

5 Politischer Liberalismus und Tierrechte

Im Wesentlichen lassen sich drei Optionen unterscheiden, wie auf das soeben erwähnte Spannungsverhältnis reagiert werden kann, das sich zwischen liberalen Grundannahmen zur Legitimität politischer Zwangsausübung und den politischen Implikationen von tierrechtlichen Ansätzen erkennen lässt.

Erstens könnte man dieses auflösen, indem man die Forderung nach starken individuellen Tierrechten aufgibt. Im Anschluss an Hadleys Ausführungen zum speziesegalitaristischen Dilemma, auf die in Abschnitt 4.2.3 eingegangen wurde, könnte man argumentieren, dass die bisherigen Ausführungen zeigen, dass tierrechtliche Positionen – so überzeugend diese zunächst sein mögen – bei genauerer Betrachtung aufgrund ihrer illiberalen oder antidemokratischen Implikationen als absurd zurückzuweisen sind. Wer starke Rechte-Ansätze aufgibt, könnte in der Folge auf andere umfassende moralphilosophische Zugänge ausweichen, um unser Verhältnis zu Tieren zu theoretisieren.¹ Für die meisten tierrechtlichen Autor:innen dürfte dies aber keine wirkliche Option sein, kann doch davon ausgegangen werden, dass diese grundsätzlich an ihrer Position festhalten wollen.

Die zweite Option, das Spannungsverhältnis aufzulösen, bestünde darin, den gegensätzlichen Schluss zu ziehen und sich nicht von tierrechtlichen

1 Einen utilitaristischen Ansatz habe ich mit Peter Singer bereits vorgestellt. Alternativ könnte der Versuch unternommen werden, auf eine tugendethische Position zurückzugreifen und die Begründung von Rechten weniger eng oder nicht ausschließlich an die Interessen von Individuen zu binden, so dass mehr Raum für moralische Abwägungen bleibt. Ob und wie sich auf der jeweiligen philosophischen Basis die Rechtfertigung unzivilen Interventionen gestaltet und gegebenenfalls überzeugend verneinen lässt, ist selbstverständlich eine andere Frage. Einen tugendethischen Beitrag zur Tierethikdebatte hat Rosalind Hursthouse (2014) vorgelegt. Statt auf den Begriff des moralischen Status, konzentriert sie sich auf die Frage, was bewundernswerte bzw. lasterhafte Charakterzüge kennzeichnet und stützt sich auf Tugend-und-Laster-Regeln wie „Tue, was mitfühlend ist; tue nicht, was grausam ist“, ebd., 330. Hursthouse äußert sich nicht ausführlicher dazu, wie aus tugendethischer Perspektive illegale aktivistische Interventionen in einem weiteren politik-philosophischen Rahmen zu bewerten wären. Durchaus bemerkenswert ist allerdings, dass sie im Handeln derjenigen, „die sich jetzt, während ich dies schreibe, den japanischen Walfängern im Südlichen Ozean in den Weg stellen“, Beispiele für besonders mutige und mitfühlende Personen erkennt, ebd., 342.

Ansätzen zu verabschieden, sondern zuzugestehen, dass zentrale liberale Überzeugungen zurückzuweisen (oder zumindest einzuschränken) sind und unzivile tierrechtliche Interventionen grundsätzlich moralisch gerechtfertigt werden können. Für die zweite Option dürften sich am ehesten Autor:innen offen zeigen, die dem liberalen Diskurs ohnehin mit Skepsis begegnen.² Insbesondere Vertreter:innen aus dem Umfeld der *Critical Animal Studies* haben, wie bereits erwähnt, meist einen stärker herrschaftskritischen Fokus und stehen vorhandenen politischen Institutionen besonders kritisch gegenüber – wenngleich damit ausdrücklich nicht gesagt werden soll, dass diese deshalb zwangsläufig (gewaltsame) unzivile Interventionen guthießen müssen.

Diese zweite Option dürfte ebenfalls keinen akzeptablen Ausweg für Vertreter:innen von Tierrechten darstellen, verorten sich diese in aller Regel doch implizit und nicht selten auch explizit im liberal-demokratischen Diskurs. In diesem Sinne ist Peter Niesen zuzustimmen, wenn er den tierrechtlichen Vertreter:innen des *political turn* in der Tierethik attestiert, „allesamt Demokrat*innen“ zu sein: „Ihre Vorstellungen von Widerstand und zivilem Ungehorsam sind reflektiert und maßvoll, ihre Ablehnung autoritärer Maßnahmen ausdrücklich und konsequent, ihre Demokratievorstellungen partizipatorisch und inklusiv.“³ Dies bedeutet zwar nicht, dass Tierrechtler:innen sich notwendigerweise auf ein allzu moderates, kommunikatives Verständnis zivilen Ungehorsams beschränken müssen. Doch selbst wenn diese umstrittenere, direkte Aktionen befürworteten, dann wohl nicht in einem Ausmaß und in einer Qualität, wie sie die Überlegungen nahelegen, die ich in den vorangegangenen Abschnitten diskutiert habe.

Die dritte Option würde darin bestehen, weder die Forderung nach starken Tierrechten aufzugeben noch von liberalen Vorstellungen zur legitimen Ausübung von Zwang Abstand zu nehmen, sondern sich um deren Vereinbarkeit zu bemühen. Diese dritte Option scheint mir mit Blick auf den gegenwärtigen Stand der akademischen Diskussion von besonderer Relevanz zu sein. Denn es stellt sich die Frage, ob und inwiefern einflussreiche und tonangebende Tierrechtsvertreter:innen angesichts der weitreichenden theoretischen Implikationen tierrechtlicher Überlegungen an der Legitimitätsperspektive des politischen Liberalismus festhalten können (und sollten). Folglich wird diese dritte Option auch im Mittelpunkt meines Interesses in diesem Kapitel stehen.

2 Vgl. Best et al. (2007), ferner u.a. Schmitz (2016); Torres (2014).

3 Niesen (2020), 18.

In Abschnitt 5.1 wende ich mich einfürend dem politischen Liberalismus zu und werde kurz auf zentrale Elemente von Rawls' politischen Liberalismus und die Rolle, die Tiere in diesem spielen, zu sprechen kommen. Anschließend werde ich mich ausführlicher den Überlegungen Federico Zuolos widmen, um das Verständnis für das Verhältnis von politischem Liberalismus und tierethischen Überlegungen weiter zu vertiefen. Zuolo hat bislang die ausgefeilteste Theorie der öffentlichen Rechtfertigung tierethischer Anliegen im Sinne des politischen Liberalismus vorgelegt. Hierbei wird deutlich werden, dass der politische Liberalismus klare theoretische Grenzen kennt, was die Berücksichtigung tierrechtlicher Anliegen angeht.

Diese Einsicht bildet den Ausgangspunkt für Abschnitt 5.2, in dem ich das Verhältnis von politischem Liberalismus und Tierrechten vor dem Hintergrund der möglichen Rechtfertigung illegaler politischer Interventionen gründlicher diskutieren werde. Hierbei wird mich vor allem die Frage beschäftigen, inwiefern sich überzeugend argumentieren lässt, dass der Legitimitätsperspektive des politischen Liberalismus *kategorisch* normativ Vorrang einzuräumen ist, ohne die Forderung nach Tierrechten aufgeben zu müssen. Denn nur auf diese Weise könnte man an Tierrechten festhalten, ohne zugleich die weitreichenden Schlussfolgerungen hinsichtlich der Rechtfertigung von politischen Interventionen und Widerstand akzeptieren zu müssen. Mein Ergebnis wird lauten, dass sich dies theoretisch nur bewerkstelligen lässt, wenn von tierrechtlicher Seite zugestanden wird, dass dem Respekt, den wir unseren Mitbürger:innen schulden, besonderes Gewicht beigemessen wird. Diese Diskussionen werden erkennen lassen, dass sich das Spannungsverhältnis zwischen liberalen Legitimitätsvorstellungen und Tierrechten nicht vollständig auflösen lässt und deutlich machen, worin dieses begründet liegt: in zwei letztlich nicht reibungslos vermittelbaren Perspektiven darauf, welche Autorität wir uns hinsichtlich Fragen der Moral zusprechen können.

5.1 Wir müssen draußen bleiben? Tiere im politischen Liberalismus

Die Kernidee, die die vielfältige Strömung des politischen Liberalismus kennzeichnet, wurde bereits im Rahmen der methodischen Vorbemerkungen in Abschnitt 2.2 kurz erläutert: Damit politische Zwangsausübung in pluralistischen Gesellschaften als legitim gelten kann, muss diese auf der Basis von Gründen gerechtfertigt sein, die alle Mitbürger:innen akzeptieren

können.⁴ Dies unterscheidet den politischen Liberalismus in seinen verschiedenen Spielarten insbesondere vom so genannten perfektionistischen Liberalismus, dessen Vertreter:innen nicht davor zurückschrecken, auf umfassende – und damit kontroverse – moralische oder religiöse Ansichten u.a. über das gute Leben und die Natur von Werten Bezug zu nehmen.⁵

Welche theoretischen Ressourcen stellt die Perspektive des politischen Liberalismus zur Berücksichtigung von Tieren zur Verfügung? John Rawls selbst hat sich, wie im folgenden Abschnitt deutlich werden wird, nur wenig zu Tieren geäußert. Vor allem aber gründet sein Ansatz letztlich auf einem theoretischen Fundament, das der Berücksichtigung von Tieren klare Grenzen setzt – und somit weit hinter den Forderungen tierrechtlicher Autor:innen zurückbleibt.

5.1.1 Rawls' politischer Liberalismus und Tiere

An dieser Stelle dürfte es zunächst hilfreich sein, sich die zentrale Problemstellung, die insbesondere John Rawls' spätere Arbeiten zum politischen Liberalismus motiviert, noch einmal genauer vor Augen zu führen: Moderne liberale Gesellschaften sind dadurch gekennzeichnet, dass in ihnen Menschen zusammenkommen, die ganz unterschiedlichen philosophischen oder religiösen „umfassenden Lehren“ anhängen. Weiter nimmt Rawls an, dass es sehr unwahrscheinlich ist, dass sich an diesem vorhandenen Pluralismus in absehbarer Zukunft etwas ändern wird.⁶ Vor diesem Hintergrund drängt sich für ihn die Frage auf, wie eine liberale, konstitutionelle Ordnung möglich ist, die nicht auf einer umfassenden Lehre beruht, und die Bürger:innen ihr Zusammenleben trotz dieses Pluralismus auf eine Weise regeln können, die als *legitim* gelten kann und sich als *stabil* erweist, also langfristig friedliche Kooperation ermöglicht.

4 Vgl. einführend Peter (2013), 600–604; Bratu/Dittmeyer (2017), Abschnitt 3.2.

5 Martha Nussbaum bestimmt den perfektionistischen Liberalismus im Anschluss an Larmore entsprechend „als eine Spezies der Gattung liberaler Ansichten, die politische Prinzipien auf umfassende Doktrinen über das menschliche Leben gründen, die nicht nur den Bereich des Politischen abdecken, sondern menschliches Verhalten generell“; Nussbaum (2014b), 102 f. Zu zentralen Befürworter:innen des perfektionistischen Liberalismus werden u.a. Isaiah Berlin und Joseph Raz sowie, als historische Vertreter, Kant und Mill gezählt.

6 Rawls (2003a), 12 f.

Für die Legitimität der politischen Machtausübung ist hierbei von zentraler Bedeutung, dass diese in Übereinstimmung mit einer Verfassung vollzogen wird, „deren wesentliche Inhalte vernünftigerweise erwarten lassen, daß alle Bürger ihnen als freie und gleiche im Lichte von Grundsätzen und Idealen zustimmen, die von ihrer gemeinsamen menschlichen Vernunft anerkannt werden“⁷. Würde man eine umfassende Lehre zur Grundlage der wichtigsten politischen, sozialen und wirtschaftlichen Institutionen machen, dann wäre dies nur zu dem Preis zu haben, dass Anhänger:innen einer bestimmten umfassenden Lehre allen anderen ihre Lehre „durch den repressiven Gebrauch der Staatsgewalt“⁸ aufzwingen – und in einem solchen Fall könnte nicht mehr von einer *liberalen* Gesellschaft die Rede sein.

Rawls ist zuversichtlich, dass sich eine angemessene Antwort auf diese Herausforderung finden lässt, zumindest, solange man annimmt, dass die Bürger:innen *vernünftig* sind und daher, grob gesprochen, friedlich mit ihren Mitbürger:innen als Freie und Gleiche kooperieren wollen. Was Rawls unter „vernünftig“ genauer versteht, werde ich insbesondere in Abschnitt 5.2.2 noch ausführlicher thematisieren.

Rawls' politische Konzeption der Gerechtigkeit und öffentlicher Vernunftgebrauch

Für Rawls ergeben sich vor dem Hintergrund der grundsätzlichen pluralistischen Herausforderung zwei wesentliche Konsequenzen. Zum einen kann seine eigene substanzielle liberale Gerechtigkeitstheorie nicht als umfassende Lehre auftreten. Rawls will diese entsprechend als *öffentlich gerechtfertigte politische Konzeption* verstanden wissen. Und zum anderen ergeben sich Konsequenzen hinsichtlich des öffentlichen Vernunftgebrauchs der Bürger:innen.

Zunächst zur Erinnerung, was unter der Idee einer politischen Konzeption zu verstehen ist: Rawls möchte, was das theoretische Fundament und die Rechtfertigung seiner Gerechtigkeitstheorie angeht, explizit ohne eine Bezugnahme auf letzte Wahrheiten auskommen. Vielmehr soll diese als Modul zu verstehen sein, das sich in die verschiedenen vernünftigen umfassenden Lehren einfügt und folglich von den jeweiligen Anhänger:innen

7 Ebd., 223.

8 Ebd., 107.

unterstützt werden kann.⁹ Anders ausgedrückt, so Rawls' Überzeugung, wird eine solche politische Konzeption „durch einen (...) vernünftigen übergreifenden Konsens bejaht“¹⁰. Die Grundlage von Rawls' politischer Konzeption bildet entsprechend keine umfassende Lehre. Vielmehr knüpft Rawls an gemeinhin geteilte Traditionen und Ideen liberaler demokratischer Gesellschaften an.

Genauer bindet er seine eigene, liberale Gerechtigkeitstheorie, die Grundrechte garantiert, faire Chancengleichheit sichert und die Rechtfertigung ökonomischer Ungleichheiten erforderlich macht, an zwei wesentliche Ideen zurück: die Idee der Gesellschaft als eines fairen, generationenübergreifenden Systems der Kooperation sowie die Idee der Bürger:innen als freier und gleicher Personen.¹¹ Dass die Bürger:innen als „frei“ gelten können, bedeutet im Wesentlichen, dass diese über einen Gerechtigkeits-sinn verfügen, der soziale Kooperation möglich macht, sowie die Fähigkeit haben, eigene Konzeptionen des Guten vertreten, revidieren und durchsetzen zu können. „Gleich“ sind Bürger:innen für Rawls insofern, als diesen „allen im unentbehrlichen Mindestmaß die moralischen Vermögen zugeschrieben werden, die nötig sind, um sich ein Leben lang an der sozialen Kooperation zu beteiligen und der Gesellschaft als gleiche Bürger anzuhören.“¹²

Die Frage der legitimen Machtausübung ist für Rawls nicht nur für die grundsätzliche theoretische Rechtfertigung der politischen Ordnung relevant. Diese hat – und damit komme ich zur zweiten Konsequenz, die Rawls aus der Herausforderung des vernünftigen Pluralismus zieht –

9 Vgl. ebd., 78.

10 Rawls (2003b), 64.

11 Vgl. Rawls (2003a), 1. Vorlesung, §5; (2003b), Teil 1, §2 und §7. Diese Ideen lassen genügend Raum für unterschiedliche Interpretationen, so dass laut Rawls verschiedene liberale politische Konzeptionen möglich sind. Alle liberalen Konzeptionen zeichnen sich jedoch durch drei Merkmale aus: „Erstens werden bestimmte Grundrechte, Freiheiten und Chancen festgelegt, wie sie aus dem demokratischen Verfassungsstaaten vertraut sind; zweitens wird diesen (...) ein Vorrang insbesondere gegenüber den Forderungen des allgemeinen Wohls und gegenüber perfektionistischen Werten zugesprochen; und drittens wird allen Bürger:innen ein angemessener Anteil an allgemein dienlichen Mitteln zugesichert, so daß sie ihre Freiheiten und Chancen wirksam nutzen können“; Rawls (2003b), 70.

12 Rawls (2003b), 46. Rawls betont, dass es sich bei seinem Personenverständnis um eine politische Konzeption handelt (und nicht etwa um eine psychologische oder metaphysische) und diese normativ zu verstehen ist, vgl. Rawls (2003a), 1. Vorlesung, §5; (2003b), Teil 1, §7.

darüber hinaus Folgen für den Gebrauch der „öffentlichen Vernunft“, d.h. für die Frage, wie Bürger:innen im politischen Prozess ihre politischen Entscheidungen gegenüber anderen rechtfertigen, wenn es um grundlegende Fragen der Gerechtigkeit geht.¹³

Zur Erläuterung: Sobald ein:e Bürger:in als politische Akteur:in in die Öffentlichkeit tritt (z.B. als Kandidat:in einer politischen Partei) oder ein öffentliches Amt bekleidet (z.B. als Verfassungsrichter:innen), darf diese Person ihre politischen Entscheidungen nicht auf Grundlage einer umfassenden Lehre rechtfertigen, sondern ausschließlich unter Verweis auf politische Werte der öffentlichen Vernunft. Darüber hinaus betont Rawls mit Blick auf das Ideal demokratischer Staatsbürgerschaft, dass sich Bürger:innen bei ihren politischen Entscheidungen nicht auf umstrittene (wissenschaftliche) Theorien berufen dürfen und ihre Entscheidungen ebenso wenig mit Verweis auf nicht gemeinhin akzeptierte Standards der Rechtfertigung (z.B. göttliche Offenbarung etc.) begründen dürfen. Beriefen sich Bürger:innen nämlich auf nicht-öffentliche Werte und Standards, verstießen sie gegen die Forderung, ihre politischen Entscheidungen mit Gründen zu rechtfertigen, von denen vernünftigerweise erwartet werden kann, dass die anderen Bürger:innen sie teilen. Diese Forderungen an Bürger:innen bezeichnet Rawls als die moralische „Pflicht zur Bürgerlichkeit“¹⁴.

Diese Einschränkungen greifen – dies sollte nochmals betont werden – allerdings nur in speziellen Zusammenhängen, nämlich dann, wenn wesentliche Verfassungsinhalte oder Fragen grundlegender Gerechtigkeit betroffen sind.¹⁵ Konkreter geht es dabei um Fragen zur grundsätzlichen Struktur des Staates oder die Organisation des politischen Prozesses sowie politische Grundrechte und Freiheiten der Bürger:innen (z.B. das Recht auf freie Meinungsäußerung, Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit). Ökonomische Fragen werden von Rawls hingegen weitgehend ausgeklammert. Er betont lediglich, dass „irgendein Grundsatz der Chancengleichheit gewiß zu den Wesensgehalten“¹⁶ der Verfassung gehört und dass alle ein Recht auf ein soziales Minimum haben. Allgemein gibt Rawls an, dass bei den allermeisten politischen Entscheidungen die Einschränkungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht oder zumindest in schwächerer Form gelten. Die Beispiele, die Rawls nennt, umfassen u.a. die Steuergesetzgebung, die

13 Vgl. Rawls (2003a), 6. Vorlesung.

14 Ebd., 317.

15 Vgl. ebd., 6. Vorlesung, §5.

16 Ebd., 330.

Regulierung von Eigentumsfragen und die Kulturförderung, aber auch – und damit sind wir zurück bei den Tieren angelangt – den Schutz von Tier- und Pflanzenarten.¹⁷

Die Berücksichtigung von Tieren in Rawls' liberaler Gerechtigkeitskonzeption

Die Auffassung, dass Tiere nicht in den Gegenstandsbereich grundlegender Gerechtigkeit fallen, vertritt Rawls, wie im Zuge der Diskussion zu zivilem Ungehorsam deutlich wurde, bereits in seinem früheren Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Rawls gibt dort an, dass wir Tieren gegenüber eine moralische „Pflicht des Mitleids und der Menschlichkeit“¹⁸ haben, buchstabiert diese allerdings nicht weiter aus. Etwas ausführlicher äußert er sich zur Stellung von Tieren in *Politischer Liberalismus*. Hier erkennt er die Herausforderung, dass eine Theorie der Gerechtigkeit sich zur Frage der moralischen Berücksichtigung von Tieren äußern muss, explizit an und diskutiert diese unter dem Stichwort „Probleme der Ausweitung“¹⁹ seiner Konzeption. Er räumt sogar ein, dass seine Konzeption daran scheitern könnte, Tiere nicht adäquat berücksichtigen zu können.

