

Aspekte phänomenologischer Ethik als Ausgangspunkt für ein neues Mensch-Tier-Verhältnis

Andreas Brenner
Universität Potsdam

Zusammenfassung

Das juristisch legitimierte Verhalten gegenüber Tieren ist ein Spiegel der Philosophiegeschichte. Dies läßt sich besonders deutlich am historischen Mensch-Tier-Verhältnis im Mittelalter und in der frühen Neuzeit ablesen. Große Bedeutung kommt hier der Rechtsprechung zu. Im Mittelalter wurde Tieren ein Personenstatus zugeschrieben. Als Folge dieses Status kam es im Mittelalter und in der frühen Neuzeit zu Tierprozessen und auch zu Tierhinrichtungen. Die Aufklärungsphilosophie mit ihrem alleine Menschen vorbehaltenen Personenbegriff entzog dieser Rechtspraxis die Legitimation. Tiere sind nach moderner Auffassung keine Personen. Sie verfügen entsprechend nicht über Freiwilligkeit und Folgenbewußtsein, was es nicht gestattet, ihnen Verantwortungsfähigkeit zuzusprechen. Damit aber entfällt die nun philosophisch geforderte Voraussetzung für Schuld, daher sind auch Tierprozesse nicht zu rechtfertigen.

Der Zusammenhang von philosophischer Innovation und die daraus abgeleitete juristisch legitimierte Handlungspraxis setzt sich fort. In deren Folge ändert sich das Recht in Bezug auf die Tiere radikal: Sie fallen nun unter das Sachenrecht. Mit der Entpersonalisierung des Tieres und seiner damit einhergehenden Entrechtlichung wird der Weg frei zur totalen Beanspruchung des Tieres. Die aktuellen Bemühungen, dem Tier Achtung zu verschaffen, werden von der Philosophie entweder an den Begriff des Interesses oder aber den der Person geknüpft. Beide Anstrengungen erweisen sich als unzureichend, um Tiere in die Ethik zu integrieren. Demgegenüber wird hier eine Ethik vorgeschlagen, die sensibel bleibt für Empathie und für den „Blick des Anderen“. Die hier vertretene und an der Phänomenologie Emmanuel Lévinas orientierte phänomenologische Ethik beansprucht gegenüber den bislang diskutierten Entwürfen eine höhere Kohärenz, da sie möglichst alle Phänomene der Lebenswelt integriert und so der auch philosophischen Forderung nach Nachhaltigkeit entspricht. Aus der phänomenologischen Ethik leitet sich der unbedingte Lebensanspruch höherer Tiere und das Verbot von Experimenten mit diesen Tieren ab. Die Ablehnung des Tierversuchs gilt kategorisch, Ausnahmen lassen sich nicht rechtfertigen.

Summary: Aspects of phenomenal philosophy as starting point for a new animal-human relationship

The legally legitimised relationship to animals mirrors the history of philosophy. The relationship between animals and people in the Middle Ages and in the early Modern Age and the then corresponding jurisdiction allows great insights in this respect. Animals were then considered equal to people. As a consequence, it was possible in the Middle Ages and in the early Modern Age that legal proceedings against animals were undertaken, animals could even be sentenced to death. Enlightenment philosophy changed this by giving legal status exclusively to humans. In modernity animals are not considered to be people. Animals do not act voluntarily and do not have conscious knowledge of possible reactions to their own actions. Because of that it is not possible to hold them responsible for their actions. The philosophically based premises for guilt are not given and therefore legal proceedings against animals are no longer justified.

The law in respect to animals underwent complete changes as a consequence of philosophical innovation. Legally, animals are now objects and fall under the law of property. The depersonalisation of animals and accordingly the withdrawal of rights that are now exclusively given to people turns animals into basic commodities. The current efforts in philosophy to restore the respect for animals are answered either with the concept of interest or again with a concept that is linked to personality. Both ways turn out to be inadequate when it comes to integrating animals into ethics. Therefore we suggest an ethics that is open to empathy and the „view of the other“. The supported ethics is orientated to the phenomenal philosophy of Emmanuel Lévinas and in contrast to conventional types of ethics it represents a higher degree of coherence as the phenomenal ethics is able to integrate phenomena of life as much as possible. Phenomenal ethics gives reasons for a title of life for higher animals and the prohibition of animal testing. The banning of animal testing should be absolute, no exceptions are justified.

Keywords: animal-human relationship, phenomenal philosophy, prohibition of animal testing, degree of coherence

1 Einleitung

In modernen Gesellschaften findet das soziale Handeln in einem juristisch umschriebenen Raum statt, dessen Wände mit

fortschreitender Ausdifferenzierung immer weniger weiße Flecken zeigen. So ist das Recht mittlerweile weder in Bezug auf das Handeln gegenüber der Natur noch gegenüber den Tieren neutral, Umwelt-

recht und Tierschutzgesetz dokumentieren diesen Fortschritt. Länger als die allgemeine Natur genießen die Tiere einen Schutz durch das Recht, in Großbritannien seit 1822. Im damals verabschiedeten briti-

schen Tierschutzgesetz wurde die grausame Behandlung von Haustieren unter Strafe gestellt (Hahn, 1980, 153f); das Königreich war auch bei einer schrittweisen Reglementierung des Tierversuchs Vorreiter, ein entsprechendes Gesetz wurde 1876 erlassen. (Parascandola, 1998, 155). Nicht zufällig erzielt damit jenes Land einen großen Fortschritt im Tierrecht, das in dem Londoner Philosophen *Jeremy Bentham* den bis dahin größten neuzeitlichen Tierethiker hervorgebracht hatte. Die Lehre des Utilitaristen Bentham richtet sich explizit gegen die kontinentaleuropäische Aufklärungsethik und deren Orientierung an einem durch Rationalität qualifizierten Personenbegriff. Dem hält Bentham entgegen: „*The question is not, Can they reason? nor, Can they talk, but Can they suffer?*“ (Bentham, 1789, Kap. 17). Was drei Jahrzehnte später seinen Niederschlag im britischen Strafgesetz findet, ist in Benthams Ethik bereits angelegt und unterstreicht allgemein das geistesgeschichtliche Fundament sozialen Handelns. Dies bestimmt auch jene alteuropäische Tierrechtspraxis, die uns aus dem Hochmittelalter überliefert ist, dort tauchen Tiere in Rechtskodizes und Strafgesetzbüchern auf.

