

TEIL III
**Schritte zu einer Tier- und Nachhaltige
Entwicklungs-Ethik verknüpfenden Theorie**

5. Nachhaltigkeitsrelevante Gerechtigkeitstheorien auf nichtmenschliche Tiere angewandt

»Gerechtigkeit gegenüber Tieren und gegenüber besonders verletzbaren Menschen kann es nur geben, weil Menschen dies so beschließen und weil sie dabei auf den Gedanken einer Gerechtigkeit verzichten, der auf Geben und Nehmen oder auf spezieisistischen Kriterien beruht.« (Pelluchon 2020a, 58)

Inter- und intragenerationelle Gerechtigkeit und die Frage nach dem guten (menschlichen) Leben gelten als ethische Grundlagen Nachhaltiger Entwicklung (NE). Dies geht bereits aus der, in Kapitel 2 zitierten, berühmten Begriffsbestimmung von Nachhaltiger Entwicklung im Brundtland-Bericht der WCED aus dem Jahr 1987 hervor, die NE versteht als eine Form der Entwicklung, die den Bedürfnissen der gegenwärtig Lebenden gerecht wird ohne zukünftigen Individuen die Möglichkeit zu nehmen, ihre Bedürfnisse ebenfalls zu erfüllen, und dabei die Bedürfnisse der Ärmsten in den Fokus stellt sowie die Beschränkungen, die sich für die Umwelt aufgrund des Stands von Technik und sozialen Bedingungen ergeben, berücksichtigt. Entsprechend wird eine gerechte Verteilung gefordert, die es ermöglicht, dass alle Individuen ihren Bedürfnissen nachkommen können (*Theorien von Verteilungsgerechtigkeit müssen debattiert werden*) und es stellt sich die Frage, welche Bedürfnisse als zentral für ein gutes Leben gelten sollten (*Theorien des Guten Lebens müssen verhandelt werden*).

Das zentrale Ziel dieses Kapitels ist es zum einen, aufzuzeigen, dass empfindungsfähige nichtmenschliche (e.n.m.) Tiere als Individuen in den Umfang (*scope*) einer Gerechtigkeitstheorie einbezogen werden sollten und dass sich prominente Gerechtigkeitstheorien konsistent auf eine Anwendung auf e.n.m. Tiere erweitern lassen. Zum anderen soll die These begründet werden, dass es Sinn ergibt, auch nach gutem *tierlichen* Leben zu fragen, und dass dies nicht einer naiven Anthropomorphisierung¹²⁰ gleichkommt. Wenn e.n.m. Tiere aus überzeugenden Gründen in die beiden Bereiche aufgenommen

werden, die als ethische Grundlagen von NE angesehen werden (Theorien der Verteilungsgerechtigkeit sowie des Guten Lebens), dann folgt daraus, dass sie als Individuen in der NE-Debatte nicht länger exkludiert bleiben können.

Das erste Unterkapitel setzt sich mit dem Ausschluss und Einbezug e.n.m. Tiere in den Umfang von Gerechtigkeitstheorien (im Folgenden *Scope of Justice* genannt) auseinander und führt wichtige Begrifflichkeiten der Gerechtigkeits-Debatte aus.

Im zweiten Unterkapitel wird die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls – die als wichtigster Bezugspunkt der Gerechtigkeitsdebatte gilt (Broszies/Hahn 2013, 42) – daraufhin untersucht, was aus ihr bei einem Einbezug e.n.m. Tiere in den *Scope of Justice* folgen würde. Das dritte Unterkapitel setzt sich mit der Berücksichtigung tierlichen guten Lebens in Theorien des Guten Lebens auseinander. Dafür werden zunächst die zoologischen Grundlagen untersucht, die dazu dienen (können), die Qualität tierlichen Lebens zu bewerten.

Um Bewertungen dieser Art zu rechtfertigen, wird dann auf die Differenz zwischen kritischem und naivem Anthropomorphismus eingegangen und argumentiert, dass ein kritischer, wissenschaftlich reflektierter Anthropomorphismus von Relevanz ist für Untersuchungsstrategien der Mensch-Tier-Verhältnisse.

Im Anschluss daran wird speziell Martha Nussbaums Fähigkeitenansatz als eine der innerhalb der gegenwärtigen Politischen Philosophie bedeutendsten Theorien Guten Lebens weiter ausgeführt, ihre eigene Erweiterung auf e.n.m. Tiere kritisch reflektiert und in ihrer Argumentation modifiziert.

Die Bedeutung dieser Kapitel und der damit getanen Schritte zur Ausarbeitung einer tierethischen NE-Theorie wird im Zwischenfazit III zusammengefasst, in dem auch das in dieser Arbeit vorgeschlagene ›Zusammenwirken‹ von Nussbaums Fähigkeitenansatz mit Elementen von Rawls Theorie erläutert wird.

Die Kapitel-Einteilung soll nicht suggerieren, dass Theorien des Guten Lebens disjunkt unterschieden von Gerechtigkeitstheorien seien. Nussbaums neoaristotelisch inspirierter Fähigkeitenansatz stellt einen bedeutenden Beitrag zur Debatte um Gerechtigkeit innerhalb der Politischen Philosophie dar. Die Aufteilung dient lediglich der besseren Übersichtlichkeit. So wie Gerechtigkeit in dieser

¹²⁰ Dem naiven Anthropomorphismus steht ein reflektierter Anthropomorphismus gegenüber (Wild 2015, 27; vgl. Kap. 5.3).

Arbeit als Teilbereich der Moral angesehen wird, aber nicht als deckungsgleich (vgl. erster Abschnitt in Kap. 5.1), so wird hier auch das Gerechte als Teilbereich des Guten angesehen, aber nicht als deckungsgleich. Was gerecht ist, kann als gut angesehen werden, aber nicht alles, was gut ist, fällt auch in den Bereich der Gerechtigkeit. So ist es gut, wenn ich Pflichten gegenüber mir selbst nachkomme, diese fallen aber nach hier vertretenem Verständnis nicht in den Geltungsbereich von Gerechtigkeit, da gemäß einem politischen Gerechtigkeitsverständnis lediglich das als un-/gerecht angesehen wird, was »über spezifisch politische Praktiken und Institutionen geregelt« (Hahn 2009, 14) wird.

5.1 Nichtmenschliche Tiere im Umfang von Gerechtigkeitstheorien

Innerhalb der Tierethik gibt es zahlreiche Argumentationsweisen um zu begründen, dass (meist empfindungsfähige) nichtmenschliche Tiere in die moralische Gemeinschaft aufgenommen werden sollten und somit in direkter Weise in den Bereich der Moral fallen. Moral ist nicht gleichzusetzen mit Gerechtigkeit, da Gerechtigkeit einen Teilbereich von Moral abdeckt, jedoch nicht deckungsgleich mit ihr ist (Höffe 2015, 29). Damit geht implizit ein bestimmtes Gerechtigkeitsverständnis einher. Die sogenannte »moralische Gerechtigkeit«, der zufolge Moral und Gerechtigkeit koextensive Begriffe sind (Hahn 2009, 14), wird hier abgelehnt. Wenn es darum geht, sich gegen die Inklusion nichtmenschlicher Tiere auszusprechen, findet sich in der Literatur häufig eine bestimmte Argumentationsstruktur in Bezug auf die moralische Gemeinschaft und den *Scope of Justice*. Diese wird im Folgenden kurz umrissen.¹²¹

¹²¹ Bei der Darstellung dieser Argumentationsstruktur werde ich von allen nichtmenschlichen Tieren sprechen, auch wenn die meisten Tierethiker_innen auf empfindungsfähige abzielen, vor allem, wenn es um einen Einbezug in den *Scope of Justice* geht. Da es innerhalb des vielfältigen Feldes jedoch auch Positionen gibt, denen es um die Inklusion *aller* nichtmenschlicher Tiere geht, wäre eine lediglich auf e.n.m. Tiere bezogene Darstellung undifferenziert.

5.1.1 Der Ausschluss von nichtmenschlichen Tieren aus Moral und Gerechtigkeit

Der prominenteste Einwand gegen den Einbezug nichtmenschlicher Tiere besagt, dass Moral bzw. Gerechtigkeit etwas sei, das sich vernunftbegabte Wesen gegenseitig schulden. Daraus kann geschlussfolgert werden, dass sowohl nichtmenschliche Tiere als auch nicht zu Vernunft begabte Menschen ausgeschlossen sind (vgl. Frey 2007)¹²². Häufiger zu finden ist die Ansicht, dass zwar nichtmenschliche Tiere exkludiert sein sollten, nicht jedoch bestimmte Menschengruppen. Diese Position wird klassischerweise mit sogenannten »*kind of-Argumenten*« begründet (vgl. Nobis 2004). *Kind of*-Argumente sagen aus, dass der durchschnittliche erwachsene Mensch rational ist und dass Individuen, die auf eine Art beschaffen sind wie dieser Prototyp der menschlichen Spezies, moralisch bzw. aus Gerechtigkeitsperspektive ebenso zu behandeln sind wie dieser. Das gilt auch dann, wenn die Individuen bestimmte Fähigkeiten nicht besitzen, die der menschliche Prototyp aufweist, wie beispielsweise Rationalität. *Kind of*-Argumente verweisen auf unterschiedliche Arten der Ähnlichkeit. *Kind of* kann sich beziehen auf das, was als *natürliche* Ausstattung des erwachsenen Durchschnitts-Menschen angesehen wird, als das, was als *normal* angesehen wird, auf *Potentialitäten* oder *Gruppenzugehörigkeit* wie zum Beispiel die Spezieszugehörigkeit. Wie bereits an anderer Stelle ausführlicher dargelegt, sind *kind of*-Argumente wenig überzeugend (Boscardin/Bossert 2015, 342; vgl. auch Nobis 2004; Schneider 2001, 231):

Am problematischsten ist die Grundannahme eines per Definitionem »*normalen*« Menschen, an dem andere Menschen gemessen werden. Eine Festlegung dessen vorzunehmen, was als »*normaler*« Mensch gilt, ist äußerst bedenklich, unter anderen weil dadurch eine Pathologisierung all derer stattfindet, die nicht in dieses Schema passen. Es wird ein bestimmter Menschen-Typ als normativer Standard gesetzt, anstatt den vielfältigen Ausdrucksformen des Mensch-Seins gerecht zu werden.

Ein *Kind of*-Argument anzuwenden in Bezug auf das, was Menschen »*natürlicherweise*« für Fähigkeiten besitzen, ist ebenso

¹²² Raymond Frey schließt kognitiv beeinträchtigte Menschen nicht gänzlich aus der Moralgemeinschaft aus. Er spricht ihnen jedoch einen abgestuften, niedrigeren moralischen Wert zu als zu Rationalität befähigten Menschen (vgl. Frey 2007).

problembehaftet, da damit zum einen eine normative Überhöhung ›des Natürlichen‹ einhergeht und zum anderen fraglich ist, warum beispielsweise eine hohe kognitive Befähigung natürlicher sein sollte als eine sehr geringe, wo doch beides bei der unbeeinflussten menschlichen Reproduktion auftritt.

Bereits das Ausgangsargument, wonach moralische Berücksichtigung oder Gerechtigkeit etwas ist, das sich vernunftbegabte Wesen gegenseitig schulden, halte ich für nicht akzeptabel. Die Befähigung zur Vernunft sollte irrelevant dafür sein, ob ein Individuum moralisch oder aus Gerechtigkeitsperspektive berücksichtigt wird oder nicht.¹²³ Daraus folgt nicht, dass Vernunft innerhalb der Sphären der Moral und Gerechtigkeit keine Rolle spielen sollte. Um selbst moralisch handeln zu können und Verantwortung für das eigene Handeln übernehmen zu können, ist Vernunftbefähigung notwendig (vgl. Bossert 2016a). Um überzeugende Gerechtigkeitsgrundsätze festlegen zu können, gilt das ebenso. Doch zur alleinigen Begründung der Mitgliedschaft in der moralischen Gemeinschaft ist sie nicht hinreichend.

Kind of-Argumente sind nicht auf eine anthropozentrische Verwendung festgelegt. Auch eine sentientistische Position kann mit diesen arbeiten, wenn zum Beispiel argumentiert wird, dass auch nichtempfindungsfähige Tiere im selben Maß moralisch berücksichtigungswürdig sind wie empfindungsfähige, sofern sie diesen auf bestimmte Art ähnlich sind. Das kann auf empfindungsunfähig gezüchtete Säugetiere zutreffen, da Säugetiere eine Klasse sind, die ›normalerweise‹ empfindungsfähig sind. Eine solche Verwendung des *Kind of*-Arguments wird in dieser Arbeit ebenso abgelehnt. Das Züchten nichtempfindungsfähiger Säugetiere oder Vögel führt die hier vertretene Position nicht an ihre Grenzen. Es kann mit dem hier vertretenen Ansatz konsistent abgelehnt werden, da ein tierrechtsethischer Ansatz die Züchtung nichtmenschlicher Tiere zu menschlichen Nutzungs-Zwecken ablehnt.¹²⁴

¹²³ Dies ergibt sich bereits aus einer anthropozentrischen Perspektive. Etliche Menschen sind nicht zur Vernunft befähigt. Argumenten dafür, diese aus den Sphären der Moral und Gerechtigkeit auszuschließen, stimmen heutzutage wohl die allerwenigsten ernsthaft Reflektierenden zu. Freilich ist es das Ziel der »*kind of*-Argumente« genau diesem Aspekt Rechnung zu tragen. Allerdings muss man diese Zusatz-Prämissen nicht setzen, wenn man moralische Berücksichtigung und Einschluss in Gerechtigkeitstheorien gar nicht erst an Vernunft koppelt, wofür meines Erachtens keine überzeugenden Argumente sprechen.

In Kapitel 4 wurde ausgeführt, warum Empfindungsfähigkeit als zentrales Kriterium für moralische Berücksichtigungswürdigkeit herangezogen werden sollte. Das gilt ebenso für den Einbezug in Gerechtigkeitstheorien, da diese als Teilbereich der Moral für alle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft gelten sollten, sofern keine Gründe vorliegen, bestimmte Gerechtigkeitsfragen nur auf bestimmte Gruppierungen anzuwenden. Beispielsweise ergibt die Frage nach gleichem Zugang zu weiterführenden Schulen aus Gerechtigkeitsgründen keinen Sinn für nichtmenschliche Tiere.

5.1.2 Zur Bestimmung von Gerechtigkeit: Verteilungsmuster, »Währung« und Umfang

Die konkrete Auslegung und Deutungshoheit von Gerechtigkeit ist Gegenstand ständiger und äußerst kontroverser Debatten. Hier seien in Kürze einige grundlegende Differenzierungen dieser Diskussionen skizziert.

Die inhaltliche Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs hängt stark davon ab, auf welche Ebene sich Gerechtigkeit maßgeblich bezieht und mithin auch umgesetzt werden soll (beispielsweise auf der personellen oder institutionellen Ebene) und wie Umfang und Verteilungsmuster einer Gerechtigkeitstheorie verstanden werden. Für Philosophen der Antike wie Platon, Aristoteles oder Cicero gilt die Gerechtigkeit als höchste aller Tugenden (Aristoteles 2013, 162; vgl. Höffe 2015, 21–22; Ricken 2014, 78). Damit steht eine *personale*

¹²⁴ Werden Menschen oder nichtmenschliche Tiere, die zu einer Spezies gehören, deren Individuen in der Regel empfindungsfähig sind, nicht empfindungsunfähig gezüchtet, sondern auf Grund von Mutationen empfindungsunfähig geboren, muss eine Position des »klassischen« Sentientismus, die einzig die Empfindungsfähigkeit als Kriterium für moralische Berücksichtigungswürdigkeit heranzieht, akzeptieren, dass diese aus der moralischen Gemeinschaft herausfallen. Der kontextuelle Sentientismus (vgl. Kap. 4.1) ermöglicht dagegen Argumentationen, weshalb auch diese empfindungsunfähigen Menschen und nichtmenschlichen Tiere in die moralische Gemeinschaft inkludiert werden müssen. So zum Beispiel durch den Einbezug einer relationalen Ethiktheorie, die besagt, dass auch zu diesen Individuen moralisch relevante Beziehungen bestehen und es durchaus Sinn ergibt, diese Beziehungen anders zu kategorisieren, als eine »Beziehung« zu einem Regenwurm. Ich gestehe allerdings zu, dass bei solchen Begründungsweisen die Nähe zu *kind of*-Argumenten nicht von der Hand zu weisen ist, wobei der Unterschied in der Bedeutung der Relationalität moralischer Beziehungen liegt. Eine vertiefende Auseinandersetzung mit dieser Problematik muss an anderer Stelle erfolgen.

Gerechtigkeit im Mittelpunkt, in der gefragt wird, wie Personen(gruppen) und deren Handlungen, Einstellungen und Charakterweisen gerecht sind. In der gegenwärtigen Philosophie liegt der Fokus dagegen auf *institutioneller* und *prozeduraler* Gerechtigkeit. Im Hinblick darauf, wann gesellschaftliche Institutionen, Staaten, Wirtschaftssysteme und Verfahren, Regeln, Gesetze und Verteilungsvorgänge als gerecht gelten können, dreht sich die gegenwärtige Hauptkontroverse bezüglich der ›großen Linien‹ darum, ob eine Gerechtigkeitstheorie egalitär oder non-egalitär sein sollte (Horn 2003, 25).

Im Vordergrund steht somit die Frage nach den *Verteilungsmustern* von Gerechtigkeit. Soll das, was gerecht unter allen Mitgliedern der Gerechtigkeitsgemeinschaft, über die sich der *Scope of Justice* erstreckt, verteilt werden muss bzw. allen Mitgliedern in gerechter Weise zugänglich gemacht und ermöglicht werden sollte (wie zum Beispiel Güter, Fähigkeiten, Chancen oder Ressourcen), nach Mustern wie Bedürfnis, Gleichheit, Verdienst oder Leistung verteilt, zugestanden bzw. ermöglicht werden? Eine gleiche Verteilung, Zugänglichmachung bzw. Ermöglichung entspricht dabei der Forderung *egalitärer* Gerechtigkeitstheorien, Verteilungen, Zugänglichmachungen bzw. Ermöglichungen nach anderen Mustern *non-egalitären* Theorien. Dabei wird des Weiteren unterschieden zwischen *komparativen* und *absoluten* Verteilungsmustern, wobei komparative Muster im interpersonellen oder intergruppalen Vergleich festlegen, was als gerecht gelten kann. Gemäß absoluten Verteilungsmustern herrscht Gerechtigkeit dann vor, wenn allen die zu verteilenden bzw. ermöglichten Güter, Fähigkeiten, Chancen, Ressourcen oder Pflichten in ausreichendem Maß zukommen, unabhängig von Vergleichen mit anderen.

Das, was es gerecht zu verteilen gilt, was allen zugänglich gemacht bzw. ermöglicht werden sollte, wird als »*currency of justice*« bezeichnet (Broszies/Hahn 2013, 26; Voget-Kleschin 2013). Sollte man bei der Frage nach gerechter Verteilung, Zugänglichmachung bzw. Ermöglichung auf materielle Güter, Primärgüter im rawlschen Sinn, Ressourcen, Fähigkeiten oder andere Dinge, die für das Leben aller Mitglieder der Gerechtigkeitsgemeinschaft elementar sind, fokussieren? Aus der Beantwortung dieser Fragen ergibt sich, wie die »Gerechtigkeitswährung« beschaffen sein soll. Mit ihr geht eine bestimmte Vorstellung des guten (menschlichen) Lebens einher. Um konsistent argumentieren zu können, *welche Form* der Verteilung bzw. Ermöglichung und Verteilung bzw. Ermöglichung *von was* gegeben

sein muss, damit von Gerechtigkeit gesprochen werden kann, muss ein (zumindest vages) Konzept davon vorhanden sein, was Menschen für ein gutes Leben elementar benötigen. Welche Sichtweise auf ein gerechtes Verteilungsmuster und eine sinnvolle »Gerechtigkeitswährung« in dieser Arbeit eingenommen wird, wird in Kapitel 5.3 ausgearbeitet.

