

6 Tiere, moralisches Übel und Verantwortung

In diesem Kapitel soll abschließend der Versuch unternommen werden, einen Schritt über den theoretischen Rahmen des politischen Liberalismus hinauszugehen. Ich werde mich hierbei auf eine bestimmte, gewissermaßen historische Dimension der tierethischen Kritik konzentrieren und vor dem Hintergrund dieser Kritik nach der moralischen Verantwortung einer liberalen Gesellschaft fragen.

Ich habe in den zurückliegenden Kapiteln immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass unser Umgang mit Tieren aus tierrechtlicher Sicht, quantitativ und qualitativ betrachtet, ein enormes Unrecht darstellt. Und auch viele derjenigen, die keine tierrechtliche Position unterschreiben, dürften zumindest ein erhebliches Unbehagen verspüren, was unseren Umgang mit Tieren angeht. Zugleich ist zweifellos umstritten, ob dieser als eine massive Ungerechtigkeit zu werten ist. Es bleibt daher abzuwarten, ob und inwieweit wir als Gesellschaft dem Urteil von Tierrechtler:innen eines Tages bepflichtet werden.

Der Fokus des politischen Liberalismus liegt, so wurde erklärt, auf der Frage der legitimen Ausübung von Zwang in einer pluralistischen Gesellschaft. Vertreter:innen des politischen Liberalismus können die moralischen Herausforderungen, die mit dem Mensch-Tier-Verhältnis verbunden sind, durchaus ernst nehmen und einräumen, dass tierrechtliche Positionen vernünftig sind. Zugleich stellt die tierrechtliche Position für diese lediglich eine vernünftige Auffassung neben anderen dar. In der Konsequenz, so war im Rahmen der Auseinandersetzung mit Zuolo zu sehen, bedeutet dies: Die Klärung tierethischer Fragen muss aus der Perspektive des politischen Liberalismus weitgehend dem demokratischen Diskurs überlassen bleiben. Diejenigen, die für starke Tierrechte eintreten – so lässt sich in Anlehnung an Habermas festhalten¹ –, können demnach erst einmal nur hoffen, dass ihre Intuitionen und Argumente irgendwann die nötige demokratische Durchschlagskraft entfalten werden.

1 Habermas schreibt: „Ich will nicht a priori ausschließen, daß bestimmte Vegetarier heute schon eine moralische Sensibilität zur Geltung bringen, die sich unter entlasteten sozialen Bedingungen allgemein als die richtige moralische Intuition erweisen könnte“, Habermas (2009), 300.

Angesichts dieser moralisch herausfordernden und unklaren historischen Situation, in der der nicht unvernünftige Verdacht im Raum steht, dass wir alle in der ein oder anderen Form an einem enormen Unrecht teilhaben und zu diesem beitragen, sollten wir, so werde ich argumentieren, die Aushandlung der moralischen Ansprüche von Tieren nicht ohne Weiteres dem demokratischen Diskurs überlassen. Vielmehr haben wir als liberale politische Gemeinschaft, so lautet mein Vermittlungsversuch zwischen den verschiedenen Perspektiven, die Verantwortung, diesen Verdacht, dass unser Umgang mit Tieren ein *dramatisches moralisches Übel* darstellt, in besonderer Weise kritisch und dauerhaft zu reflektieren.

In Abschnitt 6.1 werde ich hierzu zunächst die nötigen theoretischen Grundlagen legen. Ich werde ausführen, inwiefern unser Umgang mit Tieren aus tierrechtlicher Perspektive als ein dramatisches moralisches Übel zu begreifen ist und darlegen, weshalb uns ein solches gerade als *Liberale* etwas angeht. Anschließend werde ich in Abschnitt 6.2 erläutern, weshalb sich meines Erachtens allein aus der *Möglichkeit*, dass unser Umgang mit Tieren ein dramatisches moralisches Übel darstellt, eine Verantwortung ergibt und erklären, wie diese konkreter zu fassen ist. Um ein möglichst kritisches Verständnis unserer Verantwortung zu gewinnen, werde ich hierbei auf einige speziesismuskritische Überlegungen zurückgreifen, die im tierethischen Diskurs häufig keine größere Berücksichtigung erfahren.

Es ist im Folgenden, dies sei nochmals betont, nicht meine Absicht, den politischen Liberalismus zurückzuweisen, sondern den Blick zu weiten und zu verstehen, welche Verantwortung uns angesichts der Schwere der möglichen moralischen Verfehlung *jenseits* des engen Legitimitätsfokus des politischen Liberalismus zukommt.

6.1 *Dramatisches moralisches Übel und Liberalismus*

Die Philosophin Claudia Card hat eine komplexe, säkulare Theorie moralischen Übels bzw. des moralisch Bösen (*evil*) entwickelt.² Ihre Arbeiten zur philosophischen Einordnung von Gräueltaten und Grausamkeit werden im Folgenden den wesentlichen Bezugspunkt darstellen, um die Rede von einem dramatischen moralischen Übel verständlich zu machen und

2 Vgl. bes. Card (2002; 2010). Ich werde mich dabei im Wesentlichen auf das spätere Werk beziehen, in dem die mittlerweile verstorbene Card ihre Theorie an einigen Stellen überarbeitet hat. Einführend zu den Diskussionen um den Begriff des moralischen Übels bzw. moralisch Bösen vgl. Calder (2022).

zu klären, inwiefern sich diese vor dem Hintergrund einer *tierrechtlichen* Position auf unseren Umgang mit Tieren übertragen lässt. Hierbei werde ich abschließend noch einmal darauf zurückkommen, wie sich diese Überlegungen zum politischen Liberalismus verhalten (6.1.1). Anschließend werde ich zur weiteren politik-philosophischen Verortung auf Judiths Shklars „Liberalismus der Furcht“ eingehen, der eine interessante Alternative (oder Ergänzung) zur Perspektive des politischen Liberalismus darstellt und sich gerade für die Problemstellung dieses Kapitels als aufschlussreich erweist. Denn Shklars Ansatz macht uns darauf aufmerksam, dass der Vermeidung von Grausamkeit – auch gegenüber Tieren – eine zentrale Bedeutung in unserem liberalen Selbstverständnis zukommt (6.1.2).

6.1.1 Cards Analyse moralischer Übel und die Berücksichtigung von Tieren

Den Ausgangspunkt von Cards Überlegungen bildet die Überzeugung, dass es – ihrer Schwere und Natur nach – besonders ernste, moralisch falsche Handlungen gibt, für die die Kategorie des Übels oder Bösen reserviert werden sollte:

We need a theoretical account of what makes wrongdoing serious enough to count as evil or in what ways it is serious. “Evil” is a heavy judgment. Much that is bad is disappointing, undesirable, inferior, even unjust or unfair, but not evil.³

Vor Augen hat sie insbesondere den Holocaust und die Genozide in Ruanda, Burundi und Osttimor, Sklaverei, Menschenversuche, Folter oder auch Massenvergewaltigungen im Rahmen kriegerischer Auseinandersetzungen. Derartige Gräueltaten (*atrocities*) stellen für sie paradigmatische, also besonders offensichtliche und unumstrittene Fälle moralischen Übels dar, weshalb sie ihren Ansatz auch als *atrocitiy theory* bezeichnet. Zugleich ist zu betonen, dass die Kategorie moralischen Übels von Card nicht auf derartige paradigmatische Gräueltaten beschränkt wird.⁴

Wie versteht Card moralische Übel bzw. das moralisch Böse genauer? In *Confronting Evils* definiert sie moralische Übel als „reasonably foreseeable intolerable harms produced by inexcusable wrongs“⁵. Die erste zentrale

3 Card (2002), 7.

4 Vgl. ebd., 8 f.; ferner Card (2010), 6, 14.

5 Card (2010), 16. Zu Cards ursprünglicher Definition vgl. u.a. Card (2002), 16.

Komponente dieser Definition bezieht sich darauf, dass eine Handlung massiven, nicht zu tolerierenden Schaden mit sich bringen muss, um grundsätzlich als „evil“ gelten zu können. Nicht zu tolerieren sind laut Card zufolge Schäden, die sich nicht mit der Vorstellung eines zumindest minimal erträglichen und annehmbaren (*decent*) Lebens vereinbaren lassen, indem sie Personen basaler Güter berauben (oder diese Güter gefährden).⁶ Wichtig ist mit Blick auf diese erste Komponente ferner, dass die nicht zu tolerierenden schädlichen Konsequenzen einer solchen Tat von der handelnden oder einer anderen Personen grundsätzlich erkannt werden können und insofern vorhersehbar sind.⁷

Die zweite Komponente von Cards Definition bezieht sich auf die Umstände der verursachten Schädigungen, denn nicht jeder „intolerable harm“ kann als „evil“ qualifiziert werden. Vielmehr muss eine entsprechende Schädigung das Ergebnis eines nicht zu entschuldigenden moralischen Unrechts sein.⁸ Cards Definition ermöglicht es somit, moralische Übel nicht nur von weniger ernsten Ungerechtigkeiten oder moralisch problematischen Handlungen zu unterscheiden, sondern auch von dramatischen, mit gravierendem Leid verbundenen Zuständen abzugrenzen, für die – wie im Fall von Naturkatastrophen – niemand verantwortlich zu machen ist.⁹

Drei weitere wichtige Punkte sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Erstens betont Card, dass moralische Übel eine besondere Dringlichkeit aufweisen und von einer entsprechenden Empörung begleitet werden. Der Beseitigung moralischer Übel ist daher Priorität einzuräumen.¹⁰ Zweitens hebt sie hervor, dass ein moralisches Übel nicht nur von klar zu identifizierenden und zu verurteilenden Individuen begangen werden kann, sondern auch ein Ergebnis von Praktiken sein oder von Institutionen ausgehen kann, an denen eine Vielzahl von Akteur:innen beteiligt ist. Die Frage der Schuld von Individuen lässt sich hierbei oftmals weniger leicht beantworten und ist für Card auch nicht entscheidend:

6 Vgl. Card (2002), 16 f.; (2010), 8 f., 102.

7 Vgl. Card (2010), 28 f.

8 Card erklärt hierzu: „For a moral excuse, it is not sufficient that the agent *thinks* there is a good reason. There must *be* one (and it must be the agent’s reason), a reason defensible on reflection and in terms of moral values. A good goal is not sufficient to provide a good reason for just any means taken to achieve it. The means must be morally defensible also“; ebd., 17.

9 Vgl. ebd., 18–23.

10 Vgl. Card (2002), 5, Kapitel 5; ferner u.a. Card (2010), 6 f., 106.

(...) evil in institutions or practices does not imply culpability in participants. Participants can be culpable. But that is a further matter. That an evil practice lacks moral excuse means only that there are no good moral reasons in its favor. It is morally indefensible. At least three kinds of things can be indefensible in an institution or practice. First are the norms or rules (or some of them) that define or structure it. Second are the ways those rules are administered. Third are the often unanticipated (even though reasonably foreseeable) ways that norms can work together to produce intolerable harms (often a result of piecemeal change in a practice). An institution or practice such as torture, slavery, or the death penalty can embody or give rise to evils of all three kinds.¹¹

Und drittens konzentriert sich Card im Rahmen ihrer Überlegungen zu moralischen Übeln auf Handlungen, Praktiken und Institutionen – und nicht auf den Charakter von Personen. Moralisch Böse wird somit in erster Linie nicht, wie zunächst naheliegen könnte, über die Motivlage und Intentionen von Individuen definiert (und im Fall von Institutionen auch nicht über deren Zweck oder Zielsetzung). Von „evil“ kann daher auch gesprochen werden, wenn beispielsweise die Motivlage unbekannt oder relativ banaler Natur ist, indem beispielsweise einer kühlen ökonomischen oder bürokratischen Rationalität Folge geleistet wird.¹² Dies bedeutet zugleich nicht, dass Card den Motiven von Personen keinerlei Berücksichtigung schenkt. Ganz im Gegenteil betont sie, dass diese für die Frage, welcher Grad an Schuld einer Person zugesprochen werden kann, durchaus von Bedeutung ist.¹³

Um die Schwere eines moralischen Übels festzustellen, konzentriert sich Card allerdings auf die Schädigungen, die mit diesem einhergehen, und verweist dabei auf eine Reihe von Faktoren:

Severity of harm is a function of such factors as (1) intensity of suffering, (2) effects on one's ability to function (to work, for example) and (3) on the quality of one's relationships with others, (4) how containable the

11 Card (2010), 18. Ich komme weiter unten auf die komplexe Rolle von Akteur:innen in institutionellen Zusammenhängen zurück, wenn ich mich der Verantwortung liberaler Gesellschaften zuwende.

12 Vgl. Card (2002), 9, 20–22.

13 Vgl. ebd., 13–16; vgl. ferner ihre Überlegungen zu „diabolical evils“, ebd., Kapitel 4 und 10; sowie Card (2010), Kapitel 2.

harm is (...), (5) how reversible, (6) possibilities of compensation, and also (7) duration and (8) the number of victims.¹⁴

Soweit zu den zentralen Grundideen und Elementen von Cards *atrocitiy theory*. Inwiefern könnte unser Umgang mit Tieren nicht bloß im Bereich erheblicher Ungerechtigkeiten anzusiedeln sein, sondern gar als dramatisches moralisches Übel im Sinne Cards zu verstehen sein, dessen Beseitigung eine besondere Dringlichkeit aufweist?

Card zu moralischem Übel und unserem Umgang mit Tieren

Card selbst äußert sich in ihren Arbeiten immer wieder dazu, inwiefern Schädigungen, die sich weniger leicht als gemeinhin akzeptierte paradigmatische Fälle erkennen lassen, als moralische Übel gelten können. Hierbei blickt sie nicht zuletzt über den engen Bereich menschlicher Individuen als mögliche Opfer hinaus. Allerdings konzentriert sie sich dabei vor allem auf nicht-empfindungsfähige Entitäten wie Pflanzen und Ökosysteme oder auch auf Menschengruppen.¹⁵ Zu nichtmenschlichen Tieren äußert sie sich lediglich im Rahmen vergleichsweise knapper Bemerkungen. Dabei wird deutlich, dass sie davon überzeugt ist, dass in bestimmten Kontexten Gräueltaten an Tieren verübt werden. Zugleich zeigt sie sich hinsichtlich tierrechtlicher Perspektiven zurückhaltend, welche Schädigungen von Tieren tatsächlich als solche bezeichnet werden können.

Gleich zu Beginn ihres früheren Buches *The Atrocity Paradigm* erwähnt sie kurz, dass ihre Liste paradigmatischer Fälle auch jene moralischen Übel umfasst, die Tieren angetan werden, die im Rahmen der Massentierhaltung aufgezogen und getötet werden.¹⁶ Card geht allerdings nicht ausführlicher auf diese Feststellung ein, sondern erläutert lediglich, dass die Schädigung von Tieren in diesen Zusammenhängen in aller Regel nicht aus sadistischen Motiven passiert. Vielmehr dürften hinter dieser Schädigung eher wenig reflektierte pragmatische und ökonomische Motive zu erkennen sein – was Cards Analyse zufolge allerdings, wie gesagt, nicht bedeutet, dass wir

14 Card (2002), 14.

15 Vgl. Card (2010), Kapitel 4.

16 Card (2002), 9. Vgl. ferner Card (2010), 64. Hier erwähnt Card, dass Schlachthäuser als Institution nicht nur für Tiere, sondern auch für Arbeiter:innen mit erheblichen, nicht zu tolerierenden Schädigungen verbunden sein können.

es deshalb nicht mit einem moralischen Übel zu tun haben können.¹⁷ Ein wenig ausführlicher äußert sich Card zur Verwerflichkeit der Massen- oder intensiven Nutztierhaltung in einem weiteren Aufsatz.¹⁸ In diesem erläutert sie mit Blick auf die Tötung von Tieren:

Real evils, however, are routinely done to nonhuman animals in mass production slaughterhouses where a foreseeable percentage of the animals are butchered alive and conscious because the blow that was supposed to kill them failed to do so. This is, in my view, an atrocity.¹⁹

Dieser Aussage Cards zufolge besteht das moralische Übel also nicht grundsätzlich in der Tötung von Tieren, sondern im Wesentlichen darin, dass diese praktisch nicht ohne Komplikationen vonstatten geht.

