

# Anthropozentrismus oder Biozentrismus?

## Begründungsprobleme der ökologischen Ethik \*

VON FRIEDO RICKEN S.J.

Die Wörter ‚Anthropozentrismus‘ und ‚Biozentrismus‘ sind in der ökologischen Diskussion mit vielfachen Emotionen besetzt. Vertreter anthropozentrischer Richtungen, wie z. B. John Passmore, sehen im Biozentrismus eine Gefährdung der abendländischen Tradition, für die der Vorrang der Person und die wissenschaftlich-technische Rationalität kennzeichnend sind; sie beschuldigen ihn des Primitivismus, Mystizismus, Fatalismus, der Wissenschaftsfeindlichkeit und der unkritischen Metaphysik<sup>1</sup>. Der zentrale Vorwurf gegen den Anthropozentrismus ist der des Speziesismus, der ebenso verwerflich sei wie Rassismus und Sexismus, und der darin besteht, daß die menschlichen Interessen unter allen Umständen Vorrang vor denen der außermenschlichen Natur haben<sup>2</sup>. Das Spektrum der unter diesen Titeln vertretenen Positionen ist breit, zumal wenn man noch die benachbarte Unterscheidung zwischen „flacher“ (shallow) und „tiefer“ (deep) Ökologie hinzunimmt, in der die Umwelt- mit der Dritte-Welt-Problematik verknüpft ist; zentrales Ziel des Shallow Ecology Movement seien Gesundheit und Reichtum der Menschen in den entwickelten Ländern; oberste ökologische Norm des Deep Ecology Movement sei, daß ein vitales Bedürfnis eines nicht-menschlichen lebenden Wesens Vorrang hat vor einem peripheren Interesse eines Menschen<sup>3</sup>. Bevor man in der Diskussion Stellung bezieht, ist deshalb eine Klärung der Begriffe und des Problems erforderlich.

\* Erweiterter und überarbeiteter Text eines Vortrags an der Universität-Gesamthochschule Siegen am 10. 7. 1986. – Für Kritik und wertvolle Hinweise danke ich Philipp Schmitz S.J.

<sup>1</sup> J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, London 1980; vgl. bes. Kap. 7 (dt. in: D. Birnbacher [Hrsg.], *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980), das Vorwort zur zweiten Auflage (VII–XII) und den zusammenfassenden Appendix der zweiten Auflage „Attitudes to Nature“ (207–218); R. A. Watson, *A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism*, in: *Environmental Ethics* 5 (1983) 245–256; ders., *A Note on Deep Ecology*, in: *Environmental Ethics* 6 (1984) 377–279. – Die Kontroverse zwischen anthropozentrischen und nichtanthropozentrischen Ansätzen wurde auch deutlich auf der Tagung des engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie vom 19. bis 21. 9. 1985 in Marburg, die voraussichtlich 1987 bei Klostermann in Frankfurt erscheinen wird (briefliche Mitteilung des Herausgebers Oswald Schwemmer); vgl. den Bericht von W. Franzen in: *Information Philosophie* 1986, Heft 2, 34–48. – Einen Überblick über den jüngsten Stand der angelsächsischen Diskussion gibt R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, Oxford 1983; vgl. dazu D. Birnbacher, *Ökologische Ethik*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 11 (1986) 57–64; 63 f.

<sup>2</sup> P. Singer, *Animal Liberation*, London 1976; dt.: *Befreiung der Tiere*, München 1982; ders., *Practical Ethics*, Cambridge 1979; dt.: *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, Kap. 3; St. R. L. Clark, *The Moral Status of Animals*, Oxford 1984.

<sup>3</sup> A. Naess, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, in: *Inquiry* 16 (1973) 93–100; ders., *A Defence of the Deep Ecology Movement*, in: *Environmental Ethics* 6 (1984) 265–270.

## I. Begriffsklärungen

Ich unterscheide zwei Bedeutungen des Wortes ‚Biozentrismus‘; sie seien als radikaler und gemäßigter Biozentrismus bezeichnet.

a) Ein klarer Begriff des *radikalen Biozentrismus* findet sich bei P. W. Taylor<sup>4</sup>. Danach behauptet der „biocentric outlook“ folgende Thesen:

(1) Die Menschen sind Mitglieder der auf dieser Erde bestehenden Gemeinschaft des Lebens; die Bedingungen ihrer Mitgliedschaft sind dieselben wie die aller nichtmenschlichen Mitglieder)

(2) Das natürliche Ökosystem der Erde ist als eine Ganzheit miteinander verflochtener Elemente anzusehen, in der die biologische Gesundheit eines jeden Wesens von der der anderen abhängt.

(3) Jeder individuelle Organismus ist ein teleologisches Lebenszentrum, das sein eigenes Gut in der ihm eigenen Weise verfolgt.

(4) Der Anspruch des Menschen, er sei aufgrund seiner Natur den anderen Spezies überlegen, ist ein unbegründetes, irrationales Vorurteil<sup>5</sup>.

These (1) und (2) sind empirische Aussagen über die Bedingungen, von denen das biologische Leben des Menschen abhängt, wobei These (2) den holistischen Aspekt formuliert. Sie sind nicht spezifisch für eine (radikal) biozentrische Position; auch eine anthropozentrische Ökologie muß von diesen empirischen Voraussetzungen ausgehen. These (3) wird unten (Teil II und III) diskutiert. Charakteristisch für den *radikalen Biozentrismus* ist die These (4). Aus ihr ergibt sich seine Widersprüchlichkeit. Als Moral oder Moralphilosophie erhebt er den Anspruch, normative Aussagen aufzustellen, und mit These (4) bestreitet er die Möglichkeit dazu. Die Normen des radikalen Biozentrismus setzen voraus, daß der Mensch die Bedürfnisse der nichtmenschlichen Natur respektieren und nicht respektieren kann. Es soll nicht bestritten werden, daß die nichtmenschlichen Wesen den Naturgesetzen des Ökosystems entsprechen oder nicht entsprechen können. Was sie vom Menschen unterscheidet, ist daß sie zwischen diesen beiden Möglichkeiten nicht wählen und deshalb nicht Adressaten entsprechender Normen sein können. Aus These (4) folgt für Taylor die Forderung der Unparteilichkeit gegenüber allen Spezies. Keine Spezies sei höher oder niedriger als eine andere; alle lebenden Wesen haben denselben inhärenten Wert. Damit steht der radikale Biozentrismus aber vor dem Problem, wie Konflikte zwischen den Interessen des Menschen und den Bedürfnissen der nichtmenschlichen Natur zu lösen sind. Taylor weist auf es hin, ohne eine Antwort anzudeuten<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> P. W. Taylor, *The Ethics of Respect for Nature*, in: *Environmental Ethics* 3 (1981) 197–218; vgl. *ders.*, *In Defence of Biocentrism*, in: *Environmental Ethics* 5 (1983) 237–243; *ders.*, *Are Humans Superior to Animals and Plants?*, in: *Environmental Ethics* 6 (1984) 149–160.

<sup>5</sup> Taylor, *The Ethics* 206 f.

<sup>6</sup> Ebd. 217 f.

b) G. J. Warnock unterscheidet zwischen dem moral agent und dem moral patient<sup>7</sup>. Moral patient ist ein Wesen, das der Handelnde um dessen selbst willen in seinen moralischen Überlegungen zu berücksichtigen, d. h. dessen Interessen, Bedürfnisse, Güter, Rechte usw. er *um dieses Wesen selbst willen* in seine Abwägung einzubeziehen hat. Es ist schwer, ein passendes deutsches Wort für ‚moral patient‘ zu finden. ‚Betroffener‘ ist nicht geeignet, weil die Menge der moral patients größer ist als die von einer Handlung Betroffenen; moral patient ist jedes Wesen, bezüglich dessen der Handelnde zu fragen verpflichtet ist, ob es eventuell von seiner Handlung betroffen wird. Ich gebrauche als Behelf den Ausdruck ‚Objekt der Sittlichkeit‘ und gebe Warnocks Unterscheidung mit ‚Subjekt und Objekt der Sittlichkeit‘ wieder. Mit Hilfe dieser Begriffe läßt sich nun die These des gemäßigten Biozentrismus formulieren. Nach ihr fallen nicht nur Menschen, sondern auch nichtmenschliche Wesen unter den Begriff des moral patient, d. h. auch sie sind um ihrer selbst willen in moralischen Abwägungen zu berücksichtigen. An einer Sonderstellung des Menschen hält diese Position zumindest insofern fest, als er allein Subjekt sittlicher Forderungen ist. Deshalb kann man sie auch als *gemäßigten Anthropozentrismus* bezeichnen. Von ihm könnte man einen *radikalen Anthropozentrismus* unterscheiden, nach dem der Mensch nicht nur einziges Subjekt, sondern auch einziges Objekt der Sittlichkeit ist. Ein Beispiel dafür ist Kants Dichotomie zwischen Personen und Sachen, nach der ausschließlich vernünftige Wesen Personen und Zwecke an sich selbst, alle anderen Naturwesen dagegen Sachen und bloße Mittel sind<sup>8</sup>.

