

2 Tierethik und Anthropozentrismus

2.1 *Das Problem des Anthropozentrismus*

Seit der Antike verneinen viele bekannte Philosophen die Frage der Zugehörigkeit von Tieren zur Gemeinschaft moralisch berücksichtigungswürdiger Wesen oder räumen ihnen einen untergeordneten Stellenwert gegenüber den Menschen ein. Die Art und Weise, wie Menschen auch heute noch über Tiere denken, wird in der akademischen Disziplin der Tierethik häufig von ihrem historischen Hintergrund her betrachtet und mit Persönlichkeiten wie Aristoteles, Platon, Augustinus, René Descartes und Immanuel Kant assoziiert (vgl. Dagmar Borchers 2018, 144–145; Friederike Schmitz 2014, 32–37; Gary Steiner 2005; Richard Sorabji 1995). Die Definition des Menschen als Vernunftwesen ist demnach nicht nur Ausgangspunkt einer angenommenen menschlichen Sonderstellung im Tierreich, sondern mündet in einen moralischen Anthropozentrismus, demzufolge Tiere bloße Mittel für menschliche Zwecke seien. Vor allem René Descartes (1596–1650) gilt als besonders einflussreicher Verfechter des Anthropozentrismus und ist damit geradezu ein „Lieblingsgegner [...] der Tierschutzethik“ (Otfried Höffe 2014, 43).⁸ Er unterscheidet die menschliche Seele bzw. den Geist von der tierlich-körperlichen Maschine und der materiellen Welt (René Descartes 2009, 102–111). Die menschliche Seele sei ihrer Geistigkeit wegen unsterblich, während das Körperliche vergehe. Daher wird mit Descartes häufig die bis ins 20. Jahrhundert (und darüber hinaus) wirkende Annahme verbunden, Tiere seien entweder seelelose Automaten oder zumindest moralisch irrelevant. Heute, so wird behauptet, stimme zwar niemand mehr Descartes' extremen Ansichten zu, dennoch verhielten sich viele Menschen immer noch wie echte Cartesianer (Marjorie Spiegel 1996, 24). Weniger strikt als Descartes, aber aus heutiger Sicht immer noch problematisch erscheint Immanuel Kant (1724–1804).

8 Bei Tierethik und Tierschutz bzw. Tierschutzethik handelt es sich um unterschiedliche Dinge. Die Disziplin der Tierethik setzt sich allgemein mit moralischen Fragen der Mensch-Tier-Beziehung auseinander. Der Tierschutz betrifft v. a. Maßnahmen zum tierlichen Wohl im Kontext der menschlichen Nutzung und ist daher nicht mit dem Tierrecht identisch, das generell eine kritische Haltung gegenüber Tiernutzung voraussetzt.

Dieser betrachtet Menschen als Vernunftwesen, die als Personen im Unterschied zu Tieren selbstgesetzgebend und insofern autonom seien, als sie moralisch handeln können. Darüber hinaus hätten Menschen nur gegenüber Menschen (als Zwecke an sich) direkte Pflichten; Tiere als vernunftlose Wesen wären nur indirekt, d. h. um des Menschen willen, moralisch zu berücksichtigen (Immanuel Kant 1977, 577–580; siehe Kap. 2.2.1.1).

Die Tierethik beschäftigt sich u. a. mit diesen und anderen (impliziten) Vorannahmen über Tiere. Im Mittelpunkt des Interesses stehen aber vor allem die moralischen Urteile und normativen Annahmen von Menschen im Umgang mit Tieren. Dadurch rücken bestimmte gesellschaftliche Praktiken der Tiernutzung sowie die Wahrnehmung und Behandlung von Tieren als bloße Ressourcen für menschliche Zwecke ins Visier. Kritisiert wird die Behauptung einer vermeintlichen Sonderstellung des Menschen, die entweder durch das schiere Faktum des Menschseins oder durch die angeblichen Alleinstellungsmerkmale des Menschen begründet wird, z. B. Sprache, Vernunft und Geist.

Prägend für das Bild der neueren Tierethik sind dabei die Werke *Animal Liberation* von Peter Singer (⁴2009) und *The Case for Animal Rights* von Tom Regan (²2004), die paradigmatisch für den Versuch stehen, die Grundlage für eine bessere bzw. gerechte Behandlung von Tieren zu erreichen. Wie viele andere Autorinnen und Autoren im Feld der Tierethik auch, sind Singer und Regan darum bemüht, den Anthropozentrismus bzw. Speziesismus in der Mensch-Tier-Beziehung zu problematisieren oder zu überwinden. Der Terminus „Speziesismus“ wurde von Richard Ryder (1972) in Anlehnung an den Rassismus-Begriff formuliert und speziell von Singer bekannt gemacht. Der Mensch darf demnach nicht das alleinige Zentrum moralischer Berücksichtigung sein, vor allem deshalb nicht, weil der Ausbeutung von (bestimmten) Tieren kein rechtfertigendes Argument zugrunde liege. Der Tenor hinter diesem dominanten – jedoch nicht einzigen – Zugang zur Tierethik lautet: Die Basis der moralischen Berücksichtigung eines Wesens sind dessen individuelle Eigenschaften. Dieser Zugang wird als *moralischer Individualismus* (vgl. Herwig Grimm/Andreas Aigner 2016; Johann S. Ach 1999) oder auch *ethischer Individualismus* (Klaus Peter Rippe 2011) bezeichnet. Eine klare Definition des moralischen Individualismus liefert James Rachels: Die Festlegung dessen, wie ein Individuum zu behandeln ist, ergibt sich aus der Berücksichtigung ihrer oder seiner individuellen Eigenschaften, nicht aus dem bloßen Verweis auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, so wie z. B. die Spezieszugehörigkeit (James Rachels 1999, 173). Lebewesen mit moralisch relevanten Eigenschaften besitzen demzufolge einen sogenannten *moralischen Status*,

sind also moralisch zu berücksichtigen (Herwig Grimm et al. 2018; Johann S. Ach 1999).

Die Problematisierung des Anthropozentrismus in der Mensch-Tier-Beziehung ist aber weder historisch noch philosophisch betrachtet neu, auch ist der Anthropozentrismus kein originäres oder ausschließliches Thema der institutionalisierten Tierethik. Hier nur einige Beispiele: Jeremy Bentham (1748–1832) stellt im späten 18. Jahrhundert in einer berühmten Fußnote in *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* eine für die Tierethik richtungsweisende Frage: „[T]he question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?“ (Jeremy Bentham 1996, 283, Anm., Hervorhebungen im Original). Diese Frage nach der Leidensfähigkeit von Tieren gibt eine starke Grundlage für einen Einwand gegen die Behauptung der alleinigen moralischen Relevanz der menschlichen Vernunft. Indem Bentham nicht nur das Trennende, sondern auch das Gemeinsame zwischen Mensch und Tier hervorhebt, stellt er in Aussicht, dass Tiere Teil der moralischen Gemeinschaft sein können (Herwig Grimm 2013, 54). Auch Michel de Montaigne (1533–1592) betont bereits vor Bentham die Ähnlichkeit von Menschen und Tieren, wobei sich dieser vom traditionellen Menschenbild abgrenzt, indem er Tieren einen Geist zuspricht und auf die körperliche Verfasstheit des Menschen verweist (Markus Wild ²2010, 44–48; Michel de Montaigne 1998, 165–416). In Arthur Schopenhauers (1788–1860) Kritik an Kants vernunftzentrierter Ethik zeichnen sich im 19. Jahrhundert Ansätze späterer, z. B. feministischer Theorien des 20. Jahrhunderts ab, die ihre Zugänge zur Tierethik in der Empathie und dem Mitleid gegenüber Tieren verankern (Herwig Grimm et al. 2016, 89–90; Leonie Bossert 2018, 103–105). Mit Henry Salt und Leonard Nelson finden sich im späten 19. Jahrhundert bzw. im frühen 20. Jahrhundert Positionen, die für Tierrechte oder gegen die Ausbeutung von Tieren argumentieren (Klaus Petrus 2018; Hans-Werner Ingensiep 2018). Leonard Nelson (1972) meint etwa, dass Wesen, die über Interessen verfügen (dazu zählen Tiere), als Personen zu betrachten sind. Ruth Harrison (²2013) widmet sich später in ihrem Buch *Animal Machines* tierschutzbezogenen Forderungen nach besseren Produktions- und Haltungsbedingungen im Nutztierbereich.

Neben der Tierethik kritisieren auch biozentrische oder umwelt- bzw. ökoethische Positionen den Anthropozentrismus (z. B. Paul W. Taylor 2011; Dale Jamieson 2008; Andreas Brenner 2008; Martin Gorke 2010; William Grey 1998). Obwohl viele neuere Positionen in der Tierethik als Reaktionen, Weiterentwicklungen oder Gegenmodelle zu Singer und Regan betrachtet werden können, so sind die Werke dieser beiden Au-

toren nicht der erste oder einzige Impuls zur Auseinandersetzung mit dem Anthropozentrismus. Was genau der Anthropozentrismus ist und ob er ein klar definier- und isolierbares Phänomen darstellt, das eine disziplinenübergreifende und zeitlich überdauernde Relevanz hat, ist damit zwar noch nicht gesagt. Dennoch scheint es Übereinstimmungen in Bezug auf die Selbstkritik des Menschen zu geben, die für Tierethik, tierrechtlichen Abolitionismus und Tierschutz sowie für Umweltethik bzw. Umweltschutz entscheidend ist. Die Frage etwa, welche Verantwortung Menschen gegenüber Natur, Ökosystemen oder Tieren haben, wurde im 20. Jahrhundert häufiger gestellt. Im Kontext des Biozentrismus wird meist auf Albert Schweitzer (¹¹2020) verwiesen, der schon im Jahre 1919 seine Gedanken zur Ehrfurcht vor dem Leben vorträgt und die Verantwortung der Menschen gegenüber allem Lebenden hervorhebt. Ein wichtiger Name in der Öko- oder Umweltethik ist z. B. Aldo Leopold (2020, 190–212), der Menschen als Teil einer größeren Gemeinschaft sieht, die auch das Land bzw. Böden, Pflanzen und Tiere beinhaltet. Arne Naess (1997, 192) prägt in den frühen 1970er Jahren den Begriff der Tiefenökologie, der beschreibt, inwiefern es in der Beziehung des Menschen zur Natur nicht nur darum geht, menschliche Interessen durchzusetzen. Abseits ethischer Theorien, die implizit oder explizit den Anthropozentrismus kritisieren, hat sich ein Begriff etabliert, der die geologischen und ökologischen Auswirkungen menschlichen Handelns auf den Planeten zum Ausdruck bringt und damit eine neue Ära menschlicher Macht beschreibt: das Anthropozän (Paul J. Crutzen/Eugene F. Stoermer 2000).

Die offensichtliche Gemeinsamkeit vieler tier- und umweltethischer oder anderer Positionen hinsichtlich ihrer Kritik an der menschlichen Arroganz und der Ausbeutung von Natur und Tieren steht der Tatsache gegenüber, dass vor allem der Anthropozentrismus zum Teil auf unterschiedliche Weise definiert wird bzw. verschiedene Aspekte desselben problematisiert werden. Ähnliches gilt auch für die der Tierethik nahestehenden und disziplinenübergreifenden Bereiche der *Human Animal Studies* bzw. der *Animal Studies*, *Critical Animal Studies* oder *Cultural Animal Studies* (Roland Borgards 2016, 3–4; Gabriela Kompatscher 2018). Je nach Zuschnitt werden hier z. B. die Unumgänglichkeit der menschlichen Perspektive in Bezug auf die Tiere thematisiert, Kritik am menschlichen Selbstverständnis geübt oder konkrete gesellschaftspolitische Forderungen formuliert.

Während der Speziesismus meist als eine rassistusanaloge Form der Diskriminierung angesehen wird (Richard Ryder 1972; Peter Singer ⁴2009; Marjorie Spiegel 1996), greift das Problem des Anthropozentrismus weiter

(wenngleich beide Begriffe aufeinander verweisen). Die Kritik vieler Autorinnen und Autoren am Anthropozentrismus gilt nicht nur der ausschließlichen – speziesistischen – Begrenzung moralischer Berücksichtigung auf Menschen (als biologische Spezies), sondern z. B. auch der Begrenzung dieser Rücksichtnahme auf solche Tiere, die dem Menschen ähnlich sind bzw. die anhand bestimmter Ähnlichkeitskriterien als schutzwürdig bestimmt werden. Dieser „versteckte“ Anthropozentrismus nichtspeziesistischer Positionen wird von verschiedenen Seiten problematisiert (Herwig Grimm 2012a, 2013; Adam Weitzenfeld/Melanie Joy 2014). Auch die mittlerweile als Klassiker geltenden tierethischen Positionen von Singer oder Regan gelangen so ins Anthropozentrismus-Radar, da sie, wie etwa Gary Steiner (2005) meint, zum Teil weiterhin auf historisch vorgezeichneten Prämissen in Zusammenhang mit dem Anthropozentrismus beruhen. Den Menschen auf diese Weise als Maß aller moralisch berücksichtigten Tiere zu nehmen, nennt Gary Francione (2008, 131) eine „similar-minds theory“.

Die Kritik am Anthropozentrismus inkludiert speziell im Umgang mit Tieren auch die Frage, wieso Menschen ein so widersprüchliches oder ambivalentes Verhältnis zu Tieren haben: Wieso verspeisen Menschen die einen Tiere, während sie gleichzeitig andere als Schoßtiere halten (vgl. z. B. Melanie Joy 2010; Carol J. Adams 2010; Hal Herzog 2011; Richard W. Bulliet 2005)? Der Anthropozentrismus bzw. bestimmte Aspekte des anthropozentristischen Denkens scheinen das übergeordnete Problem dieser Ambivalenzen zu sein. Die Beschäftigung mit dem moralischen Sollen und der Formulierung ethischer Prinzipien zugunsten von Tieren trifft sich hier mit der Frage nach z. B. psychologischen oder soziokulturellen Erklärungszusammenhängen, denn es geht nicht mehr nur darum, dass etwa Massentierzucht oder Tierversuche als anthropozentristisch und moralisch falsch angesehen werden, sondern auch darum, zu erklären, wieso Menschen einerseits diese Praktiken bei manchen Tieren dulden und andererseits bestimmten anderen Tieren Liebe und Fürsorge zuteil werden lassen. Aus Sicht des moralischen Individualismus kann es jedenfalls nicht richtig sein, z. B. gleich empfindungsfähige Lebewesen moralisch nicht gleich zu berücksichtigen. Die Aufgabe der Moralphilosophie könne in dieser Hinsicht darin bestehen, die ungerechtfertigten Überzeugungen von Menschen aufzuzeigen und Konsistenz im Denken zu schaffen (Jeff McMahan 2016).

In den Debatten zum Anthropozentrismus und den Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung stehen neben dem Wohl der Tiere noch andere Dinge auf dem Spiel. Die Frage nach dem Platz des Menschen

in der Welt sowie nach seinem Wesen klingt in der Beschäftigung mit dem tierlichen Anderen ebenso durch wie die Frage, ob menschliche Erkenntnis objektive Gültigkeit beanspruchen kann. Dies gilt auch für die Verwendung des Anthropozentrismus-Begriffs in aktuellen Debatten, die über eine reine Bezugnahme auf moralische Probleme im Verhältnis zu Tieren hinausgeht und auch die Bereiche der Ontologie, Epistemologie und Metaethik (im weitesten Sinne) miteinschließt. Die Beschäftigung mit dem Anthropos steht in der Kritik am Anthropozentrismus in einem breiten philosophischen Bezugsfeld. Tiere bieten den Menschen beispielsweise eine Abgrenzungs- oder Identifikationsfläche, denn sowohl die Betonung von Unterschieden als auch die Suche nach Gemeinsamkeiten zeigt, wie sehr die Kategorien „Mensch“ und „Tier“ aufeinander bezogen sind. Häufig werden evolutionstheoretische, biologische und ethologische Erkenntnisse als Beweis einer kognitiven oder mentalen Kontinuität zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren angeführt, um die Annahme einer menschlichen (moralischen) Sonderstellung zu unterminieren (Judith Benz-Schwarzburg 2012; Mauricio R. Papini 2008, 29). Eine auf diese Weise hervorgehobene Nähe zwischen Mensch und Tier hat auch Implikationen für den Menschen als moralischen Akteur und liefert stützende Gründe für ethische Argumente, um Tiere moralisch zu berücksichtigen (Klaus Peter Rippe 2011). Zusätzlich zu ethischen, ontologischen oder epistemologischen Fragen ist der in der Tierethik diskutierte Anthropozentrismus auch ein gesellschaftspolitisches Thema, weil die Tierethik von Anfang an in einem Zusammenspiel mit Wissenschaft, Politik, Medien und Wirtschaft steht (Herwig Grimm 2012a, 436–437).

Die Infragestellung des anthropozentristischen Selbstverständnisses im Kontext der Tierethik scheint demnach nicht möglich zu sein, ohne bestimmte philosophische, gesellschaftspolitische und naturwissenschaftliche Vorbedingungen zu beachten, die dieses Selbstverständnis mitgestaltet haben. Es ist hier aber weder wünschenswert noch möglich, diese enorm große Themenvielfalt in ihrer Fülle zu skizzieren. Vorliegende Arbeit erhebt ohnehin nicht den Anspruch einer z. B. ideengeschichtlichen Abhandlung. Stattdessen liegt der Fokus auf einer psychoanalytischen Theorie über die Bedingung der Konstituierung als menschliches Subjekt. Mit dem Subjektbegriff von Jacques Lacan wird im Hinblick auf den Anthropozentrismus nicht nur die Vorstellung eines epistemischen oder moralischen „Zentrums“ problematisiert, sondern die subjektive Wirklichkeit zugleich als eine Struktur des unbewussten Begehrens und Genießens gedacht. Im Folgenden werden aber zunächst die argumentative Grundlage des moralischen Individualismus in der Tierethik, einige Gegenpositionen sowie

der Begriff des Anthropozentrismus genauer erörtert. Dadurch lässt sich zeigen, inwiefern Lacan jener Kritik eine spezifische Ausrichtung gibt, die bereits im für die Tierethik relevanten *Posthumanismus* formuliert ist.

2.2 Anthropozentrismus: Definition

Weltanschauungen, die auf einen bestimmten Mittelpunkt ausgerichtet sind, um den herum sich die Dinge anordnen, betonen auch in ihrer Bezeichnung häufig das implizierte Zentrum. Prominentes Beispiel hierfür sind das geozentrische und das heliozentrische Weltbild, die jeweils die Erde oder die Sonne als Zentrum der Welt bzw. der Planetenbewegungen auffassen. „Zentrismen“ wie der Geozentrismus unterliegen augenscheinlich auch Paradigmenwechseln. Ein in der Ethik – wie z. B. in der Tierethik – angestrebter Paradigmenwechsel bezieht sich auf den Anthropozentrismus. Wie die Begriffe „geozentrisch“ oder „heliozentrisch“ bezeichnet der im 19. Jahrhundert etablierte Begriff „anthropozentrisch“ in seiner allgemeinsten Definition ein Weltbild bzw. eine Weltanschauung (Hans-Joachim Birkner 1971, 380). Der Anthropozentrismus besagt, dass sich der Mensch in den Mittelpunkt des Denkens, der Natur oder der Ordnung der Dinge stellt (Dagmar Borchers 2018, 143; Otfried Höffe 2008, 21; Hans Werner Ingensiep/Heike Baranzke 2008, 142; Gary Steiner 2005, 1). Der Anthropozentrismus geht nicht nur von der Annahme aus, dass etwa die Natur für den Menschen da sei (Angelika Krebs 1997, 342), sondern Menschen neigen im Anthropozentrismus auch zu einer vermenschlichenden Perspektive (Markus Wild 2010, 70). Der zuweilen synonym verwendete Begriff der *Anthropozentrik* beschreibt dementsprechend „ein Selbstbewußtsein der Sonderstellung und Überlegenheit des Menschen“ (Otfried Höffe 2014, 38) bzw. „eine Denkungsart, die den Menschen [...] als Mitte und Bezugspunkt für das Sinnverständnis der Wirklichkeit im ganzen nimmt“ (Alois Halder 2008, 30). Die Verwendung der beiden Suffixe „-ismus“ und „-ik“ in den Begriffen „Anthropozentrismus“ und „Anthropozentrik“ lässt sich entweder auf eine sprachliche Ungenauigkeit bzw. Variabilität zurückführen, die mehr oder weniger problematisch ist, oder verweist auf einen inhaltsbezogenen Unterschied, der noch näher zu bestimmen wäre.⁹ Bevor auf diesen Punkt genauer eingegangen wird,

9 Ein Dank gebührt hier Michael Rosenberger, der die folgenden Überlegungen zur begrifflichen Unterscheidung von „Anthropozentrik“ und „Anthropozentrismus“ wesentlich angeregt hat.

sollen zunächst noch ein paar allgemeine Dinge zum Anthropozentrismus erörtert werden, speziell im Hinblick auf seine Stellung gegenüber anderen Begründungsebenen für moralische Berücksichtigung.

Im Hinblick auf das Verhältnis zu Natur und Tieren wird der Anthropozentrismus häufig als eine Sichtweise aufgefasst, die Pflichten nur gegenüber Menschen anerkennt und so die Natur auf ein Mittel zur Erfüllung von menschlichen Bedürfnissen reduziert (Angelika Krebs 2011, 187; Marcus Düwell 2011, 503). Dies schließt den Schutz von Tieren freilich nicht aus, da es etwa im Sinne von nachhaltiger Nutzung durchaus indiziert sein kann, auf den Bestand von Tierarten zu achten. Selbst der Tierschutz stellt sich demnach als Form des Anthropozentrismus dar, wenn er nur indirekt erfolgt, also Tiere nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Menschen willen geschützt werden (Andreas Steiger/Samuel Camenzind 2012, 252).

Die Reichweite der moralischen Berücksichtigung kann über den Menschen hinausgehen. In diesen Fällen spricht man von unterschiedlichen Begründungsebenen, auf denen festgelegt ist, welche Wesen zu berücksichtigen sind: *Sentientismus* (alle empfindungsfähigen Lebewesen), *Pathozentrismus* (alle leidensfähigen Lebewesen), *Zoozentrismus* (alle Tiere), *Biozentrismus* (alle Lebewesen), *Ökozentrismus* (alles Natürliche) und *Holismus* (alles Existierende). Pathozentrismus, Biozentrismus und Ökozentrismus werden dabei unter den Oberbegriff des *Physiozentrismus* subsumiert (Angelika Krebs 1997, 342).

Vom Anthropozentrismus werden der *Logozentrismus* (Alois Halder 2008, 194) bzw. der *Ratiozentrismus* (Klaus Peter Rippe 2008, 98; Hans Werner Ingensiep/Heike Baranzke 2008, 142) unterschieden.¹⁰ Beide Begriffe verweisen auf die Ansicht, dass der Besitz von Vernunft, Geist oder Sprache die moralische Berücksichtigungswürdigkeit eines Wesens begründet. In dieser Hinsicht ist die Problematisierung von philosophiegeschichtlichen Größen wie Descartes oder Kant in der Tierethik nicht nur als Anthropozentrismus-Kritik, sondern auch als Ratiozentrismus-Kritik zu verstehen. Diese Denker vertreten die Ansicht, dass, sofern ein Wesen nicht vernunftfähig ist, dieses nur indirekt, also nicht um seiner selbst willen, moralisch berücksichtigt werden kann (Klaus Peter Rippe 2008, 98). Die menschliche Sonderstellung wird oftmals gerade über den Verweis auf Vernunft und Sprache begründet, weil Anthropos und Logos in philosophischer Hinsicht aufeinander verweisen. Der Ratiozentrismus ist so gese-

10 Um weitere Verkomplizierungen zu vermeiden, wird darauf verzichtet, eine mögliche Unterscheidung zwischen Ratiozentrik und Ratiozentrismus zu diskutieren.

hen dem Anthropozentrismus inbegriffen. Dennoch ist anzumerken, dass Argumente, die vernunftfähigen Wesen moralische Priorität einräumen, dabei aber mögliche andere vernunftfähige nichtmenschliche Wesen miteinschließen, eigentlich dem Ratiozentrismus, nicht dem Anthropozentrismus zuzuordnen sind.

Bevorzugte der Anthropozentrismus den Menschen unabhängig von seiner Vernunft- oder Sprachfähigkeit, müsste man daher eigentlich von *Speziesismus* sprechen (zum Verhältnis von Speziesismus und Anthropozentrismus vgl. Klaus Peter Rippe 2008, 51). Die moralische Bevorzugung resultierte in diesem Fall nur aus der reinen Spezieszugehörigkeit, nicht aus dem Verweis auf besondere Fähigkeiten (die tatsächlich vorliegen). Allerdings bedeutet Speziesismus nicht, dass sich dieser in jedem Fall auf Menschen bezieht. Während der Speziesismus allgemein die Bevorzugung von Individuen einer Spezies gegenüber Individuen einer anderen Spezies beschreibt (vgl. James Rachels 1999, 181), steht der Anthropozentrismus konkret für die moralische Bevorzugung von Menschen gegenüber Tieren, und zwar aufgrund bestimmter Fähigkeiten. Ein speziesistisch denkender Mensch wäre demnach nicht zwangsläufig auch ein Anthropozentrist. Wird etwa ein Schwein nur aufgrund der Tatsache, ein Schwein zu sein, grundsätzlich schlechter behandelt als ein Hund, handelte es sich um Speziesismus.