Es ist hier von Verteilungsgerechtigkeit die Rede, jedoch nicht in einem engen Sinn des Begriffs. Ein solcher würde Gefahr laufen, den Gerechtigkeitsbegriff im Zusammenhang mit der zentralen Frage nach Verteilungsmustern mit dem Begriff der Verteilungsgerechtigkeit *gleichzusetzen* und damit anderen Formen wie Wiedergutmachungs-, Verfahrens- oder Tauschgerechtigkeit *gegenüberzustellen*. Ich verstehe Verteilungsgerechtigkeit jedoch als einen breiteren Begriff, unter den beispielsweise Tauschgerechtigkeit subsumiert werden kann. Die Grundlagen für eine Teilhabe an Tauschgeschäften, sind stets auch etwas, das gerecht oder ungerecht *verteilt* sein kann. Das trifft auch dann zu, wenn es sich um immaterielle Grundlagen handelt, wie die Befähigung, Dinge zum Tausch herzustellen. Aus diesem Grund spreche ich neben Verteilung meist auch von »Ermöglichung«, da Fähigkeiten nicht im engen Sinn des Begriffs verteilt werden können, jedoch kann es allen Mitgliedern der Gerechtigkeitsgemeinschaft möglich gemacht werden, ihre Fähigkeiten auszuleben und in Tätigkeiten umzusetzen.

Der *Scope of Justice*, also die Frage, wer zur Gerechtigkeitsgemeinschaft gehört, wird hier sentientistisch bestimmt. Bezugnehmend auf die in Kapitel 4 eingeführten Argumente wird ein *kontextueller Sentientismus* zugrunde gelegt. Alle empfindungsfähigen Individuen müssen entsprechend in den Umfang einer Gerechtigkeitstheorie einbezogen werden.

Im Hinblick auf e.n.m. Tiere ist die Eigenschaft von Gerechtigkeitsfragen relevant, dass sie stets mindestens einem moralisch handlungsfähigen Wesen im Sinne von natürlichen oder juristischen Personen zuzuordnen sein müssen (Höffe 2015, 28). Da der Großteil e.n.m. Tiere nicht zu *moralischem* Handeln befähigt ist (Bosser 2016a), bestehen Gerechtigkeitsfragen gegenüber diesen, nicht jedoch unter ihnen.¹²⁵

¹²⁵ Bezüglich der sogenannten Domäne der Gerechtigkeit, also der Frage, wie weit der Geltungsbereich von Gerechtigkeitsprinzipien reicht (Broszies/Hahn 2013, 11), wurde in Kapitel 2 zu Beginn des Kapitels für eine global ausgerichtete Gerechtigkeits-

5.2 Egalitäre Gerechtigkeit auch für nichtmenschliche Tiere? John Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätze und Tiere

John Rawls entwickelt in seiner bedeutenden, kontraktualistischen *Theorie der Gerechtigkeit* (1979) Gerechtigkeitsgrundsätze,¹²⁶ für die sich freie Menschen in einer offenen Ausgangssituation (dem sogenannten *Urzustand*) in ihrem eigenen Interesse – unter einem Schleier des Nichtwissens¹²⁷ – entscheiden würden. Diese werden von verschiedenen Parteien ausgehandelt. Rawls arbeitet als plausibles Einigungsergebnis folgende zwei Grundsätze aus:

»1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist. 2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.« (Rawls 1979, 81)

Der erste Gerechtigkeitsgrundsatz behandelt die Verteilung politischer Rechte und persönlicher Freiheiten, der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz die Verteilung sozialer und ökonomischer Grundgüter. Der erste Grundsatz hat Vorrang vor dem zweiten bzw. determiniert diesen. Grundsatz 2.a macht das prominent diskutierte *Differenzprinzip* aus (Rawls 1979, 82; 275). Nach dem Differenzprinzip können Ungleichheiten auch in einer egalitären Gerechtigkeitstheorie – wie Rawls sie entwickelt – gerechtfertigt sein, solange sie dazu dienen, die Situation aller Betroffenen zu verbessern, vor allem der am wenigsten Begünstigten, und solange sie mit der gleichen Freiheit für alle und Chancengleichheit vereinbar sind. Das Differenzprinzip ist

theorie argumentiert, wie auch die Argumente für bestehende Gerechtigkeitspflichten gegenüber zukünftigen Personen benannt.

¹²⁶ Auch kontraktualistische Theorien (Vertragstheorien) wurden bereits auf (empfindungsfähige) nichtmenschliche Tiere erweitert. Der vermutlich bekannteste Vertreter einer kontraktualistischen Tierethik ist Mark Rowlands (1997; 1998; 2008). Ein bedeutendes Werk jüngerer Datums stellt Wayne Gabardis *The next social contract* (2017) dar und auch Mark Coeckelbergh (2009) bezieht den Kontraktualismus auf e.n.m. Tiere.

¹²⁷ Unter dem Schleier des Nichtwissens haben die Parteien keinerlei Kenntnis darüber, welchen Platz sie in der Gesellschaft einnehmen werden. Sie wissen nicht, welchem Geschlecht, welcher Ethnie, welcher Schicht sie zugehören werden, ob sie kognitiv stark oder schwach, körperlich unversehrt oder versehrt und in irgendeiner Weise begabt sein werden.

ein bedeutendes Prinzip, um der Vorzugswürdigkeit einer egalitären Gerechtigkeitstheorie Rechnung zu tragen und dennoch deutlich zu machen, dass dies nicht zu einem egalitären Gleichschaltungs-Alptraum führen muss, wie Kurt Vonnegut (1961) es in seiner bekannten Kurzgeschichte *Harrison Bergeron* literarisch beschreibt.

Eine Fruchtbarmachung der rawlsschen Theorie erweist sich aus drei Gründen als gewinnbringend für das Ziel dieser Arbeit, auch wenn hier keine kontraktualistische Position vertreten wird – die Elemente, die ich im Folgenden aus Rawls' Theorie übernehme, können auch nicht-kontraktualistisch begründet werden.¹²⁸ Erstens, da sie der wichtigste Bezugspunkt in der internationalen Gerechtigkeitsdebatte darstellt und als solcher auch für die Debatte um die Erweiterung der Gerechtigkeitsgemeinschaft auf e.nm. Tiere zentral ist (vgl. z.B. Garner 2012; 2013; Ladwig 2020; 2021; Rowlands 1997; 1998). Zweitens, da sie (mit Fokus auf das Differenzprinzip) bereits als philosophische Grundlage in eine NE-Theorie eingebaut wurde – Konrad Ott und Ralf Döring legen in ihrer *Theorie starker Nachhaltigkeit* Elemente der rawlsschen Theorie zugrunde (Kap. 2.4). Otts und Dörings Mehr-Ebenen-Modell wird wiederum in dieser Arbeit als überzeugende Basis für eine NE-Theorie betrachtet. Und drittens, da Elemente von Rawls' Theorie wie das Differenzprinzip und die paternalistischen Grundsätze – wie zu zeigen ist – für eine tierethische Perspektive wichtige Annahmen enthalten und diese daher bereichern können.

Bevor die Frage untersucht wird, was eine sentientistische Perspektive für Rawls' Theorie bedeutet, sollen zwei potentielle Einwände entkräftet werden, die gegen das Zugrundelegen von Aspekten der rawlsschen Theorie beim Entwurf einer sentientistischen Theorie Nachhaltiger Entwicklung angebracht werden können. Ferner wird aufgezeigt, welcher Angelpunkt in Rawls' Theorie zentral ist für die Erweiterung auf e.nm. Tiere.

¹²⁸ Kontraktualistische Gerechtigkeitspositionen sind schwieriger auf e.nm. Tiere anzuwenden, als andere Gerechtigkeitsansätze, was ebenso für kognitiv eingeschränkte Menschen gilt (vgl. Garner 2012, 166). Kontraktualistische Gerechtigkeitsansätze für e.nm. Tiere werden jedoch vertreten (vgl. Fußnote 126).

5.2.1 Anwendung von Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätzen auf nichtmenschliche Tiere

Rawls selbst klammert nichtmenschliche Tiere aus dem Umfang einer Gerechtigkeitstheorie aus und argumentiert, ihnen gegenüber bestehende Pflichten würden in einer »Theorie der natürlichen Ordnung« (Rawls 1979, 547; 556), nicht in einer Gerechtigkeitstheorie, behandelt. Dies kann als *erster Einwand* gegen einen Einbezug nichtmenschlicher Tiere in seine Theorie angeführt werden. Rawls Argumente gegen solch eine Inklusion lassen sich jedoch entkräften.

Dass für Rawls menschliches Verhalten gegenüber nichtmenschlichen Tieren nicht den Grundsätzen der Gerechtigkeit unterliegt, begründet er durch die Einführung dreier Ebenen, auf denen der Gleichheitsbegriff Anwendung findet (ebd., 548).

1. Ebene: Anwendung von Institutionen als öffentliche Regelsysteme; Gleichheit bezieht sich auf *Gerechtigkeit als Regelmäßigkeit*: unparteiische Anwendung und Deutung von Regeln, zum Beispiel der Regel Gleiches gleich zu behandeln.

2. Ebene: Konkrete Struktur der Institutionen: Die Bedeutung der Gerechtigkeit wird durch die *Gerechtigkeitsgrundsätze* festgelegt, die für alle Menschen gleiche Grundrechte verlangen. Tiere sind ausgeschlossen, genießen aber dennoch einen gewissen Schutz, jedoch nicht die gleiche Stellung wie Menschen.

Der Ausschluss nichtmenschlicher Tiere könne dadurch erklärt werden, welche Wesen den Schutz der Gerechtigkeit genießen. Das führt Rawls zur dritten Ebene:

3. Ebene: Welche Wesen genießen Gleichheit? »Genau die moralischen Subjekte haben ein Recht auf gleiche Gerechtigkeit.« (ebd.)

Moralische Subjekte kennzeichnen gemäß Rawls zwei Eigenschaften: Sie haben *erstens* eine Vorstellung von ihrem Wohl (im Sinne eines vernünftigen Lebensplans) und sind *zweitens* eines Gerechtigkeitssinns fähig, den Rawls auffasst als Wunsch, die Gerechtigkeitsgrundsätze anzuwenden und nach ihnen zu handeln.

Die Annahmen dieser Ebenen lassen sich kritisch hinterfragen. So stellt sich in Bezug auf Ebene 1 die Frage, welches Kriterium der »Gleichheit« Rawls zu Grunde legt. Gilt als »gleich« zu behandeln,

wer in gleichem Maße rational ist, wer Mensch ist, wer empfindungsfähig ist?

Je nachdem, welche einzuhaltenden Regeln und welcher Kontext zur Debatte stehen, kann es zielführend sein, unterschiedliche Kriterien heranzuziehen. Beispielsweise ist es wenig überzeugend, die Regel »Gleiches gleich zu behandeln« im Hinblick auf berufliche Chancengleichheit für alle empfindungsfähigen Individuen anzuwenden. Die Regel ist aber bezüglich eines Nicht-Schädigungsgebots für alle empfindungsfähigen Individuen sehr überzeugend. *Kontextsensitiv* zu prüfen, welches Kriterium für »Gleichheit« in Bezug auf unterschiedliche Regelsysteme sinnvoll ist, scheint vernünftig. Kriterien, die auch empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere einschließen, wie die Empfindungsfähigkeit, von vorne herein ohne Begründung auszuschließen, dagegen nicht. Beantwortet man die Frage, wer als »gleich« zählt, auch im Hinblick auf Ebene 1 – wie Rawls es im Hinblick auf Ebene 2 tut – mit Rawls' Ausarbeitung zu Ebene 3, so ergeben sich an Ebene 1 die gleichen Kritikpunkte wie an Ebene 2.

Ebene 2 ist insofern problematisch, da sich ihre Begründung aus Ebene 3 speist, der fragwürdige Annahmen immanent sind, auf die ich nun eingehen werde.

Geht man davon aus, dass moralische Subjekte ausschließlich diejenigen sind, die vernünftige Lebenspläne erstellen und den Wunsch besitzen, die Gerechtigkeitsgrundsätze anzuwenden und nach ihnen zu handeln, schließt das neben den allermeisten nichtmenschlichen Tieren auch zahlreiche Menschen aus. Eine Gerechtigkeitskonzeption, die nur für die so definierten »moralischen Subjekte« gilt, wäre äußerst exklusiv, auch in Bezug auf zahlreiche Menschen, die sie nicht inkludiert (so auch Garner 2012, 166). Dem möchte Rawls selbst entgegenwirken:

»Es ist zu betonen, dass die hinreichende Bedingung der gleichen Gerechtigkeit, die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit, keineswegs zwingend ist. Fehlt jemandem diese Fähigkeit von Geburt an oder wegen unglücklicher Umstände, so wird das als natürliches Gebrechen oder als Auswirkung von Missständen angesehen. Es gibt keine menschliche [Ethnie] oder anerkannte Gruppe, der diese Eigenschaft fehlen würde. Sie fehlt nur einigen wenigen einzelnen oder ist bei ihnen nicht ausgebildet, was die Folge ungerechter und primitiver sozialer Verhältnisse oder rein zufälliger Umstände ist. Des weiteren haben die Menschen wohl unterschiedliche Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitssinn, doch das ist kein

Grund dafür, den weniger Fähigen den vollen Schutz der Gerechtigkeit vorzuenthalten.» (Rawls 1979, 549–550)

Die Fähigkeit des Gerechtigkeitssinns ist für Rawls entsprechend eine natürliche Fähigkeit wie andere auch und diese liegt innerhalb der Individuen einer Spezies unterschiedlich ausgeprägt vor. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass bestimmte natürliche Fähigkeiten in der Evolution erst beim *Homo sapiens* entstanden sind (vgl. für einen von vielen Nachweisen De Waal 1997). Wahrscheinlicher ist, dass viele wichtige menschliche Fähigkeiten in (zum Teil stark) graduell abgeschwächter Form auch bei anderen Vertebraten-Arten zu finden sind. In Bezug auf Kinder argumentiert Rawls, die Minimalforderung der moralischen Persönlichkeit beziehe sich auf die Anlage der Fähigkeit dazu, nicht auf ihre Verwirklichung (ebd., 553) und lässt Vormundschaft zu, wonach Grundrechte durch Eltern und Erzieher_innen wahrgenommen werden.

Ein nahezu gleiches Argument lässt sich auch für e.n.m. Tiere entwerfen. Da die natürliche Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit evolutiv auch bei bestimmten e.n.m. Tieren angelegt ist – woraus nicht folgt, dass sie moralisch handeln können und zur Verantwortung gezogen werden können (vgl. Kap. 4.3) –, und auch ihre Interessen bereits gegenwärtig zum Teil durch Stellvertreter_innen vertreten werden, erscheint es fraglich, warum e.n.m. Tiere kategorisch ausgeschlossen sind. Diese Frage ergibt sich auch aus Rawls' Ausführung dazu, dass jemand, die oder der nur aufgrund *zufälliger* Umstände nicht an der anfänglichen Vereinbarung teilnehmen kann,¹²⁹ ebenfalls in den Genuss gleicher Gerechtigkeit kommen soll (ebd., 553). Auch die Spezieszugehörigkeit ist gewissermaßen ein Zufallsfaktor, und Diskriminierung, die ausschließlich aus ihr folgt, sollte als nicht zulässig angesehen werden.¹³⁰ Die Argumentationsweise, mit der Rawls Kinder und kognitiv beeinträchtigte Menschen in den Geltungsbe-

¹²⁹ In dieser anfänglichen Vereinbarung, dem Urzustand, werden die Gerechtigkeitsgrundsätze festgelegt, die daraufhin gegenüber allen gelten, die sie mitbestimmt haben. »Schließlich stellt man sich ja vor, dass die Beteiligten die Grundsätze beschließen, um ihre gemeinsamen Institutionen und ihr Verhalten gegeneinander zu regeln [...]. Gleiche Gerechtigkeit wird also denen geschuldet, die fähig sind, in der Ausgangssituation mitzuwirken [...].« (Rawls 1979, 548).

¹³⁰ Diskriminierung wird hierbei verstanden als eine *ungerechtfertigte* Andersbehandlung (vgl. Hagendorff et al. 2022). In vielen Fällen ist es gerechtfertigt, Individuen mit unterschiedlichen Fähigkeiten – die auch auf die Spezieszugehörigkeit zurückgehen können – unterschiedlich zu behandeln, wie es auch Nussbaum in

reich von Gerechtigkeitsgrundsätzen inkludiert, obwohl seine ersten Bestimmungen sie zunächst ausgeschlossen hätten, lässt sich in sehr ähnlicher Weise auf e.n.m. Tiere anwenden. Weshalb diese exkludiert bleiben, erscheint so nicht einleuchtend begründet.

Ein *weiter möglicher Einwand* gegen die Anwendung der rawlschen Gerechtigkeitsgrundsätze für eine tierethische NE-Theorie könnte sein, dass Rawls' Theorie partikularistisch in dem Sinne ist, dass sie den Geltungsbereich der Gerechtigkeitsgrundsätze innerhalb von Nationalstaaten beschränkt sieht. In Bezug auf eine Ethik Nachhaltiger Entwicklung ist es dagegen nötig, eine globale Reichweite der Gerechtigkeitsgrundsätze anzunehmen, da sich zahlreiche Ungerechtigkeit generierende Problemfelder, die erstens aus NE-Perspektive relevant sind und zweitens auch e.n.m. Tiere betreffen, auf globaler Ebene abspielen. Solche sind beispielsweise Biodiversitätsverlust, Klimawandel, klimabedingte Migration, Wasserknappheit, Pandemien und viele mehr. Gegen den Einwand eines beschränkten Geltungsbereichs lässt sich festhalten, dass Rawls' Theorie bereits von einigen Vertreter_innen des Kosmopolitismus überzeugend auf eine Art modifiziert wurde, dass sie für Theorien globaler (menschlicher) Gerechtigkeit anwendbar ist. Die vermutlich bekanntesten Vertreter eines *kosmopolitischen Kontraktualismus* sind dabei Thomas Pogge und Charles Beitz. Wie Pogge und Beitz Rawls' Theorie kosmopolitisch auslegen, wird im Folgenden kurz umrissen, um deutlich zu machen, wie diese für Theorien globaler Gerechtigkeit fruchtbar gemacht wurde.

Beitz (2013, 176) argumentiert, dass Rawls' Ansichten zu internationalen Beziehungen nur dann Sinn ergeben, wenn Nationalstaaten unabhängig wären. Er moniert, dass Rawls Aspekte der Naturressourcen und ihrer Verteilung vollkommen außer Acht lässt. Die Frage nach Ressourcenverteilung ist für Beitz ein *klarerer* Fall von ›aus moralischer Perspektive arbiträr‹ als der Fall von Talenten, den Rawls als ›aus moralischer Perspektive arbiträr‹ hervorhebt. Beitz vertritt die Auffassung, dass die Parteien im Urzustand um die Beliebigkeit der Ressourcenverteilung wissen und entscheiden, dass niemand einen *prima facie* Anspruch darauf geltend machen kann. Im Urzustand komme es daher zu einer Einigung auf ein *Ressourcenverteilungsprinzip* (Beitz 2013, 187). Dieses inkludiert einen auf NE abzielenden

ihrem Fähigkeitenansatz zum Ausdruck bringt. Dafür müssen aber überzeugende Argumente zur Rechtfertigung ausgearbeitet werden.