17 Vgl. Rawls (2003b), 147, speziell zu Tieren: Rawls (2003a), 351 f. Der Vollständigkeit halber sei noch angemerkt, dass Rawls die Forderung, öffentliche Stellungnahmen im Lichte der öffentlichen Vernunft zu vollziehen, im Laufe der Zeit abgeschwächt hat. Bereits in *Politischer Liberalismus* argumentiert er für eine „einschließende Sichtweise“, wonach „Bürger in gewissen Situationen unter Berufung auf diejenige umfassende Lehre argumentieren dürfen, die aus ihrer Sicht die Grundlage politischer Werte darstellt, vorausgesetzt jedoch, sie tun dies in einer Weise, die das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs stärkt“, Rawls (2003a), 354. Rawls erklärt in *Politischer Liberalismus*, dass dies beispielsweise der Fall sein kann, wenn es zu tiefgreifenden Konflikten kommt und die eigene umfassende Lehre herangezogen wird, um zu erläutern, inwiefern sie das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs unterstützt, vgl. Rawls (2003a), § 8. Auch mit Blick auf die Bürgerrechtsbewegung, in der christlich fundierte Argumente herangezogen wurden, um die eindeutigen Ergebnisse des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu stärken, sieht Rawls die Forderung abgedeckt. Später erweitert er diese einschließende Sichtweise zu einer weiten Sichtweise, in dem er eine weitere Klausel einführt, vgl. Rawls (1997), insb. § 4; (2003b). Rawls gibt nun an, dass sich Bürger:innen in allen öffentlichen Diskussionen auf ihre umfassenden Lehren berufen dürfen, sofern sie „zu gegebener Zeit“ ihre politischen Entscheidungen durch öffentliche Gründe oder den Verweis auf politische Werte rechtfertigen, die von der politischen Gerechtigkeitskonzeption abgedeckt werden, vgl. Rawls (2003b), 146.

18 Rawls (1979), 556.

19 Vgl. Rawls (2003a), 87 f., 351 f.

Rawls lässt auch in diesem Werk allerdings keinen Zweifel daran, dass unser Umgang mit Tieren für ihn keine gerechtigkeitsrelevante Dimension aufweist. Tatsächlich kommt die Frage der direkten Berücksichtigung von Tieren gar nicht mehr zur Sprache. Vielmehr erläutert er schlicht, dass die vertragstheoretische Tradition, in der er sich verortet, die Ansprüche eines erwachsenen Gesellschaftsmitglieds zur Grundlage hat und von diesen ausgehend nach einer vernünftigen gesetzlichen Regelung unseres Umgangs mit Tieren gefragt werden sollte. Dabei zeigt er sich zuversichtlich, dass eine solche vernünftige Lösung gefunden werden kann, wenn die Stellung von Tieren – entsprechend der „traditionelle[n] Auffassung des christlichen Zeitalters“²⁰ – hinsichtlich ihres Wertes für den Menschen und menschliche Gemeinschaften betrachtet wird.

Vor dem Hintergrund der Ideen, die Rawls' kontraktualistische liberale Konzeption fundieren, lässt sich also nachvollziehen, weshalb er die moralischen Ansprüche von Tieren explizit nicht auf der Ebene fundamentaler politischer Gerechtigkeit verortet: Im Mittelpunkt stehen die Vorstellung eines *anthropozentrisch gedachten* fairen, generationenübergreifenden Systems der Kooperation und ein Personenverständnis, für das Autonomie und eine zumindest ähnliche Ausstattung an kognitiven Fähigkeiten charakteristisch sind.

Rawls' Vorstellungen zur moralischen Relevanz von Tieren weichen, wie Kritiker:innen zuhauf herausgearbeitet haben, damit erheblich von den Vorstellungen vieler Tierethiker:innen ab. Allerdings gelangen die Kritiker:innen zu durchaus unterschiedlichen Einschätzungen, inwiefern sich Rawls' Gedankengebäude für tierethische Anliegen fruchtbar machen lässt oder lassen könnte. Manche betonen gar, dass sich einzelne Überlegungen Rawls' aufdrängen, um den moralischen Stellenwert von Tieren argumentativ zu untermauern. Letzteres gilt gerade mit Blick auf die Auseinandersetzungen mit Rawls' egalitärer Gerechtigkeitstheorie und die Ideen der Unparteilichkeit und der Fairness, die in dieser prominent behandelt und betont werden. Rawls' weiter gefasste politik-philosophischen Überlegungen zur Legitimität staatlicher Zwangsausübung und der öffentlichen Rechtfertigung tierethischer Anliegen sind hingegen erst seit Kurzem stärker in den Fokus des tierethischen Diskurses gerückt worden.²¹

20 Ebd., 351.

21 Um lediglich einige wichtige ältere und neuere Beiträge zur Auseinandersetzung mit Rawls zu nennen: VanDeVeer (1979); Elliot (1984); Regan (1985); Rowlands (1998; 2009); Garner (2005; 2012; 2013); Abbey (2007); Coeckelbergh (2009); Flanders

Verlässt man den engen Rawls'schen Theorierahmen, kann auch im Sinne des politischen Liberalismus der Versuch unternommen werden, auf Grundlage der öffentlichen Vernunft für einen besseren Schutz und mehr Rechte von Tieren zu argumentieren. Martha Nussbaum zählt in diesem Zusammenhang sicherlich zu den Ersten, die ausführlicher kritisch-konstruktiv an Rawls' politisch liberale Perspektive angeknüpft haben. Anders als Rawls siedelt Nussbaum die Ansprüche von Tieren explizit auf der Ebene fundamentaler Gerechtigkeit an und plädiert dafür, ihre für Menschen entworfene Gerechtigkeitstheorie, die als *Fähigkeitenansatz* bekannt geworden ist, auf Tiere auszuweiten. Konkreter fordert sie in ihrem Werk *Die Grenzen der Gerechtigkeit*, „einem jeden Tier eine Reihe von Fähigkeiten (...) bis zu einem bestimmten Schwellenwert zuzusichern“²², so dass diese gedeihen und – entsprechend ihrer individuellen und speziespezifischen Bedürfnisse – ein angemessenes Leben führen können. Hierbei macht Nussbaum eine ganze Reihe von Fähigkeiten aus, denen politisch anzuerkennende gerechtigkeitsbasierte Ansprüche korrespondieren.²³ Diese Ansprüche beziehen sich u.a. auf die körperliche Integrität und Gesundheit von Tieren, aber auch darauf, Tieren Möglichkeiten zum Spielen zu gewähren und – etwa im Fall von Haustieren – eine gewisse Erziehung zuteilwerden zu lassen.

Am Ende steht bei Nussbaum allerdings keine Liste mit robusten, menschenrechtsähnlichen individuellen Tierrechten, die direkte Geltung beanspruchen können – wenngleich ihr Ansatz als ein tierrechtlicher verstanden werden soll. So gelangt sie, was die Tötung und Schädigung von Tieren angeht, nur zu vergleichsweise moderaten Forderungen. Während sie erläutert, dass bestimmte Formen der Nutzung ohne größere Verluste an Wohlergehen für die Menschen abgeschafft werden können, zeigt sie sich zurückhaltend, wenn es etwa um die generelle Nutzung von Tieren zu Nahrungs- oder Forschungszwecken geht.²⁴ Ganz der Forderung nach politischer Legitimität verbunden, räumt sie ein, dass nur zu hoffen bleibt,

(2014); Svoboda (2016); Pepper (2017); Basl/Schouten (2018). Einen hilfreichen Überblick über die Grenzen und möglichen Potentiale der Rawls'schen Theorie mit Blick auf das Mensch-Tier-Verhältnis bietet Niesen (2023).

22 Nussbaum (2014a), 514.

23 Vgl. Nussbaum (2014a), 528–539.

24 Vgl. ebd., 539–544.

dass ihr erweiterter Fähigkeitenansatz eines Tages Teil eines übergreifenden Konsenses werden wird.²⁵

Ich komme in den Abschnitten 5.2.2 und 5.2.3 noch einmal auf Nussbaum zurück, in denen ich mich gründlicher mit den normativen Grundlagen des politischen Liberalismus beschäftigen werde. Zunächst bietet es sich jedoch an, auf Federico Zuolos Theorie der öffentlichen Rechtfertigung tierethischer Prinzipien zu blicken, die einige interessante theoretische Akzente setzt, die für die weitere Diskussion von Relevanz sind.

5.1.2 Federico Zuolo: Tiere und öffentliche Vernunft

Auch für Federico Zuolo bildet die Forderung nach politischer Legitimität ausdrücklich die zentrale normative Leitidee. Um zu klären, auf welcher Grundlage das Mensch-Tier-Verhältnis in liberalen Gesellschaften auf legitime Weise politisch geregelt werden kann, bedarf es, so Zuolo, zuerst einer Prozedur der öffentlichen Rechtfertigung, die erkennen lässt, welchen normativen Prinzipien alle vernünftigen Bürger:innen zustimmen können.²⁶ Tierrechtliche Überlegungen, so wird im Folgenden deutlich werden, finden im Rahmen dieser Rechtfertigungsprozedur Berücksichtigung, lassen sich aber nicht als öffentlich gerechtfertigt ausweisen.

25 Vgl. ebd., 523–528. In ihrem jüngsten Buch *Justice for Animals* hat Nussbaum ihren Fähigkeitenansatz mit Blick auf Tiere weiter ausgearbeitet. Sie äußert sich dabei auch ausführlicher zu verschiedenen Formen der Nutzung von Tieren und den tragischen Konflikten, mit denen wir uns angesichts der andauernden Verletzung der Rechte von Tieren ihrer Meinung nach konfrontiert sehen, vgl. Nussbaum (2022), bes. Kapitel 8. Sie bekennt sich wiederum ausdrücklich zum politischen Liberalismus und erläutert, dass ihr Fähigkeitenansatz als „virtual constitution“ zu verstehen ist, die Orientierung bei der Verbesserung bestehender Tiergesetzgebungen bieten soll und hoffentlich nach und nach Gegenstand eines übergreifenden Konsenses wird, ebd., 100 f., ferner 93–95. Die Rechte von Tieren versteht sie dabei als „imperfect rights“, also als unvollkommene Rechte und erläutert: „Imperfect rights are rights of individuals against wrongful treatment, where we are as yet uncertain how to organize effective action. In such cases, our most immediate duty as individuals will be to try to organize the group in such a way that all rights will be protected“, ebd., 113.

26 Vgl. Zuolo (2020), 66–68.

Zuolos Ausgangspunkt: vernünftige Meinungsverschiedenheiten

Warum sollten in einer liberalen Demokratie Gerechtigkeitsüberlegungen, die die Rechte von Tieren angehen, nicht den Ausgangspunkt bilden, wenn es um die Legitimität der politischen Ordnung geht? Zuolos Antwort darauf ist, wie er zu Beginn deutlich macht, in erster Linie epistemisch motiviert und begründet: Hinsichtlich der Frage, was wir Tieren moralisch schulden, lassen sich *vernünftige Meinungsverschiedenheiten* („reasonable disagreements“) ausmachen.²⁷ Eine tierethische Position, die dem liberalen Legitimitätsprinzip Rechnung tragen will, so lautet Zuolos entscheidender Punkt, kann daher nicht einfach substanzielle tierethische Prinzipien und Annahmen zur Voraussetzung machen.

Wie sind vernünftige Meinungsverschiedenheiten bei Zuolo genauer zu verstehen? Und weshalb glaubt Zuolo, dass solche vernünftigen Meinungsverschiedenheiten mit Blick auf zentrale tierethische Fragen bestehen? Die erste Frage lässt sich schnell beantworten. Grob gesprochen liegt eine solche laut Zuolo dann vor, wenn Menschen hinsichtlich einer Sache konfligierende Positionen vertreten und sich diese unterschiedlichen Einschätzungen nicht dadurch erklären lassen, dass einer Partei schlicht nicht die vollständigen Informationen („lack of evidence“) vorliegen oder Fehler beim Denken unterlaufen sind („faulty reasoning“).²⁸ Aus diesem Grund, und dies ist wichtig zu betonen, sind beide Parteien in einem solchen Fall gerechtfertigt, ihre jeweilige Position beizubehalten.²⁹

27 Vgl. ebd., 20, 67 f. Zuolo knüpft hierbei insbesondere an die Überlegungen Fabienne Peters an, die sich in jüngerer Zeit ausführlich der epistemologischen Dimension der Rechtfertigung des politischen Liberalismus gewidmet hat, vgl. insb. Peter (2013; 2019). Das epistemische Argument für die Notwendigkeit öffentlicher Rechtfertigung, das Peter im Anschluss an Rawls ausbuchstabiert und verteidigt, lautet grob wie folgt: Da es dazu kommen kann, dass Parteien mit Blick auf Fragen des guten Lebens auch dann nicht übereinstimmen, wenn alle nötigen Informationen vorliegen und vollständig über diese deliberiert wurde, verlangt die Rechtfertigung politischer Institutionen nach einer alternativen Grundlage, vgl. Peter (2013), 619.

28 Vgl. Zuolo (2020), Abschnitte 2.4 und 2.5.

29 Um dies unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten verständlicher zu machen, greift Zuolo auf die Ideen des „peer disagreements“ und des „qualified disagreements“ zurück. Unter Ersterem werden Meinungsverschiedenheiten zwischen zwei Personen verstanden, die beide Zugang zu den relevanten Beweisen und Informationen („evidence“) haben und über die gleichen kognitiven Kapazitäten verfügen, vgl. ebd., 36. Eine solche epistemische Ebenbürtigkeit allein, gibt Zuolo zu bedenken, „does not grant, per se, rationality or being justified in holding one’s position“, ebd. 41. Daher fasst er sein Verständnis vernünftiger Meinungsverschiedenheiten noch einmal

Zuolo ist überzeugt, dass so verstandene vernünftige Meinungsverschiedenheiten – und damit komme ich zur zweiten Frage – ganz konkret mit Blick auf die gesellschaftlichen und philosophischen Debatten rund um den moralischen Status und die Nutzung von Tieren festzustellen sind. Genauer erläutert er anhand zweier paradigmatischer Fälle, inwiefern hinsichtlich des Mensch-Tier-Verhältnisses von qualifizierten Meinungsverschiedenheiten gesprochen werden kann. Der erste Fall bezieht sich auf die Frage, ob die Nutzung von Tieren zu Forschungszwecken gestattet sein sollte, und der zweite darauf, wie das Leid von Tieren zu gewichten ist. In beiden Fällen gelangt er zu dem Ergebnis, dass sich angesichts der gegenwärtig zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Erkenntnisse und besten moralischen Argumente keine „conclusive position“³⁰ ausmachen lässt.³¹

Was folgt aus diesen vernünftigen Meinungsverschiedenheiten für Zuolo? Auf zwei bemerkenswerte Punkte macht er zum Abschluss seines zweiten Kapitels aufmerksam: Erstens lässt er auf der Ebene der individuellen Parteien weitgehend offen, welche Schlussfolgerungen diese aus den vernünftigen Meinungsverschiedenheiten ziehen sollten. Klar scheint ihm zufolge erst einmal nur zu sein, dass sie die Vernünftigkeit der Meinungs-

enger und schränkt dieses auf „qualified disagreements“ ein. Unter einer solchen qualifizierten vernünftigen Meinungsverschiedenheit ist eine Situation zu verstehen, in der sich Parteien widersprechen, die nicht nur als epistemisch ebenbürtig gelten können, sondern zusätzlich über die nötige *Kompetenz* hinsichtlich des zur Debatte stehenden Sachverhalts verfügen.

30 Ebd., 65.

31 Hinsichtlich der Rechtfertigung der Nutzung von Tieren zu Forschungszwecken unterscheidet Zuolo zunächst empirische und normative Fragen und erläutert, dass kompetente Akteur:innen in beiden Fällen zu unterschiedlichen Einschätzungen gelangen können, was die jeweiligen Sachverhalte angeht – etwa, ob Tierversuche als effektives und verlässliches Modell wissenschaftlichen Fortschritts angesehen werden können oder welches moralische Gewicht dem Fakt beigemessen werden sollte, dass Tiere empfindungsfähig sind. Diese Dispute lassen sich schlicht nicht durch eindeutige und endgültige Argumente entscheiden, sondern werden letztlich immer nur von bestreitbaren Interpretationen, Überzeugungen und Intuitionen der einzelnen Akteur:innen abhängig sein. Was den zweiten paradigmatischen Fall angeht, bei dem es um die moralische Bedeutung des Leids von Tieren geht, gelangt Zuolo zu einem ähnlichen Ergebnis. Hierzu präsentiert er einen fiktiven Dialog zwischen zwei Parteien, Anthropophilous (A) und Zoophilous (Z), in dessen Mittelpunkt die Frage steht, ob Tiere moralisch gleich zählen. Zuolo argumentiert, dass sowohl mit Blick auf das umstrittene Argument der Grenzfälle als auch hinsichtlich der Frage, ob die subjektiven Empfindungen von Tieren wirklich mit denen von Menschen vergleichbar und entsprechend gleich zu berücksichtigen sind, wieder vernünftige Meinungsverschiedenheiten festzustellen sind, vgl. ebd., Abschnitte 2.6 und 2.7.

verschiedenheiten anerkennen und einräumen sollten, dass auch andere gerechtfertigt sind, ihre Position beizubehalten. Er legt sich allerdings nicht fest, ob die Parteien vor dem Hintergrund vernünftiger Meinungsverschiedenheiten das Vertrauen in ihre jeweiligen Positionen abschwächen, die andere Position respektieren sollten oder lediglich gewisse Zweifel zugestehen müssen („simply give the benefit of the doubt“³²) – ein Punkt, auf den ich in Abschnitt 5.2.2 ebenfalls noch zurückkommen werde.

Entscheidend ist für Zuolo an dieser Stelle ohnehin, wie sich, zweitens, die Situation aus der Perspektive öffentlicher Institutionen angesichts solcher vernünftigen Meinungsverschiedenheiten gestaltet und wie diese sich verhalten sollten.³³ Zuolo betont, dass es unter epistemischen Gesichtspunkten ungerechtfertigt erscheinen muss, wenn sich öffentliche Institutionen einfach auf eine Seite schlagen und entsprechende Gesetze mit Zwang durchsetzen würden, wenn für diese keine wirklich eindeutige und beweiskräftige Grundlage vorhanden ist. Folglich ist Zuolo, wie eingangs erwähnt, der Überzeugung, dass es angesichts der epistemischen Beschränkungen und der daraus resultierenden vernünftigen Meinungsverschiedenheiten einer Prozedur der öffentlichen Rechtfertigung bedarf.

Zuolos hybride Theorie: neutrale und interne Gründe

Wie stellt sich Zuolo eine solche öffentliche Rechtfertigungsprozedur vor? Zunächst weist er darauf hin, dass nicht alle Ansichten zum moralischen Status von Tieren Berücksichtigung erfahren müssen, sondern wiederum nur qualifizierte. Manche Auffassungen sind schlicht deshalb nicht zu berücksichtigen, da sie grundlegende epistemische Bedingungen nicht erfüllen und sich damit jenseits des Rahmens bewegen, auf dessen Grundlage ein Austausch von Gründen möglich ist.

