

Warum manche Tiere Rechte haben – und wir nicht die einzigen sind

Bernd Ladwig

In diesem Text soll zweierlei gezeigt werden. Erstens, weil Menschen Rechte haben, gibt es wenigstens einige Tiere, die Rechte haben (I.). Zweitens, wir können die Rechte von Tieren nicht willkürfrei auf die Art begrenzen, die wir selber bilden; Menschen sind nicht die einzigen Tiere, die Rechte haben (II.).

I.

Ein einfaches Argument für Tierrechte sieht so aus:

1. Alle Menschen sind Tiere.
2. Alle Menschen haben Rechte.
3. Also haben manche Tiere Rechte.

Die erste Prämisse ist empirisch, und sie ist biologisch unstrittig; auch wir sind Tiere: Stamm Chordatiere, Unterstamm Wirbel- oder Schädeltiere, Reihe Landwirbeltiere, Klasse Säugetiere, Unterklasse höhere Säugetiere, Ordnung Primaten, Unterordnung Trockennasenaffen, Familie Menschenaffen. Wir sind aus derselben Naturgeschichte hervorgegangen wie die Angehörigen aller anderen Arten. Dieselben Mechanismen der natürlichen Selektion, die Bestehen und Funktion der Merkmale anderer Tiere erklären, erklären auch die unseren. Jedenfalls gilt dies für die natürlichen Voraussetzungen, unter denen wir dann unsere eigenen Geschichten als traditionsbildende Kulturwesen schreiben. Da diese so verschieden ausfallen, sind wir gern geneigt zu vergessen, dass sie ohne gattungsweite Gemeinsamkeiten, wie das Sprachvermögen, nicht möglich wären.

Die zweite Prämisse ist normativ, und an ihr kann, zumindest mit einigen qualifizie-

renden Zusätzen, kein Anhänger der Menschenrechte zweifeln. Ein auch völkerrechtlich verbindlicher Minimalkonsens besagt, dass jedenfalls jeder geborene und nicht (ganz-)hirntote Angehörige unserer Art moralisch begründete Rechte hat. Jeder Mensch in diesem Sinne besitzt die moralische Autorität, von allen anderen Beachtung und Achtung einfordern zu dürfen.¹ Er kann gültige Ansprüche geltend machen, die andere zu etwas verpflichten. Wer dies nicht selbst vermag, wie sehr kleine Kinder, für den sollten Dritte da sein, die seine Ansprüche advokatorisch wahrnehmen. Menschenrechte kommen schließlich auch den zeitweilig oder konstitutionell unmündigen Angehörigen unserer Art zu. Für sie ist hinreichend, als Mensch geboren worden und noch nicht ganz hirntot zu sein. Niemand muss sich seine basalen Rechte erst verdienen oder sich durch besondere Vermögen für sie qualifizieren, keiner kann sie verwirken.²

Ich spreche von moralisch begründeten Rechten, um eine Zweideutigkeit in Existenzbehauptungen über Rechte auszuräumen. Manche Rechte existieren nur als Bestandteile des positiven Rechts, andere kraft gültiger moralischer Begründung. Ob Menschenrechte von Haus aus positive Rechte

1 Zu diesem Verständnis von moralischer Autorität siehe *Stephen Darwall*, *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability*, 2006.

2 Nebenbei bringt dies all diejenigen in Argumentationsnot, die behaupten, nur wer selbst Rechtspflichten beachten könne, könne auch Rechte haben. Diese ‚Reziprozitätsthese‘ – keine Rechte ohne Pflichten *desselben* Subjekts – passt schlecht zur sozialen Extension der Menschenrechte, die eben nicht nur die normativ Zurechnungsfähigen unter uns schützen und fördern. Aus der Reziprozitätsthese folgt direkt, dass nur mündige oder zur Mündigkeit jedenfalls grundsätzlich fähige Menschen genuine Träger der Menschenrechte sind.

sind, wie etwa Jürgen Habermas behauptet,³ mag hier offen bleiben. Sie sind jedenfalls auch moralisch begründet, und auf ihre vermutete Verletzung reagieren wir mit Empörung, also auf eine Weise, die etwas über unser moralisches Empfinden verrät.⁴

Dies vorzuschicken ist wichtig, denn dieser Text wird nicht allein von menschlichen Tieren handeln, und die Behauptung, nichtmenschliche Tiere hätten Rechte im juristischen Sinne, ist besonders strittig. Damit soll nicht gesagt sein, dass das positive Recht nur individuelle Menschen als Rechtssubjekte vorsieht. Es kennt zum Beispiel auch juristische Personen wie Staaten oder Unternehmen. Warum also sollte es nicht noch andere Arten von Rechtspersonen geben können? Die Rede von einer *tierlichen* Person des positiven Rechts ist jedenfalls nicht begrifflich absurd.⁵

Aber sicher ist der beste Weg, Skeptiker davon zu überzeugen, dass nichtmenschliche Tiere Rechte haben, dies zunächst einmal für die Moral zu zeigen. Manche moralisch begründeten Rechte von Tieren mögen dann auch, analog zu den Menschenrechten, Kandidaten für eine Positivierung sein, aber dafür wären eigene, auch rechtspragmatische Argumente zu geben. Für meinen Zweck genügt der Nachweis, dass auch andere Tiere als der Mensch jedenfalls Rechte im Sinne moralisch begründeter Ansprüche besitzen. Und dafür scheint mir der Zwischenschritt des Arguments hilfreich zu sein, dass auch die Rechte von Menschen in gewissem Sinne Tierrechte sind.

3 Jürgen Habermas, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, 1996, S. 222.

4 Grundlegend zu moralischen Reaktionsweisen: Peter Strawson, Freedom and Resentment, in: Proceedings of the British Academy 48, 1962, S. 1–25.

5 Für eine solche dritte Art der Rechtsperson argumentieren: Carolin Raspé, Die tierliche Person, 2013; Saskia Stucki, Die „tierliche Person“ als Tertium Datur, in: Christoph Ammann/Birgit Christensen/Lorenz Engi/Margot Michel (Hrsg.), Würde der Kreatur. Ethische und rechtliche Beiträge zu einem umstrittenen Konzept, 2015, S. 287–326.

Und die Schlussfolgerung? Sie folgt offenbar, wie in jedem guten Dreisatz, logisch zwingend aus den zwei Prämissen. Und da diese wahr sind, ist sie es auch. Also gibt es Tierrechte zumindest für die Angehörigen einer biologischen Art, unserer eigenen? Man mag finden, das gehe zu schnell, aber es ist nicht leicht zu sagen, was an dem Argument falsch sein sollte. Die erste Prämisse ist empirisch zutreffend, an der zweiten regt sich kaum ein normativer Zweifel. Möglich bleibt dann nur, dass das Argument, entgegen dem Augenschein, nicht vollständig ist.

