



TIERETHIK

IM FOKUS

Jahresbroschüre 2022

philosophie.ch

SWISS PORTAL FOR PHILOSOPHY

Inhaltsverzeichnis

Einführung von <i>Rafaela Scheiwiller</i>	2
Warum Tiere Rechte haben von <i>Andrin Kohler</i>	3
Wie werden Tiere zu Waren? von <i>Simon Kräuchi</i>	5
Warum unsere Nutztiere uns alle was angehen von <i>Rafaela Scheiwiller</i>	8
Gibt es ökologische Gründe, weniger Fleisch zu essen? von <i>Andrin Kohler</i>	11
Kann eine Berner Röstli auch vegetarischen Speck haben? von <i>Rafaela Scheiwiller</i>	14
Verletzt die Nutztierhaltung die Tierwürde? von <i>Philipp Blum</i>	17
Insekten - bewussteinfähige Wesen oder philosophische Zombies? von <i>Rafaela Scheiwiller</i>	20
Impressum	23

Einführung

Von *Rafaela Scheiwiller*

Wir freuen uns, euch hiermit unsere Jahresbroschüre 2022 präsentieren zu dürfen. Das Thema dieser Broschüre ist Tierethik, da wir das Glück hatten, uns dank eines Auftrags des Vereins *Proviande* im Sommer 2022 eingehend mit der Tierethik beschäftigen zu können. *Proviande* hatte uns angefragt, einige philosophische Fragestellungen im Zusammenhang mit der Produktion, der Verarbeitung und dem Konsum von Fleisch abzuklären. Diese Thematik versuchten wir aus verschiedenen Blickwinkeln – ökologisch, kulturell, ethisch – zu betrachten. Mit viel Enthusiasmus haben wir fünf Texte zur Tierethik verfasst, die bisher noch nicht auf dem Portal veröffentlicht wurden. Die vollkommene wissenschaftliche Freiheit schätzten wir bei diesem Projekt besonders.

In den Artikeln „Warum Tiere Rechte haben“ und „Gibt es ökologische Gründe weniger Fleisch zu essen?“ wird auf die Kriterien, die relevant für die moralische Berücksichtigung von Individuen sein können, eingegangen. Es werden verschiedene tierethische und klimaethische Positionen aufgezeigt. Neben individuellen Pflichten werden in „Warum unsere Nutztiere uns alle betreffen“ kollektive Pflichten angesprochen. Hat die Menschheit als Ganzes Pflichten gegenüber Nutztieren? Der Artikel „Wie werden Tiere zu Waren“ spricht die Notion von Eigentum an. Es werden philosophische und historische Gründe für die Frage, wieso wir Tiere wie Sachen behandeln, dargelegt. Im „Berner Rösti“-Artikel wird erklärt, wieso Fleischersatzprodukte eine wichtige kulturelle Rolle für vegetarische/vegane Schweizer:innen spielen.

Da uns das Thema sehr begeistert hat, haben wir im Anschluss an das Projekt, im Herbst 2022 (Philipp Blum) und im Sommer 2023 (Rafaela Scheiwiller), die fünf *Proviande*-Texte um zwei weitere ergänzen können.



Biel, im Oktober 2023,

Rafaela Scheiwiller

Warum Tiere Rechte haben

Von Andrin Kohler

Hat Tierwohl einen moralischen Wert? Diese Frage ist von zentraler Bedeutung für die tierethische Debatte in der Philosophie. Es ist gemeinhin akzeptiert, dass Menschen moralische Berücksichtigung verdienen. Vermehrt wird aber auch die Frage nach moralischen Pflichten gegenüber und moralischen Rechten von Tieren gestellt. Verschiedene philosophische Positionen geben Antwort darauf:

In der Kantianischen Tradition steht der Kontraktualismus, eine Position, die Pflichten gegenüber anderen über eine Vertragssituation begründet und in ihrer modernen Fassung durch John Rawls prominent weiterentwickelt wurde. Die Idee ist, dass wir als Gesellschaft rationaler Wesen einen 'Vertrag' eingehen, der alle rationalen Wesen miteinbezieht und ihnen wechselseitig moralische Rechte und Pflichten auferlegt. Da Tiere möglicherweise keine rationalen Wesen im engen Sinn sind, haben sie im klassischen Kontraktualismus auch keinen moralischen Wert. Kritiker:innen wie Tom Regan werfen dem Kontraktualismus Speziesismus vor. "Speziesismus" ist die Bezeichnung einer Haltung, die man der Diskriminierung von anderen Tierarten beschuldigt, analog zu Rassismus (Diskriminierung anderer Rassen) und Sexismus (Diskriminierung anderer Geschlechter). Der Ausdruck wurde massgeblich durch Peter Singer geprägt. Da auch bestimmte Menschen wie zum Beispiel kognitiv Beeinträchtigte oder Kleinkinder nicht über eine voll ausgebildete Rationalität verfügen, sie aber gleichermaßen moralisch berücksichtigt werden wie kognitiv voll ausgebildete Erwachsene, sei die ungleiche Behandlung von nicht-menschlichen Tieren auf der Basis von Rationalität ungerechtfertigt.

Der von Singer vertretene Utilitarismus berücksichtigt auch Tiere, zumindest solche, die als Personen gelten können. Nach Singer gelten die Tiere als Personen, die über besondere kognitive Fähigkeiten verfügen. Darunter fallen beispielsweise erwachsene Menschen und Menschenaffen. Diese Form des Utilitarismus, der Präferenzutilitarismus, wägt in spezifischen Szenarien die Interessen (Präferenzen) aller betroffenen Personen ab. Beispielsweise könnte so die Auswilderung von Menschenaffen oder sogar ihre Eingliederung in gewisse soziale Strukturen darüber begründet werden, dass diese wie wir ein starkes Interesse daran haben, ihre Autonomie auszuleben und die Summe dieser Interessen unser Interesse an ihrer Haltung, wie wir sie bisher pflegen, übertrifft.¹

Tom Regan kritisiert am Präferenzutilitarismus, dass er nicht eigentlich der Person einen moralischen Wert zuschreibt, sondern nur deren Interessen. So könnte beispielsweise eine solche Interessensabwägung dazu führen, dass Grausamkeiten gegen einzelne Individuen gerechtfertigt werden, wenn dadurch grössere oder wichtigere Interessen befördert werden. Regans eigene Position, der "Rechts-Ansatz", versucht, direkte moralische Pflichten gegenüber Tieren zu begründen. Tiere haben nach Regan einen inhärenten Wert – also einen Wert, der ihnen als Tier zukommt und der respektiert werden soll, dessen Missachtung also unmoralisch ist. Dieser ist dadurch begründet, dass nichtmenschliche Tiere wie wir "empfindende Subjekte eines Lebens" sind. Damit meint Regan, dass viele Tiere sich ebenfalls ihrer Exis-

¹ Vgl. Peter Singer (1994) *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam, S. 15-32 und S. 39-45.

tenz in gewisser Weise bewusst sind, fühlende Wesen sind und ein individuelles Wohlergehen haben, das für sie von Bedeutung ist. Es sind diese Eigenschaften, die relevant sind für moralische Berücksichtigung nach Regan und die nichtmenschliche Tiere, Kleinkinder und erwachsene Menschen miteinander teilen.

Vom Recht, mit Respekt behandelt zu werden, lassen sich verschiedene konkrete Tierrechte ableiten. Im Fall von Labortieren wäre es ihr Recht, nicht für Tierversuche verwendet zu werden, da diese oft schmerzhaft oder tödliche Folgen für sie haben. Regan geht in seinem Essay "Wie man Rechte für Tiere begründet" noch einen Schritt weiter und fordert die "völlige Abschaffung der kommerziellen Nutztierhaltung", denn es reiche nicht, die Lebensqualität der Nutztiere zu erhöhen.² Dies spricht einerseits gegen die Schlachtung von Tieren und den Fleischkonsum. Andererseits wird aber auch ein Huhn, welches in Freilandhaltung lebt, auf seine Funktion als Legehennen reduziert und somit für den Menschen instrumentalisiert. Regan setzt voraus, dass alle Individuen, die einen inhärenten Wert haben, moralisch berücksichtigt werden. Da ihnen dieser Wert unabhängig von der eigenen Nützlichkeit zukommt, steht ihnen ebenfalls das Recht zu, nicht als Sache behandelt zu werden. Dies ist im Grunde eine stark kantianische Idee, die Regan aber auf Tiere anwendet. Folglich mag es nach Regan Tieren in Freilandhaltung deutlich besser gehen als in der Massentierhaltung, das grundsätzliche Unrecht, dass dem inhärenten Wert des Tieres kein Respekt gezeigt wird, bleibe aber bestehen. Die Haltung von Nutztieren ist nach Regan somit gänzlich unmoralisch.