Die Unterscheidung von Ratiozentrismus und Anthropozentrismus stützt sich auf die Annahme, die moralische Berücksichtigung bezöge sich bei Ersterem nicht zwangsläufig auf Menschen, sondern auf vernunftfähige Wesen überhaupt, z. B. auch auf intelligente Aliens. Der Ratiozentrismus impliziert demnach also (wie der Speziesismus) keinen Anthropozentrismus. Im Unterschied zum Anthropozentrismus wäre der Ratiozentrismus als Grundlage eines moralischen Urteils erstens nicht nur auf Menschen hin ausgerichtet und zweitens nicht zwangsläufig auf *alle* Menschen bezogen, da ja manche Individuen die Kriterien der Vernunft- und Sprachfähigkeit nicht erfüllen (etwa Menschen mit einer schweren geistigen Beeinträchtigung). Zweifelhaft ist hier, ob ein ratiozentrisches ethisches Argument tatsächlich ohne den Anthropozentrismus auskommt. Die Frage muss gestellt werden, ob der Ratiozentrismus nicht ein Selbstverständnis des vernunftbegabten Menschen voraussetzt, das zugleich implizit mit einer moralischen Bevorzugung des Menschen als vernunftbegabtes Wesen einhergeht. Der Verdacht entsteht, im Ratiozentrismus werde insgeheim der Mensch im Alien geschützt. Ähnliche Einwände lassen sich im Übrigen auch gegenüber anderen, physiozentrischen Begründungsebenen vorbringen. Zu kritisieren wäre beispielsweise, dass sich hinter Singers

hierarchischem Pathozentrismus (Herwig Grimm et al. 2016, 86) vielleicht eine moralisch problematische Bevorzugung des Menschen verbirgt (siehe Kap. 2.3).

Der Paradigmenwechsel vom Anthropozentrismus z. B. zum Pathozentrismus oder Sentientismus scheint in der Ethik immer wieder über den Menschen zu stolpern. Hier bietet es sich an, den Anthropozentrismus nicht nur als konkrete moralische Bevorzugung des vernunftbegabten Menschen zu definieren, sondern als grundlegende Perspektive, die jeder Überzeugung, jedem Argument und jedem Handeln vorausgeht. Speziesismus, Ratiozentrismus, Pathozentrismus, Biozentrismus etc. wären so immer von einer anthropozentrischen Position her begründet. Der Anthropozentrismus gilt manchen Autorinnen und Autoren außerdem als eine angemessene oder unvermeidliche Bedingung moralischen Handelns und als Grundposition auch von Natur- oder Tierschutz (Angelika Krebs 1997, 364, 370). Otfried Höffe (2014, 48) erkennt z. B. im Bestreben der Naturethik nach einer Überwindung des Anthropozentrismus mitunter eine gewisse Widersprüchlichkeit und Inkonsequenz. Das anthropozentrische Denken sei nicht nur Ziel von Kritik, sondern auch Motor derselben. Ohne Anthropozentrismus – Höffe spricht auch von Anthropozentrik – gäbe es keine Anthropozentrismus-Kritik.

Dieser scheinbare Widerspruch kann anhand der unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen des Begriffs erklärt werden. Der Anthropozentrismus wird nämlich nicht bloß als Instrumentalisierung von Natur und Tieren oder als ein grandioses menschliches Selbstverständnis definiert – auch wenn diese Aspekte weiterhin ein wichtiger oder sogar der wesentliche Kritikpunkt bleiben. Während diese Aspekte meist unter dem Begriff des *moralischen* oder *ethischen Anthropozentrismus* verhandelt werden, besteht in der Tier- und Umweltethik sowie in angrenzenden Bereichen (bzw. im Feld der Human-Animal Studies) ein weitgehender Konsens darüber, dass der Anthropozentrismus auch als ein *epistemisches* Faktum im Sinne einer menschlichen Perspektive zu betrachten sei (z. B. Dagmar Borchers 2018, 143–148; Chimaira Arbeitskreis 2011, 414; Stephan Feldhaus 2000, 179–180; Klaus Peter Rippe 2008, 94–95; Johann S. Ach 1999, 39–41; Angelika Krebs 1997, 343; 2010, 125; Martin Gorke 2010). Die Überlegung: Menschen nehmen die Welt nun einmal als Menschen wahr bzw. sind diejenigen, die überhaupt (moralische) Werte in den Dingen sehen und Normen formulieren können. Doch an dieser Stelle kann die bereits angesprochene Unterscheidung zwischen Anthropozentrismus und Anthropozentrik ins Treffen geführt werden.

Bernhard Irrgang (1992) betrachtet die *Anthropozentrik* z. B. als Ausgangspunkt einer christlichen Umweltethik und kontrastiert sie mit einem modernen *Anthropozentrismus*. Die christliche Anthropozentrik weist laut Irrgang drei Ebenen auf: eine inhaltlich-materiale Ebene (bezogen auf die besondere Stellung des Menschen in der Schöpfung), eine auf die Ethosform bezogene Ebene (sittliches Handeln im Angesicht von Gottes Schöpfung) und eine methodische Ebene (in philosophischer Hinsicht die Annahme, dass Erkennen und Handeln nicht ohne den Menschen zu denken sind; ebd., 17). Die methodische Anthropozentrik berücksichtigt also, „daß der erkennende und handelnde Mensch unhintergebar im Zentrum seiner Weltkonstruktion und seines Handelns steht“ (ebd., 175). Der moderne Anthropozentrismus entstand laut Irrgang im 19. Jahrhundert. Grundlage dafür sei der Positivismus gewesen, der zunehmend mit technischem Können verbunden war sowie menschliche Bedürfnisse zum Maßstab des technologisch und wissenschaftlich Erreichbaren machte (ebd., 250–256). Aufgrund des Positivismus und Naturalismus des 19. Jahrhunderts sei die Anthropozentrik als Ethosform durch einen (wissenschaftlichen) Fokus auf die Bedürfnisse des Menschen ersetzt worden (ebd., 277). Die christliche Anthropozentrik ist laut Irrgang primär eine Ethosform, weil der Mensch in seiner Sonderstellung die Verantwortung hat, die Welt auf eine Weise zu gestalten, die sittlich vertretbar ist (ebd., 315).

In vorliegender Arbeit werden Irrgangs Überlegungen keiner genaueren Untersuchung unterzogen, da die Beschäftigung mit seiner christlicher Umweltethik zu weit von der hier diskutierten tierethischen Problematik und der darauf aufbauenden psychoanalytischen Perspektive wegführen würde. Dennoch ist die Unterscheidung zwischen Anthropozentrik und Anthropozentrismus auch für die Tierethik nützlich, obwohl sie in dieser Form kaum in der tierethischen Literatur auftaucht. So ist es denkbar, den moralischen Anthropozentrismus rein sprachlich der Anthropozentrik (als epistemische Form) gegenüberzustellen und somit auch die Adjektive „anthropozentristisch“ und „anthropozentrisch“ zu unterscheiden.¹¹ Das gängige Adjektiv „anthropozentrisch“ passt besser zum Substantiv „Anthropozentrik“, während „Anthropozentrismus“ die Verwendung des Adjektivs „anthropozentristisch“ nahelegt. Auch das Adjektiv zu „Speziesismus“ lautet „speziesistisch“ und nicht „speziesisch“. In dieser Hinsicht kann „anthropozentristisch“ als Synonym zu „moralisch anthropozentrisch“ gesehen werden, während „anthropozentrisch“ als gleichbedeutend mit

11 Für diese und die folgenden Überlegungen zum Suffix „-ismus“ sei wiederum Michael Rosenberger gedankt.

„epistemisch anthropozentrisch“ zu verstehen wäre. Unter Berücksichtigung der in der Tierethik und ihr nahestehenden Disziplinen getroffenen Unterscheidung zwischen moralischem Anthropozentrismus und epistemischem Anthropozentrismus scheint allerdings klar zu sein, dass sich hier bereits das Suffix „-ismus“ und damit das Substantiv „Anthropozentrismus“ sowie das Adjektiv „anthropozentrisch“ (engl. *anthropocentric*) häufig durchgesetzt haben. Um diesem Umstand gerecht zu werden, wird in dieser Arbeit stets versucht, die Unterscheidung zwischen moralischem Anthropozentrismus und epistemischem Anthropozentrismus (Anthropozentrik) klar hervorzuheben und dennoch den verbreiteten Gebrauch der Begriffe nicht zu ignorieren. Da jedoch die jeweiligen Kontexte ohnehin berücksichtigt werden, in denen die Begriffe auftauchen, erweisen sich potentielle „Ungenauigkeiten“ in der Verwendung der Suffixe als ein eher geringfügiges Problem.

Ein weiterer Hinweis betrifft die Häufigkeit der in dieser Arbeit verwendeten Endung „-ismus“: Obwohl deutlich gemacht wird, dass es gängigen Unterscheidungen zufolge *den* Anthropozentrismus nicht gibt, sondern z. B. zwischen moralischem und epistemischem Anthropozentrismus zu unterscheiden ist, scheint die häufige Rede vom Anthropozentrismus im Singular einen Widerspruch darzustellen, weil es offenbar verschleiert, dass wir von Anthropozentristen im Plural sprechen sollten. Doch sofern der Begriff des Anthropozentrismus im Singular ein übergreifendes Problemfeld bezeichnet, schließt dies die Berücksichtigung von Unterbegriffen nicht aus. Darüber hinaus sollte im Folgenden immer ersichtlich sein, wenn z. B. von einem moralischen Anthropozentrismus oder einem epistemischen Anthropozentrismus (Anthropozentrik) die Rede ist. Etwas Ähnliches gilt auch für die Begriffe des Postanthropozentrismus und Posthumanismus, die als ein übergreifendes Problemfeld angezeigt werden, das aber unter verschiedenen Gesichtspunkten und Zugängen betrachtet werden kann (siehe Kap. 2.4.2).

2.2.1 Moralischer Anthropozentrismus

Der Begriff des moralischen bzw. ethischen Anthropozentrismus verweist auf Annahmen oder Handlungen, die eine moralische Priorisierung von Menschen gegenüber anderen Lebewesen bzw. „der Natur“ mit sich bringen (vgl. Herwig Grimm et al. 2016, 90–91; Angelika Krebs 1997, 343). In der philosophischen bzw. tierethischen Auseinandersetzung wird damit eine Position angezeigt, die nur Menschen einen eigenständigen morali-

schen Status zuspricht (Dagmar Borchers 2018, 143). Nur Menschen gelten als (direkt) moralisch berücksichtigungswürdig. Die Begründung der moralischen Superiorität des Menschen beruht auf bestimmten Kriterien, meist in Form eines Bezugs auf vermeintlich exklusiv menschliche Eigenschaften und Merkmale. Geläufige Beispiele sind Vernunft, Geist und Sprache. Auf der Begründungsebene spricht man von einem *axiologischen Anthropozentrismus* (Herwig Grimm 2013, 60; Johann S. Ach 1999, 39–41).

Der moralische Anthropozentrismus zeichnet sich durch ein Prinzip der Exklusion und Hierarchisierung aus, auf Basis derer Tiere als Mittel zum Zweck verwendet werden können, und wird zuweilen als Gattungsegoismus bezeichnet (Andreas Brenner 2008, 121, 123; John Nolt 2013; vgl. Otfried Höffe, 2014, 38). Der moralische Anthropozentrismus steht für die Arroganz gegenüber anderen Lebewesen und der Natur bzw. für deren Unterdrückung und Ausbeutung. Da er auch strukturelle Ähnlichkeiten zu männlicher Herrschaftslogik habe, wird der Anthropozentrismus (bzw. Anthrozentrismus) in dieser Hinsicht manchmal mit dem *Androzentrismus* oder *Phallozentrismus* assoziiert (Val Plumwood 1996). Die Frage des Zusammenhangs der Machtausübung in männlich dominierten Gesellschaften über Tiere einerseits und über Frauen andererseits ist dabei entscheidend. Aus diesem Grund widmen sich feministische bzw. ökofeministische Theorien (engl. *ecofeminism*) bereits früh auch tierethisch relevanten Fragen. Die Unterdrückung von Frauen und Tieren bzw. der Natur wird nicht als Ausdruck zweier verschiedener Phänomene interpretiert, sondern als Resultat desselben patriarchalen Systems (Carol J. Adams 1994, 2010; Carol J. Adams/Josephine Donovan 1999; vgl. Herwig Grimm et al. 2016). Wie Carol J. Adams (2010) meint, stehen das Essen von Fleisch und die Betrachtung von Frauen als konsumierbare Ware in Zusammenhang (siehe Kap. 4.5.3.6). Tiere und Frauen seien im Kontext männlicher Herrschaft auf den Status bloßer Objekte reduziert.

Der moralische Anthropozentrismus weist auch eine Ähnlichkeit oder Nähe zum Speziesismus auf, wird aber von diesem unterschieden. Laut verbreiteter Ansicht begründet der Speziesismus – analog zum Rassismus – die moralische Superiorität einer Spezies (z. B. des Menschen) primär aufgrund der schieren Spezieszugehörigkeit oder auf Basis von falschen Annahmen und Vorurteilen über Tiere (Marjorie Spiegel 1996, 30). Ein speziesistisch denkender Mensch ist demnach nicht darum bemüht, sich z. B. fundierte Kenntnisse über die betroffenen Wesen zu verschaffen, weshalb ihre oder seine Überzeugungen und Handlungen nicht auf guten Gründen basieren: „Gäbe es Gründe, die für die Sonderstellung des Menschen sprechen, dürfte man nicht von Speziesismus reden“ (Klaus Peter

Rippe 2008, 51). Im Anthropozentrismus hingegen ist nicht der Verweis auf die Fähigkeiten von Menschen und Tieren das zwangsläufige Problem, da es sich hierbei um gerechtfertigte Überzeugungen handeln kann. Die Annahmen über das „typisch“ Menschliche gelten dieser Definition nach nicht per se als falsch. Das Problem liegt darin, aus diesen Fähigkeiten eine ungerechtfertigte moralische Höherstellung des Menschen abzuleiten. Die Überzeugung, eine Maus habe nicht die kognitive Ausstattung, um einen schriftlichen Aufsatz zu verfassen, ist gerechtfertigt, nicht aber die Annahme, dass man sie deshalb quälen oder töten darf. Dennoch wird in der tierethischen Literatur auch zwischen einer *qualifizierten* und einer *unqualifizierten* Variante des Speziesismus unterschieden (James Rachels 1999, 181–194; Johann S. Ach 1999, 116–117). Im qualifizierten Speziesismus werde die Sonderstellung des Menschen anhand bestimmter Eigenschaften begründet, über die (mutmaßlich) nur Menschen verfügen. Der unqualifizierte Speziesismus hingegen stütze sich bloß auf das kontingente Kriterium der Gruppenzugehörigkeit zur Spezies Mensch. Daher ähnelt der qualifizierte Speziesismus dem moralischen Anthropozentrismus.

Die Kritik am moralischen Anthropozentrismus innerhalb der Mensch-Tier-Beziehung betrifft laut Herwig Grimm, Samuel Camenzind und Andreas Aigner (2016, 90–92) verschiedene Ebenen oder Fragen: (a) Wie „strikt“ ist ein Argument oder eine Position in Bezug darauf, dass Tiere kategorisch von (direkter) moralischer Berücksichtigung ausgeschlossen sind oder keinen eigenständigen moralischen Status haben? (b) Inwiefern gibt es eine Hierarchisierung zwischen Mensch und Tier, bei der menschliche Interessen über tierliche Interessen oder Bedürfnisse gestellt werden? (c) Erfolgt eine (unzulässige) Instrumentalisierung von Tieren für menschliche Zwecke? Diese Aspekte werden in den folgenden Überlegungen berücksichtigt. Da sich diese Ebenen überlappen und somit nicht eindeutig zu trennen sind, ist diese Auflistung eher als grobe Orientierungshilfe denn als starre Kategorisierung gedacht.

2.2.1.1 „Strikter“ moralischer Anthropozentrismus

Zuweilen wird zwischen einem *strengen* und *weichen* Anthropozentrismus (Bryan G. Norton 1987, 12–13) bzw. einem *extremen* und *gemäßigten* Anthropozentrismus (Friederike Schmitz 2014, 32–43) differenziert. Insbesondere in der strengen Variante gelten nur Menschen als direkt moralisch berücksichtigungswürdig. Genauer gesagt: Tiere zählen hier moralisch nicht (Dagmar Borchers 2018). Diese normativ wirksame Höherstellung

des Menschen hat dabei Auswirkungen auf den Umgang mit Tieren, da keine menschliche Handlung als ein Unrecht gegenüber den Tieren selbst gelten kann. Was die Begründung der moralischen Sonderstellung des Menschen betrifft, führt Friederike Schmitz (2014, 31–43) im Zusammenhang mit dem extremen Anthropozentrismus z. B. Denker wie Aristoteles, Descartes und Kant an, die etwa die menschliche Vernunft und Rationalität als kategorisches Unterscheidungsmerkmal zu Tieren nennen; im gemäßigten Anthropozentrismus, den Schmitz z. B. mit Montaigne oder Bentham in Verbindung bringt, werde zum Teil eher von graduellen Unterschieden ausgegangen bzw. würde diesen geistig anspruchsvollen Fähigkeiten nicht die gleiche moralische Relevanz zugesprochen. Die aus tierethischer Sicht problematische Diskriminierung von Tieren offenbart sich aber auch dann, wenn Tiere moralisch nicht berücksichtigt werden, obwohl sie jene als moralisch relevant beschriebenen Eigenschaften besitzen, die auch bei Menschen die Schutzwürdigkeit begründen. Werden z. B. Menschen aufgrund ihrer Empfindungsfähigkeit vor unnötigem Schmerz geschützt, nicht aber andere empfindungsfähige Tiere, kann man von einem *speziesistischen Anthropozentrismus* sprechen (Herwig Grimm 2013, 60).

Allerdings schließt der moralische Anthropozentrismus Tiere nicht immer von jeder Berücksichtigung aus. Im Sinne eines Nutzens für Menschen kann es indiziert sein, Tiere moralisch zu berücksichtigen, sie also z. B. vor dem Tod zu bewahren. Der moralische Status der Tiere ist aber in diesem Fall kein eigenständiger, da die Berücksichtigung indirekt, d. h. nicht um der Tiere selbst willen erfolgt. Sofern Tiere als indirekt moralisch berücksichtigungswürdig gelten, ist jedoch klar, dass Menschen nicht immer jede Handlung im Umgang ihnen billigen. Obwohl andere Lebensformen im weichen Anthropozentrismus ebenfalls einen instrumentellen Wert haben, so Bryan G. Norton (1987, 10–13), können Menschen ihre Bedürfnisse oder Interessen in Bezug auf diese Lebensformen doch auch hinterfragen oder ändern. Sofern sich Menschen z. B. dadurch definieren, Teil der Natur zu sein, haben auch andere Naturwesen einen wichtigen Stellenwert für das eigene Selbstverständnis, das nicht nur darin besteht, diese Lebewesen unmittelbar „verwerten“ zu wollen (Johann S. Ach 1999, 37).

Obwohl Tiere im weichen Anthropozentrismus moralisch zählen, tun sie dies nicht, weil ihnen ein eigenständiger moralischer Status zugesprochen wird. Johann S. Ach (1999, 34–35) unterscheidet zwischen einem vollen, einem beschränkten und einem abgeleiteten moralischen Status. Ihm zufolge besitzen alle Wesen einen vollen moralischen Status, die über die

relevanten Eigenschaften verfügen, wobei in diesem Fall auch die gleichen moralischen Prinzipien für alle gelten (als Beispiel für diese Form der Argumentation nennt Ach Peter Singer; siehe Kap. 2.3). Einen beschränkten moralischen Status haben laut Ach Wesen, die zwar moralisch berücksichtigt werden, aber keine Vollmitglieder der moralischen Gemeinschaft sind. Für sie gelten mitunter andere moralische Prinzipien. Er spricht von „Doppelstandardtheorien“ bzw. erwähnt Ursula Wolfs (2004, 15–28) Annahme einer „doppelten Alltagsmoral“. Was den abgeleiteten moralischen Status betrifft, verweist Ach auf Kant. Dieser spricht in *Die Metaphysik der Sitten* von Pflichten „[i]n Ansehung“ (Immanuel Kant 1977, 578) vernunftloser Lebewesen und betrachtet das Verbot, Tiere grausam zu behandeln, als eine vollkommene „Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (ebd., 579; vgl. ebd., 553). Kants Position sei daher einem weichen Anthropozentrismus zuzuordnen (Johann S. Ach 1999, 38–39).

Das seit der Antike bekannte, aber v. a. mit Kant assoziierte „Verrohungsargument“ bringt einen dazu passenden Gedanken zum Ausdruck: Das Quälen von Tieren führt dazu, dass Menschen irgendwann auch andere Menschen quälen (Heike Baranzke 2018b). So stumpfe die grausame Behandlung von Tieren den Menschen ab und habe dadurch unerwünschte Effekte auf die Moralität im zwischenmenschlichen Bereich (Immanuel Kant 1977, 578–579). Manche Autorinnen und Autoren heben aber in diesem Zusammenhang Folgendes hervor: Kant geht es beim Verbot der Tierquälerei eigentlich nicht unmittelbar um die Beziehungen zu anderen Menschen oder das Erreichen einer größeren Tugendhaftigkeit (im Kontext eines moralpädagogischen Arguments), sondern darum, dass ein Mensch als moralfähiges Wesen der vollkommenen Pflicht gegen sich selbst nachzukommen hat (Heike Baranzke 2018b; Hans Werner Ingensiep/Heike Baranzke 2008; Samuel Camenzind 2020). Da für Kant die Fähigkeit zählt, das eigene Handeln am kategorischen Imperativ auszurichten, und er nur moralisch autonomen Wesen einen (eigenständigen) moralischen Status zuschreibt, lasse sich Kants Ethik laut Samuel Camenzind (2020, 23, Anm. 12) im Grunde keinem Anthro-, Ratio- oder Logozentrismus zuordnen. Camenzind verwendet stattdessen den von Jens Timmermann stammenden Neologismus „Autonomozentrismus“. Das Beispiel von Kant – der je nach Blickwinkel z. B. einem extremen Anthropozentrismus, einem weichen Anthropozentrismus oder keinem Anthropozentrismus zugeordnet wird – zeigt auf, dass nicht immer klar ist, wie „strikt“ Menschen in ihrem moralischen Anthropozentrismus tatsächlich sind.

2.2.1.2 Hierarchisierung

Trotz des hierarchischen Gefälles, das der moralische Anthropozentrismus mit sich bringt, betrachten Menschen aber nicht immer alle Handlungen gegenüber Tieren als gerechtfertigt. Tiere werden indirekt moralisch berücksichtigt. Im Sentientismus bzw. Pathozentrismus gelten demgegenüber alle Lebewesen als direkt moralisch berücksichtigungswürdig, die empfindungsfähig sind bzw. die Schmerzen empfinden können oder über Leidensfähigkeit verfügen. Egalitäre Positionen vertreten ein Prinzip der gleichen Berücksichtigung (Johann S. Ach 2018a), daher spricht man hier üblicherweise auch nicht von einem (moralischen) Anthropozentrismus. Allerdings kann es im Sentientismus oder Pathozentrismus ebenfalls eine Hierarchisierung geben, wenn die moralischen Ansprüche verschiedener Lebewesen gegeneinander abgewogen werden und es letztlich zu einer Ungleichbehandlung kommt (Herwig Grimm et al., 2016; Herwig Grimm et al., 2018; Dagmar Borchers 2018). Um im Falle konfligierender Interessen von Menschen und Tieren entscheiden zu können, welchen der beteiligten Individuen die Priorität eingeräumt wird, berücksichtigt man nicht nur jene Eigenschaften, die die Menschen und die Tiere in diesem Fall teilen (z. B. die Schmerzempfindungsfähigkeit), sondern stützt sich in der Entscheidungsfindung auf zusätzliche Kriterien. Non-egalitäre sentientistische Ansätze gehen z. B. davon aus, dass Empfindungs-, Schmerzempfindungs- oder Leidensfähigkeit bei Menschen eine andere Bedeutung haben, oder heben hervor, dass Menschen über weitere Fähigkeiten verfügen, die moralisch bedeutsam sind (Johann S. Ach 2018a). So kann etwa der Hinweis auf das Vorhandensein von Selbstbewusstsein bei Menschen zur Begründung einer ungleichen Behandlung von Tieren dienen. Obwohl eine ungleiche Behandlung nicht zwangsläufig moralisch problematisch sein muss, stellt sich doch eine Frage: Inwiefern wird bei der Hierarchisierung innerhalb einer vermeintlich nichtanthropozentristischen Begründung letztlich doch der Mensch zum impliziten Standard für Berücksichtigungswürdigkeit gemacht? Dieser Kritik ist z. B. Peter Singer ausgesetzt (Gary Steiner 2005; siehe Kap. 2.3). Ein anderes Problem liegt darin, dass Menschen zwar Tiere wertschätzen können und ihnen prinzipiell kein Leid zufügen wollen, sie aber im Zweifelsfall doch einen unterschiedlichen Maßstab anwenden. Ein Beispiel hierfür ist die Durchsetzung relativ trivialer menschlicher Interessen zu Ungunsten der Befriedigung essentieller tierlicher Bedürfnisse: Greifen Menschen etwa zum Zwecke der Landgewinnung für Luxus- und Sportanlagen in den Lebensraum

bestimmter Tiere ein, die dadurch in ihrer Existenz bedroht sind, ist eine Anthropozentrismus-Kritik an dieser Stelle plausibel.