2 Das Tier in der Rechtsprechung

Die rechtliche Stellung, die den Tieren im mittelalterlichen Recht zuteil wird, beförderte, anders als es ein zeitgenössisches ethisches Bewußtsein erwarten mag, nicht den Schutz der Tiere, im Gegenteil: Durch dieses Recht wurden Tieren zuweilen ungeheure Qualen zugefügt. Die Rede ist von den Tierhinrichtungen: Vom dreizehnten bis zum achtzehnten Jahrhundert sind in Europa Tiere von Gerichten zum Tode verurteilt und anschließend hingerichtet worden. Vom Schicksal einiger dieser Tiere wissen wir noch heute. So etwa von der „Kindsmörderin von Falaise“ oder von der „Kindsmörderin von Clermont les Montcornet“ (Müller, 1995, 8ff). Diese „Mörderinnen“ waren beides Mal Schweine, die Kleinkinder tödlich verletzt hatten und zum Tod am Strang verurteilt worden waren. Das Schwein aus dem normannischen Falaise hatte 1386 ein Kleinkind zu Tode gebissen, worauf das Tier von der Polizei in Gewahrsam genommen wurde und ihm ein ordentlicher Prozeß gemacht wurde. Der Prozeß unterschied

sich in nichts von anderen Verfahren dieser Art: Der Staatsanwalt eröffnete das Verfahren, er erkannte auf Mord und plädierte entsprechend für die Todesstrafe, und ein Verteidiger bemühte sich redlich, die Schuld des Tieres zu relativieren, indem er den Tod des Kindes als Unfall darstellte. Die Verhandlung zog sich neun Tage lang hin, das Schwein blieb während dieser Zeit im Stadtgefängnis in Untersuchungshaft. Die öffentliche Hinrichtung fand schließlich unter Anteilnahme aller Bevölkerungsschichten sowie einer Herde Schweine statt, die zur Hinrichtungsstätte getrieben worden waren, damit ihnen das Schicksal ihrer Artgenossin zur Abschreckung diene.

Um, wie es in dem Urteilsspruch vom 14. Juni 1494 hieß, „Gerechtigkeit und Justiz zu üben und zu erhalten“, wurde auch in Clermont-les-Montcornet ein Schwein zum Tode verurteilt, das gleichfalls ein Kind getötet hatte.

Häufiger noch als wegen Tötungsdelikten wurden Tiere im Zusammenhang der Sodomie zum Tode verurteilt. Sodomie, von der Katholischen Kirche als Todsünde gebrandmarkt, konnte nur mit dem Tode bestraft werden. Wie die Geschichte des Kantons Zürich zeigt, bestand in diesem Punkt eine erstaunliche Kontinuität zwischen katholischem und reformiertem Glauben: So drang die Geistlichkeit der Stadt Zürich sowohl vor wie auch nach der Reformation erfolgreich darauf, Sodomitensamt ihrer Tiere dem Feuertod zu übergeben (Wettstein, 1958, 82). Gleichwohl behielt die Rechtsprechung auch bei diesen Delikten ein gewisses Maß an Unabhängigkeit, und *Justitia* ihre Augenbinde. Fairneß und das Bemühen, Willkürurteile zu vermeiden, zeichnen viele Tierprozesse aus. So nutzte auch die Verteidigung der der Sodomie angeklagten Eselin von Vanvres alle ihr zur Verfügung stehenden Möglichkeiten. Es gelang dem Anwalt der Eselin, Zeugen aufzubieten, die den guten Leumund der Eselin bekundeten, und der Geistliche konnte schließlich bezeugen, daß er an dem Tier „weder in Wort noch Tat“ jemals irgendetwas Anstößiges bemerkt habe. Das Gericht kam zur Einsicht, sprach die Eselin frei und alleine den mitangeklagten Jacques Ferron zum Tode auf dem Scheiterhaufen für schuldig.

Tierhinrichtungen waren nicht allein mittelalterliche Rechtspraxis, im bayerischen Memmingen beispielsweise wurde

die Todesstrafe für Tiere noch 1760 vollstreckt.

Ungeachtet dieser rechtlich-sanktionierten Praxis sind, wie bei jeder Rechtspraxis, auch Abweichungen von dieser festzustellen. So überrascht es nicht, daß in der forschungsfreudigen Renaissance Versuche auch mit Tieren unternommen wurden. Solche Außenseiter vom Mainstream stellen entweder eine Episode oder aber der Beginn von etwas Neuem dar. In diesem Fall entfaltete sich dieses Neue im Prozeß der Aufklärung.

3 Das Tier in der Philosophie

Mit der sich etablierenden Aufklärung beginnt das theoretische Fundament, auf dem Tierprozesse bauen, rasch zu erodieren. Ein sich ausdifferenzierender Begriff der *Zurechnung* fragt nicht nach dem Urheber einer Tat, sondern nach der Verantwortung für eine Handlung und bemißt erst danach Schuld.

An den Tieren fällt auf, daß sie weder über Freiwilligkeit noch Folgenbewußtsein verfügen, was es nicht gestattet, ihnen Verantwortungsfähigkeit zuzusprechen. Damit aber entfällt die neuzeitlich entscheidende Voraussetzung für Schuld, daher sind auch Tierprozesse nicht zu rechtfertigen.

Der für diesen Schluß maßgebliche Begründungsgang verdankt sich des Personenbegriffs. Tiere können nach den strengen Kriterien der Aufklärungsphilosophie weder Schuld noch Verantwortung tragen, weil sie keine Personen sind. Tiere werden statt dessen als Sachen begriffen. Diese Vorstellung setzt sich, ausgehend von der Cartesischen Automatenlehre, schließlich gegen erhebliche Widerstände durch und löst damit auch zugleich ethische Skrupel über zweifelhafte Verhaltensweisen gegenüber Tieren auf. Können Tiere als Automaten betrachtet werden, erübrigen sich derlei Bedenken (Münch, 1998, 327ff). Die cartesische Automatenlehre bestimmt nun nicht nur das Verhältnis des Menschen zum Tier, sie wird auch modellhaft für das Selbstverständnis des Menschen, der in Analogie zur tierischen auch die automatenhafte Funktionalität seinesgleichen erkennt und diese, ausgehend von Überlegungen Frederick W. Taylors in große Organisationsstrukturen integriert. Auch hier zeigt sich der Ausbeutungszusammenhang von Mensch und Tier (Ber-

ger, 1980, 21f). Doch zurück zum Personbegriff.

Das *Personsein* ist an die Vernunftfähigkeit geknüpft (Kant 1797, § 16). Da Tiere nicht teilhaben an der menschlichen Art von Vernunft, können und müssen sie sich auch nicht rechtfertigen für ein Verhalten, das nach Kriterien eben dieser Vernunft verwerflich ist.

Dieser philosophische Gedanke hat auch die Rechtswissenschaft durchdrungen und die juristische Tierbestrafung beendet. Der Zusammenhang von geistesgeschichtlicher Innovation und (juristisch) legitimierter sozialer Handlungspraxis ist nicht alleine bei der Beendigung der Tierprozesse stehen geblieben, sondern hat sich fortgesetzt in einer vollständigen Neutralisierung des Rechts in Bezug auf die Tiere. Im Recht fallen diese nun unter das Sachenrecht, im Bürgerlichen Gesetzbuch der Bundesrepublik wird sich daran auch bis zu seiner Revision im Jahre 1990 nichts ändern. Seitdem jedoch beginnt der § 90a mit dem Satz: „Tiere sind keine Sache.“

Die rechtliche Neutralisierung der Tiere hat praktische Folgen: Der Entpersonifizierung des Tieres und seiner damit einhergehenden sowohl aktiven wie auch passiven Entrechtlichung folgt nicht zufällig die stärkere Inanspruchnahme des Tieres durch den Menschen: das Tier als Zuchtobjekt in der Landwirtschaft, als Versuchsobjekt in der aufstrebenden Naturwissenschaft, als Schau- und Unterhaltungsobjekt, in Menagerien und Zirkussen, als Studienobjekt in den sich rasch gründenden Zoologischen Gärten, als Prestigeobjekt des aufsteigenden Bürgertums (Buchner, 1996, Precht, 1997).