Zentral für Regans Argumentation ist das Konzept des inhärenten Werts. Dieser begründet laut Regan das Recht auf moralische Berücksichtigung. Der inhärente moralische Wert, wie Regan ihn beschreibt, kommt allen Lebewesen zu, die "empfindende Subjekte eines Lebens" sind. Welche Wesen tatsächlich in gewisser Form Bewusstsein über ihre Existenz und Interesse an ihrem Wohlbefinden haben, ist eine spannende Frage. Gilt dies für sämtliche nichtmenschlichen Tiere oder gibt es Grenzen? Sind beispielsweise Hunde und Spinnen im selben Mass "empfindende Subjekte eines Lebens" oder vielleicht sogar nur Hunde, Spinnen aber nicht? Überzeugt Regans Argument, bleibt noch immer die Frage offen, welche Individuen tatsächlich in die Klasse der moralisch zu berücksichtigenden Wesen gehören. Antworten darauf könnte möglicherweise die Biologie liefern.

Zitierte Fachliteratur

Peter Singer (1994) *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam, S. 15-32 und S. 39-45.

Tom Regan (1997): Wie man Rechte für Tiere begründet, in: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt 1997, S. 33 – 46. (Der deutsche Text findet sich hier: <https://tier-im-fokus.ch/wp-content/uploads/2009/10/regan.pdf>)

² Vgl. Regan, Tom: Wie man Rechte für Tiere begründet, in: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt 1997, S. 33 – 46.

Wie werden Tiere zu Waren?

Von Simon Kräuchi

In tierethischen Debatten über den Verzehr von Fleisch, ob in der Akademie oder der breiteren Öffentlichkeit, wird häufig über die Haltung von Nutztieren diskutiert. Mit "Massentierhaltung" scheint im Kontext der Fleischproduktion eine Kombination von Stallkonzepten und Schlachtvorgängen bezeichnet zu werden, die in den Augen ihrer Gegner:innen einzig auf effiziente Produktion ausgerichtet sind. Dass dabei Tiere durch zu wenig Auslauf und nicht schmerzfreie Schlachtung³ oder die Umwelt durch erhöhten Energieverbrauch und CO₂-Ausstoss zu Schaden kommen würden, werde ausgeblendet.⁴

Solchen Kritiken liegt oftmals das Urteil zugrunde, dass Tiere in der industriellen Fleischproduktion als Waren und nicht wie Lebewesen behandelt würden. Wie ist dies zu verstehen? Wie werden Tiere zu Waren gemacht? In philosophischen Debatten finden sich hierzu (mindestens) zwei Ansatzpunkte: Erstens entstand in der Neuzeit begleitend zur aufkommenden kapitalistischen Wirtschaftsform ein Eigentumsverständnis, dass Eigentümer:innen beinahe uneingeschränkte Macht über ihren Besitz verlieh. Zweitens wurde ungefähr zeitgleich eine Vorstellung von Tieren als leblose, mechanische Automaten entworfen. Diese beiden Konzeptionen bilden, gemäss Philosoph:innen wie Darain Ibrahim, die Grundlage für ein Verständnis von Tieren als Waren und somit auch für die industrielle Produktion von Fleisch.⁵

Die Philosophin Eva von Redecker argumentiert, dass die moderne Form des Eigentums eine Herrschaftsbeziehung zwischen dem:der Eigentümer:in und dem Eigentum darstellt, in welcher das Eigentum gänzlich dem Willen dem:der Eigentümer:in unterworfen ist.⁶ Diese Form des Eigentums entstand, in von Redeckers Perspektive, in Abgrenzung zu kollektiven Eigentumsvorstellungen und Allmendstrukturen, wie sie bei der europäischen Landbevölkerung und indigenen Gruppierungen in den Kolonialterritorien anzutreffen waren. Das Ziel dieser neuzeitlichen Eigentumskonzeption war unter anderem, Herrschaftsansprüche gegenüber diesen Bevölkerungsgruppen durchzusetzen. So wurde beispielsweise bei der Enteignung und Vertreibung indigener Gruppen in den USA argumentiert, dass diese ihr Land nicht richtig besitzen, da sie nicht die gleiche Eigentumsvorstellung teilen würden wie die Europäer:innen und es deshalb für diese legitim sei, sich das Land neu anzueignen – koloniale Herrschaft darüber auszuüben.

³ Ibrahim, Darian M., (2007), „A Return to Descartes: Property, Profit, and the Corporate Ownership of Animals“, *Law and Contemporary Problems* 70(1): 89-115.
<https://scholarship.law.wm.edu/facpubs/1687>.

⁴ Petrovic, Zoran et al. (2015), „Meat production and consumption: Environmental consequences“, *Procedia Food Science* 5: 235-238. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.profoo.2015.09.041>.

⁵ Ibrahim, Darian M., (2007), „A Return to Descartes: Property, Profit, and the Corporate Ownership of Animals“, *Law and Contemporary Problems* 70(1): 89-115.
<https://scholarship.law.wm.edu/facpubs/1687>.

⁶ Von Redecker, Eva, (2020), *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*, Frankfurt a.M: S. Fischer.

Von Redecker argumentiert weiter, dass die Struktur des Eigentums als eines Herrschaftsanspruchs bis in die Gegenwart überlebt hat und sich gerade dort zeigt, wo grosse Konzerne auf die Natur zugreifen. Natürliche Ressourcen werden, so ihre Vorstellung, als etwas gesehen, das ohne Rücksicht auf die Umwelt verbraucht werden darf, da einem durch das Eigentumsverhältnis die volle Herrschaft über die Ressource gewährt wird. Ähnlich wie bei der kolonialen Aneignung von Land werden bei der Ausbeutung von Ressourcen andere Formen der Teilhabe – etwa in Form des Lebensraums von Tieren oder ökologischer Systeme – beiseite geschoben.

Dieses Argumentationsmuster wendet von Redecker ebenfalls auf Tiere an. Sie ist davon überzeugt, dass dort, wo traditionelle Bindungen zwischen Mensch und Tier wegfallen und einzig das Eigentumsverhältnis übrig bleibt, wie dies ihr zufolge in der industriellen Fleischproduktion geschieht, Tiere zu reiner Waren gemacht werden, die uneingeschränkt verbraucht werden dürfen. Im herrschaftsförmigen Eigentumsverhältnis zählt einzig der Nutzen von Tieren für den:die Eigentümer:in.

Bei von Redecker erklärt alleine die Herrschaftsförmigkeit modernen Eigentums, dass Tiere zu Waren werden. Darian Ibrahim zufolge ist aber ein weiterer, ideologischer Faktor relevant: ein Verständnis der nichtmenschlichen Tiere, das auf den französischen Philosophen René Descartes zurückgeht.⁷ Dieser war davon überzeugt, dass Tiere nichts weiteres sind als Automaten, die einzig auf äussere Reize reagieren und keine Schmerzen empfinden. Diese Ansicht von Tieren habe sich, so Ibrahim, tief in der Praxis der industriellen Fleischproduktion verankert und lebt bis heute fort.

Für Ibrahim zeigt sich dies beispielsweise daran, dass sich, obwohl Descartes Ansichten über Tiere längst zurückgewiesen wurden, fleischproduzierende Unternehmen in den USA (von wo Ibrahim stammt) nicht von anderen Unternehmen unterscheiden. Die Maximierung des Gewinns für die Aktionäre:innen steht bei beiden im Vordergrund und der Umgang mit der produzierten Ware muss sich einzig auf dieses Ziel hin ausrichten. Dies kann, so Ibrahim, nur geschehen, wenn zwischen Tieren und 'normalen' Ressourcen kein Unterschied gemacht wird – wenn also Tiere so betrachtet werden, wie dies Descartes getan hat.

Zu den zwei vorgestellten Analysen muss qualifizierend hinzugefügt werden, dass sie sich nicht auf den schweizerischen Kontext beziehen. Ibrahim bezieht sich auf die USA und deren Rechtslage. Von Redecker nimmt eine abstrakte Perspektive ein, die nicht auf ein bestimmtes Land bezogen ist. Einige ihrer Beispiele stammen zwar aus Deutschland, das Ziel ihres Argumentes besteht allerdings in einer grundsätzlichen Kritik modernen Eigentums. Diese Differenzierungen sind wichtig, da sich die schweizerische Rechtslage von anderen unterscheidet. Beispielsweise gelten seit 2003 Tiere nicht mehr als eine juristische Sache, sondern ihnen kommen gewisse Rechte zu, die sie von reinen Waren unterscheiden.⁸

⁷ Miller, Michael R., (2013), „Descartes On Animals Revisited“, *Journal of Philosophical Research* 38: 89-114. DOI: <https://doi.org/10.5840/jpr2013386>.