Ich werde im folgenden gegen eine radikal anthropozentrische für eine gemäßigt biozentrische Ethik argumentieren. (Der Einfachheit halber spreche ich von anthropozentrischer und biozentrischer Ethik.) Als Kriterien für die Beurteilung moralischer Begründungsverfahren lassen sich u. a. ontologische Sparsamkeit und Kohärenz nennen. Die Vertreter anthropozentrischer Theorien berufen sich vor allem auf das erste Kriterium. Meine These ist, daß der biozentrische Begründungstyp sich gegenüber dem anthropozentrischen durch größere Kohärenz auszeichnet und daß die ihn erforderliche Ontologie den Bereich des phänomenal Aufweisbaren nicht überschreitet. Was in keiner Weise bestritten werden soll ist, daß viele inhaltliche Normen sich mit beiden Verfahren begründen lassen. Aufgrund der größeren Kohärenz gibt aber in Zweifelsfällen die biozentrische Begründung den Ausschlag.

<sup>7</sup> G. J. Warnock, *The Object of Morality*, London 1971, 148. Für die ökologische Diskussion wurde diese Unterscheidung aufgegriffen von W. K. Frankena, *Ethics and Environment*, in: K. E. Goodpaster/K. K. Sayre (Hrsg.), *Ethics and the Problems of the 21st Century*, Notre Dame/London 1979, 3–20; 5.

<sup>8</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV 428.

## II. Normen, die Tiere betreffen

## a) Die biozentrische Begründung des Verbotes der Tierquälerei

Die für den anthropozentrischen Argumentationstyp grundlegende Unterscheidung findet sich bei Kant. Es gebe keine Pflichten gegenüber Tieren, sondern nur *in Ansehung von* Tieren. Sogenannte Pflichten gegenüber Tieren seien indirekte Pflichten gegen die Menschheit. Als vernunftlose Wesen seien die Tiere nur Mittel oder Instrumente des Menschen. Durch die grausame Behandlung der Tiere werde aber das Mitgefühl des Menschen abgestumpft, das „eine der Moralität, im Verhältnis zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage“<sup>9</sup> sei. Das Argument, das sich in ähnlicher Form bereits bei Thomas von Aquin<sup>10</sup> findet, ist vielfach kritisiert worden<sup>11</sup>. Hier sei im Hinblick auf unsere weiteren Überlegungen nur auf ein Dilemma Kants hingewiesen. „Wenn ein klarer Unterschied zwischen Menschen und Tieren darin besteht“, so kritisiert Ursula Wolf, „daß erstere als Zwecke und letztere als Mittel existieren, und wenn wir ... die Fähigkeit haben, Tiere von Menschen zu unterscheiden, dann ist nicht zu sehen, wieso bestimmte Handlungen gegen Tiere, die im Bewußtsein getan werden, daß es sich um Tiere handelt, zu unmoralischen Handlungen gegen Menschen veranlassen sollten.“<sup>12</sup> Auf diesen Einwand hat Kant eine klare Antwort: Die Tiere sind „ein Analogon der Menschheit“; sie zeigen ein moralanaloges Verhalten. „Weil die Tiere ein Analogon der Menschheit sind, so beobachten wir Pflichten gegen die Menschheit, wenn wir sie als analoga derselben beobachten, und dadurch befördern wir unsere Pflichten gegen die Menschheit.“<sup>13</sup> Mit dieser Lösung bringt sich Kant jedoch in eine neue Schwierigkeit. Wenn Tiere ein Analogon der Menschheit sind, dürfte sich die strikte Zweiteilung zwischen Personen und Sachen, Zwecken an sich selbst und bloßen Mitteln, wohl kaum aufrecht erhalten lassen.

Eine radikal anthropozentrische Position wie die Kants wird heute wohl kaum noch vertreten. Daß man Tieren keine unnötigen Schmerzen zufügen darf, ist nach verbreiteter Auffassung eine direkte Pflicht gegenüber Tieren. Diese biozentrische Sicht wird jedoch von vielen Autoren nicht durchgehalten. Der Schutz von einzelnen Pflanzen, z. B. von Bäumen, und von ganzen Arten, seien es Tiere oder Pflanzen, lasse sich nur

<sup>9</sup> Kant, Metaphysik der Sitten, Tugendlehre § 18, AA VI 443.

<sup>10</sup> Summa theologiae I II q102 a6 ad8.

<sup>11</sup> Z. B. A. Broadie/E. M. Pybus, Kant's Treatment of Animals, in: Philosophy 49 (1974) 375–383; J. Rachels, Do Animals Have a Right to life?, in: H. B. Miller/W. H. Williams (Hrsg.), Ethics and Animals, Clifton/N. J. 1983, 275–284.

<sup>13</sup> Kant, Moralphilosophie Collins, AA XXVII 1, 459.

anthropozentrisch begründen<sup>14</sup>. Es sind vor allem zwei Argumente, die hier angeführt werden: 1. Das Ressourcenargument: Die Erhaltung der Arten ist Voraussetzung des ökologischen Gleichgewichts. Sie dient der Erhaltung der in den Genen der Tiere und Pflanzen gespeicherten Informationen, die für uns, z. B. für die Entwicklung von Medikamenten, einmal nützlich oder lebensnotwendig werden können. 2. Das ästhetische Argument: eine artenreiche natürliche Umwelt ist für uns ästhetisch erfreulicher als eine verarmte. Deshalb haben wir gegenüber den kommenden Generationen die Pflicht, ihnen diese Erlebnismöglichkeiten zu erhalten. Dagegen bestehe keine moralische Pflicht, eine bedrohte Tier- oder Pflanzenart um ihrer selbst willen zu schützen<sup>15</sup>. „Wüßten wir mit Gewißheit, daß der Planet Erde vom Jahre 2000 an bis in alle Ewigkeit für Menschen unbewohnbar wäre, so gäbe es keinerlei ethischen oder ästhetischen Grund, warum wir die Welt nicht als Müllhalde hinterlassen sollten.“<sup>16</sup>

Ich möchte im folgenden die Frage zur Diskussion stellen, auf welchen Voraussetzungen dieser Bruch in der Argumentation beruht und ob er berechtigt ist. Dazu gehe ich aus von der Norm, über deren biozentrische Begründung heute ein weitgehender Konsens besteht; daß man Tieren keinen unnötigen Schmerz zufügen darf. Ich möchte prüfen, ob die Argumente, die hier vorgebracht werden, sich zu einer konsequent biozentrischen Argumentation ausweiten lassen, die direkte Pflichten gegenüber dem gesamten Bereich des Organischen begründet<sup>17</sup>.

Daß die neuzeitliche anthropozentrische Sicht aufgebrochen wurde, ist vor allem das Verdienst der Utilitaristen. Der entscheidende Grund dafür, daß Tiere unmittelbare Objekte des moralischen Verhaltens sind, ist formuliert in dem vielzitierten Satz von Jeremy Bentham: „Die Frage ist nicht: können sie *denken*? oder: können sie *sprechen*?, sondern: können sie *leiden*?“<sup>18</sup> Ich deute drei Richtungen an, wie dieser Satz interpretiert werden kann<sup>19</sup>, wobei offen bleiben soll, inwieweit sie sich überschnei-

<sup>14</sup> Vgl. z. B. J. Feinberg, The Rights of Animals and Unborn Generations, in: W. T. Blackstone (Hrsg.), Philosophy and Environmental Crisis, Athens, Ga. 1974, 43–68; dt. in: Birnbacher (Hrsg.) (s. Anm. 1) 140–179; Frankena (s. Anm. 7); D. Birnbacher, Sind wir für die Natur verantwortlich?, in: ders. (Hrsg.) (s. Anm. 1) 103–139; G. Patzig, Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft, Göttingen 1983.

<sup>15</sup> Vgl. z. B. Passmore (s. Anm. 1) 101–110; Patzig (s. Anm. 14) 16, 19.

<sup>16</sup> Birnbacher (s. Anm. 14) 132.

<sup>17</sup> Passmore (s. Anm. 1) 210 hat auf die Bedeutung hingewiesen, die es für den gesamten ökoethischen Ansatz hat, wie man in der Frage der Tierquälerei argumentiert. Er betont, daß Kants Argumentation konsequent ist. „For if cruelty to animals is intrinsically wrong, then it is *not* morally indifferent how men behave towards nature; in at least one case – and then perhaps in others – man’s relationship with nature ought to be governed by moral considerations which are not reducible to a concern for purely human interest“ (Hervorh. des Originals).