In *Confronting Evils* äußert sie sich zudem recht eindeutig zur Einordnung von besonders grausamen und im Verhältnis zum Ertrag nicht zu rechtfertigenden Tierversuchen. Diese sind ihrer Auffassung zufolge als Folter zu verurteilen.²⁰ In diesem Werk finden sich auch die grundsätzlichen Überlegungen zur Frage, inwiefern Tieren Unrecht getan werden kann. Card betont noch einmal, dass für die Frage, ob von einem moralischen Übel gesprochen werden kann, nicht nur entscheidend ist, ob eine erhebliche Schädigung festzustellen ist, sondern auch, ob es sich um ein moralisch nicht zu entschuldigendes Unrecht handelt:

Because the atrocity theory analyzes evils into a harm component and a wrongdoing component, the question to whom evils can be done naturally breaks down into two questions of scope: (1) who or what can suffer intolerable *harm*, and (2) who, or what, can be inexcusably *wronged*?²¹

Dass Tiere aufgrund ihrer Empfindungsfähigkeit geschädigt werden können und dass das damit verbundene Leid direkt moralisch von Relevanz ist, betrachtet Card als wenig kontroverse Common-Sense-Auffassung. Grausamkeit gegenüber Tieren ist daher „at least presumptively wrong and can be inexcusable (...)“²². Die Vorstellung, dass Tiere Rechte haben und insofern Opfer von Ungerechtigkeiten werden können, bezeichnet sie hingegen

17 Vgl. Card (2002), 10.

18 Vgl. Card (2004), 218.

19 Ebd.

20 Vgl. Card (2010), Kapitel 8, bes. 231–233.

21 Ebd., 89.

22 Ebd., 91.

als „minority view“²³. Allerdings ergänzt sie, dass diese Auffassung mehr Beachtung verdient, als sie gewöhnlich erhält, und Tiere grundsätzlich besser behandelt werden sollten. Im Rahmen ihrer Erläuterungen stützt sie sich in der Folge vor allem auf das zwischen Menschen und Tieren bestehende Beziehungs- oder Abhängigkeitsverhältnis:

Like human servants, animals that perform services for human beings deserve to be cared for when they can no longer serve. An animal that can bond with human beings and enter into relationships of trust is vulnerable to not only pain but betrayal. If an animal can be inexcusably betrayed or made to suffer intolerable gratuitous or unwarranted suffering, evils can be done to it directly.²⁴

Die individuellen Interessen von Tieren, die für Vertreter:innen von Tierrechten den Ausgangspunkt für die Zuschreibung von Rechten bilden, finden keine Erwähnung. Cards Überlegungen scheinen sich damit näher an den relationalen Ansätzen von Autor:innen wie Elisabeth Anderson und Mary Anne Warren zu bewegen als an den Positionen von Regan, Cochrane oder Ladwig.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Mit Cards Theorie lassen sich Handlungen und Institutionen im Kontext des Mensch-Tier-Verhältnisses als moralische Übel (oder gar als paradigmatische Gräueltaten) theoretisch verständlich machen. Bei Card selbst bleibt jedoch ein Stück weit unklar, wie das Ausmaß und die Schwere der moralischen Übel mit Blick auf unseren Umgang mit Tieren einzuordnen sind. Hierzu bedarf es einer klareren tierethischen Grundlage. Eine solche bieten tierrechtliche Ansätze.

Tierrechte und Cards Analyse moralischen Übels

Cards Analyse folgend müssen wir uns fragen, inwiefern aus tierrechtlicher Perspektive die Nutzung von Tieren mit einem „intolerable harm“ verbunden ist und als „inexcusable moral wrong“ gelten kann. Beide Bedingungen bedürfen mit Blick auf Tiere der weiteren Klärung. Wie bereits erwähnt wurde, sind all jene Schädigungen als nicht tolerierbar anzusehen, die nicht mit der Idee eines „decent life“ zu vereinbaren sind – also Schädigungen,

23 Ebd.

24 Ebd.

die Personen (oder andere Lebewesen) basaler Güter berauben oder diese Güter ernsthaft gefährden. Card illustriert dies wie folgt:

Examples of intolerable harm include lack of access to non-toxic food, water, or air; lack of freedom from prolonged and severe pain, humiliation, or debilitating fear; prolonged inability to move one's limbs or to stand, sit, or lie down; lack of affective bonds with others; and the inability to make choices and act on at least some of them effectively. The degree of deprivation that is intolerable varies. Still, intolerable harm is not simply relative to what can be withstood. Freedom from such deprivations are basics that all humans, as members of a common species and regardless of cultural differences, need for our lives to be not just possible but decent, and for our deaths to be decent. Evils rob us of these things or jeopardize our access to them.²⁵

Diese Überlegungen basieren auf einem objektiven Verständnis nicht-tolerierbarer Schädigung, demzufolge neben Menschen und anderen empfindungsfähigen Tieren auch Pflanzen, Ökosysteme und Menschengruppen entsprechenden Schädigungen ausgesetzt sein können. „Wohlergehen“ möchte sie hierbei folglich nicht in einem subjektiven, in der Empfindungsfähigkeit von Lebewesen gründenden Sinne verstanden wissen. Vielmehr spricht sie sich dafür aus, das Wohlergehen über die Vermögen und Entwicklungsmöglichkeiten von Lebewesen zu definieren, so dass auch Entitäten ohne Empfindungsfähigkeit – z.B. Bäume – in den Kreis der möglichen Opfer fallen. Genauer erläutert sie im Rückgriff auf Richard Krauts „capacity approach“:

(...) doing well consists in a normal development over time with relatively unimpeded exercise of the capacities that make the organism the kind of being that it is and enable it to function in relationships with others and in environments supportive of its flourishing. Whether a level of functioning indicates a harm depends on the organism's level of development relative to what is normal for organisms of that kind, given its age and the kinds of capacities that define organisms of that kind. It may not be possible to determine whether an organism has been harmed without information regarding its past development and a prognosis for its future development. Harm consists in such things as retarding or preventing a normal development, setting it back or in other ways interfering with

25 Ebd., 8 f.

it, damaging the organism's basic capacities (including the capacity to develop new capacities), preventing the organism from exercising its developed capacities, or seriously hindering such exercise. *Intolerable* harm consists in gravely diminishing or destroying capacities central to the meaning or value of the organism's life. Severe and prolonged pain impedes functioning.²⁶

Was lässt sich angesichts dieser Überlegungen über die gegenwärtige Realität der Nutztierhaltung sagen? Ohne sich – komplexe empirische Fragen vor Augen – zu weit aus dem Fenster zu lehnen, dürfte sich wohl urteilen lassen, dass gerade in der Nutztierhaltung und im Rahmen von Tierversuchen von derartigen Schädigungen gesprochen werden kann. Offensichtlich sind die Haltungsformen in aller Regel schon in der Theorie nicht darauf ausgelegt, der Entwicklung der Fähigkeiten sowie den sozialen Bedürfnissen von Tieren Rechnung zu tragen. Im Fokus stehen vielmehr eine möglichst ökonomische und reibungslose Aufzucht, Unterbringung und Tötung. Auf die vielfach besonders heftig kritisierten Praktiken und die mit diesen verbundenen Begleiterscheinungen brauche ich an dieser Stelle nicht noch einmal eingehen. Und nicht zuletzt dürfte die Tötung – also die vollständige Beendigung aller Fähigkeiten und Entwicklungsmöglichkeiten eines Individuums – Cards Wohlergehenskonzeption zufolge eine ultimative Schädigung darstellen. Man braucht Cards Verständnis selbstverständlich nicht zu folgen. Meines Erachtens dürfte allerdings nur bei Annahme eines äußerst dünnen und philosophisch wenig überzeugenden Wohlbegriffs, der auf die Abwesenheit von Schmerzen und basale, überlebensnotwendige Bedürfnisbefriedigung abzielt, vielen Tieren in der Nutztierhaltung grundsätzlich ein „decent life“ bescheinigt werden können.²⁷

Die Tatsache, dass sich mit Blick auf das Leben vieler Tiere in menschlicher Obhut von einem „intolerable harm“ sprechen lassen kann, genügt allerdings, wie gesagt, noch nicht, um unseren Umgang mit diesen im Bereich moralischer Übel anzusiedeln. Entscheidend ist, wie moralisch bedeutsam diese Schädigungen sind, genauer: ob diese ein „inexcusable moral wrong“ darstellen. Ein solches liegt laut Card genauer dann vor, wenn für

26 Ebd., 104.

27 Card erklärt zur Frage, was unter einem „decent life“ genauer zu verstehen ist: „I mean simply meeting minimal standards of quality. ‘Decent’ is not a high term of appraisal. A decent life is just not bad. It will do, is acceptable, passes muster for the kind of thing it is (...)“, Card (2010), 105 f.

eine Handlung (oder eine Institution oder Praxis) kein *guter* moralischer Grund angeführt werden kann.²⁸

Inwiefern kann die Nutzung von Tieren als „inexcusable moral wrong“ angesehen werden? Card selbst zeigt sich, wie zu sehen war, zurückhaltend, wenn es darum geht, inwiefern Tieren Unrecht getan wird – abgesehen von einigen besonders extremen Fällen. Letztlich hängt dies davon ab, wie egalitär man den moralischen Status von Tieren versteht und in welchen theoretischen Rahmen man diesen einbettet. Aus der Sicht von Tierrechtsvertreter:innen, die empfindungsfähigen Individuen zusprechen, starke Rechte zu haben, mit „inhärentem Wert“ ausgestattet zu sein oder als „Zwecke an sich“ gelten zu können, dürften sich viele Praktiken der Tiernutzung in diesem Sinne vergleichsweise klar als moralisches Unrecht ansehen lassen. Selbst medizinisch nützliche Tierversuche, bei denen zentrale Rechte von Tieren verletzt werden, so war im 3. Kapitel zu sehen, wären demnach in aller Regel moralisch nicht zu rechtfertigen. Denn der Wert eines Individuums darf nicht davon abhängig gemacht werden, welche wünschenswerten Zustände sich mit diesem erzielen lassen könnten. Und insbesondere zugunsten der intensiven Nutztierhaltung, welche qualitativ und quantitativ die gravierendsten Rechtsverletzungen mit sich bringt, lassen sich, wie Vertreter:innen von Tierrechten seit jeher betonen, keine guten moralischen Gründe anführen. Ganz im Gegenteil speist sich die massive Kritik und Empörung gerade daraus, dass das damit verbundene Leid und die Beraubung fundamentaler Güter eines annehmbaren Lebens in heutigen industrialisierten Gesellschaften weitestgehend unnötig erscheinen.

Weniger eindeutig dürfte die Bewertung selbst aus tierrechtlicher Perspektive ausfallen, wenn man auf andere Kontexte blickt, in denen Tiere erheblich geschädigt werden. Zu nennen wären hierbei (tödliche und nicht-tödliche) Naturschutzmaßnahmen, die Zoohaltung, die Nutzung von Tieren zu Unterhaltungszwecken oder auch im Rahmen der Haustierhaltung. Vor allem die Diskussionen um so genannte *abolitionistische* Positionen und die Frage, welche Beziehungen mit Tieren überhaupt aufrechterhalten werden sollten, zeugen davon, dass sich für manche Praktiken durchaus gute oder zumindest nicht völlig abwegige moralische Gründe anführen lassen. In solchen Fällen könnte dann nicht mehr von einem „inexcusable moral wrong“ die Rede sein, sondern allerhöchstens von einem geringeren moralischen Unrecht.

28 Vgl. Card (2010), 16–23.

Selbst wenn wir allerdings davon ausgingen, dass lediglich für besonders kritikwürdige Handlungsformen und die Tötung von Tieren keine guten moralischen Gründe angeführt werden können, dürfte das moralische Unrecht als *dramatisch* einzustufen sein. Legt man Cards knappe Überlegungen zur Vergleichbarkeit moralischer Übel zugrunde, müssten wir konkreter danach fragen, wie intensiv das Leid ausfällt und wie sich die Schädigungen auf die Funktionsfähigkeit der Individuen sowie auf die Qualität ihrer Beziehungen auswirken. Darüber hinaus wären die Dauer und die Endgültigkeit der Schädigungen, die Anzahl der Opfer und die Frage zu berücksichtigen, inwiefern Möglichkeiten zur Entschädigung bestehen.

Diese Überlegungen zur Vergleichbarkeit moralischen Übels finden sich, wie angeführt, in Cards früherem Werk *The Atrocity Paradigm*, in dem Card in erster Linie Menschen als mögliche Opfer vor Augen hatte. Bezieht man Tiere (und, wie Card es tut, sogar weitere Entitäten) mit ein, könnte man auch diese Liste differenzierter gestalten, um der unterschiedlichen Relevanz und Qualität von Schädigungen und Leiderfahrungen Rechnung zu tragen. Denn selbst wenn man beispielsweise die Tötung von Tieren in den meisten Fällen als erhebliches Unrecht ansieht, kann mit guten Gründen behauptet werden, dass diese moralisch betrachtet dennoch weniger wiegt als die Tötung von Personen – ein bloßer Vergleich möglicher Opferzahlen wäre dann schnell zynisch und relativierend. Ähnliches gilt für die sehr viel komplexeren Leiderfahrungen, die Gräueltaten gegenüber Menschen kennzeichnen.²⁹

Eine wichtige Frage ist ferner, ob das moralische Übel, das man mit Bezug auf unseren Umgang mit Tieren feststellen mag, eine Vielzahl individueller Vergehen darstellt oder man auch von einer Schädigung der Nutztiere, verstanden als Gruppe, sprechen kann – und somit gewissermaßen von *einem dramatischen Gesamtübel*. Sicherlich lassen sich Nutztiere nicht in dem Sinne als soziale Gruppe verstehen, dass sie sich selbst als Teil einer solchen Gruppe begreifen. Anders als Personen dürften Tiere nicht dazu in der Lage sein, eine gemeinsame Identität als Gruppe zu entwickeln und sich beispielsweise über geteilte Erfahrungen oder Traditionen verbunden zu sehen und zu fühlen – völlig ausgeschlossen werden sollte dies freilich

29 Card äußert sich zu dieser Problematik insbesondere mit Blick auf nicht-empfindungsfähige Lebewesen. Im Rahmen ihrer Diskussion zur Schädigung von Bäumen betont sie, dass ihre Position keinen radikalen Egalitarismus vorauszusetzen braucht und moralische Übel, die empfindungsfähigen und nicht-empfindungsfähigen Lebewesen angetan werden, entsprechend unterschiedlich eingeordnet und bewertet werden können, vgl. ebd., Kapitel 4, bes. Abschnitt 5.

nicht, gerade wenn man an Menschenaffen denkt. Wie Card im Anschluss an Iris Marion Youngs Überlegungen zur Unterdrückung von Frauen und anderen Gruppen betont, lassen sich Individuen jedoch auch hinsichtlich struktureller Aspekte sozialen Gruppen zuordnen. Card erklärt:

Young held that the objects as well as beneficiaries of sex oppression and race oppression are social groups. Describing both groups as “structural,” she distinguished them from aggregates, from deliberately constituted associations, and from cultural groups. By a structural group, she meant a group that is unified by the relationships of its members to external practices and materials rather than by relationships among members themselves.³⁰

Berücksichtigt man diese Definition, könnten sich auch die von Menschen genutzten Tiere als eine solche strukturelle Gruppe verstehen lassen, deren Mitglieder über eine Reihe externer Faktoren verbunden und hierarchisch positioniert sind. „Die Tiere“ oder „die Nutztiere“ (bzw. verschiedene Untergruppen) können dann als mehr als ein Aggregat, eine bloße Ansammlung einzelner Individuen, gelten. Besonders deutlich kommt diese Verbundenheit im Fall von Tieren in der rechtlichen Regulierung des Mensch-Tier-Verhältnisses zum Ausdruck, vor allem aber auch auf einer symbolischen Ebene: „Die Tiere“ übernehmen eine zentrale symbolische Rolle in menschlichen Gesellschaften und für unser Selbstverständnis, wie Lori Gruen – ebenfalls in Auseinandersetzung mit Young – betont:

However diverse the group nonhumans actually is, and despite the importance in most contexts to attend to the diversity of interests and needs that the variety of species within the group nonhuman have, the larger category serves a central symbolic role in human social lives and in our self-understanding, as mentioned above. Given that the group has a social reality, even if not a meaningful biological or conceptual basis, it can be thought of as akin to the human social groups that are more often the subjects of discussions of injustice and oppression, e.g., ‘People of color’ or ‘LGBT’. These human groups, as Young notes, are products of social processes, and so too is the group of nonhuman animals. Members of human groups may not ‘share a common nature’, they are ‘multiple,

30 Vgl. bes. Card (2010), 75.

cross-cutting, fluid and shifting’, but insofar as they are identifiable to those in positions of power, they can be subject to oppression (...).³¹

Gesteht man dies zu und beschränkt die Definition sozialer Gruppen nicht bloß auf Personen oder Menschen, dann können wir nicht nur sinnvoll davon sprechen, dass wir uns moralischer Vergehen an den Tieren schuldig machen und Tiere als unterdrückte Gruppe betrachtet werden können, sondern auch Interessen ausmachen, die diese im Sinne einer Besserung ihrer Situation teilen.³²

Cards Analyse moralischer Übel bietet somit einen hilfreichen theoretischen Ausgangspunkt, um aus tierrechtlicher Sicht die massiven Rechtsverletzungen, die täglich unzähligen empfindungsfähigen Lebewesen im Rahmen institutioneller Praktiken völlig legal zugefügt werden, als dramatisches moralisches Übel fassen zu können. Mit Blick auf bestimmte Handlungen und Kontexte mag man gar von Gräueltaten sprechen, die in besonders deutlicher Form als moralische Übel gelten können. Und nicht zuletzt muss das moralische Übel umso überwältigender erscheinen, wenn wir Tiere als Gruppe verstehen und das Ausmaß des Leids und des Unrechts in dieser Hinsicht als Einheit begreifen.

