

Inhaltsverzeichnis

§0 Einleitung.....	2
§0.1 Struktur der Untersuchung.....	3
§0.2 Methode der Untersuchung.....	3
§0.3 Vorgedanken.....	5
§1 Die ratiozentrische Ethik Kants.....	5
§1.1 Die Kantische Ansicht auf den Unterschied zwischen Mensch und Tier.....	9
§1.1.1 Verschiedene Ansätze einer tierrechtlichen Mutation für die kantische Philosophie.....	11
§1.2 Folgen der kantischen Philosophie für die Nutztierhaltung.....	12
§2 Singers Gleichheitsprinzip.....	12
§2.1 Singer und die Tiere.....	15
§2.2 Folgen der singerschen Auffassung für die Nutztierhaltung.....	17
§2.2.1 Die Folgen des Ersetzbarkeitsargumentes für die Ausbeutung von Tieren.....	18
§3 Christine Korsgaards Versuch einer Kantischen Tierphilosophie.....	19
§3.1 Korsgaards Artikel ist eine heterologe kantianische Reaktion auf den singerschen Utilitarismus.....	19
§3.2 Folgen der korsgaardschen Interpretation für die Nutztierhaltung.....	22
§4 Nebenfunde zum Fleischkonsum.....	24
§4.1 Das <i>factum brutum</i> der Schlachtung.....	24
§4.2 Die Massentierhaltung.....	24
§5 Diskussion.....	25
§5.1 Der Vergleich der Positionen Singers mit denen Kants.....	25
§5.2 Die Folgen der korsgaardschen Mutation auf die Tierrechtsposition Kants.....	27
§5.3 Der Spiegeltest.....	28
§5.4 Dürfen wir Tiere essen?.....	29
§5.5 Warum Fleisch essen?.....	34
§6 Fazit.....	36
Literaturverzeichnis.....	39

§0 Einleitung

In der Tierethik geht es um die Frage danach, wie wir Tiere behandeln dürfen und welche Handlungen im Zusammenhang mit Tieren statthaft sind und welche nicht. Dementsprechend gibt es eine Reihe von Fragen, die wir im Zuge der Tierethik stellen müssen. Zu diesen gehört auch, ob wir Tiere zu dem Zweck der Ernährung halten und schlachten dürfen. Diese Fragestellung weist ein gewisses Potential auf, das mit revolutionär noch vorsichtig beschrieben ist. Denn die Art und Weise, wie wir unsere Mittiere halten, hält wenigen ethischen Mindestansprüchen stand. Wie ich hoffentlich zeigen kann, weisen selbst minimale Ansprüche an die Umgangsweise mit Tieren eine eklatante, mangelhafte Differenz zwischen Realität und Anspruch auf.

Wir leben in einer Gesellschaft, in der der Konsum von tierischen Nahrungsmitteln die Norm ist. Aber was genau essen wir, wenn wir Fleisch essen? Wir konsumieren als Gesellschaft gedankenlos Dinge, die einmal zu einem lebenden Tier gehört haben. Zählt ein Menschenleben so viel mehr wie ein Leben eines nicht-menschlichen Tier? Welches Vermögen macht den Menschen so viel wertvoller als ein Tier? Und gibt es Gründe, die dagegen sprechen?

Die Philosophie des Vegetarismus ist älter als der im 19ten Jahrhundert auftauchende Terminus. Schon Pythagoras hat sich für eine vegetarische Ernährung ausgesprochen, hauptsächlich aus Gründen heraus, die in der Wiedergeburtstheorie beheimatet sind. Vom pythagoreischen Standpunkt aus gesehen sind uns Tiere gleichberechtigt. Die Seelenwanderungslehre führt dazu, dass Fleischgenuss in die Nähe des Kannibalismus rückt, denn das Tier, das wir essen, könnte ein verstorbener Verwandter sein. Auch ihm zugeschrieben wird ein Argument, dass dem später behandelten „Verrohungsargument“ von Immanuel Kant sehr ähnelt, nämlich die Idee, dass Grausamkeiten an Tieren Rückschlüsse auf den Charakter der Person zulassen, die im Zusammenspiel mit Menschen moralisch relevant sind. Theophrast sieht sogar eine Verwandtschaft zwischen Tier und Mensch. Für die Debatte aber weitaus relevanter ist Porphyrios, der vier Bücher zu diesem Thema schrieb. Fleisch hindert, so Porphyrios, den Menschen daran, zu Gott hinaufzusteigen. Ein ähnlicher Mythos findet sich möglicherweise in der Paradiesgeschichte vor. Er vertritt auch die These, dass Tiere am Vernunftvermögen Anteil haben. Hier widerspricht als erster Thomas von Aquin, der dieses Vermögen in Abrede stellt.

Die neuere Philosophiegeschichte des Vegetarismus lebt im Zuge des Utilitarismus um Jeremy Bentham auf, der Tieren in moralischer Hinsicht zumindest gleiches Leidensvermögen attestiert. In Deutschland wird die Diskussion von Schopenhauers

Mitleidsmoral getragen, nach der Vegetarismus die einzige (vertretbare) Ernährungsweise ist. Schon im 19ten Jahrhundert kommen wir auf den Nenner, dass die Interessen der Tiere nicht *per se* minderwertig im Vergleich mit den Interessen der Menschen sind. Das aufgreifend beschäftigt sich Peter Singer mit den Präferenzen, die Basis des Nutzenkalküls sein soll, nach dem die Handlungen geleitet werden sollen. Auch greift er das Nachhaltigkeitsargument auf, nach dem die Umweltbelastung ein kritischer Grund sei, sich für den Vegetarismus zu entscheiden.¹

§0.1 Struktur der Untersuchung

Die vorliegende Arbeit ist solcherart strukturiert, dass zunächst Ansätze skizziert werden, die für die Fragestellung relevant sind. Zuerst werde ich mich mit der Deontologie Immanuel Kants auseinandersetzen. Danach werde ich Peter Singers präferenzutilitaristischen Ansatz einer utilitaristischen Ethik nachzeichnen. Danach setze ich mich Christine Korsgaards Aufsatz „Mit Tieren interagieren. Ein kantianischer Ansatz.“ auseinander.

Nach diesem ersten Schritt werden blitzlichtartig mehrere relevante Befunde zu diesem Thema diskutiert werden. Dazu gehört auch ein Teil über den brutalen Fakt der Schlachtung und die vorherrschenden Sitten bei der Massentierhaltung. In der Diskussion zeige ich die Brutalität der Tiertötung, den Spiegeltest und, zuletzt, die eigentliche Fragestellung dieser Arbeit, ob wir Tiere essen dürfen.

§0.2 Methode der Untersuchung

Zunächst werde ich mich mit Kant und Singer auseinandersetzen. Diese Positionen kontrastieren strukturell miteinander. Auf der einen Seite haben wir einen Deontologen und auf der anderen Seite einen Utilitaristen.

Deontologische Ansätze nehmen die vernünftig empfundene Pflicht zu einer Einhaltung des Sittengesetzes in den Kern ihrer Thesen auf. Das Sittengesetz, in der Form eines kategorischen Imperatives, ist Orientierungspunkt für die Ethiker*in.

Utilitarist*innen hingegen glauben, dass die Konsequenzen ihrer Handlungen den Nutzen maximieren sollten. Daher sind Utilitarist*innen auch in der Mehrzahl Konsequenzialist*innen. Quantitative Utilitarist*innen, vor allem hedonistische, glauben, dass man die Folgen einer konkreten Handlung auf die Lust und Unlust hin so verrechnen kann, dass ein Kalkül daraus entsteht. Dann ist die Handlung mit maximierter Lust und minimiertem Schmerz oder Unlust zu wählen. Qualitative Utilitarist*innen glauben

1 Vgl. Artikel *Vegetarismus* in Ritter *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd.11 S. 558ff

hingegen, dass bestimmte Handlungen einen Wert haben, wohingegen andere diesen nicht haben. Für Konsequentialist*innen ist es demnach wichtig, so zu handeln, dass das Gute in der Welt befördert wird. Im Präferenzutilitarismus wird diese Ansicht dahingehend formatiert, dass nicht mehr Lust und Unlust als Vermittlung des Nutzens herangezogen werden, sondern die Präferenzen, womit Wünsche, Bedürfnisse und Interessen gemeint sind.

Beiden Ansätzen ist gemein, dass sie der Meinung sind, dass ethische Regeln universalisierbar sind.

Christine Korsgaards Aufsatz über einen interaktionistischen Ansatz einer hauptsächlich kantianisch geprägten Philosophie ist insofern abzuhandeln, insoweit sie auf einer Basis des „natürlich guten“ ein Modell zur sittlichen Verfassung beschreibt, das unter Berücksichtigung der Zweckformulierung des kategorischen Imperatives auf ein Wechselseitigkeitsargument hin abzielt. In ihrer Formulierung des Argumentes spielt das allen Tieren gemeine Interesse am „natürlich guten“ eine Rolle, so dass wir in ihrem Ansatz eine heterologe Synthese der auf Präferenzen gerichteten Philosophie Singers und der Pflichtethik Kants vorliegen haben.

Man stelle sich einen Mann oder eine Frau vor, die in einen Laden geht und dort eine Mahlzeit mit Fleisch darin bestellt. Hat diese Person lobenswert oder tadelnswert gehandelt? Die Antworten fallen hier sehr unterschiedlich aus. Das ist dem Umstand geschuldet, dass der Gegenstand der Ethik umstritten ist. Für Konsequentialist*innen stellt sich die Frage danach, ob die Ergebnisse der Handlung so ausfallen, dass die Handlungen das Gute allgemein befördert haben. Für Deontolog*innen stellt sich die Frage, ob die Handlung der Pflicht entsprechend vollzogen wurden und das Sittengesetz gewahrt wurde. Während der eine nach den Konsequenzen der Handlung und deren Fähigkeit zur Maximierung der Lust fragt, stellt sich für den Anderen die Frage nach der inneren Disposition, die der Maxime des Handelns zugrunde liegt. Dem entsprechend dürfte die Antwort auf unser Gedankenexperiment unterschiedlich ausfallen.

Wir haben also drei Vertreter zweier durchaus unterschiedlichen Schulen zu einem Thema vorliegen. Diese liegen nicht nur im Streit darüber, ob eine konkrete Handlung wie in unserem Beispiel statthaft ist, sondern auch darüber, was überhaupt der *Gegenstand* der Ethik ist.² Wir haben es also auch mit der Aufgabe zu tun, diesen Gegenstand abzuwägen und die unterschiedlichen Antworten auf diese Frage zu vergleichen.

2 Vgl. Korsgaard, Christine *Mit Tieren interagieren: Ein kantianischer Ansatz* in: Schmitz, Friedericke (Hg) *Tierethik* 2015 S.257

§0.3 Vorgesdanken

Es ist wertvoll sich darüber zu verständigen was die Grundlage der Moral ist und, darauf aufbauend, sich Gedanken über unsere alltägliche Situation zu machen. Kantianer*innen messen der Haltung, die zu Handlungen führt, den maßgeblichen Wert bei und Utilitarist*innen messen die Handlung selbst. Für die ersten wird also ein intrinsischer Wert angenommen und für die zweiten ein extrinsischer. Was also ist die Grundlage der Ethik? Die Antwort auf diese Frage ist eine Teilantwort auf die Frage nach der Sittsamkeit von Fleischkonsum.

Im Alltag, im Normalfall, wird man die oben gestellte Frage mit der moralischen Intuition beantworten. Diese kann aber je nach kulturell ausgeprägter Sitte anders ausfallen. So wird eine Hinduist*in oder eine Buddhist*in deutlich andere Antworten auf unsere Frage finden als eine normale Europäer*in. Diese Unschärfe ist bezeichnend für unsere Verhältnisse. Wir können zwar versuchen, uns in jedem konkreten Kontext entsprechend der kulturellen Sitte anders, also angepasst, zu verhalten, aber damit wäre eine Wissenschaft der Ethik schwerlich möglich. Denn auch innerhalb eines moralischen Paradigmas ist es möglich, die Frage nach der moralischen Intuition unterschiedlich zu beantworten.

Auch deshalb wird Ethik als Wissenschaft der Sitten betrieben. Wir erhoffen uns Antworten, die allgemeingültig sind. Ein Paradebeispiel ist die Sittenlehre Kants, in der neueren Philosophie gilt hierbei Peter Singer als Denker, der eine universelle Moral stringent formuliert hat. Deshalb ist es angebracht, diese beiden Denker auf unsere tierethische Fragestellung hin zu untersuchen.

§1 Die ratiozentrische Ethik Kants

Es ist eingängig, dass Kants Ansatz eine gewisse Eleganz hat, was die stringente Ausarbeitung ausgehend von einer Tautologie des Guten und mit einer Willensbestimmung eines Willen angeht. Darauf hin hat er mit unnachgiebiger Konsistenz eine Analyse dieses Gedankens geschrieben. In einem Grundgedanken der Sozietät wird auch Kants Moraltheorie erfüllt. Die eigentliche Frage Kants ist es, ob eine Gesamtgesellschaft nach den moralischen Standards des mit Verstand begabten Subjektes funktionieren könnte. Dazu stellt er den guten Willen als Grundlage einer universellen Moral zur Disposition. „Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann.“³ Wenn wir Kant hierbei beim Wort nehmen, ist es geboten, unsere Maximen dahingehend zu überprüfen, ob sie in einer möglichen Welt für schlecht gehalten werden kann. Erst wenn unser Willen als uneingeschränkt gut analysiert wird, ist es auch ein guter Wille. Wir sind

3 Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akademieausgabe N° IV AA IV S.437

also angehalten, unseren Willen, selbst wenn wir ihn als für uns gut erkennen können, daraufhin zu überprüfen, ob er für schlecht gehalten werden könnte.