<sup>18</sup> J. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, London 1789, Kap. 17 § 1 Abschnitt 4 Anm., ed. J. H. Burns/H. L. A. Hart, London 1970, 283; Hervorh. des Originals.

<sup>19</sup> Dabei geht es nicht um eine philosophiehistorische Bentham-Interpretation.

den. Er kann gedeutet werden als intuitionistisches Argument, als Gleichheitsargument und als Selbstzweckargument. Diese Argumente sollen hier nicht einer metaethischen Prüfung unterzogen werden. Was gezeigt werden soll, ist lediglich: Wenn sie, was hier vorausgesetzt sei, auf den Menschen angewendet werden, dann können sie nicht auf den Menschen beschränkt werden.

1. *Das intuitionistische Argument*: Es behauptet, daß der Satz ‚Schmerz ist als solcher ein Übel, Freisein von Schmerz als solches ein Gut‘ eine unmittelbare, nicht mehr zu hinterfragende Einsicht ausdrückt. Wenn Übel als solche zu verhindern und zu beseitigen und Güter als solche zu schützen und zu verwirklichen sind, dann ist es ohne Bedeutung, um wessen Übel bzw. Güter es sich handelt. Zu realisieren ist folglich die Leidensfreiheit eines jeden Wesens, das Schmerz empfinden kann.

2. *Das Gleichheitsargument*: Charakteristisch für ein moralisches Urteil ist der überpersönliche Standpunkt. Wer ein moralisches Urteil fällt, muß die Interessen aller Betroffenen berücksichtigen; sie sind das Kriterium für die Richtigkeit des Urteils. Gleichen Interessen ist bei der Abwägung gleiches Gewicht zu geben. Eine der konsequentesten Formulierungen dieses Prinzips findet sich bei Peter Singer: „Interesse ist Interesse, wessen Interesse es auch immer sein mag.“<sup>20</sup> Es sei für das Gewicht der Interessen ohne Bedeutung, welche Fähigkeiten das Wesen habe, um dessen Interessen es sich handelt. So verstanden ist das Gleichheitsprinzip nicht auf Menschen beschränkt. Wenn nichtmenschliche Wesen Interessen haben von der Art, wie wir sie bei Menschen in unsere moralische Abwägung einbeziehen, dann schreibt das Gleichheitsprinzip vor, diese Interessen der nichtmenschlichen Wesen ebenfalls zu berücksichtigen. Tiere wollen aber wie Menschen ohne Schmerzen leben. Darüber hinaus lassen sich andere gleichartige Interessen nennen. So führt z. B. § 2 Abs. 1 und 2 der neuen Fassung des Tierschutzgesetzes das Bedürfnis nach angemessener Ernährung, Pflege, verhaltensgerechter Unterbringung und artgemäßer Bewegung an<sup>21</sup>.

Man könnte gegen Singers Gleichheitsprinzip ein grundsätzliches Bedenken geltend machen. Kann man tatsächlich behaupten, daß es ohne Bedeutung ist, welche Fähigkeiten das Wesen hat, um dessen Interessen es sich handelt? Oder ist es nicht so, daß nur die Wesen nach dem Gleichheitsprinzip behandelt werden müssen, bei denen ein Interesse zweiter Ordnung vorausgesetzt werden kann: das Interesse an gleicher Behandlung, das wiederum auf dem Interesse eines vernünftigen Wesens beruht, daß die Art und Weise, wie es behandelt wird, vor ihm gerechtfertigt werden kann? Dieser Einwand ist aber insofern von untergeordneter Bedeu-

<sup>20</sup> Singer, *Praktische Ethik* (s. Anm. 2) 33.

<sup>21</sup> Erstes Gesetz zur Änderung des Tierschutzgesetzes, vom 12. August 1986; Bundesgesetzblatt, Jahrgang 1986, Teil I, Nr. 42, Tag der Ausgabe: Bonn, den 22. August 1986, S. 1309.

tung, als auch das Selbstzweckargument fordert, die Interessen nicht-menschlicher Wesen zu berücksichtigen. Insofern Frustration und Erfüllung von Interessen immer schmerz- bzw. lustbesetzt sind, ließe dasselbe Ergebnis sich auch durch das intuitionistische Argument erreichen.

Wenn wir von diesem Einwand absehen und mit Singer davon ausgehen, daß das Gleichheitsprinzip sich auch auf Tiere erstreckt, so stellen sich zwei Fragen. Die erste bezieht sich auf den Charakter der Geltung, die zweite auf die Möglichkeit der Anwendung. Handelt es sich, so die erste Frage, um ein absolutes oder nur um ein prima-facie-Prinzip? Gelten die Forderungen des Gleichheitsprinzips uneingeschränkt, oder können sie durch andere, konkurrierende Prinzipien modifiziert werden? Ist es denkbar, daß aufgrund dieser einschränkenden Prinzipien die Interessen von Menschen und Tieren trotz des Gleichheitsprinzips unterschiedlich zu gewichten sind? Diese Frage sei zunächst zurückgestellt. Sind, so lautet die Frage bezüglich der Anwendbarkeit, Schmerzen von Menschen und Tieren überhaupt vergleichbar? Oder sind hier nicht doch die unterschiedlichen Fähigkeiten von Bedeutung, vor allem daß Tiere zwar bewußte, aber keine selbstbewußten Wesen sind und daß sie nicht wie der Mensch ein ausdrückliches Verhältnis zu ihrer eigenen Vergangenheit und Zukunft haben? Eine unbestreitbare Vergleichbarkeit ist durch das Schmerzverhalten der Tiere gegeben, das eine Familienähnlichkeit zu dem des Menschen aufweist. Ohne Zweifel modifiziert das Selbstbewußtsein den Schmerz, aber es ist fraglich, ob es dazu berechtigt, dem Schmerz des Menschen in jedem Fall ein größeres Gewicht beizumessen. Ein Leiden kann für den Menschen dadurch erschwert werden, daß er dessen lange Dauer voraussieht; es kann aber auch durch die sichere Voraussicht des baldigen Endes erleichtert werden. Wenn es erlaubt wäre, Menschen einer bestimmten Klasse wiederholt zu schmerzhaften Experimenten zu gebrauchen, so würde das Leiden dieser Menschen durch die Furcht davor vermehrt. Das ist bei Tieren nicht der Fall, es sei denn, sie sind bereits durch entsprechende Erlebnisse geprägt. Wenn man einen Menschen gefangennimmt, kann man ihm klarmachen, daß sein Leben nicht gefährdet ist. Einem Tier kann man auf diese Weise die Furcht nicht nehmen. Im Unterschied zum Tier kann das Leiden eines Menschen dadurch intensiviert werden, daß er, etwa bei einer Krebserkrankung, den furchtbaren Verlauf voraussieht. Aber der Mensch hat auch wiederum die Möglichkeit, sein Leiden in einen umfassenderen Zusammenhang einzuordnen und ihm so einen Sinn zu geben.

3. *Das Selbstzweckargument:* Während die beiden anderen Argumente eine Gleichheit voraussetzen, dasselbe Gut bzw. Übel oder das gleiche Interesse, ist das Selbstzweckargument ein Analogieargument. Nach Kant ist der Mensch Zweck an sich selbst, weil er Subjekt des Sittengesetzes ist. Zweck an sich selbst „kann nun nichts anderes als das Subjekt aller möglichen Zwecke sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines

möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann, ohne Widerspruch, keinem anderen Gegenstand nachgesetzt werden“<sup>22</sup>. Das Tier steht nicht unter dem Anspruch, sein Tun zu verantworten. Aber es weist zwei der Selbstzwecklichkeit des Menschen analoge Eigenschaften auf: Es ist Subjekt von Zwecken und es hat ein praktisches Selbstverhältnis. Beides ist durch seine Fähigkeit, Lust und Schmerz zu empfinden, gegeben. Nur ein Wesen, das Lust und Schmerz empfindet, kann bewußte Zwecke, d. h. Interessen haben. In Lust und Schmerz erfährt es deren Erfüllung bzw. Frustration. Sie sind praktische Weisen der Selbstwahrnehmung, weil sie erstrebenswerte bzw. zu meidende Erfahrungen des eigenen Seins darstellen.