⁸ Vgl. <https://www.tierimrecht.org/de/recht/rechtsauskunfte/tiere-sind-keine-sachen/tiere-sind-keine-sachen--was-heisst-das/> (Stand 31.08.2022)

Ibrahim selbst sieht die schweizerische Fleischproduktion als ein positives Beispiel im Vergleich zu der Lage in den USA. Er bleibt allerdings skeptisch, ob eine solche Produktionsweise, die in seinen Augen von hohen Subventionen abhängig ist, auf einen grösseren Kontext – wie etwa die USA – übertragen werden kann. Von Redecker steht rechtlichen Nachbesserungen an Eigentumsverhältnissen kritisch gegenüber. Sie behauptet, dass in der Praxis, trotz veränderter Rechtslage, die ursprünglichen Eigentumsverhältnisse nachhallen und weiterhin Einfluss auf den Umgang nehmen.

Wodurch werden Tiere zu Waren? Im Artikel wurden kurz zwei mögliche Erklärungen aus der Philosophie hierzu dargestellt: Im einen Ansatz hängt der warenförmige Umgang mit Nutztieren eng mit der neuzeitlich, modernen Konzeption von Eigentum zusammen. Im anderen spielen wissenschaftlich nicht mehr aktuelle Vorstellungen von Tieren als nicht-empfindsame Wesen eine zentrale Rolle. Auch wenn die konkreten historischen Entwicklungen für die einzelnen Regionen in viel grösserem Detail nachvollzogen werden müssen, um definitive Aussagen über die skizzierten Entwicklungen treffen zu können, liefern solche philosophischen Erklärungen doch wichtige Ansatzpunkte für eine weiterreichende akademische oder politische Auseinandersetzung mit dem Thema.

Zitierte Fachliteratur

Ibrahim, Darian M., (2007), „[A Return to Descartes: Property, Profit, and the Corporate Ownership of Animals](#)“, *Law and Contemporary Problems* 70(1): 89-115.

<https://scholarship.law.wm.edu/facpubs/1687>

Miller, Michael R., (2013), „[Descartes On Animals Revisited](#)“, *Journal of Philosophical Research* 38: 89-114. DOI: <https://doi.org/10.5840/jpr2013386>.

Petrovic, Zoran et al. (2015), „[Meat production and consumption: Environmental consequences](#)“, *Procedia Food Science* 5: 235-238. DOI:

<https://doi.org/10.1016/j.profoo.2015.09.041>.

Von Redecker, Eva, (2020) [Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen](#), Frankfurt a.M: S. Fischer.

Warum unsere Nutztiere uns alle was angehen

Von Rafaela Scheiwiller

In der Ethik gibt es verschiedene Theorien, die uns vorgeben, welche Handlungen zu unternehmen und welche zu unterlassen sind. Viele der klassischen ethischen Theorien nehmen Erwachsene in den Fokus und besagen, dass unabhängig der Beziehung zu einer Person bewertet werden soll.⁹ Das heisst, dass das eigene Recht auf Leben oder das eines Freundes nicht wichtiger ist als das einer Fremden. Während solche Ansätze bei Erwachsenen gut funktionieren, sind sie ungenügend, um Beziehungen mit Kindern oder Tieren abzudecken. Beispielsweise lässt sich die elterliche Fürsorgepflicht mit einem neutralen Ansatz schlecht begründen. Wieso haben Eltern nur die Pflicht, ihr eigenes Kind zu versorgen und ein fremdes nicht? Schliesslich hat kein Kind objektiv einen höheren Anspruch auf das Recht auf Leben. Um dies zu erklären, fundierte Kant die elterliche Fürsorgepflicht in der Kreation abhängiger menschlicher Wesen. Der Grund, warum Eltern ihren Kindern gegenüber spezielle Fürsorgepflichten haben, liegt darin, dass sie menschliche Wesen erschaffen haben, die noch nicht für sich selbst sorgen können.¹⁰ Solange diese Abhängigkeit besteht, müssen sich Eltern um ihre Kinder kümmern, da sie der Grund für ihre Existenz sind.

Die Tierethikerin Clare Palmer hat diesen Gedanken auf Tierhaltung angewendet. Durch Züchtung kreieren wir Wesen, die nicht für sich selbst sorgen können und ähnlich wie Kinder von unserer Fürsorge abhängig sind. Wie bei Kindern erwachsen laut Palmer durch die Kreation abhängiger Wesen Fürsorgepflichten, welche wir gegenüber wilden Tieren nicht haben.¹¹ Rationalität oder Intelligenz kann dabei nicht als moralisches Unterscheidungsmerkmal von Kindern und Tieren gelten, da viele Tierforscher:innen der Meinung sind, dass domestizierte Tiere ähnliche intellektuelle Fähigkeiten wie kleine Kinder aufweisen.¹² Laut Palmer ist der Hauptunterschied zu Kindern derjenige, dass vor allem Nutztiere zu Höchstleistungen gezüchtet werden, was selten zum Wohl der Tiere geschieht und sie zunehmend abhängig macht.¹³ Auch bleiben sie ihr Leben lang von Menschen abhängig, während Kinder immer unabhängiger werden und mit dieser Unabhängigkeit erlöschen die Fürsorgepflichten. Diese langfristige psychologische und physiologische Abhängigkeit unterscheidet domestizierte Tiere von ihrem wilden Äquivalent. Wilde Schafe können beispielsweise ihre Wolle abwerfen, während domestizierte Schafe geschoren werden müssen. Auch Katzen und Hunde können in der Wildnis nur schlecht oder gar nicht überleben. Entsprechend werden domestizierte Katzen viel öfter krank, wenn sie in der Wildnis überleben müssen, als Wildkatzen. Zusätzlich

⁹ Vgl. Blackburn, Simon (2016), "agent-neutral/agent-relative" in: Blackburn Simon (Hg.), *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Internetversion), <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198735304.001.0001/acref-9780198735304-e-88>.

¹⁰ Vgl. Kant, Immanuel (2018), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Metaphysik der Sitten Erster Teil, Ludwig Bernd (Hg.) Hamburg, S. 280-281.

¹¹ Palmer, Clare (2001), "The Moral Relevance of the Distinction Between Domesticated and Wild Animals", in: Beauchamp Tom (Hg.), *The Oxford Handbook in Animal Ethics*, Oxford, S. 710-716.

¹² Vgl. Broom, Donald / Hilana, Sena / Moynihan, Kiera (2009), "Pigs Learn what a Mirror Image Represents and Use it to Obtain Information" in: *Animal Behavior* 78/5, S. 1038.

¹³ Vgl. Knaus, Wilhelm (2009), "Dairy cows trapped between performance demands and adaptability", in: *Journal of the science of food and agriculture* 89/1, S.1108.

sind domestizierte Tiere durch Zäune, Wohnungen oder Ställe extern eingeschränkt. Auch wenn sie nicht intrinsisch von uns abhängig wären, könnten sie ihre Bedürfnisse nicht selbst erfüllen. So ist ein Hund komplett abhängig davon, dass sein:e Halter:in ihn mit anderen Hunden in Kontakt bringt und sein Sozialbedürfnis erfüllt. Palmer argumentiert, dass wenn wir die elterliche Fürsorgepflicht akzeptieren, das gleiche Argument für domestizierte Tiere gelten muss.

Wer aber hätte diese Fürsorgepflichten? Bei Haustieren können diese auf die jeweiligen Halter:innen angewendet werden, da sie durch Kauf oder Adoption diesen Pflichten zustimmen. Nutztiere hingegen werden in Massen gezüchtet und können nicht auf einzelne Personen zurückgeführt werden. Fürsorgepflichten gegenüber Nutztieren betreffen folglich ein Kollektiv. Unter anderem können Konsument:innen, welche durch den Kauf tierischer Produkte die Nachfrage steuern, als Gruppe gefasst werden. Diese Gruppe kann zwar keine kollektiven Pflichten haben, da sich die Gruppenmitglieder untereinander nicht kennen und keine gemeinsamen Entscheidungen treffen, aber ihre einzelnen Handlungen haben zusammengefasst weitreichende Konsequenzen. So wurden in der Schweiz über 84 Mio. Tiere in 2022 geschlachtet.¹⁴ Es wäre also denkbar, dass Gruppenmitglieder individuelle Pflichten im Zusammenhang mit diesen kollektiven Konsequenzen haben.¹⁵ Als Beispiel könnten sie weniger, dafür teurere Produkte kaufen, bei welchen Tieren bessere Bedingungen erfahren. So macht der Verkauf des Bio-Bratspecks der Migros, bei welchen Schweine rund einen Drittel mehr Platz (1.65m²) als gesetzlich vorgeschrieben haben, nur rund 7% der Bratspeck-Verkäufe aus.