Kant war der Meinung, dass Charakterfragen zu dem wichtigsten moralischen Fragen gehören. „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt“ sondern „an sich[...] gut[.]“ Der Wille ist ein „Vermögen“ insofern er sich „gemäß gewisser Gesetze“ selbst zum Handeln bestimmen kann.⁴ Er schuldet sich selbst und anderen Wesen, die Zwecke an sich selbst sind, also vernunftbegabt sind, sich ihnen gegenüber in einer Weise zu verhalten die moralisch ist.⁵ „Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst.“⁶ Damit ist gesagt, dass derjenige, der seinen eigenen Charakter auf die Moral hin überprüfen kann, zwangsläufig seine Vernunft bemühen muss. Wenn man das bewerkstelligt, kann man davon sprechen, dass man selbst sich als Gesetzgeber behandelt. Und diesen Gesetzgeber muss man achten, als Zweck an sich selbst. Aber nur der gute Charakter wird diese Aufgabe mit moralisch guter Qualität abschließen.

Die Formulierung des kategorischen Imperatives folgt aus der Grundformel: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“⁷ Diese wird von Kant analysiert und zu den anderen Formulierungen des Kategorischen Imperatives umgewandelt. In der Grundlegung zu Metaphysik der Sitten finden sich weitere vier analytisch aus dieser Grundformel ergebende Formulierungen. Zunächst die Naturgesetzformulierung: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“⁸ Nach einer Analyse der Pflichten kommt Kant dann auf den praktischen Imperativ der Selbstzweckformel. „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchtest.“⁹ Die weiteren zwei Formulierungen sind nicht explizit dargestellt, können aber heraus gelöst werden. Die erste, die Autonomieformel, besagt, dass man so handeln sollte, „daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.“¹⁰ Diese Gesetzgebung ist eine sittliche Selbstverpflichtung zum guten Willen, die praktische Notwendigkeit, nach diesem zu handeln wird Pflicht genannt. Die letzte Formulierung bezieht sich auf das Reich der Zwecke und kann so gefasst werden, dass „jedes vernünftige Wesen so handeln [sollte], als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im Reich der Zwecke wäre.“¹¹ Deshalb nennt man diese Formulierung auch die Reich-der-Zwecke-Formulierung des Kategorischen Imperatives.

4 Kant GMS AA IV S.427

5 Vgl. Kant GMS AA IV S.428

6 Kant GMS AA IV S.429

7 Kant GMS AA IV S.421

8 Ebd.

9 Kant GMS AA IV S.429

10 Kant GMS AA IV S.434

11 Kant GMS AA IV S.438

Das Reich der Zwecke ist die systematische Verbindung von vernünftigen Wesen insofern als dass man eine Gemeinschaft bildet, die, für sich, aber auch jedes einzelne Teil für sich, Autonomie beweist. Darin sind sie frei in dem Sinne, in dem sie sich ihre eigenen Gesetze geben.

Für Kant sind die Maximen der Menschen, so sie denn durch die Vernunft gereinigt sind, Sätze, die die Neigung der Menschen und das Sittengesetz solcherart in Einklang miteinander bringen, dass daraus sittliches Handeln wird. Sie sind der Grundsatz des moralischen Handelns, insofern sie subjektive moralische Grundsätze sind. Man sollte sich, nach Kant, eine Maxime suchen, die mit dem Standard der Verallgemeinerung in Einklang stehen. Es war die große Leistung Kants, der eine von den konkreten Sittenregeln unabhängige Formel fand, die die Moralität von Handlungen bewerten konnte. Das ist die Grundformulierung des kategorischen Imperatives.¹² Die Bestimmung der Moralität durch die Vernunft kommt allen vernünftigen Wesen durch die ihnen innewohnende Autonomie zu, solcherart, dass die Freiheit zur Selbstfindung eines verbindlichen Rahmens zur Befriedigung der Neigung auf der einen Seite und der Pflicht vor dem Sittengesetz auf der anderen Seite in der Formulierung von Maximen gefunden werden kann. Maximen sind subjektive, also durch die Neigung bestimmte, Prinzipien des Handelns, die durch die Vernunft gereinigt werden sollen.

Grundlage der Kantischen Ethik ist der Begriff der Pflicht. Dies meint, dem Sittengesetz zu folgen. Dies erwächst als direkte Konsequenz aus der Achtung vor demselben. Es kommt bei ihm auf den guten Willen an, der sich in dieser Achtung kumuliert. Er formuliert mit seinem eingangs dargestellten kategorischen Imperativ denjenigen Satz der Ethik, der eine *a priori* gültige sittliche Vernunfterkennntnis darstellt. Diese Gültigkeit ist in allen logisch denkbaren Welten vorhanden. Das ist das, was ich dabei tautologisch nenne. Selbst die gemeinste Menschenvernunft ist in der Lage diesen Sachverhalt einzusehen. Vernunft, wie es Kant sagt, dient dazu, durch die Namen der Ideen eine regulative Funktion für den Verstand und dessen sinnlichen Vorstellungen einzunehmen.¹³ Dadurch wird sie selbst in dem geringsten moralischen Satz vorscheinig. Die Akzeptanz dessen ist wiederum in allen denkbaren Welten gegeben. Die Neigung wird durch die Vernunft einem Korrektiv unterworfen, das durch die Achtung vor dem Sittengesetz ein apodiktisches Ideal hat. Auch deshalb analysieren wir eine tautologische Struktur, wenn wir das Sittengesetz nach Kant analysieren.

Das vernünftige Tier ist der Mensch. Dieses Vermögen ist der Grund, auf dem wir uns von Tieren unterscheiden. Die Kontrolle über unsere Willkür hinaus ist der Grund, weshalb Moralität überhaupt möglich ist. Zwar sind selbst die moralischen Sätze der Gemeinschaft

12 Kant GMS AA IV S.421

13 Kant GMS AA IV S.452

solche die Achtung hervorrufen. Dennoch wäre diese Anthropologie nicht solcherart einsetzbar, dass sie ohne Ansehung der Empirie gelten könnten. Deshalb sieht Kant die Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten, um diese Geltung als fundamentales Prinzip der Moralität zu erlangen. Das kumuliert in dem kategorischen Imperativ als Sittengesetz. Er findet nicht nur diesen als Sittenformel, sondern auch noch mehrere analytische Formulierungen, die mit dem originären Satz kohärent gehen. Diese Pflichten, die sich direkt aus dem kategorischen Imperativ ergeben, sind vierfach.

Erstens die Pflicht sich nicht selbst umzubringen. Zweitens die Pflicht, keine falschen Versprechungen abzugeben. Drittens dieselbe, seine Naturanlagen nicht verkümmern zu lassen und viertens die Pflicht, Anderen in Not zu helfen.

Pflichten haben wir zuallererst vor uns selbst und, der Gemeinschaft der Zwecke folgend, auch vor anderen Teilhabern an dieser Gemeinschaft. Wer aber ist Teilhaber? Für Kant ist klar, dass alle vernünftigen Wesen dieser angehören. Explizit bezieht er sich dabei immer wieder auf Menschen, aber es ist klar, dass die reine Angehörigkeit an diese Spezies nicht ausschlaggebend für ihn ist. Es ist die vernünftige Natur des Menschen, die ihn zur sittlichen Vernunftkenntnis, d.i. dem kategorischen Imperativ, bringt. Auch jedes andere vernünftige Wesen hat hieran Anteil.

Das Reich der Zwecke, die systematische Verbindung von Wesen, die sich aufgrund ihrer autonomen Natur zu dieser Verbindung einlassen, ist der Schritt Kants, der für unsere Analyse später wichtiger werden wird. Sie ist essentiell wichtig für die ethische Kooperation von vernünftigen Wesen als Wesen, die sich gegenseitig als Zweck anerkennen. Die Einsicht, nicht nur sich selbst als autonomes, d.i. sich selbst als gesetzgebend anzusehen ist die treibende Komponente dieses Entwurfes. „Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst.“¹⁴ Aus diesem Satz folgt analytisch, dass ein Wesen, zu dessen Eigenschaften die Vernunft gehört, automatisch im Reich der Zwecke aufgeht.

Der Mensch ist nicht nur ein durch Neigung bestimmtes Wesen wie ein Tier, sondern durch die Befähigung zur Vernunft als Intelligenz auch in die Lage versetzt, sich selbst als durch Freiheit (als Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt definiert) charakterisiertes Wesen zu sehen. Das ist zum einen die eigentümliche Doppelnatur des Menschen, die aber auch jedem anderen vernünftigen Wesen offen stünde. Kant sieht allerdings nur den Menschen in dieser Situation.

14 Kant GMS AA IV S.428

§1.1 Die Kantische Ansicht auf den Unterschied zwischen Mensch und Tier.

Für Kant ist die Doppelnatur des Menschen als Vernunft- und Naturwesen Grund für die moralische Vorrangstellung des Menschen.¹⁵ Diese Doppelnatur hat nur der Mensch. Durch die Bestimmung als Vernunftwesen ist er Zweck an sich selbst. Dem Tier ist keinem absolutem inneren Wert zugeordnet, hat somit keine Würde.¹⁶ Es kann danach als reines Mittel zu einem Zweck angesehen werden. Dennoch ist Tierschändung verboten; der Mensch, der dies tut, verroht und verstößt somit gegen eine Pflicht gegen sich selbst.¹⁷ Dies nennt man daher das „Verrohungsargument.“ Dieses Argument ist allerdings auch auf unbelebte Dinge anwendbar.¹⁸

Tiere sind uns in vielfacher Weise „behülflich.“¹⁹ Sie stellen für Kant Sachen dar, da sie vernunftlos sind.²⁰ Er scheidet zwischen der menschlichen, freien und der tierischen, von Instinkten getriebenen, Willkür.²¹ Die menschliche Willkür unterwirft sich der Vernunft in der Gestalt der Pflicht. Dadurch ist erst moralisches Handeln möglich.

Für Kant ist also das Tier auf einer Ebene mit der leblosen Natur.²² Doch auch gegen diese ist ein *spiritus destructionis* der Pflicht des Menschen vor sich selbst zuwider. Ist die Pflicht zur Abstinenz vom *spiritus destructionis* eine vollkommene oder eine unvollkommene Pflicht? Meine Vermutung hierbei ist, dass es eine vollkommene ist weil sie keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung zulässt. Es liegt im charakterlichen Wert ein absoluter Anspruch zugunsten einer Abstinenz vom zerstörerischen Geist zur Pflichterfüllung vor.

Der Teil des Menschen, den die Person ausmacht, nämlich die Durchdringung der Erscheinung mit der Vernunft, ist veräußerbar, wenn man sich selbst nur tierhaft verhält.²³ Demnach verliert ein Mensch die Befähigung, die ihn als Person definiert, wenn man sich rein durch die Neigung bestimmt verhält. Dann gibt man den moralischen Teil der Persönlichkeit auf und somit verliert man das Wesensmerkmal der Personalität.

Keiner sagt so explizit wie Kant, dass Tiere zur Hilfe des Menschen herangezogen werden können. Er sagt, dass das Fehlen der Vernunft beim Tier diese von der Anteilnahme am Reich der Zwecke ausschließt.

15 Kant GMS AA IV S.452

16 Kant GMS AA IV S.435

17 Kant MdS AA VI S.443

18 ebd

19 Kant MdS AA VI S.443, Kant *Kritik der Urteilskraft* Akademieausgabe N°V S.356ff

20 Vgl. Kant MdS S.275, MdS S.443, explizit auch Kant GMS S.428

21 Kant MdS AA VI S.214

22 Kant MdS AA VI S.442

23 Kant MdS AA VI S.278

Das Tier gehört zum „mit Empfindung und Willkür begabten Teil der Natur.“²⁴ Sie sind den Dingen gleichzusetzen, insofern sie keine Personen darstellen. Das ist schon eine radikale Position; im Umgang mit ihnen muss der Mensch auf keinen Zweck an sich achten, den ein Tier möglicherweise haben könnte. Mit der Natur kann ein Mensch aber nicht umgehen, wie er willfährig ist. Bestimmtes Verhalten ist wider der Pflicht. So kann ein destruktiver Geist (*spiritus destructionis*) zu einer Pflicht sich selbst gegenüber im Widerspruch stehen.²⁵ Dieser destruktive Geist beseitigt eine Eigenschaft des Menschen zur Achtung des schönen, wenn auch unbelebten Teils der Natur. Man kann also davon ausgehen, dass ein Mensch, der Dinge zu seinem Spaß zerstört, auch gegen andere Menschen und sich selbst wider der Pflicht handelt.

Wenn es um die Behandlung von Tieren geht, ist es eine solche Pflicht, diese nicht grausam zu behandeln. Die leidlose Tötung und die Behandlung mit einem gewissen Respekt dem Tier gegenüber ist somit keine Pflicht dem Tier gegenüber, sie erwächst aus demselben Kanon, wider den auch ein destruktiver Geist ist. Die Behandlung der Tiere so, als ob sie Hausgenossen wären, ist also ein Schritt, den Kant als ehrbar ansieht.

Das Tier ist ein Analogon des Menschen insofern der Mensch wie das Tier zu Kunsthandlungen in der Lage ist.²⁶ Das diese beim Menschen aus der Vernunft entspringen, ist der analoge Part. Beim Tier entspringen diese Handlungen jedoch aus dem Instinkt. In dem Instinkt des Tieres zu Kunsthandlungen findet Kant das Analogon zum vernünftigen Treiben des Menschen. Zwar haben die Tiere Apprehension, aber keine Apperzeption. Die Bedeutung der Vernunft ist es, die es Tieren nicht möglich macht, in derselben Weise zu funktionieren wie Menschen.

Tiere sind also vernunftlos. Sie haben einen relativen Wert und können somit als Mittel zu einem Zweck herangezogen werden. Als Ackervieh dürfen sie herangezogen werden, um Arbeiten, die für einen Menschen zu anstrengend wären, zu verrichten.

§1.1.1 Verschiedene Ansätze einer tierrechtlichen Mutation für die kantische Philosophie

Wenn man darüber nachdenkt, wie eine kantianische Positionierung im tierethischen Kontext aussehen könnte, fallen einem drei Wege ein. Kurz gefasst ist der erste Weg, auch Tieren eine Würde anzuerkennen, der zweite der Verstoß gegen das Verrohungsargument Kants und der dritte, die Maxime des Fleischkonsums als nicht verallgemeinerbar zu zeigen.