Menschen sind Tiere, und Menschen haben Rechte, aber vielleicht haben Menschen ihre Rechte nicht *als* die Tiere, die sich auch sind. Vielleicht sollten wir sagen, wir sind Tiere und außerdem etwas anderes. Und womöglich hängt unser Status als Rechtssubjekte an dem, was wir über unsere Tiernatur hinaus noch sind. Vollständig sähe das Argument dann etwa so aus:

1. Alle Menschen sind Tiere.
2. Alle Menschen haben Rechte.
3. Um Rechte zu haben, muss man jedenfalls noch etwas anders sein als ein Tier, und es ist dieses andere, nennen wir es ‚Faktor X‘, das notwendig und hinreichend ist, um Rechte zu haben.
4. Alle Menschen sind noch etwas anderes als Tiere, sie verfügen auch über Faktor X.
5. Also haben alle Menschen Rechte, aber nicht als Tiere, sondern aufgrund von Faktor X.

Inwiefern sind wir etwas anderes als Tiere? Was könnte mit Faktor X gemeint sein? Alltagssprachlich werden „Mensch“ und „Tier“ oft als Kontrastbegriffe gebraucht,⁶ und das trägt sicher zur Erklärung bei, warum so gut wie keiner von Menschenrechten als einer besonderen Art von Tierrechten redet. Als Kontrastbegriff steht „Mensch“ für

6 Dazu Markus Wild, Tiere sind wie Menschen, weil Menschen Tiere sind, in: Tierethik Heft 10, 2015, S. 39–54, hier S. 47.

Merkmale, mit denen wir uns in besonderer Weise identifizieren. Dabei verbinden wir oft – wenn auch nicht notwendigerweise – mit der Hochschätzung unserer eigenen Eigenschaften die relative Geringschätzung der als tierlich erachteten. Eine gewisse philosophische Entsprechung dafür ist der Vorschlag von Harry Frankfurt, für solche Eigenschaften, die unser Selbstbild als Gattungswesen prägen, den Begriff „Person“ zu reservieren. Frankfurt selbst hält unsere Fähigkeit, nicht nur etwas zu wünschen und zu wollen, sondern sich zum eigenen Willen noch einmal zu verhalten und höherstufige ‚Volitionen‘ auszubilden, für eine Grundeigenschaft von Personen.⁷

Wir sind, mit anderen Worten, nicht nur Tiere, sondern Stellung nehmende Tiere:⁸ Wir können von unserem jeweiligen Erleben und Streben auch zurücktreten, um urteilend „Ja“ oder „Nein“ zu ihm zu sagen und um argumentativ zu testen, ob es unser Meinen und Handeln zu rechtfertigen vermag. Wichtiger noch als die von Frankfurt hervorgehobene Höherstufigkeit eines Willens ist, was für es sprechen könnte. Wir sind Personen, weil wir uns praktisch folgenreich fragen können, ob unsere unmittelbaren Eindrücke und Strebungen auch die für uns bestimmenden sein sollen. Es ist diese allgemeine Fähigkeit, die unsere normative Zurechnungsfähigkeit trägt und uns darum auch zu möglichen Trägern moralischer und rechtlicher Pflichten macht. Und es ist die Irreduzibilität des Normativen, in der man einen guten Grund dafür sehen mag, warum wir nicht einfach Tiere unter Tieren sind, sondern eine ganz eigene Kategorie von Wesen.

Aber immer noch: von Wesen, welche die biologische Evolution hervorgebracht hat. Die unsere Zurechnungsfähigkeit ermöglichenden Vermögen, der gegenseitigen Perspektivenübernahme und des Gebrauchs

einer propositionalen Sprache, sind Besonderheiten der Tierart Mensch, so wie die Fähigkeit, sich mit Echolot zu orientieren, zu den Besonderheiten von Zahnwalen und Fledermäusen gehört. Es ist im Tierreich eben nichts Besonderes, etwas Besonderes zu sein, jede Art unterscheidet sich irgendwie von jeder anderen, sonst wäre sie keine.

Daran scheint auch der Umstand nichts zu ändern, dass uns die Fähigkeit zu normativ folgenreichen Stellungnahmen in einen ganz eigenen Geltungsraum versetzt, in dem nicht Kausalgesetze, sondern gute rechtfertigende Gründe den Ausschlag dafür geben – was in diesem Fall heißt: den Ausschlag dafür geben sollten –, was geschieht. Ich will den Unterschied und die philosophischen Rätsel, die er uns aufgibt, nicht banalisieren: Es ist alles andere als klar, wie in ein und derselben Welt zugleich Naturgesetze und Normen bestimmend sein können. Klar ist nur dies: Wir können die normative Betrachtungsweise nicht auf die kausalistische reduzieren, weil wir uns sonst nicht als verantwortliche Subjekte von Meinungen und Handlungen begreifen könnten und unsere Praxis gegenseitiger Kritik und Rechtfertigung für uns unverständlich würde. Oder anders gesagt: Um die spezifische Kausalität von Handlungen zu erfassen, ist der Rekurs auf rechtfertigende Gründe kein entbehrlicher Umweg, er ist unabdingbar. Schließlich überlegen und argumentieren wir in der Absicht, schlussendlich durch Einsichten zu unserem Handeln bewegt zu werden.⁹ Also sind wir so etwas wie unbewegte Beweger? Auch das ist schwer zu glauben. Wie gesagt: ein philosophisches Rätsel, welches den Schweiß der Edlen wert ist.

In dieser Lage liegt der Verzweiflungsschritt nahe, sich in einen Dualismus zu flüchten. Vielleicht ist es ja gar nicht ein und dieselbe Welt, für die wir voraussetzen, als Massen der Schwerkraft zu unterliegen und als Akteure der Moral und des Rechts durch recht-

7 Harry G. Frankfurt, Freedom of the Will and the Concept of a Person, in: Journal of Philosophy 68, 1971, S. 5–20.

8 Dazu Bernd Ladwig, Human Rights and Human Animals, in: Marion Albers/Thomas Hoffmann/Jörn Reinhardt (Hrsg.), Human Rights and Human Nature, 2014.