Neben solchen Gruppen, in denen Mitglieder individuelle Pflichten haben können, gibt es kollektive Agenten, die kollektive Pflichten haben können. Kollektive Agenten sind Kollektive mit aktiven Entscheidungsprozessen und Organen wie der Staat, Unternehmen, Assoziationen oder Räte. Wenn kollektive Agenten Fürsorgepflichten haben, müssen sie Entscheidungen im Hinblick auf diese Pflichten fällen. Als Beispiel könnten Unternehmen wissenschaftlich fundierte Richtlinien einführen, welche die Fürsorge in den Fokus rücken, und der Staat könnte strengere Vorschriften einführen. So besagt das Tiergesetz, dass gewisse Schweinearten ein Anrecht auf mindestens 0.9m² Platz haben, was von Tierforscher:innen als ungenügend bewertet wird.¹⁶ Denn Schweine können auf diesem Platz nur liegen und sich nicht artgerecht fortbewegen.¹⁷ Auch Massnahmen, damit die Verbraucher:innen alle nötigen Informationen bekommen, um zu wissen, was ihr Kauf bewirkt, sind hilfreich. Die Sterne-Vergabe der Migros in Bezug auf Tierwohl (M-Check) wäre ein passendes Beispiel. Dementsprechend könnte man dafür argumentieren, dass auf Verpackungen nur Bilder von Tieren abgebildet werden

¹⁴ Vgl. Proviande (Hg.) (2022), *Der Fleischmarkt im Überblick 2022*. (Internetversion), <https://www.proviande.ch/sites/proviande/files/2023-04/Der%20Fleischmarkt%20im%20%C3%9Cberblick%202022.pdf> (besucht 4. Oktober 2023), S. 37.

¹⁵ Vgl. De Haan, Niels (2021), "On the Relation Between Collective Responsibility and Collective Duties", in: *Philosophy* 96/1, S. 101-122.

¹⁶ Vgl. Bundesamt für Lebensmittelsicherheit und Veterinärwesen BLV (2021), Fachinformation Tiererschutz: Mindestmasse für die Haltung von Schweinen, in: *Technische Weisung über den Tierschutz bei Schweinen: Tierschutz-Kontrollhandbuch*, 11. Oktober 2021.

¹⁷ Vgl. Huber, Hansuli (2019), *Tierschutz und Schweinehaltung: Handlungsbedarf*, Schweizer Tierschutz STS (Hg.), S. 11.

dürfen, welche die jeweiligen Haltungsbedingungen akkurat wiedergeben. Es gibt folglich eine Reihe von praktischen Massnahmen, wie kollektive Fürsorgepflichten gegenüber Nutztieren wahrgenommen werden können. Die Kreation von Nutztieren betrifft uns also alle, entweder als Privatpersonen oder als Mitglieder von kollektiven Organen.

Zitierte Fachliteratur

Blackburn, Simon (2016), "agent-neutral/agent-relative" in: Blackburn Simon (Hg.), *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Internetversion), <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198735304.001.0001/acref-9780198735304-e-88>.

Bundesamt für Lebensmittelsicherheit und Veterinärwesen BLV (2022), Fachinformation Tierschutz: Mindestmasse für die Haltung von Schweinen, in: *Technische Weisung über den Tierschutz bei Schweinen: Tierschutz-Kontrollhandbuch*, 11. Oktober 2021. https://www.blv.admin.ch/blv/de/home/tiere/tierschutz/nutztierhaltung/schweine.html#396_1457622285646_content_blv_de_home_tiere_tierschutz_nutztierhaltung_schweine_jcr_content_par_tabs (besucht 31. August 2022).

Broom, Donald / Hilana, Sena / Moynihan (200), "Pigs Learn what a Mirror Image Represents and Use it to Obtain Information", in: *Animal Behavior* 78/5, S. 1037–41.

De Haan, Niels (2021), "On the Relation Between Collective Responsibility and Collective Duties", in: *Philosophy* 96/1, S. 101-122.

Huber, Hansuli (2019), *Tierschutz und Schweinehaltung: Handlungsbedarf*, Schweizer Tierschutz STS (Hg.), http://www.tierschutz.com/publikationen/nutztiere/infothek/div/tierschutz_schweinehaltung.pdf (besucht 20. August).

Kant Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten Erster Teil*, Ludwig Bernd (Hg.) Hamburg 42018, S. 280-281.

Knaus, Wilhelm (2009), "Dairy cows trapped between performance demands and adaptability", in: *Journal of the science of food and agriculture* 89/1, S. 1108.

Palmer Clare, "The Moral Relevance of the Distinction Between Domesticated and Wild Animals", in: Beauchamp Tom (Hg.), *The Oxford Handbook in Animal Ethics*, Oxford 2001, S. 710-716.

Proviande (Hg.) (2022), *Der Fleischmarkt im Überblick 2022*. (Internetversion), <https://www.proviande.ch/sites/proviande/files/2023-04/Der%20Fleischmarkt%20im%20%C3%9Cberblick%202022.pdf> (besucht 4. Oktober 2023), S. 37.

Gibt es ökologische Gründe, weniger Fleisch zu essen?

Von Simon Kräuchi

„Aus ökologischen Gründen müssen wir unseren Fleischkonsum reduzieren“ ist ein Satz, den man gegenwärtig oft zu hören bekommt. Was aber sind solche „ökologischen Gründe“? Der Klimawandel scheint die menschlichen Gesellschaften durch erhöhte Temperaturen, häufigere Unwetter und die Zerstörung wichtiger Ökosysteme zu bedrohen. In empirischen Wissenschaften gilt die Fleischproduktion, besonders im grossen Stil, als ein Faktor, welcher das Klima unter anderem durch hohen Energieverbrauch, CO₂-Ausstoss und Erodierung der Böden belastet.

In der philosophischen Diskussion steht die Frage im Vordergrund, was die normativen Grundlagen ökologischer Überlegungen darstellen. Damit ist beispielsweise gemeint, welche Werte vertreten wir, wenn wir sagen "Erhöhter CO₂-Ausstoss bei der Fleischproduktion ist schlecht für die Umwelt"? In der Umweltethik finden sich hierbei drei Hauptansätze: Erstens der anthropozentrische mit einem Fokus auf den Menschen, zweitens der pathozentrische mit einem Fokus auf das Leiden und drittens der biozentrisch mit einem Fokus auf das Leben – wobei "Anthropos" Mensch, "Pathos" Schmerz und "Bios" Leben bedeutet.

Der Anthropozentrismus, der beispielsweise von Bryan Norton vertreten wird, besagt, dass ethische Evaluationen von Handlungen immer mit Blick auf das menschliche Wohl geschehen müssen.¹⁸ Zum Beispiel soll man sich bei der Abwägung, ob man Fleisch konsumieren sollte oder nicht, daran orientieren, was für den Menschen nützlich ist: Wenn Fleischverzehr etwa die Lebensqualität steigert und gesünder ist, dann ist er moralisch vertretbar. Wenn er allerdings dem Menschen, etwa durch den Klimawandel, schadet, ist er moralisch problematisch. Gegen diese Position wird beispielsweise von Kenneth Goodpaster eingewandt, dass nicht klar ist, was genau ein Lebewesen als moralisch relevant qualifiziert.¹⁹ Versuche zu begründen, warum Menschen, aber nicht andere Tiere moralisch berücksichtigt werden müssen, gründen oftmals auf dem Kriterium der Rationalität: Menschen sind rational, Tiere nicht. Doch ist nicht klar, was genau diese Rationalität ausmacht. Sind es unsere kognitiven Leistungen? Oder unser Sprachvermögen? Und wie ist es mit Menschen, die diese Fähigkeiten nicht aufweisen? Kaum jemand würde behaupten, dass man beispielsweise Kinder moralisch nicht berücksichtigen muss, weil sie nicht die gleichen kognitiven und linguistischen Fähigkeiten aufweisen wie erwachsene Menschen.

Doch was ist dann das Kriterium für moralische Bedeutsamkeit? Vertreter:innen des Pathozentrismus, wie zum Beispiel Peter Singer, argumentieren, dass nicht die Rationalität sondern die Schmerzempfindsamkeit ausschlaggebend ist:²⁰ jedes Lebewesen, das Schmerzen empfinden kann, muss bei ethischen Abwägungen in Betracht gezogen werden. Bezogen auf den

¹⁸ Norton, Bryan G, (1984), "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", in: *Environmental Ethics* 6: 131-148.

