißverstanden zu werden: Ich möchte nicht für das bedenkenloses Zertreten von Käfern etc. plädieren, sondern nur darauf hinweisen, daß wir eine auf Leidensvermeidung gestützte moralische Norm nur dann anzuwenden in der Lage sind, wenn dem Begriff des Leidens ein uns erkennbares Phänomen entspricht. Für den rücksichtsvollen Umgang mit Käfern kann man auch deshalb sein, weil eine gedankenlose Haltung seiner Umgebung gegenüber aus eigener Perspektive nicht wünschenswert erscheint; das ist aber nicht im engen Sinne moralisch, sondern eher durch eine nach ästhetischen oder pädagogischen Kriterien ausgerichteten Form der rücksichtsvollen Lebensführung motiviert. Und: Dies ist m.E. kein schlechter oder minderwertiger Grund für den rücksichtsvollen Umgang mit Käfern (und anderen Naturdingen).

densvermeidung auch auf jene Tiere auszudehnen, bei denen uns ihre Leidensfähigkeit ebenso überzeugend gegeben scheint, wie bei unseren Mitmenschen. Daraus ergeben sich entsprechende moralische Rücksichtspflichten gegenüber Tieren, und zwar solche, die sie in dem schützen, worin sie uns als moralisch relevant erscheinen, weil wir das wahrnehmbare Phänomen ihres Leidens als moralisch relevant erachten.

## 6 Vorbemerkungen zu einer tierschutzethischen Position

Bevor nun eine tierschutzethische Position skizziert wird, sollen noch einige praktische Überlegungen zur Tierschutzethik angefügt werden: Es wurde gesagt, daß die Fähigkeit des phänomenal gestützten Nachvollzugs wesentlich ist, um in einer Situation überhaupt moralische Qualitäten entdecken und sie problematisieren zu können. Eine praxisorientierte Bemühung der Tierschutzethik sollte es deshalb sein, den Aspekt möglicher Mensch-Tier-Beziehungen in Form konkreten Umgangs stärker in die Debatte einzubringen, denn im Rahmen dieser konkret erlebten Beziehungen bildet sich die moralische Dimension des menschlichen Umgangs mit Tieren erst heraus. Es scheint mir für eine überzeugende tierschutzethische Position wichtig zu sein, darauf hinzuweisen, daß wir mit Tieren in ein Verhältnis treten können, welches sie uns als moralischer Erwägungen würdige Lebewesen ausweist, die mit uns vertrauten Bedürfnissen ausgestattet sind, welche sie in einer uns nachvollziehbaren Weise zum Ausdruck bringen können. Weniger von Bedeutung für tierethische Überlegungen sind abstrakte Nachweise evolutionärer Nähe, genetischer Ähnlichkeit, kognitiver Kapazität etc. All dies mögen interessante Aspekte sein, die uns helfen, die Welt besser zu verstehen; für unsere moralischen Erwägungen können sie nur bedingt korrektiv, nicht aber direkt *konstitutiv* sein.

Viele Tierschützer weisen berechtigterweise darauf hin, daß „klassische“ Abgrenzungskriterien zwischen Mensch und Tier, wie Sprachfähigkeit, „Vernunft“, Werkzeuggebrauch etc., bei näherer Untersuchung keineswegs nur beim Menschen zu finden sind. Das ist sicherlich richtig und hier sind diejenigen zu kritisieren, die versuchen, auf solche Abgrenzungskriterien die