Standard, da die Parteien im Urzustand verhindern wollen, dass sich der Schleier des Nichtwissens hebt und alle Ressourcen aufgebraucht sind (ebd., 188). Das Ressourcenverteilungsprinzip inklusive Nachhaltigkeitsstandard gelten laut Beitz auch, wenn man (wie Rawls) davon ausgeht, dass Nationen unabhängige Kooperationsverbände bilden. Beitz selbst vertritt diese Auffassung jedoch nicht und sieht unter anderem die Aufhebung internationaler Handels- und Investitionsschranken als Beleg für die Existenz eines Welthandelssystems (mit eigenen Finanz- und Währungsinstitutionen), das zum Vorteil der reichen Gesellschaften aufgebaut ist (ebd., 191) und globale Gerechtigkeitspflichten generiert. Wirtschaftliche Interdependenzen sind derart aufgebaut, dass Nationalgrenzen nicht länger als äußere Grenzen ökonomischer Kooperation angesehen werden können. Daher beanstandet Beitz, dass Rawls' »flüchtige Beschäftigung mit dem Völkerrecht den Sinn internationaler Gerechtigkeit insgesamt zu verfehlen« scheint (ebd., 193). Rawls' Unabhängigkeitsvoraussetzung im Hinblick auf einzelne Staaten, auf der seine ganze Diskussion zum Völkerrecht beruht, werde nicht von den Fakten zur gegenwärtigen Situation internationaler Beziehungen gestützt.

»Aufgrund zunehmender globaler wirtschaftlicher Interdependenzen hat das staatszentrierte Weltbild seinen normativen Einfluss verloren. Daher müssen Gerechtigkeitsprinzipien zuerst für die Welt als Ganzes und erst in abgeleiteter Form für Nationalstaaten gelten.« (ebd., 202)

Diese globale Interpretation sieht Beitz als »das Resultat der Anerkennung einer wichtigen empirischen Veränderung in der Weltpolitik und im sozialen Leben« (ebd., 208), wobei Beitz hier eine neue Situation zugrunde legt, auf die Rawls' Theorie anwendbar ist. Hier ist meines Erachtens jedoch zu bedenken, dass eine wirtschaftsliberale Globalisierung kein quasi naturgegebener Prozess ist, sondern selbst Resultat politischer Interventionen, und in diesem Sinne veränderbar. Die Forderung nach globaler Gerechtigkeit gilt allerdings dessen ungeachtet bzw. gerade deswegen.

Pogge (2013, 266) kritisiert die Auffassung Rawls', dass die Ursachen gravierender Armut in den von absoluter Armut betroffenen Ländern¹³¹ selbst liegen und geht davon aus, dass diese Überzeugung eine wichtige Rolle dafür spielt, dass Rawls seine Gerechtigkeits-

¹³¹ Auch in sehr wohlhabenden Ländern wie beispielsweise Deutschland, Schweiz oder den skandinavischen Ländern gibt es Menschen, die von Armut betroffen sind. Diese Armut wird oftmals als *relative* Armut bezeichnet und damit von der *absoluten*

prinzipien auf nationalstaatliche Ebene begrenzt. In seinem Beitrag möchte Pogge aufzeigen, dass diese Annahme falsch ist.

So dürften bestehende Ungleichheiten nicht akzeptiert werden, als wären sie das Ergebnis freier Entscheidungen der verschiedenen Völker, da europäische Länder einen riesigen Vorsprung im Pro-Kopf-Einkommen haben, der auf mannigfaltige Art und Weise dazu beiträgt, Ungleichheiten zu zementieren. Die heutige Situation ist laut Pogge auf Kolonialismus, Sklaverei und Genoziden aufgebaut, und die ökonomische Überlegenheit der Industrieländer hat ihre Wurzeln in einer gemeinsamen Geschichte, »deren Verlauf die Gesellschaften und Kulturen von vier Kontinenten verwüstete« (ebd., 268). Ein Großteil der heutigen Armut hätte vermieden werden können, wenn Regelungen getroffen worden wären, die für von absoluter Armut betroffene Gesellschaften vorteilhafter gewesen wären. Der Fortbestand von Armut liegt gemäß Pogge auch an Regelungen des WTO-Regimes, zum Beispiel, wenn wohlhabende Länder ihre Märkte durch hohe Zölle abriegeln, obwohl es für von absoluter Armut betroffene Länder von größter Relevanz wäre, Zugang zu den Märkten wohlhabender Länder zu bekommen (ebd., 270–271). Es ist nach Pogge ein Irrglaube, davon auszugehen, dass von absoluter Armut betroffene Länder Zugang zu freiem Handel und offenen Märkten hätten (ebd., 291, FN 48). Und auch Phänomene wie Korruption in von absoluter Armut betroffenen Ländern werden laut Pogge in starkem Maße von wohlhabenden Industrieländern vorangetrieben, da es deren Unternehmen sind, die sich (meist nichtsanktioniert) mittels Bestechungsmanövern Profite verschaffen. Pogge schlussfolgert, dass die gegenwärtige Weltordnung Schuld daran trägt, dass gravierende Armut und ihre Folgen nicht eingedämmt werden und die wohlhabenden Industrieländer in großem Maß davon profitieren. Eine Unterstützung wohlhabender Länder zur Bekämpfung von Armut und ihrer Konsequenzen kann folglich nicht als eine Art Hilfe angesehen werden, sondern stellt Wiedergutmachungspflichten dar, nachdem Nicht-Schädigungspflichten verletzt wurden. Im Hinblick

Armut abgegrenzt, die in nichtwohlhabenden Ländern vorherrscht. Dabei darf nicht in Vergessenheit geraten, dass es auch in den von absoluter Armut betroffenen Ländern eine reiche ›Elite‹ gibt. Ich verwende die Begriffe ›von absoluter Armut betroffene‹ bzw. ›wohlhabende Länder‹ hier dennoch um eine sprachliche Trennung zwischen ihnen deutlich machen zu können. Dass (zum Teil große) Unterschiede hinsichtlich sozioökonomischer Privilegien jedoch nicht nur *zwischen* Ländern, sondern auch *innerhalb* dieser bestehen, darf dabei nicht übersehen werden.

auf solch ein Szenario ergibt es für Pogge wenig Sinn, Gerechtigkeitspflichten auf die Sphäre innerhalb von Staaten zu begrenzen und geht er davon aus, dass auch Rawls andere Schlüsse gezogen hätte, hätte dieser die Ursachen für gravierende Armut nicht (lediglich) in den von absoluter Armut betroffenen Ländern gesehen.

Auch Ott und Döring (2011, 75–76) erweitern Rawls' Differenzprinzip, welches ihnen als eine der ethischen Grundlagen ihrer Theorie starker Nachhaltigkeit dient, international. Dafür ziehen sie die Argumente von Wilfried Hinsch heran. Hinsch begründet, dass die Bedingungen um das Differenzprinzip global zu erweitern (eine Weltwirtschaft mit externen Effekten sowie anerkannte Kooperationen zwischen Staaten; vgl. Kap. 2.4), die Rawls (noch) nicht als gegeben ansieht, inzwischen erfüllt sind.

All diese ausgeführten Argumente, mittels derer Rawls' Theorie auf die Ebene *globaler* Gerechtigkeit erweitert wird, halte ich für sehr überzeugend und werde in dieser Arbeit auf ihnen aufbauen.

5.2.2 Die advokatische Perspektive bei Rawls

Welcher Angelpunkt in Rawls' Theorie zentral ist, um sie auf e.n.m. Tiere zu erweitern, wird im nun folgenden Unterkapitel aufgezeigt, um im Anschluss daran die Frage zu untersuchen, was eine sentientistische Perspektive für Rawls' Theorie bedeutet.

Die Gerechtigkeitsgrundsätze, die eine gerechte Gesellschaft konstituieren sollen, werden gemäß Rawls im Urzustand unter dem Schleier des Nichtwissens gewählt. In diesem Zustand kommen Parteien zusammen, die auf rationale Weise Gerechtigkeitsgrundsätze für die Gesellschaft, in der sie leben wollen, auswählen. Unter dem Schleier haben die Parteien keinerlei Kenntnis darüber, welchen Platz sie in der Gesellschaft einnehmen werden. Entsprechend wählen die Parteien gemäß Rawls Grundsätze aus, die für alle Gesellschaftsmitglieder gerecht sein werden, da es irrational wäre, bestimmte Gruppierungen zu bevorzugen, wenn man nicht weiß, ob man selbst zu den dadurch Benachteiligten zählen wird.

Rawls bezieht in dieses Szenario die Frage nach Menschen, die ihre Rationalität verlieren oder nie besitzen, ein und kommt zu dem Schluss, dass die Parteien im Urzustand paternalistische Grundsätze wählen werden, um abzusichern, dass Stellvertreter_innen sich für die Interessen der nicht-rationalen Menschen einsetzen werden.

»Im Urzustand gehen die Beteiligten davon aus, dass sie später in der Gesellschaft vernünftig und zur Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten fähig sind. [...] Doch wenn einmal die ideale Vorstellung festgelegt ist, werden sie sich gegen die Möglichkeit sichern wollen, dass ihre Fähigkeiten unterentwickelt sind und sie ihre Interessen nicht vernünftig fördern können, wie es etwa bei Kindern der Fall ist, oder daß sie wegen irgendwelcher unglücklicher Umstände nicht für ihr Wohl sorgen können, wie etwa bei schwerer Verletzung oder Geistesstörung. [...] Dazu setzen die Parteien Grundsätze in Kraft, wann andere berechtigt sind, in ihrem Namen zu handeln [...]. Das tun sie in der Erkenntnis, daß einmal ihre Fähigkeit, vernünftig zu ihrem Wohl zu handeln, versagen oder überhaupt fehlen könnte. Die Grundsätze des Paternalismus sind also diejenigen, die die Parteien im Urzustand anerkennen würden, um sich gegen Schwächen und Versagen ihrer Vernunft und ihres Willens in der Gesellschaft zu schützen. Andere erhalten das Recht und sind manchmal verpflichtet, an unserer Stelle zu handeln und das zu tun, was wir für uns tun würden, wenn wir vernünftig wären; diese Regelung tritt nur in Kraft, wenn wir nicht selbst für unser Wohl sorgen können. Paternalistische Entscheidungen haben sich von den stabilen Bedürfnissen der Betroffenen selbst leiten zu lassen, soweit sie nicht unvernünftig sind [...].« (Rawls 1979, 281)

Laut Rawls wählen die Parteien unter dem Schleier des Nichtwissens diese Grundsätze, um sich gegebenenfalls selbst zu schützen, da sie nicht wissen, ob sie sich in einer Situation befinden werden, in der sie solchen Schutz benötigen. Altruistische Motive stecken nicht dahinter. Das erschwert eine Anwendung dieses paternalistischen Grundsatzes auf e.n.m. Tiere, da es nicht darum geht, Grundsätze aufzustellen, die *anderen* von Vorteil sein werden.

Nichtkenntnis über die Spezies unter dem Schleier des Nichtwissens

Um dieses Problem zu überwinden, kann die Gedankenkonstruktion des Schleiers des Nichtwissens so modifiziert werden, dass auch die Spezieszugehörigkeit zu den unbekannten Variablen zählt. Eine solche Argumentation entwickelt beispielsweise Mark Rowlands (2008),¹³² der deutlich macht, weshalb diese Modifikation nicht dazu führt, dass unter dem Schleier des Nichtwissens Menschen mit Bäumen gleichgesetzt werden. Rowlands (ebd., 101–102) begrenzt seine Modifikation auf sentientistische tierethische Positionen und lässt

¹³² Zur Kritik genau daran vgl. Garner 2012.

biozentrische oder holistische außen vor. Er argumentiert, dass es nur Sinn ergibt, wenn sich Individuen mit Interessen unter dem Schleier des Nichtwissens auf Gerechtigkeitsgrundsätze einigen. Nach Rowlands kann jede_r unter dem Schleier vernünftigerweise eine Welt bevorzugen, in der moralische Objekte gegenüber Entitäten, die keine moralischen Objekte sind, bevorzugt werden, da es für letztere keinerlei Differenz bedeutet, wie die Welt beschaffen ist, da sie keine Interessen und kein Bewusstsein besitzen.

Der Schleier des Nichtwissens ist für Rawls die Methode, mit der *wirklich* gerechte Grundsätze gewählt werden sollen. Es handelt sich dabei um ein konstruiertes Gedankenexperiment, in dem rationale Individuen vernünftige Gerechtigkeitsgrundsätze wählen, auch wenn sie nicht wissen, ob sie selbst jenseits dieses Konstrukts in der ›real existierenden Gesellschaft‹ tatsächlich rational sein werden. Es widerspricht diesem Gedankenkonstrukt folglich nicht, neben der Möglichkeit, ein kognitiv beeinträchtigter Mensch sein zu können, auch die Möglichkeit einzubauen, in der ›real existierenden Gesellschaft‹ einer anderen Spezies angehören zu können, die ebenfalls nicht zur Rationalität befähigt ist. Was dabei allerdings passiert, ist die Loslösung von der anthropozentrisch-kontraktualistischen Idee der Gesellschaft, die durch die Idee der moralischen Gemeinschaft ersetzt wird.

Die dadurch getätigte Vorannahme, dass Gerechtigkeitsgrundsätze für alle empfindungsfähigen Individuen gelten sollten, stützt sich dabei auf die Argumentationslinie, dass empfindungsfähige Individuen Teil der moralischen Gemeinschaft sind (vgl. Kap. 4) und *dass Gerechtigkeitsprinzipien gegenüber allen Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft gelten sollten*,¹³³ selbst wenn Moral und Gerechtigkeit nicht gleichzusetzen sind. Solch einer Vorannahme vorzuwerfen, sie baue auf einer bestimmten Moralvorstellung auf (vgl. Carruthers 2008) und gleichzeitig davon auszugehen, dass Rawls' Theorie dies

¹³³ Ein Argument, weshalb der Einbezug e.n.m. Tiere in die *moral community* alleine nicht ausreicht, nennt Robert Garner (2013, 8): »Moral obligations regarded as being outside of the sphere of justice collapse, in practice, into the realm of charity and voluntarism [...] because there is a much weaker link with legal compulsion.« (Hervorhebung im Original) Und auch Bernd Ladwig (2021, 170) macht deutlich, dass e.n.m. Tiere »mannigfache Beiträge zu unseren sozialen Grundordnungen [erbringen], und sie sind Unterworfenen der von uns gemeinsam verantworteten Verhältnisse. Aus diesen zwei Gründen sollte die Gerechtigkeitstheorie auch Mensch-Tier-Beziehungen einbegreifen«.

nicht täte, ist kurzsichtig und wenig überzeugend. Auch Rawls' Annahme, dass die Gerechtigkeitsprinzipien sich auf *alle* Menschen beziehen, unabhängig von Geschlecht, Hautfarbe, Herkunft oder körperlicher Befähigung, baut auf bestimmten Vorannahmen zum Umfang der Moralgemeinschaft bzw. Umfang von Gerechtigkeits-theorien auf, die sich einer langjährigen humanistischen Argumenta-tionstradition verdanken.

Die paternalistischen Grundsätze

Zieht man die Spezieszugehörigkeit als weitere unbekannte Variable hinzu, können Rawls' paternalistische Grundsätze auf e.nm. Tiere angewandt werden, da diese erstellt wurden, um in den Fällen, in denen Individuen in der ›real existierenden Gesellschaft‹ nicht zu rationalen Entscheidungen fähig sind, Stellvertreter_innen in ihrem Sinn entscheiden zu lassen. Die allermeisten tierlichen Individuen sind nicht zu einer Form von Rationalität, wie sie von Rawls voraus-gesetzt wird, befähigt.

Stellvertreter_innen müssen nach Rawls auf eine Weise handeln, dass sie sich von den Bedürfnissen der Betroffenen leiten lassen, unter der Bedingung, dass diese Bedürfnisse nicht unvernünftig sind. Je weniger über die Bedürfnisse eines Individuums bekannt ist, »desto mehr handeln wir für ihn so, wie wir es für uns unter den Bedingungen des Urzustands tun würden. Wir versuchen, für ihn die Dinge zu bekommen, die er wahrscheinlich haben möchte, gleichgültig, was er sonst haben möchte« (Rawls 1979, 281). Ferner müssen paterna-listische Handlungen »durch das offenbare Versagen der Vernunft oder Fehlen der Vernunft und des Willens gerechtfertigt sein; und müssen geleitet sein von den Grundsätzen der Gerechtigkeit und den Kenntnissen der längerfristigen Bedürfnisse des Betroffenen« (ebd., 282).

Diese Grundsätze lassen sich ohne Weiteres auf e.nm. Tiere anwenden, auch wenn im Einzelfall abhängig von der Spezies und dem tierlichen Individuum entschieden werden muss, ob der vor-ausgesetzte Wille fehlt. Bei beispielsweise Elefanten, Walen und Delfinen, Primaten und Corviden finden sich außerordentlich starke kognitive Befähigungen (vgl. Plotnik et al. 2006). Um die Bedürf-nisse tierlicher Individuen abschätzen zu können, ist ein reflektierter Anthropomorphismus von Nöten, der es gestattet, Antworten auf die Frage nach gutem tierlichem Leben zu geben (vgl. Kap. 5.3).

Die Schlussfolgerung, dass die Menschen unter dem Schleier des Nichtwissens paternalistische Grundsätze und Stellvertreter_innen wählen, um für den Fall, dass sie selbst ihre Vernunft zeitweise verlieren oder nie besitzen, vor ungerechter Willkür geschützt zu sein, stellt hierbei eine interpretierende Setzung von Rawls dar. Diese hat ihre Berechtigung, zum Beispiel im Hinblick auf ihre Umsetzbarkeit, blieb jedoch nicht ohne Kritik. So setzt beispielsweise Nussbaum in ihrem Fähigkeitenansatz verstärkt auf *Inklusion statt Paternalismus* und fordert Gesellschaften auf, Strukturen zu konstituieren, damit Betroffene trotz (zeitweise) fehlender Vernunft stärker in die Gesellschaften eingebunden werden, anstatt durch Stellvertretende repräsentiert zu werden (vgl. Nussbaum 2010).

Neben Nussbaum argumentieren auch Sue Donaldson und Will Kymlicka (2013; 2015; 2016), dass man (vor allem empfindungsfähigen) nichtmenschlichen Tieren nicht vollständig gerecht wird, wenn man – gutgemeint – für sie spricht, anstatt sie selbst sprechen zu lassen, indem man versucht, ihre Formen der Kommunikation zu verstehen (vgl. auch Meijer 2019, 103–115). Dafür ist eine Evaluierung der Frage nach tierlicher Handlungsbefähigung wichtig (vgl. Kap. 4.3). Rawls selbst verlangt, dass Stellvertretungshandlungen nur dann in Kraft treten, wenn die Betroffenen nicht selbst für ihr Wohl sorgen können (Rawls 1979, 281). Nichtmenschliche Tiere können in ihrem ursprünglichen Habitat in der Regel für ihr eigenes Wohl sorgen, wenn sie nicht daran gehindert werden. Diese Fähigkeit besitzen auch domestizierte Tiere, die hier als Gesellschaftsmitglieder angesehen werden, solange bestimmte Bedingungen dafür gegeben sind. Solche sind unter anderem ein freier Zugang zu Wasser und Nahrung, zu sozialen Interaktionen, zu den Wetterbedingungen entsprechenden Schutzmöglichkeiten und körperliche Unversehrtheit. Dass sie diese Fähigkeit besitzen, deutet darauf hin, dass in Bezug auf e.n.m. Tiere der von Nussbaum betonte Fokus auf Inklusion ein gangbarer und überzeugender Weg ist, der den Eigenheiten des jeweiligen Individuums mehr Geltung verschafft als Stellvertretende. Nichtsdestotrotz wird es zahlreiche Fälle geben, in denen es schwer sein wird, das e.n.m. Tier selbst kommunizieren zu lassen bzw. anzeigen zu lassen, was es möchte und braucht. Für diese Fälle sind Rawls' paternalistische Grundsätze eine geeignete Grundlage, um die betroffenen e.n.m. Tiere nicht ›außen vor‹ zu lassen. Was eine sentientistische Perspektive für Rawls' Theorie über die Nichtkenntnis der Spezies unter dem Schleier des Nichtwissens und eine Anwendung der paternalistischen

Grundsätze auf e.nm. Tiere hinaus bedeutet, untersuche ich im folgenden Kapitel.