¹⁹ Goodpaster, Kenneth E., (1978), "On Being Morally Considerable", in: *The Journal of Philosophy* 75(6): 308-325.

²⁰ Singer, Peter, (1994), *Praktische Ethik*, Stuttgart: Reclam.

Fleischkonsum bedeutet dies, dass zusätzlich zu den Interessen der Menschen – etwa Lustgewinn durch Fleischverzehr oder Leid durch die Konsequenzen des Klimawandels – auch die Interessen von Tieren – vor allem die Vermeidung von Leid durch Schmerzen – berücksichtigt werden müssen. Dies trifft in erster Linie auf die Tiere zu, die zur Herstellung von Fleisch verwendet werden. In einer pathozentrischen Perspektive müssen zusätzlich aber auch die Interessen der empfindsamen Tiere berücksichtigt werden, die durch den Klimawandel zu Schaden kommen können.

Kritiker:innen von dieser Position wie Kenneth Goodpaster heben hervor, dass "Empfindsamkeit" gleich wie "Rationalität" ein zufällig gewähltes und schwierig eindeutig zu bestimmendes Abgrenzungskriterium darstellt.²¹ In der Natur, so Goodpaster, streben alle Lebewesen danach, sich zu erhalten. In seinem Verständnis weisen darum nicht nur empfindsamen Lebewesen 'Interessen' auf, sondern auch Pflanzen haben ein gewisses 'Interesse', am Leben zu bleiben. Es wird deshalb nicht klar, warum nur die empfindsamen Lebewesen moralisch berücksichtigt werden sollten. Eine solche einseitige Berücksichtigung würde ebenfalls, so Goodpasters zweiter Kritikpunkt, der Tatsache nicht gerecht, dass in der Natur alle Lebewesen – ob empfindsam oder nicht – in einen Kreislauf eingebunden sind, in dem sie eine wichtige Funktion einnehmen. Es sei deshalb unzulässig, gewisse Individuen dieses Kreislaufes moralisch zu bevorzugen.

Aus dieser Kritik an individualistischen Moralvorstellungen entsteht der Biozentrismus, welcher etwa von Aldo Leopold vertreten wird und das Leben als ausschlaggebendes moralisches Kriterium betrachtet.²² Wie bereits angedeutet, ist "Leben" nicht nur auf der Ebene des Individuums zu verstehen, sondern bezieht sich auch auf die gesamten natürlichen Kreisläufe. Leopold spricht in dem Zusammenhang von der "biotischen Gemeinschaft", die es zu schützen gilt. In dieser "biotischen Gemeinschaft" kann es durchaus vorkommen, dass Fleisch verzehrt wird. Viele Tiere tun es und der Mensch auch. Problematisch wird es, wenn der Fleischkonsum einen negativen Einfluss auf grosse Teile der restlichen Lebenskreisläufe hat. Wenn etwa die menschliche Landwirtschaft das "Gleichgewicht" in ökologischen Systemen durcheinander bringt – etwa durch Ressourcenverbrauch oder Artensterben –, dann würden Vertreter:innen des Biozentrismus dies ablehnen. Eine schonende Landwirtschaft und Fleischproduktion wäre hingegen moralisch vertretbar, da sie sich in die übrigen Lebenskreisläufe einfügen.

Kritisiert wird am Biozentrismus, dass er in einer konsequenten Form kaum umsetzbar wäre. Oscar Horta etwa argumentiert, dass ein radikaler Biozentrismus extrem negative Konsequenzen für die Menschen hätte, da fast alle ihre Handlungen sehr weitreichend in ökologische Systeme eingreifen.²³ Gemäss dem Biozentrismus, so Horta, müssten diese Handlungen, die integraler Bestandteil unserer Kultur sind, unterbunden werden. Eine solche ethische Position sei kaum zu vertreten, da sie starkes Leid für die Menschen rechtfertigen könnte.

²¹ Goodpaster, Kenneth E., (1978), "On Being Morally Considerable", in: *The Journal of Philosophy* 75(6): 308-325.

²² Leopold, Aldo, (1949), *A Sand Country Almanac. And Sketches Here and There*, New York: Oxford University Press.

²³ Horta, Oscar, (2010), "The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature", in: *Between the Species* 10: 163-187.

Allerdings würden, so Horta, die wenigsten Biozentrist:innen eine solch radikale Auslegung ihrer Argumente befürworten – mit Ausnahme von beispielsweise Pentti Linkola.²⁴ Baird Callicott etwa spricht vom Biozentrismus explizit als Ergänzung bestehender Ethiken.²⁵ Für Horta bedeutet dies aber, dass der Biozentrismus keine eigenständige, ethische Position sondern in vielen Fällen lediglich eine Ergänzung des Anthropozentrismus darstellt. Somit ist für ihn der Biozentrismus entweder potenziell grausam für Menschen oder kaum vom Anthropozentrismus zu unterscheiden.

Wie dargestellt wurde, finden sich in der umweltethischen Debatte mindestens drei moralische Konzeptionen, um über die ökologischen Konsequenzen der Fleischproduktion nachzudenken: der Anthropozentrismus, der Pathozentrismus und der Biozentrismus. Diese verschiedenen Ansatzpunkte weisen jeweils andere Implikationen für den Fleischkonsum und die Fleischproduktion auf. Die philosophische Debatte kann nicht alleine entscheiden, welche Position eingenommen werden soll. Dazu bedarf es auch einer öffentlichen und politischen Diskussion darüber, welche Werte unsere Gesellschaft im Umgang mit Tieren vertreten möchte.

Zitierte Fachliteratur

Callicott, J. Baird (1999), "[Holistic Environmental Ethics and the Problem of Ecofascism](#)" in: ders. *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press. 116-129.

Goodpaster, Kenneth E., (1978), "[On Being Morally Considerable](#)", in: *The Journal of Philosophy* 75(6): 308-325.

Horta, Oscar, (2010), "[The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature](#)", in: *Between the Species* 10: 163-187, DOI: <https://doi.org/10.15368/bts.2010v13n10.10>

Leopold, Aldo, (1949), *A Sand Country Almanac. And Sketches Here and There*, New York: Oxford University Press.

Linkola, Pentti (2009), *Can life prevail? A radical approach to the environmental crisis*, London: Integral Tradition Publishing.

Norton, Brayn G, (1984), "[Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism](#)", in: *Environmental Ethics* 6: 131-148.

Singer, Peter, (1994), *Praktische Ethik*, Stuttgart: Reclam.

²⁴ Linkola, Pentti (2009), *Can life prevail? A radical approach to the environmental crisis*, London: Integral Tradition Publishing.

²⁵ Callicott, J. Baird (1999), "Holistic Environmental Ethics and the Problem of Ecofascism" in: ders. *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press. 116-129.

Kann eine Berner Röstli auch vegetarischen Speck haben?

Von *Rafaella Scheiwiler*

Bei Debatten rund um traditionelle Rezepte und Gerichte wird heftig diskutiert, ob ein Gericht gleich genannt werden darf wie das traditionelle Original. So gibt es entgegengesetzte Meinungen zu der Frage, ob eine Kartoffelrösti mit vegetarischer Speckalternative eine „Berner Rösti“ genannt werden darf. Auf der einen Seite meinen gewisse Veganer:innen und Vegetarier:innen, dass nicht zu sehr an traditionellen Rezepten festgehalten werden soll und Zutaten tierischen Ursprungs durch Alternativen ersetzt werden können. Auf der anderen Seite sind gewisse Fleischliebhaber der Meinung, dass Veganer und Vegetarier traditionelle Rezepte nicht nachmachen und schon gar nicht gleich nennen sollen.²⁶ Nach der ersten Gruppe gibt es folglich eine „vegetarische Berner Rösti“, nach der zweiten nicht. Um zu wissen, wer Recht hat, muss zuerst bestimmt werden, was ein Rezept überhaupt ist.

