

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Potenzial und Grenzen der Care-Ethik im Kontext der Tierethik – eine Untersuchung am Beispiel von Lori Gruens „verflochtener Empathie“

verfasst von / submitted by

Valentina Novak, B.A. B.A.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Interdisziplinäres Masterstudium Ethik
für Schule und Beruf

Betreut von / Supervisor:

Samuel Camenzind, MA PhD

Plagiatserklärung

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Wien, 31. März 2021

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	1
1.1 Zielsetzung, Fragestellung und Relevanz der Arbeit.....	2
1.2 Wissenschaftliche Verortung der Konzeption von Lori Gruen.....	3
1.3 Aufbau der Arbeit.....	5
2 Von klassischen tierethischen Ansätzen zu feministischen Herangehensweisen ...	7
2.1 Klassische Ansätze innerhalb der akademischen tierethischen Debatte	7
2.1.1 Peter Singers Präferenz-Utilitarismus	9
2.1.2 Tom Regans Tierrechtstheorie.....	13
2.1.3 Ethik – eine Frage der Vernunft?	16
2.2 Care-Ethik – eine feministische Ethiktheorie als Alternative zu den klassischen tierethischen Ansätzen.....	18
2.2.1 Der Ursprung der Care-Ethik: Carol Gilligan und Nel Noddings	18
2.2.2 Die tierethische Care-Ethik und ihre Kritik an der traditionellen Tierethik	23
3 Darstellung einer tierethischen Konzeption in der Tradition der Care-Ethik:	
Lori Gruens „verflochtene Empathie“	28
3.1 Kritik an traditionellen ethischen Theorien: Entfremdung.....	31
3.2 Empathie als Grundlage der Ethik	33
3.3 Verflochtene Empathie als Mischung aus Emotion und Kognition	36
3.4 Die Bedeutung von Beziehungen	41
3.5 Chancen und Hindernisse von Empathie	43
3.6 Skizzierung der moralischen Gemeinschaft	45
4 Diskussion am Beispiel von Lori Gruen: Potenzial und Grenzen der tierethischen Care-Ethik.....	51
4.1 Verflochtenheit.....	53
4.2 Empathisieren	55
4.3 Moralische Wahrnehmung	62
4.4 Veränderung und Verbesserung von Beziehungen	63
5 Zusammenfassung und Ausblick	67
6 Literaturverzeichnis	75
7 Abstract	81

1 Einleitung

„Vegan, einfach aus Mitgefühl“ – mit dieser Botschaft wirbt der Lebenshof „Land der Tiere“ für eine vegane Lebensweise¹ und tatsächlich scheinen Gefühle wie Mitgefühl, Mitleid oder Empathie bei Menschen, die aus ethischen Gründen vegan oder vegetarisch leben, häufig eine Rolle zu spielen. Da jedoch in den wohl bekanntesten tierethischen Ansätzen, Peter Singers Präferenz-Utilitarismus und Tom Regans Tierrechtstheorie, Gefühlen keine Bedeutung zukommt (vgl. Kap. 2.1.3), stellt sich die Frage, ob es eine tierethische Theorie gibt, in der Emotionen eine Rolle spielen. Diese Überlegung führt zur (tierethischen) Care-Ethik oder Fürsorgeethik – einer ethischen Tradition, die sich neben Gefühlen vor allem auch auf Kontexte und Beziehungen konzentriert (vgl. Kap. 2.2.2). Bei der Care-Ethik handelt es sich laut Josephine Donovan um eine wichtige Strömung innerhalb der zeitgenössischen feministischen Ethik (vgl. Donovan 2007: 360). Auch Leonie Bossert beschreibt sie als „genuin feministische Ethiktheorie“ (Bossert 2018: 117). Bossert definiert den Ursprung und das Ziel der Care-Ethik oder Fürsorgeethik folgendermaßen:

Die Fürsorgeethik entstammt einem feministischen Diskurs, der nicht nur die Stützung der Moral auf Rationalität kritisiert, sondern zudem die dahinterstehende Kultur, die als patriarchal identifiziert werden kann. Statt um universalisierbare Aussagen über Gerechtigkeit soll es um Aufmerksamkeit anderen gegenüber gehen. Beziehungen, Kontexte und Lebensgeschichten spielen hier eine bedeutende Rolle um Antwort darauf geben zu können, was moralisch gerechtfertigt ist und was nicht. (Bossert 2015: 37f.)

Die Grundlage für die Entwicklung der feministischen Care-Ethik wurde 1982 mit der Publikation von Carol Gilligans *In a Different Voice* (dt. *Die andere Stimme*) gelegt (vgl. Gruen 2015: 19). Dass schließlich auch Tiere in die Care-Ethik integriert wurden und sich eine tierethische Care-Ethik entwickeln konnte, ist vor allem Josephine Donovan, Carol J. Adams und Marti Kheel zu verdanken (vgl. Bossert 2018: 117). Donovan und Adams selbst sehen in der Publikation von Kheels Aufsatz „*The Liberation of Nature: A Circular Affair*“ (1985) den Startpunkt für die Entwicklung einer tierethischen Care-Ethik (vgl. Donovan/Adams 1996a: 14). Eine aktuelle tierethische Position, die in der Tradition der Care-Ethik steht, vertritt die amerikanische

¹ Vgl. hierzu Videos auf dem YouTube-Kanal des Lebenshofes (vgl. Land der Tiere 2021).

Philosophin und Tierethikerin Lori Gruen mit ihrer ethischen Konzeption der „verflochtenen Empathie“. Ihr Ansatz steht im Fokus der vorliegenden Arbeit.

1.1 Zielsetzung, Fragestellung und Relevanz der Arbeit

Das Ziel dieser Arbeit liegt darin, am Beispiel von Lori Gruens verflochtener Empathie zu untersuchen, welches Potenzial die Care-Ethik im Kontext der Tierethik hat und wo ihre Grenzen liegen. Um dieses Ziel zu erreichen, wird Gruens Ansatz am Beispiel eines praktischen tierethischen Anwendungsdiskurses – der Nutztierhaltung – diskutiert. Dabei steht die Frage im Mittelpunkt, ob Gruens Theorie ein geeignetes Mittel ist, um herauszufinden, was hinsichtlich der landwirtschaftlichen Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken ethisch von uns gefordert ist. Weitere Fragen, die in dieser Arbeit beantwortet werden, lauten folgendermaßen: Wie argumentieren die traditionellen tierethischen Theorien und welches Verständnis von Ethik repräsentieren sie? Wo liegt der Ursprung der Care-Ethik? Was kritisiert die tierethische Care-Ethik an den etablierten tierethischen Positionen und wodurch zeichnet sie sich aus? In Bezug auf Gruens Ansatz werden folgende Fragen untersucht: Was kritisiert Gruen an der klassischen Tierethik? Wie ist ihre Konzeption aufgebaut? Wie definiert sie die moralische Gemeinschaft? Und was fordert sie für unseren Umgang mit Tieren?

Das Thema dieser Arbeit ist in mehrerlei Hinsicht relevant. Ein Grund dafür, sich mit der tierethischen Care-Ethik zu beschäftigen, ist der, dass diese innerhalb des tierethischen Diskurses bisher wenig beachtet wurde: „Die feministischen und insbesondere die fürsorgeethischen Positionen in der Tierethik sind kaum bekannt und werden deshalb auch wenig diskutiert“ (Mayr et al. 2008: 300). Diese Lücke innerhalb der Tierethik macht die tierethische Care-Ethik zu einem interessanten Untersuchungsgegenstand. Die tierethische Care-Ethik ist zudem insofern besonders, als nicht selbstverständlich ist, dass sich die Care-Ethik mit Tierethik beschäftigt: „Die meisten, die sich mit ‚care‘ befassen, [...] finden nicht, dass die Frage der Verantwortung für Tiere zum ‚Zuständigkeitsbereich‘ ihrer Ethik gehört“ (Sezgin 2016: 429). Auch das macht die tierethische Care-Ethik zu einem relevanten Untersuchungsgegenstand. Da im Mittelpunkt dieser Arbeit die fürsorgeethische Konzeption von Lori Gruen steht, bleibt noch zu klären, inwiefern dieser spezielle

tierethische Ansatz für eine wissenschaftliche Untersuchung relevant ist. Die Antwort darauf lautet, dass sich viele Positionen innerhalb der tierethischen Care-Ethik vor allem darauf konzentrieren, die etablierten tierethischen Ansätze zu kritisieren (vgl. Bossert 2018: 117). Gruen dagegen beschränkt sich nicht auf Kritik, sondern liefert darüber hinaus einen eigenen positiven tierethischen Ansatz.

1.2 Wissenschaftliche Verortung der Konzeption von Lori Gruen

Es wurde bereits gesagt, dass Gruens Ansatz innerhalb der Care-Ethik und damit innerhalb zeitgenössischer feministischer Ethik verortet werden kann. Bei genauerem Hinsehen lässt sich jedoch feststellen, dass Gruens Herangehensweise auf eine Ansammlung verschiedener Traditionen wie die Gefühls- bzw. Mitleidsethik, die Tugendethik und den Ökofeminismus zurückgeht. Tatsächlich handelt es sich bei Gruens fürsorgeethischem Ansatz nicht um ein kurzfristiges Phänomen, sondern um eine Denkweise, deren Wurzeln bis zu Hume und Schopenhauer zurückgehen (siehe unten). Diesbezüglich erklärt etwa Donovan, dass es neben jüngeren feministischen Theorien, die in den dominierenden zeitgenössischen ethischen Theorien eine Überbetonung von Rationalität sehen, innerhalb der westlichen Philosophie eine lange Tradition gibt, Ethik auf Gefühle zu gründen² (vgl. Donovan 2007 [1994]: 174f.): „[T]here is a long and important strain in Western (male) philosophy that does not express the rationalist bias of contemporary ethical theory, that in fact seeks to root ethics in emotion—in the feelings of sympathy and compassion” (Donovan 2007 [1994]: 175). Auch Celikates und Gosepath betonen, dass die Care-Ethik „an die gefühlsethische Tradition angeschlossen“ (Celikates/Gosepath 2009a: 23f.) habe und nennen als die wichtigsten Vertreter der Gefühlsethik David Hume, Adam Smith, Jean-Jacques Rousseau, Max Scheler sowie Arthur Schopenhauer. Bei letzterem gehe es vor allem um Mitleid (vgl. Celikates/Gosepath 2009a: 23).

Wie man der Erläuterung von Bossert entnehmen kann, kritisiert die Care-Ethik die Konzentration auf Rationalität innerhalb der Moral (siehe oben). Diese Kritik teilt die Care-Ethik laut Bossert mit der Mitleidsethik. Beide Theorien seien der Meinung, dass die Konzentration auf Rationalität zu einer Vernachlässigung der Bedeutung von

² Wie sich in Kapitel 3 zeigen wird, basiert Gruens Ansatz jedoch nicht nur auf Gefühlen, sondern auf einer Mischung aus Emotion und Kognition (vgl. Kap. 3).

Gefühlen und Beziehungen führt (vgl. Bossert 2015: 35). Wie Bossert erläutert, sind sich alle Mitleidsethiker*innen darin einig, dass für moralisches Handeln nicht nur die Vernunft von Bedeutung ist (vgl. Bossert 2018a: 101). Das, was laut der Mitleidsethik zu moralischen Handlungen führt, sind Mitgefühl und Mitleid und da dies für alle leistungsfähigen Wesen empfunden werden kann, werden auch Tiere in diesem Ansatz moralisch berücksichtigt, so Bossert. Als wichtigen Mitleidsethiker nennt Bossert Arthur Schopenhauer (vgl. Bossert 2015: 35), der in seinem 1841 erschienenen Werk *Über die Grundlage der Moral* eine Moraltheorie beschreibe, „nach der nur und ausschließlich die Handlungen moralischen Wert haben, die aus Mitleid getätigt werden“ (Bossert 2015: 36). Wie Bossert und Wolf erläutern, ist laut Schopenhauer das, was Menschen zu moralischen Handlungen motiviert, das Wohl und Wehe von Menschen und Tieren, mit denen mitgeföhlt wird bzw. mit denen Mitleid empfunden wird (vgl. Bossert 2015: 36; vgl. Wolf 2012: 59). Da für Schopenhauer als Mitleidsethiker die Leistungsfähigkeit darüber entscheidet, wer moralisch berücksichtigt werden muss, spreche er sich dafür aus, Tiere in die Moral miteinzubeziehen, so Celikates und Gosepath (vgl. 2009: 247). Ähnlich wie Schopenhauer ist, wie Donovan erläutert, auch der Gefühlsethiker Hume der Meinung, dass das Empfinden von Mitgefühl bei Menschen angeboren ist und dass dieses die Basis eines moralischen Bewusstseins darstellt (vgl. Donovan 2007 [1994]: 181). Seine Moralauffassung legt Hume in dem 1739/1740 erschienenen Werk *Traktat über die menschliche Natur* dar (vgl. Celikates/Gosepath 2009: 159).

Neben der deutlich älteren moralphilosophischen Tradition der Geföhls- bzw. Mitleidsethik weisen auch jüngere Theorien Ähnlichkeiten mit der Care-Ethik auf. Wie Borchers erläutert, kam es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer Erneuerung der antiken Tugendethik. Auch aus dieser modernen tugendethischen Position, der sogenannten neoaristotelischen Tugendethik heraus, sei über den moralischen Status von Tieren diskutiert worden. Die Gemeinsamkeit dieser Tradition mit der Care-Ethik liegt darin, dass die neoaristotelische Tugendethik ebenfalls Kontexte in den Blick nimmt (vgl. Borchers 2018: 107). Ursula Wolf schreibt hierzu: „[D]ie Tugendethik weist auf einen umfassenderen Kontext hin, auf die Tatsache, dass die Moral nicht für sich steht, sondern in den Lebenszusammenhang eingebettet ist und hier ein bestimmtes (oder zu bestimmendes) Gewicht hat“ (Wolf 2012: 67).

Auch mit dem Ökofeminismus, der in den 1970er Jahren von Feminist*innen entwickelt wurde (vgl. Adams/Gruen 2014a: 14), weist die Care-Ethik Überschneidungen auf. Adams und Gruen beschreiben diesen Ansatz so:

Ecofeminist theory helps us imagine healthier relationships; stresses the need to attend to context over universal judgments; and argues for the importance of care as well as justice, emotion as well as rationality, in working to undo the logic of domination and its material and practical implications. (Adams/Gruen 2014: 1)

Der Ökofeminismus teilt also mit der Care-Ethik den Fokus auf Beziehungen, Kontexte, Fürsorge und Gefühle. Zudem kritisiert sowohl die Care-Ethik (vgl. Kap. 2.2.2) als auch der Ökofeminismus das Denken in Dualismen, das Hierarchien erzeugt und Unterdrückung stützt (vgl. Adams/Gruen 2014: 3). Angesichts dieser Gemeinsamkeiten verwundert es nicht, dass Donovan und Adams schreiben: „*Gruen integrates an ecofeminist approach to animals with an ethic of care*“ (Donovan/Adams 2007: 13). Über die genannten Übereinstimmungen zwischen Ökofeminismus und Care-Ethik hinaus beschäftigt sich der Ökofeminismus auch mit den Überschneidungen der verschiedenen Unterdrückungsformen wie Sexismus, Rassismus, Heteronormativität und Speziesismus³ (vgl. Adams/Gruen 2014: 1).

1.3 Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit ist folgendermaßen gegliedert: Das erste große Kapitel, Kapitel 2, dient der Darlegung theoretischer Grundlagen. In einem ersten Schritt werden die zwei klassischen Ansätze der akademischen tierethischen Debatte vorgestellt (Kap. 2.1), namentlich Peter Singers Präferenz-Utilitarismus (Kap. 2.1.1) sowie Tom Regans Tierrechtstheorie (Kap. 2.1.2). Da sich die im Mittelpunkt dieser Arbeit stehende tierethische Care-Ethik kritisch mit den Ansätzen von Singer und Regan beschäftigt⁴ und da die Care-Ethik als „Gegenentwurf“ (Bossert 2018: 117) zu den traditionellen Positionen betrachtet werden kann, ist es für diese Arbeit unumgänglich, zunächst ein grundlegendes Verständnis der Ansätze von Singer und Regan zu schaffen. Methodisch

³ Den Begriff des Speziesismus definiert Singer folgendermaßen: „Speziesismus [...] ist ein Vorurteil oder eine Haltung der Voreingenommenheit zugunsten der Interessen der Mitglieder der eigenen Spezies und gegen die Interessen der Mitglieder anderer Spezies“ (Singer 1996 [1975]: 35).

⁴ Laut Grimm, Camenzind und Aigner befassen sich tatsächlich *alle* aktuellen Tierethiker*innen mit den Positionen von Singer und Regan (vgl. Grimm et al. 2016: 85).

stützt sich die Analyse der beiden klassischen Theorien auf den Ansatz von Kirsten Schmidt (vgl. Kap. 2.1). Mithilfe von Schmidts Ansatz werden bei Singer und Regan jeweils drei verschiedene Argumentationsebenen herausgearbeitet und kurz beschrieben. In Kapitel 2.1.3 wird auf einer metaethischen Ebene aufgezeigt, dass die Positionen von Singer und Regan ein ähnliches Verständnis von Ethik repräsentieren. Ihr Verständnis von Ethik wird überblicksartig dem Verständnis von Ethik gegenübergestellt, das die tierethische Care-Ethik repräsentiert.

Im nächsten Schritt liegt der Fokus auf der Care-Ethik bzw. auf der tierethischen Care-Ethik (Kap. 2.2). Mithilfe von Carol Gilligan sowie Nel Noddings wird zunächst der Ursprung der feministischen Care-Ethik nachgezeichnet (Kap. 2.2.1). Da Gilligan mit ihrem Werk *In a Different Voice* das Fundament für die Care-Ethik gelegt hat (vgl. Kap. 1), ist eine kurze Betrachtung ihrer Überlegungen an dieser Stelle unumgänglich. Eine derjenigen, die die Idee einer Care-Ethik nach Gilligan weiterverfolgt hat, ist Nel Noddings. Ihre Position ist für diese Arbeit insofern von besonderem Interesse, da sie in ihren Überlegungen auch auf Tiere eingeht (vgl. Kap. 2.2.1). Ihr Ansatz wird daher ebenso in Kapitel 2.2.1 skizziert. Nach dieser kurzen Einführung in die Ursprünge der feministischen Care-Ethik widmet sich Kapitel 2.2.2 der tierethischen Care-Ethik. Da für die Integration von Tieren in die Care-Ethik unter anderem Carol J. Adams und Josephine Donovan maßgeblich verantwortlich waren (vgl. Kap. 1), bilden ihre Ausführungen die Basis des Kapitels. Zunächst werden hier die wichtigsten Merkmale der tierethischen Care-Ethik genannt. Anschließend wird dargestellt, was die tierethische Care-Ethik an der traditionellen Tierethik kritisiert.

Nach diesen eher überblicksartigen Ausführungen wird im nächsten großen Kapitel, Kapitel 3, ein tierethischer Ansatz, der sich der Care-Ethik zuordnen lässt, im Detail untersucht. Es handelt sich dabei um die Konzeption der verflochtenen Empathie von Lori Gruen. In den folgenden sechs Unterkapiteln wird zunächst Gruens Kritik an den traditionellen tierethischen Positionen skizziert (Kap. 3.1). Anschließend werden die beiden großen Bestandteile ihres Konzepts – die Empathie sowie die Verflochtenheit mit anderen – analysiert. Im Kontext dieser Analyse wird auf die Abgrenzung verschiedener Stadien von Empathie eingegangen (Kap. 3.2), der Prozess der verflochtenen Empathie, der aus Emotion und Kognition besteht, vorgestellt (Kap. 3.3) und die Bedeutung von Beziehungen für Gruens Herangehensweise dargelegt (Kap. 3.4). Weiterhin werden Hindernisse für den Erfolg von Gruens empathischem Ansatz

erläutert und es wird gezeigt, inwiefern Gruen Moral und Handlungsmotivation verbindet (Kap. 3.4). Zudem wird skizziert, wie nach Gruens Theorie die moralische Gemeinschaft aussieht (Kap. 3.6). Hierfür wird wieder auf den Ansatz von Schmidt zurückgegriffen. Im vierten Kapitel wird Gruens Konzeption am Beispiel der Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken diskutiert, um herauszufinden, wo das Potenzial und wo die Grenzen ihres Ansatzes liegen. Mit dem fünften Kapitel schließt die Arbeit mit einer Zusammenfassung und einem kurzen Ausblick.

2 Von klassischen tierethischen Ansätzen zu feministischen Herangehensweisen

Die folgenden Kapitel dienen unter anderem dazu, ein grundlegendes Verständnis dafür zu schaffen, dass es innerhalb der Tierethik verschiedene Herangehensweisen gibt, die sich jeweils durch ein bestimmtes Verständnis von Ethik auszeichnen. Zunächst wird am Beispiel von Singer und Regan dargelegt, wie klassische tierethische Ansätze argumentieren und welches Verständnis von Ethik sie repräsentieren. Der zweite Abschnitt des Kapitels widmet sich dem Ursprung der (tierethischen) Care-Ethik, ihren Merkmalen und ihrer Kritik an den traditionellen tierethischen Theorien.

2.1 Klassische Ansätze innerhalb der akademischen tierethischen Debatte

Mit *Animals, Men, and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans* von Godlovitch, Godlovitch und Harris wurde 1971 der Grundstein für die akademische tierethische Debatte gelegt. 1975 folgte mit Peter Singers *Animal Liberation* ein weiteres wichtiges Werk der institutionalisierten Tierethik (vgl. Grimm et al. 2016: 78f.). Nach Singer haben, wie Friederike Schmitz erläutert, viele Autor*innen in derselben Art und Weise wie der australische Philosoph argumentiert, dass die individuellen Eigenschaften von Wesen und nicht ihre Spezieszugehörigkeit ihren moralischen Status bestimmen. Diese Form der Argumentation habe etwa auch Tom Regan übernommen, der mit seinem 1983 publizierten Werk *The Case for Animal Rights* die neuere tierethische Debatte, ähnlich wie Singer, maßgeblich beeinflusst habe

(vgl. Schmitz 2015: 49–54). Auch Donovan und Adams betonen, dass die von Singer und Regan entwickelten Ansätze die tierethische Debatte anfangs dominiert haben (vgl. Donovan/Adams 2007: 4). Grimm und Wild beschreiben die Theorien von Singer und Regan als „stilprägend“ (Grimm/Wild 2016: 49) sowie als „Klassiker der modernen Tierethik“ (Grimm/Wild 2016: 49), weshalb ihre Positionen in dieser Arbeit als „klassisch“ oder „traditionell“ bezeichnet werden.

Bei der Darstellung der Theorien von Singer und Regan wird, wie bereits erwähnt, methodisch auf den Ansatz von Kirsten Schmidt zurückgegriffen, der zufolge in tierethischen Positionen stets drei Argumentationsebenen unterschieden werden können (vgl. Schmidt 2011: 158), die nach Grimm et al. als „Begründungsebene“, „Spezifizierungsebene“ und „Realisierungsebene“ bezeichnet werden können (vgl. Grimm et al. 2016: 85). Die Fragen, die Schmidt zufolge auf der ersten Argumentationsebene, der Begründungsebene, im Fokus stehen, sind folgende: „*[W]hat are the conditions for the attribution of moral status? What criteria have to be met by a being that we have to consider morally for its own sake?*“ (Schmidt 2011: 158). Wie Grimm et al. erläutern, geht es auf dieser Ebene darum, moralischen Status zu begründen, also herauszufinden, *wer* moralische Berücksichtigung erfährt (vgl. Grimm et al. 2016: 85). Nach der Begründung des moralischen Status geht es Schmidt zufolge auf der zweiten Argumentationsebene darum, den moralischen Status zu spezifizieren, wobei zwischen egalitaristischen und hierarchischen Ansätzen unterschieden werden kann. Für eine Zuordnung zu einem der beiden Ansätze sei entscheidend, wie die moralische Berücksichtigung von Tieren im Vergleich zu Menschen ausfällt (vgl. Schmidt 2011: 159). „*In egalitarian approaches, human and animal interests count equally and have to be considered equally in our moral judgments*“ (Schmidt 2011: 159). In hierarchischen Ansätzen werden Tiere dagegen weniger stark moralisch berücksichtigt als Menschen (vgl. Schmidt 2011: 159). Im Fokus der dritten Argumentationsebene steht „die Realisierung von moralischen Verpflichtungen“ (Grimm et al. 2016: 85). Wie Schmidt erklärt, geht es hier also um die Frage, wie unsere moralischen Verpflichtungen konkret aussehen. Sie erläutert, dass auf dieser Argumentationsebene normative Kriterien festgelegt werden können, die unsere moralischen Verpflichtungen gegenüber Wesen mit moralischem Status bestimmen (vgl. Schmidt 2011: 159). Im Folgenden hilft die Konzeption von Schmidt dabei, die Analyse der Positionen von Singer und Regan zu strukturieren.

2.1.1 Peter Singers Präferenz-Utilitarismus⁵

Singers Position lässt sich dem Präferenz-Utilitarismus zuordnen. In dieser Moraltheorie gibt es, wie Schmitz erläutert, zwei Kernthesen: Die erste Kernthese besagt, dass im Präferenz-Utilitarismus die Moralität von Handlungen danach beurteilt wird, ob auch die Interessen bzw. Präferenzen von anderen Wesen berücksichtigt wurden (vgl. Schmitz 2017: 63). Die zweite Kernthese lautet: „Wir sollen so handeln, dass unser Handeln für alle betroffenen Wesen den größten Nutzen und den geringsten Schaden beinhaltet“ (Schmitz 2017: 63). Singer geht es also um die „Maximierung der Erfüllung von Interessen“ (Grimm et al. 2016: 85). Im Folgenden werden die verschiedenen Argumentationsebenen bei Singer mithilfe des Modells von Schmidt genauer betrachtet.⁶

Auf der ersten Argumentationsebene lässt sich Folgendes festhalten: Entscheidend für die Aufnahme eines Wesens in die moralische Gemeinschaft sind bei Singer ausschließlich die Eigenschaften des Individuums (vgl. Grimm/Wild 2016: 57f.).⁷ Als ausschlaggebende Eigenschaft nennt Singer die Empfindungsfähigkeit, genauer gesagt „die Fähigkeit, Leid oder Freude bzw. Glück zu empfinden“ (Singer 2013 [1979]: 102). Er argumentiert, dass diejenigen moralische Berücksichtigung im Sinne der Berücksichtigung von Interessen erfahren sollten, die empfindungsfähig sind und die damit Interessen haben (vgl. Singer 2013 [1979]: 101f.). „Ist ein Wesen [dagegen] nicht leidensfähig oder nicht fähig, Freude oder Glück zu erfahren, dann gibt es nichts zu berücksichtigen“ (Singer 2013 [1979]: 101). Damit ist klar, dass die Aufnahme in die moralische Gemeinschaft bei Singer nicht von der Zugehörigkeit zu einer Spezies abhängt, sondern, dass sowohl Menschen als auch Tiere, sofern sie empfindungsfähig sind und damit Interessen haben, die notwendigen Kriterien für moralische Berücksichtigung erfüllen können.

Auf der zweiten Argumentationsebene, der Spezifizierungsebene, zeigt sich bei Singer zunächst ein egalitaristischer Ansatz im Sinne der *gleichen* Berücksichtigung von Interessen. Wie kommt es zu dieser Position? Wie Grimm und Wild darlegen, plädiert Singer dafür, dass moralische Überzeugungen universalisierbar sein müssen.

⁵ In diesem Kapitel wird fast ausschließlich Singers 1979 erschienenes Werk *Praktische Ethik* zitiert, da Singer darin an seine Argumentation aus *Animal Liberation* (1975) anknüpft und diese um wesentliche Aspekte ergänzt (vgl. Grimm et al. 2016: 85).

⁶ Die Analyse erfolgt in Anlehnung an Grimm et al. 2016: 85f.

⁷ Singer lässt sich daher dem „moralischen Individualismus“ zuordnen (vgl. Grimm/Wild 2016: 52).

Dies erreiche man über die Perspektive des sogenannten unparteiischen Beobachters (vgl. Grimm/Wild 2016: 59f.), „der von persönlichen Vorlieben und Vorurteilen absieht“ (Grimm/Wild 2016: 59). Aus dieser Perspektive wiederum erfahren die Interessen all derjenigen, die von einer Handlung betroffen sind, *gleiche* Berücksichtigung.

Nach dem Aggregationsprinzip dürfen Präferenzen bei Singer auch gegeneinander aufgewogen werden, wobei jedoch wiederum alle Interessen gleich berücksichtigt werden müssen. Wie Grimm und Wild erklären, ist nicht ausschlaggebend, *wer* eine Präferenz hat, sondern allein, welche die stärkere Präferenz ist, da das Ziel des Präferenz-Utilitarismus darin liege, die besten Konsequenzen, verstanden als erfüllte Präferenzen, herbeizuführen (vgl. Grimm/Wild 2016: 59–64). Singer spricht in diesem Zusammenhang vom „Prinzip der gleichen Interessenabwägung“ (Singer 2013 [1979]: 52), nach dem letztendlich gelte: „Interesse ist Interesse, wessen Interesse es auch immer sein mag“ (Singer 2013 [1979]: 52). Das Kriterium, das Schmidt für egalitaristische Ansätze aufgestellt hat, – die gleiche Berücksichtigung der Interessen von Menschen und Tieren (vgl. Kap. 2.1) – ist hier also erfüllt. Werden dagegen die Interessen von Menschen und Tieren unbegründeter Weise nicht gleich berücksichtigt und Menschen gegenüber Tieren bevorzugt, so deutet dies für Singer vermutlich auf eine spezieisistische Haltung hin.

