

Marco Fatfat

Tierrechte in der liberalen Gesellschaft

Die Rechtfertigung von politischem Ungehorsam und die Vermeidung moralischen Übels



Nomos

<https://doi.org/10.5771/9783748944287>, am 12.08.2024, 20:43:14

Open Access –  <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

Marco Fatfat

Tierrechte in der liberalen Gesellschaft

Die Rechtfertigung von politischem Ungehorsam und die Vermeidung moralischen Übels



Nomos

Diese Veröffentlichung wurde aus Mitteln des Publikationsfonds NiedersachsenOPEN, gefördert aus zukunft.niedersachsen, unterstützt.

© Titelbild: Yazdan Fazelipour

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 2023

1. Auflage 2024

© Marco Fatfat

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-1698-3

ISBN (ePDF): 978-3-7489-4428-7

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748944287>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Danksagung

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift, die ich im Jahr 2023 an der Universität Göttingen eingereicht und verteidigt habe. In den Jahren, in denen diese Arbeit entstanden ist, hat es mir nie an der nötigen Unterstützung gemangelt. Und so möchte ich einigen Menschen danken.

Allen voran meinem Erstbetreuer, Holmer Steinfath, der mir von Beginn an das Gefühl vermittelt hat, ein philosophisch relevantes und spannendes Projekt zu verfolgen – was gerade in jenen nicht wenigen Momenten des Haderns und Zweifels eine wichtige Unterstützung darstellte. Ferner habe ich ihm für zahlreiche Gespräche, die immer wieder zu einer Klärung meiner eigenen Gedanken beitrugen, und wertvolle inhaltliche Anregungen zu danken. Als Nächstem bin ich meinem Zweitbetreuer Peter Niesen zu Dank verpflichtet. Herr Niesens Seminar zum Thema *Animal Politics*, das ich während meines Masterstudiums in Darmstadt besuchte, weckte überhaupt erst mein ernsthaftes Interesse an tierethischen Fragestellungen. Auch ihm danke ich für den hilfreichen Austausch und die inhaltliche Unterstützung. Und *last but not least* gilt mein Dank meinem Drittbetreuer Mario Brandhorst, von dem ich insbesondere während der gemeinsamen Zeit an der Universität Mainz philosophisch einiges gelernt habe.

Darüber hinaus habe ich selbstverständlich immer wieder vom Austausch und der Diskussion einzelner Abschnitte mit zahlreichen Menschen an unterschiedlichen Orten profitiert. Hervorzuheben sind hierbei die Teilnehmer:innen des Kolloquiums von Herrn Steinfath. Wichtige Blicke über den philosophischen Tellerrand hinaus wurden mir durch das Promotionsprogramm „Animal Welfare in Intensive Livestock Production Systems“ ermöglicht.

Zuletzt möchte ich einigen Personen ganz besonders danken – sei es für wichtige inhaltliche Impulse, fürs Korrekturlesen, für emotionale Unterstützung und mitunter auch alles zusammen: Moritz Dörfler, Petra Fatfat, Luca Hemmerich, Wartan Hofsepjan, Rosa Jesse, Matthias Katzer, Paul Kindermann, Henning Kirschbaum, Nasli Malek, Christian Neumann, Stefan Sander, Andreas Schindel, Antonia Schmid, Amadeus Ulrich, Daniel Wawrzyniak, Valerie Wiesner und Philipp Winkler.

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|-------|--|-----|
| 1 | Einleitung | 9 |
| 1.1 | Forschungskontext, Problemstellung und Zielsetzung | 11 |
| 1.2 | Aufbau und argumentative Struktur | 16 |
| 2 | Methodische Vorbemerkungen | 19 |
| 2.1 | Zur Rechtfertigung normativer Theorien | 20 |
| 2.2 | Moralische Rechtfertigung und politischer Konstruktivismus | 27 |
| 3 | Tiere, moralische Berücksichtigung und individuelle Rechte | 35 |
| 3.1 | Die moralische Berücksichtigung anderer Tiere: Grundlagen | 35 |
| 3.2 | Moralische Gleichheit, Utilitarismus und Tierrechte | 38 |
| 3.2.1 | Nichtmenschliche Tiere und Utilitarismus: Peter Singer | 39 |
| 3.2.2 | Moralische Rechte für Tiere: Tom Regan | 48 |
| 3.2.3 | Das Argument der Grenzfälle | 53 |
| 3.3 | Tierrechtstheorie zwischen Moral, Recht und Politik | 57 |
| 3.3.1 | Interessenbasierte Tierrechtstheorie: Cochrane und Ladwig | 58 |
| 3.3.2 | Rechte, positive Pflichten und die Relevanz von Beziehungen | 66 |
| 3.3.3 | Zur politischen Verortung von Tierrechten | 78 |
| 4 | Tierrechte und die Rechtfertigung von politischem Ungehorsam | 95 |
| 4.1 | Aktivismus für Tiere und ziviler Ungehorsam | 96 |
| 4.1.1 | (Illegaler) Aktivismus für Tiere: ein einführender Überblick | 97 |
| 4.1.2 | Rawls' Modell zivilen Ungehorsams: zentrale Elemente und Grenzen | 100 |
| 4.1.3 | Demokratiethoretische Rechtfertigung zivilen Ungehorsams | 107 |
| 4.1.4 | Milligans <i>civility-focused</i> Rechtfertigung zivilen Ungehorsams | 116 |
| 4.2 | Aktivistische Interventionen jenseits von zivilem Ungehorsam | 122 |

| | |
|---|-----|
| 4.2.1 Unziviler Ungehorsam und Aktivismus für Tiere | 124 |
| 4.2.2 Selbstverteidigung, Nothilfe und Tiere: Grundlagen | 131 |
| 4.2.3 Die Prima facie-Rechtfertigung von Interventionen zum Schutz von Tieren | 138 |
| 4.2.4 Zahlreiche prima facie gerechtfertigte Interventionen? | 144 |
| 4.2.5 Tierrechtstheorie und die Prima facie-Rechtfertigung von Interventionen | 150 |
| 4.2.6 Tierrechte und Widerstand gegen politische Ungerechtigkeit | 158 |
| 4.2.7 Exkurs: Tierrechte und Interventionen staatlicher Akteur:innen | 172 |
| 4.2.8 Eine kurze Zusammenfassung | 180 |
| 5 Politischer Liberalismus und Tierrechte | 183 |
| 5.1 Wir müssen draußen bleiben? Tiere im politischen Liberalismus | 185 |
| 5.1.1 Rawls' politischer Liberalismus und Tiere | 186 |
| 5.1.2 Federico Zuolo: Tiere und öffentliche Vernunft | 193 |
| 5.2 Zur Vereinbarkeit von Tierrechten und politischem Liberalismus | 202 |
| 5.2.1 Liberalismus und die Konsequenzen von Interventionen | 203 |
| 5.2.2 Vernünftigkeit, epistemische Bescheidenheit und moralischer Respekt | 212 |
| 5.2.3 Tierrechte und die Rechtfertigung des politischen Liberalismus | 222 |
| 6 Tiere, moralisches Übel und Verantwortung | 239 |
| 6.1 Dramatisches moralisches Übel und Liberalismus | 240 |
| 6.1.1 Cards Analyse moralischer Übel und die Berücksichtigung von Tieren | 241 |
| 6.1.2 Shklars Liberalismus der Furcht und Tiere | 255 |
| 6.2 Verantwortung für ein mögliches dramatisches Übel | 263 |
| 6.2.1 Moralisches Übel, moralischer Fortschritt und Verantwortung | 263 |
| 6.2.2 Speziesismuskritik und liberale Verantwortung | 275 |
| 7 Schluss | 289 |
| Literaturverzeichnis | 293 |

1 Einleitung

Die vorliegende Arbeit leistet einen Beitrag zur mittlerweile weit verzweigten tierethischen Diskussion. Mein Fokus wird, grob gesprochen, auf dem Verhältnis von tierrechtlichen Positionen und dem Legitimitätsverständnis des politischen Liberalismus liegen. Ich bin überzeugt, dass sich bei genauerer Betrachtung dieses Verhältnisses einige ebenso philosophisch relevante wie politisch brisante Fragen hinsichtlich der Ausübung von Zwang zur Durchsetzung tierrechtlicher Forderungen stellen. Im nächsten Abschnitt werde ich ausführlicher auf die Problemstellung dieser Arbeit eingehen und den weiteren Forschungskontext erläutern. Vorwegschicken möchte ich einleitend einen kurzen, etwas persönlicher gehaltenen Bericht zur Entstehungsgeschichte dieser Arbeit, um ein erstes Verständnis dafür zu schaffen, was diese motiviert und worin ihre Zielsetzung besteht.

Wenn man sich mit der tierethischen Diskussion auseinanderzusetzen beginnt, sieht man sich sehr schnell mit einer äußerst unangenehmen Frage konfrontiert: Könnte es sein, dass unser gegenwärtiger Umgang mit nicht-menschlichen Tieren unter moralischen Gesichtspunkten ein *dramatisches Übel* darstellt und entsprechend scharf zu verurteilen ist? Den Ton setzt bereits Peter Singer, dessen erstmals 1975 erschienenes Werk *Animal Liberation* als zentraler Gründungstext der neueren tierethischen Diskussion gilt. Singer plädiert darin dafür, den Gedanken der moralischen Gleichheit über die Speziesgrenze hinaus auszuweiten und erkennt in diesem Vorhaben enge Parallelen zu den historischen Kämpfen unterdrückter Gruppen um Gleichheit und gesellschaftliche Anerkennung.¹ Immer wieder zieht Singer mit Blick auf die Nutzung von Tieren beispielsweise Vergleiche zur Sklaverei, um die fehlende moralische Rechtfertigung gegenwärtig legaler Praktiken nicht zuletzt rhetorisch zuzuspitzen. *Tierrechtliche* Perspektiven, die sich in Abgrenzung zu Peter Singers utilitaristischer Position etabliert haben, lassen die Dringlichkeit der moralischen Herausforderung nicht weniger deutlich zu Tage treten. Sie machen uns in enger Auseinandersetzung mit menschenrechtlichen Überlegungen darauf aufmerksam, dass wir ge-

1 Vgl. Singer (2009), bes. Kapitel 1.

genwärtig tagtäglich gewichtige individuelle moralische Rechte von Tieren in einem gravierenden Ausmaß missachten und verletzen.²

In meinem Fall führte die Schlagkraft der Argumente, die für eine weitgehende moralische Gleichheit von Menschen und Tieren sprechen, sehr bald zu der Einsicht, dass ich Tieren erheblich mehr Aufmerksamkeit schenken musste. Und entsprechend begann ich wenig später gründlicher über die naheliegende Frage nachzudenken, welche Schlussfolgerungen ich aus den Debatten um die moralische Relevanz von Tieren ziehen sollte. Denn wie gesagt: Der Vorwurf, der im Raum steht, lautet nicht, dass unser Umgang mit Tieren moralisch „irgendwie problematisch“ oder „nicht ganz optimal“ ist, sondern, dass wir alle tagtäglich zu einem enormen Unrecht oder – um eine Formulierung Robert Nozicks zu entleihen – einem „catastrophic moral horror“³ beitragen. „Angenommen, dass wir unsere Nahrungsgewohnheiten nicht ändern“, so fragt Singer, „wie könnten wir dann jene Sklavenhalter verurteilen, die ihre eigene Lebensweise nicht ändern mochten?“⁴

Konkreter stellten sich mir in der Folge besonders auf theoretischer Ebene aufwühlende Fragen, die die politik-philosophischen Implikationen tierethischer Überlegungen betrafen: Lebte ich wirklich in einer politischen Gemeinschaft, die für ein dramatisches Unrecht gegenüber einer riesigen Gruppe moralisch relevanter Lebewesen – manchen von ihnen könnte nach Sue Donaldson und Will Kymlicka gar der Status von *Mitbürger:innen* zuzusprechen sein⁵ – verantwortlich war? Und wenn dem so war, konnte man sich mit Änderungen des Konsumverhaltens und politischer Aufklärungsarbeit begnügen? Waren nicht viel erheblichere gesellschaftliche und politische Veränderungen dringend geboten und damit unter Umständen Interventionen, die sich deutlich jenseits des akzeptierten legalen Rahmens bewegten? Gerade tierrechtliche Perspektiven, denen ich schnell viel abgewinnen konnte und die vergleichsweise kompromisslos daherkommen, schienen mir somit in einem Spannungsverhältnis zu, grob gesprochen, liberalen, demokratischen Überzeugungen zu stehen, von denen ich ungerne abrücken wollte.

Kurzum: Mir wurde nach und nach bewusst, dass die tierethische Debatte weit davon entfernt ist, ein harmloser Zweig der Angewandten Ethik

2 Grundlegend hierzu Regan (1985).

3 Nozick (1974), 30.

4 Singer (2013), 109.

5 Donaldson/Kymlicka (2011).

zu sein, sondern fundamentale philosophische Fragen hinsichtlich des Verhältnisses von Moral, Recht und Politik aufwirft.

1.1 Forschungskontext, Problemstellung und Zielsetzung

Der Fokus der tierethischen Debatte lag lange Zeit auf einer individualethischen Perspektive. Diese fragt insbesondere danach, was wir, verstanden als handelnde Individuen, mit Blick auf Tiere zu tun und zu unterlassen haben. Um nur einige der dabei diskutierten Fragen zu nennen: Welche von Tieren stammenden Produkte dürfen wir konsumieren? Wie sollten wir unsere eigenen Beziehungen zu (Haus-)Tieren regeln? Welche Verantwortung kommt Wissenschaftler:innen zu, die Tiere zu Forschungszwecken nutzen? Einen vermutlich nicht unerheblichen Einfluss mag in dieser Hinsicht Singers handlungsutilitaristische Grundausrichtung gehabt haben. Der soeben zitierte Vergleich Singers, der auf das *Verhalten* von Sklavenhalter:innen Bezug nimmt, steht hierfür stellvertretend. Aber auch die Überlegungen, die Tom Regan in *The Case for Animal Rights* anstellt, drehen sich, wenn es um die konkreten Implikationen seines tierrechtlichen Ansatzes geht, vorwiegend um die Verantwortung von Individuen.⁶

Es wäre dennoch verfehlt, wenn man die tierethische Debatte auf eine solche Perspektive der individuellen Handlungsorientierung verengen würde. Vielmehr weisen tierethische Beiträge seit den Anfangstagen Bezüge zu politik-philosophischen und gesellschaftstheoretischen Überlegungen auf. Vor allem zeugen die intensiv geführten Debatten um den rechtlichen (Eigentums-)Status und die richtige Strategie im Kampf für Tierrechte und Tierbefreiung von der politischen, auf institutionelle Änderungen abzielenden Ausrichtung des tierethischen Diskurses.⁷ Und nicht zuletzt macht beispielsweise bereits Singer vor dem Hintergrund seiner moralphilosophisch fundierten Kritik der Tiernutzung an mehreren Stellen – wenn man so möchte: in ideologiekritischer Manier – darauf aufmerksam, dass Vorurteile hinsichtlich der Minderwertigkeit von Tieren tief in unserer Sprache und Kultur verankert sind.⁸

Erst seit gut zehn Jahren werden tierethische Überlegungen allerdings expliziter und gründlicher auf Diskussionen in den akademischen Teildiszi-

6 Vgl. Regan (1985), bes. Kapitel 9.

7 Vgl. einführend Francione/Garner (2010).

8 Singer (2009), u.a. Kapitel 6. Darauf komme ich im 6. Kapitel zurück.

plinen der Politischen Philosophie und Politischen Theorie bezogen. Eine ganze Reihe von Autor:innen spricht in diesem Zusammenhang davon, dass sich in den vergangenen Jahren ein „political turn“, ein politischer Wandel, in der Tierethik vollzogen habe. Wenngleich noch immer nicht völlige Einigkeit besteht, was diesen im Detail kennzeichnet und in welchem Sinn die Rede von einem solchen angemessen ist, hat die wissenschaftliche Debatte zweifellos theoretische Schwerpunktverlagerungen und Erweiterungen erfahren.⁹ Auf einige der Beiträge, die diesem Wandel zugeordnet werden können, werde ich in späteren Kapiteln ausführlicher zu sprechen kommen. Daher möchte ich an dieser Stelle lediglich auf einige besonders auffällige Entwicklungen stichpunktartig hinweisen, die vor dem Hintergrund der systematischen Fragestellung dieser Untersuchung von Bedeutung sind.

Allgemein festgehalten werden kann, dass zahlreiche Autor:innen die Frage der moralischen Ansprüche von Tieren theoretisch enger an den in der zeitgenössischen Politischen Philosophie sehr prominenten Begriff der Gerechtigkeit und die Pflichten politischer Gemeinschaften binden sowie unsere *politischen Beziehungen* zu Tieren in den Vordergrund rücken.¹⁰ Damit einher geht u.a., dass tierethische Überlegungen vermehrt vor dem Hintergrund der mit dem politischen Liberalismus verbundenen Herausforderungen diskutiert werden: Wie sollte eine politische Konzeption der Mensch-Tier-Beziehungen moralisch begründet sein, um dem von John Rawls betonten, moderne Gesellschaften kennzeichnenden „Faktum eines vernünftigen Pluralismus“¹¹ Rechnung zu tragen?¹² Ferner ist in diesem Zusammenhang seit einigen Jahren eine intensivere Beschäftigung mit dem Mensch-Tier-Verhältnis unter demokratietheoretischen Gesichtspunkten festzustellen. Diese betrifft beispielsweise die Frage der theoretischen Ein-

9 Vgl. hierzu grundlegend u.a. Milligan (2015), Cochrane/Garner/O’Sullivan (2018). Einen frühen hilfreichen Überblick über diese Entwicklungen bieten Ahlhaus/Niesen (2015); kritisch zur Diagnose, tierrechtliche Ansätze müssten „politischer“ werden: Rowlands (2017).

10 Um nur einige wegweisende Beiträge zu nennen: Garner (2005; 2013); Donaldson/Kymlicka (2011); O’Sullivan (2012); Smith (2012); Valentini (2014); Niesen (2014); Berkey (2017); Ladwig (2020). Ferner die Sammelbände Wissenburg/Schlossberg (2014); Garner/O’Sullivan (2016).

11 Vgl. Rawls (2003a; 2003b).

12 Zentral u.a. Flanders (2014); Nussbaum (2014a); Zuolo (2020).

bindung von Tieren in Theorien deliberativer Demokratie oder auch die Möglichkeit der Repräsentation von Tieren in demokratischen Prozessen.¹³

Der akademische Kontext, in dem die vorliegende Arbeit angesiedelt ist, ist damit grob umrissen. Worin besteht konkreter ihre Aufgabenstellung und inwiefern trägt sie etwas Relevantes zur Debatte bei? Um die Antworten auf diese Fragen besser greifen zu können, dürften zunächst weitere einführende Erläuterungen und erste begriffliche Klärungen hilfreich sein.

Ich möchte mit einigen Anmerkungen zu Rechte-Ansätzen in der Moral beginnen. Charakteristisch für diese ist im Allgemeinen die Vorstellung, dass die geforderten moralischen Rechte für andere mit strengen Pflichten einhergehen. Rechte werden in diesem Sinne als moralisch besonders *verbindliche* Ansprüche angesehen. Einfach gesagt: Wenn ich davon überzeugt bin, dass man das moralische Recht auf Eigentum anderer zu achten hat, ist die Frage, ob ich es mir unerlaubterweise auf dem Sofa meines Nachbarn gemütlich machen darf, wenn es mir in den eigenen vier Wänden zu langweilig wird, recht klar zu entscheiden: Die Rechte meines Nachbarn stechen meine persönlichen Bedürfnisse aus. Allerhöchstens in Ausnahmesituationen könnte es gerechtfertigt sein, mir ohne Erlaubnis Zugang zu dessen Wohnung zu verschaffen – etwa, um bei einem akuten Notfall auf den Medizinschrank in seinem Badezimmer zugreifen zu können.

Mit der Verbindlichkeit von Rechten geht in der Regel ferner die Vorstellung einher, dass diese *erzwingbar* sind. So dürfte mich mein Nachbar, um seine Rechte zu schützen, daran hindern, in seine Wohnung einzudringen. Diese Überlegungen sind zunächst, wie betont, ausschließlich moralischer Natur. Aber die Nähe zum positiven Recht, der gesetzlichen Verankerung dieser Ansprüche, deutet sich bereits an: Eine wesentliche Funktion von Gesetzen besteht darin, unsere moralischen Ansprüche effektiv zu schützen. Und wer sich nicht an diese hält, kann mit der Ausübung von Zwang von staatlicher Seite rechnen.

Relevant werden diese kurzen Bemerkungen zum Begriff von Rechten, wenn man sich fragt, wie vor diesem Hintergrund *Tierrechte* zu verstehen sind. Forderungen nach Rechten für Tiere sind ebenfalls erst einmal Ausdruck moralphilosophischer Überlegungen. Kennzeichnend für tierrechtliche Positionen ist allerdings auch die Vorstellung, dass zentrale, grundlegende moralische Rechte von Tieren in positives Recht zu überführen sind und diese Rechte notfalls unter Ausübung von Zwang zu schützen sind.

13 Vgl. u.a. Ahlhaus (2014); Garner (2016a; 2016b; 2017); Parry (2016).

Zumindest implizit wird dieser Zwangscharakter von Tierrechten bereits in älteren tierrechtlichen Beiträgen deutlich. Eine besonders zentrale Stellung nimmt er jedoch in den soeben erwähnten jüngeren Gerechtigkeitsdiskussionen im Zuge des *political turn* ein.¹⁴

Eine komplexe Frage ist, wie der Status von Tierrechten genauer zu verstehen und politik-theoretisch einzuordnen ist. *Haben* Tiere diese Rechte, auch wenn sie faktisch gesetzlich noch nicht anerkannt sind, sondern vielmehr täglich millionenfach verletzt werden? Müssen diese Rechte, normativ betrachtet, erst demokratisch legitimiert werden oder können sie – ganz gleich, was eine demokratische Mehrheit meinen mag – als „vernünftig“ gerechtfertigt betrachtet werden? Und vor allem: Was bedeutet dies für die Rechtfertigung der Ausübung von Zwang? Wenn Tiere gewichtige, unseren Menschenrechten nicht ganz unähnliche individuelle Rechte haben und es moralisch dringend geboten ist, diese institutionell zu verankern, dürfen diese dann zur Not – sei es von staatlicher oder aktivistischer Seite – *unabhängig von oder gar gegen* demokratische Mehrheiten durchgesetzt werden?

Hinsichtlich dieser drängenden Fragen, die das Verhältnis der Rechtfertigung von Tierrechten, demokratischer Aushandlung und legitimer Zwangsausübung betreffen, besteht meines Erachtens weiterhin erheblicher Klärungsbedarf. Um nicht falsch verstanden zu werden: Selbstverständlich widmen sich seit einiger Zeit verschiedene Autor:innen einzelnen Aspekten dieses Fragenkomplexes. Nicht nur in aktivistischen Kreisen, sondern auch von philosophischer Seite wird insbesondere die Rechtfertigung illegaler oder gewaltsamer Interventionen im Kontext von zivilem Ungehorsam und Theorien der Selbstverteidigung diskutiert. Meist bewegen sich diese Auseinandersetzungen allerdings in einem recht eng abgesteckten politiktheoretischen oder moralphilosophischen Rahmen. Die grundsätzlichen Fragen und weitreichenden Implikationen, die sich ergeben, wenn man die Forderung nach starken, d.h. menschlichen Grundrechten ähnlichen, Tierrechten ernst nimmt und an Überlegungen zur Rechtfertigung von Gewalt und

14 Vgl. Cochrane (2012; 2018); Cochrane/Garner/O’Sullivan (2016); Garner (2013). Erwähnt sei an dieser Stelle, dass auch Peter Singer, der die Forderung nach *Rechten* für Tiere aus philosophischen Gründen als wenig hilfreich und sinnvoll erachtet, sich auf politischer Ebene für Tierrechte ausspricht. Gemeinsam mit der italienischen Philosophin Paola Cavalieri hat Singer beispielsweise das *Great Ape Project* ins Leben gerufen, welches sich dafür einsetzt, die Idee der Grundrechte auf Menschenaffen auszuweiten, vgl. Cavalieri/Singer (1993); zu Singers Kritik an Rechten vgl. Singer (2013), 153.

Widerstand in liberalen Gesellschaften bindet, wurden bislang hingegen selten detailliert ausbuchstabiert und umfassend diskutiert.¹⁵

Diese Zurückhaltung mag angesichts der politischen Brisanz des Themas nicht überraschen. Passend hierzu kann darauf hingewiesen werden, dass vor wenigen Jahren ein Beitrag, in dem direkte, unter Umständen gewaltsame Interventionen zum Schutz von Tieren als prima facie moralisch erlaubt verteidigt werden, unter einem Pseudonym im *Journal for Controversial Ideas* veröffentlicht wurde.¹⁶

Ein erstes Anliegen dieser Arbeit besteht – und damit komme ich zu den Zielsetzungen zurück – folglich darin, gründlicher zu verstehen, was tierrechtliche Forderungen mit Blick auf die Rechtfertigung illegaler, unter Umständen gewaltsamer politischer Interventionen implizieren. Wie soeben angedeutet, möchte ich zeigen, dass diese Implikationen prinzipiell gravierend sind. Konkreter soll deutlich werden, dass sich die Frage aufdrängt, inwiefern tierrechtliche Positionen sich mit weithin geteilten liberalen Grundüberzeugungen zur Rechtfertigung politischer Zwangsausübung, der öffentlichen Rechtfertigung und der friedlichen, demokratischen Aushandlung moralischer Anliegen vertragen. Hierbei wird mich die Perspektive der bereits erwähnten Strömung des politischen Liberalismus leiten, die gegenwärtig als besonders einflussreich im liberalen Diskurs gelten kann. Zweitens möchte diese Arbeit zur Klärung beitragen, wo die Spannungen zwischen tierrechtlichen Grundannahmen und entsprechenden liberalen Vorstellungen politischer Legitimität konkreter zu verorten sind, wie sich diese auflösen lassen könnten und welcher Preis hierfür theoretisch jeweils zu zahlen wäre. Und drittens soll vor dem Hintergrund dieser Diskussionen abschließend der Versuch unternommen werden, einen eigenen Beitrag

15 Vgl. grundlegend zum Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und politischer Legitimität Basl/Schouten (2018). Sehr früh hat ferner bereits Peter Niesen im Rahmen seiner kritischen Auseinandersetzung mit der politischen Theorie der Tierrechte von Sue Donaldson und Will Kymlicka auf fundamentale Fragen, die sich hinsichtlich der Durchsetzung von Tierrechten ergeben, hingewiesen, vgl. Niesen (2014), ferner (2020). Vergleichsweise ausführlich beschäftigt sich zudem Peter Singer vor dem Hintergrund seiner utilitaristischen Theorie mit der Rechtfertigung von illegalen Interventionen in demokratischen Gesellschaften, vgl. Singer (2013), Kapitel 11. Für tierrechtliche Beiträge, in denen die Rechtfertigung politischer Interventionen in einem weiteren Kontext adressiert wird, vgl. u.a. Cochrane (2012; 2018); Cochrane/Cooke (2016); Rowlands (2002). Wichtige frühe Beiträge zum Verhältnis von tierethischen Überlegungen, Selbstverteidigung und der Rechtfertigung von (politischen) Interventionen lieferten ferner Hadley (2009a; 2009b; 2015) und Abbate (2015).

16 Vgl. Hardman (Pseudonym) (2021).

dazu zu leisten, wie unser Verhältnis zu Tieren zu verstehen ist und welche Verantwortung uns aufgrund unseres liberalen Selbstverständnisses gegenüber Tieren zukommt.

1.2 Aufbau und argumentative Struktur

Das zweite Kapitel widmet sich zunächst einigen grundsätzlichen methodischen Bemerkungen zur Rechtfertigung moralischer Überzeugungen und der theoretischen Verortung moralischer Anliegen in einem weiteren politik-philosophischen Kontext. Diese allgemeineren Ausführungen, auf die ich insbesondere im fünften Kapitel zurückkommen werde, scheinen mir für ein tieferes Verständnis der später diskutierten philosophischen Fragen einfühlend hilfreich zu sein.

Das dritte Kapitel stellt den Auftakt zur Auseinandersetzung mit der tierethischen Diskussion dar und soll einem Überblick über die theoretischen Grundannahmen, die moralischen Implikationen und die politische Einordnung tierrechtlicher Positionen dienen. Dabei muss ich mich selbstverständlich auf ausgewählte Beiträge beschränken. Im Mittelpunkt werden neben Tom Regan vor allem einflussreiche Autor:innen des *political turn* stehen. Genauer werde ich den interessenbasierten Tierrechtstheorien von Alasdair Cochrane und Bernd Ladwig besondere Aufmerksamkeit schenken und im Anschluss an Sue Donaldson und Will Kymlicka die Frage nach unseren politischen Beziehungen zu Tieren aufgreifen.

Mit diesem einfühlenden Überblick sollten die nötigen Grundlagen geschaffen sein, um im anschließenden vierten Kapitel ausführlich die weitreichenden, liberale Legitimitätsvorstellungen herausfordernden Implikationen tierrechtlicher Ansätze zur Ausübung von Zwang und zur Rechtfertigung von politischem Ungehorsam diskutieren zu können. Hierbei werde ich zunächst auf das Konzept zivilen Ungehorsams blicken und darlegen, weshalb diese in liberalen Diskursen gemeinhin akzeptierte Rechtfertigungsfigur illegaler Aktionen in demokratischen Rechtsstaaten aus tierrechtlicher Perspektive schnell an Grenzen stößt. In einem nächsten Schritt werde ich mich der Frage der Rechtfertigung weniger ziviler politischer Interventionen zuwenden. Genauer werde ich im Rückgriff auf philosophische Debatten um die Rechtfertigung von unzivilem Ungehorsam, Nothilfe und Widerstand gegen politische Ungerechtigkeit darlegen, weshalb illegale und unter Umständen gewaltsame aktivistische sowie demokratisch nicht-

legitimierte Interventionen aus tierrechtlicher Sicht zumindest *prima facie* gerechtfertigt sein dürften.

Dieses Ergebnis ist allerdings als *vorläufig* zu betrachten und wird im anschließenden fünften Kapitel in Auseinandersetzung mit zentralen Vertreter:innen des politischen Liberalismus gründlicher diskutiert. Hierbei wird deutlich werden, dass *all things considered* viele Interventionen aufgrund von strategischen oder, allgemeiner gesprochen, die Folgen einer Handlung betreffenden Überlegungen selbst von tierrechtlicher Seite letztlich als ungerechtfertigt abgelehnt werden könnten. Dies jedoch ändert nichts an der grundsätzlichen Problematik, dass entsprechende Interventionen aus tierrechtlicher Sicht zumindest theoretisch moralisch noch immer zulässig wären.

Als „Problematik“ betrachtet man dieses Ergebnis selbstverständlich nur, wenn man entsprechende politische Interventionen als *kategorisch* unvereinbar mit zentralen Grundwerten einer pluralistischen, demokratischen Gesellschaft betrachtet. Und dies, so meine ich, dürfte die Auffassung vieler liberaler Autor:innen sein. Genauer wird mich somit die folgende Frage beschäftigen: Kann man an Tierrechten festhalten, zugleich aber davon überzeugt sein, dass von der illegalen, womöglich gewaltsamen Durchsetzung dieser Rechte ausnahmslos Abstand zu nehmen ist? In Auseinandersetzung mit Autor:innen wie John Rawls, Charles Larmore, Martha Nussbaum, Federico Zuolo und Gerald Gaus werde ich konkreter diskutieren, inwiefern aus liberaler Sicht weitreichende illegale Interventionen grundsätzlich als illegitim abzulehnen sind und wie eine solche liberale Position plausibel verteidigt werden könnte. Dabei werde ich insbesondere im Anschluss an Gerald Gaus erläutern, weshalb sich die Spannung, die zwischen liberalen und tierrechtlichen Perspektiven besteht, nicht abschließend auflösen lassen dürfte – zumindest, wenn man daran festhalten möchte, dass eine liberale Theorie normativ auf der Idee basiert, unsere Mitbürger:innen als Freie und Gleiche zu respektieren.

Dieses Ergebnis erscheint mir zumindest insofern unbefriedigend, als tierrechtliche Ansätze zweifellos eine vernünftige Position darstellen und gute Gründe dafürsprechen, dass unser Umgang mit Tieren ein wirklich erhebliches moralisches Unrecht darstellen könnte. Im sechsten Kapitel wage ich daher einen Blick über den engen, auf die Frage politischer Legitimität fokussierten Horizont des politischen Liberalismus hinaus. Hierzu werde ich im Rückgriff auf Claudia Cards Überlegungen zum moralisch Bösen zunächst aufzeigen, inwiefern unser Umgang mit Tieren ein *mögliches dramatisches moralisches Übel* darstellt. Anschließend werde ich dann erläutern,

1 Einleitung

weshalb uns vor dem Hintergrund dieser Feststellung und unseres (kritisch aufgeklärten) liberalen Selbstverständnisses die Verantwortung zukommt, das Leid von Tieren ernster zu nehmen, als wir dies bislang tun. Mein theoretischer Bezugspunkt wird Judith Shklar und die Idee der Vermeidung von Grausamkeit und Furcht als zentraler Kategorie liberalen Denkens sein.

2 Methodische Vorbemerkungen

David Leopold und Marc Stears merken zu Beginn ihres Sammelbandes zu den Methoden und Ansätzen in der Politischen Theorie und Philosophie kritisch an, dass Autor:innen dieser Disziplinen ihre methodische Vorgehensweise selten gründlicher reflektieren. Stattdessen, so die beiden, tauchten diese in aller Regel direkt in die Diskussion zentraler Konzepte wie Freiheit, Gerechtigkeit und Rechte ein.¹ Diese Einschätzung ist sicherlich nicht gänzlich von der Hand zu weisen, wenngleich sie bewusst zugespitzt formuliert sein dürfte und das Interesse an methodischen Fragestellungen gerade in jüngerer Zeit zugenommen hat.²

Ein wesentlicher Grund für die Zurückhaltung, das eigene methodische Vorgehen gründlich zu thematisieren, scheint mir recht einfach auszumachen zu sein: Fängt man einmal damit an, stößt man schnell auf eine ganze Reihe fundamentaler philosophischer Fragen und Probleme, die allesamt eine eigene Auseinandersetzung verdienen – und damit vom eigentlich untersuchten Gegenstand wegführten. Man denke beispielsweise an metaethische Debatten über die Natur moralischer Verpflichtung und die Objektivität der Moral, die zwangsläufig im Hintergrund normativer Theorien in der Moralphilosophie und der Politischen Philosophie lauern. Ferner ließe sich eine Reihe von Fragen stellen, die die praktische Verortung des eigenen methodischen Zugangs angeht: Wie realistisch bzw. utopisch sollte oder darf argumentiert werden? Und nicht zuletzt könnte lange darüber nachgedacht werden, welchen ideologischen Vorstellungen man – womöglich unbeabsichtigt – Vorschub leistet und wie diese zu bewerten sind.

Wenngleich folglich verständlich ist, dass sich die Auseinandersetzung mit methodischen Fragen in Grenzen halten muss, ist Leopold und Stears zuzustimmen, dass eine völlige Nicht-Thematisierung im Rahmen wissenschaftlicher Auseinandersetzungen problematisch sein kann:

1 Vgl. Leopold/Steers (2008), 1.

2 Zu nennen wäre beispielsweise die vielfältige Kritik an sog. „idealer Theoriebildung“ und die „realistischen“ Einwände am vorherrschenden „Moralismus“ in der Politischen Philosophie und Theorie. Einen einführenden Überblick hierzu bieten: Stemplowska/Swift (2012); Valentini (2012). Aufschlussreich in diesem Zusammenhang sind ferner die Beiträge in Blau (2017).

This reluctance to talk about method is perplexing. After all, the choice is not between having a method and not having one, but rather between deciding to think about that method or simply carrying on unreflectively.³

Im Sinne eines möglichst transparenten Argumentationsgangs erscheint es mir daher sinnvoll, methodischen Überlegungen zu Beginn eine gewisse Aufmerksamkeit zu schenken. Darüber hinaus dürfte eine solche einführende Auseinandersetzung im Fall der vorliegenden Arbeit, die sich an der Schnittstelle verschiedener akademischer Diskurse bewegt, besonders geboten sein. Ein wesentliches Anliegen dieser Arbeit besteht gerade darin, einige explizite und implizite theoretische Grundannahmen verschiedener Positionen stärker in den Blick zu nehmen und aufeinander zu beziehen – und nicht zuletzt dadurch einen hoffentlich interessanten Beitrag zur tierethischen Diskussion zu leisten.

2.1 Zur Rechtfertigung normativer Theorien

Im Zentrum dieser Arbeit stehen zum einen normative Argumente, die sich um die grundsätzliche moralphilosophische Frage drehen, was wir Tieren schulden. Zum anderen werde ich mich auf politik-philosophische Aspekte und Implikationen tierethischer Diskussionen konzentrieren. Hierbei werde ich insbesondere tierrechtliche Positionen in den Blick nehmen und die Frage danach aufnehmen, inwiefern die moralischen Ansprüche von Tieren in einer liberalen Gesellschaft theoretische Berücksichtigung erfahren sollten.

Wie das Verhältnis zwischen Moralphilosophie und Politischer Philosophie genauer zu verstehen ist, ist alles andere als unumstritten. Einer verbreiteten Auffassung zufolge besteht eine enge Verbindung zwischen diesen beiden Disziplinen: Moralphilosophische Überlegungen bilden die Grundlage unseres Nachdenkens über politische Gemeinschaften und Institutionen.⁴ Zu unterscheiden ist die Politische Philosophie von der Moralphilosophie dabei im Wesentlichen durch ihren Gegenstandsbereich. Während in der Moralphilosophie vorwiegend das Handeln und die Be-

3 Leopold/Stears (2008), 2.

4 Vgl. Kymlicka (1996), Kapitel 1; einführend ferner Celikates/Gosepath (2013), 29–36; Larmore (2020), Kapitel 1.

ziehungen von Individuen in den Blick genommen werden, bezieht sich die Politische Philosophie auf grundlegende gesellschaftliche Strukturen. „Politische Philosophie“ bezeichnet somit vor allem einen Teilbereich der Moralphilosophie, in dessen Mittelpunkt, wie Charles Larmore betont, das moralische Ideal der guten oder gerechten Gesellschaft steht.⁵ Von der Realität politischer Gegebenheiten wird bei der Bestimmung dieses Ideals oft weitgehend abstrahiert.

Einem zweiten einflussreichen Bild zufolge beansprucht die Politische Philosophie eine größere Autonomie.⁶ Den Ausgangspunkt bildet hierbei nicht die Suche danach, was, relativ abstrakt, als moralisch wahr oder richtig erkannt wird und entsprechend zu verwirklichen ist. Vielmehr wird die Rolle der Politischen Philosophie von vornherein an die spezifischen Herausforderungen und Probleme der politischen Sphäre gebunden. Statt um die Verwirklichung des moralischen Ideals der Gerechtigkeit, geht es der Politischen Philosophie in erster Linie um die Frage, wie angesichts der konflikthafter Natur des Politischen *legitime politische Zwangsausübung* aussehen und gerechtfertigt werden kann. Larmore erläutert in diesem Zusammenhang:

Our focus must then be, not on how things ought ideally to be, but on how they can legitimately be made to be, given that people who must live together have opposing notions of the ideal.⁷

Diese beiden verschiedenen Vorstellungen davon, wie Politische Philosophie zu verstehen und zu betreiben ist, sind von Relevanz für die philosophischen Fragen, die im Zentrum dieser Arbeit stehen. Die theoretischen Spannungen, die zwischen tierrechtlichen Positionen und liberalen Überlegungen bestehen, lassen sich nämlich durchaus als Ausdruck dieser beiden konkurrierenden Konzeptionen verstehen: Auf der einen Seite ergeben sich – dem ersten Bild entsprechend – weitreichende Forderungen, was den gerechten Umgang mit Tieren betrifft. Auf der anderen Seite stellt sich – dem zweiten Bild folgend – zuerst die Frage, wie diese Forderungen in einer liberalen Gesellschaft zu rechtfertigen sind, so dass ihre zwangsweise Durchsetzung als legitim gelten kann.

5 Vgl. Larmore (2020), 19 f.

6 Vgl. ebd., 20 f.

7 Ebd., 20.

Einführendes zur Rechtfertigung normativer Theorien

Ich komme gleich noch einmal auf diese beiden Bilder zurück und werde in Abschnitt 2.2 etwas genauer erläutern, welche Überlegungen diese jeweils motivieren. Zunächst erscheint es mir allerdings sinnvoll, kurz grundsätzlicher auf die Rechtfertigung normativer Theorien und die Rolle von Intuitionen einzugehen.

In der Regel wird zwischen zwei grundlegenden methodischen Zugängen unterschieden: *Kohärentismus* und *Fundationalismus*.⁸ Kohärentistischen Ansätzen zufolge können moralische Prinzipien nicht isoliert gerechtfertigt werden, sondern lediglich in Beziehung zu anderen. Die Rechtfertigung einer normativen moralischen Theorie ergibt sich folglich aufgrund der Kohärenz eines Systems an Überzeugungen. Einem foundationalistischen Ansatz zufolge benötigt eine normative Theorie der Moral hingegen ein festes Fundament, d.h. sie muss auf Prinzipien zurückgeführt werden können, die selbst-evident sind und folglich keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen. Alle weiteren Urteile lassen sich dann von diesen Prinzipien logisch ableiten.

Beide dieser Positionen sehen sich mit erheblichen Herausforderungen konfrontiert, die ich hier nur umreißen kann. Ein foundationalistischer Ansatz sieht sich vor allem vor die schwierige Aufgabe gestellt, überzeugend erklären zu müssen, wie eine Moraltheorie auf einem *selbst-evidenten* Fundament, das keiner weiteren Rechtfertigung mehr bedarf, begründet werden kann. Dies räumen beispielsweise Katarzyna de Lazari-Radek und Peter Singer ein, die im Anschluss an Henry Sidgwick auf die Idee selbst-evidenter Axiome in der Ethik zurückgreifen:

The chief objection to foundationalism concerns the basic beliefs. How can we know that they are true? We can say that they are self-evident, but if someone else does not regard them as self-evident, it seems that we have nothing more to say, except to reassert the truth of the beliefs (...).⁹

Nicht wenige äußern aufgrund dieser zentralen Herausforderungen grundsätzliche Zweifel, was die Erfolgsaussichten foundationalistischer Ansätze angeht.¹⁰

8 Vgl. einfürend hierzu Jamieson (2015).

9 de Lazari-Radek/Singer (2014), 108.

10 Vgl. McMahan (2013), 108; Jamieson (2015), 481.

Als besonders einflussreicher kohärentistischer Ansatz in der Moralphilosophie und der Politischen Philosophie erweist sich die Methode des Überlegungsgleichgewichts, die insbesondere von John Rawls bekannt gemacht wurde. Die entscheidende Idee ist die bereits angesprochene kohärentistische Vorstellung, dass eine normative Theorie – bei Rawls: der sozialen Gerechtigkeit – dann als gerechtfertigt gelten kann, wenn die in ihr enthaltenen spezifischen Urteile und allgemeinen Prinzipien weitestgehend kohärent sind, sich also gegenseitig stützen.¹¹

Ausgangspunkt sind dabei, wie Rawls schreibt, unsere „wohlüberlegten Urteile“. Damit sind, vereinfacht gesagt, Urteile gemeint, die wir unter Umständen treffen, in welchen nichts der Absicht im Wege steht, zu einer richtigen Entscheidung zu gelangen.¹² Ein mit Blick auf die Frage der sozialen Gerechtigkeit naheliegendes Beispiel stellt das Urteil dar, dass Sklaverei abzulehnen ist. Derartige Urteile betrachtet Rawls als „vorläufige Fixpunkte, denen jede Gerechtigkeitsvorstellung entsprechen muss.“¹³ Eine normative Theorie der Gerechtigkeit, die Sklaverei als gerecht ausweist, ist zutiefst kontraintuitiv und folglich bereits auf den ersten Blick verdächtig.

Zugleich sind diese wohlüberlegten Urteile nicht schon deshalb gerechtfertigt, weil sie starke Intuitionen¹⁴ zum Ausdruck bringen. Vielmehr gilt es, ausgehend von bestimmten Urteilen, argumentativ zu prüfen, welche der als relevant erachteten Urteile im Rahmen einer komplexeren Theoriekonzeption beibehalten werden sollten und welche sich bei genauerer Betrachtung als nicht haltbar erweisen. So kann es sein, dass jemandem eine Gerechtigkeitstheorie vorgelegt wird, die plausibel erkennen lässt, dass ein zunächst für richtig gehaltenes Urteil verworfen werden muss, weil es beispielsweise mit einem allgemeinen Prinzip der Gerechtigkeit konfligiert, das als gewichtiger angesehen wird. Ebenso kann es sein, dass ein allgemeines Prinzip einer Gerechtigkeitstheorie aufgegeben werden muss, weil es sich nicht mit einem bestimmten Einzelurteil vereinbaren lässt.

11 Vgl. insb. Rawls (1979), 68-71.

12 Irrtümer sind beispielsweise ausgeschlossen. Zur Definition wohlüberlegter Urteile vgl. ebd., 67.

13 Ebd., 39.

14 Was genau unter einer Intuition zu verstehen ist, ist ebenfalls umstritten, vgl. einfürend Pust (2019). Jakob Huber folgend sollte es für die Zwecke dieser Arbeit genügen, Intuitionen als *spontane* Urteile zu verstehen, also solche, „die ohne diskursiven Gebrauch des Verstandes und damit etwa ohne bewusste Schlussfolgerungen erlangt werden.“ Ferner wird diesen im Sinne eines „Bauchgefühls“ eine „distinkte Phänomenologie zugeschrieben, was ihre Unmittelbarkeit und Eingebungshaftigkeit zusätzlich unterstreicht“, Huber (2020), 692.

Ein zentrales Problem, das sich hinsichtlich eines solchen Vorgehens anführen lässt, lautet wie folgt: Eine kohärente Theorie ist nicht notwendigerweise eine *wahre* Theorie. Die Rechtfertigung einer moralischen Theorie auf unsere wohlüberlegten Urteile und die Beziehung, die zwischen diesen besteht, zu gründen, ist wenig überzeugend, da sich die einzelnen Urteile allesamt als problematisch erweisen können. Denn letztlich können diese Urteile nur mit Verweis auf Intuitionen verteidigt werden – und damit unter Bezugnahme auf „Bauchgefühle“ und Annahmen, die sich bei genauerer Betrachtung als weit verbreitete, unhinterfragte gesellschaftliche Vorstellungen oder als irrationale Überbleibsel unserer evolutionären Entwicklung entlarven lassen. Dale Jamieson spitzt dies mit Blick auf die Problematik der historischen Kontingenz von Intuitionen wie folgt zu: „It appears that Nazis or Pharaohs employing the method of reflective equilibrium would arrive at outlooks that are grossly immoral.“¹⁵

Statt sich auf jene Urteile zu verlassen, die uns besonders überzeugend erscheinen, so betont etwa Peter Singer, kann es moralisch betrachtet gerade gefordert sein, diese zugunsten einer anderen – beispielsweise der von ihm präferierten, intuitiv für viele weniger naheliegenden konsequentialistischen – Position aufzugeben:

A normative moral theory is an attempt to answer the question “What ought we to do?” It is perfectly possible to answer this question by saying: “Ignore all our ordinary moral judgments, and do what will produce the best consequences.”¹⁶

Vertreter:innen der Methode des Überlegungsgleichgewichts haben auf diese Herausforderung insbesondere durch die Unterscheidung eines „engen“ und eines „weiten“ Überlegungsgleichgewichts reagiert. Lediglich Letzteres, so betont bereits Rawls, ist für die Moralphilosophie maßgeblich.¹⁷

15 Jamieson (2015), 482. Zur Relevanz evolutionärer Erklärungen bei der Rechtfertigung moralischer Prinzipien vgl. einleitend Singers und de Lazari-Radeks Diskussion der Experimente Joshua Greens zum Trolley-Problem, de Lazari-Radek/Singer (2017), 32–41.

16 Singer (2005), 345 f. Für Singers Kritik am Überlegungsgleichgewicht vgl. ferner Singer (1974); de Lazari-Radek/Singer (2014).

17 Bereits in *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, welches im englischen Original 1971 erschienen ist, spricht Rawls von verschiedenen Deutungen des Überlegungsgleichgewichts, vgl. Rawls (1979), 68 f. Die Begriffe „eng“ und „weit“ wurden jedoch erst in einem späteren Aufsatz erstmals verwendet, vgl. Rawls (1974), § II., Rawls (2003b), 61 f. Für eine einflussreiche Auseinandersetzung mit der Idee des Überlegungsgleichgewichts im Anschluss an Rawls vgl. Daniels (1996).

Zur Erläuterung: Werden lediglich die verschiedenen wohlüberlegten Ausgangsurteile einer Person auf ihre Widerspruchsfreiheit hin geprüft und dann jene Konzeption angenommen, die mit den wenigsten Änderungen verbunden ist, befindet sich diese Person in einem engen Überlegungsgleichgewicht. Zur Etablierung eines weiten Überlegungsgleichgewichts ist es hingegen nötig, verschiedene andere einflussreiche, etwa aus der philosophischen Ideengeschichte bekannte Konzeptionen und die jeweiligen Argumente, die für diese sprechen, zu berücksichtigen.¹⁸ Erst wenn dies geschehen ist, befindet sich eine Person in einem weiten Überlegungsgleichgewicht und die Konzeption kann entsprechend als gerechtfertigt gelten.

Rawls betont nicht nur, dass im Rahmen der Etablierung eines weiten Überlegungsgleichgewichts keines unserer wohlüberlegten Urteile prinzipiell davor geschützt ist, revidiert zu werden. Er schließt in einer frühen Auseinandersetzung mit der Idee des Überlegungsgleichgewichts noch nicht einmal aus, dass sich gar herausstellen könnte, dass die überzeugendste Konzeption letztlich auf selbst-evidenten ersten Prinzipien beruht:

The procedure of reflective equilibrium does not, by itself, exclude this possibility, however unlikely it may be. For in the course of achieving this state, it is possible that first principles should be formulated that seem so compelling that they lead us to revise all previous and subsequent judgments inconsistent with them.¹⁹

Auch de Lazari-Radek und Peter Singer räumen ein, dass sich bei einer weiten Interpretation der Idee des Überlegungsgleichgewichts, bei der selbst die Möglichkeit gegeben ist, dass sich auf der Grundlage selbst-evidenter Prinzipien alle unserer wohlüberlegten Urteile als revisionsbedürftig erweisen, sich grundsätzliche Bedenken ausräumen lassen. Zugleich wenden sie allerdings ein, dass dann fraglich ist, inwiefern das Überlegungsgleichgewicht noch als eigenständige Methode zur Rechtfertigung einer moralischen Theorie gelten kann:

Where previously there was a contrast between the method of reflective equilibrium and “foundationalist” attempts to build an ethical system

18 Rawls selbst konzentriert sich in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* auf die Auseinandersetzung mit der utilitaristischen und der perfektionistischen Tradition.

19 Rawls (1974), 8.

outward from some indubitable starting point, now foundationalism simply becomes the limiting case of a wide reflective equilibrium.²⁰

Was die Rechtfertigung normativer Theorien angeht, so sollte einführend deutlich geworden sein, stellen sich folglich sowohl hinsichtlich eines foundationalistischen Ansatzes als auch der äußerst einflussreichen kohärentistischen Methode des Überlegungsgleichgewichts schwierige Fragen – und letztlich ist gar zu klären, ob diese beiden Zugänge überhaupt unterschieden werden können. Für viele Autor:innen in gegenwärtigen Debatten in der Moralphilosophie, der Angewandten Ethik und der Politischen Philosophie scheint die Methode des Überlegungsgleichgewichts jedoch zumindest einen sinnvollen Ausgangspunkt darzustellen, um die intuitive Plausibilität und die Kohärenz philosophischer Argumente und Positionen zu überprüfen und eigene Überlegungen zu rechtfertigen. Oftmals bleibt es letztlich dabei, verschiedene Intuitionen und Argumente hinsichtlich normativer Fragestellungen gegeneinander abzuwägen, ohne eine *tiefer* Rechtfertigung liefern zu können oder zu wollen, die womöglich gar einen Anspruch darauf erheben kann, *objektiv (oder absolut) wahr* zu sein – also nicht an einen bestimmten historischen oder evolutionären Standpunkt gebunden bleibt.

Diese Bemerkung führt zurück zu den beiden Bildern, wie Politische Philosophie zu verstehen ist. Die abstrakte philosophische Suche nach einer objektiv wahren oder richtigen Theorie der Gerechtigkeit oder der Moral, wie sie Singer und de Lazari-Radek vorschwebt, entspricht eher dem ersten, eng am Geschäft der Moralphilosophie orientierten Verständnis. Autor:innen, die dem politischen Liberalismus zugeordnet werden können, klammern derartige grundlegende Fragen zur Rechtfertigung normativer Theorien – und damit zur Natur, Erkennbarkeit und Objektivität der Moral – hingegen bewusst aus. Stattdessen konzentrieren sie sich auf die Rechtfertigung legitimer politischer Zwangsausübung und wählen dabei einen Ausgangspunkt, der den politischen Gegebenheiten pluralistischer Gesellschaften Rechnung trägt.

Im folgenden Abschnitt möchte ich dem Verhältnis von moralischer Rechtfertigung und liberaler Legitimitätsperspektive noch ein wenig genauer auf den Grund gehen. Hierzu werde ich einführend kurz auf einige zen-

20 Singer (2005), 347. Auch de Lazari-Radek/Singer (2014), 112 f. Elijah Millgram merkt in einem ähnlichen Sinne kritisch an, dass sich dann grundsätzlich die Frage stellt, inwiefern es sich bei der weiten Spielart des Überlegungsgleichgewichts um eine eigenständige Methode handelt, vgl. Millgram (2005), 9.

trale methodische Überlegungen eingehen, die Rawls' einflussreiche liberale Konzeption kennzeichnen. Dies geschieht nicht zuletzt in der Absicht, erneut im Rückgriff auf Peter Singer und de Lazari-Radek auf offene Fragen hinsichtlich des normativen Fundaments und der Grenzen des politischen Liberalismus hinzuweisen.

2.2 Moralische Rechtfertigung und politischer Konstruktivismus

Wie sollte eine politische Gerechtigkeitstheorie gerechtfertigt werden? Eine naheliegende Antwort könnte, dies klang bereits an, wie folgt lauten: Wir müssen uns auf die Suche nach der moralisch *wahren* Theorie begeben. John Rawls und mit ihm viele liberale Autor:innen wählen einen anderen Weg. Statt nach moralischer Wahrheit fragen sie danach, welche Theorie allen Bürger:innen gegenüber gerechtfertigt werden kann – und somit als Grundlage für die *legitime* Ausübung von Zwang unter diesen dienen kann.²¹

Rawls will seine liberale Gerechtigkeitstheorie²², wie er in späteren Arbeiten ausführlich erläutert, entsprechend als eine „politische Konzeption“ und nicht als eine „umfassende Lehre“ verstanden wissen.²³ Mit dem Begriff einer umfassenden Lehre werden die unterschiedlichen Überzeugungssysteme – z.B. religiöse oder philosophische Lehren und politische Ideologien – bezeichnet, denen Bürger:innen anhängen können. Diese Lehren geben u.a. Antworten auf kontroverse metaphysische und erkenntnistheoretische Sachverhalte – etwa darauf, wie man sein Leben führen sollte, was im Leben von Bedeutung ist, was richtig und falsch, wahr oder unwahr ist.

21 Genauer bestimmt Rawls' liberales Legitimitätsprinzip, dass „die Ausübung politischer Macht nur dann angemessen und zu rechtfertigen ist, wenn sie in Übereinstimmung mit einer Verfassung geschieht, von der wir vernünftigerweise erwarten können, daß alle Bürger sie im Lichte der von ihnen bejahten Grundsätze und Ideale anerkennen können“, Rawls (2003a), 317, vgl. auch 223.

22 An dieser Stelle mag es genügen, darauf hinzuweisen, dass Rawls sich für eine vergleichsweise egalitäre, liberale Gerechtigkeitskonzeption ausspricht, die nicht nur allen Bürger:innen gleiche bürgerliche und politische Rechte zusichert, sondern darüber hinaus mit weitgehenden Forderungen verbunden ist, was Chancengerechtigkeit und die Rechtfertigung sozioökonomischer Ungleichheiten betrifft.

23 Vgl. Rawls (2003a; 2003b). Bereits in einem einflussreichen früheren Aufsatz positioniert sich Rawls klar gegen die Ansicht, seine Gerechtigkeitstheorie metaphysisch begründet zu verstehen, vgl. Rawls (1985).

Für seine Gerechtigkeitstheorie, als politischer Konzeption, nimmt Rawls hingegen gerade nicht in Anspruch, „letzte“ Fragen hinsichtlich der menschlichen Existenz und moralischer Wahrheit zu beantworten. Der politische Liberalismus kommt, so Rawls, ohne den Begriff der Wahrheit aus, leugnet ihn aber auch nicht.²⁴ Vielmehr versteht er seinen Gerechtigkeitsansatz als eine „freistehende Auffassung“, „ein Modul“²⁵, das in verschiedene umfassende Lehren eingefügt werden kann und von diesen Lehren im Rahmen eines „übergreifenden Konsenses“²⁶ unterstützt wird.

Es geht Rawls also nicht darum, ein umfassendes, weites Überlegungsgleichgewicht ausfindig zu machen, dass alle Bürger:innen teilen. Vielmehr umgeht er bewusst besonders umstrittene Fragen, in der praktischen Absicht, die Vernünftigkeit einer liberalen, demokratischen Gesellschaft auszuweisen, in der die Bürger:innen trotz ihrer unterschiedlichen Überzeugungen langfristig in Frieden kooperieren. Seine Gerechtigkeitskonzeption, so schreibt er bereits 1985, „deliberately stays on the surface, philosophically speaking.“²⁷ Die Aufgabe der politischen Philosophie, betont er in seinem späteren Werk *Gerechtigkeit als Fairness*, liegt entsprechend darin, „die Aufmerksamkeit auf heftig umstrittene Fragen zu lenken und herauszufinden, ob sich allem Anschein zum Trotz eine zugrunde liegende Basis philosophischer und moralischer Übereinstimmung ausmachen lässt.“²⁸

Natürlich stellt sich die Frage, wie sich ein solches Vorgehen überzeugend rechtfertigen lässt. Hierzu bietet es sich zunächst an, auf Rawls' Verständnis seiner Gerechtigkeitskonzeption als einer *konstruktivistischen* Auffassung einzugehen. Die zentrale Idee hierbei ist, dass die Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit im Rahmen eines Verfahrens hervorgebracht, also konstruiert werden.²⁹ Die Details des Konstruktionsprozesses, die

24 Vgl. Rawls (2003a), 174.

25 Ebd., 78.

26 Ebd., 81, vgl. ausführlicher auch die 4. Vorlesung.

27 Rawls (1985), 230.

28 Rawls (2003b), 20. Zu den Ideen des Überlegungsgleichgewichts und des übergreifenden Konsenses in diesem Werk §§ 10 und 11.

29 Für Rawls' Erläuterung seiner Idee eines politischen Konstruktivismus vgl. insbesondere Rawls (2003a), 3. Vorlesung. Rawls kontrastiert diesen politischen Konstruktivismus explizit mit seinen eigenen früheren Überlegungen hinsichtlich eines kantianischen moralischen Konstruktivismus, der als umfassende Lehre gelten muss, vgl. Rawls (1980). Ebenfalls von Rawls' politischem Konstruktivismus zu unterscheiden sind die Diskussionen um konstruktivistische Positionen in der Ethik und Metaethik, wengleich Rawls auch hier noch immer ein wichtiger Bezugspunkt ist. Einen einflussreichen Überblick bietet Street (2010).

Rawls insbesondere im Rahmen seines hypothetischen Vertragsarguments ausbuchstabiert, bei dem unter fairen Bedingungen Gerechtigkeitsgrundsätze gewählt werden, können an dieser Stelle vernachlässigt werden. Es ist vielmehr entscheidend zu verstehen, auf welcher Grundlage diese Rechtfertigung basiert. Rawls verweist darauf, sich auf Ideen zu stützen,

die als Bestandteil der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft angesehen werden. Die öffentliche Kultur schließt die politischen Institutionen einer verfassungsmäßigen Ordnung und die öffentlichen Traditionen ihrer Interpretation (unter anderem durch die Gerichte) ebenso ein wie allgemein bekannte historische Texte und Dokumente.³⁰

Rawls' eigene, liberale politische Konzeption der Gerechtigkeit, geht dabei konkreter von einer „bestimmten politischen Tradition“³¹ demokratischer Gesellschaften aus und beruft sich vor allem auf die Idee der Gesellschaft als eines fairen, generationenübergreifenden Systems der Kooperation sowie die Idee der Bürger:innen als freier und gleicher Personen. Diese Ideen sind vage und können verschiedentlich interpretiert werden, so dass laut Rawls verschiedene liberale politische Konzeptionen der Gerechtigkeit möglich sind.

Einem solchen Vorgehen, das einführend lediglich skizziert werden sollte, lässt sich zunächst einmal einiges abgewinnen. Die Idee einer öffentlichen Rechtfertigungsbasis trägt dem von Rawls' betonten Umstand Rechnung, dass, wie in Abschnitt 1.1 bereits angemerkt wurde, „der Pluralismus religiöser, philosophischer und moralischer Lehren ein gegebenes Faktum“ moderner liberaler Gesellschaften ist. Und mehr noch: Es handelt sich nicht nur um einen Pluralismus, sondern um einem *vernünftigen*.³² Hinsichtlich der tiefsten religiösen und philosophischen Fragen menschlicher Existenz können Bürger:innen zu unterschiedlichen vernünftigen Antworten gelangen. Auf der Suche nach einer angemessenen Gerechtigkeitskonzeption, auf deren Grundlage allen Bürger:innen gegenüber legitimer Zwang ausgeübt werden darf – und um nichts Geringeres geht es –, bieten sich die gemeinsame politische Tradition und das Selbstverständnis, das in dieser zum Ausdruck kommt, als sinnvoller Ausgangspunkt sicher an.

30 Rawls (2003a), 79.

31 Ebd.

32 Auf die Frage, wie der Begriff des Vernünftigen zu verstehen ist, werde ich in Abschnitt 5.2 zurückkommen.

Dennoch drängt sich ein naheliegender Einwand auf, der in ähnlicher Form bereits im vorangegangenen Abschnitt im Zusammenhang mit der Methode des Überlegungsgleichgewichts angesprochen wurde. Es stellt sich die Frage, ob ein solches Vorgehen, wie es Rawls vorschlägt, nicht als zu zurückhaltend kritisiert werden muss, weil es sich zu stark auf vorgefundene Ideen und Intuitionen stützt und sich insofern eines problematischen Relativismus oder Konservativismus verdächtig macht. Peter Singer bringt diese Bedenken wie folgt auf den Punkt:

Different peoples, with differing conceptions of themselves and their relation to society, might construct different theories that lead them to different principles of justice. Should that be the case, it could not then be said that one set of principles is true and the other false. The most that can be claimed for the particular principles of justice that Rawls defends is that they offer reasonable grounds of agreement for people holding “our” conception of ourselves and our relation to society.³³

Mit anderen Worten lässt sich die Frage stellen, ob sich Rawls nicht zu sehr auf eine bestimmte, historisch gewachsene Perspektive verlässt, die sich von einem objektiven Standpunkt aus als falsch erweisen könnte.

Wie bereits erwähnt, klammert Rawls die Frage nach objektiver Wahrheit in der Moral vor dem Hintergrund seiner Zielsetzung, eine Gerechtigkeitskonzeption für eine bestimmte Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit zu entwerfen, bewusst aus. Dies zeigt sich auch an Rawls' Erläuterungen zur Objektivität. Rawls zielt explizit nicht darauf ab, was objektiv als wahr ausgewiesen werden kann, sondern plädiert für ein begrenztes Verständnis von Objektivität, das er mit Blick auf die praktischen und politischen Zwecke seines politischen Konstruktivismus als angemessen erachtet.³⁴

De Lazari-Radek und Singer wenden hiergegen ein, dass eine solche Zurückhaltung bzw. Nicht-Positionierung hinsichtlich grundlegender metaethischer Fragen – etwa hinsichtlich der Debatte zwischen Subjektivismus und Realismus – nicht möglich ist. Mit Blick auf Rawls' Objektivitätsverständnis schreiben sie:

33 Singer (2005), 346.

34 Vgl. Rawls (2003a), 197.

But to say that objectivity is to be understood by reference to something that is socially constructed is not to avoid the controversy between realism and subjectivism in ethics: *it is to take one side in this controversy.*³⁵

Die Bedenken von Singer und de Lazari-Radek scheinen folgende zu sein: Wenn es über die von einer bestimmten politischen Gemeinschaft zu einer bestimmten Zeit konstruierten Moral- und Gerechtigkeitsprinzipien keine unabhängigen objektiven Werte gibt, dann fehlt ein Referenzpunkt, von dem aus gesehen bestimmte Prinzipien als besser oder schlechter bewertet werden können. Welche moralischen Gründe von Bedeutung sind und wie sich diese zu anderen Gründen verhalten, bleibt dann letztlich von der jeweiligen Gesellschaft abhängig, die sich über diese Gedanken macht. Eine *radikale* moralische Kritik an gemeinhin geteilten Werten vom Standpunkt der Vernunft ist dann nicht mehr möglich.

Diese Frage stellt sich, um es ein wenig greifbarer zu machen, nicht zuletzt im Rahmen tierethischer Diskussionen. So mag es sein, dass die Idee anspruchsvoller Tierrechte nicht Teil unserer historisch gewachsenen demokratischen Kultur ist, intuitiv nicht in unserem Selbstverständnis verankert ist und sich daher auf absehbare Zeit auch keine demokratische Mehrheit für diese Überzeugungen finden wird. Dennoch könnte es moralisch gefordert sein, diese Rechte im Zuge der Ausarbeitung einer Gerechtigkeitstheorie anzuerkennen.