Die beiden Bedingungen, die öffentlich akzeptable von nicht-akzeptablen Ansichten über den moralischen Status von Tieren unterscheiden, umfassen genauer eine *Formal Epistemic Norm (FEN)* und eine *Substantive Epistemic Norm (SEN)*.³⁴ Der ersten Norm zufolge darf keine Ansicht über Tiere gegen grundsätzliche Gesetze der Logik verstoßen oder das Prinzip missachten, dass ähnliche Fälle gleichbehandelt werden sollten. Die zweite Norm bestimmt, dass jede Ansicht über Tiere mit wissenschaftlichen Er-

32 Ebd., 66.

33 Vgl. ebd., 67 f.

34 Vgl. ebd., 88-90.

kenntnissen vereinbar sein muss, insbesondere der Evolutionstheorie und der modernen Biologie.

Vor diesem Hintergrund plädiert Zuolo im Anschluss an John Rawls und Gerald Gaus für einen hybriden Ansatz einer Theorie der öffentlichen Rechtfertigung, der gewisse Elemente sog. *consensus views* und *convergence views* in der Debatte um öffentliche Rechtfertigung in sich vereint.³⁵ Wichtig ist hierbei vor allem, dass laut Zuolo die Gründe, die zur öffentlichen Rechtfertigung eines Prinzips in Anschlag gebracht werden, wiederum zwei Bedingungen – jene der Neutralität (*neutrality*) und jene der Inklusivität (*inclusiveness*) – erfüllen müssen. Erstere bezieht sich darauf, ob ein Prinzip aus Gründen gerechtfertigt werden kann, die gemeinhin akzeptiert und unabhängig von einer umfassenden Ansicht über den moralischen Status von Tieren sind. Die zweite Bedingung verlangt, dass ein Prinzip ferner Unterstützung durch Gründe erfährt, die sich aus einer umfassenden Ansicht über Tiere ergeben.³⁶

Zuolo erläutert dies in der Folge detaillierter unter Bezugnahme auf die Unterscheidung von *neutral* und *internal reasons*. Beispiele für neutrale Gründe, die zur öffentlichen Rechtfertigung eines Prinzips zur Regulierung des Umgangs mit Tieren angeführt werden können, sind u.a., dass Tiere empfindungsfähige Lebewesen sind oder ihre Nutzung bedenkenswerte Auswirkungen auf die Umwelt hat. Diese Gründe sind neutral, weil sie weit geteilt werden und nicht abhängig von irgendeiner umfassenden Ansicht hinsichtlich der moralischen Stellung von Tieren sind.³⁷ Interne Gründe sind im Gegensatz dazu an eine bestimmte umfassende Ansicht gebunden und nur für jene Personen „practically authoritative“³⁸, die diesen anhängen, also beispielsweise eine bestimmte, umstrittene tierethische Position vertreten.

Die Idee, dass politische Prinzipien mit öffentlichen, teilbaren – also nicht auf einer umfassenden Lehre basierenden – Gründen gerechtfertigt werden müssen, wurde bereits in der Auseinandersetzung mit Rawls angesprochen. Dieser Idee schließt sich Zuolo also an, wenn er nach neutralen Gründen verlangt. Zugleich kann Zuolo auch Kritiker:innen dieser Position wie Gerald Gaus etwas abgewinnen, die einen engen Fokus auf teilbare Gründe als zu restriktiv erachten und privaten Gründen entsprechend ein

35 Vgl. ebd., Abschnitt 3.4.

36 Vgl. ebd., 91.

37 Vgl. ebd., 92 f.

38 Ebd., 93.

größeres Gewicht beimessen.³⁹ Mit seinen beiden Bedingungen der Neutralität und der Inklusivität möchte Zuolo beiden Positionen ein Stück weit Rechnung tragen – in der Absicht, eine Theorie der öffentlichen Rechtfertigung zu entwerfen, die zu möglichst stabilen Ergebnissen führt.⁴⁰

Zur öffentlichen Rechtfertigung tierethischer Prinzipien

Zuolo weist zunächst darauf hin, dass einige Ansichten im Rahmen der Prozedur öffentlicher Rechtfertigung grundsätzlich keine Berücksichtigung zu erfahren brauchen. Dabei handelt es sich vor allem um philosophische und religiöse Ansichten, die Tieren keinerlei oder lediglich indirekt moralische Relevanz zusprechen und dabei auf wissenschaftlich nicht haltbaren Annahmen gründen.⁴¹ Als zulässig betrachtet Zuolo hingegen eine Reihe verschiedener tierethischer Ansätze, die sich grob in fünf akzeptable Ansichten unterteilen lassen. Der Tier-Subjektivismus (*animal subjectivism*) misst dem moralischen Status von Tieren unter diesen Ansichten das größte Gewicht bei und spricht Tieren starke individuelle Rechte zu (als zentrale Vertreter:innen nennt Zuolo u.a. Regan, Francione und Nussbaum). Auf der anderen Seite des Spektrums liegt der Humanismus, demzufolge ausschließlich Personen als moralische Akteur:innen Gegenstand von Gerechtigkeitsforderungen sein können. Tieren gegenüber haben wir diesem Ansatz zufolge lediglich „certain direct duties of humanity or benevolence“⁴² (Zuolo verweist hierbei konkreter auf Barry, Rawls und Scanlon). Dazwischen liegen drei Ansichten, die Tieren jeweils etwas weniger bzw. mehr moralische Relevanz attestieren: Pathozentrismus (u.a. Bentham, Singer), Relationalismus (u.a. Midgley und Palmer) und umweltethische Positionen (*environmentalism*).⁴³

39 Vgl. ausführlicher hierzu bes. ebd., Abschnitte 3.4.2-3.4.3.

40 Wichtig ist hierbei noch einmal zu betonen, dass Zuolo zufolge beide Arten von Gründen eine gewichtige Rolle spielen und beide der mit diesen verbundenen Bedingungen erfüllt sein müssen. Neutrale Gründe fungieren als Filter, ob ein zur Debatte stehendes Prinzip den Neutralitätstest besteht und sich grundsätzlich als allgemein gültig erweist. Interne Gründe stellen sicher, dass ein Prinzip inklusiv genug ist, also die Unterstützung aller akzeptablen umfassenden Ansichten finden kann, vgl. ebd., Abschnitt 3.5.

41 Vgl. ebd., Abschnitte 4.5.1 – 4.5.3.

42 Ebd., 159.

43 Vgl. ebd., Abschnitte 4.3.1-4.3.5; ferner weist Zuolo darauf hin, dass es einige nicht klar zuordenbare gemischte Ansätze und Grenzfälle gibt, vgl. ebd., Abschnitt 4.4.

Die entscheidende Frage ist, inwiefern auf Grundlage dieser Ansichten allgemeinverbindliche Prinzipien gerechtfertigt werden können und was daraus für die Regulierung des Mensch-Tier-Verhältnisses folgt. Hierzu betrachtet Zuolo im fünften Kapitel seines Buches drei verschiedene Interessen von Tieren: das Interesse an Freiheit, am Weiterleben und am Wohlergehen. Unter Bezugnahme auf diese Interessen blickt er anschließend auf verschiedene substanzielle normative Prinzipien und diskutiert, inwiefern diese Prinzipien den Neutralitäts- und Inklusivitätsanforderungen öffentlicher Rechtfertigung genügen. Dabei gelangt er zu dem Ergebnis, dass sich lediglich mit Blick auf das Interesse an Wohlergehen eine eindeutige, öffentlich gerechtfertigte Schlussfolgerung ergibt. Was die Interessen von Tieren an Freiheit und am Weiterleben angeht, bleibt die öffentliche Rechtfertigung „inconclusive“, so dass hinsichtlich der Aushandlung von tierethischen Anliegen, die das Leben und die Freiheit von Tieren betreffen, nur der demokratische Diskurs samt Mehrheitsentscheidungen bleibt.

Eine kurze Betrachtung des Falls, in dem die öffentliche Rechtfertigung erfolgreich ist, wird helfen, Zuolos Vorgehen genauer zu verstehen. Er macht vier verschiedene Prinzipien aus, die das relevante Spektrum an Positionen abdecken sollen, die man hinsichtlich von Interessen, die sich auf das Wohlergehen⁴⁴ von Tieren beziehen, einnehmen kann:

- C.1: *We ought to promote animal welfare.*
- C.2: *We ought to minimize animal suffering in interactions with human beings as much as reasonably possible.*
- C.3: *We ought not to cause unnecessary suffering to animals.*
- C.4: *It is permissible to disregard animal welfare.*⁴⁵

C.1 mag, so Zuolo, zwar grundsätzlich als wenig kontrovers betrachtet werden, da positive Erfahrungen und die Vermeidung von Leid grundsätzlich als gut zu bewerten sind. Zugleich beruht dieses Prinzip u.a. jedoch auf problematischen Annahmen, was die *gleiche* Berücksichtigung des Leids von Menschen und Tieren und die Relevanz von Beziehungen angeht, so dass dieses den Neutralitätstest nicht besteht. Ferner, so Zuolo, dürfte das

44 Unter Wohlergehensinteressen versteht Zuolo konkreter „all those subjective states of affairs which concern the negative and positive experiences that animals subjectively live“, ebd., 206.

45 Ebd., 207.

Prinzip keine Zustimmung durch die Ansicht des Umweltschutzes und des Humanismus erfahren und somit auch am Inklusivitätstest scheitern.⁴⁶

Anders bei C.2.⁴⁷ Dieses Prinzip ist im Vergleich zu C.1 Zuolo zufolge deutlich weniger anspruchsvoll, da es auf die Vermeidung negativer Erfahrungen beschränkt ist und die jeweiligen Beziehungsverhältnisse, die zwischen Menschen und Tieren bestehen, berücksichtigt. Ferner ergibt sich durch den Zusatz „as much as reasonably possible“ ein gewisser Spielraum, wie das Prinzip in unterschiedlichen Kontexten konkret auszulegen ist, weshalb es grundsätzlich auch mit bestimmten Formen der Nutzung von Tieren kompatibel sein kann. Die Idee, dass es grundsätzlich moralisch falsch ist, einem Lebewesen, mit dem man in einer Beziehung steht, Leid zuzufügen, kann als wenig kontrovers gelten und spricht damit für C.2. Ferner lassen sich auch keine neutralen Gründe finden, die gegen das Prinzip sprechen, so dass es laut Zuolo den Neutralitätstest besteht. Zudem kann das Prinzip auch aus den jeweiligen Perspektiven der verschiedenen Ansichten befürwortet werden. C.2. besteht somit auch den Inklusivitätstest und kann damit, anders als alle anderen Prinzipien, als „fully justified“⁴⁸, also als nicht vernünftigerweise zurückweisbar, gelten. Für den Bereich der Wohlergehensinteressen führt die öffentliche Rechtfertigungsprozedur folglich zu einem legitimen Ergebnis, nach dem sich öffentliche Institutionen richten sollen.⁴⁹

Was folgt aus Zuolos liberaler Position?

Damit sind die Grundzüge von Zuolos Prozedur der öffentlichen Rechtfertigung tierethischer Überlegungen benannt. Was folgt aus dieser konkreter? Allgemein, so sollte erkennbar geworden sein, fällt das Ergebnis der öffentlichen Rechtfertigungsprozedur recht moderat aus. Lediglich mit Blick auf

46 Vgl. ebd., 207-210.

47 Vgl. ebd., 211-214.

48 Ebd., 217.

49 Zuolo nimmt zudem an, dass selbst diejenigen, die öffentlich nicht-akzeptablen philosophischen und religiösen Lehren anhängen, dieses Prinzip akzeptieren können, vgl. ebd., Abschnitt 5.6. Mit Blick auf jene Bereiche und Prinzipien, hinsichtlich derer kein entsprechendes Ergebnis erzielt werden konnte, empfiehlt Zuolo, wie bereits erwähnt, legitime demokratische Prozesse der Entscheidungsfindung. Dies gilt beispielsweise auch für die Entscheidung zwischen B.2 und B.3, die beide zwar nicht vollständig gerechtfertigt sind, aber deutlich gegenüber den Prinzipien B.1 und B.4 zu bevorzugen sind, vgl. ebd., Abschnitt 5.5.

Wohlergehensinteressen lässt sich ein Prinzip als öffentlich gerechtfertigt ausmachen. Wie dieses Prinzip allerdings genauer zu verstehen ist, bleibt vage. Und auch, welche Konsequenzen sich hinsichtlich der Regulierung des Mensch-Tier-Verhältnisses in gegenwärtigen liberalen Gesellschaften ergeben.

Zuolo betont zwar explizit, dass es verfehlt wäre, anzunehmen, dass sein Vorschlag der öffentlichen Rechtfertigung in einer schlichten Verteidigung des Status quo der Nutztierhaltung mündet.⁵⁰ Recht offen bleibt allerdings, inwiefern das gefundene Prinzip von diesem abweicht und nach welchen Veränderungen es verlangt. Zuolo räumt dies bereitwillig ein und gibt zu bedenken, dass das Prinzip u.a. deshalb ein Stück weit unbestimmt bleiben muss, weil bislang keine Einigkeit erzielt werden konnte, was die Relevanz jener anderen von ihm diskutierten Interessen angeht, die das Leben und die Freiheit von Tieren betreffen.⁵¹ Was die konkreten politischen Implikationen des Prinzips C.2 angeht, sind wir daher doch erst einmal wieder an den demokratischen Diskurs zurückverwiesen, in welchem über die weiteren Interessen von Tieren zu entscheiden ist.⁵²

Es ließe sich viel über die verschiedenen Prinzipien diskutieren. Dies schiene mir insbesondere auch mit Blick auf Zuolos Ausführungen zu den Prinzipien, die hinsichtlich der Wohlergehensinteressen von Tieren angeführt werden, spannend. Vielleicht könnte sich gar ein etwas stärkeres Prinzip, als es C2 darstellt (oder eine modifizierte Version von diesem), als gemeinhin rechtfertigbar ausmachen lassen, sofern dieses nicht in einem allzu starken tierrechtlichen Sinne interpretiert wird. Sonderlich radikal dürften die Ergebnisse aller Voraussicht nach dennoch nicht ausfallen.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Zuolos anspruchsvolle Theorie der öffentlichen Rechtfertigung tierethischer Anliegen lässt erkennen, dass der politische Liberalismus über Ressourcen verfügt, Tiere zu berücksichtigen. Deutlich wurde aber auch, dass die Spielräume hierbei begrenzt sind – gerade, wenn man wie Zuolo nicht nur auf öffentliche Gründe blickt, sondern auch danach fragt, inwiefern tierethische Prinzipien von unterschiedlichen Parteien aus internen Gründen bejaht werden können.

50 Vgl. ebd., 5, 75, 234.

51 Vgl. ebd., 221.

52 Erst auf den letzten Seiten des Buches kommt Zuolo noch einmal im Rahmen einiger knapper Bemerkungen zur Rechtfertigung der gentechnischen Veränderung von Tieren und der Jagd zu Freizeitwecken auf die praktischen Konsequenzen seines Ansatzes zu sprechen, vgl. ebd., Kapitel 7.

Und die Ergebnisse, die Zuolos Verfahren zeitigt, müssen aus der Perspektive tierrechtlicher Ansätze, vorsichtig ausgedrückt, als recht zurückhaltend gelten.⁵³

5.2 Zur Vereinbarkeit von Tierrechten und politischem Liberalismus

Nach diesem einführenden Überblick zum politischen Liberalismus möchte ich in diesem Unterkapitel zur eigentlichen Herausforderung zurückkehren. Man erinnere sich hierzu an das vorläufige Ergebnis des 4. Kapitels: Nimmt man die Idee starker Tierrechte ernst, könnten zahlreiche und weitreichende Interventionen zum Schutz von Tieren prima facie gerechtfertigt sein, die unser gewöhnliches Verständnis friedlicher demokratischer Aushandlungsprozesse und liberale Vorstellungen zur Rechtfertigung politischen Ungehorsams erheblich herausfordern. Wie schwer fallen finanzielle Schäden oder moderate körperliche Angriffe gegen Aggressor:innen ins Gewicht, so lässt sich aus tierrechtlicher Sicht fragen, wenn dadurch die fundamentalen Rechte eines empfindungsfähigen nichtmenschlichen Lebewesens geschützt werden? Und fordert die Gerechtigkeit, die wir Tieren schulden, nicht, gegen ein (in Teilen) zutiefst ungerechtes System zur Not im Rahmen konfrontativer illegaler unziviler Interventionen oder Protest- und Widerstandsaktionen aufzubegehren?

In diesem Unterkapitel wird mich folglich die Frage beschäftigen, wie die weitreichenden Implikationen tierrechtlicher Ansätze vor dem Hintergrund der Perspektive des politischen Liberalismus einzuordnen sind. Insbesondere wird es mir um die Frage gehen, was aus der Sicht des politischen Liberalismus gegen die Rechtfertigung umstrittener illegaler und unter Umständen gewaltsamer politischer Interventionen spricht. Ich werde hierzu zunächst darauf eingehen, ob sich derartige Eingriffe aufgrund der erheblichen Konsequenzen, die diese haben können, grundsätzlich moralisch disqualifizieren (5.2.1). Da derartige Argumente, wie ich erläutern werde, aus liberaler Sicht nur bedingt überzeugen dürften, wende ich mich in der Folge zwei Argumentationslinien zu, die direkter mit der Legitimitäts-

53 Es ist somit nicht ausgeschlossen, dass man im Rahmen einer alternativen, offener gehaltenen Variante einer Rechtfertigungsprozedur im Sinne des politischen Liberalismus zu anderen Ergebnissen gelangen könnte. Insgesamt bezweifle ich allerdings, dass die Ergebnisse angesichts des grundsätzlichen Fokus, der jede politisch liberale Theorie kennzeichnen dürfte und auf gemeinhin akzeptable Gründe und Prinzipien abzielt, allzu weitreichend ausfallen dürften.

perspektive des politischen Liberalismus und der Idee der Vernünftigkeit von Personen in Verbindung stehen. Die eine bindet die liberale Forderung nach Legitimität an stärker epistemische Überlegungen zurück. Die andere stützt sich auf die für viele Vertreter:innen des politischen Liberalismus zentrale Idee des gleichen moralischen Respekts. Wie diese beiden Argumentationslinien konkreter zu verstehen sind und zueinander im Verhältnis stehen, werde ich mit Blick auf die tierrechtliche Herausforderung in Abschnitt 5.2.2 ausführlicher erläutern.

In Abschnitt 5.2.3 komme ich abschließend auf die Vereinbarkeit von tierrechtlichen Überzeugungen und politischem Liberalismus zurück. Genauer werde ich diskutieren, inwiefern aus der Sicht des politischen Liberalismus eine überzeugende Antwort auf die Frage gegeben werden kann, weshalb von der direkten, illegalen Durchsetzung von Tierrechten kategorisch Abstand zu nehmen ist, nicht aber von der Forderung nach Tierrechten selbst. Wie insbesondere in Auseinandersetzung mit Martha Nussbaum und Gerald Gaus deutlich werden wird, rührt diese Frage an den normativen Grundfesten des politischen Liberalismus. Eine einfache, spannungsfreie Antwort, so wird das Ergebnis lauten, dürfte gerade aus der Perspektive jener Autor:innen nicht zu haben sein, die auf weitgehend egalitärer Basis für starke individuelle Tierrechte eintreten.