2.2.1.3 Instrumentalisierung

Die Instrumentalisierung von Tieren, d. h. deren Verwendung für menschliche Zwecke, kann zwar Ausdruck eines moralischen Anthropozentrismus sein und die Überzeugung beinhalten, dass Tiere nur moralisch berücksichtigungswürdig sind, sofern dies menschlichen Interessen dient, aber die Instrumentalisierung von Tieren muss nicht immer mit der Überzeugung einhergehen, dass wirklich jede Handlung gegenüber Tieren gerechtfertigt ist und man mit ihnen alles machen darf. Darüber hinaus sind Instrumentalisierung und moralischer Anthropozentrismus zwar eng verwoben, aber es kann zusätzlich die Frage gestellt werden, ob eine Instrumentalisierung auch jenseits des moralischen Anthropozentrismus erfolgen kann bzw. ob neben moralisch unzulässigen Formen der Instrumentalisierung auch moralisch zulässige Formen existieren (Samuel Camenzind 2020; Peter Schaber 2018). Eine wichtige tierethische Überlegung ist zunächst, dass Tiere einen eigenständigen moralischen Status besitzen, sie also auch einen Wert unabhängig von ihrem Nutzen für andere haben. Je nach tierethischem Zugang und Begründungsform spricht man von *intrinsischem Wert*, *inhärentem Wert* bzw. *moralischem Eigenwert* oder *Würde* (siehe Kap. 2.3). Trotz bestehender Unterschiede dieser Zugänge besteht der Konsens darin, dass die Betrachtung von Tieren als bloße Dinge ein moralisches Problem ist. Laut Samuel Camenzind (2020) beschreibt der Begriff der Instrumentalisierung die Benutzung eines moralisch zu berücksichtigenden Wesens für einen bestimmten (menschlichen) Zweck, wobei es dabei allerdings sowohl zulässige als auch unzulässige Instrumentalisierungsmodi gibt.¹² Von unzulässiger Instrumentalisierung wäre dann auszugehen, wenn sie *vollständig* bzw. *übermäßig* ist (Samuel Camenzind

12 Samuel Camenzind (2020) bezieht sich in seiner Untersuchung auf die Selbstzweckformel von Kant, die in der Debatte um die Instrumentalisierung generell häufig als Referenz dient. Camenzind interessiert u. a. die Frage, inwiefern die Selbstzweckformel, die eigentlich moralisch autonome Wesen betrifft, auf die Mensch-Tier-Beziehung übertragen werden kann. Die Formel lautet: „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 brauchest“ (Immanuel Kant 1974a, 61).

2012). Bei einer unzulässigen Instrumentalisierung werden moralische Ansprüche eines Wesens verletzt (Peter Schaber 2018, 168).

Die moralische Zulässigkeit einer Instrumentalisierung hängt dagegen davon ab, ob ein tierliches Individuum auch um seiner selbst willen berücksichtigt wird und ob es zu keiner problematischen Verdinglichung oder Ausbeutung kommt (Samuel Camenzind 2020).¹³ Ein Tier dürfte nur dann als ein Mittel zum Zweck verwendet werden, wenn es dieser Nutzung auch (mutmaßlich) selbst *zustimmt*, wobei die Frage zu berücksichtigen ist, anhand welcher Kriterien man überhaupt von Zustimmung sprechen kann bzw. woran man diese erkennt (ebd., 270–297).¹⁴ Innerhalb sentientistischer Positionen dient das tierliche Wohlbefinden als Referenz (ebd., 312). Dass ein Tier nicht *nur* ein Mittel zum Zweck ist, bedeutet auch, dass es unabhängig vom instrumentellen Nutzen Fürsorge erhält. Beispiel für eine zulässige Instrumentalisierung wäre demnach der Einsatz eines Wachhundes oder eines Jagdhundes, wenn das tierliche Individuum nicht bloß den Menschen von Nutzen ist, sondern wenn dessen Eigenwert gewürdigt wird und sich die Halterinnen oder Halter z. B. auch um einen ausgedienten, nicht mehr für die Wache geeigneten Wachhund kümmern (Samuel Camenzind 2012, 190, 193–194). Ein auf diese Weise respektierter Hund kann zudem die eigenen Instinkte ausleben und Bedürfnisse befriedigen (z. B. den Jagdinstinkt). Zusätzlich zur Idee, dass z. B. ein empfindungsfähiges Tier möglicherweise gar nicht unter jeder Instrumentalisierung durch Menschen leidet – also keine subjektiv empfundene Belastung beim Tier vorliegt –, kann allerdings die kritische Frage gestellt werden, ob nicht bereits die Idee der Instrumentalisierung in Verbindung mit dem Besitzstatus eines Tieres (z. B. als jemandes Wachhund, als Einkommensquelle) an sich moralisch problematisch ist (vgl. Gary Francione 2008, 1–2).

13 Wird ein Wesen verdinglicht, macht man es zu einem Objekt. In ethischen Diskursen hat der Begriff der Verdinglichung primär eine negative Bedeutung und ist Ziel von Kritik (Samuel Camenzind 2020, 226). Verdinglichung kann als unzulässige Form der Instrumentalisierung betrachtet werden (ebd., 231).

14 Abgesehen davon, dass das Vorliegen einer Einwilligung alleine nicht bedeuten muss, dass keine unzulässige Instrumentalisierung vorliegt, ist hier generell die Frage zu stellen, inwiefern ein Lebewesen überhaupt über Einwilligungsfähigkeit verfügt (Peter Schaber 2018, 168). Ob z. B. die positive Reaktion eines Tieres auf das, was Menschen mit ihm machen, tatsächlich als Einwilligung zu bezeichnen ist, kann auch bezweifelt werden (ebd., 171). Samuel Camenzind (2020) diskutiert daher verschiedene Begriffe von Zustimmung, die nicht nur auf ein informiertes Einverständnis bezogen sind.

2.2.2 Epistemischer Anthropozentrismus (Anthropozentrik)

Der Begriff des epistemischen Anthropozentrismus beschreibt grundsätzlich die Annahme einer unüberwindlichen menschlichen Perspektive (z. B. Angelika Krebs 1997, 343–344; Dagmar Borchers 2018). Wie bereits erörtert wurde, lässt sich der epistemische Anthropozentrismus als Anthropozentrik bezeichnen, um ihn begrifflich besser vom (moralischen) Anthropozentrismus zu unterscheiden (siehe Kap. 2.2). Das bedeutet, dass Menschen in ihrem Erkennen und Verstehen insofern nicht von einem menschlichen Standpunkt abstrahieren können, als jede Begriffsbildung, Reflexion und Vorstellung notwendigerweise als Mensch erfolgt – und nicht etwa als ein Schimpanse, Hund oder Außerirdischer. Selbst unter der Annahme, Menschen könnten im Rahmen ethischer Reflexionen von ihrem menschlichen Standpunkt tatsächlich abstrahieren, um einen unvoreingenommenen Standpunkt einzunehmen, täten sie dies wiederum ausgehend von einer menschlichen Position. Das Faktum einer menschlichen Perspektive sagt somit grundsätzlich auch noch nichts über die konkreten Inhalte eines Erkenntnisvorgangs aus. Eine epistemisch-anthropozentrische Position bedeutet also z. B. nicht, dass Menschen zugleich das (alleinige) Zentrum moralischer Rücksichtnahme sind. Es besagt lediglich, dass z. B. die An- oder Zuerkennung moralischer Werte eine menschliche Erkenntnisleistung voraussetzt, egal ob die Werte als objektive Gegebenheiten aufgefasst werden oder nicht (Herwig Grimm et al. 2016, 92; Angelika Krebs 1997; Johann S. Ach 1999). So gesehen besitzen Menschen keine moralische, aber eine „epistemische Sonderrolle“ (Herwig Grimm 2012a, 457).

Die Rede vom epistemischen Anthropozentrismus in der Tierethik kann u. a. in die Frage münden, wie „der“ Mensch hier definiert wird: als erkennendes und erkennbares Wesen, das einer erkennbaren Welt gegenübergestellt ist (Subjekt-Objekt-Dualismus)? In welcher Relation steht der Mensch damit zu anderen Wesen bzw. zu den potentiellen Objekten seiner Erkenntnis? In der Tierethik – vor allem in seiner verbreitetsten Form, dem moralischen Individualismus – ist ein naturwissenschaftliches Paradigma vorherrschend, demzufolge der Mensch als taxonomisch erfassbare, biologische Art anzusehen ist, die mehr oder weniger eng mit anderen Tieren verwandt ist (zumindest werden naturwissenschaftliche Fakten zur Plausibilisierung der Argumente benutzt). Menschen sind Tiere, die sich in ihren kognitiven Fähigkeiten nur graduell von anderen Tieren unterscheiden (Markus Wild 2010, 32–40; Judith Benz-Schwarzburg 2012, 35–192). Dennoch gibt es gleichzeitig (implizite) Zweifel an der bloßen „Tier-

heit“ des Homo sapiens: „Offensichtlich ist der Mensch nicht nur ein großes Säugetier unter anderen“ (Markus Wild 2010, 37). Die Annahme ist mitunter, dass Menschen durch ihre Erkenntnis- und Moralfähigkeit ihre eigene Natur überschreiten können (Otfried Höffe 2014, 53). Menschen seien in der Lage, über ihre Handlungsmöglichkeiten zu reflektieren und sich gegebenenfalls auch gegen das zu entscheiden, was in ihrer Macht stünde oder wozu sie eine Neigung verspüren. Dies trifft etwa auf die vermeintliche „Natur“ von Menschen als Omnivoren zu. Vielen tierethischen Argumenten zufolge können Menschen nicht nur auf Fleisch verzichten, sondern sie sollten dies auch tun, weil es moralische (gute) Gründe dafür gäbe.

Die Behauptung einer bestehenden Anthropozentrik gibt keine Auskunft darüber, ob die Objekte der ethischen Reflexionen – z. B. Tiere – einen (moralischen) Wert an sich haben, den es zu erkennen gilt, oder ob dieser Wert nur durch Menschen zugeschrieben wird. Gerade wegen dieser Offenheit stellt sich die Frage danach, ob die epistemisch-anthropozentrische Perspektive einen möglichen *Werte-Relativismus* oder *Werte-Realismus* impliziert. Mit Johann S. Ach (1999, 39–41) kann man auch von einer subjektivistischen und einer objektivistischen Variante des epistemischen Anthropozentrismus sprechen. Angelika Krebs (1997, 343–344) unterscheidet einen *epistemischen Wertanthropozentrismus* von einem *epistemischen Wertphysiozentrismus*. Während Ersterer auf relativistische und relationale Weise Werte als vom Menschen gesetzt ansieht, geht Letzterer von einem absoluten, objektiven bzw. „realen“ Status von Werten aus. Laut dem Ökoethiker Paul W. Taylor (2011), der eine realistische Position bezieht, seien zwar Menschen erforderlich, um Lebewesen moralisch wertschätzen zu können, aber den Wert hätten diese Lebewesen an sich, also unabhängig von Menschen oder menschlichen Begriffen.

Im tierethischen moralischen Individualismus gilt: Besitzt ein Lebewesen aufgrund bestimmter Eigenschaften einen eigenständigen moralischen Status, hat es einen nichtinstrumentellen Wert und muss um seiner selbst willen moralisch berücksichtigt werden (siehe Kap. 2.3). Auch hier scheint der (z. B. intrinsische oder der inhärente) Wert von Tieren als ein objektives „An-sich“ aufgefasst zu werden. Doch innerhalb des moralischen Individualismus wird von einigen Autorinnen und Autoren betont, dieser Bezug auf die Eigenschaften oder den Wert eines Tieres sei nicht zwangsläufig von einem starken Werte-Realismus getragen (Katarzyna de Lazari-Radek/Peter Singer 2014, xiii; Klaus Peter Rippe 2011, 194–195; Dietmar von der Pfordten 2012, 453). Der Bezug auf moralische Werte solle nur verdeutlichen, inwiefern z. B. menschliche Handlungen auf ein

Tier selbst Auswirkungen haben. Viele Tiere besitzen die Fähigkeit, zu empfinden oder zu leiden, zudem können sie in ihrer Freiheit und in ihrem Gedeihen gestört werden. Dass ein Tier einen Wert hat, bedeutet in dieser Hinsicht, dass es um seiner selbst willen geschädigt oder geschützt werden kann (Markus Wild 2011, 129). Christine Korsgaard (2014), die einen neokantianischen Ansatz verfolgt, argumentiert z. B. auf ähnliche Weise für die Anerkennung von Pflichten gegenüber Tieren. Sie meint, dass Menschen etwas mit Tieren teilen, dass sowohl *für* uns als auch *für* sie etwas natürlich gut sein kann (bzw. natürlich schlecht) und dass dies moralisch relevant ist (ebd., 246). Das, wodurch ein Mensch aus sich einen Zweck an sich macht, mache auch aus Tieren Zwecke an sich (vgl. ebd., 282–283). Dabei gehe es also nicht (nur) um unsere Vernunftfähigkeit. Der selbstgesetzgebende Mensch verleihe nämlich in Wirklichkeit nicht der Vernunft, sondern der Natur in sich einen Wert. Dieser Wert bestehe in dem, dass etwas natürlich gut oder schlecht für jemanden sein kann. Da auch für Tiere etwas natürlich gut oder schlecht sein kann, verlange das verallgemeinerte moralische Gesetz die Achtung vor Tieren.

Die Partikularität unserer menschlichen Perspektive bedeutet nicht, dass wir andere Lebewesen von moralischer Rücksichtnahme ausschließen (Val Plumwood 1996, 128). Im Gegenteil, gerade weil wir Menschen sind, ist es uns möglich, z. B. präskriptive Prinzipien im Namen von Tieren zu formulieren (Rob Boddice 2011, 1, 12–13) oder Tiere als Inhaber von (moralischen) Rechten zu betrachten (Gary Steiner 2008, 162). Die dominante Form der Tierethik beruft sich auf die Fähigkeit von Menschen, rationale Argumente zugunsten von Tieren zu bilden. Doch alle Ethiken, seien sie auf einem Pathozentrismus gegründet oder strikt moralisch anthropozentristisch, basieren auf einer epistemischen Voraussetzung, die unhintergebar mit der Tatsache verbunden ist, dass es Menschen sind, die Wertvorstellungen bilden. Dabei ist aber die Idee zu berücksichtigen, dass Wertvorstellungen nicht nur Gegenstände unserer Erkenntnis oder rationaler Reflexion sind, sondern dass das menschliche Sein, unser Charakter und alle Formen unseres Bewusstseins je schon von moralischer Art seien, wie Cora Diamond (1996, 102–103) unter Bezugnahme auf Ansichten von Iris Murdoch betont. Es geht hier um den gelebten Alltag, der z. B. von Normen strukturiert wird und bestimmte Vorstellungen darüber beinhaltet, was es heißt, ein Mensch zu sein (Cora Diamond 1978). Werte und Ideale beeinflussen und bestimmen uns, bevor wir beginnen, unter Rekurs auf biologische Fakten theoretisch zu reflektieren oder rational zu argumentieren. Das bedeutet: Wir haben bereits eine implizite Idee davon, was für uns moralisch relevant ist, bevor wir vermeintlich unvorein-

genommen über einen Sachverhalt reflektieren, um zu Erkenntnissen zu gelangen oder ethische Argumente zu formulieren (vgl. Alice Crary 2010). Der epistemische (Wert-)Anthropozentrismus (vgl. Angelika Krebs 1997, 343–344) besagt auf diese Weise, dass Menschen niemals unparteiisch oder unvoreingenommen sind, auch wenn sie Tiere moralisch berücksichtigen. Damit wäre aber auch die Frage offen, ob eine eindeutige begriffliche Unterscheidung zwischen epistemischem und moralischem Anthropozentrismus überhaupt zielführend ist.

Darüber hinaus wird der epistemische Anthropozentrismus manchmal nicht nur als das Faktum einer menschlichen Perspektive interpretiert, sondern mit der Erweiterung der Reichweite moralischer Berücksichtigung assoziiert (Herwig Grimm 2013, Grimm et al. 2016). Als Beispiel dient der moralische Individualismus in der Tierethik, der die moralische Relevanz von Tieren anhand ihrer Eigenschaften begründet: Weisen Tiere jene Eigenschaften auf, die zuvor im menschlichen Bereich als moralisch relevant anerkannt wurden, etwa Empfindungs- oder Leidensfähigkeit, wird der Kreis der moralisch zu berücksichtigenden Wesen auch auf diese Tiere erweitert (siehe Kap. 2.3). Das menschliche Subjekt versucht im Erkenntnisprozess ein gewisses Selbstbild zu bestätigen. Johann S. Ach (1999, 40–41) weist aber darauf hin, dass die Annahme, der Mensch sei die Quelle moralischer Werte, nicht mit axiologischen Annahmen darüber verwechselt werden darf, wer oder was Teil der moralischen Gemeinschaft ist. Der moralische Anthropozentrismus folgt demnach nicht automatisch aus der epistemisch-anthropozentrischen Ausgangssituation.

In Anschluss an die Annahme einer unüberwindlichen menschlichen Perspektive stellt sich die Frage, wie genau dabei die menschliche Erkenntnis- und Vernunftfähigkeit in der Philosophie oder anderen Bereichen thematisiert und erklärt wird bzw. welches Menschenbild dieser Erklärung zugrunde liegt, z. B. ein humanistisches Verständnis (vgl. Herwig Grimm et al. 2016; siehe dazu Kap. 2.4.2). Handelt es sich beim Menschen z. B. um ein „Zentrum“ der Erkenntnis, das der objektiven, erkennbaren Wirklichkeit gegenübersteht oder die Gründe für sein Handeln einsehen bzw. bestimmen kann, oder gibt es Grenzen im Erkennen? Einerseits kann eine Sonderstellung der menschlichen Vernunft gegenüber der Natur behauptet werden, v. a. weil Menschen dazu in der Lage seien, aus moralischen Gründen und auf Basis von rationaler Reflexion auf „natürliche“ Veranlagungen oder egoistische Neigungen zu verzichten (z. B. auf Fleischkonsum). Andererseits kann die Betrachtung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit Teil oder Folge einer naturwissenschaftlichen Auffassung sein, demzufolge der Mensch nicht nur kein Zentrum der Welt,

sondern auch kein Zentrum der Erkenntnis sei, das außerhalb der Natur oder der Naturgesetze steht. Der Mensch verliert hier anscheinend einerseits seine ontologische Sonderstellung (z. B. als Krone der göttlichen Schöpfung), andererseits unterscheidet ihn auch seine Erkenntnisfähigkeit nicht kategorisch von anderen Tieren. Der Begriff der kognitiven bzw. mentalen Kontinuität (Mauricio R. Papini ²2008, 29) weist in diese Richtung, u. a. weil die menschliche Erkenntnis- oder Moralfähigkeit dabei als Komponente eines evolutionären Prozesses betrachtet wird und daher der menschlichen Natur immanent sei. Die Annahme der Erkenntnisfähigkeit selbst wird hier allerdings gar nicht zwingend kritisiert, sondern nur die Behauptung ihrer Außerweltlichkeit.

Auf Basis einer evolutionären Perspektive ist im Grunde davon auszugehen, dass uns die menschliche Erkenntnisfähigkeit das zu erfassen erlaubt, was für unser Überleben relevant ist (Michael Schmidt-Salomon ²2006, 11). Zur Erklärung des Hintergrundes naturalistischer Perspektiven ergibt sich ein möglicher Anknüpfungspunkt zu Bernhard Irrgang (1992, 250–256), der annimmt, dass der Positivismus (und Naturalismus) des 19. Jahrhunderts das menschliche Erkennen in den Kontext einer instrumentellen Vernunft stellte sowie den Fokus auf die Bedürfnisse des Menschen lenkte. Dies sei die Grundlage des modernen Anthropozentrismus. Auch wenn die vorliegende Arbeit weder eine theologische Abhandlung ist noch Irrgangs Annahmen im Detail nachzeichnen kann oder bestätigen will, sollten diese Annahmen doch zumindest erwähnt werden. Führt man Irrgangs Überlegungen nämlich weiter, so wären auch aktuelle naturalistische Positionen und das damit verbundene „epistemologische Selbstverständnis“ dann als potentiell anthropozentristisch anzusehen, wenn sie ein rein instrumentelles oder funktionelles Verständnis menschlicher Erkenntnisprozesse beinhalten, das zugleich zur Annahme führt, wir dürften die eigenen Fähigkeiten stets zum eigenen Vorteil nutzen. Denn unsere Denk- und Erkenntnisfähigkeit würde in diesem Fall z. B. als ein Mittel zum Erreichen bestimmter Ziele (Überleben, Bedürfnisbefriedigung etc.) gelten, die nicht einer größeren oder übergeordneten Sache verpflichtet wären (z. B. Gott), sondern letztlich den Interessen menschlicher Individuen sowie dem Erfolg der menschlichen Spezies selbst dienen. Unser Denkvermögen bestätigt so unseren Erfolg als evolvierte Spezies, sogar dann, wenn unserer Erkenntnisfähigkeit Grenzen gesetzt sind (weil wir zumindest das wissen können, was uns beim Überleben hilft).

Wolfgang Welsch (2011, 2012) problematisiert in seinen Arbeiten die „anthropische Denkform“, die den Menschen in epistemischer Hinsicht zum Maß der Dinge erhebe und – im Hinblick auf zentrale Namen

wie Diderot und Kant – prägend für die Moderne gewesen sei, aber auch heute noch existiere (Wolfgang Welsch 2011, 171–185). Während die menschliche Erkenntnisfähigkeit als begrenzt oder nicht als objektiv gelte, behaupte die anthropische Denkform, dass die Gegenstände unserer Erkenntnis durch das menschliche Erkenntnisvermögen konstituiert seien. Der Mensch ist in epistemischer Hinsicht das Maß aller Dinge, so Welsch. Obwohl hier die mit Kopernikus assoziierte kosmische Dezentrierung nicht bestritten werde, vollziehe sich ein antikopernikanische „epistemische Rezentrierung“ (ebd. 173). Diese Denkform stütze sich dabei auch auf den von Descartes geprägten Dualismus zwischen Mensch und Welt bzw. zwischen dem menschlichen Geist und der materiellen Welt (ebd., 184).¹⁵ Wenn behauptet wird, dass es eine grundsätzliche Disparität zwischen Mensch und Welt geben soll, dann erscheint es verständlich, dass Menschen sich nicht zu *der* Welt verhalten, sondern zu einer Welt nach eigenem Maß (ebd.). Genau darin verortet Welsch einen problematischen Anthropozentrismus. Eine evolutionäre Perspektive erscheint ihm hier als Alternative zur anthropischen Denkform plausibel, da der Mensch ihm zufolge kein „Weltfremdling“ (ebd., 184) ist und auch das menschliche Erkenntnisvermögen „welt-entsprungen“ (ebd., 185) sei. Wir seien ferner zu einer „verlässlichen Welterkenntnis befähigt“ (ebd.).

Ungeachtet der evolutionsbiologischen Implikationen bietet sich auf Basis dieser Ausführungen dennoch eine für die Tierethik relevante Überlegung: Die Annahme einer epistemisch-anthropozentrischen Ausgangssituation des Menschen bezeichnet nicht bloß eine unhintergehbare Bedingung des menschlichen Erkennens, sondern verbindet sich vielleicht zugleich mit einer Unterstellung, die z. B. in einer historisch zu verortenden Weltanschauung bzw. einem Menschenbild begründet liegt oder bereits bestimmte Vorstellungen über die Grenzziehung zwischen Mensch und Tier voraussetzt. In dieser Hinsicht erhält die Tierethik von der „posthumanistischen“ oder „dekonstruktiven“ Auseinandersetzung mit potentiell problematischen Dichotomien wichtige Denkanstöße (siehe Kap. 2.4.2).

15 René Descartes (2010, 189) unterscheidet das denkende Ding bzw. den Geist (lat. *res cogitans*) vom ausgedehnten Ding bzw. Körper (lat. *res extensa*). Der menschliche Geist besitzt hier den Vorrang. Nachdem das Subjekt im Erkenntnisprozess durch Zweifel z. B. hinsichtlich seiner sinnlichen Empfindungen gegangen ist, bleibt ihm laut Descartes (2009, 65–67) danach nicht nur die Gewissheit des eigenen Denkens, sondern es weiß auch, dass das wahr ist, was es klar und deutlich erkennt.

2.2.3 Ambivalenz und Anthropozentrismus: Wie denken Menschen über Tiere?

Die Tierethik beschäftigt sich einerseits mit der Beschreibung potentieller moralischer Probleme in verschiedenen Formen der Mensch-Tier-Beziehung. Andererseits werden normative Prinzipien dafür formuliert, was Menschen mit Tieren tun dürfen. Die zentrale Frage der Tierethik lautet: Wie darf bzw. soll man Tiere behandeln? Die vielfältigen Mensch-Tier-Beziehungen und unterschiedlichen Praktiken im Umgang mit Tieren erfordern aber eine Klärung dessen, welche Tiere dabei gemeint sind. Die Fragestellungen und Argumente der Tierethik beziehen sich im Wesentlichen auf Versuchstiere, Nutztiere, Wildtiere (Jagd, Zoo) oder Heimtiere (Herwig Grimm et al. 2016; vgl. Bob Fischer [Hg.] 2020), wobei aber z. B. auch Themen der Euthanasie oder des Klonens von Tieren behandelt werden (Johann S. Ach/Dagmar Borchers 2018).

Einander nahestehende Problemfelder sind der Versuchs- und Nutztierbereich, in dem jeweils der Status der Tiere als (bloße) Mittel zum Zweck diskutiert wird: Rechtfertigt z. B. ein erwarteter Wissensgewinn auf der Seite der Menschen die für die betroffenen Tiere teilweise stark belastenden bzw. schmerzhaften und todbringenden Versuche? Ist es legitim, Tiere für kommerzielle Zwecke als Fleisch- oder Milchlieferanten zu instrumentalisieren? Wissenschaftliche, politische und wirtschaftliche Interessen einer effizienten Tiernutzung sowie das individuelle Konsumverhalten der Menschen stehen insbesondere der Forderung nach Tierrechten gegenüber oder erschweren den Tierschutz (z. B. die Verbesserung von Haltungsbedingungen). Klar ersichtlich wird bei diesen Formen der Tiernutzung, dass das Wohl der Tiere meist den Interessen der Menschen untergeordnet ist oder nur insofern berücksichtigt wird, als dies auch unseren Interessen dient.

Wiewohl ebenfalls Heimtiere von Menschen „genutzt“ werden, z. B. in ihrer sozialen, praktischen oder ästhetischen Funktion (z. B. als Interaktionspartner, Wachhund oder Betrachtungsobjekt), sind diese meist nicht nur auf den bloßen Nutzenaspekt reduziert (vgl. Herwig Grimm et al., 2016). Heimtiere, vor allem domestizierte Tiere wie Hunde und Katzen, gelten häufig als geliebte Familienmitglieder, tragen Eigennamen und werden nicht verspeist oder aus anderen Gründen getötet. Potentielle tierschutzethische Probleme der Heimtierhaltung betreffen aber z. B. schlechte Haltungsbedingungen, Vernachlässigung, Aussetzung, Vermenschlichung (das sogenannte Anthropomorphisieren; s. u.) oder die Phänomene der Zoophilie oder Tierhortung (engl. *animal boarding*; An-

dreas Steiger/Samuel Camenzind 2012). Tierrechtliche Positionen überschreiten hierbei Tierschutzforderungen und hinterfragen nicht nur schlechte Haltungsbedingungen, sondern auch das Konzept der Tierhaltung oder Tiernutzung an sich.