Gegen diesen Umgang mit dem Tier ist früh Einspruch erhoben worden, am prominentesten von Jeremy Bentham (1789). Seine Betonung der Leidensfähigkeit als ethisch maßgebliche Größe wurde dabei jedoch ebenso marginalisiert wie die Betonung der Mitleidensfähigkeit von Arthur Schopenhauer (1840). Durchgesetzt hat sich dagegen die Position Immanuel Kants. Ethische Normen und damit Urteile über das, was wir zu tun und zu lassen haben, haben immer nur den Menschen zum Gegenstand. Denn nur der Mensch ist ein „vernünftiges Wesen“ und somit eine „Person“. Und nur für Personen gilt die Regel des Kategorischen Imperativs. Die Menschen sind also nur mit Blick auf

den Menschen gehalten, ihre Handlungen so zu gestalten, daß sie nach ethischen Kriterien konsistent, also in sich stimmig sind. Die Meßlatte dafür ist die Widerspruchsfreiheit: Handlungen deren Verallgemeinerbarkeit denkmöglich sind, sind demnach ethisch erlaubt. Die klassischen Verbote wie das Lügen- oder das Tötungsverbot halten dem Kriterium der Widerspruchsfreiheit stand: Die Lüge und erst recht der Mord lassen sich nicht so denken, daß sie die allgemeine Regel menschlichen Handelns darstellen könnten (Kant, 1786, BA52ff).

Der überragende Einfluß der Ethik Kants verdankt sich zwei Elementen: Zum einen liefert sie eine Moralbegründung, die sich aus allen weltanschaulichen Kämpfen heraushält und bewußt eine Basis sucht, die allen Menschen, unabhängig ihrer religiösen oder gesellschaftlichen Herkunft und ungeachtet ihrer politischen oder ökonomischen Interessen, zukommt: nämlich der *Vernunft*. Damit ist auch der zweite Grundstein dieser Ethik genannt: Sie ist eine Ethik für *alle* Menschen. Alle Menschen fallen unter den Schutz dieser Ethik, die keine Ausnahmen zuläßt. Dies stellt unverkennbar die Stärke einer Ethik dar, die in einer Zeit, in der der Sklavenhandel erst noch seinem Höhepunkt entgegenschritt, eindeutig klarstellte: Allen Menschen kommt kraft ihrer Würde die Achtung ihrer Grundrechte zu. Der Grund ist einfach: Die notwendige Achtung gebührt den Menschen, insofern sie an der Vernunft teilhaben und demnach Personen sind. Diese Ausdehnung des ethischen Schutzbereiches markiert zugleich die Grenze der Moral. Sie umfaßt nun sowohl alle Menschen wie sie auch bei den Menschen endet. Jenseits des Menschen gibt es nichts, was der Rücksichtnahme wert ist. Auch nicht die Tiere, die schon Kant „Sachen“ nennt (Kant, 1786, BA 65, 66). Damit ist der Status der Tiere festgelegt, denn als Sachen sind sie bloße Gegenstände ohne jeden Selbstwert; nichts kann sie daher, wie andere Dinge auch, davor schützen, beschädigt oder zerstört zu werden, es sei denn, es wird damit ein menschliches Recht berührt, nämlich das Eigentumsrecht. Ein Tier zu quälen oder zu rauben ist dann moralisch verwerflich, wenn man dies an einem fremden Tier tut, einem Tier also, das wie eine andere Sache auch, einem nicht gehört und das durch einen frem-

den Eigentumsanspruch geschützt ist. Aber auch Kant ist natürlich der Unterschied zwischen einem unbelebten Ding und einem Lebewesen nicht völlig entgangen. So sieht er durchaus, daß es nicht dasselbe ist, auf einem Holzklotz herumzuhacken oder auf einem alten Pferd. Er fragt daher nach: Wie steht es eigentlich um die grausame Behandlung von Tieren? Sogar den Tierversuch hat Kant bereits in der *Metaphysik der Sitten* (1797, § 17) diskutiert. Lassen sich, wie er schreibt, „martervolle physische Versuche“ rechtfertigen? Kant antwortet mit einem „Ja -aber“. Grundsätzlich gibt es nichts, das dagegen spricht, Tieren Schmerzen zuzufügen. Dennoch, so findet Kant, sollte man eine solche Praxis nach Möglichkeit vermeiden, laufe sie doch Gefahr, zu einer Verrohung menschlicher Sitten beizutragen.

Somit findet die kontinentale Aufklärungsphilosophie zu einem Tierschutz, der auf denkbar schwachen Füßen steht: Tiere dürfen deswegen nicht vom Menschen gequält werden, um der latenten Gefahr vorzubeugen, daß so jene Sensibilität verlorengelange, die das Leben der Menschen untereinander eigentlich prägen sollte. Dieses Argument taugt weder philosophisch noch praktisch viel: So wäre im Sinne einer Verrohung der Sitten also für den Menschen, - jedoch nicht für das Tier - schon viel gewonnen, wenn Tierversuche weitgehend unter Ausschluß der Öffentlichkeit stattfänden. Wenngleich dies in der Praxis mehr oder weniger der Fall ist, werden Befürworter und Gegner von Tierversuchen wohl in der Auffassung übereinstimmen, daß das Faktum ihrer Geheimhaltung für die *ethische* Beurteilung von Tierversuchen völlig unerheblich ist.

Der aus dem 18. Jahrhundert stammende Vorbehalt, daß wir dem Tier nicht gerecht werden, wenn wir es alleine nach seiner - mangelnden - Vernunftfähigkeit beurteilen, hat bis in unsere Zeit hinein weiter an Gewicht gewonnen. Legt man einmal die mit dem Pathos der radikalen Aufklärung gefärbte Brille ab, so erscheint es als geradezu absurd, moralische Verpflichtungen nur gegenüber *vernunftbegabten* Wesen zu postulieren. Anders ausgedrückt: Unstrittig bleibt, daß nur die Menschen zu einem moralischen Verhalten verpflichtet sind - Tiere und Pflanzen können nicht zur Rechenschaft gezogen

werden. Warum aber sollten die Rechte beim Menschen enden?