Wie könnte eine solche objektivere Alternative zur Idee eines Überlegungsgleichgewichts und Rawls' politischem Konstruktivismus aussehen? Ein kurzer Blick auf die jüngste Verteidigung des Utilitarismus von de Lazari-Radek und Singer bietet sich hierbei an. Die beiden räumen ein, dass auch sie nicht gänzlich ohne eine Bezugnahme auf Intuitionen auskommen. Sie betonen jedoch, dass zwischen Intuitionen, die sich als Ausdruck automatischer, evolutionär „geerbter“ Denk- und Verhaltensmuster erkennen lassen, und *rationalen* Intuitionen zu unterscheiden ist. Genauer nehmen sie insbesondere Bezug auf Henry Sidgwick und die Idee dreier zwar nicht offensichtlicher, aber selbst-evidenter Axiome oder Prinzipien in der Ethik: der Gerechtigkeit, der Klugheit und der Güte („benevolence“). Diese seien ultimativ zwar ebenfalls intuitiv verankert, aber auf einer abstrakteren Ebene und somit von gewöhnlichen Intuitionen oder der „common sense morality“ zu unterscheiden.

35 de Lazari-Radek/Singer (2014), 103, meine Hervorhebung.

Die Details der Rechtfertigung selbst-evidenter Prinzipien in der Ethik können an dieser Stelle vernachlässigt werden.³⁶ Letztlich ist entscheidend, dass Singer und de Lazari-Radek Sidgwick's Vorgehen insofern als überlegen betrachten, als sich seine Axiome als Ausdruck rationaler Überlegungen erkennen lassen und auf Intuitionen beruhen, die sich nicht als Ergebnis evolutionärer Prozesse entlarven lassen. Die beiden halten fest, dass sich gerade das „principle of benevolence“ – welches grob besagt, dass wir die Interessen *aller* anderen genauso berücksichtigen müssen wie unsere eigenen und insofern eine wichtige Rolle bei der Rechtfertigung des utilitaristischen Prinzips spielt – kaum evolutionär erklären lassen dürfte:

Such a principle is unlikely to have been selected for by an evolutionary process; on the contrary, it is exactly the kind of principle that you would expect evolution to select *against*, because evolution selects for principles that confer advantages on us, our kin, those with whom we are in reciprocally beneficial relationships, and perhaps other members of our small tribe or social group.³⁷

In *The Point of View of the Universe* äußern sich Singer und de Lazari-Radek ausführlicher zum Verhältnis von Evolution und objektiver Moral.³⁸ Dabei betonen sie, dass es natürlich vorstellbar ist, dass nicht nur utilitaristische, sondern auch deontologische Prinzipien die Bedingungen erfüllen und somit als unparteiliche, selbst-evidente ethische Prinzipien gelten können. Unter Bezugnahme auf die Idee der Rechte betonen sie allerdings – und dies ist wichtig –, dass diese Rechte nicht auf Menschen beschränkt werden können:

Ethical principles of respect for human rights might also be thought to be impartial in the same way, but to be fully impartial, they would need to be freed from any specific association with members of our species, and instead to be reformulated as rights that are possessed by all beings with certain capacities or characteristics.³⁹

36 Kurz gesagt müssen laut Sidgwick vier Bedingungen erfüllt sein: Die Prinzipien müssen klar und präzise formuliert sein, in einem sorgfältigen Reflexionsprozess ermittelt werden, konsistent sein und sollten bei Widerspruch kritisch überprüft werden, vgl. hierzu einführend de Lazari-Radek/Singer (2017), 24–26.

37 Ebd., 41.

38 Vgl. de Lazari-Radek/Singer (2014), bes. Kapitel 7.

39 Ebd., 196.

Wenngleich Singer und de Lazari-Radek folglich nicht kategorisch ausschließen, dass ein deontologischer Rechte-Ansatz gerechtfertigt sein kann, halten sie letztlich eine hedonistische utilitaristische Konzeption für am überzeugendsten – auch wenn wir die Konsequenzen, die sich aus einer solchen Position im Einzelfall theoretisch ergeben könnten, als schockierend empfinden mögen.⁴⁰

Es ließe sich viel dazu sagen, wo die Stärken und Schwächen einer solchen Alternative liegen. Ich möchte es an dieser Stelle bei diesen einführenden methodischen Bemerkungen belassen. Die grundlegende Problematik, die das Verhältnis der unterschiedlichen Rechtfertigungsperspektiven von Rawls auf der einen und Singer und de Lazari-Radek auf der anderen Seite kennzeichnet und sich letztlich um Fragen der Unparteilichkeit und Objektivität gerechtigkeits-theoretischer Überlegungen dreht, sollte deutlich geworden sein. Im 5. Kapitel werde ich diese Diskussion, wie bereits erwähnt, vor dem Hintergrund der Herausforderung der Rechtfertigung tierrechtlicher Interventionen in einer liberalen Gesellschaft wieder aufgreifen.

40 Vgl. ebd., 264.

3 Tiere, moralische Berücksichtigung und individuelle Rechte

Dieses Kapitel verfolgt die Absicht, zunächst einen Überblick über eine besonders relevante und vergleichsweise kompromisslose Strömung innerhalb der tierethischen Debatte zu liefern: tierrechtliche Ansätze. Im Mittelpunkt werden folgende Fragen stehen: Was sind Tierrechte? Wie werden diese begründet? Und vor allem: Welche – insbesondere politik-philosophisch relevanten – Forderungen gehen mit diesen einher? Bevor ich mich in den Abschnitten 3.2 und 3.3 ausführlich dem Diskurs um Tierrechte zuwende, dürfte es sinnvoll sein, im Folgenden zunächst einige weithin geteilte Grundannahmen und Begriffe der tierethischen Diskussion kurz zu erläutern.

3.1 Die moralische Berücksichtigung anderer Tiere: Grundlagen

Inwiefern sollten wir Tiere in unsere moralischen Überlegungen einschließen? Eine gegenwärtig nicht mehr sonderlich populäre Antwort auf diese Frage lautet, dass Tiere moralisch betrachtet zwar eine Rolle spielen, im Vergleich zu uns Menschen jedoch lediglich eine *indirekte*. Wie dies genauer zu verstehen ist, sollte mit folgendem Beispiel deutlich werden: Stellen wir uns vor, wir bekämen mit, wie ein Hundebesitzer auf offener Straße seinen Hund schlägt. Nehmen wir weiter an, dass der Gewaltausbruch von Seiten des Besitzers nicht entschuldigt oder gar gerechtfertigt werden könnte.¹ Die allermeisten dürften wohl darin übereinstimmen, dass diese Handlung moralisch nicht in Ordnung und entsprechend zu verurteilen wäre. Noch nicht geklärt ist damit allerdings, warum die Handlung, mora-

1 Entschuldigen könnte man den Schläger beispielsweise dann, wenn er ohne sein Wissen und ohne seine Einwilligung vor der Tat unter Drogen gesetzt worden wäre, welche zu jenem Gewaltausbruch geführt haben. Auch wenn der Handelnde damit entschuldigt wäre, so wäre die Handlung selbst doch weiterhin moralisch zu verurteilen. Noch einmal anders gelagert wäre der Fall, wenn sich herausstellen würde, dass der Hundebesitzer lediglich deshalb auf den Hund einschlägt, um diesen dazu zu bringen, von einem unschuldigen Kind abzulassen. Die gewaltsame Intervention des Hundebesitzers könnte dann nicht nur entschuldigt, sondern gerechtfertigt sein. Ich komme darauf im 4. Kapitel zurück.

lich betrachtet, nicht gestattet ist. Wer meint, dass Tiere lediglich indirekt moralisch zählen, kann nicht darauf verweisen, dass sich der Schläger *dem Hund* gegenüber falsch verhält. Vielmehr müsste man indirekt argumentieren, dass eine solche Handlung moralisch zu verurteilen ist, weil diese beispielsweise für Menschen, denen etwas an diesem Hund liegt, unangenehm oder verstörend sein könnte. Eine andere Option bestünde darin, zu argumentieren, dass ein solches gewalttätiges Verhalten deshalb zu verurteilen ist, weil es zur Verrohung des Charakters des Schlägers beiträgt und dazu führen könnte, dass dieser zukünftig ein ähnliches Verhalten gegenüber Menschen an den Tag legt.²

Den allermeisten Autor:innen in der Tierethik zufolge wird solch eine lediglich indirekte Verurteilung der moralischen Bewertung dieser Situation nicht gerecht. Sie betonen, dass wir es Tieren direkt schulden, ihnen nicht ungerechtfertigter Weise Leid und Schädigungen zuzufügen. Bezogen auf den gewalttätigen Hundebesitzer bedeutet dies: Ein solcher Gewaltausbruch ist zu unterlassen, weil das Wohl des Hundes moralisch zählt – ganz unabhängig davon, ob von der Handlung indirekt irgendein Mensch betroffen sein mag.

Grundlegend für eine solche Bewertung ist in aller Regel zunächst die – mittlerweile auch wissenschaftlich kaum mehr ernsthaft umstrittene – Annahme, dass es sich bei vielen Tieren um *empfindungsfähige* Lebewesen handelt, d.h. um Individuen, die fühlen, also zu subjektiven Empfindungen und Erlebnissen fähig sind.³ In dieser Hinsicht lassen sich viele Tiere ähnlich wie wir von nicht-empfindungsfähigen Entitäten (z.B. Steinen, Pflanzen, etc.) unterscheiden.⁴ Die zentrale Intuition, die sich hinter diesen Überlegungen erkennen lässt, kann im Rückgriff auf das Beispiel des Hun-

2 Eine solche Position findet sich traditionell bei Kant und wird in der gegenwärtigen Debatte von Peter Carruthers aufgegriffen, vgl. Kant (2017), Teil 2, Tugendlehre, § 17; Carruthers (1992; 2014).

3 Eine gewisse mediale Aufmerksamkeit hat in diesem Zusammenhang beispielsweise die „Cambridge Declaration on Consciousness“ namhafter Neurowissenschaftler:innen erregt, vgl. Low (2012).

4 Welche Tiere im Detail als empfindungsfähig gelten können, bleibt Gegenstand wissenschaftlicher Debatten. Eine gemeinhin akzeptierte Grenze wird zwischen Wirbeltieren (zu denen neben uns Menschen u.a. die anderen Säugetiere, Vögel und Fische zählen) und wirbellosen Tieren (z.B. Insekten, Würmer und Schnecken) gezogen, vgl. Cochrane (2012), 22. Die verschiedenen Tierarten, die diesen Kategorien zugeordnet werden, sind allerdings so zahlreich, dass diese grobe Unterscheidung lediglich einen ersten Ausgangspunkt darstellt – und gerade vor dem Hintergrund wissenschaftlicher Untersuchungen der letzten beiden Jahrzehnte mit erheblicher Vorsicht zu genießen ist. Einen besonders interessanten Fall unter den wirbellosen Tieren stellt der Stamm

deschlägers illustriert werden: Stellen wir uns für einen Moment vor, die Person würde nicht auf einen Hund, sondern auf eine öffentliche Parkbank einschlagen. Auch in diesem Fall würden wir uns wundern oder, angesichts des unkontrollierten Gewaltausbruchs, gar unwohl fühlen. Und vermutlich würden wir die Handlung aufgrund der zur Schau gestellten Rücksichtslosigkeit, was den Umgang mit öffentlichem Eigentum angeht, moralisch verurteilen. Die allerwenigsten dürften sich aber darum sorgen, wie es der Parkbank geht. Und genau hier besteht der entscheidende Unterschied zum Hund, der – anders als die Parkbank – als empfindungsfähiges Wesen Schmerz *subjektiv* erlebt.

Genauer ist Empfindungsfähigkeit für die meisten gleichbedeutend mit dem Umstand, über *phänomenales Bewusstsein* zu verfügen. Der Begriff bezieht sich, wie Colin Allen und Michael Trestman festhalten, genauer auf die „qualitative, subjective, experiential, or phenomenological aspects of conscious experience (...)“⁵. Phänomenales Bewusstsein lässt sich von der anspruchsvolleren Vorstellung unterscheiden, dass Tiere *Selbstbewusstsein* haben. Darunter ist zu verstehen, dass ein Lebewesen sich selbst in einer bestimmten Form wahrnimmt und beispielsweise seinen Körper *als den eigenen* begreift.⁶ Ob Tiere über Selbstbewusstsein verfügen, kann auch

der Weichtiere dar, der von Muscheln und Schnecken bis hin zu Kopffüßern, die komplexe Hirnstrukturen aufweisen und gute Lernfähigkeiten erkennen lassen, reicht. Letzteren wird zunehmend auch auf politischer Ebene Empfindungsfähigkeit attestiert. So wird bereits unter Punkt 8 der Richtlinie 2010/63/EU des Europäischen Parlaments und des Rates zum Schutz der für wissenschaftliche Zwecke verwendeten Tiere ausdrücklich empfohlen, neben den Wirbeltieren auch Kopffüßer in den Geltungsbereich der Richtlinie aufzunehmen, „da es wissenschaftliche Belege dafür gibt, dass sie Schmerzen, Leiden und Ängste empfinden sowie dauerhafte Schäden erleiden können.“ Und auch mit Blick auf Kriebtiere (Decapoda) verdichteten sich die Hinweise, dass diese als empfindungsfähig anerkannt werden sollten, wenngleich die Beweislage hier (noch) weniger eindeutig ist, vgl. Birch et al (2021).

5 Allen/Trestman (2017), Abschnitt 2. Explizit Bezug auf die Begrifflichkeit des phänomenalen Bewusstseins nimmt auch Cochrane (2012), 21.

6 Vgl. einführend Allen/Trestman (2017), Abschnitte 2 und 7.5. Eine empirische Grundlage, auf der sich Tieren Selbstbewusstsein zuschreiben lässt, bietet der sog. Spiegeltest. In diesem wird geprüft, ob Lebewesen sich selbst in einem Spiegel erkennen können. Der Körper des zu testenden Tieres wird hierzu beispielsweise farblich markiert und beobachtet, ob das Tier ein entsprechendes Verhalten zeigt, das den Schluss nahelegt, dass es den Fleck als ein Merkmal des *eigenen* Körpers wahrnimmt. Neben Schimpansen haben diesen Test u.a. Elefanten und Delfine bestanden. Welche Folgerungen aus dem Bestehen des Tests mit Blick auf die Selbstwahrnehmung und das Selbstbewusstsein der Tiere gezogen werden können, ist umstritten. Für Diskussionen hat auch eine Untersuchung gesorgt, der zufolge Putzerfische den Spiegeltest bestanden

für die Frage, was wir Tieren moralisch schulden, von Relevanz sein, wie noch zu sehen sein wird. Für die Ansicht, dass Tiere direkte moralische Berücksichtigung verdienen, wird in der Regel jedoch lediglich vorausgesetzt, dass diese empfindungsfähig im Sinne phänomenaler Bewusstseinszustände sind.⁷

Im weiteren Kontext der umweltethischen Diskussion werden Ansätze, die den Kreis der direkt moralisch zu berücksichtigenden Wesen auf leidens- bzw. empfindungsfähige Individuen beschränken, dem „pathozentrischen“ oder „sentientistischen“ Lager zugeordnet. Empfindungsfähige Lebewesen nehmen diesen Ansätzen nach nicht nur gegenüber Unbelebtem eine besondere moralische Stellung ein, sondern auch gegenüber allen sonstigen nicht-leidens- bzw. nicht-empfindungsfähigen Lebewesen sowie Tierarten, Ökosystemen oder der Natur als solcher.⁸ Anders formuliert wird dem *Wohl* und den *Interessen* von empfindungsfähigen Individuen eine besondere moralische Bedeutung beigemessen und in aller Regel darauf hingewiesen, dass sich diese Begrifflichkeiten, wenn überhaupt, nur bedingt auf andere, nicht-empfindungsfähige Entitäten übertragen lassen.

Die Frage, wie das Wohl und die Interessen von Tieren genauer zu verstehen und moralisch zu berücksichtigen sind, wird in der tierethischen Literatur sehr unterschiedlich beantwortet.⁹ Auf einige einflussreiche Positionen werde ich in den nächsten Abschnitten zu sprechen kommen.

3.2 Moralische Gleichheit, Utilitarismus und Tierrechte

Peter Singer und Tom Regan stützen sich beide auf die Idee der moralischen Gleichheit, buchstabieren diese mit Blick auf Tiere theoretisch jedoch unterschiedlich aus. Konkreter gesprochen bestreiten beide, dass uns Menschen eine Sonderstellung in der Moral zukommt, und stimmen insofern darin überein, dass der Bereich der moralisch Gleichen erweitert werden

haben, vgl. Kohda et al. (2019). Einen hilfreichen ausführlicheren Überblick über die verschiedenen Formen des Bewusstseins und die Frage der Bewusstseinsfähigkeit von Tieren bietet Wild (2018).

7 Dieser Punkt lässt sich genauer formuliert auch wie folgt ausdrücken: Empfindungsfähigkeit wird als notwendige und hinreichende Bedingung dafür angesehen, dass ein Lebewesen moralisch zählt. Eine gründlichere Erläuterung und kritische Diskussion dieser Auffassung findet sich in Kagan (2019), Kapitel 1.

8 Für einen kurzen, hilfreichen Überblick über diese Debatte vgl. Krebs (1997).

9 Eine ausführliche und aufschlussreiche Gegenüberstellung und Diskussion verschiedener (Tier-)Wohlbegriffe bietet Wawrzyniak (2019), Abschnitte II.1 – 4.

muss. Während der Gleichheitsgedanke bei Singer utilitaristisch eingebettet ist und in der Forderung Ausdruck findet, die Interessen aller empfindungsfähigen Lebewesen gleich zu berücksichtigen, verweist Regan auf den gleichen inhärenten Wert aller „Subjekte-eines-Lebens“ und plädiert für moralische Rechte für Tiere. Die Grundideen dieser beiden Ansätze, die die zeitgenössische Debatte erheblich geprägt haben sind, werden in den Abschnitten 3.2.1 und 3.2.2 einführend vorgestellt. Den Grundlagenteil zur tierrechtlichen Diskussion abschließen wird ein kurzer Überblick über das in der Tierethik äußerst einflussreiche, aber kontrovers diskutierte *Argument der Grenzfälle* (3.2.3).

3.2.1 Nichtmenschliche Tiere und Utilitarismus: Peter Singer

Peter Singer hat seine tierethische Position über die Jahre hinweg immer wieder überarbeitet und angepasst. Zuletzt hat er gar einen grundsätzlichen Wechsel vollzogen, was die utilitaristische Grundausrichtung seines Ansatzes angeht. Es ist nicht meine Absicht, Singers Überlegungen, über die schon viel geschrieben worden ist, im Detail nachzuvollziehen und zu diskutieren. Eine kurze Erläuterung einiger zentraler Thesen Singers und der Schlussfolgerungen, die sich aus seiner Position ergeben, scheint mir jedoch sinnvoll, bildet seine Position doch eine zentrale Kontrastfolie für Regans Rechte-Ansatz.

Speziesismus, das Prinzip der gleichen Interessenabwägung und Utilitarismus

Tiere, so Singers Grundüberzeugung, dürfen nicht allein deshalb als moralisch weniger bedeutsam angesehen werden, *weil sie Tiere sind*. Wer ein empfindungsfähiges Lebewesen schlicht aufgrund seiner Spezieszugehörigkeit in einem anderen moralischen Universum ansiedelt, verstößt laut Singer vielmehr wie Rassist:innen oder Sexist:innen gegen das Prinzip der Gleichheit. Während Letztere bestimmte Personen als moralisch relevanter ansehen, weil sie Teil der gleichen ethnischen Gruppe sind oder dem gleichen Geschlecht angehören, werde im Fall von Tieren eine vergleichbare willkürliche Grenze auf Grundlage der Spezieszugehörigkeit gezogen. Und entsprechend macht sich laut Singer jede Person, die die fundamentale Gleichheitsforderung mit Blick auf das Verhältnis von Menschen und Tieren missachtet, des *Speziesismus* schuldig – einer historisch

gewachsenen, nicht zu rechtfertigenden Ideologie, der zufolge Menschen schlicht aufgrund ihrer Spezieszugehörigkeit eine besondere Bedeutung zukommt. Vielmehr seien alle empfindungsfähigen Individuen – unabhängig von ihrer Spezies – grundsätzlich moralisch gleich zu berücksichtigen.

Was ist genauer damit gemeint, Tiere gleich zu berücksichtigen und was folgt aus dieser Forderung? Diese Fragen lassen sich nicht ohne Weiteres beantworten, da die Idee der gleichen Berücksichtigung, wie gesagt, zunächst vage bleibt und mit verschiedenen moralphilosophischen Positionen verknüpft werden kann. Peter Singer begreift die Idee konkreter im Sinne des *Prinzips der gleichen Interessenabwägung* (oder *Interessenberücksichtigung*). Den Begriff des Interesses diskutiert Singer selten ausführlicher und widmet sich auch nur an wenigen Stellen der Frage, wie Interessenabwägungen mit Blick auf Tiere genau vorzunehmen sind. Die Grundideen lassen sich allerdings recht einfach erläutern. In *Animal Liberation* legt er gleich zu Beginn dar, dass Tiere, wie wir Menschen, Schmerz empfinden und leiden können und ihnen folglich Interessen zugesprochen werden müssen, die an diese subjektiven Erfahrungen gebunden sind. Und diese Interessen gilt es, wie Singer im Rückgriff auf die beiden einflussreichen Utilitaristen Jeremy Bentham und Henry Sidgwick deutlich macht, im Fall moralischer Entscheidungssituationen *in gleicher Weise* zu berücksichtigen:

If a being suffers there can be no moral justification for refusing to take that suffering into consideration. No matter what the nature of the being, the principle of equality requires that its suffering be counted equally with the like suffering – insofar as rough comparisons can be made – of any other being.¹⁰

Die Forderung nach gleicher Interessenberücksichtigung lässt sich wie folgt veranschaulichen: Angenommen, wir wären vor die Entscheidung gestellt, entweder einem Hund oder einem Menschen auf die Pfote bzw. den Fuß treten zu müssen. Was sollten wir, moralisch betrachtet, in einem solchen Fall tun? Schlicht darauf zu verweisen, dass man sich für den Hund entscheiden sollte, weil es sich bei diesem bloß um ein Tier handelt, würde Singer als speziesistische (Schein-)Rechtfertigung verurteilen. Stattdessen gilt es, zunächst einmal die Interessen aller an dieser Situation Beteiligten zu betrachten und zu verstehen, was für diese jeweils auf dem Spiel steht. Wir müssten uns insbesondere fragen, inwiefern unsere Handlung mit

10 Vgl. Singer (2009), 9.

Schmerzen und Leid verbunden wäre und den beiden Individuen entsprechende Interessen attestiert werden können.¹¹

Die Frage, welche Handlung Singer zufolge moralisch gefordert wäre, lässt sich letztlich nicht ohne gründlichere Erläuterungen zu seinem utilitaristischen Ansatz beantworten. Hierbei ist zunächst darauf hinzuweisen, dass Singer das Prinzip der gleichen Interessenabwägung mit einer *konsequentialistischen* Position verbindet. Dies bedeutet, kurz gesagt, dass für Singer bei der moralischen Bewertung einer Handlung entscheidend ist, ob diese hinsichtlich der Verwirklichung eines bestimmten Gutes die insgesamt besten Konsequenzen mit sich bringt. Konkreter hat Singer lange Zeit eine präferenzutilitaristische Position vertreten und diese von einer hedonistischen Spielart des Utilitarismus abgegrenzt.¹² Zur Erklärung: Die hedonistische Utilitaristin bewertet Handlungen danach, inwiefern diese das in der Welt vorhandene Glück – verstanden als positive Bewusstseinszustände – maximieren (bzw. mit Schmerz und Leid verbundene negative Zustände reduzieren). Wenn ich also beispielsweise mit zwei möglichen Handlungsoptionen konfrontiert bin, muss ich diejenige wählen, die in dieser Hinsicht die bessere Glücksbilanz aufweist. Der Präferenzutilitarist hingegen ist der Auffassung, dass es nicht darum geht, positive Bewusstseinszustände wie Freude zu vermehren (bzw. negative wie Schmerz zu reduzieren), sondern darum, die beste Bilanz an Präferenzbefriedigung zu

11 Um eine überzeugende Einschätzung treffen zu können, wie die Interessen unterschiedlicher Individuen zu verstehen und zu gewichten sind, sind freilich eine ganze Reihe von Überlegungen anzustellen und genauere Informationen nötig. Man könnte sich zunächst fragen, wie intensiv oder langanhaltend der Schmerz für beide wäre, könnte der Hund doch womöglich eine dickere Haut oder weniger schmerzempfindliche Pfoten haben. Darüber hinaus weist Singer darauf hin, dass Menschen in der Regel über komplexere mentale Kapazitäten verfügen. Nicht zuletzt können wir z.B. antizipieren und haben ein detaillierteres Gedächtnis. Diese besonderen Fähigkeiten sind bei der Bewertung eines Interesses ebenfalls zu berücksichtigen. Häufig dürften diese dazu führen, die Interessen von Menschen als gewichtiger einzuordnen. Dies muss allerdings nicht zwangsläufig der Fall sein. In bestimmten Fällen können die geringeren kognitiven Fähigkeiten von Tieren zur Folge haben, dass eine Handlung für diese größeres Leid bedeutet als für Menschen, vgl. ebd., 15 f. Singer ist sich ferner bewusst, dass die Interessenabwägungen nicht präzise durchgeführt werden können, zeigt sich allerdings zuversichtlich, dass dies mit Blick auf die wesentlichen Formen der Nutzung von Tieren auch gar nicht nötig ist: „Even if we were to prevent the infliction of suffering on animals only when it is quite certain that the interests of humans will not be affected to anything like the extent that animals are affected, we would be forced to make radical changes in our treatment of animals (...)“, ebd., 16 f.

12 Vgl. Singer (2013), 41.

erreichen – der Begriff der Präferenz bezieht sich hierbei auf die „Bedürfnisse, Wünsche und Interessen“¹³ eines Individuums, wie Singer betont. Kurz gesagt geht es dem Präferenzutilitaristen nicht darum, ob sich ein Wesen wohl fühlt und wie viel von diesem Gefühl in der Welt vorhanden ist, sondern welchen Zustand ein Lebewesen präferiert und wie viele Präferenzen insgesamt befriedigt werden.

Diese beiden Perspektiven – hedonistischer Utilitarismus und Präferenzutilitarismus – fallen im Ergebnis häufig zusammen, müssen es aber nicht. Denn eine Handlung, die der Präferenzbefriedigung dient, muss nicht notwendigerweise positive Bewusstseinszustände fördern. So könnte man sich beispielsweise vorstellen, dass eine Person ein Interesse an einer Handlung hat, die sie nicht sonderlich wohl fühlen lässt oder die vielleicht gar zu negativen Bewusstseinszuständen (wie Angst, Panik oder Schmerz) führt.

Präferenzutilitarismus und die Nutzung von Tieren

Ich komme gleich noch darauf zu sprechen, worin Peter Singer mit Blick auf tierethische Überlegungen lange Zeit die Vorzüge einer präferenzutilitaristischen Position erkannt hat. Dabei geht es vor allem um die spezielle Frage der Tötung und damit verbunden der Ersetzbarkeit von Tieren. Zunächst sollte allerdings kurz allgemeiner erläutert werden, was aus Peter Singers präferenzutilitaristischer Position in Verbindung mit der Idee der gleichen Interessenabwägung für die Praxis der Tiernutzung folgt.

Singer ist überzeugt, dass viele Formen der gegenwärtigen Nutzung von Tieren moralisch nicht gerechtfertigt werden können und ein enormes moralisches Problem darstellen. Dies gilt beispielsweise für die landwirtschaftliche Nutzung von Tieren. Hier stehen laut Singer fundamentale Interessen von Tieren nach Schmerzfreiheit und einem einigermaßen erfüllten Leben den relativ trivialen Interessen von Menschen gegenüber, Produkte wie Fleisch und Milch konsumieren zu können. Singer betont dabei, dass das Prinzip der gleichen Interessenabwägung es gerade nicht gestattet, „größere Interessen für kleinere Interessen zu opfern“¹⁴ und folglich insbesondere die Zustände der intensiven Nutztierhaltung zu verurteilen sind.

Weniger eindeutig gestaltet sich die Situation laut Singer, wenn man an Formen der landwirtschaftlichen Tiernutzung denkt, die mit geringerem

13 Ebd., 39.

14 Ebd., 108.

Schmerz und Leid verbunden sind. Singer bezieht sich dabei u.a. auf Hühner in Freilandhaltung und frei weidende Rinder. Er räumt ein, dass es diesen Tieren im Vergleich zu anderen besser gehen mag, gibt jedoch zu bedenken, dass bei genauerem Hinsehen auch diese Tiere einer ganzen Reihe von Behandlungen ausgesetzt sind, die mit Leid verbunden sind – von der Kastration über die Trennung von Muttertier und Jungem bis hin zum Transport und den Umständen der letztlichen Tötung.¹⁵ Theoretisch mag es laut Singer möglich sein, dass diese Tiere – wenn die Gesamtzahl drastisch reduziert würde – unter Bedingungen gehalten werden könnten, in denen ihr Wohl angemessen berücksichtigt wird. In jedem Fall, so betont er, müssten wir unseren Konsum von Fleisch, Eiern und Milch erheblich einschränken. Und denjenigen, die in Städten leben und nicht feststellen können, woher die Produkte stammen, die sie verzehren, bleibt laut Singer wohl nur die Option, sich einer veganen Lebensweise zu verschreiben.¹⁶

Abgesehen von der landwirtschaftlichen Nutzung von Tieren erkennt Singer in der Praxis der Tierversuche ein weiteres Beispiel von „hochgradigem, systematischen Speziesismus.“¹⁷ Singer betont, dass in einer Vielzahl von Versuchen das Prinzip der gleichen Interessenabwägung verletzt wird. Dies gilt vor allem im Fall von Versuchen, die dazu dienen, kosmetische Produkte und Behandlungen zu testen, aber auch für Tierversuche zu medizinischen Zwecken, welche Singer zufolge oftmals keine vorteilhaften Auswirkungen für den Menschen haben oder von denen zumindest sehr ungewiss ist, inwiefern sie sich als positiv für die Menschen erweisen werden.¹⁸ Grundsätzlich räumt Singer vor dem Hintergrund seiner utilitaristischen Grundposition, der zufolge die Präferenzen *aller* zu berücksichtigen sind, jedoch konsequenterweise ein, dass Tierversuche nicht kategorisch verurteilt werden können:

Wenn ein Tier oder auch ein Dutzend Tiere Experimente erleiden müssen, um Tausende zu retten, dann würde ich es im Hinblick auf die gleiche Interessenabwägung für richtig halten, dass sie leiden.¹⁹

Auf andere Bereiche der Tiernutzung (u.a. Zirkusse, Zoos, die Jagd) geht Singer im Rahmen von kurzen Anmerkungen ein. Er betont, dass diese mit

15 Vgl. ebd., 110.

16 Vgl. ebd., 110 f.

17 Ebd., 115.

18 Vgl. ebd., 112 f.

19 Ebd., 113 f.

ähnlichen Problemen verbunden sind, überlässt es aber den Leser:innen, seine Überlegungen auf diese anzuwenden.²⁰ Auch ich möchte auf diese anderen Bereiche nicht weiter eingehen. Wichtig zu betonen ist an dieser Stelle allerdings, dass alle der bisher dargestellten Überlegungen Singers hinsichtlich der Frage, was gegen die Nutzung von Tieren spricht, sich ausschließlich auf Präferenzen bezogen haben, die das Wohlergehen im Sinne negativer Bewusstseinszustände der Tiere betreffen. Keine Berücksichtigung hat bisher die Frage erfahren, inwiefern eine Tötung von Tieren, die schmerz- und angstfrei passiert und sich somit nicht negativ auf die Empfindungen von Tieren auswirkt, moralisch vertretbar ist.

Zur utilitaristischen Rechtfertigung der Tötung von Tieren

Die Tötung von Lebewesen wirft zahlreiche komplexe philosophische Fragen auf.²¹ Für Singer stellt sich grundsätzlich folgende Frage: Worin besteht, moralisch betrachtet, überhaupt das Problem, wenn ein Lebewesen *angst- und schmerzfrei* getötet wird? Das Wesen selbst kann offensichtlich nach der Tötung nicht mehr unter dieser leiden. Die hedonistische Utilitaristin, die die Maximierung von positiven Bewusstseinszuständen in der Welt vor Augen hat, kann, so Singer, lediglich indirekte Gründe anbringen, die gegen die Tötung sprechen. Beispielsweise könnte diese darauf hinweisen, dass die Familienmitglieder des getöteten Lebewesens trauern und somit leiden würden. Alternativ könnte sie argumentieren, dass insgesamt das vorhandene Glück in der Welt moralisch von Relevanz ist und dieses durch die Tötung reduziert werden würde. Hierbei müsste allerdings vorausgesetzt werden, dass es sich bei dem getöteten Tier um ein nicht-unglückliches Lebewesen handelte.

Vertreter:innen eines präferenzutilitaristischen Ansatzes können laut Singer hingegen eine differenziertere Position einnehmen und eine direkte Erklärung dafür anbieten, weshalb zumindest die Tötung bestimmter Lebewesen moralische Probleme aufwirft. Genauer argumentiert Singer, dass Personen – d.h. selbstbewusste, rationale, mit einem Zeitbewusstsein ausgestattete Wesen – auf die Zukunft bezogene Präferenzen haben. Hierzu zählen u.a. die Wünsche, später mal ein Buch zu schreiben, ein fremdes Land zu bereisen oder eine Familie zu gründen. Der Präferenzutilitarist

20 Vgl. ebd., 115 f.

21 Vgl. ebd., Kapitel 4 und 5. Einführend zur Rechtfertigung der Tötung von Tieren: Višak (2018a).

erkennt daher in der Vereitelung derartiger Präferenzen ein Unrecht (zumindest sofern, wie Singer betont, das Maß an Präferenz Erfüllung nicht durch entgegengesetzte Präferenzen ausgeglichen wird). Singer erläutert dies wie folgt:

Eine Person zu töten bedeutet darum normalerweise nicht nur eine, sondern eine Vielzahl der zentralsten und bedeutendsten Präferenzen, die ein Wesen haben kann, zu verletzen. (...) Im Gegensatz dazu kann ein Wesen, das sich nicht selbst als eine Entität mit einer eigenen Zukunft sehen kann, keine Präferenz hinsichtlich seiner eigenen zukünftigen Existenz haben.²²

Singer veranschaulicht dies in der Folge, indem er darauf verweist, dass Fische, die an einem Angelhaken zappeln und um ihr Leben kämpfen, eine Präferenz dafür haben, den mit Schmerzen (und womöglich Angstempfindungen) verbundenen Umständen zu entkommen. Anzunehmen, dass diesen – als Nicht-Personen – zudem Präferenzen zugesprochen werden können, die sich auf die Zukunft beziehen, ist hingegen wenig plausibel. Was die Frage des Überlebens angeht, kommt Fischen im Gegensatz zu Personen folglich kein besonderer moralischer Schutzanspruch zu. Singer ist jedoch überzeugt, dass zumindest einige Tiere dem Kreis der Personen zugeordnet werden können und somit aus präferenzutilitaristischer Sicht direkte Gründe gegen ihre Tötung sprechen. Die weit verbreitete Auffassung, dass das Leben von Angehörigen unserer eigenen Spezies immer bedeutsamer ist, ist daher grundsätzlich abzulehnen, denn: „Manche Angehörigen anderer Gattungen sind Personen; manche Angehörigen unserer eigenen Spezies sind es nicht.“²³

22 Singer (2013), 152.

23 Ebd., 185. Welche Tiere als Personen gelten können, bleibt ähnlich wie im Fall der Frage der Empfindungsfähigkeit nicht zuletzt empirisch zu klären, vgl. ebd., 188–191. Singer verweist in diesem Zusammenhang vor allem auf den bereits erwähnten Spiegelstern und nennt neben den großen Menschenaffen Elefanten, Delfine und Elstern. Darüber hinaus gibt er mit Verweis auf verschiedene empirische Beobachtungen zu bedenken, dass sich gute Gründe angeben lassen, weshalb sehr viele andere Tiere – neben den allermeisten Nutztieren selbst wirbellose wie Kraken – die Bedingungen des Tests erfüllen und ihre Tötung somit anfechtbar ist. Allerdings qualifiziert Singer diese Aussage. Denn wenngleich viele Tiere als Personen gelten können, sind diese „wahrscheinlich nicht so deutlich auf die Zukunft ausgerichtet wie normale menschliche Wesen“, ebd. 190. Das Unrecht, das eine Tötung darstellt, bemisst sich demnach nicht nur danach, ob es sich bei dem Lebewesen um eine Person handelt,

Peter Singer hat diese präferenzutilitaristische Perspektive inzwischen, wie bereits angemerkt, zugunsten einer hedonistischen Position aufgegeben.²⁴ Was Singer im Detail zu diesem Wandel bewogen hat, kann an dieser Stelle vernachlässigt werden. Wichtig ist vielmehr, welche Konsequenzen sich aus diesem Umdenken für unseren Umgang mit Tieren ergeben. Hierzu ist es nötig, auf eine weitere mit der Tötungsfrage in Verbindung stehende Problematik einzugehen: die Ersetzbarkeit von Lebewesen.

Was ist damit gemeint? Kurz gesagt könnte man aus der Sicht der hedonistischen Utilitaristin die Frage stellen, ob der (angst- und schmerzfreie) Tod eines Lebewesens dadurch kompensiert werden könnte, dass ein neuer Artgenosse im Gegenzug das Licht der Welt erblicken darf. Wichtig ist natürlich, dass die allgemeine Glücksbilanz nicht verschlechtert wird – also beispielsweise kein sehr glückliches Tier gegen ein nur mäßig glückliches Tier ausgetauscht wird.²⁵

Grundsätzlich weist Singer bereits in *Praktische Ethik* darauf hin, dass sich die Frage der Ersetzbarkeit nur dann stellt, wenn man es für sinnvoll hält, bisher nicht-existierende Lebewesen als moralisch relevant zu betrachten, wenn es darum geht, die beste Glücksbilanz zu erzeugen. Singer nennt dies die „Totalansicht“ und grenzt diese von der „Vorherige-Existenz“-Ansicht ab, der zufolge nur jene Lebewesen bei der moralischen Bewertung einer Handlung eine Rolle spielen, die bereits existieren (oder ganz sicher existieren werden).²⁶

In diesem früheren Werk gibt Singer der Totalansicht den Vorzug und gesteht vor dem Hintergrund seiner präferenzutilitaristischen Position zu, dass im Fall von Nicht-Personen keine direkten Gründe gegen die Ersetzbarkeit sprechen. Dabei verweist er konkreter darauf, dass wir offensichtlich etwas Schlechtes tun, wenn wir wissentlich ein unglückliches Wesen in

sondern auch danach, in welchem Umfang das Lebewesen auf die Zukunft gerichtete Präferenzen hat und wie bedeutsam diese für sein Leben sind.

24 Vgl. hierzu de Lazari-Radek/Singer (2014), 162-166.

25 Ferner stellt sich die Frage der Ersetzbarkeit überdies nicht im Fall von Tieren, deren Leben mehr Leid als Freude bedeutet, da sich ein solches Leben notwendigerweise immer negativ auf die Glücksbilanz auswirken würde.

26 Vgl. Singer (2013), 164-168. Zugunsten der Vorherige-Existenz-Ansicht ließe sich, so Singer, argumentieren, dass es überhaupt keinen Sinn ergibt, davon zu sprechen, dass man nicht-existierenden Lebewesen etwas Gutes täte, wenn man sie in die Welt setzte – denn es existiert überhaupt noch niemand, dem man etwas Gutes tun könnte, vgl. ebd., 198.

die Welt setzen.²⁷ In *The Point of View of the Universe*, jenem neueren, dem hedonistischen Utilitarismus verpflichteten Buch, diskutieren Singer und seine Co-Autorin de Lazari-Radek die Ersetzbarkeit von Tieren im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit der Frage, inwiefern neue Lebewesen in die Welt gebracht werden sollten, um die Glücksbilanz zu erhöhen. Dabei zeigen sie sich indifferent, welcher der beiden Positionen – der Totalansicht oder der Vorherige-Existenz-Ansicht – zuzustimmen ist.²⁸

Mit Blick auf die Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken, so geben die beiden zu bedenken, sprechen für zwei unterschiedliche Auffassungen gute Gründe: Man könnte die Praxis der Schlachtung von Tieren einerseits mit Verweis darauf ablehnen, dass die Tiere durch die Tötung ihres weiteren Lebens beraubt werden. Andererseits könnte für die Nutzung und Schlachtung von Tieren sprechen, dass auf diese Weise nicht nur Menschen die landwirtschaftliche Nutzung von Tieren ermöglicht wird, sondern immer wieder vielen weiteren Tieren überhaupt ein Leben.²⁹

Abschließend sollte in diesem Zusammenhang ein wichtiger Punkt nochmals betont werden: Die Ersetzbarkeit von Lebewesen setzt voraus, dass diese ein grundsätzlich glückliches Leben führen, also insgesamt positive Bewusstseinszustände überwiegen. Was die Tötung von Tieren zu Nahrungszwecken angeht, bedeutet dies: Selbst, wenn diese im Sinne der Ersetzbarkeit von Tieren theoretisch gerechtfertigt sein könnte, hieße das noch lange nicht, dass *gegenwärtige* Formen landwirtschaftlicher Nutzung von Tieren moralisch akzeptabel sind. Ganz im Gegenteil ist Singer der Auffassung, dass das Leben im Rahmen der intensiven Tierhaltung in den allermeisten Fällen mit erheblichem Leid verbunden ist.³⁰

Anders gelagert ist der Fall bei Tieren, denen in der Gesamtbilanz ein angenehmes Leben attestiert werden kann. Singer erläutert dies in *Praktische Ethik* wiederum am Beispiel von Hühnern auf einem Bauernhof mit Freilandhaltung.³¹ Dabei nimmt Singer – er vertritt hier ja noch eine präfe-

27 Singer erläutert dies ausführlicher u.a. in Auseinandersetzung mit Parfits Non-Identity-Problem, vgl. ebd., 191-223. Die Frage, inwiefern die Ersetzbarkeit auch ein Problem für eine präferenzutilitaristische Position darstellt, klammere ich an dieser Stelle aus. Eine hilfreiche Diskussion von Singers nicht einfach zu durchschauenden Überlegungen zu dieser Problematik bietet Kagan (2015); ferner grundsätzlich zur Frage, ob Utilitarist:innen das Ersetzbarkeitsargument akzeptieren müssen Višak (2015).

28 de Lazari-Radek/Singer (2014), Kapitel 12.

29 Vgl. ebd., 374.

30 Vgl. Singer (2013), 218-220.

31 Vgl. ebd., 219.

renzutilitaristische Position – an, dass es sich bei Hühnern um Nicht-Personen handelt, die keine in die Zukunft gerichteten Präferenzen haben. Da er sich inzwischen einer hedonistisch-utilitaristischen Position verschrieben hat, erstreckt sich die Ersetzbarkeit, wenn man einmal die Totalansicht akzeptiert, grundsätzlich auf alle Lebewesen, also auch die selbstbewussten.³²

Vertreter:innen tierrechtlicher Ansätze brechen, wie im Folgenden im Rückgriff auf Tom Regans wegweisende Position einfühend deutlich werden soll, mit zentralen utilitaristischen Grundannahmen und betonen den besonderen moralischen Wert von Individuen. Was die Nutzung und Tötung angeht, gelangen Vertreter:innen von Tierrechten vor diesem Hintergrund gar zu kompromissloseren Einschätzungen und Forderungen.

3.2.2 Moralische Rechte für Tiere: Tom Regan

Zu Tom Regans Rechte-Ansatz wurde ebenfalls bereits eine Menge gesagt, so dass ich mich wiederum auf einige für die weiteren Zwecke dieser Arbeit besonders relevante Aspekte seiner Position beschränken werde. Regans eigenem Vorgehen folgend, werde ich zunächst auf seine Kritik am Utilitarismus eingehen. Im Anschluss daran werde ich auf zentrale Grundideen und die weitreichenden Konsequenzen seines Ansatzes zu sprechen kommen.

Regans Kritik am Utilitarismus

Tom Regan setzt sich in seinem tierethischen Hauptwerk *The Case for Animal Rights* ausführlich mit utilitaristischen Grundannahmen auseinander und führt dabei eine ganze Reihe von Kritikpunkten – insbesondere auch gegen Singers präferenzutilitaristische tierethische Position – an.³³ Sein zentraler Vorwurf gegen utilitaristische Ansätze lautet, dass das Wohl und Leben von Individuen bei genauer Betrachtung in diesen – trotz gleicher Interessenabwägung – keine zufriedenstellende moralische Berücksichtigung erfahren. Utilitaristische Ansätze sind laut Regan daher mit erheblichen kontraintuitiven Konsequenzen verbunden, was die Suche nach einer über-

32 Zum grundsätzlichen Verhältnis von Hedonismus und Tötungsfrage vgl. de Lazari-Radek/Singer (2014), 262–266.

33 Vgl. Regan (1985), bes. Abschnitte 6.3, 6.4, 6.5 und 7.7.

zeugenderen theoretischen Alternative notwendig macht. Und eine solche erkennt er in seinem Rechte-Ansatz.³⁴

Aber der Reihe nach. Handlungsuutilitaristischen Ansätzen zufolge sind Handlungen, wie im Rahmen der knappen Bemerkungen zum Konsequentialismus bereits angedeutet wurde, danach zu bewerten, inwiefern sich diese auf die allgemeine Nutzenbilanz auswirken – ganz gleich, ob man hierbei das Maß an positiven Bewusstseinszuständen oder an Präferenz Erfüllung zugrunde legt. Eine Handlung, die sich positiv auf die Gesamtnutzenbilanz auswirkt, ist auszuführen; eine Handlung, die sich in der Konsequenz negativ auswirkt, ist entsprechend zu unterlassen. Das grundsätzliche Problem eines solchen konsequentialistischen Ansatzes, der die Maximierung des Nutzens fordert, besteht nach Regan darin, dass in diesen die Frage der Verteilung und letztlich die Individuen selbst unberücksichtigt bleiben. Eine Steigerung der Gesamtnutzenbilanz sagt nämlich nichts darüber aus, wie der Nutzen verteilt ist und wie es einzelnen Individuen dabei ergeht. So ist vorstellbar, dass eine Handlung, bei der einzelne Individuen oder Gruppen massiv schlechter gestellt werden, gefordert sein könnte, solange diese dazu beiträgt, die Nutzenbilanz zu verbessern.

Für Regan sehen sich sowohl Vertreter:innen des Glücksutilitarismus als auch des Präferenzutilitarismus daher mit erheblichen Herausforderungen konfrontiert, wie er insbesondere mit Verweis auf die Frage der Tötung von Individuen ausführt. Ein konsequenter Glücksutilitarist, so wendet Regan ein, müsste beispielsweise zugestehen, dass die Tötung einer Person (oder auch einer Nicht-Person) nicht nur moralisch nicht zu verurteilen ist, sondern gar geboten sein kann, wenn sich dadurch die Glücksbilanz (im Sinne von positiven Bewusstseinszuständen) steigern lässt. Um die Kritik, die gegen diese Schlussfolgerungen vorgebracht werden kann, an Regans eigenem Beispiel zu illustrieren: Eine reiche, mürrische Person – Regan spricht von seiner Tante Bea – darf selbst dann nicht getötet werden, wenn eine solche Tat die einzige Möglichkeit darstellt, an das Geld der Tante

34 Tom Regan gibt sich hierbei als klarer Anhänger der Idee des Überlegungsgleichgewichts zu erkennen. Was die Rechtfertigung seiner theoretischen Überlegungen angeht, sieht er es folglich als relevant an, inwiefern diese mit unseren Intuitionen in Einklang gebracht werden können. „Intuitionen“ versteht Regan allerdings nicht als selbst-evidente Wahrheiten und auch nicht als ein bloßes unreflektiertes Bauchgefühl, sondern als Überzeugungen, die wir nach einer gewissenhaften Prüfung anerkennen. Regan spricht dabei ähnlich wie Rawls von „considered beliefs“, vgl. ebd., Abschnitt 4.3.

zu gelangen, um mit diesem viel Gutes in der Welt zu bewirken, also den Gesamtnutzen (im Sinne des in der Welt vorhandenen Glücks) zu steigern.

Die Interessen von Individuen mögen in der utilitaristischen Gesamtrechnung zwar gleichberechtigt einfließen – insofern weist der Utilitarismus für Regan durchaus ein egalitäres Moment auf. Im Endergebnis kann es aber moralisch gefordert sein, die Interessen Einzelner zu übergehen, wenn dies zur Herstellung des bestmöglichen Zustands notwendig ist. Und dabei macht der Utilitarismus theoretisch auch vor besonders gewichtigen Interessen – etwa an körperlicher Unversehrtheit – keinen Halt. Das Grundproblem erkennt Regan darin, dass Individuen in utilitaristischen Ansätzen lediglich als austauschbare Behälter zur bestmöglichen Nutzenmaximierung angesehen werden: Die positiven und negativen Bewusstseinszustände der betroffenen Individuen werden aggregiert und am Ende gilt es jene Handlung zu wählen, die die beste Bilanz an Glück verspricht. Die Individuen selbst, so Regan, zählen überhaupt nicht, da der Utilitarismus „den Gedanken ihrer inhärenten Gleichwertigkeit nicht zulässt.“³⁵ Und genau dieser Gedanke bildet den Ausgangspunkt für seinen Rechte-Ansatz.

Gleicher inhärenter Wert und moralische Rechte

Regans Argumentation für seine tierrechtliche Position vollzieht sich in zwei Schritten. Zuerst erläutert er, dass alle Lebewesen, die als „Subjekte-eines-Lebens“ gelten können, gleichen inhärenten Wert besitzen. In einem zweiten Schritt leitet er daraus gewichtige individuelle moralische Rechte für Tiere ab.

Zunächst zum Begriff des „inhärenten Werts“ von Individuen: Laut Regan besteht, wie zu sehen war, ein zentrales Problem utilitaristischer Ansätze darin, dass es diesen um die Maximierung von Zuständen geht

35 Regan (1997), 38. Diese Problematik der Nichtbeachtung des Werts von Individuen im utilitaristischen Denken spitzt Regan in *The Case for Animal Rights* im Rückgriff auf die bereits angesprochene Frage der Ersetzbarkeit von Lebewesen zu: Wann immer ein Individuum durch ein anderes ersetzt werden könnte, das mehr Glück in die Welt bringt, wäre aus utilitaristischer Sicht ein entsprechender Austausch gefordert. Der grundsätzliche Vorwurf, so erläutert Regan im Rückgriff auf H.L.A Harts Kritik an Singer, trifft auch auf den Präferenzutilitarismus zu, vgl. Regan (1985), 208 ff. Singers Behandlung dieser Frage in der dritten Auflage von *Praktische Ethik* und die daran anschließende Diskussion hat der mittlerweile verstorbene Regan meines Wissens später nicht mehr diskutiert.

(des vorhandenen Maßes an Glücksempfinden oder Präferenz Erfüllung). Demgegenüber betont er, dass Individuen an sich wertvoll sind und es zuallererst auf die Achtung ihres inhärenten Wertes ankommt.³⁶ Dass Individuen inhärenten Wert besitzen, schließt allerdings noch nicht aus, dass manche von ihnen mehr oder weniger davon besitzen könnten. So ließe sich beispielsweise argumentieren, wie Regan anmerkt, dass bestimmte moralische Akteur:innen als wertvoller zu betrachten sind, weil sie sich durch bestimmte tugendhafte Fähigkeiten auszeichnen. Eine solche Position – Regan spricht u.a. mit Verweis auf Aristoteles von perfektionistischen Theorien – betrachtet er jedoch als inakzeptabel, da sich auf dieser Grundlage eine hierarchische Gesellschaft rechtfertigen ließe, in der diejenigen mit einem geringeren inhärenten Wert denjenigen mit einem größeren dienen müssten. Laut Regan muss vielmehr allen Subjekten-eines-Lebens, und darin drückt sich sein vergleichsweise radikaler Egalitarismus aus, der gleiche inhärente Wert zugesprochen werden.

Welche Lebewesen können laut Regan als Subjekte-eines-Lebens verstanden werden, denen ein solcher gleicher inhärenter Wert zukommt? Regan präsentiert in *The Case for Animal Rights* ein recht anspruchsvolles Kriterium. Es genügt nicht, lebendig oder ein mit Bewusstsein ausgestattetes empfindungsfähiges Lebewesen zu sein. Vielmehr verlangt Regan, dass sich ein Individuum u.a. erinnern kann, ein Zukunftsverständnis aufweist und über eine über die Zeit andauernde psychophysische Identität verfügt.³⁷ Dabei verweist er allerdings mehrfach darauf, dass es schwierig ist, eine genaue Grenze zu ziehen, welche Menschen und Tiere darunterfallen und plädiert für eine „conservative policy“³⁸. Demnach können für ihn alle Menschen und sonstigen Säugetiere, die mindestens ein Jahr alt und nicht in erheblichem Maße kognitiv eingeschränkt sind, als entsprechende Subjekte gelten.³⁹

Der nächste Schritt in Regans Argumentation besteht darin, ausgehend von der Betonung des gleichen inhärenten Wertes aller Subjekte-eines-Le-

36 Vgl. Regan (1985), Kapitel 7, bes. 7.2 und 7.3.

37 Vgl. ebd., 243.

38 Vgl. ebd., 78.

39 Regan scheint später, wie Friederike Schmitz bemerkt, von diesem anspruchsvollen Verständnis abgerückt zu sein und diese in jüngeren Beiträgen zugunsten der bloßen Empfindungsfähigkeit aufgegeben zu haben, vgl. Schmitz (2014), 54, Fn. 121, ferner Regan (2004), 50.

bens moralische Rechte für Tiere abzuleiten.⁴⁰ Regan erläutert zunächst, dass wir allen Subjekten-eines-Lebens schulden, sie mit Respekt zu behandeln (*respect principle*). Aus diesem Prinzip lässt sich laut Regan wiederum das sog. *harm principle* ableiten: Da Subjekte-eines-Lebens einen Anspruch darauf haben, mit Respekt behandelt zu werden, haben wir eine *Prima facie*-Pflicht, das Wohlergehen dieser Individuen nicht zu beeinträchtigen – d.h. eine Pflicht, die vorläufig gilt, bis sie durch andere moralische Überlegungen (etwa konkurrierende, gewichtigere *Prima facie*-Pflichten) außer Kraft gesetzt wird.

Ausgehend von diesen moralischen Prinzipien spezifiziert Regan seine Überlegungen mit Verweis auf das Konzept moralischer Rechte und erläutert, dass alle Lebewesen, die über den gleichen inhärenten Wert verfügen, ein basales moralisches Recht auf respektvolle Behandlung sowie in der Folge ein *Prima facie*-Recht darauf haben, nicht geschädigt zu werden – dieses umfasst auch einen Anspruch darauf, Unterstützung zu erhalten, wenn andere dieses Recht missachten.⁴¹ Moralische Rechte versteht Regan dabei mit Verweis auf Joel Feinberg konkreter als „valid claims“, also als gültige Ansprüche auf bestimmte Güter, die gegenüber den jeweiligen moralischen Akteur:innen bestehen, die entsprechende Verpflichtungen haben.⁴²

Regan betont, dass es niemals gerechtfertigt sein kann, das basale Recht darauf, mit Respekt behandelt zu werden, zu ignorieren oder sich einfach über dieses hinwegzusetzen. Die Schädigung eines Individuums, um beispielsweise das allgemeine Wohlergehen zu steigern, ist demnach *kategorisch* ausgeschlossen. Dieses moralische Recht, das auch ein Verbot der Tötung umfasst, so Regan, gilt allerdings nicht absolut: Es kann Fälle geben, in denen es auf Grundlage eines anderen gültigen moralischen Prinzips gerechtfertigt sein kann, andere zu schädigen. Zugleich macht Regan jedoch deutlich, dass eine solche Rechtfertigung nur unter besonderen Umständen – bei Selbstverteidigung, zur Bestrafung oder in tragischen

40 Ich werde mich bei der Darstellung von Regans Argumentation, die dieser vor allem im 7. und 8. Kapitel entwickelt, auf einige zentrale Punkte beschränken.

41 Vgl. ebd., 8.4 bis 8.7.

42 Vgl. ebd., 8.2. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass Regans Ansichten zu Tieren, wie er selbst einräumt, erheblich von Joel Feinbergs Analyse von Rechten beeinflusst sind, vgl. ebd., 413, Fn. 9. Feinberg kommt zweifellos eine Vorreiterrolle dabei zu, Tiere als Träger:innen von Rechten zu verstehen, vgl. hierzu Feinberg (1970; 1974).

Konfliktsituationen, in denen zwischen einem kleineren und einem größeren Übel entschieden werden *muss* – greift.⁴³

Folglich ergeben sich mit Blick auf unseren Umgang mit Tieren bei Regan weitreichende und im Vergleich etwa zu Singer durchaus kompromisslosere Schlussfolgerungen. Kurz gesagt plädiert Regan, der die Idee der Tierrechte in enger theoretischer Verbindung zur Begründung von Menschenrechten entwickelt, für einen weitgehenden Abolitionismus: Die Nutzung und Tötung von Tieren – insbesondere im Rahmen von Landwirtschaft und Forschung – ist laut Regan nicht mit ihrem Status als Individuen mit einem gleichen inhärenten Wert vereinbar und daher abzulehnen.⁴⁴

In Abschnitt 3.3 werde ich mich neueren tierrechtlichen Ansätzen zuwenden und ausführlicher darauf zurückkommen, welche moralischen und politischen Forderungen sich mit Tierrechten verbinden. Im letzten Abschnitt dieses Unterkapitels zu den zentralen Grundlagen des tierrechtlichen Diskurses möchte ich zunächst allerdings noch auf ein äußerst einflussreiches, aber ebenso umstrittenes Argument blicken.

3.2.3 Das Argument der Grenzfälle⁴⁵

Das Argument der Grenzfälle tritt in verschiedenen Spielarten auf und wird, je nach Kontext, mit unterschiedlichen Zielsetzungen gebraucht. Ich möchte im Folgenden auf zwei häufig unterschiedene Verwendungsweisen des Arguments eingehen: die kritische (bzw. schwache) und die konstruktive (bzw. starke).⁴⁶

43 Vgl. Regan (1985), 8.7 und 8.10.

44 Vgl. ebd., Kapitel 9; vgl. ferner auch Regan (2004), bes. Teil II und IV.

45 Mitunter wird die Bezeichnung „Argument der Grenzfälle“ als ungenau und/oder diskriminierend kritisiert. Alternativ wird vom „Argument der nicht-paradigmatischen Fälle“ oder vom „Argument der Speziesüberschneidung“ (*Argument from Species Overlap*) gesprochen, vgl. die Anmerkung von Friederike Schmitz in der Übersetzung des Textes von Elisabeth Anderson (2014), 291, Fn. 291; ferner Horta (2014). Da die ursprüngliche Bezeichnung weiter am gebräuchlichsten ist und, wie Tatjana Višak in ihrer Einführung festhält, grundsätzlich nicht abwertend zu verstehen ist, habe ich mich – nicht ohne gewisse „Bauchschmerzen“ – dazu entschieden, diese beizubehalten, vgl. Višak (2018b). Bedenkenswert ist ferner auch die grundlegendere Kritik, dass die Art und Weise der Thematisierung von Menschen mit geistigen Behinderungen in der tierethischen Diskussion als „diskursive Ausbeutung“ zu werten ist, vgl. Schidel (2023), 76 ff.

46 So bereits Regan (1979). Für frühe ausführlichere Rekonstruktionen und Auseinandersetzungen mit dem Argument vgl. u.a. Pluhar (1995) und Dombrowski (1997).

Die kritische Variante des Arguments zielt vor allem darauf ab, Kriterien und Überlegungen, die die besondere moralische Relevanz von Menschen rechtfertigen sollen, infrage zu stellen und letztlich als willkürliche, speziesistische Grenzziehungen zu entlarven. Dies lässt sich anhand der Zuschreibung von starken individuellen moralischen Rechten, wie sie vielen Tierrechtler:innen vorschweben, veranschaulichen: Diejenigen, die gewichtige individuelle Rechte ausschließlich für Menschen reservieren möchten, berufen sich häufig auf besondere, intrinsische menschliche Eigenschaften oder Fähigkeiten wie Rationalität oder die Fähigkeit zur Autonomie. Weil Menschen diese aufweisen und Tiere nicht, so die Argumentation in aller Kürze, kann es gerechtfertigt werden, den Bereich der Lebewesen, die entsprechende Rechte haben, auf Menschen zu beschränken.

Vertreter:innen von Tierrechten wenden ein – und hier kommt das Argument der Grenzfälle ins Spiel –, dass sich eine solche Argumentation bei genauerer Betrachtung schnell als inkonsistent erweist. Was bei dieser nämlich unbeachtet bleibt, ist, dass es auch Menschen gibt, die die entsprechenden Eigenschaften oder Fähigkeiten nicht besitzen (oder *noch* nicht bzw. nicht *mehr*). Dies sind die so genannten untypischen „Grenz“-Fälle: z.B. Menschen, die von Geburt an schwerste geistige Behinderungen haben, Säuglinge oder stark Demente. Wer also meint, dass Tiere aufgrund fehlender Eigenschaften oder Fähigkeiten grundsätzlich in eine andere moralische Kategorie einzuordnen sind und in der Folge keine Rechte haben, sollte nicht übersehen, dass eine solche Rechtfertigung auch bestimmte Menschen ausschließt. In dieser kritischen oder schwachen Form dient das Argument vor allem der Verteidigung tierethischer und -rechtlicher Überlegungen und stellt eine Herausforderung für zahlreiche Positionen in der Moralphilosophie dar, die Tiere aus dem Bereich der gleichen moralischen Berücksichtigung bzw. der Träger:innen starker individueller Rechte heraushalten möchten.

Das Argument der Grenzfälle lässt in dieser Form allerdings erst einmal offen, welche Schlüsse man zu ziehen hat. So ließe sich der Vorwurf der Inkonsistenz nämlich nicht nur dadurch vermeiden, dass man einräumte, dass die Interessen von Tieren stärker als bisher zu berücksichtigen sind und diesen Lebewesen Rechte zugesprochen werden sollten. Vielmehr könnte alternativ zugestanden werden, dass den Interessen von menschlichen Grenzfällen bislang ein zu großes Gewicht beigemessen wurde und dieses folglich nach unten korrigiert werden muss. Anders formuliert: Wer nicht bereit ist, die Kriterien für die Zuerkennung von Rechten so anzupassen, dass menschlichen Grenzfällen und Tieren Rechte zuteilwerden,

der könnte die bittere Pille schlucken und einräumen, dass menschliche Grenzfälle die bisherigen Kriterien ebenfalls nicht erfüllen und moralisch herabzustufen sind. Eine solche Position dürfte für die allermeisten äußerst kontraintuitiv sein – inkonsistent und als speziesistisch zu kritisieren wäre sie allerdings nicht.

Vertreter:innen von Rechte-Ansätzen in der Tierethik gebrauchen das Argument häufig aber nicht nur in dieser kritischen, auf die Aufdeckung von Inkonsistenzen abzielenden Absicht, sondern in einer stärkeren, konstruktiven Weise.⁴⁷ Im Gegensatz zur schwächeren Version des Arguments liegt der Fokus nicht darauf, Kriterien zu problematisieren, sondern direkt dafür zu argumentieren, dass diese – um menschliche Grenzfälle und Tiere angemessen berücksichtigen zu können – möglichst inklusiv sein müssen. Weil wir menschlichen Grenzfällen grundlegende Rechte zusprechen, so die Argumentation, müssen wir dies auch im Fall von Tieren tun. Denn Letztere unterscheiden sich in keiner moralisch relevanten Hinsicht von Ersteren.

Das Argument der Grenzfälle hat also insbesondere in der starken, tierrechtlichen Variante weitreichende Implikationen. Zu beachten ist allerdings, dass das Argument selbst in dieser Version keinen radikalen Egalitarismus fordern muss, was die Gewichtung der Rechte und die Behandlung verschiedener Individuen betrifft. Dies kann bereits am Beispiel von Regans Ansatz nachvollzogen werden. Wie erläutert wurde, räumt Regan allen Subjekten-eines-Lebens gleichen inhärenten Wert ein. Zugleich ist er allerdings der Auffassung, dass die Rechte von Tieren unter besonderen Umständen zugunsten derjenigen von Menschen geopfert werden dürfen.

Regan veranschaulicht dies anhand von Rettungsboot-Szenarien, in denen man vor die Entscheidung gestellt ist, entweder das Leben eines *moral agents* – also eines Lebewesens, das moralisch handeln kann – zu retten oder das eines Hundes. Laut Regan sollte man in diesem Fall das Leben des Ersteren retten – allerdings nicht aus konsequentialistischen Überlegungen, sondern schlichtweg, weil der Tod für dieses Individuum einen größeren Verlust bedeuten würde.⁴⁸ Regan erläutert sogar, dass die Entscheidung genauso auszufallen hätte, wenn diese zwischen einem moralischen Akteur und *unzähligen* Hunden zu treffen wäre. Wichtig ist zu betonen, dass Regan

47 Dies gilt beispielsweise für die erwähnten Ansätze von Dombrowski und Pluhar. Regan stützt sich ebenfalls auf die stärkere Version des Arguments, schwankt aber mitunter zwischen dieser und der schwächeren, vgl. hierzu u.a. Dombrowski (1997), Kapitel 1.

48 Vgl. Regan (1985), bes. Abschnitte 8.6, 8.13 und 9.1.

diese Überlegungen nicht auf Tiere beschränkt, sondern diese nur exemplarisch für den Konfliktfall wählt, in dem zwischen Individuen mit unterschiedlichen Eigenschaften entschieden werden muss. Mit anderen Worten: Die Entscheidung fiele in einem solchen Fall nicht nur zu Ungunsten von Tieren aus, sondern auch von menschlichen Grenzfällen. Folglich weist er darauf hin, dass an der empfohlenen Entscheidung nichts speziesistisch ist und diese mit der Überzeugung vereinbar ist, dass alle Subjekte-eines-Lebens ein gleiches *Prima facie*-Recht darauf haben, mit Respekt behandelt zu werden.

