

DIETER BIRNBACHER

TIERVERSUCHE – ETHISCHE ASPEKTE

1. Einleitung: Wissenschaft und Verantwortung

Das Prinzip der Freiheit der Wissenschaft verbietet staatliche Forschungsverbote, aber entbindet nicht von moralischer Verantwortung. Wissenschaft ist nicht nur „objektiver Geist“, sondern auch menschliche Praxis. Wissenschaft ist nicht nur ein System von Begriffen, Aussagen, Theorien und Problemen, sondern auch ein System von Tätigkeiten in einem bestimmten gesellschaftlichen und historischen Rahmen. Als solche ist sie moralischen Geboten ebenso unterworfen wie andere zivilisatorische Aktivitäten auch. Freilich stehen diese moralischen Gebote nicht ein für allemal fest. Sie sind ihrerseits einer historischen Dynamik unterworfen, an der die Wissenschaft maßgeblich beteiligt ist. Gewissermaßen „dialektisch“ steht Wissenschaft in Wechselwirkung mit den Normen, die sie selbst begrenzen. Indem die Wissenschaft dazu beiträgt, die Folgen menschlichen Handelns präziser abzuschätzen und insbesondere die Risiken aus der Anwendung wissenschaftlicher Kenntnisse in Technik und Medizin umfassender in den Blick zu nehmen, ist sie selbst zu einem der maßgeblichen Faktoren geworden, die die Normen der Wissenschaftsethik fortwährend umgestalten. Neue Erkenntnisse führen zu neuen Normierungen, die den Prozeß der Erkenntnisgewinnung begrenzen. Dies gilt in besonderer Weise für den Umgang mit Tieren. Die Tatsache, daß sich unser Bild vom Tier

gegenüber dem Descartes' grundlegend geändert hat, ist nicht zuletzt das Verdienst der Wissenschaft der Verhaltensbiologie. Sie hat wesentlich dazu beigetragen (und trägt weiterhin dazu bei), den höheren Tieren Fähigkeiten im Bereich der Kognition, der Kommunikation und der Sensitivität zuzuerkennen, die der Nutzung von Tieren in wissenschaftlichen Tierversuchen Beschränkungen auferlegen. Das cartesische Bild von den Tieren als seelenlosen Automaten, mit denen man beliebig verfahren darf, ist heute nicht mehr nur aufgrund philosophischer Überlegungen, sondern bereits aufgrund wissenschaftlicher Befunde nicht mehr aufrechtzuerhalten.

Allerdings können wissenschaftliche Ergebnisse bestimmte Normen für den Umgang mit Tieren von sich aus nicht erzwingen. Zur Ableitung von Normen bedarf es mehr als bloßer Erkenntnisse über die Natur. Die Ergebnisse der Wissenschaft sind mit einer Vielfalt von Naturdeutungen und Auffassungen vom praktischen Verhältnis zwischen Mensch und Natur vereinbar, die sich in einer entsprechenden Vielfalt der ethischen Bewertungsansätze widerspiegelt und auch unter denen, die sich in allen deskriptiven Fragen einig sind, zu erbitterten Kontroversen führen. Wir können nicht davon ausgehen, daß wir wissen, welches unsere Verantwortung gegenüber den Tieren ist. Es stellt sich vielmehr die Aufgabe, „Metaverantwortung“ – wie das Kurt Bayertz (1984) genannt hat – zu übernehmen und zunächst die Prinzipien der Verantwortung selbst verantwortlich festzulegen. Wenn dabei ein logischer Zirkel vermieden werden soll, kann das nur mit Gründen geschehen, die nicht ihrerseits ein bestimmtes inhaltliches Konzept von Verantwortung gegenüber Tieren voraussetzen.

Soweit die Kontroversen in der Tierethik wissenschaftliche Tierversuche betreffen, beziehen sie sich im wesentlich auf drei Fragenkomplexe:

1. Dürfen wir Tiere für Tierversuche nutzen?
2. Dürfen wir Tiere in oder im Zusammenhang mit Tierversuchen Leiden zufügen?
3. Dürfen wir Tiere im Zusammenhang mit Tierversuchen töten?

Alle drei Fragen reichen tief in die Grundlagen der Ethik hinein. Im Rahmen des folgenden Beitrags wird deshalb nur eine mehr oder weniger fragmentische – und für den einen oder andern vielleicht auch allzu dogmatische – Behandlung möglich sein.

2. Dürfen wir Tiere für Tierversuche nutzen?

Die Instrumentalisierung von Tieren zu menschlichen Zwecken ist ambivalent besetzt, und diese Ambivalenz läßt sich bis in Urzeiten zurückverfolgen. Schon die Autoren des Alten Testaments empfanden die Notwendigkeit, die Instrumentalisierung von Tieren speziell zu legitimieren, bezeichnenderweise als göttliche Reaktion auf menschliches Verschulden: Im Paradies waren die Menschen Vegetarier. Erst nach dem Sündenfall und der der Sintflut vorausgehenden Verderbnis wurde den Menschen die Tiere „zur Speise gegeben“ (Gen. 9, 3).

Ist die Instrumentalisierung von Tieren – verstanden als jede Form der Nutzung, die Tiere ganz oder partiell zu Ressourcen macht, ohne daß diese Zwang, Schädigung oder auch nur ein Vorenthalten von Lebenschancen bedeutet – moralisch rechtfertigbar?