### b) *Haben Tiere Rechte?*

Daß keines dieser drei Argumente den Unterschied zwischen Mensch und Tier bestreitet, bedarf allenfalls zur Vermeidung von Mißverständnissen der Erwähnung. Singer stellt die Frage, ob es nichtmenschliche Lebewesen gibt, die Personen sind. Zu diesem Zweck nennt er drei Kriterien des Begriffs Person. Ein Lebewesen ist eine Person genau dann, wenn es erstens vernunftbegabt, zweitens selbstbewußt und drittens sich seiner als distinkter Entität mit einer Vergangenheit und Zukunft bewußt ist. Anhand von Experimenten mit Schimpansen zeigt er, daß es Tiere gibt, die diese Kriterien erfüllen<sup>23</sup>. Ich halte das für einen willkürlichen Umgang mit der Sprache, der wesentliche Unterschiede unberücksichtigt läßt und nur Verwirrung stiftet. Können wir mit Schimpansen Verträge schließen? Sind sie fähig und bereit, uns gegenüber Verpflichtungen zu übernehmen und ihr Verhalten zu verantworten? Können sie unsere Rechte respektieren und unsere Interessen gegen die ihren abwägen? Wenn diese Kriterien nicht erfüllt sind, wird man nach dem gängigen und bewährten Sprachgebrauch wohl kaum von Personen sprechen. Singers Kriterien sind außerordentlich vage und weit. Sein berechtigtes Anliegen sehe ich in folgendem: je mehr Ähnlichkeiten ein Tier zum Menschen zeigt, um so mehr gleiche oder analoge Interessen lassen sich finden und um so größer werden aufgrund des Gleichheitsarguments die moralischen Pflichten des Menschen ihm gegenüber.

Im Zusammenhang mit dem Personenbegriff ist die vieldiskutierte Frage zu sehen, ob Tiere Rechte haben. Ihre Unklarheit beruht auf dem vielfachen Gebrauch des Wortes ‚Recht‘; eine befriedigende Antwort würde eine ausgearbeitete Rechtstheorie voraussetzen. Im folgenden geht es weniger um eine Lösung als um eine Klärung des Problems durch einige Unterscheidungen. Man kann zunächst den Rechtsbegriff so weit

<sup>22</sup> Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 437.

<sup>23</sup> Singer, Praktische Ethik (s. Anm. 2) 129–133.

fassen, daß man in der Relation ‚x hat gegenüber y das Recht z‘ die Konverse der Relation ‚y hat gegenüber x die Pflicht z‘ sieht. (Man könnte diesen Rechtsbegriff als moralisches Recht bezeichnen.) Aus der Aussage, daß der Mensch gegenüber Tieren Pflichten hat, würde dann folgen, daß Tiere Rechte haben<sup>24</sup>. Die zweite Aussage würde jedoch keinerlei Erkenntnisfortschritt enthalten; sie wäre lediglich eine andere Formulierung der ersten. Dieser weite Begriff läßt sich einengen durch ein Merkmal, das nach verbreiteter Auffassung ein Merkmal des Rechtsbegriffs ist: die Erzwingbarkeit. Wir können unterscheiden zwischen Pflichten, die erzwingbar, und solchen, die es nicht sind; einem Recht entspräche eine Pflicht, die erzwingbar ist. Die erzwingbaren Pflichten können unterteilt werden in solche, die nur grundsätzlich erzwingbar sind, und solche, deren Erzwingbarkeit auch durch die positive Gesetzgebung garantiert ist; dieser Unterscheidung wäre die zwischen Naturrecht und positivem Recht zuzuordnen. Der Ausdruck ‚erzwingbar‘ besagt ein Zweifaches. Er unterscheidet erstens eine Pflicht, die eine äußere Handlung zum Inhalt hat, von einer solchen, die eine innere Einstellung, ein Motiv der Handlung, eine Gesinnung usw. vorschreibt. Sittliche Motive, Einstellungen usw. sind frei und folglich im Gegensatz zu äußeren Handlungen nicht erzwingbar. Das Wort steht zweitens für eine moralische Qualifikation. Eine Pflicht ist erzwingbar, wenn die Anwendung von Zwang moralisch gerechtfertigt werden kann. Wie aber sieht eine solche Rechtfertigung aus? Hier ist der Ort des Rechtsbegriffs. Er dient dazu, einen äußeren Zwang zu rechtfertigen. Die Erzwingbarkeit ist kein konstitutives, sondern ein konsekutives Merkmal des Rechtsbegriffs. Der äußere Zwang ist berechtigt, weil ein Recht vorliegt.

Damit ist freilich die Frage, was unter ‚Recht‘ zu verstehen sei bzw. was den Zwang rechtfertige, noch nicht beantwortet. Hier führt die Unterscheidung von H. J. McCloskey zwischen Rechten, die die Befugnis sichern, etwas zu *tun*, und solchen, die den Anspruch schützen, etwas zu *erhalten*, einen Schritt weiter<sup>25</sup>. Rechte etwas zu erhalten haben auch Personen, die ihre Rechte selbst nicht wahrnehmen können, z. B. Ungeborene, Menschen, die durch einen Schlaganfall vollständig gelähmt sind oder Menschen im Koma. An welcher dieser beiden Klassen von Rechten sollen wir uns orientieren, wenn wir nach der primären Bedeutung von ‚Recht‘ fragen? Betrachten wir den Anspruch, etwas zu erhalten, als grundlegend, so kommen wir zu einem Rechtsbegriff, nach dem jedes moralische Objekt als solches Träger von Rechten ist. Das ist in etwa die Position von Joel Feinberg: „Zu den Wesen, denen man Rechte zusprechen *kann*, gehören genau jene, die Interessen haben (oder haben können).“<sup>26</sup> Dagegen vertritt McCloskey die These, *analogatum primarium*

<sup>24</sup> So lautet der Vorschlag *Birnbackers* (s. Anm. 14) 123.

<sup>25</sup> *H. J. McCloskey*, *Moral Rights and Animals*, in: *Inquiry* 22 (1979) 23–54; 28.

<sup>26</sup> *Feinberg* (s. Anm. 14) 151; Hervorh. des Originals.

sei das Recht, etwas zu tun. Grundlegend für die Zuschreibung von natürlichen Rechten sei das Vermögen zu handeln. Wo bei Wesen, denen gegenüber direkte Pflichten bestehen (moralischen Objekten), ein Vermögen zu handeln weder aktuell noch potentiell gegeben sei und ein Wesen nicht zu einer Art gehöre, deren Individuen normalerweise fähig seien zu handeln, sprächen wir zwar von Pflichten, aber nicht von Rechten<sup>27</sup>.

Die Auffassung McCloskeys hat eine breite Tradition und m. E. auch die besseren Gründe auf ihrer Seite. Was die Rechtsordnung nach scholastischer Auffassung schützen soll, sind nicht in erster Linie bestimmte Güter, sondern Befugnisse der Person, ihre Verfügungsgewalt über Güter, das sog. *ius subiectivum* oder *ius potestativum*<sup>28</sup>. Nach Kant geht es im Recht nicht um die Materie der Willkür, d. h. um die inhaltlichen Zwecke, die ein Handelnder verfolgt, sondern ausschließlich um die Form der Willkür: die Vereinbarkeit der Freiheit der Willkür des einen mit der des anderen<sup>29</sup>. Fragt man weiter, worin das *ius subiectivum* bzw. die Schutzwürdigkeit der Willkürfreiheit begründet ist, so ist im Sinne beider Traditionen auf die sittliche Verantwortung der Person zu verweisen.

Es sind zwei unbestreitbare Tatbestände, die das Problem aufwerfen, ob Tiere Rechte haben: 1. Der Mensch hat direkte Pflichten gegenüber Tieren. 2. Güter des Tieres können Gegenstand der juristischen Gesetzgebung sein, wobei dieser gesetzliche Schutz sich von dem von Landschaften und Gebäuden (z. B. Denkmalschutz) dadurch unterscheidet, daß es um Güter *des* Tieres geht, die *um des Tieres willen* geschützt werden; Nutznießer dieser Gesetzgebung ist das Tier<sup>30</sup>. Diese beiden Sachverhalte durch die Wendung ‚Tiere haben Rechte‘ auszudrücken, halte ich für unzweckmäßig, weil wir uns dadurch eines terminologischen Mittels berauben, um die Sonderstellung der Person auszudrücken. Rechte gründen in der sittlichen Verantwortung der Person. Das Gesetz kann Güter von Tieren, aber nicht die Verfügungsgewalt von Tieren über Güter schützen. Bei Wesen, die zwar moralisches Objekt sind, aber aufgrund ihrer Natur niemals Subjekt moralischer Forderungen sein können, sollte nicht von Rechten gesprochen werden.

<sup>27</sup> McCloskey (s. Anm. 25) 29.

<sup>28</sup> Vgl. etwa O. von Nell-Breuning, Recht, in: W. Brugger (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1976, 318–321.

<sup>29</sup> Kant, Metaphysik der Sitten, Einleitung in die Rechtslehre § B, AA VI 229f.