Neben diesem egalitaristischen Ansatz entspricht Singers Position jedoch auch einem hierarchischen Ansatz, da er innerhalb der moralisch zu berücksichtigenden Wesen eine Abstufung vornimmt: So unterscheidet er zwischen Wesen, die rational und nach seinem Verständnis selbstbewusst sind, sowie Wesen, die lediglich empfindungsfähig sind. Mitglieder der ersten Gruppe bezeichnet Singer als „Personen“ (vgl. Singer 2013 [1979]: 143–145) und charakterisiert sie als Wesen, die „sich [...] [ihrer] selbst als einer distinkten Entität [...], mit einer Vergangenheit und Zukunft“ (Singer 2013 [1979]: 145) bewusst sind. Das von Singer gemeinte Selbstbewusstsein dieser Wesen drückt sich für ihn folgendermaßen aus: „Ein Wesen, das in dieser Weise seiner selbst bewusst ist, ist fähig, Wünsche hinsichtlich seiner eigenen Zukunft zu haben“ (Singer 2013 [1979]: 146).⁸ Singer argumentiert, dass die Tötung eines solchen selbstbewussten Wesens schwerer wiege als die Tötung eines nur empfindungsfähigen Wesens, da der Tod die

⁸ Was Singer hier mit „Selbstbewusstsein“ meint, ist also eigentlich ein bestimmtes zeitliches Bewusstsein.

Zukunftswünsche des selbstbewussten Wesens zunichtemache (vgl. Singer 2013 [1979]: 145f.). An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass bei Singer neben der gleichen Berücksichtigung von Interessen auch eine Ungleichbehandlung von Lebewesen und damit eine hierarchische Herangehensweise steht. Doch bedeutet das auch, dass Tieren in Singers Theorie grundsätzlich weniger moralische Berücksichtigung zusteht als Menschen?⁹ Diese Vermutung kann verneint werden, denn bei der Tötungsfrage ist für Singer nicht ausschlaggebend, welcher Spezies ein Wesen angehört, sondern lediglich, ob es sich um eine Person oder um ein bloß empfindungsfähiges Wesen handelt. Tatsächlich können laut Singer auch einige Tiere als Personen verstanden werden. Er betont, dass Menschenaffen, Elefanten, Delfine und einige Vögel Selbstbewusstsein haben und dass zudem auch für einige andere Tiere wie etwa Hunde, Katzen, Schweine, Schafe und möglicherweise sogar für Fische angenommen werden sollte, dass sie unter seine Definition von Person fallen (vgl. Singer 2013 [1979]: 218).¹⁰

Auf der Realisierungsebene geht es schließlich um unsere moralischen Verpflichtungen. Das Thema der Tötung von Tieren wurde im Rahmen der zweiten Argumentationsebene bereits angesprochen. Hier wurde deutlich, dass die Frage nach der Rechtmäßigkeit einer Tötung unabhängig davon ist, ob es um ein Tier oder um einen Menschen geht. Entscheidend ist, ob es sich bei dem betreffenden Wesen um eine Person oder um ein lediglich empfindungsfähiges Wesen handelt. Da auch einige Tiere die Kriterien für Singers Definition von „Person“ erfüllen, ist ihre Tötung moralisch falsch. Eine Person zu töten, ist laut Singer deshalb verwerflich, weil Personen stark zukunftsgerichtete Präferenzen haben und ihre Tötung mit dem Verletzen zahlreicher ihrer Präferenzen einhergeht (vgl. Singer 2013 [1979]: 152).¹¹ „Im Gegensatz dazu kann ein Wesen, das sich nicht selbst als eine Entität mit einer eigenen Zukunft sehen kann, keine Präferenz hinsichtlich seiner eigenen zukünftigen Existenz haben“ (Singer 2013 [1979]: 152). Die Tötung solcher Wesen ist für Singer im Falle von Tieren moralisch in Ordnung, sofern sie „schmerzlos getötet werden, ihr Tod kein Leid für andere Tiere bedeutet und das Töten des einen Tieres dessen Ersetzung durch ein anderes ermöglicht,

⁹ Vgl. hierzu Kapitel 2.1: Schmidt definiert hierarchische Ansätze als Ansätze, bei denen Tiere moralisch weniger berücksichtigt werden müssen als Menschen.

¹⁰ Singer weist an dieser Stelle darauf hin, dass sich die Gruppe der Tiere, die als selbstbewusst verstanden werden können und für die damit das Tötungsverbot gilt, aufgrund von Forschung immer wieder verändert hat und sich auch in Zukunft weiter verändern wird (vgl. Singer 2013 [1979]: 218).

¹¹ Eine Kritik an Singers Argumentation, die Tötungsfrage an zukunftsgerichteten Präferenzen festzumachen, findet sich beispielsweise bei Hilal Sezgin (vgl. Sezgin 2014: 106–113).

das sonst nicht leben würde“ (Singer 2013 [1979]: 219). Singer macht dies am Beispiel von Hühnern deutlich und erklärt, dass ihre schmerzlose Tötung (angenommen, Hühner sind nicht selbstbewusst) kein Problem sei, sofern sie durch andere Hühner ersetzt werden, die dann anstelle der getöteten Hühner Freuden erleben (vgl. Singer 2013 [1979]: 219f.). An dieser Stelle wird sehr deutlich, dass es in Singers Moraltheorie letztlich nicht um Individuen, sondern lediglich um eine positive Gesamtbilanz geht.

Bezüglich der Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken ist für Singer entscheidend, dass die Produktion von Tierprodukten heute größtenteils mit der Erzeugung erheblichen Leids für Tiere einhergeht und dass in Industriegesellschaften, in denen eine große Nahrungsvielfalt vorhanden ist, keine Notwendigkeit besteht, Fleisch, Milch, Eier und andere Tierprodukte zu konsumieren. Daher stehen, so Singer, in einer Interessenabwägung triviale Interessen auf der Seite der Menschen wesentlichen Interessen auf der Seite der Tiere gegenüber (vgl. Singer 2013 [1979]: 107–111) und „[d]as Prinzip der gleichen Interessenabwägung gestattet es nicht, größere Interessen für kleinere Interessen zu opfern“ (Singer 2013 [1979]: 108). Es wäre Singer zufolge zudem spezieistisch, den trivialen Interessen von Menschen den Vorrang zu geben, während man die gewichtigen Interessen von Tieren ignoriert (vgl. Singer 2016: 7). In vielen Fällen ist daher laut Singer eine vegane Ernährungsweise angebracht (vgl. Singer 2013 [1979]: 111).¹² Wie Singer erklärt, fällt eine Interessenabwägung bezüglich anderer Praktiken wie etwa Jagd, Zoo oder Zirkus ähnlich aus (vgl. Singer 2013 [1979]: 115f.).

Ein zweiter Nutzungskontext, auf den Singer ausführlicher eingeht, sind Tierversuche. Versuche, bei denen in der Interessenabwägung das Leid weniger Tiere großem Nutzen für Menschen gegenübersteht¹³, hält er für rechtmäßig. Da bei ihm gilt, dass alle Interessen gleich berücksichtigt und unabhängig von der Spezieszugehörigkeit abgewogen werden müssen, weist er darauf hin, dass Forscher*innen bereit sein müssten, die Versuche auch an Menschen durchzuführen, die in diesen Experimenten ähnlich leiden würden wie Tiere. Auch wenn Singer Tierversuche (und Menschenversuche) nicht für grundsätzlich verwerflich hält, sieht er den

¹² Singer befürwortet jedoch auch jede Verbesserung der Bedingungen für Tiere in der Nutztierhaltung sowie eine starke Einschränkung des Konsums tierlicher Produkte (vgl. Singer 2013 [1979]: 111).

¹³ Auch an dieser Stelle zeigt sich, dass es Singer nicht um Individuen, sondern lediglich um das Abwägen von verschiedenen starken Interessen geht.

institutionalisierten Einsatz von Tierversuchen sehr kritisch (vgl. Singer 2013 [1979]: 113–115).

2.1.2 Tom Regans Tierrechtstheorie

Nachdem im letzten Kapitel die Position Peter Singers skizziert wurde, folgt nun mit der Darstellung von Tom Regans Ansatz ein weiterer wichtiger Vertreter klassischer tierethischer Positionen. Regan selbst beschreibt seinen tierethischen Ansatz als „anti-utilitaristisch“ und in der Tradition von Kant stehend (vgl. Regan (2004) [1983]: xvii). Wie Grimm und Wild erklären, kritisiert Regan am Utilitarismus das Aggregationsprinzip, nach dem Präferenzen von Individuen gegeneinander aufgewogen und Individuen im Kontext dieser Abwägung zugunsten der Interessen anderer geopfert werden können (vgl. Grimm/Wild 2016: 81f.). Regans Position kann damit innerhalb der klassischen tierethischen Ansätze als Gegenentwurf zu Singers Position verstanden werden. Ob eine Handlung moralisch richtig ist, entscheidet sich bei Regan, wie Grimm et al. erläutern, nicht aufgrund von Konsequenzen, sondern hängt davon ab, ob moralische Rechte gewahrt werden (vgl. Grimm et al. 2016: 86). Samuel Camenzind weist an dieser Stelle darauf hin, dass Konsequenzen bei Regan zwar nicht primär moralisch relevant sind, jedoch im Rahmen der Handlungsbeurteilung durchaus auch eine Rolle spielen (vgl. Camenzind 2020: 140). Da Konsequenzen aber nicht allein ausschlaggebend sind, kann Regans Position nach dessen eigener Unterscheidung als „moderate deontologische Theorie“ verstanden werden (vgl. Regan (2004) [1983]: 144).

Im Folgenden werden die verschiedenen Argumentationsebenen aus Kirsten Schmidts Modell (vgl. Kap. 2.1) bei Regan herausgearbeitet.¹⁴ Auf der ersten Argumentationsebene, der Begründungsebene, stellt sich auch hier wieder die Frage, *wer* moralische Berücksichtigung erfährt. Wie Grimm und Wild erläutern, definiert Regan zunächst rein formal, wer Teil der moralischen Gemeinschaft ist (vgl. Grimm/Wild 2016: 93). Dafür weist er auf die Unterscheidung zwischen moralischen Akteuren (*moral agents*) und moralischen Objekten (*moral patients*) hin. Im Gegensatz zu letzteren, besitzen erstere, wie Regan erklärt, die Fähigkeit, moralisch zu handeln und können folglich – im Gegensatz zu moralischen Objekten – für ihr Handeln

¹⁴ Die Analyse erfolgt in Anlehnung an Grimm et al. 2016: 86f.

verantwortlich gemacht werden (vgl. Regan (2004) [1983]: 151–153). Wie Grimm und Wild betonen, erfahren bei Regan sowohl moralische Akteure als auch moralische Objekte moralische Berücksichtigung. Um dies plausibel zu machen, nutzt Regan das moralische Prinzip der Nicht-Schädigung (vgl. Grimm/Wild 2016: 89–91), das ihm zufolge auf all diejenigen angewendet werden muss, deren Wohlergehen unter Schädigungen leidet – unabhängig davon, ob es sich dabei um moralische Akteure oder um moralische Objekte, zu denen laut Regan auch Tiere gehören, handelt. Diesem Prinzip nicht zu folgen, wäre nach Regan ein Zeichen moralischer Willkür (vgl. Regan (2004) [1983]: 193).

In einem zweiten Schritt konkretisiert Regan mithilfe des „Subjekt-eines-Lebens-Kriterium“ inhaltlich, wer seiner Meinung nach zur moralischen Gemeinschaft gehört (vgl. Grimm/Wild 2016: 93). Was versteht Regan unter einem „Subjekt-eines-Lebens“? Um das Kriterium zu definieren, nennt Regan in seinem Hauptwerk *The Case for Animal Rights* unter anderem folgende, teils anspruchsvolle Merkmale:

[I]ndividuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference- and welfare-interests [...] [and] the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals. (Regan (2004) [1983]: 243)

Grimm und Wild zufolge entfernt sich Regan in neueren Texten von diesem komplexen Verständnis von Subjekten-eines-Lebens (vgl. Grimm/Wild 2016: 94). So nennt er etwa in einem Text von 2007 Empfindungsfähigkeit als Merkmal, das ausschlaggebend dafür ist, wer moralisch zu berücksichtigen ist (vgl. Regan 2007: 87). Erwähnenswert ist an dieser Stelle, dass Regan das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium als Eigenschaft ansieht, die moralischen Akteuren und moralischen Objekten gemeinsam ist. Demnach ist es ihm zufolge auch plausibel, davon auszugehen, dass beide als Teil der moralischen Gemeinschaft inhärenten Wert besitzen (vgl. Regan (2004) [1983]: 245), also einen bestimmten Eigenwert haben (vgl. Regan (2004) [1983]: 235).

Auf der Spezifizierungsebene lässt sich feststellen, dass Regan einen egalitaristischen Ansatz vertritt, da alle, die das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium erfüllen und damit Teil der moralischen Gemeinschaft sind, unabhängig davon, ob sie moralische Akteure oder moralische Objekte sind, *gleichen* inhärenten Wert besitzen (vgl. Regan (2004) [1983]: 248). Für den moralischen Status von Tieren bedeutet dies, dass sie *gleichermaßen* wie Menschen berücksichtigt werden müssen, sofern sie

Subjekte-eines-Lebens sind. An den inhärenten Wert anschließend postuliert Regan das Prinzip des Respekts (*respect principle*), nach dem alle, die inhärenten Wert besitzen, mit Respekt behandelt werden müssen (vgl. Regan (2004) [1983]: 248) bzw. sogar das moralische *Recht* besitzen, respektvoll behandelt zu werden – unabhängig davon, ob es sich um Menschen oder um Tiere handelt (vgl. Regan (2004) [1983]: xvii). Was versteht Regan darunter, Wesen, die inhärenten Wert besitzen, mit Respekt zu behandeln? Er erklärt dies so: „We are to treat those individuals who have inherent value in ways that respect their inherent value“ (Regan (2004) [1983]: 248). Den inhärenten Wert von Wesen zu respektieren, bedeute wiederum, Wesen nicht so zu behandeln, als ob sie keinen Eigenwert als Individuen hätten oder so, als ob sich ihr Wert darauf reduzieren lasse, wie nützlich sie für andere sind (vgl. Regan (2004) [1983]: 248). Regan richtet sich an dieser Stelle deutlich gegen das utilitaristische Aggregationsprinzip, indem er erklärt, dass es gegen das Prinzip des Respekts verstoße, Wesen mit inhärentem Wert zum Wohl der Allgemeinheit zu opfern: „*It can hardly be just or respectful to harm individuals who have inherent value merely in order to secure the best aggregate consequences for everyone affected by the outcome*“ (Regan (2004) [1983]: 249). Auch die besten Konsequenzen können es folglich nicht rechtfertigen, dass Individuen mit inhärentem Wert geschädigt werden.

Was ergibt sich bei Regan auf der dritten Argumentationsebene, auf der es darum geht, unsere moralischen Verpflichtungen zu konkretisieren (vgl. Kap. 2.1)? Bei Regan stehen hier radikalere Forderungen als bei Singer. Wie Regan (vgl. 2004 [1983]: xviii) erläutert, verstößt jede Form der Nutzung von Tieren als Ressource gegen ihr Recht, mit Respekt behandelt zu werden und ist damit moralisch falsch. Er fordert daher ein Ende der Nutzung von Tieren und gibt sich auch nicht mit Verbesserungen der Bedingungen, unter denen Tieren genutzt werden, zufrieden: „*Merely to reform such institutional injustice [...] is not enough. Morally considered, abolition¹⁵ is required*“ (Regan (2004) [1983]: xviii).

¹⁵ Wie an dieser Stelle der Begriff „*abolition*“ („Abschaffung“) deutlich macht, ist Regans Position dem Abolitionismus zuzuordnen (vgl. Grimm/Wild 2016: 79).

2.1.3 Ethik – eine Frage der Vernunft?

Wie sich in den letzten beiden Kapiteln gezeigt hat, unterscheiden sich die Positionen von Singer und Regan in einigen Punkten. Bei genauerem Hinsehen wird jedoch deutlich, dass sich ihre Ansätze auf einer metaethischen Ebene stark überschneiden, da sie ein sehr ähnliches Verständnis von Ethik haben. Schmitz drückt dies so aus: Für Singer und Regan besteht die Aufgabe der Ethik darin, „für bestimmte möglichst klar formulierte Thesen auf rationale Weise schlüssige Argumente vorzutragen“ (Schmitz 2017: 151). Es gehe ihnen darum, allgemeine Prinzipien zu formulieren¹⁶ und mithilfe der Vernunft zu ethisch richtigen Entscheidungen zu kommen. Ausschlaggebend für unser Handeln seien nach diesem ethischen Verständnis rationale Argumente (vgl. Schmitz 2017: 151f.). Grimm und Wild beschreiben diese Form der Ethik so: „Sie geht von universalistischen, abstrakten und tendenziell absoluten Grundsätzen aus“ (Grimm/Wild 2016: 149).

Trotz ihrer Dominanz waren die traditionellen tierethischen Ansätze jedoch nie alternativlos, denn seit 1985 existieren parallel zur traditionellen Tierethik auch tierethische Positionen, die sich der feministischen Care-Ethik zuordnen lassen (vgl. Donovan/Adams 1996a: 13f.). Bei der Care-Ethik oder „Fürsorgeethik“ handelt es sich um eine Ethiktheorie, die für den feministischen Tierethikdiskurs von großer Bedeutung ist (vgl. Bossert 2018: 117). Wie bereits in Kapitel 1 angedeutet wurde und wie in Kapitel 2.2.2 weiter ausgeführt wird, kritisiert die tierethische Care-Ethik die klassischen Positionen in einigen wichtigen Punkten und zeichnet sich durch eine andere Sichtweise auf die Ethik aus. Während für die klassischen tierethischen Ansätze allgemeine Prinzipien und Universalität sowie Vernunft und Rationalität im Zentrum stehen, spielen in der tierethischen Care-Ethik neben Kontexten und Beziehungen auch Gefühle eine Rolle. Singer und Regan grenzen ihre Positionen dagegen explizit von Gefühlen ab.¹⁷ Vertreter*innen der Care-Ethik sehen laut Schmitz hier eine „Überbetonung von Rationalität auf Kosten anderer menschlicher Fähigkeiten“ (Schmitz 2017: 156). Wie Schmitz erläutert, betrachtet Brian Luke diese Überbetonung

¹⁶ Vgl. hierzu etwa das Prinzip der gleichen Interessenabwägung bei Singer (vgl. Kap. 2.1.1) oder das Prinzip des Respekts bei Regan (vgl. Kap. 2.1.2).

¹⁷ Vgl. hierzu Singer (1996) [1975]: 10; Regan (2004) [1983]: lii. Paradoxerweise sieht Rosalind Hursthouse die Stärke von Singers *Animal Liberation* gerade in den starken Emotionen, die das Buch ihr zufolge bei vielen Leser*innen auslöst, indem es die Zustände in der Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken sowie die Realität von Tierversuchen beschreibt (vgl. Hursthouse 2015: 321).

sogar „als Ausdruck einer patriarchalen Konzeption von Moral“ (Schmitz 2017: 158). Luke (vgl. 2015 [1995]: 410) merkt allerdings auch an, dass das Ziel der Care-Ethik nicht darin besteht, Gefühle über die Vernunft zu stellen und damit eine neue Hierarchie zu schaffen. Es gehe also nicht darum, „die traditionelle Hierarchie umzukehren“ (Luke 2015 [1995]: 410). Ziel sei es dagegen, „darauf hinzuweisen, dass Vernunft und Gefühle im Bereich der Ethik zusammenwirken, weshalb Versuche, die Gefühle aus der theoretischen Ethik auszumerzen, künstlich und selbstwidersprüchlich sind“ (Luke 2015 [1995]: 410).¹⁸

Die traditionellen und die fürsorgeethischen Ansätze der Tierethik weichen also in ihrem Verständnis von Ethik voneinander ab. Laut Schmitz handelt es sich dabei um ein typisches Phänomen innerhalb des tierethischen Diskurses. Wie sie erläutert, unterscheiden sich tierethische Ansätze nicht nur in ihren Forderungen für unseren Umgang mit Tieren, sondern auch in ihren Auffassungen von Ethik (vgl. Schmitz 2017: 151). Auf die Kritik der tierethischen Care-Ethik an den klassischen Positionen sowie auf ihr Verständnis von Ethik wird im Folgenden genauer eingegangen. Zunächst gilt es jedoch, den Ursprung der feministischen Care-Ethik zu betrachten, der abseits des tierethischen Diskurses liegt.

¹⁸ Schmitz zufolge rührt das Ausklammern von Gefühlen und die Betonung von Rationalität bei Singer und Regan daher, dass sie sich von den sogenannten „*animal lovers*“ distanzieren wollen, deren Einsatz für Tiere von der Gesellschaft als sentimental bezeichnet und nicht ernst genommen werde (vgl. Schmitz 2017: 157). Luke spricht in diesem Zusammenhang sogar von „[s]existische[n] Herabsetzungen von Anhängerinnen der Tierbefreiung als übermäßig sentimental oder hysterisch“ (Luke 2015 [1995]: 408). Laut Schmitz bauen Singer und Regan darauf, dass „die Tierschutz- bzw. Tierrechtsbewegung [mithilfe einer rationalen Herangehensweise] endlich als ernsthaftes Anliegen wahrgenommen und respektiert wird“ (Schmitz 2017: 157).

Schmitz weist außerdem darauf hin, dass die Abwertung von Gefühlen sowie die Überhöhung der Vernunft in der Philosophie eine lange Tradition haben und zudem mit einer bestimmten Konstruktion von Geschlecht sowie einem bestimmten Bild von Tieren verbunden seien. So sei lange bestritten worden, dass auch Frauen oder Tiere Vernunft besitzen (vgl. Schmitz 2017: 156). Auch Luke weist auf diesen Zusammenhang hin: „Eine wichtige patriarchalische Ideologie ist die Höherschätzung des ‚rationalen/kulturellen‘ Männlichen gegenüber dem ‚emotionalen/biologischen‘ Weiblichen“ (Luke 2015 [1995]: 412). Ihm zufolge ist sowohl Singers als auch Regans ethische Theorie „innerhalb eines Systems patriarchalischer Normen“ (Luke 2015 [1995]: 409) entstanden. Dies bedeute unter anderem, dass Gefühle weniger zählen als die Vernunft sowie dass abstrakte Verhaltensprinzipien priorisiert werden (vgl. Luke 2015 [1995]: 409).

2.2 Care-Ethik – eine feministische Ethiktheorie als Alternative zu den klassischen tierethischen Ansätzen

2.2.1 Der Ursprung der Care-Ethik: Carol Gilligan und Nel Noddings

Den Ursprung der feministischen Care-Ethik sieht Lori Gruen bei der Psychologin Carol Gilligan sowie der Philosophin Nel Noddings – genauer gesagt bei deren Reaktionen auf Forschung zur moralischen Entwicklung. Mit dem Erscheinen von Gilligans *In a Different Voice* wurde der Grundstein für die Care-Ethik gelegt (vgl. Gruen 2015: 19). Das 1982 erschienene Buch hat, so Herlinde Pauer-Studer, „die theoretische Sicht auf das Phänomen der Moral nachhaltig verändert“ (Pauer-Studer 1996: 21). Den Ausgangspunkt für die Überlegungen Gilligans stellt laut Pauer-Studer die Moralpsychologie von Lawrence Kohlberg dar, bei dem Gilligan wissenschaftliche Mitarbeiterin gewesen sei. Dass Frauen in dem von Kohlberg entwickelten Stufenmodell moralischer Entwicklung häufig auf einer niedrigeren Stufe verortet wurden als Männer, habe Gilligan zum Anlass genommen, um die Theorie Kohlbergs genauer zu prüfen (vgl. Pauer-Studer 1996: 21f.).

Laut Kohlbergs Stadientheorie lässt sich, so Pauer-Studer (vgl. 1996: 21f.), die moralische Entwicklung, die Menschen vom Kleinkindalter bis zum Erwachsenenalter vollziehen, in sechs Stufen unterteilen, wobei die höchste Stufe dadurch gekennzeichnet ist, dass sich moralische Urteile an Rechten und Prinzipien ausrichten. Auf dieser Stufe der moralischen Entwicklung finde eine „Orientierung an universellen ethischen Prinzipien“ (Pauer-Studer 1996: 22) statt und erst mit dieser Stufe haben Menschen nach Kohlbergs Ansicht moralische Reife erlangt (vgl. Gilligan 1999 [1982]: 40).

Um die moralischen Urteile seiner Versuchspersonen im Modell einzuordnen, ließ Kohlberg die befragten Personen hypothetische moralische Dilemmata lösen (vgl. Pauer-Studer 1996: 22). Im Rahmen dieser Untersuchungsmethode wurden die moralischen Urteile von weiblichen Versuchspersonen, wie Gilligan (vgl. 1999 [1982]: 29) erläutert, häufig der dritten Entwicklungsstufe der Skala zugeordnet, wodurch Frauen „in ihrer moralischen Entwicklung defizitär zu sein scheinen“ (Gilligan 1999 [1982]: 29). Pauer-Studer beschreibt das Moralverständnis, das auf der dritten Stufe vorherrscht, folgendermaßen:

Für Stufe 3 ist eine interpersonale Orientierung maßgeblich: Moralität bedeutet das Beachten anderer, gegenseitige Beziehungen des Vertrauens und der Loyalität eingehen und sich in die Situation anderer hineinversetzen. Die Bereitschaft zur moralischen Regelbefolgung resultiert aus dem Verlangen nach Zustimmung und Anerkennung durch andere. (Pauer-Studer 1996: 22)

Während moralisches Handeln, das der sechsten Stufe der Skala und damit der nach Kohlberg höchsten Stufe moralischer Entwicklung zugeordnet ist, also unabhängig von anderen erfolgt, kann moralisches Handeln, das der dritten Stufe von Kohlbergs Modell entspricht, nur dann stattfinden, wenn die Beziehung zu anderen in den Blick genommen wird. Was schließt Gilligan nun daraus, dass die Moralität von Frauen und die von Männern häufig auf unterschiedlichen Stufen der Kohlbergschen Bewertungsskala einzuordnen ist? Gilligan folgere daraus, so Pauer-Studer (vgl. 2020: 154), dass es zwei verschiedene Moralkonzeptionen geben muss:

Während den moralischen Urteilen von Männern eine Ethik der Rechte und der Gerechtigkeit korrespondiere, reflektiere sich in den moralischen Bewertungen und Einschätzungen von Frauen eine den Idealen der Fürsorglichkeit und Anteilnahme verbundene Sicht der Moral, eine Ethik des *Caring*. (Pauer-Studer 2020: 154f.)

Entgegen der Auffassung von Kohlbergs Stufenmodell sieht Gilligan in den unterschiedlichen Reaktionen von männlichen und weiblichen Befragten auf die moralischen Dilemmata also nicht verschiedene Stufen moralischer Entwicklung repräsentiert, sondern erkennt hier zwei Moralkonzeptionen, die „einander ergänzen und nicht in Widerspruch zueinander stehen“ (Gilligan 1999 [1982]: 46). Aus dieser zunächst rein empirischen These der Existenz zweier Moralauffassungen lässt sich Pauer-Studer zufolge auch die normative Forderung nach einer Ethik der Anteilnahme und der Fürsorglichkeit ableiten, die den Anliegen und der Sichtweise von Frauen gerecht wird (vgl. Pauer-Studer 2020: 155).

Problematisch an der Arbeit von Gilligan ist, dass sie, wie der Untertitel ihres Buches verrät, bezüglich der Care-Ethik von einer „Moral der Frau“ spricht und damit nahelegt, dass den Geschlechtern bestimmte Moralen entsprechen. Laut Pauer-Studer hat sich Gilligan jedoch in ihren späteren Arbeiten von der Gegenüberstellung einer „weiblichen“ und einer „männlichen“ Moral abgegrenzt (vgl. Pauer-Studer 1996: 26). Auch viele Philosoph*innen, die sich mit der Care-Ethik befassen, weisen diese

Vorstellung entschieden zurück. Gruen etwa schreibt über die Care-Ethik: „[I]t isn't a ‚feminine‘ theory or a ‚woman's ethic‘“ (Gruen 2015: 20).¹⁹

Nach der Veröffentlichung von Gilligans *In a Different Voice* wurde die Idee einer Care-Ethik laut Donovan und Adams schon bald in anderen Publikationen weiter verfolgt, unter anderem in dem 1984 erschienenen *Caring*²⁰ von Nel Noddings (vgl. Donovan/Adams 1996a: 13). Da auch Pauer-Studer relativ ausführlich auf Noddings eingeht²¹ und betont, dass diese die Idee der Care-Ethik klarer skizziere als Gilligan (vgl. Pauer-Studer 2020: 155), findet Noddings' Ansatz auch hier Erwähnung. Für die vorliegende Arbeit ist Noddings auch deshalb von besonderem Interesse, da sie die Idee einer Care-Ethik in *Caring* nicht nur in Bezug auf Menschen darstellt, sondern auch auf Tiere eingeht. Im Gegensatz zu den im weiteren Verlauf der Arbeit vorgestellten Positionen stellt sie die Integration von Tieren in die Care-Ethik jedoch eher infrage (siehe unten). Im Folgenden werden zunächst grundlegende Punkte von Noddings' Position erläutert. Anschließend wird ihre Sichtweise auf die Beziehung zwischen Menschen und Tieren dargelegt.