Peter Singer hat bekanntlich die Beschränkung auf die Vernunft als Kriterium, das darüber entscheidet, wer in den Genuß ethischer Standards kommt, als „Gattungsegoismus“ bezeichnet (Singer, 1979, Kap. 3). Als *gattungsegoistisch* betrachtet Singer auch den historisch etablierten Personen-Begriff. Dabei kritisiert der australische Philosoph nicht dessen Qualifizierung an rationalen Standards, wie sie durch die Philosophie Kants vermittelt worden sind, sondern die Beschränkung jener Prinzipien und damit des Personenbegriffs auf Menschen. Anerkennt man mit Singer jene qualifizierten Eigenschaften für den Personenbegriff wie sie seit der Aufklärung gelten, so fallen zwei Konsequenzen auf: Zum einen läßt sich eine Beschränkung auf ausschließlich menschliche Personen nicht rechtfertigen, mit der Konsequenz, zumindest einige Tiere in den Kreis der durch Personenrechte Geschützten zu inkludieren, und auf der anderen Seite können nicht alle Menschen die anspruchsvollen Personenkriterien erfüllen, woraus Singer den Schluß zieht, diese aus dem Bereich der Privilegierten auszuschließen.

Folgen wir der Aufklärungskritik Singers, so fällt auf, daß der hohe theoretische Aufwand der Qualifikation des Person-Begriffs in auffälligem Gegensatz zu der als kontingent erscheinenden Festlegung seiner rationalen Voraussetzungen steht (wie schillernd diese Voraussetzungen sind, kann man unter anderem nachlesen bei Apel/Kettner, 1996.) Eine auf den Vernunftbegriff aufbauende Ethik privilegiert somit jene Menschen, die ein solches Rationalitätskonzept erfüllen, das erlaubt, sie „Personen“ zu nennen. In der Summe bilden folglich das Zusammenspiel von sowohl kontingentem Vernunftbegriff wie ebenso kontingentem Personbegriff eine Ethik heraus, deren Überzeugungskraft zumindest in den Randbereichen schwach ist. Dort drängt sich die Frage auf, wie die exklusive Stellung von Menschenpersonen begründet werden kann. Im wesentlichen zwei Kritiklinien haben sich an dieser Frage herausgebildet. Die eine hebt diese Exklusivität zugunsten der Tiere unter Verkürzung der Teilhabe aller Menschen auf (Position von Singer), konkret bedeutet das: Nicht alle Menschen sind Personen. Die andere Kritiklinie unter-

mauert die uneingeschränkte Kongruenz von Menschen mit Personen - konkret heißt das: alle Menschen sind Personen -, und hält außerdem eine partielle Ausdehnung des Personbegriffs auf Tiere für möglich (Position von Spaemann). Die Position Singers erweist sich nun in dem Punkt als problematisch, indem zunächst Menschen- zu Personenrechten werden und deren Verteidigung zusätzlich nach utilitaristischem Kalkül vollzogen wird. Als praktische Konsequenz spricht Singer Kleinkindern und schwer hirngeschädigten Erwachsenen absolut einen Personenstatus und partiell ein Lebensrecht ab (Singer, 1998, Kap. 9).

Demgegenüber gelingt Robert Spaemann der Nachweis, daß ein Personenbegriff, der nicht *a priori* für alle Menschen gilt und den Personenstatus auf einem Modell der Anerkennung baut, selbstwidersprüchlich bleibt, weil Anerkennung, wie Spaemann erläutert, nicht als Akt „willkürliche(r) Setzung, sondern als angemessene Antwort“ begriffen werden muß (Spaemann, 1996, 252). Das bedeutet, daß eine per Aufnahme in die Personengemeinschaft erfolgte Anerkennung als Person immer schon das Personsein voraussetzt. Für Menschenpersonen folgt daraus, daß sie *geborene* Mitglieder einer Personengemeinschaft sind, zu der sie sich nicht erst durch den Erwerb oder die Erfüllung bestimmter als personal betrachteter Eigenschaften qualifizieren müssen.

Dieser Ansatz hat gegenüber demjenigen von Singer den unverkennbaren Vorzug, *alle* Menschen in den Schutzbereich der Ethik zu integrieren, ohne damit zwangsläufig exklusiv gegenüber Tieren zu sein. So bleibt gerade das auf das Anerkennungsmodell verzichtende Personenkonzept dafür offen, auch Tiere als Personen anzuerkennen. Und mit dem Personsein verbindet sich ein unbedingter Anspruch auf Achtung (Spaemann, 1996, 263f).

Gleichwohl bleibt auch die Spaemannsche Philosophie in einer unnötigen Verengung befangen. Denn ungeachtet ihres gegenüber der klassischen Aufklärungsphilosophie erweiterten Personenbegriffs ist die Frage unbeantwortet, warum ethische Relevanz überhaupt an den Personenstatus geknüpft werden sollte, und mit welchem Recht demzufolge vielen Tieren der Schutz ethischer Normen vorenthalten werden kann. Das Festhalten an einem

Rationalitätskonzept zur Beurteilung ethischer Relevanz läßt sich, wie das Leiden der Tiere deutlich macht, und wie die ansonsten so unterschiedlichen Philosophen Bentham, Schopenhauer und Schweitzer belegt haben, nicht aufrechterhalten. Die Philosophie in der Nachfolge der Aufklärung muß heute zunehmend auch die unterbelichteten Seiten dieses Projekts aufhellen.

Gerade die zunehmende Sensibilisierung für die Phänomene der belebten und unbelebten Natur stellt die etablierte Weise, Schutzwürdigkeit zu- und vor allem abzusprechen, in Frage. Wie sollte außerdem Personaltät als Kriterium für moralische Schutzbedürftigkeit erklärt werden? Das vorthoretische Bewußtsein kann in diesem Punkt der Ethik den Weg weisen. So springt die Fragwürdigkeit ins Auge, mit der das menschliche Verhalten gegenüber Tieren danach beurteilt wird, ob sie Vernunft besitzen, wo es doch unbestritten ist, daß sie *Erlebnisfähigkeit* und *Kommunikationsfähigkeit* besitzen. Diese Fähigkeiten sind die für unser moralisches Verhalten relevanten. Immerhin orientieren wir uns in unserem Sozialverhalten mit anderen Menschen auch nicht daran, ob unser Gegenüber *Vernunft* oder *Personaltät* „hat“, sondern daran, daß der andere Mensch in der Lage ist, Freude und Leid zu empfinden und, wenngleich nicht als *conditio sine qua non*, gegebenenfalls mit uns eine kommunikative Beziehung aufzunehmen vermag. Das sind die moralisch relevanten Kriterien.

Erkennen wir diese Kriterien an, dann läßt sich nicht begründen, warum wir unser Verhalten nur mit Blick auf die Menschen, also auf die eigene Gattung an diesen Maßstäben orientieren sollten. Sind wir wirklich der Meinung, daß Freud und Leid des Gegenüber und die Möglichkeit, mit ihm in Kontakt zu treten, uns nicht gleichgültig sein sollten, glauben wir wirklich, daß dies gute Gründe sind, nach denen wir unser Verhalten ausrichten, dann sind diese Gründe überall dort anzulegen, wo sie vorliegen: also nicht nur bei Menschen, sondern auch bei vielen Tieren.