<sup>30</sup> Vgl. § 1 der Neufassung des Tierschutzgesetzes (s. Anm. 21): „Zweck dieses Gesetzes ist es, aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen.“

c) *Das Töten von Tieren*

Bei der Begründung des moralischen Verbots, Tieren keinen unnötigen Schmerz zuzufügen, ist die biozentrische der anthropozentrischen Argumentation eindeutig überlegen. Schwieriger wird es bei der Frage, ob wir Tiere töten dürfen, wenn wir ihnen dabei keine Schmerzen zufügen. Dazu seien zunächst zwei entgegengesetzte Auffassungen angeführt. „Die Antwort“, so schreibt Leonhard Nelson, „ergibt sich leicht, wenn wir nur die Frage stellen, ob wir, wenn wir selber schmerzlos getötet würden, *darum* in unsere Tötung einwilligen würden. Wir würden nicht einwilligen, weil unser Interesse am Leben durch die Tötung verletzt wird, mag die Tötung so schmerzlos oder grausam sein, wie sie will.“<sup>31</sup> Halten wir fest, daß es sich hier um ein Gleichheitsargument handelt: Wenn das Interesse des Menschen zu leben von uns respektiert wird, dann ist dasselbe Interesse des Tieres ebenso zu achten. Aber haben Tiere tatsächlich ein Interesse am Leben? Nelson vertritt einen Begriff von ‚Interesse‘, den wir übernehmen können. Ein Interesse setzt eine Vorstellung voraus; es schließt eine Wertung des vorgestellten Gegenstandes ein und äußert sich in einem Gefallen oder Begehren<sup>32</sup>. Die entgegengesetzte These bestreitet, daß Tiere in diesem Sinn ein Interesse am Leben haben. „Tiere“, so argumentiert Robert Spaemann, „haben kein Selbstverhältnis im Sinne einer Vergegenwärtigung des Ganzen ihres Daseins und des Zusammenschlusses der einzelnen Zustände zu einer zeitübergreifenden Identität.“ Er folgert daraus, daß unsere Pflicht gegenüber der Existenz von Tieren und Pflanzen sich auf die Existenz der Arten, nicht der Individuen beziehe, und diese Pflicht ist für ihn eine Pflicht gegenüber den Menschen der kommenden Generationen<sup>33</sup>. Auch für den Utilitaristen Singer beruht das Recht auf Leben auf dem Wunsch, weiterhin als distinkte Entität zu existieren. Diesen Wunsch könne nur ein Wesen haben, das fähig ist, sich selbst als eine in der Zeit dauernde distinkte Entität zu begreifen, und ein solches Wesen bezeichnet Singer als Person. Die Fähigkeit, die eigene Zukunft ins Auge zu fassen, sei die notwendige Bedingung für ein ernstzunehmendes Recht auf Leben<sup>34</sup>. Das Leben als solches ist nach utilitaristischer Auffassung kein Wert. Es erhält seinen Wert erst durch das Erleben. Ein Tier, das kein Verhältnis zu seiner eigenen Zu-

<sup>31</sup> L. Nelson, *Gesammelte Schriften V*, <sup>3</sup>Hamburg 1970, 168; Hervorh. des Originals.

<sup>32</sup> Vgl. Nelson, *Gesammelte Schriften IV*, <sup>2</sup>Hamburg 1972, 346–353.

<sup>33</sup> R. Spaemann, *Tierschutz und Menschenwürde*, in: U. M. Händel (Hrsg.), *Tierschutz*, Frankfurt 1984, 71–81; 77. Die Argumentation dieser Stelle klingt anthropozentrisch. An anderer Stelle wendet Spaemann sich jedoch entschieden gegen einen „anthropozentrischen Funktionalismus“ und fordert, „den Reichtum des Lebendigen als einen Wert an sich zu respektieren“: R. Spaemann, *Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik*, in: *Scheidewege 9* (1979) 476–497; ND in: Birnbacher (Hrsg.) (s. Anm. 1) 180–206;

<sup>34</sup> Singer, *Praktische Ethik* (s. Anm. 2) 113–115.

kunft hat, ist für Singer lediglich ein Behälter von Lust und Schmerz. Geht man davon aus, daß allein die Summe der Lust in der Welt zählt, so ist ein solches Wesen durch ein anderes ersetzbar. Bedeutet das schmerzfreie Töten eines solchen Tieres kein Leid für andere Tiere und ermöglicht es, wie z. B. bei den Tieren, die wir züchten, um sie zu schlachten, die Ersetzung durch ein anderes Tier, so sei sie kein moralisches Unrecht<sup>35</sup>.

Der Streit, ob und in welchem Ausmaß sich in einer biozentrischen Argumentation ein Verbot, Tiere schmerzlos zu töten, begründen läßt, geht also um eine Tatsachenfrage. Sie zu beantworten ist nicht Aufgabe der Ethik, sondern der Verhaltensforschung. Das Verhältnis eines Tieres zu seiner eigenen Zukunft ist ein moralisch relevanter Tatbestand. Ein elementares Verhältnis zur Zukunft im Sinne eines oft nur kurzfristigen Ausgriffs dürfte wohl jedem wahrnehmenden Wesen zukommen. Es ist mit dessen Bedürfnissen gegeben. In ihnen erfährt das Tier sein eigenes Leben. Bedürfnisse sind intentional auf ihre Erfüllung und in diesem Sinn auf die Zukunft des Tieres bezogen<sup>36</sup>.

## II. Direkte Pflichten gegenüber Pflanzen?

### a) Die cartesianische Prämisse

Die Argumente, die bisher für direkte Pflichten gegenüber anderen Lebewesen vorgetragen wurden, beruhen auf einer cartesianischen Voraussetzung: Der scharfen Grenzziehung zwischen bewußten und nicht bewußten Wesen, die keine Analogien zwischen bewußtem und nicht bewußtem Leben zuläßt und eine uneingeschränkte beziehungslose Sonderstellung des Bewußtseins behauptet. Tiere sind Objekte moralischer Pflichten, weil sie (was Descartes freilich bestritten hat) empfindende und in diesem Sinn bewußte Wesen sind. Nicht das Leben als solches begründet eine Pflicht, sondern das Bewußtsein, sei es als Schmerz oder Lust oder als bewußtes Verhältnis zum eigenen zukünftigen Leben. Für viele Autoren ist die Empfindungsfähigkeit die Grenze direkter Pflichten gegenüber der Natur<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Ebd. 143f. Ähnlich wie Spaemann und Singer argumentiert Rachels (s. Anm. 11) 282: „The doctrine of the sanctity of life, interpreted as applying merely to biological life, has little to recommend it. My thesis about the right of life is that an individual has a right to life if that being has a life in the biographical sense. By this criterion, at least some nonhuman animals would have such a right.“

<sup>36</sup> Das sind sehr abstrakte Aussagen, die anhand der Ergebnisse der Verhaltensforschung zu belegen und zu spezifizieren wären. Für die erkenntnistheoretische Problematik bezüglich der Subjektivität und des Bewußtseins der Tiere vgl. *M. Midgley, Animals and Why They Matter*, Athens, Ga. 1984. Kap. 12.

<sup>37</sup> Vgl. Anm. 14. – Wenn man diese Position konsequent vertritt, sind auch menschliche Foeten, die noch nicht empfinden, keine moralischen Objekte. So z. B. *Singer, Praktische Ethik* (s. Anm. 2) 162f.; *Wolf* (s. Anm. 12) 124. Dagegen ist für *Frankena* (s. Anm. 7) 11 bereits ein potentiell empfindendes Wesen moralisches Objekt.

Die Frage, vor der wir damit stehen, lautet, ob diese Grenze zu Recht gezogen wird. Gibt es direkte Pflichten auch gegenüber den nicht empfindenden lebenden Wesen, also auch gegenüber Pflanzen? Ist die cartesianische Prämisse berechtigt? Wie läßt sie sich kritisieren? Fragen wir zunächst, welche Funktion ihr in den drei oben genannten Argumentationstypen zukommt. Das intuitionistische Argument gilt unter der Voraussetzung nur für empfindende Wesen, daß es einen und nur einen Wert gibt, der die Grundlage moralischer Normen bildet: die mit der Empfindung beginnenden Bewußtseinszustände. Die Einschränkung des Gleichheitsarguments ergibt sich daraus, daß die cartesianische Prämisse in den Begriff des Interesses eingeht. Interessen sind demnach per definitionem bewußt; nur ein Wesen, das Vorstellungen hat und zu ihnen affektiv Stellung nimmt, hat Interessen. Von Selbstwecklichkeit wiederum kann nur bei einem Seienden die Rede sein, das Interessen in dem eben beschriebenen Sinn und ein bewußtes Verhältnis zu seinem eigenen Leben hat. Wer für eine Ausweitung der direkten Pflichten über die empfindenden Wesen hinaus argumentieren will, hat daher folgende Möglichkeiten: Er kann versuchen zu zeigen, daß die Grenzziehung auf einer verengten intuitionistischen Grundlage beruht oder daß die Begriffe eines nicht bewußten Interesses bzw. Selbstverhältnisses sinnvoll und die Basis von Pflichten sind. Ich möchte beide Möglichkeiten diskutieren und für die zweite plädieren.