24 Kant MdS AA VI S.443

25 Kant MdS ebd.

26 Immanuel Kant *Kritik der Urteilkraft* Akademieausgabe N° V S.464

Die Würde der Kreatur. Wenn auch nichtmenschliche Tiere eine Würde hätten, so müsste es positivierbares Recht sein, diesen Kreaturen ein Anrecht auf das Leben zu sichern. Korsgaards Ansatz ist derjenige, dass das Tier einen eigenen Zweck an sich hat, würde also ein Zweig dieses Weges sein. Positivierbar heißt in diesem Kontext Verallgemeinerung durch eine der Formulierungen des kategorischen Imperatives und darüber hinaus die Notwendigkeit des Schutzes der Würde des Tieres. Es müsste nicht mehr nur „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ im normativen Sinne heißen, sondern vielmehr „Die Würde der Kreatur ist unantastbar.“ im selben normativen Sinne. In diesem Sinne ist die Würdeformulierung und die Formulierung des Zwecks an sich selbst identisch.

Das Verrohungsargument: Ist es möglich, dass die Ausbeutung der Tiere zu Nahrungszwecken, insbesondere in der Käfighaltung und industrieller Nahrungsproduktion, ein Verstoß gegen die Pflicht des Menschen gegen sich selbst darstellt? Dann müsste es so sein, dass das „Verrohungsargument“ von Kant auch bei lustzentriertem Gebrauch der Tiere zur Nahrung greifen würde. Ist dieses Argument auch auf weniger leidbringende Wege der Nahrungsmittelproduktion anwendbar? In der Kritik der Urteilskraft²⁷ sagt Kant explizit, dass Tiere uns zur Nahrungsmittelproduktion dienen können. Ob das allerdings einer Notwendigkeit geschuldet ist, erwähnt er nicht.

Das Verrohungsargument ist erweiterbar. Ist es eine Herabsetzung der Würde des Menschen, Fleisch zu essen? Hierbei fallen einem die hinduistische Religion ein, die mehr Nahrungsmittelrestriktionen vorsieht, je höher eine Kaste in der Hierarchie steht. Eine Brahman*in wird auf alles Fleisch verzichten. Das tun sie, um der fühlenden Welt nicht zu schaden. Das dem so ist folgt aus der Schlachtung als *factum brutum* der Nahrungsmittelversorgung mit dem Fleisch als *factum brutum* der Verrohung.

Die nicht mögliche Verallgemeinerung der Maxime des Fleischkonsumes. Wenn man zeigen könnte, dass Fleischkonsum und Massentierhaltung zur Befriedigung desselben eine nicht nach dem Sittengesetz verallgemeinerbare Maxime ist, könnte man in Einklang mit der kantischen Philosophie einen Vegetarismus begründen. Evidenzen weisen darauf hin, dass eine Maxime, die vegetarischem Lebensstil integriert, den Planeten weniger belastet. Und daraus besteht ja eine der ethischen Grundsäulen der vegetarischen und veganen Ernährung: Zu wollen, dass jeder sich dieser Maxime bedient.

§1.2 Folgen der kantischen Philosophie für die Nutztierhaltung

Tiere sollten in ethischer Weise, d.i. ohne Qual, gehalten und geschlachtet werden. Das ist ein Gebot des Menschen gegenüber sich selbst. Wenn er gegen dieses Gebot verstoßen würde, würde er gegen sich selbst als moralisches Wesen abwertend gegenüber stehen. Es ist somit ein Gebot der Menschenwürde, sich der unvernünftigen Natur gegenüber ethisch

²⁷ Kant KU AA V S.356ff

korrekt zu verhalten. Der Mensch würde verrohen, würde er mit einem solchen zerstörerischen Geist auf die Welt einwirken. Kant lässt durchscheinen, dass ein Charakter, der mit Tieren pfleglich umgeht, auch im Zusammenspiel mit Menschen einen guten Charakter haben wird. Jemand, der verroht, hat eine fatale Charakterschwäche. Es wird also zu prüfen sein, ob Fleischkonsum schon eine ausreichende Offenlegung einer Charakterschwäche ist, die wir im Sinne Kants darlegen können.

§2 Singers Gleichheitsprinzip

Singer ist Utilitarist. Das bedeutet, dass Singer nach den Konsequenzen einer Handlung fragt. Diese Konsequenzen sollen bei moralischen Handlungen die Lust, den Nutzen oder das Gute maximieren. Das tut er durch das Mittel der Präferenzen. Diese sind Interessen, Wünsche und ähnliches. Ihm zufolge sollten wir das Gleichheitsprinzip anwenden, wenn wir uns fragen, ob Interessen miteinander abgewogen werden können. Wenn wir diese Präferenzen haben, sollten wir auch in der Lage sein, abzuwägen, dass die Wahrung der Interessen anderer in unserem eigenen Interesse sind. Wenn wir unsere Präferenzen achten, ergibt sich die Wahrung der Interessen Anderer aus der Achtung vor der Gleichheit aller Anderen. Das ist die Methode, mit der die Universalisierung des singerschen Utilitarismus vonstatten geht.

Das Singersche Gleichheitsprinzip ist die Methode Singers, Gleichheit in moralischen Fragen auch für Wesen, die nicht Menschen sind, anzubringen.²⁸ Dieses Prinzip erwächst direkt aus dem Anspruch der Universalisierbarkeit, den eine moralische Ansicht vertreten muss, um als vertretbare Ethik zu gelten.

Jeder, der Wünsche, Bedürfnisse oder Interessen hat, ist Anteilseigner moralischer Rechte.²⁹ Diese werden unter dem Oberbegriff der Präferenzen zusammengefasst. Die Akzeptanz dieser Präferenzen für das moralische Individuum hat eine Akzeptanz der Interessen Anderer zur Folge. Dies ist die stringente und prägnante Argumentation von Singers Präferenz-Utilitarismus. Dadurch wird der Drang, für sich selbst gute Dinge zu präferieren, mit dem Argument der Zuschreibung von Gleichheit in wichtigen moralischen Dingen in eine universale Moraltheorie transformiert. Diese Gleichheit, auch für Tiere, ist eines der Anliegen Singers. Es geht ihm nicht nur um die Gleichbehandlung aller Menschen, die er auch diskutiert, sondern vielmehr um ein universelles Verfahren das allen möglichen Lebewesen Schutz an den eigenen Interessen zuschreibt. Wenn wir ein Recht auf Leben vertreten, können wir nicht umhin, auch Tieren nach denselben Maßstäben dieses Recht zu verleihen. Und wenn wir kein absolutes Recht auf das Leben vertreten,

²⁸ Vgl. Singer 2013 S.37

²⁹ Singer 2013 S.39

kommen wir nicht umhin, Menschen nach denselben Regeln wie Tieren dieses Recht abzuerkennen.

Singer beschreibt in seinem Buch *Praktische Ethik* genau, was Ethik ist und was sie nicht leisten kann. So sagt er deutlich, dass das Prinzip der Gleichheit wichtiges normatives Gedankengut ist. „Gleichheit ist ein grundlegendes moralisches Prinzip, nicht eine Tatsachenbehauptung.“³⁰ Die grundlegende Komponente ist, dass wir die Interessen Anderer wahren müssen, wenn wir der Auffassung sind, dass unsere eigenen Interessen geschützt werden sollten. Dadurch sind wir nicht davon abhängig, ob wir einer bestimmten Spezies oder Geschlecht angehören sowie es nicht moralisch relevant ist, ob wir eine bestimmte Intelligenz oder ähnliche Tatsachen vorliegen haben. Es ist also ein wichtiger Schritt Singers, der Zuschreibung von moralischen Qualitäten aufgrund von diesen moralisch nicht relevanten Eigenschaften Einhalt zu gebieten. Dafür prägte er den Begriff des Speziesismus, der genau das beschreibt.

Speziesismus ist eine Begünstigung von Artverwandten anhand der Spezies alleine. Speziesismus ist dann in Moraltheorien vorherrschend, wenn man Menschen eine moralisch relevante Eigenschaft zuschreibt, die Tiere *per definitionem* nicht haben. Wir haben es also hierbei mit einer *petitio principii* zu tun. Der Mensch hat eine moralische Vorrangstellung, weil er ein Mensch ist. Speziesismus in der Praxis macht sich bei unserer Frage am deutlichsten bemerkbar, wenn man bedenkt, dass Fleisch im Grunde ein Luxusartikel ist.³¹ Hier fällt Singer ein wichtiges Urteil. „Schmerz und Leid sind schlecht und sollten vermieden oder vermindert werden, und zwar ohne Ansehen der Rasse, des Geschlechts oder der Spezies des leidenden Wesens.“³² Er überwindet den Speziesismus und formuliert eine Interessensorientierte Moralphilosophie.

Wenn wir also mit der Bibelexegese sagen, dass die Menschen über Tiere herrschen und somit auch das Recht haben, sie zu Nahrungszwecken zu schlachten, ist das Speziesismus. Singer wendet sich in dem Buchkapitel explizit gegen diese Praxis. Speziesismus ist ein Gruppismus der Variante, dass (meist) Menschen eine moralische Eigenschaft zugeschrieben wird, die nichtmenschliche Tiere (*per definitionem*) nicht haben und somit eine Ungleichbehandlung der Gruppe der nichtmenschlichen Tiere gerechtfertigt ist. Speziesismus tritt in der Praxis meist dann auf, wenn die Verwendung von Tieren als Nahrung gerechtfertigt werden soll.³³ Das Notrecht, das daraus erwächst, dass sich jemand

30 Singer 2013 S.51

31 Singer 2013 S.108. Der Luxuscharakter des Fleisches hat seine stärkste Ausprägung in den religiös bestimmten Debatten, die auf eine Reglementierung des Fleischkonsums achten. In der heutigen Zeit, in der westlichen Welt, verkommt ein Stück Fleisch zu einer Alltagsrealität der Ernährung. Es ist somit heute weit entfernt von der achtsamen Weise, in der früher Fleisch konsumiert wurde.

32 Singer 2013 S.106

33 Vgl. Singer 2013 S.115. Das andere Beispiel für Speziesismus sieht Singer in der Praxis von Tierversuchen, bei denen Speziesismus am deutlichsten zu Tage tritt. Hier treten die Interessen von Menschen und die Interessen von Tieren in einen Konflikt, der bei Singer die Rolle des Anwalts für die Tierinteressen einnimmt. Vgl. Singer 2013 S.112ff

nicht anders ernähren kann, ist nur in besonderen Fällen anwendbar. Die große Masse der Fleischkonsumenten kann ihren Speiseplan nicht auf diese Weise rechtfertigen.³⁴ Daher gilt für diese, dass sie Gründe dafür anbringen müssen, die nicht von der Hand gewiesen werden können. Wenn wir also sagen, dass Menschen Fleisch essen dürfen, müssen wir darauf achten, dass wir das so rechtfertigen, dass Menschen und Tiere gleiche Chancen haben, ihre Interessen zu vertreten. Und dann, stringent gedacht, müssten diese so vertreten werden, dass Tiere diese Eigenschaft abgeht, die einen moralischen Vorzug darstellt.

Das Ersetzbarkeitsargument ist das Kalkül Singers, welches erklärt, dass Tiere, welche unpersönlich sind, somit keine Vorstellung seiner Selbst als zeitliches Individuum haben.³⁵ Sie haben keine Auffassung von sich selbst als zeitlich ausgedehntes Bewusstsein und somit ist es gleich, ihnen eine Betäubung zu geben oder sie zu töten. Wenn wir also auch bei der Betäubung keine Schmerzen zufügen, kann man das Tier als Ort des Erlebens von Freud und Leid leicht ersetzen. Da Menschen Präferenzen einer anderen Art haben, ist dies aber bei ihnen nicht möglich. „Es wäre kein Speziesismus, die Meinung zu vertreten, das Leben eines selbstbewussten Wesens, das zu abstraktem Denken fähig ist,[...] sei mehr wert als das Leben eines Wesens ohne diese Fähigkeiten.“³⁶ Aufgrund dessen ist es gerechtfertigt, das Leben eines Tieres niedriger zu schätzen als den Menschen. Dabei geht es vornehmlich um Abwägungen, bei denen das Leben eines Tieres gegen das Leben eines Menschen abgewogen werden soll. Wenn ein Haus brennt, in diesem Haus ein Mensch und ein Tier ist, wäre es aufgrund dieser höherstufigen Präferenzen geboten, den Menschen zu retten. Das Tier könnte ersetzt werden, so Singer.

Die essentielle Frage ist nun also, ob Tiere für den Genuss von Fleisch herangezogen werden können, wenn sie nicht personal verfasst sind. Singer geht darauf ein, dass für einen Utilitaristen mit der Totalansicht das Ersetzbarkeitsargument anwendbar zu sein scheint.

§2.1 Singer und die Tiere

Tiere haben eine traditionell wichtige Rolle im Denken von Utilitaristen. Die englische Schule von Ethikern hat eine reiche Ausbeute an solchen Denkern hervorgebracht, die die Belange von Tieren als wichtig empfinden. Dabei werden auch Tiere mehr oder weniger gleichberechtigt zum Menschen gesehen.

Tiere sind nicht mit dem Menschen gleichzustellen. Sie haben eben nicht die speziellen Wünsche, Interessen, die sie als zeitlich distinkte Personen ausweisen. Ihre Wünsche sind unter Umständen marginalisierbar, wenn diese nicht zeitlich so verfasst sind, dass sie Lust auf einer höheren Ebene verspüren können. Sie haben Präferenzen einer zweiten Qualität

34 Singer 2013 S.107

35 Vgl. Michael Tooleys Konzept der Personalität, nach Singer 2013 S.155

36 Singer 2013 S.106

in dem Sinne, als dass sie Wünsche einer höherrangigen Qualität haben als Lebewesen die nur bewusst, aber nicht selbstbewusst leben.

Für Singer hätten Tiere den Charakter der Personalität wenn sie Präferenzen über die Zeit hinweg ausbilden können. Damit ist gemeint, dass Menschen, die meistens Personen darstellen, durch ihre komplexe Wahrnehmung von ihrer Existenz als zeitlich gebundene Wesen als Personen auffällig werden. Wenn aber andere Tiere diese Wahrnehmung auch zeigen, wie durch die erfolgreichen Versuche Menschenaffen die menschliche Taubstummensprache beizubringen geschehen, dann bekommen diese auch diesen Charakter zugesprochen.