Die Gültigkeit dieser Kriterien wird übrigens in allen menschlichen Gesellschaften anerkannt: Die Goldene Regel „Was Du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu“ ist universal gültig und gehört quasi zum *Weltkulturerbe*. Diese Regel läßt sich, wie man

seit Kant weiß, rational rekonstruieren, gleichwohl liegt darin nicht der ausschließliche Grund ihrer Achtung; dieser bildet sich vortheoretisch. Empfindungsfähigkeit und die Fähigkeit, sich in fremde Empfindung einzufühlen, kurz *Empathie*, motivieren wesentlich zur Anerkennung grundlegender Gerechtigkeitsprinzipien.

Eine Lehre aus den Verkürzungen der einseitig Rationalitätskonzepte privilegierenden Aufklärungsphilosophie wird gegenwärtig in der Rehabilitierung (moralischer) Gefühle gezogen (allgemein: Fink-Eitel, 1993 und mit besonderem Blick auf die Ökologie-Ethik: Rehmann-Sutter, 1994, bes. 42ff). Die Arbeit an einem neuen Mensch-Natur-Verhältnis ist also in vollem Gange.

4 Für eine neue Mensch-Tier-Beziehung

Mit ihrer zu Beginn der Aufklärung engen, heute etwas weiteren Fassung des Personenbegriffs hat die Philosophie wesentliche ethikrelevante Erkenntnisquellen zugeschüttet und allen, die hier nochmals nachbohren wollten, das philosophische Leben schwer gemacht. Die nicht nur allein den Menschen verpflichtende, sondern auch ihn allein schützende Ethik kann sich aktuell kaum noch gegen den Vorwurf verteidigen, von starken anthropozentrischen Interessen geleitet zu sein, welche die „Anderinteressen nicht-menschlicher Naturentitäten“ (von der Pfordten, 1996, 237ff) un- bzw. unterberücksichtigen.

Um *Kohärenz* innerhalb der Ethikbegründung herzustellen, ist es unverzichtbar, derartige Einseitigkeiten aufzugeben.

Eine Hilfestellung kann dazu das moralisch bewährte Verhalten der Menschen untereinander leisten. Dieses Verhalten ist beispielsweise geprägt durch die prinzipielle wechselseitige Anerkennung als Mitglieder einer Achtungs- und Schutzgemeinschaft, wie sie sich in der - philosophisch begründeten - Idee der Menschenrechte niederschlägt. Deren Begründung ist von Bedeutung für die *politische* Durchsetzung der Rechte, nicht jedoch für das zwischenmenschliche Verhalten. Ein zwischenmenschliches Verhalten, das die Anerkennung universaler Grundrechte einklagen muß, ist im Grunde schon gescheitert.

Unverzichtbar bleibt daher die Bedeutung der *Empathie*. Phänomenologisch findet diese ihren Ausgang im Sichansprechenlassen durch den Anderen. Diese Erfahrung ist, wie das Werk von Emmanuel Lévinas belegt, Programm. Der andere Mensch stiftet den Sinn des eigenen Menschseins, und der andere Mensch ist es auch, der ethisches Verhalten einklagt. Ich und der Andere stehen in einer Beziehung, die unaufgebar und unaufhebbar ist (Lévinas, 1996, 173). Diese Beziehung findet ihre Sprache im Antlitz des Anderen. Das Antlitz spricht. Der *Blick* des Anderen ist Appell: „Das Antlitz ist das, was man nicht töten kann oder dessen Sinn zumindest darin besteht, zu sagen: >Du darfst nicht töten-<, (Lévinas, 1982, 66). Die Sozialphilosophie Lévinas` öffnet die Augen für den Anderen und entwirft eine „Phänomenologie der Gemeinschaft“ (Lévinas, 1995, 186), die den Horizont wechselseitiger Verantwortung eröffnet (Lévinas, 1983, 225). Dieser Verantwortungsraum begreift Lévinas als exklusiv für Menschen reserviert. Dem Tiergesicht spricht er die Gabe zu sprechen unter Verweis auf eine vermeintliche „animalische(n) Stumpfheit“ ab (Lévinas, 1983, 199). Diesem Urteil widersprechen jedoch vielfache anderslautende Erfahrungen. Den Blickkontakt von „Angesicht zu Angesicht“ kann der Mensch mit vielen Tieren erleben (Wiedenmann, 1998, 352). Dieser Blick stellt nicht den Beginn einer Beziehung dar, er ist bereits die Beziehung. Und in diesem Aspekt ist die Beziehung von Mensch und Tier vergleichbar jener von Mensch und Mensch (Berger, 1980, 14).

Der Anblick durch das Angesicht ist auch bei vielen Tieren erlebbar. Historisch entsprachen dem die Tierhinrichtungen, die das Tier in dem wesentlichen Punkt der Zurechnung dem Menschen als ebenbürtig ansahen. Darin liegt, wie die Aufklärungsphilosophie bewiesen hat, ein Fehler: Mensch und Tier sind nicht in jeder Beziehung Gleiche. Als verschieden sind sie beispielsweise auch in der Frage der Schuldfähigkeit zu betrachten. Die Tierhinrichtungen ignorierten daher nicht nur die grundlegenden Fakten in Bezug auf die Differenzen von Mensch und Tier, sie widersprachen auch dem grundlegenden Gerechtigkeitsgrundsatz, der fordert, nur Gleiches gleich und entsprechend Ungleiches ungleich zu behandeln. Kon-

kret verbietet dies auch, das Tier zu vermenschlichen. Daher dürfen Tiere weder juristischen Verfahren unterworfen werden, wie sie nur für den Menschen Sinn machen, noch in Beziehungen hineingedrängt werden, wie sie nur dem Menschen angemessen sind.

Der emphatische Blick des Anderen ist folglich zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und Tier unterschiedlich. Im Angesicht des anderen Menschen erkennen wir unser *Alter Ego*; dergleichen läßt sich beim An-Blick eines Hundes, eines Schweins oder eines Schimpansen nicht sagen: Was uns dort begegnet, ist nicht unser *Alter Ego*, gleichwohl spricht uns der Blick an, wie der eines *Alter Ego*. Jürgen Habermas sieht denn darin auch eine „moralanaloge Verantwortung“ gegenüber den Tieren. (Habermas, 1992, 224).

Der Unterschied hat Folgen: Der Mensch bleibt Mensch und das Tier bleibt Tier. Dennoch kann sich der Mensch nicht ohne Gewalt dem Blick des - höheren - Tieres entziehen. Aus diesem Blick sprechen sowohl die Begabung zur Empfindungsfähigkeit wie zur Kommunikationsfähigkeit. Was aber bedeutet in diesem Zusammenhang die Redeweise vom „höheren“ Tier? Innerhalb der hier vertretenen phänomenologischen Position entbehrt dieser Ausdruck nicht einer gewissen Unschärfe. Es liegt denn auch in der Natur der Methode, daß es sehr schwer fallen dürfte, eindeutige Ausschlußkriterien zu formulieren, leichter fällt es, die Einschlußkriterien anzugeben. Mit Berger (1980) und Weidenmann (1998) bezeichne ich all jene Tiere als „höher“, die des Anblickens fähig sind, also alle höher entwickelten Wirbeltiere.