Politischer Liberalismus und unser Umgang mit Tieren als dramatisches moralisches Übel

Auch der politische Liberalismus stellt Ressourcen bereit, um bestimmte Formen des Umgangs mit Tieren als in besonderer Weise verwerflich zu kritisieren. Die Verurteilung von Tierquälerei und ganz allgemein die Vermeidung von Grausamkeit und Tierleid können zweifellos als wesentliche Bestandteile unserer öffentlichen Moral und eines breit geteilten gesellschaftlichen Konsenses betrachtet werden. Davon zeugen nicht zuletzt die zahlreichen gesellschaftlichen Diskussionen rund um das Thema Tierwohl und die mit diesen verbundenen rechtlichen Verschärfungen der letzten Jahrzehnte – man denke etwa an die Käfighaltung von Hühnern, das so genannte „Kükenschreddern“ oder auch das Kupieren der Schwänze von

31 Gruen (2009), 167; zur Idee der Unterdrückung von Gruppen ferner Haslinger (2012), 323 f.

32 Hierzu kann es, wie bereits erwähnt, selbstverständlich sinnvoll sein, weitere Untergruppen (Nutztiere, Heimtiere, etc.) zu unterscheiden, um auf spezifische strukturelle Gemeinsamkeiten, Herausforderungen und Interessen einzugehen.

Schweinen. Die Kritik speist sich daraus, dass bestimmte Praktiken und Haltungsformen als besonders unwürdig und unnötig empfunden werden und Ausdruck einer im Wesentlichen auf ökonomischen Profit zielenden Verwertungslogik sind, in der der individuelle Wert eines Lebewesens systematisch missachtet wird. Was auch immer man unter „artgerechter Haltung“ und einem „respektvollen Umgang“ mit Tieren verstehen mag, viele gegenwärtige Haltungs- und Nutzungsformen scheinen den mit diesen Begrifflichkeiten verbundenen Forderungen doch deutlich zu widersprechen – in dieser Hinsicht dürften nicht wenige Claudia Cards Rede von moralischen Übeln bereits folgen.

Um unseren Umgang mit Tieren zu weiten Teilen als klares, dramatisches moralisches Übel zu verurteilen, das eine besondere Dringlichkeit aufweist und Empörung hervorrufen sollte, müssen wir allerdings voraussetzen, was aus Sicht des politischen Liberalismus umstritten ist: dass Tiere starke, individuelle Rechte haben. Für Tierrechtler:innen mag dies selbstverständlich sein. Viele andere Menschen teilen tierrechtliche Positionen jedoch nicht und fühlen sich, wie im Rückgriff auf Gerald Gaus festgehalten wurde, von den entsprechenden moralischen Forderungen schlicht nicht aufgefordert. Mit anderen Worten: Tiere sind für viele Mitbürger:innen – anders als es die egalitaristischen Unparteilichkeitsannahmen tierrechtlicher Positionen nahelegen – nicht im gleichen moralischen Universum angesiedelt.

Besonders offensichtlich wird dies im Fall umstrittener Gleichsetzungen des Leids und der Tötung von Tieren und Menschen. Dies betont beispielsweise Timothy Costelloe mit Blick auf die umstrittenen Vergleiche von Konzentrationslagern und Schlachthöfen sowie die Rede vom „Animal Holocaust“ im Werk von J.M. Coetzee: Während es sich bei der Schlachtung von Tieren um eine mitunter kritikwürdige, aber für viele im Grunde akzeptable moralische Praxis handelt, wird der Holocaust als absolutes moralisches Übel betrachtet und Vergleiche entsprechend als unangebracht und anstößig wahrgenommen.³³ Um auch an dieser Stelle nicht falsch verstanden zu werden: Selbstverständlich kann auch aus der Perspektive einer tierrechtlichen Position ein solcher Vergleich als undifferenziert und problematisch zurückgewiesen werden (und wird es nicht selten auch). Worauf uns der Hinweis allerdings aufmerksam macht – und dies ist auch einer von Costelloes zentralen Punkten –, ist, dass unsere moralischen Gefühle

33 Vgl. Costelloe (2003).

und Einschätzungen, inwiefern unser Umgang mit Tieren ein gravierendes moralisches Übel darstellt, sehr viel weniger klar sind.

Nun drängen sich insbesondere aus speziesegalitaristischer, tierrechtlicher Sicht wiederum direkt einige Rückfragen auf, was die Relevanz faktisch vorhandener moralischer Gefühle angeht. Könnte es nicht sein, dass diejenigen, die Tiere heute bereits im gleichen moralischen Universum ansiedeln und Gerechtigkeit und Rechte für diese fordern, ihrer Zeit schlichtweg moralisch voraus sind – und in dieser Hinsicht einem objektiveren, unparteiischen Verständnis moralischen Fortschritts Rechnung tragen?³⁴ Und könnte es auf der anderen Seite nicht sein, dass all jene, die die moralische Relevanz von Tieren anders einschätzen, emotional und kognitiv schlicht noch in einem fragwürdigen speziesistischen Weltbild gefangen sind – lautet so doch der Vorwurf seit den Anfangstagen der neueren tierethischen Debatte?

Aus der Perspektive des politischen Liberalismus dürfte die Antwort auf diese Herausforderung in erster Linie wie folgt ausfallen: Die moralischen Empfindungen unserer Mitbürger:innen ernst zu nehmen und moralische Autorität auf Grundlage einer gemeinsamen Perspektive zu begründen, bedeutet diese als Freie und Gleiche zu respektieren. Dieser Respekt hält uns gerade dazu an, eigene umfassende Moralvorstellungen nicht ohne Weiteres gegen andere durchzusetzen. Grundsätzlich enthält die Annahme, dass alle anderen moralisch richtig denken und empfinden würden, wenn der speziesistische Schleier gelüftet würde, zweifellos ein erhebliches Maß an Spekulation. Wie in Abschnitt 6.2.2 noch zu sehen sein wird, bedeutet dies jedoch nicht, dass wir speziesismuskritische Überlegungen nicht ernst zu nehmen brauchen.

Costelloe gelangt am Ende seines Aufsatzes zur Diskussion um den „Animal Holocaust“ zu der Einschätzung, dass letztlich die Zeit zeigen müsse, inwiefern unsere moralischen Gefühle mit Blick auf Tiere voranschreiten werden.³⁵ Und sehr ähnlich dürften auch politisch Liberale urteilen: Tierrechte mögen eine vernünftige Position sein, vor deren Hintergrund man tatsächlich behaupten kann, dass wir gegenwärtig für ein dramatisches moralisches Übel verantwortlich zu machen sind. Aus der Perspektive der öffentlichen Vernunft lassen sich auf dieser Basis allerdings keine weiteren Forderungen an die politische Gemeinschaft ableiten, so dass dieser Konflikt im Rahmen der demokratischen Auseinandersetzung auszutragen ist.

34 Vgl. ebd., 126 ff.

35 Vgl. ebd., 130 f.

Braucht uns, als liberale Gesellschaft, die Feststellung, dass unser Umgang mit Tieren ein dramatisches moralisches Übel darstellen könnte, theoretisch also nicht weiter zu interessieren? Ich denke: doch. Judith Shklars „Liberalismus der Furcht“ bietet, wie im Folgenden einführend deutlich werden soll, hierbei zunächst wichtige Anknüpfungspunkte, um das Leid der Tiere und die Idee moralischer Übel politiktheoretisch in eine liberale Konzeption einzubetten, die über den engen Rahmen des politischen Liberalismus hinausreicht.

6.1.2 Shklars Liberalismus der Furcht und Tiere

Das Denken der Politikwissenschaftlerin Judith Shklar ist eng mit den Schrecken des 20. Jahrhunderts und nicht zuletzt den Erfahrungen ihrer eigenen Fluchtgeschichte verbunden.³⁶ Ihr „Liberalismus der Furcht“, den sie erstmals in ihrem Buch *Ordinary Vices*³⁷ entwirft, erweist sich vor allem im Vergleich zur Rawls'schen Theorie im liberalen Diskurs bis heute als weniger einflussreich – wenngleich dieser mit Richard Rorty und Bernard Williams durchaus prominente Unterstützung vorweisen kann.³⁸ Und gerade in der jüngeren Vergangenheit erfahren Shklars Überlegungen in der Politischen Philosophie und Theorie verstärkte Beachtung.³⁹

Ich werde mich vor dem Hintergrund der Diskussionen dieser Arbeit einführend auf einige zentrale Aspekte von Shklars Liberalismuskonzeption konzentrieren. Dabei werde ich darlegen, weshalb sich diese mit Blick auf eine Betrachtung des Mensch-Tier-Verhältnisses als besonders anschlussfähig erweist, aber auch auf Grenzen und offene Fragen hinweisen.

Shklars Liberalismus der Furcht – zentrale Elemente

Shklar selbst erkennt ein zentrales Merkmal ihres Liberalismus darin, dass dieser nicht durch die Idee eines höchsten anzustrebenden Gutes gekenn-

36 Für einen knappen einführenden Überblick vgl. Liebsch/Bajohr (2014).

37 Shklar (1984).

38 Vgl. Rorty (1989); Williams (2013).

39 Dies gilt, wie Axel Honneth betont, insbesondere auch für den deutschsprachigen Kontext, vgl. Honneth (2013). Vergleiche hierzu ferner die Beiträge in Bajohr/Trimçev (2018) sowie für einen Überblick und eine Diskussion neuerer Veröffentlichungen zu Shklar Trimçev (2021).

zeichnet ist. Ihre Konzeption, so betont sie beispielsweise im Kontrast zum „Liberalismus der Naturrechte“ Lockes, sei vielmehr „vollkommen nicht-utopisch“ und nicht mit der Hoffnung „auf die dauerhafte Erfüllung einer idealen vorbestimmten normativen Ordnung“⁴⁰ verbunden. Stattdessen setzt sie theoretisch bei einem *summum malum*, also einem absoluten Übel an, „das wir alle kennen und nach Möglichkeit zu vermeiden trachten.“⁴¹ Dieses Übel ist für sie – so erklärt sich auch die Bezeichnung ihres Ansatzes – die „Grausamkeit und die Furcht, die sie hervorruft, und schließlich die Furcht vor der Furcht selbst.“⁴²

Von entscheidender Bedeutung ist für Shklar – und insofern lässt sie sich klar als Liberale erkennen – die Ausübung persönlicher Freiheit. Gleich in der Einführung von *Ordinary Vices* erläutert sie, weshalb Grausamkeit aus liberaler Perspektive ein solch entscheidendes Laster ist: „Cruelty, to begin with, is often utterly intolerable for liberals, because fear destroys freedom.“⁴³ Ferner hält sie zu Beginn von *Der Liberalismus der Furcht* mit Blick auf den Zusammenhang von Freiheit und Furcht fest:

Jeder erwachsene Mensch sollte in der Lage sein, ohne Furcht und Vorurteil so viele Entscheidungen über so viele Aspekte seines Lebens zu fällen, wie es mit der gleichen Freiheit eines jeden anderen erwachsenen Menschen vereinbar ist. Diese Überzeugung ist die ursprüngliche und allein zu rechtfertigende Bedeutung von Liberalismus (...).⁴⁴

Grausamkeit hat sich, so Shklar, im liberalen Denken historisch als unentschuldbares oberstes Übel etabliert. Zu Beginn von *Ordinary Vices* spricht sie hierbei die Massaker des 18. Jahrhunderts an.⁴⁵ In *Der Liberalismus der Furcht* verweist sie auf „die Weltgeschichte seit 1914“, die Praxis der Folter und „die Schrecken der modernen Kriegsführung“ und hält fest: „Der Liberalismus der Furcht ist eine Reaktion auf diese unleugbaren Fakten und konzentriert sich daher auf Schadensbegrenzung.“⁴⁶ Sie versteht Grausam-

40 Shklar (2013), 37.

41 Ebd., 43.

42 Ebd.

43 Shklar (1984), 2. Mit Blick auf die Ausübung öffentlicher Macht hält sie in *Der Liberalismus der Furcht* in ähnlicher Weise fest: „Systematische Furcht macht Freiheit unmöglich und nichts ist furchterregender als die Erwartung institutionalisierter Grausamkeit“, Shklar (2013), 45.

44 Shklar (2013), 26 f.

45 Vgl. Shklar (1984), 8.

46 Shklar (2013), 40.

keit dabei nicht als Verstoß gegen göttliche Gebote oder irgendeine andere höhere moralische Norm, sondern als

judgment made from within the world in which cruelty occurs as part of our normal private life and our daily public practices. By putting it unconditionally first, with nothing above us to excuse or forgive acts of cruelty, one closes off any appeal to any order other than that of actuality.⁴⁷

Shklar sieht ihre Spielart des Liberalismus, wie sie selbst angibt, entsprechend durch „intellektuelle Bescheidenheit“⁴⁸ gekennzeichnet, was eine abstrakte philosophische Fundierung angeht.⁴⁹ Sie kommt ohne ein umstrittenes, in einem anspruchsvollen Sinne verstandenes „objektives“ philosophisches Fundament aus, sondern bindet ihren Ansatz an historische Entwicklungen und (Alltags-)Praktiken zurück. Dennoch will sie die Forderungen, die sie mit ihrem Liberalismus der Furcht verbindet, als „universalistische und vor allem kosmopolitische“⁵⁰ verstehen, auch wenn sie sich der Grenzen ihres argumentativen Fundaments bewusst ist:

Man kann aber mit einigem Recht sagen, dass das, was ich „die Grausamkeit an erste Stelle setzen“ genannt habe, keine ausreichende Basis für den politischen Liberalismus abgibt; es ist lediglich ein erstes Prinzip, eine durch hinreichende Beobachtung gestützte Intuition, auf die man den Liberalismus, zumal in der Gegenwart, errichten kann. Weil die Furcht vor systematischer Grausamkeit so universell ist, üben moralische Forderungen, die auf ihrem Verbot beruhen, einen solchen unmittelbaren Reiz aus und werden ohne weitschweifige Herleitungen anerkannt.⁵¹

47 Vgl. Shklar (1984), 9.

48 Shklar (2013), 37.

49 Stattdessen, so Honneth mit Blick auf Shklars methodisches Vorgehen, „sollte von unten her, aus der behutsamen Verallgemeinerung von exemplarischen Einzelfällen und typischen Begebenheiten ein Weg zu Bestimmungen gebahnt werden, die sich dann als tragfähige Basis einer normativen Theorie erweisen konnten“, Honneth (2013), 10.

50 Shklar (2013), 43.

51 Ebd., 45. In *Ordinary Vices* weist Shklar der Grausamkeit sogar noch eine stärkere Rolle zu: „To put cruelty first is not the same thing as just objecting to it intensely. When one puts it first one responds, as Montaigne did, to the acknowledgement that one fears nothing more than fear. The fear of fear does not require any further justification, because it is irreducible. It can both be the beginning and an end of political institutions such as rights. The first right is to be protected against the fear

Shklar teilt mit dem politischen Liberalismus Rawls' durchaus die Überzeugung, dass auf eine allzu anspruchsvolle, kontroverse philosophische Begründung verzichtet werden sollte. Sie verankert ihren Ansatz explizit in unserem auf geschichtlichen Erfahrungen beruhenden liberalen Selbstverständnis, dessen Ausgangspunkt die fundamentale und zentrale Intuition bildet, dass Grausamkeit zu vermeiden ist. Ihre Liberalismuskonzeption bedient sich zur weiteren Ausgestaltung verschiedener Ansätze und muss dabei, wie sie betont, „eklektisch bleiben.“⁵²

Mit dieser Fokussierung auf die Vermeidung von Grausamkeit ist ein weiterer wichtiger Charakterzug von Shklars Konzeption verbunden: Ihre Perspektive ist getragen von einer besonderen Sensibilität für politische Machtungleichgewichte, Hierarchieunterschiede und jene, die unter diesen zu leiden haben. Die Grundeinheiten des politischen Lebens sind für sie „die Schwachen und die Mächtigen“; die Freiheit, so schreibt sie, die der Liberalismus der Furcht „sichern will, ist die Freiheit von Machtmissbrauch und der Einschüchterung Wehrloser (...).“⁵³ Wie Axel Honneth treffend bemerkt, erkennt Shklar die „erste und vornehmste Aufgabe der politischen Theorie“ somit darin, „sich jeweils in die Perspektive der historischen Verlierer hineinzusetzen, um das aus ihrer Sicht Schlimmste und Bedrohlichste abzuwenden.“⁵⁴

Shklars Liberalismus und Grausamkeit gegenüber Tieren

Man muss sich, was die Interpretation von Shklars Ansatz und ihre Parteinahme für die Schwachen und Ausgeschlossenen angeht, gar nicht allzu weit aus dem Fenster lehnen, um erkennen zu können, dass ihre Perspektive uns dazu anhalten dürfte, den Blick über unsere Speziesgrenze hinaus auszudehnen. Zum einen nimmt Shklar nämlich explizit Abstand von einer engen rationalistischen Begründung, die die Autonomie von Personen als Grundlage in den Mittelpunkt rückt. Ihr Ansatz ist vielmehr durch einen gewissen Naturalismus gekennzeichnet und geht ausdrücklich von der Erfahrung von Schmerz, „von den körperlichen Leiden ganz normaler

of cruelty. People have rights as a shield against this greatest of public vices“; Shklar (1984), 237.