moralische Irrelevanz von Tierschutz zu stützen. Es sind eben nicht nur solche Kriterien, die unsere moralischen Erwägungen bestimmen. Sicherlich: Für moralische Subjekte sind ebendiese Fähigkeiten konstitutiv, notwendig für eine Anerkennung als moralisches Objekt sind sie keineswegs. Oft wird dann aber seitens der Tierschutzvertreter über den Nachweis von rudimentärer Sprachfähigkeit, komplexen Sozialverhalten etc. versucht, die moralische Relevanz von Tierschutz „aufzudecken“. Damit werden diese Kriterien implizit anerkannt. Das aber ist m.E. der falsche Weg. Abgesehen davon, daß diese Nachweise oft von höchst fragwürdiger Aussagekraft sind, sagen sie uns als solche nichts über moralische Relevanz bzw. nur in dem Sinne, daß es möglich ist, mit bestimmten Tieren in sehr künstlich erzeugten Abläufen sogar eine über konkretes, je artgemäßes Ausdrucksverhalten hinausreichende Beziehung zu entwickeln. Ob das Wesen Ansätze einer menschlichen (!) Kunstsprache lernen und verwenden kann, mag wissenschaftlich interessant sein, für die Tierschutzethik prolongiert dieses Vorgehen die Verwendung verkürzter methodischer Reflexion auf Moral und wird, einmal auf das fragwürdige Spiel mit empirischen Kriterien eingestiegen, angesichts der hochkomplexen Fragen rund um z.B. das Problem „Was sind Sprachen?“ immer in Schwierigkeiten stecken.

Teilt man oben skizzierte Auffassung, daß eine (zumindest in Ansätzen reziproke) Beziehungsmöglichkeit zwischen Objekten und Subjekten von Moral wesentliche Bedingung für eine vollständige moralische Wertschätzung darstellt und daß wir im Umgang mit Schimpansen genau diese Beziehung zu erfahren in der Lage sind, könnte man tierschutzethisch sogar wie folgt gegen Sprachversuche mit Affen argumentieren:

Versuche, den moralischen Status von Schimpansen über ein jahrelanges Training in einer im Vergleich zu natürlichen Sprachen unendlich simplen menschlichen Zeichensprache zu „beweisen“ sind als überflüssige Verfehlung des moralisch gebotenen Umgangs mit Schimpansen zu kritisieren. Es findet der im Kern zum Scheitern verurteilte Versuch statt, aus Affen etwas herauszuholen (bzw. hineinzustecken), was für sie völlig irrelevant ist. Affen sollen, so glaube ich, affengerecht und nicht menschengerecht leben können, dazu benötigen sie nicht die mühselige Antrainierung ihnen wesensfremder Fähigkeiten. Sie in ih-

rer Affeneigenart wahrzunehmen (soweit uns das als Menschen möglich ist) und die von uns beeinflussten Bedingungen ihrer affengerechten Existenz vor uns Menschen als moralische Frage zu verhandeln, wäre eine wohl schlüssigere Strategie und entspricht sicherlich viel mehr dem, was uns als Umgang mit Affen moralisch anempfohlen wäre.

Die bisherigen Ergebnisse sollen nun in einer aufeinander aufbauenden Argumentation zusammengefaßt werden:

## 7 Eine tierschutzethische Position in elf Schritten

1) Moralische Normen sind einsichtsgestützte Selbstverpflichtungen moralischer Subjekte (faktisch: vernunftfähiger Menschen).

2) Maßstäbe für inhaltliche Bestimmungen moralischer Normen sind die nicht-relativ verstandenen Begriffe Gut und Schlecht; diese Begriffe haben den Charakter regulativer Ideen und können nur anhand konkreter Beurteilungssituationen verständlich und operabel gemacht werden.

3) Inhaltliche Bestimmungen moralischer Normen erfolgen allein durch moralische Subjekte; diese bestimmen (begründend) 3.1: Kriterien für moralische Relevanz (und legen so die Klasse moralischer Objekte fest) und 3.2: Normen zum praktischen Umgang mit dieser Relevanz.

4) Das Vorgehen in 3.1 u. 3.2 ist nicht willkürlich, sondern hat gewissen Strukturbedingungen zu genügen, um der Institution Moral nicht ihren Sinn zu rauben. Kriterien sind: Kohärenz und Konsistenz; Plausibilität der Prämissen, prinzipielle Integrationsfähigkeit in faktisches moralisches Empfinden etc.