Was bedeutet nun dieser *Blick* des Tieres? Zunächst einmal nichts anderes als der Anblick des Menschen, nämlich einen Appell und eine unwiderrufliche Aufforderung zu einer bestimmten (definitiven) Ethik. Wie aber läßt sich dieser phänomenologisch vermittelte Gehalt einer solchen Ethik aufschließen?

Offenbar sind wir immer schon in Rücksichtnahmen eingebunden, die über unsere eigene Gattung hinausreichen. Unser Verhalten zu den Tieren kann daher gar nicht moralisch neutral sein, und erst recht stellen sich die Versuche mit Tieren als moralisch problematisch dar. Wie also müssen wir die Tierversuche bewerten?

Den Anknüpfungspunkt kann die allgemeine Versuchssituation bilden. Die *ärztliche Ethik* stellt hier mit guten Gründen hohe Anforderungen: Finden sich Testpersonen zu einem medizinischen Versuch bereit, ist die Frage der Freiwilligkeit genauestens abzuwägen, und jeder Verdacht, die Entscheidung könne irgendwie manipuliert worden sein, ist zu vermeiden. Daher scheiden auch alle Personen, die in einem irgendwie gearteten entscheidungsrelevanten Abhängigkeitsverhältnis stehen, von vornherein als Testpersonen aus. Am unbedenklichsten erweisen sich daher Selbstversuche, Versuche also, in denen die forschenden Wissenschaftler an sich selber ein neues Medikament oder Verfahren ausprobieren. Solchen Selbstversuchen haftet meist entweder der Ruf des Heroischen oder aber des Selbstmörderischen an. Egal welcher Einschätzung des Selbstversuchs man anhängen mag, für *ein* ethisches Bedenken gibt es keinen Grund: Die Versuche ignorieren nicht die Autonomie der Betroffenen. Diese haben sich selbst zu den Versuchen entschieden, und sie tragen entsprechend die eigene Verantwortung für die Folgen ihrer Experimente. Mit der Freiwilligkeit der Versuche sind, wie die Kritik an den Selbstversuchen zeigt, noch nicht alle ethischen Widerstände ausgeräumt, wohl aber ist eine der notwendigen Minimalbedingungen erfüllt.

Bei Tierversuchen bleibt die Bedingung der Freiwilligkeit jedoch immer unerfüllbar. Die Tiere wehren sich naturgemäß gegen jede Schmerzzufügung und gegen jede unnatürliche Einschränkung ihrer Lebensbedingungen. Bei Tieren von Freiwilligkeit zu reden, entbehrt ebenso einer Grundlage, wie die mittelalterliche Rede von der Verantwortung der Tiere beim voraufgeklärten Strafrecht bar jeder Grundlage war. Auch ein anderer Mythos erweist sich hier als unhaltbar: Gelegentlich wird der Versuch am Tier als ein *Opfer* bezeichnet, welches das Tier für den Menschen erbringe. Aber auch ein Opfer zu erbringen, erfordert die freie Entscheidung; wo die nicht vorliegt, wird kein Opfer gebracht, da wird bestenfalls *geopfert*. Ohne eine entsprechende Zustimmung, und bei Tieren kann sie niemals eingeholt werden, tut jeder Versuch dem Tier eine nicht zu rechtfertigende Gewalt an. Bereits vorthoretisch hat das Tier mittels seines Blicks den Menschen sei-

nen alter ego-analogen Status ins Bewußtsein gerufen und dessen kategorische Achtung angemahnt. Dieser Status fordert von den Menschen ein Verhalten, das vor allem durch Unterlassenspflichten charakterisiert ist. So fordert der Tierstatus, das Tier nicht zu schädigen und nicht seine physische und psychische Einheit zu verletzen. Sowohl der kategorische Anspruch der Tiere wie auch deren spezifische Organisation entheben das Mensch-Tier-Verhältnis über den kategorisch formulierten Anspruch der Leidensvermeidung aller weiteren ethischen Theorieanforderungen. So erweist sich beispielsweise auch eine *Gerechtigkeitsethik* gegenüber Tieren als entbehrlich. Selbst wenn man Otfried Höffe zustimmt, daß Tiere den für Gerechtigkeitstheorien unverzichtbaren Aspekt der Wechselseitigkeit zu erfüllen in der Lage sind (Höffe, 1993, 228), so neigt eine solche Theorie in Bezug auf die Tiere dennoch zu einer Überreglementierung. Im Unterschied zum Mensch-Mensch-Verhältnis ist das Mensch-Tier-Verhältnis deutlich weniger komplex. Daraus ergeben sich theoretische Implikationen: Anders als im hochkomplexen Mensch-Mensch-Verhältnis stellt eine auf Gerechtigkeit aufbauende Theorie des fairen Interessenausgleichs im Mensch-Tier-Verhältnis eine theoretische Überfrachtung dar. Das Tier ist nicht fähig, dem Menschen ein Partner im Gerechtigkeitsdiskurs zu werden, und dies ist auch gar nicht nötig. Das Tier kann, anders als der Mensch, nur wenige Ansprüche formulieren, im Kern laufen sie alle auf den einen hinaus: den Anspruch auf kategorische Lebensachtung. Konkret folgt daraus das Gebot des *Vegetarismus*. Der Anspruch auf kategorische Lebensachtung duldet keine Ausnahme, weswegen auch schmerzfreie Weisen der Tötung nicht zu rechtfertigen sind (dazu auch Nida-Rümelin, 1996, 482).

Ein Mensch-Tier-Verhältnis, das den Appell auf Lebensachtung anerkennt, besitzt eine nur geringe Regelungsdichte und entspricht in seiner Theoriearmut der geringen Komplexität dieser Beziehung. *Theoriearm* bedeutet aber nicht theoriefrei, geringe Regelungsdichte heißt nicht regelungslos. Der Appell auf Lebensachtung impliziert keine positiven, keine Fürsorgepflichten, sondern allein negative Unterlassenspflichten des Menschen. Der Mensch hat daher auf alle Eingriffe in das

Leben der Tiere zu verzichten. Dort wo der Mensch bereits das natürliche Lebensumfeld der Tiere eingeschränkt bzw. verändert hat, kann aus der Unterlassenspflicht eine positive Fürsorgepflicht werden.

Was folgt aus all dem für den Tierversuch?

Tierversuche lassen sich ethisch bei allen höheren Tieren *nicht* rechtfertigen. Die einzige legitime Ausnahme mögen *vielleicht* diejenigen Tierversuche bilden, die der *tiermedizinischen* Forschung dienen. In diesen Fällen darf man möglicherweise von einer *antizipierten Zustimmung* des Tieres ausgehen, da das Experiment dem Wohlleben der eigenen Art dient, - nur in diesem Falle wäre es dann durchaus angemessen, den Tierversuch als *Opfer* zu bezeichnen.