5.2.1 Liberalismus und die Konsequenzen von Interventionen

Im Rahmen der Diskussionen zu Nothilfehandlungen und humanitären Interventionen wurde bereits angemerkt, dass bei der normativen Bewertung einer konkreten Aktion u.a. zu berücksichtigen ist, welche Konsequenzen mit dieser verbunden sind. Stehen diese in keinem Verhältnis zum verfolgten Ziel, könnte die Handlung *all things considered* moralisch nicht zu rechtfertigen sein. In diesem Sinne erläutert beispielsweise Hardman, der grundsätzlich für die Prima facie-Erlaubnis umstrittener tierrechtlicher Aktionen argumentiert, dass illegale aktivistische Interventionen oftmals nicht gerechtfertigt werden können. Sein zentraler Punkt ist hierbei, dass sich direkte, unzivile Interventionen nachteilig auf das Vorhaben auswirken dürften, eine Gesellschaft zu verwirklichen, in der die Rechte von Tieren politisch verankert sind.⁵⁴ Vertreter:innen von Tierrechten, so Hardman

54 Vgl. Hardman (2021), 22 f.

genauer, verfolgten in der Regel zwei Ziele, die unterschiedliche Schlussfolgerungen nahelegen und insofern in Spannung zueinander stehen. Auf der einen Seite unterstützten diese das Ziel, die Schädigung von Tieren sofort und direkt zu unterbinden bzw. zu reduzieren. Vor diesem Hintergrund muss die Ausübung von Zwang im Rahmen direkter Interventionen effektiv und somit häufig zielführend erscheinen. Andererseits gehe es diesen um einen grundsätzlichen gesellschaftlichen Wandel. Mit Blick auf die Zielsetzung einer tiergerechten Zukunft könnten direkte Aktionen nicht der geeignete Weg sein, weil sie negative Stereotype verstärken und sich somit nachteilig auf die gesamte Tierrechtsbewegung (und damit letztlich auf den Schutz von Tieren) auswirken könnten.⁵⁵

Eine solche Perspektive, die die möglichen Konsequenzen von Interventionen in den Blick nimmt, lässt sich argumentativ noch ausweiten. Die Argumentation würde sich dann nicht (allein) auf die Folgen konzentrieren, die mit umstrittenen Interventionen für den Erfolg der Tierrechtsbewegung verbunden sind, sondern auf die Auswirkungen, die diese auf die Stabilität einer friedlichen demokratischen Gesellschaft haben. Die zentrale Idee hinter diesem Argument lässt sich wie folgt zusammenfassen: Illegale unzivile Interventionen bedeuten eine Missachtung der grundlegenden Spielregeln und Werte, die unsere demokratische und rechtsstaatliche Ordnung kennzeichnen. Folglich schwächen diese das Vertrauen in die gesellschaftlichen und politischen Institutionen, die der friedlichen Aushandlung von moralischen Anliegen und anderen Interessen dienen. So könnten aktivistische Interventionen zu Widerstand führen, sich also Akteur:innen, gegen die sich die Aktionen richten, ebenfalls dazu berufen fühlen, sich über das staatliche Gewaltmonopol hinwegzusetzen, um dem tierrechtlichen Aktivismus etwas entgegenzusetzen. Im schlimmsten Fall würde eine Spirale der Gewalt losgetreten, die den gesellschaftlichen Frieden – und damit nicht zuletzt die Rechte aller – bedrohen könnte.⁵⁶

55 Überlegungen dieser Art finden sich auch bei Alasdair Cochrane, der darauf hinweist, dass direkte Aktionen deshalb abzulehnen seien, weil sich diese angesichts der Ziele der Bewegung als kontraproduktiv erweisen könnten. Ferner könne der Schutz der Rechte von Tieren ohne eine entsprechende Unterstützung durch demokratische Mehrheiten ohnehin nicht dauerhaft sichergestellt werden, vgl. Cochrane (2012), 209.

56 Eine ähnlich gelagerte Argumentation ließe sich mit Blick auf die in Abschnitt 4.2.7 diskutierten Interventionen staatlicher Akteur:innen anführen. Demokratisch nicht legitimierte innerstaatliche Eingriffe dürften zu einem massiven Misstrauen gegenüber der eigenen Regierung führen und unter Umständen zu erheblichem Widerstand durch Teile der Bevölkerung führen. Externe militärische Interventionen in

Derartige Bedenken hinsichtlich der Rechtfertigung illegaler (gewaltsamer) tierrechtsaktivistischer Interventionen hat vor Hardman bereits Peter Singer unter utilitaristischen Gesichtspunkten diskutiert.⁵⁷ Singer gelangt wie Hardman zu der Einschätzung, dass diese Gefahren äußerst ernst zu nehmen sind und entsprechende Aktionen unter einem erheblichen Rechtfertigungsdruck stehen. Mit anderen Worten sprechen aufgrund der möglichen Folgen starke Gründe gegen kontroverse illegale politische Interventionen. Singer und Hardman betrachten es allerdings beide nicht als grundsätzlich ausgeschlossen, dass konfrontative Interventionen in Form direkter Aktionen unter bestimmten Umständen gerechtfertigt sein können.⁵⁸ Denn auch in diesem Zusammenhang gilt wieder: Die letztliche moralische Bewertung hängt vom spezifischen Kontext und empirischen Fragen ab, die die Akzeptanz und die zu erwartenden Folgen einer Intervention betreffen.

Vorläufig lässt sich festhalten: Selbst, wenn man einräumt, dass kontroverse politische Interventionen prinzipiell gerechtfertigt sein können, können sowohl strategische, die langfristige Zielsetzung der Tierrechtsbewegung betreffende Überlegungen, als auch grundlegendere, auf die Stabilität der gesellschaftlichen und politischen Ordnung Bezug nehmende Gründe dagegen angeführt werden, entsprechende Eingriffe *all things considered* als gerechtfertigt zu betrachten. Damit mag sich die Zahl gerechtfertigter

anderen Staaten zum Schutz der Rechte von Tieren dürften, selbst wenn diese demokratisch legitimiert wären, dies betonen auch Cochrane und Cooke, Widerstände in den intervenierten Staaten zur Folge haben und sich nicht zuletzt grundsätzlich negativ auf die internationale Stabilität auswirken, vgl. Cochrane/Cooke (2016), 118.

57 Vgl. Singer (2013), Kapitel II. Die beiden argumentieren allerdings, daran sei erinnert, nicht auf Basis der gleichen moralphilosophischen Grundposition. Während Singer sich als klarer Vertreter eines umfassenden utilitaristischen Ansatzes versteht, stützt sich Hardman auf ein sparsameres, auf gemeinhin geteilte Intuitionen Bezug nehmendes Fundament.

58 Diese Einschätzung teilen, wie bereits erläutert wurde, auch Cochrane/Cooke (2016). Alasdair Cochrane, der sich bislang am vermutlich ausführlichsten zu den Implikationen tierrechtlicher Überlegungen hinsichtlich der Rechtfertigung politischer Interventionen geäußert hat, hält mit Blick auf aktivistische Eingriffe in seinem jüngsten Buch in diesem Sinne fest: „Given the routine and severe violations that non-human animals endure, the prima facie case for more radical and direct forms of political change is relatively easy to make. Nonetheless, that still leaves open the question of whether such forms of action are justified *all things considered*. And the answer to this question can only be decided on a case-by-case basis. Indeed, in each situation, the justification will very much depend on the type of action being proposed, the necessity of such action, and its likely consequences. In other words, such action will have to be demonstrated to be necessary, effective, and proportionate“, Cochrane (2018), 137.

unziviler Interventionen *in der Praxis* noch einmal – und vielleicht deutlich – reduzieren. Wichtig ist aber auch: Auf Basis dieser Überlegungen kann dennoch weiterhin nicht ausgeschlossen werden, dass illegale und unter Umständen gewaltsame Interventionen *theoretisch* gerechtfertigt sein können.

In diesem Zusammenhang sei im Rückgriff auf Singer und de Lazari-Radek noch auf einen weiteren Punkt hingewiesen. Die Einschätzung, dass sich praktisch viele Interventionen aufgrund ihrer Konsequenzen als ungerechtfertigt zurückweisen lassen könnten, hängt insbesondere von der Annahme ab, dass diese Aktionen der Öffentlichkeit bekannt werden. Solange umstrittene illegale Interventionen im Geheimen stattfinden und niemand etwas von diesen mitbekommt, können sich die Eingriffe auch nicht negativ auf die Wahrnehmung der Tierrechtsbewegung oder die Stabilität der Gesellschaft auswirken. Auf Basis utilitaristischer Überlegungen mögen wir daher zu der allgemeinen Regel gelangen, dass von unzivilen Interventionen abzusehen ist. In bestimmten Situationen kann es jedoch moralisch legitim sein, von grundsätzlich gerechtfertigten gesellschaftlichen Regeln abzuweichen, wie Singer und de Lazari-Radek mit Verweis auf Sidgwick's Idee der *esoteric morality* erläutern – einer Moral, die besonders aufgeklärten Individuen vorbehalten bleibt.⁵⁹ So geben die beiden beispielsweise an, dass ein grundsätzliches Folterverbot sinnvoll ist, es in Einzelfällen aber gerechtfertigt sein kann, wenn moralisch besonders kompetent urteilende Personen *im Geheimen* von diesem Verbot abweichen, um eine dramatische Katastrophe zu verhindern. Dass die Personen dabei geheim vorgehen, ist notwendig, um das allgemeine Vertrauen in die bewährte Regel nicht zu unterminieren.

Damit ist nicht gesagt, dass die beiden es im großen Stil für gerechtfertigt halten, wenn sich einzelne Aktivist:innen oder staatliche Akteur:innen über demokratische Prozesse und Entscheidungen hinwegsetzen würden und auf illegale Weise intervenieren. Nicht zuletzt ist bei einer solchen utilitaristischen Abwägung immer einzukalkulieren, dass etwas schief gehen und das Handeln doch öffentlich bekannt werden könnte – und die negativen Auswirkungen umso gravierender wären. Letztlich, so Singer und de Lazari-Radek, weist die gesamte Idee der esoterischen Moral eine grundsätzlich

59 Vgl. de Lazari-Radek/Singer (2014), bes. 293-316; (2017), Kapitel 5.

paradoxe Natur auf: Auch wenn sie richtig sein mag, ist sie öffentlich abzulehnen und sollte philosophisch am besten gar nicht verteidigt werden.⁶⁰

Mir kommt es an dieser Stelle vor allem darauf an, dass in diesen Überlegungen zwei kontroverse Punkte zum Ausdruck kommen, die für die weitere Diskussion von Relevanz sind: erstens die Vorstellung, dass einzelne Akteur:innen einen besonderen Zugang dazu haben, was moralisch gerechtfertigt ist, und diese Vorstellungen im Zweifel unter Ausübung von Zwang durchsetzen dürfen oder sollten. Und zweitens der Hinweis, dass es unter moralischen Gesichtspunkten gar empfehlenswert erscheint, versteckt zu agieren. Während viele Verteidiger:innen zivilen oder auch unzivilen Ungehorsams in der ein oder anderen Form auf eine kommunikative, demokratische Intervention abzielen, legen die Ausführungen von Singer und de Lazari-Radek nahe, dass gerade bei heiklen moralisch gerechtfertigten Interventionen ein geheimes, womöglich gar perfides Vorgehen angebracht sein könnte.

Liberalismus, Rechte und die moralische Relevanz einer friedlichen Ordnung

Inwiefern spielen Überlegungen hinsichtlich der Stabilität der politischen Ordnung aus liberaler Perspektive eine Rolle? Könnte sich auf dieser theoretischen Grundlage plausibel machen lassen, weshalb umstrittene illegale Interventionen selbst aus tierrechtlicher Sicht *kategorisch* abzulehnen sind?

Die Sorge um eine Gefährdung des friedlichen Zusammenlebens und die Schwächung der demokratischen und rechtsstaatlichen Institutionen ist tief im liberalen Denken verankert. Die gesamte Tradition des Gesellschaftsvertrags von Hobbes über Locke und Kant bis zu Rawls erkennt die zentrale Legitimationsgrundlage staatlicher Herrschaft in der Ermöglichung eines friedlichen Zusammenlebens und – dies gilt sicher im Wesentlichen vor allem für die drei zuletzt Genannten – dem Schutz und der Verwirklichung grundlegender Rechte (bzw. der Ermöglichung von Rechtsbeziehungen). Somit sprechen aus liberaler Sicht gewichtige Gründe gegen alles, was die gesellschaftliche Ordnung ernsthaft gefährden könnte – selbst wenn wir es mit Forderungen der Gerechtigkeit zu tun haben.

Joseph Carens merkt dies in Auseinandersetzung mit Rawls im Rahmen der ethischen Diskussion um Migration an. Obwohl Carens weitgehend of-

60 Vgl. de Lazari-Radek/Singer (2014), 316.

fene Staatsgrenzen aus Gründen der Gerechtigkeit für geboten hält, räumt er ein, dass Staaten die Immigration zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung beschränken dürfen, sofern tatsächlich eine entsprechende Gefahr besteht.⁶¹ Übertragen auf tierrechtlichen Aktivismus könnte dies bedeuten: Tiere mögen Gerechtigkeit und starke individuelle Rechte verdienen. Eine direkte, unzivile Durchsetzung dieser Forderungen verbietet sich aber, da die Folgen zu gravierend sein dürften. Nicht nur ist es nämlich alles andere als sicher, dass die Rechte von Tieren auf diese Weise langfristig effektiv gefördert werden, sondern würden entsprechende Aktionen die öffentliche Ordnung erheblich herausfordern, die die Grundvoraussetzung für den Schutz der Rechte aller darstellt. Anders ausgedrückt ließe sich auch sagen, dass unzivile illegale Interventionen deshalb als ungerechtfertigt zurückgewiesen werden müssen, weil sie aufgrund der absehbaren Folgen grundsätzlich nicht als verhältnismäßig gelten können.⁶²

Diese Argumentation leuchtet auf den ersten Blick sicherlich ein. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich allerdings, dass diese einige nicht-triviale Fragen aufwirft, was das genaue Verhältnis von individuellen Rechten und den Konsequenzen von Handlungen angeht. Im Zuge der Vorstellung von Ladwigs Rechte-Ansatz ist bereits deutlich geworden, dass eine differenzierte Interessentheorie der Menschen- und Tierrechte zwar Abstufungen und Abwägungen zulässt, was die Gewichtigkeit der Interessen einzelner Individuen angeht. Ein Utilitarismus der Rechte, der auf die optimale „Verwirklichung sämtlicher Rechte aller Betroffenen“ abzielt, so Ladwig, verbietet sich allerdings aufgrund der „weitreichende[n] oder gar absolute[n] Unverletzlichkeit“⁶³, die ein wesentliches Merkmal von Rechten ist. Die Rechte Einzelner dürfen demnach nicht geopfert werden, selbst wenn dies dazu führen würde, insgesamt die Verwirklichung von Rechten zu befördern.

Im Kontext der Rechtfertigung illegaler, unziviler tierrechtlicher Aktionen stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage, wie streng man es mit der Unverletzbarkeit der Rechte von Individuen genau nimmt in einer nichtidealen Welt, in der diese Rechte massiv verletzt werden. Bedeutet es nicht auch in gewisser Hinsicht eine Missachtung jener Unverletzbarkeit,

61 Carens (2014), 33 f.

62 Wenn man annimmt, dass niemals eine Handlung ausgeführt werden darf, die die Stabilität demokratischer Gesellschaften ernsthaft zu gefährden droht, wären entsprechende Interventionen noch nicht einmal als prima facie erlaubt zu betrachten, vgl. Hardman (2021), 19 f.

63 Ladwig (2020), 122.

wenn man aufgrund der langfristigen Folgen, die unzivile Interventionen insgesamt haben könnten, die Rechtsverletzungen an Tieren weiter passieren lässt? Könnten wir es, um das ganze zuzuspitzen, den Einzelnen nicht gerade schulden, die gegenwärtige, zutiefst ungerechte öffentliche Ordnung herauszufordern und ihre Stabilität in Frage zu stellen – erst einmal unabhängig davon, was dies langfristig bedeuten mag. Wie sehr sollte, allgemeiner gefragt, ein Rechte-Ansatz, der die Würde und Unverletzbarkeit der Rechte des einzelnen Individuums in den Mittelpunkt stellt, auf die weiteren Konsequenzen einer Handlung Rücksicht nehmen?⁶⁴

Vermutlich dürften nur wenige – getreu dem Motto: *Der Gerechtigkeit soll Genüge geleistet werden, und wenn der Himmel einstürzt*⁶⁵ – der Auffassung sein, dass den sonstigen Auswirkungen einer Intervention keinerlei Relevanz beigemessen werden sollte (oder diese ausschließlich von nachgelagerter Bedeutung sind). Gerade wenn eine Aktion, wie bereits angedeutet, die grundsätzliche Stabilität einer friedlichen Ordnung zu gefährden droht, dürfte eine sehr enge, sich ausschließlich auf den Wert von Individuen stützende Gerechtigkeitsperspektive vielen diskutabel erscheinen. Zum einen könnten Liberale konkreter auf den Wert der Gerechtigkeit selbst verweisen und gegen die Rechtfertigung von tierrechtlichen Interventionen ins Feld führen, dass diese gar gravierendere Ungerechtigkeiten schafften, indem sie beispielsweise die Rechte all jener gefährden würden, die weitestgehend unbeteiligt an der Verletzung der Rechte von Tieren sind. Alternativ könnten Liberale zum anderen argumentieren, dass Frieden – neben Gerechtigkeit – einen eigenständigen, gewichtigen Wert darstellt. Liberale, die eine Pluralität an Werten akzeptieren und Frieden im Vergleich zu Gerechtigkeit als den letztlich wichtigeren (oder zumindest nicht weniger wichtigen) Wert bestimmen, könnten folglich argumentieren, dass Aktionen – auch

64 In diesem Sinne zeigt sich Robert Garner überrascht, wie selbstverständlich Tom Regan bei seiner Ablehnung illegaler Aktionen auf taktische, die Konsequenzen betreffende Überlegungen zurückgreift. Garner räumt ein, dass Regan durchaus Recht haben dürfte und entsprechende aktivistische Interventionen sich langfristig als kontraproduktiv erweisen dürften. Dennoch, so schreibt er mit Blick auf Regan, „for someone who objects so much to utilitarianism, it is odd that Regan adopts precisely this approach on tactical grounds (...). Certainly, it is likely that many of those who use direct action against animal exploiters do so not primarily because they believe that in the long run it will be produce beneficial consequences for animals in general, but because they regard it as morally correct to intervene whenever possible if this helps particular animals *whatever* the long-term consequences. On the rights view, of course, they would seem justified“, Garner (2004), 247.

65 Vgl. Moore (2016), 143.

wenn diese aus Gründen der Gerechtigkeit geboten sein mögen – nicht gerechtfertigt werden können, wenn diese den gesellschaftlichen Frieden gefährden.

Selbstverständlich stellt sich in beiden Fällen die Frage, wie überzeugend diese Antworten letztlich sind. Diese Diskussion brauche ich an dieser Stelle allerdings nicht weiter zu vertiefen, da keine von beiden Antworten meines Erachtens letztlich in der Lage ist, der grundsätzlichen Herausforderung begegnen zu können. Und zwar aus zwei Gründen: Erstens mag es sein, dass sich unzivile illegale Interventionen tatsächlich destabilisierend auf die öffentliche Ordnung auswirken – zumindest, wenn man von erheblich konfrontativen, gewaltsamen Aktionen ausgeht und diese nicht nur auf wenige Ausnahmefälle beschränkt bleiben.⁶⁶ Noch nicht gesagt ist damit allerdings, dass nicht jene speziellen und vermutlich eher seltenen, geheim ablaufenden Interventionen gerechtfertigt sein könnten, die bereits angesprochen wurden. Zumindest kann es als sehr viel weniger wahrscheinlich gelten, dass mit dramatischen Folgen für die gesellschaftliche Stabilität zu rechnen ist, wenn behutsam und verdeckt vorgegangen wird. Zweitens und entscheidender: Ganz gleich, wie weit der Verweis auf die möglichen Konsequenzen für die politische Ordnung praktisch trägt, bezweifle ich, dass sich die allermeisten Liberalen letztlich theoretisch auf diesen verlassen wollen. Die eigentliche moralische Problemstellung wird hierbei nämlich gar nicht adressiert – scheint mir diese doch jenseits der Frage zu liegen, wie wir die Folgen illegaler Interventionen einschätzen.