52 Vgl. Shklar (2013), 46.

53 Ebd., 41.

54 Honneth (2013), 18.

Menschen⁵⁵ aus. Shklar unterstreicht dabei, dass Gefühle nicht geringer zu achten sind:

Wir würden viel weniger Schaden anrichten, wenn wir einander als empfindungsfähige Wesen anzuerkennen lernten, unabhängig davon, was wir sonst noch sind, und wenn wir verstünden, dass körperliche Unversehrtheit und Tolerierung keineswegs weniger wert sind als all die Ziele, die wir sonst noch verfolgen.⁵⁶

Zum anderen kommt Shklar – auch wenn ihr Fokus sicherlich auf der Grausamkeit gegenüber Personen liegt – an einigen Stellen selbst ausdrücklich auf Tiere zu sprechen.⁵⁷ So bildet für Shklar bereits in *Ordinary Vices* Montaigne und dessen Kritik an der Gewalt an und der überheblichen Haltung von Menschen gegenüber den anderen Tieren einen zentralen Bezugspunkt.⁵⁸ Vor allem aber macht Shklar in *Der Liberalismus der Furcht* unmissverständlich klar: „Für die Furcht gilt ohne Wenn und Aber, dass sie so allgemein wie physiologisch ist. Sie ist eine sowohl geistige als auch körperliche Reaktion und befällt Tiere nicht weniger als Menschen.“⁵⁹

Grundsätzlich, so lässt sich festhalten, drängen sich einige Aspekte von Shklars *Liberalismus der Furcht* für eine liberale Perspektive auf das Mensch-Tier-Verhältnis auf. Zugleich sollten die Grenzen von Shklars Überlegungen nicht unberücksichtigt bleiben, operiert sie doch mit zwei zentralen Begriffen, die sich nicht ohne Weiteres auf Tiere übertragen lassen: Freiheit und Furcht. Wie zu sehen war, ist Shklar der liberalen Tradition insofern verpflichtet, als für sie die Ausübung persönlicher Freiheit, verstanden als die möglichst uneingeschränkte Gestaltung des eigenen Lebens, den wesentlichen Ausgangspunkt darstellt. Mit Blick auf Tiere kann man einwenden, dass diesen in keinem anspruchsvollen Sinn ein Interesse an Freiheit zugesprochen werden kann. Die allermeisten Tiere dürften schlichtweg nicht in der Lage sein, die eigene Existenz in dieser Form zu reflektieren. Und ähnliche Bedenken lassen sich mit Blick auf den Begriff der Furcht anbringen. So mag man bereits gewisse Zweifel anmelden, inwiefern Tiere kognitiv in der Lage sind, ein bewusstes und ähnlich komplexes Furchterleben zu haben wie Menschen – eine Frage, die freilich nicht weniger schwierige empirische und philosophische Probleme

55 Shklar (2013), 49.

56 Ebd., 50.

57 Vgl. zu Shklar und der Berücksichtigung von Tieren grundlegend auch Abbey (2016).

58 Vgl. Shklar (1984), Kapitel 1, bes. 13–15.

59 Shklar (2013), 44.

aufwirft als die des Schmerzerlebens. Noch einmal drastischer gestaltet sich diese Herausforderung im Fall von Tieren aber mit Blick auf die Rede einer „Furcht vor der Furcht“. Dass ein Schwein im Zuge der Zufügung oder im Angesicht direkt bevorstehenden Schmerzes Furcht verspürt, mag relativ wenig kontrovers sein. Die Frage, ob dieses sich angesichts seiner prekären Existenz der permanenten Gefahr von Furcht bewusst sein kann, hingegen wohl nicht.

Diese einschränkenden Hinweise sind bedenkenswert. Sie scheinen mir den grundsätzlichen theoretischen Punkt, dass Tiere im Rahmen einer historisch informierten, naturalistisch zurückgebundenen liberalen Konzeption, die Gewalt und Grausamkeit gegenüber empfindungsfähigen Lebewesen in den Mittelpunkt rückt, zum Kreis möglicher Opfer zählen können und besondere Aufmerksamkeit verdienen, jedoch nicht in Frage zu stellen.

Shklar, Tiere und die Frage dramatischen moralischen Übels

Inwiefern lassen sich Shklars Überlegungen genauer in die Vorstellung einfügen, dass unser gegenwärtiger Umgang mit Tieren ein dramatisches moralisches Übel darstellt? Shklars Verständnis von Grausamkeit wirft zunächst ebenfalls Fragen auf. In *Ordinary Vices* bestimmt Shklar Grausamkeit als „willful inflicting of physical pain on a weaker being in order to cause anguish and fear“⁶⁰. Wie Ruth Abbey in ihrer Auseinandersetzung mit Shklars Liberalismus deutlich macht, stößt eine solche Definition mit Blick auf Tiere schnell an Grenzen.⁶¹ Konkreter weist sie darauf hin, dass nur in recht wenigen Fällen die Schädigung von Tieren in der Absicht verfolgt wird, Tieren Furcht einzuflößen oder diese zu quälen. Viel häufiger, so Abbey, dürfte die Motivlage komplexer sein oder – wie im Fall der Nutzung von Tieren zur Nahrungsmittelherstellung – schlicht ein ökonomisches Anliegen der Grund für die Schädigung und das Zufügen von Schmerzen sein.

Wie bereits im Rahmen unserer Diskussion der Überlegungen von Claudia Card zu sehen war, sprechen allerdings gute Gründe dagegen, das Vorliegen von Grausamkeit an eine bestimmte Motivlage zu binden. Grausamkeiten können vielmehr auch durch Akteur:innen, die keine offensichtlich bösen Absichten verfolgen und sich der Konsequenzen ihrer Taten bewusst sind, ausgeführt werden – gerade in komplexeren, strukturellen

60 Vgl. Shklar (1984), 8.

61 Vgl. Abbey (2016), 26 f.

oder institutionellen Zusammenhängen. Auf einen ähnlichen Punkt weist auch Ruth Abbey im Rückgriff auf kritische Anmerkungen John Kekes zu Shklars Definition von Grausamkeit hin, weshalb sie diese nur bedingt als nützlich erachtet.⁶² Nicht unerwähnt bleiben sollte hierbei allerdings, dies erkennt Kekes selbst durchaus an⁶³, dass Shklars spätere Definition offener gehalten ist: „Grausamkeit bedeutet“, so schreibt sie in *Der Liberalismus der Furcht*, „dass einer schwächeren Person oder Gruppe durch eine stärkere absichtlich physischer und, in zweiter Linie, emotionaler Schmerz zugefügt wird, um ein materielles oder immaterielles Ziel zu erreichen.“⁶⁴

Shklar kann somit grundsätzlich gegen den Vorwurf verteidigt werden, ein zu enges Verständnis von Grausamkeit zur Voraussetzung zu machen, wengleich dieses sicherlich der Präzisierung bedarf.⁶⁵ Entscheidend ist allerdings ohnehin, dass auch Shklar sich nicht ausführlicher dazu äußert, welchen moralischen Stellenwert sie Tieren konkret beimisst und welche Formen der Nutzung sich vor dem Hintergrund ihrer liberalen Perspektive als Grausamkeit verbieten und zu vermeiden sind. So sehr ihre Überlegungen das körperliche und emotionale Leid von empfindungsfähigen Lebewesen in den Mittelpunkt rücken und Tiere explizite Erwähnung finden, entwirft sie doch eine Theorie für menschliche politische Gemeinschaften.⁶⁶

62 Vgl. ebd., 27.

63 Kekes (1996), 836.

64 Shklar (2013), 44. Dabei grenzt sie Grausamkeit auch explizit von Sadismus ab.

65 Damit von „Grausamkeit“ die Rede sein kann, scheint doch mehr gegeben sein zu müssen als das Zufügen von Schmerz zur Erreichung eines bestimmten Ziels. So mag man etwa fragen, ob harmlose Fälle, bei denen lediglich leichte Schmerzen im Spiel sind, schon als grausam zu bezeichnen sind. Ferner kann das Zufügen von Schmerz zur Erreichung bestimmter Ziele gar moralisch gerechtfertigt oder geboten sein. Claudia Cards Ausführungen dazu, wann von einem moralischen Übel gesprochen werden kann, bieten sich zur weiteren Klärung in diesem Zusammenhang sicherlich an. Beachtet werden sollte allerdings auch, dass Shklar von einem hierarchischen, politischen Verhältnis ausgeht und insofern eher weit hergeholt Überlegungen zu bestimmten Einzelfällen nicht überbetont werden sollten.

66 An dieser Stelle ließe sich viel Grundsätzliches über die kontrovers diskutierte Frage sagen, was aus Shklars Liberalismus konkret folgen kann und ob dieser nicht womöglich zu minimalistisch, zu negativ oder zu reduktionistisch ist. Hierzu lediglich zwei kurze Anmerkungen: Wie Honneth zurecht festhält, kann dem Vorwurf des moralischen Minimalismus entgegengehalten werden, dass es Shklar nicht lediglich auf eine Verteidigung basaler liberaler Grundsätze abgesehen hat, sondern mit einem komplexen und historisch anpassungsfähigen Grausamkeitsverständnis operiert. Was in einer Gesellschaft als furchteinflößend gilt, ist wandelbar und kann zu unterschiedlichen institutionellen Ansprüchen und Forderungen führen, vgl. Honneth (2013), 18 f. Shklar selbst schreibt im Aufsatz „Der Liberalismus der Rechte“: „In unserer

Dies lässt sich auch an den knappen Äußerungen zu Tierrechten erkennen, die Shklar im Rahmen einer Rezension zu Yi-Fu Tuans *Dominance and Affection: The Making of Pets* tätigt.⁶⁷ Shklar lässt in dieser Besprechung zwar keinen Zweifel daran, dass Tiere vor dem Hintergrund einer grundsätzlichen Ablehnung von Grausamkeit moralische Ansprüche haben und ihr Wohlergehen unsere Rücksichtnahme verdient. Die Rede von Rechten und die Forderung nach institutioneller Gerechtigkeit möchte sie – anders als viele Autor:innen des *political turn* in der Tierethik – allerdings für Lebewesen reservieren, die entsprechende politische Rechtsansprüche begreifen können. Sie plädiert stattdessen dafür, unseren Umgang mit Tieren unter Bezugnahme auf Tugenden wie Freundlichkeit, Großzügigkeit und Wohltätigkeit zu theoretisieren – Tugenden, die sie bemerkenswerterweise als nicht minder bedeutsam ansieht, wie sie ausdrücklich betont.

Shklars Verständnis von Grausamkeit und die damit einhergehende Begründung des Liberalismus lässt sich, so kann zusammenfassend festgehalten werden, nicht ohne Weiteres direkt auf unseren Umgang mit Tieren und die Überlegungen zu moralischen Übeln aus dem vorangegangenen Kapitel übertragen. Zugleich bietet Shklars Liberalismus sinnvolle theoretische Anknüpfungspunkte, die sich für eine kritische Betrachtung des Mensch-Tier-Verhältnisses jenseits des politischen Liberalismus fruchtbar machen lassen. Shklars Konzeption, die in erster Linie in historischen Leid- und Unrechtserfahrungen verankert ist, hält uns dazu an, die Perspektive besonders verwundbarer, weitgehend unberücksichtigter Individuen einzunehmen. Ihr theoretischer Fokus liegt dabei, und hierin ist ein wichtiges Verbindungsstück zur Frage moralischer Übel zu erkennen, auf der Vermeidung von Grausamkeit und Furcht. Anders ausgedrückt lässt sich im

Zeit hegt der Liberalismus der Furcht größere Erwartungen als nur die Forderung nach ‚Frieden um jeden Preis‘. Er steckt sich höhere Ziele. Er will nicht nur die Beseitigung des Terrors, sondern auch die Einhegung aller Quellen vermeidbarer Furcht, dabei immer darauf bedacht, die persönliche Freiheit aller zu vergrößern. Er setzt seine Hoffnung darein, eine Gesellschaft zu errichten, in der ein jeder sein Leben zu führen vermag, ohne Einschüchterung von öffentlichen oder privaten Akteuren fürchten zu müssen“, Shklar (2017), 35 f. Darüber hinaus weist Judith Shklar bereits in *Ordinary Vices* darauf hin, dass ihr Liberalismus der Furcht sich historisch als durchaus kompatibel mit einem Liberalismus der Rechte erwiesen hat, wenngleich sie der Auffassung ist, dass ihr Ansatz die überzeugendere Grundlage aufweist, vgl. Shklar (1984), 237 ff. Zur Verortung von Shklars Liberalismus der Furcht einführend auch Bajohr (2017).

67 Vgl. Shklar (1985); den Hinweis auf diese Buchbesprechung Shklars verdanke ich Holmer Steinfath.

Rückgriff auf Shklar festhalten, dass unser liberales Selbstverständnis nicht nur durch die Idee gekennzeichnet ist, dass die Ausübung von Zwang unter Freien und Gleichen auf legitime Weise zu regeln ist, um der Autonomie aller Bürger:innen angemessen Rechnung zu tragen. Dies, so war zu sehen, ist die zentrale normative Leitidee, die den politischen Liberalismus angesichts des gesellschaftlichen Pluralismus in modernen liberalen Gesellschaften leitet. Darüber hinaus verbindet sich in einer stärker historischen Perspektive mit unserem liberalen Selbstverständnis auch – und vielleicht sogar, wie Shklar meint, an oberster Stelle – die Forderung, Grausamkeit und Furcht als zentrale Übel anzuerkennen. Diese Grundüberzeugungen und Einsichten fordern uns dazu auf, jenen Kontexten, in denen Lebewesen in besonderer Weise Leid und Unrecht widerfahren und fundamentale moralische Ansprüche missachtet werden, besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Geht man ein Stück weit über Shklar hinaus und bezieht empfindungsfähige Tiere hierbei explizit politisch mit ein, stellt sich klarerweise die Frage, welche Verantwortung uns als liberaler Gesellschaft diesen gegenüber zukommt.

6.2 Verantwortung für ein mögliches dramatisches Übel

In diesem Unterkapitel möchte ich vor dem Hintergrund der einführenden Erläuterungen zu Card und Shklar abschließend für die These argumentieren, dass sich bereits aus dem Umstand, dass wir es mit einem *möglichen* dramatischen moralischen Übel zu tun haben, die Verantwortung ergibt, das Mensch-Tier-Verhältnis als Gesellschaft dauerhaft kritisch zu reflektieren. In Abschnitt 6.2.1 werde ich zunächst die Idee eines solchen möglichen dramatischen moralischen Übels verständlich machen und erklären, inwiefern sich daraus eine Verantwortung für eine liberale Gesellschaft ableiten lässt. In Abschnitt 6.2.2 werde ich abschließend darlegen, weshalb es, um ein kritisches Verständnis unserer Verantwortung zu gewinnen, einer Auseinandersetzung mit speziesismuskritischen Überlegungen bedarf und skizzieren, welche Forderungen sich daraus konkreter ergeben.

6.2.1 Moralisches Übel, moralischer Fortschritt und Verantwortung

Was soll ein *mögliches* dramatisches moralisches Übel sein? Grob besprochen kommt in der Rede von einem möglichen dramatischen moralischen

Übel der Gedanke zum Ausdruck, dass heute bereits der nicht unvernünftige Verdacht besteht, dass wir eines Tages zu der Einschätzung gelangen, im Umgang mit Tieren für ein dramatisches moralisches Übel verantwortlich zu sein. Selbstverständlich schließen sich daran direkt Rückfragen an: Wie genau sollte sich feststellen und bestimmen lassen, dass ein mögliches dramatisches moralisches Übel vorliegt? Und selbst wenn dies gelänge: Welche Verantwortung soll sich aufgrund der bloßen Möglichkeit eines dramatischen moralischen Übels ergeben? Um diese Fragen sinnvoll beantworten zu können, werde ich mich zunächst einführend der Idee moralischen Fortschritts zuwenden.