9 Dazu Bernd Ladwig, Autonomie als Antwortfähigkeit. Was unsere Freiheit bestimmt, in: Proceedings der GAP5, Bielefeld 22.–26.09.2003, http://www.gap5.de/proceedings/pdf/547-559_ladwig.pdf (zuletzt besucht am 14. Oktober 2015).

fertigende Gründe bestimmbar zu sein. Vielleicht sollten wir statt von zwei Standpunkten zu ein und derselben Welt lieber von zwei verschiedenen Welten reden. Eben dies war der Ausweg, den Immanuel Kant gesucht hat. Er zog aus dem Umstand, dass wir uns die Welt der Erscheinungen ohne die Kategorie der Kausalität, unser Selbstverständnis als Subjekte der Moral aber ohne Freiheit des Willens nicht begreiflich machen können, den Schluss, dass wir in einer Welt determiniert, in einer anderen aber frei seien.¹⁰

Wir sind demnach Bewohner zweier Welten, der phänomenalen, in der durchweg die Naturgesetze gelten, und der noumenalen, in der wir uns durch Einsicht das Gesetz unseres Handelns geben. Die eine Welt dürfen wir uns als Reich der Naturgesetze, die andere als Reich der Zwecke vorstellen. Die eine ist das Gebiet möglicher Erkenntnis, die andere müssen wir voraussetzen, um uns weiterhin als moralisch Handelnde verstehen zu können. Aber diese ‚Lösung‘ wirft ein neues Grundproblem auf: Wie kann etwas, das sich in der einen Welt zuträgt, das Nachdenken darüber, was ich tun oder lassen sollte, in der anderen den kausalen Lauf der Dinge ändern?

Ich selbst halte darum den Dualismus für keinen guten Ausweg aus der unleugbaren Schwierigkeit, das Normative in einer Welt unterzubringen, die durch den Mörtel der Kausalität verfugt ist. Aber hier soll nicht diese theoretische Streitfrage interessieren, sondern was moralisch, für unser Verständnis von Rechtssubjektivität, aus ihr folgen könnte. Auch Kants Parteinahme für den Dualismus war praktisch motiviert: Er wollte gegen die empiristische Kritik unser Selbstverständnis als Akteure und Adressaten der Moral rehabilitieren. Dabei nahm er an, dass uns erst die mögliche Mitgliedschaft im Reich der Zwecke auch für eine moralische Beachtung würdig mache, die direkt uns selber gilt.

Alles in der Welt der Erscheinungen, so Kant, besitzt bestenfalls einen Wert für

andere oder anderes; es kann bloß einen Tauschwert haben. Sogar der Mensch allein als Tier, also als Bewohner der phänomenalen Welt betrachtet, gibt noch keinen Eigenwert zu erkennen. Sicher, wir sind schlaue und erfinderische Tiere: Wir verwenden Werkzeuge, sprechen eine propositionale Sprache, setzen institutionelle Tatsachen wie Ämter oder Wechselkurse in die Welt, besitzen einen ausbildbaren Sinn für Schönheit und können über das Sterben nachdenken. Aber all dies verleiht uns noch keinen eigenen moralischen Status.

Anders sieht die Sache erst aus, wenn wir uns auf die eigene Moralfähigkeit besinnen. Diese Reflexion aber versetzt uns nicht einfach auf einen anderen Standpunkt als den einer kausalen Betrachtung, sie versetzt uns buchstäblich in eine andere Welt. Als Bewohner dieser zweiten Welt haben wir einen einzigartigen Wert, eine Würde. Wir sind unbedingte Zwecke für andere, die um unseretwillen bestimmte Dinge tun und lassen müssen. Und es ist die Achtung vor dem jeder Person eigenen Vermögen, rein aus moralischer Einsicht zu handeln, die sie dazu anhält. Kants Dualismus trägt so den Schluss, dass Tiere als solche ohne eigenen moralischen Wert sind und wir gleichwohl einen solchen Wert haben. Wir haben ihn eben nicht als Tiere, sondern als moralfähige Vernunftwesen. Unsere Autonomie, die Kapazität zu moralischer Selbstgesetzgebung, ist in Kants Konzeption jener Faktor X, an dem, für unser gegenseitiges Handeln, unser Status als Rechtssubjekte hängt.

Ich habe bereits angedeutet, warum mir die theoretische Grundlage in Gestalt des Dualismus unvorteilhaft vorkommt. Sie wirft das Problem der Überbrückung zwischen zwei zu eigenen Welten hypostasiierten Standpunkten auf. Aber auch moralisch-praktisch gesehen ist die Trennung, die Kant zwischen unserer Tiernatur und unserem moralischen Status vornimmt, aus zwei Gründen problematisch.¹¹ Erstens verfehlt Kant damit die soziale Extension der

10 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, AB, S. 108f.

11 Zum folgenden ausführlich: Bernd Ladwig, *Menschenwürde als Grund der Menschenrechte? Eine Kritik an Kant und über Kant hinaus*, in: *Zeitschrift für politische Theorie* 1, 2010, S. 51–69.

Menschenrechte: Er kann eben nicht Rechte von Menschen, sondern bloß Rechte von Personen im Sinne moralisch zurechnungsfähiger Akteure begründen. Kants Prämissen beim Wort genommen, haben jedenfalls Artgenossen, die nie zu moralischen Urteilen und Handeln imstande waren noch sein werden,¹² einen bloßen Tauschwert und keinen moralischen Eigenwert. Geistig erheblich Behinderte fallen somit aus dem Bereich der Wesen, die um ihrer selbst willen Beachtung verdienen, heraus.

Zweitens verkürzt die Trennung das Bild der Interessen, die uns nach rechtlichem Schutz und rechtlicher Förderung verlangen lassen. Dies sei am extremen Fall der Folter verdeutlicht. Anhänger Kants können argumentieren, dass das besonders Verwerfliche an der Folter der Versuch sei, durch Androhung oder Zufügung von Qualen den Willen eines Subjekts zu brechen, das sich selbst bestimmen sollte. Manche sagen sogar, foltern könne man überhaupt nur selbstbestimmungsfähige Subjekte. Babys etwa könne man zwar Qualen zufügen, eigentlich foltern könne man sie aber nicht, weil sie noch nicht zur Selbstbestimmung imstande sind.¹³

Das mag man terminologisch so sehen. Wenigstens ebenso wichtig ist aber die Frage, was Folter so besonders verwerflich macht. Wirklich nur der Aspekt versuchter Willensbrechung? Oder nicht auch schon der Umstand, dass das Opfer die Qualen der Angst, des Ausgeliefertseins und eben auch der physischen und psychischen Leiden durchlebt? Die Folter reduziert mündige Menschen tendenziell auf bloße Kreaturen, die um ihr Leben zittern und sich in Schmerzen

winden. Aber sie lässt uns eben auch auf extreme Weise erfahren, dass wir leidensfähige Kreaturen *sind*. Die erste Strophe eines Gedichts „Folter“ von Wislawa Szymborska bringt dies mit drastischer Lakonie zum Ausdruck:

*„Geändert hat sich nichts;
Der Körper ist schmerzempfindlich,
muss essen, atmen und schlafen,
unter der dünnen Haut fließt das Blut,
er hat einen ziemlichen Vorrat
an Zähnen und Nägeln,
sein Knochengerüst ist brüchig,
die Gelenke sind streckbar.
Das alles wird bei der Folter beachtet.“¹⁴*