5.2.3 Egalitäre Umsetzung der Gerechtigkeitspflichten bei Einbezug von nichtmenschlichen Tieren: Ein gangbarer Weg?

Eine zentrale Frage, die Rawls mit seiner Theorie der Gerechtigkeit beantworten möchte, ist die Frage nach gerechter Verteilung, die auch in der Debatte um NE im Fokus steht. Bei Rawls stehen dabei Grundfreiheiten und Chancen sowie Grundgüter im Mittelpunkt dessen, was es gerecht zu verteilen gilt. Bezieht man auch e.nm. Tiere mit ein, stellen sich zusätzlich die Fragen, wie zwischen Menschen und e.nm. Tieren verteilt werden soll, wie dabei zu gewichten ist und welche Freiheiten, Chancen und Güter für e.nm. Tiere überhaupt Sinn ergeben.

Wie ein egalitäres Gerechtigkeitsverständnis nach Rawls aussehen kann, wenn e.nm. Tiere einbezogen sind, wird hier vor allem im Hinblick auf das Differenzprinzip beleuchtet. Dem Differenzprinzip kommt in dieser Arbeit – zusammen mit den paternalistischen Grundsätzen – in Bezug auf Rawls' Theorie die größte Bedeutung zu.

Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätze

Rawls arbeitet – wie zu Beginn dieses Kapitels bereits gezeigt wurde – zwei für seine Theorie zentrale Gerechtigkeitsätze aus. Der *erste Gerechtigkeitsgrundsatz*, den die Menschen hinter dem Schleier des Nichtwissens wählen würden, fordert gemäß Rawls für alle die gleichen Grundfreiheiten. Der *zweite Gerechtigkeitsgrundsatz* verlangt echte Chancengleichheit und Gleichverteilung von Einkommen und Vermögen. Ungleichheiten können gerechtfertigt sein, solange sie dazu dienen, die Situation aller Betroffenen zu verbessern, vor allem der am wenigsten Begünstigten, und solange sie mit der gleichen Freiheit für alle und Chancengleichheit vereinbar sind.

Rawls *egalitäres* Gerechtigkeitsverständnis, das er in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* ausbaut, geht bereits aus diesen beiden Grundsätzen hervor.¹³⁴ Ein solches auch auf e.nm. Tiere anzuwenden, mag manchen im ersten Moment abwegig erscheinen, ist es bei

genauerer Evaluierung jedoch nicht. Eine Gleichsetzung von Mensch und e.n.m. Tier folgt daraus nicht. Eine gleiche Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien für Menschen und e.n.m. Tiere ergibt nur in den Aspekten Sinn, in denen eine ausreichende Übereinstimmung besteht. Diese besteht im Hinblick auf die Empfindungsfähigkeit (zum Beispiel beim Vermeiden von Schmerzen oder dem Erleben-Wollen positiver Zustände), nicht jedoch in Bezug auf schulische Bildung und Zugang zu menschlichen Arbeitsstellen. Entsprechend gilt es zu prüfen, an welchen Grundfreiheiten auch e.n.m. Tiere sinnvollerweise Interesse haben.¹³⁵

Rawls führt als wichtige *Grundfreiheiten* die politische Freiheit, die Rede- und Versammlungsfreiheit und die Gewissens- und Gedankenfreiheit an, aber auch die persönliche Freiheit inklusive einem Schutz vor psychologischer Unterdrückung, körperlicher Misshandlung und Verstümmelung sowie dem Schutz vor beliebiger Festnahme und Haft (ebd., 82). Diese persönliche Freiheit mit Schutz vor psychischer oder physischer Gewalt und vor einem Eingesperrt-Werden auch e.n.m. Tieren zu gewähren, ergibt nicht nur Sinn, sondern ist aus der hier vertretenen egalitär-sentientistischen Position sogar gefordert. Die Grundfreiheiten haben bei Rawls den Status verfassungs-

¹³⁴ Es sprechen überzeugende Gründe für die Wahl einer *egalitären* Gerechtigkeits-theorie. Einer davon ist die Widerlegung des Arguments, wonach egalitaristische Gerechtigkeitstheorien lediglich ›gleich‹ mit ›für alle‹ verwechseln. Dies ist, wie Ott und Döring (2011, 93–95) aufzeigen, nicht überzeugend, da zum Beispiel die Forderung nach Gleichbehandlung aller Interessen sich durchaus stark von der Forderung nach bloßem Einbezug aller Interessen unterscheidet. Der Forderung nach Gleichheit liegen verschiedene valide Gründe zugrunde. Sie kann gefordert sein um des sozialen Friedens willen, wegen der Selbstachtung aller Beteiligten, auf Grund einer Minimierung von Diskriminierungsgefahren, zur Teilnahme am herrschaftsfreien Diskurs etc. (Ott/Döring 2011, 96).

¹³⁵ Differenzierungen zwischen Menschen und e.n.m. Tieren sind wichtig und Diversität innerhalb einer Art sowie zwischen den Arten ist als Bereicherung anzusehen. Dennoch gilt es aus tierethischer Perspektive solche Differenzierungen stets kritisch zu reflektieren, um mit ihnen nicht dazu beizutragen, den Mensch- Tier-Dualismus aufrecht zu erhalten oder aber menschliche Fähigkeiten zu erhöhen. So argumentiert auch Richard Twine (2010a, 29): »I would suggest that the debate over similarity or difference must be mindful that it could itself operate to assume a stabilized human – animal dualism at the very time that many animal studies scholars contest and complicate the demarcation and each signifier. The animal ethics thinking about difference is very justified, yet it is likely that a pendulum swing to difference simply reinforces the dualism (...), while an overemphasis on similarity may risk an uncritical anthropocentrism. In summary, both are important resources for doing animal ethics but in the context of remaining reflexive to the instability of ›human‹ and ›animal‹.«

rechtlich garantierter Grundrechte (vgl. Koller 2006, 57). Dass solche Rechte auch e.nm. Tieren zukommen sollten, wird von Tierrechts-Ansätzen oder Positionen, die auf diesen aufbauen, gefordert. Dass es in der Umsetzung des ersten Grundsatzes zu Konfliktfällen zwischen Menschen und e.nm. Tieren kommen kann, ist kein Grund gegen eine Inklusion der letzteren. Auch zwischen Menschen führt eine Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze zu Konfliktfällen. Dies gebietet kein Außerkraftsetzen der Grundsätze, sondern das Erstellen von Prinzipien für den Umgang in Konfliktfällen (vgl. Kap. 6.4).

Der *erste Grundsatz* lässt sich mit Blick auf bestimmte Grundfreiheiten wie beispielsweise körperliche Unversehrtheit gemäß bestimmter tierethischer Positionen überzeugend auf e.nm. Tiere anwenden und nach einer egalitär-sentientistischen Position ist eine *gleiche* Anwendung für alle empfindungsfähigen Individuen geboten. Sollten Priorisierungen und Hierarchisierungen nötig werden, so dürfen diese erst in einem zweiten Schritt auf Grund von auftretenden Konfliktfällen abgewogen werden.¹³⁶

Der *zweite Grundsatz* enthält in seinem ersten Teil das Differenzprinzip. Den zweiten Teil des zweiten Grundsatzes, der sich explizit auf berufliche Chancengleichheit bezieht, für eine Anwendung auf e.nm. Tiere fruchtbar zu machen, erscheint zunächst einmal sehr weit hergeholt. Für die Frage, wie ein gerechtes Zusammenleben von Menschen und e.nm. Tieren gestaltet werden kann, ist eine Auseinandersetzung mit tierlicher Arbeit jedoch hilfreich. Die von Rawls aufgeführte berufliche Chancengleichheit ist auf *menschliche* Berufswege, Ämter und Positionen bezogen, die für e.nm. Tiere eher nicht von Interesse sind. Ob Formen von Arbeitsbetätigung – auch im Sinne von Berufen – für e.nm. Tiere innerhalb einer Mensch-Tier-Gesellschaft gewinnbringend für ein gutes Leben sein können, ist eine der gegenwärtig intensiv debatierten Forschungsfragen der Tierethik und Human-Animal Studies (vgl. Kap. 7). Je nach Beantwortung dieser Frage unterscheidet sich dann auch das Anwendungspotential und die Interpretationsweise von Rawls' zweiten Grundsatz auf e.nm. Tiere.

¹³⁶ Auch in Bezug auf Menschen lässt die Art und Weise, wie die Grundsätze in der Praxis umgesetzt werden sollen bzw. können einen großen Interpretationsspielraum zu. Rawls gibt dazu keine ausgearbeitete Antwort. Eine solche bezogen auf e.nm. Tiere zu erarbeiten ist nicht Schwerpunkt dieser Arbeit und würde hier zu weit führen, stellt jedoch ein Forschungsdesiderat der Politischen Philosophie dar, dem an anderer Stelle nachgegangen werden sollte.

Das Differenzprinzip und nichtmenschliche Tiere

Das Differenzprinzip ist richtungsweisend für die Auseinandersetzung mit gerechter Verteilung im Rahmen von Rawls' Theorie. Das Differenzprinzip, der erste Teil von Rawls' zweitem Gerechtigkeitsgrundsatz, besagt, dass »soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten [...] den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen« müssen (Rawls 1979, 336). Eine Ungleichverteilung muss also, um gerechtfertigt zu sein, den Individuen zu Gute kommen, die die schlechtesten sozialen Positionen einnehmen.

Domestizierte und kulturfolgende e.n.m. Tiere sind als Gesellschaftsmitglieder anzusehen (vgl. Kap. 4.4), wobei die Idee der Gesellschaft, wie bereits betont, von der anthropozentrisch-kontraktualistischen Idee losgelöst und durch die Idee der moralischen Gemeinschaft ersetzt wird. Einzubeziehen in Rawls' Theorie sind sie daher in der gleichen Weise wie nicht-rationale menschliche Individuen, wie Kleinkinder, demente oder anderweitig kognitiv beeinträchtigte Menschen. Gemäß einer auf deontologischen Tierethik-Theorien aufbauenden egalitär-sentientistischen Position sind die Gerechtigkeitsgrundsätze auch auf sie anzuwenden. Entsprechend auch das Differenzprinzip, das das sozioökonomische gesellschaftliche System adressiert.

Gegenwärtig können e.n.m. Tiere als zu den in unserer Gesellschaft am schlechtesten gestellten Individuen gezählt werden (für Details zur Asymmetrie im Mensch-Tier-Verhältnis vgl. Boscardin/Bossert 2015, 329–330; Schmitz 2014, 16–21; Singer 1996, Kap. 2 und 3). Ihre schlechte Stellung soll gemäß der hier vertretenen Tierethik-Position überwunden werden. Bei einer Einbindung e.n.m. Tiere müssen für das, was verteilt werden soll, andere Kriterien gefunden werden, wie wenn Verteilungsfragen ausschließlich auf Menschen bezogen werden, da sie andere Interessen besitzen und andere Formen von sozialem Zusammenleben praktizieren. Eine Umsetzung des Differenzprinzips ist bereits bezogen auf Menschen äußerst schwierig und mit vielen Kritikpunkten behaftet (vgl. Koller 2006, 59). Bezogen auf Menschen stehen bei Rawls dabei vor allem die Verteilung von sozioökonomisch relevanten Dingen wie Einkommen, Eigentum, Bildung und mit Ansehen, Selbstwertgefühl, aber auch mit Macht verbundene Positionen und Ämter im Zentrum. In Bezug auf e.n.m. Tiere stehen diese nicht im Vordergrund (ob und welche Stellung ihnen für nichtmenschliche Tiere zukommen soll, gilt es auszuloten).

Will man das Differenzprinzip sinnhaft auch auf e.nm. Tiere anwenden, müssen Kriterien hinzugezogen werden wie

- Leben-Können in einer naturnahen (im Sinne der jeweiligen Ursprungshabitate der Spezies), gesunden Umgebung,
- Zugang haben zu gesunder, hochwertiger und schmackhafter Nahrung,
- Leben-Können in – dem eigenen Charakter entsprechenden – Sozialgefügen,
- Zugang haben zu, den eigenen Fähigkeiten entsprechenden, Beschäftigungsmöglichkeiten
- ...

In gewisser Weise sind diese Kriterien in den Kriterien Einkommen, Kapital, Bildung und Selbstwertgefühl¹³⁷ enthalten und stellen eine sehr konkrete Spezifizierung derselben dar. Mit einem hohen Einkommen kann man sich attraktiven, naturnahen Lebensraum, gesunde, hochwertige Nahrung und hohe Bildung leisten. Dies ist in zahlreichen gegenwärtigen Gesellschaften mit wenig Einkommen äußerst schwierig und den schlecht und am schlechtesten Gestellten daher schwer(er) möglich.

Eine gerechte Gesellschaft sollte also so gestaltet sein, dass für alle Menschen und e.nm. Tiere die genannten Kriterien erfüllt werden. Vorzugsweise sollte das in einer gleichen Weise für alle Individuen der Fall sein. Wo Ungleichheiten bestehen, müssen diese sich zum Vorteil der am schlechtesten Gestellten auswirken.¹³⁸ Da e.nm. Tiere nicht selbst in der Lage sind, zu evaluieren, ob und inwieweit dies in einer gerechten Art und Weise geschieht, muss diese Aufgabe von Stellvertreter_innen übernommen werden, wie es auch für einige Menschen der Fall ist. Anzumerken ist, dass Rawls seine

¹³⁷ Es ist nicht ausgeschlossen, dass ein hohes Selbstwertgefühl auch für bestimmte e.nm. Tiere von Interesse sein kann und diese ein solches durch beispielsweise einen hohen Rang in den hierarchischen Strukturen ihrer Gemeinschaft aufrechterhalten. Dies ist bei e.nm. Tieren vorstellbar, die nicht lediglich über ein Bewusstsein verfügen, sondern darüber hinaus über Selbstbewusstsein wie es unter anderem für andere Hominiden, Elefanten und Cetaceen angenommen wird. Ob bestimmte e.nm. Tiere über Selbstwertgefühl verfügen oder nicht, ist für die Argumentation dieser Arbeit irrelevant, weshalb der Frage nicht vertiefend nachgegangen wird.

¹³⁸ Das Bestehen von Ungleichheiten kann für eine Gesellschaft von Vorteil sein, wenn es beispielsweise für bestimmte Individuen Anreize schafft ihre Fähigkeiten in besonderem Maße einzubringen. Aus unter anderem diesem Grund lehnt Rawls Ungleichheiten nicht komplett ab.

Gerechtigkeitsgrundsätze auf wohlgeordnete Gesellschaften bezieht, nicht auf sehr arme, politisch instabile Gesellschaften. Für diese gelten Einschränkungen für Situationen unter nicht-idealen Bedingungen (vgl. Koller 2006, 62). Entsprechend gelten auch für e.n.m. Tiere in solchen Gesellschaften andere Bedingungen.

Die von Rawls für Menschen in den Mittelpunkt gesetzten Kriterien Einkommen, Eigentum, Positionen und Ämter gelten weiterhin in Bezug auf eine gerechte Verteilung. Es ist sinnvoll, diese weiterhin als (unter anderem) einzubeziehende Kriterien anzusehen, da sie für einen großen Teil an Individuen durchaus eine Bestimmung der Lebensqualität und Chancen treffen können, sofern sie mit anderen Kriterien kombiniert werden. Sie sind jedoch nicht für alle (menschlichen und nicht-menschlichen) Mitglieder des Umfangs einer Gerechtigkeitstheorie passend, da einige Menschen und e.n.m. Tiere nicht die kognitive Möglichkeit zum Innehaben von Ämtern haben oder monetäres Einkommen in ihrer Lebenswelt keine Rolle spielt. Und auch wo sie zutreffend sind, ist eine Kombination mit anderen Kriterien notwendig, da Einkommen, Eigentum und das Innehaben von Positionen und Ämtern alleine nichts darüber aussagen, ob ein Individuum ein zufriedenes Leben führt. Hierfür sind die soziale Einbettung und Beziehungen zu anderen Menschen, e.n.m. Tieren oder ›der Natur‹ essentiell. Es ist daher zielführend, die von Nussbaum gelisteten Fähigkeiten, die all diese Aspekte abdecken, heranzuziehen und anhand von deren Verteilung zu prüfen, ob eine Gesellschaft als gerecht gelten kann. Mit der Kombination mit Nussbaums Fähigkeitenansatz kann man der berechtigten Kritik an Rawls entgegenwirken, dass Einkommen und Ämter nicht zwangsweise etwas über Lebensqualität aussagen, und dass er Faktoren wie den Zustand der jeweiligen natürlichen Umwelt oder Freizeit-Gestaltungsmöglichkeiten etc. außen vor lässt.

Dieses Unterkapitel hat gezeigt, dass Rawls' Theorie für den Einbezug e.n.m. Tiere offener ist als häufig postuliert wird und für eine solche Inklusion fruchtbar gemacht werden kann.¹³⁹ Es zeigt sich, dass die von Rawls selbst angeführten Argumente für einen Ausschluss e.n.m. Tiere aus dem Umfang von Gerechtigkeitstheorien nicht überzeugend sind, da auf Grund dieser Argumente auch bestimmte

¹³⁹ So orientiert sich auch Garner (2013) bei der Entwicklung einer nicht-idealen Gerechtigkeitstheorie (auch) für e.n.m. Tiere stark an Rawls, ebenso wie Ladwig (2020; 2021) in Bezug auf seine ideale und nicht-ideale Theorie.

Menschengruppen ausgeschlossen werden müssten. Rawls argumentativer Versuch, diese Menschen einzuschließen, e.n.m. Tiere aber weiterhin auszuschließen, ist nicht plausibel. Ferner wurden hier Kriterien ausgearbeitet, anhand derer das Differenzprinzip für den Umgang mit e.n.m. Tieren herangezogen werden kann. Wie diese Kriterien in der Praxis implementiert werden können, bedarf einer weiteren intensiven Untersuchung. Die in Kapitel 6.4 erarbeiteten Prinzipien für den Umgang mit konfligierenden menschlichen und tierlichen Interessen können für die Implementierung genutzt werden.

5.3 Tierliches gutes Leben: Naturwissenschaftlich und philosophisch betrachtet

Theorien des Guten Lebens, auch eudämonistische Theorien genannt, befassen sich mit der Suche nach einem objektiv guten, glückseligen (in der Regel menschlichen) Leben (vgl. Kap. 4.3). Als Paradebeispiel einer eudämonistischen Ethik wird häufig Aristoteles' Ethik betrachtet. Ein gegenwärtig bedeutender eudaimonistisch inspirierter Ansatz ist der Fähigkeitenansatz (FA) von Martha Nussbaum, die sich selbst als Neo-Aristotelikerin bezeichnet. Mit ihrer Auseinandersetzung mit gutem Leben, die zentral ist für den FA, möchte Nussbaum zugleich Antworten auf die Frage geben, wie gerechte Gesellschaften konstituiert sein müssen. Auf diesen FA wird im Folgenden der Fokus gelegt. Nussbaums Ansatz ist einer der meistdiskutierten der gegenwärtigen Politischen Philosophie und wurde von ihr in einem jüngeren Werk auf empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere erweitert (Nussbaum 2010). Nussbaum setzt sich dort unter anderem mit Fragen nach Umgang und Inklusion von Menschen mit Beeinträchtigungen, die von einer sozial konstruierten Norm abweichen, intensiv auseinander sowie mit Umgang bzw. Inklusion von e.n.m. Tieren. Nussbaum fordert, dass gerechte Gesellschaften den speziellen Bedürfnissen und Befähigungen von Individuen Raum bieten, anstatt Gesellschaften für einen Typus von ›Normal-Mensch‹ zu konstituieren, in der alle, die davon (auch durch ihre Spezies) abweichen lediglich paternalistisch durch andere vertreten werden. Gesellschaften müssen so konstituiert sein, dass alle Individuen ihre Fähigkeiten in Tätigkeiten umsetzen können. Die von Nussbaum ausgeloteten Fähigkeiten schließen nicht-materielle Dinge wie Bezie-

hungen und affektive Momente ein und sprechen auch einer möglichst intakten Umwelt und Naturerlebnissen Bedeutung zu. Dies macht Fähigkeiten zu einer überzeugenden »Gerechtigkeitswährung« und Nussbaum geht damit über strebensethische Ansätze weit hinaus.