Die Frage nach der moralischen Berücksichtigung von Wildtieren beruht teilweise auf anderen Voraussetzungen als im Falle von Versuchs-, Nutz- oder domestizierten Heimtieren. Auf den ersten Blick erscheint Folgendes einsichtig: Erstens tauchen Wildtiere in verschiedenen Kontexten auf, und zwar in der freien Wildbahn abseits menschlicher Zivilisation, als Kulturfolger in unmittelbarer Nähe zu den Menschen (z. B. Tiere, die in Städten leben) oder als Besitz in menschlicher Obhut (nicht domestizierte Heimtiere oder Zootiere). Zweitens sind Wildtiere nicht domestiziert bzw. werden in ihrem Erscheinungsbild oder in ihren Verhaltensweisen z. B. nicht durch gezielte Zucht verändert (Lukasz Nieradzik 2016; Angela Kathrin Martin 2018). Drittens stehen Wildtiere, die nicht in Gefangenschaft oder menschlichen Haushalten leben, in keinem direkten Abhängigkeitsverhältnis zu Menschen (Palmer 2010). In der Definition dessen, was ein „Wildtier“ ist, kann es allerdings unterschiedliche Zugänge geben, die sich auf die Berücksichtigung des jeweiligen Lebensraums eines Tieres, den Verhaltensaspekt oder die Frage der Domestikation beziehen (Angela Kathrin Martin 2018). Als Wildtiere können Tiere gelten, die (a) abseits von Menschen leben, die (b) ungezähmt sind (darunter fallen auch aggressive Hunde) oder die (c) keiner kontrollierten Züchtung entstammen und nicht von Menschen abhängig sind (ebd.).

Wildtiere – hier sind Tiere gemeint, die normalerweise nicht in unmittelbarer Nähe zu Menschen leben, oder die nicht domestiziert wurden – werden von Menschen genutzt, etwa als unterhaltsame oder lehrreiche Schauobjekte in Zoos oder als Beute z. B. in der Freizeitjagd. Die Tiere können faszinierende Exoten im Heimtierbereich sein (z. B. Reptilien oder Insekten), zu imposanten Jagdtrophäen werden (Hirsche, Löwen etc.) oder einem ökonomischen Nutzen dienen (z. B. Fischfang). Manchmal sind Wildtiere auf andere Weise vom menschlichen Handeln betroffen, z. B. bei der Erschließung von neuen Siedlungsräumen in vormals unberührten Landschaften, das zur Einschränkung des Lebensraumes der Tiere führt (Sue Donaldson/Will Kymlicka 2011, 159). Neben tierrechtlichen oder tierschutzethischen Überlegungen zu den vom menschlichen Handeln betroffenen tierlichen Individuen öffnet sich die Tierethik auch den Themen des Artenschutzes und der Naturethik (Peter Sandøe et al. 2008).

Die ethische Fragestellung nach unserer moralischen Verantwortung gegenüber Tieren überschneidet sich in all diesen Fällen mit der Bestim-

mung des grundlegenden Problems: dem Anthropozentrismus. Doch während meist der moralische Anthropozentrismus dafür verantwortlich gemacht wird, dass Menschen Tiere auf den Status konsumierbarer Sachen reduzieren, trifft dies augenscheinlich nicht auf jede Mensch-Tier-Beziehung zu. Tiere werden ignoriert, gegessen und bejagt, aber gleichzeitig auch geliebt und bestaunt. Wo es zu einer faktischen moralischen Rücksichtnahme auf Tiere um ihrer selbst willen kommt, wird daher nicht mehr von einem moralischen Anthropozentrismus gesprochen. Dennoch besteht in der Tierethik, der Umweltethik oder anderen Bereichen weitgehend Einigkeit darin, dass selbst der Schutz von Tieren einer menschlichen Perspektive oder Perspektivität bedarf. Der epistemische Anthropozentrismus (Anthropozentrik) könne zwar in einen moralischen Anthropozentrismus münden, erlaube aber auch die Wertschätzung von Tieren. An diesem Punkt ergibt sich eine weitere Frage der Tierethik: Wie lässt sich der augenscheinliche Widerspruch erklären, der darin liegt, dass Menschen gleichzeitig manche Tiere vor Tod und Schmerz schützen wollen (geliebte Heimtiere, faszinierende Wildtiere), aber anderen das entsprechende Schicksal nicht ersparen (Nutz- und Versuchstiere)?

Sowohl diese augenscheinlichen Widersprüche als auch die damit verbundenen Gefühle der Ambivalenz werden daher nicht nur als philosophisches bzw. ethisches Problem behandelt, sondern im Hinblick auf die Beweggründe von Menschen auch im Lichte psychologischer Erklärungsmodelle betrachtet. Philosophinnen und Philosophen setzen in der Erklärung häufig am Egoismus oder an der Inkonsistenz im Denken und Handeln der Menschen an. Andreas Brenner (2008, 121) verbindet den Anthropozentrismus mit dem Egoismus, unterscheidet aber in deren Reichweite: Egoisten zielen auf den eigenen Vorteil ab und Anthropozentristen – Gattungsegoisten – auf den Vorteil der Menschen. Auch laut Gary Steiner (2012) lassen sich egoistische Motive im Verhältnis von Menschen zu Tieren erkennen, die sich darin äußern, dass uns Haustiere oder Nutztiere auf je unterschiedliche Weise Vergnügen und Wohlbehagen bereiten. Tier-schutzbezogene Bestrebungen, die auf eine Verbesserung in der Haltung oder im Transport von Nutztieren abzielen, verschafften Menschen letztlich ein gutes Gefühl, das die Frage vermeide, ob die Tötung von Tieren überhaupt zulässig ist. Bei Ursula Wolf (2004, 15–28) liest man von einer „doppelten Alltagsmoral“: Menschen betrachten bestimmte Handlungen im Umgang mit Tieren – z. B. bei Tierversuchen – als moralisch zulässig, die im zwischenmenschlichen Bereich nicht erlaubt wären. Der Rechtswissenschaftler Gary Francione (2008, 25) spricht von einer „moralischen Schizophrenie“: Einerseits würden Menschen die Interessen und das Wohl-

befinden von Tieren ernst nehmen, aber andererseits ignorierten sie diese Interessen dann aus trivialen Gründen. Die Politikwissenschaftlerin Siobhan O'Sullivan (2011) unterscheidet zwei Formen der Inkonsistenz im Handeln der Menschen: Die externe Inkonsistenz besagt, dass Tiere im Vergleich zu Menschen anders behandelt werden, die interne Inkonsistenz ist dadurch definiert, dass Tiere im Vergleich zu anderen Tieren anders behandelt werden. In der Tierethik stellt sich so etwa die Frage, wieso z. B. Schweine und Kühe im Unterschied zu anderen Tieren gegessen werden, obwohl all diese Tiere die gleichen moralisch relevanten Eigenschaften besitzen.

Um die in der Tierethik thematisierten Widersprüche, Inkonsistenzen und Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung zu verstehen, bietet sich vor allem ein Blick auf psychologische Forschungsergebnisse und Theorien an. Erklärungen über die Art und Weise, wie Menschen über verschiedene Tiere denken, beziehen sich häufig auf psychologische Mechanismen hinter Instrumentalisierungspraktiken (der Benutzung von Tieren für menschliche Zwecke) sowie auf solche Mechanismen, die engen Mensch-Tier-Beziehungen zugrunde liegen. Catherine E. Amiot und Brock Bastian (2020) unterscheiden zwischen zwei für unsere Reaktionen auf Tiere relevante (aber zusammenhängende) Ebenen: erstens eine Ebene individueller psychologischer Prozesse, die mit Bindungsstil, Persönlichkeit, Geschlecht und ideologischen Überzeugungen zu tun hat; zweitens eine Ebene, die sich auf Gruppenprozesse in Zusammenhang mit sozialer Identität und Abgrenzungsvorgängen bezieht. Beide Ebenen haben mit der Frage zu tun, wie wir Tiere sehen, z. B. als bloßes Mittel zum Zweck oder als Familienmitglied, bzw. ob wir eher positive oder negative Einstellungen gegenüber Tieren haben.

Neben der Annahme einer angeborenen Affinität zu anderen Lebewesen oder zur Natur („Biophilie“; Edward O. Wilson 1984) und der Idee, dass uns Tiere soziale Unterstützung geben können, bietet auch die Bindungstheorie eine Erklärung für die enge Beziehung von Menschen zu ihren Tieren (engl. *human-animal bond*; Alan M. Beck 2014). Demnach können Tiere Bindungsfiguren für Menschen sein – und umgekehrt (Sigal Zilcha-Mano et al. 2011). Bindung (engl. *attachment*) ist eigentlich ein Thema aus dem Forschungsfeld der menschlichen Entwicklungspsychologie. Mit der Bindungstheorie verbindet man v. a. John Bowlby (1969) sowie die an Bowlbys Annahmen anknüpfenden Forschungen von Mary D. Salter Ainsworth. Untersucht wurde z. B. die Bindungsqualität von Kleinkindern zu ihren Bezugspersonen (der Mutter) in einem als Klassiker geltenden Versuch, genannt „Fremde Situation“ (engl. *strange situation*;

Mary D. Salter Ainsworth et al. 2015). Ein Ergebnis: Sicher gebundene Kleinkinder sind dazu in der Lage, einen ihnen unbekanntem Raum zu explorieren, weil ihre Bezugsperson als sichere Ausgangsbasis fungiert. Dabei wurde u. a. darauf geblickt, wie die Kleinkinder reagieren, wenn die Bezugsperson den Raum verlässt und wieder zurückkehrt bzw. wie die Kinder auf eine fremde Person im Raum reagieren. Diese Verhaltensweisen umfassten bei der Wiedervereinigung etwa das Suchen von Nähe, Vermeidung und Ambivalenz. Bindung wird mitunter als relevantes Thema der Mensch-Tier-Beziehung betrachtet, da dieses Band durch ähnliche Dimensionen geprägt sei (Sigal Zilcha-Mano et al. 2011; Alan M. Beck 2014). Demnach bieten Tiere emotionale Unterstützung und können eine sichere Basis sein. Eine sichere Bindung zu einem Heimtier habe eine positive Auswirkung – auf jeden Fall auf die Menschen (Catherine E. Amiot/Brock Bastian 2020, 22). Allerdings gibt es auch kritische Stimmen, was die Erklärung der Bindung zu Tieren betrifft. John Archer (1999, 229–231) vergleicht Heimtiere etwa mit „sozialen Parasiten“, da sie sich aus evolutionärer Sicht zwischenmenschliche Bindungsmechanismen zunutze machen würden.

Auch der Persönlichkeit wird eine tragende Rolle in der Art und Weise, wie wir über Tiere denken, zugesprochen: Menschen, die in ihrem Denken und in ihren Überzeugungen z. B. eher offen und flexibel sind bzw. über eine hohe Empathie verfügen, weisen positivere Einstellungen und Verhaltensweisen gegenüber Tieren auf als Menschen, die in ihren Ansichten eher festgefahren oder hierarchisch orientiert sind (Catherine E. Amiot/Brock Bastian 2020). Das Geschlecht ist offenbar ein weiterer Prädiktor zur Vorhersage von Einstellungen oder Verhaltensweisen gegenüber Tieren: Frauen scheinen tendenziell häufiger positive Einstellungen gegenüber Tieren zu besitzen als Männer (ebd.; Hal Herzog 2007, 2011). Ideologische Überzeugungen, die mit der Befürwortung von Hierarchien innerhalb menschlicher sozialer Gruppen einhergehen, werden mitunter als „social dominance orientation“ beschrieben (Jim Sidanius/Felicia Pratto 1999). Doch dieses Festhalten an Hierarchien hat ebenso Einfluss auf (negative) Einstellungen oder Verhaltensweisen gegenüber Tieren (Catherine E. Amiot/Brock Bastian 2020). Damit stimmt die Annahme überein, dass es eine Verbindung zwischen dem Speziesismus und anderen, z. B. rassistischen oder sexistischen Vorurteilen gibt, da hier ähnliche Entstehungsmechanismen vorliegen (vgl. Kristof Dhont et al. 2014). Dabei geht es vor allem um die Frage nach der sozialen Identität bzw. dem Wunsch nach Zugehörigkeit und dessen Einfluss auf Abgrenzungsversuche zu Tieren.

T. J. Kasperbauer (2018, 1–2) bezieht sich in diesem Kontext auf die Begriffe der *Dehumanisierung* und *Infrahumanisierung*, die zeigen, dass Menschen eine starke Neigung dazu haben, sich mit Tieren zu vergleichen und dabei nach Möglichkeiten suchen, sich als überlegene Wesen von diesen abzugrenzen. Obwohl der Begriff der Dehumanisierung üblicherweise den Vergleich von Menschen z. B. mit Tieren bzw. das Absprechen menschlicher Eigenschaften beschreibt und mit einer Form von Ausgrenzung dieser Menschen einhergeht (z. B. Brock Bastian/Nick Haslam 2010), ist er daher auch für die Mensch-Tier-Beziehung bedeutsam. Die Herabwürdigung einer Gruppe von Menschen auf Basis eines Vergleichs mit Tieren macht nämlich zugleich ersichtlich, wie hierbei über jene Tiere gedacht wird. Die Art und Weise, wie wir Tiere sehen, beeinflusst so wiederum unser Denken in Bezug auf andere menschliche Gruppen, denen wir tierliche Eigenschaften zuschreiben (Gordon Hodson et al. 2020, 70). Während Dehumanisierung einerseits darin besteht, bestimmte (Gruppen von) Menschen explizit als nichtmenschlich zu titulieren, gibt es andererseits die Unterform der Infrahumanisierung, bei der andere Personen auf subtilere Weise als untergeordnete menschliche Wesen angesehen werden (T. J. Kasperbauer 2018, 40; Jacques-Philippe Leyens et al. 2001). Dies involviert auch negative und positive Bewertungen von Tieren: Erstens werden Tiere als Außengruppe betrachtet, die gemieden werden müssen (weil sie eine Bedrohung für uns waren oder sind), zweitens sind sie auch Gefährten, die Fürsorge erhalten und denen wir positive Eigenschaften zuschreiben, so wie im Heimtierbereich (T. J. Kasperbauer 2018, 3–4). Doch obwohl wir z. B. auf Hunde oder Katzen positiv reagieren, stellen sie dennoch eine psychologische Bedrohung dar, so Kasperbauer, weil durch die räumliche Nähe eine Mensch-Tier-Grenze überschritten werde, die in evolutionärer Hinsicht immer noch relevant sei. Obwohl Tiere für unsere Vorfahren eine physische Bedrohung waren (gefährliche Raubtiere, Überträger von Krankheiten), ist hier also auch eine psychologische Komponente hervorzuheben. Eine mögliche Erklärung lautet, dass uns andere Lebewesen an unsere Sterblichkeit und Verletzlichkeit erinnern, weshalb wir uns über diese stellen und unsere eigene „Kreatürlichkeit“ leugnen (Greenberg et al. 1986, 198).

Das Wahrnehmen von Ähnlichkeiten oder einer bestimmten Nähe zwischen Menschen und Tieren hat – neben der Tatsache, dass sie z. B. einen ökonomischen Nutzen für uns haben können – einen Einfluss auf unsere Einstellungen und Verhaltensweisen gegenüber diesen Tieren. Psychologische Mechanismen der (sozialen) Identifikation fungieren hier als eine Art von Gegengewicht zu einer bloß negativ geprägten Hierarchisierung und

sind eine Voraussetzung für empathischere Reaktionen auf Tiere (Catherine E. Amiot/Brock Bastian 2020). Einfach gesagt: Nicht nur Menschen profitieren von jenen Tieren, zu denen eine innige Verbindung besteht (z. B. weil sie „menschenähnliche“ Eigenschaften besitzen), sondern auch diese Tiere selbst können ihren Nutzen daraus ziehen (davon zeugen z. B. Hunde, die eine Interaktion mit Menschen suchen).

Zur Beschreibung der Wahrnehmung von Ähnlichkeiten zwischen Menschen und anderen Wesen wird mitunter der Begriff des *Anthropomorphismus* verwendet, wobei die Definitionen zum Teil leicht variieren. Es wird meist als Phänomen betrachtet, bei dem menschliche Eigenschaften und Begriffe als Referenzpunkt dienen, um Eigenschaften und Verhaltensweisen nichtmenschlicher Wesen oder unbelebter Dinge zu beschreiben (z. B. Alexandra C. Horowitz/Marc Bekoff 2007; Adam Waytz et al. 2010). Allgemein spricht man von einer Vermenschlichung (Markus Wild 2015, 26). Der Anthropomorphismus wird dann als problematisch angesehen, wenn er naiv, unkritisch und unreflektiert ist (Markus Wild 2010, 72–73). Gleichzeitig scheint aber ein gewisses Maß an Anthropomorphismus nötig zu sein, um sich in ein Tier hineinzuversetzen, dessen Verhalten zu verstehen oder es als moralisch berücksichtigungswürdig zu betrachten (vgl. Markus Wild 2010, 69–73; 2015, 27).

Der Psychologe Hal Herzog (2011, 238–242) weist darauf hin, dass Menschen zum Teil kein kohärentes System von Überzeugungen besitzen, sondern dass ihre Einstellungen im Hinblick auf ihre Emotionen, ihre Handlungen und ihr Denken in vielen Fällen widersprüchlich sind. Ein Beispiel: Die Überzeugung, dass viele Tiere in wichtigen Belangen wie Menschen sind, ändert z. B. häufig nichts an der billigenden Einstellung gegenüber der Benutzung von Tieren für menschliche Zwecke (ebd., 240–241). Psychologinnen und Psychologen bieten Erklärungen dafür, wie es Menschen möglich ist, die Widersprüche bzw. Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung auszuhalten oder zu verleugnen. Melanie Joy (2010, 28–35) sieht z. B. den Fleischkonsum gestützt durch das „unsichtbare“ Glaubenssystem des „Karnismus“ (engl. *carnism*). Sie vertritt die Ansicht, dass gewisse kulturelle Glaubenssätze und Verhaltensnormen es uns ermöglichen, unsere Abscheu vor grausamen Verhaltensweisen gegenüber anderen Lebewesen bei manchen Tieren außer Kraft zu setzen. Solche Glaubenssätze finden sich ihr zufolge z. B. in der Annahme der „Three Ns“: Natürlichkeit, Normalität und Notwendigkeit des Fleischkonsums (ebd., 96–97, 105–112). So sei es in verschiedenen Kulturen das Schicksal jeweils einiger weniger Tiere, dass sie zu konsumierbaren Objekten degradiert würden (etwa Hühner, Kühe oder Schweine), die im Unter-

schied zu den meisten anderen Tieren nicht als schützenswerte Individuen wahrgenommen werden. Auf diese Weise würde es den Menschen eben ermöglicht, diese Tiere ohne eine Belastung ihres Moralempfindens zu verspeisen, während andere Tiere (wie Hunde oder Katzen) geliebt und behütet werden. Zur Lösung des Problems schlägt sie vor, die Kluft in unserem Bewusstsein zu schließen, die – in Form einer Dissoziation – den Zugang zu unseren wahren Gefühlen gegenüber Tieren blockiere (ebd., 135–150). Empathie gegenüber Tieren helfe nicht nur diesen, sondern führe auch zu einem konsistenteren Selbsterleben und zeige, dass wir Teil des größeren Ganzen einer Gemeinschaft lebender Individuen und der natürlichen Welt seien. Jared Piazza et al. (2015) stimmen Joys Beschreibung der „Three Ns“ grundsätzlich zu, erweitern die Liste aber durch ein viertes Element: „niceness“. Menschen begründen das Essen von Fleisch damit, dass es natürlich, normal und notwendig sei sowie Lust und Befriedigung verschaffe.

In der psychologischen Literatur kennt man in Zusammenhang mit dem Fleischkonsum den Begriff des „meat paradox“ (Steve Loughnan et al. 2014; Steve Loughnan/Thomas Davies 2020). Dieses Paradoxon beschreibt das unangenehme Gefühl, das Menschen haben, wenn sie sich darüber bewusstwerden, dass sie zwar Tiere gernhaben oder lieben und daher die Wahrnehmung von tierlichem Leid als unangenehm empfinden, sich aber gleichzeitig von tierischen Produkten ernähren und so den Tod oder das Leid der Tiere hinnehmen. Um das Unbehagen und die moralischen Bedenken gegenüber dem Essen von Tieren zu unterdrücken, sprechen Menschen den Tieren z. B. bestimmte geistige Fähigkeiten, Gefühle oder Leidensfähigkeit ab. Darüber hinaus tragen gesellschaftliche Praktiken dazu bei, dass viele Menschen das *meat paradox* gar nicht erst bemerken, weil etwa die Fleischproduktion außerhalb ihrer Sichtweite stattfindet (Steve Loughnan/Thomas Davies 2020, 178). Viele fleisshessende Menschen identifizieren sich zudem mit „typisch männlichen“ Verhaltensweisen oder akzeptieren bestimmte Machtverhältnisse.

Zur Erklärung des *meat paradox* verwendet man den auf Leon Festinger (2009) zurückgehenden Begriff der „kognitiven Dissonanz“. Laut Festinger (2009, 3) streben Menschen üblicherweise nach Konsistenz bzw. Konsonanz in ihren Meinungen, Einstellungen und Verhaltensweisen, erleben hierbei allerdings auch Ausnahmen, die ein unangenehmes Gefühl bzw. eine Dissonanz erzeugen. Menschen wollen dieses Gefühl bzw. diese Dissonanz reduzieren. Festinger spricht von nichtzusammenpassenden Kognitionen, wobei er unter Kognition jedes Wissen, jede Meinung und jede Überzeugung über die umgebende Welt, die eigene Person und das eigene

Verhalten versteht (ebd., 3). Als Beispiel nennt Festinger eine Person, die weiß, dass Rauchen ungesund ist, aber damit dennoch nicht aufhört, z. B. weil es der Person gelingt, das Verhalten durch den Verweis auf die ungesunde Gewichtszunahme zu rationalisieren, die möglicherweise aus dem Aufhören mit dem Rauchen resultieren würde (ebd., 2).

Die Idee der kognitiven Dissonanz lässt sich auch auf die Mensch-Tier-Beziehung übertragen. Fleisch zu essen und gleichzeitig Mitleid mit Tieren zu haben oder deren Empfindungsfähigkeit anzuerkennen, ist nicht vereinbar, so eine mögliche Annahme. Um diese unangenehme Dissonanz aufzulösen, wird eine der Kognitionen durch bestimmte Strategien bestärkt, damit z. B. die Lust auf Fleisch und damit das eigene Verhalten (Fleischkonsum) zu den eigenen Einstellungen (Tierliebe) passt. Um Konsistenz bzw. Konsonanz zu schaffen, können Menschen entweder ihre Ansichten über Tiere verändern („Tiere empfinden keinen Schmerz“, „Tiere existieren um der Menschen willen“) oder beginnen, sich vegetarisch zu ernähren. Häufig wird aber nicht der vegetarische Lebensstil gewählt, weil es z. B. leichter ist, manchen Tieren bestimmte Fähigkeiten abzusprechen, als identitätsstiftende Praktiken aufzugeben (vgl. T. J. Kasperbauer 2018, 76).

Ein Phänomen, das mit der Unterdrückung der kognitiven Dissonanz assoziiert werden kann, ist die *Verdinglichung* bzw. *Objektifizierung* (engl. *objectification*) der Tiere, d. h. die Betrachtung und Behandlung von Tieren nicht als Individuen oder Subjekte, sondern als Sachen bzw. Objekte (z. B. Melanie Joy 2010, 117–118). Ein Tier kann dabei wortwörtlich verdinglicht werden, z. B. im Rahmen der Fleischproduktion, es kann so behandelt werden, als *wäre* es ein Objekt, und es kann sprachlich verdinglicht werden, indem man es als Sache bezeichnet (Samuel Camenzind 2020, 224). Wird den Tieren der Subjektstatus (und damit der Besitz bestimmter Eigenschaften) aberkannt, löst der Fleischkonsum in psychologischer Hinsicht kein Unbehagen mehr aus, so die Überlegung. Dies ist aber auch in ethischer Hinsicht relevant: Gilt ein Tier als Sache, kann es keinen oder nicht den gleichen moralischen Anspruch an Menschen stellen, da es offenbar keinen eigenständigen moralischen Status bzw. keinen von seinem Nutzen unabhängigen Wert besitzt. Psychologische Erklärungsmodelle decken sich zum Teil mit feministischen Ansätzen in der Tierethik, die die Möglichkeitsbedingungen und strukturellen Ähnlichkeiten von verschiedenen Ausbeutungsverhältnissen überhaupt problematisieren. Carol J. Adams (2010) konstatiert eine patriarchale „sexuelle Politik des Fleisches“ (engl. *sexual politics of meat*), anhand derer Tiere und Frauen als bloße Sachen angesehen (und objektifiziert) werden; Tiere würden z. B.

durch die Praktiken in der Fleischindustrie zu sogenannten „abwesenden Referenten“, weil sie nur auf den Status essbarer, fragmentierter Körperteile reduziert seien (siehe Kap. 4.5.3.6).

Insgesamt ergibt sich nach diesen knappen Darstellungen folgendes Bild: Die mit Anthropozentrismus oder Egoismus assoziierten Inkonsistenzen in der Mensch-Tier-Beziehung sind vielfältig und werden anhand psychologischer Mechanismen oder kultureller und evolutionärer Einflussfaktoren erklärt. Allgemeiner Tenor in den Arbeiten der hier dargestellten Autorinnen und Autoren ist, dass Menschen in Bezug auf Tiere zwischen verschiedenen Spannungsfeldern stehen: Tierliebe und Lust auf Fleisch, Anthropomorphismus und Dehumanisierung, angenehme und unangenehme Gefühle, Konsonanz und Dissonanz, Emotionalität und Rationalität, Moralvorstellungen und Bedürfnisse, besseres Wissen und Ignoranz. Um diese Spannungen bzw. Ambivalenzen aufzulösen, wenden Menschen bestimmte Strategien an oder orientieren sich an spezifischen Gruppennormen und ideologischen Glaubenssätzen, damit das eigene Verhalten als konsistent erlebt wird bzw. keine unangenehmen Gefühle dominieren. Bestehende Praktiken, Normen und Sprache stützen z. B. die Überzeugung: Katzen sind zum Streicheln, Schweine zum Essen da.