So einflussreich das Argument der Grenzfälle bis heute ist, sieht es sich, dies sei abschließend bemerkt, mit einer ganzen Reihe kritischer Einwände konfrontiert. Gegner:innen weisen die Argumentation dabei in der Regel als unterkomplex zurück und versuchen in der ein oder anderen Form zu plausibilisieren, weshalb die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies oder Gemeinschaft moralisch durchaus von Relevanz ist. Hierbei wird beispielsweise bemängelt, dass sich die Vertreter:innen des Arguments meist ausschließlich auf die intrinsischen Eigenschaften oder Fähigkeiten von Individuen konzentrieren und somit die sozialen Kontexte, in die die Zuschreibung von Rechten eingebunden ist, weitgehend unberücksichtigt lassen.⁴⁹

Kaum ein:e Vertreter:in des Arguments der Grenzfälle, dies lässt sich den vielen Entgegnungen und Kommentierungen entnehmen, dürfte dessen Grundannahmen und Implikationen aufgrund der Einwände allerdings ernsthaft in Zweifel gezogen sehen.⁵⁰ Die Grundüberzeugungen vieler Tierethiker:innen, die von dem Argument Gebrauch machen, bleiben unerschüttert. Dennoch haben die anhaltenden Auseinandersetzungen um das Argument der Grenzfälle ihre Spuren hinterlassen. Gerade in jüngerer Zeit zeigen sich einige Autor:innen zurückhaltend, was den theoretischen Stel-

49 Die Kritik von Elisabeth Anderson hat sich in diesem Zusammenhang als besonders einflussreich erwiesen, vgl. Anderson (2014). Für einen hilfreichen Überblick und eine knappe Diskussion verschiedener Einwände gegen das Argument der Grenzfälle vgl. Višak (2018b), 151-153; Garner (2012), 145-151.

50 Peter Singer hält beispielsweise fest: „The continuing failure of philosophers to produce a plausible theory of the moral importance of species membership indicates, with increasing probability, that there is no such plausible theory“, vgl. Singer (2006), 4. Aus tierrechtlicher Perspektive merken zudem Sue Donaldson und Will Kymlicka an, dass Theoretiker:innen, die die Idee unverletzbarer Grundrechte weiterhin ausschließlich für Menschen reservieren wollen, sich zunehmend in „contorted intellectual gymnastics“ verstrickten, Donaldson/Kymlicka (2011), 29.

lenwert dieses polarisierenden Arguments angeht, und verzichten oftmals weitgehend auf dieses.⁵¹ Das Argument der Grenzfälle wird nicht zuletzt auch deshalb in den folgenden Kapiteln nochmals Erwähnung finden, wenn ich auf den *politischen* Status von Tierrechten zu sprechen komme.

3.3 Tierrechtstheorie zwischen Moral, Recht und Politik

Regans Idee des gleichen inhärenten Werts wirft – so intuitiv nachvollziehbar diese als Reaktion auf einen utilitaristischen Ansatz sein mag – bei genauerer philosophischer Betrachtung schnell Fragen auf. Recht früh wendete beispielsweise bereits Mary Anne Warren ein, dass es sich bei dem von Regan postulierten inhärenten Wert um ein recht dubioses Konzept handelt. Letztlich sei schlicht nicht klar, welche Lebewesen über diesen Wert verfügen und vor allem weshalb. Sie fasst ihre Kritik wie folgt zusammen:

In short, the concept of inherent value seems to create at least as many problems as it solves. If inherent value is based on some natural property, then why not try to identify that property and explain its moral significance, without appealing to inherent value? And if it is not based on any natural property, then why should we believe in it? That it may enable us to avoid some of the problems faced by the utilitarian is not a sufficient reason, if it creates other problems which are just as serious.⁵²

Viele jüngere Vertreter:innen von Tierrechten teilen die Kritik am Konzept des inhärenten Wertes. In Abgrenzung zu Regan versuchen diese daher, ihre tierrechtlichen Positionen auf ein überzeugenderes theoretisches Fundament zu gründen, das ohne den Verweis auf einen mysteriösen inhärenten Wert auskommt.

In den folgenden Abschnitten möchte ich, um das Verständnis von Tierrechten weiter zu schärfen, einige ausgewählte neuere tierrechtliche Ansätze genauer vorstellen. Der Fokus wird hierbei zunächst auf den interessenbasierten Ansätzen von Alasdair Cochrane und Bernd Ladwig liegen, die es

51 Explizit um eine Ausklammerung des Arguments bemüht ist Robert Garner im Rahmen seiner nichtidealen Theorie der Gerechtigkeit für Tiere, vgl. Garner (2013). Tony Milligan erkennt im „downgrading of the argument from marginal cases“ ein zentrales Merkmal des *political turn* in der Tierethik, vgl. Milligan (2016), 88 f. Auch Bernd Ladwig betont, dass seine Tierrechtstheorie nicht auf die Wahrheit des Arguments der Grenzfälle angewiesen ist; darauf komme ich in Abschnitt 3.3.1 zurück.

52 Warren (1987), 165.

erlauben, vergleichsweise klar zu bestimmen, wie die Rechte von Tieren begründet werden können und wie diese zu gewichten sind (3.3.1).⁵³ In einem nächsten Schritt werde ich u.a. im Rückgriff auf Clare Palmer und die politische Theorie der Tierrechte von Sue Donaldson und Will Kymlicka auf die Diskussion um positive Pflichten und die moralische Relevanz von Beziehungen eingehen. Überleitend auf das 4. Kapitel werde ich abschließend auf das grundsätzliche Verhältnis von moralischen (Tier-)Rechten, Gerechtigkeit, Demokratie und Legitimität zu sprechen kommen (3.3.3).

3.3.1 Interessenbasierte Tierrechtstheorie: Cochrane und Ladwig

Die tierrechtlichen Ansätze von Alasdair Cochrane und Bernd Ladwig weisen zahlreiche Gemeinsamkeiten auf. Beide Autoren teilen die Grundüberzeugung, dass Tiere gleichermaßen moralisch zu berücksichtigen sind, und betten diese in eine *interessentheoretische* Konzeption subjektiver Rechte ein.⁵⁴ Den Ausgangspunkt sowohl für Cochrane als auch für Ladwig bildet Joseph Raz' Analyse des Rechtsbegriffs.⁵⁵ Unterschiede zwischen den beiden Ansätzen lassen sich vor allem darin erkennen, wie die Interessentheorie philosophisch begründet wird und die Interessen von Tieren vor diesem Hintergrund im Detail spezifiziert werden.⁵⁶

53 An dieser Stelle seien kurz einige alternative tierrechtliche Ansätze genannt, auf die ich nicht weiter eingehen werde. Mark Rowlands argumentiert auf der Grundlage eines unparteilichen Kontraktualismus für starke Tierrechte, vgl. u.a. Rowlands (2002; 2009). Christine Korsgaard präsentiert in Auseinandersetzung mit Kants Handlungstheorie ein transzendentes Argument für Tierrechte, vgl. Korsgaard (2018), bes. Kapitel 8. Als zentraler Vertreter der abolitionistischen Tradition im Diskurs um Tierrechte gilt Gary Francione, vgl. u.a. Francione (2008) sowie Francione/Garner (2010).

54 Zur Frage des gleichen moralischen Status von Menschen und Tieren vgl. Ladwig (2020), Kapitel 2; Cochrane (2012), 24–28.

55 Die klassische Alternative zu einer Interessentheorie der Rechte bilden willensbasierte Rechtekonzeptionen. Letzteren zufolge besteht der Zweck von Rechten nicht darin, bestimmte Interessen zu schützen, sondern die Entscheidungen autonomer Akteur:innen. Ein zentraler Kritikpunkt an diesen alternativen Konzeptionen lautet, dass diese eine anspruchsvolle Vorstellung von Handlungsfähigkeit voraussetzen und somit implizieren, dass Kinder (und viele weitere Lebewesen) keine Rechte besitzen können. Für eine Gegenüberstellung und Kritik an der Willentheorie vgl. Ladwig (2020), 109–115, einführend zu den Diskussionen um die Funktion und Begründung von Rechten vgl. Wenar (2023).

56 Weitere, tiefer greifende Unterschiede zwischen den beiden Autoren betreffen die jeweiligen politischen Theorien, die diese auf Grundlage ihrer moralphilosophischen

Interessentheoretische Begründung von Tierrechten

Joseph Raz zufolge hat ein Individuum, kurz gesagt, genau dann ein Recht, wenn es Rechte haben kann und über ein Interesse verfügt, das einen hinreichenden Grund darstellt, einer anderen Partei eine Pflicht aufzuerlegen.⁵⁷ Mit Blick auf die Berücksichtigung von Tieren gilt es somit für Cochrane und Ladwig zu klären, ob Tiere überhaupt Rechte haben können, und, falls ja, ob ihre Interessen hinreichende Gründe liefern, um Rechte begründen zu können.

Was die erste Frage angeht, stimmen Cochrane und Ladwig vor dem Hintergrund ihrer egalitären Grundposition überein, dass es keine plausiblen Gründe dafür gibt, weshalb Tieren abgesprochen werden sollte, Rechte haben zu können. Jedes empfindungsfähige Lebewesen verfügt über ein eigenes Wohl und damit verbunden über Interessen, die zum Gegenstand von Rechten werden können.⁵⁸ Zur Beantwortung der zweiten Frage ist zu prüfen, von welchen Interessen sich behaupten lässt, diese lieferten *hinreichende Gründe* dafür, anderen eine Pflicht aufzuerlegen. Viele Interessen – sowohl von Menschen als auch von Tieren – sind offensichtlich zu schwach, um eine entsprechende Pflicht zu begründen. Dies gilt, wie Cochrane anmerkt, beispielsweise im Fall des trivialen Interesses einer Person, eine Gesichtsstraffung zu erhalten.⁵⁹ Zahlreiche andere Interessen, die sich etwa darauf beziehen, keinem Leid oder Schädigungen ausgesetzt zu sein, können hingegen durchaus hinreichende Gründe liefern.

Zur genaueren Bestimmung dieser Interessen ist laut Cochrane zu untersuchen, wie stark und gewichtig unterschiedliche Interessen bei genauerer Betrachtung sind. Folgende zwei Kriterien schlägt er vor.⁶⁰ Zum einen gilt es zu fragen, welchen Wert ein bestimmtes Gut für das Wohlergehen eines Individuums hat, das heißt zu prüfen, wie relevant ein Interesse

Überlegungen entwickeln. Darauf werde ich in Abschnitt 3.3.2 im Rahmen kurzer Erläuterungen zurückkommen.

57 Oder formaler ausgedrückt: „X has a right’ if and only if X can have rights, and, other things being equal, an aspect of X’s well-being (his interest) is a sufficient reason for holding some other person(s) to be under a duty“, Cochrane (2012), 41 f. Wie Ladwig betont – und dies wird im weiteren Verlauf noch relevant werden –, fehlt bei dieser Definition allerdings „der Hinweis, dass die Erfüllung der Pflicht der Rechteinhaberin geschuldet wird und eine Verletzung grundsätzlich auch *Sanktionen* rechtfertigt“, Ladwig (2020), 112, Fn. 22, meine Hervorhebung.

58 Vgl. Cochrane (2012), 24-36; Ladwig (2020), 111-116.

59 Vgl. ebd., 42.

60 Vgl. ebd., 52-54.

hinsichtlich der Lebensqualität eines Individuums ist. Und zum anderen ist zu berücksichtigen, wie Cochrane mit Verweis auf Jeff McMahan deutlich macht, inwiefern ein Individuum eine psychologische Kontinuität über die Zeit hinweg aufweist. Einem Lebewesen, bei dem diese ausgeprägter ist – dessen Identität also über einen längeren Zeitraum verbunden ist –, kann ein stärkeres Interesse am Weiterleben attestiert werden als einem, das im Wesentlichen im Moment lebt.

Um ein Recht zu begründen, genügt es allerdings nicht, die Stärke eines Interesses festzustellen. Vielmehr sind laut Cochrane weitere relevante Überlegungen zu berücksichtigen, die entgegenstehende Interessen sowie die möglichen Kosten für denjenigen betreffen, dem eine korrespondierende Pflicht auferlegt werden soll.⁶¹ Cochrane führt zur Veranschaulichung folgendes Beispiel an: Es mag sein, dass jemand ein sehr starkes Interesse daran hat, Lügen zu verbreiten, um damit den Ruf seines Nachbarn zu ruinieren. Interessen, die mit der Freiheit, seine eigene Meinung zu äußern verbunden sind, sind oftmals besonders stark und können Rechte begründen. In diesem konkreten Fall, so Cochrane, gilt dies allerdings nicht, da das Interesse des Nachbarn, nicht zum Opfer einer solchen Rufschädigung zu werden, das andere Interesse aussticht. Die Berücksichtigung des *Kontexts*, so Cochrane, ist also ebenfalls zentral, wenn es darum geht, zu klären, welche Interessen einen Anspruch auf ein Recht begründen können.

Um auf die knifflige Herausforderung konfligierender Rechte zu reagieren, stützt sich auch Cochrane auf die Idee von *Prima facie*-Rechten, die bereits im Rahmen der Ausführungen zu Regan zur Sprache gekommen ist. Genauer unterscheidet er zwischen *Prima facie*-Rechten und *konkreten* Rechten: Interessen, für die hinreichende Gründe vorliegen, ein Recht zu begründen, sind zunächst einmal auf einer abstrakten Ebene angesiedelt und als *Prima facie*-Rechte zu verstehen. Wenn die *Prima facie*-Rechte zweier Parteien in Konflikt geraten, hängt es von den jeweiligen Umständen ab, wessen Recht *all things considered* als konkretes Recht gelten kann.⁶²

Cochrane illustriert dies am Beispiel zweier Personen, die beide ein *Prima facie*-Recht auf gesundheitliche Versorgung haben. Die eine von beiden Personen benötigt eine äußerst kostspielige Pille, um ein mildes Hautleiden zu kurieren, während die andere unter einer sehr viel ernsteren Krankheit leidet. Die vorhandenen Ressourcen genügen allerdings nicht,

61 Vgl. ebd., 42 f.

62 Vgl. ebd., 45 f.

um beide Leiden zu beseitigen, so dass die Prima facie-Rechte der beiden kollidieren. Cochranes interessenbasierter Ansatz weist einen Ausweg: Da das Interesse der zweiten Person sehr viel gewichtiger und drängender ist, kann dieses eine Pflicht und damit ein konkretes Recht begründen, das Interesse der ersten Person hingegen nicht.

Bei Ladwig verhält es sich im Grunde sehr ähnlich. Auch für ihn sind Rechte von erheblichem Gewicht und entsprechend sind für „jede Übertretung eines Rechts (...) starke rechtfertigende Gründe vonnöten.“⁶³ Dies bedeutet wiederum zugleich, dass Rechte nicht als absolut gelten können. Wenn das Recht einer Partei mit einem Recht anderer Parteien oder auch mit weiteren moralisch besonders relevanten Zielsetzungen (beispielsweise dem öffentlichen Gesundheitsschutz) in Konflikt gerät, kann es gerechtfertigt sein, dieses einzuschränken.⁶⁴ Welche Rechte – alles in allem betrachtet – einem Individuum zukommen, muss wiederum je nach Kontext bewertet werden.

Hierbei betont auch Ladwig, dass insbesondere zu beachten ist, dass die Interessen, die durch ein Recht geschützt werden sollen, „von den vorgesehenen Pflichtadressaten nichts Unzumutbares“⁶⁵ verlangen dürfen: „Die Pflichten müssen wenigstens perspektivisch für alle tragbar sein. Sie dürfen die Akteure nicht überfordern und sie auch nicht zu moralisch insgesamt unerlaubten Handlungen anhalten.“⁶⁶ Das konkrete Gewicht eines Rechts bemisst sich daran, wie stark das Interesse eines Individuums ist, das durch dieses Recht geschützt oder gefördert wird.⁶⁷ Wenn demnach gezeigt werden kann, dass ein Tier (oder allgemeiner: ein bestimmtes Individuum) ein schwächeres Interesse hat, dann kann auch das entsprechende Recht als weniger stark gelten. Im Fall moralischer Konflikte bedeutet dies, dass es gefordert sein kann, die Rechte von Tieren zugunsten gewichtigerer Rechte von Menschen einzuschränken.⁶⁸

Ladwigs Interessentheorie lässt somit Raum für Abstufungen und Abwägungen, wenn unterschiedlich starke Rechte aufeinanderprallen. Zugleich macht er deutlich, dass die Rechte verschiedener Individuen nicht einfach verrechnet werden dürfen. Ein Utilitarismus der Rechte, der darauf zielt,

63 Ladwig (2020), 121.

64 Vgl. ebd., 118–123.

65 Ebd., 117.

66 Ebd.

67 Vgl. ebd., 129.

68 Vgl. ebd., 133.

einen möglichst optimalen Zustand der Verwirklichung von Rechten zu erreichen, verbietet sich. Ein solches aggregatives Vorgehen würde nämlich der moralischen Unvertretbarkeit des Einzelnen nicht gerecht: „Eine marginale Annehmlichkeit für noch so viele kann darum eine regelrechte Quälerei für noch so wenige nicht rechtfertigen.“⁶⁹

Während Cochrane sich zur weiteren Begründung seines Ansatzes auf das Argument der Grenzfälle stützt⁷⁰, möchte Ladwig seine Theorie der Tierrechte ausdrücklich unabhängig von diesem philosophisch und politisch umstrittenen Argument verstanden wissen. Vielmehr knüpft er an die gemeinhin vertraute Idee der Menschenrechte an, die jedem Menschen grundsätzlich ein gutes Leben ermöglichen sollen und entwickelt, ausgehend von der speziesneutralen Deutung des Grundsatzes gleicher Interessenberücksichtigung, zunächst eine Interessentheorie der subjektiven Rechte von Menschen.⁷¹ Genauer entwirft Ladwig eine pluralistische Konzeption moralisch erheblicher Interessen von Menschen und unterscheidet dabei vier verschiedene Dimensionen, die unserer tierischen und unserer spezifisch menschlichen Natur Rechnung tragen: der Existenz, der Aktivität und Selbstbestimmung, des Wohlbefindens sowie des eigenen moralischen Status.⁷²

Diese pluralistische Konzeption moralisch erheblicher Interessen bildet für Ladwig nicht nur die Basis zur Bestimmung grundlegender Menschen-

69 Ebd., 98, vgl. ferner 122, 124–126.

70 Genauer macht Cochrane, wie Garner bemerkt, von beiden Versionen des Arguments Gebrauch, vgl. Garner (2013), 144 f.; Cochrane (2012), 26–30, 63, 68–71, 76–78.

71 Vgl. Ladwig (2020), 25 f., 41, 134. Die schwierigen Herausforderungen, die mit dem Argument verbunden sind, verschwinden selbstverständlich nicht, nur weil dieses begründungstheoretisch ausgeklammert wird. Wenn man, wie Ladwig, zugesteht, dass grundlegende Rechte – etwa das Recht auf Leben – in unterschiedlichen Stärken vorliegen, drängt sich zwangsläufig die Frage auf, wie es beispielsweise um das Lebensrecht von Menschen mit schweren geistigen Beeinträchtigungen bestellt ist. Ladwig ist sich dieser Problematik bewusst: Im Rahmen seiner Diskussion dieser Herausforderung geht er einen recht weiten Schritt auf die Vertreter:innen des Arguments der Grenzfälle zu und räumt ein, dass letztlich wohl keine prinzipiellen, sondern lediglich *moralpragmatische* Gründe angeführt werden können, weshalb wir von entsprechenden Abstufungen im Fall der Rechte aller Menschen absehen sollten. Konkreter weist er darauf hin, dass unsere Moral „in ihrem menschenrechtlichen Kernbereich einfach und klar, in ihren Anforderungen und Folgen gut nachvollziehbar und für ein gewöhnliches Moralempfinden anziehend“ sowie „bestmöglich gegen Missbrauch und Dammbrüche gesichert sein“ sollte, ebd., 131.

72 Vgl. ebd., Abschnitt 4.1.

rechte, sondern „zugleich eine Brücke über die Artenbarriere“⁷³, sind einige dieser Interessen-Dimensionen doch auch für Tiere relevant. „Subjektiv versehrbar“, so hält Ladwig fest, sind Tiere „in den Dimensionen der Existenz, der Aktivität und des Wohlbefindens.“⁷⁴ Die erste Dimension bezieht Ladwig zum einen auf die Frage eines Interesses von Tieren am Weiterleben und zum anderen auf die „physische und psychische Funktionsfähigkeit als Voraussetzungen eines guten Lebens“⁷⁵. Die zweite Dimension bringt insbesondere zum Ausdruck, dass viele Tiere ihr Leben aktiv gestalten und es als frustrierend empfinden, wenn sie etwa in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt werden. Entsprechende Einschränkungen bedürfen daher „einer Begründung mit Bezug auf moralisch relevante Güter“⁷⁶. Und zuletzt betont Ladwig, dass das Wohlbefinden einen Grundbestandteil des Guten bildet, woraus wiederum folgt, dass „schwerwiegende Eingriffe in tierliches Wohlbefinden einer starken Rechtfertigung bedürfen“⁷⁷.

Die Interessen von Tieren unberücksichtigt zu lassen und starke subjektive Rechte ausschließlich für Menschen zu reservieren, wäre – der grundsätzlichen Gleichheitsannahme folgend, dass gleiche Fälle gleich behandelt werden müssen – für Ladwig schlichtweg willkürlich und moralisch nicht zu rechtfertigen. Vielmehr begründen Interessen, die wir bei Menschen für rechtlich schützenswert halten, auch im Fall von Tieren grundlegende Rechte, sofern diese tatsächlich in vergleichbarer Form vorliegen. „*Jedes Subjekt von Empfindungen*“, so fasst Ladwig sein allgemeines Verständnis von Rechten zusammen, „*hat einen gültigen Anspruch auf ein eigenes Leben nach Maßgabe grundlegend und zentral bedeutsamer Interessen.*“⁷⁸

So weit, so allgemein zur Begründung von Tierrechten bei Cochrane und Ladwig. Welche Rechte können Tieren auf einer interessentheoretischen Grundlage konkreter zugeschrieben werden und welche Konsequenzen er-

73 Ebd., 134.

74 Ebd. Die beiden Interessen-Dimensionen der Autonomie und des eigenen moralischen Status scheiden für die allermeisten Tiere aus, da diese schlichtweg nicht dazu in der Lage sind, autonom zu leben und ihren eigenen Status zu reflektieren, vgl. ebd., Abschnitt 4.2.

75 Ebd., 148, kursiv im Original.

76 Ebd., 150. So könnte eine Einschränkung der Bewegungsfreiheit von Tieren beispielsweise damit gerechtfertigt werden, dass diese ihrem eigenen Schutz dient.

77 Ebd., 152. Ladwig zeigt sich, dies sei hier nur erwähnt, im Vergleich zu Cochrane vorsichtiger, was die Frage betrifft, ob Freiheiten für Tiere immer nur instrumentell, also bezogen auf ihr Wohlbefinden und ihr Interesse am Weiterleben, bedeutsam sind, vgl. ebd., 154–158.

78 Ebd., 126, kursiv im Original.

geben sich daraus für unseren Umgang mit Tieren? Auch hierbei gelangen Cochrane und Ladwig zu sehr ähnlichen Einschätzungen.

Was folgt aus der Interessentheorie der Tierrechte?

Cochrane blickt in insgesamt sechs Kapiteln auf verschiedene Bereiche der Nutzung von Tieren – von Tierversuchen über die Landwirtschaft bis hin zur Frage der Rechtfertigung kultureller Praktiken – und diskutiert, welche Interessen jeweils auf dem Spiel stehen und wie diese gewichtet werden sollten. Die jeweiligen Überlegungen ausführlich nachzuzeichnen, ist nicht erforderlich, um die weitreichenden Konsequenzen nachvollziehen zu können. Allgemein betont Cochrane, dass Tieren offensichtlich gewichtige Interessen daran attestiert werden können, nicht zu leiden und nicht getötet zu werden – wenngleich das Interesse von Tieren am Weiterleben schwächer sein mag als das der meisten Menschen. Vor diesem Hintergrund hält er in der Folge zunächst fest, dass Tiere grundsätzlich nicht nur ein Prima facie-Recht darauf haben, keinen mit Schmerzen und Leid verbundenen Handlungen ausgesetzt zu werden, sondern auch ein Prima facie-Recht darauf, nicht getötet zu werden.

Die betroffenen Interessen von Tieren, so erläutert Cochrane unter Betrachtung der gängigen Praktiken der Nutzung und Tötung von Tieren weiter, stehen entgegenstehende Interessen von Menschen in aller Regel aus, so dass Tieren konkrete Rechte zugesprochen werden müssen. Die Produktion von Fleisch müsste im Grunde komplett eingestellt werden, ebenso die allermeisten Tierversuche und kulturellen Praktiken, die mit der Schädigung von Tieren verbunden sind (z.B. Stierkämpfe oder die Waljagd).

Erwähnenswert ist ferner, dass Cochrane auf Grundlage seines interessenbasierten Rechte-Ansatzes allerdings verneint, dass Tiere ein Recht auf Freiheit besitzen – und er folglich festhält, dass prinzipiell nichts dagegenspricht, Tiere zu halten und zu nutzen. Der Grund hierfür ist, so erläutert Cochrane, dass Tiere (oder zumindest die allermeisten) kein *intrinsisches* Interesse an Freiheit haben, sondern lediglich ein instrumentelles. Das heißt, sie haben – anders als autonome Akteur:innen – kein Interesse an der Freiheit selbst, da sie schlichtweg keine in einem anspruchsvollen Sinne selbstbestimmten Leben führen können. Freiheiten (wie z.B. die Bewegungsfreiheit) sind für Tiere nur insofern relevant, als diese ihr Wohl-

ergehen betreffen und insbesondere für ein Leben ohne Leid nötig sind.⁷⁹ Daher stellt es im Fall von Tieren keine Schädigung dar, wenn wir sie halten und nutzen – solange dabei ihren sonstigen Rechten angemessen Rechnung getragen wird.

Cochrane grenzt sich in dieser Hinsicht theoretisch von anderen Vertreter:innen von Tierrechten wie Gary Francione ab, der gegen den Eigentumsstatus von Tieren und für einen vergleichsweise strikten Abolitionismus – also eine weitgehende Abschaffung aller Formen der Haltung von Tieren – argumentiert. Zugleich ist sich Cochrane bewusst, dass die Konsequenzen, die sich aus seiner Rechtekonzeption ergeben, dennoch äußert weitreichend sind. Er selbst fasst diese am Ende seines Buches wie folgt zusammen:

The chapters have shown that these rights impose extremely strict limits on what we can do to animals (...). In fact, if these rights were institutionalized and established as legal rights, the result would be incredibly radical.⁸⁰

Wie gestaltet sich die Situation bei Ladwig? Dieser äußert sich im Vergleich zu Cochrane weniger detailliert zu den unterschiedlichen Bereichen der Tiernutzung und damit zur Frage, in welchen Zusammenhängen die Interessen von Tieren konfligierende Interessen von Menschen ausstechen. Auch seine Ausführungen lassen jedoch klar erkennen, dass die Rechte von Tieren – auch wenn diese im Vergleich zu den Rechten von Menschen mitunter schwächer einzustufen sein mögen – sehr viel stärker sind, als gegenwärtig anerkannt wird.⁸¹

79 Cochrane illustriert dies am Beispiel der Figur Truman Burbank aus dem Film *The Truman Show*. Truman Burbank lebt ein im Grunde glückliches und zufriedenes Leben. Was er allerdings nicht weiß, ist, dass sein ganzes Leben Teil einer Fernsehsendung ist, einem Drehbuch folgt, und alle anderen Personen – seine Freund:innen und sogar seine Frau – lediglich bezahlte Schauspieler:innen sind. Cochranes Punkt ist, dass wir – obwohl Truman glücklich sein mag – nicht der Auffassung sind, dass er ein gutes Leben führt, weil ihm von Anfang an eine authentische, selbstbestimmte Gestaltung seines Lebens versagt bleibt. Truman kann keine wirklich *eigenen* Pläne für sein Leben schmieden und Beziehungen eingehen, vgl. u. a. ebd., 11-13, ferner 71-76.

80 Ebd., 205.

81 Dies gilt auch für das Interesse von Tieren am Weiterleben und ihr Recht auf Leben. Ladwig folgt auch hier Cochrane, räumt aber gewisse Zweifel ein, was die Relevanz des Kriteriums der psychologischen Kontinuität bei der Bestimmung der Stärke des Interesses am Weiterleben angeht, vgl. ebd., Abschnitt 4.4.

Ladwig erläutert dies exemplarisch anhand unserer Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken. Hier stehen den fundamentalen Interessen von Tieren, so Ladwig, meist lediglich triviale Interessen von Menschen gegenüber, die sich oft auch auf alternative Weise befriedigen lassen, so dass Tieren in diesem Kontext starke subjektive Rechte zuzusprechen sind.⁸² Nur in jenen Fällen, in denen eine Pflicht für ein menschliches Individuum unzumutbar wäre, lässt sich der Konsum tierischer Produkte rechtfertigen. So zeigt sich Ladwig beispielsweise zurückhaltend, ob eine vegane Ernährung wirklich für alle Menschen – etwa chronisch Kranke, Schwangere oder Allergiker:innen – gefordert ist.

Diese vergleichsweise kompromisslosen Einschätzungen zum Kontext der Ernährung lassen sich, so merkt Ladwig selbst an, „auf die allermeisten institutionalisierten Praktiken der Haltung und Nutzung von Tieren übertragen: Sie verletzen gültige Ansprüche auf grundlegend bedeutsame Güter.“⁸³ Und dies gilt auch dann, so betont er ausdrücklich, wenn erhebliche menschliche Interessen auf dem Spiel stehen: „Doch sogar moralisch vorzeigbare Zwecke wie medizinische Fortschritte legitimieren keine leid- und todbringenden Tierversuche.“⁸⁴ Letztlich gelangt Ladwig wie Cochrane auf Grundlage moralphilosophischer Überlegungen somit zu Forderungen, die nach radikalen Veränderungen unseres Umgangs mit Tieren verlangen.

3.3.2 Rechte, positive Pflichten und die Relevanz von Beziehungen

Meine Erläuterungen zu den praktischen Konsequenzen, die sich aus den tierrechtlichen Ansätzen von Regan, Cochrane und Ladwig ergeben, haben sich bislang im Wesentlichen darauf beschränkt, inwiefern unser Tun moralische Rechte von Tieren verletzt und was wir entsprechend *zu unterlassen* haben. So gut wie nichts wurde dazu gesagt, welche *positiven* Pflichten wir gegenüber Tieren haben. Und diese Darstellung entspricht zunächst einmal auch dem Fokus, der die tierethische Debatte lange Zeit gekennzeichnet hat. Dieser lag auf den Schädigungen und dem verursachten Leid im Rahmen unserer Nutzung von Tieren. Gerade im Kontext der stärker politiktheoretischen und politikphilosophischen Beschäftigung mit den Mensch-Tier-Beziehungen hat sich das Bild in den letzten Jahren

82 Vgl. ebd., Abschnitt 4.5.

83 Ebd., 183.

84 Ebd.

allerdings gewandelt. Es wird mittlerweile verstärkt danach gefragt, was wir Tieren – insbesondere auf politischer Ebene – in positiver Hinsicht schulden.

In diesem Abschnitt soll ein kurzer Überblick über einige wesentliche Diskussionspunkte dieser Debatte gegeben werden. Dieses Unterkapitel dient somit zum einen dazu, das Bild von Rechte-Ansätzen in der Tierethik weiter zu vervollständigen. Zum anderen bildet es das Scharnier zum letzten Unterkapitel, in dem ich mich ausführlicher dem *politischen* Status von Tierrechten widmen werde.

Clare Palmer und die Idee relationaler positiver Pflichten

Clare Palmer kommt sicherlich das Verdienst zu, als eine der Ersten besonders gründlich herausgearbeitet zu haben, welche Fragen sich hinsichtlich unserer positiven Verpflichtungen gegenüber Tieren stellen. Tierethische Positionen, die sich, wie dies bei Singer und Regan der Fall ist, ausschließlich auf die kognitiven Kapazitäten von Lebewesen konzentrieren, erweisen sich laut Palmer als zu grobgestrickt.⁸⁵ Stattdessen komme es darauf an, die spezifischen *Beziehungen* und *Kontexte*, in denen wir Tieren begegnen, zu berücksichtigen. Palmer beschäftigt dabei vor allem die Frage, inwiefern die von vielen geteilte Intuition, dass wir wild lebende Tiere in Ruhe lassen sollten, gerechtfertigt werden kann, während wir domestizierten Tieren gegenüber erhebliche Verpflichtungen zu haben scheinen. Palmer spricht hierbei von der „laissez-faire intuition“⁸⁶.

Palmers Überlegungen bilden einen wichtigen Anknüpfungspunkt für die politische Theorie der Tierrechte von Sue Donaldson und Will Kymlicka, auf die ich gleich zu sprechen kommen werde. Palmer selbst, dies sei vorweggeschickt, verschreibt sich anders als Donaldson und Kymlicka keiner tierrechtlichen Position. Sie betont aber, dass ihre Überlegungen hinsichtlich unserer positiven Pflichten gegenüber Tieren als „add-on“⁸⁷, also als Ergänzung tierrechtlicher Ansätze verstanden werden können und diese somit nicht infrage stellen.

Um Palmers Überlegungen besser verstehen zu können, dürfte es zunächst hilfreich sein, anhand ihrer Auseinandersetzung mit Regans Ansatz

85 Vgl. Palmer (2012), Kapitel 2.

86 Ebd., 2.

87 Ebd., 33.

deutlich zu machen, warum der alleinige Fokus auf Fähigkeiten ihres Erachtens unzureichend ist, um unsere Verpflichtungen gegenüber verschiedenen Tieren theoretisch angemessen greifen zu können.⁸⁸ Palmer konzentriert sich dabei auf die bereits angesprochene Hilfspflicht (*duty to assist*), die bei Regan mit dem Recht auf Nicht-Schädigung einhergeht. Sie betont, dass diese Pflicht, Unterstützung zu leisten, laut Regan auf Fälle beschränkt bleibt, in denen die Rechte von Tieren durch einen *moralischen Akteur* verletzt wurden. Nach Regan besteht somit keine Pflicht, Tieren zur Hilfe zu kommen, die durch andere Tiere oder durch sonstige Umstände, in denen kein moralischer Akteur involviert war, in Not geraten sind. Palmer hält folglich fest:

Regan's view, then, does not seem to support a general duty of provision derived from a right to respectful treatment. If an animal is hungry, and the hunger is not caused by a moral agent, then there is no duty to assist.⁸⁹

Palmer erachtet diese Auffassung als nicht völlig zufriedenstellend. Zwar kann Regan durch seine begrenzte Hilfspflicht vermeiden, akzeptieren zu müssen, dass sich aus seinem Ansatz die Konsequenz ergibt, umfassend in die Natur einzugreifen zu müssen.⁹⁰ Zugleich erscheint Palmer Regans Position zu restriktiv. Positive Hilfspflichten können sich, wie sie mit Verweis auf Dale Jamieson deutlich macht, nämlich durchaus unabhängig von der Frage ergeben, welche Rolle ein moralischer Akteur bei der Verursachung gespielt hat: Wir haben beispielsweise die Pflicht, jemanden vor einem herunterfallenden Felsblock zu warnen, ganz gleich, ob jener von einem moralischen Akteur gelockert wurde oder ohne ein solches Zutun in Bewegung geraten ist.⁹¹

Die entscheidende Schlussfolgerung, die wir laut Palmer aus diesem Beispiel mit Blick auf unseren Umgang mit Tieren zu ziehen haben, ist, dass Hilfspflichten ihren Ursprung nicht in den moralisch relevanten intrinsischen Eigenschaften der Tiere haben können:

88 Vgl. ebd., bes. 31-38.

89 Ebd., 36.

90 Die weitreichenden Implikationen hinsichtlich wild lebender Tiere erachtet Palmer, wie sie zuvor ausführt, als eine wesentliche Schwierigkeit von Singers utilitaristischem Ansatz, vgl. ebd., bes. 28-31.

91 Vgl. ebd., 37.

So, if we should owe assistance or provision to one and not to the other, this must be based on something other than the animals' psychological capacities; something about the animals' context or its relationship to us must be what is of moral relevance.⁹²

Palmer's Absicht im weiteren Verlauf ihres Buches ist es, genauer zu verstehen, wann und weshalb uns in konkreten Kontexten Hilfs- und Fürsorgepflichten gegenüber Tieren erwachsen können. Zum besseren Verständnis will ich wiederum nur auf einige zentrale Überlegungen eingehen. Im Fall wild lebender Tiere ist sie – der Laissez-Faire-Intuition folgend – grundsätzlich der Auffassung, dass keine positiven Pflichten zur Hilfeleistung bestehen. Solche ergeben sich erst dann, wenn wir mit Tieren in moralisch relevante Beziehungen treten:

Where there is no human/animal contact, then a laissez-faire approach to assistance prevails; there are only negative duties toward fully wild animals. It is forms of contact, in particular the creation of vulnerabilities and earlier violations of negative duties, that generate special obligations to assist.⁹³

Bei domestizierten Tieren ist für Palmer hingegen offensichtlich, dass entsprechende Verantwortungsbeziehungen bestehen und sich folglich spezielle Pflichten für uns ergeben: Wir setzen diese Lebewesen in die Welt, sperren sie ein und haben nicht zuletzt ihre Natur so verändert, dass sie sich häufig gar nicht mehr selbst erhalten könnten und folglich von uns abhängig sind.⁹⁴

Darüber hinaus spricht Palmer weitere Zusammenhänge an, in denen sich spezielle positive Verpflichtungen gegenüber (wild lebenden) Tieren ergeben können. Palmer verweist dabei zum einen auf Fälle, in denen Tiere einen Anspruch auf Reparationsleistungen haben, weil sie in der Vergangenheit geschädigt wurden und noch immer negativ beeinflusst werden.⁹⁵

92 Ebd., 39.

93 Ebd., 90.

94 Vgl., 90-95.

95 Vgl. ebd., bes. Kapitel 6. Sie illustriert dies am Beispiel einer Gruppe von Kojoten, die, um einen Gebäudekomplex zu errichten, aus ihrem gewohnten Gebiet vertrieben und damit u.a. ihres Jagdgebiets beraubt wurden. Ferner sehen sich die Kojoten in der Folge weiteren Gefahren ausgesetzt, etwa belebteren Straßen und möglichen Übergriffen durch die Bewohner:innen. Nicht nur leben die Koyoten durch die Errichtung des Gebäudes gefährlicher, so Palmer, sondern können sich auch weniger leicht selbst versorgen. Ein solcher Fall gleicht laut Palmer der Struktur nach Fällen,

Neben derartigen Reparationsfällen geht Palmer zum anderen auf Situationen ein, in denen uns spezielle Hilfspflichten aufgrund unserer Verwicklung in bestimmte gesellschaftliche Praktiken – beispielsweise in die Züchtung und Haltung von Haustieren – erwachsen können. Sie veranschaulicht dies am Beispiel von Katzenjungen, die, weil sie keinen Profit versprechen, von einem Züchter in einen Müllcontainer gelegt wurden und sterben werden, wenn ihnen niemand zur Hilfe kommt. Palmer zufolge lässt sich argumentieren, dass einer Person, die die Katzenjungen zufällig entdeckt, zumindest eine schwache Pflicht zukommt, diesen zu helfen. Wichtig ist hierbei: Diese Pflicht besteht nicht aufgrund der bloßen Tatsache, dass es sich um empfindungsfähige Individuen handelt, sondern aufgrund des Umstands, dass wir alle, wenn auch sehr indirekt, in die gesellschaftliche Praxis der Haustierhaltung involviert sind. Im Fall von Rattenbabys, die von einer wild lebenden Rattenmutter verstoßen wurden und ebenfalls zu sterben drohen, bestünde laut Palmer keine solche Pflicht.⁹⁶

Der grundsätzliche Punkt Palmers, auf den es mir ankommt, sollte mit diesem kurzen Überblick hinreichend klar geworden sein: Jenseits von negativen Pflichten können sich positive Pflichten in verschiedenen Kontexten aufgrund unseres Verhältnisses zu verschiedenen Tieren ergeben. Sue Donaldson und Will Kymlicka haben diesen Grundgedanken aufgegriffen und einflussreich in eine politiktheoretische Konzeption der Tierrechte eingebettet.

Donaldsons und Kymlickas politische Theorie der Tierrechte

Sue Donaldson und Will Kymlicka teilen, wie bereits angemerkt, zentrale tierrechtliche Überzeugungen und verstehen den rechtebasierten Ansatz im Anschluss an Regan ausdrücklich als „a natural extension of the conception of moral equality underpinning the doctrine of human rights.“⁹⁷ Die beiden haben allerdings nicht den Anspruch, in ihrem Buch *Zoopolis* eine eigenständige moralphilosophische Grundlegung von Tierrechten zu

in denen wir einräumen, dass Menschen einen Anspruch auf Reparation haben. Die Verpflichtungen mögen weniger stark sein als im Fall von Menschen, jedoch hält Palmer grundsätzlich fest: „If we take their interests with moral seriousness, these harms should generate some backward-looking special obligations to assist“; ebd., 102.

96 Vgl. ebd., 106-114.

97 Donaldson/Kymlicka (2011), 4.

liefern. Die Originalität ihres Beitrags erkennen sie vielmehr im zweiten, politiktheoretischen Teil ihres Werkes.

Bevor ich auf diesen blicke, dürften dennoch einige allgemeine Anmerkungen zu ihrem Verständnis von (Tier-)Rechten sinnvoll sein. Donaldson und Kymlicka sind, wie sie im ersten Kapitel in Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Vertreter:innen von Tierrechten ausführlich erläutern, der Auffassung, dass auch Tieren unverletzbare, utilitaristische Überlegungen trumpfende Rechte zuzusprechen sind. Alle subjektiv erlebenden Individuen – seien diese menschlich oder nicht – haben demnach den gleichen Anspruch auf Rechte, die sie davor schützen sollen, auf Grundlage von Nützlichkeitsüberlegungen geschädigt und damit zu bloßen Mitteln degradiert zu werden. Die Forderung, Tiere als Zwecke an sich zu achten, bedarf den beiden zufolge letztlich keiner weiteren Voraussetzung, als ein verletzbares Individuum zu sein.⁹⁸ Wollte man den Besitz unverletzbarer Grundrechte an anspruchsvollere Bedingungen binden – etwa daran, ein moralischer Akteur zu sein –, ergäben sich schlichtweg äußerst kontraintuitive, der gemeinhin akzeptierten Theorie und Praxis der Menschenrechte widersprechende Schlussfolgerungen. Donaldson und Kymlicka nehmen dabei auf die Logik des Arguments der Grenzfälle Bezug.⁹⁹

Wenn Donaldson und Kymlicka von Grundrechten sprechen, haben sie, auch dies wurde zu Beginn bereits erwähnt, eine Reihe negativer Rechte im Sinn, die bestimmen, was wir gegenüber Tieren zu unterlassen haben – ganz gleich, wie groß der gesellschaftliche Nutzen sein mag, der uns dadurch entgeht (z.B. im Zuge der medizinischen Forschung mit Tieren). Genauer, so fassen die beiden am Ende ihrer Verteidigung der tierrechtlichen Position zusammen, haben Tiere Rechte darauf, nicht gefoltert zu werden, nicht zu Versuchszwecken genutzt zu werden, nicht als Eigentum besessen zu werden, nicht versklavt zu werden, nicht eingesperrt zu werden und nicht getötet zu werden.¹⁰⁰ Die Konsequenzen, die sich daraus mit Blick auf verschiedene Kontexte der Tiernutzung ergeben, sind wie im Fall anderer tierrechtlicher Ansätze äußerst tiefgreifend und umfassend: Es wäre nicht

98 Vgl. ebd., 24-32.

99 Es sollte allerdings erwähnt werden, dass auch Donaldson und Kymlicka die Rede von „Grenzfällen“ für verfehlt halten, da der mit dem Argument verbundene Einwand nicht auf diese Individuen beschränkt werden kann. Vielmehr, so betonen sie, ist die „capacity for Kantian moral agency“ grundsätzlich im Fall aller Menschen als „fragile achievement that humans have to varying degrees at varying points in their lives“ zu betrachten, ebd., 27.

100 Vgl. ebd., 49.

weniger gefordert als eine weitgehende Abschaffung gegenwärtiger Praktiken der landwirtschaftlichen Nutztierhaltung, der Jagd, der kommerziellen Haustierindustrie, der Zoohaltung und der Tierversuche.¹⁰¹

Trotz der klaren Verortung im Lager der Tierrechtsvertreter:innen, und hier zeigt sich eine entscheidende Gemeinsamkeit mit den Überlegungen Clare Palmers, wenden die beiden ein, dass tierrechtliche Autor:innen bislang die Frage, welche positiven Pflichten wir zusätzlich zu bestimmten universellen negativen Pflichten haben, weitgehend ignoriert haben. Und wie Palmer betonen sie, dass wir, um diese Fragen beantworten zu können, den Beziehungen, die wir zu verschiedenen Tieren unterhalten, theoretisch mehr Aufmerksamkeit schenken müssen.

Donaldson und Kymlicka nehmen hierbei allerdings eine explizit politisch-philosophische Perspektive ein. Während Palmer unsere Beziehungen zu Tieren im Wesentlichen auf individueller Ebene untersucht, fragen Donaldson und Kymlicka danach, welche Verpflichtungen wir, als politische Gemeinschaft, gegenüber verschiedenen Gruppen von Tieren haben. Den theoretischen Bezugspunkt bilden hierbei insbesondere Debatten um die Konzepte der Staatsbürgerschaft (*citizenship*), der Souveränität und der Einwohnerschaft (*denizenship*). Konkreter unterscheiden Donaldson und

101 Die Forderung nach unverletzlichen Grundrechten gilt auch bei Donaldson und Kymlicka nicht als absolut und ausnahmslos, vgl. ebd., 40–49. So kann es den beiden zufolge erlaubt sein, andere zu schädigen, wenn dies zur Selbstverteidigung notwendig ist. Ferner betonen die beiden, dass es auch in extremen Ausnahmesituationen – wie etwa in den weiter oben bereits erwähnten Rettungsbootsszenarien – gestattet sein kann, Individuen zu schädigen. Allgemeiner erläutern die beiden im Anschluss an Rawls und Hume, dass wir anderen nur unter bestimmten Umständen Gerechtigkeit schulden, den sog. „circumstances of justice“. Etwas vereinfacht ausgedrückt besagen diese, dass Gerechtigkeit zu üben nur dann geboten ist, wenn die Umstände derart sind, dass Gerechtigkeit nötig und – was entscheidender ist – möglich ist. Gerechtigkeit ist dabei klassischerweise „nötig“, weil eine gewisse Ressourcenknappheit vorliegt, d.h. Ressourcen nicht im Überfluss vorhanden sind und daher Konflikte um diese Ressourcen bestehen. „Möglich“ ist Gerechtigkeit dann, wenn die Ansprüche anderer anerkannt werden können, ohne dabei die eigene Existenz zu gefährden, und sich die Ressourcenknappheit also moderat gestaltet. Diese Voraussetzung, so lässt sich mit Blick auf die Mensch-Tier-Beziehungen argumentieren, lag lange Zeit nicht vor: Die Nutzung von Tieren war überlebenswichtig, eine Anerkennung von Tierrechten hätte faktisch bedeutet, den eigenen Tod in Kauf zu nehmen. Heutzutage, so betonen Donaldson und Kymlicka, sind die meisten von uns hingegen in der Lage, ihre Bedürfnisse zu befriedigen, ohne hierzu Tiere halten oder töten zu müssen. Ich werde im nächsten Abschnitt noch einmal ausführlicher auf den Begriff der Gerechtigkeit und seine Bedeutung in der aktuellen tierethischen Diskussion zurückkommen.

Kymlicka drei Gruppen von Tieren: domestizierte Tiere (z.B. Hunde und Kühe), wild lebende Tiere (z.B. Hirsche oder Wale) und jene, die dazwischen anzusiedeln sind (so genannte Grenzgänger wie Ratten oder Tauben, die nicht direkt mit uns, aber doch unter uns leben).

Besonders weitreichend sind die Forderungen von Donaldson und Kymlicka im Fall der Gruppe der domestizierten Tiere, für deren Existenz als von uns abhängige Lebewesen wir verantwortlich sind und die mit uns einen Kooperationszusammenhang bilden. Diese sollten wir, wie Donaldson und Kymlicka im fünften Kapitel ihres Buches ausführen, als Staatsbürger:innen betrachten, deren Interessen und Stimme bei der Bestimmung des Gemeinwohls im Rahmen politischer Prozesse berücksichtigt werden müssen. Ferner haben sie verschiedene Ansprüche auf positive Leistungen von Seiten der politischen Gemeinschaft (z.B. auf den effektiven Schutz durch das Gesetz oder auf öffentliche Gesundheitsversorgung).

Wild lebende Tiere betrachten Donaldson und Kymlicka – analog zu den Bürger:innen anderer Staaten – hingegen als Teil souveräner, selbst-regulierender Gemeinschaften. Unsere Beziehungen zu diesen sollten entsprechend der Normen internationaler Gerechtigkeit geregelt werden. Dies bedeutet, dass wir – wie im Fall anderer Staaten – in erster Linie die Pflicht haben, die Territorien dieser Tiere zu respektieren und uns weitgehend aus ihren Angelegenheiten herauszuhalten. Lediglich in einem recht begrenzten Rahmen können positive, nicht-systematische Interventionen, die die Souveränität der Tiergemeinschaften nicht verletzen, gerechtfertigt werden.¹⁰² Nicht zuletzt, so betonen die beiden, gilt es, unsere Beziehungen zu wild lebenden Tiergemeinschaften auch jenseits direkter Einwirkungen gerecht zu gestalten.¹⁰³ Konkreter verweisen die beiden beispielsweise darauf, dass Tiere auf indirekte Weise durch Habitatverluste, die sich aufgrund der Ausbreitung menschlicher Gemeinschaften oder auch aufgrund von Umweltverschmutzung ergeben, geschädigt werden können.¹⁰⁴

102 Vgl. ebd., 179-187. Auf individueller Ebene kann dies laut Donaldson und Kymlicka der Fall sein, wenn es darum geht, einem verhungerten wild lebenden Tier zu helfen. Aber auch Interventionen durch politische Gemeinschaften können grundsätzlich mit der Achtung der Souveränität von Tiergemeinschaften vereinbar sein. Dies gilt beispielsweise im Fall von Hilfsleistungen bei (drohenden) Naturkatastrophen.

103 Vgl. ebd., 156 f.

104 Donaldson und Kymlicka sind überzeugt davon, dass diese Souveränitätsperspektive gegenüber Palmers Ansatz klare Vorzüge hat. Konkret erläutern die beiden, dass Palmer die Intuition, dass wir wild lebende Tiere in Ruhe lassen sollten, lediglich

Die letzte von Donaldson und Kymlicka betrachtete Gruppe umfasst sehr unterschiedliche Tiere, die sich nicht unter ein Modell subsumieren lassen. Gemein ist diesen, wie bereits erwähnt, dass sie zwar nicht mit uns, aber auch nicht jenseits unserer politischen Gemeinschaften leben. Im Wesentlichen betonen Donaldson und Kymlicka im siebten Kapitel, dass diese Tiere den Status von Migrant:innen haben können oder auch von Gruppen, die – wie etwa die Amischen in den USA – eine weitgehend unabhängige Gemeinschaft innerhalb eines Staates bilden. Diese Tiere haben im Vergleich zu anderen Mitbürger:innen zunächst oder auch dauerhaft lediglich einen Teil der Rechte und Pflichten, die mit dem Status der Staatsbürgerschaft verbunden sind.¹⁰⁵

Interessenbasierte Tierrechtstheorie und die Frage politischer Mitgliedschaft

Die gruppendifferenzierte politische Theorie der Tierrechte von Donaldson und Kymlicka hat in den vergangenen gut zehn Jahren zahlreiche Reaktionen und kritische Auseinandersetzungen provoziert – gerade auch von Seiten anderer Tierrechtler:innen. So stimmen beispielsweise Alasdair Cochrane und Bernd Ladwig grundsätzlich in der kritischen Einschätzung überein, dass der relationale Ansatz von Donaldson und Kymlicka mitunter „den Pfad der Interessentheorie verlässt“¹⁰⁶. Dies zeigt sich insbesondere im Fall wild lebender Tiere, die Donaldson und Kymlicka, wie erwähnt, als autonome Gemeinschaften verstanden wissen wollen, deren Souveränität

auf Grundlage fehlender positiver Verpflichtungen rechtfertigt und damit verkennt, dass es sich bei wild lebenden Tieren um *souveräne* Gemeinschaften handelt, deren Autonomie von erheblichem moralischem Wert ist. Zum Vorwurf machen die beiden Palmer und der traditionellen Theorie der Tierrechte in diesem Zusammenhang auch, dass diese folglich wenig über die erwähnten indirekten Schädigungen von wild lebenden Tiergemeinschaften durch menschliche Gemeinschaften zu sagen haben, vgl. ebd., 207, auch 159.

- 105 Vgl. ebd., 229. Um es an einem einfachen Beispiel deutlich zu machen: Im Vergleich zu Hunden, die wir als Haustiere halten, genießen etwa Ratten und Mäuse, denen wir an U-Bahnhöfen begegnen, gewisse Freiheiten. Sie haben einen Anspruch darauf, unter uns zu leben, sehen sich aber mit keinen Einschränkungen konfrontiert, wann sie sich draußen frei bewegen dürfen. Zugleich haben wir ihnen gegenüber weniger Pflichten als unseren Haustieren. So haben die Ratten anders als Haustiere keinen Anspruch darauf, in unsere Wohnräume aufgenommen zu werden. Ganz im Gegenteil dürfen wir gewisse, humane Maßnahmen ergreifen, um sie davon abzuhalten, in diese einzudringen.
- 106 Ladwig (2014), 27; Cochrane (2014) sowie für eine frühe Kritik Garner (2012), 100–105.

zu achten ist. Vor dem Hintergrund einer interessenbasierten Theorie stellt sich nämlich die Frage, ob Nicht-Einmischung wirklich eine moralisch überzeugende Option ist, bedeutet die Achtung der Souveränität wildlebender Tiere für viele Individuen doch nichts anderes, als diese schlichtweg ihrem Schicksal – d.h. in der Regel einem Leben voller Unsicherheiten, Gefahren und Leid – zu überlassen.

Ladwig und Cochrane sind daher beide der Überzeugung, dass das Wohl und die Interessen wild lebender Tiere stärkere politische Berücksichtigung verdienen, wenngleich sich die Vorstellungen der beiden, wie diese Forderung zu begründen und umzusetzen ist, unterscheiden. Cochrane plädiert im Rahmen seiner globalen Gerechtigkeitstheorie der Mensch-Tier-Beziehungen dafür, wild lebende Tiere als gleiche Mitglieder innerhalb gemischter Mensch-Tier-Gemeinschaften (*mixed human-animal communities*) zu verstehen, deren Interessen in kosmopolitisch ausgestalteten demokratischen Strukturen repräsentiert werden sollten.¹⁰⁷ Ladwig unterschreibt durchaus die Idee der Repräsentation der Interessen wild lebender Tiere, zeigt sich aber insgesamt zurückhaltender. Nicht nur nimmt er grundsätzlich Abstand von Cochranes globaler Perspektive, sondern betont auch, den Mitgliedschaftsstatus an eine anspruchsvollere Bedingung als Cochrane knüpfen zu wollen: Um Mitgliedschaftsrechte zu erhalten, genügt es seines Erachtens nicht, von den Entscheidungen und Handlungen politischer Gemeinschaften *betroffen* zu sein. Vielmehr sollten wir diese – um die Idee der Mitgliedschaft nicht zu verwässern und diese „auch noch auf jede Schlange und jeden Frosch im Regenwald“¹⁰⁸ anzuwenden – für jene Tiere reservieren, die wir im engeren Sinne unserer Ordnung *unterwerfen*. Ladwig bewegt sich, indem er folglich strengere Unterscheidungen hinsichtlich unseres Verhältnisses zu wild lebenden Tieren trifft, ein Stück weit näher an Donaldson und Kymlicka als Cochrane.

In diesem Zusammenhang sei abschließend noch auf einen weiteren Diskussionspunkt hingewiesen, der den Status der von uns abhängigen, domestizierten Tiere betrifft. Wie angemerkt wurde, wollen Donaldson und Kymlicka diese als Staatsbürger:innen begreifen, woraus sich wiederum weitreichende politische Forderungen ergeben. Vorgesehen ist dabei nicht nur der effektive Schutz der Grundrechte von Tieren durch das Gesetz, die Einbeziehung von Tieren in öffentliche Versorgungssysteme und die Berücksichtigung und Vertretung der Interessen von Tieren auf verschiede-

107 Vgl. hierzu Cochrane (2018), Kapitel 5.

108 Ladwig (2020), 342, Fn. 60.

nen politischen Ebenen. Vielmehr betonen Donaldson und Kymlicka, dass Tiere zudem *aktiv* an demokratischen Prozessen zu beteiligen sind.

Den Hintergrund für diese Überlegungen bildet ein recht inklusives Verständnis der Anforderungen, die sich mit dem Konzept der Staatsbürgerschaft verbinden. Staatsbürgerschaft werde, so Donaldson und Kymlicka, klassischerweise so aufgefasst, dass mindestens drei zentrale Fähigkeiten gegeben sein müssen: Erstens muss jemand über ein subjektives Wohl verfügen und dieses mitteilen können. Zweitens muss jemand in der Lage sein, soziale Normen einhalten und kooperieren zu können. Und drittens muss jemand dazu fähig sein, als Co-Autor:in am Gesetzgebungsprozess mitwirken zu können. Donaldson und Kymlicka bestreiten nicht, dass diese Bedingungen für die Möglichkeit, als Mitbürger:in einer politischen Gemeinschaft angesehen werden zu können, zentral sind. Die beiden wenden sich aber gegen die strenge kognitivistische und rationalistische Lesart, in der diese meist interpretiert werden. Setzt man Sprachfähigkeit, ein komplexes Bewusstsein sowie ein klassisches Verständnis von Autonomie voraus, kommen Tiere als Mitbürger:innen sicher nicht in Frage. Mit Verweis auf Debatten aus den *Disability Studies* halten die beiden allerdings fest – und hierbei klingt das Argument der Grenzfälle erneut an –, dass ein solch enges Verständnis davon, was es heißt, sich mitteilen, kooperieren und partizipieren zu können, problematisch ist:

If interpreted in these highly cognitivist ways, then animals do indeed seem incapable of being citizens. However, large numbers of human beings would also be excluded: children, the mentally disabled, people with dementia, and those who are temporarily incompetent due to illness or injury.¹⁰⁹

Selbstverständlich drängt sich insbesondere die Frage auf, inwiefern Tiere als sich aktiv politisch einbringende und das Gemeinwohl mitbestimmende Mitbürger:innen gelten können. Donaldson und Kymlicka sind sich dieser Herausforderung bewusst und regen wiederum an, bei der Idee politischer Partizipation von traditionellen, allzu rationalistischen Kategorien Abstand zu nehmen.¹¹⁰ Im Fall von Menschen mit Behinderungen, die im gesellschaftlichen Alltag häufig weitgehend unsichtbar sind, zeige sich, dass ihre bloße Sichtbarkeit politische Prozesse und Debatten verändert. Und das Gleiche halten die beiden mit Blick auf domestizierte Tiere fest.

109 Donaldson/Kymlicka (2011), 104.

110 Vgl. ebd., 112–116.

Exemplarisch verweisen sie hierzu u.a. auf einen politischen Prozess auf kommunaler Ebene, bei dem es um die zukünftige Nutzung einer öffentlichen Parkanlage ging. Die Anwesenheit von Hunden soll eine wichtige Rolle dabei gespielt haben, wie die Diskussionen verlaufen sind und welche Entscheidungen getroffen wurden.

Für Bernd Ladwig schießt die Idee, Tiere als kooperierende Aktivbürger:innen zu begreifen, übers Ziel hinaus.¹¹¹ Tiere, so Ladwig, seien schlichtweg nicht in der Lage, in einem angemessenen Sinne verstanden *politisch* handeln zu können. Für politisches Handeln sei es nämlich nötig, dass die Akteur:innen Anliegen reflektieren können und mit ihrem Tun selbst politische Absichten verbinden. Ladwig stellt dem von Donaldson und Kymlicka vertretenen Konzept der Staatsbürgerschaft die bereits erwähnte, vorsichtigere Idee eines politischen *Mitgliedschaftsstatus* gegenüber. Aus diesem ergeben sich gehaltvolle subjektive Rechte für Tiere, was Aufenthaltsrechte, die politische Berücksichtigung der Interessen von Tieren sowie öffentliche Versorgungsleistungen angeht.¹¹² Die aktivbürgerliche, partizipatorische Dimension, die Donaldson und Kymlicka stark machen, bleibt bei Ladwig allerdings außen vor.

Zugleich erweist sich Ladwigs Ansatz allerdings in anderer Hinsicht als weniger exklusiv, wie er selbst anmerkt. Donaldson und Kymlicka binden den Staatsbürgerschaftsstatus, wie erwähnt, an die Idee der Kooperation zwischen Menschen und Tieren. Bei Ladwig gilt hingegen jedes Tier als Mitglied unserer politischen Gemeinschaft, „das unter uns lebt und das regelmäßiger menschlicher Zuwendung bedarf, um überleben und gut leben zu können.“¹¹³ „Dies“, so Ladwig weiter, „setzt nur eine bestimmte von uns verantwortete Bedürftigkeit voraus und nicht auch prosoziale Fähigkeiten auf Seiten der Tiere selbst.“¹¹⁴ Letztere allerdings wären notwendig, wenn man wie Donaldson und Kymlicka den politischen Status jener Tiere an die Bedingung knüpfte, in einem nicht-trivialen Sinne mit uns interagieren zu können.

Selbstverständlich ließe sich noch sehr viel mehr zu diesen inwertierrechtlichen Debatten, die sehr grundsätzliche politiktheoretische Fragestellungen berühren, sagen. Für die Zwecke dieser Arbeit ging es mir lediglich darum, einen einführenden Überblick über einige zentrale tierrechtliche

111 Vgl. Ladwig (2020), bes. Kapitel 8 und 9.

112 Vgl. ebd., bes. Abschnitte 8.2 und 8.3.

113 Ebd., 329. Vgl. hierzu ferner Ladwigs aufschlussreiche Diskussion zu den Begriffen der Kooperation und Unterwerfung, ebd., Abschnitt 6.3.

114 Ebd., 329.

Positionen und Debatten zu liefern, um ein gemeinsames Grundverständnis zu schaffen. Was dieser letzte Abschnitt trotz aller Differenzen auch deutlich gemacht haben sollte, ist, dass sowohl Donaldson und Kymlicka als auch Ladwig und Cochrane Tiere nicht nur als moralisch Gleiche mit starken negativen Grundrechten verstehen. Vielmehr sprechen sie diesen Tieren jeweils auch politik-theoretisch betrachtet einen gewichtigen Status zu, der mit eigenen Ansprüchen verbunden ist. Im folgenden Abschnitt soll die Forderung nach Tierrechten vor diesem Hintergrund abschließend genauer im Spannungsfeld von Moral, Recht und Politik eingeordnet werden.

3.3.3 Zur politischen Verortung von Tierrechten

Die gegenwärtige gesellschaftliche Realität unseres Umgangs mit Tieren bleibt offensichtlich deutlich hinter den Forderungen tierrechtlicher Autor:innen zurück – trotz aller Verschärfungen, die man hinsichtlich des Tierschutzes in den letzten Jahrzehnten anführen mag. Im positiven Recht anerkannt werden allenfalls *schwache* Rechte von Tieren, die im Vergleich zum gewöhnlichen, starken Verständnis von Rechten, das Tierrechtler:innen vorschwebt, lediglich einen recht geringen Schutz bieten. Und dies, wie Saskia Stucki festhält, konkreter aus zwei Gründen.¹¹⁵

Die positiven Rechte von Tieren beziehen sich aktuell erstens auf einen sehr spezifischen Bereich sekundärer Interessen und bieten entsprechend nur einen eng begrenzten Schutz. Stucki verweist in diesem Zusammenhang beispielsweise darauf, dass die Schlachtung von Tieren nicht ohne Betäubung geschehen darf oder Küken mittels „fast-acting methods“ getötet werden müssen. Das primäre Interesse am Weiterleben spielt im Rahmen dieser rechtlichen Regulierung keine Rolle. Andere Rechte nehmen – wenn etwa von einem Recht auf Leben, Wohlbefinden oder Würde die Rede ist – durchaus Bezug auf fundamentale, primäre Interessen von Tieren. Das Problem im Fall dieser Rechte ist zweitens allerdings, dass diese allzu leicht ausgestochen werden können:

Although the object of such rights is of a more fundamental nature, the substantive guarantee of these facially fundamental rights is, to a great extent, eroded by a conspicuously low threshold for permissible infringements. That is, these rights suffer from a lack of normative force,

115 Vgl. Stucki (2020), 548–551.

which manifests in their characteristically high infringeability (ie their low resistance to being overridden).¹¹⁶

Letztlich, so Stucki, stellt sich damit die Frage, ob die Rede von Rechten mit Blick auf bestehende Tierschutzgesetze überhaupt angemessen ist, erfüllen diese doch lediglich minimale begriffliche Kriterien, nicht aber die charakteristische normative Funktion von Rechten.

Das Urteil, das über unseren Umgang mit Tieren aus moralphilosophischer, tierrechtlicher Perspektive gefällt werden muss und wird, ist klar: Gegenwärtige Praktiken der Tiernutzung stellen nicht lediglich eine harmlose Abweichung von vernünftigen Zuständen dar. Vielmehr sind diese als massive, systematische Verletzung und Missachtung der fundamentalen Rechte von zig Millionen moralisch relevanten Lebewesen zu werten – ein „institutionalisiertes Unrecht“¹¹⁷, wie Ladwig betont. Um die Dringlichkeit dieses moralischen Unrechts zu verdeutlichen, sei nicht zuletzt an das Argument der Grenzfälle erinnert. Wenn wir dieses ernst nehmen, dann dürfte sich eine Gesellschaft wie die unsrige, in der die Rechte von Tieren in gravierender Form verletzt werden, nicht oder zumindest nicht in erheblichem Maße von einer Gesellschaft unterscheiden, in der Menschen mit ähnlichen kognitiven Fähigkeiten auf vergleichbare Weise behandelt werden – also Individuen, die wir in der Regel als besonders verwundbar und schutzbedürftig betrachten.