Szymborska spricht hier nicht von drohender oder erfolgreicher Willensbrechung. Sie spricht von Knochen und Gelenken, von Nägeln, Zähnen und der Empfindlichkeit für Schmerzen. Die Strophe handelt, so könnte man sagen, von einem in besonderer Weise verletzlichen Tier. Alles, was Szymborska in dieser ersten Strophe anführt, ließe sich auch von vielen anderen Tieren sagen. Vielleicht erleiden wir Schmerzen in spezieller Weise, weil wir auch die Frage nach ihrer Bedeutung und möglichen Rechtfertigung aufwerfen können. Und sicher deuten wir nicht jede intentionale Zufügung noch so schwerer Schmerzen darum schon als Folter. Anders als der Sadist Szell im Film *Der Marathon-Mann* nutzt meine Zahnärztin ihre Kunstfertigkeit nicht zu Folterzwecken, und ich setze mich ihr – soweit man davon bei akuten Zahnschmerzen sprechen kann – freiwillig aus. Die Deutung einer Leidzufügung als Folter impliziert den Vorwurf, die Quälerei sei Unrecht. Doch Unrecht wäre es sicher auch, einem Baby ohne Not die Nägel auszureißen. Und abwegig wäre die Vermutung, für Art und Schwere der Schmerzen sei einzig entscheidend, ob das Opfer um das Unrecht weiß, das es durch sie erfährt.

Um dies zu verallgemeinern: Wir sind Tiere, die zum eigenen Leben normativ folgenreich Stellung nehmen können. Als solche sind wir in einem mehrdimensionalen Sinne verletzbar. Das spricht gegen einen Mo-

12 Für deren moralische Einbeziehung demnach auch kein Potentialitätsargument sprechen kann, weil sie eben nicht einmal potentiell zurechnungsfähig sind.

13 Als weiteres Begriffsmerkmal wird manchmal genannt, dass die Täter in einer amtlichen Eigenschaft handeln müssen (so in Artikel 1 Abs. 1 der Folterkonvention der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1984; BGBl. 1990 II, 247). Was auch immer an diesem Merkmal moralisch hängen mag, ich werde es hier vernachlässigen, weil es mein grundsätzliches Argument, das auf die Interessen des Opfers abstellt, nicht berührt.

14 Wislawa Szymborska, Folter, in: dies., Hundert Freuden. Gedichte, 1996, S. 29.

nismus moralisch belangvoller Interessen.¹⁵ Moralische Beachtung verdienen wir nicht allein mit Blick auf unsere ‚höheren‘ Fähigkeiten zu verantwortlicher Willensbildung und moralischer Selbstbindung. Sicher machen erst sie uns auch zu möglichen Adressaten normativer Erwartungen. Doch als Stellung nehmende Tiere spielen wir eine moralische Doppelrolle. Wir sind moralfähig und moralbedürftig, Akteure wie Nutznießer kategorisch geschuldeter Beachtung und Achtung. Und moralbedürftig sind wir nicht nur, weil wir moralfähig sind. Wir sind es auch schon als leiblich existierende leidensfähige, endliche und bindungsbedürftige Kreaturen.

Man mag einwenden, dass unsere Tiernatur nicht aus sich selbst heraus moralisch bedeutsam sei; wir müssten sie dazu erst erklären. Daran ist richtig, dass mündige Menschen zu allen möglichen Gütern auch „nein“ sagen können. Manche stimmen der eigenen Verstümmelung zu, andere verwerfen sogar ihr Weiterleben. Menschliche Interessen sind demnach nicht einfach gegeben, sie bedürfen der Interpretation nach Maßgabe von Wertstandards. Und da diese sich von Mensch zu Mensch, von Lebensform zu Lebensform und von Kontext zu Kontext unterscheiden können, wäre es im falschen Sinne substantiell, wollten wir etwa aus leibgebundenen Bedürfnissen direkt Gründe moralischer Beachtung gewinnen. Unsere ‚höheren‘ Fähigkeiten bilden offenbar eine notwendige Durchgangsstation auch für alle Wertbehauptungen, die sich auf unsere ‚niederen‘ beziehen.

Doch dieses Argument enthält nur die halbe Wahrheit. Natürlich sind Wertbehauptungen nur aufgrund unserer höheren Fähigkeiten möglich, aber für die Werte selbst gilt dies nicht durchweg. Auch sind nicht sämtliche Werte bei einer gegebenen biologischen Grundausstattung kontingent. Wir erfahren, in den Worten Christine Korsgaards,

manches als „natürlich gut oder schlecht“.¹⁶ Dazu steht nicht in Widerspruch, dass Menschen zu allem Möglichen auch „nein“ sagen können. Bernard Gert hat gezeigt, dass es zweierlei ist, ob man etwas schlussendlich verwirft oder ob man es gar nicht erst als Gut erachtet.

Manche Güter sind Grundgüter in dem Sinne, dass nur die Aussicht auf andere Grundgüter oder auf die Vermeidung von Grundübeln den Verzicht auf sie rechtfertigen könnte. Das gilt etwa für körperliche Unversehrtheit, Schmerzfreiheit, Handlungsfähigkeit, Lust und Genuss.¹⁷ Nicht einmal das eigene Leben müssen wir unbedingt bewahren wollen, aber gewiss wäre es irrational, für eine Nichtigkeit in den Tod zu gehen. Wir betrachten den eigenen Tod als ultimatives Opfer, gerade weil wir glauben, nur ein größtmögliches anderes Gut könne ihn rechtfertigen.

Unsere Tiernatur bedarf darum zwar der Interpretation; gleichwohl begrenzt sie substantiell die Möglichkeit, etwas als gut oder schlecht zu beurteilen. Wir haben schon als Tiere bestimmte Gründe, etwas wertzuschätzen oder zu verwerfen, und als Stellung nehmende Tiere erkennen wir dies prinzipiell an, selbst wenn wir uns schlussendlich gegen etwas entscheiden, das *pro tanto* immer für uns gut ist.

15 Gegen einen solchen Monismus wendet sich auch: John Tasioulas, *On the Foundation of Human Rights*, 2015, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2555277 (zuletzt besucht am 14. Oktober 2015).

