

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

2.2 Anthropozentrismus: Definition

Weltanschauungen, die auf einen bestimmten Mittelpunkt ausgerichtet sind, um den herum sich die Dinge anordnen, betonen auch in ihrer Bezeichnung häufig das implizierte Zentrum. Prominentes Beispiel hierfür sind das geozentrische und das heliozentrische Weltbild, die jeweils die Erde oder die Sonne als Zentrum der Welt bzw. der Planetenbewegungen auffassen. „Zentrismen“ wie der Geozentrismus unterliegen augenscheinlich auch Paradigmenwechseln. Ein in der Ethik – wie z. B. in der Tierethik – angestrebter Paradigmenwechsel bezieht sich auf den Anthropozentrismus. Wie die Begriffe „geozentrisch“ oder „heliozentrisch“ bezeichnet der im 19. Jahrhundert etablierte Begriff „anthropozentrisch“ in seiner allgemeinsten Definition ein Weltbild bzw. eine Weltanschauung (Hans-Joachim Birkner 1971, 380). Der Anthropozentrismus besagt, dass sich der Mensch in den Mittelpunkt des Denkens, der Natur oder der Ordnung der Dinge stellt (Dagmar Borchers 2018, 143; Otfried Höffe ⁷2008, 21; Hans Werner Ingensiep/Heike Baranzke 2008, 142; Gary Steiner 2005, 1). Der Anthropozentrismus geht nicht nur von der Annahme aus, dass etwa die Natur für den Menschen da sei (Angelika Krebs 1997, 342), sondern Menschen neigen im Anthropozentrismus auch zu einer vermenschlichenden Perspektive (Markus Wild ²2010, 70). Der zuweilen synonym verwendete Begriff der *Anthropozentrik* beschreibt dementsprechend „ein Selbstbewußtsein der Sonderstellung und Überlegenheit des Menschen“ (Otfried Höffe 2014, 38) bzw. „eine Denkungsart, die den Menschen [...] als Mitte und Bezugspunkt für das Sinnverständnis der Wirklichkeit im ganzen nimmt“ (Alois Halder ²2008, 30). Die Verwendung der beiden Suffixe „-ismus“ und „-ik“ in den Begriffen „Anthropozentrismus“ und „Anthropozentrik“ lässt sich entweder auf eine sprachliche Ungenauigkeit bzw. Variabilität zurückführen, die mehr oder weniger problematisch ist, oder verweist auf einen inhaltsbezogenen Unterschied, der noch näher zu bestimmen wäre.⁹ Bevor auf diesen Punkt genauer eingegangen wird,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.1 Moralischer Anthropozentrismus

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

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

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

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

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

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

2.2.1.1 „Strikter“ moralischer Anthropozentrismus

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

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

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

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

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

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

2.2.1.2 Hierarchisierung

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

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

2.2.1.3 Instrumentalisierung

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

12 Samuel Camenzind (2020) bezieht sich in seiner Untersuchung auf die Selbstzweckformel von Kant, die in der Debatte um die Instrumentalisierung generell häufig als Referenz dient. Camenzind interessiert u. a. die Frage, inwiefern die Selbstzweckformel, die eigentlich moralisch autonome Wesen betrifft, auf die Mensch-Tier-Beziehung übertragen werden kann. Die Formel lautet: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (Immanuel Kant 1974a, 61).

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

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

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

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

2.2.2 Epistemischer Anthropozentrismus (Anthropozentrik)

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

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

heit“ des Homo sapiens: „Offensichtlich ist der Mensch nicht nur ein großes Säugetier unter anderen“ (Markus Wild ²2010, 37). Die Annahme ist mitunter, dass Menschen durch ihre Erkenntnis- und Moralfähigkeit ihre eigene Natur überschreiten können (Otfried Höffe 2014, 53). Menschen seien in der Lage, über ihre Handlungsmöglichkeiten zu reflektieren und sich gegebenenfalls auch gegen das zu entscheiden, was in ihrer Macht stünde oder wozu sie eine Neigung verspüren. Dies trifft etwa auf die vermeintliche „Natur“ von Menschen als Omnivoren zu. Vielen tierethischen Argumenten zufolge können Menschen nicht nur auf Fleisch verzichten, sondern sie sollten dies auch tun, weil es moralische (gute) Gründe dafür gäbe.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.3 Ambivalenz und Anthropozentrismus: Wie denken Menschen über Tiere?

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

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

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

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

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

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

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

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

Sowohl diese augenscheinlichen Widersprüche als auch die damit verbundenen Gefühle der Ambivalenz werden daher nicht nur als philosophisches bzw. ethisches Problem behandelt, sondern im Hinblick auf die Beweggründe von Menschen auch im Lichte psychologischer Erklärungsmodelle betrachtet. Philosophinnen und Philosophen setzen in der Erklärung häufig am Egoismus oder an der Inkonsistenz im Denken und Handeln der Menschen an. Andreas Brenner (2008, 121) verbindet den Anthropozentrismus mit dem Egoismus, unterscheidet aber in deren Reichweite: Egoisten zielen auf den eigenen Vorteil ab und Anthropozentristen – Gattungsegoisten – auf den Vorteil der Menschen. Auch laut Gary Steiner (2012) lassen sich egoistische Motive im Verhältnis von Menschen zu Tieren erkennen, die sich darin äußern, dass uns Haustiere oder Nutztiere auf je unterschiedliche Weise Vergnügen und Wohlbehagen bereiten. Tierschutzbezogene Bestrebungen, die auf eine Verbesserung in der Haltung oder im Transport von Nutztieren abzielen, verschafften Menschen letztlich ein gutes Gefühl, das die Frage vermeide, ob die Tötung von Tieren überhaupt zulässig ist. Bei Ursula Wolf (²2004, 15–28) liest man von einer „doppelten Alltagsmoral“: Menschen betrachten bestimmte Handlungen im Umgang mit Tieren – z. B. bei Tierversuchen – als moralisch zulässig, die im zwischenmenschlichen Bereich nicht erlaubt wären. Der Rechtswissenschaftler Gary Francione (2008, 25) spricht von einer „moralischen Schizophrenie“: Einerseits würden Menschen die Interessen und das Wohl-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

lich bedenklicher Widersprüchlichkeiten um die Schaffung einer Form von Konsistenz.

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

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

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