Für Utilitaristen, sagt Singer, gibt es gute Gründe dafür, unabhängig vom Status des Personseins des Lebewesens, das Töten von Tieren abzulehnen.³⁷ Denn der Tod eines Lebewesens bringt viele Faktoren mit sich, die relevant sind. Hat das Tier im Laufe der Schlachtung gelitten? Wird eine schützenswerte Verbindung zwischen den Tieren missachtet, so wie es bei einer Mutter-Kind-Beziehung der Fall ist, wenn die Mutter vom Kind getrennt wird? Alle diese Faktoren sind bestimmend, wenn es um die Aufnahme der Situation geht. Wenn wir Utilitaristen sind, müssen wir den Nutzen unabhängig von der konkreten Spezies des Lebewesens denken, wenn wir kalkulieren wollen, ob eine Handlung statthaft ist oder nicht.

Hierbei geht es auch um die Unterscheidung zwischen einem Vorherige-Existenz-Utilitaristen oder einen Utilitaristen mit der Totalansicht. Sollte man sich dafür entscheiden, die erste Variante anzunehmen? Man geht bei dieser Ansicht davon aus, dass ein Wesen schon existieren muss und dass nicht mit Potentialitäten argumentiert wird, um einen moralischen Anspruch zu generieren. „Nach der Vorherige-Existenz-Ansicht ist es falsch, ein Wesen zu töten, dessen Leben voraussichtlich mehr Lust als Schmerz enthalten wird oder dessen Leben man zu einem solchen machen kann.“³⁸ Das Töten von Tieren ist demnach Schmerz und damit Unrecht. Das sie weniger ausgebildete Präferenzen haben ist nur graduell relevant, nicht prinzipiell.

In der zweiten Variante wird eine Totalansicht der Freuden und Leiden eingefordert. Diese Ansicht kann eine Tötung so rechtfertigen, indem angenommen wird, dass ein Tier durch ein anderes Tier ersetzt wird. Das „Kassenbuch“³⁹ der Freud-Leid-Bilanz wird also dadurch wieder auf ein Nullsummenspiel hinauslaufen, wenn ein Ort des Erlebens verschwindet und ein anderes dafür an seine Stelle tritt, für dass das Leben wieder erfreulich sein wird. Das Töten ist demnach also rechtfertigbar, wenn die Gesamtsumme an Freuden die Leiden überwiegt. Diese Variante hat teilweise paradoxe Ergebnisse. So argumentieren Vertreter dieser Schule, dass niemand mehr Interesse an der Nachfrage nach Schweinefleisch hat als

37 Singer 2013 S.192

38 Singer 2013 S.193

39 Singer 2013 S.207

die Schweine selbst. Gäbe es nur Vegetarier, gäbe es gar kein Schlachtvieh mehr und damit würde die Bilanz im Negativen bleiben. Diese Bilanzierung nennt man auch Aggregation. In den meisten utilitaristischen Theorien kommt Aggregation vor.

Für Singer ist die Idee der uneingeschränkten Aggregation nicht plausibel. „Da jeder irgendwelche unerfüllten Wünsche hat, wird auch das beste Leben, auf das man realistischerweise hoffen kann, ein kleines Soll im Kassenbuch zurücklassen.“⁴⁰ Das ließe den paradoxen Schluss zu, dass es besser gewesen wäre, nie geboren zu werden. Daher ist die uneingeschränkte Bilanzierung abzulehnen, denn sie kommt zu keinem vernünftigen Ergebnis. Daher ist dieser Gedanke mit dem Grundgedanken eines qualitativen Utilitarismus anzureichern. Für Singer ist das die Ansicht, dass Personen nicht ersetzbar sind. Sie haben eben oben erwähnte Präferenzen einer zweiten Stufe, die sie ungemein wertvoller macht. Dennoch dürfen die Präferenzen erster Stufe nicht unter den Tisch fallen. Dem entsprechend tritt Singer für ein Lebensrecht für nichtmenschliche Tiere ein, selbst wenn diese keine Personen sind.

Singer tritt dafür ein, dass die Unterschiede zwischen potentieller Personalität und vollends ausgebildeten Personalität Rahmen einer graduellen Zuschreibung von moralischen Schutzrechten sein sollten.⁴¹ Wenn wir also davon ausgehen, dass ein Tier Bewusstsein hat, aber nicht in derselben Qualität wie eine Person, könnte sich Singer dafür einsetzen, diesem Tier wenigstens in einem basalen Maße Schutzrechte einzuräumen. Die Tiere, die zur Fleischproduktion herangezogen werden, fallen unter diese Kategorie. Zwar haben sie keine Personalität, aber sie haben Bewusstsein und damit Interessen. Sie müssen zumindest vor Leiden geschützt werden.

§2.2 Folgen der singerschen Auffassung für die Nutztierhaltung

Mit Singers Ansatz ist biologisch-zertifizierte, ethischen Mindeststandards genügende Nutztierhaltung im Einklang mit nachhaltigen Vorgaben mit dem Utilitarismus vereinbar. Es geht dabei ja nicht darum, dass ein Tier getötet wird, sondern, ob es während seines Lebens eine gute Zeit hat und dass das Kassenbuch der Lust-Schmerz Bilanz wenigstens ausgeglichen ist. „Weil diese Wesen keine in die Zukunft gerichteten Präferenzen haben, handeln wir keiner ihrer Präferenzen zuwider, wenn wir ihnen ein rasches und schmerzfreies Lebensende bereiten.“⁴² Trotzdem folgt daraus nicht, dass wir Fleisch essen dürfen. Vielmehr könnte man Nutztiere halten, die man für Milchprodukte, Eier und ähnliche Produkte nutzen könnte.

Singers Ansatz legt eine vegetarisch-vegane Ernährung nahe. Denn selbst wenn die Interessen von Tieren untergeordnete Priorität gegenüber dem Interessen von Menschen

40 Singer 2013 S.209

41 Singer 2013 S.191

42 Singer 2013 S.204

haben, schlagen sie dennoch in das Kassenbuch des Nutzens ein. Zwar ist es gerechtfertigt, Tiere als Nahrung zu verwenden, wenn ein Mensch sich nicht anders am Leben halten kann. „Die meisten von uns können ihren Speiseplan nicht auf diese Weise verteidigen.“⁴³ Selbst das Ersetzbarkeitsargument rechtfertigt es nicht, Tiere für einen minderen Genuss zu töten. Denn es ist klar, dass der Tod eines der größten Übel ist, und Tiere haben auch Präferenzen, die sie gerne wahrnehmen würden. Singer würde also sagen, dass wir aufgefordert sind, uns zumindest vegetarisch zu ernähren. Das ist ein individueller Beitrag dazu, das Tierleid zu verringern. Die vegane Ernährung ist noch besser, da sie Tierleid noch weiter minimiert als die vegetarische Ernährung.

Die Kassenbuchansicht der Utilitarist*innen hat aber teilweise paradoxe Ergebnisse. So könnte eine Utilitarist*in zu der Annahme kommen, dass es schlimmer ist, ein Glas Milch zu trinken als einen Hamburger zu essen. Denn während beim Töten für den Hamburger das Tier idealiter nichts davon mitbekommt und demnach mit einer kurzweiligen Betäubung gleichzusetzen ist, wird für Milch regelmäßig eine Mutter-Kind-Beziehung aufgebrochen und damit, egal ob es sich um einen Präferenz- oder einen hedonistischen Utilitaristen mit der Totalansicht handelt, ein deutliches Minus im Kassenbuch des Nutzens hinterlassen.

§2.2.1 Die Folgen des Ersetzbarkeitsargumentes für die Ausbeutung von Tieren

Singer rechtfertigt in geringen Maße die Schlachtung von Tieren, wenn Sie an Unpersonen vorgenommen wird und während ihres Lebens kein Leid zugefügt wird. Fallen darunter auch Tiere wie die Kühe? Diese dürften zwar nicht wie in unserer modernen Industriehaltung ausgebeutet werden, aber die nachhaltige Zucht zum Fleischverzehr hin wäre erlaubt.⁴⁴ Singer gibt den „Apologeten des Fleischverzehr“ hier ein Instrument an die Hand, mit dem sie ethische Mindeststandards für den Fleischverzehr formulieren könnten. Das wäre einerseits, sicherzustellen, dass das Tier ein glückliches Leben hat. Denn nur wenn die Präferenzen des Tieres befriedigt sind, ist von einem solchen die Rede. Aber auch, dass die Schlachtung ohne Stress und schnell vollzogen wird, sodass das Tier davon nichts mitbekommt. Der schnelle und schmerzlose Tod zählt für Singer zu den Merkmalen, die erfüllt sein müssen, um dem Tier keine Qualen zu bereiten.

Empirisch lässt sich ein Interesse am Leben über den Moment hinaus schwer erfassen. Am deutlichsten zutage tritt das Interesse am eigenen Leben in Situationen, in denen genau diese Grundsicherheit, die man eigentlich im Leben hat, nämlich, nicht getötet zu werden, wenn diese Sicherheit erschüttert wird. Am offensichtlichsten dürfte dieses Interesse in

⁴³ Singer 2013 S.107

⁴⁴ Vgl. Singer 2013 S.204: Hier geht Singer darauf ein, dass zumindest einige Tiere in die Kategorie der Unpersonen fallen, deren Tötung zumindest weniger schlimm ist als die Tötung einer Person.

Krisen zu Tage treten, wenn die Grundsicherheit zu leben durch den offenen Einsatz von Waffen gestört ist. Bei Menschen ist diese Sicherheit in Ländern zweifelhaft, in denen Waffen auf offener Straße mitgeführt werden dürfen. Wir verhalten uns deutlich anders, wenn Waffen in direkter Nähe sind. Analog zu diesem Gedanken müssen wir uns fragen, ob die domestizierten Tiere uns grundsätzlich in Bezug auf ihre Wohlfahrt vertrauen. Dieses Vertrauen kann analog zu der oben geschilderten Situation gestört werden, wenn sie die Schlachtung von anderen Tieren in ihrer Nähe wahrnehmen. Man spricht dabei vom Schlachtungsstress. Dieser wird dadurch verringert, dass die anderen Tiere die Betäubung durch den Bolzen und das anschließende Ausbluten am Haken des einen Tiers nicht mitbekommen. Das ist eine Täuschung der Tiere zur Verbesserung des Schlachtergebnisses, dem Fleisch. Aber Täuschung ist im Utilitarismus nicht verboten. Wenn man Täuschung braucht, um eine für alle Beteiligten beste Lösung eines Problems zu erlangen, dann ist die Täuschung sogar moralisch geboten.

Tiere haben also ein Interesse daran, nicht geschlachtet zu werden. Denn immerhin könnte das Vieh, das wir täglich schlachten, in Ruhe bis an eine natürliche Lebensgrenze leben. Aber das würde nicht profitabel sein, denn das Fleisch, das wir essen wollen, soll nicht zäh sein. Das ist also eine Grenze unserer Produktionsverhältnisse.

§3 Christine Korsgaards Versuch einer Kantischen Tierphilosophie

§3.1 Korsgaards Artikel ist eine heterologe kantianische Reaktion auf den singerschen Utilitarismus.

Christine Korsgaard versucht, diese zwei sehr unterschiedliche Ansätze der Philosophie miteinander in Hinsicht auf tierrechtliche Positionen zu vergleichen. Der Utilitarismus Singers macht explizite Angaben dazu, rechtfertigt aber in seinem Ersetzbarkeitsargument die Tötung von Tieren, wenn diesen die Eigenschaft der Personalität abgeht. Die Deontologie Kants hat eine weitaus dünnere Quellenlage dazu. Eigentlich geht Kant nicht systematisch auf die Fragestellung nach der ethischen Rechtfertigung des Fleischkonsums ein.⁴⁵ Darüber spricht er nur deskriptiv in der Metaphysik der Sitten. Darin beschreibt er, dass Rentiere von den Lappen als Nahrungsmittel gebraucht werden. Diese haben aber die ungünstige Lage auf ihrer Seite, dass sie sich nicht anders ernähren konnten.

⁴⁵ Vgl. Korsgaard 2015 S.261,

Bei Kant geht es, so Korsgaards Interpretation, darum, wie wir mit Tieren interagieren. Dazu müssen sie Orte der Selbsterkenntnis sein. Wenigstens für „totale Utilitaristen“⁴⁶ sind Tiere jedoch nur Orte von Lust oder Unlust und damit ersetzbar.

Als vernünftige Wesen ist es an dem Menschen, Tieren einen Zweck an sich zuzuschreiben. Das widerspricht der Ansicht, dass wir in dem natürlich Guten nach Gründen suchen, Dinge für uns als gut zu empfinden.⁴⁷

Korsgaard versucht zu zeigen, dass Tiere als Ort des Empfindens des natürlich Guten und des Schlechten einen eigenen, inneren Wert zugeschrieben bekommen sollten. Wenn sie damit Recht hat, würde die Menschheitsformel des Kategorischen Imperatives auf Tiere erweiterbar sein.⁴⁸

Das „natürlich gute“ oder auch „objektiv gute“⁴⁹ ist ein „ursprünglicher normativer Akt“, der „objektiven Wert in die Welt bringt.“⁵⁰ Darin ist Korsgaard Konstruktivistin. Wir gestehen Dingen zu, dass sie ein Gut für uns darstellen. Dadurch wird das Finden der Gründe für Handlungen erleichtert.