Die Idee einer Ethik, die auf Prinzipien und Regeln basiert, weist Noddings in *Caring* zurück. Die Prinzipienethik sei „zweideutig und instabil“ (vgl. Noddings 2013 [1984]: 5), da jedes Prinzip auch Ausnahmen kenne. Problematisch sei zudem, dass mit der Prinzipienethik die Gefahr einer Spaltung innerhalb der Gesellschaft einhergeht, da diejenigen, die die Prinzipien einhalten, sich über diejenigen stellen, die dies nicht tun. Noddings setzt einer Ethik der Prinzipien und Regeln eine alternative Konzeption von Ethik entgegen, in der das Sorgen bzw. die Fürsorge (*Caring*) im Zentrum steht (vgl. Noddings 2013 [1984]: 5). Wie Pauer-Studer erklärt, beinhaltet das Sorgen bei Noddings den Versuch, „die Realität des anderen zu erfassen“ (Pauer-Studer 2020: 156). Was Noddings darunter versteht, sei nicht „das abstrakt-intellektuelle Durchspielen des Standpunkts der anderen Person, sondern [...] ein tiefes, gefühlsmäßiges Begreifen und Nacherleben von deren Realität“ (Pauer-Studer 2020: 156). In Noddings' fürsorgeethischem Ansatz spielt also, wie man hier erkennen kann, Rationalität eine geringere Rolle als das Fühlen. Ihr zufolge zeichnet sich die Care-

¹⁹ Vgl. hierzu auch Pauer-Studer 1996: 37; Grimm/Wild 2016: 149; Sezgin 2016: 443.

²⁰ 1984 war das Buch mit dem Titel *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* erschienen. Wegen zahlreicher Kritik an dem Wort „feminine“ änderte Noddings den Untertitel jedoch zu *A Relational Approach to Ethics and Moral Education* (vgl. Noddings 2013: xiii).

²¹ Vgl. hierzu Pauer-Studer 1996: 38–51; vgl. Pauer-Studer 2020: 155–157.

Ethik weiterhin dadurch aus, dass sie sich auf Beziehungen und auf der Verbundenheit mit anderen gründet. Zentral für diese Form der Ethik seien auch Affekte und affektive Reaktionen. Zudem weist Noddings darauf hin, dass Reziprozität für ihre Auffassung der Care-Ethik entscheidend ist (vgl. Noddings [1984]: 3–6). Dieser Begriff wird im Zusammenhang mit Tieren eine tragende Rolle spielen (siehe unten).

Obwohl Noddings ihren ethischen Ansatz als „weiblich“ bezeichnet (vgl. Noddings 2013 [1984]: 2), beschreibt sie die Fürsorge als „allgemein zugänglich“ (vgl. Noddings 2013 [1984]: 5) und beschränkt diese damit nicht auf eine bestimmte Personengruppe: „*The caring attitude, that attitude which expresses our earliest memories of being cared for and our growing store of memories of both caring and being cared for, is universally accessible*“ (Noddings 2013 [1984]: 5). An dieser Stelle wird zudem deutlich, dass Noddings ihre Ethik auf natürliche Erfahrungen gründet, die scheinbar alle Menschen machen: das Sorgen und das Erfahren von Fürsorge durch andere. Die Basis ihrer Ethik bildet also die *natürliche* Form der Fürsorge. In Noddings’ Worten: „*Ethical caring [...] will be described as arising out of natural caring*“ (Noddings 2013 [1984]: 4f.). Doch Fürsorge liegt laut Noddings nicht nur natürlicherweise vor, sondern ist auch ethisches Ideal. Die Vorstellung von uns selbst als Sorgende sei es, die uns zum ethischen Handeln motiviere (vgl. Noddings 2013 [1984]: 5).

Aus der Tatsache, dass sie ihre Ethik auf der natürlichen Form der Fürsorge gründet, folgt nach Noddings, dass auch unsere Beziehung zu Tieren genauer betrachtet werden muss. Sie ist der Meinung, dass es jedem Menschen möglich ist, anderen *Menschen* gegenüber die natürliche Form der Fürsorge aufzubringen, während die Tatsache, wie stark man *Tieren* gegenüber Zuneigung empfindet, von Mensch zu Mensch verschieden stark ausgeprägt ist und sich auch nicht beliebig beeinflussen lässt. Die Frage nach einer Pflicht zur Fürsorge gegenüber Tieren macht sie daran fest, ob in der Beziehung zwischen Mensch und Tier Reziprozität gegeben ist (vgl. Noddings 2013 [1984]: 148f.). Generell sieht Noddings eine solche Wechselseitigkeit in der Beziehung mit Tieren nicht gegeben: „*We can see clearly that animals are not capable of entering a mutually or doubly caring relation with human beings*“ (Noddings 2013 [1984]: 159). Noddings kann sich jedoch Fälle vorstellen, in denen Reziprozität vorliegt und in denen somit auch ethische Verantwortung gegenüber einem bestimmten Tier bzw. gegenüber einer bestimmten Tierart gefordert ist. Wenn man etwa mit einer Katze zusammenlebt, liegt laut Noddings eine Beziehung zwischen Mensch und Tier vor, in der zu einem gewissen

Grad Reziprozität gegeben ist und die den jeweiligen Menschen dazu verpflichtet, sich um das Wohl der Katze zu sorgen. Noddings geht sogar so weit, zu sagen, dass in diesem Fall eine Beziehung zur gesamten Tierart eingegangen wurde und damit nicht nur gegenüber der eigenen Katze, sondern gegenüber allen Katzen eine ethische Verantwortung besteht (vgl. Noddings 2013 [1984]: 155f.). Sie schreibt: „*A chain has been forged*“ (Noddings 2013 [1984]: 156). „*What we see clearly here is how completely our ethical caring depends upon both our past experience in natural caring and our conscious choice. We have made pets of cats. In doing so, we have established the possibility of appreciative and reciprocal relation*“ (Noddings 2013 [1984]: 157). Ob wir Tieren gegenüber ethische Verpflichtungen haben, liegt nach Noddings also in unseren Händen. Solange wir keine Beziehung zu ihnen aufbauen, die durch Wechselseitigkeit charakterisiert ist, müssen wir Tiere ihrer Meinung nach kaum berücksichtigen.²²

Noddings' Ansatz, die Pflicht zur Fürsorge an Reziprozität zu binden, weist Deane Curtin zurück. Er ist der Meinung, dass Reziprozität nur in Situationen eine Rolle spielt, in denen wir auf Reaktionen angewiesen sind, die uns zeigen, dass unsere Fürsorge die gewünschte Wirkung erzielt hat. Reziprozität als generelle Voraussetzung für Fürsorge hält Curtin jedoch sogar für gefährlich, da dies die Fürsorge gegenüber weit entfernten Menschen oder auch Tieren verhindere (vgl. Curtin 2007 [1991]: 95). Er fragt kritisch: „*Is it really caring for if something is expected in return?*“ (Curtin 2007 [1991]: 95). Auch Luke äußert sich kritisch zu Noddings' Ansatz. Er weist darauf hin, dass Noddings' Entscheidung, Reziprozität zur Voraussetzung ethischer Fürsorge zu machen, in seinen Augen „auf einem unnötig engen Begriff der moralischen Fürsorge“ (Luke 2015 [1995]: 442) aufbaut. Neben dieser berechtigten Kritik fallen weitere Punkte auf, die es zu hinterfragen gilt: Dass Noddings von der ethischen Verantwortung gegenüber einem bekannten und vertrauten Tier A auf die ethische Verantwortung gegenüber allen Individuen schließt, die derselben Tierart wie Tier A angehören, erscheint merkwürdig, schließlich handelt es sich dabei um fremde Tiere, mit denen man in keiner durch Reziprozität geprägten Beziehung steht. Es wirkt inkonsequent, dass Noddings Reziprozität zunächst zur Bedingung für ethische Verantwortung gegenüber Tieren macht und diese Bedingung dann an dieser Stelle aussetzt. Wenig

²² Noddings weist jedoch auf die grundsätzlich bestehende Pflicht hin, Tieren nicht willkürlich Schmerzen zuzufügen (vgl. Noddings 2013 [1984]: 150).

überzeugend ist auch Noddings' Behauptung, dass durch das Halten eines Haustiers der Tierart A eine Beziehung zur gesamten Tierart A eingegangen wird. Der Vorschlag von Donovan (2007 [1990]: 86), Noddings' an dieser Stelle willkürlich erscheinende Position mit einer unbewussten speziesistischen Einstellung zu erklären, erscheint plausibel.

Wie sich an Noddings Verständnis der Care-Ethik zeigt, hat die Care-Ethik nicht zwangsläufig positive Folgen für Tiere. So kann die Care-Ethik – wie dies in Noddings' Ansatz geschieht – gerade dazu genutzt werden, Tiere weniger berücksichtigen zu müssen. Das folgende Kapitel wird nun auf Care-Ethiker*innen eingehen, die eine gegensätzliche Haltung bezüglich unserer ethischen Verantwortung für Tiere vertreten.

2.2.2 Die tierethische Care-Ethik und ihre Kritik an der traditionellen Tierethik

Dass die Care-Ethik auch auf Tiere ausgeweitet wurde, ist neben der Arbeit von Marti Kheel insbesondere Carol J. Adams und Josephine Donovan zu verdanken (vgl. Kap. 1). Daher bezieht sich dieses Kapitel, in dem zunächst die wichtigsten Merkmale der tierethischen Care-Ethik und anschließend ihre Kritikpunkte an der traditionellen Tierethik skizziert werden, besonders auf die Ausführungen der beiden Autorinnen. Die Kritik von Donovan und Adams an den klassischen tierethischen Positionen betrifft den rationalistischen Ursprung dieser Theorien im Zeitalter der Aufklärung, die übermäßige Betonung von Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Tieren sowie die in der Rechtstheorie vorherrschende Vorstellung der Gesellschaftsmitglieder als autonom und gleich und die damit einhergehende Nichtbeachtung sozialer Netzwerke und Abhängigkeiten. Zudem kritisieren Donovan und Adams, dass die klassischen tierethischen Theorien Gefühle abwerten, ausklammern und verleugnen sowie dass sie abstrakt und formalistisch sind und nach Universalisierbarkeit streben (siehe unten).

Was kennzeichnet Donovan und Adams zufolge die tierethische Care-Ethik und was unterscheidet sie von der traditionellen Tierethik? Während abstrakte Regeln und Prinzipien in der tierethischen Care-Ethik vernachlässigt werden, rücken laut Donovan und Adams Situationen und Kontexte in den Vordergrund. Es gehe darum, die Besonderheiten eines bestimmten Problems oder einer Situation zu erfassen (vgl. Donovan/Adams 2007: 2). Gruen beschreibt dies so: „[A]n *ethics of care finds the*

details that make up a situation to be indispensable to an adequate resolution of any moral problem“ (Gruen 2015: 20). Die tierethische Care-Ethik zeichnet sich Donovan und Adams zufolge weiterhin dadurch aus, dass Dualismen, die Hierarchien etablieren, – wie etwa der Dualismus zwischen Menschen und Tieren, der Dualismus zwischen Frauen und Männern oder zwischen Weißen und People of Color²³ – dort keinen Platz haben (vgl. Donovan/Adams 2007: 2). Als weiteres Merkmal der tierethischen Care-Ethik nennen Donovan und Adams, dass Tiere als Individuen mit Gefühlen wahrgenommen werden: *„The feminist ethic of care regards animals as individuals who do have feelings, who can communicate those feelings, and to whom therefore humans have moral obligations*“ (Donovan/Adams 2007: 2f.). Wie in den klassischen tierethischen Ansätzen spielt also auch hier die Empfindungsfähigkeit von Tieren eine wichtige Rolle.

Die tierethische Care-Ethik zeichnet sich laut Donovan und Adams jedoch nicht nur dadurch aus, dass sie Tiere als Individuen betrachtet, sondern auch dadurch, dass sie sie in ihrer Vielfalt wahrnimmt und ihre jeweiligen Besonderheiten betont. Auf diese müsse bei jeder ethischen Entscheidung Rücksicht genommen werden, so Donovan und Adams. Die Autorinnen weisen an dieser Stelle auf die wichtige Bedeutung des Begriffs *„attention*“ in der tierethischen Care-Ethik hin (vgl. Donovan/Adams 2007: 3): *„Attention is a key word in feminist ethic-of-care theorizing about animals. Attention to the individual suffering animal but also [...] attention to the political and economic systems that are causing the suffering*“ (Donovan/Adams 2007: 3). Es gehe darum, die Aufmerksamkeit auf das individuelle Tier zu richten und zusätzlich auch die Gesamtsituation umfassend zu untersuchen (vgl. Donovan/Adams 2007: 3). Die tierethische Care-Ethik richtet ihren Fokus also nicht nur auf einzelne Tiere als Individuen, sondern nimmt auch politische und ökonomische Systeme in den Blick, die für das Leid von Tieren verantwortlich sind und versucht somit, das Problem an der Wurzel zu packen. Donovan und Adams weisen auch auf Theoretiker*innen wie Brian Luke hin, die die Bedeutung *ideologischer* Systeme untersucht haben (vgl. Donovan/Adams 2007: 3). Luke geht davon aus, dass Menschen grundsätzlich Mitgefühl für Tiere empfinden, verschiedene ideologische Mechanismen diesem Mitgefühl jedoch im Weg stehen (vgl. Luke 2015 [1995]: 426–442). Donovan selbst

²³ Kheel nennt als Beispiel auch den Dualismus zwischen Vernunft und Gefühlen (vgl. Kheel 2007 [1985]: 39), der bereits in Kapitel 2.1.3 angesprochen wurde.

drückt dies so aus: „[G]etting people to see evil and to care about suffering is a matter of clearing away ideological rationalizations that legitimate animal exploitation and cruelty“ (Donovan 2007: 364). Das Suchen nach den Ursachen des Leids von Tieren beschreiben Donovan und Adams als einen essentiellen Teil der tierethischen Care-Ethik: „[T]he feminist ethic-of-care tradition in animal ethics [...] insists on seeking the cause for the suffering“ (Donovan/Adams 2007: 14).

Neben der Konzentration auf Tiere als Individuen sowie der Analyse politischer und ökonomischer Systeme nennen Donovan und Adams einen dritten Punkt, auf den wir unsere Aufmerksamkeit der Care-Ethik zufolge richten sollten. So betonen manche Vertreter*innen der tierethischen Care-Ethik, wie wichtig es ist, dass wir vor allem den Tieren selbst zuhören, anstatt darauf zu achten, was uns andere Menschen über sie erzählen (vgl. Donovan/Adams 2007: 4). Jedoch geht es Donovan und Adams zufolge dabei nicht nur um reine Aufmerksamkeit, sondern darum, das, was Tiere uns mitteilen, tatsächlich auch zu berücksichtigen, und die Botschaft der Tiere sei stets, „dass sie nicht getötet und gegessen werden wollen“ (vgl. Donovan/Adams 2007: 13).²⁴ Donovan und Adams leiten aus der Care-Ethik entsprechend auch eine klare normative Handlungsanweisung ab: „[T]hose who care about animals obviously do not destroy and consume them“²⁵ (Donovan/Adams 2007: 13). Sie plädieren also – im Namen der tierethischen Care-Ethik – für einen ethischen Vegetarismus und erklären diesen zum Merkmal einer tierethischen Care-Ethik: „Antivegetarian arguments [...] are inconsistent with a feminist ethic of care“ (Donovan/Adams 2007: 13).

Was kritisiert die tierethische Care-Ethik an der klassischen Tierethik bzw. an den Positionen von Singer und Regan, die prototypisch für die traditionelle Tierethik stehen? Donovan und Adams – die selbst auch zu den Vertreter*innen einer tierethischen Care-Ethik gehören – schildern in der Einleitung von *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics* fünf Kritikpunkte an den traditionellen tierethischen

²⁴ An dieser Stelle dürfte bei vielen die Frage auftauchen, wie man wissen kann, was Tiere wollen. Dies zu erkennen, funktioniert nach Donovan ähnlich wie bei Menschen (vgl. Donovan 2007: 363): „Body language, eye movement, facial expression, tone of voice—all are important signs“ (Donovan 2007: 363).

²⁵ Interessant ist hier, dass das, was Donovan und Adams als Widerspruch empfinden, in unserer Gesellschaft weit verbreitet ist: Viele Menschen sorgen sich einerseits um das Wohl von Tieren, essen diese jedoch andererseits selbstverständlich und nehmen damit ihre Tötung in Kauf.

Positionen²⁶. Der erste Kritikpunkt richtet sich gegen die Rechtstheorie im Allgemeinen. Das Problem sehen Donovan und Adams (vgl. 2007: 5) im rationalistischen Ursprung dieser Idee, der im 17. und 18. Jahrhundert und damit im Zeitalter der Aufklärung oder „Zeitalter der Vernunft“ (vgl. Donovan/Adams 2007: 5) liegt. Die Gesellschaft habe man sich zu dieser Zeit als eine Gruppe „rationaler, autonomer und unabhängiger Individuen vorgestellt, die Anspruch darauf haben, dass ihr Land oder ihr Besitz vor Eingriffen von außen (durch andere Menschen und durch den Staat) geschützt werden“ (vgl. Donovan/Adams 2007: 5). Das Problem, das Donovan und Adams in dieser Vorstellung von Gesellschaft sehen, ist die damit verbundene enge Definition von Personen bzw. von denjenigen, die Rechte innehaben. So weisen sie darauf hin, dass in den Gründungsdokumenten der USA lediglich weißen Männern mit Besitz Rechte zukamen, während große Teile der Gesellschaft wie Frauen, Sklaven und Besitzlose ausgeklammert wurden (vgl. Donovan/Adams 2007: 5).

An diesen ersten Punkt schließt sich für Donovan und Adams eine Schwierigkeit an, die nun die traditionellen tierethischen Positionen selbst betrifft: Die im 17. und 18. Jahrhundert vorherrschende enge Vorstellung von vollwertigen Gesellschaftsmitgliedern habe dazu geführt, dass Tierethiker sich für die Idee einsetzten, dass Tieren Personenstatus zugesprochen wird und ihnen grundlegende Rechte – ähnlich denen von (manchen) Menschen – zugesprochen werden. Damit Tiere jedoch wie (einige) Menschen Rechte bzw. moralischen Status erhalten, müssen, wie Donovan und Adams kritisch anmerken, vor allem Gemeinsamkeiten zwischen Tieren und Menschen²⁷ betont werden, während Unterschiede in den Hintergrund treten (vgl. Donovan/Adams 2007: 5). Dass die Betonung von Ähnlichkeiten zwischen Menschen und Tieren dazu führt, dass die spezifischen Eigenheiten von Tieren übersehen werden, denkt auch Catharine MacKinnon: „[T]he primary model of animal rights to date—one that makes animals objects of rights in standard liberal moral terms—misses animals

²⁶ Donovan und Adams sprechen in *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics* davon, dass sich die Kritik der Care-Ethik gegen die „animal rights theory“ oder „animal rights position“ richte (vgl. Donovan/Adams 2007: 4f.). In *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, dem Vorgänger zu ihrem 2007 erschienenen Sammelband, erklären sie, was sie unter den Begriffen verstehen: „We have restricted the term animal rights to that theory which is rooted in the liberal philosophical tradition of rights and interests“ (Donovan/Adams 1996: 12). Auch in *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics* beziehen sie sich mit dem Begriff „animal rights“ auf Positionen wie die von Singer und Regan, bei denen Rechte und Interessen im Mittelpunkt stehen, und damit auf tierethische Positionen, die in der vorliegenden Arbeit als „traditionell“ oder „klassisch“ bezeichnet werden.

²⁷ Nach der Argumentation von Donovan und Adams ist mit „Mensch“ hier eine bestimmte Vorstellung vom Menschen als rationales, autonomes und unabhängiges Wesen gemeint.

on their own terms, just as the same tradition has missed women on theirs” (MacKinnon 2007: 317).²⁸

Der dritte Kritikpunkt, den Donovan und Adams anführen, schließt wiederum an die mit der Rechtetheorie einhergehende Vorstellung einer Gesellschaft gleicher und autonomer Individuen an. Die Autorinnen kritisieren, dass hier – trotz der Tatsache, dass die meisten Menschen und Tiere de facto auf ein Netzwerk von Unterstützer*innen zurückgreifen – davon ausgegangen wird, dass die Mitglieder einer Gesellschaft weitestgehend unabhängig von der Unterstützung anderer und somit autonom sind, und sie merken kritisch an, dass es folglich auch nicht verpflichtend ist, für diejenigen zu sorgen, die auf Unterstützung angewiesen sind (vgl. Donovan/Adams 2007: 6). An dieser Stelle klingt ein Punkt an, den auch Gruen als wichtiges Merkmal der Care-Ethik ansieht: *„Care theorists view people as embedded in and emerging from social relationships”* (Gruen 2015: 20).²⁹ Neben der Voraussetzung von Autonomie kritisieren Donovan und Adams auch die Annahme von Gleichheit zwischen Menschen und Tieren und erklären: *„Animals are not equal to humans; domestic animals, in particular, are for the most part dependent on humans for survival“* (Donovan/Adams 2007: 6). Ethik müsse diese Ungleichheit berücksichtigen (vgl. Donovan/Adams 2007: 6). Wie Hilal Sezgin erklärt, zeichnet sich die ethische Grundsituation der Care-Ethik zufolge gerade durch Asymmetrie aus (vgl. Sezgin 2016: 439): *„Asymmetrie ist nicht die Ausnahme, sondern die Basis für alles weitere, was Menschen mit anderen tun können“* (Sezgin 2016: 439).

Ein weiteres Problem an den traditionellen tierethischen Ansätzen ist laut Donovan und Adams ihr Verhältnis zu Emotionen: *„The fourth problem with the rights approach is that it devalues, suppresses, or denies the emotions“* (Donovan/Adams 2007: 6). Gerade das Gefühl der Liebe sehen Donovan und Adams jedoch als einen Hauptbestandteil der Beziehungen von Menschen und Tieren. Dass Regan und Singer Emotionen aus ihren Ansätzen ausschließen, weil sie darin keine geeignete Grundlage

²⁸ Sezgin (vgl. 2016: 445) kann die Kritik an der Betonung von Gemeinsamkeiten von Menschen und Tieren nicht nachvollziehen. Ihrer Meinung nach bilden gemeinsame Merkmale gerade die Basis der Care-Ethik. *„Denn genau sie sind es, die den moralischen Prozess initiieren und Care überhaupt erst erforderlich machen“* (Sezgin 2016: 445). Dass Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Tieren bei der Frage, wem wir Fürsorge zukommen lassen, eine Rolle spielen, erkennt man Sezgin zufolge daran, dass wir etwa Steine für gewöhnlich nicht als Adressaten einer Care-Ethik betrachten (vgl. Sezgin 2016: 445f.).

²⁹ Auch Noddings definiert bereits Beziehungen und die Verbundenheit mit anderen als wichtige Merkmale der Care-Ethik (vgl. Kap. 2.2.1).

für eine Ethik sehen, finden Donovan und Adams (vgl. 2007: 6) widersprüchlich, da sie gerade im Ausschalten von emotionalen Reaktionen eine Ursache für das Leid von Tieren sehen: „[T]he exclusion of the emotional response is a major reason why animal abuse and exploitation continue“ (Donovan/Adams 2007: 6). Auch Gruen weist darauf hin, dass in der traditionellen Tierethik die Meinung vorherrscht, man müsse die eigenen Emotionen ausklammern, um zu objektiven moralischen Urteilen zu kommen.³⁰ Sie betont, dass die Care-Ethik im Gegensatz zu klassischen tierethischen Ansätzen nicht verlangt, dass man sich in ethischen Entscheidungen von den Beziehungen zu anderen und den eigenen Empfindungen vollständig freimacht (vgl. Gruen 2015: 20).

Als letzten Punkt kritisieren Donovan und Adams die klassischen tierethischen Ansätze als abstrakt und formalistisch. Die Suche dieser Ansätze nach Universalisierbarkeit betrachten sie als fehlgeleitet, da viele ethische Probleme, wie auch tierethische Probleme, ihnen zufolge ein Eingehen auf die jeweilige besondere Situation, den jeweiligen Kontext und Hintergrund erfordern. Eine solche Herangehensweise schließe jedoch Universalisierbarkeit gerade aus (vgl. Donovan/Adams 2007: 6). Nachdem nun unter anderem ein Überblick über unterschiedliche Ansätze innerhalb der Tierethik und ihre Auffassung von Ethik gegeben wurde, wird im nächsten Kapitel eine tierethische Konzeption, die in der Tradition der Care-Ethik steht, im Detail dargestellt.

3 Darstellung einer tierethischen Konzeption in der Tradition der Care-Ethik: Lori Gruens „verflochtene Empathie“

Nach den eher allgemeinen Ausführungen zur Care-Ethik wird im Folgenden nun ein bestimmter Ansatz der tierethischen Care-Ethik genauer betrachtet. Es handelt sich dabei um die Position der Philosophin Lori Gruen, deren tierethische Konzeption, wie Schmitz erläutert, „in der Tradition der Fürsorge- oder Mitleidsethik“ (Schmitz 2015: 64) steht. Auch die Pionierinnen der tierethischen Care-Ethik, Donovan und Adams,

³⁰ Die Möglichkeit, eine Situation vollkommen objektiv zu betrachten und zu beurteilen, zweifelt Gruen jedoch offensichtlich stark an (vgl. Gruen 2015: 20).

stellen fest, dass sich Gruens Ansatz im Großen und Ganzen mit der Care-Ethik deckt (vgl. Donovan/Adams 2007: 13).

Wie Gruen 2017 in einem Aufsatz erklärt, beschäftigt sie sich schon lange damit, wie Tierethik neu gedacht werden kann: „*I’ve been thinking about alternatives to the standard ethical views on animals for many years*“ (Gruen 2017: 452). Die Konzeption, die sie als Alternative zu den traditionellen tierethischen Herangehensweisen entwirft, stellt sie am ausführlichsten in ihrem 2015 erschienenen Werk *Entangled empathy: an alternative ethic for our relationships with animals* dar, das folglich auch eine wichtige Grundlage für das vorliegende Kapitel darstellt. Das Buch baut Gruen zufolge auf dem auf, was sie in den 25 Jahren vor der Publikation des Buches erarbeitet hat (vgl. Gruen 2015: 10), und soll Menschen dabei unterstützen, ihre Beziehungen mit anderen Tieren zu überdenken (vgl. Bekoff 2015). Denn, so Gruen, „*we are already in relationships with other animals, and for the most part, they aren’t good relationships*“ (Gruen 2015: 10).

Wie Schmitz, Donovan und Adams ordnet auch Gruen selbst ihren Ansatz der Care-Ethik zu (vgl. Gruen 2015: 10). Das Konzept, das sie entwickelt, nennt sie – wie der Titel ihres Buches bereits verrät – „verflochtene Empathie“ (*entangled empathy*).³¹ Wie sie die verflochtene Empathie definiert, erklärt Gruen zu Beginn ihres Buches:

a type of caring perception focused on attending to another’s experience of wellbeing. An experiential process involving a blend of emotion and cognition in which we recognize we are in relationships with others and are called upon to be responsive and responsible in these relationships by attending to another’s needs, interests, desires, vulnerabilities, hopes and sensitivities. (Gruen 2015: 10)

Der Definition nach geht es bei der verflochtenen Empathie also um eine bestimmte Form der Wahrnehmung, verstanden als ein Prozess, der sich auf das Wohlbefinden anderer³² konzentriert und im Rahmen dessen wir erkennen, dass wir mit anderen in Beziehung stehen und insofern mit ihnen „verflochten“ sind. Wie Gruen erläutert, betrifft der Begriff „verflochten“ (*entangled*) den Aspekt der Anerkennung dessen, dass wir durch verschiedene Beziehungen untrennbar mit anderen verbunden sind, während

³¹ In früheren Arbeiten habe sie statt des Begriffs „*entangled empathy*“ den Begriff „*engaged empathy*“ verwendet, so Gruen (vgl. Gruen 2013: 226). Tatsächlich findet sich letztgenannter Begriff beispielsweise in ihrem 2011 erschienenen Werk *Ethics and Animals: An Introduction* (vgl. Gruen 2011: 206).

³² Gruen spricht im Rahmen ihrer Erläuterungen zur verflochtenen Empathie nicht immer explizit von Tieren, sondern formuliert ihre Gedanken häufig allgemein. In erster Linie sieht sie die verflochtene Empathie jedoch als Möglichkeit, unsere Beziehung mit *Tieren* neu zu denken (vgl. Gruen 2017: 452).

sich der Begriff „Empathie“ (*empathy*) auf eine bestimmte Wahrnehmungsfähigkeit bezieht (vgl. Marshall 2014). Erwähnenswert ist an dieser Stelle, dass in der Definition von Fürsorge (*caring perception*), Aufmerksamkeit (*attending to*), Gefühlen (*emotion*) und Beziehungen (*relationships*) die Rede ist – Aspekte, die, wie Kapitel 2.2 gezeigt hat, in der Care-Ethik von Bedeutung sind.

Bevor in den folgenden Kapiteln Gruens Ansatz Schritt für Schritt rekonstruiert wird, werden an dieser Stelle einige Punkte angemerkt, die wichtig sind, um ihren Ansatz richtig zu verstehen. Zunächst ist festzuhalten, dass Gruen die verflochtene Empathie nicht als das einzige Instrument innerhalb der Ethik versteht, sondern nur als ein mögliches neben anderen Formen der Fürsorge und Aufmerksamkeit (vgl. Gruen 2015: 34). Sie schreibt: „*Entangled empathy is one way to engage with others in order to help change our relationships for the better*“ (Gruen 2020).