5) Wenn einem Wesen moralische Relevanz zukommt, wird diese dem Wesen *zugesprochen* oder *verliehen* (vgl. 3); das gilt für Menschen wie für Tiere.

6) Leidensfähigkeit ist *ein* (und sicherlich nicht das einzig sinnvolle!) Kriterium moralischer Relevanz im Hinblick auf Menschen, darauf weisen allseits akzeptierte moralische Normen wie das Folterverbot hin.

7) Leidensfähigkeit zumindest im körperlichen Sinne können wir, ohne daß mit großem Widerspruch zu rechnen wäre, Menschen wie auch einigen Tieren zuschreiben: Daß Menschen, Affen, Kühe, Schweine

ne, Hunde etc. leiden *können*, erscheint uns einsichtig.

8) Leidensfähigkeit als moralisch relevante Größe ist nur über den phänomenalen Analogieschluß, ggf. zusätzlich informiert durch empirische Erkenntnisse, erschließbar; wir können sie nur in dem Sinne als moralisch relevant ansehen, insofern wir sie irgendwie als moralisch affektiv selbst- und nachempfinden können. Das heißt: Jede Feststellung von Leidensfähigkeit bei Tieren mit dem Ziel, daraus moralische Verpflichtungen von Menschen abzuleiten, ist notwendig gekoppelt an die grundsätzliche Möglichkeit der Nachempfindung entsprechenden Leidens durch Menschen. Ansonsten ist nicht einsichtig zu machen, warum man dieser moralischen Verpflichtung - inhaltlich wie motivational - Beachtung schenken sollte. (Dies ist nicht zu verwechseln mit mitleidsethischen Forderungen: Diese koppeln Moralität an konkretes Erleben von Mitleid, z.B. Schopenhauer; mein Vorschlag bezieht sich auf die Vorhandenheit einer Fähigkeit, überhaupt im Sinne des *Mitfühlens* erleben zu *können*.)

9) Im Rahmen unseres moralischen Urteils stützen wir uns auf einige, faktisch weitgehend anerkannte, moralische Grundprinzipien. Wenn wir mit dem Ziel ergebnisorientierten Nachdenkens für die Ausweisung moralischer Normen im Rahmen des Tierschutzes vorgehen wollen, ist es sinnvoll, uns an diesen akzeptierten Grundprinzipien zu orientieren. Ein moralisches Grundprinzip, welches vergleichsweise unstrittig und deshalb im Sinne von Schritt 3 als moralische Norm tauglich zu sein scheint, lautet: Gleiches gleich, Ungleiches ungleich behandeln.

10) Wenn wir also Leidensfähigkeit (entsprechend 6) als ein Kriterium für moralische Relevanz begreifen, gilt dies nach Schritt 9 für alle als bewertbare Leidensfähigkeit: der von Menschen wie der von Tieren.

11) In Schritt 9 steht auch: Ungleiches ungleich behandeln. Menschen unterscheiden sich von Affen; Menschen unterscheiden sich von Kühen etc. Deshalb ist genau auszuweisen, in welcher Hinsicht Menschen und Tiere gleich und in welcher sie ungleich sind. Beides ist angemessen zu berücksichtigen. Dazu ist es notwendig, daß durch eine Verzahnung von moralischen und empirischen Erwägungen jeweils bestmöglich versucht wird,

eine angemessene Bestimmung entsprechender Bedürfnislagen zu leisten.