Moralischer Fortschritt und die Möglichkeit moralischen Übels

Der tierethische Diskurs ist seit jeher durch einen historischen Blick geprägt, in dem zumindest implizit oftmals eine Vorstellung moralischen Fortschritts zum Ausdruck kommt. Unser Umgang mit Tieren stellt demnach ein erhebliches moralisches Unrecht dar, das wir gegenwärtig zwar noch nicht anerkennen mögen. Irgendwann aber, so die Vermutung, werden wir – ähnlich wie im Fall von lang verkannten Menschenrechten – die moralischen Rechte von Tieren als zentrales Gebot der Moral ansehen. Angeführt werden kann in diesem Zusammenhang bereits Jeremy Benthams viel zitierte Fußnote, die prominent Peter Singer seinen Überlegungen zur moralischen Gleichheit und der „Befreiung“ aller empfindungsfähigen Lebewesen vorangestellt hat.⁶⁸ Ein jüngeres Beispiel für eine solche historische Einordnung findet sich im Vorwort von Bernd Ladwigs tierrechtlicher Auseinandersetzung mit der politik-philosophischen Dimension der Mensch-Tier-Beziehung. Tierrechte, so Ladwig, „sind schon deshalb ein Thema für die politische Philosophie, weil das Unrecht, das wir Tieren

68 Bentham schreibt: „The day *may* come when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormenter. It may one day come to be recognized that the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the *os sacrum* are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate (...)“; zitiert nach Singer (2009), 7.

heute antun und für das sich unsere Nachfahren einmal schämen werden, zur Grundordnung unserer Gesellschaften gehört.“⁶⁹

Die Idee, dass es moralischen Fortschritt gibt, dürfte den meisten zunächst unverdächtig erscheinen: Eine Gesellschaft ohne Sklaverei ist von einem moralischen Standpunkt aus betrachtet doch klarerweise moralisch besser als eine, in der Menschen versklavt werden. Bei genauerer Betrachtung des Konzepts moralischen Fortschritts wird allerdings schnell deutlich, dass dieses komplexe philosophische Fragen mit sich bringt.

Einen hilfreichen Ausgangspunkt bietet Dale Jamiesons einfache und offen gehaltene „naive Konzeption“ moralischen Fortschritts. Dieser zufolge kann von moralischem Fortschritt gesprochen werden, „when a subsequent state of affairs is better than a preceding one, or when right acts become increasingly prevalent.“⁷⁰ Konkreter lässt sich dies im Rückgriff auf Peter Singers Bild des „expanding circle“ veranschaulichen, auf das auch Jamieson Bezug nimmt.⁷¹ Für Singer ist moralischer Fortschritt darin zu erkennen, dass der Kreis jener, denen gleiche moralische Berücksichtigung geschuldet wird, beständig ausgedehnt wurde, indem in zwischenmenschlichen Kontexten die Forderung nach vernünftiger, unparteilicher Rechtfertigung immer weiter um sich griff. Bestand dieser Kreis zunächst nur aus engen Angehörigen oder Mitgliedern des eigenen Stammes, wurde er im Laufe der Zeit stetig erweitert, bis hin zu der heute weit geteilten Auffassung, dass wir allen Menschen gleiche moralische Berücksichtigung schulden. Eines Tages, so hofft und fordert Singer, sollten sich alle empfindungsfähigen Lebewesen in diesem Kreis wiederfinden.

Wie im dritten Kapitel dieser Arbeit erläutert wurde, kann die Forderung nach gleicher moralischer Berücksichtigung von Tieren unterschiedlich verstanden und sowohl utilitaristisch als auch tierrechtlich ausgedeutet werden. Die grundsätzliche argumentative Strategie ist dabei jedoch die gleiche.⁷² Den Ausgangspunkt bildet die Idee der Unparteilichkeit und die damit verbundene Vorstellung, dass wir allen Menschen gleiche moralische Berücksichtigung schulden. Hiervon ausgehend wird argumentiert, dass ein weiterer Ausschluss von Tieren willkürlich und damit moralisch unzulässig wäre. Moralischer Fortschritt besteht genauer darin, bislang wenig hinterfragte Vorurteile und die willkürlichen Ausschlüsse, die mit diesen

69 Ladwig (2020), 7.

70 Vgl. Jamieson (2002), 2.

71 Vgl. Singer (2011).

72 Vgl. zu dieser „Ausdehnungsstrategie“ im Kontext der Tierethik auch Steinfath (2020).

verbunden sind, zu überwinden und insofern moralisch reflektierter und konsistenter zu leben.

Sobald man allerdings versucht, genauer zu bestimmen, ob und in welcher Hinsicht eine Welt mit starken Tierrechten *wirklich* besser wäre, stellen sich, wie angekündigt, schnell sehr grundlegende Fragen.⁷³ Eine naheliegende Antwort würde davon ausgehen, dass die Behauptung, dass Tiere gleiche Berücksichtigung verdienen und starke Rechte haben, *objektiv wahr* ist. Eine Gesellschaft, in der die Rechte von Tieren geachtet werden, würde diesen Fakt anerkennen und insofern der Realität moralischer Wahrheit besser entsprechen. Moralischer Fortschritt würde diesem Bild nach ähnlich funktionieren wie Fortschritt in den Naturwissenschaften, in denen es um eine Entschlüsselung und bessere Beschreibung unserer Wirklichkeit geht.

Der grundsätzliche Vorteil einer solchen Position ist u.a. darin zu sehen, dass sie uns einen klaren, unabhängigen Standpunkt anbieten kann, von dem aus sich verschiedene Zustände über die Zeit hinweg als moralisch besser oder schlechter bewerten lassen. Zugleich sieht sich eine solche Position mit erheblichen philosophischen Herausforderungen konfrontiert: Wie wäre eine solche moralische Realität genauer zu verstehen und wie sollten wir diese erkennen können? Und inwiefern kann und muss sie als objektiv und insofern unabhängig von unseren historisch gewachsenen gesellschaftlichen Überzeugungen und Praktiken begriffen werden – und dies, ohne allzu fragwürdige metaphysische Annahmen zu treffen?

Eine sparsamere Option, moralischen Fortschritt zu konstatieren, würde demgegenüber darin bestehen, diesen nicht an eine anspruchsvolle Vorstellung moralischer Wahrheit zurückzubinden, sondern die entsprechenden Bewertungskriterien explizit in einer bestimmten moralischen Tradition zu verorten. Man müsste dann nicht mehr behaupten, dass Tierrechte in einem umstrittenen Sinne als objektiv wahr zu verstehen sind, sondern könnte versuchen, diese argumentativ aus *unseren* weit geteilten moralischen Überzeugungen abzuleiten und insofern als Ausdruck unserer historisch gewachsenen, moralischen Realität und unseres damit verbundenen Selbstverständnisses zu verstehen. Auf diese Weise wäre es ebenso möglich, für die moralische Berücksichtigung von Tieren auf Grundlage einer kritisch reflektierten, menschenrechtlichen Moral der Gleichheit zu argumentieren und zu behaupten, dass die Anerkennung von Tierrechten einen

73 Für hilfreiche Überblickbeiträge zu den jüngeren Debatten um (moralischen) Fortschritt siehe Tam/Lange (2024); Sauer et al. (2021); Musschenga/Meynen (2017).

erheblichen moralischen Fortschritt darstellen würde. Der Fortschritt wäre jedoch nicht in der Frage zu suchen, ob wir der objektiven Wahrheit nähergekommen sind. Vielmehr wäre dieser schlicht daran zu erkennen, dass wir vor dem Hintergrund unseres reflektierten moralischen Selbstverständnisses zu der Einschätzung gelangen, dass Tiere anders zu berücksichtigen und zu behandeln sind als bisher.

Wie sich die unterschiedlichen Vertreter:innen von Tierrechten hinsichtlich der mit diesen Bemerkungen verbundenen metaethischen Fragen positionieren und für welche Position sie sich entscheiden, lässt sich nur vermuten. Viele dürften allzu kontroverse philosophische Annahmen hinsichtlich der Erkennbarkeit und Beschaffenheit objektiver moralischer Wahrheit vermeiden wollen und ihre Überlegungen wie Jamieson und auch Singer naturwissenschaftlich einbetten. Zugleich ist allerdings fraglich, wie groß die Zugeständnisse sind, die die Autor:innen zu machen bereit sind. Gerade an der Idee der Unparteilichkeit, die eine gewisse Objektivität verbürgt und auf deren Grundlage der eigene soziale Kontext im Sinne einer aufgeklärten Moral transzendiert werden kann, dürften viele festhalten wollen.

Die wesentliche Gefahr, die beispielsweise Peter Singer in diesem Zusammenhang erkennt, ist, dass eine Moral, die an einen bestimmten historischen und gesellschaftlichen Zusammenhang gebunden wird, sich in problematischer Weise als relativistisch erweist.⁷⁴ Wenn wir einen objektiven, unparteilichen Standpunkt aufgeben, so Singers Sorge in aller Kürze, bleibt uns keine Möglichkeit mehr, moralisch fragwürdige Praktiken in Gesellschaften zu verurteilen, die unsere Moral nicht teilen: „Missbilligt unsere Gesellschaft die Sklaverei, während eine andere die Sklaverei billigt, so haben wir mit dieser Art von Relativismus keine Grundlage, um zwischen diesen widerstreitenden Meinungen zu wählen.“⁷⁵ Und ganz in diesem Sinne könnte man der Auffassung sein, dass es problematisch ist, wenn moralischer Fortschritt immer nur in einem schwächeren, kontextspezifischen Sinne zu bewerten wäre und Vergleiche in der von Singer vorgestellten Form nicht mehr möglich wären.

Die komplexen Debatten um moralischen Relativismus kann ich an dieser Stelle nicht aufnehmen. Entsprechend möchte ich mich vor dem Hintergrund der Diskussion um moralischen Fortschritt und die Rechte von Tieren daher auf eine zentrale Anmerkung beschränken. Diese betrifft die Frage, was wir denn wirklich verlieren, wenn wir von einer anspruchsvolle-

74 Vgl. Singer (2013), 27–30; de Lazari-Radek/Singer (2014).

75 Singer (2013), 30.

ren Vorstellung der wahren, unparteilichen Moral – man erinnere sich an Singers Axiome der Ethik – abrücken (oder diese zumindest ausklammern). Denn zunächst einmal lassen sich viele Praktiken bereits, wie erwähnt, von *unserem* Standpunkt aus (oder gar auf Grundlage universell anerkannter Menschenrechtsvorstellungen) kritisieren – dies bestreitet auch Singer nicht. Was wir jedoch zurückschrauben müssten, ist, so scheint mir, vor allem die Vorstellung, dass wir uns eine besondere moralische Autorität zusprechen können, die Dinge im Vergleich zu anderen von einem objektiven, *unparteilichen* Standpunkt der Vernunft aus, dem alle zu folgen haben, richtig zu sehen.

Mit diesen Vorbemerkungen zum Begriff moralischen Fortschritts im Gepäck lassen sich entsprechend zwei Optionen unterscheiden, wie sich die Rede von einem möglichen dramatischen moralischen Übel verständlich machen lässt. Zur Erinnerung: Zu sagen, dass wir es mit einem solchen Übel zu tun haben, bedeutet, die Möglichkeit ernst zu nehmen, dass sich die Einschätzungen von Tierrechtler:innen in der historischen Rückschau als berechtigt erweisen könnten. Analog zur Diskussion um moralischen Fortschritt würde die erste Option entsprechend in der Vorstellung bestehen, dass sich eines Tages herausstellen könnte, dass diejenigen, die unseren Umgang mit Tieren heute schon scharf verurteilen, in einem objektiven Sinne richtig gelegen haben. Sie erkennen bereits eine Wahrheit, die viele andere erst sehr viel später anerkennen könnten.

Eine solche Deutung muss als Option nicht ausgeschlossen werden. Vielleicht haben wir irgendwann tatsächlich eine (realistische) Theorie der Moral vorliegen, die uns erkennen lässt, dass unser bisheriger Umgang mit Tieren von einem objektiven Standpunkt der Vernunft aus betrachtet falsch war. Ich habe aus verschiedenen philosophischen Gründen Zweifel, dass es dazu jemals kommen wird, ohne mich in diesen umstrittenen metaethischen Zusammenhängen an dieser Stelle festlegen zu wollen. Vor allem erscheint mir eine solche umstrittene Option der Deutung für eine pluralistische liberale Gesellschaft ungeeignet.⁷⁶ Und zwar deshalb, weil sich in einer pluralistischen Gesellschaft – selbst wenn es zu dem unwahrscheinlichen Fall kommen sollte, dass in der akademischen Philosophie Einigkeit erzielt wird – wohl niemals ein solcher Konsens erreichen lassen dürfte. Die gefundene moralische Wahrheit dennoch durchzusetzen, wäre dann

76 Vgl. in diesem Zusammenhang auch Zuolos Diskussion der Frage, inwiefern der moralische Realismus eine Herausforderung für den politischen Liberalismus darstellt: Zuolo (2020), Abschnitt 3.6.

nur schwerlich mit einem liberalen Respektverständnis zu vereinbaren, wie im 5. Kapitel festgehalten wurde.

Darüber hinaus ist die Bezugnahme auf moralische Wahrheit nicht nötig, weil es eine zweite, weniger kontroverse Option gibt, wie man die Rede davon, dass sich unser Umgang mit Tieren eines Tages als moralisches Übel „bewahrheiten“ könnte, verstehen kann. Es kann sein, dass wir erst in einigen Jahren, vielleicht auch erst in Jahrzehnten, so weit sind, dass unsere Überzeugungen und moralischen Gefühle es nicht mehr zulassen, Tiere als in einem im Grunde gänzlich anderen moralischen Universum angesiedelt zu betrachten – und wir (bzw. zukünftige Generationen) mit Ladwig der Auffassung sein werden, dass wir uns für unseren heutigen Umgang mit Tieren schämen sollten. Vielleicht haben wir, so ließe sich auch sagen, unser Verhältnis zu Tieren schlicht noch nicht hinreichend reflektiert und sind noch nicht entsprechend sensibilisiert für die Leiderfahrungen und die Schädigungen, die wir ihnen zufügen.

Verantwortung für ein dramatisches moralisches Übel: Wem schulden wir diese und weshalb?

Ich denke, dass sich alleine aus dem Umstand, dass wir es mit einem möglichen dramatischen moralischen Übel zu tun haben, die Verantwortung ergibt, das Leid und die Situation von Tieren moralisch und politisch als Gesellschaft ernst zu nehmen und zum Gegenstand eines dauerhaften und kritischen Reflexionsprozesses zu machen. Diese Verantwortung anzuerkennen heißt, so wurde zu Beginn des Kapitels bereits angedeutet, der besonderen historischen Situation Rechnung zu tragen, in der wir uns heute befinden.

Zur Erläuterung: Als liberale, demokratische Gesellschaft, die die Rechte und den Wert von Individuen in den Mittelpunkt rückt, sehen wir uns mit Lebewesen konfrontiert, deren moralischer Status uns lange Zeit wenig gekümmert und erst recht nicht beunruhigt hat – nicht zuletzt, weil Tiere selbst keine politischen Forderungen erheben und einbringen können. Mittlerweile allerdings haben wir sehr viel mehr darüber gelernt, mit wem wir es zu tun haben. Nämlich mit Lebewesen, die uns in vielen Hinsichten sehr nahe sind und von denen wir – insbesondere durch eine gründliche wissenschaftliche Beschäftigung – immer besser verstehen, wie sie fühlen und leben. Die Debatten in der Philosophie und im politischen Aktivismus haben uns zudem immer klarer vor Augen geführt, dass die

Vorstellung, Tiere zählten moralisch erheblich mehr und sollten womöglich gar als Mitbürger:innen oder Mitglieder unserer politischen Gemeinschaft mit Grundrechten verstanden werden, alles andere als abwegig ist. Auf der anderen Seite ist es allerdings noch immer umstritten, wie weit wir als liberale Gesellschaft diese Einschätzungen mittragen wollen.

Wie lässt sich vor diesem Hintergrund die angesprochene Verantwortung genauer begründen und welche Annahmen sind dabei zu akzeptieren? Hierzu ist zunächst zu fragen, wem wir diese Verantwortung schulden. Die bisherigen Ausführungen legen eine eindeutige Antwort nahe: den von uns genutzten Tieren. Dass Tiere grundsätzlich moralisch zählen, dürfte kaum jemand bestreiten. Darüber hinaus wäre die Idee zu akzeptieren, dass wir mit Blick auf unseren Umgang mit Tieren von einem *möglichen* dramatischen moralischen Übel sprechen können. Auch dies dürfte gemeinhin anschlussfähig sein, muss hierzu doch lediglich eingeräumt werden, dass man einer tierrechtlichen Position und den Urteilen, die mit dieser einhergehen, nicht die Vernünftigkeit abspricht.