#### *b) Die spinozistische Lösung*

Die intuitionistische Verengung ließe sich dadurch aufsprengen, daß wir das Bewußtsein als eine Lebensform unter anderen und das Leben als solches als einen zu respektierenden Wert betrachten. Die Naturordnung als ganze, so behauptet Stuart Hampshire, ist „der angemessene Gegenstand jenes unbedingten Interesses und jener unbedingten Achtung, die wir als moralisch bezeichnen“<sup>38</sup>. Wenn ein Baum stirbt und wenn ein Mensch stirbt, so liegt nach Klaus Michael Meyer-Abich die Selbigkeit darin, „daß in beiden Fällen ein Lebewesen stirbt und wieder zur Erde wird“<sup>39</sup>. Er fragt deshalb: „Wie kommen wir dazu, in bezug auf das Töten von Bäumen nicht dieselbe ethische Urteilkraft und Sorgfalt gelten zu lassen wie in bezug auf den Mord an Mitmenschen?“<sup>40</sup> Das Problematische dieses Arguments liegt in der vielfachen Bedeutung des Wortes ‚Leben‘. Das Leben einer Pflanze ist ein anderes als das eines Menschen. Wie können Hampshire und Meyer-Abich dann aber für beide eine unbedingte moralische Achtung fordern? Sie können es, weil sie eine spinozistische Metaphysik vertreten und damit die Analogie des Lebensbegriffes im letzten

<sup>38</sup> *St. Hampshire, Morality and Conflict*, Oxford 1983, 99.

<sup>39</sup> *K. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur*, München 1984, 187.

<sup>40</sup> *Ebd.* 186.

aufgeben. Die verschiedenen Formen des Lebens sind nach dieser Metaphysik Ausdruck (*natura naturata*) einer lebendigen Kraft (*natura naturans*), die als ganze in allem ist. „Die Natur treibt sich mit uns fort, und mit allen anderen Lebewesen auch. Sie treibt sich mit uns fort, indem sie in uns zur Sprache und zur Kunst kommt, und mit den anderen Lebewesen, indem diese gleichermaßen ihr Leben leben. Unser Leben und das der Mitwelt ist ihr Leben.“<sup>41</sup> „Natura naturans, die Schöpferkraft, ist überall selbst das Ganze. So ist sie die eigentliche Mitte der Welt.“<sup>42</sup> Ich will hier keine inhaltliche Kritik an der spinozistischen Position üben, sondern nur an den formalen Grundsatz erinnern, daß ein moralisches Argument um so schwächer wird, je anspruchsvoller die metaphysischen Voraussetzungen sind, auf denen es beruht. Die Ethik kann zur Metaphysik führen; sie sollte aber, um den von ihr behaupteten Normen eine möglichst breite Zustimmung zu sichern, mit metaphysischen Prämissen äußerst sparsam sein. Wir müssen also fragen, ob direkte Pflichten gegenüber der nicht empfindenden Natur sich auch mit weniger Metaphysik begründen lassen. Wichtig ist, daß dabei die Analogie des Lebensbegriffs, d. h. die Unterschiede neben den Gemeinsamkeiten, nicht eingeebnet wird. Denn nur so besteht Aussicht, daß das Argument den alltäglichen Intuitionen, die eine unterschiedliche Behandlung von Menschen, Tieren und Pflanzen vorschreiben, nicht widerspricht.

### c) *Das Selbstverhältnis der Organismen*

Ich orientiere mich nicht am Begriff des Lebens, sondern an den Begriffen Interesse und Selbstverhältnis, die jedoch Merkmale des Begriffs Leben sind. Die Methode ist rein beschreibend. Es geht darum, anhand von Verhaltenskriterien aufzuzeigen, daß auch beim vegetativen Leben in einem analogen Sinn von Interesse und Selbstverhältnis die Rede sein kann.

Den bisherigen Überlegungen lag der Interessenbegriff Nelsons zugrunde, dessen wesentliche Merkmale Vorstellung und Begehren sind. Interesse ist nach Nelson dasjenige, wodurch Vorstellungen zu Antrieben werden<sup>43</sup>. Ein entsprechender Begriff, der des Strebens, findet sich auch bei Aristoteles. Das Strebevermögen ist das Antriebsvermögen in dem Sinn, daß es die Fortbewegung der Lebewesen verursacht. Streben setzt Wahrnehmung, Vorstellung und die Empfindung von Lust und Unlust voraus<sup>44</sup>. Geht man von diesem Begriff aus, so verwundert es, daß Aristoteles auch dem vegetativen Seelenvermögen ein Streben zuspricht. Alle lebenden Organismen, auch die nicht mit Wahrnehmung begabten, streben nach der ewigen Erhaltung ihrer Art<sup>45</sup>. Man ist zunächst versucht, diese

<sup>41</sup> Ebd. 100. <sup>42</sup> Ebd. 90. <sup>43</sup> Nelson, Schriften IV (s. Anm. 32) 344; 346.

<sup>44</sup> Aristoteles, De anima III 10f.; II 2, 413b 21–24.

<sup>45</sup> De anima II 4, 415a 25–b 2.

Ausdrucksweise rein metaphorisch zu verstehen. Eine genauere Interpretation zeigt jedoch, daß es sich um einen analogen Begriff handelt. Nach Aristoteles ist für den Organismus Spontaneität in dem Sinn kennzeichnend, daß der Organismus Bewegungsursache der sich an ihm vollziehenden Prozesse ist: des Wachsens und Abnehmens, der Qualitätsveränderung und, was nur für die höheren Organismen zutrifft, der Fortbewegung. Diese Prozesse dienen einem Ziel: der Erhaltung des Individuums und der Art<sup>46</sup>. Wir können also auch bei den nicht mit Wahrnehmung begabten Organismen von einer zielgerichteten Spontaneität sprechen. Das ist eine rein beschreibende Aussage, die von der Frage absieht, wie dieses Phänomen zu erklären ist. Spontaneität und Zielbezug berechtigen aber dazu, auch hier den Begriff des Strebens zu verwenden. Aristoteles weist darauf hin, daß das vegetative Vermögen für den Vollzug seiner erhaltenden Tätigkeit auf Nahrung angewiesen ist; ohne sie kann der Organismus nicht bestehen<sup>47</sup>. Dieser Sachverhalt läßt sich, wiederum in einer nichtmetaphorischen Sprache, mit der Wendung ausdrücken, daß auch nicht wahrnehmende Organismen Bedürfnisse *haben*, wenn sie diese auch nicht *empfinden*. Sie *brauchen* Nahrung, um ihr Leben zu erhalten. Auch Pflanzen haben also in einem analogen Sinn Interesse. Sie beziehen sich in ihren spontanen Lebensprozessen auf ein Ziel, aber sie haben zu diesem Ziel keinerlei durch Vorstellung und Empfindung vermitteltes Verhältnis. Ich werde für diese analogen Interessen im folgenden das Wort ‚Bedürfnisse‘ verwenden.

Für Aristoteles ist das Leben das Sein des Lebenden<sup>48</sup>. Die rein vegetativen Organismen haben in dem Sinn ein Verhältnis zu ihrem Sein, daß ihre Lebenstätigkeiten und -prozesse sich selbst zum Ziel haben. Der Organismus ist eine Einheit aus Stoff und Form. Die Form kann nur im stofflichen Substrat sein, aber sie ist in dem Sinn von ihm unabhängig, daß sie das stoffliche Substrat organisiert. Ein Unterscheidungsmerkmal des Lebenden ist die Ernährung, d. h. der Stoffwechsel<sup>49</sup>. Die Tatsache, daß die stofflichen Bestandteile wechseln, zeigt, daß die Identität des Organismus nicht die des stofflichen Substrats sein kann. Die Existenz des individuellen Organismus im Sinne seiner Fortdauer in der Zeit wird von ihm selbst aufgrund seiner Form, die das Vermögen zu den Lebenstätigkeiten und -prozessen ist<sup>50</sup>, geleistet. Die Form vollendet sich, indem sie sich betätigt, und sie ist zugleich von ihrer Tätigkeit abhängig, denn nur durch die Tätigkeit kann der Organismus, der die Form hat, erhalten werden. Die Tätigkeit hat die Erhaltung des individuellen Organismus und der Art und mittels ihrer wiederum sich selbst zum Ziel.

<sup>46</sup> Phys. II I, 192 b 13–15; De anima II 1, 412 a 14 f.; II 4, 415 a 14–b 27; III 9, 432 b 7–14.

<sup>47</sup> De anima II 4, 416 b 17–20.