Der Punkt, um den es mir geht, lässt sich mit Hilfe eines – zugegebenermaßen unrealistischen und weit hergeholt – Gedankenexperiments verdeutlichen und zuspitzen. Stellen wir uns hierzu folgende Situation vor: Angenommen, es gäbe einen Knopf, bei dessen Betätigung sich die Hirnstrukturen aller Menschen über Nacht minimal verändern würden, so dass diese in der Folge alle Vertreter:innen starker Tierrechte wären.

66 Letztlich ist dies wieder eine empirische Frage. Und nicht unbemerkt sollte bleiben, wie Candice Delmas in ihrer Auseinandersetzung mit der Rechtfertigung unzivilen Ungehorsams betont, dass derartigen Befürchtungen argumentativ auch etwas entgegengehalten werden kann, vgl. Delmas (2018), 103 f. Kurz gesagt kann unziviler Ungehorsam unter Umständen gar als Einsatz für zentrale liberale Werte verstanden werden und diese stärken. Eine andere Frage ist selbstverständlich wieder, inwiefern sich dieses Argument auf unzivile Interventionen zum Schutz der Rechte von Tieren übertragen lässt. Welche liberalen Prinzipien können hier bemüht werden und sind diese wirklich gewichtig genug?

Sollte man diesen Knopf drücken?⁶⁷ Dabei sei noch ergänzt: Die Veränderungen, die durch die Betätigung des Knopfes ausgelöst werden, würden vollkommen schmerzlos vonstatten gehen und die Menschen blieben die gleichen Personen wie zuvor – abgesehen von ihren moralischen Überzeugungen hinsichtlich unseres Umgangs mit Tieren. Ferner hätte der Eingriff keine weiteren (negativen) Auswirkungen, was den Frieden in der Gesellschaft und die Stabilität der rechtlichen Ordnung angeht.⁶⁸ Da alle davon überzeugt wären, dass Tiere Rechte verdienen, würde auch niemand sich beschweren oder gar zu den Waffen greifen.

Was sollte man also tun: den Knopf drücken oder nicht? Hierbei sollte man sich zuerst noch einmal bewusst machen, was aus Sicht von Tierrechtler:innen für die erste Option sprechen dürfte: Wortwörtlich über Nacht könnte die katastrophale Verletzung grundlegender Rechte zahlloser Individuen unterbunden bzw. vermieden werden und somit eine massive Ungerechtigkeit beseitigt werden. Und dies zu einem – zumindest auf den ersten Blick – doch äußerst geringen Preis. Nötig wäre lediglich ein kurzer, schmerzfreier Eingriff, der die Persönlichkeit der Menschen äußerst geringfügig verändern würde und von dem die Menschen überhaupt nichts mitbekämen. Den Knopf nicht zu drücken, so mag man angesichts dessen, was auf dem Spiel steht, gar meinen, wäre moralisch verwerflich.

Ich habe dieses Gedankenexperiment im Laufe der letzten Jahre immer wieder im Freund:innenkreis oder in anderen lockeren Gesprächsrunden diskutiert und bin dabei in der Regel auf zwei sehr gegensätzliche, ähnlich starke Reaktionen getroffen. Viele bejahen die Frage umgehend oder halten es gar für fatal, diese Chance nicht zu ergreifen. Zahlreiche andere hingegen lehnen die Vorstellung, tierethische Anliegen mittels Manipulation unserer Mitbürger:innen politisch durchzusetzen, meist direkt und recht strikt als undemokratisch oder gar totalitär ab, selbst wenn sie einen stärkeren Schutz von Tieren für geboten halten oder gar von der Idee von Tierrechten überzeugt sind.

Ich kann seit jeher beiden Reaktionen etwas abgewinnen. Mein Bauchgefühl schlägt allerdings bis heute trotz aller Sympathien für Tierrechte

67 Ein der Grundidee nach ähnliches Gedankenexperiment zum Verhältnis von Moral und Politik findet sich bei Michael Walzer (1981). Diesen Hinweis verdanke ich Paul Kindermann.

68 Ebenso können praktische Probleme ignoriert werden. Nehmen wir schlicht an, dass sich für diese angemessene Lösungen finden ließen. Gemeint sind damit Fragen wie: „Was passiert mit all den arbeitslos werdenden Landwirt:innen?“ und „Was machen wir mit all den Nutztieren, die bereits existieren, aber nicht mehr benötigt werden?“

letztlich immer zugunsten der zweiten aus, scheint mir doch der ersten etwas problematisch Autoritäres anzuhaften. Und ich nehme wie gesagt an, dass das darin zum Ausdruck kommende Unbehagen von vielen liberalen Tierrechtler:innen geteilt wird. Die spannende Frage ist, ob und wie sich dieses Unbehagen also genauer verständlich machen und vernünftig verteidigen lässt.

5.2.2 Vernünftigkeit, epistemische Bescheidenheit und moralischer Respekt

Eine erste Antwort, weshalb vom Drücken des Knopfes Abstand genommen werden sollte, könnte wie folgt lauten: Eine solche Handlung wäre schlichtweg epistemisch anmaßend. Wer meint, anderen die eigenen Überzeugungen mit Zwang „überstülpen“ zu dürfen, muss für sich in Anspruch nehmen, im Besitz der richtigen oder wahren Meinung zu sein, während die anderen falsch liegen. Wer hingegen Bedenken hat, den Knopf zu drücken, so ließe sich sagen, geht auf eine gewisse Distanz zu den eigenen Überzeugungen, räumt die Möglichkeit von Fehlern ein und gesteht zu, dass andere mit ihren moralischen Ansichten nicht völlig falsch liegen oder diesen gar eine gewisse Plausibilität nicht abgesprochen werden kann.

Ansätze einer solchen Argumentation lassen sich in Alasdair Cochranes früherem Werk *Animal Rights Without Liberation* finden. In diesem scheint Cochrane noch kategorisch ausschließen zu wollen, dass seine tierrechtlichen Argumente kontroverse direkte Interventionen rechtfertigen können, wie er mit Blick auf militante aktivistische Unternehmungen erläutert.⁶⁹ Er verweist dabei u.a. auf methodologische Überlegungen, die seine Rolle und Autorität als politischer Theoretiker betreffen. Konkreter erklärt er unter Bezugnahme auf die Idee des „democratic underlabouring“, dass seine tierrechtlichen Ansichten nicht als Postulat einer absoluten Wahrheit verstanden werden können, sondern lediglich einen Beitrag zum demokratischen Diskurs darstellen.⁷⁰ Denn seine Argumente, so gibt er an, könnten sich als

69 Vgl. Cochrane (2012), 207–210.

70 Ebd., 15, 208. Cochrane stützt sich hierbei auf Überlegungen von Adam Swift und Stuart White. Diese halten mit Blick auf das Konzept des „democratic underlabouring“ fest: „For us, the political theorist is essentially a democratic underlabourer. Trained in particular skills – the making of careful distinctions, an understanding of how to assess and examine arguments about values, arguments for and against political principles – the political theorist is specially equipped to help her fellow citizens make their political choices (...). While it may be naive to expect a philo-

fehlerhaft herausstellen und bedürfen daher der öffentlichen Überprüfung: „It would, after all, be rather strange if this particular book had hit on the absolutely truthful account of our obligations to animals!“⁷¹

Cochranes Forderung nach demokratischer Legitimation ergibt sich also (zumindest auch) aufgrund einer gewissen epistemischen Bescheidenheit. Wie Peter Niesen und Svenja Ahlhaus festhalten, ist ein solches Zugeständnis von Seiten eines Vertreters von Tierrechten aus theoretischer Perspektive bemerkenswert, bedeute dieses doch „a remarkable ‘decentering’ of their theoretical authority. It entails that Animal Politics interventions are pitched at the same epistemological level as other citizen contributions to the political public sphere.“⁷²

Cochrane äußert sich allerdings nicht ausführlicher dazu, was diese Zurückhaltung hinsichtlich der eigenen Position und ihrer theoretischen Autorität motiviert und angesichts seiner tierrechtlichen Überzeugungen *rechtfertigen* könnte. Klar, einzuräumen, dass die eigenen Überlegungen fehlbar sind und nicht ohne Weiteres als absolute Wahrheit verstanden werden können, dürfte wenig kontrovers sein. Ob diese Hinweise genügen, um plausibel machen zu können, dass die eigenen Überlegungen lediglich als Beitrag zum demokratischen Diskurs anzusehen sind und nicht mit Zwang durchgesetzt werden sollten, ist hingegen eine andere Frage.

Der politische Liberalismus drängt sich sicherlich auf, um Cochranes erkenntnistheoretisch fundierte Überlegungen argumentativ zu unterfüttern – wenngleich Cochrane selbst gar kein Anhänger dieser Strömung ist. Wie im Rahmen der Beschäftigung mit Zuolo bereits zu sehen war, werden in den Diskussionen um den politischen Liberalismus nämlich zwei Punkte betont, die in diesem Zusammenhang von Relevanz sein könnten: die Möglichkeit vernünftiger Meinungsverschiedenheiten und die Rede von der Vernünftigkeit von Personen. Wenn es hinsichtlich der moralischen Relevanz von Tieren verschiedene vernünftige Ansichten gibt, wie Zuolo meint, dann könnte dies argumentativ Cochranes Auffassung unterstützen,

sophically acute citizenry – or even philosophically acute politicians – some raising of the quality of political argument, at all stages in the policymaking process, is not unrealistic. And the political theorist is the person trained to contribute to that enterprise“, Swift/White (2008), 54.

71 Cochrane (2012), 208.

72 Ahlhaus und Niesen (2014), 22. Unklar ist allerdings, welche Bedeutung diesen Überlegungen zum „democratic underlabouring“ letztlich im Werk Cochranes zukommt, hält dieser, wie zu sehen war, in neueren Veröffentlichungen doch explizit fest, dass selbst humanitäre Interventionen grundsätzlich gerechtfertigt sein können. Auf diesen Punkt weist auch Peter Niesen hin, vgl. Niesen (2020), 18.

dass sein egalitaristischer tierrechtlicher Ansatz nicht als die einzig wahre oder vernünftige Position anzusehen ist. Und eine genauere Betrachtung der Frage, was es heißt, eine vernünftige Person zu sein, könnte ferner Hinweise darauf liefern, weshalb eine Person unvernünftig wäre, die meint, Ergebnisse der öffentlichen Rechtfertigungsprozedur zu ignorieren und die eigenen moralischen Überzeugungen mit Zwang durchzusetzen. Aber wie weit tragen diese epistemischen Überlegungen tatsächlich?

Vernünftige Meinungsverschiedenheiten und die Rechtfertigung von Zwang

Nehmen wir für einen Moment an, wir seien der Auffassung, dass Zuolos Diskussionen erkennen lassen, dass es keine offensichtlich richtige oder einzig vernünftige Meinung gibt, wie die Nutzung von Tieren zu Forschungszwecken und die Gewichtung des Leids von Tieren moralisch einzuschätzen ist. Was folgt daraus für die Frage der Rechtfertigung illegaler aktivistischer Interventionen?

Zuolo selbst legt sich, wie kurz angesprochen wurde, nicht fest, welche Schlussfolgerungen die Vertreter:innen der verschiedenen tierethischen Positionen angesichts vernünftiger Meinungsverschiedenheiten zu ziehen haben. Er lässt offen, ob die unterschiedlichen Parteien das Vertrauen in die Überzeugungskraft ihrer Positionen abschwächen, die Positionen anderer respektieren oder lediglich gewisse Zweifel einräumen sollten. Entscheidend ist für ihn, dass verschiedene Positionen als gerechtfertigt gelten können und sich die Meinungsverschiedenheiten nicht einfach aufgrund epistemischer oder moralischer Fehleinschätzungen ergeben. Er setzt dabei nur voraus, dass die Parteien angesichts der qualifizierten Meinungsverschiedenheiten Gründe haben, die Auffassungen anderer – insbesondere aufgrund unterschiedlicher Grundannahmen und Intuitionen – als „minimally acceptable“⁷³ anzusehen. Genauer, so erläutert Zuolo, erkennen vernünftige Personen an, dass die Positionen anderer nicht als „utterly unjustified“⁷⁴ gelten können, da diese weder wissenschaftlichen Erkenntnissen widersprechen noch inkohärent sind. Ein überzeugter Tierrechtler wie Cochrane müsste demnach zwar einräumen, dass seine Position nicht als die offensichtlich einzig richtige gelten kann und anderen Meinungen zumindest ein minimales Maß an Vernünftigkeit nicht abgesprochen werden

73 Zuolo (2020), 124.

74 Ebd.

kann. Seine eigene Auffassung kann er dennoch weiterhin als gerechtfertigt ansehen. Und Gleiches würde auf der anderen Seite für viele gelten, die Cochranes egalitärer tierrechtlicher Grundthese widersprechen.⁷⁵

Sollten überzeugte Tierrechtler:innen also vom Drücken des Knopfes Abstand nehmen, weil sie sich nicht zweifelsfrei sicher sein können, dass sie richtig liegen oder sogar einräumen, dass vernünftige Meinungsverschiedenheiten vorliegen? Erkenntnistheoretische Überlegungen, so lautet die Antwort in aller Kürze, können in diesem Zusammenhang keine entscheidenden Gründe dafür liefern, wie gehandelt werden sollte.

Aber der Reihe nach. Sicherlich können erkenntnistheoretische Überlegungen einen Einfluss darauf haben, mit welcher Selbstverständlichkeit man bestimmte Positionen vertritt und welche Autorität man sich dabei zuspricht. Wenn ich beispielsweise erfahre, dass ich mich hinsichtlich einer Überzeugung getäuscht habe oder zusätzliche, bisher unbekannt relevante Informationen erhalte, kann dies dazu führen, dass ich mir meiner Sache weniger sicher bin und meine Meinung in der Folge weniger fest vertrete oder diese gar völlig überdenke – sei es aufgrund einer besseren Kenntnis der empirischen Sachverhalte oder einer intensiveren Auseinandersetzung mit moralischen Argumenten. Zur Veranschaulichung: Angenommen, ich sitze in der Straßenbahn und beobachte, wie eine Person eine andere, weitgehend hilflose Mitfahrerin ohne ersichtlichen Grund mit einem Messer bedroht, dann kann ich mit einer gewissen Berechtigung der Meinung sein, dass man unter Ausübung von Zwang intervenieren darf. Wenn mir allerdings wenig später auffällt, dass die beiden Personen von lauter Kamerapersonal umgeben sind und es sich scheinbar um den Dreh einer Filmszene handelt, wäre ein entsprechendes Eingreifen offensichtlich unangebracht. Und ein ähnlicher Fall ließe sich konstruieren, bei dem eine Person aufgrund der Infragestellung ihrer moralischen Bewertung der Situation ihre ursprüngliche Einschätzung überdenkt.

Wie bereits angedeutet, sind wir im Kontext unserer Überlegungen allerdings nur bedingt mit einer derartigen grundsätzlichen Herausforderung konfrontiert. Die Anerkennung der eigenen Fehlbarkeit und des Vorliegens vernünftiger Meinungsverschiedenheiten führt nicht zur vollständigen oder auch nur weitgehenden Infragestellung der Richtigkeit oder Wahrheit der eigenen Position. Vertreter:innen von Tierrechten geben ihre – in aller

75 Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Charles Larmore, der betont, dass vernünftige Meinungsverschiedenheiten nicht auf eine Form von „self-scepticism“ hinauslaufen, Larmore (2020), 136 ff.

Regel gründlich geprüften – Überzeugungen sicher nicht auf, nur weil letzte Unsicherheiten bleiben oder andere Personen minimal akzeptable alternative Ansichten vertreten. Der Hinweis auf vernünftige Meinungsverschiedenheiten dürfte wohl höchstens dazu beitragen, die Autorität, die der eigenen Position beigemessen wird, ein Stück weit abzuschwächen.

Dies mag selbstverständlich für die Frage der Rechtfertigung von Interventionen relevant sein, könnten doch auch epistemische Unsicherheiten eine Rolle dabei spielen, ob eine Handlung als verhältnismäßig gelten kann. Je unsicherer ich mir meiner Sache bin, umso weniger könnte es in einem konkreten Fall gerechtfertigt sein, zu drastischen Mitteln zu greifen. Letztlich, dies ist damit bereits angedeutet, muss die Frage, wann die Ausübung von Zwang gegenüber unseren Mitbürger:innen gerechtfertigt ist, jedoch immer auf Basis *moralischer* – und nicht erkenntnistheoretischer – Überlegungen entschieden werden. Denn erst wenn die eigentliche moralische Problemkonstellation geklärt ist, lassen sich Fragen der Verhältnismäßigkeit aufgrund von epistemischen Unsicherheiten sinnvoll diskutieren. Genauer: Ist das Unrecht, das es zu verhindern gilt, moralisch betrachtet gewichtig genug, um die Ausübung von Zwang (unter Umständen in Form von Gewalt) zu rechtfertigen? Welchen moralischen Stellenwert schreiben wir jenen zu, über die dieser Zwang ausgeübt werden soll? Wenn Tierrechtler:innen ihre Position also nicht grundsätzlich infrage stellen und ferner davon überzeugt sind, dass die Ausübung von Zwang zum Schutz der Rechte von Tieren gerechtfertigt sein kann, dann können epistemische Unsicherheiten lediglich noch Gründe dafür liefern, bestimmte Eingriffe als unverhältnismäßig auszuweisen.⁷⁶

76 Erwähnt werden sollten in diesem Zusammenhang die Überlegungen von Blake Hereth zum Verhältnis von tierrechtlichen Ansätzen und Pazifismus. Hereth erläutert, dass sich die weitreichenden Implikationen, die sich hinsichtlich der Selbstverteidigung und Nothilfe im Fall von Tieren ergeben, nur vermeiden lassen, wenn sich Vertreter:innen von Tierrechten einem konsequenten Pazifismus verschreiben – und somit von einer militanten Auffassung, der zufolge die Anwendung von Gewalt erlaubt sein kann, Abstand nehmen. Für beide Positionen – Pazifismus und Militanz – sprechen laut Hereth gleichermaßen gute Gründe. Die vorsichtigeren, pazifistische ist seines Erachtens in einer Situation, in der nicht klar ist, welche von beiden die richtige ist, allerdings moralisch betrachtet vorzuziehen. Kurz zusammengefasst lautet sein Argument genauer, dass es gravierender wäre, fälschlicherweise die Rechte von Menschen zu verletzen, als fälschlicherweise die Rechte von Tieren nicht zu schützen. Hierbei nimmt er u.a. auf die Unterscheidung von „killing“ und „letting die“ Bezug und betont, dass es grundsätzlich weniger leicht zu rechtfertigen ist, ein Individuum zu töten, als eines sterben zu lassen, vgl. Hereth (2021), Abschnitt 3.4.

Bemerkenswert ist abschließend, dass Alasdair Cochrane, dessen Überlegungen den Ausgangspunkt dieses Abschnitts darstellten, seine Ablehnung direkter, militanter Aktionen selbst nicht allein auf epistemische Überlegungen stützt, sondern ferner auf die Notwendigkeit der demokratischen Legitimation und die Achtung von Menschenrechten verweist.⁷⁷ Allerdings geht er nicht genauer darauf ein, wie diese verschiedenen Argumente miteinander in Verbindung stehen. Vertreter:innen des politischen Liberalismus verweisen genau in diesem Sinne darauf, dass die Ausübung von Zwang ohne eine entsprechende öffentliche Rechtfertigung nicht mit dem *moralischen Respekt* zu vereinbaren ist, den wir unseren Mitbürger:innen schulden.