16 Christine Korsgaard, *Mit Tieren interagieren: Ein kantianischer Ansatz*, in: Friederike Schmitz (Hrsg.), *Tierethik. Grundlagentexte*, 2014, S. 243–286, hier S. 286. Korsgaard bestreitet allerdings, dass das natürlich Gute oder Schlechte schon als solches auch ein normatives Gewicht habe. Ein solches erhalte es erst durch einen „ursprünglichen Akt der Selbstachtung“. Ich muss mich demnach erst eigens dazu entschließen, mein Wohl und Wehe wichtig zu nehmen. Mir selbst scheint dies ein überflüssiger Zwischenschritt zu sein: Was natürlich gut ist, spricht *pro tanto* immer auch für eine wertschätzende Antwort; vgl. Bernd Ladwig, *Der Eigenwert erlebten Lebens. Ein Versuch über Tierwürde*, in: Ammann (Fn. 5), S. 159–184, hier S. 176 ff.

17 Bernard Gert, *Morality. Its nature and justification*, 1998, hier S. 83 f.

II.

Wir haben nun die gedanklichen Bausteine beisammen, um die zweite Behauptung zu begründen: Es wäre willkürlich, wenn wir uns als die einzigen Tiere betrachteten, die Rechte haben. Hier ist das Argument:

1. Alle Menschen haben Rechte als Tiere.
2. Die Moral gebietet die Gleichbehandlung gleicher Fälle.
3. Biologische Artunterschiede als solche sind moralisch nicht relevant.
4. Manche nichtmenschlichen Tiere gleichen den menschlichen in moralisch erheblichen Hinsichten.
5. Also sind Menschen nicht die einzigen Tiere, die Rechte haben.

Für die erste Prämisse habe ich ausführlich argumentiert. Wir haben erstens gute Gründe, einen Dualismus à la Kant zu verwerfen. Zweitens sollte selbst ein Dualist gelten lassen, dass wir manche moralisch erheblichen Interessen schon als Tiere haben. Einwenden ließe sich höchstens noch, dass zwar manche unserer tierlichen Interessen moralisch relevant seien, aber nicht relevant für die Rechte, die wir haben. Aber das wäre kein aussichtsreicher Einwand. Ich habe am drastischen Beispiel der Folter gezeigt, dass uns bereits die Versehrbarkeit als leidensfähige Kreaturen Gründe gibt, nach rechtlichem Schutz zu verlangen. Und wer wollte bestreiten, dass wir genau deshalb nicht gefoltert werden dürfen, weil wir ein Recht darauf haben, nicht gefoltert zu werden?

Die zweite Prämisse expliziert nichts anderes als das formale Grundgebot der Moral. Was immer diese inhaltlich besagt, es wäre willkürlich, wesentlich gleiche Fälle ungleich zu behandeln, und Moral ist das Gegenteil von Willkür. Für eine moralisch belangvolle Ungleichbehandlung muss immer ein Grund in Gestalt eines moralisch erheblichen Unterschieds gefunden werden.

Dagegen scheint die dritte Prämisse geradezu abwegig zu sein. Aber das scheint nur so.

Es wäre ganz gewiss willkürlich, verschiedene Wesen bloß deshalb ungleich zu beachten, weil sie verschiedenen biologischen Arten angehören. Der sprachlich unschöne, aber sachlich zutreffende Ausdruck dafür ist ‚Speziesismus‘. Damit ist eine Diskriminierung, eine ungerechtfertigte Ungleichbehandlung, vergleichbar mit Rassismus oder Sexismus gemeint. Ungerechtfertigt ist die Ungleichbehandlung, weil sie *nur* mit Bezug auf ein Merkmal gerechtfertigt werden kann, dem keine moralische Bedeutung zukommt. Im Falle von Rassismus ist dies eine – wissenschaftlich ohnehin fragwürdige – Rassenkonstruktion, im Falle von Sexismus ist es das biologische Geschlecht und im Falle von Speziesismus eben die biologische Artgrenze.

Worin sollte die moralische Bedeutung gerade der menschlichen DNA bestehen? Denken wir an den Filmklassiker *Planet der Affen*: Infolge selbstdestruktiver menschlicher Dummheit haben genetisch veränderte und deshalb hochintelligente Schimpansen die Herrschaft über die Erde erlangt. Nun muten sie Menschen zu, was Menschen heute, in der realen Welt, anderen Primaten zumuten: etwa schmerzvolle und lebensverkürzende Versuche: ‚Es sind ja bloß Menschen‘. Wenn wir dies auf dem Planeten der Affen willkürlich fänden, müssen wir es generell, also auch für unsere reale Welt, willkürlich finden. Daher ist Speziesismus keine Option.

Sie ist es übrigens auch keiner ernstzunehmenden Moralphilosophie zufolge. Auch Denker, die Tieren gar keinen eigenen moralischen Status zuerkennen, begründeten dies nicht biologisch. Kant etwa dachte, nur wer moralfähig sei, verdiene auch Achtung um seiner selbst willen. Für Kant war die Moral eine Angelegenheit von Vernunftwesen für Vernunftwesen. Der Mensch sei darum etwas Besonderes, weil er hier auf Erden das einzige Vernunftwesen sei. Aber diese Besonderheit steht und fällt nicht mit der biologischen Artangehörigkeit. Einem moralfähigen Marsmenschen hätte auch Kant den moralischen Status nicht abgesprochen. Mein Einwand gegen Kant besagt daher auch nicht, dass dieser Speziesist gewesen sei. Vielmehr wende ich gegen ihn ein, dass er eine wohl hinreichende Bedingung

für einen eigenen moralischen Status, die Fähigkeit, aus Einsicht Rücksicht zu üben, zu Unrecht auch für notwendig gehalten hat. Notwendig ist die Moralfähigkeit aber nicht, weil wir auch schon als leidensfähige Tiere um unserer selbst willen moralische Beachtung verdienen.

Dieses Argument gegen den Speziesismus ist ein Sonderfall des wohlvertrauten Arguments, dass wir von Seinsaussagen nicht ohne weitere Prämissen zu normativ haltvollen Schlüssen gelangen. Und nichts anderes als seine Seinsaussage ist die Feststellung, jemand gehöre der Art *Homo Sapiens* an. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Tatsache, ein Mensch zu sein, nie eine moralische Rolle spielen dürfe. Nicht jede Berufung auf unsere Biologie zu moralischen Zwecken ist zwangsläufig speziesistisch.

