

utb.

Philipp Bode

# Einführung in die Tierethik



müssten den Menschen Zugänge zu tierischen Produkten abgeschnitten werden, damit der Nichtkonsum tierlicher Produkte sich im Verhalten niederschlägt.

Reformisten bauen daher häufig nicht auf philosophische Argumente (die dann gern als Ideologien abgetan werden), sondern auf psychologische und politische Effekte, in der Überzeugung, dass diese Effekte einen kausalen Einfluss auf unser Verhalten nehmen. Erst der langsame Weg vom Tiergebrauch über den Tierschutz führe schließlich zur Anerkennung von Tierrechten. Ad-hoc-Maßnahmen auf der Basis rationaler Argumente seien in aller Regel sinnlos. Es geht also nicht primär darum, die Einstellung von Menschen, sondern das gesellschaftliche System zu ändern, in dem sie leben, die entsprechende Einstellung würde diesem dann folgen.

Der Reformismus beinhaltet aus Sicht des strikten Abolitionismus allerdings ein unüberwindbares Problem: Wer heute schon *weiß*, dass Tieren durch den Gebrauch zu menschlichen Zwecken Unrecht getan wird, und dennoch bereit ist, dieses Unrecht zugunsten gesellschaftlicher Umgewöhnungseffekte (und sei es auch für begrenzte Zeit) aufrechtzuerhalten, der vergehe sich am eigentlichen abolitionistischen Kern.

Aus diesem Einwand heraus hält FRANCIONE dem Reformismus einen argumentativen Defekt vor: Sollte das Ziel der kleinschrittigen Reformen tatsächlich die totale Abschaffung aller Tierversuche sein und sollte damit die Zuerkennung von Tierrechten einhergehen, wie es sich der Reformismus ja auf die Fahne geschrieben hat, sprich: dass wir Tierversuche nicht allein aus Mitgefühl (also aus *unserer* Perspektive), sondern aus Anerkennung ihrer Rechte (also aus *deren* Perspektive) ablehnen, dann bekommen wir ein eigenartiges Problem, denn dann müssten wir Tieren *während* des schrittweisen Prozesses ihre Rechte absprechen, ihnen diese aber *nach* erfolgreichem Prozess wieder zusprechen.

Anders ausgedrückt: Aktuell haben sie keine Rechte, aber zukünftig. Das sei, als würden wir uns vor eine Gruppe von Sklaven stellen und sagen: ‚Wir wissen, dass euch großes Unrecht widerfährt, aber gebt uns noch ein paar Jahre Zeit, bis das auch alle anderen begriffen haben.‘ Dem hält der Abolitionismus entgegen, dass Rechte keine temporäre Angelegenheit sind, sondern eine permanente. Rechte können nicht zeitweise außer Kraft gesetzt oder für die Zukunft geplant werden, eine Theorie muss sich entscheiden: Entweder hat man Rechte oder man hat sie nicht. Für FRANCIONE kann somit kein kausaler Zusammenhang zwischen Reformen im Tierschutz und der abolitionistischen Anerkennung von Rechten bestehen, indem das eine zum anderen führt. Eine solche ‚Überführung‘ ist aufgrund der notwendigen Permanenz von Rechten unmöglich und Reformismus und Abolitionismus somit nicht dasselbe, nur mit verschiedenen Strategien, sie sind vielmehr unvereinbar. Demnach gäbe es zum Abolitionismus keine Alternative, wollte man die Akzeptanz von Tierrechten erreichen.

## 2.2.4 Tierbefreiung

Dass es Möglichkeiten gibt, abolitionistische Ziele auch ohne die Grundlage von Tierrechten, ja eventuell sogar ohne jegliche Gesetzesgrundlage einzufordern, zeigt die

Tierbefreiungsbewegung. Die Tierbefreiungsbewegung, die in den 1960er entstand und sich in den folgenden Jahrzehnten weltweit etablierte, verfolgt zunächst eben genau jenes Ziel: Sie wollte Tiere *befreien*, im wörtlichen Sinn, sie befreien aus Käfigen und Laboren, aus Ställen und künstlichen Jagdrevieren (vgl. Petrus 2013, 11–29). SINGERS Buchtitel *Animal Liberation* beringt genau diesen Habitus zum Ausdruck: Nutztiere sind *unfrei* und verdienen Freiheit. Mit diesem Schlagwort arbeiten viele einschlägige populärwissenschaftliche Arbeiten, prominent zu sehen an dem Bestseller *Artgerecht ist nur die Freiheit* (2014) der deutsch-türkischen Publizistin HILAL SEZKINS.