Die Vernünftigkeit von Personen, gleicher moralischer Respekt und tierrechtliche Interventionen

Wie hängen die Ideen der Vernünftigkeit und des moralischen Respekts genauer zusammen? Ich möchte mich dieser Frage wieder über Rawls annähern. Dieser versteht Vernünftigkeit vor allem als *Tugend von Personen*.⁷⁸ Zwei Aspekte sind hierbei zentral: Erstens nimmt er im Rahmen seiner theoretischen Überlegungen an, dass die Bürger:innen insofern vernünftig sind, als sie in einer Gesellschaft leben wollen, in der sie auf faire Weise mit anderen kooperieren können. Sie sind, wie Rawls schreibt, bereit dazu, „Grundsätze und Standards als faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen und ihnen freiwillig zu folgen, wenn sie sicher sein dürfen, daß andere ebenso handeln werden“⁷⁹. Der zweite Aspekt besteht darin, dass Bürger:innen bereit sind, „die Bürden des Urteilens anzuerkennen und ihre Konsequenzen für den Gebrauch der öffentlichen Vernunft bei der

Ich bezweifle, dass überzeugte Tierrechtler:innen – angesichts des Ausmaßes und der Qualität des Unrechts – auf Basis dieser Überlegungen bereit sein dürften, einen uneingeschränkten Pazifismus zu akzeptieren, der die Anwendung jeglicher Gewalt zum Schutz von Tieren verbietet. Was die Frage der Tötung von Menschen angeht, mögen der Argumentation von Hereth und dem darin enthaltenen Vorsichtsprinzip vielleicht noch einige folgen und annehmen, dass eine solche Handlung niemals verhältnismäßig sein kann. Eine komplette Ablehnung von Gewalt, um sicherheitshalber keine Rechte derjenigen zu verletzen, die Tiere schädigen, scheint mir hingegen sehr viel weniger leicht zu akzeptieren zu sein.

77 Cochrane (2012), 208 f.

78 Vgl. Rawls (2003a), 119 ff.

79 Ebd., 121.

Lenkung der legitimen Ausübung politischer Macht in einer konstitutionellen Ordnung zu akzeptieren.“⁸⁰ Unter den Bürden des Urteilens versteht Rawls verschiedene Quellen, die dazu führen können, dass Bürger:innen hinsichtlich fundamentaler politischer oder philosophischer Fragen zu unterschiedlichen Urteilen gelangen, die jedoch allesamt als vernünftig gelten können.⁸¹

Die Anerkennung der Bürden des Urteilens ist für Rawls von zentraler Bedeutung, da sie zu der Einsicht führen, dass andere Menschen zu anderen vernünftigen Urteilen und umfassenden Lehren gelangen können und die eigenen Überzeugungen anderen nicht aufgezwungen werden dürfen. „Vernünftige Personen sehen ein“, so Rawls zusammenfassend, „daß die Bürden des Urteilens dem, was vernünftigerweise anderen gegenüber gerechtfertigt werden kann, Grenzen setzen, und deshalb stimmen sie irgendeiner Form der Gewissensfreiheit und der Gedankenfreiheit zu. Es wäre unvernünftig von uns, politische Macht, falls wir allein oder zusammen mit anderen dazu in der Lage sind, dazu zu nutzen, nicht unvernünftige umfassende Ansichten zu unterdrücken.“⁸² Für Rawls ist die Anerkennung der Bürden des Urteilens demnach „von größter Bedeutung“⁸³ für das demokratische Ideal der Toleranz.

Der Begriff der Vernünftigkeit von Personen enthält bei Rawls somit offensichtlich epistemische Elemente. Wie Martha Nussbaum im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit Rawls (und Charles Larmore) betont, ist die Idee der Vernünftigkeit von Personen allerdings in erster Linie in einem *ethischen* Sinne zu verstehen.⁸⁴ Konkreter gründet die Idee der Vernünftigkeit

80 Ebd., 128.

81 Beispielsweise können Bürger:innen darüber uneinig sein, wie bestimmte empirische Sachverhalte (z.B. im Fall ökonomischer Fragen) gedeutet werden sollen und kommen daher jeweils zu unterschiedlichen, aber dennoch vernünftigen Urteilen. Mit Blick auf moralische Urteile spielen insbesondere Faktoren wie die Sozialisation und besondere Erlebnisse oder auch die Milieuzugehörigkeit eine wichtige Rolle dabei, auf welche Werte sich Individuen berufen und welchen Stellenwert sie diesen beimessen. Für eine ausführliche Liste verschiedener Quellen vgl. ebd., 130 f. Federico Zuolo versteht Vernünftigkeit in Übereinstimmung mit Rawls ebenfalls in einem „attitudinal sense“, als „disposition toward some form of cooperation. Reasonable people are those who seek to find a form of agreement with other disagreeing people“, Zuolo (2020), 83. Im Gegensatz zu Rawls erfordert Vernünftigkeit für Zuolo allerdings nicht notwendigerweise, die Bürden des Urteilens anzuerkennen und eine bestimmte Vorstellung der Gesellschaft zu teilen, vgl. ebd., 83–85.

82 Rawls (2003a), 136.

83 Ebd., 132.

84 Vgl. Nussbaum (2014b), 121–123.

keit von Personen laut Nussbaum in der Überzeugung, dass Bürger:innen anerkennen, dass sie ihren Mitbürger:innen gleichen moralischen Respekt schulden. Nussbaum erklärt hierzu:

Ihre Vernünftigkeit ist eine ethische: Indem sie ihre Mitbürger respektieren, wollen sie ihnen viel Freiraum geben, auf ihre eigene Art zu suchen, selbst wenn sie der Meinung sind, dass die Ergebnisse, zu denen die meisten anderen kommen, falsch sind. Der Respekt gilt den Menschen, nicht direkt den Doktrinen, die sie vertreten. Und dennoch führt dieser Respekt zu der Überzeugung, dass die Menschen die Freiheit haben sollten, Bekenntnissen nachzugehen, die zum Kern ihrer Identität gehören, solange dies nicht die Rechte anderer verletzt und ihm kein anderes überzeugendes Staatsinteresse entgegensteht.⁸⁵

Nur auf diese Weise, so Nussbaum, werde verständlich, weshalb „ein überzeugter Monist“ – also eine Person, die einen bestimmten Wert als den einzig richtigen ansieht – „nicht bereitwillig vorangehen und seine Mitbürger zur Erlösung zwingen“⁸⁶ sollte. Der Hinweis darauf, dass Menschen „ohne Zwang über solche Fragen uneins sind, bietet allein noch keinen Grund, sie nicht zur Zustimmung zu zwingen.“⁸⁷

In ähnlicher Weise äußert sich Charles Larmore, der als einer der Ersten genauer herausgearbeitet und argumentiert hat, dass der politische Liberalismus normativ betrachtet in der kantischen Vorstellung der Achtung von Personen gründet, genauer: in einem „principle of respect for persons“⁸⁸.

85 Ebd., 122.

86 Ebd., 123.

87 Ebd. In ähnlicher Weise betont auch Zuolo, der einen stärker erkenntnistheoretischen Zugang wählt, dass sein Ansatz nicht im Widerspruch zu einer moralischen Fundierung der Forderung nach öffentlicher Rechtfertigung steht und Meinungsverschiedenheiten insbesondere auch aus moralischen Gründen ernst zu nehmen sind: „Indeed, even if disagreement were ultimately epistemically irrelevant, there are moral reasons to consider disagreement—namely, that in recognizing it, we respect people’s capacity to form beliefs, values and courses of actions“; Zuolo (2020), 20. Seinen eigenen Ansatz betrachtet er entsprechend nicht als Gegenentwurf, sondern als komplementär.

88 Vgl. Larmore (2008), 148, vgl. ferner Larmore (1987; 1996). Dieses moralische Fundament des politischen Liberalismus sieht Larmore bei Rawls zumindest nicht deutlich genug herausgestellt. Larmore räumt zwar ein, dass Rawls seine Konzeption explizit als eine moralische versteht, und sich hinter seinen Überlegungen zur Rechtfertigung des Legitimitätsprinzips und der politischen Gerechtigkeitsgrundsätze – und damit insbesondere seinem Urzustandsargument – durchaus die Idee der Achtung von Personen als normative Basis erkennen lässt. Zugleich allerdings habe Rawls niemals

Erst wenn wir dieses Prinzip anerkennen, werde verständlich, weshalb die Ausübung von Zwang durch den Staat einer bestimmten, vernünftigen – und somit für alle akzeptablen – Rechtfertigung bedarf. Larmore erläutert hierzu:

What we must regard as improper is to seek compliance by force alone, without requiring reasonable agreement about the rules to be enforced. Now an essential feature of persons is that they are beings capable of thinking and acting on the basis of reasons. If we try to bring about conformity to a rule of conduct solely by the threat of force, we will be treating persons merely as means, as objects of coercion, and not also as ends, engaging directly their distinctive capacity as persons. True, they cannot be moved by threats except by seeing good reason to fear what we may do if they do not comply. But we will be appealing to their ability to act on reasons simply in order to achieve the goals of compliance – the establishment of public order, perhaps also the reformation of people's character. We will not be engaging their distinctive capacity as persons in the same way we engage our own, making the acceptability of the principle depend on their reason just as we believe it draws upon our own. Thus, to respect others as persons in their own right when coercion is at stake is to require that political principles be as justifiable to them as they presumably are to us.⁸⁹

Wie lässt sich die Überzeugung, dass andere als bloßes Mittel zum Zweck gebraucht werden, wenn die Perspektive des politischen Liberalismus abgelehnt wird, konkreter verstehen? Und was genau ist daran problematisch? Oder mit Nussbaum gefragt: Warum sollte Menschen im politischen Kontext mit Blick auf Wertfragen ein solch erheblicher Freiraum zugestanden werden, dass nur dann Zwang über diese ausgeübt werden darf, wenn sie die entsprechenden Gründe hierfür akzeptieren können?

explizit deutlich gemacht, dass das Respekt-Prinzip als unabhängige moralische Autorität vorausgesetzt werden muss, sondern eher gegen eine solche Grundlage argumentiert. Larmore ist daher überzeugt, dass es Rawls gewissermaßen lediglich verpasst hat, den zentralen Stellenwert, der dem Respekt-Prinzip in dessen eigenem Werk zukommt und für den politischen Liberalismus unabdingbar ist, entsprechend anzuerkennen, vgl. Larmore (2008), 149-153. Für eine Erläuterung von Larmores Bedenken vgl. auch Weithman (2010), 347-352.

- 89 Larmore (2008), 148 f. Betont werden sollte, dass sich dieses Prinzip nur auf jenen engen Bereich politischer Prinzipien bezieht, die mit Zwang durchzusetzen sind, und Larmore ferner auch die weiteren Eigenheiten von Kants Ethik dabei ausgeklammert wissen möchte, vgl. ebd., 149.

Nussbaum selbst verweist in ihrer Antwort auf den zentralen Stellenwert, den die Suche nach „endgültigem Sinn“ mit Blick auf Wertfragen im menschlichen Leben einnimmt und merkt an, dass es eine besondere Art der Verletzung bedeuten würde, Menschen „ein bestimmtes Werteschema aufzuzwängen“⁹⁰. An anderer Stelle äußert sich Nussbaum in ähnlicher Weise und spitzt diese Überlegungen rhetorisch zu. In modernen Demokratien sei es unangemessen, politische Grundsätze auf eine umfassende Lehre zu gründen,

denn dies wäre selbst ein Mangel an Achtung und eine Form der Seelengewalttätigung. Wenn jedes Gewissen einen Freiraum benötigt, um auf seine eigene Weise nach Sinn zu suchen, dann scheitert ein Staat daran, dem Gewissen genügend Raum zu gewähren, wenn er seine Grundsätze auf eine einzelne religiöse (oder säkulare) Doktrin gründet. Oder schlimmer, er gewährt vielmehr einigen diesen Freiraum, und zwar denjenigen, die diese herrschende Überzeugung akzeptieren, aber nicht anderen.⁹¹

Die Überlegungen liberaler Theoretiker:innen zum zentralen Stellenwert der Autonomie konzentrieren sich oftmals, wie auch in diesem Zitat Nussbaums zum Ausdruck kommt, auf die Rechtfertigung der *staatlichen* Ausübung von Zwang. Zugleich erhellt insbesondere die Idee der Vernünftigkeit von Personen unser Verständnis davon, wie sich Bürger:innen in einer pluralistischen liberalen Gesellschaft untereinander begegnen sollten. Die Idee der ethischen Vernünftigkeit bietet damit nicht zuletzt einen klaren argumentativen Anknüpfungspunkt für die Frage, weshalb umstrittene tierrechtliche Interventionen kategorisch abzulehnen sind: All jene, die von der Forderung nach reziproker Rechtfertigung Abstand nehmen und meinen, ihre Ansichten mit Zwang durchsetzen zu müssen, können in dem besprochenen Sinne als ethisch unvernünftig gelten; sie missachten den fundamentalen Respekt, den sie ihren Mitbürger:innen schulden. Je massiver der Zwang und die Gewalt ausfallen, umso größer ist das Unrecht.

Übertragen auf das Knopfdruck-Gedankenexperiment bedeutet dies: Wenngleich das Drücken des Knopfes mit keinerlei Schmerzen verbunden wäre, würde eine solche Handlung dennoch eine Missachtung der Forderung nach gleichem Respekt darstellen. Wir gebrauchen unsere Mitbürger:innen als bloßes Mittel, indem wir sie per Knopfdruck *manipulieren*, statt ihnen Gründe vorzulegen, die sie teilen können und somit die Aus-

90 Nussbaum (2014b), 126.

91 Nussbaum (2010), 89.

übung von Zwang rechtfertigen können. Klar, das Gedankenexperiment stößt bei genauerer Betrachtung an Grenzen. So bezieht sich Nussbaums dramatische Rede von „Seelenvergewaltigung“ auf den Zustand, politischen Grundsätzen unterworfen zu werden, die auf einer umfassenden Lehre gründen, die nicht die eigene ist. Und dies trifft auf das Gedankenexperiment streng genommen nicht zu. Denn die Mitbürger:innen teilen nach dem Drücken des Knopfes ja jene tierrechtlichen Grundsätze, denen sie Folge zu leisten haben. Das fundamentale Unrecht dürfte im Fall des Gedankenexperiments genauer darin bestehen, vorgelagert zu missachten, dass wir es unseren Mitmenschen schuldig sind, diese – selbstbestimmt – tiefe moralische Überzeugungen ausbilden zu lassen und nach diesen leben zu können. Der grundsätzliche Punkt sollte aber trotz dieser (unrealistischen) Eigenheiten des Gedankenexperiments klar geworden sein.

Ich nehme an, dass diese Ausführungen zur Bedeutung, die dem Wert der Autonomie von Personen im politischen Liberalismus normativ beigemessen wird, intuitiv viele abholen dürften. Aber inwiefern sind Tierrechtler:innen, die die Ergebnisse von Zuolos öffentlicher Rechtfertigungsprozedur nicht akzeptieren, wirklich als unvernünftig zu bezeichnen?⁹² Und wie überzeugend ist es aus tierrechtlicher Perspektive, auf dieser argumentativen Grundlage politische Interventionen, die sich jenseits des liberalen Rahmens bewegen, kategorisch abzulehnen? Auf den Umgang mit Menschen bezogen kennt die Forderung nach gleichem Respekt klare Grenzen, wie die Diskussionen im 4. Kapitel deutlich gemacht haben: Wenn ich mitbekomme, wie eine andere Person auf der Straße gewaltsam ausgeraubt wird, mache ich mir wenig Gedanken über die Sinnsuche oder die Werteordnung der angreifenden Person. Und die Exemplare von Kants *Grundlegung* oder Larmores *The Autonomy of Morality*, die sich in meinem Rucksack befinden, nutze ich, salopp gesagt, höchstens dazu, um sie dem Angreifer um die Ohren zu hauen.

5.2.3 Tierrechte und die Rechtfertigung des politischen Liberalismus

Martha Nussbaum versteht sich, wie bereits erwähnt wurde, explizit als Vertreter:in des politischen Liberalismus und plädiert überdies für eine Gerechtigkeitstheorie, die grundlegende Rechte auch für Tiere vorsieht. Folglich bietet sich ihr Ansatz als sinnvoller Anknüpfungspunkt an, um in

92 Vgl. Zuolo (2020), 221 f.

diesem Abschnitt abschließend nach der Vereinbarkeit von tierrechtlichen Positionen und der Perspektive des politischen Liberalismus zu fragen.

Nussbaum, dies sei ergänzend vorweg erwähnt, ist keine kompromisslose Pazifistin. Im Fall massiver Verletzungen von Grundrechten, so betont sie, kann es gerechtfertigt sein, Zwang anzuwenden, um diese zu unterbinden – und zwar zur Not unter Einsatz militärischer Mittel, wie sie mit Blick auf gravierende Menschenrechtsverletzungen anmerkt.⁹³ Die Frage, ob die Ausübung von Zwang in Form illegaler politischer Interventionen im Fall von Tieren in gegenwärtigen liberalen Gesellschaften gerechtfertigt sein könnte, stellt sich für Nussbaum allerdings nicht.

Der Grund hierfür ist in ihrem klaren Bekenntnis zum politischen Liberalismus zu suchen. So ist sie, wie sie in *Die Grenzen der Gerechtigkeit* betont, zwar der Auffassung, dass Tiere über eine zu achtende Würde verfügen und ihnen Rechte zugesprochen werden müssen. Sie erläutert jedoch, dass sie das Thema der *gleichen* Würde als eine umstrittene „metaphysische Frage“⁹⁴ betrachtet und bewusst ausklammert, soll ihr Ansatz doch als eine politische Konzeption verstanden werden können, die sich berechtigte Hoffnung darauf machen darf, Gegenstand eines übergreifenden Konsenses zu werden. Anders als im Fall der gleichen Würde von Menschen, so erklärt sie, ist die „Idee einer über Speziesgrenzen hinausgehenden Würde (...) keine politische Idee, die von Bürgerinnen und Bürgern mit ansonsten unterschiedlichen metaphysischen Überzeugungen einfach so übernommen werden könnte.“⁹⁵ Statt sich auf die Idee der gleichen Würde zu beziehen, genüge es daher, „auf die etwas vagere Idee zurückgreifen, daß alle Lebewesen Anspruch auf eine angemessene Chance auf ein gedeihliches Leben haben.“⁹⁶

93 Vgl., Nussbaum (2014a), 117, 352–362.

94 Ebd., 517.

95 Ebd., 517 f.

96 Ebd. Nicht unerwähnt bleiben sollte, dass sich Nussbaums jüngstes Werk doch wesentlich egalitaristischer liest. Weiterhin ausdrücklich dem politischen Liberalismus verpflichtet, enthält sie sich zwar letzter Fragen und Antworten in metaphysischen Angelegenheiten, argumentiert aber engagiert gegen einen Sonderstatus des Menschen und die mit dieser Vorstellung häufig einhergehende Überheblichkeit. Tiere seien als Zwecke an sich zu achten, die prinzipiell moralisch gleich zählen. Nussbaum schreibt an einer Stelle in Reaktion auf den Einwand, dass es angesichts des in der Welt vorhandenen massiven Leids von Menschen nicht zu rechtfertigen sei, viel Zeit und Geld für die Sorge um Tiere aufzuwenden: „I do indeed hold that we should not give any absolute priority to human interests, as these objectors appear to wish me to do. I hold that all creatures count equally“, Nussbaum (2022), 191. Da sich

Moralischer Respekt, Überlegungsgleichgewicht und übergreifender Konsens

Für Nussbaum beruht der politische Liberalismus auf einem klaren normativen Fundament: dem moralischen Respekt, den wir unseren Mitbürger:innen als Freien und Gleichen schulden. Zugleich ist wichtig zu beachten, dass Nussbaum der Idee gleichen moralischen Respekts bei der Rechtfertigung ihrer Position keinen unabhängigen, vorgelagerten Status – im Sinne eines gerechtfertigten oder gar selbst-evidenten fundamentalen Prinzips, von dem aus sich alles weitere ableitet – beimisst. Stattdessen, so erläutert sie knapp, vertrete sie mit Rawls einen „ethische[n] Holismus“⁹⁷. Sie verweist hierbei auf die Methode des Überlegungsgleichgewichts, die im 2. Kapitel einführend vorgestellt wurde, und die soeben bereits erwähnte Idee eines übergreifenden Konsenses.