<sup>48</sup> De anima II 4, 415 b 13.

<sup>49</sup> De anima II 4, 415 a 23–26; 416 b 9.

<sup>50</sup> De anima II 1, II 4, 415 b 13 f.

Es ist das Verdienst von Hans Jonas, die Aristotelische Ontologie des Organismus weitergeführt und ihre Bedeutung für die ökologische Ethik hervorgehoben zu haben. Jonas interpretiert das Leben mit Hilfe eines deskriptiven Freiheitsbegriffs. Auf der Stufe des vegetativen Lebens zeigt Freiheit sich im Phänomen des Stoffwechsels. Im Unterschied zum Anorganischen und den Artefakten ist die Form des Organismus „nicht Ergebnis, sondern Ursache der stofflichen Ansammlungen, in denen sie nacheinander besteht“<sup>51</sup>. Die Form ist auf den Stoff angewiesen, aber sie ist insofern eigenständig, als sie „ihren stofflichen Bestandteil nicht ein für alle mal hat, sondern ihn in ständigem Aufnehmen und Ausscheiden mit der umgebenden Welt austauscht – und dabei sie selbst bleibt“<sup>52</sup>. In diesem Sinne steht sie in einem Verhältnis „bedürftiger Freiheit“<sup>53</sup> zum Stoff. Für Jonas ist die Bedürftigkeit des Organismus eine Form der Intentionalität. Diese Interpretation macht deutlich, daß wir auch beim vegetativen Leben in einem analogen Sinn von Interessen sprechen können. Bei Aristoteles findet sich die Aussage, daß die Nahrung das vegetative Seelenvermögen zu dessen Tätigkeit veranlaßt<sup>54</sup>. Sie verdient deshalb Beachtung, weil sie eine Entsprechung zum Wahrnehmungsvermögen deutlich werden läßt. Wie das Wahrnehmungsvermögen erst durch ein Erleiden von seiten des Wahrnehmungsgegenstandes zu seiner eigenen Tätigkeit gebracht wird<sup>55</sup>, so ist das vegetative Vermögen für seine Tätigkeit auf eine Affektion durch die Nahrung angewiesen. Wir müssen daher auch dem vegetativen Vermögen eine ihm spezifische Rezeptivität oder Reizbarkeit zuschreiben. Diese Rezeptivität muß selektiv sein; der Organismus muß die Fähigkeit besitzen, die ihn aufbauenden Stoffe auszuwählen. Er muß also zu einer Unterscheidung imstande sein, die das wahrnehmende Wesen durch die Empfindungen von Lust und Unlust leistet. Die „Rezeptivität der Empfindung für das von außen Ankommende ... setzt das Leben instand, selektiv und ‚informiert‘ statt nur blinde Dynamik zu sein“; „nur dadurch, daß das Leben sensitiv ist, kann es aktiv sein.“<sup>56</sup> Für die verschiedenen Formen der Intentionalität ist die Bipolarität und Erfüllung und Nichterfüllung charakteristisch; so kann z. B. ein Interesse erfüllt oder nicht erfüllt werden. Diese Bipolarität findet sich auch bei den Bedürfnissen des vegetativen Lebens. Auch sie können erfüllt oder nicht erfüllt werden, wenn auch Erfüllung und Nichterfüllung von diesen Organismus nicht empfunden werden können.

<sup>51</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, Göttingen 1973, 123.

<sup>52</sup> Ebd. 127.

<sup>53</sup> Ebd. 125.

<sup>54</sup> *De anima* II 4, 416b 19.

<sup>55</sup> *De anima* II 5, 417b 2–27.

<sup>56</sup> Jonas 135.

## III. Gesichtspunkte und Probleme der Abwägung

Ich fasse die biozentrische These, für die ich argumentiert habe, zusammen: Alle, auch die nicht empfindenden Organismen sind, um Kants Terminologie zu gebrauchen, in einem analogen Sinn objektive Zwecke oder Zwecke an sich selbst. Sie sind Subjekte von Zwecken; sie haben in ihren Tätigkeiten sich selbst zum Zweck und sind in diesem Sinn um ihrer selbst willen da. Als Selbstzwecke sind sie niemals ausschließlich Mittel für die subjektiven Zwecke des Menschen. Der Mensch hat nicht nur die Zwecke der Menschen, sondern auch die der außermenschlichen Natur in seine Abwägung miteinzubeziehen. Die sittliche Idee eines Reiches der Zwecke darf nicht auf die Menschen beschränkt werden, sondern sie muß auch die untermenschlichen Organismen, wenn auch nicht als Subjekte, so doch als Objekte der Sittlichkeit mitumfassen.

In dieser undifferenzierten Formulierung klingt die biozentrische These überzogen. Eine Fülle von Einwänden liegt auf der Hand: Widerspricht sie nicht unseren bewährten moralischen Intuitionen im Umgang mit Tieren und Pflanzen? Sollen wir den Grashalm am Weg als Zweck an sich selbst achten? Urteilen wir nicht in vielen Fällen so, daß wir leblosen Sachen, z. B. Kunstwerken, einen erheblich höheren Wert zusprechen als Organismen? (Führt die These nicht in ständige Konflikte mit den Notwendigkeiten der Selbsterhaltung?) Nicht nur das Schlachten von Tieren, sondern auch die Ernährung durch Pflanzen wäre ja ein Verstoß gegen die Selbstzwecklichkeit der Natur. Ist die Folge des biozentrischen Ansatzes nicht die Unausweichlichkeit der Schuld, wie sie Albert Schweitzer in seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben gelehrt hat? „Um mein Dasein zu erhalten, muß ich mich des Daseins, das es schädigt, erwehren. Ich werde zum Verfolger des Mäuschens, das in meinem Haus wohnt, zum Mörder des Insekts, das darin nisten will, zum Massenmörder der Bakterien, die mein Leben gefährden können. Meine Nahrung gewinne ich durch die Vernichtung von Pflanzen und Tieren.“<sup>57</sup> Daß Schweitzer sich selbst als Mörder bezeichnet, zeigt, daß nach seiner Auffassung jedes Vernichten von Leben, unter welchen Umständen es auch erfolgen mag, sittlich falsch ist. Ebnet die These nicht den Unterschied zwischen Mensch, Tier und Pflanze ein, um über dem Engagement für die Selbstzwecklichkeit der Natur die Not der Menschen vergessen zu lassen?<sup>58</sup>

Die Selbstzweckthese, so lautet die allgemeine Antwort auf diese Einwände, behauptet in keiner Weise die Unantastbarkeit der Organismen. Sie legt lediglich eine Beweislast fest. Sie behauptet, daß der Eingriff auch in das untermenschliche Leben der Rechtfertigung bedarf; was sie keineswegs behauptet, ist die Unmöglichkeit einer solchen Rechtferti-

<sup>57</sup> A. Schweitzer, *Gesammelte Werke in fünf Bänden II*, München o.J., 387.

<sup>58</sup> So z. B. K. Hilpert, *Verantwortung für die Natur*, in: *ThPh* 60 (1985) 376–399; 389.

gung. Vor dem Problem des Konflikts steht jede Moralbegründung. Sie muß immer auch die Interessen des Handelnden berücksichtigen. Keinerlei Einschränkung unterworfen ist allein das sittliche Ziel, weil es als solches mit den Zielen aller anderen vereinbar ist. Der Mensch und die Naturwesen haben einen gemeinsamen, begrenzten Lebensraum, in dem sie einander nicht nur ergänzen, sondern auch beschränken. Die biozentrische These arbeitet mit einem analogen Selbstzweck- bzw. Zielbegriff. Das besagt, daß zwar alle Ziele zu berücksichtigen, aber entsprechend ihrer Verschiedenheit unterschiedlich zu gewichten sind.

Grundlegendes Kriterium einer solchen Abwägung ist nach den alltäglichen Intuitionen die Stellung eines Organismus in der *scala naturae*; dem Leben eines Schimpansen kommt ein höherer Wert zu als dem einer Amöbe oder eines Grashalms. Die *scala naturae*, so möchte ich diese Intuitionen interpretieren, beruht auf einem unterschiedlichen Selbstverhältnis der Organismen, dem wiederum ein unterschiedliches Verhältnis zu den eigenen Zielen entspricht. Einem Ziel kommt *ceteris paribus* um so mehr Gewicht zu, als das betreffende Wesen sich mit ihm identifiziert. Das Verhältnis des Organismus zu seinen Zielen ist ein Selbstverhältnis, weil alle Ziele im Leben als dem Ziel der Ziele wurzeln. Für die Ranghöhe dieses Selbstverhältnisses seien zwei Kriterien genannt: erstens das Bewußtsein und zweitens die Frage, ob es einem Organismus vorrangig um die Erhaltung seiner selbst als Individuum oder um die Erhaltung der Art geht. Inhaltlich decken beide Kriterien sich insofern, als in dem Maß, als ein Wesen Bewußtsein hat, es sich selbst als Individuum bejaht. Es bezieht sich in Lust und Schmerz auf sein individuelles Sein; es hat in Furcht und Zuversicht ein Verhältnis zu seiner Zukunft. Das zweite Kriterium ist aber auch auf die nicht empfindenden Organismen anwendbar. Die Leistung eines Grashalms, der in wenigen Wochen vergeht, erschöpft sich zu einem großen Teil in seinem Beitrag zur Erhaltung der Kultur, in der er wächst, und der Art, während bei einem Mammutbaum ein hoher Prozentsatz der Lebensprozesse im Dienst der Erhaltung des Individuums steht.