„Das Selbst, dem der Wert verliehen wird, ist aber nicht nur der autonome vernünftige Entscheider; es handelt sich vielmehr um das Selbst, um dessen Interessen es geht; das Selbst, für das, oder von dessen Standpunkt aus gesehen, Dinge natürlich gut oder schlecht sein können.“⁵¹

Das ist das Fundament der Korsgaardschen Einstellung. Dinge sind nicht unabhängig von ihrem Sein gut oder schlecht. Das Selbst, für das Dinge natürlich gut sein kann ist der Ansprechpartner für die jeweiligen Interessen. Dementsprechend müssen wir fragen, ob Tiere ihr Einverständnis für die Nutzung als Schlachtvieh geben sollten. Es ist nicht anthropomorphisierend gedacht, sondern vielmehr die Frage, ob es für gut gehalten werden kann, wenn ein Tier für den Konsum als Nahrungsmittel geschlachtet wird. Ihrem Interaktionismus liegt zugrunde, dass wir als moralische Subjekte objektive Urteile darüber fällen können, ob es nun ein Gut oder ein Übel ist, wenn ein Tier geschlachtet wird. Da sie der Meinung ist, dass Gut und Schlecht abhängig von dem Subjekt sind, ist es unmöglich, dass eine Schlachtung für gut gehalten werden könnte.

Kern des korsgaardschen Interaktionismus ist demnach das Denken um eben jenes natürliche gute. Sie erzählt eine Geschichte von den Tieren, die ein Bewusstsein ausgebildet haben um die ständigen Anforderungen der natürlichen Selektion zu bewältigen. Diese Geschichte ist sowohl eine narrative wie eine historische. Wir haben uns aus den Tieren entwickelt, mit denen wir eine Historie teilen. Demnach kommt uns nach ihrer Interpretation gewisse Anteile der Kreatürlichkeit zu, die für sie moralisch relevant

46 Korsgaard 2015 S.251

47 Korsgaard 2015 S.279

48 Korsgaard 2015 S.247

49 Korsgaard 2015 S.245

50 Korsgaard 2015 S.275

51 Korsgaard 2015 S.280

sind. Das Bewusstsein ist explizit Bestandteil dieser Kreatürlichkeit. Für Korsgaard ist es evident, dass Tiere auch Bewusstsein ihres Selbst haben.⁵² Wir haben das Bewusstsein als Schritt der Evolution von Lebewesen ausgebildet. Dementsprechend kommt es Tieren auch zu, zwischen gut und schlecht im natürlichen Sinne zu unterscheiden. Tiere verleihen auch Wert in dem Sinne, dass sie Situationen und Dinge als „natürlich gut“ bewerten. Als solche haben wir passiv an der moralischen Verleihung von Wert teil.⁵³ Es ist das tierliche Selbst, dass an der Verleihung eines Guten teilhaben kann. Korsgaard schließt ihre Geschichte mit dem Gedanken, dass vielleicht die Nutzung für Wolle, Milchprodukten oder Eiern mit dieser Geschichte in Einklang bestehen könnte, die Nutzung der Tiere als Fleischlieferanten ist nicht erlaubt.⁵⁴

Dementsprechend haben wir hier eine Lesart der kantianischen Reich-der-Zwecke-Formulierung vorliegen, die einen Unterschied macht zwischen dem Verleiher von Wert, dem gesetzgebenden autonomen Wesen und dem tierlichen Selbst, dass Wert verliehen bekommen kann. Das Verleihen von Wert ist ein setzender Akt des autonomen Selbst und wir tun das in regelmäßiger Weise, wenn wir anderen Handlungsoptionen geben. Das entspringt unserem Willen, der menschlichen Willkür. Das Wesen, das Wert verliehen bekommt, hat allerdings keine gesetzgebende Komponente und ist unser tierisches Selbst. Diese Lesart Kants ist im Kern des korsgaardschen Argumentes. Wir verleihen Dingen wert, wenn wir ihnen in einem moralischen Akt Wert zuschreiben.⁵⁵ Das bildet die Basis für einen Widerspruch, den Korsgaard gegenüber Kant hat. Wir können Tieren einen absoluten inneren Wert zuschreiben, einen Zweck an sich. Und wenn wir dies tun, nehmen wir unsere eigene gesetzgebende Kompetenz wahr. „Selbst wenn wir aus der Welt keinen Ort ohne Raubtiere machen können, so können wir doch vermeiden, selbst Raubtiere zu sein.“⁵⁶ Denn der Tod ist das natürlich schlechte, und muss somit von Individuen abgewendet werden.

Im Weiteren wendet sich Korsgaard gegen die Möglichkeit der Aggregation. Das tut sie anhand des Utilitaristen Singer. Singer argumentiert, dass Menschen nicht in derselben Weise ersetzt werden können wie andere Tiere, „weil wir Selbstbewusstsein haben und uns unseres Lebens bewusst sind.“⁵⁷ Aber

„um dafür zu argumentieren, dass der Tod eines Menschen und der Tod eines anderen Tieres disanalog sind, hätte Singer Folgendes sagen müssen: Weil wir Menschen Erinnerung und Erwartung erfahren und außerdem leben wollen, kann der Tod *für uns* in einer Weise gut oder schlecht sein, wie das bei einem weniger selbstbewussten Tier nicht möglich ist.“

52 Korsgaard 2015 S.244

53 Korsgaard 2015 S.280

54 Korsgaard 2015 S.284

55 Korsgaard 2015 S.276

56 Korsgaard 2015 S.286

57 Korsgaard 2015 S.252

Aber da Menschen und nichtmenschliche Tiere sich darin gleichen, dass der Tod etwas natürlich schlechtes für sie ist, müsste die Differenz speziesistisch gefällt werden. Und vielleicht kann man Singer hierin wirklich einen Gruppismus dieser Art vorwerfen, wenn er dem Menschen Selbstbewusstsein zuschreibt und nicht allen Tieren, die Handlungen tätigen, die auf Selbstbewusstsein hinweisen. So verortet sich ein Tiger auch schon im physischen Raum solcherart, dass ein Begriff des Selbst naheliegend ist.⁵⁸ Wenn ein Tiger eine solche Leistung vollbringt, ist es auch naheliegend, dass eine Kuh oder ein Schwein eine solche Leistung erbringen kann. Traditionellerweise wird einem Tier, dass den Spiegeltest besteht, Selbstbewusstsein zugeschrieben. Bei dem Spiegeltest wird die Beziehung zwischen einem Tier und dem Spiegel getestet, in dem Sinne, dass die Tiere auf das Spiegelbild so reagieren, dass sie verstehen, dass das Tier im Spiegel sie selbst sind. Dafür wird dem Tier eine Markierung aufgebracht, die sie nur mit Hilfe des Spiegels erkennen können. Fasst es sich danach auf die Stelle, auf die die Markierung angebracht ist, hat das Tier den Spiegeltest bestanden. Attestiert dieses Verstehen Selbstbewusstsein? Das wird zu diskutieren sein. Die Idee des Spiegeltestes ist ja, dass sich Tiere, wenn sie zeigen, dass sie die Natur des Spiegels verstehen, auch die Idee eines Selbst haben.

§3.2 Folgen der korsgaardschen Interpretation für die Nutztierhaltung

Christine Korsgaard beschreibt einen eigenen Weg, mit unserem Problem fertig zu werden. Wir müssen unsere Moral daran festmachen, wie wir die Interessen der anderen Tiere schützen. Sie sind, vereinfacht gesprochen, Teile in dem Uhrwerk des Reiches der Zwecke. Die Ausbeutung von Tieren für die Zwecke des Fleischverzehrs ist völlig ausgeschlossen. Unter keinen Umständen würden Tiere ihr Einverständnis dazu geben, dafür herangezogen zu werden.

Natürlich ist die Schlachtung eines Tieres für sie ein schlechter Akt. Deshalb muss man das Interesse der Tiere für sie interpretieren, insofern sie das nicht selbst ausdrücken können. Und es stimmt auch; wenn Tiere die Schlachtung eines Artgenossen mitbekommen, verfallen sie in einen Modus des Stresses, den wir als Ablehnung des Aktes an ihnen wahrnehmen müssen.

Tiere sind zwar keine autonome gesetzgebende Glieder im Reich der Zwecke, aber sie sind trotzdem Anteilhaber an diesem Reich der Zwecke, insofern ihre Interessen so gestrickt sind, dass sie selbst einen Zweck an sich haben. Sie sind Teilhaber, insofern sie Interessen haben, die geschützt werden müssen. Sie können Wert verliehen bekommen und wir sollten es tun, weil sie genauso Anteil an der Natur des guten und des schlechten haben wie wir. Sie haben Interessen und wir sollten diesen Interessen wahrnehmen, indem wir ihnen

⁵⁸ Korsgaard 2015 S.264

absoluten Wert zuschreiben. „Moralische Gesetze sind *grundlegende* Gesetze, mit deren Hilfe wir diejenigen Interessen identifizieren, die es wert sind, befördert und geschützt zu werden.“⁵⁹ Und Tiere haben eben aufgrund ihrer Natur Interessen, die wir schützen müssen. „Da unsere Gesetzgebung allgemein ist und unserer tierlichen Natur Wert verleiht, folgt, dass wir wollen, dass alle Tiere als Zwecke an sich zu behandeln sind.“⁶⁰ Wie gesagt ist es unser tierliches Selbst, welches Wert verleiht bekommt. Daraus folgt das vorangehende analytisch.

Der Interaktionismus Korsgaards beschreibt den Weg, wie Kants Interpretation der Zurückführung von Verhalten gegenüber Tieren auf den Charakter des Menschen zu verstehen ist. Auf dieser Verknüpfung basiert das Verrohungargument. Wir verhalten uns Tieren gegenüber in analoger Weise zu unserer Einstellung gegenüber Menschen. Das Verhalten Tieren gegenüber ist demnach ein direkter Schlüssel zum Verständnis des Charakters. Wenn jemand einen guten Charakter hat, wird er umsichtig und nett zu Tieren sein. Wenn jemand gedankenlos Tiere quält und, so mein Gedanke, gedankenlos Tierleid in Kauf nimmt wird er eine Charakterschwäche offen legen, die fatal ist.

§4 Nebenfunde zum Fleischkonsum

§4.1 Das *factum brutum* der Schlachtung

Eine Schlachtung beginnt damit, dass das Tier schlachtreif ist. Es wird bis dahin in mehr oder weniger beengten Verhältnissen aufgewachsen sein und vom Viehwirt auf ein Maß gemästet worden sein, dass sich als ausreichend darstellt. Dann wird das gesamte schlachtreife Vieh entweder verladen oder vor Ort geschlachtet. Bei dem Transport gerät das Tier unter extremen Stress. Danach wird das Vieh in Kleingruppen oder einzeln zur Betäubung geführt. Bei Schweinen geschieht die Betäubung meist durch CO₂-Gas, bei Rindern mit dem Bolzenschussgerät und in Ausnahmefällen bei Schweinen oder anderen Tieren per Elektroschocks durch eine Elektrozange. Die Betäubung durch CO₂-Gas ist schmerzhaft und quälend, dennoch wird diese angewandt, weil es die kostengünstigste Variante ist. Nach der Betäubung wird das Vieh durch einen Messerstich oder -schnitt noch in der Bewusstlosigkeit umgebracht. Die folgenden Schritte der Ausweidung und der Zerkleinerung geschehen möglichst rasch, um eine bestmögliche Fleischqualität zu gewährleisten. Dieser Vorgang ist den meisten Konsumenten nicht bewusst, wenn sie ein Stück Fleisch im Supermarkt oder von einem Restaurant abkaufen. Fleisch ist abstrakt. Damit ist gemeint, dass das Datum der Schlachtung nicht ersichtlich ist, wenn es darum geht, Fleischkonsum in das Bewusstsein des Konsumenten zu bringen. Wenn man darüber

59 Korsgaard 2015 S.279

60 Korsgaard 2015 S.282

nachdenkt, besteht auf dieser Abstraktheit eine Intransparenz, die der Fleischwirtschaft zugute kommt. Wer nicht weiß, welche mögliche moralische Verfehlung begangen wird, wird kein schlechtes Gewissen ob einem Stück Fleisch haben.

Viele Argumente für eine stressarme Schlachtung gewinnen ihre Umsetzungskraft aus dem Faktum, dass das Fleisch durch den Stress der Schlachtung schlechter wird. Beim Stress einer Schlachtung produziert das Schlachtvieh Milchsäure und Adrenalin, wodurch die innere Struktur des Fleisches angegriffen wird. Für die Fleischindustrie ist es demnach wichtig, Schlachtungsstress zu vermindern. Dies tun sie allerdings aus zweckrationalen Gründen. Es ist somit zwar Verhalten, das ethisch gefordert ist, aber sie tun das nicht aus ethischen Gründen.

§4.2 Die Massentierhaltung

Die Massentierhaltung ist die vorherrschende Produktionsform von Fleisch. Gut 98 Prozent des Fleisches wird heutzutage in Deutschland in industrieller Massenfabrikation hergestellt.⁶¹ Dabei werden hunderte bis tausende Tiere auf wenigen Quadratmetern pro Tier gehalten. Das ist anrühig, weder nach Kants Maßstäben noch nach dem Utilitarismus kann man hier davon ausgehen, dass das statthaft ist. Wir tun dies, um unseren gesamtgesellschaftlichen Konsum zu unterhalten.

In dieser Konsumform tragen wir bereits tausendfaches Tierleid mit. Wenn wir Eier essen, tragen wir den Umstand, dass männliche Küken zu hunderttausenden vergast, geschreddert und anders getötet werden. Dasselbe passiert analog mit männlichen Kälbern. Da sie nicht für die Milchproduktion verwandt werden können, werden sie bereits ab dem frühesten Schlachtalter geschlachtet.

In diesen Quellen versteckt sich aber noch ein relevantes Faktum, das eine Rolle in unserer Diskussion spielt. Es werden an erkrankte Tiere Antibiotika gegeben. Dies umfasst circa 30 bis 45 Prozent der Masse an Fleisch.⁶² Dennoch bestehen Vertreter*innen des Fleischkonsums darauf, dass Antibiotika nur nach Bedarf verabreicht werden. Wir müssen also davon ausgehen, dass Tiere aus Massenhaltung in einem weiten Umfang erkranken und damit ein deutlich schmerzvolleres Leben führen als Vergleichstiere aus einer Produktion, die auf das Tierwohl setzt. Im Lichte dieses Befundes wird zu diskutieren sein, ob Massentierhaltung an sich nicht schon gegen alle angeführten Auffassungen verstößt.