Im nächsten Kapitel, in dem ich mich der Rechtfertigung von zivilem Ungehorsam und anderen politischen Interventionen zum Schutz der Rechte von Tieren zuwende, wird verständlicher werden, was diese Bemerkungen bereits andeuten: Tierrechtliche Forderungen verlangen nach einer Klärung, in welchem Verhältnis moralphilosophische Überlegungen zum positiven Recht und der gemeinhin vertrauten Idee der demokratischen Legitimation stehen. Die folgenden Abschnitte sollen vorbereitend dazu dienen, einige zentrale Begrifflichkeiten (weiter) zu klären und theoretische Diskussionspunkte vorzustellen.

Pflichten, moralische Rechte und legale Rechte

Wenn jemandem eine moralische Pflicht zugeschrieben wird, dann bedeutet dies grundsätzlich, dass diese Person eine bestimmte Handlung auszu-

116 Ebd., 550.

117 Ladwig (2020), 10.

führen oder zu unterlassen hat (z.B. einer hilfsbedürftigen älteren Mitbürgerin über die Straße helfen oder eine Freundin nicht belügen sollte). Derartige Pflichten sind dadurch gekennzeichnet, dass sie einen erheblichen *Verbindlichkeitscharakter* aufweisen, es also nicht einfach dem Gutdünken der handelnden Person überlassen bleibt, ob sie die Pflicht beachtet oder nicht.

Im Rahmen der Unterscheidung sog. „vollkommener“ und „unvollkommener“ Pflichten wird – prominent u.a. bereits bei Kant und bei Mill – allerdings darauf hingewiesen, dass je nach Pflicht ein gewisser Spielraum besteht, wie diese umzusetzen ist.¹¹⁸ Unvollkommene Pflichten, so schreibt Mill, sind diejenigen,

bei denen die Ausführung der Handlung in besonderen Fällen, obwohl sie Pflicht ist, auf unserer eigenen Wahl beruht, wie zum Beispiel die Pflicht der Barmherzigkeit oder des Wohltuns. Zu diesen sind wir zwar in der Tat verpflichtet, sie betreffen aber keine bestimmte Person oder müssen nicht in einer vorgeschriebenen Zeit getan werden.¹¹⁹

Anders verhält es sich bei vollkommenen Pflichten. Im Fall dieser Pflichten kommt einer bestimmten Person ein korrespondierendes Recht zu. Wird eine entsprechende Pflicht verletzt, wird folglich einer identifizierbaren Person Unrecht getan.¹²⁰

Zu sagen, dass wir einer anderen Person gegenüber ein moralisches Recht haben, bedeutet dabei zugleich, dass wir von dieser *einfordern* können, sich entsprechend zu verhalten. Ernst Tugendhat wählt hierzu folgendes Bild, um den Charakter der Rechtsbeziehung im Bereich des Moralischen zu illustrieren:

Wenn wir den anderen als Rechtssubjekt anerkennen, denken wir ihn uns so, daß er unbestimmt viele unsichtbare Zügel in der Hand hält, an die wir, als Mitglieder der moralischen Gemeinschaft, gebunden sind und an die er uns gegebenenfalls erinnern kann.¹²¹

118 Vgl. Kant (2017); Mill (2006).

119 Mill (2006), 75. Kant hält im Rahmen seiner Tugendlehre in ähnlicher Weise fest, dass im Fall der Tugendpflichten ein gewisser Spielraum besteht, da nicht bestimmt werden könne, „wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle“, Kant (2017), 520.

120 Vgl. Mill (2006), 75 f.

121 Tugendhat (1993), 348.

Die grundsätzliche *Einforderbarkeit* oder *Einklagbarkeit* ist somit ein zentrales Merkmal moralischer Rechte. Wie in der Einleitung bereits angesprochen wurde, verbindet sich mit der Idee rechtlicher Ansprüche nicht selten gar die Vorstellung, dass diese *gesetzlich verankert* werden sollten und notfalls unter Anwendung von *Zwang* dafür gesorgt werden darf, dass bestimmte Rechte von Personen nicht verletzt werden. Wer sich beispielsweise unrechtmäßig das Eigentum einer anderen Person aneignet oder diese körperlich schädigt, verdient dafür nicht nur Tadel, sondern darf von staatlicher Seite legitimerweise an der Ausführung entsprechender Handlungen gehindert werden und muss bei Verstoß die rechtlichen Konsequenzen tragen.¹²²

Vollkommene Pflichten gelten folglich gemeinhin als strenger¹²³ und verweisen auf das positive Recht – wenngleich, wie Mill betont, es nicht in allen Fällen sinnvoll oder zweckmäßig sein mag, Rechtsansprüche gesetzlich zu regulieren, da wir einen guten Grund haben, „dem Magistrat keine derart unbegrenzte Macht über Individuen erteilen zu wollen.“¹²⁴ Für Tugendhat besteht in diesem Zusammenhang die wesentliche Differenz zwischen moralischen und legalen Rechten darin, *in welcher Form* diese einklagbar sind. Bei Letzteren ist der Fall klar: Es existieren Instanzen wie Gerichte, an die man sich bei Rechtsverletzungen wenden kann. Bei moralischen Rechten hingegen besteht diese Möglichkeit nicht; sie sind für Tugendhat deshalb als schwächere Rechte zu verstehen. Wer ein moralisches Recht hat, kann dieses zwar einfordern, aber die Forderung erweist sich lediglich als

122 Vgl. Mill (2006), 72 f. Bei Kant verhält es sich wiederum ähnlich, wenngleich dieser seine Überlegungen auf ein doch sehr verschiedenes philosophisches Fundament gründet. Der Begriff des Rechts bezieht sich bei diesem allein auf die Handlungsfreiheit – und nicht etwa die Zwecksetzungen – von Personen. Das Recht legt demnach die Grenze für die Handlungsfreiheit von Personen fest. Wenn eine Person diese Grenze überschreitet, indem sie die Handlungsfreiheit einer anderen Person unrechtmäßig einschränkt, darf sie notfalls zur Wahrung der Grenze gezwungen werden, vgl. Kant (2017), 338 f.

123 So betrachtet etwa Kant die Beachtung unvollkommener Pflichten lediglich als „Verdienst (...); ihre Übertretung aber ist nicht so fort Verschuldung (...), sondern bloß moralischer Unwert“, ebd., 520.

124 Mill (2006), 73. So mag man beispielsweise der Auffassung sein, dass eine Person, moralisch betrachtet, ein Recht darauf hat, zu erfahren, wenn sie von ihrem:r Partner:in hintergangen wurde. Zugleich wird man sich dagegen aussprechen, staatlichen Stellen die entsprechende Autorität zu verleihen, für die Durchsetzung dieser Rechte zu sorgen, da dies nur zum Preis massiver Eingriffe in die Privatsphäre von Personen sichergestellt werden könnte.

Appell an die moralische Ordnung. Darüber hinaus verfügt die Person über keine Mittel, „dieser Forderung Nachdruck zu verleihen.“¹²⁵

Tugendhat weist allerdings darauf hin, dass moralische Rechte in Beziehung zu einem anspruchsvolleren Verständnis von Rechten stehen können. So kann es nämlich sein, dass ein moralisches Recht als eine Forderung an alle auftritt, gemeinsam dafür zu sorgen, dass ein moralisches Recht geschützt wird, indem eine *legale* Instanz geschaffen wird. Ein moralisches Recht, so Tugendhat, „läßt sich also durchaus im starken Sinne verstehen, aber nur so, daß sich daraus eine kollektive moralische Pflicht ergibt, eine entsprechende legale Rechtsinstanz zu institutionalisieren.“¹²⁶

Wie lassen sich vor diesem Hintergrund die Überlegungen von Tierrechtsvertreter:innen genauer verstehen? Die Unterscheidung zwischen moralischen und positiven Rechten ist freilich auch diesen nicht unbekannt. So betont bereits Regan, dass moralische Rechte, anders als legale Rechte, nicht das Ergebnis eines schöpferischen Aktes eines Individuums (z.B. eines Despoten) oder einer Gruppe (z.B. einer gesetzgebenden Versammlung) sind.¹²⁷ Vielmehr ergeben sich diese, wie er unter Verweis auf Joel Feinberg deutlich macht, auf Grundlage moralischer Prinzipien und lassen sich als Ausdruck eines aufgeklärten Gewissens („enlightened conscience“) verstehen.¹²⁸

Sind Tierrechte, um Tugendhats Unterscheidung aufzugreifen, ferner zumindest insofern als stark zu verstehen, dass sie eine kollektive Pflicht zur Institutionalisierung begründen? Und was könnte Letzteres im Fall von Tierrechten genauer bedeuten? Bei Regan findet sich noch keine ausführliche theoretische Auseinandersetzung mit der Frage, in welchem Verhältnis seine moralphilosophischen, tierrechtlichen Überzeugungen konkreter zum positiven Recht und der politischen Gemeinschaft stehen. Er spricht allerdings an, dass die Träger:innen von Rechten einen gültigen Anspruch gegenüber der Gesellschaft haben, dass diese den Schutz der Rechte sicherstellt. So hält Regan mit Verweis auf Mill fest: „If I have the right to liberty, for example, then you and society have a duty, in Mill’s words, ‘to protect me in the possession of it.’“¹²⁹ Und nicht zuletzt verweist er darauf, dass

125 Tugendhat (1993), 349.

126 Ebd., 350.

127 Vgl. Regan (1985), 268.

128 Ebd., 271. In ähnlicher Weise erklären auch Cochrane und Ladwig, dass moralische Rechte auf moralischen Prinzipien oder Überlegungen basieren, vgl. Cochrane (2012), 13; Ladwig (2020), 105.

129 Vgl. Regan (1985), 270.

moralische Rechte dazu genutzt werden können, für Änderungen in der Gesellschaftsordnung – und damit auch am bestehenden Rechtssystem – zu argumentieren.¹³⁰

Erst seit einigen Jahren wird insbesondere unter Bezugnahme auf den Begriff der Gerechtigkeit der politiktheoretischen Verortung tierrechtlicher Überlegungen größere Beachtung geschenkt.

Tierrechte und Gerechtigkeit

Was unter „Gerechtigkeit“ zu verstehen ist, ist bekanntlich seit der Antike umstritten. In der zeitgenössischen Gerechtigkeitsdebatte, die einen wesentlichen Bezugspunkt für jüngere tierethische Diskussionen bildet, lässt sich im Anschluss an Mill und John Rawls allerdings zumindest von einem gemeinhin geteilten Grundverständnis sprechen. Der Begriff der Gerechtigkeit wird hierbei in aller Regel nicht (oder zumindest nicht in erster Linie) auf das Verhalten oder den Charakter von Individuen bezogen, sondern, um Rawls' einflussreiche Formulierung aufzugreifen, auf „die Grundstruktur der Gesellschaft“¹³¹ und damit auf die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen: insbesondere das politische System, die Verfassung sowie die ökonomische Ordnung.

Und mehr noch: Gerechtigkeit wird meist nicht lediglich als ein Wert neben anderen betrachtet, sondern, um nochmals auf Rawls zu verweisen, als „erste Tugend sozialer Institutionen“¹³². Dieser Auffassung zufolge „müssen noch so gut funktionierende und wohlabgestimmte Gesetze und Institutionen abgeändert oder abgeschafft werden, wenn sie ungerecht sind.“¹³³ Ansprüche der Gerechtigkeit weisen folglich eine besondere Qualität auf; sie sind, so hebt etwa Martha Nussbaum hervor, von „besonders zwingen-

130 Vgl. ebd., 269, 278.

131 Rawls (1979), 23.

132 Rawls (1979), 19 (meine Hervorhebung). Einführend zum Tugend- und Gerechtigkeitsbegriff vgl. LeBar/Slote (2020).

133 Rawls (1979), 19. Nicht unerwähnt bleiben sollte, dass diese Auffassung nicht unumstritten ist. So weist etwa Fabian Wendt im Rahmen der Debatte um unsere moralischen Verpflichtungen zur Aufnahme von Geflüchteten darauf hin, dass der Wert der Gerechtigkeit nicht der einzige, und mitunter nicht der entscheidende ist, wenn es darum geht, worin die Aufgabe von Staaten zu sehen ist. Konkreter merkt er mit Verweis auf Thomas Hobbes an, dass der Zweck des Staates lange Zeit vor allem darin gesehen wurde, für Frieden zu sorgen, vgl. Wendt (2016), 45.

der und grundlegender Art¹³⁴. Mit dieser Formulierung Nussbaums ist ein bedeutsames Element angesprochen, dass die Forderung nach Gerechtigkeit kennzeichnet und an die Erläuterungen zum Rechtsbegriff anknüpft: Ansprüche der Gerechtigkeit sind nicht nur besonders dringlich und verbindlich, sondern werden ferner grundsätzlich als (staatlich) *erzwingbar* verstanden.¹³⁵

Im Kontext der tierrechtlichen Diskussion hat Alasdair Cochrane als einer der ersten ausführlicher die enge Verbindung, die man zwischen Gerechtigkeitsüberlegungen und der politischen Ausübung von Zwang ziehen kann, unterstrichen. So macht er zu Beginn seines Buches *Animal Rights Without Liberation* ausdrücklich deutlich:

Indeed, the theory of moral rights provided in this book has an intrinsic relationship to both law and politics. After all, by providing an account of the moral *rights* of animals, the book is not merely saying that it would be permissible or desirable for animals to be treated in this way or that. Instead the language of rights immediately implies that this treatment of animals is a matter of *justice*. That is, it is a matter that pertains to what individuals can be legitimately coerced to comply with.¹³⁶

Ähnlich äußert sich im Anschluss an Cochrane Robert Garner. Ihm zufolge unterscheidet sich der Bereich der Gerechtigkeit von jenen weiten Bereichen der Wohltätigkeit oder des Mitgeföhls dadurch, dass er besonders strenge Pflichten umfasst und folglich „an element of compulsion“¹³⁷ enthalte. Weil Gerechtigkeitsansprüche – und die mit diesen verbundenen Rechte – von solch besonderer Bedeutung sind, kommt die Pflicht, gegen Ungerechtigkeiten vorzugehen, meist dem Staat oder anderen politischen Autoritäten zu. Die Konsequenz, die sich daraus ergibt, macht Garner wie folgt deutlich:

134 Nussbaum (2014a), 457 f.

135 Diesen spezifischen Zwangscharakter, der sich mit dem Gerechtigkeitsbegriff verbindet, betont auch David Miller: „It is a characteristic mark of justice that the obligations it creates should be enforceable: we can be *made* to deliver what is due to others as a matter of justice, either by the recipients themselves or by third parties“; Miller (2021), Abschnitt 1.2.

136 Cochrane (2012), 13. Auch Cochrane gibt allerdings zu bedenken, dass nicht jedes moralische Recht gesetzlich verankert und durchgesetzt werden sollte, sondern gute Gründe dafür sprechen können, in bestimmten Fällen davon abzusehen, vgl. ebd., 14.

137 Garner (2013), 47.

The requirement to be just to animals means, in practice, that it is regarded as a pressing matter, one that should be considered compulsory and not left to individuals to decide if they want to abide by obligations.¹³⁸

Übertragen auf Tierrechte bedeutet dies: Die Entscheidung, tierische Produkte zu konsumieren, deren Erzeugung mit der Verletzung zentraler, gerechtigkeitsrelevanter moralischer Rechte von Tieren verbunden ist, sollte nicht der freien Wahl von Bürger:innen überlassen bleiben. Vielmehr hat der Staat sicherzustellen, dass entsprechende Optionen überhaupt nicht bestehen, also die Rechte der Tiere gesetzlich zu verankern und notfalls unter Anwendung von Zwang dafür zu sorgen, dass diese respektiert werden.¹³⁹ Wenn wir die Frage – um ein früheres Beispiel Garners aufzugreifen –, ob wir einen Hummer lebend in kochend heißes Wasser werfen dürfen, als eine Sache der Gerechtigkeit verstehen, dann betrachten wir die Rücksichtnahme auf das Wohlergehen des Hummers nicht länger als eine bloße moralische Präferenz, der manche folgen mögen und andere nicht.¹⁴⁰

Zu vergleichbaren Einschätzungen hinsichtlich der Rechtfertigung von Zwangsausübung gelangt auch Bernd Ladwig. Nur in sehr wenigen Fällen dürfte eine solche Forderung unzumutbar und damit nicht gestattet sein. So stellt er unter Verweis auf die in der tierethischen Debatte nicht selten bemühten und umstrittenen Sklavereivergleiche ausdrücklich klar:

Unzumutbar könnte ein Verzicht auf Tiernutzung zunächst für die vielen Menschen erscheinen, die direkt oder indirekt von ihr leben. Was etwa ist mit den Beschäftigten in der Nahrungsmittelindustrie und mit den Landwirten? Die Antwort ist grundsätzlich einfach: Sofern das System, an dem sie mitwirken und von dem sie abhängen, gegen moralische Rechte verstößt, so haben sie keinen Anspruch auf sein Fortbestehen. Hier trägt der in anderer Hinsicht sicher fragwürdige Vergleich zwischen Sklaverei und Tierhaltung. Die Sklaverei war Unrecht, selbst wenn sie

138 Ebd., 49.

139 Genauer kann Zwang von staatlicher Seite grundsätzlich auf zwei Weisen ausgeübt werden, wie Arash Abizadeh festhält: Direkt (präventiv) im Rahmen einer Zwangshandlung (beispielsweise durch Anwendung physischer Gewalt) oder indirekt durch Zwangsandrohung (Sanktionierung bei Fehlverhalten), vgl. Abizadeh (2017), 102 f.

140 Garner spricht dieses Beispiel im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Rawls und dem moralischen Pluralismus an, vgl. Garner (2005), 67.

als System sehr vielen Menschen, etwa in den Südstaaten der USA, die ökonomische Existenz sicherte.¹⁴¹

Zahlreiche weitere Autor:innen in der zeitgenössischen tierethischen Diskussion teilen dieses gerechtigkeitstheoretische Grundverständnis.¹⁴² Cochrane, Garner und Siobhan O’Sullivan möchten dieses gar als verbindendes und distinktes Merkmal des *political turn* in der Tierethik verstanden wissen.¹⁴³ Genauer argumentieren sie, dass Gerechtigkeit in zahlreichen jüngeren Beiträgen erstens in dem soeben erläuterten engen Sinn verstanden wird und sich im Vergleich zur traditionellen tierethischen Literatur explizit auf den Bereich besonders gewichtiger und grundlegender moralischer Rechte bezieht. Zum Zweiten halten sie fest, dass sich jene Beiträge, die diesem *turn* zugeordnet werden können, dadurch kennzeichnen lassen, dass sie sich auf politische Institutionen, Strukturen und Prozesse beziehen und danach fragen, wie diese zu transformieren sind, um Gerechtigkeit gegenüber Tieren sicherzustellen.

Zusammengefasst: Wenn unsere Pflichten gegenüber Tieren in die starke Sprache individueller moralischer Rechte gekleidet und zu einer Sache der Gerechtigkeit erklärt werden, rücken ethische Überlegungen unweigerlich in die Nähe von Politik und Gesetz. Die moralischen Rechte von Tieren, so wurde deutlich gemacht, werden von tierrechtlicher Seite als Ideal entworfen, dem das positive Recht folgen sollte, so dass institutionell sichergestellt wird, dass die Rechte der Tiere notfalls unter Ausübung von Zwang geschützt und durchgesetzt werden können. Um die nicht nur rhetorische Nähe von Menschen- und Tierrechten nochmals zu unterstreichen, sei

141 Ladwig (2020), 179. Sein Gerechtigkeitsverständnis, das sehr nahe an dem von Cochrane und Garner skizzierten liegt, erläutert Ladwig in Auseinandersetzung u.a. mit Mill an späterer Stelle ausführlicher, vgl. ebd., 218–221.

142 So schreiben beispielsweise Marcel Wissenburg und David Schlosberg: „Turning what would be ethically required into practice takes more than preaching and proselytising at the level of individuals; it is a matter of politics, of authoritatively imposing legitimate and legitimised rules including sanctions on the whole of a political society“, Schlosberg/Wissenburg (2014), 1. Svenja Ahlhaus und Peter Niesen machen ebenfalls darauf aufmerksam, dass der Theoretisierung der Rechte von Tieren im Rahmen politischer Zwangsausübung ein zentrales Element eines politischen Verständnisses der Mensch-Tier-Beziehungen ist, vgl. Ahlhaus/Niesen (2015), 14–16. Donaldson/Kymlicka betonen, dass der politischen Gemeinschaft die Pflicht zukommt, die Rechte der Mitbürger:innen – zu denen auch zahlreiche Tiere zählen – zu schützen und es sich dabei um eine Sache der Gerechtigkeit handelt, vgl. Donaldson/Kymlicka (2011), 132 f., 155.

143 Vgl. Cochrane/Garner/O’Sullivan (2018), bes. 10–13.

darauf hingewiesen, dass Cochrane dafür argumentiert, Menschen- und Tierrechte im übergeordneten Konzept von „sentient rights“, also der Rechte aller empfindungsfähigen Lebewesen, zu vereinen.¹⁴⁴

Nun sind wir, wie zu Beginn dieses Abschnitts angemerkt wurde, weit von diesem Ideal entfernt. Die allermeisten Menschen treffen täglich Entscheidungen, die, wenn auch indirekt, mit der Verletzung der Rechte von Tieren in Verbindung stehen, ohne dass sie irgendjemand daran hindern würde. Und eine nicht unbeachtliche Anzahl an Menschen ist – angefangen von der Aufzucht über den Transport bis hin zur Schlachtung – auch direkt an der Schädigung von Tieren beteiligt. Ist die Forderung nach der zwangsweisen Durchsetzung von Tierrechten also nicht mehr als ein frommer Wunsch, von dem die Vertreter:innen von Tierrechten allenfalls hoffen können, dass er eines Tages in Erfüllung gehen mag?

Tierrechtler:innen sind sich der Herausforderung, die die dramatische Diskrepanz zwischen moralischem Anspruch und gesellschaftlicher Wirklichkeit darstellt, durchaus bewusst. Theoretisch haben einige Autor:innen darauf reagiert, indem sie ihre Überlegungen mitunter explizit auf die „nichtideale“ Ebene verlagert haben. Auf dieser wird, grob gesprochen, im Anschluss an Rawls' viel diskutierte Unterscheidung zwischen idealer und nichtidealer Theoriebildung davon ausgegangen, dass die allermeisten ihren moralischen Pflichten, die sich auf der Ebene der idealen Gerechtigkeitstheorie ergeben, nicht nachkommen.¹⁴⁵ Von dieser Ausgangsannahme ausgehend wird dann gefragt, wie eine tierrechtliche Theorie gestaltet sein sollte, die diesem Umstand überzeugend Rechnung trägt.¹⁴⁶

Rawls konzentriert sich im Rahmen seiner Gerechtigkeitstheorie, was seine Überlegungen zur nichtidealen Theorie betrifft, vor allem auf die Frage, inwiefern ziviler Ungehorsam in einer Gesellschaft gerechtfertigt sein kann, die bedeutsame Ungerechtigkeiten aufweist. Bei Rawls geht es dabei, wie im 4. Kapitel zu sehen sein wird, nicht um Ungerechtigkeiten gegenüber Tieren, sondern um die Missachtung grundlegender Rechte von

144 Vgl. Cochrane (2013). Ladwig hält Cochrane folgend ebenfalls fest, dass die Menschenrechte „als eine Teilklasse von Rechten aller empfindungsfähigen Wesen“ verstanden werden sollten, Ladwig (2020), 22.

145 Die ideale Theorie betrachtet, so Rawls, „also in erster Linie das, was ich vollständige Konformität nenne (...)“, Rawls (1979), 25.

146 Im Kontext der tierethischen Gerechtigkeitsdiskussion hat Robert Garner als einer der ersten ausführlicher Bezug auf die nichtideale Theoriebildung genommen, vgl. Garner (2013), bes. 11–19. Für eine „immanente“ Kritik an Garners nichtidealer Position vgl. Ladwig (2021).

Menschen. Dennoch ergeben sich vergleichbare – und bislang selten ausführlicher diskutierte – Fragen, wenn man sich vor diesem Hintergrund unserem Umgang mit Tieren zuwendet. Konkreter besteht Klärungsbedarf, wie sich Forderungen nach Gerechtigkeit für Tiere gegenüber Forderungen verhalten, die die Legitimität der Durchsetzung politischer Zwangsmaßnahmen in einer liberalen Demokratie betreffen. Was ist unter nichtidealen Umständen moralisch erlaubt oder gar gefordert, um die Rechte von Tieren zu schützen und der Gerechtigkeit Genüge zu tun?

Wäre es, so lässt sich fragen, gar gerechtfertigt, wenn die moralischen Rechte von Tieren sofort und direkt – d.h. gegebenenfalls *ohne vorangegangene demokratische Legitimation* – politisch durchgesetzt würden? Den allermeisten dürfte diese Frage unmittelbar intuitiv abwegig erscheinen. Denn selbstverständlich, so legt ein gemeinhin verbreitetes demokratisches Grundverständnis nahe, müssen moralische Überzeugungen, die die Ausübung von Zwang fordern, demokratisch verhandelt werden und im Rahmen entsprechender Prozeduren *legitimiert* werden. Genauer bedeutet dies: Staatliche Akteure dürften sich nicht einfach über demokratische Prozesse hinwegsetzen, um tierrechtliche Forderungen durchzusetzen, die weit über geltende Tierschutzbestimmungen hinausreichen. Und zu ähnlichen Ergebnissen dürften die meisten im verwandten Falle illegaler, unter Umständen gewaltsamer Interventionen von Tierrechtsaktivist:innen gelangen. Auch diese müssen sich an die Spielregeln des demokratischen Rechtsstaats halten und dürfen der übrigen Bevölkerung ihre Anliegen nicht ohne Weiteres aufzwingen.

Aus einer tierrechtlichen Perspektive gestaltet sich die Situation allerdings weniger eindeutig, so dass sich die Frage stellt, inwiefern eine anspruchsvolle Gerechtigkeitstheorie im Fall von Tieren als Ideal überzeugen kann. Bevor ich mich diesem Problemkomplex in den nächsten Kapiteln ausführlich zuwenden werde, dürften abschließend einige weitere vorbereitende Bemerkungen zum Verhältnis von Gerechtigkeit, Demokratie und legitimer Zwangsausübung in liberalen Gesellschaften hilfreich sein.

Tierrechte, Demokratie und Legitimität

Ich möchte hierzu mit einer kurzen Klärung der bereits in der Einleitung angesprochenen Frage, was unter „Liberalismus“ zu verstehen ist, beginnen. Dabei muss vorweggeschickt werden, dass es *den* Liberalismus nicht gibt,

sondern es sich dabei um eine Familie von Ideen handelt, die in verschiedenen Ansätzen ihren Ausdruck gefunden hat. Michael Freedon bemüht in diesem Sinne das Bild eines „house of many mansions“¹⁴⁷. Die zentralen Überlegungen, um die es dabei geht, umfassen insbesondere die Werte der (individuellen) Freiheit, der moralischen und politischen Gleichheit, der Autonomie und Selbstverwirklichung sowie der Toleranz. Damit verbunden spielen, historisch betrachtet, Vorstellungen wie Rechtsstaatlichkeit, die Rechtfertigungsbedürftigkeit und Beschränkung staatlicher Macht, eine marktwirtschaftlich organisierte Ökonomie, aber auch Sozialstaatlichkeit und soziale Gerechtigkeit eine zentrale Rolle in den Gedankengebäuden liberaler Theoretiker:innen – wenn auch in sehr unterschiedlicher Ausprägung.

Im Anschluss an gegenwärtige Diskussionen zum politischen Liberalismus möchte ich den Liberalismus hier und im Folgenden in erster Linie als „eine Theorie staatlicher Legitimität“¹⁴⁸ verstehen, deren normatives Fundament ein unterschiedlich ausbuchstabierbares Freiheitsverständnis bildet. Die Grundidee ist dabei folgende: Jede Einschränkung der persönlichen Freiheit durch den Staat (oder allgemeiner gesprochen: die politische Gemeinschaft) ist rechtfertigungsbedürftig. Eine liberale Theorie gibt demnach Aufschluss darüber, so Bratu und Dittmeyer, „welche Handlungen ein Staat vollziehen darf bzw. wie dessen Institutionen beschaffen sein müssen, damit er insgesamt als legitim angesehen werden kann.“¹⁴⁹

147 Vgl. Freedon (2015), Kapitel 1. Für einen hilfreichen einführenden Überblick über den Liberalismus als politischer Ideologie ferner Freedon/Stears (2013). Eine besondere, andere Akzente setzende Spielart des Liberalismus stellt Judith Shklars *Liberalismus der Furcht* dar. Auf diesen komme ich im 6. Kapitel zurück.

148 Bratu/Dittmeyer (2017), 13. Vgl. grundlegend hierzu auch Waldron (1987). Laut Waldron ist der Liberalismus im Wesentlichen „a theory about what makes political action – and in particular the enforcement and maintenance of a social and political order – morally legitimate. The thesis that I want to say is *fundamentally* liberal is this: a social and political order is illegitimate unless it is rooted in the consent or agreement of all who have to live under it; the consent or agreement of these people is a condition of its being morally permissible to enforce that order against them“, ebd., 140.

149 Bratu/Dittmeyer (2017), 13. Die beiden verorten „die normative Grundannahme des Liberalismus“ direkt in einem *Recht* auf Freiheit, welches „als der ausschlaggebende Prüfstein für die Legitimität eines Staates“ fungiert, ebd., 14. In ähnlicher Weise halten auch Gaus, Courtland und Schmitz fest, werde der Wert der Freiheit von Liberalen typischerweise als „normatively basic“ betrachtet und als Grundannahme vorausgesetzt, vgl. Gaus/Courtland/Schmitz (2020). An anderer Stelle spricht Gaus in diesem Zusammenhang vom „Fundamental Liberal Principle“: Diesem zufolge

Die bisherigen Ausführungen legen nahe, dass zwischen den Forderungen nach demokratischer Legitimation und liberaler Legitimität große Gemeinsamkeiten bestehen. Und im gemeinen Alltagsverständnis scheinen Liberalismus und Demokratie ohnehin eng miteinander verknüpft.¹⁵⁰ Dies ist nicht verwunderlich, bringt die Forderung nach Legitimation bzw. Legitimität doch in beiden Fällen zum Ausdruck, dass die Ausübung staatlicher Zwangsgewalt einer überzeugenden, für jede:n nachvollziehbaren Rechtfertigung bedarf – historisch einflussreiche Vorstellungen, wonach politische Herrschaft auf Grundlage familiärer Abstammung oder mit Verweis darauf, von Gott eingesetzt zu sein, legitimiert werden konnte, lassen wir heute nicht mehr gelten.

Bei genauerer Betrachtung wird allerdings schnell klar, dass sich das Verhältnis von Demokratie und Liberalismus als durchaus spannungsreich erweist – gerade was die Frage betrifft, welches normative Gewicht dem *faktischen* demokratischen Prozess samt Mehrheitsentscheidung zukommt. Ohne allzu weit (ideen-)geschichtlich auszuholen, sei darauf hingewiesen, dass bereits frühe Liberale demokratischen Gedanken ambivalent begegnet sind. Man denke insbesondere an John Stuart Mills Warnung vor den Gefahren einer „Tyrannei der Mehrheit“¹⁵¹. Die Haltung dieser Liberalen gegenüber demokratischen Prozessen und Mehrheitsentscheidungen, so John Skorupski, lässt sich wohl am besten „as a mixture of support and vigilance“¹⁵², also einer Mischung aus Unterstützung und Wachsamkeit, beschreiben.

Die Gemeinsamkeiten und Spannungen zwischen liberalen und demokratischen Perspektiven lassen sich allerdings noch genauer fassen. Von zentraler Bedeutung sind hierbei die Ideen der *Zustimmung* und des *Konsenses*, die bereits angeklungen sind. Denkt man an historisch einflussreiche liberale und demokratische Überlegungen zur grundsätzlichen Rechtfertigung staatlicher Herrschaft, besteht zwar sicherlich eine allgemeine Übereinstimmung dahingehend, dass der politischen Ordnung (und der mit

liegt die Begründungslast auf Seiten derjenigen, die Freiheit einschränken möchten. Und entsprechend muss jede Begrenzung der Freiheit durch politische Autoritäten gerechtfertigt werden, vgl. Gaus (1996). Abschnitt 10.2.1.

150 John Skorupski spricht in diesem Sinne von einer „widespread attitude which sees liberal democracy as a kind of indissoluble whole— perhaps, at most, with a faintly discernible internal hyphen“, Skorupski (2017), 178.

151 Mill (2009), 19.

152 Skorupski (2017), 173. Vgl. ferner Freedon (2015), 27 f.

dieser verbundenen Ausübung von Zwang) von allen zugestimmt wird.¹⁵³ Spannend wird es allerdings, wenn man danach fragt, in welcher Form diese Zustimmung gegeben werden muss.

Jeremy Waldron trifft hierzu die hilfreiche Unterscheidung zweier verschiedener liberaler Vorstellungen zur Begründung politischer Legitimität. Erstens kann der Fokus auf der *faktischen* demokratischen Zustimmung liegen. Im Mittelpunkt steht hierbei der Wille der Individuen, den es zu berücksichtigen gilt – Waldron spricht entsprechend von „voluntaristischen“ Ansätzen politischer Legitimität und nennt Rousseau als einen wesentlichen Vertreter.¹⁵⁴ Andere Autor:innen stützen sich im Gegensatz hierzu, zweitens, auf die Idee eines *hypothetischen* Konsenses und geben damit die enge Bindung politischer Legitimität an den tatsächlichen Willen von Individuen (und damit verbunden: des Volkes) weitgehend auf. Für die Legitimität der politischen Ordnung ist dann nicht entscheidend, ob eine faktische Zustimmung vorliegt, sondern ob gezeigt werden kann, dass vernünftigerweise zugestimmt werden *würde oder sollte* (bzw. diese nicht vernünftigerweise zurückgewiesen werden könnte oder sollte). Waldron wählt für diese Ansätze die Bezeichnung „rationalistisch“ und führt Kant als einen zentralen historischen Vertreter an.¹⁵⁵

Beide Positionen sehen sich mit Herausforderungen konfrontiert. Die erste, auf faktische Zustimmung abzielende Begründungsstrategie bleibt immer eng an den vorhandenen Willen von Individuen gebunden. Damit stellt sich allerdings die Frage, inwiefern dann noch eine unabhängige kritische Betrachtung der politischen Legitimität einer Ordnung möglich ist. Dies gilt insbesondere für den Fall, dass Institutionen Unterstützung erfahren, diese Institutionen aus Sicht der Vernunft aber mit guten Gründen als illegitim kritisiert werden können.

Hypothetische Ansätze zur Rechtfertigung weisen demgegenüber den Vorteil auf, dass sie gerade die moralischen Grenzen von Theorien faktischer Zustimmung bestimmen.¹⁵⁶ Zugleich haben diese ebenfalls ihren Preis: Sie müssen idealisieren und damit zwangsläufig Abstand nehmen von dem, was Menschen tatsächlich fühlen und wollen. Nicht mehr der

153 Eine Einschränkung unserer Freiheit durch andere, so erläutert Jeremy Waldron die zentrale zugrunde liegende moralische Überzeugung, ist dann erlaubt, wenn diese mit unserem Einverständnis geschieht. Denn dann behalten wir weiterhin die Kontrolle darüber, was mit uns geschieht, vgl. Waldron (1987), 137.

154 Vgl. ebd., 140.

155 Vgl. ebd., 141.

156 Vgl. ebd., 142 f.

Wille der Individuen fungiert als moralisch entscheidende Kontrollinstanz für die Zulässigkeit der Ausübung von Zwang, sondern die Vernunft bzw. eine idealisierte Vorstellung vernünftiger Bürger:innen. Mit Blick auf moderne pluralistische Gesellschaften drängt sich dabei die Frage auf, ob eine solche Position überhaupt überzeugend begründet werden und auf Akzeptanz hoffen kann. Eine mögliche Option für Liberale, dieser Herausforderung zu begegnen, so bereits Waldron, besteht darin, sich auf gemeinhin geteilte Interessen und Überzeugungen zu stützen.¹⁵⁷

John Skorupski trifft eine nicht unähnliche Unterscheidung zwischen zwei historisch einflussreichen Perspektiven: dem „altem Liberalismus“ und „radikal-demokratischen“ Vorstellungen. Allerdings konzentriert sich Skorupski stärker auf das Verhältnis von Politik und Ethik.¹⁵⁸ Der zentrale Konflikt, den er zwischen diesen beiden Zugängen ausmacht, dreht sich um die normative Quelle des Ethischen und des Politischen. Für Liberale, so Skorupski, stellen ethische Überlegungen – genauer: die normativen Prinzipien eines unparteilichen, kosmopolitischen Individualismus – den Ausgangspunkt dar, von dem aus diese sich der Politik nähern. Der demokratische Prozess selbst bildet entsprechend nicht das Fundament politischer Legitimität. Radikal-demokratische Ansätze hingegen betrachten den souveränen Willen des Volkes als die fundamentale Basis politischer Legitimität. Das Ethische wird in erster Linie als eine Beschreibung jener Tugenden betrachtet, die für die demokratische Selbstbestimmung notwendig sind.

Diese Unterscheidungen erweisen sich als hilfreich, um nun genauer zu betrachten, wie sich die Begriffe der Legitimität und der Gerechtigkeit – und damit insbesondere die Forderung nach Achtung individueller Grundrechte – zueinander verhalten. Stellt man die Ideen faktischer Zustimmung und demokratischer Selbstbestimmung in den Mittelpunkt, bedeutet dies zugleich, ethische Überlegungen normativ betrachtet in den Hintergrund zu rücken. Wir mögen dann beispielsweise, um zum Mensch-Tier-Verhältnis zurückzukehren, unseren politischen Umgang mit Tieren unter ethischen Gesichtspunkten kritisieren, gar für zutiefst ungerecht erachten – illegitim wäre dieser allerdings nicht, sofern er als Ausdruck demokratischer Selbstbestimmung gelten kann. Ganz im Gegenteil müsste die Vorstellung, dass die Rechte von Tieren notfalls durch die Ausübung von Zwang zu schützen und zu verwirklichen sind, als offensichtlich illegitim bezeichnet

157 Vgl. ebd., 145.

158 Vgl. Skorupski (2017), 176–178.

werden, sofern ein solches Vorhaben nicht an die Idee demokratischer Legitimation zurückgebunden wird.

Im Fall von Tierrechten mag diese stärker demokratisch akzentuierte Legitimitätsvorstellung bei den meisten intuitiv keinen Widerstand hervorrufen. Anders dürfte es allerdings aussehen, wenn es sich nicht um die Rechte von Tieren, sondern um fundamentale Forderungen der Gerechtigkeit gegenüber Menschen handelte. Klaffen hier das, was faktisch demokratisch gewollt wird, und das, was moralisch geboten ist, weit auseinander, gewinnt die stärker ethisch fundierte liberale Legitimitätsperspektive zweifellos an Plausibilität. Denn dieser zufolge muss die legitime Ausübung politischen Zwangs grundlegenden Gerechtigkeitsvorstellungen genügen.¹⁵⁹

Um es greifbarer zu machen: Fundamentale Grundrechte, die nicht zuletzt dem Schutz von Minderheiten dienen, gelten vielen Liberalen gemeinhin als der demokratischen Auseinandersetzung entzogen; auch eine demokratische Mehrheit kann diese nicht abschaffen und somit massive Ungerechtigkeiten legitimieren. Im Umkehrschluss ergibt sich aus diesen Überlegungen ferner die Konsequenz, dass bestimmte fundamentale Ansprüche von staatlicher Seite notfalls mit Zwang durchgesetzt werden können, auch wenn diese nicht von der Mehrheit befürwortet werden. So dürfte vielen beispielsweise die Position grundsätzlich moralisch einleuchten, dass bei gravierenden Verletzungen der Grundrechte einer Minderheit staatlicher Zwang ausgeübt werden darf, um diese Rechte zu schützen – ganz gleich, was die Mehrheit der Bevölkerung für richtig hält und will (man denke, um einen besonders drastischen Fall zu wählen, etwa an die demokratisch nicht legitimierte Durchsetzung von Grundrechten in einer Gesellschaft, in der bislang bestimmte Bevölkerungsgruppen versklavt werden). Ähnlich gelagert ist die Herausforderung, wenn man über den engen Rahmen in-

159 Eine solche Spannung lässt sich laut Arash Abizadeh mit Blick auf die ethische Debatte um die Rechtfertigung staatlicher Grenzen konstatieren, wo ein liberaler, individuelle Rechte betonender und offene Grenzen nahelegender Universalismus auf eine im engeren Sinne demokratische, partikularistische Position trifft, die dem Prinzip der (nationalen) Selbstbestimmung und der Kontrolle der eigenen Grenzen Vorrang einräumt. Im Wesentlichen stellt sich, mit anderen Worten, die Frage, ob und inwieweit Staaten selbstbestimmt demokratisch darüber bestimmen dürfen, ihre Grenzen zu schließen, auch wenn dies auf Kosten des Schutzes der grundlegenden Rechte von Individuen geht, vgl. Abizadeh (2017), 106–109. Nicht unerwähnt bleiben sollte, dass Abizadehs Absicht im weiteren Verlauf seines Textes darin besteht, diese Gegenüberstellung zu problematisieren und zu überwinden, indem er zu zeigen versucht, dass gerade aus einer stärker demokratiethoretisch fundierten Perspektive die Rechtfertigung von Grenzen kritisiert werden kann.

nerstaatlicher Gerechtigkeit hinausblickt und danach fragt, unter welchen Umständen die Souveränität eines Staates eingeschränkt werden darf. Nicht wenige erachten es heute im Fall katastrophaler Menschenrechtsverletzungen prinzipiell als gerechtfertigt (oder unter Umständen als gefordert), in letzter Instanz gar mit militärischen Mitteln zu intervenieren.

Wenn es also gerechtfertigt sein kann, aus Gründen der Gerechtigkeit fundamentale Rechte im Zweifelsfall ohne (oder gegen) eine demokratische Mehrheit durchzusetzen, könnte dies dann aus tierrechtlicher Perspektive nicht auch für die Rechte von Tieren gelten, die gegenwärtig in einem dramatischen Ausmaß verletzt werden? Bedarf es, moralisch betrachtet, zur Durchsetzung der Rechte von Tieren wirklich erst der demokratischen Legitimation durch die politische Gemeinschaft, ehe entsprechende Interventionen gerechtfertigt wären? Allgemeiner gesprochen ist zu klären, ob und inwiefern die Rechte von Tieren, wie Chad Flanders es formuliert, analog zu den Grundrechten von Menschen als „above and beyond politics“¹⁶⁰ verstanden werden sollten. Diesen Fragen, die das Verhältnis von individuellen Tierrechten, Gerechtigkeit und der legitimen Ausübung von Zwang betreffen, werde ich mich in den folgenden Kapiteln gründlicher widmen.

160 Flanders (2014), 44.

4 Tierrechte und die Rechtfertigung von politischem Ungehorsam

Bürger:innen demokratischer Gesellschaften stehen verschiedene Wege offen, sich für die Belange von Tieren einzusetzen. Mark Rowlands weist auf drei Arten politischen Engagements hin, die für eine erste, grobe Sortierung hilfreich sind.¹

Erstens nennt Rowlands eine Reihe unterschiedlicher „lifestyle changes“, also Veränderungen, die das eigene Verhalten und den persönlichen Lebensstil betreffen. Hierunter fällt die Entscheidung, sich ausführlicher über Tierrechtsthemen zu informieren, sich vegetarisch oder vegan zu ernähren und auch sonst keine tierischen Produkte zu konsumieren. Zweitens weist Rowlands auf verschiedene Aktivitäten hin, die er unter dem Stichwort „spreading the word“ zusammenfasst. Diese umfassen in erster Linie verschiedene Formen der Aufklärungsarbeit und des gewöhnlichen politischen Engagements: die Sensibilisierung von Familienmitgliedern und Bekannten für Tierrechtsfragen, das Verfassen von Artikeln und das Halten von Vorträgen, die Unterstützung von Tierrechtsorganisationen und die Beteiligung an Demonstrationen. Die dritte Kategorie wird von Rowlands mit „civil disobedience“ überschrieben und beinhaltet sehr viel umstrittenere Handlungen. Genauer reicht das von ihm genannte Spektrum von Aktionen, die sich am Rande des legalen Rahmens bewegen (z.B. Sitzblockaden) über offensichtlich illegale Interventionen wie Hausfriedensbruch und dem Beschädigen von Eigentum bis hin zu terroristischen Handlungen.

Mit dem gerade in jüngerer Zeit wieder verstärkt diskutierten Konzept des zivilen Ungehorsams räumen selbst einflussreiche Vertreter:innen liberaler Gerechtigkeits- und Demokratietheorien die Möglichkeit ein, dass Formen von politischem Engagement, die sich über den Rahmen des gesetzlich Erlaubten hinausbewegen, gerechtfertigt sein oder zumindest eine wichtige demokratiefördernde oder -stützende Funktion erfüllen können. Die normativen Grenzen werden hierbei jedoch im Vergleich dazu, wie Rowlands den Begriff verwendet, in der Regel sehr viel enger gezogen. Zentral ist für viele Befürworter:innen zivilen Ungehorsams unter anderem,

1 Vgl. Rowlands (2002), 177-179.

dass entsprechende Aktionen gewaltfrei sind und öffentlich – also nicht im Geheimen und Verborgenen – stattfinden.

Damit soll nicht gesagt sein, dass weitergehende politische Handlungen von Individuen oder Gruppen, bei denen auf weniger gemäßigte Weise vorgegangen oder im Geheimen operiert wird, unter keinen Umständen zu rechtfertigen sind. In diesen Fällen bewegt man sich, wie zu sehen sein wird, allerdings über den Bereich des Konzepts des zivilen Ungehorsams hinaus in Richtung von Formen illegalen politischen Protests und Widerstands, die sehr viel weniger selbstverständlich gerechtfertigt werden können – vor allem in bestehenden demokratischen Rechtsstaaten.

Das Anliegen dieses Kapitels besteht vor diesem Hintergrund zum einen darin, einen Überblick darüber zu liefern und zur Klärung beizutragen, auf welcher Basis sich kontroverse illegale, widerständige politische Handlungen zum Schutz von Tieren rechtfertigen lassen könnten. Zum anderen soll dieses Kapitel dazu dienen, deutlich zu machen, welche weitreichenden Implikationen sich insbesondere bei Annahme einer *tierrechtlichen Perspektive* ergeben. In Abschnitt 4.1 werde ich zunächst ausführlicher auf das Konzept des zivilen Ungehorsams eingehen und erläutern, weshalb dieses sich selbst bei einem recht offenen Verständnis als kaum geeignet erweist, zahlreiche illegale Aktionen, die in bestimmten aktivistischen Kreisen als moralisch legitim angesehen werden, theoretisch einzufangen und rechtfertigen zu können. In Abschnitt 4.2 werde ich anschließend auf mögliche alternative Rechtfertigungen illegaler, kontroverser politischer Interventionen blicken. Unter Bezugnahme auf philosophische Diskussionen um die Rechtfertigung von *unzivilem* Ungehorsam, Selbstverteidigung und Widerstand gegen institutionelle Ungerechtigkeiten werde ich zu dem vorläufigen Ergebnis gelangen, dass aus einer tierrechtlichen Perspektive *prima facie* erhebliche und zweifellos umstrittene Handlungen moralisch erlaubt oder gar gefordert sein dürften.

4.1 Aktivismus für Tiere und ziviler Ungehorsam

Bevor ich mich ausführlicher der Frage zuwende, was unter „zivilem Ungehorsam“ zu verstehen ist, sollte darauf hingewiesen werden, dass das Konzept des zivilen Ungehorsams umstritten ist. Folglich kann, wie im Fall der Bemerkungen zum Begriff „Liberalismus“, nicht von einer allgemein

akzeptierten Definition die Rede sein.² Der Grund hierfür ist nicht zuletzt, dass die Berufung auf zivilen Ungehorsam oftmals eine *politische* Funktion erfüllt und der Begriff entsprechend umkämpft ist: Wer das Konzept zivilen Ungehorsams für sich in Anspruch nimmt, tut dies nicht selten in der Absicht, eine gewisse Rechtfertigung und Nachsicht einzufordern, was die öffentliche und rechtliche Bewertung illegaler Aktionen betrifft.³

Ich werde mich im Folgenden – nach einem kurzen einführenden Überblick über kontroverse Interventions- und Protestformen im Kontext von Tierrechts- und Tierbefreiungsaktivismus (4.1.1) – vor allem auf Rawls' Überlegungen zum zivilen Ungehorsam konzentrieren (4.1.2). Rawls' Konzeption stellt nämlich noch immer den wesentlichen Ausgangs- und Bezugspunkt für viele Autor:innen dar und kann in diesem Sinne sicher als (liberales) Standardmodell zivilen Ungehorsams bezeichnet werden. Insbesondere mit Blick auf tierrechtliche Anliegen erweist es sich allerdings als äußerst restriktiv. Im Anschluss daran werde ich u.a. in Auseinandersetzung mit ausgewählten Kritiker:innen des Rawls'schen Modells der Frage nachgehen, inwiefern im Rahmen alternativer Ansätze zivilen Ungehorsams tierrechtliche Anliegen Berücksichtigung erfahren können. Hierbei werde ich auf stärker demokratietheoretisch fundierte Rechtfertigungen (4.1.3.) sowie auf Tony Milligans vergleichsweise offene Konzeption zivilen Ungehorsams eingehen (4.1.4.). Wie sich zeigen wird, sind diese alternativen Modelle mit eigenen theoretischen Schwierigkeiten verbunden. Vor allem aber bleiben diese – trotz aller Kritik – dem grundsätzlichen demokratischen und gewaltfreien Charakter des Rawls'schen liberalen Modells weitgehend verbunden. Aus diesem Grund sind sie letztlich ebenfalls nur sehr bedingt in der Lage, weitergehende, besonders umstrittene illegale politische Interventionen zum Schutz der Rechte von Tieren rechtfertigen zu können.

4.1.1 (Illegaler) Aktivismus für Tiere: ein einführender Überblick

Im aktivistischen Diskurs um Tierschutz, Tierrechte und Tierbefreiung spielen strategische Überlegungen, welche Mittel und Wege beim Eintreten für einen besseren Schutz von Tieren politisch angemessen oder ge-

2 Einen hilfreichen, historisch informierten Überblick über verschiedene Modelle zivilen Ungehorsams bietet Scheuerman (2018), einführend ferner auch Brownlee/Delmas (2021); Delmas (2016).

3 Vgl. Milligan (2013), 30.

boten sind, eine wichtige Rolle. Neben inhaltlichen Streitfragen darüber, was wir Tieren moralisch schulden, stellen sie ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal der verschiedenen Grundpositionen dar. Während Tierschützer:innen einen moderaten und reformistischen Weg verfolgen, setzen Aktivist:innen, die sich der Tierrechts- und der Tierbefreiungsbewegung zuordnen lassen, grundsätzlicher an. Sie treten in der Regel für starke Grundrechte ein oder analysieren die Ausbeutung von Tieren – der Idee staatlich gesicherter individueller Tierrechte nicht selten mit einer gewissen Skepsis begegnend – in einem weiteren kapitalismus- und herrschaftskritischen Zusammenhang.⁴

Tierschützer:innen beschränken sich in der Regel ausschließlich auf legale Wege der politischen Einflussnahme und gesellschaftlichen Aufklärungsarbeit und bewegen sich somit innerhalb der ersten beiden Kategorien politischen Engagements, die Rowlands unterscheidet.⁵ Tierrechts- bzw. Tierbefreiungsaktivist:innen greifen ebenfalls auf legale Mittel zurück, zeigen sich aufgrund ihrer grundsätzlicheren und umfassenderen Ablehnung der Nutzung von Tieren jedoch zurückhaltend, wenn es um die Zusammenarbeit mit den Akteur:innen der industriellen Nutztierhaltung geht. Darüber hinaus befürworten sie in der Regel auch umstrittenere Aktionen.⁶ Diese umfassen eine Vielzahl sehr unterschiedlicher Protest- und Interventionsformen wie unangemeldete Demonstrationen, Störaktionen bei Veranstaltungen und Jagden, verschiedene Blockade- und Besetzungsaktionen, Undercover-Recherchen in landwirtschaftlichen Betrieben und Laboren sowie offene und verdeckte Tierbefreiungen. Ferner zu nennen sind so genannte „home demos“, bei denen vor den privaten Räumen von Personen, die direkt in die Schädigung von Tieren verwickelt sind, demonstriert wird sowie weitere, stärker konfrontative Aktionen, die darauf zielen, ökonomischen Schaden anzurichten oder Equipment zu zerstören,

4 Einen einführenden Überblick über die verschiedenen Strömungen bietet Schmitz (2019).

5 Zu nennen sind in diesem Zusammenhang u.a. Informationskampagnen, Straßenaktionen, Petitionen, politische Lobbyarbeit, Demonstrationen und juristische Interventionen. Ferner arbeiten Gruppen und Organisationen, die sich der Tierschutzbewegung zurechnen lassen, aufgrund ihres eher pragmatischen Zugangs zur Verbesserung der Situation von Tieren nicht selten auch mit Unternehmen und Verbänden zusammen, die Teil des Systems der (intensiven) Tiernutzung sind. Das klassische Beispiel stellen hierbei Labels dar, die besondere Tierschutzstandards verbürgen sollen, vgl. ebd., 96 f.

6 Einen hilfreichen Überblick über verschiedene Aktionen aus aktivistischer Perspektive bietet Balluch (2015), bes. Kapitel 5.

um weitere Schädigungen von Tieren zu verhindern. Die entstehenden Kosten sollen dabei bestenfalls so weit in die Höhe getrieben werden, dass die Nutzung von Tieren und der Verkauf von Konsumgütern wie Pelz sich nicht mehr rentieren.⁷

Die allermeisten Aktivist:innen der Tierrechts- und Tierbefreiungsbewegung verschreiben sich – zumindest in der ein oder anderen Hinsicht – der Gewaltfreiheit. So betont selbst die aus dezentral organisierten Gruppierungen bestehende *Animal Liberation Front (ALF)*, die als besonders einflussreich und umstritten gelten kann, dass alle notwendigen Vorsichtsmaßnahmen zu ergreifen sind, um Schädigungen von Menschen und anderen Tieren zu verhindern.⁸ Allerdings wird hierbei ein vergleichsweise enge Verständnis von Gewaltfreiheit vorausgesetzt, das sich im Wesentlichen auf die Wahrung der körperlichen Integrität von Lebewesen beschränkt. Die Schädigung von Eigentum und die psychologischen Auswirkungen auf Personen, die damit oder auch mit Aktionen wie *home demos* verbunden sein können, werden entsprechend nicht als Gewalt aufgefasst – ein Punkt, auf den ich noch zurückkommen werde.

Vergleichsweise wenige Aktionen, die von Aktivist:innen aus dem Umfeld der Tierrechts- oder Tierbefreiungsbewegung durchgeführt werden, haben explizit zum Ziel, Individuen direkt zu schädigen oder Angst und Schrecken zu verbreiten. Robert Garner erkennt in diesem Zusammenhang mit Blick auf die Entwicklungen der Tierrechts- bzw. Tierbefreiungsszene in Großbritannien einen Wendepunkt zu Beginn der 1980er Jahre, als neue Gruppierungen wie die *Animal Rights Militia* oder das *Justice Department* begannen, Briefbomben zu verschicken, Autos in Brand zu setzen oder diese gar in die Luft zu sprengen.⁹ Teile der aktivistischen Szene setzen auch heute noch auf das Mittel der Einschüchterung und auf Aktionen, bei denen sich zumindest nicht immer ausschließen lässt, dass Menschen zu Schaden kommen können.¹⁰

7 Balluch verweist in diesem Zusammenhang auf die schwedische Gruppierung *Bye Bye Meat-Industrie*, deren Mitglieder sich nachts Zutritt zu Schlachthöfen verschafft und dort hohe Schäden angerichtet haben, um im Anschluss friedlich auf ihre Festnahme zu warten, vgl. ebd., 100 f.

8 Die Guidelines finden sich abgedruckt in Best/Nocella (2004), 8.

9 Vgl. Garner (2004), 234 ff.

10 Einen Aufsehen erregenden Fall stellte beispielsweise die sechsjährige „hate campaign“ in Großbritannien gegen Angestellte und Leiter der *Darley Oaks Farm* dar, die 2006 mit der Verurteilung von drei Aktivisten und einer Aktivistin endete, vgl. Morris/Ward/Butt (2006). Für einen journalistischen Beitrag zu umstrittenen Aktio-

Diesen kurzen Überblick zusammenfassend lässt sich festhalten: Aktivist:innen, die sich für den Schutz und die Rechte von Tieren einsetzen, greifen auf eine Reihe verschiedener Aktionen zurück, die sich an oder nicht selten jenseits der Grenze der Legalität bewegen. Manche dieser Aktionen weisen einen stärker kommunikativen Charakter auf, d.h. sie dienen dazu, öffentlichkeitswirksam auf einen Missstand aufmerksam zu machen und gegen diesen zu protestieren. Andere lassen sich hingegen als *direkte Aktionen* verstehen und zielen eher unmittelbar darauf, Schädigungen von Tieren zu verhindern oder zu unterbinden – und dies nicht immer auf eine grundsätzlich friedfertige Weise.¹¹

Welche dieser vielfältigen illegalen Aktionen zum Schutz von Tieren können als ziviler Ungehorsam gelten – und damit als Handlungen, die in einer liberalen Gesellschaft zumindest eine gewisse Rechtfertigung beanspruchen könnten?

4.1.2 Rawls' Modell zivilen Ungehorsams: zentrale Elemente und Grenzen

Bevor ich auf Rawls' einflussreiche Definition zivilen Ungehorsams blicke, dürften ein paar allgemeine Bemerkungen zum Kontext seiner Ausführungen zum illegalen Aktivismus in seinem Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* hilfreich sein. Dabei ist zunächst zu betonen, dass Rawls zivilen Ungehorsam „nur für den Spezialfall einer fast gerechten Gesellschaft“¹² vorsieht, also einer Gesellschaft, die dem Ideal der von ihm entworfenen Gerechtigkeitstheorie nicht in vollem Umfang entspricht. Seine Überlegungen zum zivilen Ungehorsam stellen daher, wie bereits erwähnt, ein Beispiel für die Theoriebildung auf „nichtidealer“ Ebene dar: Rawls hat eine demokratische Gesellschaft vor Augen, in der „ernsthafte Gerechtigkeitsverletzungen“¹³ vorhanden sind, die aber noch als hinreichend gerecht gelten kann, so

nen aus dem deutschen Kontext, die bis hin zu Brandanschlägen reichen, vgl. Fuchs/Taubert (2014).

11 Dem Konzept des zivilen Ungehorsams wird gerade in weniger moderaten aktivistischen Kreisen nicht selten mit einer gewissen Zurückhaltung begegnet und stattdessen auf entsprechende Aktionen mit einer direkten Wirkung zurückgegriffen, vgl. hierzu Milligan (2013), 28-31; für einführende Erläuterungen zum Begriff der direkten Aktion aus aktivistischer Perspektive: Jones (2004), 137-139.

12 Rawls (1979), 399.

13 Ebd.

dass grundsätzlich die Pflicht zur Unterstützung der rechtlichen Ordnung besteht.¹⁴

Genauer stellt sich die Frage des zivilen Ungehorsams laut Rawls, weil es in einer solchen fast gerechten Gesellschaft zu einem Pflichtenkonflikt kommen kann: Auf der einen Seite besteht für Bürger:innen die Pflicht, sich den von der demokratischen Mehrheit beschlossenen Gesetzen zu fügen. Auf der anderen Seite kommt Bürger:innen die Pflicht zu, auf erhebliche Ungerechtigkeiten, die sich auch in einer demokratischen Gesellschaft ergeben können, notfalls im Rahmen illegaler Aktionen hinzuweisen.¹⁵

Ziviler Ungehorsam zielt anders als *militanter* Widerstand laut Rawls nicht darauf, gegen ein massiv ungerechtes System vorzugehen und Missstände direkt zu beseitigen.¹⁶ Ganz im Gegenteil wird zivilem Ungehorsam mit Blick auf die konstitutionelle Ordnung in aller Regel gar eine stabilisierende Funktion zugeschrieben. Konkreter erläutert Rawls, dass mit Aktionen zivilen Ungehorsams den Bürger:innen, denen Ungerechtigkeit widerfährt, ein Mittel an die Hand gegeben wird, um auf diese Missstände aufmerksam zu machen, ohne die politische und rechtsstaatliche Ordnung grundsätzlich in Frage zu stellen.¹⁷

Rawls versteht zivilen Ungehorsam folglich in erster Linie als Appell einer Minderheit an den Gerechtigkeitssinn der Mehrheit und damit als eine – wenngleich provokative – Einladung zum Dialog. Mit diesem Appell soll die Mehrheit der Mitbürger:innen dazu gebracht werden, zu überprüfen, ob bestehende Gesetze nicht als ungerecht zu verurteilen sind.¹⁸ Mit anderen Worten: Ziviler Ungehorsam will überzeugen und dient nicht dazu, politische Anliegen direkt und mit Zwang *gegen* die Mitbürger:innen durchzusetzen. Anders als der Militante, so Rawls, hält diejenige, die zivilen Ungehorsam leistet, den Gerechtigkeitssinn der Mehrheit nicht für „fehlge-

14 Vgl. ebd., 386-392.

15 Vgl. ebd., 400.

16 Vgl. ebd., 404 f. Wenngleich Rawls nicht ausführlicher darauf eingeht, merkt er jedoch an, dass militante Formen des Widerstands unter anderen, also nicht fast gerechten Umständen gerechtfertigt sein können.

17 Allgemein hält Rawls fest, dass durch die Möglichkeit, zivilen Ungehorsam zu üben, „die Selbstachtung wie auch die gegenseitige Achtung der Menschen gestärkt würde“ und sich die Parteien im fiktiven Urzustand, den er in seiner Theorie der Gerechtigkeit entwirft, folglich auf Bedingungen für berechtigten zivilen Ungehorsam einigen würden, vgl. ebd., 420 ff., hier 422.

18 Vgl. ebd., 402 f.

leitet oder wirkungslos.¹⁹ Ziviler Ungehorsam sollte folglich auch nicht leichtfertig geübt werden, sondern ein letztes Mittel darstellen.

Diese Vorbemerkungen sollten genügen, um Rawls' Definition des zivilen Ungehorsams sinnvoll einordnen zu können. Er schreibt:

Ich beginne mit der Definition des zivilen Ungehorsams als einer öffentlichen, gewaltlosen, gewissenbestimmten, aber politischen gesetzwidrigen Handlung, die gewöhnlich eine Änderung der Gesetze herbeiführen soll.²⁰

Damit eine Handlung als ziviler Ungehorsam gelten kann, müssen also mehrere Bedingungen erfüllt sein. Ich möchte mich dabei vor allem auf jene zwei Bedingungen konzentrieren, die hinsichtlich der Bewertung konkreter Aktionen als besonders umstritten gelten können: die der Gewaltfreiheit und die der Öffentlichkeit.²¹ Diese beiden Bedingungen sind für Rawls zentral, um dem bereits erwähnten öffentlichen Appellcharakter gerecht zu werden und die geforderte grundsätzliche Gesetzestreue, die bei Aktionen zivilen Ungehorsams zum Ausdruck kommen soll, sicherzustellen.²²

Wie diese beiden Bedingungen im Detail zu verstehen sind, ist nicht einfach zu bestimmen, da Rawls sich nicht sonderlich ausführlich zu diesen äußert.²³ Mit Blick auf die Gewaltfrage schreibt er, dass Gewalt zu vermeiden sei, insbesondere gegenüber Menschen. Ob Gewalt sich dabei lediglich auf die körperliche Integrität von Personen bezieht und inwiefern Gegenstände unter die Klausel der Gewaltfreiheit fallen, bleibt zumindest theoretisch offen. Was die Bedingung der Öffentlichkeit angeht, erklärt er, dass die Aktionen – vergleichbar mit einer öffentlichen Rede – vor dem

19 Ebd., 404.

20 Ebd., 401.

21 Die Bedingung, dass die Handlung „gewissenbestimmt“ zu sein hat, sollte zumindest kurz erklärt werden – ist diese doch nicht zuletzt in der Literatur umstritten, vgl. Brownlee/Delmas (2021), bes. Abschnitt 1.1. Allgemein festhalten lässt sich, dass eine Handlung, um als gewissenbestimmt gelten zu können, durch tiefe und aufrichtige moralische Überzeugungen einer Person motiviert sein muss – und beispielsweise nicht einfach zur persönlichen Bereicherung vollzogen wird.

22 Die „völlige Offenheit und Gewaltlosigkeit“, so Rawls, „ist ein Unterpfand der Aufrichtigkeit, denn es ist nicht leicht, jemand anderen von der Gewissenhaftigkeit seiner Handlungen zu überzeugen (...)“, ebd., 403 f.

23 Nicht unerwähnt bleiben sollte in diesem Zusammenhang, dass – wie er mit Verweis auf Howard Zinn's offenerer Definition von zivilem Ungehorsam bemerkt – Rawls durchaus einräumt, dass auch andere Formen der Nonkonformität in einem demokratischen Staat gerechtfertigt sein könnten, vgl. ebd., 401, Fn. 21.

„Forum der Öffentlichkeit“²⁴ stattfinden müssen, also nicht im Geheimen ablaufen sollen.