So argumentiert Martha Nussbaum, wir bräuchten eine „Speziesnorm“, um sagen zu können, woraufhin wir ein Wesen beachten sollten.¹⁸ Zu einer Spezies gehörten typische Fähigkeiten, zum Menschen etwa die Mitgliedschaft in einer Sprachgemeinschaft und der Gebrauch der praktischen Vernunft. Die Speziesnorm kann demnach eine heuristische Rolle spielen: Wann immer wir auf einen individuellen Menschen treffen, sollten wir nach Anzeichen dafür suchen, dass auch dieser Mensch über die Fähigkeiten verfügt, die seine Art charakterisieren. Und soweit die Vermutung irgend begründet ist, sollten wir die Fähigkeit in ihm auch zu fördern versuchen. Dies sollte uns davor bewahren, etwa einem Menschen mit einer geistigen Beeinträchtigung vorschnell abzusprechen, verständig mit uns kommunizieren zu können. Und selbst wer dies gar nicht vermag, wird wohl immer noch Ansprache und Zuwendung in menschlicher Form benötigen.¹⁹ Die Speziesnorm spielt demnach auch eine erschließende Rolle mit

Blick auf die wahrscheinlichen Bedürfnisse eines Wesens, wie die Art der Gemeinschaft, ohne die es nicht gedeihen könnte.²⁰

Wird hier aber der biologische Artunterschied als solcher moralisch relevant? Der Eindruck täuscht, denn ausschlaggebend ist nicht das biologische Menschsein als solches, sondern vielmehr das, worauf es uns Hinweise gibt: auf die wahrscheinliche Veranlagung und Angewiesenheit eines individuellen Wesens. Biologische Menschen sind eben normalerweise dazu veranlagt, einer menschlichen Lebensform anzugehören, und sie bedürfen normalerweise auch einer solchen Zugehörigkeit. Das aber ist, so merkwürdig es klingt, grundsätzlich kontingent. Auch ein genmanipulierter Schimpanse, der außerhalb einer menschlichen Lebensform nicht länger gedeihen könnte, hätte Anspruch darauf, unter Menschen zu leben – und zuallererst natürlich unter denen, die für seine neue Verfassung verantwortlich zeichnen.

Ebenfalls nicht speziesistisch sind manche folgenbezogenen Argumente, warum wir das biologische Menschsein moralisch beachten sollten. So mag man meinen, zu einer menschenrechtlichen Motivation gehöre eine Grundhaltung der Ehrfurcht vor allen Formen menschlicher Existenz, auch schon

18 Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability. Nationality. Species Membership*, 2006, S. 180ff.

19 Selbst das mag für extreme Fälle, etwa des Autismus, eine unzulässige Generalisierung sein; aber die Speziesnorm kann uns doch davor bewahren, von einem schwer verständlichen Verhalten vorschnell auf eine fundamentale Fremdheit zu schließen.

20 Nussbaum selbst macht allerdings von der Speziesnorm nicht nur einen heuristischen Gebrauch. Vielmehr argumentiert sie, wer auch immer einer bestimmten Art angehöre, den sollten wir grundsätzlich so behandeln, als habe er alle Fähigkeiten, die für seine Art charakteristisch sind: „Was geschieht dann mit denjenigen Individuen, die selbst nach unseren größten Anstrengungen aufgrund einer Behinderung die Fähigkeiten auf der Liste nicht erlangen können? Hier bestehe ich darauf, dass sie diese Fähigkeiten dennoch haben, beispielsweise das Wahlrecht und das Eigentumsrecht, aber dass diese Fähigkeiten in manchen Fällen in Verbindung mit einem Vormund ausgeübt werden müssen.“ (Martha C. Nussbaum, *Menschenwürde und politische Ansprüche*, in: *Zeitschrift für Menschenrechte* 1, 2010, S. 80–97, hier S. 93; Hervorhebung B. L.). Doch das ist unplausibel. Wer nicht versteht, was Ämter und was Akte der Autorisierung sind, wird nicht mit Sinn und Verstand wählen können. Wenn dann ein Vormund das Wahlrecht für ihn wahrnimmt, so wählt in Wahrheit einfach der Vormund (dem das Speziesargument so eine zweite Stimme verschafft).

der werdenden und sogar noch der gewesenen.²¹ Wir sollten deshalb etwa den frivolen Umgang mit menschlichen Embryonen oder Leichen unter Strafe stellen, auch unabhängig davon, ob Embryonen bereits oder Leichname noch immer Rechtssubjekte sind. Das biologische Menschsein spielt seine moralische Rolle hier nur mittelbar, aufgrund eines angenommenen psychologischen Mechanismus (an dem man natürlich auch zweifeln kann). Es wird also wiederum nicht als solches relevant, sondern nur dank empirischer Zusatzannahmen.

Nun noch zur vierten Prämisse: Inwiefern gleichen manche nichtmenschliche Tiere den menschlichen in moralisch erheblichen Hinsichten? Viele andere Tiere teilen mit uns die Interessen an körperlicher Unversehrtheit, Schmerzfreiheit, Handlungsfähigkeit, Lust und Genuss. Viele andere Tiere sind sozial veranlagt und leiden, wenn sie ihre Eltern oder ihre Kinder verloren haben. Sicher muss man qualifizieren, was hier mit „Interessengleichheit“ gemeint sein kann. Menschliche Eltern-Kind-Bindungen etwa haben viele Besonderheiten, die im Tierreich einzigartig sein dürften (wie tierliche Eltern-Kind-Bindungen allerdings auch). Wir handeln anders als andere Tiere, freuen uns anders und leiden anders als sie. All dies wird beim Menschen durch kulturelle Bedeutsamkeitsfilter hindurchgeführt und durch individuelle Stellungnahmen zusätzlich modifiziert. Aber das heißt eben auch, dass selbst zwei verschiedene Menschen nicht im striktesten Sinne den gleichen Schmerz empfinden und sich in gleicher Weise freuen werden. Mit „Gleichheit in moralisch relevanten Hinsichten“ kann daher immer nur hinreichende Ähnlichkeit gemeint sein, innerhalb einer Art wie zwischen den Arten.

Man mag fragen: warum überhaupt Gleichheit? Sollten wir nicht vielmehr jedes individuelle Wesen als das würdigen, das es ist, in all seiner Besonderheit und Einzigkeit?

21 Reinhard Merkel spricht hier von einem „Prinzip der Gattungssolidarität“: *ders.*, Forschungsobjekt Embryo. Verfassungsrechtliche und ethische Grundlagen der Forschung an menschlichen embryonalen Stammzellen, 2002, S. 141.

Wäre es nicht fundamental verkehrt, die moralische Beachtung eines nichtmenschlichen Tieres davon abhängig zu machen, dass es in manchen Hinsichten so ähnlich ist wie wir?²² Wäre das nicht auch unfair den wenig menschenähnlichen Tieren gegenüber (die oft ohnehin kaum mit Sympathie rechnen dürfen; wer schätzt schon Spinnen)?

Die Antwort ist, dass das moralische Urteilen ohne Anhaltspunkte in Gestalt von Gemeinsamkeiten nicht auskommt und wir dabei auch keine Wahl haben, als von uns selbst auszugehen. Nur mündige Menschen können beurteilen oder diskursiv feststellen, in welchen inhaltlichen Hinsichten sie einander unbedingt beachten müssen; und nur dies macht dann auch den zusätzlichen Schritt möglich, die geschuldete Beachtung auf vergleichbar verletzte Dritte auszuweiten, die nicht für sich selbst sprechen können. In diesem epistemologischen Sinne ist jede Moral notwendig anthropozentrisch.