## 8 Zur Reichweite tierschutzethischer Argumente

Es ist daher wenig sinnvoll, Menschenrechte für Affen oder Nutzungsverbote für Kühe zu fordern: Wenn man aus den in Schritt 9 und 10 genannten Aspekten Tierschutz für Affen oder Kühe begründen möchte, ist es wichtig, genau zu unterscheiden, *was* man *wie* begründet oder fordert:

Entweder vertraut man in seine moralische Argumentation soweit, daß man sagt: Es gibt gute Gründe dafür, Affen affengemäß bzw. Kühe kuhgemäß etc. zu behandeln; wir können uns beim Beobachten von Affen des Eindrucks nicht erwehren, daß sich in wesentlichen Verhaltensmustern uns in mancherlei Hinsicht vertraute Empfindungen widerspiegeln. Das gilt in abgestufter Form auch für die Mehrzahl unserer Nutztiere. Die Rücksicht auf diese tierlichen Empfindungen entsteht durch ein - per Analogieschluß aktiviertes - moralisches Verpflichtungsgefühl, dies können wir prüfen, indem wir uns entsprechend konkreten Situationen des Erlebens von tierlichem Ausdrucksverhalten aussetzen: z.B. durch den Besuch eines Schlachthofes, einer Intensivmastschweinehaltung oder anhand von Tierversuchen für eine Toxizitätsprüfung etc.

Oder man meint, durch eine angebliche Objektivierung der Kriterien für moralische Relevanz (Monopol: Leidensfähigkeit) in der Lage zu sein, Mensch und Tier von neutraler Seite aus anzuschauen und aus dieser Perspektive einheitliche Standards der Gleichheit erzeugen zu können. Oft wird dann von Menschenrechten für Menschenaffen geredet, einem Recht der Kreatur auf Leben etc. Daran schließen sich dann inhaltlich oft plausible Tierschutzforderungen an, welche begründet werden mit der Pflicht zur Mitgeschöpflichkeit, dem Respekt vor Leben, das Leben will etc.. Mit dieser suggestiven Verwischung der Unterschiede von Mensch und Tier wird unterstellt, es gäbe eine übermenschliche und übertierliche Kraft, welche uns sagen könnte, was recht und unrecht ist. Genau die jedoch gibt es m.E. nicht. Wenn wir Tierschutz moralisch fordern (und das heißt soviel wie: Menschen dazu bewegen, Tieren gegenüber rücksichtsvoller zu handeln), müssen wir als moralkonstitutive Wesen eine Begründung

finden, welche uns in der Verantwortung beläßt, einsichtig ist und uns entsprechend motivieren kann.

Dieser Begründungspflicht des Tierschutzes können wir uns nicht dadurch entziehen, daß wir in unseren Kreisen unstrittige Forderungen an menschenwürdiges Dasein - die man wegen ihrer Unstrittigkeit nicht bezweifeln will, wie etwa (Menschen) Rechte - einfach auch Tieren zugestehen und hoffen, daß auf diesem Weg die im Bereich des Zwischenmenschlichen etablierte moralische Potenz quasi auf die Tiere abfärbt: Hier wird Begründung durch Suggestion ersetzt, denn in diesem Zusammenhang ist die Forderung nach Analogien nicht sinnvoll, weil sie durch keinen phänomenalen Nachvollzug eingelöst werden kann.

## 9 Exkurs: Rechte für Tiere?

Mir scheint generell die Rede von Rechten für Tiere an dieser Verwechslung von Begründung und Suggestion zu kranken: Der Rechtsbegriff ist in seiner umgangssprachlichen Verwendung stark moralisch imprägniert, Rechte werden „verletzt“ oder „gebrochen“: beides dem eingesetzten Wortfeld nach offensichtlich verwerfliche Akte. An dieser atmosphärischen Vorbestimmung des Rechtsbegriffes - so scheint mir - wollen diejenigen partizipieren, die Rechte für Tiere fordern. Dabei wird allerdings übersehen, daß man sich einer Illusion hingibt, wenn man durch die Verwendung des Rechtsbegriffs glaubt, etwas hinsichtlich der Durchsetzungskraft von Tierschutzforderungen gewonnen zu haben: Ein Recht ist nur vor dem Hintergrund seiner Einklagbarkeit sinnvoll; niemand, der nicht potentiell in der Lage ist, ein Recht einzuklagen, kann sein Recht auch beanspruchen. Für Fälle, in denen ein Recht nicht durch den Rechtsträger selbst wahrgenommen werden kann, bedarf es also eines Vertreters. Dies ist der Fall z.B. bei Kindern (sie werden vertreten durch Erziehungsberechtigte), schwer geistig Behinderten etc. Warum also nicht diese „advokatorische“ Situation auf Tiere ausdehnen? Weil die gewünschte Konsequenz - eine Verbesserung (nutz-)tierlicher Lebensbedingungen - mit gleichem Effekt durch ein vernünftiges, auf Pflichten des Menschen vor Menschen angesichts der Tiere zielendes Tierschutzgesetz erreicht werden kann, welches von Menschen gegen Menschen durchgesetzt werden muß.