Kontrovers diskutiert wird in diesem Zusammenhang zum einen, inwiefern die Öffentlichkeitsklausel erfordert, dass Aktivist:innen die Behörden im Vorfeld über die geplanten Aktionen in Kenntnis setzen. Rawls schreibt im englischen Original, dass ziviler Ungehorsam „openly and with fair notice“²⁵ vollzogen werden müsse.²⁶ Zum anderen stellt sich die Frage, ob die Öffentlichkeitsklausel – wenn man einmal Abstand nimmt von der Forderung nach einer Ankündigung der Aktionen – nachträglich erfüllt werden kann. Man denke in diesem Zusammenhang beispielsweise an die Aktionen des Whistleblowers Edward Snowden.²⁷ Snowden hat sich auf illegale und geheime Weise Informationen beschafft, um die demokratische Öffentlichkeit auf die weitreichenden Spionage- und Überwachungsaktivitäten westlicher Geheimdienste aufmerksam zu machen. Anschließend leitete er diese Informationen an vertrauenswürdige Medien weiter und gab sich wenige Zeit später auch als Informant zu erkennen.

Zuletzt sollte ein weiterer wichtiger Aspekt, der Rawls' Konzeption zivilen Ungehorsams kennzeichnet und auch im weiteren Verlauf dieser Arbeit von Bedeutung sein wird, erwähnt werden. Wie Rawls erläutert, sollte ziviler Ungehorsam zwar gewissenbestimmt sein. Die letztliche Rechtfertigung muss sich allerdings, um in einer pluralistischen Gesellschaft als angemessen gelten zu können, in erster Linie auf *öffentliche Grundsätze* beziehen – und nicht auf die privaten Moralvorstellungen der jeweiligen Akteur:innen.²⁸ Konkreter verweist Rawls im Zuge seiner Diskussion auf die „gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung, die der politischen Ordnung

24 Ebd., 403.

25 Rawls (1999), 321. In der deutschen Übersetzung ist an dieser Stelle lediglich die Rede davon, dass die Handlung „ausreichend wahrgenommen“ werden solle, Rawls (1979), 403.

26 Jürgen Habermas spricht in einem erstmals 1983 erschienen Text mit Blick auf Rawls' Definition davon, dass es sich bei zivilem Ungehorsam um einen Akt handelt, „der in der Regel angekündigt ist und von der Polizei in seinem Ablauf kalkuliert werden kann (...)“; Habermas (2017), 215 f.

27 Vgl. hierzu Scheuerman (2018), Kapitel 6.

28 Diese Forderung unterscheidet Aktionen zivilen Ungehorsams u.a. von Handlungen, die als Weigerung aus Gewissensgründen gelten können, und Rawls' liberale Konzeption grundsätzlich etwa von dem stärker religiös fundierten Ansatz Gandhis, vgl. hierzu ebd., Kapitel 2; Rawls (1979), 405-408.

zugrunde liegt²⁹ und stützt sich entsprechend auf jene Prinzipien, die er in seiner Gerechtigkeitstheorie verteidigt.

Er betont hierbei, dass sich ziviler Ungehorsam auf Fälle „wesentlicher und eindeutiger Ungerechtigkeiten“³⁰ beschränken muss. Genauer geht es um erhebliche Verletzungen der gleichen Freiheit, d.h. insbesondere um Verstöße gegen die grundlegenden politischen und bürgerlichen Rechte, die er in seinem ersten Gerechtigkeitsgrundsatz festhält.³¹ Darüber hinaus räumt er ein, dass ziviler Ungehorsam „bei eklatanten Verletzungen des zweiten Teils des zweiten Grundsatzes“ gerechtfertigt sein könnte, also dann, wenn in einer Gesellschaft ein massives Defizit hinsichtlich der fairen Chancengleichheit besteht, was die Besetzung von Ämtern und Positionen angeht. Nicht rechtfertigen lässt sich ziviler Ungehorsam Rawls zufolge jedoch mit Verweis auf den ersten Teil des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes, dem so genannten Differenzprinzip. Diesem zufolge sind die sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten in einer gerechten Gesellschaft so zu regeln, dass sie den am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen. Der Grund hierfür ist, dass entsprechende Verletzungen des Differenzprinzips schwerer festzustellen sind – nicht zuletzt, weil sich komplexe empirische ökonomische Fragen stellen und folglich eine Reihe „vernünftiger Auffassungen“³² vorliegen dürfte.

Aktivismus für Tiere und die Grenzen des Rawls'schen Modells

Es dürfte bereits zu erkennen sein, dass Rawls' Modell Tierrechts- und Tierbefreiungsaktivismus vergleichsweise enge Grenzen setzt.³³ Zum einen hat Rawls ein relativ klar umgrenztes Verständnis davon, *wie* vorgegangen werden muss, damit eine Handlung als ziviler Ungehorsam betrachtet werden kann. Und zum anderen erweist sich sein Modell als recht restriktiv hinsichtlich der Frage, *auf Basis welcher normativen Prinzipien* ziviler Ungehorsam gerechtfertigt sein kann.

29 Rawls (1979), 402. Damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, wie Rawls später in *Politischer Liberalismus* mit Verweis auf Martin Luther King deutlich macht, dass sich Aktivist:innen auch auf religiöse Überzeugungen berufen dürfen. Diese müssen sich aber im Lichte gemeinhin geteilter Grundsätze verstehen lassen und diese stützen, vgl. Rawls (2003a), § 8.

30 Rawls (1979), 409.

31 Vgl. ebd., 81 f.; die finale Version der Gerechtigkeitsprinzipien findet sich auf 336 f.

32 Ebd., 410.

33 Vgl. hierzu auch Milligan (2013), Kapitel 2.

Rawls' Erläuterungen zur Gewalt lassen, so wurde bereits angemerkt, einen gewissen Interpretationsspielraum zu, der allerdings auch nicht überbetont werden sollte. Wie William Scheuerman festhält, lässt sich die Ausübung physischer Gewalt gegen Personen kaum mit dem grundsätzlichen Anliegen vereinbaren, andere in einem freien Diskurs davon zu überzeugen, Positionen zu überdenken und Missstände zu korrigieren: „Coercion and force deny others their status as equals, undermining the possibility of common political agency on which democratic persuasion rests.“³⁴

Was unter „psychischer Gewalt“ im Einzelnen zu verstehen ist und wo mit Blick auf Rawls' Verständnis von zivilem Ungehorsam die Grenze gezogen werden sollte, lässt sich nur vermuten und wird kontextspezifisch zu bewerten sein. Aktionen, die – wie etwa Drohbriefe – darauf zielen, Individuen unter Druck zu setzen und einzuschüchtern, dürften sich allerdings ebenfalls jenseits des kommunikativen Rahmens eines demokratischen Apells, wie er Rawls vorschwebt, bewegen.

Ähnlich komplex gestaltet sich die Lage hinsichtlich der Beschädigung von Eigentum. Im Fall einer symbolischen Beschädigung von *öffentlichem Eigentum* dürfte man am ehesten geneigt sein, es als unangemessen zu betrachten, den Gewaltbegriff in Anschlag zu bringen.³⁵ Sehr viel weniger eindeutig gestaltet sich die Situation, wenn sich aktivistische Interventionen und Proteste gegen das *Eigentum von Privatpersonen* richten.³⁶ Insbesondere, wenn die Handlungen in der Absicht geschehen, bestimmten Personen langfristig erheblichen ökonomischen Schaden zuzufügen.

Rawls' Kriterium der Öffentlichkeit wirft im Kontext von Tierrechts- und Tierbefreiungsaktivismus ebenfalls Fragen auf. Bei Aktionen wie Sachbeschädigungen und Tierbefreiungen, die in der Regel verdeckt stattfinden, lässt sich ein relativ klares Urteil fällen: Diese lassen sich wohl nicht mit

34 Scheuerman (2018), 47.

35 Vgl. ebd., 46 f.

36 So spricht sich beispielsweise Cordeiro-Rodrigues mit Blick auf die Aktionen der ALF dafür aus, den Gewaltbegriff auf die Beschädigung von Eigentum auszuweiten. Konkreter versteht er unter Gewalt „any form of behaviour involving physical force intended to hurt, damage or kill someone, or cause harm to his/her property“ und betont unter Verweis auf Amartya Sen, dass der Besitz von Eigentum einen wesentlichen Aspekt menschlichen Wohlbefindens ausmacht, vgl. Cordeiro-Rodrigues (2016), 6. Vgl. ferner Zuolos Diskussion zum Gewaltbegriff, der an Morreals Bestimmung anknüpft, Zuolo (2020), 246–248. Morreal zufolge sind gewalttätige Handlungen „always acts which ‘get at persons‘“, zitiert nach ebd., 247. Derartige Handlungen können die Integrität des Körpers betreffen, sich auf das Eigentum einer Person beziehen oder sich auf einer psychologischen Ebene auswirken.

Rawls' Verständnis in Einklang bringen lassen. Denn derartige Aktionen weisen – selbst wenn sie einen kommunikativen Aspekt haben – eher den Charakter direkter Interventionen oder symbolischen Widerstands auf. Das heißt, sie zielen darauf, bestimmte Handlungen zu unterbinden oder eine grundsätzlichere Ablehnung zum Ausdruck zu bringen, die weniger leicht als Einladung zum Dialog verstanden werden kann. Nicht zuletzt entziehen sich die Akteur:innen oftmals bewusst der rechtlichen Verantwortung.

Weniger eindeutig gestaltet sich die Lage hingegen mit Blick auf offene Tierbefreiungen oder auch (nächtliche) Undercover-Recherchen und -Filmaufnahmen, die dazu dienen sollen, Missstände festzuhalten. Derlei Aktionen können im Vergleich zu Sitzstreiks und anderen Aktionen, die direkt „vor dem Forum der Öffentlichkeit“ stattfinden, sicher nicht in gleicher Weise als „öffentlich“ gelten. Selbst so genannte „offene“ Tierbefreiungen finden in der Regel nämlich nicht tagsüber bei laufendem Betrieb statt, wenngleich es derartige *daylight*- oder *daytime*-Befreiungen durchaus gibt. Folglich steht in der Regel nicht der öffentlichkeitswirksame Protest im Vordergrund, sondern wiederum der unmittelbare Schutz von Tieren. Was diese Aktionen allerdings von verdeckt durchgeführten Befreiungen und Sachbeschädigungen unterscheidet ist, dass sowohl bei offenen Tierbefreiungen als auch bei Undercover-Recherchen das Vorgehen meist sorgfältig dokumentiert wird und Medien vor, während oder nach den Aktionen durch die Aktivist:innen informiert werden.³⁷ Die rechtliche Auseinandersetzung wird nicht gemieden, sondern häufig sogar explizit gesucht, um Behörden dazu zu bringen, sich mit den entsprechenden Fällen juristisch zu befassen.³⁸

Betrachtet man die Kriterien der Gewaltfreiheit und der Öffentlichkeit von Akten zivilen Ungehorsams genauer, gerät Rawls' Modell im Fall von Tierrechts- und Tierbefreiungsaktivismus also bereits schnell an Gren-

37 Die Grenze zwischen offenen und verdeckten Befreiungen ist, wie Milligan zurecht anmerkt, nicht zuletzt deshalb schwer zu ziehen, da offenen Tierbefreiungen oftmals verdeckte Aktionen vorausgehen, die der Informationsbeschaffung und Auskund-schaftung der entsprechenden Anlagen dienen, vgl. Milligan (2013), 118.

38 In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass ganz abgesehen davon, ob Undercover-Filmaufnahmen als ziviler Ungehorsam gelten können, diese unter bestimmten Umständen auch rechtlich als gerechtfertigt angesehen werden können. Darauf komme ich in Abschnitt 4.2.4 noch zu sprechen.

zen.³⁹ Darüber hinaus, und damit komme ich zur Frage, auf Grundlage welcher Missstände ziviler Ungehorsam laut Rawls gerechtfertigt werden kann, stellt sich ein grundsätzliches Problem. Zur Erinnerung: Ziviler Ungehorsam, so führt Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* aus, kann grundsätzlich nur dann gerechtfertigt sein, wenn zentrale bürgerliche und politische Grundrechte verletzt oder wenn das Prinzip der Chancengleichheit in gravierender Weise missachtet wird.⁴⁰ Tiere jedoch spielen in Rawls' Konzeption hingegen keine – oder zumindest keine gerechtigkeitsrelevante – Rolle.⁴¹ Entsprechend kann ziviler Ungehorsam, bleibt man Rawls' Überlegungen eng verbunden, nicht auf der Basis gerechtfertigt werden, für den Schutz von Tieren einzutreten, geschweige denn die Verletzung ihrer *Rechte* anzuprangern oder zu unterbinden.

Selbstverständlich gibt es Alternativen zu Rawls' Modell, das – dies sollte der Fairness wegen betont werden – von ihm selbst als „skizzenhafte Theorie“⁴² angekündigt wird und als Anwendungsfall nicht-idealer Theoriebildung einen vergleichsweise überschaubaren Raum in seinen Überlegungen einnimmt. Ein alternatives Modell, das William Scheuerman insbesondere in Auseinandersetzung mit Hannah Arendt und Jürgen Habermas von Rawls' Konzeption unterscheidet, ist das demokratische.⁴³

4.1.3 Demokratietheoretische Rechtfertigung zivilen Ungehorsams

Den theoretischen Ausgangspunkt des demokratischen Modells stellt nach Scheuerman die Überzeugung dar, dass ein demokratisches System als „unfinished project“⁴⁴ zu verstehen ist. Ziviler Ungehorsam kann dabei ein legitimes Element der deliberativen oder partizipatorischen demokratischen Auseinandersetzung sein. Gerechtfertigt wird dies nicht auf Grundlage einer idealen, moralphilosophisch begründeten Gerechtigkeitstheorie, son-

39 Vgl. für eine Einschätzung, welche Aktionen zum Schutz von Tieren vor dem Hintergrund einer an Rawls orientierten Definition zivilen Ungehorsams gerechtfertigt werden können, auch die Ausführungen in Zuolo (2020), bes. Kapitel 6.3 und 6.4.

40 Dieses enge Gerechtigkeitsfundament hinterfragen selbst jene, die Rawls weitgehend folgen, vgl. hierzu u.a. Scheuerman (2018), Kapitel 2; Zuolo (2020), 245 f.

41 Ich komme in Abschnitt 5.1.1 auf Rawls' liberale Theorie und die Berücksichtigung von Tieren zurück.

42 Rawls (1979), 399.

43 Vgl. Scheuerman (2018), Kapitel 3.

44 Ebd., 75; vgl. auch Habermas (2017), bes. 219-221.

dern unter Bezugnahme auf die normativen Grundannahmen demokratischer Verfassungsstaatlichkeit. Einen entscheidenden Vorzug des demokratischen Modells erkennt Scheuerman in diesem Zusammenhang darin, dass es im Gegensatz zum liberalen Modell theoretisch über mehr Spielraum verfügt, unterschiedliche Missstände im Rahmen von Aktionen zivilen Ungehorsams aufzugreifen.⁴⁵ Darüber hinaus, so betont Scheuerman, hebt sich das demokratische Modell noch in einer weiteren wichtigen Hinsicht vom liberalen Modell Rawls' ab: Es zeichnet sich insbesondere dadurch aus, dass es die Institutionen und demokratischen Prozesse bestehender Gesellschaften kritisch in den Blick nimmt.⁴⁶

Ob und inwieweit sich auf Grundlage des demokratischen Modells illegaler Tierrechts- und Tierbefreiungsaktivismus rechtfertigen lässt, hängt davon ab, wie man dieses im Detail versteht – denn streng genommen gibt es wiederum nicht *das* demokratische Modell. Grundsätzlich eröffnet ein stärker demokratiethoretisch fundiertes Modell zivilen Ungehorsams zweifellos Rechtfertigungsperspektiven, die über Rawls' enges Modell hinausweisen. So ließe sich beispielsweise argumentieren, dass illegale Aktionen angesichts bestehender Machtungleichgewichte und verkrusteter Strukturen gerechtfertigt sein könnten, um den Anliegen bestimmter Mitbürger:innen ein angemessenes Gehör im demokratischen Diskurs zu verschaffen. In diesem Fall würde sich die Rechtfertigung allerdings nicht auf die Tiere selbst, sondern auf die demokratische Gleichheit der Aktivist:innen beziehen. Alternativ könnte auch versucht werden, direkt – unter Bezugnahme auf (universalistische) moralische oder demokratiethoretische Prinzipien – auf den Status und die Rechte der Tiere Bezug zu nehmen.

Im Folgenden möchte ich einige Versuche, den Aktivismus für Tiere im Rahmen eines demokratischen Modells zu rechtfertigen, diskutieren. Dabei werde ich mich auf zwei Autoren konzentrieren, die sich besonders

45 Scheuerman zufolge ermögliche es das demokratische Modell „to address *any* potentially grave or serious issues (...)“; Scheuerman (2018), 78, kursiv im Original.

46 Scheuerman verweist hierbei auf Demokratiedefizite, rechtsstaatliche Hürden und politische Machtungleichheiten, vgl. auch Scheuerman (2018), 57 ff. Bei Jürgen Habermas heißt es etwa: „Die, die Unrecht am ehesten spüren, sind in der Regel nicht mit Befugnissen oder auch nur mit privilegierten Einflußnahmen ausgestattet – sei es über die Zugehörigkeit zu Parlamenten, Gewerkschaften und Parteien, sei es über den Zugang zu Massenmedien oder über das Drohpotential derer, die bei Wahlkämpfen mit einem Investitionsstreik winken können. Auch aus diesen Gründen ist der plebiszitäre Druck des zivilen Ungehorsams oft die letzte Möglichkeit, Irrtümer oder Neuerungen in Gang zu setzen“, Habermas (2017), 220 f.

ausführlich zu illegalem Aktivismus und zivilem Ungehorsam geäußert haben: Martin Balluch und Robert Garner.⁴⁷

Martin Balluchs demokratietheoretische Rechtfertigung zivilen Ungehorsams

Martin Balluch spricht sich grundsätzlich – insofern besteht Übereinstimmung mit Rawls – dagegen aus, die Rechtfertigung von illegalem Aktivismus an eine spezifische, umstrittene Ethik zu binden (also beispielsweise eine egalitäre tierrechtliche Position). Vielmehr möchte er diese „aus dem tieferliegenden Prinzip der Demokratie“⁴⁸ ableiten und verweist in der Folge darauf, dass die zentrale Idee der Demokratie darin bestehe, gesellschaftliche Konflikte friedlich auszutragen, und somit dem Ideal eines „freien Spiels der Kräfte“⁴⁹ gerecht zu werden.

Mit Blick auf Gesetzesübertretungen von aktivistischer Seite hält Balluch fest, dass diese einer besonderen Rechtfertigung bedürfen, da Gesetze Ausdruck demokratischer Prozesse und Kompromisse sind, die es grundsätzlich zu achten gilt. Allerdings erkennt er zugleich zahlreiche Umstände, die dem Ideal einer freien demokratischen Diskussion im Wege stehen. Das Ergebnis demokratischer Aushandlungsprozesse ist laut Balluch daher nicht

47 Auch Bernd Ladwig bezieht sich in seiner Rechtfertigung zivilen Ungehorsams auf demokratietheoretische Überlegungen, vgl. Ladwig (2020), 394–397. So macht er u.a. auf den interessanten Punkt aufmerksam, dass ziviler Ungehorsam gerade dazu dienen kann, die Frage aufzuwerfen, wo die Mitgliedschaftsgrenzen in einer Demokratie verlaufen sollten: „Ein illegales Handeln im Namen der von Menschen gehaltenen und abhängigen Tiere verletzt nicht den gebotenen Respekt vor freien und gleichen Mitbürgern, eben weil hier die soziale Grenzfrage der Mitgliedschaftsrechte selbst im Raum steht und die Akteure bestreiten können, dass die schon anerkannten Mitglieder sie majoritär beantworten dürften. Wer etwa das Kriterium existentieller Herrschaftsunterworfenheit (*all-subjected-principle*) für einen Einschluss von Tieren geltend macht, erklärt damit die etablierten Regeln der Einbeziehung für substantiell ungerecht“, ebd. 396. Ladwig stützt sich folglich auf den Gedanken, der bereits in Abschnitt 3.3.1 erläutert wurde: Tiere haben als Herrschaftsunterworfenne einen Gerechtigkeitsanspruch darauf, als Mitglieder der politischen Gemeinschaft anerkannt zu werden. Da Ladwig zivilen Ungehorsam allerdings vor dem Hintergrund umfassenderer moralphilosophischer Überlegungen rechtfertigt, scheint es mir letztlich nicht ganz passend, ihn dem Lager der demokratischen Rechtfertigungsansätze zivilen Ungehorsams zuzuordnen.

48 Balluch (2015), 73.

49 Ebd., 74.

zwangsläufig das größte Gemeinwohl; vielmehr werden oftmals lediglich bestehende reale Machtverhältnisse zementiert.⁵⁰

Illegaler Aktivismus, so hält Balluch vor diesem Hintergrund fest, zieht seine Rechtfertigung folglich aus den „undemokratischen Verhältnissen in einer Gesellschaft, die die offene, öffentliche Diskussion behindern.“⁵¹ Konkreter verweist Balluch im Rückgriff auf Robert Garner auf drei Gründe, weshalb Gesetzesübertretungen demokratiepolitisch als legitim gelten können.⁵² Erstens kann eine offene demokratische Diskussion dadurch verhindert werden, dass wichtige Informationen schlichtweg geheim gehalten werden – beispielsweise über die Zustände in Schlachthöfen oder in landwirtschaftlichen Betrieben. Die illegale Beschaffung von Informationen – etwa im Rahmen von Undercover-Recherchen – kann folglich dazu beitragen, dieses Defizit zu beheben. Zweitens verweist Balluch auf den Einfluss von Lobbygruppen sowie mögliche finanzielle Abhängigkeiten zwischen Politiker:innen auf der einen und einflussreichen Interessengruppen auf der anderen Seite, die dazu führen können, dass Gesetze zustande kommen, denen es an demokratischer Legitimation mangelt. Aktionen zivilen Ungehorsams können in diesem Fall dazu beitragen, öffentliche Debatten über diese Gesetze anzuregen. Und zuletzt macht Balluch darauf aufmerksam, dass finanziell potentere Interessengruppen mehr Möglichkeiten haben, mittels Werbung Einfluss auf die Öffentlichkeit zu nehmen und „diese unter Umständen dazu zu bringen, gegen ihr Selbstinteresse zu handeln bzw. zu entscheiden.“⁵³ Auch in einem solchen Fall können illegale Aktionen gerechtfertigt sein, da die Interessenvertreter:innen der Tiere nicht mit finanzstarken Akteur:innen aus Wirtschaft und Industrie mithalten können.

Balluch geht in der Folge verschiedene Aktionsformen durch und gibt jeweils eine Einschätzung ab, wie diese normativ einzuordnen sind.⁵⁴ Dabei ist zunächst darauf hinzuweisen, dass auch Balluch illegalen Aktionen einige klare Grenzen setzt. Genauer nennt er einige negative Kriterien, die unbedingt erfüllt sein müssen, um dem Ideal der offenen Diskussion von aktivistischer Seite gerecht zu werden: So dürfen keine physische Gewalt und psychischer Druck ausgeübt werden, keine Angst verbreitet werden

50 Vgl. ebd., 80.

51 Ebd., 74.

52 Vgl. ebd., 77 f.

53 Ebd., 78.

54 Vgl. ebd., Abschnitte 5.3.1-5.3.12.

und die Mitbürger:innen nicht durch Sachbeschädigungen, die über eine symbolische Wirkung hinausgehen, zum Überdenken ihrer Meinungen gezwungen werden.⁵⁵

Werden diese Vorgaben beachtet, können allerdings auch konfrontativere und direktere, den Rawls'schen Rahmen überschreitende Aktionen laut Balluch gerechtfertigt sein (u.a. Undercover-Recherchen, Stör- und Boykottaktionen etwa von Veranstaltungen und Treibjagden, offene Befreiungen sowie Sachbeschädigungen). Zu einer ablehnenden Einschätzung gelangt er mit Blick auf die Aktionsform *home demo*, selbst wenn diese nicht unbedingt illegal sein müssen. Bei dieser lässt sich laut Balluch nämlich kaum vermeiden, dass in das Privatleben von Personen eingedrungen wird und diese sich in der Folge bedroht und verfolgt fühlen.⁵⁶

Undemokratische Verhältnisse und die Rechtfertigung zivilen Ungehorsams

Was ist von Balluchs demokratischer Rechtfertigung illegaler Aktionen zu halten? Eine theoretische Stärke seines Zugangs ist sicherlich darin zu sehen, dass in diesem die Rechtfertigung von illegalem Tierrechtsaktivismus an ein relativ voraussetzungsarmes, für viele anschlussfähiges Ideal demokratischer Willensbildung zurückgebunden wird. Auch der Verweis auf institutionelle Missstände und Machtungleichheiten im demokratischen Prozess ist bedenkenswert. Wie plausibel man Balluchs Schlussfolgerungen letztlich findet, dürfte jedoch davon abhängen, inwiefern man bereit ist, sein Urteil über „undemokratische Verhältnisse“ mitzutragen und die Zustände als so problematisch anzusehen, dass illegale Aktionen gerechtfertigt sind.

Bemerkenswert ist, dass Garner, auf dessen Ausführungen sich Balluch stützt, zu einer deutlich vorsichtigeren Position gelangt. Garner betont ebenfalls, dass illegale Aktionen grundsätzlich gerechtfertigt werden können, wenn diese dazu beitragen, die notwendigen Voraussetzungen zu schaffen, um einen fairen demokratischen Kompromiss zwischen den

55 Vgl. ebd., 83 f.

56 Balluch schreibt hierzu: „Derartige Gefühle zu erzeugen bedeutet aber, die offene Diskussion zu beeinträchtigen, und daher ist diese Demonstrationsform demokratiepolitisch abzulehnen“, ebd., 88. Ferner gibt er zu bedenken, dass politischen Demonstrationen von Gegner:innen mit Gegendemonstrationen begegnet werden kann. Erstere dürfen aber nicht verhindert werden, da dies „fundamental den Prinzipien der Demokratie“ widersprechen würde, vgl. ebd., 94.

verschiedenen Interessengruppen in einer Gesellschaft zu erzielen.⁵⁷ Allerdings gibt Garner zu bedenken, dass für eine finale Einschätzung hinsichtlich illegaler Aktionen genau analysiert werden muss, inwiefern der demokratische Wille aufgrund ungleich verteilter Einflussmöglichkeiten verschiedener Gruppen tatsächlich unangemessen beschnitten wird. Und seine Einschätzung fällt recht eindeutig aus: „In general, it would seem that, in the context of animal protection at least, this is not the case.“⁵⁸ Genauer macht er darauf aufmerksam, dass die Nutzung von Tieren zweifellos einen Wert für die Gesellschaft im Allgemeinen betrachtet darstellt und entsprechend breite gesellschaftliche Unterstützung findet.⁵⁹

Garners Hinweis auf die allgemeine gesellschaftliche Akzeptanz der Nutzung von Tieren ist sicherlich berechtigt. Dennoch erscheinen sein Fokus, der auf der grundsätzlichen Zustimmung zur Nutztierhaltung liegt, und die Schlussfolgerungen, die sich vor diesem Hintergrund hinsichtlich der Rechtfertigung von Gesetzesbrüchen ergeben, nur bedingt überzeugend.⁶⁰ So ist zu beachten, dass die Tiernutzung im Großen und Ganzen zwar breite demokratische Unterstützung finden mag. Zugleich scheinen erhebliche Teile der Bevölkerung einzelne Praktiken und Zustände in der Nutztierhaltung klar zu verurteilen und sich eine Verbesserung der Situation von Tieren zu wünschen. Insofern könnte sich im Sinne Balluchs argumentieren lassen, dass zumindest mit Blick auf bestimmte Kontexte der Tiernutzung der „demokratische Wille“ bislang keinen oder nur teilweise Ausdruck gefunden hat und illegale Aktionen aufgrund der unterschiedlichen Einflussmöglichkeiten verschiedener Interessengruppen gerechtfertigt sein können.⁶¹

57 Vgl. Garner (2004), 248-258.

58 Ebd., 255.

59 Garner schreibt: „Unless we can show, then, that there is a fairly widespread desire for the economic benefits derived from the utilisation of animals to take second place in the light of an awareness that what is done to animals is morally wrong, it cannot be said that undue influence is exercised by animal user groups“, ebd.

60 Fairerweise sollte nicht unbemerkt bleiben, dass Garner seine Ausführungen selbst als erste Annäherungen versteht, wie er betont.

61 So sieht beispielsweise ein Großteil der Bundesbürger:innen laut einer annähernd repräsentativen Erhebung Undercover-Filmaufnahmen in Ställen als notwendig an, weil die bestehenden Kontrollmechanismen von staatlicher Seite als nicht ausreichend wahrgenommen werden. Genauer stimmen der Aussage „Heimliche Aufnahmen sind nötig, weil der Staat zu wenig kontrolliert“ 32,2 % der Befragten voll und ganz zu (weitere 34,9 % stimmen zu). Ferner stimmen 41,2 % der Aussage „Heimliche

Balluchs ideologiekritischer Argumentationslinie folgend könnte man ferner darauf hinweisen, dass die Menschen sich aufgrund unterschiedlicher Beeinflussung oftmals eigentlich gar nicht über ihre *wirklichen* Interessen im Klaren sind. Das heißt: Selbst, wenn eine Mehrheit hinter der Tiernutzung stehen mag, dann vor allem deshalb, weil Ideologie einen erheblichen Einfluss darauf hat, wie wir die Nutztierindustrie und Tiere im Allgemeinen wahrnehmen, was wir für normal, natürlich und damit gerechtfertigt ansehen. Robert Garner greift diesen Einwand in seiner Diskussion selbst auf und kann ihm durchaus etwas abgewinnen. Genauer verweist er u.a. darauf, dass die Fleischindustrie erhebliche Anstrengungen unternimmt, um den Konsum von Fleisch als moralisch richtig und ökonomisch vorteilhaft erscheinen zu lassen, wohingegen die oftmals schlimmen realen Verhältnisse, unter denen Tiere leiden, verschleiert würden. Dennoch zeigt sich Garner wiederum zurückhaltend, was die Rechtfertigung von Gesetzesbrüchen auf dieser Grundlage angeht. Er schreibt:

It would be unwise to underestimate advertising as a means of shaping people's interests, but the problem with this kind of approach is that we can only speculate that if the public was aware of the issues in all their complexity (assuming they are not already), then it would then want reforms in the way animals are treated. But we simply cannot know if this is true. Indeed, there is a strong case for saying that it *is* in people's real interests to continue supporting the exploitation of animals because economic benefits do accrue from it.⁶²

Ferner gibt Garner zu bedenken, dass die Tierschutz- bzw. Tierrechtsbewegung in den letzten Jahrzehnten durchaus einen Einfluss darauf hatte, wie Menschen über die Nutzung von Tieren denken.

So wichtig diese ideologiekritischen Bedenken hinsichtlich der Rechtfertigung gegenwärtiger Mensch-Tier-Verhältnisse grundsätzlich sein mögen, haftet diesen, wie Garner bemerkt, ein nicht unerhebliches Maß an Spekulation und – will man auf dieser Basis illegale Aktionen rechtfertigen – ferner wohl eine gewisse demokratische Anmaßung an. Folglich kann man zumindest in Frage stellen, ob diese Argumentationslinie dem demokratischen Grundgedanken von Balluchs Rechtfertigung hinreichend Rechnung trägt. Die entscheidende Herausforderung besteht allerdings darin, dass

Aufnahmen sind wichtig für den Tierschutz“ voll und ganz zu (weitere 36,8 % stimmen zu), vgl. Schulze/Spiller/Risius (2018).

62 Garner (2004), 256.

unklar bleibt, wann die demokratischen Missstände wirklich gravierend genug sind, um auf dieser Grundlage die Verletzung der Rechte anderer Menschen zu rechtfertigen. Denn aus dem Umstand, dass diejenigen, die sich für Tiere einsetzen, nicht die gleichen Möglichkeiten der demokratischen Einflussnahme haben oder vielleicht sogar eine tatsächliche oder potenzielle demokratische Mehrheit hinter sich wissen können, folgt nicht ohne Weiteres, dass deshalb umstrittene, konfrontative illegale Aktionen gerechtfertigt sind. Dabei ist nicht zuletzt zu bedenken, dass Aktivist:innen trotz allem zahlreiche legale Wege der Einflussnahme offenstehen und sie von diesen Gebrauch machen.⁶³

Wenngleich ein demokratisches Modell folglich einige Vorzüge aufweist, stellt sich doch die Frage, ob es sich letztlich nicht als zu sparsam und unterbestimmt erweist – und insofern in einen umfassenderen normativen Rahmen eingebettet werden muss. Tony Milligans Kritik an der demokratischen Rechtfertigung zivilen Ungehorsams erweist sich in diesem Zusammenhang als hilfreicher Ausgangspunkt für die weitere Diskussion.

Tony Milligans Kritik an der demokratischen Rechtfertigungsstrategie

Milligan macht im Rahmen seiner Diskussion demokratietheoretisch fundierter Rechtfertigungen zivilen Ungehorsams vor allem auf zwei bedenkenswerte Punkte aufmerksam.⁶⁴ Erstens weist er darauf hin, dass eine Verteidigung, die sich *allein* auf demokratische Defizite stützt, grundsätzlich auch reaktionären Gruppierungen offensteht, sofern diese plausibel machen können, dass sie keine ausreichende demokratische Berücksichtigung erfahren. Milligan erwähnt in diesem Zusammenhang konkret die Anti-Abtreibungs-Gruppierung *Operation Rescue*, deren Aktivist:innen in der Vergangenheit u.a. Zugänge zu Abtreibungskliniken blockiert haben. Zweitens betont er, dass ein substanzielleres *ethisches* Fundament noch aus einem weiteren Grund vonnöten ist: Hypothetisch ist nämlich zumindest eine ideale demokratische Gesellschaft vorstellbar, in der keinerlei Defizite hinsichtlich des Funktionierens demokratischer Institutionen und deliberativer Prozesse vorliegen. Selbst unter solchen Umständen könne allerdings

63 Vgl. hierzu Hadley (2015). Dieser nimmt kritisch Bezug auf die Beiträge Humphrey/Stears (2006) sowie D'Arcy (2007), in denen sich unter Bezugnahme auf Theorien deliberativer Demokratie für eine mögliche Rechtfertigung umstrittener (illegaler) Aktionen ausgesprochen wird.

64 Vgl. Milligan (2013), 145-148.

nicht ausgeschlossen werden, dass demokratische Entscheidungen getroffen werden, die unter moralischen Gesichtspunkten zu kritisieren sind.

Was ist von diesen Einwänden zu halten? Was den ersten der beiden Kritikpunkte angeht, so ist sicher bedenkenswert, dass eine Rechtfertigung, die sich allein auf demokratische Defizite stützt, erst einmal nichts darüber sagen kann, welche weiteren Grenzen gezogen werden sollten, um legitime von nicht-legitimen Anliegen zu unterscheiden. Allerdings dürfte dieser erste Kritikpunkt für komplexere demokratiethoretische Modelle keine ernsthafte Herausforderung darstellen. In Habermas' Modell, dies wurde zu Beginn dieses Unterkapitels bereits angedeutet, wird die Rechtfertigung zivilen Ungehorsams nämlich nicht allein an institutionelle Missstände und Machtungleichheiten im deliberativen Prozess zurückgebunden, sondern ultimativ an universalistische Verfassungsprinzipien. Genauer siedelt Habermas zivilen Ungehorsam im Spannungsfeld zwischen Legalität und Legitimität an, also zwischen dem positiven, bestehenden Recht und den „für alle einsichtigen moralischen Prinzipien, auf die der moderne Verfassungsstaat die Erwartung gründet, von seinen Bürgern aus freien Stücken anerkannt zu werden.“⁶⁵

Auf dieser Grundlage ließe sich zumindest argumentieren, dass bestimmte, die grundsätzliche moralische Gleichheit von Menschen oder die demokratische Grundordnung infrage stellende illegale Aktionen sich jenseits des Rahmens *zivilen* Ungehorsams bewegen dürften. Freilich bedürfte es allerdings einer genaueren Untersuchung, wo die Grenze im Detail zu ziehen wäre, um das demokratische Potential, das sich mit Aktionen zivilen Ungehorsams verbindet und insbesondere von demokratiethoretischer Seite betont wird, nicht vorschnell und unangemessen zu beschneiden.⁶⁶

Auch der zweite von Milligan erhobene Einwand scheint meines Erachtens das demokratiethoretisch fundierte Modell zivilen Ungehorsams nicht grundsätzlich in Frage zu stellen. Denn Habermas betont, dass auch im demokratischen Rechtsstaat legale Regelungen illegitim sein können. Laut Habermas handelt es sich dabei um einen „Normalfall, der immer

65 Habermas (2017), 220. Auch Habermas betont, dass ziviler Ungehorsam nicht auf Grundlage irgendeiner Privatmoral gerechtfertigt werden kann. Er setzt allerdings keine eng definierte Gerechtigkeitstheorie voraus, sondern verweist allgemeiner auf die anerkannten Verfassungsgrundsätze mit universalistischem Gehalt, wie er in den Grundrechten und dem Prinzip der Gewaltenteilung zum Ausdruck kommt; vgl. hierzu ferner Scheuerman (2018), 73 f.

66 Vgl. zur Frage, inwiefern sich Rassist:innen und Autoritäre auf zivilen Ungehorsam berufen können, einfürend Scheuerman (2018), 157–159.

wieder eintreten wird, weil die Verwirklichung anspruchsvoller Verfassungsgrundsätze mit universalistischem Gehalt ein langfristiger, historisch keineswegs geradlinig verlaufender, vielmehr von Irrtümern, Widerständen und Niederlagen gekennzeichneter Prozeß ist.“⁶⁷

Wie bereits erwähnt, kennt ziviler Ungehorsam, was dessen Ausführung angeht, bei Habermas ähnlich wie bei Rawls jedoch enge Grenzen. Und nicht zuletzt stellt sich, will man Habermas folgen, ebenfalls die Frage, inwieweit der illegale Einsatz für *Tiere* unter Bezugnahme auf Verfassungsgrundsätze konkret gerechtfertigt werden könnte. Zu klären wäre zunächst wiederum, wem überhaupt die Ungerechtigkeit widerfährt – unseren Mitbürger:innen, die mit den Tieren mitfühlen, oder den Tieren selbst? Auf die Schwierigkeiten, die mit der ersten Option verbunden sind, wurde bereits hingewiesen. Die zweite Option verweist auf die grundsätzliche Problematik, inwiefern sich auf Basis von Verfassungsgrundsätzen gravierende Ungerechtigkeiten gegenüber Tieren feststellen lassen – beziehen sich die zentralen Gerechtigkeitsforderungen doch offensichtlich auf die menschlichen Mitglieder der politischen Gemeinschaft. Selbstverständlich kann darauf hingewiesen werden, dass der Tierschutz seit 2002 in Deutschland als Staatsziel verankert ist und diesem somit auch rechtlich besonderes Gewicht beigemessen wird. Ohne allzu tief in die juristische Diskussion einsteigen zu wollen, bedeutet dies allerdings nicht, dass Tieren starke, einklagbare individuelle Grundrechte zukommen. Vielmehr handelt es sich beim Staatsziel Tierschutz im Wesentlichen um eine Richtlinie, die staatliches Handeln leiten soll.

Milligan lässt in seiner Diskussion zur demokratischen Rechtfertigung zivilen Ungehorsams derartige Überlegungen weitgehend unberücksichtigt, gibt aber recht allgemein zu bedenken, dass eine überzeugende Rechtfertigung für zivilen Ungehorsam seines Erachtens letztlich nicht umhinkommt, auf eine – wenn auch modifizierte – Version der Vorstellung eines *höheren moralischen Gesetzes* Bezug zu nehmen.

4.1.4 Milligans *civility-focused* Rechtfertigung zivilen Ungehorsams

Tony Milligan grenzt seinen Ansatz explizit von allen Modellen ab, die den kommunikativen Charakter zivilen Ungehorsams betonen und mit

67 Habermas (2017), 220.

der Überzeugung verbunden sind, dass illegale Aktionen – in einem mehr oder weniger eng verstandenen Sinne – öffentlich stattfinden müssen. Im Gegensatz hierzu spricht sich Milligan für einen Ansatz aus, den er als „civility-focused“⁶⁸ verstanden wissen will und der seines Erachtens in größerem Einklang mit der Tradition und Praxis zivilen Ungehorsams steht. Damit eine Handlung als ziviler Ungehorsam gelten kann, ist es, so Milligan, nicht entscheidend, dass diese auf die demokratische Diskussion abzielt und öffentlich stattfindet. Stattdessen komme es darauf an, dass gewisse Kriterien der Zivilität beachtet werden.

Konkreter steht im Mittelpunkt seines Ansatzes die Idee, dass die moralische Gleichheit aller Mitbürger:innen respektiert werden muss. Aktionen zivilen Ungehorsams, die diese Grenze überschreiten, disqualifizieren sich folglich grundsätzlich. Er erläutert seine „minimalist conception of civility“ wie folgt:

The assumption here will be that there are basic norms that *any* protest must not violate or break *beyond a certain point* if it is to stay within civil bounds. A plausible list of such norms will include the following: (i) respect for others or, if we have no fondness for the language of respect, the recognition that other humans are *fellow humans*, i.e. members of the same moral community; (ii) the rejection of hate-speech; (iii) the avoidance of acts which are driven by hatred; (iv) the largely successful commitment to *try* to avoid violence and threats of violence, although an exception may be drawn here for *systemic violence* in which many of us may be complicit; (v) the avoidance of cruelty and finally (vi) the recognition of a duty of care or an avoidance of the reckless endangerment of others, although recklessness and its avoidance may turn out to be a matter of degree.⁶⁹

Milligan zeigt sich überzeugt, mit diesen Bestimmungen einen hinreichend offenen und dennoch klaren normativen Rahmen abgesteckt zu haben, der eine differenzierte Bewertung verschiedener Aktionen ermöglicht.

Hierbei lässt sich zunächst festhalten, dass bestimmte Anliegen laut Milligan von vornherein keine geeignete Rechtfertigungsbasis für zivilen Ungehorsam darstellen können: So merkt er beispielsweise an, dass eine Blockadeaktion von Neo-Nazis vor einer Synagoge niemals als ziviler Ungehorsam gelten könne, da hierbei ein Zweck verfolgt wird, der der Idee,

68 Milligan (2013), 16 f., 32-38.

69 Ebd., 36.

alle Menschen als Mitglieder der gleichen moralischen Gemeinschaft anzuerkennen, widerspricht.⁷⁰ Im 10. Kapitel seines Buches setzt sich Milligan ferner mit verschiedenen Aktionsformen von Umweltaktivist:innen auseinander und hält fest, dass Handlungen, bei denen leichtfertig die Schädigung anderer Personen in Kauf genommen wird, ebenfalls eine zentrale Norm zivilen Ungehorsams verletzen und daher abzulehnen sind.⁷¹ Milligan illustriert dies u.a. am sog. *treespiking* von Umweltaktivist:innen – also dem Präparieren von Baumstämmen mit Nägeln, um das Fällen von Bäumen zu verhindern.⁷²

Ausführlicher äußert sich Milligan zudem zu Befreiungsaktionen durch Tierschutz- bzw. Tierrechtsgruppen. Auch er unterscheidet zwischen offenen und verdeckten Befreiungen und erkennt einen wesentlichen Vorteil seines Ansatzes gegenüber kommunikationsbasierten Zugängen darin, dass seiner Konzeption zufolge verdeckte Aktionen, bei denen Tiere befreit werden und an einen sicheren, aber bewusst geheim gehaltenen anderen Ort gebracht werden, grundsätzlich als ziviler Ungehorsam gelten können.⁷³

Selbstverständlich muss sowohl bei offenen als auch verdeckten Aktionen jener zivile Rahmen eingehalten werden, den Milligans Modell vorgibt. Die Beschädigung von Eigentum wird von Aktivist:innen, die sich offenen Befreiungen verschreiben, nicht kategorisch ausgeschlossen und stellt auch für Milligan kein Ausschlusskriterium dar. Entscheidend ist für ihn wiederum, dass die Beschädigung von Eigentum, um als zivil gelten zu können, nicht den Wert von Personen infrage stellt. Insofern weist er darauf hin, dass Sachbeschädigungen, die darauf zielen, Drohungen auszusprechen oder Personen unter Druck zu setzen, sich nicht mit dem Konzept zivilen Ungehorsams vereinbaren lassen.⁷⁴ Wo letztlich die Grenze verläuft, ab wann eine Aktion plausiblerweise als „zu leichtfertig vollzogen“ oder „zu

70 Vgl. ebd., 36 f. Ebenfalls problematisiert Milligan verschiedene „reaktionäre“ Aktionen von Abtreibungsgegner:innen sowie von Verteidiger:innen der Fuchsjagd in Großbritannien, vgl. ebd., Kapitel 4 und 5. Mit Blick auf die Aktionen Letzterer wirft er die Frage auf, inwiefern diese als ziviler Ungehorsam gelten können, da es seines Erachtens schwierig ist, derartige, als grausam verurteilte Praktiken der Fuchsjagd „as a good and worthwhile cause“ zu verstehen, ebd., 53.

71 Vgl. ebd., 110.

72 Werden die Nägel zu niedrig angebracht, können diese eine ernste Verletzungsgefahr für Holzfäller:innen mit sich bringen, vgl. ebd., 109-112.

73 Vgl. ebd., Kapitel 11 und 12, ferner Milligan (2017).

74 Vgl. ebd., 133-136. Gleiches gilt für Aktionen, bei denen, wie bereits angemerkt, ernsthafte Schädigungen anderer leichtfertig in Kauf genommen werden – etwa, wenn Brandanschläge verübt werden oder in Einrichtungen eingedrungen wird, bei denen

risikobehaftet“ zu kritisieren ist und nicht als ziviler Ungehorsam gelten kann, dürfte sich, so Milligans Fazit, nur von Fall zu Fall bewerten lassen.

Auch Milligans Modell wirft Fragen auf. Ich möchte mich im Folgenden – nicht zuletzt in Vorbereitung auf die anschließenden Diskussionen – darauf konzentrieren, inwiefern Milligans Rechtfertigung und das von ihm vorgeschlagene recht weite Verständnis zivilen Ungehorsams vor dem Hintergrund liberaler Überlegungen normativ überzeugen kann.⁷⁵

Milligans Rechtfertigung zivilen Ungehorsams und der Respekt für Personen

Wie bereits erwähnt wurde, ist Milligan der Auffassung, dass ziviler Ungehorsam eines ethischen Fundaments bedarf und hierzu auf ein höheres moralisches Gesetz Bezug genommen werden müsse.⁷⁶ Dabei ist sich Milligan bewusst, dass beispielsweise die historisch einflussreiche Vorstellung, dieses Gesetz könne mittels des Gewissens erkannt werden, welches einen privilegierten Zugang zu moralischer Wahrheit gewährt, heute nur noch wenige überzeugen dürfte und aus philosophischer Perspektive fragwürdig erscheinen muss.⁷⁷ Und folglich ist auch Milligan um ein möglichst wenig kontroverses Verständnis eines solchen höheren Gesetzes bemüht. Anders als Rawls und insbesondere Habermas nimmt Milligan allerdings nicht Bezug auf zentrale Prinzipien unserer Verfassung oder die Grundwerte demokratischer Rechtsstaatlichkeit. Vielmehr verweist er recht knapp auf moralische Überlegungen „of a deep sort, such as those involved in the recognition of our shared humanity“⁷⁸, die sowohl das Gesetz als auch die Meinung der demokratischen Mehrheit ausstechen können.

Federico Zuolo erkennt in Milligan – u.a. im Kontrast zu Rawls – folglich einen Vertreter eines Ansatzes, in dem ziviler Ungehorsam nicht auf Grundlage gemeinhin geteilter liberaler Überzeugungen oder Gerechtigkeitsvorstellungen gerechtfertigt wird.⁷⁹ Zwar räumt Zuolo ein, dass Milligans höheres moralisches Gesetz keine rein individuelle Angelegenheit ist.

die Gefahr besteht, dass biologische Substanzen und Organismen nach draußen gelangen.

75 Ich werde mich hierbei auf die Kritik Federico Zuolos beschränken. Vgl. kritisch zu Milligan ferner Scheuerman (2018), Kapitel 7; Weltman (2023).

76 Vgl. ebd., Kapitel 13.

77 Vgl. ebd., 147 f.

78 Ebd., 147.

79 Vgl. Zuolo (2020), 240 f.

Dieses verweist aber dennoch auf einen Bereich jenseits geltender Gesetze und ist unabhängig von spezifischen Gemeinschaften.

Mit dieser Einschätzung hat Zuolo sicherlich recht. Zugleich dürfte sich Milligans Verweis auf ein höheres moralisches Gesetz durchaus in einer stärkeren Übereinstimmung mit einer politisch liberalen Perspektive interpretieren zu lassen. Leitend bei Milligan ist die – nicht zuletzt für liberale Gesellschaften zentrale – Kategorie der Vermeidung von Grausamkeit. Dabei beschränkt er Grausamkeit nicht auf den Umgang mit Menschen, sondern hat viel mehr vor Augen, dass ein entsprechendes Verhalten *allen (empfindungsfähigen) Lebewesen* gegenüber geboten ist. Er muss hierzu freilich voraussetzen, dass Tiere moralisch zählen – was wohl nur wenige Personen in liberalen Gesellschaften bestreiten würden. Eine allzu umstrittene Auffassung vom moralischen Status der Tiere muss er hingegen nicht voraussetzen.

Interessant sind in diesem Zusammenhang auch Milligans weiterführende Überlegungen zum *political turn* in der Tierethik. Er spricht sich insbesondere dafür aus, den Tierrechtsdiskurs nicht länger allein auf ein enges Rechte-Fundament zu gründen, sondern tierrechtliche Anliegen explizit in einen umfassenderen Rahmen vielfältiger liberaler Werte einzubetten und dabei die Vermeidung von Grausamkeit in den Mittelpunkt zu rücken.⁸⁰ Klärungsbedürftig bleibt jedoch, wie gewichtig der moralische Status von Tieren laut Milligan ist, was genau als Grausamkeit gelten kann und wie gravierend das Unrecht ist, das Tieren widerfährt.

Zuolo hält Milligans Modell allerdings aus einem anderen bemerkenswerten Grund für kritikwürdig. Wie erläutert wurde, stellt Milligan das Kriterium der Öffentlichkeit zurück und betrachtet seinen Ansatz explizit nicht als „communication-based“. Zuolo weist darauf hin, dass Milligan seinen eigenen Ansatz in einem späteren Artikel allerdings durchaus als kommunikativ verstanden wissen möchte: Auch Aktionen, die Gewalt und Zwang beinhalten, übermitteln laut Milligan der politischen Gemeinschaft eine Nachricht und erfüllen insofern eine kommunikative Funktion. Zuolo räumt ein, dass umstrittene Aktionen, die Milligan als ziviler Ungehorsam verstanden wissen will, etwas kommunizieren. Fraglich ist seines Erachtens allerdings, ob es sich dabei um normativ angemessene Formen der Kommunikation handelt.

80 Vgl. Milligan (2016).

Konkreter weist er darauf hin, dass sowohl Theorien deliberativer Demokratie als auch der politische Liberalismus normativ von der Idee getragen werden, dass die politische Auseinandersetzung auf einen respektvollen Austausch von Gründen abzielt. Im Rückgriff auf Rainer Forst und Charles Larmore betont Zuolo, dass sich genau darin die fundamentale Forderung ausdrückt, dass wir unsere Mitbürger:innen als selbstbestimmte Akteur:innen anzuerkennen haben.⁸¹ Und genau diesen Rahmen, so lautet Zuolos Vorwurf, verlässt Milligans Modell. Verdeckte und gegebenenfalls gewalttätige direkte Aktionen, wie sie Milligan vorschweben, bewegen sich Zuolo zufolge nicht mehr im Bereich des Austauschs von Gründen. Vielmehr zwingt bei diesen Aktionen eine Partei einer anderen einseitig das eigene Verhalten auf. Und somit könne der gegenseitige Respekt nicht länger als „guiding principle“⁸² gelten. Genauer hält er fest:

Imposing one's behavior at least suggests that one cannot further admit of counterarguments. Moreover, it often expresses a sort of lack of hope for the goodwill of the other parties. For this reason, violent actions—whether aiming at liberating animals or making a sabotage or targeting human individuals for the sake of intimidating them—cannot be in any way admissible within a public justification-based framework.⁸³

Zuolos Einschätzung ist, wie er selbst betont, seiner spezifischen politischen liberalen Konzeption geschuldet, in der – ausgehend von vernünftigen Meinungsverschiedenheiten, was den moralischen Status von Tieren angeht – nach einer *öffentlichen* Rechtfertigung moralischer Prinzipien zum Umgang mit Tieren verlangt wird. Der Rechtfertigung zivilen Ungehorsams zum Schutz von Tieren werden hierbei vor dem Hintergrund einer anspruchsvollen Vorstellung davon, was es heißt, unsere Mitbürger:innen zu respektieren, besonders enge Grenzen gesetzt.

Wie überzeugend eine solche Auffassung von Respekt ist, ist eine andere, komplexe Frage, die zentrale Grundannahmen liberaler Theoriebildung betrifft. Im 5. Kapitel werde ich mich dieser ausführlicher zuwenden. Für den Moment sollte lediglich das zentrale Spannungsverhältnis, das sich zwischen tierethischen und liberalen (oder auch demokratietheoretischen) Perspektiven ergeben kann, bereits angedeutet werden.

81 Vgl. Zuolo (2020), 258–260.

82 Ebd., 259.

83 Ebd.

Fazit: Aktivismus für Tiere und die Grenzen zivilen Ungehorsams

Das Konzept zivilen Ungehorsam wurde als Sammelbegriff für Handlungen eingeführt, die sich jenseits (oder zumindest am Rande) des legalen Rahmens bewegen, liberalen und demokratietheoretischen Autor:innen zufolge jedoch eine gewisse Rechtfertigung beanspruchen können. Umstritten ist allerdings, auf welcher Grundlage ziviler Ungehorsam gerechtfertigt sein kann und welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit eine Handlung als solcher gelten kann. Dies gilt insbesondere im Fall von illegalem politischem Engagement von Tierrechts- und Tierbefreiungsaktivist:innen.

Verlässt man den engen Rawls'schen Rahmen, der als theoretischer Ausgangspunkt diente, und plädiert – wie in Auseinandersetzung mit Balluch und Milligan erläutert wurde – für ein offeneres Verständnis zivilen Ungehorsams, lassen sich auch einige umstrittenere Aktionen, die ein gewisses Maß an Gewalt beinhalten und zumindest teilweise verdeckt ablaufen, als ziviler Ungehorsam verstehen. Zu klären bleibt allerdings nicht zuletzt, inwiefern diese Ansätze auf einer überzeugenden, allgemein anschlussfähigen Grundlage gerechtfertigt werden können, die dem gesellschaftlichen Pluralismus und dem geforderten Respekt, den wir unseren Mitbürger:innen schulden, Rechnung trägt.

Im folgenden Unterkapitel 4.2 verlasse ich den theoretischen Boden zivilen Ungehorsams und wende mich Konzepten und Überlegungen zu, die mit Blick auf die Rechtfertigung von illegalem tierrechtlichen Aktivismus deutlich weitergehende Schlussfolgerungen nahelegen. Diese werden die Notwendigkeit, das angesprochene Spannungsverhältnis theoretisch ernst zu nehmen und gründlich zu untersuchen, noch einmal deutlicher machen – gerade aus Sicht von Tierrechtler:innen, die sich dem Liberalismus verbunden fühlen.

4.2 Aktivistische Interventionen jenseits von zivilem Ungehorsam

Vergleichsweise früh hat Robert Garner darauf aufmerksam gemacht, dass selbst erhebliche illegale Aktionen und Formen politischen Widerstands, die sich über den engen begrifflichen und normativen Rahmen zivilen Ungehorsams hinausbewegen, gerechtfertigt sein könnten, um die Interessen

und Rechte von Tieren zu schützen.⁸⁴ In kritischer Auseinandersetzung mit den eher vorsichtigen und taktisch geprägten Überlegungen Tom Regans zu illegalem Tierrechtsaktivismus merkt er an, dass Menschen, die direkt an der Schädigung von Tieren beteiligt sind, den Schutz ihrer Rechte verlieren und Interventionen moralisch gestattet oder gar gefordert sein können. Garner äußert sich allerdings nicht ausführlicher dazu, wie sich das Verhältnis von Tierrechtstheorie und der Rechtfertigung weitergehender illegaler Formen des Aktivismus genauer gestaltet. Stattdessen beschränkt er sich, wie zu sehen war, im Wesentlichen auf demokratiethoretische Überlegungen und blendet dabei die Frage, ob Tiere gewichtige individuelle Rechte besitzen, explizit aus.

In diesem Unterkapitel soll etwas Licht ins Dunkel gebracht und gezeigt werden, dass insbesondere aus tierrechtlicher Sicht weitreichende weniger zivile und konfrontative politische Interventionen zum Schutz der Rechte von Tieren selbst in liberalen, demokratischen Staaten *prima facie* gerechtfertigt sein dürften – also gute Gründe dafürsprechen, entsprechende Handlungen als moralisch legitim anzusehen. Hierzu werde ich im Rückgriff auf Candice Delmas zunächst einführend auf die Rechtfertigung weniger ziviler oder explizit unziviler politischer Aktionen eingehen (4.2.1). Delmas ist im Rahmen ihrer Verteidigung unzililen Ungehorsams ausdrücklich darum bemüht, diese an liberale Legitimitätsvorstellungen zurückzubinden, weshalb ihre Überlegungen im Anschluss an die Auseinandersetzung mit dem Konzept zivilen Ungehorsams einen hilfreichen theoretischen Ausgangspunkt darstellen. Letztlich lassen sich auf Grundlage von Delmas' Ausführungen jedoch nur bedingt Aussagen zur Rechtfertigung umstrittener illegaler Aktionen zum Schutz der Interessen und Rechte von Tieren treffen. Delmas deutet nämlich lediglich an, inwiefern Tiere im Kontext liberaler Legitimitätsüberlegungen Berücksichtigung erfahren können und sollten.

In einem nächsten Schritt werden die Interessen und Rechte von Tieren daher gründlicher in den Blick genommen und vor dem Hintergrund von Überlegungen zur Selbstverteidigung und Nothilfe als weiteren möglichen Rechtfertigungsstrategien für kontroverse, unter Umständen gewaltsame Interventionen diskutiert (4.2.2 – 4.2.5). Trotz aller kontextspezifischer Besonderheiten, die es zu berücksichtigen gilt, wird dabei deutlich werden, dass sich auf dieser Grundlage bereits eine ganze Reihe umstrittener politischer Eingriffe *prima facie* rechtfertigen lassen dürfte.

84 Vgl. Garner (2004), 244-247.

Der Fokus des Rechtfertigungsnarrativs der Selbstverteidigung und der Notwehr liegt in erster Linie auf der Betrachtung individueller Einzelfälle und akuter Gefährdungssituationen – und klammert somit weitgehend den Umstand aus, dass unser Umgang mit Tieren aus tierrechtlicher Perspektive nicht zuletzt eine massive und komplexe *institutionelle und strukturelle Ungerechtigkeit* darstellt. In Abschnitt 4.2.6 betrachte ich das Mensch-Tier-Verhältnis und die Frage, welche Formen von Widerstand gerechtfertigt sein könnten, daher noch einmal unter stärker politischen Gesichtspunkten. Nimmt man diese politische Dimension der Ungerechtigkeit ernst, dürften sich, so das Ergebnis, aus tierrechtlicher Sicht zusätzlich erhebliche, kontroverse tierrechtliche Interventionen und Protestformen als prima facie gestattet erweisen. Abschließend möchte ich die Herausforderung vervollständigen, indem ich im Rahmen eines kurzen Exkurses – u.a. unter Berücksichtigung der Rechtfertigung humanitärer Interventionen zum Schutz von Tieren – diskutieren werde, inwiefern weitreichende und kontroverse Interventionen staatlicher Akteur:innen prima facie moralisch legitim sein könnten (4.2.7). Auch hier ergeben sich heikle und weitreichende Schlussfolgerungen.

4.2.1 Unziviler Ungehorsam und Aktivismus für Tiere

Den Hintergrund von Candice Delmas' Auseinandersetzung mit politischem Ungehorsam bildet eine kritische Diskussion des Rawls'schen Modells zivilen Ungehorsams.⁸⁵ Delmas' Einwände beziehen sich allerdings weniger auf einzelne, zu restriktiv interpretierte Bedingungen zivilen Ungehorsams. Vielmehr betrachtet sie das Konzept als grundsätzlich nicht geeignet, um zahlreiche Formen des politischen Protests und Widerstands theoretisch angemessen verständlich machen zu können. Dabei betont sie zum einen, dass sich viele Aktivist:innen häufig bewusst nicht auf das Konzept zivilen Ungehorsams berufen, da dieses ihrem Selbstverständnis und ihrer Motivation nicht gerecht wird. Zum anderen weist sie darauf hin, dass das Konzept zivilen Ungehorsams mitunter zur Ausblendung oder gar zur Delegitimierung zahlreicher weniger ziviler Aktionen beiträgt.⁸⁶ Konkreter verweist Delmas auf Aktionen historisch einflussreicher Gruppierungen wie der Suffragetten zu Beginn des 20. Jahrhunderts sowie auf unterschied-

85 Vgl. Delmas (2018), bes. Kapitel 1.

86 Vgl. ebd., 24–28, 34 f.

liche zeitgenössische Akteur:innen und politische Aktionen. Um nur einige Beispiele zu nennen: Edward Snowden, die Proteste der *Black Lives Matter*-Bewegung, Tierrechts- und Tierbefreiungsaktivismus sowie Aktionen von Gruppierungen wie *Pussy Riot* oder *Femen*. Benötigt wird daher, so Delmas, eine Theorie *unzivilen* Ungehorsams.

Delmas ist der Auffassung, dass sich nicht nur ziviler Ungehorsam, sondern auch bestimmte Formen unzivilen Ungehorsams als Ausdruck etablierter Normen liberaler politischer Moral⁸⁷ rechtfertigen lassen. Aus grundlegenden liberalen Annahmen, so ihre Überzeugung, können sich radikale Implikationen und weitreichende, unzivilen Ungehorsam rechtfertigende politische Verpflichtungen ergeben, wenn es darum geht, uns bestimmten Ungerechtigkeiten zu widersetzen.

Delmas' zweifellos spannende Überlegungen im Detail nachzuvollziehen, dürfte vor dem Hintergrund der Fragestellung dieser Arbeit den Rahmen überschreiten. Ich möchte mich daher im Folgenden auf einige Aspekte, die für die weitere Diskussion von besonderer Relevanz sind, beschränken und vor allem darauf eingehen, was wir von Delmas selbst hinsichtlich aktivistischer Interventionen zum Schutz von Tieren erfahren.

Zur Rechtfertigung unzivilen Ungehorsams

Was genau ist „unzivilen Ungehorsam“? Delmas versteht unter unzivilem – ebenso wie zivilem – Ungehorsam zunächst allgemein *prinzipientreue* („principled“), d.h. moralisch oder politisch motivierte, illegale Aktionen. Anders als ziviler Ungehorsam dient unzivilen Ungehorsam allerdings als Oberbegriff für verschiedene Aktionen, die mit den klassischen Vorgaben und Bestimmungen des Ersteren brechen – also insbesondere solche, die verdeckt oder anonym stattfinden, gewalttätig und konfrontativ oder in anderer Form anstößig sind. Das Spektrum reicht hierbei u.a. von Guerilla-Theaterperformances über Vandalismus, Tierbefreiungen und der illegalen Veröffentlichung von Daten bis hin zu Aufständen und Protesten sowie Selbstjustiz.⁸⁸

87 Dies ist meine etwas sperrige Übersetzung von „well-established norms of liberal political morality“, vgl. ebd., 225.

88 Vgl., ebd., 15–17, 39–46. Terroristische Aktionen liegen laut Delmas „at the outer edge of uncivil (as well as principled) disobedience“, während revolutionäre Bestrebungen

Wie bereits erwähnt, ist Delmas der Auffassung, dass sich unziviler Ungehorsam prinzipiell nicht nur in autoritären, illegitimen Staaten rechtfertigen lässt. Bevor ich genauer darauf eingehe, inwiefern sich derartige Aktionen laut Delmas mit liberalen Überzeugungen als kompatibel erweisen, sei darauf hingewiesen, dass auch unziviler Ungehorsam Grenzen kennt. So gibt Delmas mit Blick auf die Frage, *wie* zu verfahren ist, zu bedenken, dass Widerstand Leistende basale menschliche Interessen zu achten haben.⁸⁹ Dies bedeutet allerdings nicht, dass diese Interessen ausnahmslos zu respektieren sind. Mitunter kann die Missachtung gewisser Interessen und die Ausübung von Zwang und Gewalt notwendig sein, um die Interessen anderer auf körperliche Unversehrtheit zu schützen.⁹⁰ An anderer Stelle kommt Delmas zudem auf Situationen zu sprechen, in denen staatliche Strukturen versagen und Notwehr gefordert sein kann – etwa um einen Anhänger des Ku-Klux-Klans daran zu hindern, eine andere Person zu lynchen. In solchen Fällen kann eine Verletzung oder gar Tötung gerechtfertigt sein.⁹¹ Ferner sind die normativen Vorgaben hinsichtlich der Achtung der basalen Interessen auch von Relevanz für die Frage, *zu welchen Zwecken* – und damit auf welcher argumentativen Grundlage – sich unziviler Ungehorsam rechtfertigen lässt. Menschenverachtende Anliegen können laut Delmas niemals als Rechtfertigungsbasis dienen.

Wie kann unziviler Ungehorsam in legitimen, fast-gerechten Staaten gerechtfertigt werden und gar die Pflicht begründet werden, auf entsprechende Weise politisch zu intervenieren? Im Mittelpunkt stehen bei Delmas die liberalen Ideale der Gerechtigkeit und der demokratischen Gleichheit. Ihre grundsätzliche Strategie besteht darin, zu zeigen, dass jene Überlegungen, auf deren Grundlage gewöhnlich unsere Pflicht, sich gehorsam gegenüber dem Recht zu verhalten, begründet wird, unter bestimmten Umständen gerade das Gegenteil von uns verlangen können: nämlich sich ungerechten

und krimineller Ungehorsam für sie eigene Kategorien illegalen Widerstands darstellen, ebd., 262, Fn. 51.