61 Vgl. Chemnitz, Rehmer, Wenz *Fleischatlas Deutschland 2018*
https://www.boell.de/sites/default/files/fleischatlas_2018_ii.pdf zuletzt aufgerufen am 12.07.2018 S.24

62 Vgl. Chemnitz, Rehmer, Wenz 2018 S.32

§5 Diskussion

§5.1 Der Vergleich der Positionen Singers mit denen Kants

Beide, Singer und Kant, verbieten Folter von Tieren, aus unterschiedlichen Gründen. Beide gehen mit dem Verbot der Ausbeutung von Tieren nicht so weit wie Christine Korsgaard. Auf Singers Seite steht die Rechtfertigung (Ersetzbarkeitsargument), Vernunftkriterium des Zwecks an sich auf Kants Seite. (Würde- bzw. Vernunftvermögensargument)

Singer vertritt die Ansicht, dass die Interessen der Tiere zählen, wenn auch nicht so stark wie die Interessen von Personen. Das bedeutet, dass eine konsequente Utilitarist*in nach singerscher Lesart auf tierische Produkte verzichten würde, weil diese Handlungen Präferenzen tendenziell einschränken und das Tierleid befördern.

Nach Kant ist es eine Charakterfrage, ob man sich für ein Begehrungsvermögen entscheidet, dass für gut gehalten werden kann. Das einzige, was uneingeschränktes Gut ist, ist der gute Wille. Dieser kann nicht für schlecht gehalten werden. Somit ist eine Maxime, die eines malignen Willens verdächtig ist, auf einen schweren Stand gestellt. Dass wir Tiere mit Respekt und dem Willen, ihnen ein gutes Leben zu ermöglichen, behandeln sollten, ist Ausdruck des guten Willens. Der schlechte Wille wäre, dass wir unseren niederen Trieben folgend die Tiere zu Nahrungsmittelzwecken ausbeuten wollen. Das entspringt aber unserer tierischen Willkür, der Kant keinen moralischen Mehrwert zuspricht. Demnach ist zu vermuten, dass Fleischkonsum den Grundsätzen der kantischen Ethik genausowenig entspricht wie der bloße zerstörerische Geist.

Sowohl bei Kant als auch bei Singer geht es uns um die Frage, ob Tiere Personen darstellen können. Zwar definieren beide diese unterschiedlich; bei Kant ist das vernünftige Wesen Person, wohingegen es bei Singer ein Wesen mit Bewusstsein der zeitlichen Ausdehnung des eigenen Lebens ist. Wir können hierbei davon ausgehen, dass Vernunft bei beiden Prozessen einen wichtigen Aspekt der Konstitution der Person einnimmt. Wenn ich mit meiner Vermutung, dass der Spiegeltest auf Vernunftfähigkeit hin abstellt, recht habe, dann kommen wir hier auf einen gemeinsamen Nenner zwischen Kant und Singer. Davon wird später mehr zu besprechen sein.

Dennoch herrscht eine Dichotomie wenn es darum geht, die ethischen Ansinnen Singers und Kants zu vergleichen. Auf der einen Seite geht es um die Einstellung, die moralischen Wert besitzt. Das bedeutet, dass wir mit unseren Maximen den guten Willen beweisen müssen. Es ist das, was ich damit meinte, als ich zwischen intrinsischem und extrinsischen Wert unterschieden habe. Kant setzt auf einen intrinsischen Ansatz, was den Wert der Moralität angeht. Singer setzt darauf, dass Menschen die Folgen ihrer Handlungen abschätzen können. Und deshalb kann man Handlungen, so die utilitaristische Perspektive,

auch bewerten. Um zu entscheiden, welcher Position der Vorzug gegeben werden sollte, ist es entscheidend, sich klar zu machen, worin die Vorzüge der jeweiligen Positionen liegen. Kants Philosophie besticht durch analytische Stärke und apodiktische Notwendigkeit. Der Wert, sich jedem Wesen gegenüber nett zu zeigen, liegt darin, dass das Verhalten Tieren gegenüber Rückschlüsse auf den Charakter zulassen. Und dieser ist für die Philosophie Kants ungemein wichtig. Denn die Neigung, der den Menschen innewohnender Egoismus, ist Teil dessen, was Kant unter der tierischen Natur versteht.⁶³ Korsgaard zufolge liegt in dieser tierischen Natur der Wert des Lebewesens. Das Bewusstsein eines natürlich guten ist der Schritt der Evolution, der Achtung hervorrufen sollte. Deshalb haben Lebewesen mit Interessen einen berechtigten Schutzanspruch, eine Würde.

Dahingegen operiert Singer in pragmatischen Kontexten. Der Utilitarismus wird am besten vermittelt, wenn konkrete Abwägungen herangezogen werden, um einer Handlung den Vorzug vor einer anderen geben zu können. Deshalb ist die utilitaristische Theorie sehr leicht in der theoretischen Grundlage. Wir sind nicht darauf angewiesen, uns zu fragen, was Würde eigentlich ist, wir müssen nur ein Kalkül über den Gesamtnutzen ziehen und diejenige Handlung bevorzugen, die den Nutzen maximiert. Wenn Schlechtes kommen muss, bevorzugt man diejenige Handlung, die das Schlechte minimiert. Wir sehen schnell, wieso diese Position wichtig für unsere Abhandlung ist, denn wer das Leiden der Anderen auf sich nimmt, stellt das Eigenwohl höher als das Wohl der Anderen. Damit produziert diese Theorie Ergebnisse, die an die konkreten Lebensumstände der Menschen einerseits besser angepasst ist, ohne an Folgeträchtigkeit in anderen Bereichen zu verlieren. Wenn es um einen hohen Wert geht, wie das Interesse eines Tieres, nötigt uns diese Theorie ab, unser alltägliches Leben radikal umzukrempeln. Dafür zwingt sie uns nicht, ständig die Wahrheit zu sagen, wenn es im besten Interesse aller wäre, würde man lügen.

Die grundlegende Ziel der Moral ist in beiden Fällen die Beförderung des Guten. Zwar ist in dem einen Fall die Handlung Fokus der Theorie und in dem anderen die Pflicht zur Achtung des Sittengesetzes, aber das Hauptaugenmerk der Moral ist es, das Gute im Blick zu haben. Ist die eben erwähnte Zweiteilung zu stark, um die beiden Theorien miteinander zu vergleichen? Ich glaube, dass wir eine starke Antwort in der Interessengeleiteten Philosophie Christine Korsgaards vorfinden können. Hierbei geht es darum, dass die Interessen von allen selbstbewussten Lebewesen vorzufinden sind und wir Tieren, so es praktisch geht, einen Zweck an sich selbst zuschreiben müssen. Interessen gehören zu den basalen Präferenzen, die jedes selbstbewusste Lebewesen haben wird. Wir müssen diese Interessen achten, weil wir ihnen Wert verleihen können. Und durch das Interesse am „natürlich guten“ kommt das Gute in die Welt, das befördert werden soll. Wir sind moralisch verpflichtet, Gutes zu achten, so es nicht die Rechte anderer Tiere beschränkt.

63 Vgl. Kant MdS AA VI S.214

§5.2 Die Folgen der korsgaardschen Mutation auf die Tierrechtsposition Kants

Tieren einen Zweck an sich zuzugestehen ändert vieles. Um Zweck haben zu können, braucht ein Tier keine schutzwürdigen Eigenschaften außer einem Interesse am Leben. Dass sie dieses haben können, bestreiten weder Singer noch Korsgaard.

Korsgaards Ansatz geht über die Zweckformulierung des Kategorischen Imperatives. Er gebietet die Anerkennung von schutzwürdigen Interessen von anderen, nichtmenschlichen Personen. Korsgaards Ansatz benötigt deshalb eine Personentheorie, die über das zwangsläufig menschliche Vermögen zu einem rationalen Austausch hinausgeht. Die Formulierung Kants, „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“⁶⁴ ist zwangsläufig an den propositionalen Inhalt des Personseins gekoppelt. Die Schutzwürdigkeit ergibt sich aus dem Anspruch eines Menschen, seine Person zur vernunftbestimmten freien Entfaltung bringen zu dürfen.

Die Bestimmung der Tiere zur Hilfe des Menschen zu Nahrungszwecken ist durch die korsgaardsche Mutation in Juxtaposition gestellt. In der Kritik der Urteilskraft sagt Kant, dass gerade weil Tiere domestizierbar sind, diesen die notwendige Autonomie abgeht, um als Wesen mit innerem Wert zu gelten.⁶⁵ Aber das beschriebene Argument Kants ist nur auf Tiere mit großem *will to please* anwendbar. Andere Tiere, vorallem Haustiere wie Katzen, leben in größter Unabhängigkeit zu den Menschen. Ist Autonomie ein Wesensbestandteil, der mehr oder weniger ausgeprägt sein kann?

Zwar ist richtig, dass Pferde, Hunde und ähnlich domestizierte Tiere so ihre Unabhängigkeit so weit abgegeben haben, dass sie auf Zuruf zu dem Menschen kommen, der sie erzogen hat, aber heißt dieses Verhalten nicht, dass ihnen frei steht, ihre Vernunft so weit zu gebrauchen, dass ihnen eine Handlung wollenswert erscheint, die nicht Bestandteil ihrer tierischen Neigungen ist? Wenn ich recht habe, sind alle Tiere, so sie denn solcher Art sind, autonome Entscheider nicht nach einem natürlich Guten, sondern eines zweiten, mit der Vernunft als Analogon brauchbaren Grund, wenn sie zum Beispiel auf Zuruf hören.

§5.3 Der Spiegeltest

Menschen lernen erst im Verlauf ihres Lebens, auf den Spiegeltest positiv zu reagieren. Erst ab einem Alter von 18 Monaten zeichnet sich dieses Vermögen ab.⁶⁶ Für mich ist es plausibel, dass sich die Fähigkeit zur Erkennen im Spiegel um einen evolutionären Vorteil handelt. Und so könnten Tiere, die an spiegelnden Oberflächen leben, eben das Vermögen

64 Kant GMS AA IV S.429

65 Kant KU AA V S.356ff

66 Singer 2013 S.187

zur Selbsterkenntnis im Spiegel erlernt haben. Es bildet einen deutlichen Vorteil aus, wenn man zur Tränke geht und weiß, dass man von dem Tier im Spiegelbild nichts zu befürchten hat. Von diesem grundlegenden Verständnis des Spiegeln ist es nur ein weiterer Schritt auf der Evolutionsleiter, das Verständnis des Spiegels in selbst-reflektierender Weise auszubilden. Wofür ich versuche zu argumentieren, ist dies: Der Spiegeltest liefert anzweifelbare Ergebnisse, die innerhalb eines Paradigmas interpretiert werden, die aufgrund einer erlernten Beziehung entstanden sind. Wir können uns nicht sicher sein, dass Tiere, die den Spiegeltest nicht bestehen, kein Selbstbewusstsein aufweisen. Vielmehr ist es der Test einer Fähigkeit, die im Laufe der Jahre erlernt wurde.

Der Spiegeltest ist derzeit das stärkste empirisch vollziehbare Argument, Tieren gewisse Schutzrechte zuzugestehen. Denn das Bestehen des Spiegeltestes weist auf die Fähigkeit hin, die Erkenntnis des Phänomens der Spiegelhaftigkeit mit einer Selbstheit zu verknüpfen. Die Leistung, die, wie ich argumentierte, auch angelernt sein kann, ist das „Das (im Spiegel) bin ich!“ welches auf eine neue Qualität des Selbstbewusstseins hinweist. Wenn man Korsgaard ernst nimmt, weist der Spiegeltest auf ein inneres Verständnis des eigenen Selbst hin.⁶⁷ Das würde bedeuten, dass das Bestehen des Testes auf eine moralische Persönlichkeit hinweist, die als Person im kantischen Sinne, also als Vernunftwesen, interpretiert werden kann. Aber inwieweit betrifft das den ethischen Diskurs, in dem wir uns befinden?

Es scheint eindeutig zu sein, dass solche Tiere Anteil am Reich der Zwecke haben. Sie sind demnach moralische Personen, dass sie Vernunft besitzen. Das zeichnet sie zu hervorragenden Anteilseignern an der moralischen Gesellschaft aus. Elefanten, Delfine und Affen sind solche vernünftigen Akteure. Sie sollten in ihrer Würde geachtet werden. Aber sie sollten auch die Würde Anderer achten. Das tun sie mit einer gewissen Regelmäßigkeit nicht. Der Spiegeltest hat hierin absurde Ergebnisse. So müssten wir versuchen, den Tieren, die den Spiegeltest bestehen, moralische Vorgaben zu machen. Wenn diese darauf positiv, d.h. ethisch verantwortungsbewusst handelnd, reagieren, dann hätten wir einen Fakt vorliegen, der die Diskussion bereichern würde.

§5.4 Dürfen wir Tiere essen?

Es geht bei unserer Frage also um die Produktionsverhältnisse genauso wie um prinzipielle Fragen, was das Essen von Fleisch angeht. Dürfen wir Fleisch essen, wenn es leidlos produziert ist? Ist es überhaupt realistisch zu behaupten, dass Fleisch leidlos produziert werden kann? Töten wir für unseren Fleischkonsum Wesen, die ein Bewusstsein haben? Können wir Tiere einfach durch ein anderes Tier ersetzen, um sie für unsere Bedürfnisse zu

67 Vgl. Korsgaard 2015 S.268

schlachten? Woher kommt eigentlich die Tradition, dass wir Fleisch überhaupt essen dürfen?