Gespeist hat sich die Tierbefreiungsbewegung seit jeher aus einer tiefen Skepsis gegenüber staatlich eingesetzten Machtinstrumenten und Herrschaftsverhältnissen. Mit einer solchen Befreiung müssen nicht zwangsläufig auch Rechte einhergehen (vgl. Singer 1975; 2011), manche Vertreter einer Tierbefreiung erachten das Rechtskonzept sogar als überflüssig (vgl. Schmitz 2015), insbesondere dann, wenn aus moralischen Rechte auch tatsächliche Gesetze folgen sollen. Die Skepsis gegenüber staatlicher Gewaltmonopole betrifft natürlich auch den Schutz entsprechender gesetzlich verankerter Grundrechte für Tiere. Zusätzlich bestehen innerhalb der Tierbefreiungsbewegung Zweifel an der praktischen Durchsetzbarkeit gesetzlicher Vorhaben: „Schon jetzt wird das geltende Tierschutzgesetz kaum durchgesetzt“ (Schmitz 2015, 95). Vertretern der Tierbefreiungsbewegung ist daher oft gar nicht an Gesetzen gelegen, würden diese die Herrschaftsverhältnisse doch nur in anderer Form aufrechterhalten.

Die umfangreiche Ausbeutung von Tieren ist in den Augen der Tierbefreiungsbewegung ein gesamtgesellschaftliches Problem, das zu großen Teilen durch Profitgier, Technisierung und Globalisierung geprägt ist, und keine isolierte Ungerechtigkeit oder Teildisziplin einer akademischen Philosophie. Unser Umgang mit Tieren findet in einer prinzipiellen Geringschätzung tierlichen Leides seinen Niederschlag und macht keine komplizierte Debatte um Tierrechte, sondern grundsätzliches gesellschaftliches Umdenken erforderlich, sei es in der Landwirtschaft, der Lebensmittelindustrie, in Forschung, Landschafts- und Städteplanung: Es geht „um eine Befreiung aus dem bestehenden Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnis. Eine zentrale Forderung betrifft die Beendigung der kommerziellen Nutztierhaltung und die Abschaffung des Eigentumsstatus der Tiere“ (Schmitz 2015, 95).

## 3. Ethische Grundbegriffe

### 3.1 Deontologische und utilitaristische Ethik

Stellen Sie sich vor, Sie stünden bei einem Spaziergang plötzlich vor einer Weiche. Schnell wird Ihnen klar, dass Sie unvermittelt in eine dramatische Situation geraten sind: Von rechts fährt ein (leerer) Zug mit hoher Geschwindigkeit auf fünf Ihnen völlig unbekannte Gleisarbeiter zu, die sich weiter links von Ihnen befinden. Sofern nichts geschieht, wird der Zug diese fünf Personen erfassen und töten, sie stehen viel zu weit weg, um von Ihnen noch rechtzeitig gewarnt zu werden. Die Weiche aber, vor der Sie stehen, versetzt Sie durch einfaches Umlegen eines Hebels in die Lage, den Zug auf ein Nebengleis umzulenken und die fünf Personen zu verschonen. Unglücklicherweise befindet sich auf diesem Nebengleis ebenfalls eine Ihnen völlig unbekannte Person, die Gleisarbeiten nachgeht. Sie haben nun die Wahl: Entweder legen Sie die Weiche nicht um, dann wird der Zug die fünf Personen erfassen und töten. Oder Sie legen die Weiche um, dann wird der Zug die eine Person auf dem Nebengleis erfassen und töten. Die Frage nun lautet: Was werden Sie tun?

Dieses Gedankenexperiment stammt in seiner Grundidee von der britischen Philosophin PHILIPPA FOOT (vgl. Foot 1967) und nennt sich *Trolley-Problem* (von engl. *trolley*, ‚Straßenbahn‘). Dieses Dilemma (ein Dilemma bezeichnet eine Situation, in der zwei Entscheidungswege offen stehen, die beide ein unerwünschtes Resultat zur Folge haben) eröffnet im Kern zwei Handlungsalternativen:

(1) Eine erste Option wäre, ein Eingreifen dadurch zu rechtfertigen, dass diese Handlung mehr Menschen *nützt*, als würde man die Weiche unberührt lassen. In einem Fall profitieren fünf Menschen von der Handlung, im anderen Fall ‚bloß‘ einer. Der *Gesamtnutzen* für die fünf Gleisarbeiter – die Rettung ihrer Leben – würde nach dieser Argumentation den Nutzen für den Einzelnen – die Rettung seines Lebens – übersteigen und die Tat moralisch rechtfertigen.