Die wichtigste und umfassendste Argumentation gegen ein moralisches Recht zur Instrumentalisierung von – zumindest bestimmten Arten von – Tieren ist in den 80er Jahren von Tom Regan vorgetragen worden. Nach Regan ist das eigentlich Problematische an Tierversuchen nicht die Schädigung, die Leidenszufügung oder die Tötung, sondern die Instrumentalisierung als solche, denn sie verletzt das Recht der Tiere auf Achtung, auf „respectful treatment“ (Regan 1983, 327). Das zentrale Tieren zukommende moralische Recht ist nicht das Lebensrecht, sondern das Recht auf Achtung. Dieses gründet seinerseits in einem „inherent worth“ der Tiere, einer spezifischen Art von Würde. Diese Würde wird nicht erst durch Tötung, Schädigung, Leidenszufügung oder durch die Anwendung von Zwang (z.B. zur Freiheitsberaubung) verletzt, sondern bereits durch die Nutzung als solche. So lehnt etwa Regan jede – wie immer humane – Form der landwirtschaftlichen Nutzung ab (vgl. Regan 1983, 394).

„Inherent worth“ kommt nach Regan allerdings nicht allen, sondern nur bestimmten Arten von Tieren zu, wobei die Kriterien für die Zuschreibung dieser Wertkategorie nur unvollständig spezifiziert werden. Regans Hinweis, daß jedes Tier „inherent worth“ besitzt, das „Subjekt eines Lebens“ ist, löst diese Schwierigkeit nicht auf, da die Anwendungskriterien für diesen Begriff ebenfalls unklar bleiben. Offensichtlich sollen Denkfähigkeit und die Fähigkeit zu Zukunftsbewußtsein erforderlich sein, um als Träger von „inherent worth“ vor Instrumentalisierung geschützt zu sein, aber daraus folgt Regans radikales Verbot der Instrumentalisierung von Säugetieren nur unter der Annahme, daß ausnahmslos alle Säugetiere denkfähig und mit Zukunftsbewußtsein begabt sind.

Das Hauptproblem dieser Konzeption ist m. E. eine gewisse Überinterpretation des Würdeprinzips. Nicht jede Instrumentalisierung und jede Nutzung als Ressource ist *eo ipso* würderletzend. Wenn ich als Unternehmer einen Angestellten oder als staatlicher Arbeitgeber einen Beamten für mich arbeiten lasse, so nutze ich zwar seine Arbeitskraft als Ressource und mache ihn zum Mittel fremder Zwecke, reduziere ihn aber damit noch nicht auf ein bloßes Mittel im Sinne einer moralisch kritikwürdigen Ausbeutung. Ob er durch die Indienstnahme zu einem bloßen Mittel gemacht wird, hängt vielmehr von weiteren Faktoren ab, z. B. davon, wieviel Entscheidungsfreiheit ihm durch den Arbeitgeber bzw. die Situation gelassen wird, ob er für seine Arbeit angemessen entlohnt wird, ob er durch die Arbeit einen erheblichen Schaden für sich davon davonträgt, ob er das Recht behält, sich einer Arbeit, die mit seinen Moralprinzipien unvereinbar ist, auch zu entziehen usw. Ebenso wird nicht jedes Tier, das als Mittel zu fremden Zwecken genutzt wird, dadurch zu einem *bloßen* Mittel gemacht. Das hängt vielmehr davon ab, wie es während, vor und nach der Nutzung behandelt wird: ob es durch die Nutzung Leiden, Angst, Streß oder erheblicher Frustration ausgesetzt wird, ob es vorher und nachher seiner Art und seinen individuellen Eigenarten gemäß gehalten wird, ob es hinreichend viel Freiraum zum Ausleben seiner physischen und sozialen Bedürfnisse gehabt hat, ob es überfordert oder vernachlässigt wird.

Darüber hinaus erscheint es mir zweifelhaft, ob man gerade den Begriff der tierischen Würde zum Angelpunkt einer weitreichenden tierethischen Konzeption machen sollte. „Würde“ hat dann, wenn sie nicht direkt oder indirekt auf bestimmte elementare Interessen empfindungsfähiger Tieren bezogen ist, eher den Charakter eines persönlichen Ideals als eines allgemeinverbindlichen Prinzips. Das, was man als mit der „Würde“ eines Tiers vereinbar betrachtet, hängt in hohem Maße von kulturellen Deutungstraditionen ab, die

nicht allgemeinverbindlich begründet werden können. So existieren etwa sehr unterschiedliche Vorstellungen darüber, an welchem Punkt zivilisatorischer Nutzung und Überformung – etwa durch Neuzüchtungen – die Würde des Tiers verletzt und die Grenze zum „Frevel“ hin überschritten wird. „Würde“ wird dann primär auf ganze Arten von Tieren bezogen und Züchtungen etwa deshalb abgelehnt, weil sie unfähig sind, wieder zu verwildern (so z. B. Teutsch 1983, 92, vgl. Teutsch 1995). Oft wird der Begriff der „tierischen Würde“ aber auch allein auf individuelle Tiere bezogen und besondere krasse und wesensfremde Form der Instrumentalisierung zu fremden Zwecken als der „geschöpflichen Würde“ des Tieres zuwider bezeichnet. Nach Albert Lorz, dem Kommentator des Tierschutzgesetzes, wird die Würde des Tiers etwa immer dann verletzt wenn Haustiere betrunken oder wütend gemacht werden oder in Maskeraden auftreten (Lorz 1979, 79, 83).