Allerdings rechtfertigen Erklärungen zu psychologischen, kulturellen oder evolutionären Hintergründen des menschlichen Verhaltens unseren Umgang mit Tieren nicht auch moralisch. Der Umstand, dass Menschen z. B. aufgrund bestimmter Verleugnungsstrategien kein schlechtes Gewissen beim Verspeisen eines Steaks verspüren, während sie einen liebevollen Umgang mit ihren Heimtieren pflegen, bleibt ein tierethisches Problem. Wie Jeff McMahan (2016) klar macht, gehe es in der Moralphilosophie mitunter um die Schaffung von Konsistenz, was auch bedeute, dass Menschen dazu gebracht werden sollen, sich ihrer „irrationalen“ Glaubenssätze über Tiere bewusst zu werden und auf diese zu verzichten. Eine mögliche Überlegung lautet demnach: Erkennen Menschen, dass bestehende Verhaltensweisen im Umgang mit verschiedenen Tieren inkonsistent sind, könne eigentlich nur der eigene Egoismus diese Ungleichbehandlung aufrechterhalten. Positionen, die weniger an rationalen, unparteiischen Argumenten ausgerichtet sind, betonen demgegenüber die Verbundenheit mit den Tieren und fordern dazu auf, unsere Gefühle bzw. emotionalen Reaktionen gegenüber diesen zu ergründen (vgl. Melanie Joy 2010). Menschen sollen nicht (nur) in der rationalen Reflexion geschult, sondern zu authentischen Reaktionen gegenüber Tieren und dem durch Menschen verursachten Tierleid gebracht werden. Auch hier geht es vor dem Hintergrund mora-

lich bedenklicher Widersprüchlichkeiten um die Schaffung einer Form von Konsistenz.

Die genannten Autorinnen und Autoren sprechen z. B. von Karnismus (Melanie Joy 2010), patriarchaler Herrschaft (Carol J. Adams, 2010), einer doppelten Alltagsmoral (Ursula Wolf ²2004) oder moralischer Schizophrenie (Gary Francione 2008) in verschiedenen Kontexten der Mensch-Tier-Beziehung. Doch egal wie man sie beschreibt, diese Probleme lassen sich anscheinend mit einem übergeordneten Begriff assoziieren: Anthropozentrismus. Besonders gut wird dies durch das Phänomen der Dehumanisierung veranschaulicht (T. J. Kasperbauer 2018). Es ist ein psychologischer Mechanismus, der nicht nur der Bestätigung der Überlegenheit bestimmter menschlicher Gruppen über andere menschliche Gruppen dient, sondern der zugleich zeigt, wie Menschen Tiere betrachten (Hodson et al. 2020). Wenn die Abwertung von Tieren der Bestätigung der eigenen – überlegenen – Identität dient, erscheint wohl auch die Benutzung von Tieren für menschliche Zwecke akzeptabel. Die Bezeichnung und Betrachtung von Tieren als Dinge ist Teil dieses hierarchischen Verhältnisses und begünstigt jedwede Form von Instrumentalisierung. Verstanden als Weltanschauung, die eine Superiorität des Menschen behauptet, macht der moralische Anthropozentrismus die Inkonsistenzen im Umgang mit Tieren auf besonders arrogante Weise unsichtbar oder bringt die dabei auftretenden unangenehmen Gefühle zum Verschwinden. Wenn nämlich Tiere einen (bloß) instrumentellen Wert für Menschen haben, kann auch deren Ungleichberücksichtigung oder Ungleichbehandlung weniger offensichtlich als moralisches Problem wahrgenommen werden.

Die Tierethik weist dahingehend (implizit) auf etwas hin: Entweder haben Menschen bereits ein Problembewusstsein für den moralischen Anthropozentrismus oder sie sollten eines haben. Die Betonung der angenommenen Inkonsistenzen, Ambivalenzen und Dissonanzen im Denken, Handeln und Fühlen dient hier als zusätzliches Mittel zur Schärfung des Problembewusstseins. Denn z. B. auch mit dem Hinweis darauf, dass Menschen eigentlich positive Empfindungen oder Mitgefühl gegenüber anderen Tieren haben, die aber durch (anthropozentristische) Ideologien oder egoistische Impulse unterdrückt werden, wird häufig zumindest implizit ein normativ wirksamer Gedanke befördert: Menschen sollten auch ambivalente Gefühle haben, wenn sie Tiere unterschiedlich behandeln (lieben und essen), und sollten ihre Verhaltensweisen und Einstellungen zugleich ändern.

Dass dem moralischen Anthropozentrismus eine menschliche Perspektive zugrunde liegen mag, ist hier augenscheinlich das geringere Problem.

Ziel der Kritik ist der moralische Anthropozentrismus; der epistemische Anthropozentrismus (Anthropozentrik) wird dann zum Problem, wenn er in den moralischen Anthropozentrismus mündet. Dafür gibt es mehrere mögliche Gründe: (a) Der epistemische Anthropozentrismus ist unüberwindlich und somit nicht an sich kritisierbar; (b) der epistemische Anthropozentrismus ist auch positiv zu deuten, da er die Voraussetzung moralischen Handelns und ethischen Argumentierens überhaupt ist; (c) der Begriff des epistemischen Anthropozentrismus wird unter der Prämisse eines unvoreingenommenen Standpunktes in der Ethik – wie bei Singer – möglicherweise überflüssig; (d) der epistemische Anthropozentrismus ist eine Unterstellung im Rahmen einer Weltanschauung, die an der menschlichen Sonderstellung festhalten will, dies aber unter anderen Vorzeichen tut.¹⁶

2.3 Der moralische Individualismus: Klassiker der Tierethik

Unabhängig davon, ob sich andere Tierethikerinnen und Tierethiker von Peter Singers Argumenten abgrenzen oder diese befürworten: Singer ist der wahrscheinlich bekannteste und meisterwähnte Vertreter des moralischen Individualismus in der Tierethik. Die Überschrift des ersten Kapitels von *Animal Liberation* bringt seinen Zugang auf den Punkt: „All Animals Are Equal“ (Peter Singer ⁴2009, 1). Er formuliert in Bezug auf Benthams berühmte Frage – „Can they suffer?“ (Jeremy Bentham 1996, 283, Anm., Hervorhebung im Original) – einen interessen- und erfahrungsbasierten Ansatz, der besagt, dass die Fähigkeit, zu leiden und Lust zu empfinden, die Voraussetzung für Interessen überhaupt ist (Peter Singer ⁴2009, 7–8). Da neben den Menschen auch viele Tiere diese Fähigkeiten und damit Interessen besitzen, haben sie einen moralischen Status. In Folge argumentiert Singer dafür, diese Tiere in die moralische Gemeinschaft der schutzwürdigen Wesen zu integrieren. Die Berücksichtigung der tierlichen Interessen stellt die Basis eines auf Tiere erweiterten, universell gültigen Gleichheitsgrundsatzes dar, nach dem Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt werden sollte (Peter Singer ³2011, 48–70). Singers Zugang lässt sich als *Präferenz-Utilitarismus* bezeichnen, denn das Prinzip einer Maximierung der Erfüllung von Präferenzen erfolgt im Hinblick auf die

16 So spricht Wolfgang Welsch (2011, 2012) von der „anthropischen Denkform“, innerhalb derer sich Menschen als das Maß aller Dinge betrachten (siehe Kap. 2.2.2).

gleiche Berücksichtigung aller Individuen (Herwig Grimm et al. 2016, 85–86).

Das präskriptive Argument im Pathozentrismus kann sich auf naturwissenschaftliche Kenntnisse stützen: Ausgangspunkt ist etwa das Wissen darüber, dass viele Tiere, wie Menschen auch, Schmerzrezeptoren haben, die Schmerzempfindungen ermöglichen und so bei einem Lebewesen das Interesse erzeugen, keinem Schmerzreiz ausgesetzt zu werden. Da dieses Interesse beim Menschen moralisch relevant ist und auch Tiere das gleiche moralisch relevante Interesse besitzen, muss das ethische Argument diesem Sachverhalt Rechnung tragen (vgl. Herwig Grimm 2013). Um also nicht einem Speziesismus oder einem moralischen Anthropozentrismus zu folgen, wäre die Konsequenz dieser Einsicht in die gleiche Interessenslage bei Mensch und Tier, dass beide die gleiche moralische Berücksichtigung verdienen. Wenn ich leidensfähige Menschen nicht quäle, darf ich auch leidensfähige Tiere nicht quälen.

Kommt es zu Konflikten bei unterschiedlichen Interessen, erfolgt im Falle des pathozentrischen Präferenz-Utilitarismus ein Abwägungsprozess, in dessen Ausgang dem wichtigeren Interesse Priorität eingeräumt wird. Allerdings macht Singer (2009, 2) klar, dass die gleiche Berücksichtigung keine absolute Gleichbehandlung impliziert, sondern eine andere Behandlung und andere Rechte zur Folge haben kann. Die unterschiedliche Behandlung ist dann illegitim, wenn Menschen z. B. aufgrund trivialer Interessen die wichtigeren Interessen von Tieren opfern (ebd., 9). Das Leid eines Tieres in Experimenten zu billigen, um die Herstellung von Kosmetikartikeln für Menschen zu ermöglichen, wäre demnach z. B. falsch. Sofern jedoch nichttriviale Interessen von Menschen auf dem Spiel stehen und ein entsprechend großer Nutzen zu erwarten ist, erlaubt Singers Präferenz-Utilitarismus unter Umständen die Nutzung von Tieren.

Von besonderem Interesse ist Singers Unterscheidung zwischen Personen und solchen Wesen, die bloß empfindungsfähig sind, d. h. Lust und Schmerz verspüren können, aber nicht selbstbewusst sind (Peter Singer 2011, 64–66, 71–77, 85–86, 94–122). Auch wenn Singers Argument auf einem Egalitarismus gegründet ist, der das Gleichheitsprinzip auf empfindungsfähige Tiere ausweitet, so zeichnet sich anhand dieser Unterscheidung ein hierarchischer Pathozentrismus ab (Herwig Grimm et al. 2016, 86). Zwar ist das wesentliche Kriterium für moralische Rücksichtnahme die Fähigkeit eines Lebewesens, leiden oder Lust empfinden zu können (als Basis von Interessen), doch manche Lebewesen hätten aufgrund bestimmter Merkmale ein wertvolleres Leben als andere (Peter Singer 2009, 19). Dahingehend sei es schlimmer, einen gesunden erwachsenen Men-

schen zu töten als eine Maus, weil diese z. B. nicht wie der Mensch für die Zukunft planen könne und sinnvolle Beziehungen zu anderen unterhalte (ebd.). Der moralisch relevante Unterschied zwischen dem Menschen und der Maus liege jedoch nicht in der Spezieszugehörigkeit, da es Singer zufolge gleichgültig ist, welche Spezies diese Merkmale aufweist. Konsequenterweise hat dies bei Singer wichtige moralische Implikationen für den Vergleich von bestimmten Tieren mit geistig beeinträchtigten Menschen. Stellt man z. B. hypothetische Kalkulationen über das Recht auf Leben verschiedener empfindungsfähiger Wesen an, so profitiert hier das – menschliche oder tierliche – Individuum mit dem höheren Grad an Selbstbewusstheit (ebd.).

Herwig Grimm (2013) geht davon aus, dass Singers Überlegungen zwar ein Beispiel für eine Überwindung des Speziesismus sind, dass aber die eigenschaftsbasierte Begründungsfigur in der Tierethik, der er folgt, auf einem epistemischen Anthropozentrismus gründet – der laut Grimm aber zugleich mit bestimmten axiologischen Annahmen verbunden sei. Bei Singer kommt es zu einer Erweiterung des Gleichheitsgrundsatzes, der eine beim Menschen als moralisch relevant eingestufte Eigenschaft zur Basis einer Ausweitung des Kreises schutzwürdiger Lebewesen macht. Im Zentrum des zu erweiternden Kreises befinden sich Menschen. Grimm spricht daher von einem *nichtspeziesistischen Anthropozentrismus*, also einer Argumentationsform, die letztlich vor allem „den Menschen im Tier“ schützt, auch wenn dem Argument nach die Spezieszugehörigkeit keine moralische Relevanz besitzt. So gesehen bleibt zu diskutieren, inwiefern der Anthropozentrismus hier nicht nur in epistemischer, sondern auch in moralischer Hinsicht ein Thema ist, denn Tiere, die den Menschen nicht gleich sind, werden nicht gleich berücksichtigt (ebd., 59).¹⁷ Je ähnlicher ein Tier den Menschen ist, desto eher findet es moralische Berücksichtigung. Adam Weitzenfeld und Melanie Joy (2014, 12) verwenden parallel zu Grimm den entsprechenden Begriff des „anthropozentrischen Anti-Speziesismus“. Singers Argument folgt in dieser Hinsicht nicht auf dem Einnehmen eines unparteiischen Standpunktes, wie er selbst annimmt (Peter Singer ³2011, 279; Katarzyna de Lazari-Radek/Peter Singer 2014). Gary Francione (2008, 129–147) fasst Singers Zugang als eine Theorie über *similar minds* auf. Für den Tierrechtsvertreter Francione gibt es keine Rechtfertigung dafür,

17 Darüber hinaus kann die Frage gestellt werden, ob es sich bei dieser Erweiterung der moralischen Berücksichtigung nicht generell um einen moralischen Anthropozentrismus handelt, wenn bereits axiologische Annahmen im Spiel sind (vgl. Johann S. Ach 1999, 39–41).

eine Rangfolge zu erstellen, in der die Wesen mit höheren kognitiven Fähigkeiten moralisch über weniger gut ausgestatteten Wesen stehen. Der moralische Status eines Lebewesens liege einzig in dessen Empfindungsfähigkeit und sei nicht abwägbar. Singers moralisch relevante Hierarchie von selbstbewussten und bloß empfindungsfähigen Individuen erweckt deshalb den Verdacht eines versteckten moralischen Anthropozentrismus.

Angesichts zusätzlicher Kriterien wie Vernunft, Selbstbewusstheit oder Personenstatus stellt sich die Frage, ob die Hierarchie in Singers pathozentrischer Argumentation eben nicht zugleich darauf beruht, den Menschen (oder dessen „Idealbild“ als vernunftbegabtes Wesen) zu einem Maßstab moralischer Berücksichtigungswürdigkeit zu machen. Der Mensch ist bei Singer implizit das Vorbild für ein erfülltes geistiges Leben, wobei die Rationalität im Sinne des utilitaristischen Kalküls offenbar einen bestimmten Nutzen hat. Laut Gary Steiner (2005, 9) bleibt bei Singer (zumindest in *Animal Liberation*) das unausgesprochen, was seinem utilitaristischen Denken zugrunde liege, nämlich die von John Stuart Mill (2006, 26–29) formulierte Annahme, dass Menschen es als entwürdigend empfinden, wenn z. B. die Lust eines Schweines mit ihrer eigenen verglichen wird, wo doch das menschliche Glück auch auf unseren geistigen Fähigkeiten basiere. Da Singers Präferenz-Utilitarismus Abwägungen hinsichtlich des größtmöglichen Glücks beinhalte, besitze die Erfüllung der menschlichen Interessen gegenüber jenen der Tiere insgeheim Priorität (Gary Steiner 2005). Die implizite Annahme ist offenbar: Menschen scheinen dank ihrer kognitiven Fähigkeiten ein Glück oder eine Lust zu empfinden, die Tiere nicht nachvollziehen können.

Der zweite Klassiker des moralischen Individualismus in der Tierethik, das Werk von Tom Regan (²2004), vertritt einen deontologischen Ansatz bzw. einen Rechtsansatz, der sich im Unterschied zu Singers Zugang auf die Berücksichtigung des *inhärenten Werts* derjenigen Lebewesen stützt, die Regan in *The Case for Animal Rights* als *Subjekte eines Lebens* (engl. *subjects-of-a-life*) bezeichnet. Samuel Camenzind (2020, 143–145) verweist etwa auf die Unterscheidung zwischen *instrumentellem Wert*, *intrinsischem Wert* und *inhärentem Wert*, die sich auch in Regans Wertetheorie findet. Während der instrumentelle Wert auf ein Mittel-Zweck-Verhältnis verweist (etwas hat einen Wert als Mittel zum Zweck) und der intrinsische Wert auf einen Bewusstseinszustand bezogen ist (etwas fühlt sich auf eine bestimmte Weise an), kommt der inhärente Wert einem Subjekt eines Lebens laut Regan (²2004, 243) insofern zu, als es nicht nur über Empfindungsfähigkeit, sondern z. B. auch über Wünsche, Überzeugungen, Erinnerungsvermögen und Zukunftsbewusstsein verfügt. In späteren Arbeiten spricht er

allerdings davon, dass Empfindungsfähigkeit die Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft begründet und empfindungsfähige Wesen demnach Achtung verdienen (Tom Regan 2007, 68–88).

Wie Samuel Camenzind (2020, 144) aufzeigt, ist der inhärente Wert oder auch *moralische Eigenwert* inkommensurabel, kategorisch, egalitär und konstant, weil er nicht auf die anderen beiden Werte reduzierbar ist, unabhängig vom Nutzen anderer bestimmt wird, man ihn auf kategori-sche Weise besitzt oder nicht besitzt, ihn alle Wesen, die ihn besitzen, gleichermaßen besitzen und man ihn weder erwerben noch verlieren kann. In Abgrenzung zu Singer, der sich auf die intrinsisch wertvollen Zustände eines Individuums bezieht, verbietet der moralische Eigenwert eines Individuums also laut Regan per se seine Betrachtung als bloßes Mittel zum Zweck, und zwar unabhängig von den konkreten Erfahrungen des Individuums (z. B. Schmerz) und unabhängig des instrumentellen Nutzens desselben für andere. Utilitaristische Kalkulationen und Interessensabwägungen seien abzulehnen, die es in manchen Fällen erlauben, die Interessen eines einzelnen denjenigen der Allgemeinheit zu opfern. Regan versteht sich als Kantianer, geht aber insoweit über Kant hinaus, als er die direkte moralische Berücksichtigungswürdigkeit eines Wesens nicht mehr an dessen moralische Autonomie bindet. Tom Regan (²2004, 151–156) bezieht sich hier auf die Unterscheidung zwischen „moral agents“ von „moral patients“. Während moralische Handlungs-subjekte in der Lage dazu seien, zwischen moralisch richtig und moralisch falsch zu unterscheiden sowie bestimmte Handlungen auf Basis vorausgehender Reflexion ausführen oder unterlassen zu können, seien *moral patients* Individuen, die zwar nicht über diese Fähigkeiten verfügen würden, aber dennoch Teil der moralischen Gemeinschaft seien, da man ihnen auf moralisch relevante Weise Schaden zufügen könne (Samuel Camenzind 2020, 36–37).

Camenzind macht darauf aufmerksam, dass es in der Tier- und Bioethik keinen einheitlichen Gebrauch von Wertekonzepten gibt (ebd., 144, Anm. 129), ein Umstand, der zusätzlich auch durch die Verwendung des Würde-Begriffs verkompliziert wird (ebd., 168–220). Nur so viel: Dass Würde historisch gesehen als Kriterium zur Abgrenzung des vernunftfähigen Menschen von Tieren verstanden wurde (ebd., 181, 186, 189), schließt zusätzliche oder alternative Bedeutungsdimensionen des Begriffs sowie die Rede von tierlicher Würde nicht aus. Camenzind diskutiert in diesem Zusammenhang die Würde als tierethisch relevanten Begriff, der für die Frage der unzulässigen Instrumentalisierung von Tieren von Interesse ist. Hier ist vor allem der moralische Eigenwert ein entscheidender Bezugs-

punkt im Konzept der tierlichen Würde (ebd., 206; vgl. Heike Baranzke 2018a, 176–177).

Wie dem auch sei, es ist nicht ganz klar, ob in Regans Fall dem moralischen Handlungssubjekt nicht zugleich auch eine implizite moralische Priorität zukommt bzw. ob hier nicht der menschliche Standpunkt übersehen wird, von dem aus über den augenscheinlich egalitären moralischen Eigenwert oder moralisch relevante Eigenschaften gesprochen wird. Herwig Grimm (2013, 61–62) zufolge bleibt Regan (wie Singer) in einer dem Anthropozentrismus geschuldeten Denkweise verhaftet, da seine Argumente nur deshalb normative Wirksamkeit erlangen können, weil in anderen Lebewesen eine mit Menschen übereinstimmende Gemeinsamkeit gesucht wird – eben das fragliche Charakteristikum, empfindendes Subjekt eines Lebens zu sein. Einfach gesagt: Menschen sind bei Regan laut Grimm das Maß, da vor allem jene Individuen geschützt werden, die uns in bestimmten Eigenschaften (die als moralisch relevant ausgewiesen werden) ähnlich sind. Entsprechend zu Singer erlaubt Regans tierrechtlicher Zugang darüber hinaus zumindest prinzipiell ebenfalls eine Hierarchisierung zwischen Menschen und Tieren. Tom Regan (²2004, xxix, 285–286) verweist dabei auf ein hypothetisches Rettungsboot-Szenario: Ist das Leben einer Gruppe von Individuen (z. B. vier Menschen und ein Hund) davon abhängig, dass ein Individuum das Rettungsboot verlässt, so wird der Hund geopfert, da dieser durch seinen Tod viel weniger verliere als ein Mensch. Wie Gary Steiners (2005, 11–12) kritische Kommentare nahelegen, ist in diesem Beispiel die Reichhaltigkeit des menschlichen geistigen Lebens als Bezugspunkt ausschlaggebend und zeugt von der gleichen anthropozentristischen Voreingenommenheit wie bei Singer. Dies gilt umso mehr, als in Regans hypothetischem Szenario sogar eine Million Hunde für die vier Menschen geopfert werden könnten.

Wiewohl Singer und Regan vielfacher Kritik ausgesetzt sind, folgen zahlreiche Autorinnen und Autoren in der Tierethik diesem „traditionellen“ Modell des moralischen Individualismus, da dieser von seinen Grundzügen her nach wie vor Plausibilität besitzt bzw. durch seine Einfachheit besticht (vgl. Herwig Grimm/Andreas Aigner 2016; Todd May 2014; Klaus Peter Rippe 2011; Johann S. Ach 1999; Susana Monsó/Herwig Grimm 2019; Alice Cary 2018). Gemäß der Definition von James Rachels (1999) bestimmt sich die moralisch zulässige Behandlung eines Individuums durch die Berücksichtigung ihrer oder seiner individuellen Charakteristika, nicht durch den Verweis auf die Gruppenzugehörigkeit (z. B. die Spezies). Der traditionelle moralische Individualismus zeichnet sich also z. B. dadurch aus, dass er das bloße Menschsein als moralisch

irrelevant ansieht, während z. B. Alice Crary und Cora Diamond davon ausgehen, dass unsere gelebte Moral von einem bestimmten Verständnis des Menschseins abhängt (vgl. Susana Monsó/Herwig Grimm 2019). Alice Crary (2018) unterscheidet die traditionelle Argumentationslinie von einer alternativen Form des moralischen Individualismus, die das Menschsein als moralisch relevantes Charakteristikum von Individuen berücksichtigt (siehe Kap. 2.4.1).

Die argumentative Grundlage, die Singer und Regan auszeichnet, bleibt im gesamten Feld dominant, und zwar auch in Beiträgen, die bestimmte Aspekte daran kritisieren oder ergänzende Argumente bilden. Meist handelt es sich dabei um eine Erweiterung der Reichweite moralischer Berücksichtigung. Sofern bestimmte Tiere jene vergleichbaren Eigenschaften besitzen, die bereits beim Menschen als moralisch relevant angesehen werden, sind diese in die moralische Gemeinschaft der schutzwürdigen Wesen aufzunehmen (Herwig Grimm 2013; Herwig Grimm/Andreas Aigner 2016, 26). Dietmar von der Pfordten und Lorenz Kähler (2014, 2) benennen drei Prinzipien des moralischen bzw. normativen Individualismus: das „Individualprinzip“, das „Allprinzip“ und das „Prinzip der Gleichberücksichtigung“. Angelehnt an diese Einteilung lassen sich die Annahmen jeder Form des moralischen Individualismus festhalten: Erstens können nur Individuen an sich einen moralischen Status haben, nicht aber die biologische oder soziale Gruppe, der die Individuen angehören. Zweitens werden diejenigen Individuen, die als moralisch berücksichtigungswürdig gelten, im Hinblick auf die Universalisierbarkeit des jeweiligen Arguments als Gruppe (als Kreis der Schutzwürdigen) definiert: Moralisch zu berücksichtigen sind alle Lebewesen mit Interessen, alle Empfindungsfähigen, alle Subjekte eines Lebens etc. Damit zieht jede moralisch-individualistische Position auch eine klare Grenze und legt zugleich fest, wer nicht innerhalb des Kreises der Schutzwürdigen ist: Jene Lebewesen, welche nicht über die vorweg als moralisch relevant definierten Eigenschaften verfügen, sind von der Berücksichtigung (zumindest dem Argument nach) ausgeschlossen. Drittens müssen alle Individuen mit den gleichen moralisch relevanten Eigenschaften gleich berücksichtigt werden.