89 Diese Interessen beziehen sich insbesondere auf die körperliche Integrität von Personen, auf ein selbstbestimmtes Leben und den Schutz durch ein stabiles und sicheres System an Rechten, vgl. Delmas (2018), 49.

90 Delmas schreibt: „And some violence, such as well-targeted destruction of property or the forceful removal of scabs during a strike, may be justified on balance to secure people’s fundamental interest in non-domination“, vgl. ebd., 49, ferner 87 f.

91 Allerdings müsse dabei, so betont Delmas, verhältnismäßig vorgegangen werden – die Handlung muss notwendig und angemessen sein. Gewalt, die zum Tode führen kann, darf daher niemals vorbeugend oder wahllos angewendet werden, ebenso wenig zur Bestrafung oder als bloßer Racheakt, vgl. ebd., 96.

Gesetzen und Institutionen zu widersetzen. Genauer entfaltet sie dieses Argument in vier Kapiteln und stützt sich dabei neben der Pflicht zur Gerechtigkeit auf das Prinzip der Fairness, die Pflicht zur Hilfeleistung („samaritan duty“) und Überlegungen zur politischen Verbundenheit, die mit der Achtung der Würde anderer einhergeht.

Was die Pflicht zur Gerechtigkeit als Grundlage unserer Gehorsamspflicht gegenüber dem Gesetz angeht, nimmt Delmas insbesondere auf Rawls Bezug. Diese Pflicht beinhaltet, kurz gesagt, gerechte Institutionen zu stützen und ihre Regeln zu befolgen sowie, sollten diese noch nicht bestehen, dazu beizutragen, dass entsprechende gerechte Regelungen und Einrichtungen etabliert werden. Zugleich, so Delmas, setzt diese Pflicht allerdings auch Grenzen hinsichtlich der Frage, wann ein entsprechender Gehorsam geboten ist: „It addresses individuals as free and equal citizens and therefore cannot obligate them to maintain legal and sociopolitical conditions that deny people that free and equal status.“⁹²

In der Folge blickt Delmas auf verschiedene Kontexte der Ungerechtigkeit: die Missachtung des gleichen Status aller Mitbürger:innen (z.B. im Fall der Sklaverei oder der Entrechtung von Frauen), Unrecht gegenüber Nichtmitgliedern (z.B. gegenüber Asylsuchenden), die Ausblendung berechtigter Anliegen im demokratischen Diskurs („deliberative inertia“) und Fehlverhalten von offizieller Seite (z.B. im Rahmen von Polizeigewalt oder der Missachtung des internationalen Rechts). Ferner verweist sie auf das Vorenthalten wichtiger Informationen und das Verschleiern von Fehlverhalten durch öffentliche Stellen. Als Beispiele hierfür nennt Delmas die Folterhandlungen der CIA im Rahmen des Kriegs gegen den Terror oder die Massenüberwachungsprogramme der NSA.

Vor dem Hintergrund dieser Ungerechtigkeiten argumentiert Delmas, dass die natürliche Pflicht der Gerechtigkeit verlangt, dass wir ungerechte Institutionen, Gesetze, politische Bestimmungen oder Praktiken nicht mittragen, da dies bedeuten würde, die Missachtung und Verletzung der demokratischen Gleichheit zu unterstützen. Abgesehen von der Nichtbefolgung und Nichtbeachtung kann die Pflicht zur Gerechtigkeit es gar erforderlich machen, auf legalem oder auch illegalem Weg aktiv zu widersprechen und zu intervenieren – indem man andere aufklärt, protestiert, verdeckt agiert, einschreitet und notfalls unter Anwendung von Zwang Hilfe leistet oder vertrauliche Informationen an die Öffentlichkeit weitergibt.

92 Ebd., 74.

Und zu ähnlichen Ergebnissen gelangt Delmas in den Folgekapiteln, in denen sie die weiteren Prinzipien in den Blick nimmt, die angeführt werden, um eine grundsätzlich politische Gehorsamspflicht zu begründen. Das Prinzip der Fairness hält Bürger:innen grundsätzlich dazu an, ein faires System der Kooperation – also stabile Gesellschaften, die ein Leben in Frieden und die Versorgung mit wichtigen Grundgütern ermöglichen – zu unterstützen.⁹³ Sobald sich jenes System der Kooperation allerdings schädigend oder ausbeutend auf Einzelne auswirkt, so Delmas, ist es gerechtfertigt, dieses nicht weiter zu unterstützen. Und mehr noch: Uns kann wiederum die Pflicht erwachsen, uns diesem zu widersetzen.⁹⁴

Eine weitere Möglichkeit, eine politische Gehorsamspflicht zu begründen, besteht darin, sich auf Überlegungen zu stützen, die sich auf unsere natürliche Pflicht, anderen Hilfe zu leisten, beziehen. Staaten, so die Annahme, sind in einzigartiger Weise dazu in der Lage, uns und *andere* vor den chaotischen Zuständen des Naturzustands zu bewahren. Angesichts der natürlichen Hilfspflicht, die wir anderen schulden, kommt uns daher die Pflicht zu, staatliche Strukturen zu unterstützen.⁹⁵ Zugleich kann es allerdings, um andere vor Gefahr zu schützen und unserer Hilfspflicht nachzukommen, mitunter gerade gefordert sein, sich diesen Strukturen auf unzivile Weise zu widersetzen.

Und zuletzt geht Delmas auf Ansätze ein, denen zufolge sich eine Gehorsamspflicht auf Grundlage unserer Vereinigung mit anderen zu einer politischen Gemeinschaft ergibt.⁹⁶ Konkreter bezieht sich Delmas insbesondere auf Ronald Dworkins stärker normativen assoziativen Ansatz, der in der Idee der Achtung der Würde von Personen gründet. Wiederum argumentiert Delmas, dass sich auf dieser theoretischen Basis nicht nur rechtfertigen lässt, dass Menschen sich grundsätzlich an Recht und Gesetz halten sollten, sondern auch, dass Widerstand zu leisten ist, wenn die eigene Würde oder die Würde anderer Mitglieder der politischen Gemeinschaft verletzt wird.⁹⁷

Wann eine Aktion unzivilen Ungehorsams *all things considered* gerechtfertigt ist und welche Pflichten einzelnen Akteur:innen konkret zukommt, hängt auch für Delmas vom jeweiligen Kontext ab. Für eine letzte Bewertung, wann unziviler Ungehorsam moralisch geboten ist, bedürfte es einer komplexen und umfassenden Gerechtigkeitstheorie, die Delmas im

93 Vgl. ebd., Kapitel 4, hier 110.

94 Vgl. ebd., 116, 127–129.

95 Vgl. ebd., 139 f.

96 Vgl. ebd., 169 f.

97 Vgl. ebd., 176.

Rahmen ihres Werkes selbst nicht vorlegt. Dennoch finden sich immer wieder Hinweise, die erkennen lassen, dass selbst weitreichende Interventionen gerechtfertigt und geboten sein können.

Protestaktionen, so gibt Delmas zu bedenken, zielen auf rechtliche und strukturelle Reformen, um demokratische Defizite zu beheben und Gerechtigkeit zu verwirklichen. Das Hinwirken auf Reformen ist in der Regel allerdings ein eher langfristiges Unterfangen. Und so kann es bei besonders schwerwiegenden Ungerechtigkeiten, bei denen Menschen Unrecht erfahren, gefordert sein, weitere, direkte Wege des Widerstands zu wählen. Delmas veranschaulicht dies am Beispiel der Sklaverei:

Countless people of African descent were enslaved, brutalized, worked to death, and murdered even as activists devoted their lives to abolition. The duty of justice did not merely require opposition and protest. One also had the moral duty to rescue enslaved people, when one could, even if that meant disobeying egregious laws, such as the Fugitive State Law.⁹⁸

Denjenigen, die versklavte Personen befreiten oder diesen bei der Flucht halfen – Delmas verweist auf das „Underground Railroad“-Schleusernetzwerk – ging es darum, einzelnen Individuen ein Leben in Freiheit zu ermöglichen. Das Ziel bestand nicht, oder zumindest nicht in direkter Verbindung mit dieser Aktion, darin, die Institution der Sklaverei abzuschaffen. Die Fluchthelfer:innen erfüllten damit „a non-institutional demand of the duty of justice.“⁹⁹

Delmas' Rechtfertigung unzivilen Ungehorsams und der illegale Einsatz für Tiere

Da Delmas keine eigene Gerechtigkeitstheorie vorlegt, lassen sich keine eindeutigen Aussagen darüber treffen, inwiefern sich ihr zufolge unzivile illegale Aktionen rechtfertigen lassen, die den Schutz der Interessen von Tieren betreffen. Es finden sich allerdings auch hierzu Hinweise.

Wie mit Verweis auf Tierbefreiungen bereits angemerkt wurde, schließt Delmas nicht aus, dass der Einsatz für Tiere und die Umwelt zweifellos als berechtigte Anliegen gelten können, die unter Umständen illegale unzivile Aktionen notwendig machen. Im Rahmen ihrer Diskussion zur Pflicht

98 Ebd., 93.

99 Ebd.

der Gerechtigkeit gibt sie ferner zu bedenken, dass sich unsere Pflicht, keine Ungerechtigkeiten und korrupten Institutionen zu unterstützen, nicht exklusiv auf Mitglieder der eigenen politischen Gemeinschaft und deren demokratische Exklusion bezieht. Vielmehr können Staaten – Delmas verweist u.a. auf die Verletzung von Grundrechten und die Missachtung der Würde im Umgang mit Migrant:innen und Asylsuchenden – auch Nicht-Mitgliedern gravierendes Unrecht zufügen oder dieses zumindest tolerieren. In diesem Zusammenhang deutet Delmas vorsichtig an, dass sich ein entsprechendes Unrecht gar auf Nicht-Mitglieder jenseits der Speziesgrenze beziehen könnte: „Such indignities may also be inflicted on nonhuman animals such as whales and dolphins held captive in water parks.“¹⁰⁰

Eine zweite, wiederum kurze Erwähnung finden Tiere im sechsten und vorletzten Kapitel, in welchem sich Delmas mit Verpflichtungen, die sich auf Grundlage von Überlegungen zur Mitgliedschaft in politischen Gemeinschaften ergeben, auseinandersetzt. Eine berechtigte Sorge hinsichtlich der liberal-assoziativen Position bestehe darin, so Delmas, dass sich die Pflichten auf eine begrenzte politische Gemeinschaft beziehen. Andere Gruppen, zu denen wir politische Beziehungen unterhalten, könnten somit unberücksichtigt bleiben – Delmas spricht hierbei ökonomische Regelungen an, die Arbeiter:innen in so genannten Entwicklungsländern betreffen. In diesem Zusammenhang problematisiert sie mit Blick auf Tiere zudem, dass mitunter Uneinigkeit besteht, inwiefern eine vorliegende Machtbeziehung auch eine politische Beziehung ist:

For instance, most people deny that nonhuman animals are members of the moral community and therefore do not believe that considerations of justice apply to our treatment of them. The mistreatment of animals is not usually perceived as violation of their dignity, nor do people see their relations to animals as political.¹⁰¹

Wenngleich Delmas sich also nicht selbst positioniert, sondern eher ein Problem aufwirft, macht sie im nächsten Abschnitt deutlich, dass der Ansatz von Dworkin nicht auf Mitglieder der eigenen politischen Gemeinschaft begrenzt bleiben müsse. Vielmehr könnten sich spezielle Verantwortlichkeiten und assoziative Pflichten gegenüber anderen – auch jenen, die sich jenseits der eigenen Speziesgrenze befinden – ergeben, gründet dieser Ansatz letztlich doch in der Achtung der Würde von Individuen.

100 Ebd., 78.

101 Ebd., 196.

Delmas' Ansatz, so lässt sich festhalten, wirft sehr grundsätzliche Fragen hinsichtlich des Zusammenhangs der Rechtfertigung politischer Herrschaft und der Rechtfertigung illegaler politischer Interventionen auf. Delmas eröffnet dabei eine liberale Perspektive zur Rechtfertigung von Aktionen, die sich jenseits des konzeptuellen Rahmens zivilen Ungehorsams bewegt. Was aus ihren Überlegungen konkret mit Blick auf Tiere folgt, bleibt allerdings offen. In Abschnitt 4.2.6 komme ich noch einmal auf Delmas' Überlegungen zurück. Dabei wird verständlich werden, welche weitreichenden Konsequenzen sich ergeben dürften, wenn man ihrer liberalen Perspektive eine starke tierrechtliche Position zugrunde legt.

Zunächst allerdings wird es hilfreich sein, einige zentrale Ideen zur Rechtfertigung von Interventionen zugunsten Dritter genauer zu betrachten. Im folgenden Abschnitt soll hierzu ausführlicher auf die Konzepte der Selbstverteidigung und der Nothilfe geblickt werden.

4.2.2 Selbstverteidigung, Nothilfe und Tiere: Grundlagen

In weniger gemäßigten Kreisen der Tierrechts- und Tierbefreiungsbewegung wird nicht selten explizit argumentiert, dass illegale Interventionen zum Schutz von Tieren als gerechtfertigte Reaktion auf die eigentliche massive, gegen Tiere ausgeübte Gewalt verstanden werden sollten. Theoretisch unterfüttert wird dies, wie bereits mit Verweis auf Garner und Regan angemerkt wurde, insbesondere unter Bezugnahme auf philosophische Diskussionen um die Rechtfertigung von Selbstverteidigung und Nothilfe sowie Theorien gerechter Kriegsführung.¹⁰²

Eine Rechtfertigung von Interventionen auf Basis dieser Überlegungen knüpft an gemeinhin akzeptierte Vorstellungen an, wann die Ausübung von Zwang und Gewalt moralisch erlaubt oder gar gefordert ist. Lediglich wenige prinzipielle Pazifist:innen dürften der Auffassung sein, dass selbst in Situationen, in denen eine Person im Begriff ist, einer anderen Person ohne guten Grund Schaden zuzufügen, ein kategorisches Gewaltverbot gilt. Wie in den folgenden Unterkapiteln deutlich werden wird, dürften sich bei Annahme starker Tierrechte folglich äußerst weitreichende Implikationen hinsichtlich der Frage ergeben, wann ein individuelles Einschreiten erlaubt

102 Vgl. u.a. Best (2004; 2014); Bernstein (2004); Kemmerer (2008). Auch Delmas kommt, wie bereits angemerkt, am Rande ihrer Überlegungen immer wieder auf Selbstverteidigungsdiskurse zu sprechen, vgl. Delmas (2018), insb. 48, 96–98, 244 f.

oder geboten ist. Hierzu gilt es zunächst, die wichtigsten Grundlagen zu legen.

Einführende Bemerkungen zur Rechtfertigung von Selbstverteidigung

Was ist unter Selbstverteidigung zu verstehen und wann ist diese gerechtfertigt? Ein einflussreiches Beispiel Judith Jarvis Thomsons zur Illustration von Fällen gerechtfertigter Selbstverteidigung dürfte helfen: Angenommen eine bössartige Person hat es darauf abgesehen, Sie, als unschuldige Person, zu töten, und steuert mit ihrem Lastwagen direkt auf Sie zu. Sie haben keine Möglichkeit, dem Lastwagen auszuweichen oder den Fahrer zu einem Umdenken zu bewegen, haben allerdings glücklicherweise Ihre Panzerfaust dabei. Dürfen Sie diese benutzen, um sich selbst zu schützen? Thomson meint: ja – auch wenn dies im schlimmsten Fall bedeutet, den Lastwagenfahrer zu töten.¹⁰³

Die Tat, so Thomson, wäre nicht nur zu entschuldigen, sondern als moralisch gerechtfertigt zu betrachten.¹⁰⁴ Grob gesprochen besteht der Unterschied zwischen Fällen, in denen eine Entschuldigung vorliegt und jenen, die als moralisch gerechtfertigt gelten, darin, dass in ersterem Fall die Handlung zwar entschuldigt werden kann, diese aber dennoch als moralisch falsch anzusehen ist. Wenn die Handlung hingegen gerechtfertigt ist, dann ist sie auch moralisch nicht zu verurteilen.¹⁰⁵ Um dies wiederum an einem Beispiel Thomsons deutlich zu machen: Nehmen wir an, der Lastwagenfahrer wäre wenige Minuten zuvor von einem Bösewicht ohne sein Wissen unter Drogen gesetzt worden, die bewirken, dass er die Kontrolle über seine Handlungen verliert. Wenn er Sie in der Folge überfahren würde, wäre seine Handlung moralisch nicht gerechtfertigt. Zugleich mag man davon sprechen, dass der Lastwagenfahrer vollständig oder zumindest zu einem erheblichen Teil entschuldigt und ihm kein persönlicher Vorwurf gemacht werden kann.

Die Frage, *wie* die Tötung einer anderen Person zur Selbstverteidigung im Detail gerechtfertigt werden kann, wird seit einiger Zeit intensiv philo-

103 Vgl. Thomson (1991).

104 Vgl. ebd., 283 f.

105 Rechtlich betrachtet könnte man die Unterscheidung auch wie folgt grob zusammenfassen: Eine entschuldigte Handlung stellt immer noch einen Verstoß gegen das Recht dar, eine gerechtfertigte Handlung hingegen nicht.

sophisch diskutiert. Thomson bietet eine rechtebasierte Konzeption an, die weit verbreitete Intuitionen hinsichtlich der Rechtfertigung von Selbstverteidigung einzufangen scheint.¹⁰⁶ Ausgangspunkt ist die Annahme, dass wir grundsätzlich ein moralisches Recht darauf haben, von anderen nicht getötet zu werden. Der Lastwagenfahrer, der es auf unser Leben abgesehen hat, verletzt dieses Recht und verliert entsprechend selbst sein Recht darauf, von uns nicht getötet zu werden.

Diesem Ansatz zufolge wäre es ferner erlaubt, den Lastwagenfahrer im zweiten Fall, in dem dieser unter Drogen gesetzt wurde, zu töten. Dieser mag zwar, anders als im ersten Beispiel, nicht (oder nur sehr bedingt) für seine Tat moralisch verantwortlich zu machen sein und sich insofern nichts (oder nur wenig) zu Schulden haben kommen lassen. Auch er verletzt jedoch unser Recht, nicht getötet zu werden, und hat folglich selbst kein Recht mehr darauf, nicht getötet zu werden. Mit Hilfe dieses rechtebasiereten Ansatzes kann laut Thomson auch erklärt werden, warum es hingegen falsch wäre, eine gänzlich unbeteiligte Person zu opfern, um das eigene Leben zu retten – beispielsweise, indem man eine Fußgängerin, die einen schweren Rucksack trägt, vor den Lastwagen stößt, so dass das Fahrzeug gestoppt wird und man selbst verschont bleibt. Die Fußgängerin selbst verletzt unser Recht nicht. Und daher dürfen auch wir ihr Recht darauf, nicht getötet zu werden, nicht verletzen.

Thomsons einflussreicher rechtebasierter Ansatz ist nicht unumstritten. Problematisiert wird insbesondere, dass er der Handlungsfähigkeit von Akteur:innen – genauer: der Verantwortung, die der angreifenden Person zukommt, und damit gegebenenfalls ihrer Schuldfähigkeit – zu wenig Beachtung schenkt und entsprechend ergänzt oder ersetzt werden muss. Setzt, so wendet Jeff McMahan ein, die Verletzung eines Rechts einer Person nicht voraus, dass die andere Person eine Pflicht hat, dieses Recht zu achten? Und setzt eine solche Pflicht wiederum nicht voraus, dass es sich um eine *moralisch verantwortliche* Person handelt? Ist es vor diesem Hintergrund plausibel zu sagen, dass der unter Drogen gesetzte Angreifer ein Recht verletzt und deshalb getötet werden darf? Und wie verhält es sich mit einer Person, die unverschuldet, schlichtweg aufgrund eines heftigen Sturms durch die Luft geschleudert wird und auf uns zu landen und uns unbeabsichtigt zu töten droht? Ähneln derartige unschuldige Angreifer:innen und Bedrohungen, so McMahan, nicht eher herunterfallenden Steinen oder

106 Vgl. ebd., Abschnitt VII.

einem Tiger, von denen wir auch nicht sagen würden, dass sie unsere Rechte verletzen?¹⁰⁷ Und inwiefern, so lautet ein weiterer Diskussionspunkt, unterscheidet sich eine solche Person in moralisch relevanter Hinsicht wirklich von einer unbeteiligten Passantin, von der Thomson annimmt, dass es falsch wäre, sie zu töten, um das eigene Leben zu schützen? Wenn es nicht gerechtfertigt ist, eine unbeteiligte Passantin zur Selbstverteidigung zu opfern, dann könnte Gleiches für die moralisch nicht verantwortliche Person gelten, die durch die Luft gewirbelt wird.

Die Details dieser Debatten können an dieser Stelle vernachlässigt werden; vor allem, weil ich mich ohnehin auf jene Fälle konzentrieren werde, hinsichtlich derer unter den Autor:innen weitgehend Einigkeit besteht.¹⁰⁸ In der Literatur ist hierbei von „paradigm cases“ die Rede. Jeff McMahan zufolge zeichnen sich diese durch folgende Bedingungen aus:

In the paradigm case of self-defensive action, the individual who poses the initial threat (1) poses the threat through his present action, (2) intends the threat he poses, (3) acts in a way that is morally unjustified, and, because (4) he is a morally responsible agent and (5) there is no excuse that exculpates him, (6) he is morally culpable for posing the threat.¹⁰⁹

Zur Veranschaulichung: Im Fall des eingangs erwähnten Lastwagenfahrers, der nicht unter Drogen gesetzt wurde, dürften die entsprechenden Kriterien erfüllt sein. Er stellt – entsprechend den Bedingungen (1) und (2) – eine Bedrohung durch seine gegenwärtige Handlung dar und beabsichtigt genau dies. Ferner liegen, wie in (3) benannt, keine Gründe vor, die sein Handeln moralisch rechtfertigen. Und er ist (6) als moralisch schuldig zu betrachten, weil es sich (4) um einen verantwortlichen Akteur handelt, der (5) keine Entschuldigung anführen kann, die ihn von seiner Schuld freisprechen würde.¹¹⁰

107 Vgl. McMahan (1994), 276, ferner (2002), Kapitel 4, Abschnitt 10.

108 Auf die Frage der Verantwortlichkeit für Schädigungen komme ich in Abschnitt 4.2.4 zurück.

109 McMahan (2002), 400. Eine ausführlichere Beschreibung von „paradigm cases“, die sich auf den enger gefassten Fall der gerechtfertigten Tötung bezieht, findet sich in McMahan (1994), 255 f.

110 Anders gestaltet sich die Situation im Fall des unter Drogen gesetzten Lastwagenfahrers. Dieser kann darauf verweisen, zumindest ein gutes Stück weit entschuldigt werden zu können, da er ohne sein Einverständnis und Wissen unter Drogen gesetzt wurde, die seine Wahrnehmung erheblich beeinflusst haben. Ob er überhaupt

Auf drei wichtige Punkte, die die Rechtfertigung von Selbstverteidigungshandlungen betreffen, sei im Rahmen dieser einführenden Bemerkungen noch hingewiesen. Der erste ist bereits in der ersten der eben benannten Bedingungen zum Ausdruck gekommen, sollte aber nochmals unterstrichen werden: Damit eine Rechtfertigung im Sinne von Selbstverteidigung greifen kann, muss ein Angriff kurz bevorstehen oder bereits im Gange sein (*Imminenz- oder Gegenwärtigkeitsbedingung*). Daraus ergibt sich auch, dass sich keine Interventionen rechtfertigen lassen, die präventiver Natur sind bzw. der Abwehr weniger akuter Gefährdungssituationen dienen.

Darüber hinaus wird in aller Regel betont, dass bei Selbstverteidigungshandlungen auf die Verhältnismäßigkeit zu achten ist (*Proportionalitätsbedingung*). Auch wenn bislang ausschließlich von der Tötung von Angreifer:innen die Rede war, kann Selbstverteidigung auf sehr viele weitere, weniger schädigende Arten sichergestellt werden – und genau dies sollte sie auch, wenn die Tötung oder eine ernsthafte körperliche Schädigung unverhältnismäßig wäre. Und grundsätzlich wird ferner darauf aufmerksam gemacht, dass das gewählte Mittel das mildeste (oder zumindest eines der mildesten) sein sollte, um einen Angriff erfolgreich zu verhindern oder zu unterbinden – im englischen Sprachraum ist hierbei vom so genannten *Necessity-Requirement* die Rede, im deutschen Kontext ist der Begriff der *Erforderlichkeit* gebräuchlich. Das heißt: Selbst, wenn eine Selbstverteidigungshandlung verhältnismäßig, also angesichts der Schwere der Bedrohung oder des Angriffs grundsätzlich angemessen wäre, könnte es dennoch

noch als moralisch verantwortlich für seine Tat gelten kann, ist hingegen eine weniger leicht zu beantwortende Frage. Dies hängt davon ab, wie massiv er durch die Droge beeinflusst worden ist und ob diese ihn – ähnlich einer Gehirnwäsche – gänzlich die Kontrolle über seine Entscheidungen hat verlieren lassen. Nicht zuletzt stellt sich die Frage, ob dem Fahrer nicht doch eine gewisse Verantwortung zugesprochen werden kann, sofern ihm nachgewiesen werden könnte, durch ein besonders leichtsinniges und nachlässiges Verhalten in diese Situation geraten zu sein. McMahan's gerechtigkeitsbasiertem Ansatz zufolge ist die Rechtfertigung für Selbstverteidigung am stärksten, wenn jemand schuldhaft eine Bedrohung für eine andere Person darstellt, der Fahrer beispielsweise die Droge, wissend, was passieren würde, willentlich eingenommen hätte. Er ist allerdings auch der Auffassung, dass selbst dann, wenn einer Person keine Schuld zugesprochen werden kann, diese aber – selbst in einem sehr schwachen Sinn – als moralisch verantwortlich zu betrachten ist, Selbstverteidigung gerechtfertigt sein kann. Er nennt hierzu das Beispiel eines vorsichtigen, vernünftigen Fahrers, der mit seinem Fahrzeug aufgrund eines mechanischen Problems versehentlich zur Bedrohung für eine Passantin wird. McMahan zufolge darf sich gegen den Fahrer verteidigt werden, da dieser wissen musste, dass ein – wenngleich sehr geringes – Risiko besteht, dass dieser Fall eintreten könnte.

sein, dass diese moralisch nicht zu rechtfertigen ist – nämlich dann, wenn ein milderes Mittel, das ebenso vorhersehbar und zuverlässig zum Erfolg führt, zur Verfügung steht.

Jede dieser Bedingungen wirft, sobald man sie genauer betrachtet, komplexe Fragen auf.¹¹¹ Für den Moment genügt es festzuhalten: Die Ausübung von Zwang und Gewalt, die sich in den allermeisten Fällen verbietet, kann gerechtfertigt sein, um eine Schädigung zu verhindern oder zu unterbinden. Und dies gilt, und damit komme ich zum nächsten Punkt und letztlich zurück zu den Tieren, auch in Fällen, in denen nicht wir selbst, sondern andere von einem Angriff betroffen sind.

Selbstverteidigung, Nothilfe und der Schutz von Tieren

Eng verbunden mit der Rechtfertigung von Selbstverteidigung ist somit die Rechtfertigung von Interventionen durch Dritte, um den Angriff einer Person auf eine andere abzuwehren oder zu stoppen. In der englischsprachigen Diskussion ist dabei von „other defense“ oder „third-party defense“ die Rede. Ich werde im Folgenden der im deutschen Kontext üblichen Bezeichnung „Nothilfe“¹¹² folgen. Um es wiederum am Beispiel des ersten Lastwagenfahrers, der ohne Rechtfertigung und willentlich das Leben einer Person akut bedroht, deutlich zu machen: Sollten Sie, als Person, deren Leben in Gefahr ist, selbst keine Panzerfaust bei sich haben, ich, als unbeteiligter Beobachter, allerdings schon, dürfte es grundsätzlich erlaubt sein, dass ich Gebrauch von dieser mache, um den Angriff durch den Lastwagenfahrer zu verhindern. Technischer ausgedrückt erläutert Thomson wie folgt:

(...) I think it is very plausible to suppose that the permissibility of X's killing Y in self-defense goes hand in hand with the permissibility of Z's killing Y in defense of X, and that both phenomena have a common source.¹¹³

111 Einen hilfreichen allgemeinen Überblick bieten Frowe/Parry (2021); Doggett (2011). Eine ausführlichere kritische Diskussion der verschiedenen Bedingungen findet sich in Steinhoff (2020), Kapitel 2.

112 Im Fall von Selbstverteidigung wird gemeinhin von „Notwehr“ und, wenn es um den Schutz Dritter geht, von „Nothilfe“ gesprochen. Nach § 32 Absatz 2 StGB ist Notwehr „die Verteidigung, die geboten ist, um einen gegenwärtigen rechtswidrigen Angriff von sich *oder einem anderen* abzuwenden“, meine Hervorhebung.

113 Thomson (1991), 306.

Die Rechtfertigung dafür, dass sich eine Person gegen einen Angriff verteidigen darf, ist, so erklärt Thomson, nicht an die angegriffene Person und ihre besondere Beziehung, die diese zur angreifenden Person hat, gebunden. Vielmehr ergebe sich diese aufgrund des „impersonal fact“¹¹⁴, dass die Rechte der Person verletzt werden, so dass sowohl die angegriffene Person reagieren als auch eine unbeteiligte Dritte intervenieren darf. Ähnlich gestaltet sich die Situation bei McMahan. Auch er betont, dass das Recht auf Selbstverteidigung einer Person hinreichend begründend sein kann, um es einer dritten Person zu erlauben, einzuschreiten. Er weist zudem explizit darauf hin, dass eine Intervention *gefordert* (und nicht nur erlaubt) sein kann, wenn diese mit geringem oder keinem Risiko für die intervenierende Partei verbunden ist.¹¹⁵

Was hat all dies nun mit Tieren zu tun? Man stelle sich folgende Situation vor: Die professionelle Kickboxerin Grace bekommt bei ihrem allabendlichen Spaziergang durch den Wald mit, wie ein an einer Holzbank festgeketteter Hund von seinem Besitzer ohne ersichtliche Notwendigkeit mit heftigen Schlägen malträtiert wird. Grace versucht die Person, die im vollen Besitz ihrer geistigen Kräfte ist, verbal davon zu überzeugen, von dem Hund abzulassen – allerdings ohne Erfolg. Um ernsthafte Schädigungen oder gar den Tod des Hundes zu verhindern, entscheidet sich Grace nach einer letzten Warnung daraufhin, unter Anwendung körperlicher Gewalt zu intervenieren. Mit einem gezielten Kick in die Magengrube zwingt sie den Schläger in die Knie und setzt diesen damit genau für die Zeit außer Gefecht, die sie benötigt, um den Hund zu befreien und ihn anschließend zur nächsten Tierarztpraxis zu bringen.

Wie ist dieser Fall einzuschätzen? Ich nehme an, die meisten dürften, ohne je groß gründlicher über die moralische Relevanz von Tieren nachgedacht zu haben, Graces Intervention als moralisch gerechtfertigt einstufen. Und vermutlich liegt es sogar nahe, von einem „paradigm case“ gerechtfertigter Nothilfe zu sprechen, auch wenn es sich bei dem geschützten Individuum nicht um einen Menschen handelt. Es kann kein überzeugender

114 Ebd., 308.

115 Vgl. McMahan (2002), 414 f. Sowohl Thomson als auch McMahan geben zu bedenken, dass es bei aller Gemeinsamkeit doch einen relevanten Unterschied bei der Rechtfertigung von Selbstverteidigung und Nothilfe gibt: In Fällen, in denen eine angegriffene Person sich autonom dazu entscheidet, sich nicht zu verteidigen, entfällt auch die Rechtfertigung für eine dritte Person. Eine Intervention durch Dritte bedeutet dann nämlich eine Missachtung der Autonomie der angegriffenen Person, vgl. Thomson (1991), 306; McMahan (2002), 415.

Grund vorgebracht werden, der die massive und unnötige Gewalt gegen den wehrlosen Hund rechtfertigen könnte. Und bei dem Schläger handelt es sich um eine moralisch verantwortliche Person, die in voller Absicht und ohne Entschuldigung den Hund drangsaliert. Und auch mit Blick auf Graces Vorgehen lässt sich nichts einwenden: Ihr stehen keine anderen, milderer Handlungsoptionen zur Verfügung, durch die sie sich nicht selbst unnötig in Gefahr bringen und den Erfolg ihrer Intervention aufs Spiel setzen würde.¹¹⁶

Dieses Ergebnis dürfte wenig Widerspruch hervorrufen.¹¹⁷ Wie in den folgenden Abschnitten deutlich werden soll, könnte ein ähnliches Urteil aber auch für eine Vielzahl weiterer und politisch heiklerer Fälle gelten – insbesondere, wenn man eine tierrechtliche Position zugrunde legt.

4.2.3 Die Prima facie-Rechtfertigung von Interventionen zum Schutz von Tieren

Ein besonders klares und einfaches Argument dafür, dass weitreichende Interventionen zum Schutz von Tieren prima facie erlaubt sein können, wurde jüngst, wie in der Einleitung dieser Arbeit bereits erwähnt, in einem Artikel vorgebracht, der unter dem Pseudonym Ivar Hardman veröffentlicht wurde. Wichtig ist hierbei vorzuschicken, dass Hardman seinen Überlegungen keine spezifische tierethische Position zugrunde legt, sondern lediglich auf unsere „common sense morality“¹¹⁸ zurückgreift. Er präsentiert hierzu folgendes Argument¹¹⁹:

- (1) Es ist prima facie moralisch erlaubt, Zwang anzuwenden, um Welpen davor zu schützen, ernsthaft und zu Unrecht geschädigt zu werden.
- (2) Zwischen Welpen und anderen Säugetieren besteht kein moralisch bedeutsamer Unterschied.

116 Angesichts der Kickboxfähigkeiten mag man es vielleicht sogar als *gefordert* ansehen, dass Grace dazwischen geht.

117 Und selbst rechtlich dürfte dieser Fall, ohne dies ausführlicher juristisch einordnen zu wollen, klar sein, handelt es sich hierbei doch um eine völlig unnötige Schädigung und Tierquälerei.

118 Genauer stützt er sich hierbei auf Michael Huemer und versteht darunter eine Reihe von Urteilen über konkrete Fälle und nichttheoretische allgemeine Prinzipien, die eine große Mehrheit der Menschen in unserer Gesellschaft akzeptieren dürften, vgl. Hardman (2021), 6, Fn. 5.

119 Vgl. Hardman (2021), 2, meine Übersetzung.

Hieraus ergibt sich eine erste Schlussfolgerung:

- (3) Es ist folglich *prima facie* moralisch erlaubt, Zwang anzuwenden, um Säugetiere davor zu schützen, ernsthaft und zu Unrecht geschädigt zu werden.

Es folgt eine weitere Annahme:

- (4) Wenn Tiere wie Kühe, Schweine, Schafe und Mäuse dazu verwendet werden, Nahrungsmittel oder Kleidung herzustellen oder diese zu Forschungszwecken gebraucht werden, werden sie in den meisten Fällen ernsthaft und zu Unrecht geschädigt.

Letztlich ergibt sich damit die zweite und finale Schlussfolgerung:

- (5) Folglich ist es in den meisten Fällen *prima facie* moralisch erlaubt, Zwang anzuwenden, um Säugetiere wie Kühe, Schweine, Schafe und Mäuse davor zu schützen, dazu verwendet zu werden, Nahrungsmittel oder Kleidung herzustellen, oder zu Forschungszwecken gebraucht zu werden.

Die zweite und vierte Prämisse nimmt Hardman als gegeben an und verteidigt diese nicht weiter. Um folglich die beiden Schlussfolgerungen (3) und (5) als gültig auszuweisen, muss er daher zeigen, weshalb wir die erste Prämisse akzeptieren sollten. Hierzu präsentiert er im Anschluss an Alastair Norcross folgendes Gedankenexperiment, das ich in etwas gekürzter Form wiedergebe¹²⁰:

Fred hält in seinem Keller junge Welpen in engen, schmutzigen Käfigen gefangen. Während ihres Lebens fügt Fred den Welpen eine ganze Reihe ernsthafter Schädigungen ohne Betäubung zu (z.B. schneidet er ihnen mit einem heißen Messer die Nasen ab). Nur zu diesen Zwecken dürfen die Welpen ihre Käfige verlassen. Nach 26 Monaten schlachtet er sie, indem er sie kopfüber hält. Eines Tages erhält Fred Besuch von der Polizei, die von Freds Nachbar:innen aufgrund der seltsamen Geräusche, die aus Freds Keller zu vernehmen waren, gerufen wurde. Die Polizist:innen sind entsetzt über die Zustände und klagen Fred wegen Tierquälerei an. Fred allerdings sieht sich zu Unrecht an den Pranger gestellt und meint, seine Handlungen rechtfertigen zu können. Sein Verhalten ist nämlich nicht sadistischer Natur. Vielmehr bietet Fred folgende Erklärung an: Er kann keine Schokolade mehr genießen, weil ein bestimmtes

120 Vgl. ebd., 5.

Hormon, das für den Geschmack von Bedeutung ist, aufgrund einer Kopfverletzung von seinem Körper nicht mehr produziert wird. Das einzige bekannte Ersatzhormon, das Fred das Geschmackserlebnis ermöglicht, wird von Welpen ausgeschieden, aber nur, wenn diese dauerhaften fürchterlichen Schmerzen ausgesetzt werden.

Norcross, darauf weist Hardman hin, geht es mit diesem Beispiel darum, eine Analogie zwischen der Quälerei von Welpen und unserem Umgang mit Tieren im Rahmen der intensiven Nutztierhaltung herzustellen. Implizit, und darauf kommt es Hardman an, legt Norcross' Beispiel allerdings zudem nahe, dass Fred das Handwerk gelegt werden sollte. In der Folge spielt Hardman das Gedankenexperiment in verschiedenen Versionen durch, um zu zeigen, dass es *prima facie* moralisch erlaubt ist, Fred unter Ausübung von Zwang daran zu hindern, die Welpen weiterhin zu schädigen. Hardman argumentiert zunächst, dass wir es intuitiv nicht nur für *prima facie* moralisch erlaubt ansehen dürften, wenn die Polizist:innen mit Zwang gegen Fred vorgehen würden, sondern auch, wenn im Fall einer gegenwärtig bestehenden Bedrohungssituation Privatpersonen wie Freds Nachbar:innen diesen davon abhalten würden, die Tiere weiter zu schädigen – unter Berücksichtigung der gebotenen Verhältnismäßigkeit.¹²¹

Und mehr noch: Hardman erläutert ferner, dass selbst Aktionen wie die Beschädigung von Eigentum, die eher der Vorbeugung weiterer Schädigungen dienen, *prima facie* moralisch erlaubt sein können. Hardman präsentiert hierzu folgende Version des Falls (F4), in der ein Nachbar interveniert. Ich gebe diese wiederum etwas gekürzt wieder¹²²:

Freds Nachbar Jim informiert die Polizei, als er mitbekommt, dass Fred in seinem Keller Welpen schädigt und verstümmelt. Die Polizei trifft daraufhin ein, muss Fred allerdings aufgrund einer Gesetzeslücke, die die Behandlung der Tiere in Freds besonderem Fall zu Forschungszwecken gestattet, gewähren lassen. Denn Fred kann Schreiben seines Arztes sowie einer Forscherin der lokalen Universität vorlegen, die den medizinischen und therapeutischen Wert des Hormons für Fred bestätigen. Die Schreiben mögen wissenschaftlichen Anforderungen nicht standhalten, in jedem Fall würde aber einige Zeit vergehen, bis die Angelegenheit geklärt wäre. Als Fred am nächsten Tag zur Arbeit aufbricht, verschafft sich Jim Zugang zu dessen Keller und zerstört sämtliches Equipment

121 Vgl. hierzu Hardmans Ausführungen zu den Fällen F2 und F3, ebd., 5–8.

122 Vgl. ebd., 8.

und Unterlagen, die mit der Schädigung der Welpen in Zusammenhang stehen. Anschließend beschädigt er ein Abwasserrohr, so dass der Keller geflutet wird und auf absehbare Zeit unbenutzbar ist.

In der Folge erläutert Hardman, dass auch in diesem Fall die meisten zustimmen dürften, dass Jims Eingreifen prima facie moralisch erlaubt ist, auch wenn unmittelbar keine Schädigung der Welpen droht.¹²³ Und gegeben der Prämisse (2) wären Intervention auch bei vergleichbaren Schädigungen anderer Säugetiere prima facie moralisch erlaubt.¹²⁴

Interessant ist, welche Schlüsse Hardman vor diesem Hintergrund mit Blick auf tatsächliche Fälle von unzivilem Tierrechtsaktivismus zieht. Er argumentiert, dass das Einschreiten von Individuen nicht nur im Fall der Gedankenexperimente um den Tierquäler Fred prima facie moralisch erlaubt ist. Vielmehr dürfte Vergleichbares angesichts des üblichen Umgangs mit Tieren im Rahmen der Nutztierhaltung für eine Vielzahl von Fällen gelten, in denen Aktivist:innen intervenieren.¹²⁵ Hardman verweist in diesem Zusammenhang u.a. auf den Fall einer Befreiung von Füchsen aus einer Pelzfarm durch Mitglieder der *Animal Liberation Front*.

Im nächsten Unterkapitel komme ich auf Hardmans Argumentation und die Frage, wie weitreichend die Interventionen sein dürften, die prima facie moralisch gestattet wären, zurück. Bevor ich dazu übergehe, lohnt es sich allerdings, noch einen Blick auf die Überlegungen zu werfen, die John Hadley bereits 2009 in seinem Aufsatz *Animal Rights and Self-Defense Theory* angestellt hat.

123 Zur Unterstützung führt Hardman einen weiteren Fall F5 an, bei dem es um die Vereitelung eines Amoklaufs auf einem Musikfestival geht und Jim in ähnlicher Weise vorbeugend interveniert, vgl. ebd., 9.

124 Vgl. hierzu Fall F6, ebd., 10.

125 Vgl. ebd., 14–16. Hardman schreibt: „Where animals are commodified, we can expect that when there are financial incentives for doing so, they will be harmed in ways that exceed what is minimally necessary to harvest their flesh, fur, or other attributes. Although I will not subject the reader to a review of the various harms associated with intensive confinement animal agriculture, it is safe to conclude that the imposition of extreme and gratuitous suffering is a predictable feature of many actual cases in which animals are *already* seriously and wrongfully harmed for the sake of human benefit“, ebd., 15.

Speziesegalitarismus und Hadleys Dilemma

John Hadley geht es anders als Hardman nicht darum, aktivistische Interventionen zu rechtfertigen. Vielmehr beabsichtigt er zu zeigen, dass sich Vertreter:innen speziesegalitaristischer Ansätze mit einem brisanten Dilemma konfrontiert sehen, wenn diese die Frage nach einem Recht auf Selbstverteidigung von Tieren ernst nehmen. Unter „Speziesegalitarismus“ fasst er Positionen zusammen, denen zufolge der Spezieszugehörigkeit keine intrinsische oder direkte moralische Relevanz zukommt und die den moralischen Status eines Individuums allein über dessen psychologische Eigenschaften bestimmen.¹²⁶

Worin besteht das Dilemma für speziesegalitaristische Positionen? Kurz gesagt haben Speziesegalitarist:innen, was die Frage der Rechtfertigung von Selbstverteidigung und Nothilfe angeht, laut Hadley zwei Optionen, die beide mit kontraintuitiven Konsequenzen verbunden sind.¹²⁷ Erstens könnten diese einräumen, dass die Idee der Selbstverteidigung grundsätzlich auch im Fall von Tieren Anwendung findet. Diejenigen, die Tiere ohne entsprechende Rechtfertigung schädigen, dürften folglich durch Dritte an ihrem Tun gehindert werden. Die zweite Option bestünde hingegen darin, zu bestreiten, dass eine entsprechende Rechtfertigung im Sinne von Selbstverteidigung und Nothilfe auf Tiere angewandt werden sollte. Eingriffe durch Dritte zum Schutz von Tieren würden sich entsprechend verbieten.

Wählen Speziesegalitarist:innen die erste Option, ergeben sich laut Hadley weitreichende Schlussfolgerungen, was die Rechtfertigung von Nothilfe-Interventionen zum Schutz von Tieren betrifft. Hadley betont sogar, dass viele Fälle, in denen Tiere in gegenwärtigen Gesellschaften geschädigt werden, grundsätzlich jenen besonders eindeutigen paradigmatischen Fällen gleichen, in denen eine moralisch verantwortliche Person zu Unrecht eine Bedrohung für ein unschuldiges Opfer darstellt.¹²⁸ Anders als Hardman betrachtet Hadley diese Schlussfolgerungen allerdings als Problem, das die Plausibilität speziesegalitaristischer Ansätze in Frage stellt. Genauer besteht dieses, das Hadley als „multiple targets problem“ bezeichnet, darin, dass zahlreiche Personen zum legitimen Ziel aktivistischer Interventionen werden dürften. Hadley erläutert die weitreichenden Konsequenzen wie folgt:

126 Peter Singers Ansatz fällt hier genauso darunter wie viele tierrechtliche Positionen.

127 Vgl. ebd., 168–170.

128 Vgl. ebd., 167 f.

[I]f people who are harming animals are liable to third-party defense, then tens of thousands, possibly millions, of well-intentioned, law-abiding, good-natured, talented and otherwise reasonable people will be legitimate targets for violence. Indeed, depending upon how broadly contributory causation is interpreted, even philosophers who sympathize with species-egalitarians but nonetheless continue to consume animal products produced in so-called factory farms may be liable to violence. Intuitively, many people would consider the multiple inappropriate targets problem the basis for a *reductio ad absurdum* argument against species-egalitarianism.¹²⁹

Speziesegalitarist:innen, die sich für die zweite Option entscheiden, können dieses Problem umgehen. Allerdings sehen sich diese – man erinnere sich an das Argument der Grenzfälle aus Abschnitt 3.2.3 – mit der Herausforderung konfrontiert, dass dann auch im Fall von Menschen, die vergleichbare moralisch relevante Fähigkeiten wie Tiere aufweisen, keine Selbstverteidigungs- und Nothilfe-Rechtfertigungen greifen dürften. Konkreter würde dies bedeuten, so Hadley, dass sich Interventionen, die dem Schutz eines kognitiv erheblich eingeschränkten menschlichen Individuums dienen, nicht zu rechtfertigen wären – eine Schlussfolgerung, die wohl kaum ein:e Speziesegalitarist:in zu akzeptieren bereit sein dürfte. Will man den Vorwurf des Speziesismus vermeiden, wäre dies allerdings die Konsequenz.¹³⁰

Es lässt sich festhalten: So unterschiedlich ihre Überlegungen motiviert sind, gelangen Hardman und Hadley zu durchaus ähnlichen Ergebnissen. Legt man bestimmte tierethische Überlegungen zugrunde, dürften zahlreiche Fälle direkter Interventionen zum Schutz von Tieren *prima facie* gerechtfertigt sein. Gerade Hadley betont dabei, dass die Schlussfolgerungen so weitreichend wären, dass speziesegalitaristische Positionen gar an Plausibilität verlieren. Wie im Rahmen des folgenden Abschnitts deutlich werden soll, dürften die beiden mit dieser Einschätzung grundsätzlich Recht haben. Dennoch lohnt sich ein genauerer Blick, in welchem Umfang und welche Arten von Interventionen *prima facie* gerechtfertigt sein könnten.

129 Ebd., 168.

130 Vgl. ebd., 169.

4.2.4 Zahlreiche prima facie gerechtfertigte Interventionen?

Auf zwei wichtige Bedingungen, die einen Einfluss auf die Zahl und die Art prima facie gerechtfertigter Interventionen haben können, wurde bereits hingewiesen: Die Handlungen müssen notwendig und verhältnismäßig sein. Darüber hinaus werden in den Debatten um die Rechtfertigung von Selbstverteidigung weitere Punkte diskutiert, die in diesem Zusammenhang von Relevanz sind. So könnte man ferner verlangen, dass eine Intervention, um als prima facie gerechtfertigt gelten zu können, eine realistische Aussicht auf Erfolg haben muss. Hadley, der diese *Erfolgsbedingung* als möglichen Einwand gegen die Rechtfertigung direkter Eingriffe zum Schutz von Tieren diskutiert, erläutert, dass die Anwendung von Gewalt demnach nur dann gerechtfertigt ist, wenn es wahrscheinlich ist, dass diese effektiv dazu beiträgt, einen Angriff zu stoppen. Wenn sich also zeigen ließe, dass entsprechende Interventionen selten Aussicht darauf haben, betroffene Tiere erfolgreich zu schützen oder zu retten, könnte sich die Anzahl der prima facie gerechtfertigten Fälle nochmals erheblich reduzieren.

Hadley bezweifelt, dass eine solche Strategie zur Abschwächung der von ihm präsentierten Herausforderung sonderlich vielversprechend ist.¹³¹ Erstens macht er darauf aufmerksam, dass es wenig überzeugend erscheint, im Fall von Selbstverteidigung eine solch enge begriffliche Verbindung zwischen der Verhältnismäßigkeit und den Erfolgsaussichten einer Aktion anzunehmen. Was eine Person dafür qualifiziert, ein gerechtfertigtes Ziel einer Intervention durch Dritte zu sein, ist, dass diese den moralischen Status eines anderen Individuums missachtet. Die Frage, ob die Intervention erfolgreich ist, ist hierbei irrelevant.¹³² Zweitens weist er darauf hin, dass selbst wenn man eine solche Verknüpfung annähme, sich noch immer viele

131 Vgl. ebd., 174.

132 Hadley illustriert dies am Beispiel von Menschenversuchen durch die Nazis: "Intuitively, the scientists responsible for immersing prisoners in ice water until they lost consciousness in order to develop techniques for reviving downed Luftwaffe pilots are liable to third-party violence on behalf of the victims, whether or not the violence is likely to be successful. Indeed, any violent attempts to prevent the subjects from being used in the experiments or to free them from captivity would almost certainly have been unsuccessful. Yet this would not alter our judgment about the liability of the scientists", ebd. Für eine kritische Auseinandersetzung mit der „success condition“ ferner Steinhoff (2015; 2020, bes. Abschnitt 2.1.1.7). Steinhoffs zentraler Punkt ist, grob gesprochen, dass eine Handlung, um als Selbstverteidigung gelten zu können, nicht unbedingt dazu führen können muss, einen Angriff abzuwehren oder abzumildern. Entscheidend sei vielmehr, ob die sich verteidigende Person vernünftigerweise glaubt, effektiv Widerstand gegen den Angreifer zu leisten.

Fälle ausmachen ließen, in denen entsprechende Interventionen effektiv wären und die Bedingung somit erfüllt würde. Als Beispiel nennt er eine Kampagne von Aktivist:innen, die durch Drohungen und Einschüchterungen erfolgreich dazu beigetragen haben, dass eine große Tierversuchseinrichtung nicht gebaut wurde.

Eine weitere Bedingung, die bei der Rechtfertigung des Einsatzes von Gewalt Erwähnung findet, ist die so genannte *Last-Resort-Bedingung*. Dabei handelt es sich um eine Spielart der Erforderlichkeitsbedingung, die im Kontext der Diskussionen um gerechte Kriegsführung angeführt wird. Diese Bedingung besagt, dass eine gewaltsame (militärische) Intervention immer nur das letzte Mittel sein darf, um als notwendig und insofern als prima facie gerechtfertigt gelten zu können – zuerst müssen beispielsweise diplomatische Wege und ökonomische Sanktionen gründlich erwogen werden.

Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang die Überlegungen von Tom Regan zur Rechtfertigung illegaler Befreiungsaktionen durch Tierrechtsaktivist:innen. Regan schließt zwar nicht aus, dass direkte Aktionen zur Rettung von Tieren prima facie gerechtfertigt sein können. Er betont allerdings, dass nur dann Gewalt angewendet werden darf, wenn zuvor alle nicht-gewaltsamen Mittel ausgeschöpft wurden.¹³³ Und genau diese Bedingung sieht er in den meisten Fällen als nicht erfüllt an. Im Vordergrund aktivistischer Interventionen stehe meist – Regan spricht von 98 Prozent der Fälle – nicht die Rettung von Tieren. Vielmehr ginge es schlichtweg um „property destruction, pure and simple.“¹³⁴ Und selbst in jenen zwei Prozent der Fälle, in denen Tiere gerettet werden und anschließend Gewalt ausgeübt wird (z.B. ein Labor niedergebrannt wird), fehle eine entsprechende Rechtfertigung, da die Bedingung, zuerst auf nicht-gewaltsame Mittel zurückgreifen zu müssen, nicht erfüllt werde:

Personally, I do not think that ARAs [Animal Rights Activists] in general, members of the ALF [Animal Liberation Front] in particular, have done nearly enough when it comes to exhausting nonviolent alternatives. Granted, to do this will take time and will require great patience coupled with hard, dedicated work. Granted, the results of these labors are uncertain. And granted animals will be suffering and dying every hour of every day that ARAs struggle to free them using nonviolent means.

133 Vgl. Regan (2004), 190.

134 Ebd.

Nevertheless, unless or until ARAs have done the demanding nonviolent work that needs to be done, the use of violence, in my judgment, is not morally justified.¹³⁵

Folgt man Regan mit dieser Einschätzung, wären die allermeisten direkten Aktionen nicht zu rechtfertigen. Insbesondere aus aktivistischer Sicht mag man allerdings einwenden, dass nicht wenige sich über viele Jahre mit lediglich bescheidenem Erfolg auf nicht-gewaltsame Weise gegen die massiven Schädigungen von Tieren engagiert haben.¹³⁶ Eine zentrale Frage, die genauer zu klären ist und die Regan unbeantwortet lässt, ist somit, wann der Bedingung, zunächst alle alternativen, gewaltfreien Alternativen auszuschöpfen, Genüge getan wurde.

Fairerweise betont werden sollte allerdings, dass Regan seine Argumentation nicht in einem engeren Sinne an Überlegungen zur Selbstverteidigung und Nothilfe knüpft, sondern allgemeiner von der Prämisse ausgeht, dass Gewalt gerechtfertigt sein kann, um Tieren schreckliche Schädigungen zu ersparen. Sobald man sich allerdings in den argumentativen Kontext von Selbstverteidigung und Nothilfe begibt, scheint es wenig plausibel, die Prima facie-Rechtfertigung entsprechender Handlungen an eine so streng verstandene Last-Resort-Bedingung zu binden. Kurzum: Manche Aktionen mögen sicher deshalb als prima facie gerechtfertigt ausscheiden, weil weniger gravierende Alternativen zur Verfügung gestanden hätten. In den allermeisten Fällen, in denen die sonstigen Bedingungen für Nothilfe zur Verhinderung oder Unterbindung einer Schädigung erfüllt sind, überzeugen diese Überlegungen jedoch nicht.

Komplizierter gestaltet sich die Situation allerdings im Fall jener Interventionen, die nicht der Abwehr eines unmittelbaren Angriffs gelten, sondern sich allgemeiner auf Gefährdungssituationen beziehen.

Tiere, Selbstverteidigung und rechtfertigender Notstand

Im Rahmen der Rekonstruktion der zentralen Argumente Hardmans wurde bereits angemerkt, dass direkte Interventionen auch dann prima facie gerechtfertigt sein können, wenn wie in (F4) sicher davon ausgegangen werden kann, dass eine zukünftige Schädigung sich nicht anders verhin-

135 Ebd., 190 f.

136 Vgl. hierzu Bernstein (2004), 102 f.

dern lässt. Diese Einschätzung teilt grundsätzlich auch Uwe Steinhoff.¹³⁷ Allerdings betont er im Rückgriff auf das deutsche Recht, dass in derartigen Fällen nicht von Selbstverteidigung oder Nothilfe zu sprechen ist, sondern die Kategorie des „rechtfertigenden Notstands“ greift.¹³⁸ Demnach kann es z.B. gerechtfertigt sein, die Eigentumsrechte einer Person zu verletzen, indem man die Fensterscheibe einer Apotheke einschlägt und Medikamente entwendet, um einer verwundeten Person, die andernfalls ernste Schäden davontragen würde, dringend benötigte Hilfe zukommen zu lassen. Steinhoff betont, dass die Unterscheidung zwischen Notwehr und rechtfertigendem Notstand nicht nur analytisch von Relevanz ist, sondern auch moralisch. Im Fall von rechtfertigendem Notstand sind nämlich u.a. die Anforderungen an die Verhältnismäßigkeit strenger.¹³⁹

Dass eine solche Rechtfertigung zur Gefahrenabwehr grundsätzlich auch im Fall von Tieren greifen kann, ist keine abwegige Vorstellung, die nur tierethisch bewegte Philosoph:innen oder militante Aktivist:innen teilen. Vielmehr wurde dies in jüngerer Zeit gar juristisch bestätigt. Ohne allzu sehr in die Details gehen zu wollen, lässt sich der Fall wie folgt knapp zusammenfassen: Mitglieder einer Tierschutzorganisation erhielten einen Hinweis darauf, dass in einer Schweinezuchtanlage diverse Verstöße gegen

137 Vgl. Steinhoff (2020), 44–46.

138 In § 34 des Strafgesetzbuches, Absatz 1, heißt es: „Wer in einer gegenwärtigen, nicht anders abwendbaren Gefahr für Leben, Leib, Freiheit, Ehre, Eigentum oder ein anderes Rechtsgut eine Tat begeht, um die Gefahr von sich oder einem anderen abzuwenden, handelt nicht rechtswidrig, wenn bei Abwägung der widerstreitenden Interessen, namentlich der betroffenen Rechtsgüter und des Grades der ihnen drohenden Gefahren, das geschützte Interesse das beeinträchtigte wesentlich überwiegt.“

139 Konkreter, so erläutert Steinhoff, werden den beiden Rechtfertigungen unterschiedliche Kriterien zugrunde gelegt: „To wit, the self-defense situation triggers (a) a ‘necessity’ criterion that is very harsh on the aggressor (and thus cannot be simply interpreted as requiring ‘the mildest means’), (b) a no-gross-disproportionality criterion (the so-called social-ethical limitations of self-defense: German self-defense law does not officially recognize a proportionality criterion), which, again, is very harsh on the aggressor, and (c) the asymmetry between defender and aggressor (there is no justified self- or other-defense against justified self- or other-defense). In contrast, the justifying emergency situation triggers (a) the inapplicability of the harsh necessity requirement of the self-defense justification, and (b) a proportionality requirement that is significantly more lenient (toward the aggressor) than the no-gross-disproportionality requirement of the self-defense justification. Moreover, (c) in my view, the moral justifying emergency justification is compatible with the symmetry of the antagonists, so that they may use force against each other“, ebd., 106.

Tierschutzvorgaben vorliegen sollen. Da die Personen in der Vergangenheit die Erfahrung gemacht hatten, dass eine Anzeige bei den Behörden ohne Beweise wenig Aussicht auf Erfolg hat, entschieden sie sich, die Stallanlagen zu betreten und Filmaufnahmen von den Missständen zu machen. Knapp zwei Wochen später betraten sie das Gelände erneut und fertigten weitere Aufnahmen an, da beim ersten Mal nicht alles festgehalten werden konnte. In der Folge machte die Tierschutzorganisation die Missstände öffentlich und erstattete Anzeige. Im Zuge der dann folgenden Ermittlungen wurden bei unangekündigten Kontrollen massive Verstöße gegen die Tierschutz-nutztierverordnung festgestellt – u.a. war die Breite von Kastenständen zu gering, es fehlte Beschäftigungsmaterial und zum Teil war die Gruppenhaltung überbelegt.

Das Oberlandesgericht Naumburg, welches sich in dritter Instanz mit dem Fall beschäftigte, urteilte mit Verweis auf rechtfertigenden Notstand, dass der von den Mitgliedern der Tierschutzorganisation begangene Hausfriedensbruch nicht rechtswidrig war, da diese angemessene Mittel wählten, um eine gegenwärtige, nicht anders abwendbare Gefahr für ein anderes, gewichtigeres Rechtsgut – in diesem Fall: den Tierschutz – abzuwenden.¹⁴⁰ Das Gericht betonte, dass grundsätzlich die Behörden dafür zuständig seien, entsprechende Missstände zu untersuchen und festzustellen, räumte allerdings ein, dass in diesem konkreten Fall die Gefahr für das Rechtsgut Tierschutz nicht anders als durch das Vorgehen der Angeklagten abzuwenden war – den Behörden waren die Missstände zum Teil bekannt und eine Anzeige hätte ohne weitere Beweise, wie bereits erwähnt, wenig Aussicht auf Erfolg gehabt. Im Urteil wird unter anderem betont, dass auch eine andauernde Gefahr eine *gegenwärtige* Gefahr darstelle; die Zustände stellten nicht nur während der Dokumentation eine Gefahr für die Tiere dar, sondern auch auf eine „unabsehbare weitere Zeit“. Für die Rechtfertigung als rechtfertigender Notstand reiche es demnach aus, wenn die Notstandshandlung zu einer „zeitlich versetzten Gefahrenabwehr führt.“¹⁴¹

140 Vgl. OLG Naumburg (22.02.18).

141 Hinsichtlich der Unterscheidung einer Rechtfertigung im Rahmen von rechtfertigendem Notstand und Nothilfe ist ferner bemerkenswert, dass das Oberlandesgericht explizit dem vorangegangenen Urteil des Landgerichts Magdeburg widerspricht, wonach der Hausfriedensbruch auch im Rahmen von Nothilfe als gerechtfertigt zu betrachten ist. Für eine solche Rechtfertigung sei es nämlich notwendig, dass durch die Dokumentation der Missstände ein Schaden von den *zum Zeitpunkt des Eindringens untergebrachten* Tieren abgewendet wird. Da Mastschweine allerdings nach wenigen Monaten geschlachtet werden und davon auszugehen war, dass

Das Konzept des rechtfertigenden Notstands erweist sich folglich grundsätzlich als geeignet, um eine Vielzahl von Interventionen als möglicherweise gerechtfertigt einzufangen zu können, die bei einem engeren Verständnis von Nothilfe außen vor bleiben dürften – insbesondere, wenn wir den Rahmen des geltenden Rechts verlassen und auf tierethische Überlegungen Bezug nehmen. Zugleich macht uns das Konzept, so wurde bereits angemerkt, auf einschränkende Aspekte aufmerksam, die hinsichtlich der Frage, wann eine Intervention *prima facie* gerechtfertigt ist, von Relevanz sind. Zum einen bestehen in Fällen rechtfertigenden Notstands besondere Spielräume, was die Anforderung betrifft, zunächst auf nicht-illegale und gewaltfreie Weise auf die Verhinderung eines Missstands hinzuwirken. Und selbst wenn diese Last-Resort-Bedingung erfüllt ist, könnten sich besonders drastische Formen der Intervention verbieten, die bei einer unmittelbar drohenden Schädigung angemessen und verhältnismäßig sein können.

In diesem Zusammenhang sei ferner betont, dass Interventionen, die der reinen Vorbeugung dienen und bei denen keine gegenwärtige Gefahrenlage vorliegt, noch einmal strenger zu bewerten wären. Erinnern wir uns an den Fall (F4), bei dem sich der Nachbar des Tierquälers Fred während dessen Abwesenheit Zugang zum Keller verschafft, Gerätschaften zerstört und den Raum unter Wasser setzt. Diese Intervention geschieht im Wesentlichen zugunsten der Tiere, die sich in Freds Besitz befinden und die davor geschützt werden sollen, von Fred bei seiner Rückkehr gequält zu werden. Stellen wir uns nun den Fall vor, dass Fred gegenwärtig jedoch über keine Welpen verfügt, sondern lediglich überlegt, sich demnächst wieder welche zu besorgen. In einem solchen Szenario dürften, moralisch betrachtet, noch höhere Anforderungen an die Rechtfertigung der Intervention des Nachbarn gestellt werden. Eine akute Gefährdungssituation liegt nicht vor, so dass der Nachbar zunächst auf weitere, harmlosere Mittel und Wege zurückgreifen müsste.

Selbst wenn man all diese Bedingungen und Einschränkungen akzeptiert, folgt nicht zwangsläufig, dass sich die Anzahl drastischer, häufig illegaler Eingriffe, die *prima facie* gerechtfertigt wären, auf ein Minimum reduziert. Gerade die von Hardman angeführten Tierbefreiungen und Sachbeschädigungen, bei denen von einer ernsthaften Verletzung von Menschen Abstand genommen wird, dürften sich in vielen Fällen nur schwer

doch einige Zeit vergehen würde, bis die Missstände letztlich abgestellt werden, konnte man annehmen, so das Gericht, dass die Taten wohl den meisten der gefilmten Tiere nicht mehr zugutekommen.

als ungerechtfertigt zurückweisen zu lassen, sofern man den Interessen von Tieren erhebliches moralisches Gewicht zuspricht und diese Überlegungen an die Ideen der Selbstverteidigung und Nothilfe zurückbindet.

Wie die Schlussfolgerungen, die hinsichtlich der Rechtfertigung von aktivistischen Interventionen in gegenwärtigen Gesellschaften zu ziehen sind, letztlich konkret ausfallen, hängt also zum einen davon ab, wie die einzelnen Bedingungen, die an Nothilfe und rechtfertigenden Notstand geknüpft werden, im Detail verstanden werden. Und zum anderen ist entscheidend, welches Gewicht man dem moralischen Status und den Interessen von Tieren genau beimisst. Wie im ersten Teil der Arbeit zu sehen war, stechen tierrechtliche Ansätze in diesem Zusammenhang besonders hervor: Tiere werden darin als Träger:innen starker individueller moralischer Rechte betrachtet, die unserem Handeln äußerst enge Grenzen setzen. Die theoretische und politische Herausforderung, die sich mit den Überlegungen von Hardman und Hadley verbinden, stellt sich daher, wie im folgenden Abschnitt deutlich werden soll, im Kontext tierrechtlicher Theorien, noch einmal deutlicher.