Regan beruft sich bei seinem ethischen Verdikt über die Nutzung von Säugetieren in Landwirtschaft und Forschung neben dem Würde-Argument noch auf ein weiteres Argument, das „Argument der Grenzfälle“ („argument from marginal cases“). Die Stärke dieses Arguments besteht darin, daß es nicht auf eine inhaltliche – und leicht bestreitbare – Vorstellung von tierischer Würde, sondern ausschließlich auf das Prinzip der formalen Gleichheit zurückgreift. Es besagt, daß wir nicht einerseits Menschen mit gleichen oder 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 Kleinkindern und geistig behinderten, ja schon bei menschlichen Embryonen kategorisch ablehnen, bei Säugetieren mit bedeutend höheren kognitiven Fähigkeiten zuzulassen? Bei Menschen etwa gilt die mangelnde Fähigkeit zur Einwilligung in einen Versuch im allgemeinen keineswegs als Freibrief, sondern gerade als Schranke. Warum nicht dann auch bei Tieren? Wer 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 den Vorwurf des „Speziesismus“ auszusetzen, der unbegründeten Privilegierung der eigenen Gattung.

In der Tat ist der „Speziesismus“ – so sehr wir uns an ihn gewöhnt haben – 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, wie mit einem Lebewesen umzugehen ist, bestimmend sein kann. 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 diese Verteidigung richtet nichts aus, da die „Marginalität“ der „marginal cases“ gerade darin besteht, daß sie die für den Menschen insgesamt typischen Fähigkeiten und Reaktionen nur mit bestimmten Einschränkungen teilen. Ein Strauß hat nicht schon deshalb die Fähigkeit des Fliegens, weil Vögel sie typischerweise haben.

Metaphysische Konzeptionen, die die Angehörigen der Spezies *Homo sapiens* im Gegensatz zu anderen Lebewesen als mit einer besonderen Qualität (etwa einer Geistseele) begabt denken, die ihnen einen von allen konkreten Fähigkeiten und Sensibilitäten unabhängigen überlegenen Status verleiht, können das Dilemma nicht auflösen, da sie bloße Spekulationen sind und keinen begründeten Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben können.

Gelegentlich wird argumentiert, daß bereits die natürliche Neigung, Angehörige unserer Gattung besser zu behandeln als Angehörige fremder Gattungen, ein Grund dafür sei, sie besser zu behandeln (z. B. Warren 1983, 121). Aber dieses Argument setzt sich dem bereits von John Stuart Mill erhobenen Einwand aus, daß derartige natürliche Regungen auch ansonsten keine Quellen moralischer Einsichten sind. Wollten wir uns an den „natürlichen Neigungen“ orientieren, wäre es moralisch richtig von den mittelalterlichen Feudalherren gewesen, die Leiden noch so vieler Hintersassen für unerheblicher zu halten als das geringfügige Leiden eines einzigen Aristokraten. Statt einer Quelle von Moral sind diese natürliche Regungen nach Mill lediglich eine „superstition of selfishness“. „Natürlicherweise“ berücksichtigen wir das Schicksal anderer nur in dem Maße, in dem wir diese als uns selbst ähnlich erleben (Mill 1969, 186).

Dennoch scheint sich für die Praxis ein gewisses Maß an „Speziesismus“ rechtfertigen zu lassen. Denn 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 (vgl. Pluhar 1987, 30 ff.). 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. Klare Grenzziehungen, die an objektiven biologischen Merkmalen ansetzen und möglichst keine subjektiven Beurteilungsspielräume lassen, sind unumgänglich, wenn Menschen sicher sein sollen, unter keinen Umständen ohne ihre Einwilligung zu fremden Zwecken instrumentalisiert zu werden. Tiere dagegen sind von dem Schicksal ihrer Gattungsgenossen weniger betroffen.

Das Argument der „marginal cases“ ist deshalb in meiner Einschätzung kein gutes Argument dafür, jedem Tier – oder jedem Säugetier – ein uneingeschränktes Recht zuzusprechen, vor jeder Form von Instrumentalisierung – also auch ohne Leidenszufügung, Schädigung oder Tötung bewahrt zu bleiben.

3. Dürfen wir Tieren in oder im Zusammenhang mit Tierversuchen Leiden zufügen?

Daß eine Ethik sich vom „Speziesismus“ freimacht, heißt nicht, daß sie Tiere mit Menschen ethisch gleichstellt. Es heißt lediglich, daß sie, wenn sie differenziert, dies mit Bezug auf aufweisbare oder zumindest plausibel zu machende empirische Unterschiede

zwischen Tier und Mensch – und entsprechend zwischen verschiedenen Arten von Tieren – tut. Keine der gegenwärtig vertretenen Tierethiken geht so weit wie der Kantianer Leonard Nelson, der in seiner Ethik – anders als Kant selbst – Tiere und Menschen gleichgestellt und ihnen exakt dieselben moralischen Rechte zuspricht.

In der Frage der Leidenszufügung hat eine Ablehnung des Speziesismus sehr viel einschneidendere Konsequenzen als in der Frage der Tiernutzung als solcher. Denn hier hat die Verwerfung des Speziesismus die Konsequenz, daß die Interessen und konkreten Betroffenheiten von Mensch und Tier exakt gleich zählen, ohne Berücksichtigung der jeweiligen Gattungszugehörigkeit ihrer Subjekte. Gleiche Interessen gelten vielmehr gleich viel, gleichgültig, ob es sich um menschliche oder tierische Interessen handelt. Damit ist ausgeschlossen, daß menschlichen Interessen – ungeachtet ihrer Intensität und vitalen Bedeutung – grundsätzlich Vorrang vor tierischen Interessen gegeben wird, wie dies etwa mein verehrter Kollege Günther Patzig einmal in einer – inzwischen revidierten – Aussage getan hat, die sinngemäß in etlichen Broschüren von Pharmafirmen wiederholt worden ist: „Wir sind moralisch berechtigt, die Interessen der Menschen den Interessen der nicht-menschlichen Lebewesen vorzuordnen, nicht aber, die Interessen der Tiere als unerheblich zu vernachlässigen.“ (Patzig 1983, 19)