Dies würde auch gelten im Fall der direkten Zuschreibung von Rechten an Tiere: von Menschen vergeben, vor Menschen durchgesetzt; nichts wäre faktisch gewonnen. Und vor allem deshalb, weil das Institut des Rechts wegen seiner moralischen Bindekraft nicht beliebig eingesetzt und verwässert werden sollte, um es als sozial-regulativ effizient zu halten.

Ist man davon überzeugt, daß gute Gründe dafür sprechen, Tiere in bestimmten Situationen vor Nutzung durch den Menschen gesetzlich zu schützen, so sollte allerdings die Effizienz einer entsprechenden Tierschutzgesetzgebung hinreichend gesichert sein: Es sollten tierschutzgesetzliche Bestimmungen nicht durch eine überaus schwache Stellung in der Rechtsordnung problemlos von konkurrierenden Interessen (z.B. der Forschungsfreiheit oder den Arbeitsplätzen der fleischproduzierenden Agrarindustrie) zurückgedrängt werden können.

Um dem Einwand vorzubeugen, daß ja dann auch obengenannte „*human marginal cases*“ keine Rechte bräuchten, nur soviel: Bei diesen Fällen kann man davon ausgehen, daß sie unter normalen Umständen in der Lage wären, möglicherweise einen Anspruch auf diese Rechte zu *wollen*; bei keinem Tier, auch keinem „Menschen“ Affen, ist dies der Fall; diese Tiere haben ggf. ein Interesse an einem vom Menschen ungestörten Dasein, Rechte aber werden ihnen kaum ein Anliegen sein.

## 10 Abschließende Bemerkungen

Eine wesentliche Neuerung der moralischen Argumentation, welche in der Tierschutzethik geführt wird, war die, daß nicht der Unterschied zwischen Mensch und Tier, sondern ihre Gemeinsamkeiten in den Blick rückten: Viele von uns Menschen unangenehm empfundene Zustände wie Schmerzen, Angst, Fluchtverhalten etc. können wir bei Tieren beobachten und sind förmlich im Akt der Wahrnehmung zu Analogieschlüssen gezwungen, was die Bewertung dieser Ausdrucksformen angeht: Und das gilt - immer schon - nicht nur für Tiere, sondern auch für Menschen: Wir können auch Ausdrucksverhalten unserer Mitmenschen nur in dem Sinne interpretierend wahrnehmen, daß wir es auf uns bekannte Zustände, Gefühle etc. beziehen.

Trotzdem gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen der Möglichkeit des

Nachvollzugs von Verhaltensäußerungen bei Menschen und Tieren: Während wir bei Tieren letztlich auf Analogieschlüsse verwiesen bleiben (was keineswegs eine bestimmte moralische Haltung gegenüber Tieren präjudiziert), haben wir bei Menschen über die Möglichkeit geregelter sprachlicher Verständigung in der Regel einen quantitativ anderen Möglichkeitsspielraum zur Prüfung unserer Einschätzungen des jeweiligen Verhaltens anderer Menschen.