Verbindet man diese Annahmen nun mit den Überlegungen zu unserem liberalen Selbstverständnis, die im Rückgriff auf Judith Shklar angestellt wurden, kann verständlich gemacht werden, wie sich unsere Verantwortung begründen lässt: Unser historisch informiertes und gewachsenes liberales Selbstverständnis verpflichtet uns nicht nur darauf, andere Menschen als Freie und Gleiche zu respektieren, sondern als basale und besonders wichtige normative Forderung auch darauf, Grausamkeit gegenüber allen fühlenden Lebewesen zu vermeiden und diesen ein Leben ohne Furcht zu ermöglichen. Angesichts des Umstands, dass wir uns mit der Herausforderung eines möglichen dramatischen moralischen Übels konfrontiert sehen, müssen wir uns als Gesellschaft daher ernsthaft fragen, welche moralische Bedeutung wir Tieren letztlich beimessen wollen und welche Praktiken mit diesem liberalen Selbstverständnis vereinbar sind und welche nicht. Mit anderen Worten kommt uns, wie bereits erwähnt, die Verantwortung zu, unser Verhältnis zu Tieren als Gesellschaft gründlich und dauerhaft kritisch zu prüfen. Hierzu dürfte es in einer empirisch und moralisch unübersichtlichen Situation grundsätzlich genügen, ein vergleichsweise schwaches moralisches Vorsichtsprinzip zu akzeptieren, das uns, wann immer der begrün-

dete Verdacht eines möglichen dramatischen moralischen Übels besteht, dazu anhält, diesem Verdacht gründlich nachzugehen.⁷⁷

Komplizierter wird die Angelegenheit, wenn man danach fragt, wie diese Verantwortung konkreter zu verstehen ist und welche Forderungen sich aus dieser ergeben. Darauf komme ich gleich zurück. Zunächst ist allerdings darauf hinzuweisen, dass sich alternativ oder ergänzend noch eine weitere liberale Antwort auf die Frage liefern lässt, wie sich unsere Verantwortung begründen lassen könnte. Bei dieser Begründung erfahren Tiere keine direkte Berücksichtigung, sondern lediglich vermittelt über unsere Mitbürger:innen. Die Grundidee lässt sich wie folgt kurz erläutern: Zweifellos handelt es sich bei der Frage, wie wir mit Tieren umgehen sollten, um eine komplexe und ernst zu nehmende Herausforderung, die für einige Personen, die sich klar in der Minderheit befinden, ein dramatisches moralisches Übel darstellt. Die gesellschaftliche Mehrheit muss diesem Urteil nicht folgen und tut es bislang offensichtlich nicht. Angesichts der Qualität und Quantität des Unrechts lässt sich allerdings im Sinne des Wertes bürgerschaftlicher Freundschaft dafür plädieren, dass alle anderen diese Herausforderung ernst nehmen und das Mensch-Tier-Verhältnis kritisch reflektieren sollten, so dass möglichst aufgeklärte demokratische Entscheidungen getroffen werden können. Mit anderen Worten könnte man auch sagen: Besonders dramatische und dringliche moralische Anliegen unserer Mitbürger:innen, die wir aus liberaler Perspektive als solche anerkennen können, ernst zu nehmen, lässt sich als Ausdruck des bürgerschaftlichen Bandes verstehen, das uns alle verbindet und ein Leben in Frieden ermöglicht.⁷⁸ Wie die erste Begründungsstrategie appelliert diese zweite an unser

77 Manche mögen ein sehr viel stärkeres moralisches Vorsichtsprinzip geltend machen, das nicht nur von uns verlangt, die Herausforderung eines möglichen dramatischen moralischen Übels ernst zu nehmen und gewissenhaft zu reflektieren, sondern uns gar auffordert, angesichts der bloßen Möglichkeit eines solchen Übels tierrechtlichen Positionen schon heute Folge zu leisten. Für eine solche Ansicht lassen sich bestimmte moralische Gründe vorbringen, die nicht völlig abwegig sind. Die mit dieser Option verbundenen Forderungen erscheinen mir allerdings schnell mit zahlreichen zentralen Freiheiten und Rechten unserer Mitbürger:innen in Konflikt zu geraten und daher nicht zuletzt gemeinhin wenig anschlussfähig zu sein.

78 Rawls zufolge besteht in diesem Sinne eine wesentliche Aufgabe der politischen Philosophie darin, zur Versöhnung beizutragen. Die Perspektive jener ernst zu nehmen, die in unserem Umgang mit Tieren ein gravierendes moralische Übel erkennen oder vermuten, wäre dann mit Blick auf unsere spezifische historische Situation ein Schritt in jene Richtung, die Rawls unter Verweis auf Hegel betont: „Er strebt danach, daß wir zur Versöhnung gelangen, d.h., wir sollen unsere soziale Welt akzeptieren

liberales Selbstverständnis – und damit, so die Hoffnung, an moralische Gründe und Gefühle, die heute bereits viele teilen können.

Wie lässt sich unsere Verantwortung genauer verstehen?

In Abschnitt 4.2.6 bin ich bereits auf den Begriff der Verantwortung zu sprechen gekommen. Hierbei habe ich mich auf die Idee der retrospektiven moralischen Verantwortung konzentriert – also die moralische Verantwortung, die jemandem für vergangene Handlungen zugeschrieben werden kann und die nicht selten mit der Zuweisung von Schuld verbunden ist. Iris Marion Young betrachtet dieses retrospektive Verständnis moralischer Verantwortung, bei dem die individuelle Haftbarkeit im Mittelpunkt steht, als Standardmodell und setzt diesem, wie ebenfalls bereits angesprochen wurde, ihre zukunftsgerichtete Konzeption politischer Verantwortung entgegen – das sog. „social connection model“ (Modell sozialer Verbundenheit).⁷⁹ Einige zentrale Aspekte und Überlegungen, die dieses Modell kennzeichnen, erscheinen mir hilfreich zu sein, um die in den vorangegangenen Absätzen skizzierte Verantwortung klarer einordnen zu können.

Ein wesentlicher Grund für Young, auf dieses Alternativmodell auszuweichen, auch dies wurde bereits angesprochen, besteht zunächst darin, dass es insbesondere in komplexen, strukturellen Zusammenhängen oft nicht einfach ist, zu bestimmen, wer kausal in welchem Maße für eine Ungerechtigkeit verantwortlich zu machen ist.⁸⁰ Zu struktureller Ungerechtigkeit tragen nämlich zahlreiche Akteur:innen bei, ohne dass eine:r davon offenkundig für die Ungerechtigkeit haftbar gemacht werden könnte. Young illustriert dies am Beispiel der alleinerziehenden Mutter Sandy, die aufgrund ihrer Arbeitsplatzsituation und des angespannten Wohnungsmarktes für Geringverdiener:innen an den Rand der Obdachlosigkeit gedrängt wird.⁸¹ Ferner bewegt sie sich über den nationalstaatlichen Rahmen hinaus und fragt mit Blick auf den Kontext der globalen Kleidungsindustrie nach

und uns nicht nur mit ihr abfinden, sondern sie in positiver Form bejahen“, Rawls (2003b), 22. Einen hilfreichen Überblick zur Thematik der Versöhnung bei Rawls bietet Schaub (2019). Die Relevanz der Idee der „civic friendship“ im Kontext des politischen Liberalismus haben in jüngerer Zeit u.a. Leland/van Wietmarschen (2016) und Leland (2019) betont.

79 Vgl. Young (2011), Kapitel 4.

80 Vgl. hierzu ebd., 97–104.

81 Vgl. ebd., 43 f.

unserer Verantwortung für gravierende Menschenrechtsverletzungen. Auch hierbei sei es schwierig festzustellen, wer in signifikanter Weise die kausale Verantwortung für Ungerechtigkeiten trägt.⁸²

Darüber hinaus spricht für ein politisches Modell, wie es Young vorschwebt, die Tatsache, dass es kollektiver Anstrengungen bedarf, um komplexe Ungerechtigkeiten zu beseitigen. Die Verantwortung, die Personen im Zusammenhang mit strukturellen Ungerechtigkeiten zukommt, ist laut Young daher in erster Linie als zukunftsgerichtet zu verstehen:

Being responsible in relation to structural injustice means that one has an obligation to join with others who share that responsibility in order to transform the structural processes to make their outcomes less unjust.⁸³

Diese Verantwortung ergibt sich daraus, dass Individuen durch ihre Handlungen an jenen Prozessen teilhaben, die Ungerechtigkeiten hervorbringen:

Responsibility in relation to injustice thus derives not from living under a common constitution, but rather from participating in the diverse institutional processes that produce structural injustice.⁸⁴

Die Vorteile eines solchen zukunftsgerichteten Alternativmodells politischer Verantwortung liegen für Young auf der Hand.⁸⁵ Während das Haftbarkeitsmodell nach der kausalen Verantwortung einzelner, schuldiger Akteur:innen sucht – und damit die Verantwortung aus den Augen verliert, die auch all jenen zukommt, die einen weniger eindeutig identifizierbaren Anteil an einer Ungerechtigkeit haben –, nimmt das Modell sozialer Verbundenheit alle in den Blick. Darüber hinaus hält uns letzteres Modell dazu an, die (globalen) Hintergrundbedingungen struktureller Ungerechtigkeit zu reflektieren.

Youngs recht strikte Unterscheidung von retrospektiver und prospektiver Verantwortung ist nicht unumstritten.⁸⁶ Gerade ihre deutliche Zurückweisung von Haftungsvorstellungen im Rahmen ihrer Überlegungen zur zukunftsgerichteten politischen Verantwortung wird problematisiert. Da es mir um die Verantwortung für ein *mögliches* moralisches Übel geht, bei der

82 Zur Verantwortung jenseits nationaler Grenzen vgl. ebd., Kapitel 5, sowie ferner Young (2006).

83 Young (2011), 96.

84 Ebd., 105.

85 Vgl. ebd., 105–113.

86 Für aufschlussreiche kritisch-konstruktive Auseinandersetzungen mit Youngs Modell vgl. u.a. Kreide (2013); Neuhäuser (2014).

es erst einmal überhaupt nicht um Fragen der Haftung und Schuld geht, scheint es mir für die Zwecke dieses Kapitels jedoch unproblematisch zu sein, Verantwortung mit Young jenseits dieser Kategorien zu denken und in einem politischen, prospektiven Sinne zu verstehen.⁸⁷

Welche Forderungen gehen konkreter mit der Verantwortung einher, unser Verhältnis zu Tieren in besonders kritischer und umfassender Weise als Gesellschaft zu prüfen? Und werden wir dieser Verantwortung womöglich bereits gerecht? Die allermeisten von uns begegnen Tieren schon heute sicherlich nicht völlig gleichgültig und machen sich in der ein oder anderen Form Gedanken darüber, was wir mit Tieren tun dürfen und was nicht. Und auch als Gesellschaft reflektieren wir unseren Umgang mit Tieren seit geraumer Zeit intensiver. So ließe sich einiges dazu sagen, inwiefern das Mensch-Tier-Verhältnis in Medien, Kunst und Popkultur diskutiert und häufig auch problematisiert wird. Und auch auf einer eher kollektiven, institutionellen Ebene bleibt eine Auseinandersetzung nicht aus. In universitären Zusammenhängen werden nicht zuletzt Mittel aufgewandt, um Tiere besser zu verstehen und unser Verhältnis zu diesen kritisch zu betrachten.

Mit einer solchen Antwort dürfte man sich nur zufriedengeben, wenn man die Verantwortung in einem recht schwachen und oberflächlichen Sinne interpretiert. Und dies scheint mir aufgrund der Schwere dessen, was moralisch zur Debatte steht – nämlich die Möglichkeit gravierender Verletzungen fundamentaler Rechte –, wenig überzeugend. Bereits im Sinne einer vorsichtigen Auslegung, die uns angesichts einer solchen moralischen Problemkonstellation dazu anhält, im Zweifel einmal mehr und gründlicher nachzudenken und zu prüfen, scheint vielmehr ein umfassenderer Reflexionsprozess geboten, als er bislang stattfindet.

Wie ich im folgenden abschließenden Abschnitt deutlich machen möchte, lässt sich im Rückgriff auf speziesismuskritische Überlegungen argumentativ noch einmal untermauern und zuspitzen, weshalb wir die skizzierte Verantwortung in einer anspruchsvolleren Weise verstehen sollten. Diese speziesismuskritischen Überlegungen drehen sich um Begrifflichkeiten wie Ideologie-, Subjekt- und Machtkritik, die weder im engeren tierethischen Diskurs noch in der liberalen politischen Philosophie und Theorie für gewöhnlich eine prominente Rolle spielen. Der Wert dieser Überlegun-

87 Damit ist zugleich nicht gesagt, dass diese Kategorien nicht zu einem späteren Zeitpunkt relevant werden könnten. Denn verantwortlich im Sinne des Haftbarkeitsmodells könnten wir spätestens dann sein, darauf macht Martha Nussbaum aufmerksam, wenn wir unserer prospektiven Verantwortung nicht nachkommen, vgl. Nussbaum (2011), xx.

gen besteht insbesondere darin, dass sie uns dafür sensibilisieren, wie tiefgreifend spezieisistische Vorstellungen gesellschaftlich verankert sind und auf welche mitunter sehr subtilen Weisen diese wirken und unser Verhältnis zu Tieren prägen. Damit tragen sie nicht zuletzt dazu bei, Zweifel zu säen, was die Überzeugungskraft und Selbstverständlichkeit bislang weit verbreiteter Ansichten und Gefühle zum Umgang mit Tieren angeht. Die Verantwortung zur kritischen Prüfung unserer Einstellungen und Praktiken muss im Sinne eines aufgeklärten und transparenten gesellschaftlichen Diskurses vor dem Hintergrund dieser Überlegungen umso plausibler erscheinen.

6.2.2 Speziesismuskritik und liberale Verantwortung

Ich möchte mich der Thematik der Speziesismuskritik über den Begriff der Ideologie annähern. Zum einen, weil im Kontext der Speziesismuskritik selbst immer wieder ausdrücklich auf diesen zurückgegriffen wird. Und zum anderen, weil einige einführende Worte zum Ideologiebegriff für eine allgemeinere Einordnung speziesismuskritischer Überlegungen unabhängig davon hilfreich sein dürften.

Was ist unter Ideologie zu verstehen? Grob gesprochen lassen sich zur Beantwortung dieser Frage mit Blick auf die akademische Auseinandersetzung zwei Lager unterscheiden.⁸⁸ Auf der einen Seite stehen diejenigen, die den Begriff der Ideologie möglichst neutral definieren möchten und deren Absicht es ist, verschiedene Ideologien – verstanden als bestimmte Überzeugungssysteme – wissenschaftlich untersuchen und vergleichen zu können. Solchen Zugängen zufolge ist beispielsweise der Liberalismus als eine politische Ideologie neben anderen – z.B. Marxismus oder Konservatismus – zu verstehen. Auf der anderen Seite finden sich seit Karl Marx und Friedrich Engels verschiedene Ansätze, die Ideologie pejorativ bestimmen und in kritischer Absicht darauf aufmerksam machen wollen, dass bestimmte Überzeugungssysteme als Ideologie zu entlarven sind, weil sie

88 Vgl. Freeden (2003). Eine ausführliche Übersicht über die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Begriff der Ideologie bieten die Beiträge in Freeden/Sargent/Stears (2013). Weitere hilfreiche Einführungen zur Orientierung und Unterscheidung verschiedener Ideologieverständnisse stellen ferner Eagleton (2007) und Geuss (1983) dar.

die Realität verschleiern und insofern emanzipatorischen Anliegen im Weg stehen.⁸⁹

Jonathan Leader Maynard merkt im Rahmen methodischer Überlegungen einige grundsätzliche Punkte an, die es bei der Analyse und Kritik von Ideologien zu berücksichtigen gilt. Er definiert Ideologie zunächst in einem recht weiten Sinne und versteht diese als

distinctive overarching system of normative and/or reputedly factual ideas, typically shared by members of groups or organizations, which shapes their understanding of their political world and guides their political behavior.⁹⁰

Dieser Definition zufolge, so betont Maynard, steht grundsätzlich niemand außerhalb der Ideologie. Wir alle unterliegen bestimmten Überzeugungssystemen, die uns den Rahmen vorgeben, in dem wir unsere (politische) Wirklichkeit interpretieren und die einen Einfluss darauf haben, wie wir uns in dieser verhalten. Mit anderen Worten ließe sich auch sagen, dass Ideologien, als Überzeugungssysteme, nicht nur auf die Köpfe beschränkt bleiben, sondern sich darauf auswirken, wie wir handeln und wahrnehmen.⁹¹

Wenngleich Maynard mit Blick auf die Unterscheidung zweier Lager an Ideologiekonzeptionen den Begriff der Ideologie im Sinne des ersten bewusst neutral bestimmt, weist er darauf hin, dass damit freilich nicht ausgeschlossen ist, Ideologien und ihre Effekte in kritischer Absicht zu analysieren: „There is no reason why a concept needs to be *defined* pejoratively in order to be *useful* for critical or otherwise normatively evaluative work.“⁹² Ideologien, so räumt er ein, spielen zweifellos eine wesentliche Rolle bei der Legitimation und für das Funktionieren politischer und sozialer Prozesse und Institutionen.⁹³ Vor diesem Hintergrund kann und sollte

89 Marxistische Ideologiekritik, so hält Rahel Jaeggi im Rückgriff auf den Kulturtheoretiker Stuart Hall fest, „enthüllt oder dechiffriert (...) die Umstände, die es der Herrschaft erlauben, sich durchzusetzen“, Jaeggi (2009), 269.