Die meisten essensphilosophischen Theorien machen einen Unterschied zwischen „Gericht“ und „Rezept“. So ist ein Rezept eine Art Anleitung, um ähnliche Gerichte an verschiedenen Zeitpunkten zu erschaffen. Das physische Gericht ist beispielsweise ein Pizza-Stück, welches in diesem Moment verzehrbar ist und nach dem Essen nicht mehr existiert. Das Rezept hingegen existiert unabhängig vom einzelnen physischen Gericht.²⁷ Ein authentisches Gericht ist demnach ein Exempel des Rezeptes. Es gibt bei der Berner Rösti somit zwei Fragen zu beantworten: (1) Ist das vegetarische physische Gericht ein Beispiel des Rezepts „Berner Rösti“ und (2) wenn nein, muss es umbenannt werden? Ob ein Gericht ein authentisches Beispiel eines Rezepts ist, kann anhand der Zutaten und Zubereitung (Realismus), des Geschmacks (Essentialismus) oder sozialen Faktoren (Konstruktivismus) bestimmt werden. Zutaten müssen bis zu einem gewissen Grade austauschbar sein, da sonst kaum ein Rezept erfolgreich umgesetzt werden könnte. Auch Geschmack ist ein relatives Kriterium, da keine zwei Gerichte genau identisch schmecken, ausgenommen diejenigen, die nach industriellen Rezepten zubereitet sind (wie z.B. Coca-Cola). Traditionelle Rezepte scheinen weit über das bloße Festhalten von Zutaten oder Kreieren eines bestimmten Geschmacks hinauszugehen. So besteht ein 1. August-Weggen in vielen Bäckereien aus den gleichen Zutaten wie ein normales Weggli und ist physisch und geschmacklich fast identisch.²⁸ Sowohl nach realistischen wie auch essentialistischen Theorien müsste der 1. August-Weggen als Rezept mit dem Weggli identisch sein. Die einzige Position, welche die kulturelle Komponente des 1. August-Weggens erklären kann, ist eine konstruktivistische. Demnach bekam der Weggen seinen kulturellen Status durch kontinuierliche soziale Praxis. Dadurch, dass wir wiederholt den 1. August Weggen am Nationalfeiertag essen, wird er nach und nach zu einem Symbol dieses Tages.

²⁶ o.A., „Strengere Regeln für vegane Alternativen“, *Foodkatuell* (15. Oktober 2021). <https://www.foodkatuell.ch/2021/10/15/strengere-regeln-fuer-vegane-alternativen/> (besucht 30. August).

²⁷ Borghini, Andrea (2015), „What Is a Recipe?“, in *Journal of Agricultural Environmental Ethics* 28, nr. 1 (August 2015): S. 719-738.

²⁸ Vgl., Association Patrimoine Culinaire Suisse (2022), „1. August-Weggen.“ *Patrimoine Culinaire*, <https://www.patrimoineculinaire.ch/Produit/1-August-Weggen-Pain-du-1er-Aout-Panino-del-1-agosto/397> (besucht 12. August, 2022).

Konstruktivistische Ansätze gehen davon aus, dass Essen für die menschliche kulturelle Identität essentiell ist. Dies sieht man daran, dass fast jeder Laden, welcher Auswandernde an ihre Heimat erinnern soll, mit Lebensmitteln aus dieser gefüllt ist. Denn das Bedürfnis nach traditionellen Rezepten ist so universell, dass es überall auf der Welt Lebensmittelläden gibt, die diesem Bedürfnis nachkommen. Entsprechend ist das heimat-spezifische Essen eines der Dinge, das bei der Auswanderung am ehesten vermisst wird. So erinnern uns Rezepte an unsere Heimat und Familie.²⁹ Auch Rezepte, die keine kulturelle Konnotation aufweisen, können Erinnerungen oder Gefühle auslösen. Wenn man den Apfelkuchen seiner geliebten Grossmutter nachkocht und isst, erinnert man sich an einen Moment aus seiner Kindheit. Jemand anders wird diese Erfahrung beim Essen des gleichen Kuchens nicht teilen. Somit sind diese zusätzlichen Erfahrungen subjektiv und nur denen vollständig zugänglich, die aus dem erforderlichen kulturellen oder sozialen Kontext stammen.

Folgt man einem konstruktivistischen Ansatz, dann wurde durch kontinuierliche soziale Praxis die Identität der Berner Rösti festgelegt; so gehört sie seit 2012 zum immateriellen Kulturerbe des Kantons Bern.³⁰ Da der Status kollektiv festgelegt wurde, muss das Deutschschweizer Kollektiv entscheiden, ob die vegetarische Rösti ein authentisches Beispiel des traditionellen Rezeptes ist. Der Grossteil der Deutschschweizer:innen würde dem kaum zustimmen, da das Hinzufügen von Speck den essentiellen Unterschied gegenüber einer normalen Rösti konstituiert. Deswegen kann die vegetarische Berner Rösti nicht dem gleichen Rezept angehören und kann auch nicht als authentisches Exempel des Original-Rezepts verstanden werden. Dass sie aufgrund dessen nicht „vegetarische Berner Rösti“ genannt werden darf, kann je nach Theorie verschieden beantwortet werden. Vertritt man einen strengeren konstruktivistischen Ansatz, dann darf die Veggie-Version nicht entsprechend genannt werden, da sie kein neues Rezept konstituiert, sondern eine fehlerhafte Umsetzung des originalen Rezeptes. Es kann aber auch dafür argumentiert werden, dass ein neues Rezept erschaffen wird. Auch vegetarische Deutschschweizer:innen haben kulturelle Erinnerungen und Erfahrungen, welche sie durch das Kochen und Essen von traditionellen Rezepten erfahren. Genau deswegen haben sie das Bedürfnis ihre Versionen nach dem Original zu benennen. Würde die vegetarische Berner Rösti schlicht „Kartoffelfladen mit geräuchertem Fleischerzeugnis“ genannt werden, wird nicht die gleiche kulturelle Erfahrung und Interaktion geschaffen. Es kann somit argumentiert werden, dass die „vegetarische Berner Rösti“ ein neues Rezept darstellt, welches Deutschschweizer:innen an ihrer Kultur teilhaben lässt. Der Indikator „vegetarisch“ suggeriert in dieser Hinsicht, dass ein neues Rezept kreiert wurde. Folgt man diesem Ansatz, ist die gekochte Veggie-Rösti zwar kein authentisches Gericht des originalen „Berner Rösti“ Rezeptes, aber sie ist eine authentische Version des Rezeptes „vegetarische Berner Rösti“.

Zitierte Fachliteratur

²⁹ Vgl. Engisch, Patrik (2022), „Recipes, Tradition and Representation“ in *A Philosophy Of Recipes: Making, Experiencing, and Valuing*, ed. Andrea Borghini et al., S.120.

³⁰ Vgl. o.A. „Berner Rösti ist zum Kulturgut des Kantons Bern erklärt worden.“ *Bernerzeitung*. 18. November, 2011. <https://www.bernerzeitung.ch/berner-roesti-ist-zum-kulturgut-des-kantons-bern-erklaert-worden-692327996585> (besucht 12. August, 2022).

o.A., "Berner Röstli ist zum Kulturgut des Kantons Bern erklärt worden." *Bernerzeitung*. November 18, 2011. <https://www.bernerzeitung.ch/berner-roesti-ist-zum-kulturgut-des-kantons-bern-erklaert-worden-692327996585> (besucht 12. August 2022).

o.A., "Strengere Regeln für vegane Alternativen." *Foodkatuell* (15. Oktober 2021). <https://www.foodkatuell.ch/2021/10/15/strengere-regeln-fuer-vegane-alternativen/> (besucht 30. August 2022).

Association Patrimoine Culinaire Suisse (2022), "1. August-Weggen." *Patrimoine Culinaire* 2022. <https://www.patrimoineculinaire.ch/Produit/1-August-Weggen-Pain-du-1er-Aout-Panino-del-1-agosto/397> (besucht 12. August 2022).

Borghini, Andrea (2015), "What Is a Recipe?", in: *Journal of Agricultural Environmental Ethics* 28, nr. 1 (August 2015): 719-738.

Engisch, Patrik (2022), "Recipes, Tradition and Representation", in *A Philosophy Of Recipes: Making, Experiencing, and Valuing*, herausgegeben von Andrea Borghini and Patrik Engisch, 111-125. London: Bloomsbury.

Verletzt die Nutztierhaltung die Tierwürde?

Von Philipp Blum

Wie die meisten Kinder in meinem Umfeld hat meine 10-jährige Tochter schon mehrere Vegetarismusphasen durchgemacht. Die Hauptgründe dafür haben sich mit der Zeit verändert: standen anfangs ihr Mitgefühl mit und ihre Zuneigung zu grossen, vertrauten Tieren im Zentrum, wurde später die Qualität und -die Verkürzung des Lebens der Tiere wichtiger. Als wir auf dem biologischen Bauernhof La Coué am Zelten waren, wo wir Black Angus Rinder aus nächster Nähe beobachteten, die wir am Abend auf den Grill bestellten, wurde ein weiterer Gedanke zentral: wenn wir diese Rinder nicht essen würden, gäbe es sie gar nicht (und auch keinen Bauernhof an diesem Ort). Trotzdem blieb ein Zweifel: auch wenn die Tierhaltung in diesem Fall in keiner Weise zu beanstanden ist, ist es nicht trotzdem so, dass die Rinder "schlecht behandelt" werden, einfach nur deshalb, weil sie zur Fleischproduktion gehalten werden?