3.1 Tierische Interessen

Interessen von Menschen und Tieren zählen also gleichviel. Aber was sind tierische Interessen? Wir sprechen von Interessen in mindestens zwei grundlegend verschiedenen Weisen: einmal so, daß wir von einem N sagen, er habe ein Interesse an x oder sei an x interessiert; ein andermal so, daß wir von einem bestimmten x sagen, es sei in Ns Interesse, bzw. es sei in Ns Interesse, x zu erhalten. Beide Verwendungsweise des Begriffs „Interesse“ sind offensichtlich verschieden. x kann im Interesse von N sein, ohne daß sich N für x interessiert. N kann sich für etwas interessieren, das (bzw. dessen Erlangung) nicht in seinem Interesse ist. Daß x im Interesse von N ist, bedeutet ja nicht, daß er sich für x (aktuell) interessiert, sondern daß x seinem Wohl, insbesondere seinem zukünftigen Wohl dient.

Dennoch sind beide Verwendungsweisen nicht gänzlich unabhängig voneinander. Daß x in Ns Interesse ist, impliziert zwar nicht, daß er sich dafür aktuell interessiert, aber es impliziert, daß er sich zu einem späteren Zeitpunkt entweder für x selbst oder für die (oder einige der) Folgen von x interessieren wird – wenn auch nur dem Sinn, daß er x oder die Folgen von x positiv bewertet. Wenn es im Interesse meines Kindes ist, eine bestimmte Arznei zu schlucken, so impliziert das nicht, daß es diese Arznei jetzt gern schluckt, aber es impliziert, daß es dies – bzw. dessen Folgen – später der Alternative (dem Nicht-Schlucken der Arznei und dessen Folgen) vorziehen wird. Wir können deshalb sagen, daß etwas dann und nur dann „im Interesse“ eines N ist, wenn N es entweder gegenwärtig positiv bewertet oder in Zukunft positiv bewerten wird. Das heißt aber, daß sich auch die zweite Verwendungsweise des Begriffs des Interesses nur auf Wesen anwenden läßt, die die Fähigkeit besitzen, äußere oder innere Zustände in wie immer elementarer Weise positiv oder negativ zu bewerten, bzw. auf Wesen (wie menschliche oder tierische Embryonen), die die Fähigkeit dazu in Zukunft entwickeln werden.

Neben dieser ersten ist innerhalb des Interessenbegriffs aber noch eine weitere – und im Zusammenhang der Tierethik wichtigere – Unterscheidung zu treffen: die zwischen 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 schwachen Sinne kann dann gegeben sein, wenn x unmittelbar anschaulich präsent ist, sich das Interesse also auf das unmittelbare *hic et nunc* richtet. Wenn wir davon sprechen, daß x im Interesse von N ist, ist offensichtlich lediglich ein solches (gegenwärtiges oder zukünftiges) Interesse im schwachen Sinn vorausgesetzt. Daß x im Interesse von N ist, impliziert nicht, daß N aktuell oder in Zukunft an x (oder die Folgen von x) *denkt*. Vielleicht ist seine Gesundheit für N gar kein Thema. Wenn es dennoch in seinem Interesse ist, die Arznei zu schlucken, dann deswegen, weil wir annehmen, daß er seine spätere Gesundheit, auch wenn er sie nicht zum Thema macht, als etwas Positives empfinden wird.

Leonard Nelson, in dessen Ethik der Interessenbegriff im Vordergrund steht und der sich über die Vieldeutigkeit des Interessenbegriffs im klaren war, versteht den Interessenbegriff ausdrücklich im schwachen Sinn. Wesen, die Interessen haben, müssen wollen und begehren können – ein Interesse zu haben ist nicht denkbar ohne eine Wertung: „Jedes Interesse schließt eine Wertung seines Gegenstandes ein“. Aber sie müssen nicht notwendig auch denken können. d. h. die Wertung muß nicht notwendig „die Form eines Urteils haben“ (1972, 351). Nelson unterscheidet insofern zwischen Interessen und bewußten Zwecken (1970, 168 f.). Bewußte Zwecke setzen Denkfähigkeit voraus, Interessen nicht. 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.

Wenn in der oben genannten zweiten Minimalbedingung von „umfassender Interessenberücksichtigung“ die Rede war, so muß „Interesse“ zweifellos in dem von Nelson explizierten schwachen Sinn verstanden werden. Eine moralische Norm ist – im Sinne der geforderten Metaverantwortung – nur dann akzeptabel, wenn sie nicht nur die positive und negative Betroffenheit derjenigen berücksichtigt, die diese zum Gegenstand eines Gedankens machen können. Jemand gehört vielmehr auch dann zu den von der Geltung oder Nicht-Geltung einer moralischen Norm positiv oder negativ Betroffenen, wenn er diese Betroffenheit subjektiv empfindet, ohne sie eigens zum Gegenstand eines Gedankens zu machen. Insofern läßt sich Nelsons erste These als bloße Spezifizierung der Bedingung der umfassenden Interessenberücksichtigung verstehen: Da moralische Normen so gefaßt sein müssen, daß sie die Interessen aller – aktuell und potentiell – Betroffenen berücksichtigen, müssen darin auch die Tiere berücksichtigt werden, soweit sie zu Interessen im schwachen Sinne fähig sind. Direkte Tierschutzpflichten bestehen nicht nur gegenüber Tieren mit Zwecken, sondern auch gegenüber Tieren mit Interessen im elementarsten Sinn.