Beispiele für traditionelle Positionen des moralischen Individualismus finden sich z. B. in den Arbeiten von Bernard E. Rollin (2017), James Rachels (1999) oder Gary Francione (2008). Bernard E. Rollin (³2006, 99–101; 2017, 145, 255–256) spricht von einem evolvierten Telos, einem Zweck jedes tierlichen Individuums in sich selbst, der dessen Bedürfnisse, Interessen und Schmerzverhalten definiert. Diese Interessen verdienen laut Rollin moralische Berücksichtigung, damit die Tiere ihrer Natur gemäß

leben können. James Rachels (1999) bezieht evolutionsbiologische Überlegungen in sein Argument ein. Er vertritt wie Singer die Ansicht, dass gleiche Interessen gleich berücksichtigt werden müssen, und betont dabei auch, dass ungleiche Behandlung nicht in jedem Fall unerlaubt ist. Ähnlich wie für Singer und Regan stellen auch für ihn die geistigen Fähigkeiten eines Individuums, das über ein „biographisches Leben“ verfügt, einen zusätzlichen Faktor für die moralische Berücksichtigung dar (ebd., 199). Gemäß Gary Francione (2008) Tierrechtsposition hingegen bildet die Empfindungsfähigkeit das einzig relevante Kriterium für die moralische Berücksichtigung eines Individuums und die Anerkennung von dessen Personenstatus.

Die Argumente dieser und anderer Positionen gründen in einer bestimmten Vorstellung von Subjektivität oder Individualität und damit zusammenhängenden ethischen und gesellschaftspolitischen Implikationen. Gemein ist ihnen, dass sie einem neuzeitlichen Verständnis von Gerechtigkeit entsprechen (Klaus Peter Rippe 2011, 198; Hans Werner Ingensiep/Heike Baranzke 2008, 130) bzw. in Verbindung zu Ideen des Liberalismus und Humanismus stehen (Gary Steiner 2008, 89–115; Dietmar von der Pfordten/Lorenz Kähler [Hg.] 2014, 2; Cary Wolfe 2003, 1–17). Eine dieser Ideen, nämlich dass Subjektivität gemeinsam mit der Freiheit eines Individuums z. B. nicht an Rasse, Geschlecht oder soziale Klasse gebunden ist, wird etwa im Gedanken weitergeführt, dass auch die Spezieszugehörigkeit keine Rolle spielen darf (Cary Wolfe 2003, 8). Singers Leitspruch „Alle Tiere sind gleich“ bringt das deutlich zum Ausdruck. Dennoch sind anthropozentristische Vorurteile offenbar hartnäckig, selbst innerhalb tierethischer Debatten. So scheint auch Regan mit seinem Rettungsboot-Beispiel letztlich implizit zu bestätigen, was von Philosophen wie John Locke oder Immanuel Kant angenommen wurde, nämlich dass Tiere keine Rechtssubjekte seien, weil ihnen das abstrakte Denken, die Vernunft oder die moralische Autonomie fehle (Gary Steiner 2008, 92–104; Gary Francione 2008). Dass im Gedankenexperiment von Regan eine Million Hunde für nur wenige Menschen geopfert werden dürften, demonstrierte, dass die *moral agents* gegenüber den *moral patients* priorisiert werden.

Das den moralischen Individualismus prägende Prinzip der Gleichberücksichtigung beinhaltet darüber hinaus den Bezug auf biologisches Faktenwissen. Über den Verweis auf die Ähnlichkeit von physiologischen Reaktionen z. B. bei Schmerzreizen erlangt die eigenschaftsbasierte Begründungsfigur des moralischen Individualismus eine zusätzliche Evidenz (Herwig Grimm/Andreas Aigner 2016, 34; vgl. Susana Monsó/Herwig Grimm 2019). Es ist vor dem Hintergrund des naturwissenschaftlichen

Beweises nicht von der Hand zu weisen, dass andere Tiere wie Menschen Schmerz empfinden können. Allerdings geht die Anerkennung biologischer Fakten oder eines naturwissenschaftlichen Weltbildes nicht zwangsläufig mit der Überzeugung einher, die angenommene Wahrheit ethischer Argumente leite sich direkt aus diesen Fakten ab. Die Werte, auf die sich Menschen berufen, implizieren keinen strengen Werte-Realismus (Klaus Peter Rippe 2011, 194–195; Dietmar von der Pfordten 2012, 453). Wie Katarzyna de Lazari-Radek und Peter Singer (2014, xiii) annehmen, wäre es zwar möglich, anhand ethischer Urteile normative Wahrheiten zu formulieren, doch diese Wahrheiten entsprächen keinen natürlichen Fakten über die Welt. Unparteilichkeit bedeute, dass eine Handlung der angenommenen Richtigkeit oder Plausibilität einer vorausgehenden rationalen Reflexion und ethischen Argumentation folge, nicht bloß einer Neigung oder einem eigennützigem Impuls. Der rational denkende und ethisch handelnde Mensch abstrahiert also von seinem voreingenommenen Standpunkt, indem er über sein eigenes Ich und seinen Egoismus hinausgeht. Der dadurch eingenommene universelle Standpunkt könne nicht nur willkürliche Rassen- oder Geschlechtsgrenzen, sondern auch Speziesgrenzen in der Ethik überwinden.

Rationalität und moralische Unvoreingenommenheit gelten im traditionellen moralischen Individualismus generell als die primäre Grundlage eines nicht anthropozentristischen Handelns. Die genaue Bestimmung der moralisch zu berücksichtigenden Eigenschaften weist den Weg des jeweiligen Arguments. Dies trifft sowohl auf utilitaristische als auch auf tierrechtliche Positionen zu, die sich auf den eigenständigen moralischen Status von Tieren berufen, sei er nun abwägbar wie im Falle von Singer oder nicht abwägbar wie bei Francione. Ein rationales Denken wird da eingefordert, wo es anscheinend fehlt: in der Art und Weise, wie Menschen jene Tiere behandeln, die diesen moralischen Status aufgrund ihrer Leidensfähigkeit, Empfindungsfähigkeit oder anderer Merkmale besitzen. Für diese Betonung der Rationalität lassen sich viele Beispiele finden: Fleischkonsum sei z. B. nicht rational zu rechtfertigen (Gary Francione 2008, 12, 17); die Moralphilosophie könne die Inkonsistenz im Denken aufzeigen, die den Überzeugungen z. B. über Tiere zugrunde liege (Jeff McMahan 2016, 2005); wenn wir es als falsch ansehen, einen Menschen aufgrund seiner Eigenschaften nicht auf eine bestimmte Weise zu behandeln, fordere es die Konsistenz, auch nichtmenschliche Lebewesen, die über die gleichen Eigenschaften verfügen, nicht so zu behandeln (James Rachels 1999, 175); ein (möglichst) ideales moralisches Urteil – sofern es dieses gibt – sei klar formuliert, gut informiert, frei von Widersprüchen,

unparteiisch und erfordere einen kühlen Kopf ohne zu großer emotionaler Beteiligung (Tom Regan 2004, 126–130); besitzen Tiere einen Eigenwert, habe deren moralische Berücksichtigung unabhängig von unseren eigenen Gefühlen zu erfolgen (Klaus Peter Rippe 2008, 103); als Vernunftwesen könnten wir eine Sphäre des Rechts schaffen, in die auch nichtmenschliche Tiere integriert werden (Gary Steiner 2008, 162).

Ungeachtet möglicher Ergänzungen und weiterer kontextueller Bezüge in der Argumentation lauten die grundlegenden Implikationen des moralischen Individualismus daher: Der rational denkende Mensch löse sich von bloßen Meinungen und Vorurteilen und lasse seine Handlungen und Argumente nicht durch seine Neigungen, Bedürfnisse, Wünsche oder Emotionen bestimmen. Das „bloß Subjektive“ steht nämlich für die Fehleranfälligkeit in Erkenntnisprozessen. Demgegenüber wird das konsistente, auf guten Gründen und gerechtfertigten Überzeugungen basierende Denken über Tiere unter dem (vielleicht nie absolut erfüllbaren) Ideal der Objektivität zum Parameter einer gelungenen, nicht von ambivalenten Gefühlen geprägten Mensch-Tier-Beziehung. Obwohl fraglich ist, ob die Positionen des moralischen Individualismus (auch in seiner traditionellen Form) wirklich so strikt ausgelegt sind, gilt vom Prinzip her: Das einzig Subjektive, das in der ethischen Argumentation Platz hat, ist das Merkmal des rationalen Denkens auf der Menschenseite und die moralisch relevante Eigenschaft (z. B. Empfindungsfähigkeit) auf der Mensch- und Tierseite. Im Hinblick auf seine *moral agency* scheint der Mensch das „Tier in sich“ zu überwinden, um sein potentiell egoistisches Verhalten zu unterbinden und sich in der moralischen Deliberation und im Handeln von guten Gründen leiten zu lassen. Im Hinblick auf das, was ein Wesen wertvoll und schützenswert mache, plausibilisiert sich die Kritik am moralischen Anthropozentrismus wiederum durch die Ähnlichkeit zwischen Menschen und Tieren, vor allem über die Berücksichtigung biologischer Fakten, so sie z. B. das Vorliegen moralisch relevanter Interessen bestätigen (z. B. die physiologische Basis des Schmerzempfindens und damit des Interesses, keinen Schmerz zu empfinden). So gesehen vertritt der moralische Individualismus zwei Ansichten: Menschen sind – zumindest graduell – anders als Tiere (in Bezug auf die Vernunftfähigkeit und moralische Autonomie) und Menschen sind nicht anders als Tiere (in Bezug auf die moralisch zu berücksichtigenden Eigenschaften eines Wesens).

Susana Monsó und Herwig Grimm (2019) formulieren Einwände gegen den traditionellen moralischen Individualismus, die mit einigen der hier diskutierten Aspekte übereinstimmen und abschließend einen guten Überblick geben: Der traditionelle moralische Individualismus ist (a) *ra-*

tionalistisch, weil er z. B. Emotionen nicht in die Diskussion um unsere moralische Verantwortung gegenüber Tieren mitaufnimmt, (b) *naturalistisch*, weil er sich in seinen Argumenten wesentlich auf biologische Fakten stützt, ohne kontextuelle Faktoren zu berücksichtigen (zumindest was die Plausibilisierung der Begründung der Schutzwürdigkeit eines Lebewesens betrifft), und (c) *reduktionistisch*, weil er das moralische Leben der Menschen auf nur wenige Prinzipien beschränkt. Zusätzlich verweisen diese Aspekte auf das Problem des (moralischen) Anthropozentrismus, der hier nicht in jeder Hinsicht überwunden wird: Im traditionellen moralischen Individualismus werden nicht nur rationale Argumente formuliert, die auf logische Konsistenz abzielen, sondern er hebt auch die menschliche Fähigkeit zu rationalem Denken als die wesentliche Grundlage der Moral hervor, läuft aber Gefahr, dieser und anderen Fähigkeiten wie Selbstbewusstsein selbst zugleich (unmerklich) einen moralischen Vorrang zu geben.¹⁸

2.4 Alternative Perspektiven der Tierethik

Im Folgenden werden einige alternative oder ergänzende Zugänge zur Tierethik erläutert, wobei diese Darstellungen keinen Vollständigkeitsanspruch erheben oder einen umfassenden Blick auf das Feld geben sollen. Die Darstellungen sollen zeigen, inwiefern die Kritik an den Klassikern der Tierethik einerseits auf das Ignorieren der Relevanz des Menschlichen in der Moral bezogen ist und andererseits den Anthropozentrismus dieser traditionellen Positionen thematisiert. Zudem wird die mögliche Reichweite der Kritik am menschlichen Selbstbild im Kontext des Posthumanismus erörtert, insofern dieser auch für die Tierethik relevant ist.

2.4.1 Moralischer Relationalismus und feministische Positionen

Der moralische Individualismus bleibt als Begründungsfigur der Tierethik und als Mittel der Anthropozentrismus-Kritik nicht unhinterfragt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass jeder Einwand zugleich die moralische Relevanz von bestimmten Eigenschaften (z. B. Empfindungsfähigkeit) oder den

18 An dieser Stelle wäre auch das Verhältnis zwischen Anthro- und Ratiozentrismus zu berücksichtigen: Inwiefern ist der Ratiozentrismus mit dem Anthropozentrismus verknüpft?

moralischen Status von Individuen bestreitet. Manche Zugänge zur Tierethik sind als Erweiterung des moralischen Individualismus zu verstehen, die weniger deren grundlegende Prämissen in Frage stellen, als vielmehr zusätzliche Kriterien für die moralische Berücksichtigung eines Lebewesens liefern. Clare Palmer (2010) ergänzt den eigenschaftsbasierten Ansatz durch einen kontextuellen Zugang, der die Beziehung von Mensch und Tier in den Blick nimmt. Während Menschen z. B. gegenüber Wildtieren negative Pflichten in Form eines Nichtschadensprinzips (oder eines Prinzips des Nichteingreifens) hätten, bestünden gegenüber domestizierten Tieren und all jenen Tieren, in deren Belange Menschen eingreifen, auch positive Pflichten, die besagen, dass man den Tieren helfen muss (engl. *duties to assist*). Diese spezielle Verantwortung begründet Palmer etwa mit einem von Menschen geschaffenen Abhängigkeitsverhältnis, da viele Tiere z. B. von menschlicher Fürsorge abhängig sind. Auch Elisabeth Anderson (2004) geht unter der Annahme eines grundlegenden Wertpluralismus davon aus, dass zusätzlich zu den individuellen Eigenschaften eines Tieres z. B. auch die Mensch-Tier-Beziehungen oder historische Kontexte moralisch relevant sind.

Cora Diamonds (1978) Kritik an dem, was später als „moralischer Individualismus“ bezeichnet wird, geht hier noch weiter. Diamond, die einen Wittgenstein'schen Ansatz vertritt, problematisiert z. B. den Bezug auf biologische Fakten als (einzige) stützende Gründe ethischen Argumentierens oder moralischen Handelns und hebt stattdessen die Relevanz bestehender Praktiken und zwischenmenschlicher Beziehungen in unserem moralischen Leben hervor. Ihr Einwand ist damit auch gegen ein rein naturwissenschaftliches Menschenbild gerichtet. Ginge es in Moral und Ethik nur um Eigenschaften wie Empfindungsfähigkeit, so suggeriert Diamond, dürften Menschen z. B. kein Problem damit haben, tote Menschen zu essen (ebd., 467–469). Die Frage, ob man die Toten essen darf, hätte in diesen Fällen nichts mit der angeblichen moralischen Relevanz ihrer Eigenschaften zu tun, weil diese ohnehin nichts mehr empfinden und es nichts zu berücksichtigen gäbe. Daher will Diamond auch die Unterscheidung zwischen uns (Menschen) und ihnen (Tiere) nicht als biologische Feststellung verstanden wissen, sondern primär als Resultat einer normativ geregelten menschlichen Praxis, denn wir lernen z. B. bereits am Esstisch: Wir essen sie (ebd., 470). Dies bedeutet nicht, dass Diamond diese Praktiken billigt. Ihr geht es darum, dass die biologische Betrachtung des Menschen als ein Tier auf einer wichtigen im Vorfeld wirksamen Differenzierung zwischen uns und ihnen beruht, was Autoren wie Singer entgegensteht. Entgegen den Annahmen des traditionellen moralischen Individualismus

ist für Diamond das Menschsein also durchaus ethisch relevant, was z. B. darin ersichtlich wird, dass Menschen sich eher vorstellen können, eine vom Blitz getötete Kuh zu essen als einen auf die gleiche Weise getöteten Menschen (Susana Monsó/Herwig Grimm 2019; Cora Diamond 1978, 468).

Verweise auf bestimmte naturwissenschaftlich belegbare Eigenschaften zur Untermauerung ethischer Argumente gründen Diamond zufolge selbst in nichtbiologischen Annahmen. Jeder faktisch-biologische Bezug auf Tiere und jede Theoretisierung von deren (moralisch relevanten) Eigenschaften sei etwas Sekundäres, da wir zunächst auf präreflexive Weise lernen, was Tiere sind und in welchem Verhältnis sie zu Menschen stehen. Auf diese Weise gibt es auch keinen unvoreingenommenen Standpunkt, von dem aus ethische Argumente gebildet werden können (Cora Diamond 1996) und es gibt auch nicht nur eine Weise moralischen Denkens (Cora Diamond 2012, 20) – Annahmen, die in deutlichem Kontrast zum traditionellen moralischen Individualismus stehen. Als Alternative zum Betracht von Tieren als Wesen mit bestimmten biologischen Eigenschaften schlägt sie vor, diese als „fellow creatures in mortality“ anzusehen, also als Wesen, die wie wir von Vulnerabilität und Sterblichkeit betroffen sind (Cora Diamond 1978, 474–477). Der Unterschied in dieser Betrachtungsweise liegt in der Betonung dessen, dass Erfahrungen im zwischenmenschlichen Bereich primär sind, z. B. in der Hinsicht, dass Mitleid bereits eine Idee dessen beinhaltet, was Verlust für Menschen bedeutet (ebd., 478).

In einer anderen Publikation relativiert Cora Diamond (2003) allerdings diese Bezugnahme auf die Bedeutung des Menschseins insofern, als sie meint, dass es Erfahrungen gibt – z. B. das Bewusstwerden dessen, wie Menschen Tiere behandeln –, die unserem Denken gegenüber „widerständig“ sind, also gewohnten Denkmustern ihre Selbstverständlichkeit nehmen können. Dies erklärt, warum Cary Wolfe (2010, 80) in seinem Buch *What is Posthumanism?* darauf hinweist, dass es zumindest in bestimmten Aspekten Gemeinsamkeiten zwischen Diamond und Jacques Derrida gibt. Letzterer ist ein Impulsgeber für den (kritischen) Posthumanismus, dem es u. a. um die Problematisierung vermeintlicher Gewissheiten in der Mensch-Tier-Beziehung geht (siehe Kap. 2.4.2).

Alice Cary (2010) stimmt mit Diamond in vielen Punkten überein, vor allem was die Bedeutung des Menschseins für unser moralisches Leben und die Ablehnung des Reduktionismus im moralischen Individualismus betrifft. Sie räumt jedoch ein, dass der moralische Individualismus eigentlich nur in seiner traditionellen Form zu kritisieren sei, weil die individuellen Charakteristika eines Wesens ja durchaus moralisch relevant seien

und man daher von einem alternativen Zugang zum moralischen Individualismus sprechen könne (Alice Crary 2018). Diese weniger reduktionistische und naturalistische Form des moralischen Individualismus betrachtet dementsprechend nicht nur biologische Merkmale als moralisch relevante Charakteristika, sondern auch Gruppenzugehörigkeiten – z. B. jene des Menschseins –, da diese ebenfalls moralisch relevante Charakteristika von Individuen sind (Susana Monsó/Herwig Grimm 2019).

Auch Mary Midgley (1998) stellt Reduktionismen und Standardisierungen in ethischen Argumenten in Frage. Unser Umgang mit Tieren könne – entgegen Singers Position – anhand verschiedener moralischer Ansprüche gestaltet werden, die Tiere an uns stellen. Das Interesse daran, nicht zu leiden, sei nur ein möglicher Anspruch von Tieren an uns unter anderen, da unseren Reaktionen auf Tiere z. B. auch Bewunderung, Gerechtigkeitsempfinden, Nähe, Mitgefühl oder Dankbarkeit zugrunde liegen könne. Die im moralischen Individualismus vorgenommene Erweiterung eines Kreises schutzwürdiger Wesen beruhe dagegen auf einer bereits problematischen Vereinfachung auf Basis festgelegter Kriterien. Das Erweiterungsmodell moralischer Berücksichtigung sei daher abzulehnen. Es gäbe zudem bei moralischen Dilemmata stets verschiedene Entscheidungsmöglichkeiten und Lösungen. Midgley lehnt daher auch das Extrembeispiel des hypothetischen Rettungsboot-Szenarios ab, das die Frage aufwirft, welches Individuum von Bord gehen muss, damit die anderen Individuen überleben. Rosalind Hursthouse (2011) schließt an Midgley an und meint, dass die Rede von einem moralischen Status eine unzulässige Dichotomie erzeuge. Der Kreis der Schutzwürdigen (alle Lebewesen mit einem moralischen Status) impliziert dabei die Exklusion all jener, die nicht die festgelegte Eigenschaft derer besitzen, die bereits im Kreis sind.

Feministische Theorien bilden kein einheitliches Feld, lehnen aber meist ebenso eine nur an Rationalität, Objektivität oder Universalisierbarkeit ausgerichtete Ethik ab und heben stattdessen die Rolle von Emotionen, Empathie und Mitleid hervor (Herwig Grimm et al. 2016, 89–90). Zudem geht die feministische Gesellschaftskritik mit der Dekonstruktion bestehender Dichotomien wie Rationalität/Emotionalität, Mensch/Tier und Mann/Frau einher (Donna J. Haraway 1991; Josephine Donovan 2007) und versucht, die übereinstimmende patriarchale Herrschaftslogik aufzuzeigen, die der Unterdrückung von Frauen und Tieren zugrunde liege (Carol J. Adams 2010). Im Ökofeminismus (engl. *ecofeminism*) verbinden sich naturethische und feministische Bestrebungen, die jedwede Form der Unterdrückung kritisieren, sei sie gegen Natur, Tiere oder Frauen gerichtet (Carol J. Adams/Lori Gruen 2014). Die feministische Fürsorgeethik

(engl. *feminist care ethics* bzw. *feminist ethic-of-care*) stellt u. a. das tierliche Individuum in den Mittelpunkt, wendet sich aber gegen abstrakte und regelbasierte Prinzipien, die die Vielfalt und jeweiligen Besonderheiten der einzelnen Individuen nivellieren (Josephine Donovan/Carol J. Adams 2007). Der Feminismus bildet im Kontext der Tierethik einen Ausgangs- oder Bezugspunkt für den interdisziplinären Bereich der *Critical Animal Studies* und verbindet die Analyse der ideologischen Grundbedingungen der Ausbeutung mit konkreten gesellschaftspolitischen Forderungen. Als Herrschaftskritik steht der Feminismus damit insofern in unmittelbarer Nähe zum Posthumanismus, als z. B. implizite hierarchische Gegenüberstellungen (Mensch/Tier) problematisiert werden, die selbst tierschutzethischen oder tierrechtlichen Positionen zugrunde liegen können.

2.4.2 Postanthropozentrismus und Posthumanismus

Die angestrebte Überwindung oder Problematisierung des Anthropozentrismus lässt sich in der Tierethik und angrenzenden Bereichen als Teil einer *postanthropozentrischen* oder *posthumanistischen* Debatte verstehen. Es ist einerseits der Versuch, das Nichtmenschliche, Andere, in seiner je eigenen Existenzform zu würdigen und dabei die Annahmen über das Eigene des Menschen zu hinterfragen, vor allem, wenn dies auf der unkritischen Abgrenzung zum tierlichen Anderen beruht (und der Mensch dabei zum Maß für moralische Berücksichtigung gemacht wird). Die Problematisierung von rigiden Grenzen und Grenzziehungen gehört also dazu. Andererseits werden dabei gerade auch verbindende Elemente und Gemeinsamkeiten v. a. zwischen Mensch und Tier hervorgehoben. Die Bezeichnungen „Postanthropozentrismus“ oder „Posthumanismus“ dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Feld sehr vielfältig ist und die Diskussion (auch im Hinblick auf ihre Relevanz für die Tierethik) kein klar bestimmtes, eindeutiges Ziel oder eine Agenda erkennen lässt.

Rosi Braidotti (2014) interessiert sich für die Frage nach posthumaner Subjektivität und betrachtet das Thema unter den beiden Gesichtspunkten des Postanthropozentrismus und Posthumanismus. Der Postanthropozentrismus beinhaltet ihr zufolge die Ablehnung einer Artenhierarchie, in welcher „der“ Mensch als das Maß aller Dinge gilt (ebd., 72). Der Postanthropozentrismus sei ein transdisziplinäres Thema, das z. B. Bereiche wie Technikforschung, Ökologie, Biogenetik, Neurowissenschaften, Robotik, Science-Fiction, Evolutionstheorie und Tierrechte umfasse, wobei hier die potentielle Überschreitung alter Vorstellungen von Subjektivität in den

Blick rücke (ebd., 63). Der Posthumanismus ist laut Braidotti eine Bewegung, die auf der antihumanistischen Kritik an bestimmten Ideen der Aufklärung bzw. des Humanismus basiert, aber ebenso versucht, neue Perspektiven auf das Subjekt zu entwickeln (ebd., 41–42). Ihre eigene Position bezeichnet sie als kritischen Posthumanismus (ebd., 50).

Darüber, was mit dem „Post“ überwunden wird und ob es überhaupt überwunden wird, lässt sich auch innerhalb der Tierethik diskutieren, die spezifischer der Frage nachgeht, wie Menschen Tiere behandeln dürfen. Anhand der bisherigen Ausführungen bietet es sich an, den Postanthropozentrismus hier als die angestrebte Überwindung des moralischen Anthropozentrismus zu definieren. Die Problematisierung bestimmter humanistischer Annahmen über den Menschen und die Entwicklung zusätzlicher Sichtweisen darüber, wie Subjektivität zu verstehen ist, verweisen auf den Posthumanismus, der zugleich ein Postanthropozentrismus ist.

Janina Loh (2018) liefert eine anschauliche Unterscheidung, die bei der Verortung des für die Tierethik relevanten Posthumanismus hilft: Der *Transhumanismus* strebt die Verbesserung des Menschen durch technologische Möglichkeiten an, umfasst also z. B. Themen der Lebensverlängerung oder Unsterblichkeit, der Kryonik und der genetischen oder medizinischen Optimierung (ebd., 32–91). Der *technologische Posthumanismus* beschäftigt sich mit dem Thema der Überwindung „des“ Menschen (inklusive seiner körperlichen Begrenztheit) durch die Erschaffung eines neuen, artifiziellen Wesens, beispielhaft ersichtlich an Überlegungen zur Übertragung des menschlichen Geistes auf einen Computer (ebd., 92–129). Der *kritische Posthumanismus* zielt auf die Überwindung eines bestimmten humanistischen Menschenbildes ab bzw. will ein neues Verständnis des Menschen schaffen, das auch die Hinterfragung bestehender Dichotomien wie Natur/Kultur beinhaltet (ebd., 130–179). Die Selbstverständlichkeit dieses Menschenbildes wird etwa über den Bezug auf das Nicht-Menschliche, Inhumane und Ahumane in Zweifel gezogen (Isabella Schlehaider 2021, 21–22). Obwohl es hier nicht um die Erzeugung eines neuen posthumanen Wesens geht, wird im kritischen Posthumanismus durchaus die Rolle der Technik und des Artifiziellen in der Bestimmung des Eigenen oder Eigentlichen beleuchtet.