Ein Wesen, das uns konstitutionell vollkommen fremd wäre, böte uns einfach keinen Anhaltspunkt für eine mögliche moralische Schutzwürdigkeit. Wir müssen wenigstens begründet vermuten dürfen, dass es in einigen Dimensionen moralischer Relevanz so ähnlich ist wie wir. Eine solche Dimension ist etwa das leibliche Wohlbefinden. Da wir andere Tiere nicht fragen können, wie es um sie steht, sind wir hier auf neuronale und vor allem auf verhaltensbezogene Befunde angewiesen. Das aber heißt, bei einer gänzlich anderen neuronalen Realisierung und verhaltensbezogenen Ausprägung – oder deren völligem Fehlen – bleibt für uns unerfindlich, ob ein anderes Wesen etwas empfindet oder erlebt und mit welcher Valenz, des Wohl- oder Unwohlseins, es dies tut. Das ist kein Argument gegen eine möglichst differenzsensible Deutung. Wir können

22 *Stucki* (vgl. Fn. 5) diskutiert diesen Einwand mit Blick auf die feministische Rechtskritik (und im Ergebnis eher ablehnend). Grundlegend zur Kritik an Gleichheit als Grundlage moralischer Beachtung auch *Harry G. Frankfurt*, Gleichheit und Achtung, in: Angelika Krebs (Hrsg.), Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neueren Egalitarismuskritik, 2000, S. 38–49.

durchaus erkennen, dass ein Hund gern an und leider auch nach Aas riecht. Aber dazu müssen wir erst einmal sagen können, dass der Hund sich überhaupt an etwas erfreut.

Sind die Prämissen alle zusammen gültig, so ist es auch die Konklusion, denn diese folgt logisch aus jenen. Da die Prämissen gültig sind, haben manche nichtmenschlichen Tiere Rechte, jedenfalls im moralischen Sinne dieses Wortes. Das heißt, sie haben gültige Ansprüche, die Pflichten anderer begründen und deren Missachtung nicht nur objektiv falsch wäre, sondern ganz direkt bedeutete, dass der Träger des Anspruchs ein Unrecht erlitte. Jeder geborene und nicht ganz hirtote Mensch hat einige solcher Ansprüche, und einige davon beziehen sich auf Merkmale, die wir mit vielen nichtmenschlichen Tieren teilen.

Das ist kein trivialer Schluss, bedenkt man, wie groß die Widerstände gegen die Idee von Tierrechten nach wie vor sind. Diese Idee ist aber, wenn meine Argumentation triftig ist, einfach eine Konsequenz des Ernstnehmens der Rechte von Menschen. Damit ist noch nicht gezeigt, dass manche nichtmenschlichen Tiere auch Träger von Rechten im juristischen Sinne sein sollten; aber ein gedanklicher Felsblock vor diesem weitergehenden Schritt, hin zu einer tierlichen Person des positiven Rechts, wäre weggeräumt.

Gleichwohl scheint unser Ergebnis noch allzu formal zu sein: Es scheint noch nichts darüber zu sagen, wie weit die Gemeinschaft tierlicher Rechtssubjekte reicht, worauf Tiere gültige Ansprüche haben und wie stark diese sind. Aber der Eindruck eines bloß formalen, strukturell wie inhaltlich nicht informativen Resultats trägt. Tatsächlich wissen wir wenn nicht für jeden einzelnen Fall, so doch grundsätzlich, wer zur Gemeinschaft tierlicher Rechtssubjekte gehört: jedes individuelle Tier, das wenigstens ein Interesse, das unter Menschen rechtlichen Schutz verdient, mit uns teilt.

Um ein rechtlich erhebliches Interesse zu haben, muss ein Tier nur etwas empfinden können, es muss, in den Worten Thomas Nagels, für ein Tier *irgendwie sein*, sich ir-

gendwie anfühlen, in bestimmten Situationen und Lagen zu sein.²³ Empfindungen sind grundsätzlich nicht wertneutral, sie haben eine mehr oder weniger ausgeprägte positive oder negative Valenz wie Schmerz oder Freude. Hinzu kommt, dass empfindungsfähige Tiere sich in der Regel auch aktiv mit ihrer Umwelt auseinandersetzen und in einem wenigstens behavioralen Sinne um ihr eigenes Wohl und Weiterleben sorgen.²⁴ Wir sollten sie darum nicht allein als empfindungsfähig, sondern allgemeiner als erlebensfähig betrachten.

Damit wissen wir zugleich, worauf sich tierliche Ansprüche beziehen: Alle erlebensfähigen Tiere haben mindestens Interessen in der Dimension des Wohlergehens, das sowohl angenehme Empfindungen und erfreuliche Erlebnisse umfasst als auch Gelegenheiten zu befriedigenden Betätigungen. Negativ heißt dies, wir dürfen Tiere ohne Not weder leiden lassen noch an für sie freudvollen Aktivitäten hindern. Und sofern sie, wie alle domestizierten Tiere, auch soziale Wesen sind, müssen sie Kontakte zu Artgenossen oder anderen – menschlichen oder nichtmenschlichen Tieren – knüpfen können, und dies in Formen, die zu ihren sozialen Veranlagungen passen. Ich denke überdies, was ich hier aber nur behaupten kann, dass wir erlebensfähigen Tieren auch ein grundsätzliches Interesse am eigenen Weiterleben zuerkennen sollten. Das Leben ist schließlich eine Bedingung der Möglichkeit gleich welcher erfreulichen Erlebnisse und Aktivitäten, und wir sollten Tiere nicht ohne Not um diese Möglichkeit bringen, indem wir sie umbringen.²⁵

Schließlich wissen wir auch, wie stark tierliche Rechtsansprüche grundsätzlich gesehen sind: Sie sind ebenso stark wie die

23 Thomas Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, in: *The Philosophical Review* 83, 1974, S. 435–450.

24 Ausführlich Ladwig, *Eigenwert* (Fn. 16).

25 Zur Begründung: Bernd Ladwig, *Das Recht auf Leben – nicht nur für Personen*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55, 2007, S. 17–39; *ders.*, *Warum Tiere nicht auf unsere Teller gehören*, in: Detlef Horster/Franziska Martinsen (Hrsg.), *Tischgesellschaft der Zukunft – Über eine Ethik der Ernährung*, 2015, S. 9–34.