Eine weitere wichtige Grundannahme bei Gruen ist die, dass die Möglichkeit des Empfindens von Empathie in Menschen und auch vielen Tieren prinzipiell angelegt ist. Die verflochtene Empathie versteht Gruen jedoch als eine *Methode*, deren Anwendung Anstrengungen von uns erfordert (vgl. Gruen 2015: 41). „*[E]ntangled empathy is not merely an emotional reaction – it requires critical attention, practice, and correction*“ (Gruen 2020). Es gehe darum, an der eigenen Wahrnehmung zu arbeiten und diese so zu schulen, dass man angemessen auf das Wohlbefinden anderer eingehen kann, die Verflochtenheit mit anderen und die Verantwortung erkennt, die man in diesen Beziehungen trägt (vgl. Gruen 2017: 452). Erst wenn wir diese Anstrengungen auf uns nehmen, lassen sich Gruen zufolge unsere Beziehungen verbessern (vgl. Gruen 2019: 80). Deutlich wird, dass Gruen die verflochtene Empathie offensichtlich als etwas versteht, das man erlernen kann.

Wichtig ist auch, zu erwähnen, an wen Gruen ihren Ansatz adressiert und an wen nicht: „*The approach I’m offering is directed at those who, like me, are already interested in figuring out what would constitute ethical perception and action, not those who don’t really care about ethics at all*“ (Gruen 2017: 457f.). Sie geht also von sich selbst aus und grenzt die Gruppe derjenigen, an die sie ihre ethische Konzeption adressiert, entsprechend ein: Ihr Ansatz ist nicht für Personen gedacht, die sich ohnehin keine Gedanken über ethisches Handeln machen, sondern nur für Menschen, die ein Interesse daran haben, herauszufinden, was ethisch von ihnen gefordert ist.

3.1 Kritik an traditionellen ethischen Theorien: Entfremdung

Wie bereits andere tierethische Care-Ethiker*innen übt auch Gruen deutliche Kritik an traditionellen (tier)ethischen Ansätzen.³³ Viele der Punkte, die sie anführt, wurden bereits in Kapitel 2.2.2 dieser Arbeit im Rahmen der Ausführungen von Donovan und Adams angesprochen. Daher wird hier nur ein kurzer Überblick über ihre Kritik gegeben. Die Art und Weise, wie traditionelle ethische Theorien argumentieren, kritisiert Gruen als abstrakt und mechanisch sowie losgelöst von unseren tatsächlichen moralischen Erfahrungen und unserem moralischen Handeln. Diese Art der Argumentation werde der Komplexität moralischer Probleme nicht gerecht (vgl. Gruen 2015: 12f.): „[T]hese arguments [...] force us to focus in too narrow a way and they flatten or erase the complexity of actual moral problems“ (Gruen 2015: 12). Gruen kritisiert außerdem, dass Tiere in den traditionellen ethischen Ansätzen nicht als Individuen, sondern als namenlose und austauschbare Objekte betrachtet werden und dass ihr Leid und ihre Interessen zwar abstrakt zählen, jedoch nicht als das Leid und die Interessen eines bestimmten Individuums (vgl. Gruen 2015: 13–17). An dieser Stelle richtet sich Gruens Kritik offensichtlich vor allem gegen den Utilitarismus, in dem individuelle Tiere zu abstrakten Glücks- und Interessensbehältern werden, deren Freude und Leid in Kalkulationen gegeneinander aufgewogen werden können, während sie selbst als Individuen nicht zählen (vgl. Grimm/Wild 2016: 83). Weiterhin kritisiert Gruen an den traditionellen ethischen Theorien, dass Tiere hier nicht im Kontext der Gesellschaft oder Gruppe, in der sie sich befinden, betrachtet werden: „We don't attend to the particularities of their lives in their communities and the relationships they are in“ (Gruen 2015: 13). Gruen bemängelt zudem, dass sich die traditionellen Theorien zu sehr auf Ähnlichkeiten zwischen Individuen konzentrieren und Unterschiede vernachlässigen. Außerdem problematisiert sie, dass die traditionellen ethischen Theorien Kontexte, politische und soziale Strukturen sowie Ideologien, die den moralischen Problemen zugrunde liegen, ausblenden (vgl. Gruen 2015: 13–17).

Ein Punkt, den Gruen in ihrer Kritik an den traditionellen (tier)ethischen Ansätzen stark macht, ist der, dass die traditionellen Theorien ihr zufolge auf verschiedene

³³ Gruen bezieht sich nicht immer explizit auf traditionelle *tierethische* Theorien, sondern allgemeiner auf traditionelle ethische Ansätze. Sie weist jedoch darauf hin, dass es diese traditionellen ethischen Ansätze sind, die Singer und Regan auf Tiere ausweiten (vgl. Gruen 2015: 14) und die die Basis der Tierethik bilden (vgl. Gruen 2015: 17).

Weisen entfremdend wirken. So weist sie etwa darauf hin, dass sich die abstrakten Argumentationen der traditionellen Theorien nur auf bestimmte Aspekte einer Situation konzentrieren und andere wichtige Gesichtspunkte weglassen. Dieser enge Fokus führe dazu, dass die Komplexität von moralischen Problemen reduziert werde oder ganz verloren gehe – ein Prozess der Simplifizierung moralischer Probleme, der uns von unserer Umgebung oder Teilen unserer Umgebung, wozu auch unsere Beziehungen zu anderen Menschen und Tieren sowie unsere sozialen Netzwerke gehören, entfremde (vgl. Gruen 2015: 13f.). Dies führe zu einer weiteren Entfremdung: *„In doing so, it also alienates us from possible interpretations of the context in which we find ourselves“* (Gruen 2015: 13). Die Entfremdung von möglichen Interpretationen verhindere wiederum, dass wir unsere Rolle innerhalb eines moralischen Problems verstehen. Die Simplifizierung moralischer Probleme und die fehlende Betrachtung des Kontextes führe außerdem zu einer Entfremdung von möglichen Lösungen moralischer Probleme (vgl. Gruen 2015: 13f.).

Gruen zufolge wirken die traditionellen ethischen Theorien zudem dadurch entfremdend, dass es in diesen Theorien nicht durch innere Überzeugungen, sondern durch äußere Einwirkungen zu ethischen Bewertungen komme (vgl. Gruen 2015: 18). *„In order to act rightly, a moral agent must submit herself to the authority of external forces or internalized impersonal norms that originated externally“* (Gruen 2015: 18). Dieses Vorgehen führe zu einer Entfremdung von der eigenen Persönlichkeit, von den Werten, denen man sich verpflichtet fühlt, sowie von den verschiedenen Beziehungen, in denen man sich befindet (vgl. Gruen 2015: 18; vgl. Gruen 2017: 452).³⁴ Das Innere von Personen werde folglich im Rahmen der traditionellen ethischen Theorien ausgeblendet. Dies sieht Gruen kritisch, da das Innenleben moralischer Akteur*innen ihr zufolge untrennbar mit deren Handlungen verbunden ist (vgl. Gruen 2015: 18). Sie fasst die Problematik der Entfremdung, die ihrer Meinung nach aus den traditionellen ethischen Herangehensweisen folgt, folgendermaßen zusammen:

Insofar as traditional ethical theories alienate people from the moral problems we are confronted with, and a rich understanding of the lives of those in need, and the people and other animals we love, and the communities and practices that are meaningful and valuable in our lives, and from the possibility of becoming more fully in tune with the rich and complicated world in which we live, they fail. (Gruen 2015: 14)

³⁴ Gruen folgt hier der Kritik, die die Philosophin Iris Murdoch an den traditionellen ethischen Theorien übt (vgl. Gruen 2017: 455).

Als Mittel gegen die Entfremdung sieht Gruen eine ethische Praxis, bei der Empathie im Mittelpunkt steht (vgl. Gruen 2015 [2009]: 393).

3.2 Empathie als Grundlage der Ethik

Im Zentrum der ethischen Konzeption von Gruen steht also Empathie bzw. eine bestimmte Form ethischer Empathie. Gruen versteht Empathie als eine Form der Aufmerksamkeit, genauer gesagt als eine Form moralischer Wahrnehmung (vgl. Gruen 2015: 22). Den Nutzen moralischer Wahrnehmung versteht sie folgendermaßen: „*Moral perception helps a person to see what is morally relevant or important in a particular context*“ (Gruen 2015: 23). Moralische Wahrnehmung setzt laut Gruen Reflexion und Modifikation voraus, wofür wiederum notwendig sei, dass man viele verschiedene Informationen aufnehmen und beurteilen kann (vgl. Gruen 2015: 22f.).

Gruen grenzt Empathie deutlich von Mitgefühl (*sympathy*) ab, womit es im Alltagsgebrauch häufig in Verbindung gebracht werde (vgl. Gruen 2015: 23). Mitgefühl versteht Gruen als „eine Reaktion auf etwas Schlechtes, Bedauerliches oder Unangenehmes, das jemand anderem passiert, wobei das mitfühlende Individuum an all seinen Einstellungen, Überzeugungen, Gefühlen etc. festhält“ (vgl. Gruen 2015: 23). Mitgefühl bedeute nicht, *tatsächlich* mit einem anderen Wesen mitzufühlen, also zu versuchen, die Gefühle des anderen Wesens aus seiner Situation heraus nachzuempfinden. Es sei vielmehr so, dass die mitfühlende Person zwar erkennt, dass sich ein anderes Wesen in einer unangenehmen Situation befindet, von dieser Erfahrung jedoch ausgeschlossen bleibt. Die mitfühlende Person Sorge sich zwar um das betroffene Wesen, bleibe dabei jedoch distanziert (vgl. Gruen 2015: 23f.): „*While we’re being sympathetic, we attempt to be disconnected from others*“ (Gruen 2015: 24).

Bei Empathie geht es laut Gruen dagegen gerade darum, zu erkennen, dass man mit anderen verbunden ist. Ziel sei es, die Situation der anderen Person und ihre Sicht der Dinge so gut wie möglich zu verstehen (vgl. Gruen 2015: 24). Empathie beinhalte in diesem Sinne – anders als Mitgefühl – also auch eine kognitive Komponente. Während sich Mitgefühl immer auf Notlagen von anderen beziehe, sei eine empathische Reaktion auch bei positiven Zuständen möglich (vgl. Gruen 2015 [2009]: 394). Empathie wirke zudem motivierender als Mitgefühl und führe zu einer entschlosseneren Reaktion (vgl. Gruen 2015: 24). Gruen betont weiterhin, dass eine Person, die im Sinne der

verflochtenen Empathie empathisiert³⁵, an ihren Einstellungen und Sichtweisen sowie den Werten, denen sie sich verpflichtet fühlt, festhält, da diese als wichtige Bezugspunkte in der Beurteilung von Situationen dienen können (vgl. Gruen 2017: 454). Hierin ähneln sich also Empathie und Mitgefühl in Gruens Verständnis. Empathie zeichne sich außerdem dadurch aus, dass im Fokus der empathischen Wahrnehmung das Wohl des jeweiligen anderen Wesens stehe. Im Sinne all dieser Merkmale kann Empathie laut Gruen – im Gegensatz zu den traditionellen ethischen Theorien – das, was unsere moralischen Erfahrungen ausmacht, einfangen (vgl. Gruen 2015: 24).

Im Rahmen ihrer philosophischen Auseinandersetzung mit Empathie nutzt Gruen psychologische Überlegungen, nach denen sich verschiedene Stufen oder Stadien empathischer Entwicklung unterscheiden lassen. Wie Gruen erläutert, gehen der Form ethischer Empathie, die im Zentrum ihrer Ethik steht, der sogenannten verflochtenen Empathie, drei weniger komplexe Stadien von Empathie voraus (vgl. Gruen 2015 [2009]: 393–401). Da diese Stadien mit ihrer Konzeption der verflochtenen Empathie verbunden sind, werden sie im Folgenden kurz dargestellt.

Zunächst beschreibt Gruen eine einfache Form von Empathie, die sogenannte „emotionale Ansteckung“ (*emotional contagion*) oder „affektive Resonanz“ (*affective resonance*). Sie charakterisiert diese sehr ursprüngliche Form der Empathie, die wir mit vielen verschiedenen Tieren teilen, als eine „spontane, gewissermaßen reflexartige Reaktion auf die Gefühle von jemand anders“ (vgl. Gruen 2015: 24) und betont, dass diese Form der Empathie normalerweise in der Gegenwart vertrauter Wesen auftritt, die sich in unmittelbarer Umgebung befinden (vgl. Gruen 2015: 24). Zudem bedarf die emotionale Ansteckung keinerlei kognitiver Anstrengungen: „*It is a kind of embodied response to another individual or individuals in one’s immediate environment and does not require any reflection or conceptualisation or even understanding*“ (Gruen 2015: 24). Als Beispiel für diese Form der Empathie nennt Gruen die Tatsache, dass Menschen, aber auch einige Tiere sich meist durch das Gähnen von anderen anstecken

³⁵ In Anlehnung an Philipp von Galls Übersetzung von Gruens Aufsatz „*Attending to Animals: Empathetic Engagement with the More Than Human World*“ kommt in dieser Arbeit der Neologismus „empathisieren“ als Übersetzung vom englischen Verb „*to empathize with*“ zur Anwendung, auch wenn dieses vom Wort „Empathie“ abgeleitete Verb (noch) nicht im Duden gelistet ist (vgl. Gruen 2015 [2009]: 394). Das Wort erscheint jedoch leicht verständlich und verhindert umständlichere sprachliche Formulierungen.

lassen. Dieses Beispiel zeigt, dass die affektive Resonanz häufig unvermeidbar auftritt, so Gruen (vgl. 2015: 24).

Im nächsten Schritt erklärt Gruen eine Form der Empathie, die sich „direkte“ (*primary*) oder „persönliche Empathie“ (*personal empathy*) nennt. Diese Form der Empathie kennzeichne sich dadurch, dass sich die empathisierende Person wirklich in die Situation des anderen Wesens einfühlen, jedoch dabei nicht zwischen ihrer Perspektive und der Perspektive des*der jeweils anderen differenzieren kann (vgl. Gruen 2015: 24f.). „*This is the type of empathy wherein an individual really puts herself in the shoes of the other and loses sight of herself*“ (Gruen 2015: 25). Zwar sei diese Form der Empathie kognitiv herausfordernder als die emotionale Ansteckung, jedoch sei auch hier kaum Reflexion und Modifikation möglich, da sich die empathisierende Person im Prozess des Einfühlens in das jeweils andere Wesen selbst aus dem Blick verliere, so Gruen (vgl. 2015: 24f.).

Die beiden genannten Form der Empathie, die emotionale Ansteckung sowie die persönliche Empathie, zeichnen sich, wie Gruen erläutert, dadurch aus, dass es für das empathisierende Wesen nicht möglich ist, zwischen den eigenen Gefühlen bzw. mentalen Zuständen und den Gefühlen anderer zu differenzieren. Sie weist kritisch darauf hin, dass einige Theoretiker*innen Empathie nur im Sinne solcher affektiver Reaktionen verstanden haben – eine Sichtweise, aus der es laut Gruen wenig sinnvoll erscheint, Empathie im Kontext von Ethik zu berücksichtigen. Die Forschung weist jedoch darauf hin, dass es noch weitere Formen von Empathie gibt (vgl. Gruen 2015 [2009]: 396f.).

Die dritte Form von Empathie, die Gruen beschreibt, ist die sogenannte „kognitive Empathie“ (*cognitive empathy*). Diese Form der Empathie unterscheide sich von den beiden erstgenannten Formen vor allem dadurch, dass das empathisierende Individuum „nicht bloß [wie bei der emotionalen Ansteckung] die Emotionen des Objekts der Empathie nachahmt beziehungsweise sie [wie bei der persönlichen Empathie] auf das Objekt projiziert, sondern einen reflexiven Akt der Imagination vollzieht, durch den es sich in die Situationen und den geistigen Zustand des Objektes hineinversetzt“ (Gruen 2015 [2009]: 397). Dadurch sei es möglich, tatsächlich die Sichtweise des Wesens, mit dem empathisiert wird, einzunehmen. Voraussetzung dafür seien bestimmte kognitive

Fähigkeiten, wie etwa die Fähigkeit, zwischen Selbst und Anderem unterscheiden zu können (vgl. Gruen 2015: 25).³⁶

Im vierten Schritt kommt Gruen schließlich auf die Form von Empathie zu sprechen, die im Fokus ihrer Ethik steht: die „verflochtene Empathie“ (*entangled empathy*) – eine Form von Empathie, die sie zu „[k]ognitiv weiter entwickelte[n] Stadien der Empathie“ (Gruen 2015 [2009]: 398) zählt. Solche kognitiv anspruchsvollen Formen von Empathie zeichnen sich ihr zufolge dadurch aus, dass die empathisierende Person auch ein umfassendes Verständnis für die Situation des Objekts der Empathie entwickelt und Problemen auf den Grund geht (vgl. Gruen 2015 [2009]: 398): *„Empathy of this sort enables the empathizer not only to grasp the other’s state of mind or preferences or interests, but to ascertain the features of the situation that affect her and information about what led to the object’s being in that situation in the first place“* (Gruen 2015: 25). Damit dürften nun die Unterschiede zwischen den verschiedenen Stufen von Empathie klar geworden sein. Im folgenden Kapitel wird die verflochtene Empathie, die Gruen ins Zentrum ihrer Ethik rückt, genauer analysiert.

3.3 Verflochtene Empathie als Mischung aus Emotion und Kognition

Auch wenn Gruen – wie im letzten Kapitel dargestellt – verschiedene Stadien von Empathie aufzeigt, die sich voneinander unterscheiden, verschmelzen diese im Kontext ihrer Konzeption zu einem gewissen Grad, da sie die verflochtene Empathie als einen Prozess beschreibt, der auch Aspekte der anderen Formen von Empathie beinhaltet.³⁷ So ist etwa laut Gruen eine rein emotionale Reaktion meist Teil des Prozesses der verflochtenen Empathie (vgl. Gruen 2015 [2009]: 398–401). Dies hat die verflochtene Empathie mit zwei weniger komplexen Formen der Empathie gemeinsam: der emotionalen Ansteckung sowie der persönlichen Empathie (vgl. Kap. 3.2). Weiterhin gehört laut Gruen zur verflochtenen Empathie, dass die empathisierende Person auf reflektierende Weise die Perspektive des Objektes der Empathie einnimmt (vgl. Gruen 2015 [2009]: 398f.). Hierbei handelt es sich, wie im letzten Kapitel erläutert, um ein Merkmal der kognitiven Empathie (vgl. Kap. 3.2).

³⁶ Wie Gruen in Bezug auf einen Bericht von Frans de Waal erwähnt, sind möglicherweise auch manche Tiere wie Bonobos zu dieser Form der Empathie fähig (vgl. Gruen 2015: 25).

³⁷ Vgl. hierzu Gruen 2015: 26; Gruen 2015 [2009]: 398–401; Gruen 2019: 80f.

Neben diesen Aspekten wird der Prozess der verflochtenen Empathie, wie im letzten Kapitel erwähnt, um weitere Merkmale ergänzt: Im Rahmen dieser Form der Empathie betrachtet die empathisierende Person, wie Gruen erklärt, auch die Situation des Objektes der Empathie und sucht nach relevanten Informationen (vgl. Gruen 2015: 26). Es geht hier also darum, einen umfassenderen Blick zu entwickeln und Kontexte zu verstehen: „[W]e will want to pay critical attention to the broader conditions that impact the wellbeing or flourishing of those with whom we are empathizing“ (Gruen 2015: 26). In Gruens Worten lässt sich der Prozess der verflochtenen Empathie, dessen Bestandteile in ihrer Reihenfolge variieren können (vgl. Gruen 2018: 147), in etwa so beschreiben:

The well-being of another grabs the empathizer's attention. The empathizer reflectively imagines himself in the position of the other, making sure to more or less partition his own perspective from that of the other. Then he makes a judgment about how the conditions that the other finds herself in contribute to her state of mind or well-being. The empathizer will then carefully assess the situation and figure out what information is pertinent to effectively help the person in question³⁸. (Gruen 2018: 147)

Es geht bei der verflochtenen Empathie also, ähnlich wie bei den anderen Formen von Empathie, um eine emotionale Reaktion, um Reflexion und Vorstellungsvermögen, aber auch darum, die eigene Sichtweise von der eines anderen Wesens zu trennen, ein umfassendes Verständnis zu erlangen und Informationen einzuholen. Wie bereits klar geworden sein dürfte, besteht Empathie, wie Gruen sie versteht, sowohl aus einer emotionalen als auch aus einer kognitiven Komponente (vgl. Gruen 2015: 25f.). Sie beschreibt die verflochtene Empathie als „Fähigkeit, Emotion und Kognition zu vermischen“ (vgl. Gruen 2015: 26). „*Entangled Empathy is a process that involves integrating a range of thoughts and feelings to try to get an accurate take on the situation of another and figure out what, if anything, we are called upon to do*“ (Gruen

³⁸ In *Entangled empathy: an alternative ethic for our relationships with animals* schreibt Gruen hier statt „to effectively help the person in question“ „to empathize effectively with the being in question“ (vgl. Gruen 2015: 26). Letztere Formulierung erscheint insofern geeigneter, als vermutlich viele bei dem Begriff „person“ nicht an Tiere denken.

2015: 37).³⁹ Gruens Ansatz ist also ein Beispiel dafür, wie die tierethische Care-Ethik auf ein Zusammenwirken von Emotionen und Vernunft setzt (vgl. Kap. 2.1.3).⁴⁰

Im Folgenden werden nun die einzelnen Bestandteile des Prozesses der verflochtenen Empathie genauer betrachtet. Wie gesagt, ist laut Gruen auch eine emotionale Reaktion Teil des Prozesses, wobei diese Reaktion jedoch, wie Gruen erläutert, nur den Beginn des Prozesses darstellt (vgl. Gruen 2015 [2009]: 398–401). Dass Individuen im Prozess der Empathie zunächst emotional auf den Zustand eines anderen Wesens reagieren, ist laut Gruen nicht die einzige Möglichkeit einer ersten Reaktion, jedoch eine sehr wahrscheinliche. Sie sieht die Bedeutung emotionaler Reaktionen darin, dass diese unsere Aufmerksamkeit häufig richtigerweise auf Dinge lenken, die unsere Aufmerksamkeit tatsächlich erfordern (vgl. Gruen 2015: 31). In einem 2019 erschienenen Aufsatz beschreibt Gruen Emotionen nicht als Anfang des Prozesses der verflochtenen Empathie, sondern als Resultat unserer kognitiven Anstrengungen. Wenn wir die Perspektive von anderen Wesen wirklich verstehen und Kontexte begreifen, so kann bzw. sollte dies laut Gruen zu einer Reihe von Emotionen führen (vgl. Gruen 2019: 81f.). Sie schreibt: „*[T]here is room in the process for emotions like outrage and indignance and anger and shame*“ (Gruen 2019: 81).

Wie zeichnet nun die kognitive Komponente von Gruens ethischer Konzeption genau aus? Wie Gruen erläutert, geht es darum, die Situation und die Perspektive eines anderen Wesens so gut wie möglich zu begreifen (vgl. Gruen 2017: 454). Sie hält den Versuch, zu verstehen, wie andere die Welt wahrnehmen, für entscheidend: „*What we need to do when we are trying to empathize with very different others is to understand as best as we can what the world seems, feels, smells, and looks like from their situated position*“ (Gruen 2015: 31). Wichtig ist laut Gruen, dass wir uns dabei nicht in der Sichtweise des*der jeweils anderen verlieren, also immer zwischen unserer Perspektive

³⁹ In einem Online-Artikel von 2015, in dem sich Gruen für ein Verbot von Windhundrennen ausspricht, macht sie deutlich, dass Emotionen allein nicht zu ethischem Handeln führen. So erklärt sie, dass die Halter*innen von Windhunden trotz des Leids, das sie den Tieren zufügen, ihre Hunde möglicherweise auf eine Art und Weise lieben, jedoch nur so, wie andere ihr Auto lieben. Sie betont die Bedeutung von Empathie, die darin liege, dass sich Empathie vom reinen Empfinden von Emotionen abgrenzt (vgl. Gruen 2015a): „*[T]his is a love without empathy, without the recognition that we are in relationships with these dogs and they look to us to care for them*“ (Gruen 2015a).

⁴⁰ Ähnlich wie Gruen den Prozess der verflochtenen Empathie beschreibt, erklärt auch Donovan in ihrem Aufsatz „*Caring to Dialogue. Feminism and the Treatment of Animals*“, dass emotionale empathische Reaktionen auf das Leid von Tieren nicht für sich stehen können, sondern dass zusätzlich eine ethische und politische Perspektive notwendig ist, die eine kritische Analyse der Situation und des Ursprungs des Leids ermöglicht (vgl. Donovan 2007: 364). Anders als Gruen versteht Donovan jedoch empathische Reaktionen offensichtlich als rein emotional und sieht die kognitive Komponente ihres Ansatzes nicht als Teil eines empathischen Prozesses an.

und der des*der jeweils anderen unterscheiden können. Hierfür ist laut Gruen notwendig, dass wir so viel Wissen über die Lebensweise anderer erlangen wie möglich. Dies ermögliche es uns auch, anschließend beurteilen zu können, inwiefern die Wesen, mit denen wir empathisieren, durch ihre Lebensumstände beeinflusst werden. Das Aneignen von Wissen über das Objekt der Empathie beschreibt Gruen als anspruchsvolle kognitive Leistung, die eine Bereitschaft, zu lernen, sich zu informieren und kritisch zu reflektieren, erfordere (vgl. Gruen 2015: 29–31):

[T]he empathizer has to focus carefully on and take account of the specific context of the other, their idiosyncratic desires and personality, and the process that shaped who they are. They would also have to recognize the other's developmental [...] histories, and their species-typical ways of being. (Gruen 2015: 29)

Sich Wissen über das jeweils andere Individuum anzueignen sowie die Fähigkeit, zwischen Selbst – wozu die eigenen „Sichtweisen, Erfahrungen, Einstellungen und Überzeugungen“ (vgl. Gruen 2015: 30) gehören – und Anderem unterscheiden zu können⁴¹, ist Gruen zufolge wichtig, um zu verhindern, dass wir unsere Wünsche und Interessen auf andere projizieren (vgl. Gruen 2015: 27–30).

Um das Wesen von Tieren und ihre spezifischen Verhaltensweisen richtig zu verstehen, ist, wie Gruen erläutert, häufig die Beobachtung von Tieren sowie ein Zurückgreifen auf das Wissen von Expert*innen notwendig (vgl. Gruen 2015: 32). Gruen verweist hier auf ausgebildete Verhaltensforscher*innen und Zoolog*innen (vgl. Gruen 2019: 81) sowie auf Pfleger*innen, die dieser Tätigkeit schon lange nachgehen und die mit den Lebenswelten von Tieren vertraut sind (vgl. Gruen 2015: 29). Bei unserem Versuch, sie zu verstehen, müssen wir Tiere laut Gruen sowohl als Angehörige einer Art als auch als Individuen betrachten: „*[W]e have to try to understand the individual's species-typical behaviors and her individual personality over a period of time*“ (Gruen 2015: 32).⁴² Dabei gehe es auch darum, dass wir erkennen, dass Tiere verschieden sind und dass wir in unterschiedlichen Arten von Beziehungen mit ihnen

⁴¹ Die Vorstellung eines Selbst, das sich als vom Anderen getrennt begreift, ist laut Gruen nicht mit der Vorstellung des Selbst in traditionellen ethischen Theorien zu verwechseln, in denen das Selbst so gedacht werde, als ob es sich nicht nur vom Anderen, sondern auch von der eigenen Situation, den eigenen Sorgen und Beziehungen loslösen könne (vgl. Gruen 2015: 30).

⁴² Bezüglich der Aufgabe, Tiere richtig zu verstehen, geht Donovan noch einen Schritt weiter als Gruen und plädiert für einen Dialog mit Tieren. Sie geht davon aus, dass wir in der Lage sind, Tieren zuzuhören und zu erkennen, was sie fühlen oder denken. Ähnlich wie Gruen weist jedoch auch sie darauf hin, dass es helfen kann, die Lebensgewohnheiten und die Lebensform einer Spezies zu kennen, um Tiere und ihre Bedürfnisse besser zu verstehen (vgl. Donovan 2007: 360–363).

stehen. Eine besondere Beziehung zu Schimpansen zu haben, bedeute etwa noch nicht, dass man auch Hühner oder Streifenhörnchen versteht und mit ihnen empathisieren kann. Es gelte immer, die Besonderheiten zu beachten, die das Leben einzelner Tiere ausmachen (vgl. Gruen 2015: 32). „*Entangled empathy keeps us mindful of differences in context and differences in particular experiences*“ (Gruen 2015: 32). Um erfolgreich mit Tieren zu empathisieren, kann es laut Gruen auch von Nutzen sein, Fragen zu stellen, die uns dabei helfen, die Perspektive von Tieren richtig zu verstehen (vgl. Gruen 2017: 456f.; vgl. Gruen 2018: 148f.). Solche Fragen können beispielsweise folgendermaßen lauten:

[W]hat were the early rearing conditions this animal experienced and how did that shape her current experiences? What sort of species-typical behaviors does a creature of this kind usually engage in and does she have opportunities to engage in those behaviors? What sorts of social relationships are important, whether they be with conspecifics or animals from other species, including humans? Is this animal able to be alone, if she chooses? Is she able to make choices about who to spend time with, where to be, what and when to eat? Are these the sort of choices that are meaningful to this particular animal? (Gruen 2017: 456f.)

Gruen weist darauf hin, dass wir in dem Versuch, andere (Tiere) zu verstehen, trotz allem möglicherweise nur eine vage Vorstellung davon bekommen, was sie ausmacht, und sie erklärt, dass es wahrscheinlich ist, dass wir im Prozess des Verstehens Fehler machen (vgl. Gruen 2018: 151). So kann es, wie Gruen erläutert, einerseits passieren, dass wir überschätzen, welche Bedeutung die Erfahrungen von anderen für sie haben, dass wir die Perspektive von anderen also nicht angemessen wahrnehmen und Situationen falsch einschätzen. Zum anderen passiert es häufig, dass wir die Bedeutung von Erfahrungen unterschätzen oder überhaupt nicht erfassen können, da es sich dabei um Erfahrungen handelt, die uns selbst unbekannt sind, und wir die Perspektiven von anderen folglich überhaupt nicht verstehen. Gruen spricht in diesem Fall von „unvollständiger Empathie“ (*incomplete empathy*). Ein Beispiel hierfür sei, dass Weiße nicht vollständig verstehen können, welche Bedeutung rassistische Erfahrungen für Betroffene haben (vgl. Gruen 2015: 37–39).