Für die Tierethik erweist sich der kritische Posthumanismus als relevant, denn dessen mögliche Bezugspunkte sind u. a. der moralische Anthropozentrismus und der epistemische Anthropozentrismus (Anthropozentrik). Dies erwähnt auch Janina Loh (2018, 143) unter Berücksichtigung der entsprechenden Unterscheidung von Angelika Krebs (1997, 343; siehe Kap. 2.2). Allerdings spricht Loh beim epistemischen Anthropozentrismus von

einer „erkenntnistheoretischen Haltung“, der zufolge nur Menschen zur Erkenntnis fähig sind oder Urteilsvermögen besitzen (Janina Loh 2018, 143). Genauer genommen sollte es wohl heißen, dass der kritische Posthumanismus mitunter die als selbstverständlich angesehene *Annahme* problematisiert, dass es eine unüberwindliche menschliche Perspektive oder Perspektivität gibt. Bestimmte Vorstellungen über die besondere menschliche Erkenntnisfähigkeit laufen möglicherweise Gefahr, menschlicher Subjektivität auch moralisch den Vorrang zu geben. Insofern der Postanthropozentrismus primär den moralischen Anthropozentrismus kritisiert, betrifft die Kritik im Posthumanismus speziell auch das, was sich in unserem Menschenbild im Hinblick auf das potentiell erkennende Subjekt von selbst zu verstehen scheint.

Es ist unklar, ab welchem Zeitpunkt, in Bezug auf welche Kriterien und anhand welcher Position in der Tierethik der Postanthropozentrismus benennbar ist: Bereits die Klassiker der Tierethik, die Argumente von Singer und Regan, kritisieren den Speziesismus bzw. moralischen Anthropozentrismus. Tom Regan (2007) merkt z. B. kritisch an, dass der ethische Anthropozentrismus zwar die moralische Berücksichtigung von Tieren beinhalten könne, dies aber nur indirekt erfolgt, weil es den Interessen anderer dient. In Anbetracht der Annahme, dass die moralische Berücksichtigung von bestimmten Tieren sehr wohl um ihrer selbst willen erfolgt, versteht sich Regan in dieser Hinsicht nicht als Anthropozentrist. Entweder sind Singer und Regan Teil des Postanthropozentrismus oder der Begriff beschreibt einen eigenständigen Bereich, der auch die Kritik an den Klassikern selbst beinhaltet. Die in den vorangehenden Abschnitten dargestellten Kritiken an Singer und Regan demonstrieren jedenfalls, dass auch sie dem Vorwurf des Anthropozentrismus ausgesetzt sind. Der Grund, warum vielleicht gewisse Bedenken in der Zuordnung Singers und Regans zum Postanthropozentrismus bestehen könnten, ist der Bezug auf die menschliche Vernunft oder Rationalität (oder andere menschliche Eigenschaften), um diese unmerklich zum Maßstab für die moralische Berücksichtigungswürdigkeit zu erheben. Im traditionellen moralischen Individualismus schwingt ein bestimmtes Selbstverständnis des Menschen mit, was Regan den *moral agent* nennt, also ein vernunftbegabtes Individuum, das zu moralischem Handeln fähig ist. Sofern dies auf Menschen in der Regel zutrifft, steht der menschliche Sonderstatus zumindest in epistemischer Hinsicht nicht in Frage. Zu diskutieren wäre, ob die zunächst „moralisch-neutrale“ Idee eines epistemischen Sonderstatus nicht zumindest potentiell zu einem Problem werden kann, weil es vielleicht in den moralischen Anthropozentrismus führt. Daher gilt, dass sowohl die mehr

oder weniger offensichtliche moralische Priorisierung von Menschen als auch dieses Menschenbild selbst Ziel von Kritik sein können.

Dadurch lassen sich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – zwei Formen oder Aspekte starker Anthropozentrismus-Kritik im Kontext der Tierethik definieren: ein *posthumanistischer Zugang* und ein *humanistischer Postanthropozentrismus* (zu dieser Unterscheidung vgl. auch Herwig Grimm et al. 2016). Im posthumanistischen Zugang wird nicht nur der moralische Anthropozentrismus kritisiert, sondern auch die Annahme einer epistemisch-anthropozentrischen Ausgangssituation beleuchtet, sofern damit potentiell problematische Vorstellungen von (menschlicher) Subjektivität vorliegen, die den Menschen wieder (implizit) auf eine höhere Stufe stellen. Zur Diskussion steht das vernunftfähige, moralisch autonome Handlungssubjekt in seiner Abgrenzung zum Tier. Die Möglichkeit einer posthumanistischen Perspektive auf die Mensch-Tier-Beziehung ergibt sich z. B. über die Berücksichtigung mancher Überlegungen von Cary Wolfe (2010). So schlägt er vor, nicht nur darauf zu blicken, ob Tiere Ansätze menschlicher (z. B. sprachlicher) Fähigkeiten besitzen, sondern auch zu würdigen, dass es unterschiedliche Weisen gibt, „in der Welt zu sein“, und dabei bestimmte Vorstellungen über Begriffe wie „Person“ oder „Bewusstsein“ zu hinterfragen (ebd., 46–47). Ihm geht es um die Anerkennung dessen, dass Menschen in einer Welt leben, die auch von nichtmenschlichen Subjekten bewohnt wird (ebd., 47). Singers und Regans Modell einer Erweiterung moralischer Berücksichtigung auf jene (tierlichen) Individuen, die über die gleichen moralisch relevanten Eigenschaften verfügen, beruht so gesehen gerade nicht auf der Würdigung von Andersheit (siehe Kap. 2.3). Rosi Braidotti (2014) rückt ebenfalls die Vielfältigkeit der Subjektivität in den Fokus (ebd., 54), weil Subjektivität nicht nur mit Bewusstsein, Rationalität und moralischer Autonomie gleichzusetzen sei (ebd., 21).

Der humanistische Postanthropozentrismus weitet bestimmte Prämissen des Humanismus und Individualismus auch auf Tiere aus, hebt dabei aber weiterhin die menschliche Vernunft- oder Erkenntnisfähigkeit bzw. die epistemische Sonderstellung des Menschen deutlich hervor. Kritisiert wird nicht unbedingt die Unterscheidung zwischen dem menschlichen *moral agent* und dem tierlichen *moral patient*, sondern v. a. die damit verbundene Priorisierung des Menschen. In diesem Sinne weisen verschiedene Autorinnen und Autoren gerade auf die menschliche Fähigkeit zur rationalen Reflexion hin, die als Bedingung gesehen wird, klare und konsistente Argumente für die Eingliederung von Tieren in die moralische Gemeinschaft formulieren zu können (Gary Steiner 2005, 2008, 2010, 2013; Hans Werner Ingensiep/Heike Baranzke 2008; Paola Cavalieri 2009; vgl.

dazu Herwig Grimm et al., 2016). Der Überwindungsgedanke bezieht sich demnach vornehmlich auf den moralischen Anthropozentrismus, weil dieser die ungerechte Behandlung von Tieren beinhaltet oder begünstigt.¹⁹

Damit ist keineswegs ausgeschlossen, dass es noch andere Zugänge in das komplexe Feld des Postanthropozentrismus oder Überlappungen zwischen Posthumanismus und humanistischem Postanthropozentrismus gibt. Die theoretischen Bezugsrahmen und historischen Hintergründe sowie die unterschiedlichen akademischen Disziplinen und gesellschaftspolitischen Implikationen erlauben hier sicherlich zusätzliche Blickwinkel (vgl. dazu Janina Loh 2018; Rosi Braidotti 2014). Innerhalb der Moralphilosophie kann es z. B. unterschiedliche Antworten darauf geben, wo Kritik anzusetzen hat. Wenn es etwa darum geht, die moralische Prädominanz des Menschen zu hinterfragen, wäre etwa aus umweltethischer Perspektive zu beanstanden, dass die Tierethik einen viel zu kleinen Kreis der moralisch zu berücksichtigenden Wesen annimmt. Tierrechtliche, pathozentrische oder zoozentrische Argumente orientieren sich demnach zu sehr an dem, was in erster Linie auch im menschlichen Bereich geschützt wird (Empfindungsfähigkeit, Subjektstatus etc.).

Der kritische Posthumanismus ist z. B. mit einem theoretischen und politischen Antihumanismus bzw. Poststrukturalismus assoziierbar, der bereits in den 1960er und 1970er Jahren epistemologische Annahmen über den Menschen problematisierte (Rosi Braidotti 2014, 22–36). Insgesamt wird der Posthumanismus als Bruch mit dem Humanismus oder bestimmten Idealen des Humanismus bezeichnet (Robert Ranisch/Stefan Lorenz Sorgner 2014, 8) und z. B. mit Postmodernismus, kontinentaler Philosophie oder Feminismus in Verbindung gebracht (ebd., 14). Denker wie Jacques Derrida, Michel Foucault oder Jean-François Lyotard werden mitunter als Klassiker des Postmodernismus angesehen, die in ihrem historischen Kontext zu betrachten sind (Ewa Domanska 2011, 119), doch sie geben auch einem auf Fragen der Mensch-Tier-Beziehung bezogenen Posthumanismus entscheidende Impulse. Derrida dient aufgrund seiner dekonstruktiven Kritik am Logozentrismus und metaphysischen Präsenzdenken als Referenzpunkt für den Posthumanismus, auf den auch in

19 Rosi Braidottis (2014) Unterscheidung zwischen Posthumanismus und Postanthropozentrismus ist der hier getroffenen Unterscheidung ähnlich, bezieht sich aber nicht spezifisch auf die Tierethik, sondern besitzt in der Frage nach dem Posthumanen einen weiter gefassten Bezugsrahmen. Ihr geht es dabei um die Frage, wie posthumane Subjektivität zu denken ist (ebd., 42). Ihren eigenen Ansatz versteht sie nicht als „reaktiven“ moralphilosophischen Zugang zum posthumanistischen Denken (ebd., 43).

vorliegender Arbeit wegen seiner für die Tierethik interessanten Überlegungen verstärkt Bezug genommen wird (siehe Kap. 2.4.2.1). Als zentrale Anregung für posthumanistisches Denken ist Michel Foucaults (2008) bekannte Annahme in *Die Ordnung der Dinge* zu nennen, die besagt, dass der Mensch als erkennbares Objekt und erkennendes Subjekt eine Erfindung der Humanwissenschaften des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts sei. Unter anderen weltanschaulichen Voraussetzungen bzw. bei Verschwinden dieser Dispositionen des Wissens sei auch das Verschwinden der Vorstellung des Menschen zu erwarten (vgl. ebd., 463). Genannt werden in der Literatur in Zusammenhang mit dem Posthumanismus bzw. dem Versuch der Überwindung des Anthropozentrismus auch Donna J. Haraway und Bruno Latour (Janina Loh 2018, 146–147; Isabella Schlehaider 2021; Cary Wolfe 2010).

Bereits der dem Posthumanismus zugrunde liegende Begriff des *Humanismus* ist von großer Vielfalt und kann hier nicht in seinem historischen bzw. ideengeschichtlichen Hintergrund nachgezeichnet werden. Der Humanismus-Begriff ist vielschichtig, weil es eigentlich viele Humanismen gibt (Rosi Braidotti 2014, 55; Isabella Schlehaider 2021, 24). Der Humanismus beschreibt historisch gesehen u. a. eine von einem philanthropischen Menschenbild geprägte Vorstellung über den Umgang der Menschen miteinander, der im Sinne der Bildung und Erziehung auch geübt werden muss (Janina Loh 2018, 18–21). Wiewohl seine Wurzeln bis in die Antike reichen, erhielt der Humanismus in der Renaissance und Aufklärung bzw. in den Humanwissenschaften des 19. Jahrhunderts jeweils spezifische Ausformungen, wobei heute gemeinhin z. B. die politisch relevanten Ideen der Menschenwürde und der Menschenrechte als anerkannte Meilensteine gelten (Adrian Holderegger et al. 2011, 11). Laut Julian Nida-Rümelin (2016) zeichnet sich das humanistische Denken von seinen Ursprüngen her durch drei Ideale aus: Autarkie/Autonomie, Rationalität und Universalität; bestimmte Kerngedanken z. B. über die menschliche Freiheit, Rationalität und Verantwortung im Rahmen des Handelns und Urteilens aus guten Gründen sind ihm zufolge auch heute noch gültig. Wie Holderegger et al. (2011, 12–21) festhalten, steht der Humanismus dennoch vor aktuellen Herausforderungen, z. B. im Hinblick auf das menschliche Selbstverständnis. Die humanistische Idee des Menschlichen ist auch eine normative Setzung, die – wie der Maßstab der Gleichheit – zu Diskriminierung und Ausgrenzung führen kann (Rosi Braidotti 2014, 31).

In dieser Hinsicht besteht ein philosophisch anspruchsvoller Bezugsrahmen für den Humanismus und Posthumanismus, auf den verschiedene Autorinnen und Autoren in tierethischen Fragen mehr oder weniger di-

rekt rekurrieren (z. B. Cary Wolfe 2010; Leonard Lawlor 2007; Matthew Calarco 2009a, 2009b). Aspekte des technologischen Post- und Transhumanen konvergieren zum Teil mit philosophischen und politischen Fragen des Antihumanismus und Posthumanismus sowie des Feminismus. Donna J. Haraways (1991, 149–181) Rede von Cyborgs, Hybriden aus Maschine und Organismus, dient u. a. dazu, die Brüchigkeit jener Grenzen hervorzuheben, die z. B. bestimmten Herrschaftspraktiken westlicher Gesellschaften zugrunde liegen. Haraway problematisiert Dichotomien wie Kultur/Natur, Mensch/Tier, Maschine/Organismus, Selbst/Andere oder Mann/Frau und gibt zugleich Raum für „die Anerkennung nicht-menschlicher Alteritäten“ (Janina Loh 2018, 147). Die politische oder ethische Relevanz dieser Überlegungen liegt u. a. darin, dass wir über ein starres binäres Denken, das letztlich einer bestimmten menschlichen – v. a. männlichen – Dominanz dient, hinausgehen. Eine Forderung, die auch in der Tierethik über eine große Aktualität verfügt und speziell den Posthumanismus auszeichnet sowie generell für das multidisziplinäre Feld der Human-Animal Studies von Interesse ist, denn die kritische Aufmerksamkeit gegenüber bestimmten Dualismen beinhaltet auch die Erweiterung unseres Verständnisses der Rolle von Tieren in der Mensch-Tier-Beziehung, die nicht nur eine passive Rolle ist. Mieke Roscher (2018) hebt z. B. unter Bezugnahme auf Donna Haraways und Bruno Latours Arbeiten hervor, dass Tiere als Akteure betrachtet werden können, die an der Gestaltung der Mensch-Tier-Beziehung aktiv beteiligt sind.

Das posthumane Subjekt ist Rosi Braidotti (2014, 54) zufolge „nomadisch“, weil es nicht dem einheitlichen Bild des humanistischen Subjekts entspreche und auch kein Subjekt individualistischer Eigeninteressen beschreibe. Obwohl der Posthumanismus auf antihumanistischen Ideen beruhe, hebe er sich vom Antihumanismus ab, da dieser letztlich immer wieder bei humanistischen Idealen (wie Freiheit) lande und sich daher auch dessen schlechte Kehrseiten wieder ins Boot hole, etwa den zum Egoismus führenden Individualismus (ebd., 34–35). Zentrale Merkmale des posthumanen Subjekts seien dessen Körperlichkeit und feste Verortung (ebd., 56). Das Subjekt sei parteilich und habe ein starkes Gefühl für Gemeinschaftsbildung (ebd., 54), was hier die Gemeinschaft menschlicher und nichtmenschlicher Subjekte in der „materiellen Realität“ (ebd., 55) betreffe. Die Überwindung des Anthropozentrismus beinhalte ein erweitertes Verständnis von Leben, das auch nichtmenschliches Leben („Zoé“) umfasse (ebd., 54).

Philosophen wie Peter Singer (und andere Forschende) bezeichnet Braidotti als „postanthropozentrische Neohumanisten“ (ebd., 81). Wiewohl sie

nicht nur negative Kritik an diesen Positionen übt, stecke hinter deren angeblichem Artenegalitarismus eine unkritische Haltung zum Humanismus (ebd., 83). Das Argumentieren für moralische Gleichheit sei zwar eine noble Geste, vermenschliche die Tiere aber und sei eigentlich unaufrichtig, weil das dominante Menschliche auf die anderen Tiere übertragen werde und man die Besonderheit der Tiere negiere (ebd., 84). Diese Überlegung ist jener Kritik ähnlich, die besagt, dass es bei Singer und Regan bzw. im moralischen Individualismus eine Erweiterung moralischer Berücksichtigung gibt, die beim Menschen beginnt (Herwig Grimm 2013; siehe Kap. 2.3). Braidottis Zugang zeigt auf, dass die abstrakte, vermeintlich unvoreingenommene Reflexion über moralisch relevante Eigenschaften einem „Selbstmissverständnis“ unterliegt, weil z. B. die Argumentation über die Berücksichtigung gleicher Interessen eben nicht von einem unparteilichen Standpunkt aus erfolgt. Positionen, die ein humanistisches Menschenbild vertreten, scheinen zu verleugnen, dass bei diesem Bild Konstrukte im Spiel sind, die einen historischen oder ideologischen Hintergrund haben (Isabella Schlehaider 2021, 25).

2.4.2.1 Derrida und der Posthumanismus

Jacques Derrida (2010) problematisiert in *Das Tier, das ich also bin* nicht nur unseren Umgang mit Tieren, sondern auch die diesem Umgang zugrunde liegende binäre Gegenüberstellung von *dem* Menschen und *dem* Tier. Laut Derrida läuft jede klare Unterscheidung und jedes als sicher angenommene Wissen – vor allem im Kontext dichotomer Gegenüberstellungen – Gefahr, ein Prinzip von Inklusion und Exklusion zu erzeugen und dadurch in eine moralische Hierarchisierung zu münden (Kultur/Natur, Mensch/Tier, Selbst/Anderes etc.). Trotz kritischer Aufmerksamkeit gegenüber bestimmten Dichotomien will Derrida nicht die Unterscheidung von Mensch und Tier durch die Behauptung einer biologischen Kontinuität auflösen (ebd., 56). Stattdessen verweist er darauf, dass ein gewisser Bruch oder Abgrund zwischen Menschen und Tieren nicht ignoriert werden könne, wiewohl hier keine eindeutige Linie zu ziehen sei (ebd., 57). Es gebe also nicht die *eine* klare Grenze, die den Menschen vom Tier scheidet, da diese Grenze vielschichtig sei. Derrida benützt den Begriff des *animot*, ein Neologismus, der die Wörter „Tier“ (franz. *animal*) und „Wort“ (franz. *mot*) verbindet (ebd., 58, 68–72, 79–83). Einerseits verweist der Begriff kritisch auf die Tatsache, dass Menschen unter „dem Tier“ im Singular eine große Anzahl verschiedener Lebewesen zusammen-

fassen. Andererseits klingt *animot* ausgesprochen wie *animaux*, also wie das französische Wort für Tiere in der Mehrzahl (ein Unterschied, der nicht hör-, sondern nur lesbar ist; siehe Ausführungen im Folgenden). Derrida bringt also die Vielfältigkeit der Tiere zum Ausdruck, die im Gebrauch des Tier-Wortes im Singular untergeht.

In *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“* macht Jacques Derrida (1991, 36–39) auf eine Verbindung von Ungerechtigkeit gegenüber dem, was man „das“ Tier nennt, und dem Anthro- bzw. Logozentrismus aufmerksam, indem er das abendländische Denken dafür kritisiert, den fleisshessenden, aktiven, erwachsenen, sprachbegabten, weißen und europäischen Mann als Paradigma für Subjektivität überhaupt zu setzen und z. B. zum Ausgangs- und Referenzpunkt jedes Anspruchs auf einen Rechtsstatus zu machen. Kritik am Logozentrismus versteht er als Kritik am „*Karnophallogozentrismus*“ (Jacques Derrida 2010, 155, Hervorhebung im Original). Dieses Paradigma erlaube in ethischer, politischer und rechtlicher Hinsicht eine ungerechte Behandlung all jener, die diesen hohen Anspruch an die Subjektivität nicht (zur Gänze) erfüllen (ebd., 49–54). Der Logozentrismus sei demnach eine mehr oder weniger offensichtliche Annahme über ein dem Menschen zukommendes Vermögen, das dem Tier fehle: Sprache, Geist und Vernunft. Selbst wenn der Mensch als sprechendes *Tier* bezeichnet wird, stehe hinter dieser vermeintlichen Bestätigung der menschlichen Tierheit in Wirklichkeit eine grundlegende Verleugnung (ebd., 58). Das Problem mit dieser Grenze zwischen dem sprechenden Menschen und dem sprachlosen Tier betrifft für Derrida so auch das Verständnis dessen, was „das Eigene des Menschen“ (ebd., 59) sei. Daher gerät bei Derrida auch das identitätslogische Konzept eines selbstmächtigen, klar bestimmbar menschlichen Subjekts bzw. eines logozentrischen Personenbegriffs in die Kritik, denn das Selbstverständnis eines bestimmten menschlichen Vermögens könne als ausschlaggebendes Differenzkriterium zum anthropozentrischen Stolperstein werden. So fragt Derrida, ob sich der Mensch selbst das eindeutig zusprechen kann, was er dem Tier abspricht (ebd., 196). Problem ist in diesem Beispiel nicht die Differenzierung zwischen Mensch und Tier, sondern die scheinbare Gewissheit eines unteilbaren, d. h. nicht zu hinterfragenden Begriffs des Menschen. Derrida verortet also hinter dem ungerechten Umgang mit Tieren eine Grenzziehung, der ein problematischer Anthro- und Logozentrismus zugrunde liege.

Derrida (1983, 39–40) bezieht sich in *Grammatologie* unter Berücksichtigung der entsprechenden Frage Martin Heideggers (¹⁸2001, 2) nach den „Sinn von Sein“ kritisch auf den Begriff des Seins und auf das Vorverständ-

nis, das diesem in der Geschichte der Philosophie und im abendländischen Denken zukomme. Dieses Vorverständnis resultiere aus einer „Metaphysik der Präsenz“ (Jacques Derrida 1983, 41), die den Sinn des Seins bzw. des Seinsbegriffs als selbstevident erachte. Dieses Präsenzdenken zeichne sich dadurch aus, dass man den Sinn des Seins in Begriffen des Eigentlichen, Gegenwärtigen und Unmittelbaren verstehe, das ganz mit sich selbst identisch sei bzw. das gleichzeitig das Wesen der Sache selbst zum Ausdruck bringe. Derrida will sich demgegenüber keines „einheitlichen Begriffs des Menschen“ (ebd., 148) bedienen. Ein solcher Begriff täusche darüber hinweg, dass diese „Präsenz“ von Bedeutung, z. B. im Hinblick auf das, was man unter dem vermeintlich Eigentlichen des Menschen versteht, auf einem Spiel von (sprachlichen) Differenzen beruhe, dem wiederum die Bewegung der *différance* zugrunde liege (Jacques Derrida 1982). Derrida kreierte dieses Wort nicht nur in Anlehnung an das Substantiv *différence* (zu übersetzen mit „Unterschied“ oder „Differenz“), sondern leitet es aus dem Verb *différer* ab, das neben „sich unterscheiden“ auch so viel wie „verschieben“ oder „aufschieben“ bedeutet und laut ihm als eine Art von zeitlicher Verzögerung oder Nachträglichkeit aufgefasst werden muss (ebd., 7). Das „a“ in *différance* verdankt sich dem Bezug auf das Partizip Präsens *différant* (ebd., 8). Die *différance* beschreibt also den Aufschub im Vorgang des Differenzierens und der Bedeutungsgenerierung, der besagt, dass eine Sache nicht „an sich“ oder „als solche“ in der Gegenwart (z. B. in einer Vorstellung) erfassbar oder präsent ist. Der Verweis auf das Verb *différer* macht so auf die „Prozesshaftigkeit“ der *différance* aufmerksam. Derridas Verständnis der *différance* gründet sich auch in seiner Auseinandersetzung mit Sigmund Freuds psychoanalytischer Theorie des Unbewussten, die dem menschlichen Subjekt die Gewissheit der Selbstmächtigkeit des bewussten Ichs nimmt (Jacques Derrida 1976, 302–359), denn Derrida deutet unter Bezugnahme auf Freud an, dass z. B. alles, was „präsent“ ist, die „Spur“ von etwas nicht Gegenwärtigem trägt. Das Bewusste hängt so vom Unbewussten als seiner Andersheit ab (Jacques Derrida 1982, 18–19).