4.2.5 Tierrechtstheorie und die Prima facie-Rechtfertigung von Interventionen

Eine Stärke von Hardmans Argumentation ist darin zu sehen, dass sie ohne allzu umstrittene tierethische Annahmen auskommt und sich lediglich auf Intuitionen und Überlegungen zu stützen beabsichtigt, die weite Teile der Bevölkerung teilen. Die Argumentation, daran sei erinnert, verläuft sehr knapp zusammengefasst wie folgt: Illegale und unter Umständen gewaltsame Interventionen können prima facie moralisch erlaubt sein, um unnötige Tierquälerei zu verhindern oder zu unterbinden. Die moderne Nutztierhaltung entspricht in vielen Fällen unnötiger Tierquälerei. Folglich können direkte Aktionen im Kontext der Nutztierhaltung durch Aktivist:innen in vielen Fällen prima facie erlaubt sein.

Hardmans Argumentationsstrategie, so einfach und klar diese ist, gerät allerdings schnell an Grenzen. Ein zentraler Punkt wurde bereits angedeutet: Das Fehlen eines eindeutigen tierethischen Fundaments macht es schwierig, einzuschätzen, in welchem Ausmaß Interventionen prima facie gerechtfertigt und welche Mittel angemessen wären. Im Fall von Fred, der Tiere quält, um Schokolade genießen zu können, dürfte das Urteil, dass gewisse Interventionen wie Tierbefreiungen und Sachbeschädigungen pri-

ma facie gerechtfertigt sein können, intuitiv noch recht leicht nachzuvollziehen sein. Sobald es um die Androhung oder die Anwendung von Gewalt geht, um eine Schädigung von Tieren abzuwenden, dürfte die Einschätzung schon weniger eindeutig ausfallen – insbesondere, da Freds Vorgehen, wie in Hardmans Beispiel, nicht gegen geltendes Recht verstößt.

Dies scheint nicht zuletzt von Relevanz für die Übertragung von Hardmans Argumentation auf die gegenwärtige Realität der Nutztierhaltung zu sein. Bei besonders schweren Verstößen gegen geltende Tierschutzvorgaben mögen illegale aktivistische Interventionen, die etwa der Informationsbeschaffung dienen, von einem Großteil der Bevölkerung in Übereinstimmung mit Hardman intuitiv gutgeheißen werden. Wenn es hingegen um Interventionen geht, die sich gegen Missstände in der Nutztierhaltung richten, die zwar kritikwürdig, aber legal sind, dürften die Einschätzungen sehr schnell deutlicher auseinandergehen. Kaum jemand wird bestreiten, dass der Fall von Fred, bei dem das Quälen der Tiere ohne jegliche Berücksichtigung von Tierschutzvorgaben erfolgt und erfolgen muss, im Vergleich zu den Zuständen in der Nutztierhaltung eine ganz andere intuitive Unmittelbarkeit aufweist, was die Prima facie-Rechtfertigung von Interventionen angeht.

Mir geht es mit diesen einschränkenden Bemerkungen nicht darum, Hardmans Argumentation zurückzuweisen. Vielmehr möchte ich deutlich machen, dass sich die von ihm aufgeworfenen Fragen noch einmal in deutlich zugespitzter Form stellen, wenn man die Rechtfertigung von Nothilfe und rechtfertigendem Notstand mit starken Tierrechtstheorien in Verbindung bringt. Diesen Ansätzen zufolge stellen die Nutzung und Schädigung von Tieren, wie im dritten Kapitel erläutert wurde, in vielerlei Hinsicht ein massives Unrecht dar – gerade mit Blick auf den landwirtschaftlichen Kontext. Wenn man davon ausgeht, dass Tiere äußerst gewichtige individuelle Rechte haben, dürften daher prima facie in zahlreichen Fällen Interventionen gerechtfertigt sein, in denen die intuitive, auf Tierquälerei abzielende Argumentation Hardmans kein klares Urteil erlaubt. Denn sofern man nicht – was vor einem tierrechtlichen Hintergrund besonders abwegig erscheinen muss – abstreiten möchte, dass Tiere überhaupt ein Recht auf Selbstverteidigung haben, scheint klar, dass es auch Dritten theoretisch gestattet sein kann, schützend einzugreifen.

Zu dieser Einschätzung gelangt auch Shelly Kagan in seinem jüngsten Buch.¹⁴² Kagan selbst vertritt keine egalitäre Theorie der Tierrechte, sondern eine hierarchische tierethische Position. Dieser zufolge zählen, sehr grob gesprochen, Tiere zwar moralisch weniger als Menschen, aber immer noch in erheblichem Maße. Die „only truly open question“¹⁴³, so Kagan mit Blick auf das Selbstverteidigungsrecht von Tieren, sei daher, wie viel Schaden bei der Verteidigung eines Tieres verursacht werden darf – und nicht, ob es überhaupt erlaubt ist, zum Schutz von Tieren zu intervenieren.

Selbstverständlich dürften viele Tierrechtler:innen das Selbstverteidigungsrecht von Personen und das von Tieren nicht ohne Weiteres moralisch gleichsetzen wollen. Wie zu sehen war, wird von tierrechtlicher Seite betont, dass die Interessen von Tieren an bestimmten Gütern im Vergleich zu Personen oftmals schwächer sind und dementsprechend auch die Rechte von Tieren weniger gewichtig sein können. Und dies wiederum ist im Rahmen eines Rechts auf Selbstverteidigung oder Nothilfe von Tieren von Relevanz für die Frage der Verhältnismäßigkeit. Dass sich auf dieser Grundlage allerdings alle ernsthaften Schädigungen von Menschen, die die Rechte von Tieren verletzen, als prima facie gerechtfertigt ausschließen lassen, scheint mir hingegen wenig überzeugend. Denn Tierrechtler:innen messen den zentralen Interessen von Tieren an Leib und Leben trotz aller Differenzierungen erhebliches Gewicht bei und betrachten die allermeisten Formen der gegenwärtigen Nutzung und Schädigung von Tieren als gravierende Verletzungen individueller Rechte.¹⁴⁴

In diesem Zusammenhang sei auch an John Hadleys Herausforderung erinnert, die sich im Anschluss an das Argument der Grenzfälle für spezialegalitaristische Rechte-Ansätze ergibt: Zu welchen Zugeständnissen wären Tierrechtler:innen bereit, wenn es um den Schutz der Rechte von Menschen ginge, die sich in moralisch relevanter Hinsicht nicht oder nur wenig von Tieren unterscheiden?

142 Vgl. Kagan (2019), zur Verteidigung von Tieren bes. Abschnitt 10.2.

143 Ebd., 254.

144 Im Fall von Tierrechtler:innen, die das Recht auf Leben von Tieren und Menschen mehr oder minder gleich gewichten, dürfte es besonders offensichtlich sein, dass Tiere unter Anwendung von Gewalt verteidigt werden dürfen. Darauf hat vor knapp zehn Jahren ausführlicher bereits Cheryl Abbate im Rahmen ihrer Diskussion zur Rechtfertigung von *defensive killing* bei Mensch-Tier-Konflikten hingewiesen. In Anschluss an und in kritischer Abgrenzung zu Francione und Regan erläutert sie, dass es wenig überzeugend ist, anzunehmen, dass sich eine ernsthafte Schädigung von Menschen grundsätzlich verbietet, wenn man Tieren ein gleiches Recht auf Leben zuspricht, vgl. Abbate (2015).

Hadley diskutiert diese Frage in Auseinandersetzung mit der speziesegalitaristischen Position Jeff McMahans. Dabei macht er deutlich, dass das von ihm aufgezeigte Dilemma selbst dann noch eine erhebliche Herausforderung darstellt, wenn man – wie McMahan und anders als die meisten Tierrechtler:innen – bereit ist einzuräumen, dass nicht alle empfindungsfähigen Lebewesen den gleichen moralischen Status haben.¹⁴⁵ Zur Erläuterung: McMahan ist der Auffassung, dass lediglich Personen vollen moralischen Status besitzen und ein starkes Recht darauf haben, nicht getötet zu werden. Schwer geistig behinderte Menschen und Tiere haben hingegen einen schwächeren moralischen Status.¹⁴⁶ Eine solche Position eröffnet die theoretische Möglichkeit, zu verneinen, dass es jemals gerechtfertigt sein kann, eine Person im Rahmen einer Intervention zu töten, um das Leben eines Tieres zu schützen.¹⁴⁷ Zugleich, dies betont Hadley, ist selbst dann allerdings noch nicht gesagt, dass andere, *nicht-tödliche* Interventionen ausgeschlossen werden können – Hadley verweist auf die Bedrohung von Personen, die Zerstörung von Eigentum und selbst ein gewisses Maß an Gewalt gegen Personen.¹⁴⁸

Schwächere Tierrechtstheorien und die Rechtfertigung von Interventionen

Unberücksichtigt lässt Hadley in seinem Artikel Autor:innen wie Mary Anne Warren und Elisabeth Anderson, die von einem speziesegalitaristischen Fundament ausdrücklich Abstand nehmen und vergleichsweise schwache Rechte-Ansätze vertreten. Konkreter halten es die beiden für verfehlt, die Begründung von Rechten direkt mit Verweis auf die individuellen Fähigkeiten eines Tieres abzuleiten und entwickeln die Idee von Tierrechten stattdessen stärker kontextbezogen. Auf dieser Basis scheint es am ehesten vorstellbar, dass sich der Auffassung widersprechen ließe, Tieren hätten ein Recht auf Selbstverteidigung, welches es gestattet, Menschen im Rahmen von Interventionen zu schädigen. Ferner könnten die beiden anders als McMahan, der speziesegalitaristischen Grundannahmen folgt, argumentie-

145 Vgl. Hadley (2009a), 173-175.

146 Vgl. hierzu McMahan (2002), Kapitel 3, Abschnitt 2.4.

147 So schreibt McMahan explizit: „(...) even when the killing of a certain animal would be wrong, and would wrong the animal itself, it would still be impermissible for a third party to kill the culpable human Attacker, even if that were the only way to save the animal's life“, vgl. ebd., 420.

148 Vgl. Hadley (2009a), 173 f.

ren, dass Gleiches jedoch nicht im Fall von Menschen gilt, die Tieren hinsichtlich bestimmter psychologischer Eigenschaften gleichen.

Exemplarisch kann hierzu der Ansatz von Warren etwas genauer betrachtet werden. Warrens multi-kriterieller Analyse zufolge lässt sich der moralische Status eines Lebewesens über sieben Prinzipien bestimmen.¹⁴⁹ In aller Kürze zusammengefasst gelangt sie auf Grundlage dieser Prinzipien zu dem Ergebnis, dass alle empfindungsfähigen Tiere zwar in besonderer Weise moralisch zählen und wir es ihnen schulden, sie nicht ohne vernünftigen Grund zu schädigen und nicht grausam zu behandeln – dies gilt vor allem für Tiere, die einen hohen Grad an Empfindungsfähigkeit aufweisen und komplexe mentale Fähigkeiten besitzen. Der Bereich jener Lebewesen, die über vollen moralischen Status verfügen und gleiche Rechte haben, bleibt allerdings im Wesentlichen auf Menschen beschränkt. Am ehesten ist Warren bereit, Menschenaffen – also Schimpansen, Gorillas und Orang-Utans – einen starken, beinahe vollen moralischen Status zuzusprechen.¹⁵⁰

Was die Frage angeht, ob wir diesen Tieren starke Rechte zusprechen sollten, zeigt sich Warren unentschlossen. Zu sagen, dass ein Individuum ein Recht hat, so erläutert sie, bedeutet vor allem, einzuräumen, dass moralische Akteur:innen verpflichtet sind, dieses Recht zu respektieren, selbst wenn dies mit erheblichen Kosten für sie selbst oder die sozialen und biologischen Gemeinschaften verbunden ist, denen sie angehören. Im Fall von Tieren gilt dies – anders als bei moralischen Subjekten – laut Warren allerdings nur eingeschränkt. Sie betont, dass die Rechte von Tieren kontingent sind, etwa auch von ökologischen Überlegungen abhängen, die die Bedeutung eines Individuums für das Überleben einer Spezies oder für die Stabilität eines Ökosystems betreffen.

Auf der anderen Seite möchte sie die Rede von Rechten nicht völlig aufgeben, erkennt sie doch die Gefahr, dass dies missverstanden werden könnte und Tieren in der Folge jegliche direkte moralische Bedeutung abgesprochen würde. Letztlich gelangt sie zu folgender vorsichtigen Einschätzung:

Perhaps the best compromise is to accord strong moral status – including some moral rights – to those non-human animals that display exceptional sensitivity and intelligence, or whose species are endangered due to

149 Vgl. Warren (1997), bes. Kapitel 6 und 10.

150 Vgl. ebd., 226.

human activities, while declining to ascribe moral rights to all sentient animals, or all animals that may be subjects-of-a-life.¹⁵¹

Wichtig zu betonen ist ferner, dass Warrens Analyse zufolge für die Frage, was wir Tieren schulden, nicht nur deren intrinsische Fähigkeiten von Relevanz sind, sondern auch relationale Aspekte zu berücksichtigen sind.¹⁵² Dabei betont sie, dass wir gegenüber denjenigen Tieren, mit denen wir eine Gemeinschaft bilden, stärkere Verpflichtungen haben und diese nicht einfach töten oder verstoßen dürfen, wenn sie uns nicht mehr von Nutzen sind. Der Auseinandersetzung mit der Frage, welche Pflichten wir gegenüber domestizierten Tieren haben, die wir gefangen halten, widmet Warren in der Folge einen eigenen Abschnitt und verweist darauf, dass diesen ein Leben zu ermöglichen ist, das als „reasonably well“¹⁵³ betrachtet werden kann, also das Genießen natürlicher, speziesspezifischer Vergnügen beinhaltet.¹⁵⁴ Die Tötung von Tieren um gewichtigerer menschlicher Interessen Willen lehnt Warren moralisch betrachtet zwar nicht grundsätzlich ab, betont allerdings, dass diese auf humane Weise vonstattengehen muss.

Wenngleich Warren Tiere moralisch also nicht auf der gleichen Ebene ansiedelt wie Menschen, macht sie deutlich, dass das Zufügen von Schmerz und die vorzeitige Tötung von Tieren nur dann gerechtfertigt werden können, wenn gewichtige Gründe dafürsprechen, also zentrale menschliche Interessen betroffen sind. Auch sollte nicht unbeachtet bleiben, dass Warrens multi-kriterieller Ansatz trotz aller Zugeständnisse, die Vertreter:innen von Tierrechten problematisch finden dürften, nicht ohne Weiteres zur Rechtfertigung des Status quo der Tiernutzung herangezogen werden kann. Ausdrücklich schreibt Warren, dass selbst wenn der moralische Status von Tieren im Vergleich zu Menschen schwächer ausfallen mag, er immer noch

151 Ebd., 229.

152 Vgl. ebd., 235.

153 Ebd., 234.

154 Konkreter weist sie darauf hin, dass es Tieren zumindest möglich sein soll, sich frei zu bewegen, sich zu strecken und sich verausgaben zu können. Bei besonders sozialen Tieren, so erklärt Warren, sei überdies dafür Sorge zu tragen, dass diese Beziehungen zu Artgenossen unterhalten können. Und jene Tiere, die einen besonders ausgeprägten Geist und Sinne haben, sollten eine entsprechende Stimulation erfahren können, also in einer Umgebung gehalten werden, in der sie nicht zu sehr unter Langeweile leiden müssen.

stark genug ist, um viele gegenwärtig weit verbreitete Praktiken auszuschließen.¹⁵⁵

Was folgt daraus für die Frage der Rechtfertigung von Interventionen? Da sich die mittlerweile verstorbene Warren meines Wissens selbst hierzu nicht geäußert hat, lässt sich nur spekulieren, wie ihre Antwort lauten könnte. Deutlich wurde, dass selbst dieser schwächere Ansatz uns erhebliche Pflichten auferlegt und diesem zufolge viele Formen der gegenwärtigen Nutzung von Tieren moralisch zu verurteilen sind. Insofern scheint es naheliegend, dass auch auf Grundlage eines schwächeren Rechte-Ansatzes gemäßigt gewaltsame illegale Interventionen, bei denen Personen nicht ernsthaft zu Schaden kommen, prima facie gerechtfertigt sein können – und somit ein Recht auf Selbstverteidigung von Tieren also nicht gänzlich abgelehnt werden dürfte.¹⁵⁶ Sicher dürfte allerdings zugleich sein, dass vor dem Hintergrund eines schwächeren, nichtspeziesegalitaristischen tierrechtlichen Ansatzes direkte Aktionen, bei denen gegen Menschen vorgegangen wird, noch einmal in geringerem Maße gerechtfertigt sein dürften, da sich besondere Anforderungen an die Verhältnismäßigkeit stellen.

Verhältnismäßigkeit und der Schutz von Tieren

Zur Erläuterung und Zusammenfassung der Ausführungen in diesem Abschnitt erweisen sich abschließend die (etwas technischen) Bemerkungen von Shelly Kagan zur Verhältnismäßigkeit von Interventionen zweifellos als hilfreich. Kagan erläutert zunächst, dass im Rahmen von Selbstverteidigungshandlungen (und entsprechend auch bei Nothilfe-Interventionen) die Bedingung der Verhältnismäßigkeit durchaus gestattet, einer angreifenden Person mehr Schaden zuzufügen, als diese der angegriffenen Person zufügen würde.¹⁵⁷ Ohne sich im Detail festlegen zu wollen, so Kagan, ist der Schaden, der im Rahmen einer Verteidigungshandlung zugefügt werden

155 Warren verweist auf das Halten von „highly sentient animals under conditions of excessive crowding and confinement“, ebd., 237.

156 Ganz abgesehen davon, ob man Warrens Position grundsätzlich überzeugend findet, stellt sich – man erinnere sich an die Argumentation Hardmans – die Frage, ob es nicht äußerst kontraintuitiv wäre, die Unterbindung oder Verhinderung gravierender Schädigungen von Tieren, für die kein vernünftiger Grund vorgebracht werden kann, als moralisch illegitim anzusehen. Insofern schiene es wohl nicht sonderlich überzeugend, wenn Warren gänzlich verneinen würde, dass eine Nothilfe-Rechtfertigung im Fall von Tieren greifen kann.

157 Kagan (2019), 249 f.

darf, als ein Vielfaches des Schadens zu verstehen, den die angreifende Person anrichten würde. Er bringt dies auf folgende griffige Formel: $H = dh$. „H“ steht hierbei für den Schaden, den der Angegriffene der angreifenden Person zufügen darf, während „h“ den Schaden repräsentiert, den die angreifende Person verursachen würde. Und „d“ steht für den Multiplikator. Letzterer könnte beispielsweise 2 sein, so dass der Schaden, der einer angreifenden Person zugefügt werden dürfte – also H –, doppelt so groß wäre wie der Schaden, der dem Angegriffenen zugefügt werden würde.

Anhand dieser Formel lässt sich gut auf den Punkt bringen, inwiefern die Anforderungen an die Verhältnismäßigkeit von Interventionen zugunsten von Tieren auch aus tierrechtlicher Sicht strenger sein dürften.¹⁵⁸ Geht man davon aus, dass der Schaden, den der Tod für ein Schwein bedeutet, geringer ist als der Schaden, den der Tod für eine Person bedeutet, dann wäre h im Fall des Schweins geringer als im Fall des Menschen. Und entsprechend würde auch H , also der Schaden, der einer angreifenden Person zum Schutz des Schweins zugefügt werden dürfte, kleiner ausfallen. Und im Fall von Tierrechtler:innen, die für schwächere Rechte-Ansätze plädieren und Tieren einen geringeren moralischen Status zusprechen, könnte der Multiplikator d zu reduzieren sein und H zusätzlich geringer ausfallen. Zugleich sollte nochmals betont werden: Meint man es ernst mit Tierrechten, dürfte es selbst unter diesen Einschränkungen prima facie moralisch legitim sein, denjenigen, die Tiere ohne guten Grund schädigen, im Rahmen illegaler Interventionen erheblichen Schaden zuzufügen.¹⁵⁹

Bei diesem Ergebnis handelt es sich allerdings um ein *vorläufiges*, das ich im 5. Kapitel in Auseinandersetzung mit dem politischen Liberalismus weiter diskutieren und mit Überlegungen konfrontieren werde, die diesen Befund noch einmal in Frage stellen. Im nächsten Abschnitt soll dieses Ergebnis zunächst vor dem Hintergrund einer umfassenderen, politischen Perspektive auf Fragen der Rechtfertigung von Widerstand und Protest

158 Vgl. ebd., 255 ff.

159 Zu bedenken ist nicht zuletzt auch folgender Punkt, auf den Blake Hereth mit Blick auf die Frage aufmerksam macht, ob es moralisch gestattet sein kann, einen Menschen zu töten, um das Leben eines Tieres zu schützen: In vielen Fällen militanter tierrechtlicher Interventionen zur Abwehr kurz bevorstehender Schädigungen von Tieren (z.B. in der Nutztierindustrie) dürfte die Frage der Verhältnismäßigkeit nicht zwischen einem Menschen und einem Tier entschieden werden müssen, sondern vielmehr zwischen einem Menschen und einem Vielfachen an Tieren, vgl. Hereth (2021), 4064.

erweitert werden, um die Dringlichkeit und Tragweite der Herausforderungen, die tierrechtliche Ansätze aufwerfen, weiter zu verdeutlichen.

4.2.6 Tierrechte und Widerstand gegen politische Ungerechtigkeit

Rechtfertigungen, die auf Nothilfe und rechtfertigenden Notstand Bezug nehmen, operieren in einem vergleichsweise engen theoretischen Rahmen. In beiden Fällen hat man es mit akuten Notsituationen zu tun, in denen es um das Unterbinden oder Abwenden von (andauernden, unmittelbar bevorstehenden oder drohenden) Schädigungen geht. Ferner ist insbesondere im Fall von Nothilfe klar, gegen wen sich die Intervention richten darf: nämlich jenes Individuum, das – wie beispielsweise der nicht-sadistische Welpenquäler – direkt für die Schädigung verantwortlich ist.

Bei einer solchen Analyse gerät der Umstand aus dem Blick, dass unser Verhältnis zu Tieren aus tierrechtlicher Perspektive eine massive politische Ungerechtigkeit darstellt. Eine stärker politische Betrachtungsweise bewertet die Rechtsverletzungen gegenüber Tieren vor einem umfassenderen Hintergrund und rückt daher gesellschaftliche *Institutionen* und *Strukturen* in den Mittelpunkt. Die Rechtfertigung von Interventionen wird dann weniger als eine Frage mehr oder minder isolierter Notsituationen diskutiert, sondern bewegt sich im Rahmen von Überlegungen zum Widerstand und Protest gegen komplexe, ungerechte Institutionen und Strukturen. In diesen ist es oftmals weniger leicht zu bestimmen, wer in welcher Form verantwortlich zu machen ist. Ich möchte mich diesen politischen Zusammenhängen im Folgenden annähern, indem ich den Begriff der Verantwortung genauer in den Blick nehme.

Moralische Verantwortung und die Rechtfertigung unziviler Interventionen

Wie der Begriff der Verantwortung – gerade im Verhältnis zu dem der Pflicht – philosophisch konkreter zu bestimmen ist, wird kontrovers diskutiert.¹⁶⁰ Mir kommt es an dieser Stelle zunächst lediglich darauf an, dass

160 Um lediglich auf einige der dabei erörterten Fragen hinzuweisen: Lassen sich diese beiden Begriffe klar voneinander unterscheiden? Inwiefern weisen sie Schnittmengen auf? Ist einer von beiden als grundlegender anzusehen? Vgl. hierzu die Beiträge in Neuhäuser/Buddeberg (2015); ferner einführend Bambauer/Mieth (2017).

der Verantwortungsbegriff einige Besonderheiten aufweist, die ihn für die Zwecke dieser Arbeit besonders relevant machen.

Der Pflichtbegriff wird, wie bereits erläutert wurde, für gewöhnlich wie folgt verstanden: Der Pflicht einer Person korrespondiert ein Recht auf Seiten derjenigen Person, der gegenüber die Pflicht besteht. Darüber hinaus wird mit einer Pflicht in der Regel eine eindeutig bestimmte Handlung assoziiert, die es zu erfüllen gilt (z.B. die Pflicht, ein Versprechen zu halten). Der Verantwortungsbegriff hingegen erweist sich, so betont Valentin Beck, grundsätzlich als vielseitiger, erlaubt er doch „eine sehr differenzierte Zurechnung von Handlungen und Handlungsfolgen zu verschiedenartigen Subjekten unter Berücksichtigung von unterschiedlichen normativen Standards, Kontexten, Zeitrichtungen, Rechtfertigungsinstanzen, Ausrichtungen und Adressatenkreisen.“¹⁶¹ Von Relevanz sind hierbei vor allem zwei Punkte: Erstens macht es der Verantwortungsbegriff im Vergleich zum Pflichtbegriff leichter möglich, über Vergangenes zu sprechen. Während Verantwortung retrospektiv zugeschrieben werden kann, hat die Rede von Pflichten immer prospektiven Charakter.¹⁶² Darüber hinaus ist der Verantwortungsbegriff zweitens flexibler, wenn es um „die Bestimmung des Subjekts moralischer Forderungen geht.“¹⁶³ Dies wird insbesondere deutlich, wenn man den Kontext individueller Pflichten und Verantwortung verlässt und von (prospektiver) „gemeinsamer“ oder „geteilter Verantwortung“, „Mitverantwortung“ oder auch „kollektiver Verantwortung“ sprechen möchte.

Häufig wird der Verantwortungsbegriff retrospektiv gebraucht, um deutlich zu machen, dass ein:e Akteur:in für eine begangene Handlung und die Konsequenzen, die sich aus dieser ergeben, *kausal* verantwortlich ist. Wenn Thomas eine Flasche hochprozentigen Alkohols in ein kleines Goldfischbecken kippt und der Fisch daraufhin stirbt, dann ist er ursächlich für den Tod des Fisches verantwortlich. Darüber hinaus verwenden wir den Verantwortungsbegriff retrospektiv zum anderen häufig in einem *moralischen* Sinne.¹⁶⁴ Im Fall von Thomas könnte dies bedeuten, diesen moralisch dafür verantwortlich zu halten, sich im Umgang mit dem Fisch nicht richtig verhalten zu haben.

Diese Art der rückwärtsgewandten, moralischen Verantwortungszuschreibung ist an einige umstrittene Voraussetzungen gebunden, wie bereits

161 Beck (2015), 180.

162 Vgl. ebd., 189 f.

163 Ebd., 191.

164 Vgl. einführend zum Begriff der moralischen Verantwortung Talbert (2019), auch Beck (2015), 172 f.

im Rahmen der Bemerkungen zur Selbstverteidigung angedeutet wurde. Um als moralisch verantwortlich gelten zu können, muss vorausgesetzt werden, dass ein:e Akteur:in überhaupt autonom oder „frei“ handeln kann. Die Debatten reichen hier von der fundamentalen philosophischen Diskussion um Willensfreiheit bis hin zur Frage, wann ein Mensch die entsprechende Reife hat, um als vollständig autonome Person gelten zu können. So betrachten wir weder Katzen noch Kleinkinder als moralisch verantwortliche Akteur:innen, Thomas als nicht beeinträchtigte erwachsene Person hingegen schon. Darüber hinaus spielen weitere Überlegungen eine Rolle, wenn wir moralische Verantwortlichkeit zusprechen. Es stellt sich etwa die Frage, ob Thomas zum Zeitpunkt der Tat zurechnungsfähig war oder zum Beispiel aufgrund des Einflusses starker Medikamente lediglich versehentlich den Alkohol in das Aquarium gekippt hat und seine Tat insofern zu entschuldigen ist – vorausgesetzt, er hat mit der Einnahme der Medikamente nicht grob fahrlässig gehandelt. Ferner ist zu klären, wann Unwissenheit oder mangelhafte Urteilskompetenz dazu führen, eine Person als moralisch unverantwortlich anzusehen. Und nicht zuletzt lassen sich freilich sehr viel komplexere Fälle anführen, bei denen es sehr viel weniger leicht ist, klar zu bestimmen, wer in welchem Maße für ein moralisches Unrecht verantwortlich (und für dieses zu verurteilen) ist.

Letzteres gilt insbesondere, wenn man den Boden klar abgesteckter Gedankenexperimente verlässt. Dann nämlich wird schnell unübersichtlich, wem welche Verantwortung zugesprochen werden muss, inwiefern eine Handlung moralisch zu verurteilen ist und folglich auch, ob und welche Arten von Interventionen moralisch gerechtfertigt sein könnten. Erinnern wir uns an Hadleys Bemerkungen zum „multiple targets problem“: Je nachdem, wie eng oder weit wir die Kausalitätsbeziehungen im Kontext der Schädigung von Tieren verstehen, könnten neben Landwirt:innen, Schlachthofmitarbeiter:innen und Forscher:innen auch Personen als legitime Ziele für Interventionen in den Blick geraten, die lediglich mittelbar zur Schädigung von Tieren beitragen.

Bei Hadley bleibt offen, welche Fälle möglicher Interventionen er genau im Kopf hat. Vermutlich solche, in denen Aktivist:innen andere davon abhalten, tierische Produkte zu kaufen, die unter Umständen erzeugt wurden, in denen die Tiere leiden und getötet werden. Auf diese Weise trägt die intervenierende Person, so die Idee, einen, wenn auch geringen, Teil dazu bei, den ökonomischen Kreislauf der Schädigung von Tieren zu unterbinden. Ein einfaches Beispiel mag eine Person sein, die eine andere Person, die gerade im Begriff ist, eine Metzgerei zu betreten, zur Seite stößt und in der

Folge den Eingang blockiert, so dass keine tierischen Produkte über die Ladentheke gehen.

Wie gesagt räumt Hadley selbst ein, dass die Rechtfertigung einer solchen Intervention davon abhängt, wie weitgehend man bereit ist, den Erwerb von Produkten überhaupt als kausal mit der Schädigung von Tieren in Verbindung stehend zu bewerten und die Konsument:innen als moralisch verantwortlich zu betrachten. Und es lassen sich einige Zweifel anführen, ob die Theoretisierung einer solchen Intervention als „paradigm case“ im Rahmen von Nothilfe angemessen ist. So kann man entsprechend Hadleys Einschränkung zu bedenken geben, dass es alles andere als klar ist, dass die Intervention in einem direkten, kausalen Zusammenhang mit der Schädigung eines bestimmten Tieres steht. Die kausale Verantwortung für die Schädigung von Tieren liegt weiter in erster Linie bei jenen, die die Tiere halten und töten.

Deutlich wird dies, wenn man sich vor Augen führt, dass die Intervention wohl nicht dazu beiträgt, das Tier, von dem die Produkte stammen, zu schützen – denn dieses wurde ja bereits geschädigt. Nicht gänzlich klar ist ferner, ob der Kauf bzw. Nicht-Kauf eines Stücks Fleisch überhaupt einen Einfluss darauf hat, ob aufgrund dieses Einzelfalls zukünftig ein weiteres Tier zu Schaden kommt. Und selbst wenn ich durch meinen eigenen Fleischverzicht oder entsprechende Interventionen mittel- oder langfristig dazu beitragen mag, dass der Betrieb vor den Toren der Stadt ökonomische Einbußen verkraften muss oder beim Metzger um die Ecke einige Schnitzel weniger in der Auslage liegen, ist weitgehend unklar, was dies in einer global vernetzten Ökonomie bedeutet. Vielleicht werden die Produkte in der Folge lediglich (zu einem etwas geringeren Preis) auf einem anderen Markt abgesetzt. Im ungünstigsten Fall könnten Interventionen, die sich gegen die Produktion und den Verkauf mehr oder minder lokal erzeugter Produkte richten, lediglich dazu führen, dass zukünftig verstärkt tierische Lebensmittel aus Regionen importiert werden, in denen schwächere Tierschutzstandards gelten.

Diese knappen Bemerkungen sollten bereits erkennen lassen, dass sich Interventionen gegen den Konsum tierischer Produkte auf Basis von Überlegungen, die auf Nothilfe Bezug nehmen, in modernen Ökonomien kaum oder zumindest sehr viel weniger eindeutig rechtfertigen lassen – sind die kausalen und moralischen Verantwortungsbeziehungen doch schlicht zu verworren und unklar. Vielmehr dürften der Analyse von Fällen zur Selbstverteidigung und Nothilfe folgend die allermeisten Menschen eher in den

Bereich unbeteiligter Zuschauer:innen rücken, gegen die nicht gewaltsam vorgegangen werden darf (oder in deren Fall sich zumindest noch einmal deutlich strengere Anforderungen an die Verhältnismäßigkeit stellen). Um auch dies anhand von Hardmans Beispiel des Hundequälers Fred deutlich zu machen: Der Nachbar mag gerechtfertigt sein, Fred – notfalls mittels Ausübung von Zwang und (milder) Gewalt – vom Schädigen der Tiere abzuhalten. Nicht gerechtfertigt wäre es allerdings, dessen unbeteiligten erwachsenen Sohn, der zu Besuch ist und nichts von den Taten seines Vaters weiß, als Geisel zu nehmen, um Fred dazu zu bringen, von den Tieren abzulassen – auch wenn dies die Option wäre, die am ehesten Erfolg versprechen würde.¹⁶⁵

Nun mag man freilich einwenden, dass die Konsument:innen tierischer Produkte – abgesehen davon, dass sie zumindest in einem sehr schwachen Sinne kausal beteiligt sein könnten – anders als Freds Sohn gerade nicht ahnungslos sind. Die allermeisten dürften wissen, welche Zustände und welches Leid sich mit der Nutzung von Tieren oftmals verbinden. Und insofern mag man sie nicht als völlig unbeteiligt betrachten und ihr Handeln moralisch verurteilen. Der Vorwurf bezieht sich dann allerdings weniger auf den Kauf des konkreten tierischen Produkts und die kausale Rolle, die eine Konsumentin direkt bei der vorangegangenen Schädigung des Tieres gespielt hat. Vielmehr bringt die Kritik am Handeln der Konsumentin zum Ausdruck, dass diese nicht nur nicht gegen die ungerechten Verhältnisse der Tiernutzung vorgeht, sondern sogar dazu beiträgt, diese zu erhalten und zu stützen. Zum einen finanziell, indem sie dieses ungerechte System mit Kapital versorgt. Und zum anderen auf eine eher symbolische Weise. Durch ihren Kauf, das eigene Bewerben oder auch die bloße Zurschaustellung von tierischen Produkten (etwa durch das Tragen einer Lederjacke) leistet sie einen Beitrag dazu, die Zustände der Tiernutzung symbolisch zu normalisieren oder gar zu befördern. Allgemeiner formuliert, trägt die Konsumentin stellvertretend für die allermeisten von uns auf vielfältige Weise zu jenem „Klima“ bei, das die Rechtsverletzungen an Tieren immer wieder aufs Neue ermöglicht und stärkt.

Damit sind wir, wie eingangs bemerkt, bei einer umfassenderen politischen Perspektive angelangt, die den einfachen theoretischen Boden der

165 Sogenannte „bystanders“ wie Freds Sohn, dies betont auch Hardman mit Blick auf die Aktionen der ALF, sind keine legitimen Ziele, vgl. Hardman (2021), 16. Zur Frage der Verhältnismäßigkeit im Fall der Schädigung Unbeteiligter vgl. auch Kagan (2019), Abschnitt 10.5.

Selbstverteidigung und Nothilfe überschreitet und nach einem komplexeren Bild kausaler und moralischer Verantwortung verlangt. Dabei richtet sich der Blick weniger – oder zumindest nicht ausschließlich – auf die Schädigungen einzelner Individuen und die Frage, unter welchen Umständen gegen jene Personen vorgegangen werden darf, die direkt kausal für diese verantwortlich sind. In den Fokus rücken vielmehr weniger übersichtliche (Mit-)Verantwortungsbeziehungen unterschiedlicher Akteur:innen und die Frage, inwieweit illegaler Protest und Widerstand gegen ungerechte (institutionelle) *Strukturen* gerechtfertigt sein können.

Strukturelle politische Ungerechtigkeit und Verantwortung

Zunächst sollte geklärt werden, was mit struktureller Ungerechtigkeit gemeint ist und welche Rolle der Verantwortungsbegriff in diesem Zusammenhang spielt. Ich muss mich hierbei wiederum auf einige zentrale Punkte der komplexen Debatten, die sich unter anderem im Anschluss an Überlegungen Iris Marion Youngs entsponnen haben, konzentrieren.¹⁶⁶

Vergleichsweise einfach lässt sich strukturelle Ungerechtigkeit noch negativ bestimmen, also darüber, was sie *nicht* ist und wovon sie zu unterscheiden ist: den ungerechten Handlungen, die sich direkt zwischen individuellen Akteur:innen abspielen.¹⁶⁷ Bereits Rawls, so Young, erkennt an, dass in diesem Sinne eine Unterscheidung zu treffen ist zwischen moralischen Prinzipien und Urteilen, die wir mit Blick auf individuelle Entscheidungen und Handlungen anwenden, und jenen, die sich auf die Grundstruktur der Gesellschaft – und damit die zentralen politischen, rechtlichen und ökonomischen Institutionen – beziehen.¹⁶⁸ Der Begriff der strukturellen Ungerechtigkeit, so kann man entsprechend festhalten, bezieht sich allgemein darauf, wie wir kollektiv organisiert sind. Als ungerecht kritisieren wir in diesem Zusammenhang folglich nicht (oder zumindest nicht in erster Linie) das Verhalten von Individuen, sondern die politischen und sozialen Strukturen.¹⁶⁹

166 Vgl. Young (2011), bes. Kapitel 2; einen hilfreichen einführenden Überblick bietet McKeown (2021).

167 Hierfür bietet sich der Begriff der „agent oppression“ oder „agent injustice“ an, vgl. Haslanger (2012), Kapitel 11; Delmas (2018), 12.

168 Vgl. Young (2011), 66.

169 Vgl. Haslanger (2012), 314 f.

Hierbei spielen jene soeben angesprochenen Institutionen eine zentrale Rolle. Besonders eindeutige und einfach festzustellende Fälle struktureller Ungerechtigkeit sind solche, bei denen Einzelnen oder ganzen Gruppen fundamentale Grundrechte bereits formal systematisch verwehrt werden. Darüber hinaus wird der Begriff der strukturellen Ungerechtigkeit gerade in Abgrenzung zu diesem engen Fokus auf Institutionen auf weitere, nicht selten undurchsichtige und vielschichtige Bereiche gesellschaftlichen Zusammenlebens bezogen sowie auf die Effekte, die diese auf unterschiedlich positionierte Gruppen haben. In den Blick geraten dann vor allem gesellschaftliche Normen, kulturelle Praktiken, Alltagsgewohnheiten und nicht zuletzt ideologische Strukturen und die Frage, wie sich diese zum systematischen Nachteil bestimmter gesellschaftlicher Gruppen auswirken.¹⁷⁰

Mir kommt es, was die Frage der Verantwortung angeht, an dieser Stelle wiederum auf zwei Punkte an. Erstens ermöglicht es der Fokus auf Strukturen, Akteur:innen zu berücksichtigen, die im Rahmen einer Analyse, die sich im engen Kontext von kausaler Verantwortung und der Rechtfertigung von Nothilfe bewegt, weitestgehend unberücksichtigt bleiben. Zur Erläuterung: Wie am Ende des vergangenen Abschnitts deutlich wurde, dürften diejenigen, die direkt kausal für das Leid und die Tötung von Tieren verantwortlich zu machen sind (u.a. Mitarbeiter:innen in Schlachthöfen und landwirtschaftlichen Betrieben), aus tierrechtlicher Sicht vergleichsweise eindeutig zu legitimen Zielen von Interventionen werden – sei es im Rahmen von Sabotageaktionen oder gar der Androhung oder Anwendung von (milder) Gewalt. Was aber ist mit der Verantwortung jener, die einen erheblichen Beitrag zum Leid von Tieren leisten, ohne in direkte Schädigungen verwickelt zu sein? Zu denken ist insbesondere an einflussreiche ökonomische Akteur:innen und politische Entscheider:innen. Sie sind es, die im Wesentlichen die Rahmenbedingungen und Dynamiken des Systems der Nutzung von Tieren prägen und dessen reibungsloses Funktionieren sicherstellen. Kurzum: Wenn wir nach der Verantwortung für das Leid und die Tötung von Tieren fragen, scheint es wenig überzeugend, sich auf jene

170 Iris Marion Young, dies sollte nicht unerwähnt bleiben, grenzt den Begriff der strukturellen Ungerechtigkeit allerdings nicht nur von individuellen Handlungen, sondern auch von repressiven politischen Regelungen ab und plädiert folglich für ein vergleichsweise spezifisches Verständnis von struktureller Ungerechtigkeit, vgl. Young (2011), 52f. Ihr geht es vor allem darum, Fälle von Ungerechtigkeiten verständlich zu machen, die sich aufgrund eines komplexen Wechselspiels verschiedener Faktoren ergeben und bei denen keine:r der beteiligten Akteur:innen sich falsch verhalten hat. Darauf komme ich in den Abschnitten 6.2.1 und 6.2.2 zurück.

zu beschränken, die direkt Gewalt ausüben. Andere Akteur:innen mögen lediglich indirekt beteiligt sein. Dennoch könnte diesen eine erhebliche moralische Verantwortung zugeschrieben sein, weil sie an einflussreichen und entscheidenden Stellen eine wichtige ökonomische oder politische Rolle bei der Schaffung, Stützung und Stärkung von Institutionen und Strukturen spielen.

Zum zweiten Punkt: Die bisherigen Ausführungen haben sich ausschließlich auf die retrospektive Dimension des Verantwortungsbegriffs konzentriert, also darauf, wer in welcher Form (kausal und/oder moralisch) rückblickend für sein Tun oder Nicht-tun verantwortlich zu machen ist. Gebrauchen wir den Begriff der Verantwortung hingegen prospektiv, dann geht es darum, deutlich zu machen, dass Akteur:innen eine Verantwortung zukommt, die sich auf die Zukunft bezieht: z.B. bestimmten Verpflichtungen nachzukommen, Tugenden auszubilden oder – für unseren Fall besonders relevant – auf gesellschaftliche Prozesse und Strukturen einzuwirken. Wenn wir Personen in diesem prospektiven Sinne Verantwortung zuschreiben – so hält Nussbaum im Rückgriff auf Iris Marion Young fest –, dann geht es darum, deutlich zu machen, „that they have a job to do“¹⁷¹.

Die Frage, wem welche prospektive Verantwortung in strukturellen Zusammenhängen zukommt, hängt wiederum von den konkreten Umständen ab. Einige zentrale Parameter, die zur Bestimmung zu berücksichtigen sind, lassen sich allerdings ausmachen.¹⁷² Erstens spielt auch in diesem Zusammenhang die Frage der kausalen Verursachung eine Rolle: Wer in besonderer Weise für Missstände bzw. kritikwürdige Verhältnisse verantwortlich zeichnet, dem kommt in aller Regel auch eine besondere Verantwortung zu, diese zu beheben. Darüber hinaus stellt sich zweitens die Frage, wem der Status quo, den es zu verändern gilt, den meisten Nutzen bringt. Auch die-

171 Nussbaum (2011), xv.

172 Ich orientiere mich hierbei an den Überlegungen Gillian Brocks zum Problem des *brain drains*, vgl. Brock (2017), 220 f. Bei Young, der es, wie erwähnt, nicht um die kausale Dimension des Verantwortungsbegriffs geht, gestaltet sich die Situation anders. Sie nennt folgende vier Parameter: Erstens die Macht bzw. Einflussmöglichkeiten, über die diese verfügen, zweitens die Privilegien, die jemand im Vergleich zu anderen genießt, drittens das Interesse, das jemand – insbesondere die Opfer von Ungerechtigkeiten – an der Veränderung der Situation hat und zuletzt viertens die „collective ability“ von Akteur:innen. Gemeint ist mit Letzterem, dass Individuen, die in Gruppen oder Institutionen – z.B. Gewerkschaften oder als Teil von Universitäten – organisiert sind, mehr Möglichkeiten und damit auch eine besondere Verantwortung haben, kollektiv Einfluss zu nehmen, vgl. Young (2011), 144–147.

sen Akteur:innen kann eine besonders starke Verantwortung zugesprochen werden, an bestimmten Zuständen etwas ändern zu müssen. Und zuletzt kann für die Bestimmung der Stärke von Verantwortung von Relevanz sein, inwiefern ein:e Akteur:in schlichtweg über besondere Fähigkeiten oder Möglichkeiten verfügt. Wer beispielsweise spezielle Fähigkeiten hat, Kenntnisse besitzt oder sich in einer besonders machtvollen oder einflussreichen Position befindet, dem kann schlicht aufgrund dieser günstigen Umstände im Vergleich zu anderen eine besondere prospektive Verantwortung zukommen.

Vor dem Hintergrund eines komplexeren Verständnisses von Verantwortung, das prospektive Elemente berücksichtigt, lässt sich folglich besser verstehen, weshalb es politisch und theoretisch betrachtet zu kurz greift, sich mit Blick auf das Leid von Tieren im engen Rahmen von Überlegungen zur Selbstverteidigung und Nothilfe zu bewegen und auf individuelle Schädigungen zu konzentrieren. Ein Schlachthofmitarbeiter mag direkt für die Tötung eines Tieres verantwortlich sein und, bezieht man die Idee der Nothilfe auf Tiere, aus tierrechtlicher Sicht unter Ausübung von Zwang unter Umständen zurecht an seinem Tun gehindert werden. Vielen anderen Akteur:innen dürfte jedoch eine sehr viel stärkere Verantwortung für die Strukturen, innerhalb der diese Schädigungen stattfinden, zukommen.¹⁷³ Und zwar deshalb, weil sie erstens womöglich eine besondere Rolle bei der Schaffung dieser ungerechten (institutioneller) Strukturen gespielt haben, zweitens in besonderer Weise von diesen profitieren und drittens über besondere Möglichkeiten verfügen, etwas an diesen zu ändern.

Tierrechtsaktivismus und Widerstand gegen politische Ungerechtigkeit

Aus tierrechtlicher Sicht stellt das gegenwärtige System der Tiernutzung zweifellos eine massive politische Ungerechtigkeit dar, die in die fundamentalen Institutionen unserer Gesellschaft eingeschrieben ist und im Rahmen vielfältiger ökonomischer, sozialer und kultureller Strukturen ermöglicht,

173 Zu bedenken ist hierbei auch, dass sich gerade Mitarbeiter:innen in der Fleischindustrie häufig selbst in prekären und ausbeuterischen Arbeitsverhältnissen befinden. Dies wurde nicht zuletzt im Zuge der Corona-Pandemie noch einmal deutlich und hat mittlerweile immerhin zu rechtlichen Veränderungen geführt, vgl. einführend hierzu Birke (2021); Schulten/Specht (2021). Diese Personen in den Fokus zu nehmen, wenn es um die Frage der Verantwortung und Rechtfertigung von Interventionen geht, wäre daher moralisch und politisch sicher fragwürdig.

gestützt und gestärkt wird. Wem kann hierbei welche Verantwortung zugeschrieben werden? Und welche Konsequenzen ergeben sich vor dem Hintergrund eines erweiterten Verantwortungsverständnisses und -gefüges für die Frage der Rechtfertigung von Interventionen?

Wie soeben bemerkt wurde, ist die Bestimmung der moralischen Verantwortung, die konkreten Akteur:innen in strukturellen Zusammenhängen für die Etablierung und Aufrechterhaltung von Ungerechtigkeiten zugeschrieben werden kann, alles andere als einfach und wiederum nur in einem konkreten Kontext möglich. Oft greifen viele Entscheidungen unterschiedlicher Akteur:innen ineinander, so dass sich nicht klar sagen lassen dürfte, wer welche kausale Rolle gespielt hat. Auch dürfte es sich in vielen Fällen kompliziert gestalten, festzustellen, inwiefern Akteur:innen über alternative Handlungsoptionen verfügt hätten und welche moralisch relevanten Abhängigkeiten und Beziehungen dabei bestanden. Etwas einfacher dürften sich noch Aussagen darüber treffen lassen, wer am meisten von der ungerechten Situation profitiert und schlichtweg aufgrund seiner einflussreichen Stellung eine besondere Verantwortung trägt.

Exemplarisch lässt sich dies anhand einer Gruppe von Akteur:innen verdeutlichen, die nicht selten im Fokus der öffentlichen Kritik steht, wenn es um die Verantwortung für das Wohl von Tieren geht: Landwirt:innen. Im Fall dieser – zweifellos diversen – Gruppe dürfte klar sein, dass sie strukturell betrachtet einen kausalen Beitrag zur Schädigung von Tieren leistet: insbesondere im Rahmen ihres eigenen ökonomischen Agierens sowie durch politische Einflussnahme in Form von Lobbyarbeit. Darüber hinaus sichert das System der Tiernutzung dieser Gruppe die ökonomische Existenz. Landwirt:innen zählen somit zu den Profiteur:innen der Nutzung von Tieren. Und nicht zuletzt scheinen diese in einer besonderen Position zu sein, selbst Missstände abstellen oder politisch auf Veränderungen hinzuwirken zu können.

Auf der anderen Seite lassen sich Punkte anführen, die die Frage aufwerfen, ob die Dinge wirklich so klar liegen, wenn es um die Zuweisung von moralischer Verantwortung und Schuld geht. So zeigen sich Landwirt:innen häufig überrascht von der Vehemenz und Härte der Vorwürfe gegen die Nutztierhaltung, die bis vor Kurzem – und von vielen noch immer – als völlig legitime Form der Existenzsicherung angesehen wurde. Auch weisen sie darauf hin, dass sie selbst in ein komplexes Netz ökonomischer Abhängigkeiten und Zwänge eingebunden sind und ihre individuellen Einflussmöglichkeiten beschränkt sind: Verbraucher:innen, die zwar bessere Bedingungen für die Haltung von Tieren möchten, seien, so der Vorwurf,

nur selten dazu bereit, die nötigen Preise zu bezahlen. Und ferner müssen sie mit dem Kostendruck von Seiten jener, die die Produkte weiterverarbeiten und in Supermärkten anbieten, umgehen. Dabei müssen sie angesichts gestiegener Tierschutzanforderungen die richtige Balance finden, um in- und ausländischer Konkurrenz durch andere Marktteilnehmer:innen standhalten zu können. Letztlich, dies sollen diese knappen Bemerkungen lediglich andeuten, gestalten sich Verantwortungszuschreibungen und Schuldzuweisungen in modernen, in globale Märkte eingebunden Gesellschaften alles andere als einfach. Nicht zuletzt ist dabei zu bedenken, dass die meisten Landwirt:innen dabei in moralische Verantwortungsbeziehungen eingebunden sind, die nicht nur die genutzten Tiere, sondern auch die eigene Familie und Mitarbeiter:innen umfassen.

Sollte aufgrund der komplexen und nicht selten unklaren Verantwortungs- und Schuldkonstellationen die Schlussfolgerung gezogen werden, dass sich keinerlei unzivile Interventionen gegen Akteur:innen rechtfertigen lassen, die in relevanter Weise in politische Ungerechtigkeiten involviert sind? Dies erschiene mir vorschnell, wenngleich sich sicherlich Einschränkungen ergeben. Die Rechtfertigungen, die bei Nothilfe und rechtfertigendem Notstand greifen, beziehen sich, wie erläutert wurde, im Wesentlichen auf die Unmittelbarkeit der Bedrohung und den Umstand der akuten Gefährdung. Eine solche ist im Fall strukturell relevanter Akteur:innen, die in aller Regel nicht direkt an Schädigungen beteiligt sind, nicht gegeben, was von Relevanz für die Verhältnismäßigkeit sein dürfte. Und auch die Frage, ob sich jemand schuldig gemacht hat – darauf wurde kurz im Rahmen der Diskussion um Selbstverteidigung hingewiesen – mag eine Rolle dabei spielen, wie drastisch eine Intervention ausfallen darf. Wenn eine Person nur sehr mittelbar zu weiteren Schädigungen beiträgt oder schlicht ihrer prospektiven Verantwortung nicht gerecht wird, könnten besondere Anforderungen an die Rechtfertigung konkreter Interventionen gestellt werden. Entscheidend dürfte letztlich sein, als wie gravierend man die Ungerechtigkeit betrachtet und welche Dringlichkeit ihrer Beseitigung beigemessen wird – nur vor diesem Hintergrund lässt sich die Frage der Angemessenheit und Verhältnismäßigkeit von Eingriffen genauer einordnen.

Ich möchte versuchen, diese vagen Überlegungen anhand einiger Fälle umstrittener Interventionen etwas greifbarer zu machen, die sich jenseits des Rechtfertigungsrahmens von Nothilfe und rechtfertigendem Notstand bewegen:

Aktivist:innengruppe A. Diese Gruppe setzt sich seit Langem auf legalem Weg und im Rahmen zivilen Ungehorsams für Tierrechte ein. Da dieses Engagement, wie die Gruppe feststellt, jedoch wenig Wirkung zeigt, beschließt sie eines Tages, zu drastischeren Mitteln zu greifen, um die Bevölkerung aufzurütteln. Mit Spraydosen „bewaffnet“ sprüht sie in der Folge bei nächtlichen Streifzügen tierrechtliche Parolen insbesondere an die Schaufenster von Metzgereien, Supermärkten und Rathäusern (und ggf. auch an allerlei andere öffentliche und private Wände).

Aktivist:innengruppe B. Diese Gruppe beschließt ebenfalls, zu weniger zivilen Mitteln zu greifen. Die Aktivist:innen wollen allerdings nicht nur aufrütteln, sondern jenen, die direkt von der Tiernutzung profitieren, ökonomischen Schaden zufügen. Aus diesem Grund planen sie u.a. Farbbattacken auf Bekleidungsgeschäfte, so dass die Leder- und Pelzwaren nicht mehr verkauft werden können. Ferner zerstören sie Gerätschaften in landwirtschaftlichen Betrieben und Forschungseinrichtungen, die dazu verwendet werden, Tieren Schaden zuzufügen.

Aktivist:innengruppe C. Diese Gruppe ist der Auffassung, dass all diese Mittel nicht genügen, um ein wirklich deutliches Signal gegen die katastrophalen Rechtsverletzungen zu setzen. Die Aktivist:innen der Gruppe entscheiden sich daher dazu, ihrem Unmut und ihrem Gefühl der Hilflosigkeit im Rahmen von Straßenprotesten Ausdruck zu verleihen. Bei diesen wird wiederum auf Gewalt gegen Personen verzichtet, die Beschädigung von Eigentum aber in Kauf genommen.

Aktivist:innengruppe D. Aktivist:innen dieser Gruppe halten noch deutlich konfrontativere Interventionen, bei denen Personen direkt adressiert werden, für gerechtfertigt. Von ernsthaften körperlichen Schädigungen nehmen sie zwar ebenfalls Abstand, nicht jedoch von direkten Angriffen gegen Personen. So entscheiden sie sich u.a. dazu, ökonomische und politische Akteur:innen, die sich an einflussreicher Stelle für die Tiernutzung einsetzen und ggf. von dieser profitieren, mit Ballons zu attackieren, die mit Fäkalien gefüllt sind. (In der sich als emanzipatorisch verstehenden Gruppe herrscht Uneinigkeit darüber, ob auch weniger einflussreiche und privilegierte Personen wie Tiertransportfahrer:innen sowie Mitarbeiter:innen in Schlachthöfen Ziel solcher Angriffe werden dürfen.)

Wie sind diese Aktionen einzuschätzen, wenn man eine starke tierrechtliche Perspektive zugrunde legt? Aus spezieesegalitaristischer Sicht kann man

sich anknüpfend an Hadley gar die Frage stellen, zu welchen Einschätzungen man hinsichtlich der Rechtfertigung von Interventionen gelänge, wenn wir es nicht mit Tieren zu tun hätten, sondern mit Menschen, die sich in moralisch relevanter Hinsicht nicht von Tieren unterschieden. Doch selbst wenn man diese besondere speziesegalitaristische Herausforderung ausklammert und einräumt, dass die fundamentalen Rechte von Tieren nicht das gleiche Gewicht wie jene von Menschen haben, sieht man sich noch immer mit einer dramatischen Ungerechtigkeit konfrontiert.

Selbstverständlich ist auch dann, wenn man eine tierrechtliche Position zur Grundlage macht, zu berücksichtigen, inwiefern eine konkrete Intervention insbesondere *erforderlich* und *verhältnismäßig* ist. Aber warum sollten Aktionen, wie sie die Gruppen A und B durchführen, angesichts des enormen Unrechts, das Tieren widerfährt, nicht zumindest *prima facie* moralisch gerechtfertigt (oder gar geboten) sein? Ähnliches ließe sich über eine ganze Reihe weiterer, vergleichsweise moderater Interventionen sagen, die sich direkt gegen die Schädigung von Tieren richten (man denke u.a. an Tierbefreiungen) oder im Wesentlichen symbolischen Protestcharakter haben und dazu dienen, die Mitbürger:innen und verantwortliche Akteur:innen aufzurütteln. Komplizierter gestaltet sich die Situation sicherlich im Fall der Straßenproteste von Aktivist:innengruppe C, die eine erhebliche konfrontative Qualität aufweisen. Diese sind nicht zuletzt auch deshalb von einem besonderen Drohpotential begleitet, da entsprechende Aktionen keinen klaren Fokus haben. Gerade in jüngerer Zeit finden sich in der philosophischen Diskussion allerdings insbesondere vor dem Hintergrund der Proteste gegen Polizeigewalt Stimmen, denen zufolge derartige *riots* oder gewaltsame Aufstände unter bestimmten Umständen selbst in liberalen Demokratien gerechtfertigt werden können, um auf gravierende politische Ungerechtigkeiten aufmerksam zu machen, die von staatlichen Strukturen ausgehen, und auf Veränderungen hinzuwirken.¹⁷⁴

Aktionen, die sich gegen einzelne Personen richten und deren körperliche Integrität in Frage stellen, stehen unter einem ganz besonderen Rechtfertigungsdruck. In Rahmen der Diskussion zur Rechtfertigung von Nothilfe war zu sehen, dass sich die Frage stellt, ob nicht zumindest milde Formen der Gewalt gegen Personen gerechtfertigt sein könnten, um eine unmittelbar bevorstehende oder sich bereits im Gang befindliche Schädigung zu

174 Für eine philosophische Analyse und grundsätzliche Rechtfertigung entsprechender Aktionen als „defensive harm“ vgl. Pasternak (2019), ferner Kling/Mitchell (2019; 2022).

verhindern.¹⁷⁵ Diese Unmittelbarkeit ist, wie erwähnt, im Fall von Aktionen wie jenen der Aktivist:innengruppe D nicht gegeben. Vielmehr haben solche Interventionen im Wesentlichen wiederum symbolischen, kommunikativen Protestcharakter und dürften der Anklage jener dienen, denen eine besondere Verantwortung für die Rechtsverletzungen zugesprochen werden kann.¹⁷⁶

Letztlich lässt sich die Frage, inwiefern gewaltsame Interventionen im Kontext ungerechter (institutioneller) Strukturen, die sich gegen Individuen richten, gerechtfertigt sein können, wiederum nur im Rahmen einer umfassenden (tierrechtlichen) Gerechtigkeitstheorie gründlich beantworten. Wenn wir annehmen, dass sich Angriffe auf Personen – und sei es nur im Rahmen der erwähnten Luftballon-Attacken – grundsätzlich verbieten, um gegen politische Ungerechtigkeiten vorzugehen, dann scheiden die Aktionen der Aktivist:innengruppe D aus. Wenn wir hingegen zu der Einschätzung gelangen, dass die Ungerechtigkeit so massiv ist, dass zumindest als letztes Mittel und als Ausdruck besonderer Hilfslosigkeit auf Aktionen zurückgegriffen werden kann, die sich gegen Personen richten und keine ernststen körperlichen Schädigungen zur Folge haben, mag sich die Situation anders darstellen.

In diesem Zusammenhang sei an die Überlegungen zur Rechtfertigung unzivilen Ungehorsams von Candice Delmas erinnert, auf die in Abschnitt 4.2.1 eingegangen wurde. Delmas verteidigt Aktionen unzivilen Ungehorsams unter Bezugnahme auf liberale Legitimitätsvorstellungen und Werte. Konkreter bieten sich laut Delmas eine Reihe von Konzepten an, die gemeinhin mit dem Nachdenken über Gesetzesgehorsam und politische Legitimität in Verbindung gebracht werden: insbesondere die Begriffe der Gerechtigkeit, der politischen Verbundenheit und der Würde von Individuen. Sobald wir annehmen, dass Tiere in einem nicht-trivialen Sinne als Mitglieder unserer moralischen und teilweise gar unserer politischen Gemeinschaft zu betrachten sind und starke Rechte haben, dürften die

175 Vgl. auch Delmas (2018), 96 f.

176 Derartige Interventionen ähneln etwa Aktionen wie dem sog. *Milkshaking*, das vor einigen Jahren in Großbritannien aufgekommen ist. Hierbei wurden Personen aus dem rechtsextremen politischen Lager von Aktivist:innen mit Milchshakes beworfen, vgl. hierzu Kling/Mitchell (2022), Kapitel 3 und 4. Kling/Mitchell stimmen grundsätzlich mit Delmas überein, dass auch in liberalen Gesellschaften gewalt-samer Protest prinzipiell moralisch gerechtfertigt sein kann. Die beiden setzen theoretisch allerdings anders an, nämlich bei der Annahme, dass wir in zutiefst ungerechten Gesellschaften leben und wir alle zu diesen Ungerechtigkeiten beitragen; vgl. ebd., Kapitel 5.

Argumente, die für unzivilen Ungehorsam zum Schutz und Förderung der Rechte von Menschen greifen, grundsätzlich auch bei Tieren Anwendung finden.

Versteht man Tiere als Mitglieder der politischen Gemeinschaft und rückt ihre Rechte in den Bereich fundamentaler Gerechtigkeit, scheint gar die Frage nicht abwegig zu sein, wie es grundsätzlich um die Legitimität der politischen Ordnung gegenwärtiger liberaler Gesellschaften – oder zumindest Teile dieser – bestellt ist und ab welchem Punkt die Gehorsamspflicht enden könnte.¹⁷⁷ Aus tierrechtlicher Sicht dürfte man die Pflicht zum Widerspruch und zur Intervention angesichts der systematischen Missachtung und Verletzung des politischen Status und der Rechte von Tieren wiederum besonders ernst nehmen – und in der Folge zu nochmals weitreichenderen Schlussfolgerungen hinsichtlich der Rechtfertigung von Gewalt und Widerstand gelangen.

An diese Überlegungen schließt der folgende Exkurs zur Rechtfertigung von Interventionen staatlicher Akteur:innen an. Im Rahmen dieser Diskussionen stehen die Souveränität von Staaten und die Legitimität politischer Ordnungen klar zur Debatte.

4.2.7 Exkurs: Tierrechte und Interventionen staatlicher Akteur:innen

Die Frage der Prima facie-Rechtfertigung politischer Zwangsausübung zum Schutz der Rechte von Tieren stellt sich nicht nur aus der Perspektive von Bürger:innen, sondern auch von staatlicher Seite. Denn ebenso wie die Pflicht zum Gesetzesgehorsam der Bürger:innen Grenzen kennt, könnten staatliche Interventionen gerechtfertigt sein, um gravierende Gerechtigkeitsverletzungen und Unrecht zu beseitigen. Konkreter, so soll in diesem Exkurs deutlich werden, lässt sich aus tierrechtlicher Sicht argumentieren, dass es staatlichen Akteur:innen angesichts der massiven Verletzungen grundlegender Tierrechte gestattet sein könnte, diesem Unrecht notfalls unter Ausübung von Zwang ein Ende zu setzen. Ich werde mich hierbei auf die Debatten um humanitäre Interventionen, die Eingriffe in andere

177 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen von Daniel Weltman (2022). Weltman schlägt vor, illegale unzivile aktivistische Interventionen wie verdeckte Tierbefreiungen als „subrevolutions“ zu verstehen, also als Revolutionen, die nicht den Umsturz eines ganzen Systems zum Ziel haben, sondern nur bestimmte Teile desselben.

Staaten betreffen, konzentrieren. Abschließend werde ich zudem kurz auf die Rechtfertigung *innerstaatlichen* Einschreitens blicken.

Humanitäre Interventionen: einführende Bemerkungen

Das Konzept humanitärer Interventionen bildet einen wesentlichen theoretischen Bezugspunkt, wenn man sich der Rolle staatlicher Akteur:innen und der Rechtfertigung von Zwang zuwendet. Grob gesprochen kann es der Idee humanitärer Interventionen zufolge moralisch gerechtfertigt oder gar gefordert sein, gewaltsam zu intervenieren, um massive Menschenrechtsverletzungen zu unterbinden.

Ein Klassiker der philosophischen Diskussion ist in diesem Zusammenhang Michael Walzers erstmals 1977 erschienenes Werk *Just and Unjust Wars*. Genauer argumentiert Walzer in diesem, dass das mit Blick auf die Einordnung und Rechtfertigung zwischenstaatlicher Gewaltausübung vorherrschende „legalist paradigm“¹⁷⁸ der Überarbeitung bedarf. Diesem Paradigma zufolge besteht die internationale Gemeinschaft aus souveränen Staaten, die ein Recht auf territoriale Integrität und politische Selbstbestimmung haben. Staaten, die andere Staaten angreifen bzw. im Begriff sind, dies zu tun, sind in Analogie zu Angriffen von Individuen gegen andere Individuen als Kriminelle zu betrachten. Angegriffene Staaten dürfen sich entsprechend im Sinne von Selbstverteidigung gegen jene Aggressor:innen wehren und bestehendes Recht – in diesem Fall: der Staatengemeinschaft – durchsetzen. Ferner können andere Staaten der Gemeinschaft gerechtfertigt sein, das angegriffene Mitglied hierbei zu unterstützen. Abgesehen von entsprechenden Akten der Aggression gegen einen souveränen Staat, so Walzer, gibt es dem legalistischen Paradigma zufolge allerdings keine weiteren Gründe, die eine Kriegshandlung rechtfertigen können.