90 Maynard (2017), 300.

91 Wichtig ist dabei auch, so Maynard, dass Ideologien als „substantively rich phenomena“ zu betrachten sind, ebd., 303. Neben zentralen Begriffen, Werten und Zielen spielen u.a. Stereotype, Mythen, Erfahrungen und Identitätsvorstellungen eine Rolle.

92 Ebd., 301.

93 Ebd., 304. Maynard weist in diesem Zusammenhang auf verschiedene kritische Ansätze hin, die sich damit beschäftigen, wie Ideologien dazu beitragen, Herrschaft, Ausbeutung, politische Exklusion und verschiedene weitere Formen politischer Ungerechtigkeiten zu legitimieren.

eine wesentliche Aufgabe der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Ideologie gerade in der kritischen Auseinandersetzung mit diesen bestehen.⁹⁴

Grundsätzlich sind bei der Analyse und Kritik von Ideologien und ihren Wirkungen, wie Maynard betont, eine ganze Reihe empirischer und theoretischer methodischer Zugänge gefragt, die von den Neurowissenschaften und der Psychologie über die Sozial- und Sprachwissenschaften bis zur Philosophie reichen können.⁹⁵ Ferner ist dabei zu beachten, dass ideologische Inhalte häufig unbewusst oder zumindest nicht völlig bewusst, z.B. im Rahmen bestimmter Gewohnheiten und unhinterfragter Annahmen, wirken. Mit anderen Worten: Welche Ideologie Einfluss auf mich und mein politisches Verhalten hat, ist nicht immer das Ergebnis eines bewussten, selbstbestimmten Reflexions- und Entscheidungsprozesses, sondern durch allerlei gesellschaftliche Faktoren beeinflusst. In diesem Sinne mag man festhalten, dass die Kritik bestimmter Ideologien und ideologischer Phänomene eine Verbindung zu der kontroversen Vorstellung aufweist, dass diejenigen, die einer bestimmten Ideologie unterliegen und diese reproduzieren, sich selbst zumindest nicht ganz transparent sind.

Bei entsprechend differenzierter Betrachtung lässt sich die Vorstellung, dass unser Verständnis von der Welt, unsere Überzeugungen und unser Verhalten von unterschiedlichen psychologischen und sozialen Prozessen geprägt werden und uns dies selbst oft nicht ganz bewusst ist, allerdings durchaus plausibilisieren und wissenschaftlich stützen.⁹⁶ Vielmehr wäre es geradezu abwegig anzunehmen, unser Denken, unser Verhalten sowie unsere Motivation und unsere (moralischen) Empfindungen seien uns völlig durchsichtig und selbstbestimmt gewählt und bedürften in keinerlei Hinsicht der Aufklärung und Infragestellung.

Diese einführenden allgemeinen Ausführungen zur Analyse und Kritik von Ideologien sollten, so hoffe ich, einen einigermaßen verständlichen Rahmen bieten, um im Folgenden schlaglichtartig auf einige gesellschaftskritische Überlegungen hinsichtlich des Mensch-Tier-Verhältnisses eingehen und diese in die weiter gefassten Überlegungen zur Verantwortung einer liberalen Gesellschaft einbetten zu können.

94 Ebd., 304 f.

95 Ebd., 312 ff.

96 Maynard weist beispielsweise auf eine ganze Reihe von Erkenntnissen verschiedener Disziplinen hin, die es bei der Beschäftigung mit der Formung und den Effekten von Ideologien zu berücksichtigen gilt, vgl. ebd., 314-319.

Ideologie- und Speziesismuskritik

Der Begriff der Ideologie findet am Rande bereits bei Peter Singer im Kontext seiner *moralphilosophischen* Kritik am Speziesismus Verwendung. Speziesismus wird, so wurde bereits erläutert, als ein unhinterfragtes, aus bestimmten Vorurteilen bestehendes Überzeugungssystem verstanden, demzufolge nichtmenschliche Tiere aufgrund ihrer Spezieszugehörigkeit im Vergleich zum Menschen moralisch weniger zählen. Bereits in *Animal Liberation* weist Singer in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es neben der direkten moralphilosophischen Argumentation noch eine weitere Strategie gibt, um speziesistische Strukturen anzugreifen. Diese besteht Singer zufolge darin, die ideengeschichtlichen Ursprünge dieser Ideologie offenzulegen, um aufzuzeigen, dass die historisch wirksamen Einstellungen und Rechtfertigungen auf fragwürdigen religiösen, metaphysischen und moralischen Annahmen beruhen, die heutzutage als obsolet zu betrachten sind. Er schreibt:

If we can see that past generations accepted as right and natural attitudes that we recognize as ideological camouflages for self-serving practices (...) we may be persuaded to take a more skeptical view of those justifications of our own practices that we ourselves have taken to be right and natural.⁹⁷

Singer zeichnet in der Folge im fünften Kapitel seines Buches knapp einige Positionen und Entwicklungen in der Ideengeschichte nach und weist darauf hin, dass trotz weitgehend entzauberter Vorstellungen von der Natur und unserem Platz im Universum sich wenig in unserem praktischen Umgang mit Tieren verändert hat. Im sechsten Kapitel knüpft er an diese Überlegungen an und beabsichtigt nachzuweisen, dass die speziesistische Ideologie sich als hartnäckig erweist und gesellschaftlich tief verankert ist. Beispiele, die er nennt, sind etwa die idyllisierte Darstellung der Lebensumstände von Nutztieren in der Kinderliteratur oder auch die weitgehende Ausblendung der Realität der intensiven Nutztierhaltung in der Öffentlichkeit.

Auch an anderen Stellen finden sich bei Singer immer wieder knappe Anmerkungen zum Speziesismus, die nicht in direktem Zusammenhang mit der moralphilosophischen Diskussion stehen, sondern sich vielmehr

97 Singer (2009), 186.

auf unser Sprechen über Tiere und deren Repräsentation im gesellschaftlichen Diskurs beziehen. So bemerkt er mit Blick auf die Nutzung von Tieren zu Forschungszwecken, dass Tiere, um sich von deren Leid zu distanzieren, sprachlich häufig in die Nähe von Werkzeugen gerückt werden.⁹⁸ Überdies weist er darauf hin, dass der Ursprung tierischer Produkte häufig verschleiert wird:

We buy our meat and poultry in neat plastic packages. It hardly bleeds. There is no reason to associate this package with a living, breathing, walking, suffering animal. The very words we use conceal its origins: we eat beef, not bull, steer, or cow, and pork, not pig (...).⁹⁹

Singer gebraucht den Ideologiebegriff somit offensichtlich in kritischer Absicht. Im Sinne der Emanzipation von Tieren gilt es demnach, Ideologie offen zu legen und zu entlarven.¹⁰⁰

Die Entstehung und fortdauernde Wirkmächtigkeit des Speziesismus als gesellschaftliches Phänomen wird im Rahmen der Forschungsfelder der *Human-Animal Studies* (HAS) und der *Critical Animal Studies* (CAS) seit einiger Zeit gründlicher interdisziplinär wissenschaftlich analysiert und diskutiert. Dabei greifen nicht alle Autor:innen, die sich kritisch mit dem Mensch-Tier-Verhältnis beschäftigen, ausdrücklich auf den Begriff der Ideologie zurück – nicht zuletzt auch deshalb, um von einigen der marxistischen Grundannahmen, die mit diesem in Verbindung gebracht werden, Abstand zu nehmen. Insbesondere viele Autor:innen in der kultur- und sozialwissenschaftlichen Diskussion knüpfen eher an poststrukturalistische

98 Ebd., 50.

99 Ebd., 95 f.

100 Der Soziologe David Nibert wendet in diesem Zusammenhang ein, dass Singer keine umfassendere gesellschaftstheoretische Analyse und Kritik liefert, worin speziesistische Vorstellungen wurzeln, welchen Interessen diese dienen und wie diese wirken. Vielmehr betrachte Singer den Speziesismus vor allem als Problem individueller Einstellungen und mangelnder moralischer Urteilskraft, vgl. Nibert (2002), 10 f. Nibert bettet seine Überlegungen zur Unterdrückung und Befreiung von Tieren im Gegensatz dazu explizit in eine kapitalismuskritische Analyse ein, in der die Idee ideologischer Kontrolle einen zentralen Faktor der Unterdrückung von Tieren darstellt. Ideologische Manipulation, so Nibert, verstärkt unsere vorurteilsbehafteten Einstellungen gegenüber Tieren und trägt dazu bei, dass die ausbeuterischen ökonomischen und gesellschaftlichen Strukturen, unter denen Tiere leiden, unsichtbar gemacht werden, vgl. ebd., 12–15; ferner äußert sich Nibert ausführlicher zur „social construction of speciesist reality“ im 6. Kapitel.

Überlegungen an.¹⁰¹ In den Fokus rücken hierbei Sprache und Kultur und die Rolle, die diese bei der Erzeugung unserer sozialen Wirklichkeit und der Konstitution von Subjekten spielen – und damit maßgeblich unser Verständnis von uns selbst und des Felds politischer Handlungsoptionen prägen.¹⁰² Das Ziel dieser Analysen besteht in aller Regel darin, zu problematisieren, wie das hierarchische Mensch-Tier-Verhältnis immer wieder aufs Neue im gesellschaftlichen Diskurs und im individuellen Bewusstsein bestätigt wird, wie das Leid und die Schädigungen von Tieren ausgeblendet werden und wie dies zur Legitimation und Aufrechterhaltung des Systems der Nutzung und Tötung empfindungsfähiger Lebewesen beiträgt.¹⁰³ Ausführlich auf die sehr vielfältigen Fragestellungen und Kontexte einzugehen, die dabei untersucht werden, würde an dieser Stelle den Rahmen sprengen. Ich werde mich daher auf einige ausgewählte Autor:innen und Beiträge beschränken und zentrale Begrifflichkeiten und Themen kurz zu erläutern.

Wichtig ist dabei zunächst die von vielen geteilte Überzeugung, dass unser Verständnis davon, was Tiere sind und wie wir unser Verhältnis zu diesen interpretieren, weitgehend *sozial konstruiert* ist. Mit welchen Bedeutungen wir Tiere in unserer Gesellschaft versehen, hat Einfluss darauf, was wir über sie denken, wie wir sie wahrnehmen und welchen Platz wir ihnen im Umgang mit uns zuweisen. Der Fakt, dass unsere Wirklichkeit mit Blick auf das Mensch-Tier-Verhältnis (zumindest zu einem relevanten Teil) sozial konstruiert ist, ist an sich noch nicht problematisch. Was kritisiert wird (oder manchmal auch eher implizit als kritikwürdig präsentiert wird), ist die bereits erwähnte hierarchische Ordnung zwischen Menschen

101 Damit soll zugleich nicht gesagt werden, dass sich poststrukturalistische Positionen und der Begriff der Ideologie nicht verbinden lassen, vgl. hierzu einführend Norval (2013).

102 Vertreter:innen der Kritischen Diskursanalyse beispielsweise weisen auf eine Vielzahl – mitunter sehr subtiler – rhetorischer Mittel und diskursiver Techniken hin, die für die Etablierung und Verfestigung gesellschaftlicher Machtverhältnisse von Bedeutung sind, vgl. einführend van Dijk (2013), Maynard (2017), 318 f.

103 Sehr eindeutig ist dies im Fall jener, die sich dem Feld der *Critical Animal Studies* zuordnen und ihre wissenschaftliche Beschäftigung explizit mit den Anliegen der Tierrechts- und Tierbefreiungsbewegung verknüpfen, vgl. Best et al. (2007). Das interdisziplinäre Forschungsfeld der *Human-Animal Studies* hingegen folgt keiner eindeutigen politischen Agenda. Allerdings dient auch die darin betriebene Forschung häufig einer gewissen Problematisierung des Mensch-Tier-Verhältnisses: „We try to make visible what was once invisible or what is taken for granted that we never even consider it“, DeMello (2012), 17; vgl. mit Blick auf den deutschen Kontext auch Chimaira Arbeitskreis (2011).

und Tieren, die dieses Verhältnis kennzeichnet. Die Soziologin und wesentliche Wegbereiterin der deutschsprachigen Human-Animal Studies Birgit Mütterich hält in diesem Sinne beispielsweise fest, dass sich „das Tier“ im Laufe der Neuzeit als Gegenbegriff des „Menschen“ herausgebildet hat und so „zum ganz Anderen“, „zum antithetischen Konstrukt des menschlichen Selbstbildes“ gemacht wurde und dabei in der Hierarchie klar unter dem Menschen steht.¹⁰⁴

Dieser Prozess der Konstruktion bestimmter Gruppen als (minderwertige) „Andere“ wird in den Kultur- und Sozialwissenschaften als *othering* bezeichnet. Genauer beschreibt dieser Prozess, wie Margo DeMello in ihrer Einführung in die Human-Animal Studies erläutert, „the practice of making people—or animals—different in order to justify treating them differently“.¹⁰⁵ Birgit Mütterich verweist in diesem Sinne wie Singer zur Illustration auf unsere Alltagssprache, „wo der Begriff [„das Tier“] als Metapher für das moralisch Verwerfliche, Schmutzige, Abartige und Minderwertige dient und daher das Hauptreservoir für Schimpfwörter unterschiedlicher Intensität bildet (von der ‚dummen Kuh‘ bis hin zu Ausrufen der Verachtung wie ‚Du dreckiger Hund‘, ‚Du Schwein‘).“¹⁰⁶ Bis heute, so Mütterich, wird die Nutzung von Tieren beispielsweise in der Landwirtschaft „als ‚naturgemäß‘ betrachtet und mit der ‚Bestimmung‘ ‚des Tieres‘ oder seiner Minderwertigkeit als wenig(er) vernunftbegabtes Lebewesen legitimiert.“¹⁰⁷

Zwei weitere und miteinander in Verbindung stehende Prozesse, die insbesondere mit Blick auf die landwirtschaftliche Nutzung von Tieren von verschiedenen Autor:innen thematisiert werden, werden mit *Verdinglichung* und *Entindividualisierung* beschrieben.¹⁰⁸ Damit ist gemeint, dass Tiere uns – vor allem im Zuge der Nutzung zu Nahrungs- und Forschungszwecken – in erster Linie als Dinge, also Objekte, begegnen, deren Subjektivität außer Acht gelassen wird. Birgit Mütterich schreibt hierzu:

Tierliche Individuen werden als Subjekte entindividualisiert, versachlicht und abgewertet, ihre Verhaltensweisen und Handlungen werden gezielt

104 Mütterich (2014), 446.

105 DeMello (2012), 258 f.

106 Mütterich (2014), 448. Grundsätzlich merken zahlreiche Autor:innen an, dass das hierarchische Verhältnis zu Tieren wie selbstverständlich in unserer Sprache Ausdruck findet und durch die beständige Reproduktion verfestigt wird. Für einen frühen Beitrag vgl. Stibbe (2001).

107 Mütterich (2014), 474.

108 Ebd.; vgl. auch DeMello (2015), 259 ff.

verfremdet – auch dort, wo sie der Form und Funktion nach *identisch* mit menschlichen Lebensäußerungen sind: So bestimmt zum Beispiel die Sprachkonvention, dass Tiere „fressen“ statt zu essen, sie „werfen“ statt zu gebären (...); sie werden als kopieartig austauschbare „Exemplare“ statt als Individuen bezeichnet, und ihre toten Körper sind, so lange sie nicht zerlegt auf einem Teller präsentiert werden, „Kadaver“ oder „Aas“ statt Leichen.¹⁰⁹

Entindividualisierung und Verdinglichung spielen nach Ansicht jener Autor:innen folglich eine zentrale Rolle dabei, die Lebensumstände und das Leid individueller Tiere auszublenden.¹¹⁰

Vielfach aufgegriffen wird überdies der von Carol J. Adams geprägte Begriff des Tieres als *absent referent*, den diese im Zusammenhang mit den Diskursen rund um den Konsum von Fleisch eingeführt hat.¹¹¹ Margo DeMello fasst Adams' Überlegungen wie folgt knapp zusammen:

Without the animal there is no meat, yet they are absent from meat because they have been transformed—slaughtering, butchering and marketing—into food. The animal is absent because it is dead; it is absent because we talk about animals differently when we eat them, and it is absent because animals become metaphors for describing something else. When we say things such as “I felt like a piece of meat,” we are not *actually* thinking about meat, and we are certainly not thinking about the animal that made that piece of meat.¹¹²

Mit Blick auf die deutsche Werbeindustrie zur Vermarktung tierischer Produkte greift beispielsweise die Soziologin Christina Möller den Begriff des *absent referent* auf, um anhand ausgewählter Beispiele zu zeigen, wie im Rahmen der Werbung die Lebensumstände der Tiere ausgeblendet und stattdessen eine verzerrte Realität der Nutztierhaltung dargestellt wird.¹¹³ Matthew Cole und Kate Stewart, um ein letztes Beispiel zu nennen, be-

109 Mütterich (2014), 449.

110 Die Sozialpsychologin Melanie Joy vertritt in diesem Zusammenhang die These, dass mit Verdinglichung und Entindividualisierung auch zwei wesentliche psychische Prozesse benannt sind, die vonnöten sind, um den Konsum von Fleisch überhaupt zu ermöglichen, vgl. Joy (2010). Auch Brian Luke betont, dass eine bestimmte Art des Sprechens über Nutztiere dazu dient, „abstoßende Assoziationen auszuschalten (...)“; Luke (2014), 430.