Daß die Stellung eines Wesens auf der *scala naturae* in die Abwägung miteinzugehen hat, besagt aber nicht, daß die Ziele der niedrigeren Wesen in jedem Fall denen der höheren nachzusetzen wären. Eine solche Position könnte als „absoluter Speziesismus“ bezeichnet werden<sup>59</sup>. Danach würde jedes beliebige menschliche Interesse schwerer wiegen als jedes Interesse eines untermenschlichen Wesens. Zusammen mit der Ranghöhe auf der *scala naturae* ist der Inhalt der Interessen, ihre Dringlichkeit und Lebensnotwendigkeit, zu berücksichtigen. Ökonomische Interessen des Menschen sind z. B. kein Grund, Tieren die naturgemäße

<sup>59</sup> Vgl. die Unterscheidung verschiedener Arten des Speziesismus bei *L. C. Becker*, *The Priority of Human Interests*, in: *Miller/ Williams* (Hrsg.) (s. Anm. 11) 223–242; 235–238.

Bewegung vorzuenthalten, und ebensowenig ist z. B. die Produktion einer neuen Seife, für die bei dem bereits bestehenden Angebot keinerlei Notwendigkeit besteht, ein Grund, Tieren in Testverfahren Schmerzen zuzufügen. Wie aber ist der Konflikt zwischen einem gleichwertigen Interesse von Menschen und Tieren zu entscheiden? Das Problem stellt sich vor allem bei der moralischen Beurteilung von Tierexperimenten. Ich gehe von der Voraussetzung aus, daß nur die Experimente überhaupt diskutabel sind, bei denen das Übel, das Tieren zugefügt wird, mit dem Übel vergleichbar ist, das Menschen dadurch erspart wird. Nehmen wir also an, der Schmerz, den Tiere in Experimenten erleiden, werde überwogen durch den Schmerz, der Menschen dadurch erspart wird. Ist es dann moralisch berechtigt, dem Tier diesen Schmerz zuzufügen? Das führt zurück zu der oben offen gelassenen Frage, ob das Gleichheitsprinzip uneingeschränkt gilt.

Gehen wir einmal mit Singer von dieser Voraussetzung aus und übernehmen wir seine Formulierung des Prinzips „Interesse ist Interesse, wessen Interesse es auch immer sein mag“. Dann bleibt für die Beurteilung von Tierexperimenten als einziges Kriterium die quantitative Abwägung von Schmerzen, d. h. der utilitaristische Kalkül, und wir können keinen Grund mehr nennen, weshalb Experimente an Tieren, aber nicht „an verwaisten Menschen mit schwerwiegenden, unheilbaren Hirnschäden“<sup>60</sup> durchgeführt werden dürfen. Will man dieser Konsequenz entgegengehen, so muß man den Gleichheitsgrundsatz einschränken und behaupten, bei gleichwertigen Interessen von Menschen und Tieren hätten die des Menschen Vorrang, d. h. die Position des „schwachen Speziesismus“ beziehen. Aber wie läßt diese Einschränkung sich begründen? Man könnte zunächst darauf hinweisen, ein abstrakter, uneingeschränkter Gleichheitsgrundsatz gelte auch im zwischenmenschlichen Bereich nicht. Er werde modifiziert durch andere Pflichten, die sich aus der personalen Nähe zu den Betroffenen ergeben. Bei gleicher Dringlichkeit der Notlage von zwei Kindern, dem eigenen und einem fremden, habe ein Vater, vorausgesetzt, daß er nur einem der beiden helfen kann, die Pflicht, dem eigenen Kind zu helfen<sup>61</sup>. Diese Antwort löst das Problem jedoch insofern nicht, als sie die in diesem Zusammenhang relevante Unterscheidung zwischen positiven und negativen Pflichten übersieht. Die positive Pflicht, einem anderen zu helfen, wird durch personale Bindungen modifiziert. Die Notwendigkeit der Modifikation ergibt sich daraus, daß der Mensch aufgrund seiner begrenzten Möglichkeiten immer nur in einem beschränkten Ausmaß helfen kann. Diese Modifikation gilt jedoch nicht für die negativen Pflichten. Der Vater wäre nicht berechtigt, einem fremden Kind Schmerzen zuzufügen, um dadurch sein eigenes Kind vor

<sup>60</sup> Singer, *Praktische Ethik* (s. Anm. 2) 84.

<sup>61</sup> Vgl. F. Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 1983, §§ 179–186.

Schmerzen zu bewahren. Wenn ein Mensch und ein Tier hungern, müssen wir zuerst dem Menschen zu essen geben; aber dürfen wir Tieren Schmerzen zufügen, um dadurch Menschen vor Schmerzen zu bewahren? Wir stehen vor dem Konflikt zwischen der positiven Pflicht, Menschen vor Schmerzen zu bewahren, und der negativen Pflicht, Tieren keine Schmerzen zuzufügen. Ich sehe aus dieser Schwierigkeit nur folgenden Ausweg. Der Vorrang der negativen vor den positiven Pflichten gilt nur unter der Voraussetzung, daß es sich um gleichrangige und gleichgewichtige Güter bzw. Übel handelt. Genau diese Voraussetzung könnte man mit Berufung auf die *scala naturae* als nicht erfüllt betrachten und behaupten, der Mensch empfinde aufgrund seiner Bewußtseinsstufe den Schmerz anders als das Tier; er habe zu ihm ein anderes Verhältnis. Daß dieses Argument nicht unproblematisch ist, wurde oben bereits gezeigt.

#### IV. Biozentrisches Ethos

Es mag sein, daß anthropozentrische und biozentrische Begründung in vielen inhaltlichen Fragen zu denselben Forderungen führen. Wesentlich für die biozentrische Position ist ein Wandel in der Einstellung. Eine Ethik erschöpft sich nicht darin, Normen zu begründen. Sie will auch ein Ethos, eine emotionale Einstellung, vermitteln, die dazu motiviert, das sittlich richtige auch zu tun<sup>62</sup>. Dazu reicht ein ausschließlich ästhetisches Verhältnis zur Natur nicht aus. Es ist in Gefahr, das Verhalten gegenüber der Natur zur Sache des subjektiven Geschmacks zu machen. Das ästhetische Interesse kann sich ändern und von anderen subjektiven Interessen überwogen werden. Die biozentrische These fordert eine Einstellung, die vom ästhetischen zum ontologischen Wert der Natur vordringt und ihn anerkennt und bewundert. An die Stelle eines Denkens, das in der Natur ein bloßes Mittel zur Befriedigung menschlicher Interessen sieht, soll das Modell einer Kooperation treten. Der Mensch soll die Natur in der Weise für seine Ziele in Anspruch nehmen, daß er dabei immer auch deren Zielen gerecht wird. Nach Platon liegt der Ursprung der Gemeinschaft des Staates darin, daß der Mensch erkennt, wie sehr er auf die Hilfe anderer Menschen angewiesen ist<sup>63</sup>. Die ökologische Krise zwingt uns, den Blick über die menschliche Gemeinschaft hinaus zu weiten. Wir sehen, in welchem Ausmaß wir von anderen Organismen abhängen. Wir sollen ihre Leistungen für uns anerkennen, indem wir ihre Interessen und Bedürfnisse respektieren. Dadurch wird die Sonderstellung des Menschen nicht gefährdet, sondern unterstrichen. Dem Einwand des Naturalismus ist der hier entwickelte Biozentrismus deshalb nicht ausgesetzt,

<sup>62</sup> Vgl. F. Ricken, Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen‘ verzichten? in: *ThPh* 59 (1984) 161–177.

<sup>63</sup> Platon, *Politeia* 369bc.

weil der die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt der Sittlichkeit betont. Die sittliche Verantwortung des Menschen wird ausgeweitet durch die These, das auch die untermenschliche belebte Natur unmittelbares Objekt der Sittlichkeit ist. Allein dadurch, daß der Mensch die Ziele der Natur um ihrer selbst willen achtet und in ihr einen Partner sieht, kann er auf lange Sicht seiner Verantwortung für den Menschen gerecht werden.