(2) Eine zweite Option wäre, zu behaupten, es sei tatsächlich *irrelevant* was man tue. Und zwar deshalb, weil jeder ‚gleich zähle‘ und einen *unverletzlichen* Eigenwert besitze, ein unveräußerliches Recht auf Leben. Und das wiederum bedeutet, dass *kein* Menschenleben zugunsten anderer Interessen, egal um wie viele andere Menschen es geht, geopfert werden darf. Und ein moralisches Recht legt uns die *Pflicht* auf, dieses Recht zu respektieren. Doch wenn es nicht möglich ist, Menschenleben zu ‚zählen‘, wie Option (1) es tut, dann ist es egal, was wir tun. Dann gibt es keine bessere und keine schlechtere Handlungsoption, egal wie viele Menschen sich in dem Szenario auf den Gleisen befinden.

Diese Unterscheidung wird noch einmal deutlicher, wenn wir das Szenario erweitern. Dies hat die US-amerikanische Philosophin JUDITH JARVIS THOMSON getan (vgl. Thomson 1976). Es ist als das ‚Dicke-Mann-Problem‘ bekannt und geht in etwa so: Angenommen, Sie stehen auf einer Brücke, die über Gleise führt, eigentlich nur, um den Ausblick zu genießen, und sehen von dort oben das Ihnen bekannte Dilemma mit dem Zug und den fünf Gleisarbeitern, die, sofern kein Wunder geschieht, von dem Zug erfasst und getötet werden. Nun stehen Sie aber nicht allein dort oben, neben Ihnen bemerken Sie einen sehr dicken Mann, der ebenfalls die Überführung zur Aussicht nutzen möchte. Ihnen wird sofort klar: Der Mann wäre dick genug, den Zug zum Entgleisen zu bringen. Sie müssten ihn allerdings von der Brücke stoßen und er würde dabei sterben. Auch hier stellt sich die Frage: Was werden Sie tun?

Diese beiden Szenarien unterscheiden sich in einem sehr bedeutungsschweren Punkt. Sollten wir die Weiche umstellen, dann deswegen, weil wir die fünf Gleisarbeiter retten möchten. Dass der einzelne Gleisarbeiter in der Folge sterben wird, ist weder unsere Absicht noch unser Ziel. Es ist wirklich bedauerlich und unerwünscht, aber unausweichlich, einfach weil es diesen einen Gleisarbeiter auf dem Nebengleis gibt. Kurz gesagt: Wir wären gezwungen, den Tod des einen Gleisarbeiters *in Kauf zu nehmen*.

Doch der Tod des dicken Mannes ist kein unausweichliches In-Kauf-Nehmen. Sein Tod wird vielmehr *gebraucht* zur Rettung der fünf Gleisarbeiter. Wenn er den Zug zum Entgleisen bringen soll und dafür mit seinem Leben zu bezahlen hat, dann ist sein Tod kausal notwendig für die Rettung. Oder anders: Der dicke Mann muss *erst* sterben, damit die fünf Gleisarbeiter gerettet werden können. Der Tod des dicken Mannes wird also nicht lediglich in Kauf genommen, sondern *herbeigeführt*. Und an einer aktiven Herbeiführung ist nichts Unausweichliches mehr.

Das ‚Trolley‘- und das ‚Fetter-Mann-Problem‘ eignen sich gut, um auf einen fundamentalen Unterschied in der moralischen Begründung von Handlungen aufmerksam zu machen. Der Unterschied besteht in der Frage, ob man den *Folgen* einer Tat – Option (1) – oder *der Tat selbst* – Option (2) – mehr Gewicht beimisst.

Eine Ethik, welche sich auf die Bewertung der Tat selbst stützt, nennt man eine *deontologische* Ethik. Im Begriff *Deontologie* steckt das griechische Wort δέον(*deon*), ‚die Pflicht‘, und wird daher auch Pflichtethik genannt. Die Deontologie bezeichnet eine Klasse von ethischen Theorien, die Handlungen unabhängig von ihren Folgen bewerten, weil sie *aus sich selbst heraus* oder *um ihrer selbst willen* gut oder schlecht sind.