3.2 Das Abwägungsgebot

Diese Pflichten müssen nach Nelson mit den Pflichten gegenüber Menschen so abgewogen werden, daß gleiche Interessen gleich viel zählen, gleichgültig ob es sich um die Interessen von Tieren oder von Menschen handelt. Nicht darauf, wer in seinen Interessen betroffen ist, kommt es an, sondern auf die jeweilige Qualität und Intensität der Betroffenheit. Damit folgt Nelson der Argumentation der englischen Utilitaristen und der Mitleidsethik Schopenhauers: In jedem Fall einer Zufügung tierischen Leidens ist eine speziesneutrale Abwägung zwischen menschlichen und tierischen Interessen bzw. menschlichem und tierischem Leiden erforderlich. Der gegenwärtige Exponent dieser Richtung ist der Australier Peter Singer, der mit seinem aufrüttelnden Buch „Befreiung der Tiere“ (dt. 1982/1996) die Tierbefreiungsbewegung mit wichtigen Argumenten versehen hat.

Peter Singers Position ist allerdings längst nicht so radikal wie die vieler strenger ethischer Vegetarier und kategorischer Tierversuchsgegner. Daß Singer von wesentlich utilitaristischen Voraussetzungen ausgeht, bedeutet nämlich, daß auch Singer Tierversuche nicht *in toto* ablehnt, sondern lediglich jene Versuche, bei denen Tieren – entweder durch den Versuch selbst oder durch die damit einhergehenden Aufzucht- und Haltungsbedingungen – Leiden zugefügt werden, ohne daß diese durch die dadurch verhinderten Leiden von Menschen und anderen Tieren aufgewogen werden. In der Tat ist es ja eine Eigentümlichkeit (und – für viele – Anstößigkeit) der utilitaristischen Ethik, daß sie eine Abwägung zwischen positiven und negativen inneren Zuständen verschiedener Subjekte nicht nur zuläßt, sondern sogar fordert. D. h. A dürfen (und sollen) *ceteris paribus* zusätzliche Leiden zugemutet werden, wenn dadurch die Leiden von B überproportional gemindert werden. Auf die Gesamtheit der Subjekte wird dieselbe Art kalkulatorischer Rationalität angewendet, wie sie in individuellen Nutzen-Kosten-Kalkülen zur Anwendung kommt.

Gegner des Utilitarismus lehnen eine solche intersubjektive „Verrechnung“ ab und meinen, daß sich die einem Tier A zugefügten Leiden nur durch einen Nutzen für dasselbe Tier A rechtfertigen lassen. Diese Philosophen verweisen dann gewöhnlich darauf, daß wir eine entsprechende „Aufrechnung“ von Nutzen und Schaden auch bei Menschen nicht zulassen und etwa nicht daran denken, Menschen in gleicher Weise wie Versuchstiere zwangsweise Humanexperimenten zu unterwerfen.

Diese Überlegung führt allerdings in die Irre. Bei selbstbewußten Wesen tritt mit der Unfreiwilligkeit einer Leidenszufügung oder Schädigung ein zusätzliches Moment des Unwerts hinzu, das bei nicht-selbstbewußten Wesen nicht in demselben Maße ins Gewicht fällt. Die Unfreiwilligkeit einer Leidenszufügung und Schädigung besitzt bei selbstbewußten Wesen eine zusätzliche, moralisch relevante Qualität. Abgesehen davon halten wir eine unfreiwillige Leidenszufügung zugunsten Dritter nicht in allen Fällen für unvertretbar, z.B. nicht bei der Praxis der staatlichen Bestrafung, bei der wir die persönliche Freiheit von Straftätern zugunsten der erhöhten Sicherheit anderer empfindlich einschränken.

Die bloße Tatsache, daß dies die herrschende Praxis staatlichen Strafens ist, legitimiert sie freilich ebensowenig, wie die Tatsache, daß das Tierschutzgesetzes in § 7 Abs. 3 explizit eine „ethische Abwägung“ zwischen „belastenden“ Eingriffen bei Versuchstieren und der Wichtigkeit ihres jeweiligen Zwecks fordert, eine solche Abwägung legitim-

iert. Für den Vertreter eines enger gefaßten Fairness-Prinzips (wie z. B. Ursula Wolf 1988, 241 ff.) ist eine Abwägung zwischen verschiedenen Individuen grundsätzlich ethisch problematisch: Fair und gerecht wäre eine Abwägung nur dann, wenn sie das Wohl und Wehe ein und desselben Individuums gegeneinander hält und etwa – wie bei präventiven medizinischen Eingriffen – die Zumutung eines Leidens in einer bestimmten Lebensphase gegen das Leiden hält, das demselben Individuum in einer anderen Lebensphase dadurch erspart bleibt. Ansonsten bliebe das nicht gewahrt, was John Rawls das Prinzip der „separateness of persons“ genannt hat, das Verbot einer „Verrechnung“ von Wohl und Wehe über die Individuengrenzen hinweg.

Ich selbst halte eine utilitaristische Position mit ihrer Eröffnung einer überindividuellen Abwägung für die plausiblere Option. Dies vor allem deshalb, weil sie mir am besten zur Unparteilichkeit und Überpersönlichkeit des spezifisch moralischen Perspektive, der „view from nowhere“ zu passen scheint. Dabei muß allerdings berücksichtigt werden, daß ein Leiden bei Versuchstieren – nicht nur durch Schmerzen, sondern auch durch Angst, Streß, Langeweile oder andere Frustrationen von Grundbedürfnissen – in der Regel nicht geringer, sondern schwerer wiegt als bei (erwachsenen) Menschen. Der Grund liegt darin, daß es sich bei Versuchstieren in der Regel um bewußtseins-, aber nicht selbstbewußtseinsfähige Tiere handelt, die zwar leiden, aber sich von ihrem Leiden nicht so wie (erwachsene) Menschen distanzieren können. D. h. sie können es nicht verstehen, ihm keinen Sinn geben, es nicht als zeitlich begrenzt oder als „Preis“ für späteres Wohlbefinden begreifen.