Das alles sind Fragen, die von Belang sind, wenn wir uns fragen, ob wir Tiere essen dürfen. Ich fange an mit den Argumenten, die üblicherweise mit der Frage zusammenhängen, woher die Tradition kommt, dass wir Fleisch essen dürfen. Hierbei gibt es eine Disparität, wie argumentativ stringent sich diese Tradition rechtfertigt. Die einfachste ist vielleicht der Verweis auf das göttliche Diktum, dass Tiere dem Menschen Untertan sind. Die göttlichen Apologeten des Fleischgenusses berufen sich auf die Stellung des Menschen im Kosmos und die Stellung des Tieres als „Mittel und Werkzeug“⁶⁸ zu dessen Belangen. Das ist aber nicht durchhaltbar. Denn Untertan bedeutet nicht, dass man willfährig mit den Objekten der Herrschaft umgehen darf. Und so spricht Moses davon, dass die pflanzentragenden Bäume und Sträucher dem Menschen und den Tieren als Nahrung dienen sollen, aber dasselbe wird nicht von den Tieren ausgesagt. Vielmehr wird der Verzehr von Tieropfern mit einem Kapitel der Bibel bedacht, dass vom Schöpfungsmythos abgekoppelt ist. In blutigen Ausschmückungen wird später beschrieben, wie man ein Tier schlachten sollte. Darauf berufen sich auch die anderen mosaischen Religionen. Im Paradies jedoch war der Mensch Vegetarier. Die theistischen Apologet*innen des Fleischverzehr sollten dementsprechend auf einen schwierigen Standpunkt gestellt sein, wenn sie sich auf die heilige Schrift berufen wollen.

Zu den Argumenten für den Fleischverzehr findet man eine ähnliche, zweite Form der Rechtfertigung, wenn es heißt, dass Tieren die Vernunft abgeht, die Menschen zu Zwecken an sich macht, und dass man deshalb mit Tieren umgehen darf, wie man will, d.i. sie schlachten und danach essen darf. Dass Tiere auch einen moralisch relevanten Wert haben wird dabei in Frage gestellt. Ihnen geht die Würde ab, die ein Vernunftwesen ausmacht. Hiergegen wendet sich Christiane Korsgaard. Wert zu verleihen ist ein normativer Akt, den wir auch Tieren zukommen lassen können. Es ist nicht das vernünftige Selbst, das Wert verliehen bekommt, vielmehr ist es das tierliche Selbst, das vernunftlose, das in einer moralischen Setzung Wert verliehen bekommt.⁶⁹ Und da wir in der Lage sind, Tieren einen moralischen Wert zu verleihen, sollten wir es so tun, wie wenn das Tier ein Zweck an sich wäre. Denn in vielerlei Hinsicht haben Tiere analoge Eigenschaften zum Menschen, allein an der Vernunft mangelt es ihnen. Aber inwieweit diese Relation eine *petitio principii* darstellt, ist fraglich. Denn wenn die Vernunft *per definitionem* nur dem Menschen zukommt, ist klar, dass nur der Mensch diese Eigenschaft hat, die moralischen Wert verleiht. Vernunft zu haben ist noch kein moralischer Wert, allein zur moralischen Charaktereinstellung verfügt das vernünftige Wesen über ein treffendes Mittel. Daraus

68 Vgl. Immanuel Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* AA VIII S.114 zitiert nach Schmitz 2015 S.260

69 Vgl. Korsgaard 2015 S.275

folgt nicht, dass Tiere keinen Wert haben, sondern daraus folgt, dass wir als Vernunftwesen in der Pflicht stehen, uns selbst moralisch zu verhalten. Moralisches Verhalten ist aber nicht nur anderen vernünftigen Wesen gegenüber geschuldet, sondern eben auch, oder vielmehr insbesondere nicht-vernünftigen Wesen gegenüber.

Ein Argument, das einige Utilitarist*innen vertreten, ist die Ansicht, dass zumindest einige Wesen ersetzbar sind und daher, wenn die Rahmenumstände passen, geschlachtet werden dürfen. Peter Singer nennt dieses Argument das „Ersetzbarkeitsargument.“⁷⁰ Es geht von der Annahme aus, dass wir dann, wenn die Rahmenbedingungen von einem glücklichen Leben, leidloser Schlachtung und keinen Vorstellungen von dem Selbst als zeitlich ausgedehntes Leben stimmen, ein Tier (oder auch einen Menschen) töten dürfen, wenn es danach von einem gleichen Wesen ersetzt wird. Es ist ein Argument, dass daher auf die konsequente Einhaltung dieser Rahmenbedingungen aufbaut. Es ist dennoch ein Kalkül, dass eine absolute Form des Leidens rechtfertigen kann.⁷¹ Denn der Tod ist absolut; nichts kann ihn rückgängig machen. Das Ersetzbarkeitsargument ist dann am schwächsten, wenn wir annehmen, dass wir in Tieren Individuen vorliegen haben, genauso wie ein Mensch ein Individuum ist. Wenn Tiere eine Prohairesis haben, einen Charakter, Persönlichkeit, dann können wir nicht davon ausgehen, dass ein Tier durch ein anderes gleicher Art ersetzt werden kann. Dass Tiere Individuen sind, halte ich in Anbetracht der mir vorliegenden Erfahrungen für evident; allein das reicht aber noch nicht für ein Argument. Was mir aber auffällt, ist, dass manche Tiere mehr auf Menschen zugehen und manche sich eher im Hintergrund halten. Dass manche Hunde selbstbewusster sind und manche schnell den Schwanz einziehen. Das macht sie zu Individuen, das ist nicht durch Instinkt erklärbar. Vielmehr ist es die individuelle Prägung, die hier zum Vorschein kommt. Daraus geht analytisch hervor, dass es sich bei Tieren auch um Individuen handelt. Wenn es sich aber um Individuen handelt, die je einen eigenen Charakter, eine eigene Persönlichkeit haben, ist klar, dass Tiere nach den gleichen Regeln wie Menschen Personen sein können. Und wenn Tiere Personen sein können ist auch klar, warum sie nicht ersetzbar sind. Und ich halte es auch lohnenswert, in diese Richtung weiterzudenken. Allein hier ist nicht der Platz dafür. Kant und Singer nehmen an, dass Tiere meistens nicht Personen darstellen. Für Kant sind vernünftige Wesen Personen⁷², für Singer sind es Lebewesen mit Bewusstsein ihrer zeitlichen Ausgedehntheit.⁷³ Für beide gehen wichtige Schutzansprüche mit der

70 Singer 2013 S.194

71 Die utilitaristische Position, dass der Tod ein absolutes Leiden darstellt und demnach keine geringer zu schätzenden Freuden dagegen rechtfertigen kann ist im Präferenzutilitarismus von hintenanstehender Bedeutung. Auch wenn quantitative Utilitaristen dieses Argument oft heranziehen, um inhärent dem Vegetarismus einen höheren Wert zuzuschreiben operiert Singer nicht mit diesem Kalkül. Ob diese Position dennoch vertreten werden sollte, ist eine Frage, mit der ich mich aus Zeitgründen nicht beschäftigt habe.

72 Kant GMS AA IV S.428

73 Vgl. Singer 2013 S.146 , insbes. S.152, & S.204

Konstitution des personalen Wesens einher. Unpersönliche Wesen genießen keine Schutzansprüche, haben keinen inneren Wert. Und wenn keine Person vorliegt, ist der Wert des Lebens nur ein relativer, kein absoluter. Aus dieser Richtung kommt also das philosophische Argument, dass es statthaft sein kann, Fleisch zu essen.

Für einen Utilitaristen wird die Statthaftigkeit einer Handlung sich aus einer Analyse eines Nutzenkalküls ergeben. Auch für einen Präferenzutilitaristen wie Singer ist das eine statthafte Aussage, denn die Nutzenkalkulation wird sich in Freud und Leid, in Auslebung der Wünsche, Ziele und Interessen, kumulieren. Wenn kein besonderer Schutzanspruch vorhanden ist, also das Leben, um das es geht, nicht personal verfasst ist, wird dennoch eine einfache Kalkulation möglich sein, ob das Tier unter der Maßnahme, die zu betrachten ist, eine Beeinträchtigung ihrer Präferenzen hinnehmen muss oder nicht. Im Fall der Massentierhaltung wird also klar sein, dass eine unstatthafte Maßnahme vorliegt, denn wir gehen davon aus, dass ein Tier unter der Massentierhaltung tendenziell leidet, es also in seinem unmittelbaren Interesse ist, nicht geschädigt zu werden. Denn selbst wenn wir keine Personen schädigen, fördern wir mit dem Konsum von Fleisch aus der Massentierhaltung das Leid auf der Welt. Auch nach Kants Maßstäben werden wir das Fleisch aus solcher Haltung nicht konsumieren sollen, denn leidlose Haltung gehört zu den Maßgaben Kants für den interaktionistischen Wert, den wir Tieren zugestehen.

Lässt sich Fleisch überhaupt leidlos produzieren? Nehmen wir an, wir überzeugen die Politik der Fleischproduktion, dass alle Fleischtiere nach den hohen Maßstäben, die nur wenige Landwirte heutzutage einhalten, gehalten werden. Die Schlachtung wird mit minimalem Leid für die Tiere ablaufen, so haben wir immernoch einen brutalen Akt vor uns, der ein Leben beendet. Das Argument der Utilitaristen lautet, dass wir nicht für hedonistische Genüsse absolutes Leid schaffen dürfen. Der Tod ist dieses absolute Leid, demnach dürfen wir keine Tiere schlachten, wenn sie überhaupt leiden können.

Peter Singer geht davon aus, dass bei unpersonalen Wesen die Betäubung, die am Anfang der Schlachtung gesetzt wird, das Selbstbewusstsein so beendet, dass die Tötung nicht als zusammenhängende Aktion wahrgenommen wird. Das heißt, dass eine Betäubung und eine Schlachtung phänomenal für die Tiere nicht unterscheidbar ist. Wenn die Betäubung richtig gesetzt wird, wird das Fleisch also leidlos produziert. Aber diese Ansicht ist argumentativ schwierig. Denn wir müssen davon ausgehen, dass auch Tiere, die den Spiegeltest nicht bestehen, möglicherweise ein Verständnis ihrer selbst als zeitlich ausgedehnte Wesen haben. Denn der Spiegeltest testet nur die Erkenntnis, ob man erkennen kann, dass man selbst es ist, der sich in einem Objekt, dem Spiegel, wiederfinden lässt.

Dazu lässt sich die Analyse Korsgaards gut lesen. Denn sie sagt, dass schon ein erstes Verständnis des Selbstbewusstseins vorhanden sein muss, wenn sich das Tier im

physischen Raum verortet.⁷⁴ Denn auch ein Tiger verortet sich selbst im Raum, wenn das Tier sich gegen die Windrichtung aufstellt, um das Opfer nicht zu beunruhigen. „Parallel zu dieser Fähigkeit wäre das Vermögen strukturiert, sich selbst im geistigen Raum zu verorten[.]“⁷⁵ Aber wenn ein Tier dieses geistige Vermögen hat, wäre das nicht schon das erste Anzeichen für ein Vernunftvermögen? Korsgaard schreibt, dass Intelligenz und Vernunft ähnliche Vermögen sind, das eine auf äußerliche Phänomene gerichtet, das andere auf innerliche Verknüpfungen.⁷⁶ Wenn dem so wäre, wäre der Spiegeltest ein Hinweis auf das Vernunftvermögen der Testsubjekte. Und damit müssten wir, wenn wir Korsgaard ernst nehmen, an die Tiere, die vernünftige Wesen sein können, auch mit Vorgaben der praktischen Vernunft an diese heran treten. Wir erinnern uns, dass wir Wert auch für unvernünftige Subjekte anrechnen können, aber die Vernunft macht uns zu Subjekten der Moral. Das Nichtbestehen des Spiegeltestes lässt also nicht zulässig darauf schließen, dass das Tier leidlos geschlachtet werden kann. Es indiziert vielmehr, dass wir kein vernunftbegabtes Lebewesen vorliegen haben. Dennoch könnte eine Person nach Singers Definition vorliegen. Und wenn das stimmt, haben diese Tiere mehr verlieren als eine Nichtperson. Das Leid wird also größer sein als bei einer Nichtperson. Hierbei nimmt auch Singer an, dass die Tiere, die wir zur Nahrungsmittelproduktion verwenden, wahrscheinlich Nichtpersonen darstellen. Ihre Leidensfähigkeit ist aber dennoch vorhanden, weshalb wir die Tierhaltung als solche kritisch betrachten müssen. Reicht die unpersönliche Leidensfähigkeit der Tiere schon aus, eine solch minimalistische Schlachtung als nicht statthaft zu kennzeichnen?

Wir haben also Grund zu der Vermutung, dass auch unpersönliche Lebewesen etwas zu verlieren haben, wenn sie geschlachtet werden. Sie werden auch etwas erleiden, denn sie sind Individuen, denen ein absolutes Leid widerfährt ihnen. Um in Korsgaards Analyse zu bleiben: Es liegt in ihrem individuellen Interesse, nicht geschlachtet zu werden.

Der Fleischkonsum belastet unsere Umwelt. Wir haben mit der Maxime des Fleischkonsums eine nicht verallgemeinerbare Handlung vorliegen. Um es anders auszudrücken, ist die lukullische Freude an Fleisch eine Charakterschwäche. Denn es ist dem Charakter nicht zuträglich, diese Handlung verallgemeinern zu wollen. Kant selbst ist der Meinung, dass die Art und Weise, wie wir unsere Mittiere behandeln, ein Ausdruck des Charakters ist. Es zeugt nicht gerade von gutem Willen, Fleischkonsum zu rechtfertigen. Denn die Verletzung, die eine Schlachtung an unseren Mittieren faktisch darstellt, fügen wir mit unserem Konsum zu. Die Schlachter*innen und die Fleischer*innen, die wir als Mittel zu unserem Fleischkonsum behandeln, sind nur die Mittelsmänner unseres Konsums. Die Fleischesser sind es, die deren Handlungen verursachen.

74 Vgl. Korsgaard 2015 S.264

75 Korsgaard 2015 S.265

76 Korsgaard 2015 S.268

Sie treten mit den Tieren durch ihren Fleischkonsum in eine Interaktion. Wir können uns jetzt fragen, ob diese Handlung ethisch vertretbar oder nicht ist. Wenn wir Fleisch konsumieren, schädigen wir ein Tier, das ein Bewusstsein des natürlich guten hat. Wenn wir Korsgaards Argumentation, dass diese Formation schon dafür ausreicht, Wert zuzuschreiben, mitgehen, dann ist das nicht statthaft. Aber wie steht es mit der argumentativen Stärke dieses Argumentes?