Nussbaums FA ist für diese Arbeit sehr zielführend. Bevor eine Weiterentwicklung von Nussbaums Theorie in Bezug auf die Frage guten tierlichen Lebens erfolgt, gibt das nächste Unterkapitel einen Einblick, wie ein solches aus naturwissenschaftlicher Perspektive beurteilt werden kann. Inwiefern solche Bewertungen der Kritik des Anthropomorphismus ausgesetzt sein sollten, welche unterschiedlichen Formen von Anthropomorphismus es gibt und wie diese zu evaluieren sind, wird darauffolgend untersucht sowie das – einer eudaimonistischen bzw. eudaimonistisch inspirierten Theorie zugrundeliegenden – Verständnis von gutem Leben und vom Konzept des Wohlergehens differenziert.

5.3.1 Naturwissenschaftliche Beurteilung guten tierlichen Lebens

»Wissenschaftliche Konzepte und Forschungsfelder, in denen beschreibende und bewertende Aspekte eng miteinander verwoben sind, können als epistemisch-moralische Hybride bezeichnet werden. [...] Sie sind hochkomplex, bestehen aber aus deskriptiven und normativen Elementen, die sich im Prinzip identifizieren und auseinanderhalten lassen.« (Pott-hast/Ott 2016, 58)

Ein Forschungsfeld, in dem beschreibende und bewertende Aspekte eng miteinander verwoben sind, stellt auch die Untersuchung guten tierlichen Lebens dar. Bewertungen, was als gutes tierliches Leben gelten kann, bauen sowohl auf naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen als auch auf Werten auf (Fraser 2008). Auch hier ist die Frage nach einer angemessenen Verbindung von Werten und Fakten zu stellen (vgl. Kap. 4.2). Phänomenologisch gewonnene Erkenntnisse spielen hierbei zudem eine Rolle. Die Wertgrundlage für Bewertungen guten tierlichen Lebens in dieser Arbeit baut auf den Annahmen auf, dass (zahlreiche) nichtmenschliche Tiere empfindungsfähige Individuen sind, die moralisch direkt berücksichtigungswürdig sind und deren Verdinglichung aus egalitär-sentientistischer Perspektive moralisch falsch ist.

Naturwissenschaftliche Kriterien für eine Bewertung guten tierlichen Lebens

Allgemeingültige naturwissenschaftliche Aussagen zu treffen, was ein gutes tierliches Leben ausmacht, ist äußerst schwierig. Dies hängt sehr stark von den jeweiligen Bedürfnissen und Befähigungen der Individuen der unterschiedlichen Arten ab. Allgemeingültig werden drei verschiedene Aspekte guten tierlichen Lebens unterschieden:

1. Gefühle bzw. Emotionen wie Schmerz, Leid, Freude und Zufriedenheit (*affective states*),
2. Natürlichkeit (des Lebensraums und des Ausführen-Könnens von Verhalten, welches Individuen der Spezies in natürlichen Habitaten zeigen, *natural living*) sowie
3. die Erfüllung von Grundbedürfnissen wie Nahrung, Wasser und temperaturangepasstem Obdach und Gesundheit (*basic health and functioning*; vgl. Fraser 2008, 4).

Damit von einem guten Leben gesprochen werden kann, müssen diese drei Aspekte sich überlappen. Die Erfüllung nur eines Aspekts dieser drei ist empirischen Belegen nach zu urteilen nicht ausreichend (ebd., 3). Zudem sollten die drei Aspekte ergänzt werden um mindestens 4. den Aspekt der sozialen Interaktionen. Studien belegen, dass diese bei Individuen einiger Spezies elementar für die psychische Gesundheit sind (ebd., 3; Bekoff/Pierce 2009).

Hierbei ist zu beachten, dass die drei (bzw. vier) eben genannten Aspekte nicht durch rein naturwissenschaftliche Forschung zu bearbeiten sind, weil sie weit über die Sicherstellung rein physiologisch-funktioneller (Über-)Lebensaspekte hinausgehen. Das trifft vor allem auf den ersten Aspekt der Gefühle bzw. Emotionen zu. Gemäß dem in Kapitel 4.2 aufgeführten Verständnis der Verflochtenheit von beschreibenden und bewertenden Annahmen in der Tierethik ist auf die Frage, wann bei einem e.nm. Tier Zufriedenheit auftritt, keine rein naturwissenschaftliche Antwort möglich. Auch die Frage, was konkret unter Schmerz verstanden wird, beruht auf wertenden und phänomenologischen Annahmen und nicht allein auf naturwissenschaftlichen Untersuchungen, ob beispielsweise ein zentrales Nervensystem und Nozizeptoren vorhanden sind. Untersuchungen zum zweiten und dritten Aspekt können eher primär naturwissenschaftlich beantwortet werden – auch wenn bei diesen ebenfalls nicht vernachlässigt werden sollte, dass allen naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen

normative Setzungen implizit sind. Da alle Aspekte sich überlappen müssen, um von einem guten tierlichen Leben sprechen zu können, sind zweitens und drittens ohne Aspekt eins jedoch nicht ausreichend. Rein naturwissenschaftliche Aussagen zum guten Leben tierlicher Individuen zu treffen, ist daher unmöglich. Zum einen sind allgemeingültige Aussagen schwer zu treffen, da auf die Befähigungen, Bedürfnisse und Anpassungen der jeweiligen Tierart geschaut werden muss. Zum anderen bestehen in Bezug auf die relevanten Aspekte zahlreiche normative und phänomenologisch-deskriptive Vorannahmen.

Auf Grund der genannten Schwierigkeit, konkrete universelle, speziesübergreifende Aussagen zu zoologischen, ethologischen oder tierökologischen Grundlagen guten tierlichen Lebens zu treffen, wird im Folgenden am Beispiel einer konkreten Tierart ausgeführt, was aus (überwiegend) naturwissenschaftlicher Perspektive ein gutes Leben für Individuen dieser Art darstellen könnte. Wie bereits ausgeführt, kann naturwissenschaftliche Forschung allein keine Antworten auf die Fragen nach tierlichen Emotionen geben. Beim nun folgenden Fallbeispiel wird dieser Aspekt mitgedacht, ohne dass suggeriert werden soll, es handle sich dabei um allein naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse. Allgemein gilt für das folgende Unterkapitel, dass bei der Präsentation biologischer Erkenntnisse dessen, was eine Tierart für ein gutes Leben benötigt, nicht davon ausgegangen wird, dass diese empirischen Ergebnisse in Bezug auf Werte neutral seien, sondern dass bereits in die Fragestellungen der Forschenden bestimmte Werte eingeflossen sind. So kann die eigene Wertvorstellung von Forscher_innen die Formulierung einer wissenschaftlichen Fragestellung beeinflussen, mit der untersucht werden soll, wie das Muttertier- bzw. Vattertier-Kind-Verhältnis bei anderen Säugetier-Spezies ausgeprägt ist. An gegebener Stelle wird dennoch der Fokus auf naturwissenschaftliche Ergebnisse gelegt. Implizit ethische Wertungen wie die eben angesprochene sowie explizit ethische Wertungen, wie zum Beispiel diejenige, dass (vor allem empfindungsfähige) nichtmenschliche Tiere dann ein gutes Leben führen können, wenn sie nicht verdinglicht werden, werden hintenangestellt.

Ferner wird beim folgenden Exempel ein expliziter Fokus auf Spezieszugehörigkeit gelegt. Diesen halte ich *an gegebener Stelle* für angebracht, auch in Bezug auf *Homo sapiens sapiens*. Würde bei gerechtigkeitsorientierten Fragen nach einem guten Leben der Fokus auf das einzelne Individuum gelegt werden, könnten kaum allgemein-

gültige Aussagen getroffen werden. Das wäre nicht zielführend, sondern überfordernd. Eine speziesspezifische Festlegung dessen, was für ein gutes Leben *mindestens* gegeben sein muss, ist überzeugend. Verschiedene Individuen sind unterschiedlich und divers, jedoch nicht komplett andere Lebewesen. In Bezug auf die Individuen einer Spezies bzw. der Individuen nahe verwandter Spezies sollte hier – wie auch im Hinblick auf die in der NE-Debatte relevante Frage, was zukünftige Generationen sich für ein gutes Leben wünschen werden – vom Konzept der Alterität statt dem der Alienität ausgegangen werden (vgl. Ott/Döring 2011, 63–64). Individuen einer Spezies teilen die gleichen Grundbedürfnisse. Welche Grundbedürfnisse das sind, ist abhängig von den Fähigkeiten der jeweiligen Spezies, die durch evolutive Anpassung an Lebensräume zum Teil stark voneinander differieren. Angemerkt sei, dass eine Perspektive des *Individualismus* vom *moralischen Individualismus* zu trennen ist, und dass im *Individualismus* die Spezies durchaus eine normative Rolle spielen kann, was im *moralischen Individualismus* gänzlich abgelehnt wird (vgl. Grimm et al. 2016, 84). In dieser Arbeit wird eine Hybridposition aus *moralischem Individualismus* und *moralischem Relationalismus* vertreten (vgl. Kap. 4).

Beispiel: Das gute Leben eines Grizzly-Bären aus naturwissenschaftlicher Perspektive

Grizzlybären (*Ursus arctos horribilis*) sind neben den Kodiak- und den Kamtschatkabären die größten Braunbären der Erde und zählen mit dem Eisbären zu den größten existierenden an Land lebenden Prädatoren.

Um beurteilen zu können, was sie für ein gutes Leben in Bezug auf den Aspekt des *natural living* benötigen, ist es wichtig, ihr bevorzugtes Habitat, die von ihnen präferierte Aufteilung von Sozialverbänden sowie besondere artspezifische Gewohnheiten zu kennen. Grizzlybären sind außerhalb der Paarungszeit Einzelgänger mit Ausnahme von Bärenmüttern und ihren Kindern. Diese haben in den ersten zwei bis drei Lebensjahren des Jungbären eine sehr enge Beziehung und verbringen nahezu jede Minute miteinander (Wilson/Marks 2013). Grizzlybären beanspruchen ein festes Territorium. Die Größe dieses Gebiets ist von der in ihm verfügbaren Nahrung und der populationsinternen Hierarchie abhängig und variiert zwischen zehn und tausend Quadratkilometern (McLoughlin et al. 2002). Grizzly-

bären leben heutzutage nur noch im nordwestlichen Nordamerika in mehreren Nationalparks der USA, den kanadischen Provinzen British Columbia und Alberta sowie mit der größten Individuen-Anzahl in Alaska. Sie leben daher häufig in alpinen bzw. in Tundra-Ökosystemen, wobei bebuschte Ufer-Gebiete sowie sogenannte Esker (Wallberge) ein präferiertes Habitat zu sein scheinen (ebd.). Während der kalten Jahreszeit halten Grizzlybären Winterruhe in Höhlen an Berghängen, in Felsspalten oder in Erdhöhlen.

Da Grizzlybären vor der europäischen Landnahme im gesamten westlichen und mittleren Nordamerika verbreitet waren, wäre es problematisch zu folgern, dass sie für ein gutes Leben alpinen oder Tundra-Lebensraum benötigen. Das gegenwärtige Vorkommen in diesen Ökosystemen ist auf Verdrängungsmechanismen durch Menschen – vor allem durch die Landnahme ehemaliger Europäer_innen – zurückzuführen. Schlussfolgern lässt sich jedoch, dass sie in Bezug auf ihren Lebensraum ein ausreichend großes Areal mit ausreichendem Nahrungsvorkommen (vgl. unten) sowie einer entsprechenden Struktur für Winterruhe-Möglichkeiten benötigen, um gut (über-)leben zu können. Ist innerhalb einer Grizzlybären-Populationen nicht gegeben, dass jeder Bär ein eigenes Territorium besetzen kann, welches ausreichend Nahrung und die Möglichkeit, sich ausreichend Reserven für die Winterruhe anzueignen, bietet, sind einzelne Bären dazu genötigt, in das Territorium anderer »einzudringen«, um an Nahrung zu gelangen. Dies kann für die körperlich unterlegenen Bären tödlich enden und birgt auch für Bärenmütter mit ihren Kindern eine große Gefahr, da männliche Grizzlybären Bärenkinder oftmals töten (Wilson/Marks 2013). Aus diesem Grund ist es speziell für Bärenmütter und ihre Kinder essentiell, einen nahrungsreichen Rückzugsort bewohnen zu können. Ein mehrjähriges, enges Zusammenleben von Mutter und Kind(ern) entspricht dem bevorzugten Sozialgefüge der Grizzlybären, es ist für die Zukunft der Jungbären wichtig, da die Mutter ihnen die wichtigste Lehrerin ist (ebd.) und es lässt sich annehmen, dass es auch für die Bärenmutter ein Bedürfnis darstellt.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Aus der Perspektive eines *kritischen Anthropomorphismus* (vgl. unten) lässt sich die These erstellen, dass dies für die Bärenmutter wichtig ist, da sie eine enge emotionale Bindung zu ihrem Kind hat und Mutterliebe für den Nachwuchs empfindet. Sieht man diese These als zu voraussetzungsreich an, kann man stattdessen die These vertreten, dass es für die Mutter wichtig ist, da sie dadurch ihren eigenen

In Bezug auf den Aspekt *basic health and functioning* ist zum Beispiel die artspezifische Ernährungsweise und der Umgang mit hohen bzw. niedrigen Temperaturen zu beleuchten. Grizzlybären ernähren sich omnivor. An pflanzlicher Nahrung nehmen sie Gräser, Kräuter, Schösslinge, Blüten, Wurzeln, Knollen, Nüsse, Pilze und saisonal in großen Mengen Beeren zu sich. Tierliche Protein- und Fettquellen stellen Insekten, Schnecken, Vögel und Vogeleier sowie kleinere Säugetiere wie Lemminge, Hörnchen und Wühlmäuse, die die Bären ausgraben können, dar. Grizzlybären an der Pazifikküste in Alaska haben als einzige Population zudem die Angewohnheit entwickelt, Muscheln auszugraben (Wilson/Marks 2013). Für Bären an der Pazifikküste Nordamerikas spielen außerdem Lachse eine bedeutende Rolle für ihre Proteinzufuhr, die in dieser Region einmal im Jahr auf ihrer Wanderung aus dem Pazifik in die Flüsse des Festlands zurückkehren. Als geschickte Jäger können Grizzlybären zudem auch größere Säugetiere jagen wie Robben, die sich nah an die Küste begeben, Rentiere, Weißwedelhirsche, Karibus und Bisons. Welche dieser e.n.m. Tiere und Pflanzen als Hauptnahrungsquelle dienen, ist saisonal divers und abhängig vom Habitat der Bären. So jagen die Grizzlybären in der kanadischen Arktis, einem Gebiet mit kargem Boden, im Frühling, mittleren Sommer und Herbst vor allem Karibus. Im Frühsommer ernähren sie sich überwiegend von grüner Vegetation und im Spätsommer von Beeren (Gau et al. 2002). Auch bei den im Yellowstone Nationalpark lebenden Grizzlybären zeigt sich die am Vegetationszyklus orientierte saisonale Schwankung der Ernährungsgewohnheiten. Vor dem Austreiben der Vegetation ernähren diese sich vor allem von anderen Tieren, nach dem Austreiben von sukkulenten Kräutern, Gräsern und Seggen (Mealey 1980). Neben Fleisch stellen auch Knollen, Beeren und Nüsse eine bedeutende Nahrung dar, wenn die Vegetationsphase wieder im Abklingen ist (ebd.). Das Vorkommen zumindest einer Auswahl dieses Nahrungsangebots muss für die Bären gegeben sein und essentiell ist hierbei die Existenz anderer Tiere, die ihnen als Beute dienen. Diese sind besonders protein- und fettreich, leichter verdaulich als Pflanzen und gewährleisten den Grizzlybären eine ausreichend hohe Energiezufuhr, um sich (und gegebenenfalls Jungtiere) gut ernähren zu können und für die Winterruhe vorbereitet

Reproduktionserfolg schützt. Zu dem Schluss, dass es für die Mutter wichtig ist, kommt man mit beiden Annahmen.

zu sein. Wird die Individuen-Anzahl einer Art, die den Grizzlys als Beute dient, dezimiert, so wirkt sich dies häufig auch negativ auf die Grizzlybär-Populationsgröße und damit auf die Überlebenschancen der einzelnen Bären aus (Mealey 1980).

Zum Umgang mit niedrigen Temperaturen halten Grizzlybären Winterruhe. Sie sind dadurch an das in der kalten Jahreszeit äußerst spärliche Nahrungsangebot angepasst. Habitat-Strukturen, die Winterruhe ermöglichen, sind entsprechend bedeutend für sie.

Grizzlybären sind als Säugetiere empfindungsfähige Lebewesen. Im Hinblick auf das Empfinden von Schmerz und verwandten negativen Affekten lässt sich der Aspekt *affective states* dergestalt evaluieren, dass Schädigungen, die die Bären dauerhaft schlechter stellen, zu unterlassen sind, damit ihnen ein gutes Leben ermöglicht wird.¹⁴¹ Da großer Hunger und Nahrungs- oder Revier-Kämpfe mit anderen Bären ebenfalls negative Affekte hervorrufen, ist auch die Schädigung des Habitats zu unterlassen, will man den Grizzlybären ein gutes Leben ermöglichen (dieser Schluss ergibt sich ebenso in Bezug auf die anderen beiden Aspekte *natural living* und *basic health and functioning*).

Im Hinblick auf das Empfinden positiver Momente ist eine Beurteilung schwieriger. Hier kann ein Blick auf die Sozialverbände der jeweiligen Tierart weiterführend sein. Aus der Perspektive eines (auch, aber nie rein naturwissenschaftlich fundierten) *kritischen Anthropomorphismus* (vgl. unten) in Kombination mit ethologischen Forschungsergebnissen lässt sich rückschließen, dass ein Zusammenleben im jeweiligen Sozialverband den e.nm. Tieren nicht lediglich Selektionsvorteile, sondern auch eine Erfüllung positiver Affekte bringt. Der Sozialverband, der bei Grizzlybären relevant ist, ist der zwischen Mutter und Kind(ern) in den ersten Lebensjahren der Jungbären. Diesen zu schützen – und dafür beispielsweise ausreichend nahrungsreiches Habitat als Rückzugsort zu erhalten – ist entsprechend relevant für ein gutes Leben der Bären.

¹⁴¹ Zu dauerhafter Schlechterstellung zählen auch psychische Folgen wie Traumata durch kurzfristige Schockmomente, die schnell vorbei sind. Die Formulierung ist deshalb so gewählt, da zum Beispiel auch die Betäubung eines Bären, um ihm ein Tracking-Instrument anzubringen, eine kurzfristige Schädigung darstellt, die aber nicht zwangsweise negativ bewertet werden muss, solange weder die Betäubung noch das Tracking-Instrument im Folgenden negative Auswirkungen für das e.nm. Tier haben.