Gerade wenn Empathie zu scheitern droht, kann es Gruen zufolge hilfreich sein, Wissenslücken über die Erfahrungen und Perspektiven von Tieren (und anderen Menschen) zu schließen – beispielsweise mithilfe des Wissens, das andere bereits gesammelt und aufgeschrieben haben. Das Erlangen von Wissen kann laut Gruen also

dabei helfen, dem Misslingen von Empathie entgegenzuwirken. Empathie kann, wie Gruen erläutert, jedoch auch daran scheitern, dass vorhandenes Wissen und verfügbare Informationen bewusst ignoriert oder verdrängt werden. Dies sei beispielsweise dann der Fall, wenn Menschen wissen, dass bestimmte Handlungen für Tiere großes Leid bedeuten und sie diese Handlungen dennoch ausführen (vgl. Gruen 2015: 39f.). Auch hier zeigt sich die große Bedeutung von Wissen und Informationen im Kontext der verflochtenen Empathie.

3.4 Die Bedeutung von Beziehungen

Wie bereits zu Beginn des dritten Kapitels im Rahmen der Definition der verflochtenen Empathie zur Sprache gekommen ist und wie auch der Begriff „*entangled*“ vermuten lässt, spielen Beziehungen in der Konzeption von Ethik, die Gruen entwirft, eine entscheidende Rolle. Im Gegensatz zu traditionellen ethischen Theorien glaubt Gruen nicht, dass wir aus unseren Beziehungen ausbrechen müssen bzw. überhaupt die Möglichkeit haben, dies zu tun. Es gehe stattdessen darum, ein Verständnis für die Beziehungen zu entwickeln, in denen wir uns befinden, und diese zu verbessern (vgl. Gruen 2015: 30). „*We are entangled in complex relationships and rather than trying to accomplish the impossible by pretending we can disentangle, we would do better to think about how to be more perceptive and more responsive to the deeply entangled relationships we are in*“ (Gruen 2015: 30f.). Unsere Verflochtenheit mit anderen führe dazu, dass unsere Handlungen großen Einfluss auf das Erleben dieser anderen haben, weshalb wir unseren Beziehungen Aufmerksamkeit schenken sollten (vgl. Gruen 2015: 31). „*Given that we are already, inevitably, in relationships, it makes sense to work to make them more meaningful and more mutually satisfying*“ (Gruen 2015: 31). Gruen ist der Ansicht, dass den meisten Menschen ihre Beziehungen ohnehin immer schon wichtig sind. Sie glaubt auch, dass die meisten Menschen sich Gedanken über ihre Handlungen machen, wenn sie wissen, dass diese andere Wesen, wie etwa Tiere, mit denen sie in Beziehung stehen, beeinflussen (vgl. Gruen 2020). Sie fügt hinzu: „*[A]nd when we are being especially thoughtful we will reflect on our dependencies and our obligations in those relations as well*“ (Gruen 2020).

Anzuerkennen, dass wir uns immer schon in Beziehungen mit anderen befinden, sieht Gruen als einen wesentlichen Bestandteil der verflochtenen Empathie (vgl. Gruen

2019: 80). Sie geht jedoch noch weiter: Ihr zufolge *befinden* wir uns nicht einfach nur in Beziehungen, sondern unsere Beziehungen sind ein Teil von uns. Sie versteht unser Selbst als relational. Damit möchte sie jedoch weder einfach nur sagen, dass wir mit allen anderen Wesen in Beziehung stehen, noch dass unsere persönlichen Beziehungen uns *formen*, sondern was sie meint, ist, dass unser Verflochtensein mit anderen uns mitkonstituiert (vgl. Gruen 2017: 458–461). Sie schreibt: „*We become ourselves in the context of relationships*“ (Jones/Gruen 2016: 187). Auch dies gelte es im Rahmen der verflochtenen Empathie anzuerkennen (vgl. Gruen 2019: 83). Trotz der Unvermeidbarkeit unserer Verflochtenheit mit anderen sind die Beziehungen selbst laut Gruen jedoch nicht unveränderbar, und wir müssen nicht jede Art von Beziehung einfach hinnehmen. Gerade Beziehungen, die von Ausbeutung oder vollständiger Instrumentalisierung gekennzeichnet sind, gelte es, zu verändern (vgl. Gruen 2015: 31). Zu Beziehungen dieser Art können wir Gruen zufolge den Großteil unserer derzeitigen Beziehungen mit Tieren zählen (vgl. Gruen 2020). Entscheidend ist in Bezug auf die Instrumentalisierung von Wesen das Adjektiv „vollständig“. Es suggeriert, dass Gruen Instrumentalisierung als ein graduierbares Phänomen versteht (vgl. Camenzind 2020: 9). Innerhalb eines solchen graduierbaren Konzepts stellt die *vollständige* Instrumentalisierung, wie Camenzind erläutert, den „äußersten negativen Pol“ (Camenzind 2020: 33) dar und gehört klar zu den Instrumentalisierungsformen, die moralisch unzulässig sind. Bei „Ausbeutung“ handle es sich um eine Form der Instrumentalisierung, die ebenfalls moralisch unzulässig sei (vgl. Camenzind 2020: 33).

Zu den Beziehungen, in denen wir uns befinden, die uns mitkonstituieren und denen wir folglich unsere Aufmerksamkeit schenken sollten, rechnet Gruen nicht nur unsere engen Beziehungen zu Wesen, die uns vertraut sind. Es geht ihr sowohl um unsere Beziehungen zu Freund*innen als auch um Beziehungen zu Wesen, mit denen wir keinen direkten Kontakt haben (vgl. Gruen 2019: 80f.): „*It might be the person who is actually working in a factory on another continent producing the clothes that you purchase [...] [or] [i]t could be the animals who are killed in the process of getting any number of products to your table*“ (Gruen 2019: 80f.). Unsere engen Beziehungen haben jedoch für Gruen eine besondere Bedeutung, denn indem wir unsere Verflochtenheit mit einzelnen, uns nahe stehenden Individuen erkennen und ihre Sichtweise einnehmen, ändere sich unsere Perspektive und unsere Wahrnehmung. Wir erkennen dann unsere Verflochtenheit mit weiter entfernten Wesen, die wir vielleicht

niemals persönlich kennenlernen, werden uns unserer Verantwortung für sie bewusst und sind in der Lage, auch mit diesen Wesen im Sinne der verflochtenen Empathie zu empathisieren (vgl. Gruen 2015: 34–36). Wie Gruen erläutert, erwerben wir in unseren engen Beziehungen mit Wesen, die uns unter Umständen nicht besonders ähnlich sind, Fähigkeiten, die uns helfen, unsere weniger engen Beziehungen zu verbessern und unsere moralische Wahrnehmung auf Wesen zu erweitern, die räumlich oder zeitlich von uns entfernt sind oder die uns auf andere Art und Weise unähnlich sind (vgl. Gruen 2015: 35; vgl. Gruen 2019a: xvii). „*Once we hone our skills, we can empathetically engage with others with whom we don't have direct contact as well as groups of unfamiliar individuals*“ (Gruen 2015: 37).⁴³ Gruen sieht enge Beziehungen also als eine Art Ausgangspunkt unseres ethischen Handelns. Sie betont diesbezüglich auch die Bedeutung, die Haustiere für unser ethisches Handeln haben: „*[M]any of us have deep relationships with companion animals that help us to try to figure out what it means to live well as someone very different, like a dog or a cat or a turtle*“ (Gruen 2020).

3.5 Chancen und Hindernisse von Empathie

Im Rahmen der Darstellung der verflochtenen Empathie räumt Gruen auch Hindernisse ein, die den Erfolg ihres auf Empathie beruhenden Ansatzes verhindern können.⁴⁴ So seien etwa viele Menschen zu sehr mit ihren eigenen Problemen, Vorhaben und Plänen beschäftigt und wollen sich darüber hinaus keine Gedanken um die Probleme anderer Menschen und Tiere machen (vgl. Gruen 2015: 37): „*Many people just don't want to think too far beyond their living rooms, workplaces, campuses, and neighborhoods*“ (Gruen 2015: 37). Eine weitere Schwierigkeit sei die, dass sich unsere Fürsorge für andere meist auf einen kleinen Kreis von Wesen beschränke: diejenigen, die uns am nächsten stehen, und diejenigen, die uns am ähnlichsten sind (vgl. Gruen 2015: 37). Zudem werde Empathie in unserer Gesellschaft nicht gefördert und uns sozusagen

⁴³ Den Gedanken, den Kreis derjenigen (Tiere), die man moralisch berücksichtigt, von engen vertrauten Beziehungen ausgehend zu erweitern, verfolgt Gruen bereits in einem 1998 erschienenen Aufsatz „*On Puppies and Pussies. Animals, Intimacy, and Moral Distance*“ (vgl. Cuomo/Gruen 1998: 129–142).

⁴⁴ Auf manche der Schwierigkeiten, die Gruen erwähnt, wurde bereits in Kapitel 3.3 hingewiesen.

abgewöhnt: „*Empathy is [...] something we are taught to ,get over’ or grow out of*“⁴⁵ (Gruen 2015: 37).

Wie Gruen erläutert, kann jedoch auch ein Zuviel an Empathie zum Problem werden. Diese Gefahr sieht sie besonders bei Aktivist*innen oder Pfleger*innen auf Lebenshöfen gegeben, die dem Leid von Tieren in besonderem Maße ausgesetzt sind. In solchen Fällen sei es notwendig, dass die empathisierenden Personen ihre empathischen Reaktionen regulieren, um ihre Tätigkeit weiterhin ausführen zu können (vgl. Gruen 2015: 39–41). Gruen betont: „*Entangled empathy has to have a mechanism for modulation to avoid burnout or breakdown, and distance can be useful in some situations*“ (Gruen 2015: 40).

Abseits dieser Hürden bietet die verflochtene Empathie jedoch auch Chancen. So weist Gruen darauf hin, dass die verflochtene Empathie Motivation einschließe: „Anders als beim Mitgefühl mit einer notleidenden Person, bei dem sich das mitfühlende Individuum schlecht fühlt oder es ihm für die Person leid tut, bindet Empathie das empathisierende Individuum direkter ein und wirkt auf diese Weise motivierend“ (Gruen 2015 [2009]: 400). Gruen beschreibt zwei Aspekte, die ihrer Meinung nach im Rahmen der verflochtenen Empathie motivierend wirken. Der erste Punkt betrifft unsere Beziehungen. Wenn wir anerkennen, dass wir uns immer schon in Beziehungen befinden, die uns mitkonstituieren, so motiviert uns dies laut Gruen dazu, unsere Handlungen zu reflektieren, da diese sowohl auf uns selbst als auch auf diejenigen, mit denen wir uns in Beziehungen befinden, einen Einfluss haben. Da wir keine schlechten Beziehungen führen wollen, werden wir Gruen zufolge außerdem dazu motiviert, unsere Beziehungen zu verbessern (vgl. Gruen 2020): „*I think we’ll be motivated to improve on these relationships as we don’t want to be in ,bad’ or ,abusive’ ones*“ (Gruen 2020).

Dass die verflochtene Empathie motivierend wirkt, hängt laut Gruen außerdem damit zusammen, dass sie sich in erster Linie auf das Wohlbefinden anderer konzentriert und darauf abzielt, dass andere aufblühen (*flourish*) können (vgl. Gruen 2015: 26; vgl. Gruen 2019: 81), denn dieser Fokus führe dazu, dass wir nach einer Möglichkeit suchen, andere in ihrem Aufblühen zu unterstützen (vgl. Gruen 2019: 81). Es geht

⁴⁵ Eine Möglichkeit, dem etwas entgegenzusetzen, sieht Gruen in schulischer Bildung: „*Rather than being trained to turn off our concerns for others, early education can help to refine our empathy*“ (Anonymous 2020).

folglich bei der verflochtenen Empathie nicht nur um die Identifizierung von moralischen Problemen, sondern auch darum, aktiv zu werden. In Gruens Worten: „*Entangled empathy helps us figure out problems but also motivates us to do something so that we are able to promote flourishing when that is possible*“ (Gruen 2019: 81).

Wie Schmitz bemerkt, zeichnet sich Gruens Ansatz also dadurch aus, dass er Moral und Handlungsmotivation verbindet – eine Verbindung, die Gruen zufolge in traditionellen tierethischen Ansätzen nicht sehr ausgeprägt ist, da diese nicht besonders motivierend wirken (vgl. Schmitz 2015: 63f.; vgl. Gruen 2020).⁴⁶ Gruens Konzeption erfüllt damit beide Ansprüche, die sie selbst an eine ethische Theorie stellt: „*[E]thical theory should both motivate us and point us in the direction of what to do*“ (Gruen 2015: 12). In vielen ethischen Ansätzen bleibt dagegen laut Gruen die Frage nach dem Warum offen: „*[W]hy care?*“ (Gruen 2018: 148). Zu wissen, was man tun sollte, motiviere noch nicht zum Handeln (vgl. Gruen 2018: 148). „*It’s one thing to know what another wants, needs, or experiences; it is another thing to feel concern and be moved to help*“ (Gruen 2018: 148).

3.6 Skizzierung der moralischen Gemeinschaft

Zum Abschluss der Analyse von Gruens ethischer Konzeption wird nun noch einmal auf den Ansatz von Schmidt zurückgegriffen, dem zufolge sich tierethische Positionen stets in drei Argumentationsebenen aufgliedern lassen (vgl. Kap. 2.1). Auf der ersten Ebene, der Begründungsebene, stellt sich die Frage, wer bei Gruen moralische Berücksichtigung erfährt. Diese Frage lässt sich klar beantworten: Gruen beschränkt ihre Konzeption auf empfindungsfähige Wesen, die Erfahrungen machen können. Grund dafür ist, dass, wie Gruen erläutert, ein Teil des Prozesses der verflochtenen Empathie darin besteht, dass wir uns in das Erleben und in die Perspektiven von anderen hineinversetzen. In einigen Fällen, wie etwa bei Flüssen, Gletschern und Bergen, gibt es jedoch keine Erfahrungen, in die wir uns hineinversetzen können (vgl. Gruen 2015: 32–34): „*It isn’t possible to be in empathetic relation to ecosystems or*

⁴⁶ Obwohl Gruen die traditionellen tierethischen Ansätze für nicht besonders motivierend hält, weist sie darauf hin, dass etwa Peter Singer und Christine Korsgaard durch die klassischen tierethischen Argumentationen, die sie vertreten, dazu bewegt werden, keine Tiere zu essen. Dennoch haben die traditionellen Ansätze im Großen und Ganzen keine entscheidende Besserung für die Situation von Tieren gebracht, so Gruen (vgl. 2020).

organisms that exist in ways that I can't imagine“ (Gruen 2015: 33). Für den Teil der Welt, der nicht empfindungsfähig ist, ist laut Gruen Empathie keine geeignete Herangehensweise – was jedoch nicht bedeuten sollte, dass diesem Teil der Welt nicht andere Formen von Fürsorge und Aufmerksamkeit zukommen können und sollten. Empathische Verbindungen können wir Gruen zufolge jedoch nur mit Wesen aufbauen, mit denen wir Erfahrungen teilen (können), und diese Wesen seien es daher, denen im Kontext der verflochtenen Empathie unsere Aufmerksamkeit gelten sollte. Zu den empfindungsfähigen Wesen, mit denen wir Erfahrungen teilen können, zählt Gruen Säugetiere, Fische und Vögel. Pflanzen und Insekten nimmt sie dagegen explizit aus ihrem Ansatz aus (vgl. Gruen 2015: 32–34).⁴⁷ In Bezug auf Käfer etwa schreibt sie: *„I am not moved to act for their sakes if there are other conflicting values in play. I won't harm them and will try to move them to safety insofar as I understand where that might be, but I can't say I am acting from empathy when I do so“* (Gruen 2015: 33). Gruen sieht sich (und vermutlich auch ihre Adressat*innen) also offensichtlich in der Pflicht, auch Insekten eine gewisse Fürsorge entgegen zu bringen und diese nicht zu schädigen, grenzt dieses Handeln jedoch von empathischem Handeln ab. Zu den übrigen Tierarten äußert sich Gruen nicht.

Auf der zweiten Argumentationsebene, der Spezifizierungsebene, lässt sich feststellen, dass es innerhalb der Gruppe der empfindungsfähigen Wesen keine weiteren Einschränkungen bezüglich unserer Empathiefähigkeit gibt. So weist Gruen darauf hin, dass es entgegen der Vermutungen von Skeptiker*innen zumindest möglich ist, auch mit Wesen zu empathisieren, die uns nicht besonders ähnlich sind – seien es andere Menschen oder Tiere, die ja sogar einer anderen Spezies angehören. Sie merkt außerdem an, dass Empathie nicht zwangsläufig auf Wesen beschränkt ist, die sich in örtlicher Nähe befinden. Dies zeige etwa die Spendenbereitschaft nach Naturkatastrophen, die sich an von uns weit entfernten Orten der Welt ereignen (vgl. Gruen 2015: 27). Gruen zufolge können wir uns auch in Wesen hineinversetzen, die uns emotional oder räumlich gesehen nicht besonders nah sind: *„[W]e are not unable to*

⁴⁷ Dass Gruen Insekten nicht zu den empfindungsfähigen Wesen zählt, mit denen wir empathisieren können, ist insofern legitim, als zum jetzigen Stand unklar ist, ob Insekten empfindungsfähig sind. Dass sie möglicherweise subjektive Erfahrungen machen können und damit über die elementarste Form von Bewusstsein verfügen, legen etwa Klein und Barron (2016) nahe. Doch selbst wenn wir uns sicher sein könnten, dass Insekten empfindungsfähig sind, würde dies Monsó zufolge aus verschiedenen Gründen noch nicht automatisch bedeuten, dass dies aus ethischer Sicht von großer Bedeutung ist (vgl. Monsó 2018).

imagine the perspectives of different others, although it isn't easy or simple, just because they are not close to us spatially, emotionally, and/or physically“ (Gruen 2017: 453). Gruen vertritt folglich einen egalitaristischen Ansatz, bei dem alle Wesen innerhalb der moralischen Gemeinschaft *gleich* berücksichtigt werden müssen.

Auf der dritten Argumentationsebene, der Realisierungsebene, stellt sich schließlich die Frage nach unseren moralischen Verpflichtungen. Was schlägt Gruen für unseren Umgang mit Tieren vor? In *Entangled empathy: an alternative ethic for our relationships with animals* formuliert Gruen keine direkten Handlungsanweisungen, wie wir mit Tieren umgehen sollen. Dies hat vermutlich damit zu tun, dass sie an den traditionellen tierethischen Theorien gerade kritisiert, dass moralischen Akteur*innen hier etwas von außen vorgegeben werde, wodurch eine Entfremdung von der Persönlichkeit und den eigenen Werten stattfinde (vgl. Kap. 3.1). Gruen weist außerdem darauf hin, dass bei der verflochtenen Empathie die Einstellungen, Sichtweisen und persönlichen Werte von moralischen Akteur*innen wichtige Bezugspunkte in der Beurteilung von Situationen darstellen können (vgl. Kap. 3.2). Auch diese Aussage legt den Verdacht nahe, dass Gruen bewusst keine konkreten Handlungsvorschläge für den Umgang mit Tieren macht, um moralischen Akteur*innen die Möglichkeit zu geben, vor dem Hintergrund ihrer persönlichen Werte und Einstellungen zu einer Bewertung von moralischen Problemen zu kommen und daraus eigene Handlungsoptionen abzuleiten.

Bezüglich der Frage, wie unser Umgang mit Tieren aussehen sollte, lassen sich bei Gruen nur Tendenzen ausmachen. So weist sie etwa darauf hin, dass wir Beziehungen, die von Ausbeutung und *vollständiger* Instrumentalisierung geprägt sind, verändern sollten. Da sie außerdem bemerkt, dass unter diese Beschreibung ein Großteil unserer derzeitigen Beziehungen mit Tieren fällt (vgl. Kap. 3.4), kann man davon ausgehen, dass sie eine grundlegende Veränderung nahezu aller Bereiche fordert, in denen Menschen mit Tieren in Beziehung stehen. Auch die Tatsache, dass es bei der verflochtenen Empathie darum geht, unsere Beziehungen zu verbessern (vgl. u.a. Kap. 3.4), sowie der Umstand, dass sich die verflochtene Empathie auf das Wohlbefinden anderer konzentriert (vgl. u.a. Kap. 3.5), geben Hinweise darauf, was aus Gruens Ansatz für unseren Umgang mit Tieren folgt. Eine klare Antwort darauf, was genau sie als eine Verbesserung von Beziehungen ansieht und wie man „Wohlbefinden“ verstehen soll, bietet Gruen jedoch in *Entangled empathy: an alternative ethic for our relationships*

with animals ebenfalls nicht. In einem Aufsatz von 2017 räumt sie ein, dass es selbstverständlich unterschiedliche Auffassungen von „Wohlbefinden“ gibt, betont jedoch, dass sie dies in ihrem Hauptwerk zur verflochtenen Empathie bewusst offen lasse (vgl. Gruen 2017: 457). Hinweise darauf, was Gruen unter Wohlbefinden und unter der Verbesserung von Beziehungen bzw. unter guten sowie schlechten Beziehungen versteht, finden sich jedoch in anderen Publikationen von ihr bzw. in Interviews mit ihr. Mithilfe dieser Quellen wird im Folgenden zumindest eine Tendenz herausgearbeitet, welche Handlungsanweisungen aus Gruens Konzeption der verflochtenen Empathie folgen könnten.

Obwohl Wohlbefinden Gruen zufolge etwas ist, das subjektiv empfunden wird, weist sie auch auf einige objektive Kriterien für die Bestimmung von Wohlbefinden hin (vgl. Gruen 2011: 30–32). Grundlegend für das Wohlbefinden von Wesen seien etwa eine gesunde Ernährung, saubere Luft und sauberes Wasser, relative Gesundheit und körperliche Integrität, ein Unterschlupf, der einen vor den Naturgewalten schützt, Bewegungsfreiheit sowie ausreichend Platz (vgl. Gruen 2011: 32; vgl. Gruen 2014: 245). Damit ist für Gruen klar, dass bei Wesen, die hungern oder krank sind oder die verstümmelt oder vergiftet wurden, die Bedingungen für Wohlbefinden nicht gegeben sind (vgl. Gruen 2011: 32). Angesichts dieser Erläuterungen fällt es nicht schwer, zu verstehen, wieso Gruen der Meinung ist, dass die Bedingungen für Windhunde, die für Windhundrennen gehalten werden, ihrem Wohlbefinden zuwiderlaufen und diese Praxis ihrer Meinung nach verboten werden sollten. Viele der Tiere erleiden laut Gruen Verletzungen, die teilweise nicht einmal behandelt werden oder die sogar tödlich verlaufen. Zudem seien viele der Windhunde mangelernährt und hätten keinen ausreichenden Platz zur Verfügung (vgl. Gruen 2015a).

Für das Wohlbefinden von sozialen Tieren sei außerdem entscheidend, dass sie mit anderen Tieren zusammenleben können. Auch eine Verminderung von Leid beeinflusst Gruen zufolge das Wohlbefinden von Individuen unmittelbar zum Positiven (vgl. Gruen 2014: 240f.). Ähnliche Hinweise darauf, was Gruen unter Wohlbefinden versteht, finden sich auch in einem 2014 veröffentlichten Interview. Darin erklärt sie: „*[T]he well-being of most animals, particularly social animals, relies centrally on their ability to develop relations with others of their kind, to learn species-typical behaviors, to develop specific cultures, to communicate, to hunt, to play*“ (Marshall 2014).

In einem Beitrag, der sich mit der Haltung von Tieren in Zoos beschäftigt, beschreibt Gruen den Kontrollverlust, den Tiere im Zoo dadurch erfahren, dass sie kaum freie Entscheidungen treffen können, als etwas, das das Wohlbefinden von Tieren schädigen kann. Als Beispiel für den Verlust von Kontrolle nennt sie, dass Tiere im Zoo nicht einmal selbst darüber bestimmen können, mit wem sie sich paaren und fortpflanzen wollen. Auch die Tatsache, dass Tiere im Zoo unter ständiger Beobachtung stehen, beeinträchtigt ihr Wohlbefinden (vgl. Gruen 2014: 240–244). Wohlbefinden hängt, wie Gruen erläutert, jedoch nicht unbedingt mit totaler Freiheit zusammen. Freiheit *könne* zwar Wohlbefinden fördern, dies müsse allerdings nicht immer der Fall sein. Wenn sie etwa ihrem Hund Buddy die Freiheit lasse, jeden Dreck von der Straße zu essen, so fördere dies nicht unbedingt sein Wohlbefinden, da er sich hinterher offensichtlich schlecht fühlt, so Gruen (vgl. 2011: 142). Auch für das Wohlbefinden von Tieren, die bereits lange in Gefangenschaft leben und die nicht ausgewildert werden können, könne gerade das Leben in manchen Zoos förderlicher sein als das Leben in totaler Freiheit (vgl. Gruen 2011: 204).

Ein Minimum dessen, worauf sich die Förderung von Wohlbefinden konzentrieren sollte, definiert Gruen folgendermaßen: *„The avoidance of pain and the exercise of relative freedoms represent the basic interests of sentient beings. This sets a minimal limit on what ethical agents should attend to when they are seeking to promote well-being“* (Gruen 2011: 33). Das Vorhandensein von Wohlbefinden setzt also laut Gruen voraus, dass Wesen nicht unter Schmerzen leiden und dass sie über gewisse Freiheiten verfügen. Um das Wohlbefinden von Tieren zu fördern oder es zumindest nicht zu schädigen, muss man Gruen zufolge aber auch berücksichtigen, wie sich Tiere untereinander sowie von uns unterscheiden (vgl. Marshall 2014). Sie schreibt: *„[F]iguring out what constitutes the well-being of other animals will require knowledge not simply about species-typical behaviors, but also about individual personalities“* (Gruen 2011: 115f.). Was Wohlbefinden bedeutet, muss also auch für verschiedene Tiere individuell bestimmt werden. Als Orte, an denen das Wohlbefinden von Tieren an erster Stelle steht, definiert Gruen Lebenshöfe für Tiere (*sanctuary*), die dem Begriff „Lebenshof“ dadurch gerecht werden, dass sie sich dem Wohlbefinden von Tieren verpflichten (vgl. Gruen 2016).

Was versteht Gruen nun darunter, Beziehungen zu verbessern bzw. wie sehen gute Beziehungen ihrer Meinung nach aus? In Bezug auf Zoos macht Gruen deutlich, was sie

unter einer gestörten Beziehung zwischen Mensch und Tier versteht und wie sich eine solche Beziehung verbessern lässt. So weist sie darauf hin, dass Tiere im Zoo zu Objekten der Blicke von Menschen degradiert werden. Dies schade dem Verhältnis zwischen Menschen und Tieren (vgl. Gruen 2014: 240). Sie erklärt weiterhin: *„At worst the experience creates a relationship in which the observer, even a child, has a feeling of dominant distance over those being observed“* (Gruen 2014: 242). Menschen und Tiere, also diejenigen, die beobachten, und diejenigen, die beobachtet werden, sind, so Gruen, im Kontext von Gefangenschaft, also etwa im Zoo, in keiner respektvollen Beziehung. Vor dem Hintergrund, dass Zoos so bald nicht verschwinden werden, scheint Gruen eine positive Verbesserung der Beziehung zwischen Zoobesucher*innen und Tieren im Zoo darin zu sehen, wenn auf der Ebene ihrer Blicke Gleichheit hergestellt wird (vgl. Gruen 2014: 242–245): *„Captives should be able to look at the captors and have their gaze respectfully returned“* (Gruen 2014: 245). In einem Interview von 2015 erklärt Gruen, dass das Ziel der Verbesserung unserer Beziehungen darin liegt, diese auf eine Art und Weise zu verbessern, die andere ebenso als Verbesserung wahrnehmen. Dafür müssen wir uns laut Gruen die Situationen, in denen sich andere befinden, genau vor Augen führen (vgl. Bekoff 2015). Einen weiteren Hinweis darauf, was Gruen unter einer schlechten Beziehung versteht, liefert ein 2020 erschienener Aufsatz:

„[W]hen we recognize that our relationships with the animals who we eat are marred by the extreme pain and deprivation of intensive agriculture, the greenhouse costs and other environmental devastation that animal agriculture causes, and as well as health problems created by consumption of animals, it would be odd indeed to say that this is a good relationship“. (Gruen 2020)

Die aktuelle Form der intensiven landwirtschaftlichen Nutzung von Tieren lehnt Gruen also offensichtlich ab, da diese unsere Beziehungen zu Tieren schädige.

Abschließend lässt sich an dieser Stelle Folgendes festhalten: Die im Rahmen der Untersuchung der Realisierungsebene angeführten Quellen geben zum einen allgemeine Hinweise darauf, was Gruen unter Wohlbefinden sowie unter der Verbesserung von Beziehungen versteht und zeigen damit zumindest grob auf, welche Handlungsanweisungen aus der verflochtenen Empathie folgen könnten. Zum anderen beziehen sich die Quellen teilweise auch auf bestimmte Bereiche des Mensch-Tier-Verhältnisses und geben damit Hinweise, wie Gruen diese Bereiche ethisch beurteilt.