Die Besonderheit zwischenmenschlicher Kontakte ist aber gar nicht so sehr von Bedeutung an dieser Stelle: Mir geht es - wie oben mehrfach betont - darum festzustellen, daß die Affektion, Interpretation und Analogiebildung wesentliche Elemente dafür sind, was uns konstitutiv zur Beschreibung nicht selbst empfundenen Leidens befähigt.

Und dies hat zur Konsequenz, daß uns vom Ausdrucksverhalten nächststehende Lebewesen wie die meisten unserer Haustiere oder auch Affen und vor allem Mitmenschen auch bezüglich ihrer Bedeutung im Nachdenken über ihr Wohlbefinden näherstehen.

Also: Affen brauchen keine Menschenrechte, sondern die Möglichkeit zu affengemäßen Lebensmöglichkeiten, die frei sind von bzw. arm an menschenverursachtem Leiden; ebenso Kühe, Schweine, Mäuse, Ratten etc. Dies ist im Rahmen einer Tierschutzgesetzgebung sicherzustellen, wenn wir Leidensfähigkeit als moralisch relevantes Kriterium bestimmen, diese als angemessen bestimmbar bei einigen Tieren erleben - nämlich zuvorderst denen, mit welchen wir in zumindest rudimentären sozialen Beziehungen stehen - und wir die Institution moralischer Normierung ernst nehmen. Von diesem Punkt aus ist es kein weiter Weg mehr dahin, begründete moralische Pflichten gegenüber Tieren als geboten anzuerkennen und zu etablieren.

Um Massentierhaltung abzuschaffen, Kriterien für die Zulässigkeit von Tierversuchen zu verschärfen etc. benötigen wir demnach keine problematischen Konstruktionen tierlicher Vernunftfähigkeit, keine Reduktion der Moral auf einen nur empirisch gefaßten Begriff des Leidens und keine Verwässerung des Rechtsbegriffs: Wir müssen uns nur einlassen auf das, was wir als Moral praktizieren und das, was wir im Umgang mit Tieren (wieder-) erkennen. Wir müssen, um vor unserem moralischen Gewissen bestehen zu können, ehrliche Urtei-

le über das bilden, was wir auf diesem Wege sehen und empfinden und entsprechend handeln. Das sind wir - so glaube ich allerdings - unseren Nutztieren auch schuldig.

## Weiterführende Literatur

- Badura, Jens (1999). *Moral für Mensch und Tier – Tierschutzethik im Kontext*. München: Utz.
- Byrne, Richard and Whiten, Andrew (eds.) (1988). *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavalieri, Paola und Singer, Peter (1996). *Menschenrechte für die großen Menschenaffen*. München: Goldmann.
- Habermas, Jürgen (1997). Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption. In Angelika Krebs (Hrsg.), *Naturethik* (92-99). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Krebs, Angelika (1993). Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber Tieren? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 995-1007.
- Nida-Rümelin, Julian (1996). Zu den philosophischen und ethischen Grundlagen des Tierschutzes. In Julian Nida-Rümelin (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Ein Handbuch* (458-483). Stuttgart: Kröner.
- Regan, Tom (1983). *The case for animal rights*. London: Routledge.
- Singer, Peter (1994). *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- Teutsch, Gotthard M. (1987). *Lexikon der Tierschutzethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tugendhat, Ernst (1997). Wer sind alle? In Angelika Krebs (Hrsg.), *Naturethik* (100-110). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wolf, Ursula (1990). *Das Tier in der Moral*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Wolf, Jean-Claude (1992). *Tierethik*. Freiburg (CH): Paulus.

## Danksagung

Für kritische Kommentare und Anregungen danke ich Gisela Lotter und Silke Schickanz.

## Korrespondenzadresse

Jens Badura, M.A.  
Zentrum für Ethik in den Wissenschaften  
Keplerstr. 17  
D-72074 Tübingen  
E-mail: jens.badura@uni-tuebingen.de