5.3.2 Kritischer Anthropomorphismus als für Konzeptionen guten tierlichen Lebens relevante Methode

»Anthropomorphism comes in many shapes and forms. It ranges from the naive projection of human experience onto other species to serious attempts to understand animals on their own terms through intimate familiarity with their behavior and Umwelt. Some forms of anthropomorphism fail to provide useful information or generate useful hypotheses, but the fact that we are animals ourselves also provides us with an immense advantage. The full exploitation of this advantage requires a tolerant attitude toward the borrowing of human concepts to explain animal behavior.« (De Waal 1999, 273–274, Hervorhebung im Original)

Der von Frans De Waal genannte Anthropomorphismus bezeichnet die Zuschreibung menschlicher Eigenschaften oder Fähigkeiten an nichtmenschliche Tiere.¹⁴² Die Debatte um die wissenschaftliche Zulässigkeit dieses Konzepts wird intensiv geführt, sowohl in der Ethologie und Komparativen Psychologie als auch in der Tierphilosophie. Anders als De Waal lehnen viele Wissenschaftler_innen jegliche Form des Anthropomorphismus ab (vgl. De Waal 1999, 256) und bezeichnen diesen als unwissenschaftlich bzw. vorwissenschaftlich (so beispielsweise Wynne 2007). Sie berufen sich dabei in der Regel auf das angeblich wissenschaftlich gültige Einfachheits- bzw. Sparsamkeitsprinzip, wonach eine einfachere Erklärung für bestimmtes Verhalten vor komplexeren Erklärungen vorzuziehen ist (Wild 2015, 27). Erklärungen, die Vergleiche mit menschlichem Tun zugrunde legen, gelten dabei als komplexer, da davon ausgegangen wird, dass das menschliche Tun komplexeren Strukturen entspringt. Durch Anthropomorphisierung würden nichtmenschlichen Tieren zu hohe, häufig mentale, Fähigkeiten zugesprochen.

Es ist zu unterscheiden zwischen mehreren Varianten des Anthropomorphismus. Der *naive Anthropomorphismus* bezeichnet unüberlegte Zuschreibungen menschlicher Eigenschaften oder Werte auf nichtmenschliche Tiere, die einer wissenschaftlichen Prüfung nicht standhalten und mehr über den Wertekanon der zuschreibenden Person aussagen als über das nichtmenschliche Tier. De Waal bezeichnet diese Form daher als *anthropozentrischen Anthropomor-*

¹⁴² Der Begriff wurde geprägt, um vermenschlichende Gottesvorstellungen zu bezeichnen (Wild 2015, 26). Hier wird lediglich seine Verwendung in Bezug auf e.n.m. Tiere untersucht. Seine Verwendung für Gottheiten oder auch für Roboter und andere Maschinen ist an dieser Stelle irrelevant.

phismus (De Waal 1999, 260–262) und führt als Beispiel neben klassischen Walt Disney-Filmen eine Werbung an, in der ein scheinbar monogames Grizzlybären-Paar die Schönheit der sie umgebenden Natur bewundert. Grizzlybären sind jedoch sowohl kurzsichtig als auch nicht-monogam.

Gordon Burghardt (1991; 2007) führt den Begriff des *kritischen Anthropomorphismus* ein und unterscheidet diesen vom naiven Anthropomorphismus, dessen Probleme er benennt. Anstatt den Anthropomorphismus gänzlich zu verwerfen, argumentiert er dafür, anzuerkennen, dass Menschen ihre Fähigkeit der Empfindungsfähigkeit nutzen können und müssen, um etwas über das Verhalten anderer empfindungsfähiger Tiere aussagen zu können (Burghardt 2007, 137).¹⁴³ Davon auszugehen, dass ein schmerzverzerrtes Gesicht sowohl bei einem Menschen als auch bei einem anderen Säugetier darauf hinweist, dass das Individuum Schmerzen empfindet, ist gemäß Burghardt nicht falsch oder unwissenschaftlich, solange man bereit ist, diese These wissenschaftlich zu testen.¹⁴⁴ Der kritische Anthropomorphismus dient nach Burghardt als Methode, um verhaltensbiologische Hypothesen aufstellen und testen zu können und um Individuen anderer Arten besser zu verstehen, indem man sich in diese hineinzusetzen versucht. Um ihn korrekt zu verwenden, ist es notwendig, alles Wissen anzuwenden, über das man bezüglich der Individuen einer Art verfügt, das heißt das Wissen aller Disziplinen, die diesbezüglich etwas aussagen können. Ähnliche Geschichtsaussagen können, müssen aber nicht auf ähnliche Gemütszustände zurückzuführen sein, auch nicht bei nahe verwandten Arten. So ist ein breites Grinsen bei Menschen in der Regel Ausdruck von Freude, bei Schimpansen oder Bonobos dagegen in der Regel ein Ausdruck von Furcht (De Waal 1999, 267). Die von Burghardt als kritischer

¹⁴³ So auch Eve-Marie Engels (2001a, 77), die ebenfalls argumentiert, dass das Voraussetzen von Erkenntnisleistung im e.n.m. Tier keinen zu verwerfenden Anthropomorphismus darstellt.

¹⁴⁴ In Bezug auf das Vorhandensein von Schmerz könnte eine wissenschaftliche Prüfung dergestalt ablaufen, dass untersucht wird, ob die in Kapitel 4.2 aufgeführten Kriterien vorhanden sind. Kriterien wie das Vorhandensein eines zentralen Nervensystems, von Nozizeptoren und Opioid-Rezeptoren oder das Auftreten von physiologischen Änderungen können durch Zoolog_innen geprüft werden, Kriterien wie das Auftreten protektiver Reaktionen oder *trade-off*-Verhalten von Etholog_innen. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass die Bestimmung von Schmerz nicht ausschließlich naturwissenschaftlich ablaufen kann, da in die Antwort, was unter Schmerz verstanden wird, auch phänomenologische und ethische Aspekte einfließen.

Anthropomorphismus bezeichnete Form von Anthropomorphismus bezeichnet De Waal (1999, 263) als »*animalcentric anthropomorphism*«. Auf Deutsch entspräche das wohl am passendsten dem Begriff *zoozentrischer Anthropomorphismus*. Gemeint ist in beiden Fällen ein Anthropomorphismus, der nicht auf unreflektierte Weise menschliche Wertvorstellungen oder Eigenschaften auf nichtmenschliche Tiere überträgt, sondern aus dem Versuch resultiert, sich in ein nichtmenschliches Tier hineinzuversetzen.

Hier wird davon ausgegangen, dass die Verwendung eines kritischen bzw. zoozentrischen Anthropomorphismus gewinnbringende Erkenntnisse generieren kann und speziell im Hinblick auf die Frage nach gutem tierlichem Leben eine überzeugende Methode darstellt. Die Sorge der Kritiker_innen, dadurch nichtmenschlichen Tieren zu hohe mentale Fähigkeiten zuzuschreiben, ist unbegründet, solange man die durch Anthropomorphisierung erstellten Thesen durch gute Begriffs- sowie empirisch-wissenschaftliche Praxis absichert. Diese wissenschaftliche Praxis lässt sich nicht auf naturwissenschaftliche eingrenzen. Entgegen der Auffassung Burghardts, wonach der kritische Anthropomorphismus dazu dient, verhaltensbiologische Hypothesen aufzustellen und diese dann naturwissenschaftlich zu prüfen, wird in dieser Arbeit davon ausgegangen, dass bei diesem Vorgang auch stets ethische und phänomenologische Aspekte zum Tragen kommen. Stellt ein_e Forscher_in zum Beispiel die Hypothese auf, dass andere Säugetiere Brutpflege aus Zuneigung für ihre Nachkommen ausüben und nicht lediglich, um eine erfolgreiche Weitergabe ihrer Gene zu sichern, geht mit dieser Hypothese die Annahme einher, dass Brutpflege aus Zuneigung einen in sich höheren moralischen Wert hat als aus Motiven der erfolgreichen Gen-Weitergabe.

Auch ist Kritiker_innen nicht darin zuzustimmen, dass ein kritischer Anthropomorphismus nichtmenschliche Tiere auf unreflektierte Weise mit Menschen gleichsetzt. Bei nichtmenschlichen Tieren Parallelen zu menschlichen Empfindungen zu ziehen, heißt nicht, bestehende Differenzen abzustreiten oder zu ignorieren (De Waal 1999, 264). Man wird damit aber der gemeinsamen evolutiven Abstammung des Menschen mit anderen Tieren gerecht (vgl. dazu Engels 2001a, 73ff; 2007). Empfindungen erfüllen in der Regel einen evolutiven Zweck und der Zweck wird bei Empfindungen, die Menschen wie auch andere Tiere empfinden, ähnlich sein. De Waal (1999, 273) mag Recht behalten, dass sich in der Debatte um die

Zulässigkeit des Anthropomorphismus vor allem auch unterschiedliche Einstellungen zum Mensch-Tier-Dualismus widerspiegeln.

Das obige Grizzlybären-Beispiel hat bereits gezeigt, dass ein kritischer Anthropomorphismus dann besonders hilfreich ist, wenn man untersuchen möchte, ob und wann das Empfinden positiver Affekte bei tierlichen Individuen auftritt. So kann beispielsweise die These aufgestellt werden, dass das Leben in einem der Spezies entsprechenden Sozialverband auch für das Wohlbefinden (empfindungsfähiger) nichtmenschlicher Tiere relevant ist, nicht nur für Menschen, und dass es in erheblichem Maß dazu beiträgt, dass sie Zufriedenheitsmomente erleben. Da das Empfinden von positiven Affekten neben dem Vermeiden von Negativerlebnissen einen zentralen Aspekt dessen darstellt, was als gutes Leben verstanden werden kann, spielt der kritische Anthropomorphismus für die Evaluierung desselben eine bedeutende Rolle. Wo er konkret angewandt wird bzw. werden kann, wird in der folgenden Modifikation von Nussbaums Ausarbeitung einer Theorie Guten Lebens für e.nm. Tiere deutlich.

5.3.3 Martha Nussbaums Erweiterung ihres Fähigkeitenansatzes

Die Argumente Nussbaums, mit denen sie ihren Fähigkeitenansatz (FA) auf e.nm. Tiere bezieht, sind in Kapitel 4.3 ausgeführt, inklusive einer Evaluation der Kritikpunkte, die sich an Nussbaums Argumentationslinie ergeben. An dieser Stelle werden die kritischen Punkte lediglich kurz rekapituliert, um anschließend Argumente für einen geeigneten Umgang mit dieser Kritik zu erarbeiten, Nussbaums Erweiterung dadurch zu modifizieren und in ihrer Überzeugungskraft zu stärken. Davor untersucht der nun folgende Abschnitt, ob Nussbaums Verständnis vom guten Leben e.nm. Tiere im aristotelischen Sinn gelesen werden kann oder muss oder ob sie darunter eher ein Synonym zu Wohlergehen versteht.

Differenzierung von Wohlergehen und gutem Leben im aristotelischen Sinn

»Abendländische Traditionen der Ethik intellektualisieren zudem das »gute Leben«, indem sie »natürliche« Aspekte des Menschen seinen »höheren« Fähigkeiten unterordnen. Die aristotelische »Glückseligkeit« ist hierfür ein gutes Beispiel: »Das Gute für den Menschen [ist] die Tätig-

keit der Seele auf Grund ihrer besonderen Befähigung.» (Nikomachische Ethik I, 6),« (Cortez/Wagner 2010, 5)

Die Unterscheidung von ›natürlichen‹ und ›höheren‹ Fähigkeiten bei der Bewertung guten Lebens weist auf die Frage hin, welche Fähigkeiten ein Individuum ausleben können sollte, um ein gutes Leben führen zu können, sprich welches Verständnis von gutem Leben einer Theorie zugrunde liegt. Reichen dafür die (näher zu bestimmenden) ›natürlichen‹ Fähigkeiten aus, wird eine weniger anspruchsvolle Perspektive auf gutes Leben vertreten, die zum Teil synonym zu *Wohlergehen* verstanden werden kann im Sinne der Erfüllung von Grundbedürfnissen und Frei-Sein von Unannehmlichkeiten. Solch eine Sichtweise kann oftmals als moralisch ›neutral‹ gesehen werden. Anspruchsvollere Ansätze zum guten Leben fokussieren stärker auf (näher zu bestimmende) ›höhere‹ Fähigkeiten (wie zum Beispiel Rationalität und Zielgerichtetheit) und sind moralisch gehaltvoll. Einen solch anspruchsvolleren Ansatz vertritt bereits John Stuart Mill (2006 [1871], 31). Er argumentiert, dass Individuen mit ›höheren‹ Fähigkeiten zwar mehr zu ihrem Glück bedürfen, aber dennoch nicht mit Lebewesen, denen es an diesen Fähigkeiten mangelt, tauschen wollen, was wiederum keine Einbuße an Glück bedeutet, da, wer diese ›höheren‹ Fähigkeiten einmal kennengelernt hat, sie zu ihrer/seiner Zufriedenheit bedarf.¹⁴⁵

Im Folgenden wird stets vom guten tierlichen Leben in Nussbaums Sinn die Rede sein. Daher soll an dieser Stelle untersucht werden, in welche Stoßrichtung Nussbaums Verständnis hiervon geht. Das oben (Grizzlybären-Beispiel) aufgeführte Verständnis von gutem tierlichen Leben versteht darunter eher ein synonymes Verständnis zu Wohlergehen, ohne die moralisch konnotierten Annahmen bestimm-

¹⁴⁵ Zufriedenheit ist dabei gemäß Mill von Glück zu unterscheiden (Mill 2006 [1871], 31). In diesem Zusammenhang steht auch Mills berühmtes Zitat, in dem er deutlich macht, dass die ›höheren‹ Fähigkeiten eines Menschen den ›niedrigeren‹ eines e.n.m. Tiers vorzuziehen sind, auch wenn das e.n.m. Tier mehr Zufriedenheit empfindet: »Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr. Und wenn der Narr oder das Schwein anderer Ansicht sind, dann deshalb, weil sie nur die eine Seite der Angelegenheit kennen. Die andere Partei hingegen kennt beide Seiten.« (ebd., 33). Mill setzt damit ein potentiell nichtgutes menschliches Leben über ein gutes tierliches Leben. Dieses Inverhältnis-Setzen von gutem menschlichen und tierlichen Leben nimmt Nussbaum nicht vor, was auch nicht notwendig ist, um nach gutem tierlichen Leben zu fragen.

ter Theorien von Gutem Leben, wie sie beispielsweise in Aristoteles' Theorie zu finden sind.

Aristoteles' Verständnis von gutem menschlichen Leben beinhaltet Voraussetzungen, die ontologisch-teleologisch fundiert sind. Das Gute ist für ihn etwas, wonach alles strebt. Das höchste Gut einer Lebensform liegt für Aristoteles in der Verwirklichung der Anlagen, die den Menschen auszeichnen, eine solche Lebensform nennt er Eudaimonie (*Eudaimonia*). Die den Menschen auszeichnende Fähigkeit, über die Pflanzen und Tiere angeblich nicht verfügen, ist die Befähigung zum Einsatz und Gebrauch des Verstandes, der Gebrauch des vernunftvollen Seelenteils (*logos echōn*) als abgegrenzt zum vernunftlosen Bestandteil der Seele (*alogos*; Aristoteles 2013, 70). Eine Lebensform, die sich auf diese Fähigkeit gründet, ist die gesuchte Eudaimonie, das höchste Lebensziel. Damit stellt Aristoteles neben der Fähigkeit, etwas zu erstreben, die Vernunftbegabung ins Zentrum eines guten Lebens. Er erkennt jedoch an, dass es darüber hinaus auch äußerer Güter bedarf, um Glückseligkeit erreichen zu können:

»Dennoch bedarf das Glück, wie gesagt, offenbar zusätzlich auch der äußeren Güter. [...] Bei vielen Handlungen benutzen wir Freunde, Reichtum und politische Macht als eine Art von Werkzeugen. Ferner gibt es Dinge, deren Fehlen die Glückseligkeit [...] trübt, wie gute Herkunft, wohlgeratene Kinder, Schönheit; denn wer sehr hässlich aussieht oder von niedriger Herkunft oder einsam und kinderlos ist, den kann man wohl nicht glücklich nennen, und noch weniger vielleicht den, der gänzlich schlechte Kinder oder Freunde hat oder gute, die gestorben sind.« (Aristoteles 2013, 61)

Die Eudaimonie bedürfe daher sowohl körperlicher Befähigung zur Rationalität¹⁴⁶ als auch der angesprochenen äußerer Güter.

Aristoteles entwirft damit eine bestimmte Vorstellung von gutem Leben, mit der einhergeht, dass zahlreiche Menschen den Zustand der Eudaimonie nicht erreichen können. Die Fähigkeit, die den Menschen gegenüber allen anderen Arten auszeichnet, ist keine, die allen Menschen in Perfektion zukommen würde.

¹⁴⁶ Rationalität befähigt einen Menschen sodann auch zu tugendhaftem Handeln, welches ebenfalls im Zentrum von Aristoteles' Ethik steht. Er unterscheidet zwischen Tugenden des Denkens und Charaktertugenden (Aristoteles 2013, 72), wobei auch für letztere die Fähigkeit zum Reflektieren notwendig ist, da das Ausleben dieser nicht nur durch Erziehung angewöhnt wird, sondern erst vorliegt, wenn sich ein Mensch bewusst für eine (charakter-)tugendhafte Handlung entscheidet.

Nussbaum dagegen legt ihr Verständnis von gutem Leben nicht auf eine bestimmte idealerweise zu erreichende Eudaimonia fest. Ihre Liste ermöglicht eine Vielfalt von Lebensformen, die als gut bewertet werden können. Ihr FA umfasst eine allgemeine Idee des menschlichen und tierlichen Gedeihens und seiner Möglichkeiten und nicht, wie bei Aristoteles, eine bestimmte Vorstellung von diesem Gedeihen bzw. ein bestimmtes Ideal des besten Lebens (Nussbaum 2010, 253; 2004, 307). Zur Forderung politischer Gleichheit gehört für Nussbaum die Unterstützung eines breiten Spektrums an Lebensentwürfen und Aktivitäten, weshalb der FA Raum lässt für verschiedene Möglichkeiten des Gedeihens.

Auch lehnt Nussbaum die ausschließliche normative Hervorhebung der Rationalität ab. Für sie stellt das Vernünftige *einen* Aspekt des menschlichen Tiers dar, aber nicht den einzigen, der für die Idee echter menschlicher Tätigkeit relevant ist:

»[...] Vernunft wird nicht idealisiert und der Animalität entgegengesetzt; es handelt sich einfach um die ganz gewöhnliche Fähigkeit des praktischen Nachdenkens, die eine Möglichkeit des Tätigseins von Tieren darstellt. Zudem ist Geselligkeit ein ebenso grundlegendes und allgegenwärtiges Merkmal. Und auch körperliche Bedürfnisse wie etwa die Angewiesenheit auf Fürsorge gehören zu unserer Vernunft und unserer Geselligkeit. Dementsprechend sind diese Bedürfnisse Teil der spezifisch menschlichen Würde und stehen nicht im Gegensatz zu ihr.« (Nussbaum 2010, 224)

Aus diesem Zitat geht auch hervor, dass Nussbaum Raum lässt, auch Menschen mit Behinderungen ein gutes Leben zuzubilligen. Im FA kommt der sozialen Kooperation, unter anderem in Form von Fürsorge, eine moralische Dimension zu und für Nussbaums Gerechtigkeitstheorie spielt Fürsorge eine zentrale Rolle (ebd., 235). Die Angewiesenheit auf Fürsorge ist konstituierender Teil des Menschseins, bei einigen in bestimmten Phasen ihres Lebens, bei anderen ihr Leben lang.¹⁴⁷ Die Fürsorge anderer zu empfangen, bietet Menschen (immer oder in bestimmten Phasen) die Möglichkeit zu einem guten Leben und verhindert diese nicht. Gemäß Nussbaum haben alle Men-

¹⁴⁷ »Der Fähigkeitenansatz erkennt also an, daß wir zeitgebundene Wesen mit Bedürfnissen sind, die ihr Leben als Säugetiere beginnen und bis zu ihrem Lebensende häufig noch andere Formen der Angewiesenheit erleben, und berücksichtigt dies in seiner politischen Konzeption der Person, die als Basis der politischen Grundprinzipien dient. Tatsächlich wird diesen Formen der Verletzlichkeit besondere Aufmerksamkeit gewidmet, schließlich sind Vernunft und Geselligkeit selbst zeitlich, denn sie wachsen, reifen heran und verfallen (gegebenenfalls).« (Nussbaum 2010, 224).

schen (und e.nm. Tiere) den Anspruch auf ein gutes Leben, der mit Hilfe politischer Maßnahmen umgesetzt werden muss, und trüben nicht äußere Umstände wie Hässlichkeit oder missratene Kinder die Möglichkeit, dieses zu erreichen, wie Aristoteles es formulierte (vgl. oben).