Zur Sprache kamen an dieser Stelle die Bereiche Zoo, Nutztierhaltung sowie die Nutzung von Tieren zu Unterhaltungszwecken. Zu den Bereichen Tierversuche und Wildtiere äußert sich Gruen beispielsweise in ihrem 2011 erschienenen Werk *Ethics and Animals: An Introduction*. Da die in diesem Werk getätigten Äußerungen jedoch in keinem Zusammenhang mit der verflochtenen Empathie stehen, werden sie im Rahmen dieser Arbeit nicht thematisiert.

Die Darstellung von Gruens tierethischem Ansatz schließt nun mit folgendem Zitat ab: „*Entangled empathy [...] directs our attention to the things that need moral response [...] [and] can help provide context and understanding about what the right response would be*“ (Gruen 2015: 27). Ob Gruens Herangehensweise tatsächlich ein geeignetes Mittel ist, um herauszufinden, was ethisch von uns gefordert ist, wird im nächsten Kapitel diskutiert.

4 Diskussion am Beispiel von Lori Gruen: Potenzial und Grenzen der tierethischen Care-Ethik

Im Folgenden wird nun der Ansatz von Gruen am Beispiel eines praktischen tierethischen Anwendungsdiskurses – der Nutztierhaltung⁴⁸ – diskutiert. Dies dient zum einen der Beantwortung der Frage, ob Gruens Herangehensweise ein geeignetes Mittel ist, um herauszufinden, was hinsichtlich der landwirtschaftlichen Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken⁴⁹ ethisch von uns gefordert ist. Können wir also mithilfe ihres Ansatzes Antworten auf die Frage nach dem moralisch richtigen Handeln in diesem Bereich finden? Bisher liegt für die Nutztierhaltung lediglich der Hinweis vor, dass

⁴⁸ Wie Camenzind erläutert, ist der Begriff „Nutztiere“, ähnlich wie die Begriffe „Versuchstiere“ oder „Heimtiere“, hilfreich, „um auf die unterschiedliche Behandlung von Tieren in unterschiedlichen (Nutzungs-)Kontexten aufmerksam zu machen“ (Camenzind 2020: 20). Camenzind weist außerdem daraufhin, dass es sich bei der Unterscheidung von Tieren in „Versuchstiere“, „Nutztiere“ etc. um eine heuristische und nicht um eine faktische, ontologische Unterscheidung handelt (vgl. Camenzind 2020: 20). Dennoch kann der Begriff problematisch gesehen werden, da er womöglich unterbewusst suggeriert, dass bestimmte Tiere dazu bestimmt sind, vom Menschen genutzt zu werden.

⁴⁹ Zu den landwirtschaftlich genutzten Tieren zählen im engeren Sinne Rinder, Schweine, Schafe, Ziegen, Kaninchen, Hühner, Puten, Enten und Gänse (vgl. Borell 2009). Im weiteren Sinne könnte man unter anderem auch Fische, die in Aquakulturen gehalten werden, zur Kategorie „Nutztiere“ hinzurechnen. Da den meisten Menschen Fische jedoch um einiges fremder sind als Säugetiere und Vögel und eine Untersuchung der Anwendung der verflochtenen Empathie auf Fische sicherlich anders ausfallen würde, konzentriert sich die Diskussion auf die eben genannten Nutztiere im engeren Sinne.

Gruen die Beziehung zwischen Menschen und Nutztieren durch die aktuelle Form der intensiven Tierhaltung als geschädigt ansieht und diese Form der Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken offensichtlich ablehnt (vgl. Kap. 3). Unklar ist, ob sich aus den einzelnen Bausteinen von Gruens Ansatz weitere Schlüsse ziehen lassen. Zum anderen dient die Anwendung von Gruens Ansatz auf ein praktisches Beispiel dazu, herauszufinden, welches Potenzial ihr fürsorgeethischer Ansatz hat und wo seine Grenzen liegen. Dabei stellen sich folgende Fragen: Was an Gruens Ansatz funktioniert gut? Worin liegen seine Stärken? Welche Aspekte sind problematisch und an welchen Stellen bleiben Fragen offen?

Die Diskussion muss in jedem Fall vor dem Hintergrund einer der Grundannahmen von Gruen betrachtet werden. Wie bereits erwähnt wurde, adressiert sie ihren Ansatz an Menschen, die daran interessiert sind, herauszufinden, wie moralische Wahrnehmung und ethisches Handeln aussehen könnten (vgl. Kap. 3). Eine Grundvoraussetzung für das Funktionieren von Gruens Ansatz ist also, dass ein solches Interesse vorhanden ist. Für Menschen, die sich sowieso keinerlei Gedanken über ethisches Handeln machen, hat Gruen ihren Ansatz, wie sie deutlich macht, nicht konzipiert (vgl. Kap. 3). Diese Herangehensweise ist legitim. Dennoch ist anzumerken, dass die Theorie damit nur für einen bestimmten Teil der Gesellschaft funktioniert und vermutlich nicht alle Menschen zu ethischem Handeln motivieren kann. Gruen macht sich damit außerdem gegen die Kritik immun, dass ihr Ansatz bestimmte Menschen wie Egoist*innen oder Skeptiker*innen nicht überzeugen kann.

Allgemein lässt sich feststellen, dass Gruens Theorie aus zwei großen Bausteinen besteht: der Anerkennung unserer Verflochtenheit mit anderen sowie dem Empathisieren mit anderen im Sinne der verflochtenen Empathie. Dass es grundsätzlich möglich ist, Gruens Ansatz auf sogenannte Nutztiere wie Kühe, Schweine oder Hühner anzuwenden, lässt sich daran festmachen, dass es sich bei diesen Tieren um empfindungsfähige Wesen handelt, die Erfahrungen machen können, in die wir uns hineinversetzen können. Damit erfüllen sie in Gruens Konzeption die Voraussetzung für moralische Berücksichtigung und sind Teil der moralischen Gemeinschaft. Weiterhin kann festgehalten werden, dass Nutztiere genauso berücksichtigt werden müssen wie alle anderen Wesen innerhalb der moralischen Gemeinschaft, da wir Gruen zufolge prinzipiell mit allen empfindungsfähigen Wesen empathisieren können (vgl. Kap. 3.6).

4.1 Verflochtenheit

Zunächst wird nun auf den ersten großen Baustein von Gruens Konzeption eingegangen: die Anerkennung unserer Verflochtenheit mit anderen, also die Anerkennung der Tatsache, dass wir uns immer schon in Beziehungen mit anderen befinden, die uns selbst auch mitkonstituieren (vgl. Kap. 3.4). Dieser Teil von Gruens Ansatz ist deshalb von besonderer Bedeutung, da uns die Anerkennung unserer Verflochtenheit mit anderen ihr zufolge dazu motiviert, die Beziehungen, in denen wir uns bereits befinden, zu reflektieren und gegebenenfalls zu verbessern, da wir nicht in schlechten Beziehungen sein wollen (vgl. Kap. 3.5). Gruens Auffassung von „Beziehung“ ist dabei jedoch sehr breit: Sie fasst darunter die Beziehungen zu engen Freund*innen, sieht uns aber auch mit Wesen in Beziehung, mit denen wir keinen direkten Kontakt haben (vgl. Kap. 3.4). Bezogen auf die Nutztierhaltung bedeutet dies, dass wir anerkennen müssen, dass wir uns – selbst wenn wir keinen direkten Kontakt zu Nutztieren haben – durch den Konsum von Fleisch, Milch, Eiern und anderen tierlichen Produkten immer schon in Beziehungen mit Schweinen, Rindern, Hühnern und anderen Nutztieren befinden und dass unsere Handlungen daher großen Einfluss auf das Erleben dieser Tiere haben, weshalb es Sinn macht, unseren Beziehungen zu diesen Tieren Aufmerksamkeit zu schenken und sie gegebenenfalls zu verbessern. Zudem müssen wir anerkennen, dass die Beziehungen zu Nutztieren auch uns selbst mitkonstituieren und dass es insofern sinnvoll ist, diese für beide Seiten zufriedenstellend zu gestalten (vgl. Kap. 3.4).

Normalerweise verstehen wir unter Beziehungen nur direkte Verbindungen zu anderen Menschen und Tieren, sehen uns also in Beziehungen mit unseren Familien, Freund*innen und oft auch mit unseren Haustieren. Vielen Menschen fällt es vermutlich schwer, anzuerkennen, dass sie sich mit Nutztieren, denen sie nie begegnet sind und die die meisten nur als Lebensmittel bzw. als Produkt wahrnehmen, in Beziehungen befinden. In Gruens spezieller Auffassung von „Beziehung“ liegt folglich möglicherweise schon eine erste Schwierigkeit ihres Konzepts. Ob ihr Ansatz durch den Fokus auf die Verflochtenheit tatsächlich dazu motivieren kann, die Beziehungen zu Nutztieren zu verbessern, kann angezweifelt werden, da fraglich ist, ob Menschen es

schaffen, diese Beziehungen überhaupt als solche anzuerkennen.⁵⁰ Auf der anderen Seite birgt das Aufzeigen von Beziehungen, die bisher nicht als solche erkannt wurden, und der Versuch, diese anzuerkennen, möglicherweise gerade die Chance, dass Menschen sich ihrer Verbindung zu weiter entfernten Wesen bewusst werden und ihre Verantwortung für diese Wesen erkennen.

Bezüglich unserer Beziehungen weist Gruen darauf hin, dass Tiere verschieden sind und dass wir mit ihnen in unterschiedlichen Arten von Beziehungen stehen (vgl. Kap. 3.3). Unklar bleibt, was sie daraus folgert bzw. was die unterschiedlichen Beziehungen für unser Handeln bedeuten. Es scheint jedoch so, als ob sie an dieser Stelle lediglich darauf hinweisen will, dass etwa Kühe andere Bedürfnisse haben als Schweine und insofern in den jeweiligen Beziehungen Unterschiedliches von uns gefordert ist, was bedeutet, dass wir unser Verhalten in der Beziehung mit einem Tier nicht eins zu eins auf die Beziehung mit einem Tier einer anderen Art übertragen können.

Klar ist, dass Gruen engen Beziehungen eine besondere Bedeutung beimisst, da sie der Meinung ist, dass diese uns dabei helfen, unsere moralische Wahrnehmung auf entferntere Wesen zu erweitern, unsere Verflochtenheit mit diesen zu erkennen und auch mit ihnen im Sinne der verflochtenen Empathie zu empathisieren. Sie verweist hier zudem auf die Bedeutung von Haustieren, die uns dabei helfen, herauszufinden, wie ein gutes Leben für ein Wesen aussieht, das uns unähnlich ist (vgl. Kap. 3.4). Bezogen auf das Anwendungsbeispiel würde dies bedeuten, dass beispielsweise ein Hund, mit dem man zusammenlebt, dabei hilft, die Verflochtenheit mit einem Schwein in der Nutztierhaltung, mit dem man keinen direkten Kontakt hat, zu erkennen und die Perspektive dieses Schweins einzunehmen. Dass bestehende direkte Beziehungen zu Tieren dabei helfen, die Beziehungen zu weiter entfernten Tieren zu verbessern, ist jedoch eine Idealvorstellung. In einigen Fällen mag es zutreffen, dass Menschen über die Beziehungen, die sie zu manchen Tieren aufgebaut haben, erkennen, dass auch andere Tiere ihre Aufmerksamkeit verdienen und beginnen, sich auch in die Bedürfnisse dieser Tiere hineinzusetzen. In vielen anderen Fällen bleibt dies allerdings vermutlich Wunschdenken. So zeigt ein Blick auf die Realität, dass aktuell

⁵⁰ Vgl. diesbezüglich Mechanismen, die dazu führen, dass das Produkt „Fleisch“ sprachlich und psychologisch vom Tier getrennt wird. Adams beschreibt dies folgendermaßen: „*Through butchering, animals become absent referents. Animals in name and body are made absent as animals for meat to exist*“ (Adams 2016 [1990]: 20). Wie Adams beschreibt, sind Tiere dadurch, dass sie für den Konsum von Fleisch tot sein müssen, zunächst wortwörtlich abwesend. Aber auch unsere Sprache trage durch Worte wie „Fleisch“ zur Abwesenheit der Tiere bei, die gegessen werden (vgl. Adams 2016 [1990]: 21).

viele Menschen zwar mit manchen Tieren in enger Beziehung stehen und ihre moralische Verantwortung für diese Tiere erkennen, dies jedoch nicht dazu führt, dass sie auch eine moralische Verantwortung für weiter entfernte Tiere, wie Nutztiere, erkennen.⁵¹

Hinzu kommt, dass das Empathisieren häufig schon bei Tieren scheitert, mit denen Menschen in direktem Kontakt stehen, wodurch das erfolgreiche Empathisieren mit weiter entfernten Wesen mehr als fraglich wird. So können uns Haustiere zwar theoretisch dabei helfen, uns in andere Wesen hineinzusetzen, doch in der Realität führen bereits viele Haustiere kein gutes Leben, da die Menschen, mit denen sie zusammenleben – meist aus Unwissen oder Ignoranz – nicht angemessen auf ihre Bedürfnisse eingehen (vgl. Piltz 2021). Hamster und Kaninchen, die in Wohnungen leben, sind beispielsweise „extrem eingeschränkt“ (Piltz 2021). In vielen Fällen müssen also Menschen, selbst wenn sie prinzipiell ein Interesse an ethischem Handeln haben, zunächst einmal lernen, die Bedürfnisse von Haustieren richtig zu lesen und ernst zu nehmen, bevor sie von ihren Erfahrungen mit diesen Tieren für ihren Umgang mit Nutztieren profitieren können. Bei der Bedeutung und der Wirkung, die sie unseren engen Beziehungen beimisst, scheint Gruen also etwas zu idealistisch zu sein.

4.2 Empathisieren

An dieser Stelle wird nun davon ausgegangen, dass anerkannt wird, dass man sich auch mit Nutztieren in Beziehungen befindet. Diese Beziehungen (wie auch andere Beziehungen) erfordern laut Gruen empathische Reaktionen im Sinne der verflochtenen Empathie: „*[W]e are in complex relationships that require entangled empathetic responses*“ (Gruen 2015: 37). Das empathische Reagieren beschreibt Gruen als einen relativ komplexen Prozess moralischer Wahrnehmung, der aus emotionalen und kognitiven Bestandteilen besteht. Teil dieses Prozesses ist es, dass man sich in die Situation des jeweils anderen Wesens, also etwa eines Tieres, hineinversetzt und dessen Perspektive einnimmt – ohne dabei jedoch die eigene Perspektive und die eigenen Wünsche und Interessen mit denen des anderen Wesens zu verwechseln und auf dieses

⁵¹ Tatsächlich merkt Gruen selbst an, dass sich unsere Fürsorge häufig nur auf diejenigen Wesen beschränkt, die uns am nächsten bzw. am ähnlichsten sind (vgl. Kap. 3.5), wir also vor allem diese Wesen in den Blick nehmen.

zu projizieren (vgl. Kap. 3.3). Eine solche Perspektivübernahme ist prinzipiell möglich, da das subjektive Befinden von Nutztieren (und anderen Tieren) generell sicher nicht völlig unzugänglich für uns ist. Dabei jedoch nicht die eigenen Wünsche und Interessen auf andere zu projizieren, ist schon etwas anspruchsvoller und vielleicht nicht gänzlich umsetzbar.

Prinzipiell kann die Perspektivübernahme dabei helfen, für das Leid von Nutztieren sensibilisiert zu werden. Man kann sich vorstellen, dass das Nachempfinden des Leides von Tieren manchen Menschen sehr nahe geht und womöglich dazu führt, dass sie sich verpflichtet fühlen, zu handeln. Daher kann dieser Aspekt von Gruens Ansatz als potentiell gewinnbringend betrachtet werden. Jedoch muss einschränkend gesagt werden, dass sicher nicht alle Menschen in der Lage sind bzw. bereit dazu sind, sich erfolgreich in die Situation von anderen hineinzusetzen, weshalb die Perspektivübernahme auch als Hürde verstanden werden kann. Gruens Zielgruppe, also Menschen, die ein Interesse daran haben, über ihr ethisches Handeln nachzudenken, sind jedoch vermutlich zumindest bereit dazu, sich in die Perspektiven von Tieren hineinzusetzen.

Ein weiterer Teil des Prozesses der verflochtenen Empathie besteht darin, die Situation eines Wesens genau zu betrachten, Kontexte zu untersuchen und zu analysieren, welche Gegebenheiten und Zustände das Wohlbefinden eines Wesens möglicherweise beeinträchtigen (vgl. Kap. 3.3). Gruen versucht also durch das Einbeziehen möglichst vieler Aspekte der Komplexität moralischer Probleme gerecht zu werden. Tatsächlich ist ein zu enger Fokus ja gerade ein Punkt, den sie an den klassischen tierethischen Ansätzen kritisiert (vgl. Kap. 3.1). Im Rahmen dieser Herangehensweise werden wohl die meisten Menschen zwangsläufig erkennen, dass die Lebensbedingungen der allermeisten Nutztiere sehr schlecht sind und dass ihr Wohlbefinden durch die Zustände in der industriellen Tierhaltung stark beeinträchtigt wird. Betrachtet man etwa die Situation der landwirtschaftlichen Schweinehaltung in Österreich, erkennt man, dass die Mehrzahl der Schweine bei einem Körpergewicht von 110kg jeweils lediglich 0,7 Quadratmeter Platz zur Verfügung hat und auf Vollspaltenböden ohne Einstreu und ohne Auslauf lebt. Weiterhin stellt man fest, dass 95% der Zuchtsauen pro Jahr im Durchschnitt 22 Wochen im Kastenstand gehalten werden, wodurch ihre Bewegungsfreiheit vollständig eingeschränkt ist, dass 99% der männlichen Ferkel ohne Betäubung kastriert werden (vgl. Kainrath 2020; vgl.

Schatzler/Lindenthal 2018: 5) und dass Schweinen routinemäßig die Schwänze kupiert werden. Schätzungen zufolge leiden zudem 50% der in Österreich landwirtschaftlich genutzten Schweine unter Lungenentzündungen (vgl. Schatzler/Lindenthal 2018: 5). Gruen macht keine Angaben dazu, was aus dem Betrachten der Situation von Tieren folgt, doch die meisten Menschen werden wohl, gerade wenn sie zu Gruens Zielgruppe gehören, zu dem Schluss kommen, dass zumindest die intensive Landwirtschaft moralisch nicht vertretbar ist bzw. werden zumindest erkennen, dass hier ein moralisches Problem vorliegt.⁵²

Zur Betrachtung des Kontextes gehört laut Gruen auch, dass man herausfindet, wieso sich ein anderes Wesen überhaupt in einer bestimmten Situation befindet (vgl. Kap. 3.2). Hierbei geht es ihr vermutlich darum, die politischen und sozialen Strukturen sowie Ideologien, die moralischen Problemen zugrunde liegen, zu betrachten. Das Ausblenden dieser Aspekte ist ebenfalls einer der Punkte, den sie an den traditionellen tierethischen Theorien explizit kritisiert (vgl. Kap. 3.1). Gruens Ansatz geht mit dem Betrachten dieser Aspekte darüber hinaus, eine Antwort auf ein einzelnes moralisches Problem zu finden – vielmehr werden auch die Wurzeln von Problemen in den Blick genommen. Übertragen auf das Beispiel der Nutztierhaltung kann also etwa gefragt werden, welche politischen Strukturen es ermöglichen, dass die Bedürfnisse von Nutztieren systematisch missachtet werden und die massive Zufügung von Leid im Rahmen der Nutztierhaltung geduldet wird. Zudem kann die Ideologie untersucht werden, die dazu führt, dass Menschen bestimmte Tiere als „essbar“ kategorisieren, während andere als „Haustiere“ und „nicht essbar“ klassifiziert werden.⁵³ Theoretisch liegt in dieser Herangehensweise von Gruen eine Stärke ihres Ansatzes, da moralische Probleme auf diese Weise grundsätzlicher verstanden und angegangen werden können. Gruen lässt allerdings auch hier wieder offen, welche Schlüsse man aus den Untersuchungen der Ursachen von Problemen ziehen soll. Auch dieser Aspekt ihres Ansatzes kann zudem als relativ anspruchsvoll beurteilt werden.

⁵² Die vorliegende Diskussion fokussiert auf die Perspektive von Konsument*innen. Im Hinblick auf Landwirt*innen kann an dieser Stelle Folgendes angemerkt werden: Theoretisch könnten auch diese beim Betrachten der Situation ihrer Tiere zu dem Schluss kommen, dass ihr Wohlbefinden in der intensiven Tierhaltung stark leidet. Dies anzuerkennen würde jedoch bedeuten, dass sie auch anerkennen müssten, dass das, was sie derzeit tun, moralisch falsch ist – eine Erkenntnis, die das Selbstbild vieler vermutlich (zu) stark erschüttern würde. Zudem verhindert bei vielen wahrscheinlich auch wirtschaftlicher Druck, dass sie sich wirklich in die Situation ihrer Tiere hineinversetzen.

⁵³ Für „das Glaubenssystem, das uns darauf konditioniert, bestimmte Tiere zu essen“ (Joy 2016: 32) hat die Psychologin Melanie Joy den Begriff „Karnismus“ etabliert (vgl. Joy 2016: 32).

Um angemessen mit Tieren empathisieren zu können, gilt es laut Gruen weiterhin, relevante Informationen wie etwa Informationen über die Lebensweise des jeweiligen Tiers einzuholen. Ihr zufolge müssen wir sowohl die Lebensweise und die artspezifischen Verhaltensweisen einer bestimmten Tierart verstehen und ihre spezifischen Bedürfnisse berücksichtigen als auch den individuellen Persönlichkeiten von Tieren Beachtung schenken (vgl. Kap. 3.3). Übertragen auf das Anwendungsbeispiel muss man also beispielsweise in Erfahrung bringen, wie die natürliche Lebensweise und die artspezifischen Bedürfnisse von Hausschweinen aussehen. Diesbezüglich lässt sich feststellen, dass sich das natürliche Verhalten von Hausschweinen nicht von dem von Wildschweinen unterscheidet: Sie bewegen sich viel, verbringen viel Zeit damit, nach Futter zu suchen und bauen für ihren Nachwuchs Nester, die sie von Kot und Urin sauber halten. Generell sind Schweine – entgegen der gesellschaftlichen Meinung – sehr reinliche Tiere, die, wenn sie die Möglichkeit dazu haben, ihre Kot- und Liegeplätze trennen. Schweine leben in Gruppen mit komplexen sozialen Beziehungen. Zur Nahrungsaufnahme wühlen sie im Boden nach Knollen, Wurzeln, Käfern und Ähnlichem. Da Schweine nicht (ausreichend) schwitzen können und um ihre Haut zu pflegen, suhlen sie sich im Schlamm. Sie haben außerdem ein ausgeprägtes Erkundungsverhalten (vgl. Hoy 2009: 105–139).

Durch das genaue Betrachten der Bedürfnisse einzelner Tierarten wird moralischen Akteur*innen möglicherweise bewusst, wie groß der Kontrast zwischen den eigentlichen Bedürfnissen der Nutztiere und ihrer Lebensrealität in den meisten Formen der Tierhaltung ist, was wiederum mindestens zu einer Ablehnung der intensiven Tierhaltung führen kann. Der Vorteil des genauen Betrachtens der artspezifischen Lebensweise und der spezifischen Bedürfnissen liegt darin, dass moralische Akteur*innen auf diese Weise erkennen können, dass es für moralisch richtiges Handeln nicht ausreicht, Schweinen und anderen Nutztieren etwas mehr Platz zuzugestehen, da ihre Bedürfnisse und die Befriedigung dieser weitaus komplexer sind.⁵⁴

Gruens Forderung, im Rahmen der empathischen Reaktion auch die individuellen Persönlichkeiten von Tieren zu beachten, ist zunächst durchaus nachvollziehbar, denn

⁵⁴ Die Komplexität der Bedürfnisse von Tieren wirklich anzuerkennen und daraus Schlüsse für das eigene Handeln abzuleiten, würde für die meisten Landwirt*innen bedeuten, dass sie ihre Tierhaltung komplett umstellen müssten. Dies zu tun, erfordert Mut. Zudem sprechen in vielen Fällen wohl wirtschaftliche Gründe gegen eine Umstellung, etwa wenn bereits hohe Kredite für bestehende Anlagen aufgenommen wurden.

wie wir etwa an unseren Haustieren erkennen, sind Tiere selbstverständlich Individuen mit individuellen Bedürfnissen: „Einige [Hunde] brauchen beispielsweise viel geistige Beschäftigung und Bewegung, manche haben Freude an viel Freilauf und Kontakt mit anderen Hunden. Für andere bedeutet das aber vor allem Stress“ (Piltz 2021). Ähnlich ist es auch bei Nutztieren.⁵⁵ Um Tieren ein möglichst gutes Leben zu ermöglichen, gilt es letztendlich, auch diese individuellen Bedürfnisse zu beachten. Hieraus könnte man folgern, dass man Tiere nur so halten darf, dass man ihnen individuell gerecht werden kann, was wiederum gegen die industrielle Tierhaltung sprechen würde.⁵⁶ Vermutlich versucht Gruen mit ihrer Forderung, dem Utilitarismus, in dem Tiere, wie von ihr kritisch bemerkt, nicht als Individuen zählen, etwas entgegenzusetzen (vgl. Kap. 3.1), doch die Forderung, für einen moralisch richtigen Umgang mit Tieren die Persönlichkeit jedes Individuums verstehen zu müssen, erscheint sehr anspruchsvoll und ist daher auch problematisch zu sehen. Eine ethische Theorie, die dies verlangt, kann schnell zur Überforderung moralischer Akteur*innen führen. Zudem ist das Erfassen der individuellen Persönlichkeiten zumindest für eine grundlegende Verbesserung der Lage von Tieren nicht notwendig, da sich viele entscheidende Bedürfnisse innerhalb einer Tierart überschneiden.

Um erfolgreich mit Tieren zu empathisieren, kann es laut Gruen auch helfen, Fragen zu stellen. Man könne etwa danach fragen, wie die Aufzuchtbedingungen eines Tieres aussahen und wie sich diese auf das jetzige Erleben des Tieres auswirken. Weiterhin könne man fragen, ob das Tier arttypische Verhaltensweisen ausüben kann, welche sozialen Beziehungen für das Tier von Bedeutung sind und ob das Tier die Möglichkeit hat, alleine zu sein. Außerdem könne man fragen, ob es dem Tier möglich ist, frei zu entscheiden, mit wem es Zeit verbringen möchte, wo es sein möchte sowie was und wann es essen möchte, und man könne fragen, ob dies Entscheidungen sind, die für das jeweilige Tier von Bedeutung sind (vgl. Kap. 3.3). Auch solche und ähnliche Fragen können dazu führen, dass man erkennt, dass die Situation für einen Großteil der Nutztiere sehr schlecht ist und dass ihre Bedürfnisse in keinerlei Hinsicht befriedigt

⁵⁵ Vgl. hierzu etwa die Ausführungen der Landwirtin Rosamund Young, die bei den Rindern auf ihrem Hof verschiedene Persönlichkeiten ausmacht (vgl. Young 2018).

⁵⁶ Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob eine Tierhaltung zu Nahrungszwecken vorstellbar ist, die individuell auf die Persönlichkeit einzelner Tiere eingeht und gleichzeitig wirtschaftlich rentabel ist. Denkbar wäre dies nur mit einer enormen Kostensteigerung von Fleisch und anderen tierlichen Produkten, was automatisch auch zu einer deutlichen Reduktion des Konsums dieser Produkte führen würde.

werden, weil sie etwa ihre arttypischen Verhaltensweisen nicht ausüben können, nicht alleine sein können und kaum freie Entscheidungen treffen können – eine Erkenntnis, die wiederum zu einer Ablehnung der intensiven Tierhaltung führen kann. Die von Gruen vorgeschlagenen Fragen zu stellen, erscheint sinnvoll, um die Situation von Nutztieren, ihre Perspektiven und ihre Bedürfnisse wirklich umfassend zu verstehen. Unklar bleibt allerdings, woher moralische Akteur*innen wissen sollen, welche Fragen sie stellen müssen. Auch hier ist Gruens Ansatz möglicherweise etwas zu anspruchsvoll.

Gruen selbst räumt ein, dass für den kognitiven Teil des Prozesses der verflochtenen Empathie eine hohe Bereitschaft, zu lernen, sich zu informieren und zu reflektieren, erforderlich ist (vgl. Kap. 3.3). Bei Menschen, die ein Interesse an ethischem Handeln haben, ist eine solche Bereitschaft vermutlich vorhanden, in anderen Fällen könnte diese Erwartung zu hoch sein. Wie Gruen erläutert, sind meist auch Beobachtungen von Tieren und das Einholen von Wissen von Expert*innen notwendig, um Tiere zu verstehen (vgl. Kap. 3.3). Beides ist sicherlich hilfreich, um Tiere zu verstehen und theoretisch auch machbar. So kann man etwa mithilfe von Beobachtungen erkennen, dass Hausschweine dieselben Bedürfnisse wie Wildschweine haben (siehe oben). Beobachtungen und das Einholen von Wissen sind jedoch aufwändig und setzen eine hohe Motivation auf Seiten der moralischen Akteur*innen voraus.