111 Vgl. Adams (1990).

112 DeMello, 143.

113 Vgl. Möller (2015), ferner Glenn (2004); Cole (2011).

schäftigen sich ausführlich mit dem Themenkomplex Speziesismus und Kindheit und geben dabei im Rückgriff auf die Idee des *absent referent* u.a. folgendes Beispiel:

A salient example for children's experience of other animals is promotional fast food tie-ins with Hollywood animal characters, in which 'meat' is highly visible, but materially and discursively disconnected from its source. Killed animals are literally and definitionally absent from a 'happy meal' box (...), but that definitional absence is facilitated by the intervention of an anthropomorphized animal character, who alone invites (...) the focus of affective sentiments towards 'animals' for young consumers. In this way, the capacity to distinguish some animals (characters) as appropriate repositories for affect from others (killed) as misrecognized objects is encouraged.¹¹⁴

Diese knappen Ausführungen zu zentralen Begrifflichkeiten und Themen der HAS und CAS sollten nicht den Eindruck entstehen lassen, als würde in diesen einzig die Vorstellung vorherrschen, Tiere würden ausschließlich die Rolle des entindividualisierten, minderwertigen Anderen einnehmen. Der Verweis von Cole und Stewart auf den „anthropomorphized animal character“ lässt erkennen, dass Tiere uns – und nicht nur in der Kindheit – mit sehr unterschiedlichen Bedeutungen versehen begegnen: vom „Ungeziefer“ bis zum nicht selten vermenschlichten „besten Freund“. Vertreter:innen der HAS und der CAS geht es gerade darum, die Komplexität der vielfältigen und teilweise widersprüchlichen Rollen, die Tiere in verschiedenen Kontexten einnehmen, gründlich zu erfassen.

Speziesismuskritik und unsere Verantwortung gegenüber Tieren

Welche Bedeutung kommt diesen Ausführungen zum Ideologiebegriff und der Speziesismuskritik nun mit Blick auf unsere Verantwortung zu, unser Verhältnis zu und unseren Umgang mit Tieren einem kritischen und dauerhaften gesellschaftlichen Reflexionsprozess zu unterziehen?

Hierzu dürfte es zunächst hilfreich sein, den kurzen Überblick über speziesismuskritische Perspektiven in einen größeren theoretischen Zusammenhang einzubetten. Wie am Ende des Abschnitts 6.2.1 bereits angedeu-

114 Cole/Stewart (2014), 23.

tet wurde, wird ideologiekritischen Überlegungen im „liberalen Diskurs“ oft keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt, geht dieser doch von im Grunde rationalen und autonomen Subjekten aus. Dieses Subjektverständnis kennzeichnet kontraktualistische Theorien und die Idee vernünftiger Vertragspartner:innen ebenso wie die – auf besonders anspruchsvolle Weise in deliberativen Demokratietheorien betonte – Vorstellung, dass sich souveräne Bürger:innen gemeinsam über ihr politisches Zusammenleben verständigen.¹¹⁵

Ideologie- bzw. gesellschaftskritische Ansätze hingegen machen darauf aufmerksam, dass wir es in politischen Zusammenhängen in verschiedenen Hinsichten gerade nicht mit einem selbstbestimmten, transparenten und rationalen Subjekt zu tun haben. Insbesondere subjektkritische Perspektiven betonen, wie Martin Saar hervorhebt, dass das Subjekt grundsätzlich doch „weniger *gegeben* als *gemacht* ist.“¹¹⁶ Diese Perspektiven halten uns dazu an, zu berücksichtigen, wie Subjekte geformt werden und welche Rolle gesellschaftlichen Diskursen bei der Erzeugung und Aufrechterhaltung bestimmter ideologischer Vorstellungen und deren Effekten zukommt – und weisen damit auf einen durchaus blinden oder zumindest nur schlecht ausgeleuchteten Fleck liberaler Theoriediskussionen hin. Um es etwas greifbarer zu machen: Worauf uns dieser kurze und unvollständige Überblick über die Überlegungen von Singer bis zu den Diskussionen in den HAS und CAS aufmerksam macht, ist, dass unser Verhältnis zu Tieren eine Geschichte hat und in komplexe gesellschaftliche Prozesse und Praktiken eingebunden ist, die unseren Umgang mit Tieren immer wieder aufs Neue normalisieren und unproblematisch erscheinen lassen.

In dieser Hinsicht können derartige kritische Perspektiven eine Herausforderung für theoretische Ansätze darstellen, die der Idee freier und gleicher Bürger:innen, die sich im demokratischen Diskurs begegnen, einen zentralen Stellenwert beimessen. Darauf weist allgemein auch Maynard im Rahmen seiner methodischen Überlegungen zur Ideologeanalyse hin:

The ideological nature of human beings may pose obstacles to certain accounts of rational citizenship, deliberation in democratic discourse, soli-

115 Vgl. einführend zum Subjektbegriff im Kontext politischer Theorie Saar (2011).

116 Ebd., 357. Vgl. in diesem Zusammenhang beispielsweise auch die kritischen Anmerkungen von Judith Butler zu Jürgen Habermas, Butler (2009), 223 f.; einführend ferner McNay (2013), 141-144.

parity in a civic community, neutrality in state institutions and fair distribution of political, communicative, epistemic and material resources.¹¹⁷

Es ist sicher nicht von der Hand zu weisen, dass die kritischen Perspektiven zum Mensch-Tier-Verhältnis, wie erläutert, bestimmte Vorstellungen der Rationalität, Transparenz und Autonomie von Subjekten ein Stück weit infrage stellen und von dem Verdacht getragen sind, dass diese daher weniger aufgeklärt und reflektiert sind, als sie meinen. Und auch der Vorwurf, dass wichtige gesellschaftliche Institutionen weniger „vernünftig“ sind, als es den Anschein haben mag, steht häufig zumindest implizit im Raum. Insbesondere Überlegungen, die in einem Spannungsverhältnis zur normativen Leitidee der Autonomie von Personen stehen, dürften Liberale zu einer gewissen Zurückhaltung anhalten. Zugleich wäre es sicherlich wenig überzeugend, spezieismuskritische Überlegungen einfach als Ausdruck „undemokratischer“ Vorstellungen zurückzuweisen.

Im Kontext dieser Arbeit brauchen uns derartige Bedenken ohnehin nicht sonderlich zu beunruhigen. Man muss die Grundannahmen und Einschätzungen spezieismuskritischer Ansätze nicht teilen, um einräumen zu können, dass diese von Relevanz und bedenkenswert sind, wenn es um die Frage nach unserer Verantwortung für ein mögliches dramatisches moralisches Übel geht. Zur Erläuterung: Ich habe nicht behauptet, dass die in einer liberalen Gesellschaft aus verschiedenen Gründen umstrittenen Überlegungen und Vorwürfe spezieismuskritischer Autor:innen wahr oder richtig sind. Es genügt, einzuräumen, dass wir diese im Sinne eines wirklich aufgeklärten demokratischen Diskurses ernst nehmen sollten, wenn wir unserer Verantwortung gegenüber Tieren gerecht werden wollen. „Wirklich aufgeklärt“ bedeutet in diesem Zusammenhang nicht zuletzt, umstrittene Grundannahmen und mögliche blinde Flecken einer liberalen Position gründlich zu durchleuchten – und somit Fragen unseres eigenen Gewordenseins zu berücksichtigen und Vorstellungen der eigenen Transparenz und Rationalität vor dem Hintergrund gesellschaftskritischer Überlegungen zu prüfen. In diesem Sinne fügen sich die erwähnten spezieismuskritischen Bedenken in die Ausführungen zum moralischen Fortschritt ein: Was wir auf Grundlage unserer heutigen Überzeugungen und moralischen Intuitionen als moralisch gerechtfertigt und richtig ansehen, mag sich nach einer kritischen und dauerhaften Prüfung im Rückblick als verfehlt erweisen.

117 Maynard (2017), 305.

Wie lässt sich unsere Verantwortung im Lichte dieser Überlegungen genauer fassen? Hierzu abschließend einige skizzenhafte Bemerkungen. Wie bereits erwähnt, ergibt sich zum einen die Forderung, den moralischen Status von Tieren wirklich sorgfältig zum Gegenstand der persönlichen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung zu machen. Dies bedeutet insbesondere, uns damit zu beschäftigen, wie wir bislang auf Tiere blicken und mögliche Alternativen, wie wir diese moralisch einstufen und unsere Beziehungen zu ihnen regeln sollten, ernsthaft und gründlich in Erwägung zu ziehen. Und zum anderen dürfen wir uns, wenn wir unserer Verantwortung gerecht werden wollen, nicht auf eine moralphilosophische Beschäftigung beschränken. Vielmehr müssen wir, auch darauf machen uns die speziesismuskritischen Überlegungen aufmerksam, dem gesellschaftlichen Kontext des Mensch-Tier-Verhältnisses Beachtung schenken. Es geht dabei darum, unser Selbstverständnis und unsere Vorstellungen davon, was selbstverständlich und normal ist – nämlich u.a. Tiere in einem moralisch gänzlich anderen Universum anzusiedeln –, zu irritieren und uns auch in dieser Hinsicht ernsthaft die Frage zu stellen, ob unser Verhältnis zu Tieren nicht auch anders sein könnte und sollte.¹¹⁸

Wie ist diese Verantwortung umzusetzen? Hierbei sind zwei Ebenen zu unterscheiden: zum einen eine individuelle und zum anderen eine stärker kollektive. Auf der ersten Ebene geraten wir alle, als individuell Handelnde, in den Blick, und damit die Frage, inwiefern wir uns selbst und unser Verhalten – vor allem als Konsument:innen, Tierhalter:innen und allgemein als Bürger:innen – kritisch prüfen sollten. Auf der zweiten Ebene sind wir in erster Linie als politische Gemeinschaft angesprochen. Auf dieser Ebene geht es um gesellschaftliche Strukturen und Institutionen.

Man erinnere sich in diesem Zusammenhang an Iris Marion Youngs Überlegungen: Ein wesentlicher Grund für Young, ihren Fokus auf Fragen der prospektiven Verantwortung politischer Gemeinschaften zu richten, bestand darin, dass im Kontext struktureller Ungerechtigkeiten die Einflussmöglichkeiten der einzelnen Bürger:innen oftmals sehr beschränkt sind. Insbesondere im Kontext der globalen Gerechtigkeitsdiskussion wird daher u.a. im Anschluss an Young darauf hingewiesen, dass Fragen geteilter

118 Dies ist eine zentrale Pointe genealogischer Kritik. Martin Saar erläutert dies treffend wie folgt: „Genealogie ist also als Historisierung des Selbst dessen *Gewordenheitskritik*, als Aufweis der kontingenten Machtwirkungen auf das Subjekt *Machtkritik*, aber sie ist in allen Fällen *Selbst-Kritik* oder Kritik eines Selbst, dem gezeigt oder vorgeführt wird, wie es geworden ist oder geworden sein könnte“, Saar (2009), 252.

oder kollektiver Verantwortung in den Mittelpunkt zu rücken sind, um komplexen Herausforderungen effektiv begegnen zu können.¹¹⁹ In diesem Sinne ist entsprechend darauf hinzuweisen, dass eine kritische Betrachtung des Mensch-Tier-Verhältnisses nicht zuletzt die Schaffung entsprechender Strukturen und Räume der Reflexion erforderlich macht.

Der Bereich der Bildung drängt sich besonders auf, stellt dieser doch einen geeigneten Ansatzpunkt zur Sensibilisierung und sorgfältigen Reflexion dar – etwa im Rahmen der Schulbildung oder im Zuge des weiten Feldes außerschulischer Bildung. Die Verantwortung von uns allen, als politischer Gemeinschaft, bestünde dann konkreter darin, darauf hinzuwirken, dass entsprechende Ressourcen zur Verfügung gestellt und Institutionen geschaffen oder verändert werden. Darüber hinaus wäre kontextspezifisch zu überlegen, wie dieser Verantwortung jenseits des (öffentlichen) Bildungssystems im Bereich von Verwaltung, Medien und Ökonomie Genüge getan werden kann und welche Akteur:innen hierbei in den Fokus zu rücken sind.

Wie weit diese Forderungen zu treiben sind und wem dabei konkret welche Verantwortung zugeschrieben werden kann, bedarf sicherlich ausführlicher, detaillierter Auseinandersetzungen. Dabei ist zu bedenken, auch darauf sei noch einmal hingewiesen, dass bei der Zuschreibung von Verantwortung verschiedene Faktoren zu berücksichtigen sind. Erstens kann jenen, die sich aufgrund ihrer Umstände – u.a. aufgrund von vorhandenen zeitlichen oder finanziellen Ressourcen – in einer günstigen Lage befinden, eine besondere Verantwortung zufallen. Vergleichbares gilt zweitens für diejenigen, die aufgrund ihrer gesellschaftlichen oder politischen Position über größere Einflussmöglichkeiten verfügen. Und sicher nicht zuletzt tragen all jene, die an der Nutzung und Schädigung von Tieren partizipieren und von diesen profitieren, eine besondere Verantwortung.

Wenngleich die Forderungen, die sich vor dem Hintergrund der skizzierten Verantwortung ergeben, zweifellos moderat sind, mag man dennoch Bedenken äußern – vor allem mit Blick auf jene strukturellen und institutionellen Forderungen, die uns als Kollektiv betreffen. Stellt es nicht vielleicht doch einen recht weitgehenden Eingriff dar, auf diese Weise als Gesellschaft darauf einzuwirken, womit sich (heranwachsende) Mitbürger:innen beschäftigen sollen? Könnte man, sicher etwas dramatisch formuliert, darin nicht sogar eine gewisse propagandistische Manipulation erkennen,

119 Vgl. hierzu einführend die Beiträge in Hahn/Schnitker (2017).

unseren Umgang mit Tieren in dieser Weise gesellschaftlich und politisch dauerhaft auf die Agenda zu setzen?

Ich halte diese Bedenken zwar nicht für völlig unbegründet, meine aber, dass uns diese keine allzu großen Sorgen zu bereiten brauchen. Denn, auch dies sei nochmals betont, es würde nicht darum gehen, eine bestimmte tierethische Position oder auch sonst irgendwelche der gesellschaftstheoretischen und ideologiekritischen Überlegungen, die Erwähnung gefunden haben, als richtig oder wahr vorauszusetzen, sondern lediglich darum, diese gewissenhaft zu prüfen und zu diskutieren.¹²⁰ An welcher Stelle es zu möglichen Kollisionen mit anderen liberalen Grundüberzeugungen kommt, bedarf ebenfalls der weiteren Klärung. Und gerade im angesprochenen Kontext der Bildungsarbeit, dies räume ich ferner – ohne an dieser Stelle tiefer in die Diskussionen um die Grundannahmen und Ziele politischer Bildung einsteigen zu wollen – bereitwillig ein, wird man dabei sicher ein eher „kritisches“ oder „emanzipatorisches“ Verständnis voraussetzen müssen.

Abschließend sei in diesem Zusammenhang auch nochmals ausdrücklich erwähnt, dass die skizzierte Verantwortung theoretisch nicht im Sinne gesetzlicher Pflichten, mit denen Zwangsbefugnisse einhergehen, zu interpretieren ist – wenngleich selbstverständlich nicht ausgeschlossen ist, dass wir uns auf demokratischem Wege dafür entscheiden könnten, diese teilweise im Rahmen rechtlicher Regelungen wirksam werden zu lassen. Vielmehr stellt die erläuterte Verantwortung eine moralische Aufforderung an uns alle dar, dafür Sorge zu tragen, dass das mögliche dramatische moralische Übel, als das unser Umgang mit Tieren verstanden werden kann, von uns ernst genommen wird und hierzu die entsprechenden Schritte unternommen werden.

120 In dieser Hinsicht unterscheiden sich meine Ausführungen klar von jenen Alasdair Cochranes, der als einer von wenigen Fragen der „civic education“ im Rahmen seiner tierrechtlichen Überlegungen berücksichtigt. Cochrane diskutiert die Idee der „sentientist civic education“ explizit in der Absicht, die Akzeptanz tierrechtlicher Überlegungen und die Solidarität mit Tieren zu fördern, vgl. Cochrane (2018), Abschnitt 7.3.