Die Frage, ob Nussbaums Verständnis tierlichen guten Lebens über ein Verständnis desselben als ›Wohlergehen‹ hinausgeht, beantwortet sie selbst nicht. Sie lässt sich mit Hinblick auf ihre Fähigkeitenliste und dem starken Fokus auf Würde jedoch bejahen. Die *Fähigkeiten 1 bis 5* ihrer Liste (Leben; körperliche Gesundheit; körperliche Integrität; Sinne, Vorstellungskraft und Denken; Gefühle) sowie 9 (Spiel) lassen sich ohne moralische Konnotation lesen und ihre Umsetzung könnte einem weniger anspruchsvollen Verständnis von gutem Leben gemäß ›Wohlergehen‹ entsprechen.

Bei den *Fähigkeiten 6 bis 8 und 10* ist dies nicht der Fall. Bei *Fähigkeit 6* (Praktische Vernunft) schreibt Nussbaum, dass im Einzelfall geprüft werden muss, ob das e.nm. Tier in der Lage ist, sich Ziele zu setzen und sein Leben zu planen. *Fähigkeit 7* (Zugehörigkeit) fordert, dass e.nm. Tiere von einer globalen politischen Kultur respektiert und als Wesen mit Würde behandelt werden sollen. *Fähigkeit 8* (Andere Spezies) drückt Nussbaums Ansicht aus, dass e.nm. Tiere mit anderen Spezies kooperative und wechselseitig unterstützende Beziehungen unterhalten sollten und fordert die Ersetzung des Natürlichen durch das Gerechte. Gemäß *Fähigkeit 10* (Kontrolle über die eigene Umwelt) soll e.nm. Tieren durch eine politische Konzeption Achtung und Gerechtigkeit zugesichert werden und kommt sogenannten Nutztieren ein Recht auf Arbeitsbedingungen zu, die mit ihrer Würde vereinbar sind. Die genannten Fähigkeiten müssen e.nm. Tiere ausleben im Stande sein, damit von gutem tierlichem Leben ausgegangen werden kann. Sie verweisen auf ein *normativ sehr anspruchsvolles Verständnis* von gutem Leben, das sich nicht mit ›Wohlergehen‹ im Sinne der Erfüllung von Grundbedürfnissen und Frei-Sein von Unannehmlichkeiten gleichsetzen lässt.

Auch wenn Nussbaum teilweise den Begriff des Wohlergehens nutzt, verwendet sie ihn meist in Kopplung mit dem Begriff der Würde: »Woran sollen unsere Verpflichtungen gegenüber Tieren gerichtet sein? Meines Erachtens sollten sie sich ebenso wie im Fall von Menschen am Wohlergehen und der Würde des individuellen Wesens ausrichten.« (Nussbaum 2010, 484). Der Würdebegriff, der für Nussbaum die Grundlage dafür stellt, dass e.nm. Tiere in

den Umfang der Gerechtigkeit einbezogen werden müssen, verweist ebenso auf eine anspruchsvolle, normativ gehaltvolle Perspektive guten Lebens. Auch wenn Nussbaum diesen Begriff nicht ausreichend bestimmt, wird er moralisch bedeutungsvoll sein müssen, da ein moralisch nicht-gehaltvoller Würde-Begriff den Begriff ad absurdum führen würde.

Modifizierung der Fähigkeitenansatz-Erweiterung Nussbaums

Den aus tierethischer Perspektive wichtigen Weg, den Nussbaum eingeschlagen hat, gilt es weiter auszuloten und an den entsprechenden Stellen zu korrigieren bzw. zu modifizieren. Dazu setzt dieses Unterkapitel an, das sich besonders den zu schärfenden bzw. zu korrigierenden Aspekten widmet (vgl. auch Kap. 4.3).

Dem Begriff der *speziespezifischen Würde* kommt in Nussbaums auf e.nm. Tiere erweiterten FA die zentrale Rolle zu. Diesen baut sie, wie bereits gezeigt wurde, auf zwei Grundlagen auf. Zum einen darauf, dass e.nm. Tiere Fähigkeiten und Bedürfnisse haben. Zum anderen auf einem aristotelischen Verständnis des Wunderbaren und Bestaunenswerten komplexer Lebensformen. Beide Grundlagen sind als Basis für den Würdebegriff nicht überzeugend und begründen nicht ausreichend, weshalb das Konzept einer tierlichen Würde akzeptiert werden sollte (vgl. die Kritik daran in Kap. 4.3).

Ferner gehen mit Nussbaums Ziel, das *Natürliche durch das Gerechte* zu ersetzen, einige fragwürdige Annahmen bezüglich Natur und Kultur einher, die man als ›kulturalistischen Fehlschluss‹ (im Unterschied zum naturalistischen Fehlschluss) bezeichnen könnte. Nussbaums damit zusammenhängender Wunsch nach einer *interdependenten Welt*, in der alle Spezies kooperative und wechselseitig vorteilhafte Beziehungen führen, würde, denkt man ihn konsequent zu Ende, zu empirisch unhaltbaren (und) stark kontraintuitiven Folgen führen. Diese Folgen wären mit den Grundannahmen des FA unvereinbar, da sie unter anderem das Gedeihen-Können von Prädatoren verhindern würden (vgl. auch unten).

Das trifft generell auf Nussbaums Perspektive zu Räuber-Beute-Beziehungen zu. Ihr Versuch, aufzuzeigen, weshalb *Prädation* normativ negativ bewertet werden sollte, ist nicht überzeugend. Er mutet teilweise unterkomplex an, da das Gedeihen-Können der Prädatoren keine normative Rolle zu spielen scheint, obwohl diese als empfin-

dungsfähige Individuen gemäß Nussbaums Ansatz in den Umfang einer Gerechtigkeitstheorie einbezogen werden müssen.

Die eben benannten Kritikpunkte gilt es zu bearbeiten bzw. aufzuzeigen, dass sie für Nussbaums FA und dessen Erweiterung auf e.n.m. Tiere nicht konstitutiv sind, so dass sie den FA als geeignete Grundlage sowohl für einen Tierethik-Ansatz als auch für die Zusammenführung von Tierethik und Nachhaltiger Entwicklung nicht obsolet machen.¹⁴⁸

Der Begriff der *speziesspezifischen Würde* ist zwar für Nussbaums FA zentral, jedoch muss für den Zweck dieser Arbeit nicht das Vorhaben ausgeführt werden, diesen Begriff auf eine überzeugende(re) Weise zu bestimmen, um mit Nussbaums FA arbeiten zu können. Hierfür reicht es aus, aufzuzeigen, dass Nussbaum ihre Erweiterung auf e.n.m. Tiere zu weiten Teilen auf der gängigen sentientistischen Argumentationsweise fußen lassen kann, für die der Würdebegriff nicht notwendig ist (vgl. unten). Durch ein Aufgeben des Würdebegriffs würde der FA zu einem anderen Ansatz werden, wofür hier nicht argumentiert werden soll. Eine konkretere Bestimmung des Begriffs der tierlichen Würde, die über Nussbaums unzureichende hinausgeht, ist daher notwendig. Dieses Unterfangen wird nicht einfach sein. In der bisherigen Literatur zur Tierwürde wird der Begriff entweder mit einem religiösen Würdebegriff in Verbindung gebracht und ist entsprechend nicht frei von metaphysischen Annahmen oder er wird bei genauerer Betrachtung synonym zum Begriff des moralischen Selbstwerts verwendet (vgl. Schäfer-Bossert/Bossert 2012, 211–212; Schneider 2001, 233; dieses Vorgehen kann auch Nussbaum vorgeworfen werden, vgl. Kap. 4.3) und stellt entsprechend keinen über die Selbstwert-Debatte hinausgehenden Mehrwert dar. »Es erscheint

¹⁴⁸ Der in Kapitel 4.3 genannte Kritikpunkt der fehlenden Orientierung für Konfliktfälle wird an dieser Stelle nicht behandelt. Zum einen bietet Kapitel 6.4 eine eigene Ausarbeitung von Orientierungshilfen für Konfliktfälle, die mit Nussbaums FA konsistent sind. Zum anderen würde die Evaluation dieses Kritikpunktes den vorliegenden Rahmen sprengen. Ein Lösungsvorschlag für den Umgang mit Konfliktfällen inkludiert eine gewisse Form der Priorisierung von Fähigkeiten. Ein solches Abweichen von Nussbaums Ansicht, dass *alle* Fähigkeiten erfüllt sein müssen, damit von einem würdevollen, gelingenden Leben gesprochen werden kann, würde den gesamten Fähigkeitenansatz grundlegend ändern. Zwar nimmt Nussbaum kleinere Hierarchisierungen selbst vor, indem sie beispielsweise *practical reason* und *affiliation* für Menschen eine innerhalb der Fähigkeitenliste herausragende Bedeutung zuspricht (Nussbaum 2000, 82). Von ihrer Grundüberzeugung, dass alle Fähigkeiten erfüllt sein müssen, weicht sie dennoch nicht ab.

nur aussichtsreich, den Begriff der Würde aufrechtzuerhalten und zu schärfen, wenn man ihm einen eigenen, nicht mit der allgemeinen ethischen Berücksichtigungswürdigkeit identischen und nicht anders erfaßten Gegenstand zuordnet.« (von der Pfordten 2003, 113) Die Begründung einer tierlichen Würde muss sich von der Begründung eines tierlichen Selbstwerts und von Tierrechten unterscheiden, damit der Begriff sinnvoll angewandt werden kann. Ich gehe davon aus, dass eine solche Begründung – möglicherweise anknüpfend an tierliche Integrität – überzeugend möglich ist.

Nussbaum vertritt eine sentientistische Position. Die Annahme, dass e.n.m. Tiere zur moralischen Gemeinschaft und für Nussbaum damit auch zum Umfang von Gerechtigkeitstheorien zählen, begründet sie mit speziesspezifischer Würde. Diese Inklusion kann jedoch statt mit Würde auch schlicht damit begründet werden, dass empfindungsfähige Individuen Interessen besitzen. Somit ist es für empfindungsfähige Individuen *selbst* relevant, was mit ihnen geschieht, und der Umgang mit ihnen hat direkte moralische Relevanz.

Da empfindungsfähige Tiere Interessen besitzen, kann bzw. sollte man zudem annehmen, dass es in ihrem Interesse ist, den ihnen angeborenen oder (freiwillig) erlernten Fähigkeiten nachzukommen. Dass e.n.m. Tiere über die Fähigkeiten verfügen, die Nussbaum in ihrer Liste aufführt, ist, zumindest in Teilen, empirisch nachweisbar. Alle Fähigkeiten besitzen jedoch ebenso eine stark ethisch-normative Dimension, die sich nicht durch empirische Forschungsergebnisse belegen lässt.

Bestimmte Teilaspekte der Fähigkeiten lassen sich dennoch mit zoologischen, tierökologischen oder ethnologischen Ergebnissen belegen (ohne dass diesen ein absolutes Frei-Sein von normativen Implikationen zugesprochen werden soll, vgl. Kap. 4.2). Für diese gilt:

- Nichtmenschliche Tiere sind lebendige Organismen (ad Fähigkeit 1).
- Für nichtmenschliche Tiere stellt die Wahrung ihrer Gesundheit und körperlichen Integrität einen Vorteil dar (ad Fähigkeiten 2 und 3).
- Sie verfügen über verschiedene Sinne, wobei diese von Art zu Art unterschiedlich stark entwickelt sind, und über Vorstellungskraft im Sinne von zum Beispiel räumlicher Wahrnehmung; manche tierlichen Individuen verfügen über die Fähigkeit, problemorientiert tätig zu sein (ad Fähigkeit 4).

- Letzteres kann beispielsweise bei Primaten beobachtet werden, die spezielle Werkzeuge anfertigen, um an eine ganz bestimmte Nahrung zu gelangen (Sommer 2015b, 367).
- Empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere empfinden positive und negative Affekte (ad Fähigkeit 5; vgl. Balcombe 2007; Engels 2015, 70; Sommer 2015b, 372).¹⁴⁹
- Einige von ihnen wurden dabei beobachtet, wie sie Tätigkeiten nachgehen, die als zielgerichtet und vorausschauend gewertet werden können (ad Fähigkeit 6).
- Das gilt beispielsweise für Krähen, die eine Nuss auf die Straße legen und in sicherer Entfernung darauf warten, dass ein Auto diese kaputtfährt und die Nuss für sie ›knackt‹.
- Viele e.nm. Tiere haben ein ausgeprägtes Sozialverhalten (ad Fähigkeit 7).
- Sie interagieren mit Individuen anderer Arten (ad Fähigkeit 8).
- Sie gehen spielerischen Tätigkeiten nach, die vermutlich lediglich dem Zweck der Unterhaltung dienen (ad Fähigkeit 9; vgl. Bekoff/Pierce 2009, 116ff).
- Sie sind auf einen ihren Bedürfnissen entsprechenden Lebensraum angewiesen (materielle Dimension von Fähigkeit 10).

Über die Dimension der Fähigkeiten, die (überwiegend) naturwissenschaftlich belegt werden können, verfügen e.nm. Tiere nachweislich. Aus der in Kapitel 4 erarbeiteten Tierethik-Position ergibt sich zudem, dass es im Interesse e.nm. Tiere ist, ihre Fähigkeiten (im Sinne Nussbaums) auch tatsächlich ausleben zu können (*normative* Dimension). Die hier vertretene Tierethik-Position nimmt an, dass es zum Beispiel im Interesse eines e.nm. Tiers ist, keinen körperlichen Schädigungen ausgesetzt zu sein, besonders keinen schmerzhaften (ad Fähigkeiten 2 und 3). Es ist im Interesse eines e.nm. Tiers, negative Affekte wie Angst und Trauer nicht empfinden zu müssen, dagegen aber Momente positiver Affekte zu erleben (ad Fähigkeit 5). Ebenso ist es in seinem Interesse, selbst wählen zu können, ob es zu einem Zeitpunkt lieber mit einem Artgenossen interagiert oder schläft und nicht die meiste Zeit seines Lebens aufgrund menschlichen Profitstrebens oder menschlichen Paternalismus¹ keinem eigenen Wunsch folgen zu können (ad Fähigkeit 6 in gewissem Rahmen).

¹⁴⁹ Wobei allein durch die Nutzung der Begriffe *positiv* und *negativ* eine bewertende Komponente implizit ist, die sich nicht naturwissenschaftlich erläutern lässt.

Zusammengefasst sagt dieses aus naturwissenschaftlich-empirischen und sentientistisch-normativen Annahmen zusammengesetzte Argument aus, dass empfindungsfähige Lebewesen Interessen besitzen, so zum Beispiel das Interesse, den Fähigkeiten, über die sie verfügen, nachzukommen. Der Besitz von Interessen und damit zusammenhängend der Umstand, dass es für das entsprechende Individuum selbst von Bedeutung ist, wie ihm geschieht, sind argumentative Grundlagen für den Einbezug in die moralische Gemeinschaft. Über die von Nussbaum postulierten Fähigkeiten verfügen empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere. Das ergibt sich sowohl aus empirischen Forschungsergebnissen als auch aus der Bewertung derselben, die dem hier angewandten Tierethik-Ansatz entsprechend vorgenommen wird. Die Inklusion e.nm. Tiere in Nussbaums FA sowie die Annahme, dass e.nm. Tiere die Fähigkeiten ausleben können sollten, kann mit diesem Argument abgedeckt werden, *ohne auf eine speziesspezifische Würde verweisen zu müssen*. Viele der Annahmen, die Nussbaum in ihrem auf e.nm. Tiere erweiterten FA mit speziesspezifischer Würde begründet, können entsprechend mit einer kontextuell-sentientistischen Perspektive argumentativ untermauert werden, ohne dass der Würdebegriff dafür notwendig ist.¹⁵⁰

Das Naturverständnis, welches Nussbaum für ihre Erweiterung zugrunde legt, ist fraglich und ihm ist in einigen Punkten zu widersprechen. Es ist überzeugend, dass Nussbaum ein ›*policing nature*‹ nicht kategorisch ablehnt und sich gegen naiv-romantische Naturvorstellungen ausspricht, die – implizit oder explizit – eine idealisierte Vorstellung von Wildnis zum Sollens-Zustand erklären. Auch ihre Betonung dessen, dass ein Wildtier-Leben häufig mit viel Leiderfahrung einhergeht und ebenfalls nicht auf naive Weise romantisiert werden darf, ist für eine Tierethik vielversprechend, da damit der Annahme etwas entgegengesetzt wird, dass es nichtmenschlichen Tieren in der Natur grundsätzlich deutlich bessergehe als in menschlicher Gemeinschaft. Jedoch das Eingreifen in die Natur, wo von Menschen unabhängige Ereignisse auftreten, als Pflicht für moralische Akteur_innen anzusehen, die gehalten sind, Gerechtigkeit in die Natur zu bringen, entspricht nicht dem Naturverständnis dieser Arbeit (vgl. Kap. 2.1) und wird abgelehnt. Einer naiv-romantisieren-

¹⁵⁰ Für die Annahmen in Nussbaums FA, die dagegen nicht ohne Weiteres ohne den Würde-Begriff auskommen, ist eine überzeugendere Begriffsbestimmung speziesspezifischer Würde notwendig.

den Wildnis-Verherrlichung und -Sehnsucht lässt sich auch anders begegnen als durch ein so übergreifendes ›*policing nature*‹, gegen welches zahlreiche Argumente sprechen.¹⁵¹

Gegen Nussbaums Annahmen spricht folglich erstens, dass keine Pflicht für moralische Akteur_innen zum ›*policing nature*‹ besteht. Zweitens lassen sich gegen ein ›*policing nature*‹ überzeugende Gründe anbringen (beispielsweise eine Pflicht, zukünftigen Generationen möglichst unbeeinflusste ›Wildnis‹ zu hinterlassen), die zugleich dagegensprechen, ein ›*policing nature*‹ als supererogatorische Handlung anzusehen.

Nussbaums Naturverständnis ist jedoch nicht konstitutiv für ihren Fähigkeitenansatz. Wenn es aufgegeben und durch ein anderes ersetzt wird, bleiben die Grundannahmen des FA unberührt. Von einem geänderten Naturverständnis im Rahmen ihrer Erweiterung wäre lediglich Fähigkeit 8 (*Andere Spezies*) betroffen, bezüglich derer es zu geänderten Annahmen kommen würde. Der Inhalt von Fähigkeit 8 müsste auch für nichtmenschliche Tiere nicht aufgegeben werden. Stattdessen folgt ein anderes Verständnis von Interspezies-Beziehungen in Bezug auf diejenigen Spezies, die zueinander in sogenannten Räuber-Beute-Beziehungen stehen. Es wird nicht mehr gefordert, dass Menschen Gerechtigkeit in diese Beziehung bringen müssen, damit auch zwischen Prädator und sogenanntem Beutetier eine kooperative und wechselseitig unterstützende Beziehung entstehen kann und dass nur vom guten Leben dieser (empfindungsfähigen) nichtmenschlichen Tiere gesprochen werden kann, wenn das erfüllt ist. Der erste Teil, den Nussbaum zu Fähigkeit 8 ausformuliert,¹⁵² ist ausreichend, um diese Fähigkeit mit anspruchsvollem Gehalt zu füllen, der bei ernstgenommener Umsetzung die Lebensrealität nichtmenschlicher Tiere verbessert.