Bezüglich des Versuchs, die Perspektiven von Tieren einzunehmen, nimmt Gruen mögliche Kritik an der Umsetzung vorweg, indem sie darauf hinweist, dass es passieren kann, dass wir Erfahrungen unterschätzen, überschätzen oder überhaupt nicht nachvollziehen können. Mögliche Abhilfe sieht sie hier darin, Wissenslücken zu schließen (vgl. Kap. 3.3). Doch selbst wenn alles Wissen über ein bestimmtes Tier vorhanden ist, besteht die Gefahr, Fehler zu machen und Perspektiven und Bedürfnisse falsch einzuschätzen.⁵⁷ Perler und Wild erklären diesbezüglich: „Was auch immer wir den Tieren zuschreiben, wir tun es immer aus *unserer* Sicht aufgrund *unserer* kognitiver [sic!] Ressourcen, von denen wir nicht annehmen dürfen, dass sie perfekt oder auch nur annähernd ausreichend sind“ (Perler/Wild 2016: 13). Auch Camenzind weist auf fehlende Sicherheit bei Erkenntnissen hin: „Erkenntnis über tierliches Verhalten, Präferenzen und Wohlbefinden bleibt stets hinterfragbar und besitzt nur vorläufige Gültigkeit“ (Camenzind 2020: 283). Dennoch ist es, bezogen auf das

⁵⁷ Dies würde Gruen jedoch vermutlich nicht bestreiten, da sie darauf hinweist, dass wir, wenn wir versuchen, andere zu verstehen, möglicherweise nur einen flüchtigen Eindruck von ihnen bekommen (vgl. Kap. 3.3).

Anwendungsbeispiel der Nutztierhaltung, vermutlich möglich, die Perspektiven der Tiere soweit richtig einzuschätzen, dass man prinzipiell erkennen kann, dass ihre Bedürfnisse größtenteils nicht erfüllt werden und sie großem Leid ausgesetzt sind.

Gruen weist auch darauf hin, dass Empathie daran scheitern kann, dass Menschen bestimmte Informationen bewusst ignorieren oder verdrängen und Tieren Leid zufügen, obwohl sie wissen, was dies für die betroffenen Tiere bedeutet (vgl. Kap. 3.3). Die Frage ist allerdings, ob hier tatsächlich nur Informationen und vorhandenes Wissen ignoriert und verdrängt werden oder ob nicht vor allem auch Gefühle beiseite geschoben werden, die die Personen davon abhalten könnten, einem Tier wissentlich Leid zuzufügen. Zudem können auch wirtschaftlicher oder sozialer Druck Menschen dazu verleiten, Tieren wissentlich Leid zuzufügen.

Bisher wurde lediglich auf die kognitiven Bestandteile des Prozesses der verflochtenen Empathie eingegangen. Wodurch sich Gruen jedoch deutlich von den klassischen tierethischen Ansätzen abhebt, ist, dass sie im Rahmen ihres Ansatzes auch Gefühlen Raum gibt. Dass man zunächst emotional auf den Zustand eines Tieres reagiert, sieht Gruen als eine wahrscheinliche erste Reaktion. Allerdings können bzw. sollten ihr zufolge auch die Perspektivübernahme und das kognitive Verstehen der Situation eines Tieres zu verschiedenen Emotionen wie Empörung und Wut führen. Gruen weist zwar darauf hin, dass uns Gefühle häufig dabei helfen, unsere Aufmerksamkeit auf Dinge zu richten, die unsere Aufmerksamkeit erfordern (vgl. Kap. 3.3), davon abgesehen erläutert sie jedoch nicht, welche Bedeutung sie Gefühlen zuspricht. So bleibt offen, warum sie der Meinung ist, dass das Empathisieren zu einer Reihe von Emotionen führen sollte, bzw. welchen Vorteil sie hierin für den Prozess sieht. Es stellt sich auch die Frage, warum sie Gefühle nicht als Motivationsquelle für ethisches Handeln betrachtet, denn, wie etwa Schmitz erläutert, ist es eigentlich kennzeichnend für die Care-Ethik, dass diese Gefühlen eine entscheidende Bedeutung als Motivator beimisst – eine Funktion, die rationale Prinzipien, so die Meinung der Vertreter*innen der Care-Ethik, nicht erfüllen können (vgl. Schmitz 2017: 157f.).⁵⁸

⁵⁸ Zur Funktion von Gefühlen als Motivator vgl. auch Schmitz selbst: „Gefühle wie Mitleid oder Empörung sind [...] wichtig, um uns zum Handeln zu motivieren – die bloße Einsicht, dass ein bestimmtes Verhalten moralisch richtig ist, reicht dafür oft nicht“ (Schmitz 2020: 37).

4.3 Moralische Wahrnehmung

Ein Punkt, der im Rahmen der Diskussion noch nicht erwähnt wurde, ist der, dass es sich bei der verflochtenen Empathie um eine Art fürsorgliche moralische Wahrnehmung handelt, da sich die verflochtene Empathie immer auf das Wohlbefinden anderer konzentriert bzw. darauf, dass diese anderen aufblühen können (vgl. Kap. 3; vgl. Kap. 3.5). So besteht ein wichtiger Teil der verflochtenen Empathie laut Gruen darin, herauszufinden, wie wir das Wohlbefinden von anderen beeinflussen: „*Entangled empathy is developed by [...] figuring out how our actions directly and indirectly impact another's well-being*“ (Marshall 2014). Neben der Verflochtenheit mit anderen wirkt laut Gruen auch der Fokus auf das Wohlbefinden anderer motivierend, da dieser dazu führe, dass moralische Akteur*innen nach Möglichkeiten suchen, das Wohlbefinden von anderen zu fördern (vgl. Kap. 3.5). Es stellt sich allerdings die Frage, ob allein die Tatsache, dass man sich auf das Wohlbefinden anderer konzentriert, schon zum Handeln motivieren kann. Möglicherweise ist Gruen auch an dieser Stelle zu idealistisch. Weiterhin stellt sich die Frage, was unter „Wohlbefinden“ zu verstehen ist und welche Handlungen hieraus entsprechend folgen sollten. Wie bereits ausgeführt wurde, lässt Gruen dies in *Entangled empathy: an alternative ethic for our relationships with animals* bewusst offen. Hinweise darauf, was sie unter Wohlbefinden versteht, finden sich jedoch in anderen Quellen (vgl. Kap. 3.6).

Bezogen auf das Anwendungsbeispiel kann man feststellen, dass viele Kriterien, deren Erfüllung Gruen als grundlegend für das Wohlbefinden von Tieren definiert (vgl. Kap. 3.6), in der Nutztierhaltung meist nicht erfüllt sind, etwa eine gesunde Ernährung⁵⁹, relative Gesundheit und körperliche Integrität, Bewegungsfreiheit sowie ausreichend Platz (siehe oben). Für das Wohlbefinden von sozialen Tieren ist laut Gruen außerdem entscheidend, dass sie mit anderen Tieren zusammenleben können. Verschiedene Verhaltensstörungen, die bei Schweinen in Einzelhaltung auftreten können (vgl. Hoy 2009: 138f.), belegen dies. Probleme treten in der industriellen Nutztierhaltung jedoch auch dadurch auf, dass zu viele Tiere zusammenleben (vgl. Hoy 2009: 136f.). Hier ist Gruen folglich in der Aufstellung ihrer Kriterien nicht präzise genug. Als das Minimum dessen, was für das Wohlbefinden von Tieren erfüllt sein

⁵⁹ Vgl. hierzu beispielsweise, dass Rinder in Österreich zu einem hohen Anteil Kraftfutter bekommen, obwohl dies nicht einer tiergerechten Ernährung entspricht (vgl. Schlatter/Lindenthal 2018: 10).

muss, definiert Gruen, dass Tiere nicht unter Schmerzen leiden und gewisse Freiheiten haben (vgl. Kap. 3.6). Auch diese Kriterien werden in der Nutztierhaltung meist nicht erfüllt – wie etwa an der betäubungslosen Kastration von Schweinen deutlich wird (siehe oben). Demnach ist ein Großteil der derzeitigen Haltung von Tieren zu Nahrungszwecken nach Gruens Ansatz abzulehnen.

Gruen weist weiterhin darauf hin, dass „Wohlbefinden“ für verschiedene Tiere individuell bestimmt werden muss (vgl. Kap. 3.6). Ähnlich wie beim Beachten der individuellen Persönlichkeiten von Tieren (siehe oben) könnte man auch hieraus wieder schließen, dass jede Tierhaltung abzulehnen ist, die ein Eingehen auf das Wohlbefinden einzelner Tiere nicht leisten kann. Allerdings kann Gruens Ansatz, wie auch beim Erkennen der individuellen Persönlichkeiten von Tieren, an dieser Stelle wieder als sehr anspruchsvoll und möglicherweise überfordernd beurteilt werden.

4.4 Veränderung und Verbesserung von Beziehungen

Ein weiterer Aspekt, der uns nach Gruens Ansatz dabei helfen kann, herauszufinden, was ethisch von uns gefordert ist, ist die Frage danach, ob es sich bei unseren Beziehungen zu Nutztieren um Beziehungen handelt, die von Ausbeutung und vollständiger Instrumentalisierung geprägt sind. In diesem Fall nämlich wäre es nach Gruen geboten, die Beziehungen zu verändern (vgl. Kap. 3.6). Was sie konkret als „Ausbeutung“ und „vollständige Instrumentalisierung“ von (Nutz)Tieren versteht und inwiefern Beziehungen dieser Art verändert werden sollten, führt Gruen wiederum nicht weiter aus.

Gruen spricht außerdem davon, dass wir unsere Beziehungen *verbessern* sollten. Unsere derzeitige Beziehung zu Nutztieren hält sie offensichtlich für verbesserungswürdig. So schreibt sie, dass unsere Beziehung zu Nutztieren keine gute Beziehung sei, da sie durch extreme Schmerzen und Entbehrungen, klimaschädliche Einflüsse und Umweltzerstörung sowie die Verursachung gesundheitlicher Probleme durch den Konsum von Tieren und tierlichen Produkten gekennzeichnet sei (vgl. Kap. 3.6). Gruen zufolge sollten wir also wohl – wie sich auch schon durch die Untersuchung der Kriterien für Wohlbefinden gezeigt hat – zumindest die intensive Tierhaltung ablehnen. Bezüglich der Verbesserung von Beziehungen weist Gruen weiterhin darauf hin, dass wir unsere Beziehungen so verbessern sollten, dass andere die Verbesserungen

auch als solche wahrnehmen (vgl. Kap. 3.6). Diese Anweisung zu befolgen, gestaltet sich offensichtlich gerade bei Tieren schwer, da uns diese nicht mitteilen können, welche Verbesserungen sie als solche wahrnehmen. Dies zu beurteilen, liegt also an den einzelnen moralischen Akteur*innen.⁶⁰ Die Frage, was Nutztiere (und andere Tiere) als Verbesserung unserer Beziehungen mit ihnen wahrnehmen, kann jedoch nie mit endgültiger Sicherheit beantwortet werden, wodurch die Handlungsanweisung vage bleibt und für die einzelne Person bei der Beurteilung einer Situation überfordernd sein kann. Dennoch darf man das Einschätzungsvermögen von moralischen Akteur*innen auch nicht unterschätzen. So wie die meisten erkennen können, wenn das Wohlbefinden von Tieren stark beeinträchtigt ist, können sie auch zu einem gewissen Grad richtig einschätzen, was Tiere als Verbesserung wahrnehmen. Ähnlich merkt auch John Webster an: „*One does not need a degree in animal welfare science to get the feeling that some things just are not right*“ (Webster 2005: 19).

Insgesamt lässt sich feststellen, dass es gute Gründe gibt, mithilfe von Gruens Ansatz zu dem Schluss zu kommen, dass zumindest die intensive Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken, bei der das Wohlbefinden von Tieren stark eingeschränkt ist, moralisch nicht vertretbar ist. So muss man etwa bei einer ernsthaften Betrachtung der Situation der Nutztiere in der industriellen Tierhaltung feststellen, dass ihre Lebensbedingungen sehr schlecht sind und dass ihr Wohlbefinden enorm unter den Zuständen in der Intensivtierhaltung leidet. Auch das Erkennen des Kontrasts zwischen den eigentlichen Bedürfnissen von Nutztieren und ihren Lebensbedingungen in der intensiven Tierhaltung muss fast zwangsläufig zu einer Ablehnung dieser Haltungsform führen. Zudem wird man bei einer Betrachtung der intensiven Tierhaltung zu dem Schluss kommen, dass viele der Kriterien, die Gruen als grundlegend für das Wohlbefinden von Tieren definiert, hier nicht erfüllt werden. Weiterhin können auch Gruens Forderungen, die individuellen Persönlichkeiten von Tieren zu beachten sowie das Wohlbefinden von Tieren individuell zu bestimmen, zu einer Ablehnung der industriellen Tierhaltung führen. Zudem stören die Zustände in der intensiven

⁶⁰ Denkbar wäre auch, hier auf Ergebnisse der *Animal Welfare Science* zurückzugreifen. Donald Broom etwa nennt einige Indikatoren wie Wachstumsraten, Fortpflanzungsraten oder Erkrankungen, mithilfe derer sich bestimmen lasse, wie gut oder schlecht es um das Wohlbefinden von Tieren steht (vgl. Broom 1996: 24). Anhand solcher Parameter ließe sich das Wohlbefinden von Tieren also möglicherweise messen und objektivieren. Von diesen Ergebnissen ließe sich dann wiederum darauf schließen, welche Art der Verbesserung unserer Beziehungen mit ihnen auch Tiere als solche wahrnehmen.

Tierhaltung und ihre Auswirkungen – die Zufügung von Schmerzen, klima- und umwelt- sowie gesundheitsschädigende Folgen – unsere Beziehungen zu Nutztieren. Aus den genannten Gründen kann also mithilfe von Gruens Ansatz zumindest die intensive Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken als moralisch nicht vertretbar beurteilt werden. Die Grundsatzfrage nach der Moralität der Tötung von Tieren zu Nahrungszwecken oder die Frage, ob jede Form der Haltung und Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken moralisch falsch ist, lässt sich mit ihrem Ansatz jedoch nicht klar beantworten. Gruens Theorie hilft also nur teilweise, Antworten auf die Frage nach dem moralisch richtigen Handeln im Bereich der Nutztierhaltung zu finden.

Bezüglich seines Potenzials und seiner Grenzen lässt sich der Ansatz von Gruen folgendermaßen beurteilen: Da die Lebensrealität von Tieren aktuell von den meisten Menschen ausgeblendet wird, kann eine Stärke des Ansatzes von Gruen darin gesehen werden, dass man sich sehr umfassend mit der Realität der Lebensumstände von Tieren beschäftigt und sich in ihre Perspektive hineinversetzt. Eine ernsthafte Beschäftigung mit der Realität der Tiere muss fast zwangsläufig bereits dazu führen, dass man erkennt, dass ihre Situation sehr schlecht ist und dass hier Handlungsbedarf besteht. Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Schmitz (vgl. 2020: 36f.): Wenn wir der Situation der Tiere unsere Aufmerksamkeit schenken „und ihre Realität wirklich an uns heranlassen [...], dann erkennen wir oft unmittelbar, dass der übliche Umgang mit den Tieren falsch ist – dazu brauchen wir kein Prinzip zu verwenden und keine Abwägung anzustellen“ (Schmitz 2020: 37). Auch in der intensiven Beschäftigung mit der natürlichen Lebensweise von Tieren und ihren Bedürfnissen liegt eine Stärke von Gruens Ansatz, da so zum einen die Komplexität der Bedürfnisse von Tieren deutlich wird und sich zum anderen zeigt, dass die aktuelle Lebensrealität der meisten Tiere in starkem Kontrast zu ihren eigentlichen Bedürfnissen steht. Wie Grimm und Wild erläutern, kann das Potenzial von Gruens Ansatz also darin gesehen werden, dass er uns aufzeigt, dass es ein moralisches Problem gibt. „Zuerst müssen wir ja erkennen, dass wir eine moralisch relevante Situation vor uns haben, dass wir aufgefordert sind, überhaupt ethisch zu reflektieren und ethisch zu handeln“ (Grimm/Wild 2016: 150). Wie sich am Beispiel der Nutztierhaltung zeigt, können wir darüber hinaus mithilfe von Gruens Ansatz bzw. vor allem mithilfe der Kriterien, die Gruen für die Bestimmung des Wohlbefindens von Tieren aufstellt, zu dem Schluss kommen, dass einige Formen des Umgangs mit Tieren moralisch nicht in Ordnung sind.

Allerdings kann Gruens Ansatz uns nicht dabei helfen, tierethische Fragen grundsätzlicher zu beantworten, also etwa die Frage zu beantworten, ob jede Form der Haltung von Tieren moralisch falsch ist oder ob es grundsätzlich falsch ist, Tiere zu Nahrungszwecken zu töten. Zudem lässt Gruen generell einiges offen und scheint viel der subjektiven Einschätzung und Beurteilung von moralischen Akteur*innen zu überlassen. So gibt sie etwa nicht vor, was genau man aus der Betrachtung der Situation von Tieren sowie aus der Untersuchung von Kontexten schließen soll. Auch die Anweisung, Beziehungen so zu verbessern, dass andere dies auch als Verbesserung wahrnehmen können, ist sehr vage. Außerdem ist unklar, welche Bedeutung Gefühle im Kontext der verflochtenen Empathie haben. An manchen Stellen ist Gruen zudem zu idealistisch, etwa bei der Idee, über enge Beziehungen die Verflochtenheit mit weiter entfernten Wesen zu erkennen oder bei dem Gedanken, dass allein die Konzentration auf das Wohlbefinden anderer schon zum Handeln motiviert. Des Weiteren ist Gruens Ansatz in vielen Punkten zwar potentiell gewinnbringend, jedoch sehr anspruchsvoll, etwa in ihrer Forderung, auch die individuellen Persönlichkeiten von Tieren zu beachten, oder in der Erwartung, dass Menschen sich auch mit Nutztieren, denen sie nie begegnet sind, in einer Beziehung sehen. Generell setzt Gruen auch eine hohe Motivation auf Seiten der moralischen Akteur*innen voraus, etwa die Motivation, zu lernen, Informationen einzuholen und zu reflektieren. Bei Gruens Zielgruppe, also Menschen die Interesse an ethischem Handeln haben, dürfte diese Motivation wahrscheinlich vorhanden sein, dennoch kann ihr Ansatz aufgrund der Erwartung, die individuellen Bedürfnisse von Tieren richtig zu bestimmen, auch für diese Gruppe überfordernd sein. Über Gruens Zielgruppe hinaus können Menschen wohl generell nur schwer oder überhaupt nicht mit ihrer Herangehensweise erreicht werden, da Menschen, die kein besonderes Interesse an ethischem Handeln haben, gar nicht erst dazu bereit sind, sich in die Perspektiven und die Bedürfnisse von anderen hineinzusetzen. Möglicherweise liegt ein grundsätzliches Problem darin, dass Gruen zu stark von sich selbst ausgeht. So schreibt sie über sich selbst: „*I am interested in trying to improve my moral perception and act well in my dealings with others, human and non, near and far, friends and strangers*“ (Gruen 2017: 457). Man muss allerdings annehmen, dass nicht alle Menschen ein solches Interesse mitbringen.

5 Zusammenfassung und Ausblick

Die vorliegende Arbeit untersucht das Potenzial und die Grenzen der Care-Ethik im Kontext der Tierethik. Da es sich bei der Care-Ethik um ein weites Feld handelt, konzentriert sich die Untersuchung der Arbeit auf den Ansatz der verflochtenen Empathie von Lori Gruen – eine Konzeption, die in der Tradition der Care-Ethik steht. Um die Frage zu beantworten, wo Potenzial und Grenzen von Gruens Ansatzes liegen, wird dieser am Beispiel der Nutztierhaltung diskutiert. Die Frage, die hierbei im Mittelpunkt steht, lautet: Ist Gruens Ansatz ein geeignetes Mittel, um herauszufinden, was hinsichtlich der landwirtschaftlichen Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken ethisch von uns gefordert ist? Die Antwort auf diese Frage kann folgendermaßen formuliert werden: Es gibt gute Gründe, mithilfe von Gruens Ansatz zu dem Schluss zu kommen, dass die industrielle Tierhaltung moralisch nicht vertretbar ist. So führt eine Betrachtung der Zustände in der Intensivtierhaltung und eine Untersuchung der eigentlichen Bedürfnisse von Nutztieren fast zwangsläufig zu der Erkenntnis, dass das Wohlbefinden von Tieren unter dieser Form der Tierhaltung stark leidet. Grundsätzlichere Fragen bezüglich der Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken, wie die Frage, ob *jede* Haltung von Tieren zu Nahrungszwecken verwerflich ist, oder die Frage, ob das Töten von Tieren zu Nahrungszwecken generell moralisch (nicht) zu vertreten ist, lassen sich jedoch mit ihrem Ansatz nicht beantworten (vgl. Kap. 4.4).

Potenzial und Grenzen von Gruens fürsorgeethischem Ansatz lassen sich wie folgt beschreiben: Potenziell gewinnbringend ist Gruens Herangehensweise, die Realität der Lebensumstände von Tieren umfassend zu betrachten und sich in die Perspektive von Tieren hineinzuversetzen, da man auf diese Weise fast zwangsläufig erkennen muss, wie schlecht die Lebenssituation der allermeisten Tiere ist. Eine weitere Stärke von Gruens Ansatz liegt darin, sich intensiv mit der natürlichen Lebensweise und den Bedürfnissen von Tieren auseinanderzusetzen. Dies führt moralischen Akteur*innen zum einen die Komplexität der Bedürfnisse von Tieren vor Augen, zum anderen macht es deutlich, wie wenig der Großteil der derzeitigen Tierhaltung diesen Bedürfnissen gerecht wird. Zusammenfassend liegt das Potenzial von Gruens Ansatz also vor allem darin, moralischen Akteur*innen den dringenden moralischen Handlungsbedarf in unserem Umgang mit Tieren aufzuzeigen. Wie am Beispiel der Nutztierhaltung deutlich geworden ist, ist es außerdem möglich, mithilfe von Gruens Ansatz zu dem Schluss zu

kommen, dass bestimmte Formen der Nutzung von Tieren, wie etwa die industrielle Nutztierhaltung, moralisch nicht vertretbar sind (vgl. Kap. 4.4).

Begrenzend muss allerdings festgestellt werden, dass Gruens Ansatz kein geeignetes Mittel ist, um tierethische Fragen grundsätzlicher zu beantworten. Zudem bleiben manche Aspekte von Gruens Ansatz vage und unklar. Unklar ist etwa, was Gruen daraus folgert, dass wir mit verschiedenen Tieren in unterschiedlichen Beziehungen stehen (vgl. Kap. 4.1) oder wie moralische Akteur*innen wissen können, welche Fragen sie stellen müssen, um erfolgreich mit Tieren zu empathisieren. Unklar ist auch, wieso Gruen der Meinung ist, dass die Perspektivübernahme und das Verstehen der Situation von Tieren verschiedene Emotionen hervorrufen sollten (vgl. Kap. 4.2). Gruens Forderung, unsere Beziehungen mit anderen so zu verbessern, dass andere die Verbesserung auch als solche wahrnehmen, erscheint zudem etwas zu vage (vgl. Kap. 4.4). Manches lässt Gruen außerdem (scheinbar bewusst) offen, wodurch sich Unsicherheiten ergeben, welche Schlüsse man aus ihrem Ansatz ziehen soll. So gibt sie nicht vor, was man aus dem genauen Betrachten der Situation von Tieren oder aus der Untersuchung politischer und sozialer Strukturen sowie Ideologien, die moralischen Problemen zugrunde liegen, schlussfolgern soll (vgl. Kap. 4.2). Auch erläutert sie nicht näher, was sie unter der Ausbeutung und vollständigen Instrumentalisierung von Tieren versteht, und inwiefern Beziehungen dieser Art verändert werden sollen (vgl. Kap. 4.4). Auch auf die Frage, was unter „Wohlbefinden“ zu verstehen ist, gibt Gruen zumindest in ihrem Hauptwerk zur verflochtenen Empathie keine klare Antwort (vgl. Kap. 3.6).

Eine weitere Schwierigkeit von Gruens Ansatz besteht darin, dass dieser teilweise zu idealistisch ist (etwa in der Bedeutung, die engen Beziehungen beigemessen wird und in der Idee, dass die Konzentration auf das Wohlbefinden anderer bereits zum Handeln motiviert). Darüber hinaus ist die Theorie sehr anspruchsvoll und setzt voraus, dass moralische Akteur*innen eine hohe Motivation mitbringen. Gerade Gruens Zielgruppe, also Menschen, die ein Interesse an ethischem Handeln haben, können von ihrem Ansatz überfordert sein (vgl. Kap. 4.4). Eine grundlegende Begrenzung von Gruens Konzeption besteht offensichtlich auch darin, dass dieser sich nur an Menschen richtet, die ein Interesse daran haben, herauszufinden, was ethisch von ihnen gefordert ist. Menschen, bei denen dies nicht der Fall ist, sind vermutlich auch nicht dazu bereit, sich in die Perspektive und die Bedürfnisse von Tieren hineinzuversetzen und können daher

mit Gruens Ansatz nicht oder nur sehr schwer erreicht werden (vgl. Kap. 3; vgl. Kap. 4.4).

Die genannten Resultate sind das Ergebnis umfassender Untersuchungen zu Gruens Ansatz sowie zur (tierethischen) Care-Ethik im Allgemeinen, die daher im Folgenden skizziert werden. Der Ausgangspunkt des vorliegenden Themas liegt in der Tatsache, dass es innerhalb der Tierethik unterschiedliche Herangehensweisen gibt, die jeweils ein bestimmtes Verständnis von Ethik besitzen (vgl. Kap. 2.1.3). Da sich die tierethische Care-Ethik kritisch gegenüber den klassischen tierethischen Ansätzen von Peter Singer und Tom Regan äußert und als ein Gegenmodell zu diesen verstanden werden kann (vgl. Kap. 1.3), werden die Theorien von Singer und Regan in der vorliegenden Arbeit kurz vorgestellt. Methodisch kommt dabei der Ansatz von Kirsten Schmidt zum Einsatz, mithilfe dessen bei Singers Präferenz-Utilitarismus (vgl. Kap. 2.1.1) sowie bei Regans Tierrechtstheorie (vgl. Kap. 2.1.2) jeweils drei Argumentationsebenen („Begründungsebene“, „Spezifizierungsebene“ und „Realisierungsebene“) herausgearbeitet und kurz beschrieben werden. Anschließend wird herausgestellt, dass Singers und Regans Ansätze auf einer metaethischen Ebene starke Überschneidungen aufweisen: Bei beiden stehen allgemeine Prinzipien, Vernunft und rationale Argumente im Vordergrund – ein Verständnis von Ethik, das dem der tierethischen Care-Ethik entgegensteht (vgl. Kap. 2.1.3).

Um Gruens Ansatz zu kontextualisieren und um zentrale Aspekte der Care-Ethik herauszuarbeiten, wird im nächsten Kapitel der Arbeit der Ursprung der allgemeinen Care-Ethik skizziert, der bei der Psychologin Carol Gilligan sowie bei der Philosophin Nel Noddings liegt. Mit der Publikation von *In a Different Voice* legte Gilligan, deren Ausführungen ihren Ursprung in der kritischen Betrachtung der moralpsychologischen Forschung von Lawrence Kohlberg haben, 1982 die Basis für die Care-Ethik. Aus der Tatsache, dass die Moralität von Frauen und Männern in der Kohlbergschen Bewertungsskala häufig auf unterschiedlichen Stufen zu verorten ist, schließt Gilligan, dass es zwei verschiedene Moralkonzeptionen geben müsse: eine Ethik der Rechte und Gerechtigkeit sowie eine Ethik des *Caring*, die sich durch Fürsorglichkeit und Anteilnahme auszeichnet (vgl. Kap. 2.2.1). Weitergeführt wurde die Idee einer Care-Ethik nach Gilligan unter anderem durch Nel Noddings. Noddings kritisiert eine Ethik, die auf Regeln und Prinzipien basiert und plädiert stattdessen für eine Ethik, in der das Sorgen bzw. die Fürsorge im Fokus steht. In ihrem ethischen Ansatz geht es darum, die

Realität anderer nachzuempfinden. Als weitere Merkmale der Care-Ethik nennt Noddings die Konzentration auf Beziehungen und die Verbundenheit mit anderen sowie Affekte und affektive Reaktionen. Fürsorge betrachtet Noddings einerseits als natürliches Phänomen, andererseits als ethisches Ideal. Besonders interessant für die vorliegende Arbeit ist, dass Noddings der Integration von Tieren in die Care-Ethik kritisch gegenübersteht: Pflichten zur Fürsorge gegenüber Tieren macht sie daran fest, ob die Beziehung zwischen Mensch und Tier durch Reziprozität gekennzeichnet ist, was laut Noddings nur in wenigen Fällen der Fall ist. Kritisiert wird diese Herangehensweise durch Curtin, Luke und Donovan (vgl. Kap. 2.2.1).

Nach den Ausführungen zum Ursprung der Care-Ethik widmet sich der nächste Teil der vorliegenden Arbeit der *tierethischen* Care-Ethik. Mithilfe von Donovan und Adams, die maßgeblich dafür verantwortlich waren, dass die Care-Ethik auch auf Tiere ausgeweitet wurde, werden im ersten Schritt die wichtigsten Merkmale der tierethischen Care-Ethik aufgelistet. Statt abstrakten Regeln und Prinzipien konzentriert sich die tierethische Care-Ethik laut Donovan und Adams auf Situationen und ihre Besonderheiten sowie auf Kontexte. Dualismen, die Hierarchien etablieren (wie der Dualismus zwischen Menschen und Tieren oder zwischen Frauen und Männern), fänden dort keinen Platz. Weiterhin zeichne sich die tierethische Care-Ethik dadurch aus, dass Tiere sowohl als Individuen als auch in ihrer Vielfalt mit ihren jeweiligen Besonderheiten erkannt werden. Es gelte aber auch, politische und ökonomische Systeme zu untersuchen, die für das Leid der Tiere verantwortlich sind. Als Schlüsselbegriff nennen Donovan und Adams „Aufmerksamkeit“: Aufmerksamkeit für das einzelne Tier, aber auch für das System. Darüber hinaus sollte sich die Aufmerksamkeit darauf richten, was die Tiere uns mitteilen. Ihre Botschaft gelte es schließlich zu berücksichtigen. Da Tiere uns laut Donovan und Adams mitteilen, dass sie nicht getötet und gegessen werden wollen, nennen sie als letztes Merkmal der Care-Ethik den Vegetarismus (vgl. Kap. 2.2.2).