3.3 Operationalisierungen

Für Anwendungszwecke müssen allgemeine ethische Überlegungen in „Praxisnormen“ übersetzt werden, die eine Orientierung und Entscheidungshilfe für den ethischen Alltag bieten, ohne den Anspruch zu erheben, alle denkbaren Konfliktfälle lückenlos lösen zu können. Selbstverständlich gehen in eine solche „Übersetzung“ in einem gewissen Maße letztlich nicht allgemeinverbindlich zu sichernde subjektive Einschätzungen und Bewertungen ein. Niemandem kann die Mühe abgenommen werden, selbständig und nach bestem Wissen und Gewissen seine Maßstäbe zu formulieren. Insofern hat der folgende Vorschlag eines Kanons von vier „Praxisnormen“ für den Bereich des Tierversuchs eher den Charakter eines Denkanstoßes als den einer (in der Ethik unmöglichen) verbindlichen Verlautbarung:

1. Leidensfähigen Tiere sollten niemals dauerhafte und erhebliche Leiden zugefügt werden.
2. Leidensfähigen Tieren dürfen durch oder im Zusammenhang mit Versuchen nur dann Leiden zugefügt werden, wenn diese mit einiger Wahrscheinlichkeit auf einen therapeutischen Nutzen hoffen lassen.
3. Versuche, die Leiden zufügen, lassen sich nicht durch andere Zwecke, auch nicht durch Zwecke der Grundlagenforschung, rechtfertigen.
4. Tieren, für die mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden muß, daß sie wie Menschen über Selbst- und Zukunftsbewußtsein verfügen, sollten außer in ihrem eigenen besten Interesse keine Leiden oder Schäden zugefügt werden.

Ersichtlich sind diese Praxisnormen durchweg so formuliert, daß Unsicherheiten hinsichtlich der subjektiven Betroffenheit der Tiere zugunsten der Tiere aufgelöst werden, d.h. so, daß das Risiko, daß leidensfähigen Tieren aufgrund von Fehleinschätzungen Leiden zugefügt werden, klein gehalten wird. Ich folge damit der bereits von Thomas H. Huxley in der Mitte des 19. Jahrhunderts aufgestellten Regel, im Zweifelsfall eher auf der Seite der Äußerungsfähigen als auf der Seite der Äußerungsunfähigen zu irren (vgl. Huxley 1917).

Die dritte Praxisnorm fordert sicher am meisten zum Widerspruch heraus: Grundlagenforschung hat sowohl einen mittelbaren Wert für menschliches und tierisches Wohlergehen als auch – zumindest für viele – einen von jeder praktischen Nutzung unabhängigen Eigenwert. Den entscheidenden Grund für diese dritte Norm sehe ich in einer pragmatischen Überlegung: Die universale Anwendbarkeit des Arguments, daß Grundlagenforschung potentielle therapeutische Anwendungen hat und einen – wie immer kleinen – Erkenntnisfortschritt bedeutet, der das menschliche Bild von der Welt bereichert, läßt sich allzu leicht als Freibrief für Leidenszufügungen mißbrauchen. *Ex ante* ist die Möglichkeit niemals auszuschließen, daß ein ethisch problematischer Tierversuch wider Erwarten zum Ausgangspunkt wichtiger Anwendungen oder Erkenntnisfortschritte wird.

Die tatsächliche Praxis der Tierversuche dürfte auch in Deutschland den vorgeschlagenen operationalen Regeln nur sehr unvollkommen entsprechen, insbesondere deshalb, weil das Tierschutzgesetz der wissenschaftlichen Grundlagenforschung eine größere Rechtfertigungskraft einräumt – und zumindest nach dem Grundgesetz, in dem die Wissenschaftsfreiheit, aber nicht der Tierschutz vorkommt, wohl auch einräumen *muß*. Das belegt aber wiederum nur wieder, daß auch höchste Gesetze nicht mit höherer Moral verwechselt werden dürfen,

4. Dürfen wir Tiere im Zusammenhang mit Tierversuchen töten?

Weder im allgemeinen moralischen Bewußtsein noch auf seiten der Ethiker besteht Konsens darüber, ob und wenn ja, unter welchen Bedingungen eine Tötung von Tieren moralisch zulässig ist. Überdies ist – wie die bei der jüngeren Generation spürbare Tendenz zum ethischen Vegetarismus zeigt – auf diesem Gebiet vieles im Fluß. Konsensbereiche lassen sich lediglich an den Extremen ausmachen. Auf der einen Seite dürfte Einhelligkeit darüber bestehen, 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 eigenen Interesse liegt. Damit sind aber mehr oder weniger alle praktisch wichtigen Fragen weiterhin of-

fen: 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?

4.1 Das Postulat eines umfassenden Lebensschutzes

Im Zuge des Zeitgeists sind in den letzten Jahren 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

Teil-aspekt einer umfassenden Lebenserhaltungspflicht. In idealtypischer Reinheit manifestiert sich dieser Ansatz in Konzeptionen, die keine wie immer geartete 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 höherem 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 ist Albert Schweitzers „Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben in allen seinen Erscheinungsformen“ (vgl. Schweitzer 1966), die aktuellste 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.