Will sich der Mensch als Teil der Natur anerkennen und damit auch von der phänomenologisch vermittelten Kraft des Gegenüber ansprechen lassen, dann kann er sich auf keine Ausnahme berufen. Der Appell zur *passiven* Vermeidung von Leiden gilt ausnahmslos, mit Blick auf alle leidensfähigen Wesen und dazu gehören Menschen und Tiere. Zugleich macht uns diese Einsicht aufmerksam auf die Beziehung, die zwischen Mensch und Tier besteht. Diese Beziehung ist keine unter Gleichen, sie ist eine unter Ungleichen, die sich aber in einem wesentlichen Punkt gleichen, der Achtung der körperlich-psychischen Integrität. Wer diese Übereinstimmung leugnet, zerstört die Beziehung von Mensch und Tier.

5 Einwände

Ein Verzicht auf Tierversuche erfüllt gegenüber den Tieren ohne Zweifel den Appell zur Leidensvermeidung. Aber zu welchem Preis? Der Einwand liegt nahe, durch die *Ethik der passiven Leidensvermeidung* würden Tiere über die Menschen gestellt. Dieser falsche Eindruck kann nur entstehen vor dem historischen seit der Aufklärung gewachsenen kulturellen Paradigma, einer sich zum Nachteil des Tieres auswirkenden Ungleichheit zwischen Mensch und Tier. Aus dieser Perspektive erscheint die Neuordnung der Mensch-Tier-Beziehung leicht als Höherstellung des Tieres. Darum aber geht es nicht: Eine Ethik der Leidensvermeidung erhebt nicht das Tier über den Menschen, sondern stellt

es lediglich dort, wo eine Vergleichbarkeit möglich ist, dem Menschen *gleich*.

Den Einwand, das Tier würde dem Menschen vorgeordnet, könnte man aber in differenzierterer Form dahingehend wiederholen, daß die Ethik der Leidensvermeidung sich einseitig um das Leiden der Tiere, nicht aber um das Leiden der Menschen sorge. Dieser Einwand impliziert die Behauptung, daß mit einem Verzicht auf Tierversuche die humanmedizinische Versorgung einen erheblichen Rückschlag erleide, dringend benötigte Medikamente nicht zur Erprobung kommen könnten, kurz, der medizinische Fortschritt aufgehalten werde. Wie stellt sich dieses Argument aus ethischer Sicht dar?

Allgemein gesprochen findet hier eine Aufrechnung von Leiden statt: Menschliches Leid wird gegen tierisches verrechnet, und dem menschlichen Leid wird der höhere Wert zugesprochen, das demnach um jeden Preis verringert werden muß.

Eine solche Argumentation erweist sich aus zwei Gründen als problematisch. Zum einen fehlt uns das Maß, Leiden verschiedener Wesen in seiner Bedeutung zu gewichten. Um also abzuschätzen, ob das Leiden eines Menschen schwerer wiegt, was dann wohl heißen würde, daß es irgendwie schlimmer ist als das eines Menschenaffen, reicht es nicht aus, alleine den Schmerz beider Wesen zu messen, man müßte zugleich auf einen wertmäßigen Unterschied zurückgreifen. Dieser läßt sich aber nur unter Zuhilfenahme einer transzendenten Annahme, am ehesten einer religiösen begründen. Will man auf eine solche, intersubjektiv schwer vermittelbare und kaum konsensfähige Argumentationsstruktur verzichten, welche gleichwohl den Vorzug böte, die Exklusivität menschlicher Wahrnehmung *a priori* zu begründen, so bleibt noch der Weg, ausgehend von der personalen Struktur des Menschen auf seine höhere Leidensfähigkeit zu schließen. Dieses naheliegende Argument führt schneller als es zunächst den Anschein hat, auf die schiefe Bahn: Ethische Werte - wie das Gleichheitsprinzip - geraten dann in Gefahr, unter Verweis auf unterschiedliche *Zumutung* aufgegeben zu werden. In der Folge ließen sich auch Humanexperimente an Kleinkindern oder Greisen, bei denen eine vermutete *Zumutung* geringer ausfallen würde als bei gesunden Erwachsenen, rechtfertigen, dies ist bekanntlich

die Konsequenz der utilitaristischen Philosophie (Singer, 1979, Kuhse/Singer, 1985).

Weist man die bisherigen Einwände zurück, so verbleibt der vielleicht gewichtigste: Erfüllt der Verzicht auf Tierversuche den Tatbestand der unterlassenen Hilfeleistung? Könnte unter Verwendung schmerzhafter Versuche an Säugetieren das Leben von Menschen vielleicht getretet werden?

Der Verweis auf den nur um den Preis menschlicher Lebensverkürzung möglichen Ausstieg aus der Experimentierpraxis an Tieren scheint also auf einen echten moralischen Konflikt hinzudeuten. Das Problem stellt sich wie folgt dar: Selbst wenn die ethische Problematik der Tierversuche anerkannt wird, liegt auf der anderen Seite das gewichtige Argument in der Waagschale, daß die Medizin in der *aktuellen* Forschung, beispielsweise in der Aids-Forschung, ohne den Tierversuch keinen Durchbruch schaffen werde.

Ethisch betrachtet ist das vorgetragene Argument unlauter, da es mit dem Mittel der *Erpressung* arbeitet. In der Struktur funktioniert es nämlich so, daß weitgehend festgezurrte Fakten zur Widerlegung jeder Alternative dienen sollen. Unhinterfragt bleiben dabei die Alternativen, die es zu eben diesen Fakten gab und gibt. Welche Möglichkeiten einer tierversuchsfreien Medizin wurden erst gar nicht in Erwägung gezogen? Welchen Erkenntnisinteressen entsprach und entspricht eine Medizin, die nach dem *trial and error-Prinzip* arbeitet und dieses Modell am lebenden Organismus ausprobiert? Diese Fragen bilden auch den Kontext unseres die Tiere betreffenden Handelns und müssen beantwortet werden, um Erpressung mit der vermeintlichen Kraft des Faktischen zu begegnen.

Ethische Konflikte, wie sie immer wieder in die Debatte geworfen werden, gibt es *nicht* (Wolf, 1990, 108f). Spätestens dann lösen sich solche Konflikte auf, wenn man sie in den Gesamtkontext des menschlichen Handelns stellt. Die Kontextorientierung unseres Handelns ist unverzichtbar, um formal das Kriterium der Kohärenz und inhaltlich das der Nachhaltigkeit zu erfüllen. Nachhaltigkeit bezeichnet schlicht die Extrapolationsmöglichkeit einer Handlung auf der Zeitachse (Brenner, 1998, 37;53). Unter Nachhaltigkeitsgesichtspunkten erweist sich

das menschliche Verhalten gegenüber der Natur immer öfter als widersprüchlich. Das zeigt sich ebenso dort, wo Ökosysteme kollabieren wie auch dort, wo Wildtiere aussterben oder Haustiere wie im Zusammenhang mit der BSE-Erkrankung notgeschlachtet werden. Nachhaltiges Verhalten ist dagegen das Ergebnis der Forderung nach Kohärenz. Eine phänomenologische Ethik scheint der Kohärenzforderung dadurch eher gerecht zu werden, daß sie eine möglichst umfassende Integration und ethische Würdigung von Phänomenen der Lebenswelt anstrebt.