Nach der Aufzählung allgemeiner Merkmale der tierethischen Care-Ethik werden in einem zweiten Schritt wiederum mithilfe von Donovan und Adams fünf Punkte skizziert, die die tierethische Care-Ethik an der traditionellen Tierethik bzw. an der Rechtstheorie im Allgemeinen kritisiert. Der erste Kritikpunkt betrifft den rationalistischen Ursprung der Rechtstheorie im Zeitalter der Aufklärung, in welchem eine enge Vorstellung von „Gesellschaft“ vorherrschte, die große Teile der Gesellschaft

wie etwa Frauen außen vor ließ. Als Zweites kritisieren Donovan und Adams, dass die traditionellen tierethischen Ansätze Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Tieren übermäßig betonen, während Unterschiede vernachlässigt werden. Der dritte Kritikpunkt richtet sich wieder an die Rechtstheorie im Allgemeinen und kritisiert, dass Gesellschaftsmitglieder hier als gleich und autonom betrachtet werden, wodurch Abhängigkeiten und soziale Netzwerke, auf die sich die meisten Menschen und Tiere stützen, in den Hintergrund geraten. Problematisch sehen Donovan und Adams außerdem die Abwertung bzw. Nichtbeachtung von Gefühlen in den klassischen tierethischen Ansätzen. Darüber hinaus betrachten sie diese Theorien als abstrakt und formalistisch und kritisieren ihr Streben nach Universalisierbarkeit (vgl. Kap. 2.2.2).

Nach der eher allgemeinen Skizzierung der tierethischen Care-Ethik wird im nächsten Teil der vorliegenden Arbeit die fürsorgeethische Konzeption der verflochtenen Empathie von Lori Gruen im Detail dargestellt. Die Analyse konzentriert sich dabei besonders auf Gruens 2015 erschienenes Werk *Entangled empathy: an alternative ethic for our relationships with animals*. Als wichtige Grundannahmen von Gruens Ansatz werden folgende Punkte herausgearbeitet: Erstens ist festzuhalten, dass Gruen die verflochtene Empathie nur als *ein* Instrument innerhalb der Ethik versteht. Zweitens weist sie darauf hin, dass Empathie zwar prinzipiell in uns angelegt ist, es sich bei der verflochtenen Empathie aber um eine Methode handelt, deren Anwendung Anstrengungen von uns verlangt. Eine dritte wichtige Grundannahme ist die, dass Gruen ihren Ansatz an Menschen adressiert, die ein Interesse daran haben, herauszufinden, wie moralisch richtiges Handeln aussehen könnte (vgl. Kap. 3).

Im nächsten Schritt der Analyse von Gruens Ansatz wird herausgearbeitet, welche Punkte sie an den traditionellen tierethischen Theorien kritisiert. Gruen zufolge ist die Argumentation dieser Theorien zu abstrakt und mechanisch. Darüber hinaus argumentieren die traditionellen Ansätze losgelöst von unseren tatsächlichen moralischen Erfahrungen und unserem moralischen Handeln und werden der Komplexität moralischer Probleme nicht gerecht, so Gruen. Sie kritisiert weiterhin, dass die traditionellen ethischen Ansätze Tiere nicht als Individuen wahrnehmen und dass ihr Leid und ihre Interessen nur abstrakt zählen. Außerdem kritisiert Gruen, dass die Gemeinschaften und Beziehungen, in denen Tiere sich befinden, nicht wahrgenommen werden, dass der Fokus zu sehr auf Ähnlichkeiten zwischen Individuen liegt, während Unterschiede übersehen werden, und dass Kontexte, politische und soziale Strukturen

sowie Ideologien nicht beachtet werden. Darüber hinaus kritisiert Gruen, dass die klassischen tierethischen Theorien entfremdend wirken: So entfremde uns ihre Simplifizierung moralischer Probleme etwa von unserer Umgebung bzw. von Teilen davon und damit auch von unseren Beziehungen zu anderen Menschen und Tieren. Dies habe weitere Entfremdungen zur Folge, etwa von möglichen Interpretationen des Kontextes, in dem wir uns befinden, sowie von möglichen Lösungen moralischer Probleme. Weiterhin entfremden die traditionellen tierethischen Theorien uns von unserer eigenen Persönlichkeit, von den Werten, denen wir uns verpflichtet fühlen, sowie von den verschiedenen Beziehungen, in denen wir uns befinden (vgl. Kap. 3.1).

Im Mittelpunkt von Gruens Ethik steht, wie der Name ihrer Konzeption bereits verrät, Empathie – verstanden als eine Form moralischer Wahrnehmung, die sich von Mitgefühl abgrenzt. Gruen beschreibt verschiedene Stufen empathischer Entwicklung, die der verflochtenen Empathie als kognitiv anspruchsvoller Form von Empathie vorausgehen: die „emotionale Ansteckung“, die „direkte Empathie“ sowie die „kognitive Empathie“ (vgl. Kap. 3.2). Aspekte dieser Stufen sind jedoch auch Teil des Prozesses der verflochtenen Empathie. Das Auftreten einer rein emotionalen Reaktion teilt Gruens Konzeption etwa mit der emotionalen Ansteckung sowie mit der direkten Empathie. Sich reflektierend in die Perspektive des Objekts der Empathie hineinzusetzen, ist ein Merkmal, das die verflochtene Empathie mit der kognitiven Empathie teilt. Gruen versteht die verflochtene Empathie also als einen Prozess, der aus emotionalen sowie kognitiven Aspekten besteht. Eine emotionale Reaktion stehe meist am Beginn des Prozesses. An anderer Stelle beschreibt Gruen Emotionen jedoch auch als Resultat des kognitiven Teils des Prozesses. Zu diesem Teil der verflochtenen Empathie zählt, wie bereits erwähnt, der Versuch, die Perspektive eines anderen Wesens zu verstehen, ohne sich dabei in seiner Perspektive zu verlieren. Hinzu kommen weitere Aspekte: Es gehe darum, die Situation des Objektes der Empathie zu betrachten und Kontexte zu untersuchen. Es gelte, Informationen und Wissen über die Lebensweise und die spezifischen Bedürfnisse anderer einzuholen. Hinsichtlich des Empathisierens mit Tieren sei meist notwendig, auf Beobachtungen und Wissen von Expert*innen zurückzugreifen. Neben arttypischer Lebensweisen gelte es auch, die individuellen Persönlichkeiten von Tieren zu beachten (vgl. Kap. 3.3).

Der zweite Baustein von Gruens Konzeption bezieht sich auf unsere Beziehungen. Hierbei geht es darum, anzuerkennen, dass wir uns immer schon in Beziehungen

befinden, die uns mitkonstituieren. Ziel ist es, diese Verflochtenheit zu erkennen und die Beziehungen zu verbessern. Beziehungen, die durch Ausbeutung und vollständige Instrumentalisierung charakterisiert sind, müssen laut Gruen verändert werden – ein Großteil unserer Beziehungen mit Tieren fallen ihr zufolge unter diese Beschreibung. Unter „Beziehungen“ versteht Gruen sowohl enge Beziehungen als auch Beziehungen zu Wesen, mit denen wir keinen direkten Kontakt haben. Unsere engen Beziehungen helfen uns ihrer Meinung nach jedoch, unsere Verflochtenheit mit weiter entfernten Wesen zu erkennen und auch mit diesen zu empathisieren. Die Bedeutung von Haustieren sieht sie dementsprechend darin, dass diese uns helfen, uns in die Perspektiven derjenigen hineinzusetzen, die uns unähnlich sind (vgl. Kap. 3.4).

Einen Vorteil ihres Ansatzes gegenüber den traditionellen tierethischen Theorien scheint Gruen darin zu sehen, dass die verflochtene Empathie ihrer Meinung nach motivierend wirkt: Die Anerkennung unserer Verflochtenheit mit anderen motiviere uns, unsere Beziehungen zu verbessern. Die Konzentration der verflochtenen Empathie auf das Wohlbefinden anderer motiviere uns wiederum, nach Möglichkeiten zu suchen, das Wohlbefinden dieser anderen zu fördern (vgl. Kap. 3.5). Gruen räumt jedoch auch Schwierigkeiten ein, die sich bei der Anwendung ihres Ansatzes ergeben können. Trotz aller Anstrengungen könne es leicht passieren, dass wir die Erfahrungen anderer Wesen überschätzen, unterschätzen oder überhaupt nicht erfassen können. Auch das Ignorieren oder Verdrängen von vorhandenem Wissen und verfügbaren Informationen könne zum Scheitern von Empathie führen (vgl. Kap. 3.3). Darüber hinaus seien viele Menschen von ihren eigenen Problemen vereinnahmt und beschränken ihre Fürsorge auf diejenigen Wesen, die ihnen am nächsten und am ähnlichsten sind. Zudem würden wir in unserer Gesellschaft lernen, uns Empathie abzugewöhnen (vgl. Kap. 3.5).

Mithilfe des Ansatzes von Kirsten Schmidt werden abschließend auch bei Gruen die drei Argumentationsebenen herausgearbeitet. Auf der ersten Ebene, der Begründungsebene, wird deutlich, dass bei Gruen empfindungsfähige Wesen, die Erfahrungen machen können, diejenigen sind, die moralische Berücksichtigung erfahren. Gruen beschränkt ihren Ansatz folglich auf Säugetiere, Vögel und Fische und klammert Insekten und Pflanzen aus. Für die zweite Argumentationsebene, die Spezifizierungsebene, lässt sich festhalten, dass bei Gruen alle Wesen innerhalb der moralischen Gemeinschaft gleich berücksichtigt werden müssen, da man prinzipiell mit allen empathisieren kann. Der Ansatz von Gruen kann somit als egalitaristisch definiert

werden. Für die dritte Argumentationsebene, die Realisierungsebene, lässt sich Folgendes feststellen: In *Entangled empathy: an alternative ethic for our relationships with animals* formuliert Gruen keine direkten Handlungsanweisungen für unseren Umgang mit Tieren. Tendenzen, wie unser Handeln ihr zufolge aussehen sollte, lassen sich vor allem daraus ableiten, dass es bei der verflochtenen Empathie darum geht, unsere Beziehungen zu verbessern sowie daraus, dass sich die verflochtene Empathie auf das Wohlbefinden anderer konzentriert: Als grundlegend für das Wohlbefinden von Wesen definiert Gruen eine gesunde Ernährung, saubere Luft und sauberes Wasser, relative Gesundheit und körperliche Integrität, ein Unterschlupf, der vor den Naturgewalten schützt, Bewegungsfreiheit und ausreichend Platz sowie für soziale Tiere die Möglichkeit, mit anderen Tieren zusammenleben zu können. Als das Minimum dessen, was für das Wohlbefinden von empfindungsfähigen Wesen erfüllt sein muss, definiert Gruen, dass diese nicht unter Schmerzen leiden und ein gewisses Maß an Freiheit haben. Was das Wohlbefinden eines Tieres ausmacht, hänge jedoch auch mit der Persönlichkeit des jeweiligen Tieres zusammen und sei dementsprechend individuell zu bestimmen. Bezüglich der Verbesserung von Beziehungen hält Gruen fest, dass es darum gehe, diese so zu verbessern, dass andere die Verbesserung auch als solche empfinden (vgl. Kap. 3.6).

Anhand von Gruens Ausführungen zu Wohlbefinden und zur Verbesserung von Beziehungen wird deutlich, dass sie die industrielle Nutztierhaltung ablehnt, ein Verbot von Windhundrennen fordert und Zoos zumindest in großen Teilen problematisch sieht. Zu anderen Bereichen des Mensch-Tier-Verhältnisses wie dem Bereich der Tierversuche sowie zu Wildtieren finden sich keine Hinweise, die in Zusammenhang mit der verflochtenen Empathie stehen (vgl. Kap. 3.6). Aufgrund dieser Lücke läge ein gewinnbringender Forschungsbeitrag darin, Gruens Ansatz der verflochtenen Empathie auf die genannten Bereiche anzuwenden. Lohnenswert wäre außerdem zu untersuchen, ob Gruens Kritik an den traditionellen tierethischen Ansätzen von Singer und Regan immer gerechtfertigt ist. Möglicherweise ließe sich sogar eine tierethische Theorie entwerfen, die Aspekte der verschiedenen Herangehensweisen verbindet. In jedem Fall ist Lori Gruens Ansatz der verflochtenen Empathie als eine Bereicherung für die Tierethik anzusehen, da sie zum einen zu einer kritischen Betrachtung der etablierten tierethischen Theorien anregt und zum anderen wertvolle Impulse für die Betrachtung tierethischer Fragestellungen liefert.

6 Literaturverzeichnis

- Adams, Carol J. (2016) [1990]: *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. 25th Anniversary Edition. New York/London: Bloomsbury Academic.
- Adams, Carol J.; Gruen, Lori (2014): „Introduction“. In: Adams, Carol J.; Gruen Lori (Hg.): *Ecofeminism. Feminist intersections with other animals and the earth*. New York/London: Bloomsbury Academic, 1–5.
- Adams, Carol J.; Gruen, Lori (2014a): „Groundwork“. In: Adams, Carol J.; Gruen Lori (Hg.): *Ecofeminism. Feminist intersections with other animals and the earth*. New York/London: Bloomsbury Academic, 7–36.
- Anonymous (2020): „Patriarchy devalues women, nature and animals. Humanity must rise above gender divisions“. Interview mit Lori Gruen. In: *The Times of India*, 08.02.2020. Online unter: <https://timesofindia.indiatimes.com/patriarchy-devalues-women-nature-and-animals-humanity-must-rise-above-gender-divisions/articleshow/74014277.cms> [letzter Zugriff am 03.02.2021].
- Bekoff, Marc (2015): „Entangled Empathy: How to Improve Human-Animal Relationships. Entangled empathy and a rescued rat“. Interview mit Lori Gruen. In: *HuffPost*, 26.02.2015, aktualisiert am 28.04.2015. Online unter: https://www.huffpost.com/entry/entangled-empathy-how-to-improve-human-animal-relationships_b_6760696?guccounter=1 [letzter Zugriff am 05.02.2021].
- Borchers, Dagmar (2018): „Tugendethik“. In: Ach, Johann S.; Borchers, Dagmar (Hg.): *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*. Stuttgart: J.B. Metzler, 107–111.
- Borell, Eberhard von (2009): „Grundlagen des Verhaltens“. In: Hoy, Steffen (Hg.): *Nutztierethologie*. Stuttgart: UTB, 12–38.
- Bossert, Leonie (2018): „Feministische und fürsorgeethische Ansätze“. In: Ach, Johann S.; Borchers, Dagmar (Hg.): *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*. Stuttgart: J.B. Metzler, 117–122.
- Bossert, Leonie (2018a): „Mitleidsethische Ansätze“. In: Ach, Johann S.; Borchers, Dagmar (Hg.): *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*. Stuttgart: J.B. Metzler, 101–106.
- Bossert, Leonie (2015): *Wildtierethik. Verpflichtungen gegenüber wildlebenden Tieren* (=Ethik in der Nachhaltigkeitsforschung, Bd. 2). Baden-Baden: Nomos.
- Broom, Donald M. (1996): „Animal Welfare Defined in Terms of Attempts to Cope with the Environment“. In: *Acta Agriculturae Scandinavica, Section A, Animal Science. Supplementum* 27, 22–28.

- Camenzind, Samuel (2020): *Instrumentalisierung. Zu einer Grundkategorie der Ethik der Mensch-Tier-Beziehung*. Paderborn: mentis.
- Celikates, Robin; Gosepath, Stefan (Hg.) (2009): *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Celikates, Robin; Gosepath, Stefan (2009a): „Einleitung: Grundbegriffe, Grundprobleme und Grundmodelle der Moralphilosophie“. In: Celikates, Robin; Gosepath, Stefan (Hg.): *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–27.
- Cuomo, Chris J.; Gruen Lori (1998): „On Puppies and Pussies. Animals, Intimacy, and Moral Distance“. In: Bar On, Bat-Ami; Ferguson, Ann (Hg.): *Daring to Be Good. Essays in Feminist Ethico-Politics*. New York/London: Routledge, 129–142.
- Curtin, Deane (2007) [1991]: „Toward an Ecological Ethic of Care“. In: Donovan, Josephine; Adams, Carol J. (Hg.): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. New York: Columbia University Press, 87–104.
- Donovan, Josephine (2007): „Caring to Dialogue. Feminism and the Treatment of Animals“. In: Donovan, Josephine; Adams, Carol J. (Hg.): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. New York: Columbia University Press, 360–369.
- Donovan, Josephine (2007) [1994]: „Attention to Suffering. Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals“. In: Donovan, Josephine; Adams, Carol J. (Hg.): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. New York: Columbia University Press, 174–197.
- Donovan, Josephine (2007) [1990]: „Animal Rights and Feminist Theory“. In: Donovan, Josephine; Adams, Carol J. (Hg.): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. New York: Columbia University Press, 58–86.
- Donovan, Josephine; Adams, Carol J. (2007): „Introduction“. In: *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. New York: Columbia University Press, 1–20.
- Donovan, Josephine; Adams, Carol J. (1996): „Preface“. In: *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: The Continuum Publishing Company, 11–12.
- Donovan, Josephine; Adams, Carol J. (1996a): „Introduction“. In: *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: The Continuum Publishing Company, 13–16.
- Gilligan, Carol (1999) [1982]: *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. Übers. von Brigitte Stein. 5. Auflage. München/Zürich: Piper.
- Grimm, Herwig; Wild, Markus (2016): *Tierethik zur Einführung*. Hamburg: Junius.

- Grimm, Herwig; Camenzind, Samuel; Aigner, Andreas (2016): „Tierethik“. In: Borgards, Roland (Hg.): *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler, 78–97.
- Gruen, Lori (2020): „What Motivates Us to Change What We Eat?“. In: *The Philosopher* 108 (1). Online unter: <https://www.thephilosopher1923.org/gruen> [letzter Zugriff am 04.02.2021].
- Gruen, Lori (2019): „Entangled Empathy: Politics and Practice“. In: Böhm, Alexandra; Ullrich, Jessica (Hg.): *Animal Encounters. Kontakt, Interaktion und Relationalität* (=Cultural Animal Studies, Bd. 4). Stuttgart: J.B. Metzler, 77–83.
- Gruen, Lori (2019a): „Foreword“. In: Andrews, Kristin; Comstock, Gary; Crozier, G.K.D.; Donaldson, Sue; Fenton, Andrew; John, Tyler M.; Johnson, L. Syd M.; Jones, Robert C.; Kymlicka, Will; Meynell, Letitia; Nobis, Nathan; Peña-Guzmán, David; Sebo, Jeff: *Chimpanzee Rights. The Philosophers' Brief*. Abingdon/New York: Routledge, xiii–xix.
- Gruen, Lori (2018): „Empathy“. In: Gruen, Lori (Hg.): *Critical terms for animal studies*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 141–153.
- Gruen, Lori (2017): „Expressing Entangled Empathy: A Reply“. In: *Hypatia* 32 (2), 452–462.
- Gruen, Lori (2016): „Shifting Toward an Ethics of Sanctuary“. In: humansandnature.org, 03.06.2016. Online unter: <https://www.humansandnature.org/shifting-toward-an-ethics-of-sanctuary> [letzter Zugriff am 06.02.2021].
- Gruen, Lori (2015): *Entangled empathy: an alternative ethic for our relationships with animals*. New York: Lantern Books.
- Gruen, Lori (2015) [2009]: „Sich Tieren zuwenden: Empathischer Umgang mit der mehr als menschlichen Welt“. In: Schmitz, Friederike (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*. 2. Auflage. Berlin: Suhrkamp, 390–404.
- Gruen, Lori (2015a): „Ban greyhound racing now. Empathy for animals demands an end to the practice“. In: *Al Jazeera America*, 17.02.2015. Online unter: <http://america.aljazeera.com/opinions/2015/2/end-greyhound-racing-now.html> [letzter Zugriff am 03.02.2021].
- Gruen, Lori (2014): „Dignity, Captivity, and an Ethics of Sight“. In: Gruen, Lori (Hg.): *The Ethics of Captivity*. New York: Oxford University Press, 231–247.
- Gruen, Lori (2013): „Entangled empathy: An alternative approach to animal ethics“. In: Corbey, Raymond; Lanjouw, Annette (Hg.): *The Politics of Species. Reshaping our Relationships with Other Animals*. New York: Cambridge University Press, 223–231.

- Gruen, Lori (2011): *Ethics and Animals: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Hoy, Steffen (2009): „Verhalten der Schweine“. In: Hoy, Steffen (Hg.): *Nutztierethologie*. Stuttgart: UTB, 105–139.
- Hursthouse, Rosalind (2015): „Tugendethik und der Umgang mit Tieren“. In: Schmitz, Friederike (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*. 2. Auflage. Berlin: Suhrkamp, 321–348.
- Jones, Patrice; Gruen, Lori (2016): „Keeping Ghosts Close. Care and Grief at Sanctuaries“. In: DeMello, Margo (Hg.): *Mourning Animals. Rituals and Practices Surrounding Animal Death* (=The Animal Turn, Bd. 6). East Lansing: Michigan State University Press, 187–192.
- Joy, Melanie (2016): *Warum wir Hunde lieben, Schweine essen und Kühe anziehen. Karnismus – eine Einführung*. Übers. von Achim Stammberger. 6., überarbeitete Auflage. Münster: compassion media.
- Kainrath, Verena (2020): „Von Pestiziden bis Tiertransporten: Die Sündenfälle der Landwirtschaft“. In: *DER STANDARD*, 01.03.2020. Online unter: <https://www.derstandard.at/story/2000115113704/von-pestiziden-bis-tiertransporten-die-suendenfaelle-der-landwirtschaft> [letzter Zugriff am 03.03.2021].
- Kheel, Marti (2007) [1985]: „The Liberation of Nature: A Circular Affair“. In: Donovan, Josephine; Adams, Carol J. (Hg.): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. New York: Columbia University Press, 39–57.
- Klein, Colin; Barron, Andrew B. (2016): „Insects have the capacity for subjective experience“. In: *Animal Sentience* 9 (1), 1–19. Online unter: <https://www.wellbeingintlstudiesrepository.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1113&context=animsent> [letzter Zugriff am 09.03.2021].
- Land der Tiere (2021): „Im Schweineland: Sonnenschein, eine bequeme Sandkuhle und süße Träume“ [Video]. In: *YouTube*, 19.03.2021. Online unter: <https://www.youtube.com/watch?v=PtIm6YdKmh8> [letzter Zugriff: 23.03.2021].
- Luke, Brian (2015) [1995]: „Selbstzähmung oder Verwilderung? Für eine nicht-patriarchalische Metaethik der Tierbefreiung“. In: Schmitz, Friederike (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*. 2. Auflage. Berlin: Suhrkamp, 407–444.
- MacKinnon, Catharine (2007): „Of Mice and Men. A Fragment on Animal Rights“. In: Donovan, Josephine; Adams, Carol J. (Hg.): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. New York: Columbia University Press, 316–332.
- Marshall, Richard (2014): „philosophy of captivity“. Interview mit Lori Gruen. In: *3:AM Magazine*, 12.09.2014. Online unter: <http://www.3ammagazine.com/3am/philosophy-of-captivity/> [letzter Zugriff am 04.02.2021].

- Mayr, Petra; Benz-Schwarzburg, Judith; Binder, Regina; Bitz, Silke; Bolliger, Gieri; Ferrari, Arianna; Günzler, Claus; Kuhlmann-Eberhart, Ingrid; Lengauer, Erwin; Luy, Jörg; Muratori, Cecilia; Schicktanz, Silke; Walz, Norbert (2008): „Literaturbericht 2007/2008. Mensch und Mitgeschöpf unter ethischem Aspekt“. In: *ALTEX* 25 (4), 267–311. Online unter: https://www.vetmeduni.ac.at/fileadmin/v/vetrecht/ALTEX_Literaturbericht_2007_2008.pdf [letzter Zugriff am 10.02.2021].
- Monsó, Susana (2018): „Why insect sentience might not matter very much“. In: Springer, Svenja; Grimm, Herwig (Hg.): *Professionals in food chains*. Wageningen: Wageningen Academic Publishers, 375–380.
- Noddings, Nel (2013) [1984]: *Caring. A Relational Approach to Ethics and Moral Education*. 2., aktualisierte Auflage. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Pauer-Studer, Herlinde (2020): *Einführung in die Ethik*. 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Wien: facultas.
- Pauer-Studer, Herlinde (1996): *Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*. Berlin: Akademie Verlag.
- Perler, Dominik; Wild, Markus (2016): „Der Geist der Tiere – eine Einführung“. In: Perler, Dominik; Wild, Markus (Hg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. 5. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 10–74.
- Piltz, Christopher (2021): „Viele Haustiere haben kein gutes Leben“. Interview mit Friederike Schmitz. In: *Der Spiegel*, 04.02.2021. Online unter: <https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/expertin-fuer-tierethik-viele-haustiere-haben-kein-gutes-leben-a-907c4fbb-da6f-4748-9960-340e718e6324> [letzter Zugriff am 03.03.2021].
- Regan, Tom (2007): „Die Tierrechtsdebatte“. In: Interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft Tierethik (Hg.): *Tierrechte. Eine interdisziplinäre Herausforderung*. Erlangen: Harald Fischer Verlag, 71–88.
- Regan, Tom (2004) [1983]: *The Case for Animal Rights*. 2. Auflage. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Schatzler, Martin; Lindenthal, Thomas (2018): *Analyse der landwirtschaftlichen Tierhaltung in Österreich – Umwelt- und Tierschutzaspekte. Synthesebericht über Kernfragen und Kernaspekte*. Wien: Zentrum für Globalen Wandel und Nachhaltigkeit/Universität für Bodenkultur Wien. Online unter: <https://www.wien.gv.at/kontakte/ma22/studien/pdf/tierhaltung-analyse.pdf> [letzter Zugriff am 03.03.2021].
- Schmidt, Kirsten (2011): „Concepts of Animal Welfare in Relation to Positions in Animal Ethics“. In: *Acta biotheoretica* 59 (2), 153–171.

- Schmitz, Friederike (2020): *Tiere essen – dürfen wir das?* Stuttgart: J.B. Metzler.
- Schmitz, Friederike (2017): *Tierethik*. Münster: compassion media.
- Schmitz, Friederike (2015): „Tierethik – eine Einführung“. In: Schmitz, Friederike (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*. 2. Auflage. Berlin: Suhrkamp, 13–73.
- Sezgin, Hilal (2016): „Die Verwandtschaft der Fürsorge – Unsere Verbindung mit nicht-menschlichen Tieren“. In: Conradi, Elisabeth; Vosman, Frans (Hg.): *Praxis der Achtsamkeit. Schlüsselbegriffe der Care-Ethik*. Frankfurt am Main/New York: campus, 429–450.
- Sezgin, Hilal (2014): *Artgerecht ist nur die Freiheit. Eine Ethik für Tiere oder Warum wir umdenken müssen*. München: C.H.Beck.
- Singer, Peter (2016): „Ethics and Animals: Extending Ethics Beyond Our Own Species“. In: *The Chautauqua Journal* 1, 1–9. Online unter: <https://encompass.eku.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=tj> [letzter Zugriff am 24.03.2021].
- Singer, Peter (2013) [1979]: *Praktische Ethik*. Übers. von Oscar Bischoff, Jean-Claude Wolf, Dietrich Klose und Susanne Lenz. 3. revidierte und erweiterte Auflage. Stuttgart: Reclam.
- Singer, Peter (1996) [1975]: *Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere*. Übers. von Claudia Schorcht. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Webster, John (2005): *Animal Welfare: Limping Towards Eden. A practical approach to redressing the problem of our dominion over the animals*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Wolf, Ursula (2012): *Ethik der Mensch-Tier-Beziehung*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Young, Rosamund (2018): *Das geheime Leben der Kühe*. Übers. von Werner Löcher-Lawrence. München: btb.

7 Abstract

Ziel dieser Arbeit ist es, am Beispiel von Lori Gruens Konzeption der verflochtenen Empathie zu untersuchen, welches Potenzial die Care-Ethik im Kontext der Tierethik hat und wo ihre Grenzen liegen. Um Potenzial und Grenzen von Gruens Ansatz zu erforschen, wird dieser auf die Nutztierhaltung angewendet. Dabei steht folgende Frage im Mittelpunkt: Ist Gruens Ansatz ein geeignetes Mittel, um herauszufinden, was angesichts der landwirtschaftlichen Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken ethisch von uns gefordert ist?

Die Untersuchung zeigt, dass es gute Gründe gibt, mithilfe von Gruens Konzeption zu dem Schluss zu kommen, dass die intensive Tierhaltung moralisch nicht vertretbar ist. Das Potenzial von Gruens Ansatz liegt vor allem darin, deutlich zu machen, wie schlecht die Situation der meisten Tiere ist und wie wenig ihre eigentlichen Bedürfnisse berücksichtigt werden. Damit zeigt ihre Herangehensweise, dass im Umgang mit Tieren dringender moralischer Handlungsbedarf besteht. Allerdings ist Gruens Ansatz kein geeignetes Mittel, um tierethische Fragestellungen grundsätzlicher zu beantworten. Problematisch ist auch, dass ihr Ansatz an einigen Stellen unklar ist und manches offen bleibt. Kritisch zu sehen ist weiterhin, dass Gruens Herangehensweise teilweise zu idealistisch, zu anspruchsvoll und überfordernd ist. Begrenzend wirkt außerdem die Zielgruppe, an die die Konzeption adressiert ist.