Der Unterschied zwischen den Wörtern *différance* und *différence* (das durch ein „a“ ersetzte „e“) ist aufgrund der Homophonie der Wörter nicht hör-, sondern nur lesbar (das Gleiche trifft auf das Wort *animot* zu, dessen Unterschied zu *animaux* nur lesbar ist). Das Nicht-Hören-Können ist entscheidend, denn damit will Derrida zugleich auf den Phono- und Logo-zentrismus im abendländischen Verständnis von Mensch und Sprache aufmerksam machen, das dem gesprochenen Wort, der Stimme und dem Sinn ein zu großes Gewicht gebe und die Schrift erniedrige (Jacques Derrida 1983, 17–48). Derrida versucht demgegenüber, Sprache

und sprachliche Zeichen als Schrift zu denken, und zwar auch, indem er z. B. die Dichotomie von Signifikant (bezeichnendes sprachliches Element) und Signifikat (in etwa: Vorstellung, Bedeutung, Sinn, bezeichnete Sache) problematisiert – vor allem, wenn mit dieser Unterscheidung das Primat des Signifikats behauptet wird. Da kein Signifikat dem Spiel des signifikanten Verweisens entkommen würde (ebd., 27), sei uns auch nichts als Sinn oder Bedeutung unmittelbar gegeben. Indem die abendländische Tradition aber gerade das vermeintlich selbstpräsente, bewusste Subjekt zum Sprachrohr des Sinns mache, würde dem Signifikat (dem vermeintlich „Eigentlichen“) Priorität vor dem Signifikanten gegeben. In der „Lautsubstanz“ des „Sich-im-Sprechen-Vernehmens“ (ebd., 19) scheint das Wort ganz und gar als ein Zeichen präsent zu sein, während sich das sprechende Subjekt anhand seiner Stimme als dessen Erzeuger identifiziere. Die Stimme habe dabei einen scheinbar direkten Zugang zum Signifikat (dem Sinn oder Ding) und erlaube dem Subjekt einen Selbstbezug der vermeintlichen Idealität und Präsenz (ebd., 25–26). Während sich das Subjekt nämlich sprechen höre, bestätige es sich selbst, offenbar ganz bei der Sache und beim Sinn des Gesagten zu sein. Doch der trügerischen Annahme der Unmittelbarkeit unserer Erfahrungen im Hinblick auf die Eigentlichkeit des Gesagten stehen die Bewegung und der Aufschub der *différance* gegenüber, die keine endgültige Schließung erlaubt. Derrida merkt darüber hinaus an, dass sich seine Rede von der Spur, der Markierung und der *différance* einer Substitution der Begriffe der Sprache, des Zeichens und des Signifikanten verdanke, da Letztere die Grenze des Anthropozentrismus nicht überschreiten und nicht auf alle Lebenden Bezug nehmen würden (Jacques Derrida 2010, 155). Einfach gesagt: „Sprache“ und „Signifikant“ evozieren die Vorstellung des Eigenen des Menschen.

Das logozentrische Selbstverständnis sei im Angesicht des Anderen mit der Entlarvung der grundlegenden Passivität und Unsicherheit im Inneren der Subjektivität konfrontiert. Da ein Tier das Andere schlechthin repräsentieren kann, zeige sich besonders anhand der Konfrontation mit dessen Blick eine für das Subjekt abgründige Situation, weil wir diesen Blick nicht klar einordnen können und er „vielleicht unschuldig und grausam zugleich ist, empfindlich und unempfindlich (*impassible*), gut und böse, unausdeutbar, unlesbar, unentscheidbar, abgründig und geheim“ (ebd., 31). Derrida erzählt in diesem Zusammenhang eine Anekdote über eine Begegnung mit seiner Katze, die ihn nackt erblickt und bei ihm eine komplexe Erfahrung der Scham und Schamhaftigkeit (franz. *pudeur*) bewirkt, die z. B. neben dem Wunsch, sich schnell anzukleiden, auch eine Scham darüber beinhaltet, sich zu schämen (ebd., 20–34, 92–93). Dadurch

wird die Begegnung mit der Katze zu einem exemplarischen Beispiel für Passivität und Hilfslosigkeit, wenn wir überrascht feststellen, dass uns der Blick eines Tieres (trotz oder gerade wegen seiner Unausdeutbarkeit) „angeht“, denn gleichzeitig wendet sich Derrida mit seinem Verweis auf den Blick der Katze gegen Denker wie Descartes, Kant, Heidegger, Lacan und Lévinas, die ihm zufolge aus dem Tier allzu leichtfertig nur „etwas Gesehenes und nicht etwas Sehendes“ (ebd., 34) machen. Die Grenzen zwischen Mensch und Tier lösen sich nicht auf, aber verschwimmen auch im Hinblick auf das vermeintlich aktive, selbstmächtige menschliche Subjekt und das bloß passive Tier.

Derridas Zugang zu philosophischen Fragen ist mit der „Dekonstruktion“ (Jacques Derrida 1983, 45) unhinterfragter Bedeutungen, Begriffe und Strukturen assoziiert, die jedoch auch eine ethische und politische Relevanz hat, da gerechtes Handeln, auch gegenüber Tieren, laut Derrida eine „freie“ Entscheidung voraussetzt, die nicht durch vermeintlich letzte Gewissheiten oder programmatisch festgelegte Regeln und Normen gestützt ist. Die Bedingung der Gerechtigkeit liege in einer Unberechenbarkeit, denn „Gerechtigkeit ist eine Erfahrung des Unmöglichen“ (Jacques Derrida 1991, 33). Eine gerechte Entscheidung müsse so auf überstürzte Weise erfolgen, da sie nicht auf unendlicher Information oder einer Form von Garantie beruhen könne (ebd., 54). Auch das Zeugnisablegen über tierliches Leiden beruhe auf keiner faktischen Informiertheit, die mit einer letzten Gewissheit einherginge (Jacques Derrida 2010, 53). Ein wichtiges Moment der Philosophie verwirklicht sich für Derrida in der Frage Jeremy Benthams (1996, 283, Hervorhebungen im Original): „[T]he question is not, Can they *reason*? Nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?“. Derrida (2010, 51) meint, dass Bentham damit vor zwei Jahrhunderten vorschlug, die Form zu verändern, in der man sich der Frage des Tieres widmet, nämlich nicht im Sinne eines Vermögens zu denken oder zu sprechen, sondern im Sinne der Leidensfähigkeit und des Mitleids bzw. Mitleidens. Dennoch zeigen etwa die neu entstandenen technologischen Möglichkeiten der Fleischproduktion auf, dass die zwei letzten Jahrhunderte ein nie da gewesenes Ausmaß an Unterwerfung mit sich brachten (ebd., 49–50). Ihm zufolge geht es in der Bentham'schen Frage nicht um die Erzeugung einer Gewissheit im Hinblick auf ein tierliches Vermögen – ähnlich der vermeintlichen Gewissheit des der Sprache mächtigen, denkenden Egos: „Ich denke, also bin ich“. Stattdessen verschiebt sich die Perspektive: „Leiden zu können ist kein Können, es ist eine Möglichkeit (*possibilité*) ohne Können/Vermögen/Macht (*pouvoir*), eine Möglichkeit des Unmöglichen“ (ebd., 53; Hervorhebungen im Original). Derrida spricht von einer mit

Tieren geteilten Endlichkeit, Sterblichkeit und Verletzlichkeit, auch im Sinne des Mitleids oder Mitleidens (ebd.). Wiewohl einerseits kein Zweifel an der Möglichkeit des Mitleids bzw. Mitleidens mit Tieren besteht, so weist Derrida andererseits auf die mit den Praktiken der Tiernutzung verbundene Verdrängung und Verleugnung hin, die dieser Möglichkeit gegenübersteht (ebd., 54).

In der Bentham'schen Frage steckt also wiederum ein Verweis auf eine fundamentale Passivität (vgl. Cary Wolfe 2010, 81). Auch deshalb, weil bei der Leidensfähigkeit das „Können“ anders gedacht werden muss und nicht auf das aktive und selbstmächtige Subjekt bezogen ist. Für eine gegenüber posthumanistischen Überlegungen offene Tierethik ist das deshalb relevant, weil Derrida das menschliche Selbstbild auf grundlegendere Weise in Frage stellt als traditionelle Zugänge zur Tierethik. Für Derrida impliziert die Frage Benthams z. B. nicht das Gleiche wie bei Singer, sofern sich Letzterer auf biologische Fakten beruft, um stützende Gründe für seine Argumente zu erhalten. Auf jeden Fall beschreibt Singers utilitaristisches Prinzip der Maximierung der Erfüllung von Präferenzen eine Art von Kalkulation, der Derrida ablehnend gegenübersteht (ebd., 82). Während das mit Tieren Geteilte durchaus moralisch relevant ist und die Verwiesenheit von selbst und anderem aufzeigt, so geht es Derrida nicht um Gewissheiten im Sinne biologischer Fakten, anhand derer „programmatische“ ethische Argumente plausibilisiert werden.

Weil Gerechtigkeit im Umgang mit Tieren also nicht auf Gewissheit oder programmatische Forderungen gestützt werden könne, problematisiert Derrida (2010, 51–53, 133–136) allerdings gleichzeitig den Begriff der Tierrechte. Wenngleich er mit Tierrechten sympathisiert, stellt er die Frage, wie das Rechtssubjekt definiert ist (ebd., 134). Ihm zufolge stützen sich sogar jene, die gegen die Gewalt gegenüber Tieren protestieren, auf bestimmte Grundbegriffe und Axiome, die auch dem „Diskurs der Herrschaft“ (ebd., 135) zugrunde liegen. Jede Verwendung einer bestehenden Sprache des Rechts läuft demnach Gefahr, einer Denktradition zu folgen, die eigentlich die Ausbeutung von Tieren legitimiert, billigt oder verleugnet.

Derrida in manchen Überlegungen folgend, diskutieren verschiedene Autorinnen und Autoren u. a. bestimmte mit Humanismus oder Liberalismus verbundene Vorstellungen des Menschen bzw. verweisen in der Beschäftigung mit der Mensch-Tier-Beziehung auf seine Arbeiten (vgl. z. B. Cary Wolfe 2003, 2010; Leonard Lawlor 2007; Matthew Calarco 2009b; Kari Weil 2012). Hier ist vor allem die zentrale Rolle des Humanismus des 18. und 19. Jahrhunderts hervorzuheben, da dieser von vielen Seiten als

prägend für unser heutiges Denken aufgefasst wird (z. B. Rosi Braidotti 2014, 19–22; Cary Wolfe 2003, 1–17; John Gray 2012, 11–16; Raimar Zons 2001, 38). Der Humanismus hätte hier nicht nur ein Menschenbild gefestigt, demzufolge der Mensch ein der Vervollkommnung fähiges, selbstreflexives, rationales, freies und moralisch selbstbestimmtes Wesen ist, sondern beinhaltete eine binäre Logik des Eigenen und des Anderen, die gleichzeitig zu Imperialismus, Ausgrenzung und Abwertung geführt habe (Rosi Braidotti 2014, 19–22).

Wie bereits erwähnt, entwirft Cary Wolfe (2010) einen Begriff des Posthumanismus, in welchem die Existenz nichtmenschlicher Subjekte gewürdigt wird, wobei es ihm nicht darum geht, den Humanismus und seine Werte gänzlich zu verwerfen, sondern das damit verbundene Subjektverständnis – etwa betreffend den Menschen als autonomes oder vernunftbegabtes Wesen – zu hinterfragen bzw. genauer zu spezifizieren. Posthumanismus bedeutet für Wolfe nicht die Überwindung des Menschlichen, z. B. um einen trans- oder posthumanen Zustand zu erreichen, in welchem wir als autonome Wesen von den Fesseln einer (tierlichen) Körperlichkeit befreit wären (ebd., xiv-xv). Stattdessen weist Wolfe einerseits auf unseren Status als verkörperte Wesen hin und betont andererseits die Abhängigkeit von der „Prothese“ der Technik und der Sprache (ebd., xv-xvi, xxiii-xxvi, 295). Posthumanismus ist für Wolfe nicht nur „nach“ dem Humanismus, sondern liegt ihm auch zugrunde, ist „vor“ ihm (ebd., xv). Das vermeintlich Eigentliche bzw. unsere Identität, so kann man Wolfe interpretieren, hängt von einer Entfremdung ab, einer Abhängigkeit von einem Außen, denn unser Selbst ist je schon mit dem Anderen verschränkt.²⁰ Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Derrida.

Jacques Derrida (1983, 26) spricht z. B. kritisch vom Logozentrismus hinter der Annahme der „Selbstpräsenz des cogito“. Hier ist das denkende Bewusstsein (das Ich) vermeintlicher Herr seiner Worte und glaubt über die Präsenz der wahrgenommenen Stimme sein eigenes Sein zu bestätigen. Gegen diese Annahme und unter Bezugnahme auf Derrida betont Cary Wolfe (2010, xxv-xxvi) den ahumanen bzw. nichtmenschlichen Status des Menschen, was als Widerspruch gegen den Gedanken der Eigentlichkeit und Unmittelbarkeit verstanden werden kann. Auch Derridas Überlegungen zum *animot* sind hier für eine posthumanistische Kritik erhellend,

20 Laut Janina Loh (2018, 154–155) veranschaulichen Wolfes Ansichten über die multi- und transdisziplinäre Verbindung verschiedener (wissenschaftlicher) Disziplinen zudem, inwiefern im kritischen Posthumanismus die jeweilige Unabgeschlossenheit eigener disziplinärer Methoden und Theorien anerkannt wird.

da sie ein bestimmtes Menschenbild deutlich machen, das in der Abgrenzung des Menschen zum Tier im Singular besteht. Solch eine eindeutige Grenzziehung zum in sich abgeschlossenen Bereich des Menschlichen ist demnach nicht haltbar.

Auch Matthew Calarco (2009a, 76–77) stimmt in zentralen Punkten mit Derrida überein, denn der Rechtsdiskurs und seine Axiome seien metaphysisch geprägt, weshalb generell die Frage nach dem „moralischen Status“ eines Wesens zu problematisieren sei. Die Aufteilung in eine Gemeinschaft der moralisch zu berücksichtigenden Individuen (solche mit moralischem Status oder z. B. Rechtsstatus) und all jene, die nicht dieser Gemeinschaft angehören, wiederhole die imperialistischen Tendenzen westlichen Denkens sowie eine problematische Logik von Inklusion und Exklusion (ebd., 77). Daher könne es in der Tierethik auch nicht darum gehen, an einem humanistischen Begriff von Subjektivität festzuhalten (Matthew Calarco 2009b, 137–138). Was Calarco hier anspricht, gilt auch für moralische Individualisten wie Singer, Regan, Rollin oder Francione, deren ethische Argumente eben mit festgelegten Kriterien der Inklusion und Exklusion arbeiten. Wenn wir bestimmte Tiere in den sogenannten Kreis der schutzwürdigen Wesen mitaufnehmen, kann dies keine Gewissheit darüber geben, dass wir damit gegenüber jenen Wesen gerecht handeln, welche die für eine moralische Berücksichtigung geforderten Eigenschaften nicht aufweisen.

Cary Wolfe (2009, 124) macht darauf aufmerksam, dass die Bestimmung moralisch relevanter Eigenschaften und die Annahme, dass nicht nur Menschen diese Eigenschaften besitzen, bei analytischen Philosophen wie Singer und Regan als Eckpfeiler der Überwindung des Anthropozentrismus verstanden werden. Wolfe ist allerdings der Ansicht, dass der Verweis auf die relevanten Eigenschaften von Subjektivität den Anthropozentrismus eben gerade nicht überwindet, wenn Menschen diese Eigenschaften in größerem Ausmaß besitzen. Obwohl Rosi Braidotti (2014, 81) im Falle Singers von einem „postanthropozentrische[n] Neohumanisten“ spricht, so legt sie ihren Finger auf das gleiche Problem, weil hier das Menschliche die Kategorie liefert, die beschreibt, was moralisch zu berücksichtigen ist (ebd., 84; siehe Kap 2.3).

Gegen Derridas Zugang zu tierethischen Fragen gibt es auch Einwände. Gary Steiner (2013) wirft Derrida z. B. vor, das Ideal der Wahrheit aufzugeben und nicht in der Lage zu sein, verbindliche Argumente im Namen der Tiere zu formulieren (ebd., 5, 7–10). Wiewohl der Humanismus von seinen traditionellen Vorurteilen befreit werden müsse (Anthropozentrismus), sollten wir ihn nicht zu überwinden versuchen, da er z. B. durch-

aus die Voraussetzung dafür biete, das handlungsanleitende Prinzip eines veganen Imperativs zu begründen (ebd., 5). Steiner, der seine Position als nichtanthropozentristischen Kosmopolitismus (engl. *nonanthropocentric cosmopolitanism*) versteht (ebd., 167), betrachtet alle empfindungsfähigen Lebewesen als Teil der moralischen Gemeinschaft (ebd., 195–232). Steiners eigene Position folgt ebenso der Begründungsform des moralischen Individualismus, aber er hebt neben der rationalen Argumentationsform auch eine Verbundenheit mit den Tieren hervor, die er unter dem Begriff des kosmischen Holismus (engl. *cosmic holism*) diskutiert (Gary Steiner 2008). Zu berücksichtigen sei mit der Empfindungsfähigkeit auch das Streben eines Wesens, sein natürliches Potential zu entfalten (Gary Steiner 2013, 195), zu überleben und dem eigenen Leben vor dem Hintergrund des unvermeidlichen Todes einen Sinn zu geben (ebd., 203). Diese Einsicht verlange von uns Menschen ein Opfer (ebd., 227), nämlich auf den Konsum tierischer Produkte zu verzichten. Denn Tiere für menschliche Zwecke zu töten, sei meist unnötig, weil nicht unser Leben davon abhängt, sondern dies lediglich unserem Lustgewinn diene (Gary Steiner 2008, 131). Werner Ingensiep und Heike Baranzke (2008) sprechen ebenfalls davon, dass das neuzeitliche Subjektverständnis die Voraussetzung dafür sei, dass auch Tiere moralisch berücksichtigt werden können. Der Mensch müsse sich als „Verantwortungssubjekt und nicht bloß als ein weiteres Tier unter Tieren“ (ebd., 130) verstehen (vgl. Herwig Grimm et al., 2016).

Ein für die Tierethik relevanter Zugang zum Posthumanismus muss sich nicht als Überwindung aller humanistischen Werte oder des Menschlichen verstehen. Allerdings geht es um eine starke Problematisierung des Begriffs von Subjektivität, sofern dieser von einem hierarchisch geprägten Dualismus (z. B. jenem von dem Selbst und dem Anderen) bzw. einem „metaphysischen Präsenzdenken“ gestützt ist. Derridas (1983, 26) kritische Rede von der „Selbstpräsenz des cogito“, also einem sich seines Seins vergewissernden denkenden Subjekts, ist hier ein wesentlicher – aber sicher nicht der einzige – Bezugspunkt für eine dem Posthumanismus gegenüber offene Tierethik. Der Posthumanismus zeigt: Tierschutzethische oder tierrechtliche Argumente, die zwar sehr wohl positive Auswirkungen auf bestimmte Tiere haben können, erscheinen so gesehen beinahe eigennützig, wenn dadurch primär das eigene Selbstbild bekräftigt wird, z. B. weil letztlich nur jene Tiere Schutz erfahren, die uns in „moralisch relevanten“ Eigenschaften ähnlich sind.

2.4.2.2 Ist das posthumane Subjekt sprachlich strukturiert?

Nach Rosi Braidottis (2014) Vorstellung steht das posthumane Subjekt in komplexen Beziehungen zu verschiedenen anderen Subjekten (oder „Alteritäten“) und ist dabei „verkörpert“, parteilich, begehrend, empathisch und fest verortet. Eine universalistische humanistische Auffassung darüber, was *der* Mensch ist, hat hier keine Gültigkeit mehr. Die Sexualität posthumaner Körper sei in ihrer Heterogenität und Vielschichtigkeit zu denken bzw. lasse sich nicht auf binäre Gegensätze (Geschlechterrollen) reduzieren (ebd., 103–104). Daher erwähnt sie positiv Sigmund Freuds Idee der polymorph perversen – und wie sie sagt „spielerischen“ – menschlichen Sexualität (ebd.).²¹ Das posthumane Subjekt sei nicht postmodern oder dekonstruktivistisch und dürfe nicht als sprachlich strukturiert verstanden werden (ebd., 56, 190). Abgesehen davon, dass sie damit auf Derrida Bezug nimmt und Grenzen im sprachlichen Bezugsrahmen der Dekonstruktion sieht (ebd., 36), schwingt auch eine Kritik an bestimmten Ideen der Psychoanalyse Jacques Lacans mit. Tatsächlich erwähnt sie sogar dessen Begriff des Symbolischen, den sie in Übereinstimmung mit Gilles Deleuze und Félix Guattari als überholt bezeichnet, weil er ein veraltetes Bild von Familie wiedergebe (ebd., 192). Das posthumane Subjekt sei nicht als etwas anzusehen, das durch Signifikanten bestimmt ist oder von einem Herrensignifikanten beherrscht wird, der es zur Ohnmacht verdamme oder jede Emanzipation verhindere (ebd., 191–192). Dass das Subjekt von Wünschen getrieben ist, ist für Braidotti kein Hinweis auf einen Mangel, den das Subjekt erst zu füllen sucht, da sie das Begehren im Unterschied zu Lacan als Fülle deutet (ebd., 191). Das Subjekt sei nicht das Resultat eines ursprünglichen Verlustes, sondern ein Effekt vielfältiger Begegnungen und Begierden, die nicht der eigenen Kontrolle unterliegen (ebd., 104). Diese Entität sei eine „Nicht-Einheit“ (ebd.).

Ohne zu viel über die in den folgenden Kapiteln dargestellten Theorien von Lacan vorwegzunehmen, sei bereits an dieser Stelle gesagt, dass diese Annahmen relativiert werden müssen. Laut Calum Neill (2018, 219–221) glaubt Braidotti fälschlicherweise, dass Lacan das Symbolische generell als etwas Primäres auffasse und sich dabei auf eine starre Vorstellung von Familie stütze, die ihr zufolge aber nur eine (veraltete) Form von intersubjektiver Beziehung sei. Es stimmt zwar, dass Lacan in seinen früheren Arbeiten ein traditionelles (ödiipales) Familienbild bekräftigt, aber wie Colet-

21 Sigmund Freud (2000 I, 97) sagt, dass ein Kind die Anlage mitbringe, polymorph pervers zu werden, also zu allen denkbaren Überschreitungen fähig zu sein.

te Soler (2019, 114–125) klarstellt, ändert Lacan seine Perspektive später deutlich. Von einer uneingeschränkten Herrschaft väterlicher Normen, die dem Subjekt jede Selbstbestimmung rauben, kann keine Rede sein. Auch Sexualität lässt sich nicht aus einer „gelungenen“ Einbettung in eine vermeintlich normale oder natürliche Familienstruktur (Vater, Mutter, Kind) ableiten. Allerdings bezeichnet Freuds Rede von einer polymorph perversen Sexualität keine Wahrheit des Subjekts, die durch Normen unkenntlich gemacht oder verfälscht wird, da sie bereits den Umgang mit einer grundlegenden „Unmöglichkeit“ beschreibt (Slavoj Žižek 2000b, 160–161; siehe Kap. 3.3.2 und 3.3.5.3). Es gibt keine unmittelbare Verbindung zum Gegenüber, die aus beiden eine homogene Einheit macht und das Subjekt komplettiert. Die von Braidotti angesprochene Vielfalt in der Sexualität ist nicht als Bestätigung einer Art von ursprünglicher Fülle anzusehen.

Diese Überlegungen sind für die Debatte über das posthumane Subjekt gerade deshalb relevant, weil es dabei um die Frage der Rolle des Symbolischen und der Sprache geht. Laut Cary Wolfe (2010) ist der Mensch ein prothetisches Wesen. Auch bei Lacan findet sich diese Idee, denn das sprachlich strukturierte Unbewusste ist „künstlich“ und damit in gewisser Hinsicht posthuman (Slavoj Žižek 2001, 91; Martin Kurthen 2011, 23–28). Das bedeutet einerseits, dass die Beziehungen des Subjekts über das Symbolische geregelt sind, weil es keine instinktive Anpassung an eine „natürliche“ Umwelt gibt (Michael Lewis 2008, 54–57). Beim Symbolischen bzw. der Sprache handelt es sich um eine Prothese, was auch impliziert, dass das vermeintlich Eigene oder Eigentliche des Menschen ein Fremdkörper ist. Andererseits ist es das „Versagen“ des Symbolischen, das eine Prothese überhaupt erst notwendig macht (vgl. Slavoj Žižek 2018, 57–58). Das Subjekt ist irreduzibel und lässt sich nicht zur Gänze (er-)fassen, denn es bleibt (sich selbst) entzogen oder ist insofern „real“, als hier die Grenzen der Bedeutungsgenerierung spürbar werden. Die Grundlage der Sprache beruht auf einer „Materialität“, in der Sinn und Bedeutung sekundär sind. Diejenigen Dinge, die dem Subjekt „Halt geben“, so wird noch gezeigt, sind die Phantasie, das Genießen oder das Symptom – auch wenn diese Begriffe gleichzeitig auf eine Ambivalenz im eigenen Sein hinweisen.

Im Folgenden geht es daher nicht um die genaue Verortung von Lacans Theorien innerhalb des (kritischen) Posthumanismus, sondern um die Frage, was in der Mensch-Tier-Beziehung in Bezug auf das menschliche Selbstverständnis nicht ins Bild zu passen scheint. Die Liebe zum Heimtier, die Instrumentalisierung des Nutztieres und die Faszination vor dem Wildtier drücken zwar vielleicht aus, dass unser Umgang mit den

Tieren inkonsistent oder ambivalent ist – darauf weist besonders der „traditionelle“ moralische Individualismus in der Tierethik hin –, wesentlich ist aber, dass bereits die „Bausteine“ des Unbewussten selbst mehrdeutig, widersprüchlich, fremd oder widerständig sind und das Subjekt seinem Genießen häufig keinen eindeutigen Sinn geben kann. Wie in den vorangehenden Abschnitten gezeigt wurde, betrifft die Kritik am Anthropozentrismus im Kontext des Posthumanismus nicht nur den moralischen Anthropozentrismus, sondern sie beinhaltet u. a. auch einen dekonstruktiven Gestus gegenüber der Idee des menschlichen Subjekts als einem „Zentrum“ z. B. der Erkenntnis. Das nachfolgende Kapitel wird das Thema des Anthropozentrismus aufgreifen und den detaillierteren Darstellungen zu Lacans Theorien einleitend voranstellen (Kap. 3.1). Der Fokus liegt dabei nicht darauf, Lacan als einen Theoretiker posthumaner Subjektivität zu präsentieren, sondern darauf, mögliche Anknüpfungspunkte zwischen Tierethik und Psychoanalyse sichtbar zu machen. Dabei werden bereits einige von Lacans Theorien erläutert, welche die Relevanz einer Lacan'schen Perspektive auf das Thema des Anthropozentrismus unterstreichen. Um diese Relevanz nicht aus dem Blick zu verlieren, erfolgen genauere Darstellungen zu seinen Theorien erst im Anschluss (Kap. 3.2 und 3.3).