Die Argumente, mit denen Schweitzer und Taylor das Postulat eines umfassenden Lebensschutzes begründen, weichen erheblich voneinander ab und sind in unterschiedlichem Maße angreifbar. Eine Hauptschwäche von Schweitzers Ethik ist sein aus heutiger philosophischer und wissenschaftlicher Sicht kaum akzeptabler mystischer Vitalismus. Für Schweitzer 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 bedeutend 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 freilich, ob Taylor's Ethik dadurch insgesamt akzeptabler wird. Die eine wie die andere Konzeption wird der Bedingung, 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.

4.2 „Quantitätsethische“ Argumente gegen die Tötung von Tieren

Als „quantitätsethische“ Argumente sollen hier Argumente bezeichnet werden, 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 mehren 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 empfundenen Leben vor sich hat, gleich in zweierlei Hinsicht eine Verletzung dieses quantitätsethischen Prinzips. Zum einen wird es als Individuum daran gehindert, dieses absehbar weiterhin lebenswerte Leben zu leben. Seine individuelle Lebenszeit wird um eine Phase verkürzt, die es gern leben würde, unabhängig davon, ob ihm ein

vorausschauendes Interesse, diese Phase zu leben, zugeschrieben werden kann. Zum zweiten bedeutet die Tötung des Individuums aber 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 Bevölkerungspolitik – 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 quantitätsethische Argument im Ansatz für plausibel. 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. Wenn das so ist, muß es besser sein, wenn mehr als weniger davon existiert. Es ist besser, wenn von einem Gut *ceteris paribus* mehr als weniger existiert, ebenso wie es besser ist, wenn von einem Übel *ceteris paribus* weniger als mehr existiert.

Die Abstraktheit dieser Aussage verweist aber bereits auf die begrenzte Relevanz des quantitätsethischen Arguments für das Tötungsverbot: Dieses Argument bezieht sich lediglich auf das „Aggregat“ eines bestimmten Guts, nicht darauf, wie dieses auf Individuen, Zeitphasen und qualitative Varianten verteilt ist. Wenn mehr lebenswertes Leben besser ist als weniger, dann gilt das unabhängig davon, wer, wann und in welcher Weise mehr oder weniger davon hat. Das Individuum kommt im Zusammenhang des Quantitätssarguments nur als Träger oder als „Gefäß“ dieser Quantität in den Blick und ist insofern durch andere Individuen ersetzbar (vgl. Singer 1984, 140 ff.). 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 aber bei der Praxis der Tötung von Tieren zu Zwecken der „verbrauchenden“ Forschung (aber auch zu Zwecken der Fleischgewinnung) nicht erfüllt. Von Leslie Stephen, dem Vater von Virginia Woolf, zitiert Singer das Diktum: „Das Schwein hat ein stärkeres Interesse an der Nachfrage nach Speck als irgend jemand sonst.“ (Singer 1984, 138) 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, 325 f.) Und auch der Tod im Schlachthof – oder unter Narkose im Tierexperiment – dürfte für sie vielfach leichter sein als der Tod in freier Wildbahn.

Unberührt von diesen Argumenten für die Zulässigkeit der Tiertötung ist ein dem quantitativethischen verwandtes, aber mit ihm nicht zusammenfallendes Argument, das insbesondere in Jean-Claude Wolfs Argumentation gegen die Tiertötung eine zentrale Rolle spielt: Der vorzeitige Tod bringt das Tier um eine als lebenswert erlebte Lebensspanne, um, wie Wolf formuliert, sein „*praemium vitae*“. Diese 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, als ein Wert, 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 1994, 30).

Ich für meinen Teil halte dieses Argument für problematisch, weil 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.

4.3 Das Interessenargument

Nach dem Interessenargument liegt der Grund für die moralische Unzulässigkeit der Tötung von Tieren nicht darin, daß sie mit dem Leben bzw. Weiterleben des Tiers unvereinbar ist, sondern darin, daß sie bestimmte zukunftsorientierte Interessen und insbesondere Lebens – bzw. Überlebensinteressen des Tiers verletzt. Welches Interesse wird durch die Tötung verletzt?

Erstens ein möglicherweise bestehendes Interesse des Tiers an seinem eigenen Weiterleben. Im Gegensatz zu anderen Autoren (etwa Norbert Hoerster), möchte ich nur in diesem Fall von einem „Überlebensinteresse“ sprechen. Ein „Überlebensinteresse“ in diesem Sinn würde durch die Tötung *direkt* verletzt. Zweitens ein Interesse des Tiers, frei von Todesfurcht zu leben. Drittens ein Interesse des Tiers an bestimmten zukünftigen Zuständen und Tätigkeiten, die sein Weiterleben voraussetzen. Beide letzteren Interesse würden durch die Tötung *indirekt* verletzt.

Ein Überlebensinteresse und ein Interesse, den Tod nicht fürchten zu müssen, lassen sich nur Tieren zuschreiben, die in der Lage sind, ihren eigenen (späteren) Tod zu den-

ken. Das Überlebensinteresse ist von vornherein so bestimmt, daß es sich auf den Tod als später eintretendes Ereignis richtet. Was das zweite Interesse betrifft, so ist zwar das Interesse, von Furcht frei zu sein, für sich selbst genommen ein Interesse im schwachen Sinn, da dieses Interesse keinen Gedanken an diese Furcht voraussetzt: Furcht ist ein Zustand, der nicht als solcher gedacht werden muß, um als belastend empfunden zu werden. Aber Furcht ist ihrerseits – im Gegensatz zur ungerichteten „kreatürlichen“ Angst – auf einen Gegenstand gerichtet, und dieser ist im Fall des Todes ein zukünftiges, rein gedanklich repräsentiertes Ereignis. Die Tiere, denen wir ein Interesse an der Abwesenheit von Todesfurcht zuschreiben können, werden deshalb im großen und ganzen dieselben sein, denen wir ein Überlebensinteresse zuschreiben können. Nur diese Tiere werden durch die Tötung in einem Interesse zweiter Art verletzt.