Nussbaums Grundidee scheint folgende zu sein: Der politische Liberalismus lässt sich insofern als gerechtfertigt verstehen, als dieser ausgehend von den verschiedenen Annahmen, die ihm zugrunde liegen, als überzeugendes Überlegungsgleichgewicht präsentiert werden kann. Genauer handelt es sich dabei zum einen um die Idee, dass wir unsere Mitbürger:innen als Freie und Gleiche zu respektieren haben, und zum anderen um die Vorstellung, dass die Gesellschaft als ein faires, generationenübergreifendes System der Kooperation zu verstehen ist. Die Rechtfertigung des politischen Liberalismus ergibt sich somit im Zusammenspiel verschiedener Überlegungen, die den politischen Liberalismus insgesamt als kohärenten, intuitiv überzeugenden Vorschlag attraktiv machen. Und hierbei sind nicht zuletzt auch Überlegungen von Bedeutung, die sich auf die langfristige Stabilität einer demokratischen Gesellschaft beziehen. Nussbaums Fähigkeitsansatz, als politische Konzeption, muss in einer pluralistischen Gesellschaft von den verschiedenen Parteien, um Rawls' Formulierung aufzugreifen, nicht „bis in die untersten Verästelungen durchweg aus denselben Gründen geteilt“⁹⁸ werden. Entscheidend ist vielmehr, dass das Maß an Kohärenz,

Nussbaum allerdings nicht weiter dazu äußert, wie sich diese Annahmen zu ihrem Bekenntnis zum politischen Liberalismus verhalten und letztlich begründet werden, halte ich mich im Folgenden weiter an ihre Ausführungen in ihrem früheren Buch, in dem sich ein paar Hinweise finden lassen.

97 Ebd., 524.

98 Rawls (2003b), 64.

das diese kennzeichnet, ausreicht, so dass dieser Unterstützung in Form eines übergreifenden Konsenses erfährt.⁹⁹

Die Vorteile einer solchen Rechtfertigung sind offensichtlich. Nussbaum braucht sich nicht auf ein umstrittenes Respekt-Prinzip zu stützen, von dem selbst erst einmal überzeugend gezeigt werden müsste, wie es – nicht zuletzt aus dem politischen Liberalismus selbst heraus¹⁰⁰ – begründet werden kann. Auf der anderen Seite wirft eine solche Rechtfertigung durchaus Fragen auf. Einen zentralen Einwand habe ich bereits im Rahmen der methodischen Vorbemerkungen im 2. Kapitel vorgestellt: Ist es wirklich überzeugend, sich im Rahmen der Rechtfertigung einer Gerechtigkeitstheorie schlichtweg auf Ideen zu berufen, die uns hier und heute intuitiv vertraut sind und sich gegenseitig stützen?

Nussbaum selbst ist sich dieser Herausforderung bewusst. Ihre Rechtfertigung, so räumt sie ein, sei „durch und durch anthropozentrisch“¹⁰¹ und könne entsprechend zurückgewiesen werden. Konkreter verweist sie darauf, dass ihre Position „von einem vernünftigen Anhänger Benthams kritisiert werden [könnte], für den die geforderten Veränderungen in unserem Umgang mit Tieren nicht auf die Kohärenz einer Reihe menschlicher Urteile zurückzuführen sind (...).“¹⁰² Es könne sein, so Nussbaum weiter, dass die Forderungen sich vielmehr aufgrund einer Tatsache ergeben, „die dem menschlichen Standpunkt völlig extern ist, nämlich aufgrund des Leidens der Tiere.“¹⁰³

Es mag sein, dass Nussbaum Peter Singer vor Augen hatte, als sie diese Zeilen schrieb. In jedem Fall drängt sich dessen Name in diesem Zusammenhang auf. Denn anhand der Kritik von Peter Singer und de Lazari-Radek am Überlegungsgleichgewicht und der Idee des politischen Konstruktivismus lassen sich die von Nussbaum selbst aufgeworfenen Bedenken klarer greifen: Sollte im Sinne einer möglichst objektiven Moral- oder Gerechtigkeitstheorie nicht ein unparteilicher Standpunkt eingenommen werden und von Prinzipien ausgegangen werden, die so wenig wie möglich

99 Nussbaum selbst zeigt sich allerdings einigermaßen zurückhaltend, was die tatsächlichen Erfolgsaussichten mit Blick auf die Rechte von Tieren angeht, vgl. Nussbaum (2014a), 523–528.

100 Genau hierin erkennt Paul Weithman eine zentrale Herausforderung für Charles Larmores Vorschlag, den politischen Liberalismus auf ein vorgelagertes Respekt-Prinzip zu gründen, vgl. Weithman (2010), 347–362.

101 Nussbaum (2014a), 524.

102 Ebd.

103 Ebd., 524 f.

im Verdacht stehen, lediglich historisch gewachsene Ideen zum Ausdruck zu bringen oder auf Intuitionen Bezug zu nehmen, die sich evolutionär erklären lassen könnten? Und selbst wenn man nicht für einen egalitären moraltheoretischen Gegenentwurf plädiert, wie ihn de Lazari-Radek und Singer präsentieren: Sollten Tiere nicht zumindest im Rahmen eines Überlegungsgleichgewichts stärkere Berücksichtigung erfahren, wenn man die Perspektive der Unparteilichkeit ernst nimmt?

Eine erste Antwort, wie ein:e Vertreter:in des politischen Liberalismus auf diese Herausforderung reagieren könnte, bestünde darin, darauf zu verweisen, dass sich einem Kritiker, der die normativen Grundideen des politischen Liberalismus als zu subjektiv oder kontextgebunden zurückweist, letztlich nur die Kosten aufgezeigt werden können, die mit alternativen Positionen verbunden wären. In diesem Sinne erklärt beispielsweise Paul Weithman in seiner Verteidigung von Rawls: „If the weights he [der Kritiker] attaches to democratic values are consistently different than ours, so that he is willing to pay the costs of his rejection, there is nothing else to be said.“¹⁰⁴ Auf die Herausforderung tierrechtlicher Interventionen bezogen würde dies bedeuten: Man kann durchaus der Auffassung sein, dass neben (oder statt) der Grundideen des politischen Liberalismus fundamentale Gerechtigkeitsansprüche von Tieren zu verwirklichen sind, und auf dieser Grundlage zu dem Ergebnis gelangen, dass – wenn auch nur in Einzelfällen – kontroverse unzivile, illegale Interventionen moralisch gerechtfertigt sein können. Wer für ein solches Überlegungsgleichgewicht plädiert, muss sich aber des enormen Preises bewusst sein, den eine solche Position mit sich bringt.

Weithman trifft diese Äußerungen nicht vor dem Hintergrund tierrechtlicher Überlegungen, sondern allgemeiner mit Blick auf Bedenken, dass der politische Liberalismus kein überzeugendes theoretisches Fundament vorweisen und entsprechend nicht die nötige moralische Autorität beanspruchen kann. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass er der Frage der Gerechtigkeit gegenüber Tieren keine besondere Beachtung schenkt. Im Kontext von Nussbaums Ausführungen hingegen vermisst man eine Erklärung, weshalb die Frage der *gleichen* Würde – und damit ein fundamentaler Diskussionspunkt der Tierethik – ausgeklammert werden sollte. Denn Nussbaum kritisiert Rawls' einflussreichen kontraktualistischen Ansatz insbesondere dafür, die Grenzen der Gerechtigkeit zu eng zu ziehen. Dabei

104 Weithman (2010), 361.

stellt sie besonders heraus, dass das kontraktualistische Setting auf freie, gleiche und unabhängige Personen beschränkt bleibt – und somit nicht nur Tiere, sondern auch Menschen mit schweren (geistigen) Behinderungen ausschließt.¹⁰⁵

Mit Blick auf den von ihr selbst vorgebrachten Einwand, dass sich die moralischen Ansprüche von Tieren schlichtweg aufgrund des Leidens der Tiere ergeben könnten, räumt Nussbaum ein, dass dieser „schwierige metaethische Fragen“¹⁰⁶ aufwerfe, die sie in der Folge jedoch nicht weiter diskutiert. Eine ausführlichere Erläuterung, wie die unterschiedlichen Gerechtigkeitsüberlegungen intuitiv gestützt, argumentativ plausibilisiert und letztlich im Rahmen ihres Überlegungsgleichgewichts rechtfertigungstheoretisch austariert sind, scheint angesichts der Tragweite des konstatierten Gerechtigkeitsproblems geboten.

Vielleicht sind es doch umfassendere Stabilitätsüberlegungen, die für die liberale Tierrechtlerin Nussbaum den Ausschlag geben, den politischen Liberalismus im Sinne der Idee eines Überlegungsgleichgewichts als überzeugendsten Ansatz anzusehen, wenn wir uns darüber Gedanken machen, wie ein friedliches und gerechtes Leben in einer pluralistischen Gesellschaft verwirklicht werden kann. Eine Gerechtigkeitstheorie, die das Faktum des vernünftigen Pluralismus sowie die Frage, ob sie auch langfristig auf Unterstützung hoffen darf, unberücksichtigt lässt, bleibt selbst wichtige Antworten schuldig.¹⁰⁷ Das Knopfdruck-Gedankenexperiment, das weitgehend von der politischen Realität moderner Gesellschaften abstrahiert, gerät auch in dieser Hinsicht offensichtlich an Grenzen. Zu bedenken wäre dann allerdings, dass sich noch immer die Frage stellen lässt, ob unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten nicht zumindest einzelne, geheim ablaufende umstrittene illegale Interventionen im Rahmen eines komplexen Überlegungsgleichgewichts gerechtfertigt sein könnten, selbst wenn die Frage der Gleichheit im Sinne der Zielsetzung des politischen Liberalismus grundsätzlich ausgeklammert wird.

105 Vgl. Nussbaum (2014a), bes. Kapitel 1, Abschnitt 4.

106 Ebd., 525.

107 In diesem Sinne merkt Nussbaum beispielsweise an, dass Singer „nie die Herausforderung, die der politische Liberalismus für seine umfassende Ansicht darstellt, thematisiert“ hat, Nussbaum (2014b), 105, Fn. 11.

Egalitäre Tierrechtstheorie und politischer Liberalismus

In besonderer Weise stellen sich diese Fragen wiederum im Fall jener Autor:innen, die starke Rechte von Tieren an eine weitgehend egalitäre Basis zurückbinden. Bernd Ladwigs theoretisch weniger bescheiden auftretender tierrechtlicher Ansatz kann als geeignetes Beispiel dienen. Ladwig argumentiert auf Grundlage allgemeiner, positionsunabhängiger teilbarer Gründe für die grundsätzliche moralische Gleichheit von Menschen und Tieren. Tieren einen gleichen moralischen Status abzuspochen, wäre seines Erachtens, darauf wurde in Abschnitt 3.3.1 hingewiesen, willkürlich.¹⁰⁸ Dabei räumt auch Ladwig ein, dass in pluralistischen Gesellschaften nicht davon ausgegangen werden kann, dass „das *Hintergrundverständnis* der jeweiligen Gründe bis in die tiefsten Tiefen geteilt“¹⁰⁹ sein muss. Anders als viele Vertreter:innen des politischen Liberalismus möchte er auf dieser Grundlage dennoch den Bereich fundamentaler Gerechtigkeit und starker Rechte auf Tiere ausweiten – und nicht bei jenen weit geteilten Ideen Halt machen, für die sich in gegenwärtigen Gesellschaften vergleichsweise leicht breite Unterstützung finden lassen dürfte. Er verneint in diesem Zusammenhang explizit, dass seine politische Philosophie der Tierrechte im Sinne des politischen Liberalismus auf eine ausschließlich politische Rechtfertigung abzielt.¹¹⁰ Wenn in dieser Hinsicht vom politischen Liberalismus abgerückt wird, stellt sich allerdings umgehend wieder die Frage, wie sich das Verhältnis von Gerechtigkeit und Legitimität mit Blick auf die Frage illegaler Interventionen zum Schutz der Rechte von Tieren gestaltet.

Womöglich sind auch für Ladwig im Wesentlichen strategische Überlegungen, die den langfristigen Erfolg tierrechtlicher Anliegen oder auch die Stabilität einer friedlichen Ordnung betreffen, ausschlaggebend dafür, dass von militanten Interventionen abzusehen ist. So erläutert er im Rahmen einiger allgemeiner Vorbemerkungen zum Begriff der Moral, dass moralische Normen durch positionsunabhängig teilbare Gründe gedeckt sein müssen, da auf diese Weise stabilere und produktivere Formen gesellschaftlicher Kooperation möglich sind.¹¹¹ Ferner betont er ganz zum Ende seines Buches

108 Vgl. Ladwig (2020), 45–50. Ladwig schreibt: „Das Ziel moralischen Argumentierens sind Schlüsse, die aus allgemein teilbaren Prämissen folgen und darum selbst allgemein teilbar sind“, ebd., 47.

109 Ebd., kursiv im Original.

110 Ebd., 364–366.

111 Ladwig (2020), 49 f.

im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit zivilem Ungehorsam, dass sich Tierrechte langfristig wohl nicht ohne den öffentlichen Vernunftgebrauch durchsetzen lassen dürften und die politische Klugheit gebiete, beim Eintreten für Tierrechte auf Selbstgerechtigkeit und die Dämonisierung unserer Mitbürger:innen zu verzichten.¹¹²

In diesem Fall ließe sich Ladwig allerdings nicht nur ein „instrumentelles Demokratieverständnis“¹¹³ nachsagen, sondern stellt sich grundsätzlich die Frage, welche Bedeutung der Idee, dass wir unsere Mitbürger:innen kategorisch als Freie und Gleiche respektieren sollten, letztlich zukommt. Gerade diese Idee scheint nämlich auch Ladwig nicht komplett aufgeben zu wollen, betont er doch, dass sich die Forderungen, die er mit Blick auf zivilen Ungehorsam und unser Auftreten gegenüber unseren Mitbürger:innen erhebt, aufgrund der Achtung ergeben, „die wir ihnen *prinzipiell* schulden“¹¹⁴.

Will man daran festhalten, dass tierethische Anliegen öffentlich und demokratisch verhandelt werden müssen, wird man aus tierrechtlicher Sicht letztlich nicht darum herumkommen, das fundamentale Gerechtigkeitsproblem, das unser Umgang mit Tieren darstellt, im Sinne des politischen Liberalismus ein Stück weit auszuklammern oder, moralisch betrachtet, zurückzustellen. Tierrechtler:innen, dies sollen die Ausführungen zu Nussbaum und Ladwig erkennen haben lassen, müssen somit eine gewisse unauflösbare Spannung in Kauf nehmen und zu Zugeständnissen bereit sein. Eine Auseinandersetzung mit Gerald Gaus' Überlegungen zur öffentlichen Rechtfertigung und moralischem Respekt wird abschließend dazu beitragen, besser zu verstehen, worin diese Spannung begründet liegt.

Gerald Gaus: Sozialmoral, öffentliche Rechtfertigung und moralischer Respekt

Der vor wenigen Jahren verstorbene Gerald Gaus zählt zweifellos zu den einflussreichsten Stimmen im Kontext der Debatten um den politischen Liberalismus. Bereits sehr früh hat Gaus die Notwendigkeit betont, erkenntnistheoretischen Aspekten größere Beachtung zu schenken und die Forderung nach öffentlicher Rechtfertigung auf ein festeres Fundament zu

112 Ladwig (2020), 398.

113 Niesen (2020), 19.

114 Ladwig (2020), 398, meine Hervorhebung.

stellen.¹¹⁵ Seine philosophischen Ansichten zu den Grundlagen des Liberalismus und Theorien der Gerechtigkeit hat er in der Folge in zahlreichen Publikationen verteidigt und weiterentwickelt. In seinem späteren Werk *The Order of Public Reason*¹¹⁶ bettet er seine Überlegungen zur öffentlichen Rechtfertigung entgegen der weit verbreiteten Forderung nach theoretischer Bescheidenheit in eine umfassende und komplexe Theorie der evolutionären Entwicklung und der Rechtfertigung der Sozialmoral (*social morality*) ein. Gaus bezieht sich, wenn er das System unserer Sozialmoral in den Blick nimmt, nicht ausschließlich auf den engeren Kontext politischer Institutionen und die Ausübung von Zwang, sondern allgemeiner auf jenen Bereich aller sozialer Regeln, in deren Rahmen wir moralische Autorität gegenüber anderen beanspruchen.¹¹⁷ Autorität zu beanspruchen bedeutet hierbei, grob gesagt, moralische Forderungen zu erheben, denen andere zu folgen haben.¹¹⁸

Es ist an dieser Stelle nicht nötig – und ohnehin nicht möglich –, Gaus' Konzeption und ihre Ergebnisse umfassend darzustellen. Stattdessen möchte ich mich vor dem Hintergrund der bisherigen Diskussionen darauf konzentrieren, was es für Gaus heißt, andere als Freie und Gleiche zu respektieren, erweisen sich seine Überlegungen doch gerade in diesen Zusammenhängen als erhellend.

Die zentrale Frage, die Gaus beschäftigt, lautet: Lässt sich die im Rahmen unserer Sozialmoral ausgeübte Autorität mit unserem Status als freie und gleiche moralische Personen vereinbaren – und zwar in einer Welt, die durch tiefe und weit verbreitete vernünftige Meinungsverschiedenheiten geprägt ist?¹¹⁹ Gaus' Antwort lautet ganz im Sinne des politischen Liberalismus: Ja, eine solche nicht-autoritäre Ordnung sozialer Kooperation ist möglich, wenn es uns gelingt zu zeigen, dass diese von allen als Ausdruck der öffentlichen Vernunft befürwortet werden kann. Denn nur eine öffentlich gerechtfertigte Moral erlaubt es, ihrer Autorität unterworfen zu werden und zugleich frei zu bleiben.¹²⁰ Moralisch frei und gleich zu sein bedeutet laut Gaus im Wesentlichen, dass Personen frei darin sind, für sich zu interpretieren, was moralisch gefordert ist, und hierbei die gleiche Autorität

115 Vgl. Gaus (1996).

116 Gaus (2011).

117 Für eine knappe Definition von „social morality“ vgl. Gaus (2011), 2 f.

118 Vgl. ebd., 8 f.

119 Vgl. ebd., xv.

120 Vgl. ebd., 1.

besitzen. Damit ist nicht gesagt, so betont Gaus, dass alle gleichermaßen richtig liegen, wie sie die Forderungen der Moral interpretieren. Vielmehr geht es darum, dass niemand auf Grundlage seiner Auffassung Autorität über andere beanspruchen kann.¹²¹

Wichtig ist, dass Gaus sich im Rahmen seines Projekts von einigen insbesondere kantischen Grundannahmen des Kontraktualismus und politischen Liberalismus abgrenzt. Eine entscheidende Differenz betrifft die Frage, wie moralische Autorität begründet wird und weshalb wir andere überhaupt als Freie und Gleiche ansehen sollten. Gaus ist skeptisch, dass eine Antwort, die Bezug nimmt auf die Idee der Würde oder ein substantielles Prinzip davon, was es heißt, andere als Freie und Gleiche zu behandeln, überzeugen kann.¹²² So weit verbreitet derartige Vorstellungen sein mögen, seien sie, so Gaus, nur für diejenigen selbstverständlich, die sie ohnehin bereits teilten. Dies dürfte gerade auch mit Blick auf tierethische Positionen gelten, die ein anspruchsvolles, exklusiv für Menschen (oder gar nur für Personen) reserviertes Verständnis von kategorisch geschuldetem Respekt infrage stellen.