Entscheidend für die Bewertung dieser Handlungen ist, ob sie einer verpflichtenden Regel entsprechen und ob sie aufgrund dieser Verpflichtung begangen werden. Deontologische Ethiken arbeiten daher für gewöhnlich mit moralischen Ge- und Verboten („Du sollst ...“, „Du sollst nicht ...“). Wenn Option (2) also das Stoßen des dicken Mannes mit dem Hinweis darauf ablehnt, dies verstoße klar gegen eine moralische Pflicht, nämlich die Pflicht, das Recht auf Leben eines anderen Menschen zu achten, dann steht dahinter ein Verbot, welches das Töten von Menschen grundsätzlich untersagt. Insofern ist es für den Deontologen unerheblich, ob fünf, fünfhundert oder fünf Millionen Menschen auf den Gleisen sterben, der dicke Mann darf *nicht* getötet werden.

In diesem Zusammenhang wird gern der *Kategorische Imperativ* des deutschen

Philosophen IMMANUEL KANT (1724–1804) herangezogen: Gebraucht einen anderen Menschen nie nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich (vgl. Kant 1968). Das bedeutet, dass ich bei allen zwischenmenschlichen Handlungen darauf Acht zu geben habe, dass ich einen anderen Menschen nicht nur instrumentalisierere. Ich sage ‚nicht *nur*‘, weil ich etwa einen Arzt natürlich ‚gebrauche‘, er soll mir ja beispielsweise Schmerzen nehmen. Ich habe ihn aber zugleich um seiner selbst Willen und damit seinen Eigenwert zu achten und darf ihn nicht bloß als Mittel zum Zweck verstehen.

Neben der Pflichtethik gibt es ein zweites großes ethisches Theoriegebäude, jenes des *Konsequentialismus*. Dieser richtet sich nicht nach einem der Tat innewohnenden Wert aus, sondern nach ihren Konsequenzen. Und wenn mit Blick auf Konsequenzen insbesondere der Nutzen im Fokus steht, spricht man vom *Utilitarismus* (von lat. *utilitas*, ‚Nutzen‘). Dieser ist eine Form der Ethik, wonach eine Tat dann moralisch geboten ist, wenn ihre Folgen das größtmögliche Glück (Nutzen, Wohlbefinden) für alle an der Tat Beteiligten herbeiführt. Der Utilitarismus denkt additiv, es ist quasi ein Summenspiel.

Ein Utilitarist müsste, nach unserer bisherigen groben Definition, das Umstellen der Weiche befürworten, da mit dieser Handlung die Zahl der vor dem Tod bewahrten Menschen größer wird. Er müsste mit derselben Begründung allerdings auch das Stoßen des fetten Mannes befürworten, da die Summe der damit vor dem Tod bewahrten Menschen identisch wäre. Der Tod weniger Menschen dürfte also zugunsten der Rettung vieler Menschen *in Kauf genommen*, unter Umständen (wenn auch nicht immer) sogar *herbeigeführt* werden.

## 3.2 Positive und negative Pflichten

Ein Deontologe indes kann zumindest nicht ohne weiteres aus dem ‚Weichen-Dilemma‘ ausbrechen. Er sieht sich mit zwei konkurrierenden Pflichten konfrontiert: Auf der einen Seite gibt es *positive Pflichten*, auch *Hilfspflichten* genannt. Sie benennen Handlungen, die wir auszuführen haben. Manche Philosophen benennen positive Hilfspflichten als solche, die wir anderen Menschen in Not *schuldig* sind – wohlbemerkt nur in *Not*, nicht als pure Wohltätigkeit (vgl. Höffe 2001, 18; Mieth 2012, 120–122). Wenn wir etwa vor uns jemanden in einem See sehen, der zu ertrinken droht, und wir ohne weiteres zur Hilfe fähig sind, dann besagt die positive Pflicht, dass wir diesem Menschen zu helfen haben. Auf der anderen Seite stehen die *negativen Pflichten*, auch *Unterlassungspflichten* genannt. Sie benennen Dinge, die wir *nicht* tun dürfen, also zu unterlassen haben. Das trifft insbesondere auf Schadensvermeidung zu. Ein moralisches Recht auf Unversehrtheit etwa impliziert die *negative Pflicht*, keinem Leben zu schaden.

Nun sehen wir, dass im ‚Fetter-Mann-Dilemma‘ diese zwei Pflichten kollidieren: Auf der einen Seite steht die positive Pflicht, die Gleisarbeiter zu retten. Auf der anderen Seite steht die negative Pflicht, niemandem zu schaden, folglich auch nicht dem Gleisarbeiter auf dem Nebengleis.

Was also soll jemand tun, der in solcher Art zwischen zwei Pflichten gestellt wird?