Die dritte Art von Interesse setzt dagegen sehr viel weniger voraus. Interessen, die sich auf spätere Zustände und Tätigkeiten beziehen, setzen Zukunfts- und Ichbewußtsein voraus, nicht aber darüber hinaus auch einen Begriff von Leben und Tod. Das Interessenargument dritter Art wäre also ein Grund gegen die Tötung von Tieren, die zwar kleinen Begriff von ihrem eigenen Tod, aber doch zukunftsgerichtete Interessen besitzen. Ob dieser letzte Grund jedoch stark genug ist, um eine Tötung im Interesse anderer *kategorisch* zu verbieten, ist zweifelhaft. Ich selbst halte ein strenges Tötungsverbot lediglich für solche Tiere für begründbar, von denen nicht ausschließen ist, daß sie über einen Begriff von Leben und Tod verfügen, wie etwa Menschenaffen, Wale und Delphine.

Schließlich muß für jede Tötung geprüft werden, ob sie nicht etwa aufgrund schwerwiegender und nicht vermeidbarer *Begleitumstände* abgelehnt werden muß. Dazu gehören sowohl die ungerichtete, „panische“ Todesangst, die der Geruch von Blut bei vielen Tieren auslöst, als auch die Auswirkungen der Tötung auf Dritte, einerseits andere Tiere, aber auch die beteiligten Menschen und die Gesellschaft insgesamt. Säugetiere scheinen unter dem Verlust Nahestehender nicht viel anders zu leiden als Menschen. So wurden z. B. bei vielen Säugetierarten ausgeprägte Trauerreaktionen bei Verwandten und Sippenangehörigen beobachtet, insbesondere bei Menschenaffen und Delphinen. Auch wenn diese Nebenwirkungen für sich genommen kein kategorisches Tötungsverbot begründen, unterstützen sie dennoch etwaige andere Gründe gegen die Tötung der uns evolutiv am nächsten stehenden Säugetiere. Ähnliches gilt für die von einer Praxis des Tötens von Tieren möglicherweise ausgehenden Verrohungs- und Abstumpfungseffekte.

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 im schwachen Sinn 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.

Verweise

- Arzt, Volker/Immanuel Birmelin: Haben Tiere ein Bewußtsein? München 1993.
- Bayertz, Kurt: Increasing responsibility as technological destiny? Human reproductive technology and the problem of meta-responsibility. In: Paul T. Durbin (Hrsg.): Technology and responsibility. Dordrecht 1984, 135-150.
- Birnbacher, Dieter: Prolegomena zu einer Ethik der Quantitäten. Ratio 28 (1986), 30-45.
- Huxley, Thomas H.: On the hypothesis that animals are automata and its history (1874). In: Th. H. Huxley: Method and results, New York 1917.
- Lorz, Albert: Tierschutzgesetz. Kommentar. München: Beck 1979.
- Mill, John Stuart: Whewell on moral philosophy (1852). In: Collected Works, Bd. 10. Toronto/London 1969, 165-202.
- Nelson, Leonard: System der philosophischen Ethik und Pädagogik (1932). Hamburg ³1970 (Gesammelte Schriften Bd. 5).
- Nelson, Leonard: Kritik der praktischen Vernunft (1917). Hamburg ²1972 (Gesammelte Schriften Bd. 4).
- Patzig, Günther: Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983.
- Patzig, Günther: Der wissenschaftliche Tierversuch unter ethischen Aspekten. In: W. Hardegg/G. Preiser (Hrsg.): Tierversuche und medizinische Ethik. Hildesheim 1986, 85-103.
- Pluhar, Evelyn B.: The personhood view and the argument from marginal cases. Philosophica 39 (1987), 23-38.
- Regan, Tom: The case for animal rights. London 1983.
- Schweitzer, Albert: Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. Hrsg. von H. W. Bähr. München 1966.
- Schweitzer, Albert: Was sollen wir tun? 12 Predigten über ethische Probleme. Heidelberg 21986.
- Singer, Peter: Die Befreiung der Tiere. Eine neue Ethik zur Behandlung der Tiere. München 1982. Erweiterte Neuauflage unter dem Titel: Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere. Reinbek: Rowohlt 1996.
- Singer, Peter: Praktische Ethik. Stuttgart 1984.
- Taylor, Paul W.: Respect for nature. A theory of environmental ethics. Princeton, N. J. 1986.
- Teutsch, Gotthard M.: Tierversuche und Tierschutz. München 1983.
- Teutsch, Gotthard M.: Die „Würde der Kreatur“. Erläuterungen zu einem neuen Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres. Bern 1995.
- VanDeVeer, Donald: Interspecific justice and animal slaughter. In: Harlan B. Miller/William H. Williams (Hrsg.): Ethics and animals. Clifton, N. J. 1983, 147-162.
- Warren, Mary Anne: The rights of the nonhuman world. In: Robert Elliot/Arran Gare (Hrsg.): Environmental philosophy. A collection of readings. Milton Keynes 1983, 109-134.
- Wolf, Jean-Claude: Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere. Freiburg/Schweiz 1993.
- Wolf, Jean-Claude: Darf man Tiere töten oder ihnen Leid zufügen? Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer. Soziale Medizin 3/1994, 28-32.
- Wolf, Ursula: Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere? Zeitschrift für philosophische Forschung 42 (1988), 222-246.