Der amerikanische Philosoph Tom Regan vertritt eine solche Ansicht: Tiere, die "empfindende Subjekte eines Lebens" sind, dürfen seiner Ansicht nach nicht als Nutztiere gehalten werden, weil sie damit auf eine bestimmte Funktion reduziert, instrumentalisiert und nicht mit Respekt behandelt werden. Stattdessen hätten Tiere Rechte, in etwa dem gleichen Sinn in welchem Menschen Menschenrechte haben (daher der Name "Rechts-Ansatz"). Regan schreibt in einer Kurzdarstellung seiner Theorie:³¹

In bezug auf die kommerzielle Nutztierhaltung nimmt der Rechts-Ansatz eine ähnlich radikale Position ein [wie zu den Tierversuchen]. Das moralische Grundübel hier ist nicht, dass Tiere in engen Käfigen oder Isolation gehalten werden oder dass ihre Schmerzen und ihr Leiden, ihre Bedürfnisse ignoriert oder abgetan werden. All das ist natürlich falsch, aber es ist nicht das Grundübel. Es ist vielmehr Symptom und Effekt eines tieferliegenden, systematischen Unrechts, das es gestattet, diese Tiere als ohne unabhängigen Wert, als Ressourcen, sogar als erneuerbare Ressourcen für uns zu betrachten und zu behandeln. (SS. 45-46 der Übersetzung)

Worin dieses systematische Unrecht besteht, führt Regan allerdings nicht aus. Zwei Möglichkeiten erscheinen denkbar:

- Entweder findet dieses systematische Unrecht jetzt und überall dort statt, wo Nutztiere gehalten werden. In diesem Fall stellt sich die Frage, wem das Unrecht angetan wird: den Black Angus Rindern auf dem Bauernhof in La Coué? Dies ist eine mögliche, aber schwierig zu verteidigende Position: auch wenn den jetzt tatsächlich existierenden Tieren ein historisches Unrecht angetan wurde und ihr Leben in anderen Verhältnissen besser wäre, ist doch die Umsetzung in konkrete Forderungen im Einzelfall schwierig, Wollen wir von der Familie Beck wirklich verlangen, die Tiere frei zu lassen (wohin?), oder sollten sie sie nicht schlachten, sondern bis zu ihrem natürlichen Tod füttern und pflegen? Ersteres wäre dem Tierwohl sicher nicht zuträglich, letzteres

³¹ Vgl. Regan, Tom: Wie man Rechte für Tiere begründet, in: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt 1997, S. 33 – 46.

würde dazu führen, dass die Familie Beck nicht mehr von der Rinderzucht, sondern von einem Zoo lebte. Aber auch dann wären die Rinder immer noch Nutztiere.

- Wahrscheinlich meint Regan etwas anderes – ein Unrecht, das sich ereignet hat, als vor langer Zeit die Menschheit angefangen hat, Wildtiere zu domestizieren und mit ihnen in Gemeinschaft zu leben. Über die Jahrhunderte wurde dadurch eine gegenseitige Abhängigkeit geschaffen, die auf der Seite der nichtmenschlichen Tiere dazu geführt hat, dass ihre biologische Art, ihr Wesen und ihre Identität durch das Zusammenleben mit Menschen bestimmt sind. Kurz gesagt: nicht nur würde es die Rinder in La Coué nicht geben, wenn wir sie nicht essen würden, sondern es würde wohl gar keine Black Angus Rinder geben.

Eine solche zweite Ansicht ist durchaus vertretbar. Auch wenn in der Philosophie der Ökologie und der Biodiversität oft gesagt wird, dass jede Spezies als solche einen positiven Wert hat und damit das "Artensterben" an sich schlecht ist (auch wenn bspw. dabei die Gesamtanzahl an Lebewesen zunimmt), ist es vertretbar zu behaupten, dass die Welt besser wäre, wenn es bestimmte Arten von Lebewesen gar nicht gäbe oder sogar nie gegeben hätte. Dies vor allem auch, weil der moderne Artbegriff fluide ist und sich von der klassischen, essentialistischen Auffassung entfernt hat, dass die Artzugehörigkeit zum Wesen eines Lebewesens gehört, das konstituiert, was dieses Tier ausmacht und was es seiner Natur nach ist. Wenn beispielsweise die Neandertaler überlebt hätten und heute systematisch (ausnahmslos oder fast ausnahmslos) in Sklaverei gehalten würden, könnten wir argumentieren, dass es gar keine Neandertaler gegeben haben sollte oder dass es zumindest heute keine geben sollte. Ein solches Argument wäre natürlich angreifbar: warum sollte es in der Natur von Neandertalern liegen, dass sie nur als Sklaven leben können? Es kann sein, dass sie sich von uns so stark unterscheiden, dass für sie ein eigenständiges Leben in der modernen Gesellschaft nicht möglich ist – aber wäre dies nicht eher unser, als ihr Fehler? Was aber folgte daraus, wenn es unser Fehler ist, dass die Neandertaler heute nicht alleine überleben könnten?

Dass eine Auffassung, nach der es die Neandertaler gar nicht geben sollte, vertretbar ist, heisst nicht, dass sie plausibel oder gar richtig ist. Wäre es nicht doch besser, die Neandertaler zwar zu einem gewissen Grad zu bevormunden, ihnen aber doch ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen? Wäre dies kompatibel damit, ihre Arbeitskraft auszubeuten und aus ihrer Existenz einen Nutzen zu ziehen, der ihr Leben schlechter macht? Ist nicht das Artensterben an sich etwas Schlechtes, auch wenn es Arten betrifft, die es ohne unser Zutun gar nicht gäbe?

Zwischenpositionen sind möglich: Welche Art von Nutzen dürfen wir aus Tieren ziehen, die nur dank unserem aktiven Zutun überleben können? Handelt es sich um einen Art Vertrag, den wir mit ihnen eingehen und der beiden Seiten einen Vorteil bringen sollte? Sind die Neandertaler deshalb ein schlechtes Beispiel, weil wir mit ihnen zusammenleben und sogar Kinder haben können? Wenn die Möglichkeit und Art des Zusammenlebens ein Kriterium ist, dann erlaubt es uns vielleicht, in dieser Frage zwischen verschiedenen Arten von Tieren einen Unterschied zu machen.

Das sind interessante Fragen, die uns von einem kruden "Rechts-Ansatz" à la Regan relativ weit wegbewegen.

Zitierte Fachliteratur

Tom Regan (1997): Wie man Rechte für Tiere begründet, in: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt 1997, S. 33 – 46. (Der deutsche Text findet sich hier: <https://tier-im-fokus.ch/wp-content/uploads/2009/10/regan.pdf>)

Insekten - bewusstseinsfähige Wesen oder philosophische Zombies?

Von Rafaela Scheiwiller

Wir denken im Alltag selten darüber nach, wie es Insekten geht. Die nervige Fliege wird zerklatscht, das Gemüse mit Pestiziden besprüht. Der Konsum von Insektenprodukten wird als ökologische und ethische Alternative zum Fleischkonsum angepriesen. Es ist zwar unwahrscheinlich, dass der Grossteil der westlichen Welt auf Insektenprodukte umsteigen wird, aber auch heute schon werden Unmassen von Insekten in der Landwirtschaft getötet. Was aber, wenn auch Insekten Schmerz empfinden oder ein Bewusstsein haben? Dann wäre auch eine vegane Ernährung nicht ohne Opfer.

Verspüren Insekten Schmerzen?

Ein Hauptargument für den moralischen Status von Säugetieren, Vögeln und Fischen ist, dass sie Schmerzen verspüren können. Sie besitzen ein uns ähnliches Nervensystem und Schmerzrezeptoren. Wenn Tiere verletzt werden, geben sie Laute von sich und sie vermeiden Situationen, die ihnen Schmerzen zufügen. Kaum ein Biologe würde aussagen, dass Tiere keine Schmerzen verspüren. Bei wirbellosen Tieren war man lange der Ansicht, dass sie keinerlei Schmerz verspüren, da sie keinen Neokortex besitzen, welcher beim Menschen eine entscheidende Rolle in der Schmerzempfindung darstellt.³² Nur weil wirbellose Tiere diesen nicht haben, heisst es aber nicht zwingend, dass sie keine Schmerzen empfinden. So gibt es wirbellose Tiere, die keinen visuellen Kortex wie der Mensch haben, aber trotzdem sehen können.