Es basiert auf einer Kombination des Verrohungsargumentes, der interaktionistischen Interpretation der Reich-der-Zwecke-Formulierung des kategorischen Imperatives und dem Zugeständnis der Möglichkeit, die Interessen unserer Mittiere zu achten. Das Verrohungsargument ist das vielleicht apodiktisch stärkste; wir können davon ausgehen, dass wir, wenn die Gesellschaft wirklich davon verroht ist, Fleisch zu konsumieren, dies auch nicht gesellschaftlich wahrnehmen würden. Wir sind so daran gewöhnt, dass wir Fleisch essen, dass wir es nicht hinterfragen. Die verrohte Gesellschaft immunisiert sich ethischer Kritik gegenüber.

Die interaktionistische Interpretation des kategorischen Imperatives besagt deutlich, dass wir auch unvernünftigen Tieren gegenüber Pflichten haben können. „Da unsere Gesetzgebung allgemein ist und unserer tierlichen Natur Wert verleiht, folgt, dass wir wollen, dass alle Tiere als Zwecke an sich zu behandeln sind.“⁷⁷ Tiere haben also nicht nur einen Zweck an sich, sondern es muss möglich sein, Tieren auch einen absoluten inneren Wert zuzuschreiben. Sie haben Würde und müssen demnach geachtet werden. „Deshalb haben wir Pflichten gegenüber den anderen Tieren.“⁷⁸ Aber ist diese Ansicht nicht nur assertorisch? Wenn es um die Abwägung geht, ob wir Fleisch essen sollen, ist deshalb eine Abwägung der Gründe für und gegen den Fleischkonsum relevant.

§5.5 Warum Fleisch essen?

Wenn aber das naturgegebene Interesse eines Tieres schon ausreicht, um ein Verbot einer Schlachthandlung zu rechtfertigen, wieso essen wir immer noch Fleisch? Wieso leisten wir uns diese Charakterschwäche, mit unserem Fleischkonsum Leid in die Welt zu setzen? Gibt es über den lukullischen Genuss noch weitere, vielleicht vernünftige Gründe für den Fleischkonsum? Sind diese Gründe gewichtig genug, um die Interessen von unseren Mittieren auf maximale Weise einzuschränken?

Gehen wir einmal über den nicht begründbaren egoistischen Grund des Genusses hinweg. Das ist reiner Speziesismus. Es geht um die praktischen Regeln im Umgang mit Fleischkonsum. Hierbei ist vielmehr die anthropohistorischen Verknüpfungen mit dem Wachstum unseres Nervensystemes inklusive des Gehirnes zu nennen, neben der Versorgung des Körpers mit dem lebenswichtigen Vitamin B12, Cobalamin. Auch die

⁷⁷ Korsgaard 2015 S.282

⁷⁸ Ebd.

Versorgung mit Eisen, Zink und Proteinen werden oft herangezogen, wenn die essentielle Wichtigkeit des Fleischkonsumes betont werden soll.

Diese Argumentation wird oft verwendet, um den Fleischkonsum in der heutigen Zeit zu verteidigen. Aber wie auf den ersten Blick ersichtlich sein sollte, haben wir es nicht mehr mit einer zwingenden Relation zu tun. Wir sind, als Gesellschaft, nicht mehr auf Fleisch angewiesen. Wir können Cobalamin über Substitute aufnehmen, unsere Eisenvorräte über Algen und Spinat decken, Zink und Proteine aus Shakes oder Hülsenfrüchten zu uns nehmen. Deshalb sind wir in der Lage, kritisch über unseren Lebensmittelkonsum nachzudenken und ethisch höherrangige Interessen zu formulieren. Und es stimmt auch: Unser Fleischkonsum ist kritisch hoch.

Ärzte sehen den übermäßigen Fleischkonsum auch kritisch, aber vielmehr wegen der hohen Energiedichte. Sie empfehlen rund zwei fleishaltige Mahlzeiten in der Woche, entgegengesetzt zu den realen zehn fleishaltigen Mahlzeiten, die die Bundesbürger*innen wöchentlich konsumieren. Wenn wir diese physiologisch argumentierenden Befunde genau betrachten, ist es ein Argument, weniger Fleisch zu essen, aber der völlige Verzicht auf tierische Nahrungsmittel wäre auch schädlich. Dennoch haben Veganer*innen nicht *per se* schlechtere Vitalwerte als Fleischesser*innen. Es kommt hierbei vielmehr auf die genügende Versorgung mit den oben genannten Nährstoffen an. Wenn diese supplementiert werden, spricht kein medizinischer Grund gegen die vegane Ernährungsweise. Diese Gründe sind also nicht gewichtig genug, um einen ethischen Vorzug zu schwächen.

In Diskussionen wird manchmal argumentativ herangezogen, dass wir natürlicherweise allesfressende Raubtiere seien. Deshalb sei es in Ordnung, Fleisch zu essen. Zum einen können wir uns aber entscheiden, keine Raubtiere zu sein. Zum anderen bedeutet Raubtier zu sein aber auch, einen essentiellen Beitrag zur Funktion des Ökosystems zu leisten. Nur Wildfleisch wäre innerhalb dieses Paradigmas vertretbar. Indem die Raubtiere die Population der Pflanzenfresser kontrollieren, haben sie ihren Platz in einer Ordnung, die von uns in der modernen Ausprägung dadurch konterkariert wird, dass wir den Planeten mit unserem Konsum belasten. Wenn eine Population von Pflanzenfressern zu groß wächst, stärkt das auch die Population der bejagenden Tiere. Deshalb ist es vielleicht vertretbar, Wildfleisch zu essen als anders produziertes Fleisch. Wir schaffen mit unserer Fleischindustrie einen unnatürlichen Zyklus, der so von der natürlichen Ordnung abweicht. Deshalb, und das scheint mir ein zwingender Schluss zu sein, müssen wir unseren Konsum nach Maßstäben beurteilen die auch innerhalb eines menschlich geschaffenen Paradigmas gelten. Demnach gibt es gewichtige Unterschiede zwischen der Jagd als Bestandskontrolle und unserem ungezügelter Fleischkonsum aus Produkten der Massentierhaltung. Während die Jagd teilweise notwendig ist, um die Wildtierbestände nicht über das vom Ökosystem

tragbare Maß wachsen zu lassen, ist die Massentierhaltung nur in konsumtheoretischer Sicht tragbar. Und tatsächlich belasten wir die Umwelt mit der Massentierhaltung in einer Weise, die in der freien Wildbahn dazu führen würde, dass Raubtierbestände in paralleler Weise zu den Beständen der Kühe und Schweine wachsen würden.

Wir sehen also, dass die Gründe für den Fleischkonsum sehr schwach sind. Es ist eine Diskussion, in der die faktische Situation der Welt nicht ethisch-normativ reflektiert wird. Wir sind meist keine Raubtiere, wir sind schlimmer als diese. Wir beuten eine Umwelt aus, die sich nicht in demselben Tempo regenerieren kann wie wir sie belasten. Genau deshalb sollten wir mit unserem Verhalten nachhaltigen Vorgaben entsprechen. Das Nachhaltigkeitsargument ist dann am stärksten, wenn wir betrachten, wie andere Handlungen als der Fleischkonsum unsere Umwelt zusätzlich belasten. Das Argument basiert aber nicht auf wesentlichen Eigenschaften der Tiere sondern auf Nebenwirkungen unseres Fleischkonsumes. Deshalb sei es nur der Vollständigkeit halber erwähnt. Es ist ein Argument, den Fleischkonsum zu reduzieren, nicht, völlig darauf zu verzichten. In seiner Wirkmächtigkeit ist es beschränkt, apodiktisch ist es aber in seiner Naturgesetzmäßigkeit. Wir können unseren Planeten entlasten, wenn wir uns daran halten. Aus diesen Gründen sollte man, als Minimalforderung, mit dem Konsum von Fleisch vorsichtig umgehen.

§6 Fazit

Hat der Mensch aus unserem Gedankenexperiment, dass für viele Alltag bedeutet, jetzt unrecht getan oder kann er seine Handlungen entschuldigen? Für das Gros des Konsums, der in Deutschland, in der westlichen Welt allgemein, getätigt wird, wird die Antwort so ausfallen, dass wir von allen drei Denkern, die ich zu diesem Thema herangezogen habe, äußerst peinliche Antworten für unseren Fleischesser bekommen werden. Denn seine Handlung zeugt von Rohheit und schädigt schutzwürdige Interessen Anderer.

Wir können in Angesicht der ethischen Diskursen, die in dieser Arbeit angeschnitten wurden, davon ausgehen, dass die vegane-vegetarische Ernährung ethisch wertvoller ist als die Entscheidung, Fleisch zu essen. In der Abwägung der ethischen Vor- und Nachteile zeugt die vegane Ernährung von deutlich mehr Umsicht im Umgang mit dem Tier und sollte deshalb vorgezogen werden. Wir müssen, um in der kantischen Terminologie zu sprechen, unseren guten Willen auch Tieren gegenüber zeigen. Das können wir tun, indem wir den täglichen Nährstoffbedarf aus pflanzlichen Quellen decken.

Ich halte es im Lichte der diskutierten Befunde für ein wichtiges Ergebnis, dass Tiere Schutzrechte genießen sollten, die weit über das hinausgehen, was wir derzeit effektiv als Gesellschaft umsetzen. Dazu gehört, dass wir die Würde der Kreatur in allen Ausprägungen achten und den inneren Wert aller Tiere als gesetzt annehmen. Wir haben,

das wurde durch die legalistische Perspektive erhellt, eigentlich schon hinreichende Schutzrechte, die allerdings nicht konsequent umgesetzt werden. Stattdessen wird die Versorgung von Menschen mit dem Fleisch als vernünftiger Grund angesehen, wofür kein Befund sprechen konnte. Die Versorgung mit Nahrung hat nur in Notsituationen einen vernünftigen Grund, somit sind wir in unserer Gesellschaft und in vielen anderen Gesellschaften kollektiv aufgefordert, unseren Fleischkonsum massiv zurück zu fahren.

Was nicht besprochen werden konnte, vornehmlich aus Zeit- und Platzgründen, sind die Fragen nach der Personalität von Tieren, die Schutzrechte, die sich aus einer eventuellen Personalität entwickeln könnten, dem evolutionären Verhältnis zwischen Vernunft und Intelligenz, von ethischen Vorgaben im Umgang mit Tieren, die sich aus religiöser Sicht ergeben könnten, inwiefern die Trauer eines Lebewesens ein Hinweis auf Personalität ist und ob ein Argument im Sinne von John Rawls *Schleier des Nichtwissens* auch auf Tiere erweiterbar sein könnte. Im Weiteren interessant wäre, eine Diskussion über die Natur im Gegensatz zur erlernten, technisierten Bestimmung des Menschen durch die Vernunft zu führen. In einer solchen Diskussion könnte die Bestimmung des „natürlich guten“ durch Korsgaard bestimmt werden und die Grenzen zwischen Natur und Vernunft beleuchtet werden. Denn unsere Belege weisen darauf hin, dass zumindest einige Tiere auch prinzipiell die Möglichkeit haben, Vernunft auszubilden. Wir müssten also überlegen, was genau Vernunft ist und wie wir sie attestieren.

Analog zu der Debatte um die Statthaftigkeit des Fleischkonsumes ist die Debatte um die anderen Nutzungen von Tieren zu führen. Produkte, die mit der Tötung einhergehen, wie Leder, sind abzulehnen. Produkte, die nicht mit der Tötung einhergehen, sind bei leidloser Produktion akzeptabel.

Die Wege der heterologen Ansätze, mit Hilfe Kants über Tierethik nachzudenken, halte ich für teilweise bearbeitet. Dennoch versprechen diese Ansätze noch mehr. Wir haben gesehen, dass die Wege aus guten Gründen beschritten werden können. Wir können und sollten Tieren einen inneren Wert zuschreiben, der über das in der Gesellschaft übliche Maß hinaus geht. Denn wer kann schon sicher sagen, ob sich hinter der im Gegensatz zum Menschen geringeren, aber dennoch vorhandenen sozialen Maske, die ein Tier hat, nicht auch ein mitdenkendes, fühlendes und zur Vernunft begabtes Wesen verbirgt. Das ist die Herausforderung, vor der sich jede Tierethik gestellt sehen muss: Zu sehen, ob unser Erkenntnisvermögen ausreicht, um die Frage nach den Schutzrechten auch für Tiere beantwortbar ist. Das heißt auch, empirische Fragestellungen wie die Aussagefähigkeit des Spiegeltestes zu interpretieren. Wenn man an der Selbsterkenntnis im Spiegelbild die Berechtigung an das Leben festmacht, müsste man folgerichtig nicht paradigmatischen Menschen dieselbe aberkennen. Wenn man aber andersherum die Heiligkeit des Lebens

annimmt, sollte man diese aber auch auf die anderen Tiere erweitern. Vor dieses Dilemma steht also diese Debatte.

Innerhalb dieses Dilemmas habe ich mich selbst auf der Seite positioniert, die ein Lebensrecht für alle Tiere fordert. Diese Maxime meines Handelns halte ich für überlegt und gerechtfertigt. Und ich hoffe, dem geneigten Leser auch die Argumente dafür näher gebracht zu haben. Insgesamt kann ich sagen, dass diese Maxime durchaus missionarischen Ehrgeiz enthält: Zu wollen, dass sich jeder dieser Achtung vor dem Leben anschließt.

Literaturverzeichnis

- Chemnitz, Christine/Rehmer, Christian/ Wenz, Katrin (Hg) *Fleischatlas Deutschland 2018*
https://www.boell.de/sites/default/files/fleischatlas_2018_ii.pdf 12.07.2018
- Kant, Immanuel *Die Metaphysik der Sitten* Akademieausgabe N° VI Berlin de Gruyter 1907
- Kant, Immanuel *Kritik der Urteilskraft* Akademieausgabe N° V Berlin de Gruyter 1908
- Kant, Immanuel *Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akademieausgabe N° IV Berlin de Gruyter 1903
- Korsgaard, Christine *Mit Tieren interagieren: Ein kantianischer Ansatz* in: Schmitz, Friederike *Tierethik* Berlin suhrkamp 2015
- Ritter, Joachim, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Darmstadt WBG 2001
- Singer, Peter *Praktische Ethik* Stuttgart reclam 2013