¹⁵¹ So kann beispielsweise aus NE-Perspektive argumentiert werden, dass eine Verpflichtung besteht, heutigen und zukünftigen Generationen von Menschen und e.n.m. Tieren neben kulturellem Erbe auch ein Teil Wildnis zu hinterlassen, die von Menschen so wenig wie möglich beeinflusst ist. Auch spirituelle Gründe können angeführt werden, wenn Naturgebiete in der Art und Weise, wie sie ohne größere menschliche Eingriffe funktionieren, für bestimmte Menschengruppen hohen spirituellen Wert haben.

¹⁵² »8. *Andere Spezies*. Wenn Menschen einen Anspruch darauf haben, »in Anteilnahme für und in Beziehung zu Tieren, Pflanzen und zur Welt der Natur zu leben«, dann gilt das auch für andere Tiere in ihrem Verhältnis zu anderen Spezies, auch zum Menschen, und dem Rest der Natur.« (Nussbaum 2010, 537, Hervorhebung im Original).

Ebenso sind Nussbaums Annahmen zur Prädation als konkretem Anwendungsfeld ihres Naturverständnisses nicht konstitutiv für den FA und das Aufgeben dieser Annahmen führt lediglich zu einer anderen, wie eben beschriebenen, Auslegung von Fähigkeit 8, nicht zu einem Aufgeben-Müssen des FA. Nussbaums Annahmen in Bezug auf Prädation sollten folglich abgelehnt und Fähigkeit 8 hinsichtlich sogenannter Räuber-Beute-Beziehungen anders ausgelegt werden, als Nussbaum es tut. Es besteht keine Verpflichtung für moralische Akteur_innen, kooperative und wechselseitig begünstigende Beziehungen zwischen Prädatoren und ihren sogenannten Beutetieren zu befördern. Die Ablehnung von Nussbaums Haltung zu Prädation hat keine Auswirkungen auf die anderen Annahmen des Fähigkeitenansatzes.

Nussbaums FA erwies sich als geeignete Grundlage für eine NE-Theorie (vgl. Kap. 2.4). Modifiziert man Nussbaums auf e.n.m. Tiere erweiterten Ansatz in den Punkten *speziesspezifische Würde*, *Naturverständnis* und *Prädation* als spezielles Anwendungsfeld ihres Naturverständnisses, erweist er sich zudem abermals als (eine) geeignete tierethische Grundlage – neben Palmers Ansatz –, die mit der hier vertretenen egalitär-sentientistischen Position übereinstimmt. Der FA dient zudem dazu, Aussagen zum guten *tierlichen* Leben zu treffen. Dieses besteht dann, wenn ein e.n.m. Tier die in der Liste aufgeführten Fähigkeiten ausüben kann. Die zehn Fähigkeiten der Liste sind überzeugend gewählt, da sie zum einen eine empirisch nachprüfbare Dimension haben. Zum anderen sind sie in ihrer normativen Dimension anspruchsvoll und werden damit dem vielschichtigen Charakter von Fragen guten Lebens gerecht, anstatt es im Fall von e.n.m. Tieren auf die Erfüllung basaler Grundbedürfnisse zu reduzieren. Nussbaums Liste impliziert je nach ›Lesart‹ der verschiedenen Fähigkeiten, dass e.n.m. Tiere nicht verdinglicht werden sollen und nur in einem Maß zu Zwecken anderer dienen, das ihrem eigenen guten Leben nicht im Weg steht. Zur Prüfung, ob e.n.m. Tiere die Fähigkeiten ausleben können, wird in vielen Fällen auf die Methode des kritischen Anthropomorphismus zurückgegriffen werden müssen, weshalb Nussbaums FA in Bezug auf e.n.m. Tiere ein Stück weit auf diesen angewiesen ist.

Da der FA sowohl tierethisch als auch NE-ethisch vielversprechend ist, ist er ein für die Zusammenführung der beiden Perspektiven bedeutender Ansatz. Welche Aspekte des FA hierfür noch beachtet werden müssen, beleuchtet das nächste Unterkapitel.

5.3.4 Absoluter Standard nach Martha Nussbaum für nichtmenschliche Tiere

Für die Entwicklung einer normativen NE-Theorie muss auf theoretischer Ebene die Frage geklärt werden, wie eine gerechte intragenerationelle Verteilung konstituiert sein sollte und wieviel von was zukünftigen Generationen hinterlassen werden sollte. Hierbei handelt es sich um die Wahl des Verteilungsmusters bzw. des Standards, wobei ein absoluter Standard jedem Individuum und jeder Generation die Grundbedingungen eines guten Lebens sichert und ein komparativer Standard durch Vergleiche zwischen Individuen und Generationen festlegt, was wem zukommen sollte (vgl. Kap. 2.4).

Die Frage, was ein gutes Leben ausmacht, wird hier anhand von Nussbaums FA beantwortet. Durch die Wahl des FA als geeignete Perspektive auf Gerechtigkeitsfragen und Fähigkeiten als geeignete ›Gerechtigkeits-Währung‹ ist eine bestimmte Ausrichtung des Standards bereits festgelegt. Nussbaums FA ergibt lediglich als anspruchsvoller absoluter Standard Sinn, da er fordert, dass alle Individuen gleich dazu in der Lage sein sollen, die zehn in der Liste festgelegten Fähigkeiten ausüben zu können. Vergleiche mit anderen werden überflüssig, *sofern* der Ansatz umgesetzt wurde. Durch die Forderung, dass alle Individuen gleich in dieser Lage sein sollen, ist ein egalitäres Grundverständnis implizit. Dieses fordert jedoch nicht, dass (egalitär) alle ihre Fähigkeiten in Tätigkeiten umsetzen (müssen), zentral ist die Tatsache, dass sie es könnten. Anspruchsvoll ist er insofern, als er die Umsetzbarkeit der gelisteten Fähigkeiten in Tätigkeiten verlangt, so dass dadurch nicht lediglich basale Grundbedürfnisse der Individuen erfüllt sind, sondern Anforderungen wie gesellschaftliche Partizipation, erfüllte Beziehungen oder sinnlich stimulierende Umwelten.

Ein solch *hoher absoluter Standard* gilt intragenerationell und da keine Generation einer anderen Generation überlegen ist, muss er auch intergenerationell gelten, sowohl für Menschen als auch für e.n.m. Tiere. Nussbaums FA findet – wie im vorangegangenen aufgezeigt – auf überzeugende Weise Anwendung für e.n.m. Tiere. Alle e.n.m. Tiere sollen also auf die gleiche Weise die Möglichkeit haben, ihre Fähigkeiten auszuleben und ein gutes Leben entsprechend dem Verständnis des FA zu führen.

Der hohe absolute Standard wird hier (konträr zu Ott und Döring, vgl. Kap. 2.4) auch intergenerationell zu Grunde gelegt, für Menschen und für e.n.m. Tiere. Der anspruchsvolle absolute

Standard ist ausreichend, um dem entgegenzuwirken, dass heutige Generationen auf Kosten zukünftiger Generationen leben. Dieser Standard fordert, zukünftigen Generationen das Ausleben-Können ihrer Fähigkeiten (gemäß Nussbaums Liste) zu ermöglichen. Das fordert sowohl im Hinblick auf soziale Gerechtigkeit als auch im Hinblick auf Ökosystem-Erhaltung anspruchsvolle Maßnahmen. Einen Mehrgewinn durch die Wahl eines komparativen Standards für zukünftige Generationen sehe ich nicht, sondern gehe davon aus, dass ein hoher absoluter Standard »der Authentizität, Formen gelingender Interaktion u. dergl. einschließt, in Verbindung mit der Allgemeinheit moralischer Forderungen sich von einem komparativen Standard *inhaltlich* gar nicht stark unterscheiden muss« (Ott und Döring 2011, 87; die diese Position nicht selbst vertreten, sondern lediglich paraphrasieren). Ott und Döring (2011, 101) begründen die Wahl eines intergenerationellen komparativen Standards damit, dass a) keine Generation verglichen mit anderen Generationen etwas Besonderes ist, b) das Verbot primärer Diskriminierung besteht und c) sich die »presumption in favor of equality« gut begründen lässt. Diese Argumente können ebenso überzeugend für die Wahl eines hohen absoluten Standards genutzt werden.

Der Prämisse, dass keine Generation etwas Besonders darstellt, wird man mit einem hohen absoluten Standard ebenso gerecht wie mit einem komparativen. Sollen auch zukünftige Generationen die Fähigkeiten nach dem FA-Ansatz ausleben können, erfordert dies, ihnen entsprechende Gesellschaften und Ökosysteme in entsprechenden Zuständen zu hinterlassen und nicht gegenwärtig auf Kosten zukünftiger in Saus und Braus zu leben, was Ott und Döring fürchten, und weshalb sie den komparativen Standard für notwendig halten. Dass *alle* Menschen (und empfindungsfähigen nichtmenschlichen Tiere) ihre Fähigkeiten ausleben können sollen und eine Gesellschaft so beschaffen sein muss, dass sie die Menschen dabei unterstützt und im Zweifel korrektiv wirkt, entspricht einem Verbot primärer Diskriminierung. Niemand darf auf Grund von Geschlecht, Ethnie, körperlicher Beeinträchtigung, etc. schlechter in der Lage sein, die Fähigkeiten in Tätigkeiten umzusetzen bzw. weniger Fähigkeiten ausleben zu können. Und auch die Vorannahme zugunsten der Gleichheit wird durch den gewählten hohen absoluten Standard abdeckt (vgl. oben), zu große Ungleichheiten werden mittels des modifizierten Differenzprinzips verhindert. Entsprechend kann man die von Ott und Döring ausgeführten Prämissen a. bis c. akzeptieren und dennoch

nicht zu dem Schluss kommen, dass die Wahl bezüglich des intergenerationellen Standards komparativ ausfallen muss.

Ott und Döring werfen mit ihrer Wahl des intergenerationellen komparativen Standards jedoch äußerst schwierige Fragen auf, auf die sie die Antwort offenlassen. Es stellt sich die dringliche Frage, welcher Vergleichsmaßstab auf räumlicher Ebene angewandt werden soll. Mit welchen heute Lebenden sollen zukünftig Lebende verglichen werden, damit es als gerecht gelten kann? Zukünftige Deutsche mit heutigen Deutschen und zukünftige Bewohner_innen Sierra Leones mit heute lebenden Bewohner_innen Sierra Leones? Oder alle zukünftig Lebenden mit dem heutigen Standard der Schweiz? Ein Einwand könnte lauten, dass dies nicht mehr relevant ist, wenn erst der hohe absolute Standard global umgesetzt ist (diese Forderung ist im komparativen Standard inkludiert), da es dann allen Menschen besser bis gut geht und die Differenzen zwischen Ländern des globalen Südens und des globalen Nordens oder auch innerhalb von Staaten nicht mehr so immens sind wie gegenwärtig. Wird der hohe absolute Standard also, wie gefordert, bereits intragenerationell global umgesetzt, ist es nicht überzeugend, für intergenerationelle Gerechtigkeit noch Vergleiche zu fordern. Zudem ist ungeklärt, ob ein intergenerationeller Vergleich stets auf ein ›nicht weniger‹ festgelegt ist oder ob in einigen Fällen für ein ›mehr‹ argumentiert werden sollte, beispielsweise bei möglichst unberührter Wildnis. Daraus würden heute Lebenden Pflichten erwachsen. Diese können auch im Rahmen eines absoluten Standards entstehen. Jedoch sind sie durch eine Argumentationslinie nach dem Argument »Genug für alle – heute und zukünftig« leichter zu begründen als durch eine Argumentationslinie gemäß »Mehr für Zukünftige als für Gegenwärtige«, zumal davon auszugehen ist, dass es bei zum Beispiel Renaturierungsmaßnahmen zur Gewinnung sekundärer Wildnis zu Zielkonflikten mit heute lebenden Menschengruppen kommen wird.

Auch in Bezug auf e.nm. Tiere stellt die Frage, wer mit wem verglichen werden soll, vor große Herausforderungen. Sie könnte auf Spezies-Niveau beantwortet werden. Das lässt allerdings offen, mit welchen Individuen der Spezies in welcher spezifischen Situation. Sollte der Lebensstandard eines zukünftigen Tigers verglichen werden mit Tigern, die gegenwärtig in der freien Wildbahn leben, auch wenn deren Lebensbedingungen sich ständig erschweren, oder mit denen in sogenannten artgerechten Zoos? Wie verhält es sich mit Arten, deren Individuen ubiquitär vorkommen? Sollen die Lebensbedingungen

zukünftig lebender Wanderratten mit denen heutiger Wanderratten in Deutschland oder in Kambodscha verglichen werden? Und wie verhält es sich bei domestizierten Tieren, deren Wohlbefinden nicht vom Zustand natürlicher Habitate, sondern von Gesetzgebungen und Geisteshaltungen der jeweiligen Gesellschaft abhängt? Welcher Zustand der natürlichen Habitate bzw. welche Tierschutz-Gesetze und gesellschaftliche Mensch-Tier-Verhältnisse in welchem Land, in dem eine Art lebt, wird als Vergleichsmaßstab genommen?

Dass ein hoher absoluter Standard diese schwierigen Fragen nicht beantworten muss und in seiner Reichweite dennoch dem komparativen Standard in nichts Relevantem nachsteht, ist ein weiterer Vorteil des hier gewählten Verteilungsmusters in Form eines absoluten Standards.

Zwischenfazit III: Gerechtigkeitstheorien und tierethische Erweiterungen

Der in Kapitel 5 gegangene Schritt zu einer tierethischen NE-Theorie bestand darin, auszuleuchten, ob die bereits erfolgreich einer NE-Theorie zugrunde gelegten Gerechtigkeitstheorien plausibel tierethisch erweitert werden können, um sie gleichzeitig auf ihr Anwendungspotential für eine tierethische NE-Perspektive zu prüfen.

Kapitel 5.2 und 5.3 haben gezeigt, dass sich sowohl die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls als auch der Fähigkeitenansatz (FA) von Martha Nussbaum für eine Erweiterung auf e.n.m. Tiere eignen (wobei Nussbaum eine solche Erweiterung selbst vorgenommen hat, welche an dieser Stelle – wie auch in Kap. 4.3 – auf ihre Plausibilität geprüft wurde). Dabei stellt Nussbaums FA die überzeugendere von beiden Positionen dar. Die Argumente hierfür werden im Folgenden benannt und im Anschluss daran auf die Gründe verwiesen, wo Elemente von Rawls' Theorie dennoch für diese Arbeit von Bedeutung sind bzw. Nussbaum um wichtige Dimensionen ergänzen.

Wichtige Gründe hierfür sind erstens, dass Nussbaum verstärkt auf *Inklusion statt auf Paternalismus* setzt. Sie fordert Gesellschaften auf, Strukturen zu konstituieren, in denen Individuen trotz fehlender Vernunft stärker selbst in die Gesellschaften eingebunden werden, anstatt, wie bei Rawls, durch Stellvertretende repräsentiert zu werden. Hierbei argumentiert Nussbaum für eine Art ›Hilfe zur Selbsthilfe‹ und für die Anerkennung der sehr unterschiedlichen Bedürfnisse, aber

auch Befähigungen unterschiedlicher Individuen. Sie fordert, dass eine gerechte Gesellschaft diesen speziellen Bedürfnissen und Befähigungen ausreichend Raum bietet, statt eine Gesellschaft für einen Typus von ›Normal-Menschen‹ zu konstituieren, in der alle, die davon abweichen (auch durch ihre Spezies) nur durch Stellvertreter_innen zur Teilhabe gelangen können. Nussbaums Verständnis von gerechter Gesellschaft ist äußerst überzeugend.

Einen zweiten wichtigen Grund stellt ihre *Ablehnung der normativen Hervorhebung von Rationalität* dar, wie sie bei Rawls zu finden ist. Rationalität stellt für Nussbaum und in dieser Arbeit *einen* Aspekt des menschlichen Tiers dar, aber nicht den einzigen, der für die Idee echter menschlicher Tätigkeit relevant ist.

Drittens halte ich *Fähigkeiten* für eine sehr geeignete ›Gerechtigkeits-Währung‹, da durch den Blick auf sie nicht-materiellen Dingen wie Beziehungen zu anderen Individuen (auch denen anderer Spezies) und zur Natur Relevanz zukommt, ebenso wie dem Erleben positiver Affekte und einer möglichst intakten Umwelt.

Auch in gerechten Interspezies-Gesellschaften (vgl. Kap. 7) wird es jedoch immer wieder Situationen geben, in denen bestimmte Individuen – trotz gesamtgesellschaftlicher Bemühungen – nicht durch inklusive Maßnahmen dazu befähigt werden können, ihre Interessen selbst zu vertreten. Für diese Situationen stellen die paternalistischen Grundsätze von Rawls eine geeignete und relevante Ergänzung zu Nussbaums inklusivem Ansatz dar. Die von Nussbaum geforderte Inklusion im Sinne einer ›Hilfe zur Selbsthilfe‹ sollte Vorrang haben vor paternalistischen Stellvertretungsentscheidungen. Ist sie nicht möglich, sind die Interessen der betroffenen (menschlichen wie tierlichen) Individuen jedoch durch die Entscheidungen Stellvertreter_innen einzubeziehen.

Stellvertretungen für e.n.m. Tiere sind auch im Hinblick auf das Differenzprinzip von Bedeutung, wenn evaluiert werden muss, ob bestehende Ungleichheiten sich zum Vorteil der gesellschaftlich am schlechtesten Gestellten auswirken, wie es dieses rawlssche Prinzip fordert. Gegenwärtig zählen zahlreiche e.n.m. Tiere zu den am schlechtesten gestellten Gesellschaftsmitgliedern. Das Differenzprinzip stellt ebenfalls eine bedeutende Ergänzung zu Nussbaums FA dar. Durch den Fokus auf (un)berechtigte Ungleichheiten innerhalb von gerechten Gesellschaften – und durch die Begrenzung solcher Ungleichheiten, wie das hier modifiziert angewandte Differenzprinzip sie fordert – wird eine wichtige Gerechtigkeits-Dimension angespro-

chen, die Nussbaums FA nicht auf die gleiche Weise expliziert wie das rawlssche Prinzip.

Bei der Ausarbeitung einer tierethischen Theorie Nachhaltiger Entwicklung, die e.n.m. Tiere gemäß der in Kapitel 4 ausgearbeiteten Tierethik-Position – eine *egalitäre Position des kontextuellen Sentientismus*, der auf einer *relationalen, kontextsensitiven Pflichtenethik* aufbaut – inkludiert, kann man sich entsprechend auf überzeugende Weise auf Nussbaums und Aspekte von Rawls' Theorie stützen. Dies tun auch Ott und Döring in ihrem Mehr-Ebenen-Modell einer Nachhaltigkeits-Theorie, welches in seinen ethischen Grundlagen auf Nussbaum und Rawls basiert (vgl. Kap. 2.4). Dabei kommt – hier wie auch bei Ott und Döring – Nussbaums FA eine zentralere Rolle zu als Rawls' Theorie, von dem vornehmlich das Differenzprinzip einbezogen wird und hier zusätzlich die Grundsätze des Paternalismus. Die in dieser Arbeit durchgeführte Evaluation dessen, wie die beiden Ansätze zur Inklusion e.n.m. Tiere stehen, deckt sich entsprechend im Hinblick auf die Frage nach ihrer Gewichtung für eine tierethische NE-Theorie mit der Gewichtung, die auch Ott und Döring ihnen haben zukommen lassen. Wie ein Mehr-Ebenen-Modell für eine tierethische NE-Theorie ausgestaltet sein kann und sollte, zeigt Kapitel 6.