Ansprüche eines beliebigen Menschen, die sich auf die gleichen Interessen beziehen. Das folgt wiederum aus dem Grundgebot der Gleichbehandlung gleicher Fälle: Gleiche rechtsmoralisch erhebliche Interessen zählen gleich, egal, wessen Interessen es sind. Dies ist ein weiteres Resultat, und es ist sicher gedanklich noch umwälzender als das einer tierlichen Rechtssubjektivität überhaupt: Alle Träger moralischer Rechte haben unangesehen der Artangehörigkeit den grundsätzlich gleichen Status. Wir können nicht den Speziesismus ausschließen, auf einer fundamentalen Ungleichheit des moralischen Status aber beharren.

Weil dieses Ergebnis so radikal anmutet – und gemessen an der heute zulässigen Praxis nahezu vollständiger Instrumentalisierung von Abermillionen Tieren auch ist –, sei abschließend erwähnt, welche Arten der Ungleichbehandlung es *nicht* ausschließt. Es schließt erstens nicht aus, dass Tiere bestimmte Rechte, die Menschen haben, nicht haben, weil sie nichts *von* ihnen haben. Das gilt im Übrigen auch schon unter Menschen. Ein politisches Wahlrecht für sehr kleine Kinder ist so wenig sinnvoll wie ein Wahlrecht für Rauhaardackel. Tiere mögen davon profitieren, wie Menschen ihr Wahlrecht ausüben, die es verständig ausüben können, aber sie sind dann nur indirekte Nutznießer eines Rechts, das sie selbst als Recht nicht gebrauchen könnten.

Allgemeiner gesagt sind Rechte auf persönliche oder politische Autonomie für Tiere nicht geeignet, weil diese keine normative Verantwortung für ihr Leben und Zusammenleben zu tragen vermögen. Auch ein rechtlicher Schutz vor Diskriminierung oder symbolischer Herabsetzung ist für sie höchstens indirekt bedeutsam, da sie ihre eigenen Ansprüche nicht als solche verstehen und zu denen anderer Rechtssubjekte ins Verhältnis setzen können. Das heißt zum Beispiel, dass Tiere noch nicht unter der Tatsache leiden können, dass Menschen sie irgendwie beherrschen.²⁶ Tatsächlich scheint mir menschliche Tierhaltung genau dann

zulässig zu sein, wenn sie in Einklang steht mit dem Grundsatz der gleichen Beachtung aller Interessen, die Tiere tatsächlich haben: am Wohlergehen und am Weiterleben.²⁷ Umgekehrt heißt das aber, dass nahezu die gesamte kommerzielle und ausnahmslos die industrielle Tierhaltung mit diesem Grundsatz inkompatibel sind und darum abgeschafft gehören.

Eine zweite Art von Differenzierungen ist zulässig, wo Tiere zwar ähnliche moralisch erhebliche Interessen haben wie wir, diese aber in ihrem Fall weniger stark ausgeprägt sind.²⁸ Das ist sicher der kompliziertere Fall, und wir dürfen nicht schon aus dem Umstand, dass etwa eine Einschränkung der Bewegungsfreiheit ein Tier und keinen Menschen trifft, den Schluss ziehen, dass sie darum auch weniger einschneidend sei. Gleichwohl werden manche Einschränkungen ein komplexer erlebendes Tier stärker und in mehr Dimensionen treffen als ein weniger komplex erlebendes, und menschliche Personen sind fraglos die komplexesten Tiere, die wir kennen.

Vielleicht haben menschliche Personen, oder selbstbewusste Subjekte überhaupt, darum auch ein einzigartig starkes Interesse am eigenen Weiterleben. Sie können sich schließlich vorausschauend oder auch zurückblickend auf das eigene Dasein beziehen und dessen Fortdauer wünschen, was nur bewusst aber nicht selbstbewusst lebende Tiere nicht vermögen. Für diese, oder eine ähnliche, Position zur Graduirbarkeit

26 Dazu überzeugend *Alasdair Cochrane*, *Animal Rights Without Liberation*. Applied Ethics and Human Obligations, 2012.

27 Sofern Menschen Tiere nur um den Preis einiger Einschränkungen, etwa der Bewegungsfreiheit, halten können, müssen die Einschränkungen der Bedingung voller Kompensierbarkeit genügen. Das bedeutet zweierlei. Erstens dürfen sie nicht eine wichtige Dimension des Tierwohls, wie die Bewegungsfreiheit, nahezu gänzlich negieren. Zweitens müssen sie den Tieren für eine punktuelle Beeinträchtigung in einer wichtigen Dimension eine angemessene Entschädigung in einer anderen bieten. Das kann zum Beispiel heißen, dass Tiere zwar durch recht weit gesteckte Zäune an der völlig freien Bewegung gehindert werden, dass die Zäune aber zugleich Fressfeinde von ihnen fernhalten.

28 Zu dieser Möglichkeit *David DeGrazia*, Gleiche Berücksichtigung und ungleicher moralischer Status, in: Schmitz, *Tierethik* (Fn. 16), S. 133–152.

des Lebensinteresses zu argumentieren, würde uns in ganz eigene philosophische Tiefen oder Untiefen führen.²⁹ Hier mag der Hinweis genügen, dass das spezieübergreifende Vorliegen eines Interesses noch nicht bedeuten muss, dass es auch überall in gleicher Stärke vorliegt. Und ungleiche Interessen ungleich zu berücksichtigen wäre für sich genommen nicht willkürlich.

Ganz gewiss willkürlich wäre es dagegen, würden wir ein basales tierliches Interesse für ein triviales menschliches opfern. Im Vergleich zu den tierlichen Interessen an Schmerzfreiheit, an freier Bewegung, an sozialen Kontakten und am eigenen Weiterleben ist zum Beispiel die Vorliebe für Fleisch trivial, weil wir genügend nahrhafte, geschmackvolle, menschenwürdige und erschwingliche Alternativen haben. Trotzdem töten wir allein in Deutschland jährlich fast 628 Millionen Hühner und 58 Millionen Schweine,³⁰ und unser Tierschutzgesetz segnet dies ab. Es setzt schon voraus, dass wir Tiere für alle möglichen intersubjektiv nachvollziehbaren Zwecke nutzen und auch umbringen dürfen; nur relativ dazu regelt es die Modalitäten der Nutzung und der Tötung. Erlebensfähige Tiere sind aber keine Ressourcen für unsere Zwecke. Sie sind Subjekte ihres eigenen Lebens mit eigenen moralischen Ansprüchen. Wir nehmen die revolutionäre Idee individueller Rechte nicht ernst genug, solange wir glauben, sie auf die Tiere begrenzen zu dürfen, die wir selbst sind.

29 Vgl. *Ladwig*, Warum Tiere (Fn. 25), S. 28 f.

30 Fleischatlas 2014, Hrsg. Heinrich-Böll-Stiftung in Zusammenarbeit mit BUND und Le Monde diplomatique. http://www.boell.de/sites/default/files/fleischatlas2014_kommentierbar_1.pdf (zuletzt besucht am 24. November 2014).