6 Schluß

Die *Ethik der Leidensvermeidung* ist Teil einer *integrativen Ethik*. Diese anerkennt die Verbundenheit von Mensch und Tier und rettet daher nicht nur die Versuchstiere aus ihrer Qual, sondern gibt auch den Menschen ein Stück verdrängten Selbstverständnisses zurück. Die Einsicht in die Gleichheit von Mensch und höherem Tier bezüglich ihrer Empfindungsfähigkeit bietet den Menschen die Chance zu einer neuen Lebensform. Diese sollte sich durch einen hohen Grad an Anerkennung und die Ächtung von Mißachtung auszeichnen.

Das Verhältnis zu den Tieren ist, ob von den Menschen anerkannt oder nicht, Teil unserer Verantwortung. Wie eng das Band von Mensch und Tier geknüpft ist, hat die historische Mensch-Tier-Beziehung deutlich gemacht. Wie klein der Schritt vom seines Blickes mißachteten Tier zum übersehenen und nur noch angestarrten Menschen ist, läßt sich gleichfalls historisch rekonstruieren: In den „Völkerschauen“ wurden aus Afrika verschleppte Menschen als interessante Schauobjekte ausgestellt. Diese in Europa ab dem frühen, 19. Jahrhundert außerordentlich beliebte Unterhaltungart fand nicht zufällig in den Zoologischen Gärten statt, zuletzt noch, 1935 in dem von Basel (Stahelin, 1993).

Gegenüber diesen Erfahrungen eröffnet die Ansehung des Anderen eine neue Kultur, eine Kultur, in der sowohl Mensch als auch Tier bessergestellt sind. Diese Untersuchung ergab die Unzulässigkeit von Tierversuchen. Mit der Aufgabe der Tierversuchspraxis würde der erste Schritt hin zu einer modernen Ethik von Mensch



und Tier geleistet. Die Medizin innerhalb dieser modernen nichthierarchischen Ethik wäre in jeder Beziehung eine *sehende Medizin* (Andre, 1995), gleichermaßen aufmerksam für die Ansprüche der Tiere und für die Bedürfnisse der Menschen.

Literatur

- Andre, J. (1995). Sehen lernen: Veränderungen des moralischen Bewußtseins während des Medizinstudiums. In E. Beck-Gernsheim (Hrsg.), *Welche Gesundheit wollen wir? Dilemmata des medizintechnischen Fortschritts* (166-184). Frankfurt a. M.: Suhrkamp-Verlag.
- Apel, K.-O. und Kettner, M. (Hrsg.) (1996). *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp-Verlag.
- Bentham, J. (1789). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: Privatdruck.
- Berger, J. (1980). Warum sehen wir Tiere an? In J. Berger (Hrsg.), *Das Leben der Bilder oder die Kunst des Sehens* (12-35). Berlin (1981): Wagenbach-Verlag.
- Brenner, A. (1998). Ökologie-Ethik. In A. Pieper und U. Thurnherr (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Eine Einführung* (37-53). München: Beck-Verlag.
- Buchner, J. (1996). *Kulturen mit Tieren. Zur Formierung des bürgerlichen Tierverständnisses im 19. Jahrhundert*. Münster, New York: Waxmann-Verlag.
- Fink-Eitel, H. und Lohmann, G. (Hrsg.), 1993. *Zur Philosophie der Gefühle*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp-Verlag.
- Habermas, J. (1992). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
- Hahn, U. (1980): *Die Entwicklung des Tierschutzgedankens in Religion und Geistesgeschichte*. Diss. Hannover, 1980.
- Höffe, O. (1993). *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp-Verlag.
- Kant, I. (1786). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Zweite Auflage. In Werkausgabe Bd. VIII. Frankfurt a. M., 1974: Suhrkamp-Verlag.
- Kant, I. (1797). *Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen. Ethische Elementarlehre*. In Werkausgabe Bd. VII. Frankfurt a. M., 1974: Suhrkamp-Verlag.
- Kuhse, H. und Singer, P. (1985). *Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener*. Erlangen 1993: H. Fischer-Verlag.
- Lévinas, E. (1982). *Ethik und Unendliches*. Wien: Passagen-Verlag.
- Lévinas, E. (1983). *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg, München: Alber-Verlag.
- Lévinas, E. (1995). *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München: Hanser-Verlag.
- Lévinas, E. (1996). *Gott, der Tod und die Zeit*. Wien: Passagen-Verlag.
- Müller, A. von (1995). Spektakuläre Körper. Tierhinrichtungen in Mittelalter und Früher Neuzeit. In *Mimos. Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Theaterkultur Nr.1-2*, 8-12.
- Münch, P. (1998). Die Differenz zwischen Mensch und Tier. Ein Grundlagenproblem frühneuzeitlicher Anthropologie und Zoologie. In P. Münch (Hrsg.), *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses* (323 - 350). Paderborn, München, Wien: Schöningh-Verlag.
- Nida-Rümelin, J. (1996). Tierethik. Zu den philosophischen und ethischen Grundlagen des Tierschutzes. In J. Nida-Rümelin (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch* (458 - 483). Stuttgart: Kröner-Verlag.
- Parascandola, M. (1998). Animal Research. In *Encyclopedia of Applied Ethics* (151-160). Vol. I., San Diego, London: Academic Press.
- Precht, R. D. (1997). *Noahs Erbe. Vom Recht der Tiere und den Grenzen des Menschen*. Hamburg: Rotbuch-Verlag.
- Pfordten, D. von der (1996). *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*. Reinbek: Rowohlt-Verlag.
- Rehmann-Sutter, C. (1994). Ökologische Ethik und die Spiritualität von Beziehungen. In J. F. Valley (Hrsg.), *Ethik und Strahlenschutz* (35-45). Köln: Verlag des TÜV Rheinland.
- Schopenhauer, A. (1840). *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Band VI. Zürich, 1977: Diogenes-Verlag.
- Singer, P. (1979): *Praktische Ethik*. Aus dem Englischen übersetzt von J.-C. Wolf. Stuttgart, 1984: Philipp Reclam jun.
- Singer, P. (1998). *Leben und Tod. Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik*. Erlangen: H. Fischer-Verlag.
- Spaemann, R. (1996). *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen >etwas< und >jemand<*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- StaeHELIN, B. (1993). *Völkerschauen im Zoologischen Garten Basel. 1879-1935*. Basel: Basler Afrika Bibliographien.
- Wettstein, E. (1958). *Die Geschichte der Todesstrafe im Kanton Zürich*. Diss. Universität Zürich.
- Wiedenmann, R. (1998). Die Fremdheit der Tiere. Zum Wandel der Ambivalenz von Mensch-Tier-Beziehungen. In P. Münch (Hrsg.), *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses* (351 - 382). Paderborn, München, Wien: Schöningh-Verlag.
- Wolf, U. (1990). *Das Tier in der Moral*. Frankfurt a. M.: Klostermann-Verlag.

Korrespondenzadresse

Dr. phil. Andreas Brenner
Lehrstuhl für Politische Theorie
Universität Potsdam
Postfach 90 03 27
D-14439 Potsdam
T: 0331-977-3504; F: -3291
E-mail: abrenner@rz.uni-potsdam.de