Klar ist, dass Insekten auf Stimuli reagieren und sogenannte Nozizeptoren aufweisen.³³ Nozizeptoren sind Neuronen, die Warnsignale zum Gehirn aufgrund eines schmerzenden oder potenziell schmerzenden Stimulus schicken. Bei Säugetieren wird dann ein Schmerzempfinden ausgelöst, um auf die Verletzung aufmerksam zu machen.³⁴ Bei Insekten sind diese Neuronen anders vernetzt als bei uns, aber sie reagieren auf ähnliche Stimuli, wie hohe Temperaturen oder Verletzungen. Es kann natürlich sein, dass dies eine bloss physische Reaktion ist ohne Empfinden oder Schmerzerfahrung. Es finden sich einige Beispiele, um für diese Interpretation zu argumentieren: Gewisse Insekten essen weiter, während sie selbst gegessen werden oder konsumieren ihre eigenen Organe.³⁵ Neuere Experimente scheinen jedoch in eine andere Richtung zu deuten.

Eine Möglichkeit, Schmerzerfahrung von einem reinen Reflex zu unterscheiden ist, sich situationsabhängig für den Schmerz entscheiden zu können. So nehmen wir den Stich der Nadel

³² Vgl. Elwood, R.W. (2011), "Pain and suffering in invertebrates?" in *Institute of Laboratory Animal Resources Journal*. 52 (2), S. 177.

³³ Vgl. Mikhalevich, Irina/ Powell, Russell (2020), "Minds without spines: Evolutionarily inclusive animal ethics.", in *Animal Sentience* 29(1), S. 10.

³⁴ Vgl. Elwood, R.W. (2011), "Pain and suffering in invertebrates?" in *Institute of Laboratory Animal Resources Journal*. 52 (2), S. 175.

³⁵ Vgl. Mikhalevich, Irina/ Powell, Russell (2020), "Minds without spines: Evolutionarily inclusive animal ethics.", in *Animal Sentience* 29(1), S. 10.

in Kauf, wenn wir beim Arzt sind, oder halten beim Tätowieren still, obwohl es sehr weh tut. In einem Experiment wurden künstliche Blumen erhitzt, welche dann von den Bienen gemieden wurden.³⁶ Wurde aber eine genügend hohe Belohnung auf die heissen Blumen getan, landeten die Bienen auf ihnen trotz ihres Unbehagens. Wenn Insekten rein mechanisch reagieren würden, könnten sie situationsabhängig den Reflex ignorieren? Solche und weitere Experimente scheinen unsere bisherigen Ansichten über Insekten in Frage zu stellen.

Sind Insekten philosophische Zombies?

Auch wenn Insekten Schmerz verspüren, hiesse das nicht automatisch, dass sie ein Bewusstsein besitzen. Gewisse Menschen verspüren aufgrund eines medizinischen Zustandes keinen Schmerz und trotzdem haben sie ein Bewusstsein. Ein bewusstseinsfähiges Wesen zu sein, heisst, es gibt da jemanden, der die Welt erlebt. Wir würden ganz anders mit jemandem umgehen, wenn wir wüssten, dass diese Person keinerlei innere Welt hat und es in ihrem Innern "dunkel" ist. Dies ist nach Chalmers ein philosophischer Zombie. Sie reagieren äusserlich genau wie wir, aber es ist alles reiner Reflex und es geht keine subjektive Erfahrung im Innern einher. Es könnte sein, dass Insekten die philosophischen Zombies der Natur sind.³⁷ Sie verhalten sich, als ob sie Schmerzen empfinden, bewegen sich in der Welt und reagieren auf Stimuli, aber im Innern bleibt es leer.

Von aussen ist es unmöglich zu bestimmen, ob Insekten – oder andere Menschen – sicher ein Bewusstsein haben. Mögliche äussere Indikatoren können Verhaltensweisen sein, die unnütz sind und scheinbar keinem Ziel dienen, ausser dass sie Spass machen. Wenn ich ein philosophischer Zombie ohne innere Welt wäre, wieso würde ich aus Spass zuhause zu Musik tanzen? Solches Spielverhalten ist in einem Experiment auch bei Hummeln beobachtet worden. So rollten sie immer wieder Holzkugeln herum, obwohl sie keinerlei Belohnung erhielten und genügend Futter zur Verfügung hatten.³⁸ Den Forschern fiel keine andere Erklärung ein, als dass es den Hummeln Spass machte.

Ein moralisches Dilemma im Trillionenbereich?

Falls Insekten Schmerz verspüren und/oder bewusstseinsfähige Wesen sind, könnte uns das in ein ziemliches moralisches Dilemma stürzen. Durch Pestizide, Züchtung, Landwirtschaft und Klimawandel wäre die Anzahl Insekten, welche routinemässig von uns verletzt werden, im Trillionenbereich.³⁹ In der Tierethik nimmt man grundsätzlich an, dass Quantität eine Rolle spielt und dass, wenn man zwischen dem Schaden Vieler und dem Schaden Weniger entscheiden muss, man sich für die Wenigen entscheiden soll. Es scheint absurd, das Leben von Insekten über das Leben von Säugetieren zu stellen. Eine Möglichkeit, dies zu umgehen, wäre, Insekten nicht als Individuen zu sehen, sondern als verschiedene Superorganismen und Kolonien⁴⁰.

³⁶ Vgl. Chittka, Lars (2023), "The Inner Lives Of Insects." in *Scientific American* 329, S. 30-1.

³⁷ Vgl. Mikhalevich, Irina/ Powell, Russell (2020), "Minds without spines: Evolutionarily inclusive animal ethics.", in *Animal Sentience* 29(1), S. 8.

³⁸ ³⁸ Vgl. Chittka, Lars (2023), "The Inner Lives Of Insects." in *Scientific American* 329(1), S. 30.

³⁹ Vgl. Monsó, Susana/ Osuna-Mascaró, Antonio,(2020), "Problems with basing insect ethics on individuals' welfare.", in *Animal Sentience* 29(8), S. 3.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 4.

Eine weitere Möglichkeit ist, dass Insekten mit Erhaltung eines moralischen Status nicht automatisch gleiche Behandlung bekommen würden. Es macht Sinn, verschiedenen Wesen unterschiedliche Rechte und Status zuzuschreiben.⁴¹ Eine interessenbasierter Ansatz wiederum favorisiert Wesen mit höheren Interessen bei Entscheidungen. Da Menschen zukunftsorientiert sind, Träume und Pläne haben, bedeutet ein schmerzloser Tod die Vernichtung all dieser Pläne und ist daher nicht harmlos.⁴² Für Tiere aber, die keine zukunftsorientierten Interessen haben, wäre ein schmerzloser Tod unproblematisch. Es kann ebenfalls dafür argumentiert werden, dass Insekten keine moralischen Ansprüche an uns stellen, während "höhere" Tiere dies tun.⁴³ Solche Theorien legen die Möglichkeit dar, dass wir bei einem Einschluss von Insekten in die moralische Gemeinschaft unsere Art des Umgangs mit ihnen nicht drastisch ändern müssten. Aber man sollte wohl nicht zum Spass der Spinne die Beine ausreißen.

Zitierte Fachliteratur

Monsó, Susana/ Osuna-Mascaró, Antonio (2020), "[Problems with basing insect ethics on individuals' welfare](#)", in *Animal Sentience* 29(8). DOI: 10.51291/2377-7478.1589

Mikhalevich, Irina/ Powell, Russell (2020), "[Minds without spines: Evolutionarily inclusive animal ethics](#)", in *Animal Sentience* 29(1). DOI: 10.51291/2377-7478.1527

Elwood, R.W. (2011), "[Pain and suffering in invertebrates?](#)" in *Institute of Laboratory Animal Resources Journal*. 52 (2), S. 175–84. [doi:10.1093/ilar.52.2.175](https://doi.org/10.1093/ilar.52.2.175)

Chittka, Lars (2023), "The Inner Lives of Insects." in *Scientific American* 329(1), S. 30-1.
Online Version: <https://www.scientificamerican.com/article/do-insects-feel-joy-and-pain/>

Carruthers, Peter (2007), "Invertebrate Minds: A Challenge for Ethical Theory", in *The Journal of Ethics* 11, S. 275–297. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10892-007-9015-6>

⁴¹ Vgl. Mikhalevich, Irina/ Powell, Russell (2020), "Minds without spines: Evolutionarily inclusive animal ethics.", in *Animal Sentience* 29(1), S. 14.

⁴² Vgl. ebd., S. 15.

⁴³ Vgl. ebd., Carruthers, Peter (2007), "Invertebrate Minds: A Challenge for Ethical Theory", in *The Journal of Ethics* 11, S. 297.

Impressum

Tierethik im Fokus/ Jahresbroschüre 2022

Herausgeberin:

Philosophie.ch

Fabrikgässli 1, 2502 Biel/Bienne, Schweiz

Redaktion und Layout: Rafaela Scheiwiler

© Philosophie.ch, 2023