Gaus selbst plädiert daher für einen „Restricted View“¹²³ moralischer Freiheit und Gleichheit und ist überzeugt, eine weniger kontroverse, stärker naturalistische Erklärung für diesen liefern zu können. Hierzu beabsichtigt er zu zeigen, inwiefern seine sparsamere Vorstellung moralischer Gleichheit und Freiheit unserer Praxis der Sozialmoral und unseren reaktiven Einstellungen inhärent ist.¹²⁴ In unserer moralischen Alltagspraxis gehen wir davon aus, so Gaus, dass bestimmte Regeln in dem Sinne moralische Autorität beanspruchen können, dass sie von allen anerkannt werden und von entsprechenden reaktiven Einstellungen wie Verärgerung, Dankbarkeit oder Entrüstung begleitet werden. Wenn wir moralische Forderungen gegenüber anderen erheben, müssen wir entsprechend voraussetzen, dass

121 Vgl. ebd., 15 ff.

122 Vgl. ebd., 17–22.

123 Vgl. ebd., 19.

124 Vgl. hierzu bes. ebd., Kapitel IV. In dieser Hinsicht weist Gaus' Ansatz eine gewisse Nähe zu den Überlegungen von Jürgen Habermas auf, wie Quong (2022) bemerkt. Am Ende steht bei Gaus eine ausgefeilte Theorie der öffentlichen Rechtfertigung, deren Ergebnis, knapp zusammengefasst, eine relativ klassische liberale Ordnung mit nur geringer sozialstaatlicher Umverteilung ist. Die weiteren Schritte und Details von Gaus' Konzeption möchte ich hier nicht vertiefen. Ohnehin geht es mir, wie gesagt, nicht um eine umfassende Verteidigung seiner liberalen Theorie, sondern um einige zentrale Thesen und Einsichten, die mir mit Blick auf die Problemstellung dieses Kapitels hilfreich zu sein scheinen.

unsere Forderungen auf Regeln Bezug nehmen, die die Aufgeforderten als gerechtfertigt anerkennen können und denen sie sich verpflichtet fühlen. Denn andernfalls entfaltet unser Aufruf nämlich keine Wirkung und es wäre schlicht autoritär, unsere Forderungen durchzusetzen. Anders ausgedrückt: Moralische Regeln können nicht einfach mit Verweis auf die eigenen Gründe, die man als Ausdruck einer bestimmten moralischen Wahrheit ansehen mag, oder eine allzu idealisierte Vorstellung vernünftiger Bürger:innen gerechtfertigt werden. Vielmehr müssen wir uns in unseren moralischen Beziehungen, in denen wir moralische Forderungen erheben, auf Gründe stützen, die denjenigen gegenüber öffentlich gerechtfertigt werden können, denen gegenüber wir diese Forderungen erheben.¹²⁵

Tierrechte, individuelle Moralvorstellungen und öffentliche Rechtfertigung

Um all dies besser nachvollziehen und mögliche Herausforderungen erkennen zu können, dürfte es hilfreich sein, Gaus' Unterscheidung zweier „modes of reasoning“ zu betrachten.¹²⁶ Der erste Modus bezieht sich auf ein individuelles, recht verbreitetes Common-Sense-Verständnis moralischen Reflektierens und Urteilens. Diesem zufolge berücksichtigen moralische Personen, wenn sie sich über eine moralische Angelegenheit – z.B. Fragen der Gerechtigkeit – Gedanken machen, die verschiedenen Gründe, die ihres Erachtens relevant sind, überprüfen diese und kommen schließlich zu einem Ergebnis, was moralisch geboten ist, um für Gerechtigkeit zu sorgen. Dieser erste Modus wird von Gaus als „*I believe we ought*“ reasoning

125 Ausführlicher in Gaus' eigenen Worten: „(...) a rule *R* is a part of a publicly justified social morality obtaining in a group *G* when (i) each person in *G* endorses *R* as a moral grounds for a summons; (ii) each person in *G* has normative expectations that others expect him to act on *R* when summoned (so each believes that others believe that *R* grounds a summons); (iii) each person in *G* expects the overwhelming majority to act on *R*. When these conditions are met the members of *G* understand *R* as a rule that actually mediates their various moral viewpoints and so provides the basis for interpersonal moral claims that respect each as a free and equal moral person. Thus, only in a society whose rules of social morality are publicly justified—can be endorsed by all—can a system of mutual demands be fully reconciled with respect for each as a reasoning moral agent“; vgl. Gaus (2021), 55. Für Gaus stellt diese Analyse moralischer Autorität die überzeugendste Erklärung dar, wie die Idee der öffentlichen Rechtfertigung und der Respekt gegenüber Personen miteinander verbunden sind. Vgl. hierzu seine Auseinandersetzung mit der „Coercion Justifying Analysis“; ebd., Part I.

126 Vgl. ebd., Abschnitt 6.1.

bezeichnet. Dem zweiten Modus „*We believe we ought*“ reasoning zufolge ist die Verwirklichung des moralisch Gebotenen hingegen keine individuelle, sondern eine gemeinsame Angelegenheit.

Inwiefern ist diese Unterscheidung von Bedeutung? Zunächst einmal hält Gaus fest, dass eine Person, die sich des ersten Modus bedient – nennen wir sie in Anschluss an Gaus „Alf“ –, durchaus „genuine moral reasoning“¹²⁷ betreibt. Ferner kann Alf auch nicht vorgeworfen werden, dem geforderten Respekt gegenüber Personen nicht gerecht zu werden: „there is no disrespect in Alf’s moral deliberation.“¹²⁸ Entscheidend ist aber, was Alfs Urteil für eine andere Person, bei Gaus: „Betty“, bedeutet, die dieses nicht teilt. Sie erkennt dieses nicht als autoritativ, als Ausdruck eines Verhältnisses gegenseitiger Verantwortlichkeit, an; und Alf kann entsprechend nicht darüber empört sein.

Das Problem, so Gaus im Rückgriff auf Kant, besteht darin, dass Gerechtigkeit gerade keine Privatsache ist, was insbesondere dann deutlich wird, wenn sich Konflikte bezüglich Rechten ergeben:

(...) to achieve justice we must align our normative expectations so that we can hold each other accountable for departures. For Kant the problem of universal private judgment was that “when there is a controversy concerning rights (*jus controversum*), no competent judge can be found.” Each, thrown back on her own reasoning, thwarts coordinated adjudication and leads to the absence of mutual accountability. Understood thus, a necessary role of justice (or social morality more generally) is to provide an interpersonally endorsed adjudication of conflicting claims. Securing justice, on this second view, is inherently something we do together. If no other good-willed and conscientious moral agent accepts that in circumstances *C* justice demands *j*, Alf’s demand will not secure just social relations.¹²⁹

Wie Gaus festhält, dürfte es für jene Autor:innen, die dem Respekt gegenüber Personen besondere Wichtigkeit beimessen, verlockend sein, darauf zu beharren, dass unser Nachdenken über Gerechtigkeit dem zweiten Modus – und damit der Forderung nach öffentlicher Rechtfertigung – zu folgen habe. Für Gaus ist die Sache allerdings komplizierter, da dies bedeu-

127 Ebd., 69.

128 Ebd.

129 Ebd.

ten würde, zu unterschätzen, inwiefern moralische Personen zwischen den beiden Modi hin- und hergerissen sein können.¹³⁰

Gaus erläutert in der Folge, dass sich Personen oftmals mit einer Lücke („Gap“) konfrontiert sehen. Diese besteht zwischen dem, was sie auf Grundlage ihres „I believe we ought“-Urteilens für gerecht halten und Urteilen, die davon abweichen, aber noch immer hinreichend gerecht sind. Manche Personen, so Gaus, „might tolerate a large Gap, because they stress ‘We believe we ought’ reasoning and put great moral importance on relations of mutual accountability.“¹³¹ Die Herausforderung besteht somit darin, Regeln zu finden, die, wenngleich sie für keine oder nur wenige Personen absolut gerecht sind, doch für alle akzeptabel sind.

Der tragische Konflikt, mit dem sich liberale Tierrechtler:innen konfrontiert sehen, lässt sich vor diesem Hintergrund noch einmal besser verstehen. Auf der ersten Ebene („I believe we ought“) betrachten sich die meisten wohl als klarerweise gerechtfertigt, die Forderung nach Anerkennung starker individueller Tierrechte zu erheben – wenngleich je nach Position sicher andere Schwerpunkte gesetzt und Grenzen akzeptiert werden. Und es kann mit Gaus auch nicht einfach davon gesprochen werden, dass diese Perspektive offensichtlich unvernünftig wäre. Genauer kann Vertreter:innen von Tierrechten nicht vorgeworfen werden, ihre Forderungen auf haltlose, inkonsistente oder wenig geprüfte Überlegungen zu gründen. Ganz im Gegenteil nehmen Vertreter:innen von Tierrechten sicher nicht zu Unrecht für sich in Anspruch, auf Basis unparteilicher Gründe zu reflektierten Ansichten zu gelangen, was die Berücksichtigungswürdigkeit und die Schutzansprüche von empfindungsfähigen Individuen angeht – eine Grundlage, die für viele nicht zuletzt intuitiv anknüpfungsfähig ist.

Auf der zweiten Ebene („We believe we ought“) ist die Angelegenheit komplizierter, denn hier geht es um die interpersonelle Rechtfertigung, bei der die Perspektive der anderen mitzubersichtigen ist. Hier muss die Überlegung dann nicht „Ich bin der Überzeugung, wir sollten Tieren Grundrechte zugestehen“ lauten, sondern „Wir sind der Überzeugung, dass Tieren Grundrechte zugestanden werden sollten“. Offensichtlich ist allerdings, dass starke tierrechtliche Ansätze doch äußerst umstritten sind, selbst wenn sich die allermeisten für einen humanen Umgang mit Tieren aussprechen und vermutlich einiges an verschiedenen Formen der gegenwärtigen Nutztierhaltung auszusetzen haben. Viele reagieren auf tierrechtli-

130 Vgl. ebd., 70.

131 Ebd., 70 f.

che Forderungen, auch nach einigem Überlegen, eher mit Unverständnis und angesichts manch drastischer Vergleiche, die von tierrechtlicher Seite in Anschlag gebracht werden, gar mit Verärgerung. Zuolos Prozedur der öffentlichen Rechtfertigung, die in Abschnitt 5.1.2 vorgestellt wurde, zielte deshalb – nicht zuletzt unter Bezugnahme auf Gaus – darauf ab, die internen Gründe aller grundsätzlich vernünftigen Mitbürger:innen zu berücksichtigen und danach zu fragen, inwiefern auf dieser Basis tierethische Prinzipien bejaht werden können.

Was spricht für die Perspektive öffentlicher Rechtfertigung?

Selbstverständlich kann man diese Reaktionen infrage stellen und darauf beharren, dass eigentlich jede vernünftige Person – von einem Standpunkt der Vernunft aus betrachtet – einsehen müsste, dass Tierrechte gelten.¹³² Lässt uns, wie Singer und de Lazari-Radek meinen, eine auf selbst-evidenten Axiomen beruhende Ethik, die sich weitgehend frei macht von evolutionär geerbten Intuitionen, nicht überzeugender erkennen, dass das Wohl aller empfindungsfähigen Wesen gleichermaßen moralisch zählt? Oder mit Ladwig: Muss uns die Missachtung der grundlegenden Rechte der Tiere vor dem Hintergrund positionsunabhängiger teilbarer Gründe nicht willkürlich und zutiefst ungerecht erscheinen? Haftet Gaus' Perspektive, allgemeiner gesprochen, nicht etwas problematisch Konservatives, den Status quo unkritisch Akzeptierendes oder Bejahendes an?¹³³

Gaus selbst ist skeptisch, dass Versuche, einen solchen Standpunkt plausibel zu rechtfertigen, erfolgreich sind und gibt vor allem zu bedenken, dass die dabei vorgestellten idealen, vernünftigen Akteur:innen noch einen hinreichenden Bezug zu den Personen in tatsächlichen Gesellschaften aufweisen müssen:

(...) if the rules are to ground actual reactive attitudes and real relations of moral accountability the “ideal agents” endorsing them cannot be so radically abstracted from actual agents that the latter cannot plausibly recognize as valid the deliberations of their idealized counterparts. Our practice must plausibly claim that as an actual member of [group] G,

132 Vgl. ebd.

133 Gaus diskutiert diese Fragen der Möglichkeit moralischer Kritik und Reform ausführlicher in Gaus (2011), § 21.

Betty could have reasoned her way to endorsing [rule] *R*, and that is why we can hold her to account for refusing the summons based on it.¹³⁴

Wir sehen uns somit letztlich also auf eine fundamentale Frage liberaler Theoriebildung zurückgeworfen, auf die einführend bereits in Abschnitt 3.3.3 eingegangen wurde: In welchem Maß darf und sollte eine Gerechtigkeitstheorie idealisieren? Je weiter wir – im Sinne des sicherlich noblen Ziels, unparteilicher Gerechtigkeit näher zu kommen – von unseren tatsächlichen Mitbürger:innen abstrahieren, umso weiter entfernen wir uns zugleich von diesen und unserer gemeinsam geteilten Praxis der Moral. Wenn wir autoritäre moralische Beziehungen vermeiden wollen, kommt es also darauf an, genau das richtige Maß an Idealisierung zu finden.¹³⁵ Dies ist die zentrale Pointe, die sich mithilfe von Gaus' Unterscheidung zweier Modi des Nachdenkens besonders gut verständlich machen lässt.

Ladwig selbst scheint in gewisser Hinsicht nicht allzu weit von Gaus entfernt zu sein, wenn er schreibt:

(...) Moralisch gültig nenne ich Normen, die durch allgemein und positionsunabhängige teilbare Gründe gedeckt sind. (...) Entscheidend ist, dass die Gründe nicht bloß konvergieren, sondern wir sie alle gemeinsam akzeptieren können. Solche Gründe bilden die Basis der moralischen Gemeinschaft, der wir alle angehören, indem wir ein Gewissen ausbilden. Wir sind dann nicht nur für die Stimmen der Neigungen und für die Sprache externer Sanktionen empfänglich, sondern können auch Empörung oder Schuld empfinden.¹³⁶

Entscheidend ist allerdings – und dies scheint mir bei Ladwig nicht gänzlich klar zu sein –, wie wir „akzeptieren können“ konkret verstehen sollten. Denn, wie gesagt: Faktisch kann eine tierrechtliche Position bislang, so bedauerlich dies meiner Meinung nach ist, nicht die entsprechende moralische Autorität in einer pluralistischen liberalen Gesellschaft beanspruchen. Ladwig allerdings verschreibt sich im Rahmen seiner Philosophie der Tierrechte explizit keiner Prozedur der öffentlichen Rechtfertigung *à la* Zuolo.¹³⁷

134 Ebd., 71.

135 Vgl. in diesem Zusammenhang und für eine Verteidigung der Idealisierungs-Konzeption von Gaus Vallier (2020).

136 Ladwig (2020), 49.

137 Ladwig äußert sich selbst nur knapp im Rahmen einer Fußnote zu Zuolo und merkt an, dass dieser seines Erachtens „vorschnell von der faktischen Umstrittenheit

Wichtig ist ferner zu betonen, dass es für Gaus auch keine allgemeine oder objektiv rechtfertigbare kategorische Pflicht gibt, am System der sozialen Moralität zu partizipieren. Denn dies würde bedeuten, zu verlangen, dass Individuen immer der zweiten Perspektive zu folgen hätten, ganz gleich wie groß die Lücke ist, die diese mit Blick auf die beiden Modi wahrnehmen.¹³⁸ Gaus unterstreicht allerdings, dass Gerechtigkeit wohl nur durch ein solches System sichergestellt werden kann und ein wichtiges moralisches Gut darstellt.¹³⁹

Gibt man eine solche objektive Grundlage öffentlicher Rechtfertigung auf, sieht man sich mit einer wichtigen Herausforderung konfrontiert: Auf welcher Grundlage können wir dann legitimerweise Zwang gegenüber jenen rechtfertigen, die ausscheren und sich gegen die Forderungen unserer Moral stellen. Das klassische Beispiel, so Gaus, bildet hierbei oftmals die Figur des Nazis. Gaus räumt ein, dass wir vielleicht nicht, wie diejenigen, die die Forderung nach öffentlicher Rechtfertigung in enge Beziehung zur Legitimation von Zwangsausübung setzen, über eine „We believe we ought“-Basis verfügen, sondern entsprechende Maßnahmen nur auf Grundlage unserer „I believe we ought“-Urteile rechtfertigen können. Gegen den Nazi vorzugehen, kann in dieser Hinsicht noch immer gerechtfertigt werden. Gaus fasst entsprechend zusammen:

Communities whose relations are grounded on publicly justified moral rules secure a wide variety of critical moral goods: fair cooperation, conformity to shared notions of justice, a system of mutual accountability and respect for each as a free and equal moral person. Only when these goods are widely secured can it be said that a society is reasonably just. However, no philosophical argument can secure them, even if it is supposed that individuals “to be ever so good natured and righteous.” The discovery of what moral rules can be shared by those with deep moral disagreements – what rules can be tolerated by their understanding of acceptable Gaps – is a process of ongoing social discovery.¹⁴⁰

einer Position unter Philosophen und anderen ‚Experten‘ auf die Vernünftigkeit der Meinungsverschiedenheiten“ schließe, ebd., 366, Fn. 9.

138 Vgl. Gaus (2021), 70 f.

139 Vgl. ebd.

140 Ebd., 72.

Für Gaus stellt die Forderung nach öffentlicher Rechtfertigung somit kein „foundational“¹⁴¹ Prinzip im Sinne einer Rechtfertigungsgrundlage unserer moralischen Ordnung dar, sondern schlichtweg ein fundamentales Prinzip innerhalb dieser Ordnung.¹⁴²

Aus der Sicht liberaler Tierrechtler:innen sind wir somit, so lässt sich zusammenfassend sagen, mit einer dramatischen Lücke konfrontiert, die zwischen den beiden von Gaus unterschiedenen Modi besteht. Und diese ist doch so dramatisch, dass sich die Frage stellt, ob nicht vom Ideal der öffentlichen Rechtfertigung abgewichen werden sollte. Gaus räumt ein, dass es zu derartigen Fällen kommen kann. Seine Position macht es somit möglich, die Tragik und Tragweite des moralischen Konflikts, der sich in liberalen Gesellschaften mit Blick auf Tierrechte erkennen lässt, als ernsthafte Herausforderung anerkennen zu können.

Die Suche nach einem schlagenden Argument, das uns erkennen lässt, ob und weshalb sich tierrechtliche und liberale Gerechtigkeitsüberlegungen letztlich als kompatibel erweisen oder nicht, mag man vor diesem Hintergrund durchaus als fehlgeleitet betrachten. Und zugleich bieten die Überlegungen von Gaus und das in diesen zum Ausdruck kommende sparsamere Verständnis von Respekt eine Antwort an, weshalb in Fragen der Gerechtigkeit eine Wir-Perspektive eingenommen werden sollte: Wer dies nicht tut und womöglich gar den Schluss zieht, sich angesichts einer gravierenden Gerechtigkeitslücke in radikale Opposition zur bestehenden Ordnung begeben zu müssen, steigt aus dem System der gegenseitigen Verantwortlichkeit mit geteilten Erwartungen aus und missachtet jene Vorstellung moralischen Respekts, die unseren sozialen Beziehungen inhärent ist. Den Knopf aus dem Gedankenexperiment zu drücken, bedeutet, so vernünftig diese unter bestimmten unparteilichen Gesichtspunkten erscheinen mag, eine fundamentale Frage der Gerechtigkeit zur Privatsache zu machen.

141 Ebd.

142 Die Rechtfertigung von Zwangsausübung stellt dann zwar nicht die Grundlage dar, ihre zentrale Relevanz kann aber dennoch verständlich gemacht werden: „The deep truth in the coercion-focused analysis is that once natural persons such as us achieve a system of mutual moral authority manifesting respect for persons, one of the very first claims that they will make against each other is to justify coercion used against them. *When* natural persons share a social life based on mutual moral authority, they inevitably come to endorse rules that prohibit one from the willy-nilly coercing of others“, ebd.