Gegen diese Vorstellung wendet Walzer u.a. ein, dass es durchaus Fälle geben kann, in denen ein Staat zwar keine Aggression gegen einen anderen Staat ausübt, eine militärische Intervention aber gerechtfertigt sein kann – nämlich dann, wenn eine solche aus humanitären Gründen erfolgt, d.h., um Walzers berühmte Formulierung zu zitieren, das Einschreiten als Antwort auf Handlungen „that shock the moral conscience of mankind“¹⁷⁹

178 Vgl. Walzer (2015), Abschnitt 4, bes. 58-62.

179 Ebd., 107. Walzer erinnert an die historisch einzigartigen Verbrechen der Nazis und diskutiert als konkretes historisches Beispiel die Intervention Indiens 1971 im

verstanden werden kann. Walzer rechtfertigt diese und andere Einschränkungen gegenüber dem legalistischen Verständnis staatlicher Souveränität vor allem mit Verweis darauf, dass humanitäre und andere Formen der Intervention gerade dazu beitragen, jene Werte wie die Achtung des Lebens von Individuen und der gemeinschaftlichen Freiheit aufrecht zu erhalten, auf denen sich staatliche Souveränität gründet.¹⁸⁰

Walzers Überlegungen zur gerechten Kriegsführung und zur Rechtfertigung humanitärer Interventionen haben zu einer ganzen Reihe von kritischen Reaktionen geführt. Die Diskussionen darüber, auf welcher Grundlage und unter welchen Umständen entsprechende Interventionen gerechtfertigt werden können, halten bis heute an.¹⁸¹ Es kann jedoch davon gesprochen werden, dass in der philosophischen Diskussion ein gewisser Konsens darüber besteht, dass humanitäre Interventionen grundsätzlich gerechtfertigt sein können.¹⁸²

Geht man davon aus, dass Tiere gewichtige Rechte haben bzw. verdienen, dann stellt sich die Frage, ob unter Umständen Eingriffe in anderen Staaten – bis hin zu militärischen Interventionen – gerechtfertigt sein könnten, um der massiven Verletzung und Missachtung der Rechte von Tieren Einhalt zu gebieten. Tatsächlich muss auch gar nicht groß spekuliert werden, ob Tierrechtler:innen so weit zu gehen bereit sind: Alasdair Cochrane und Steve Cooke haben die Frage der Rechtfertigung externer Interventionen in den letzten Jahren ausführlicher diskutiert und im Anschluss an Simon

Bangladesch-Krieg, um Verbrechen und Massaker der pakistanischen Armee an der bengalischen Bevölkerung zu unterbinden. Walzer betont, dass es für eine Rechtfertigung entsprechender Eingriffe von außen keiner Autorisierung durch die Staatengemeinschaft bedarf, sondern hierzu auch unilateral gehandelt werden darf, vgl. ebd., 105 f.

180 Vgl. ebd., 108.

181 Einen hilfreichen Überblick über diese Debatten bietet Lazar (2020).

182 Nicht unerwähnt bleiben sollte ferner, dass unter dem Stichwort der „Responsibility to Protect“ auf Ebene der internationalen Politik und des Völkerrechts in den vergangenen zwei Jahrzehnten einiges in Bewegung gekommen ist. Unter diesem vielfach diskutierten Prinzip wird die moralische Verantwortung der internationalen Staatengemeinschaft verstanden, die Bevölkerung eines Staates – notfalls durch militärisches Eingreifen – vor gravierenden Rechtsverletzungen zu schützen, wenn der eigene Staat dieser Aufgabe selbst nicht nachkommt. Im Abschlussdokument des UN-Weltgipfels von 2005, in dem diese Schutzverantwortung von den Regierungen anerkannt wurde, ist konkreter die Rede davon, die Bevölkerung vor Völkermord, Kriegsverbrechen, ethnischer Säuberung und Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu schützen.

Caney's liberal-kosmopolitische Verteidigung humanitärer Interventionen prinzipiell bejaht.¹⁸³

Cochrane und Cooke: Humanitäre Interventionen zum Schutz von Tierrechten

In Übereinstimmung mit Caney nehmen Cochrane und Cooke zunächst an, dass Grundrechte nicht nur universelle negative Pflichten generieren, sondern auch positive Pflichten der Unterstützung. Wenn eine politische Gemeinschaft ihren Pflichten gegenüber Rechteinhaber:innen nicht nachkommt oder hierzu nicht in der Lage ist, dann können entsprechend externe Akteur:innen – etwa die Regierungen anderer Staaten – gefordert sein, Unterstützung zu leisten. Im Fall gravierender Grundrechtsverletzungen kann Letzteren gar die Pflicht erwachsen, zu intervenieren – denn Staaten haben nur dann einen legitimen Anspruch darauf, zu regieren, wenn die Grundrechte von Menschen geachtet werden.¹⁸⁴

Anders als Caney sind Cochrane und Cooke allerdings der Überzeugung, dass diese Überlegungen über den Bereich grundlegender Menschenrechte hinausreichen, da auch andere, nichtmenschliche empfindungsfähige Individuen vergleichbare Grundrechte haben. Genauer, so die beiden, haben auch Tiere Interessen, die in fundamentale Grundrechte zu übersetzen sind und folglich nur unter besonderen Umständen – und zwar bei einer Kollision mit anderen, gewichtigeren Rechten und Werten – eingeschränkt werden dürfen.¹⁸⁵ Diese Rechte generieren, wie im 3. Kapitel ausführlicher erläutert wurde, wiederum nicht nur negative Pflichten, sondern auch positive. Entsprechend gelangen Cochrane und Cooke zu der weitreichenden theoretischen Schlussfolgerung, dass Interventionen externer Akteur:innen zum Schutz der Rechte von Tieren prinzipiell gerechtfertigt sein können.

Inwiefern eine konkrete Intervention in der Praxis gerechtfertigt sein mag, ist allerdings, wie die beiden zu denken geben, eine ganz andere Frage. Cochrane und Cooke diskutieren hierzu im Anschluss an Caney genauer fünf Kriterien, die für das Initiieren einer kriegerischen Handlung

183 Cochrane/Cooke (2016), vgl. ferner Cochrane (2018), bes. Abschnitt 6.3.

184 Vgl. Cochrane/Cooke (2016), 112-114.

185 Die beiden verweisen dabei auf das Interesse am Weiterleben sowie das Interesse daran, keinem Leid ausgesetzt zu werden, vgl. ebd., 110.

erfüllt sein müssen. Auf die ersten drei Kriterien brauche ich nicht ausführlicher einzugehen, da die zentralen Überlegungen, die dabei eine Rolle spielen, bereits in den Abschnitten zur Selbstverteidigung und Nothilfe angesprochen wurden und aus tierrechtlicher Sicht grundsätzlich wenig kontrovers sein dürften. Kurz besagt beziehen sich diese darauf, dass die Intervention aus einem gerechten Grund zu erfolgen hat, eine vernünftige Aussicht auf Erfolg haben muss und immer nur das letzte Mittel sein darf.¹⁸⁶ Etwas komplizierter gestaltet sich die Situation hingegen mit Blick auf das vierte, ebenfalls bereits vertraute Kriterium, wonach Interventionen verhältnismäßig ausfallen müssen.¹⁸⁷ Konkreter dürfen Eingriffe laut Cochran und Cooke nicht mehr Schaden erzeugen, als durch sie verhindert wird.

Man könnte, so geben die beiden zu bedenken, in diesem Zusammenhang einwenden, dass im Fall von Tieren ein militärisches, das Leben von Menschen gefährdendes Eingreifen notwendigerweise nicht verhältnismäßig sein kann, da der moralische Wert eines Menschenlebens sehr viel größer ist als der eines Tierlebens.¹⁸⁸ Wie bereits betont wurde, lässt eine differenzierte interessenbasierte tierrechtliche Position eine unterschiedliche Gewichtung der Rechte verschiedener Individuen prinzipiell zu, selbst wenn man diese auf ein speziesegalitaristisches Fundament gründet. Insofern, so die beiden, sei es grundsätzlich plausibel anzunehmen, dass den allermeisten Tieren ein schwächeres Interesse am Weiterleben zugesprochen werden kann und deren Tötung weniger schwer ins Gewicht fällt. Im Vergleich zur Rettung von Menschenleben dürfte es folglich in weniger Fällen verhältnismäßig sein, zu intervenieren. Dies bedeutet allerdings nicht, so erläutern die beiden, dass es deshalb keine Fälle geben kann, in denen das Verhältnismäßigkeitskriterium erfüllt werden kann, selbst wenn Menschenleben dabei bedroht werden.¹⁸⁹

Erstens machen sie darauf aufmerksam, dass es Hinweise darauf gibt, dass einige Spezies – konkret verweisen die beiden auf Wale und Menschenaffen – die Bedingungen für einen Personenstatus erfüllen. Das Leben dieser Tiere wäre demnach bei der Bewertung des Verhältnismäßigkeitskriteriums im Vergleich zum Leben menschlicher Personen gleich zu gewichten und im Vergleich zum Leben menschlicher Nicht-Personen gar gewich-

186 Vgl. ebd., 114 f.

187 Vgl. ebd., 115-117.

188 Vgl. ebd., 115 f.

189 Vgl. ebd., 116.

tiger.¹⁹⁰ Zweitens weisen die beiden darauf hin, dass es selbst Fälle geben kann, in denen Interventionen zugunsten nichtmenschlicher Nicht-Personen, bei denen das Leben von Menschen gefährdet wird, gerechtfertigt sein können. Das Recht auf Leben menschlicher Personen gelte nämlich nicht absolut. Es kann in Ausnahmesituationen ausgestochen werden, wie die beiden mit Verweis auf die Zustände in der industriellen Nutztierhaltung betonen:

(...) we have already outlined how the rights violations inflicted upon animals by industrialised farming are simply breath-taking in terms of their numbers and scale. If an intervention to shut down such large-scale mechanised killing threatened the lives of just a small number of persons, then it too ought to be considered proportionate.¹⁹¹

Bleibt das fünfte Kriterium, dem Cochrane und Cooke besondere Aufmerksamkeit schenken.¹⁹² Diesem zufolge bedarf es zur Rechtfertigung einer Intervention durch einen externen Akteur der Zustimmung durch eine legitime Autorität. Durch dieses Kriterium soll sichergestellt werden, dass Interventionen nicht leichtfertig oder aus fadenscheinigen Gründen durchgeführt werden. Dieses Kriterium kann laut Cochrane und Cooke mit Blick auf die Rechte von Tieren unter den gegenwärtigen Umständen nicht erfüllt werden. Dabei verweisen die beiden konkreter darauf, dass es anders als im Fall des globalen Menschenrechtsschutzes keine internationale Institution gibt, die auch nur annähernd eine vergleichbare Autorität zum Schutz der Rechte von Tieren beanspruchen kann.

Cochrane und Cooke zeigen sich allerdings nur bedingt überzeugt, was die Plausibilität dieses fünften Kriteriums angeht. Genauer geben sie im Rückgriff auf Überlegungen Darrel Moellendorfs zur Rechtfertigung unilateraler humanitärer Interventionen zu bedenken, dass das Bestehen einer solchen internationalen Institution nicht zur Voraussetzung gemacht werden sollte – zeige die Realität doch, dass sich dieser Prozess etwa auf Ebene der Vereinten Nationen als langwierig und schwierig erweist und die Verhinderung massiver Menschenrechtsverletzungen im Gegensatz dazu gewöhnlich eine schnelle Reaktion erfordert.

190 Die beiden illustrieren dies wie folgt: „For example, if we have the ability to prevent a massacre of large numbers of these creatures – such as that which occurs annually in the Taiji dolphin drive hunt – then it may be proportionate to do so, even if that intervention threatens human lives“, ebd., 116.

191 Ebd., 116 f.

192 Vgl. ebd., 117-119.

Cochranes und Cookes entscheidende Bedenken an der Rechtfertigung militärischer Interventionen zum Schutz der Rechte von Tieren liegen daher darin begründet, dass sich angesichts der massiven Tierrechtsverletzungen in allen Ländern gegenwärtig kein einzelner Staat, geschweige denn eine Koalition demokratischer Staaten, ausmachen lässt, der bzw. die über eine entsprechende *moralische* Legitimität verfügt, militärische Interventionen zu autorisieren. Bevor ein Staat daran denken könne, heikle politische Eingriffe außerhalb des eigenen Staatsgebietes vorzunehmen, sollten in einem ersten Schritt die Missstände innerhalb der eigenen Staatsgrenzen in Angriff genommen werden.

Zusammengefasst lässt sich somit festhalten: Die Forderung, Tieren Rechte zuzugestehen und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, dies machen die Ausführungen von Cochrane und Cooke deutlich, hat weitreichende Implikationen auch mit Blick auf die *Prima facie*-Rechtfertigung humanitärer Interventionen. Und Vergleichbares lässt sich, wie im Folgenden kurz erläutert werden soll, mit Blick auf innerstaatliche Interventionen durch staatliche Akteur:innen oder Vertreter:innen öffentlicher Institutionen feststellen.

Innerstaatliche Interventionen staatlicher Akteur:innen

Die Annahme, dass staatliche Institutionen gegenüber Bürger:innen in unterschiedlicher Weise Zwang ausüben dürfen, kann als wenig kontrovers gelten. Diese Ausübung von Zwang muss allerdings – so die zentrale liberale Grundüberzeugung, die bereits in Abschnitt 3.3.3 angesprochen wurde – legitimiert sein. Wer etwa Haustiere besitzt oder Tiere ökonomisch nutzt, muss sich an zahlreiche, im Rahmen demokratischer Strukturen entstandene rechtliche Regelungen halten. Wer geltende Gesetze und Regeln missachtet, muss mit Konsequenzen durch die entsprechenden Institutionen rechnen.

Wie weit die rechtliche Regulierung angesichts der Grundrechte von Bürger:innen gehen darf, ist im Detail umstritten. Gibt es einen Punkt, an dem Tierschutzvorgaben und die mit diesen verbundene mögliche Zwangsausübung von staatlicher Seite als illegitim gelten könnten, selbst wenn eine demokratische Mehrheit diese befürworten würde? Viele dürften dazu geneigt sein, wie folgt zu antworten: Ja, nämlich dann, wenn die Regulierung zentrale Grundrechte der Bürger:innen unangemessen beschneiden würde.

Man denke in diesem Zusammenhang beispielsweise an die Diskussion um das Verhältnis von Tierschutz und Religionsfreiheit, wenn es um die Regulierung der betäubungslosen Tötung von Tieren geht.¹⁹³

Aus der Sicht von Vertreter:innen starker Tierrechte ist eine solche Antwort wiederum alles andere als selbstverständlich. Ganz im Gegenteil dürften überzeugte Tierrechtler:innen derartige Konflikte in aller Regel zugunsten der Tiere entscheiden. Denn die grundlegenden Rechte von Tieren – und dazu zählen insbesondere das Recht auf Leben und das Recht darauf, keinem unnötigem Leid ausgesetzt zu werden – setzen unserer Freiheit aus tierrechtlicher Sicht Grenzen, und zwar auch dann, wenn diese mit vergleichsweise gewichtigen Interessen in Verbindung steht. Dies dürfte u.a. im Fall religiöser oder kultureller Praktiken¹⁹⁴ gelten, aber auch, wenn es um den Schutz von Eigentum oder die Berufsfreiheit von Personen geht.

Damit ist freilich noch nichts darüber gesagt, wie aus tierrechtlicher Sicht die Transformation hin zu einer tierrechtskonformen Gesellschaft gestaltet werden sollte und welche Berücksichtigung wir dabei jenen zukommen lassen sollten, die bislang von der Tiernutzung abhängig sind oder ein besonderes Interesse an dieser haben.¹⁹⁵ Die eigentliche Herausforderung kommt wiederum in der Frage zum Ausdruck, weshalb direkte und weitreichende tierrechtliche Interventionen von staatlicher Seite erst dann legitim sein sollten, wenn sich eines Tages eine demokratische Mehrheit für diese findet. Wenn wir Tieren fundamentale Rechte schulden und diese Rechte jenen Bereich markieren, in dem – ähnlich wie im Fall grundlegender Menschenrechte – die Ausübung von Zwang gerechtfertigt werden kann, müssten wir dann nicht auch zugestehen, dass diese Rechte notfalls unter Missachtung geltender Gesetze und demokratischer Mehrheiten durchgesetzt werden dürften?

Man muss nicht gleich, wie im Anschluss an die Überlegungen zur Rechtfertigung humanitärer Interventionen naheliegen mag, an dramatische Interventionen wie einen von bestimmten politischen Kräften gestütz-

193 Vgl. für eine liberale Perspektive auf dieses Spannungsverhältnis u.a. Zuolo (2015). Diese Problematik würde sich in verschärfter Form stellen, wenn die kommerzielle Nutzung und Tötung von Tieren, wie es viele tierrechtliche Positionen fordern, grundsätzlich verboten werden sollte. So dürften sich insbesondere heikle Fragen ergeben, die das Recht auf Eigentum und die Berufsfreiheit all derjenigen betreffen, die Tiere bislang legal nutzen.

194 Vgl. hierzu Cochrane (2012), Kapitel 8.

195 Ladwig zufolge könnte es etwa gefordert sein, „institutionelle Lösungen zu finden, um die Menschen, deren ökonomische Existenz von der Tiernutzung abhängt, fair zu entschädigen und ihnen bei der Umstellung zu helfen“, Ladwig (2020), 180.

ten Militärputsch denken, der sich gegen die durch und durch spezie-sistische Verfassungsordnung richtet und zum Ziel hat, die Grundrechte aller empfindungsfähigen Lebewesen durchzusetzen. Stellen wir uns eher einzelne Vertreter:innen oder Einheiten aus Polizei und Verwaltung vor, die den Kampf für Tierrechte und gegen ungerechte Strukturen im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu unterstützen versuchen – nicht zuletzt, da sie meinen, dass ihnen aufgrund ihrer Funktion und Einflussmöglichkeiten eine besondere Verantwortung zukommt. Vergleichsweise harmlose Fälle könnten darin bestehen, dass diese denjenigen, die direkt an der Tiernutzung beteiligt sind, besondere bürokratische Hürden in den Weg legen oder bei tierrechtlichen Aktivitäten gerne ein Auge zudrücken. Derartige Interventionen könnten sogar noch in einem juristischen Graubereich bzw. dem Ermessensspielraum der Akteur:innen liegen und wären womöglich nicht einmal illegal. Wesentlich gravierender wären Fälle, in denen eindeutig illegal gehandelt wird und demokratische Prozesse ignoriert oder unterwandert werden, um der massiven Ungerechtigkeit Einhalt zu gebieten. Man denke etwa an die Möglichkeit der Unterschlagung oder Fälschung von Dokumenten, die illegale Weitergabe von Informationen oder gar Wahlmanipulationen zugunsten von Tierschutz oder Tierrechte fördernden Parteien.

Ich überlasse es wiederum dem:der Leser:in, sich derartige Fälle genauer auszumalen und im Einzelnen unter tierrechtlichen Gesichtspunkten zu bewerten. Die weitreichenden Implikationen, die sich aus tierrechtlicher Sicht hinsichtlich der Prima facie-Rechtfertigung innerstaatlicher Interventionen von öffentlicher Seite theoretisch ergeben könnten, sollten deutlich geworden sein.

4.2.8 Eine kurze Zusammenfassung

Dieses Kapitel sollte vor allem eines deutlich machen: Wenn wir tierethische Überlegungen ernst nehmen – und insbesondere, wenn wir die Interessen von Tieren an den Begriff von Rechten knüpfen –, dürfte eine ganze Reihe umstrittener, illegaler politischer Interventionen prima facie moralisch gerechtfertigt sein.

Vergleichsweise wenig irritieren mag dies im Kontext von Diskussionen um den Begriff des zivilen Ungehorsams, auf die zu Beginn des Kapitels geblickt wurde. Bei einem weiten und offenen Verständnis zivilen Ungehorsams könnten sich selbst (teilweise) verdeckt ablaufende Aktionen, bei denen unter Umständen Gewalt in Form von Sachbeschädigung angewendet

wird, rechtfertigen lassen. Insgesamt zeigte sich allerdings, dass selbst weniger restriktive Konzeptionen in einem normativen Rahmen operieren, der den Respekt vor Personen und die demokratische Grundausrichtung von Interventionen betont. Aktionen, die dem direkten Schutz der Rechte von Tieren dienen und hierbei einen besonders konfrontativen, nicht-dialogischen Charakter aufweisen, dürften in aller Regel keine Berücksichtigung erfahren.

In einem nächsten Schritt bin ich daher auf das Konzept des unzivilen Ungehorsams von Candice Delmas eingegangen. Dieses stellte einen hilfreichen begrifflichen und normativen Ausgangspunkt dar, um über eine Reihe weitergehender politischer Aktionen zum Schutz der Rechte von Tieren nachzudenken. Delmas' in liberalen Legitimitätsvorstellungen gründende Verteidigung unzivilen Aktionen gerät mit Blick auf Tiere allerdings schnell an Grenzen, da sich Delmas selbst nicht ausführlich zum moralischen Status von Tieren und der Rechtfertigung aktivistischer Interventionen und Proteste äußert.

Zur weiteren Klärung, welche illegalen, unzivilen aktivistischen Eingriffe gerechtfertigt sein könnten, bin ich in der Folge auf Überlegungen zur Rechtfertigung von Nothilfe und rechtfertigendem Notstand zu sprechen gekommen. Im Anschluss an Hardman war hierbei zunächst zu sehen, dass man selbst auf Grundlage wenig umstrittener Annahmen zur moralischen Relevanz von Tieren zur Prima facie-Rechtfertigung umstrittener Interventionen gelangen kann. Und in einem nochmals erheblicheren Maße, so sollte letztlich gezeigt werden, dürften Nothilfe- und Notstandsrechtfertigungen mit Blick auf aktivistische Interventionen greifen, wenn diese vor dem Hintergrund einer (starken) *tierrechtlichen* Position theoretisiert werden.

Dieses an sich bereits herausfordernde vorläufige Ergebnis wurde in der Folge noch zugespitzt. Zum einen, indem eine breitere, politische Perspektive eingenommen wurde und gezeigt werden sollte, dass konfrontative und umstrittene Aktionen ferner als politischer Widerstand gegen die massive strukturelle und institutionelle Ungerechtigkeit gegenüber Tieren gerechtfertigt sein können. Und zum anderen, indem im Zuge eines kurzen Exkurses deutlich gemacht wurde, dass auch Interventionen von staatlichen Akteur:innen zum Schutz der Rechte von Tieren prima facie gerechtfertigt sein können, bei denen gemeinhin geteilte rechtsstaatliche und demokratische Prozesse missachtet werden.

Zwischen Tierrechtstheorien und liberalen Grundannahmen ist folglich ein deutliches Spannungsverhältnis zu erkennen: Wenn wir Tieren starke

individuelle Rechte zusprechen, dann dürften sich in einer Gesellschaft, in der diese Rechte massiv verletzt werden, erhebliche illegale und unter Umständen gewaltsame politische Interventionen und Widerstandsaktionen prima facie rechtfertigen lassen. Und dies wiederum scheint kaum vereinbar zu sein mit liberalen Legitimitätsvorstellungen zur Rechtfertigung der Ausübung von Zwang. Dieses Spannungsverhältnis werde ich im folgenden fünften Kapitel vor dem Hintergrund der Perspektive des politischen Liberalismus ausführlicher diskutieren.

5 Politischer Liberalismus und Tierrechte

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Niesen (2020), 18.

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

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

5.1 Wir müssen draußen bleiben? Tiere im politischen Liberalismus

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

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

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

5.1.1 Rawls' politischer Liberalismus und Tiere

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

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

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

6 Rawls (2003a), 12 f.

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

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

Rawls' politische Konzeption der Gerechtigkeit und öffentlicher Vernunftgebrauch

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

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

7 Ebd., 223.

8 Ebd., 107.

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

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

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

9 Vgl. ebd., 78.

10 Rawls (2003b), 64.

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

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

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

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

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

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

14 Ebd., 317.

15 Vgl. ebd., 6. Vorlesung, §5.

16 Ebd., 330.

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

Die Berücksichtigung von Tieren in Rawls' liberaler Gerechtigkeitskonzeption

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

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

18 Rawls (1979), 556.

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

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

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

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

20 Ebd., 351.

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

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

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

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

22 Nussbaum (2014a), 514.

23 Vgl. Nussbaum (2014a), 528–539.

24 Vgl. ebd., 539–544.

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

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

5.1.2 Federico Zuolo: Tiere und öffentliche Vernunft

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

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

26 Vgl. Zuolo (2020), 66–68.

Zuolos Ausgangspunkt: vernünftige Meinungsverschiedenheiten

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

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

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

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

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

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

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

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

30 Ebd., 65.

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

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

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

Zuolos hybride Theorie: neutrale und interne Gründe

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

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

32 Ebd., 66.

33 Vgl. ebd., 67 f.

34 Vgl. ebd., 88-90.

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

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

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

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

35 Vgl. ebd., Abschnitt 3.4.

36 Vgl. ebd., 91.

37 Vgl. ebd., 92 f.

38 Ebd., 93.

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

Zur öffentlichen Rechtfertigung tierethischer Prinzipien

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

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

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

41 Vgl. ebd., Abschnitte 4.5.1 – 4.5.3.

42 Ebd., 159.

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

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

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

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

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

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

45 Ebd., 207.

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

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

Was folgt aus Zuolos liberaler Position?

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

46 Vgl. ebd., 207-210.

47 Vgl. ebd., 211-214.

48 Ebd., 217.

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

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

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

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

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

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

51 Vgl. ebd., 221.

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

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

5.2 Zur Vereinbarkeit von Tierrechten und politischem Liberalismus

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

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

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

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

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

5.2.1 Liberalismus und die Konsequenzen von Interventionen

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

54 Vgl. Hardman (2021), 22 f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Liberalismus, Rechte und die moralische Relevanz einer friedlichen Ordnung

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

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

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

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

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

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

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

61 Carens (2014), 33 f.

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

63 Ladwig (2020), 122.

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

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

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

65 Vgl. Moore (2016), 143.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.2 Vernünftigkeit, epistemische Bescheidenheit und moralischer Respekt

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

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

69 Vgl. Cochrane (2012), 207–210.

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

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

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

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

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

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

71 Cochrane (2012), 208.

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

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

Vernünftige Meinungsverschiedenheiten und die Rechtfertigung von Zwang

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

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

73 Zuolo (2020), 124.

74 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die Vernünftigkeit von Personen, gleicher moralischer Respekt und tierrechtliche Interventionen

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

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

77 Cochrane (2012), 208 f.

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

79 Ebd., 121.

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

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

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

80 Ebd., 128.

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

82 Rawls (2003a), 136.

83 Ebd., 132.

84 Vgl. Nussbaum (2014b), 121–123.

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

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

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

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

85 Ebd., 122.

86 Ebd., 123.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

90 Nussbaum (2014b), 126.

91 Nussbaum (2010), 89.

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

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

5.2.3 Tierrechte und die Rechtfertigung des politischen Liberalismus

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

92 Vgl. Zuolo (2020), 221 f.

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

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

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

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

94 Ebd., 517.

95 Ebd., 517 f.

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

Moralischer Respekt, Überlegungsgleichgewicht und übergreifender Konsens

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

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

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

97 Ebd., 524.

98 Rawls (2003b), 64.

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

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

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

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

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

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

101 Nussbaum (2014a), 524.

102 Ebd.

103 Ebd., 524 f.

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

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

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

104 Weithman (2010), 361.

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

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

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

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

106 Ebd., 525.

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

Egalitäre Tierrechtstheorie und politischer Liberalismus

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

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

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

109 Ebd., kursiv im Original.

110 Ebd., 364–366.

111 Ladwig (2020), 49 f.

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

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

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

Gerald Gaus: Sozialmoral, öffentliche Rechtfertigung und moralischer Respekt

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

112 Ladwig (2020), 398.

113 Niesen (2020), 19.

114 Ladwig (2020), 398, meine Hervorhebung.

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

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

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

115 Vgl. Gaus (1996).

116 Gaus (2011).

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

118 Vgl. ebd., 8 f.

119 Vgl. ebd., xv.

120 Vgl. ebd., 1.

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

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

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

121 Vgl. ebd., 15 ff.

122 Vgl. ebd., 17–22.

123 Vgl. ebd., 19.

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

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

Tierrechte, individuelle Moralvorstellungen und öffentliche Rechtfertigung

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

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

126 Vgl. ebd., Abschnitt 6.1.

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

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

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

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

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

127 Ebd., 69.

128 Ebd.

129 Ebd.

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

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

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

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

130 Vgl. ebd., 70.

131 Ebd., 70 f.

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

Was spricht für die Perspektive öffentlicher Rechtfertigung?

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

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

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

132 Vgl. ebd.

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

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

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

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

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

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

134 Ebd., 71.

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

136 Ladwig (2020), 49.

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

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

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

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

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

138 Vgl. Gaus (2021), 70 f.

139 Vgl. ebd.

140 Ebd., 72.

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

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

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

141 Ebd.

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

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 beipflichten 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 atrocity 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 Zoonhaltung, 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 Haltungsformen 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 voraussetzen 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 Haslanger (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 verstärkt 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 I, 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 Nahrungsmittelerzeugung – 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, wenngleich 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 hergeholte 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 einfürend 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 aufklärten 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 anspruchsvollen

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 bestimmt 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 Ideologiekritik 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, speziesismuskritische 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 speziesismuskritischer 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 speziesismuskritischer 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 speziesismuskritischen 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.

7 Schluss

Den Ausgangspunkt dieser Arbeit, so habe ich in der Einleitung erläutert, bildete eine tiefe persönliche Irritation, die sich insbesondere aus meiner Auseinandersetzung mit Rechte-Ansätzen in der Tierethik ergeben hat. Nach einigen methodischen Vorbemerkungen im 2. Kapitel und einer ausführlichen Erläuterung tierethischer und tierrechtlicher Grundlagen im 3. Kapitel bestand die Absicht im 4. Kapitel darin, darzulegen, worin meine Irritation begründet liegt: nämlich in den weitreichenden theoretischen Schlussfolgerungen, die sich vor dem Hintergrund tierrechtlicher Überlegungen für die Frage der Rechtfertigung von unzivilem (illegalem und unter Umständen gewaltsamem) politischem Ungehorsam ergeben. Irritierend sind diese Schlussfolgerungen, wenn man – wie ich und, so meine Annahme, zahlreiche prominente Vertreter:innen von Tierrechten – an einer weitgehend friedlichen und demokratischen Aushandlung der moralischen Rechte von Tieren festhalten möchte und die Ausübung von politischem Zwang grundsätzlich an ein liberales Legitimitätsverständnis knüpft.

Im 5. Kapitel bin ich dieser Spannung weiter auf den Grund gegangen, indem ich tierrechtliche Überlegungen mit der Perspektive des politischen Liberalismus konfrontiert und nach der Vereinbarkeit der beiden Positionen gefragt habe. Dabei wurde zunächst im Rückgriff auf Federico Zuolo festgestellt, dass sich im Rahmen einer Prozedur der öffentlichen Rechtfertigung tierethischer Prinzipien, bei der nicht zuletzt die internen Gründe aller vernünftigen Mitbürger:innen Berücksichtigung erfahren, lediglich zu moderaten Forderungen gelangen lässt. Die Idee, sich überhaupt einer solchen Prozedur verschreiben und die Ausübung von Zwang auf diese Weise legitimieren zu müssen, gründet wiederum in der normativen Überzeugung, dass wir die moralische Autonomie unserer Mitbürger:innen zu achten haben.

Ich bin dabei zu dem Ergebnis gelangt, dass sich die Spannung, die zwischen tierrechtlichen Ansätzen und liberalen Legitimitätsvorstellungen besteht, nicht ohne Weiteres auflösen lässt. Vielmehr, so sollte deutlich werden, ist diese als Ausdruck zweier Perspektiven zu verstehen, zwischen denen jede:r von uns hin- und hergerissen sein kann: Auf der einen Seite eine engere, individuelle Perspektive darauf, was man als moralisch gefordert ansieht. Auf der anderen Seite findet sich eine Perspektive, die in

einem strengeren Sinne an unsere gemeinsame moralische Praxis zurückgebunden ist und berücksichtigt, welche Forderungen in einer pluralistischen Gesellschaft moralische Autorität beanspruchen können. Mit Blick auf die erste Perspektive lassen sich im Fall von Tierrechten starke, unparteiliche Gründe anführen, weshalb wir unseren Umgang mit Tieren grundlegend überdenken sollten. In dieser Hinsicht ist es in keiner Weise offensichtlich, dass man sich jenem Respektprinzip verschreiben muss, das der liberalen Forderung nach Legitimität zugrunde liegt. Die zweite Perspektive zu ignorieren oder zurückzustellen, würde allerdings bedeuten, Fragen der Gerechtigkeit in gewisser Hinsicht zur Privatsache zu machen. Als Vertreter:in von Tierrechten wird man folglich in einer liberalen Gesellschaft, in der grundlegende Rechte von Tieren verletzt werden, eine erhebliche Spannung aushalten müssen.

Für mich persönlich ergibt sich aus den Diskussionen eine zweifache Bescheidenheit. Der Tierrechtler in mir muss anerkennen, dass individuelle Auffassungen zum moralisch Geforderten im Sinne einer legitimen Regelung des Zusammenlebens hinter eine gemeinsame Gerechtigkeitsperspektive zurücktreten müssen. Der Liberale in mir versteht nun besser, weshalb es zu einfach wäre, die individuelle Perspektive, die sich an unparteilichen Gründen orientiert, als unvernünftig zurückzuweisen.

Ich hoffe zum einen deutlich gemacht zu haben, dass diese Überlegungen von Relevanz für den akademischen Diskurs um Tierrechte sind, und zum anderen einen Anstoß zur weiteren Klärung der Frage geliefert zu haben, welcher Status Tierrechten im Verhältnis zu dem fundamentalen Respekt, den wir unseren Mitbürger:innen schulden, zukommt. Denn zu welchen Zugeständnissen Vertreter:innen von Tierrechten wie Donaldson/Kymlicka, Nussbaum, Cochrane und Ladwig vor dem Hintergrund meiner Ausführungen letztlich bereit sind und wie sie diese in Einklang mit ihren tierrechtlichen Grundannahmen bringen, bleibt abzusehen. Darüber hinaus sollten die Ergebnisse dieser Arbeit allerdings auch für die weitere gesellschaftliche und politische Diskussion nicht folgenlos bleiben, führen sie uns doch vor Augen, dass wir mit einem ernsthaften moralischen Spannungsverhältnis konfrontiert sind, das es nicht zuletzt wenig überzeugend erscheinen lässt, Fragen der Rechtfertigung illegaler Interventionen zum Schutz (der Rechte) von Tieren allzu einfach als „illiberal“ und „illegitim“ abzuweisen.

In einem letzten Schritt habe ich versucht, die herausgearbeitete Spannung produktiv zu wenden, indem ich mich unserer Verantwortung für unseren Umgang mit Tieren jenseits des engeren Nachdenkens über Legi-

timität und die Ausübung von Zwang zugewendet habe. Dabei habe ich im sechsten Kapitel gefragt, welche Verantwortung uns angesichts des Umstands zukommt, dass unser Verhältnis zu Tieren ein mögliches dramatisches moralisches Übel darstellt. Ich habe dabei die Antwort gegeben, dass unser liberales Selbstverständnis uns, individuell und als Gesellschaft, dazu anhält, den moralischen Status von Tieren und den gesellschaftlichen und politischen Kontext des Mensch-Tier-Verhältnisses einer kritischen und dauerhaften Prüfung zu unterziehen. Dieser Forderung nachzukommen heißt, unsere historische Verantwortung angesichts einer empirisch und moralisch komplexen Realität ernst zu nehmen. Wenn wir dies tun, haben wir zumindest eine Antwort darauf, warum wir uns später einmal nicht (oder zumindest weniger) zu schämen brauchen, wenn uns unser Umgang mit Tieren im Rückblick tatsächlich moralisch zutiefst verwerflich erscheinen sollte.

Abschließend möchte ich diesen Schlussteil dazu nutzen, diese Überlegungen noch einmal einzuordnen, indem ich ein Unbehagen adressiere, das vor allem Leser:innen, die von Tierrechten überzeugt sind, angesichts meiner Ausführungen verspüren dürften. Während manchen meine Erläuterungen zur Verantwortung einer liberalen Gesellschaft im sechsten Kapitel noch zu weit gehen werden, dürften viele, und insbesondere Tierrechtler:innen, diese als zu vorsichtig wahrnehmen und kritisieren.

Hierzu drei Gedanken: Erstens schließe ich selbstverständlich nicht aus, dass sich auf Grundlage anderer liberaler oder auch stärker demokratietheoretischer Überlegungen weitere und weitergehende Forderungen hinsichtlich unseres Umgangs mit und der Berücksichtigung von Tieren in einer pluralistischen Gesellschaft erheben lassen könnten. Ich habe meinen Fokus im Anschluss an die Auseinandersetzung mit dem politischen Liberalismus, wie erwähnt, auf unsere Verantwortung für ein mögliches dramatisches moralisches Übel gerichtet, um eine spezielle Dimension tierethischer Kritik einzufangen. Die Idee, unser Verhältnis zu Tieren dauerhaft und gründlich als Gesellschaft zu prüfen, möchte ich, so paradox es klingen mag, vor dem Hintergrund unseres liberalen Selbstverständnisses als in gewisser Hinsicht *fundamentalste* Forderung der Gerechtigkeit in einer politischen Gemeinschaft verstanden wissen, in der Uneinigkeit besteht, ob wir Tieren überhaupt Gerechtigkeit schulden und was dies konkret bedeutet.

Zugleich sollen meine Überlegungen nicht allzu sehr relativiert werden. Ich möchte daher zweitens zu bedenken geben – dafür sollten insbesondere das vierte und fünfte Kapitel sensibilisiert haben –, dass weitergehende

moralische und politische Forderungen sich immer mit der Herausforderung konfrontiert sehen, welche Implikationen sie hinsichtlich der Frage der Rechtfertigung illegaler, unziviler Interventionen in einer Gesellschaft haben, in der diesen Forderungen auf absehbare Zeit nicht nachgekommen wird. Ich habe mich in dieser Arbeit bewusst auf tierrechtliche Positionen konzentriert. Sobald man im Status quo eine Missachtung grundlegender, nicht-trivialer moralischer oder politischer Ansprüche von Tieren – etwa auf demokratische Repräsentation oder, wie im Rückgriff auf Singers utilitaristischen Ansatz erläutert wurde, auf gleiche Interessenberücksichtigung – erkennt, taucht diese Frage unweigerlich auf und verlangt nach einer gründlichen Klärung, wie die moralische Stellung von Tieren im Vergleich zu Menschen einzuordnen ist. Ferner sollten die Ausführungen zum politischen Liberalismus – und insbesondere zu Zuolo und Gaus – in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht haben, dass eine tierethische Position die Frage berücksichtigen sollte, inwiefern die angestellten Überlegungen andere Mitbürger:innen motivieren und für diese praktisch von Relevanz sein können. Dies gerät im Rahmen abstrakter Prinzipien und theoretischer Ansätze schnell aus dem Blick, ist aber nicht nur aus strategischen Gründen von Bedeutung, sondern insbesondere dann, wenn wir unsere Mitbürger:innen als Freie und Gleiche achten wollen.

Und zuletzt möchte ich drittens die Bedeutung, die meiner Berücksichtigung ideologie- und gesellschaftskritischer Überlegungen zukommt, noch einmal unterstreichen. Die von mir im 6. Kapitel skizzierte Verantwortung, unser Verhältnis zu Tieren als Gesellschaft kritisch zu prüfen, ist nicht als oberflächliche Forderung nach einer lediglich intensiveren gesellschaftlichen ethischen Diskussion zu verstehen und sollte entsprechend auch nicht als solche abgetan werden. Die Wucht, die eine kritische, stärker historische Einordnung und gesellschaftstheoretische Beschäftigung mit dem Mensch-Tier-Verhältnis zur ernsthaften Irritation unseres Selbstverständnisses entfalten kann, scheint mir nicht zuletzt aus eigener Erfahrung nicht zu unterschätzen zu sein.

Literaturverzeichnis

- Abbate, Cheryl E. (2015): „The Search for Liability in Defensive Killing of Nonhuman Animals“, in: *Social Theory and Practice*, 41, Nr. 1, 106–130.
- Abbey, Ruth (2007): „Rawlsian Resources for Animal Ethics“, in: *Ethics and the Environment*, 12, Nr. 1, 1–22.
- (2016): „Putting Cruelty First. Exploring Judith Shklar’s Liberalism of Fear for Animal Ethics“, in: *Politics and Animals*, 2, Nr. 1, 25–36.
- Abizadeh, Arash (2017): „Demokratiethoretische Argumente gegen die Grenzhöheit“, in: Frank Dietrich (Hrsg.), *Ethik der Migration*, Berlin, 98–120.
- Adams, Carol J. (1990): *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York.
- Ahlhaus, Svenja (2014): „Tiere im Parlament?“, in: *Mittelweg* 36, 23, Nr. 5, 59–73.
- Ahlhaus, Svenja und Peter Niesen (2014): „What is Animal Politics? Outline of a New Research Agenda“, in: *Historical Social Research*, 40, Nr. 4, 7–31.
- Allen, Colin und Michael Trestman (2017): „Animal Consciousness“, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition)*, [https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-animal/] (letzter Zugriff: 22.6.2021).
- Anderson, Elizabeth (2014): „Tierrechte und die verschiedenen Werte nichtmenschlichen Lebens“, in: Friderike Schmitz (Hrsg.), *Tierethik Grundlagentexte*, Berlin, 287–320.
- Bajohr, Hannes und Rieke Trimçev (Hrsg.) (2018): Themenheft zur politischen Theorie Judith N. Shklars, *Zeitschrift für Politische Theorie*, 9, Nr. 2.
- Bajohr, Hannes (2017): „Judith Shklars Liberalismen“, in: ders. (Hrsg.), *Judith N. Shklar: Der Liberalismus der Rechte*, Berlin, 7–19.
- Balluch, Martin (2015): *Widerstand in der Demokratie. Ziviler Ungehorsam und konfrontative Kampagnen*, Wien.
- Bambauer, Christoph und Corinna Mieth (2017): „Verantwortung und Pflichten“, in: L. Heidbrink, C. Langbehn, J. Loh (Hrsg.), *Handbuch Verantwortung*, Wiesbaden, 239–250.
- Basl, John und Gina Schouten (2018): „Can We Use Social Policy to Enhance Compliance with Moral Obligations to Animals?“, in: *Ethical Theory and Moral Practice*, 21, Nr. 3, 629–647.
- Benton, Ted (2014): „Tierrechte. Ein ökosozialistischer Ansatz“, in: Friederike Schmitz (Hrsg.), *Tierethik. Grundlagentexte*, Berlin, 478–511.
- Berkey, Brian (2017): „Prospects for an Inclusive Theory of Justice: The Case of Non-Human Animals“, in: *Journal of Applied Philosophy*, 34, Nr. 5, 679–695.
- Bernstein, Mark (2004): „Legitimizing Liberation“, in: Steven Best und Anthony J. Nocella II (Hrsg.), *Terrorists or Freedom Fighters? Reflections on the Liberation of Animals*, New York, 93–105.

- Best, Steven (2004): „It's War! The Escalating Battle Between Activists and the Corporate-State Complex“, in: Steven Best und Anthony J. Nocella II (Hrsg.), *Terrorists or Freedom Fighters? Reflections on the Liberation of Animals*, New York, 300–339.
- (2014): *The Politics of Total Liberation: Revolution for the 21st Century*, New York.
- Best, Steven, Anthony J. Nocella, Richard Kahn, Carol Gigliotti und Lisa Kemmerer (2007): „Introducing Critical Animal Studies“, in: *Journal for Critical Animal Studies*, 5, Nr. 1, 4–5.
- Best, Steven und Anthony J. Nocella II (Hrsg.) (2004): *Terrorists or Freedom Fighters? Reflections on the Liberation of Animals*, New York.
- Birch, Jonathan, Charlotte Burn, Alexandra Schnell, Heather Browning und Andrew Crump (2021): *Review of the Evidence of Sentience in Cephalopod Molluscs and Decapod Crustaceans*, [<https://www.lse.ac.uk/News/News-Assets/PDFs/2021/Sentience-in-Cephalopod-Molluscs-and-Decapod-Crustaceans-Final-Report-November-2021.pdf>] (letzter Zugriff: 20.01.2023).
- Birke, Peter (2021): „Migration und Arbeit in der Fleischindustrie“, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), *Kurzossier Zuwanderung, Flucht und Asyl: Aktuelle Themen*, [<https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurz dossiers/325067/fleischindustrie>] (letzter Zugriff: 27.08.2021).
- Blau, Adrian (2017): *Methods in Analytical Political Theory*, Cambridge.
- Bratu, Christine und Moritz Dittmeyer (2017): *Theorien des Liberalismus zur Einführung*, Hamburg.
- Brock, Gillian (2017): „Brain-Drain – Welche Verantwortung tragen Emigranten?“, in: Frank Dietrich (Hrsg.), *Ethik der Migration*, Berlin, 212–231.
- Brownlee, Kimberley und Candice Delmas (2021): „Civil Disobedience“, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition)*, [<https://plato.stanford.edu/entries/civil-disobedience/>] (letzter Zugriff: 23.6.2021).
- Buddeberg, Eva und Christian Neuhäuser (Hrsg.) (2015): „Schwerpunkt: Pflicht oder Verantwortung?“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 2, Nr. 2, 49–203.
- Butler, Judith (2009): „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend“, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hrsg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt, 221–246.
- Calder, Todd (2022): „The Concept of Evil“, in: Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition)*, [<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/concept-evil/>] (letzter Zugriff: 06.01.2023).
- Card, Claudia (2002): *The Atrocity Paradigm. A Theory of Evil*, New York.
- (2004): „The Atrocity Paradigm Revisited“, in: *Hypatia*, 19, Nr. 4, 212–222.
- (2010): *Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide*, Cambridge.
- Carens, Joseph (2014): „Fremde und Bürger: Weshalb Grenzen offen sein sollten“, in: Andreas Cassee und Anna Goppel (Hrsg.), *Migration und Ethik*, Münster, 23–46.
- Carruthers, Peter (1992): *The Animals Issue*, Cambridge.
- (2014): „Warum Tiere moralisch nicht zählen“, in: Friederike Schmitz (Hrsg.), *Tierethik: Grundlagentexte*, Berlin, 219–242.

- Cavalieri, Paola und Peter Singer (1993), *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity*, London.
- Celikates, Robin und Stefan Gosepath (2013): *Politische Philosophie*. Grundkurs Philosophie, Stuttgart.
- Chimaira Arbeitskreis (2011): „Eine Einführung in Gesellschaftliche Mensch-Tier-Verhältnisse und Human-Animal Studies“, in: Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hrsg.), *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*, Bielefeld, 7–42.
- Cochrane, Alasdair (2010): *An Introduction to Animals and Political Theory*, New York.
- (2012): *Animal Rights Without Liberation: Applied Ethics and Human Obligations*, New York.
- (2013): „From Human Rights to Sentient Rights“, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 16, Nr. 5, 655–675.
- (2018): *Sentientist Politics. A Theory of Global Inter-Species Justice*, Oxford.
- Cochrane, Alasdair und Steve Cooke (2016): „Humane Intervention’: The International Protection of Animal Rights“, in: *Journal of Global Ethics*, 12, Nr. 1, 106–121.
- Cochrane, Alasdair, Robert Garner und Siobhan O’Sullivan (2018): „Animal Ethics and the Political“, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 21, Nr. 2, 261–277.
- Coeckelbergh, Mark (2009): „Distributive Justice and Co-Operation in a World of Humans and Non-Humans: A Contractarian Argument for Drawing Non-Humans into the Sphere of Justice“, in: *Res Publica*, 15, Nr. 1, 67–84.
- Cole, Matthew (2011): „From ‘Animal Machines’ to ‘Happy Meat’? Foucault’s Ideas of Disciplinary and Pastoral Power Applied to ‘Animal-Centred’ Welfare Discourse“, in: *Animals*, 1, Nr. 1, 83–101.
- Cole, Matthew und Kate Stewart (2014): *Our Children and Other Animals. The Cultural Construction of Human-Animal Relations in Childhood*, Farnham.
- Cooke, Steve (2016): „Understanding Animal Liberation“, in Robert Garner und Siobhan O’Sullivan (Hrsg.), *The Political Turn in Animal Ethics*, London; New York, 119–135.
- Cordeiro-Rodrigues, Luís (2016): „Is the Animal Liberation Front Morally Justified in Engaging in Violent and Illegal Activism towards Animal Farms?“, in: *Critical Studies on Terrorism*, 9, Nr. 2, 226–246.
- Costelloe, Timothy M. (2003): „The Invisibility of Evil: Moral Progress and the ‘Animal Holocaust’“, in: *Philosophical Papers*, 32, Nr. 2, 109–131.
- Daniels, Norman (1996): *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge.
- D’Arcy, Stephen (2007): „Deliberative Democracy, Direct Action, and Animal Advocacy“, in: *Journal for Critical Animal Studies*, 5, Nr. 2, 48–63.
- Delmas, Candice (2016): „Civil Disobedience“, in: *Philosophy Compass*, 11, Nr. 11, 681–691.
- (2018): *A Duty to Resist: When Disobedience Should Be Uncivil*, New York.

- DeMello, Margo (2012): *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*, New York.
- van Dijk, Teun A. (2013): „Ideology and Discourse“, in: Michael Freeden, Lyman Tower Sargent und Marc Stears (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford, 175–196.
- Doggett, Tyler (2011): „Recent Work on the Ethics of Self-Defense“, in: *Philosophy Compass*, 6, Nr. 4, 220–233.
- Dombrowski, Daniel A. (1997): *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*, Urbana.
- Donaldson, Sue und Will Kymlicka (2011): *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford; New York.
- Eagleton, Terry (2007): *Ideology. An Introduction*, London; New York.
- Elliot, Robert (1984): „Rawlsian Justice and non-Human Animals“, in: *Journal of Applied Philosophy*, 1, Nr. 1, 95–106.
- Feinberg, Joel (1970): „The Nature and Value of Rights“, in: *Journal of Value Inquiry*, 4 Nr. 4, 243–260.
- (1974): „The Rights of Animals and Unborn Generations“, in: William T. Blackstone (Hrsg.), *Philosophy & Environmental Crisis*, Athens, 43–68.
- Flanders, Chad (2014): „Public Reason and Animal Rights“, in: M. L. J. Wissenburg und David Schlosberg (Hrsg.), *Political Animals and Animal Politics*, Basingstoke, 44–57.
- Francione, Gary L. und Robert Garner (2010): *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation? Critical perspectives on animals*, New York.
- Francione, Gary L. (2008): *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York.
- Freeden, Michael (2003): *Ideology. A Very Short Introduction*, Oxford.
- (2015): *Liberalism. A Very Short Introduction*, Oxford.
- Freeden, Michael, Lyman Tower Sargent und Marc Stears (Hrsg.) (2013): *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford.
- Freeden, Michael und Marc Stears (2013): „Liberalism“, in: Michael Freeden, Lyman Tower Sargent und Marc Stears (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford, 329–347.
- Frowe, Helen und Jonathan Parry (2021): „Self-Defense“, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, [https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/self-defense/] (letzter Zugriff: 14.03.2022).
- Fuchs, Christian und Greta Taubert (2014, 28. August): „Die vegane Armee Fraktion“, in: *Die Zeit*, Nr. 36, 13–15.
- Garner, Robert (2004): *Animals, Politics and Morality*, Manchester; New York.
- (2005): *The Political Theory of Animal Rights*, Manchester; New York.
- (2012): „Rawls, Animals and Justice: New Literature, Same Response“, in: *Res Publica*, 18, Nr. 2, 159–172.
- (2013): *A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World*, New York.

- (2016a): „Animal Rights and the Deliberative Turn in Democratic Theory“, in: *European Journal of Political Theory*, 18, Nr. 3, 309–329.
- (2016b): „Animals, Politics and Democracy“, in: Garner, Robert und Siobhan O'Sullivan (Hrsg.), *The Political Turn in Animal Ethics*, London; New York, 103–117.
- (2017): „Animals and Democratic Theory: Beyond an Anthropocentric Account“, in: *Contemporary Political Theory*, 16, Nr. 4, 459–477.
- Garner, Robert und Siobhan O'Sullivan (Hrsg.) (2016): *The Political Turn in Animal Ethics*, London, New York.
- Gaus, Gerald F., Shane D. Courtland und David Schmitz (2020): „Liberalism“, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition)*, [https://plato.stanford.edu/entries/liberalism/] (letzter Zugriff: 14.03.2022).
- Gaus, Gerald F. (1996): *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, New York.
- (2011): *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge.
- (2021): „Respect for Persons and Public Justification“, in: Richard Dean and Oliver Sensen (Hrsg.), *Respect: Philosophical Essays*, Oxford, 55–76.
- Geuss, Raymond (1983): *Die Idee einer kritischen Theorie*, Königstein/Taunus.
- Glenn, Cathy B. (2004): „Constructing Consumables and Consent: A Critical Analysis of Factory Farm Industry Discourse“, in: *Journal of Communication Inquiry*, 28, Nr. 1, 63–81.
- Gruen, Lori (2009): „The Faces of Animal Oppression“, in: Ann Ferguson und Mechthild Nagel (Hrsg.), *Dancing with Iris. The Philosophy of Iris Marion Young*, New York, 225–237.
- Habermas, Jürgen (2009): „Erläuterungen zur Diskursethik“, in: ders., *Philosophische Texte*, Band 3, Frankfurt, 179–301.
- (2017): „Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik“, in: Andreas Braune (Hrsg.), *Ziviler Ungehorsam. Texte von Thoreau bis Occupy*, Stuttgart, 209–228.
- Hadley, John (2009a): „Animal Rights and Self-Defense Theory“, in: *Journal of Value Inquiry*, 43, Nr. 2, 165–177.
- (2009b): „Animal Rights Extremism and the Terrorism Question“, in: *Journal of Social Philosophy*, 40, Nr. 3, 363–378.
- (2015): „Animal Rights Advocacy and Legitimate Public Deliberation“, in: *Political Studies*, 63, Nr. 3, 696–712.
- Hahn, Henning und Jens Schnitker (Hrsg.) (2017): „Schwerpunkt: Kollektive Verantwortung in der globalen Ethik – Ein Problemaufriss“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 4, Nr. 1, 109–270.
- Hardman, Ivar (Pseudonym) (2021): „In Defense of Direct Action“, in: *Journal of Controversial Ideas*, 1, Nr. 1, 1–24.
- Hare, Richard M. (2016): „Ethische Theorie und Utilitarismus“, in: Jörg Schroth (Hrsg.), *Texte zum Utilitarismus*, Stuttgart, 178–207.

- Haslanger, Sally (2012): *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*, Oxford.
- Hereth, Blake (2021): „Animal Rights Pacifism“, in: *Philosophical Studies*, 178, Nr. 2, 4053–4082.
- Hinsch, Wilfried und Philosophische Gesellschaft Bad Homburg (Hrsg.) (1997): *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel (2013): „Vorwort“, in: Hannes Bajohr (Hrsg.), *Judith N. Shklar: Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 7–25.
- Horta, Oscar (2014): „The Scope of the Argument from Species Overlap“, in: *Journal of Applied Philosophy*, 31, Nr. 2, 142–154.
- Huber, Jakob (2020): „Zur Rolle von Intuitionen in Gedankenexperimenten“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 68, Nr. 5, 689–704.
- Humphrey, Mathew und Marc Stears (2006): „Animal Rights Protest and the Challenge to Deliberative Democracy“, in: *Economy and Society*, 35, Nr. 3, 400–422.
- Hursthouse, Rosalind (2014): „Tugendethik und der Umgang mit Tieren“, in: Friederike Schmitz (Hrsg.), *Tierethik. Grundlagentexte*, Berlin, 321–348.
- Jaeggi, Rahel (2009): „Was ist Ideologiekritik?“, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hrsg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt, 266–295.
- Jamieson, Dale (2002): *Morality's Progress: Essays on Humans, Other Animals, and the Rest of Nature*, Oxford.
- (2015): „Method and Moral Theory“, in: Peter Singer (Hrsg.), *A Companion to Ethics*, Oxford, 476–487.
- jones, patrice (2004): „Mothers with Monkeywrenches: Feminist Imperatives and the ALF“, in: Steven Best und Anthony J. Nocella II (Hrsg.), *Terrorists or Freedom Fighters*, New York, 137–156.
- Joy, Melanie (2010): *Warum wir Hunde lieben, Schweine essen und Kühe anziehen. Karnismus – eine Einführung*, Münster.
- Kagan, Shelly (2015): „Singer on Killing Animals“, in: Robert Garner und Tatjana Višak (Hrsg.), *The Ethics of Killing Animals*, New York, 136–153.
- (2019): *How to Count Animals, more or less*, Oxford.
- Kant, Immanuel (2017): *Die Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main.
- Kekes, John (1996): „Cruelty and Liberalism“, in: *Ethics*, 106, Nr. 4, 834–844.
- Kemmerer, Lisa (2008): „Just War and Warrior Activists“, in: *Green Theory & Praxis*, 4, Nr. 2, 25–49.
- Kling, Jennifer und Megan Mitchell (2019): „Bottles and Bricks: Rethinking the Prohibition against Violent Political Protest“, in: *Radical Philosophy Review*, 22, Nr. 2, 209–237.
- (2022): *The Philosophy of Protest. Fighting for Justice Without Going to War*, London.

- Kohda, Masanori, Takashi Hotta, Tomohiro Takeyama, Satoshi Awata, Hirokazu Tanaka, Jun-ya Asai und Alex L. Jordan (2019): „If a Fish Can Pass the Mark Test, What Are the Implications for Consciousness and Self-Awareness Testing in Animals?“, in: *PLOS Biology*, 17, Nr. 2, e3000021. [<https://doi.org/10.1371/journal.pbio.3000021>] (letzter Zugriff: 20.4.2021).
- Korsgaard, Christine M. (2018): *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*, Oxford.
- Krebs, Angelika (1997): „Naturethik im Überblick“, in: dies. (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main, 373–379.
- Kreide, Regina (2013): „Die Verantwortung für ein T-Shirt. Individuelle und kollektive Verpflichtungen bei Iris Marion Young“, in: Peter Niesen (Hrsg.), *Zwischen Demokratie und globaler Verantwortung. Iris Marion Youngs Theorie politischer Normativität*, Baden-Baden, 59–77.
- Kymlicka, Will (1996): *Politische Philosophie heute. Eine Einführung*, Frankfurt am Main.
- Ladwig, Bernd (2014): „Tierrechte ohne Staatsbürgerschaft“, in: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung*, 23, Nr. 5, 7–44.
- (2020): *Politische Philosophie der Tierrechte*, Berlin.
- Larmore, Charles E. (1987): *Patterns of moral complexity*, Cambridge.
- (1996): *The Morals of Modernity*, Cambridge.
- (2008): *The Autonomy of Morality*, Cambridge.
- (2020): *What Is Political Philosophy?*, Princeton.
- Lazar, Seth (2020): „War“, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition)*, [<https://plato.stanford.edu/entries/war/>] (letzter Zugriff: 14.03.2022).
- Lazari-Radek, Katarzyna de und Peter Singer (2014): *The Point of View of the Universe. Sidgwick and Contemporary Ethics*, Oxford.
- (2017): *Utilitarianism: A Very Short Introduction*, Oxford.
- LeBar, Mark und Michael Slote (2020): „Justice as a Virtue“, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition)*, [<https://plato.stanford.edu/entries/war/>] (letzter Zugriff: 14.03.2022).
- Leland, R.J. (2019): „Civic Friendship, Public Reason“, in: *Philosophy and Public Affairs*, 47, Nr. 1, 72–103.
- Leland, R.J. und Han van Wietmarschen (2016): „Political Liberalism and Political Community“, in: *Journal of Moral Philosophy*, 14, Nr. 2, 142–167.
- Leopold, David und Marc Stears (2008): „Introduction“, in: David Leopold und Marc Stears (Hrsg.), *Political Theory. Methods and Approaches*, Oxford, 1–10.
- Liebsch, Burkhard und Hannes Bajohr (2014): „Geschichte, Negativismus und Skepsis als Herausforderungen politischer Theorie: Judith N. Shklar“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62, Nr. 4, 633–659.

- Low, Philip (2012): „The Cambridge Declaration on Consciousness“, öffentlich verkündet am 7. Juli 2012 in Cambridge, [<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>] (letzter Zugriff: 4.5.2022).
- Luke, Brian (2014): „Selbstzähmung oder Verwilderung? Für eine nicht-patriarchalische Metaethik der Tierbefreiung“, in: Friederike Schmitz (Hrsg.), *Tierethik. Grundlagentexte*, 407-444.
- Maynard, Jonathan Leader (2017): „Ideological Analysis“, in: Adrian Blau (Hrsg.), *Methods in Analytical Political Theory*, Cambridge, 297–324.
- McKeown, Maeve (2021): „Structural Injustice“, in: *Philosophy Compass*, 16, Nr. 7, e12757.
- McMahan, Jeff (1994): „Self-Defense and the Problem of the Innocent Attacker“, in: *Ethics*, 104, Nr. 2, 252–290.
- (2002): *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, New York.
- (2013): „Moral Intuition“, in: Hugh LaFollette (Hrsg.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Oxford, 103–120.
- McNay, Lois (2013): „Contemporary Critical Theory“, in: Michael Freeden, Lyman Tower Sargent und Marc Stears (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford, 138–154.
- Midgley, Mary (1983): *Animals and Why They Matter*, Harmondsworth.
- Mill, John Stuart (2006): *Utilitarismus*, herausgegeben von Manfred Kühn, Hamburg.
- (2009): *Über die Freiheit*, englisch/deutsch, herausgegeben von Bernd Gräfrath, Stuttgart.
- Miller, David (2021): „Justice“, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, [<https://plato.stanford.edu/entries/justice/>] (letzter Zugriff: 22.6.2022).
- Millgram, Elijah (2009): *Ethics Done Right: Practical Reasoning as a Foundation for Moral Theory*, Cambridge.
- Milligan, Tony (2013): *Civil Disobedience. Protest, Justification, and the Law*, New York; London.
- (2015): „The Political Turn in Animal Rights“, in: *Politics and Animals*, 1, Nr. 1, 6–15.
- (2016): „Putting Pluralism First: Cruelty and Animal Rights Discourse“, in: Robert Garner und Siobhan O’Sullivan (Hrsg.), *The Political Turn in Animal Ethics*, London; Nex York, 85–101.
- (2017): „Animal Rescue as Civil Disobedience“, in: *Res Publica*, 23, Nr. 3, 281–298.
- Möller, Christina (2015): „Über die symbolische Reproduktion einer tierversäuernden Kultur. Eine Analyse zur Wirkmacht der Werbeindustrie und wie sie aus Tieren Waren macht“, in: Renate Brucker et al. (Hrsg.), *Das Mensch-Tier-Verhältnis: Eine sozialwissenschaftliche Einführung*, Wiesbaden, 269–297.
- Morris, Steven, David Ward und Riazad Butt (2006, 12. Mai): „Jail for Animal Rights Extremists Who Stole Body of Elderly Woman from Her Grave“, in: *The Guardian*, [<https://www.theguardian.com/uk/2006/may/12/animalwelfare.topstories3>] (letzter Zugriff: 22.6.2022).

- Mütherich, Birgit (2014): „Die soziale Konstruktion des Anderen: Zur soziologischen Frage nach dem Tier“, in: Friederike Schmitz (Hrsg.), *Tierethik. Grundlagentexte*, Berlin, 445–477.
- Musschenga, Albert W. und Gerben Meynen (2017): „Moral Progress: an Introduction“, in: *Ethical Theory and Moral Practice*, 20, Nr. 1, 3–15.
- Neuhäuser, Christian (2014): „Structural Injustice and the Distribution of Forward-Looking Responsibility“, in: *Midwest Studies in Philosophy*, XXXVIII, 232–251.
- Nibert, David Alan (2002): *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*, Lanham.
- Niesen, Peter (2009): „Die politische Theorie des politischen Liberalismus: John Rawls“, in: André Brodocz und Gary S. Schaal (Hrsg.), *Politische Theorien der Gegenwart*, Opladen, 27–64.
- (2014): „Kooperation und Unterwerfung. Vorüberlegungen zur politischen Theorie des Mensch/Nutztier-Verhältnisses“, in: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung*, 23, Nr. 5, 45–58.
- (2020): „Erst Ethik, dann Politik, oder: Politik statt Ethik? Zur Grundlegung der Tierrechte im political turn“, in: *TIERethik*, 12, Nr. 2, 7–28.
- (2023): „Tierpolitik und Tiergerechtigkeit“, in: Johannes Frühbauer, Michael Reider, Michael Roseneck und Thomas M. Schmidt (Hrsg.), *Rawls-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, 611–621.
- Norval, Aletta (2013): „Postructuralist Conceptions of Ideology“, in: Michael Freedon, Lyman Tower Sargent und Marc Stears (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford, 155–174.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, New York.
- Nussbaum, Martha C. (2010): „Menschenwürde und politische Ansprüche“, in: *Zeitschrift für Menschenrechte*, 4, Nr. 1, 80–97.
- (2011): „Foreword“, in: Iris Marion Young, *Responsibility for Justice*, Oxford, ix–xxvi.
- (2014a): *Die Grenzen der Gerechtigkeit: Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*, Berlin.
- (2014b): „Perfektionistischer Liberalismus und Politischer Liberalismus“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 1, Nr. 1, 99–166.
- (2022): *Justice for Animals. Our Collective Responsibility*, New York.
- Oberlandesgericht Naumburg (2018, 22. Februar): 2 Rv 157/17, abzurufen unter: <https://www.landesrecht.sachsen-anhalt.de/bsst/document/KORE508972018> (letzter Zugriff: 31.08.2020).
- O’Sullivan, Siobhan (2012): *Animals, Equality and Democracy*, Basingstoke.
- Palmer, Clare (2010): *Animal Ethics in Context*, New York.
- Parry, Lucy J. (2016): „Deliberative Democracy and Animals: Not So Strange Bedfellows“, in: Robert Garner und Siobhan O’Sullivan (Hrsg.), *The Political Turn in Animal Ethics*, London; New York, 137–153.
- Pasternak, Avia (2018): „Political Rioting: A Moral Assessment“, in: *Philosophy & Public Affairs*, 46, Nr. 4, 384 – 418.

- Pepper, Angie (2017): „Political Liberalism, Human Cultures, and Nonhuman Lives“, in: Luis Cordeiro-Rodrigues und Les Mitchell (Hrsg.), *Animals, Race, and Multiculturalism*, Cham, 35–59.
- Peter, Fabienne (2013): „Epistemic Foundations of Political Liberalism“, in: *Journal of Moral Philosophy*, 10, Nr. 5, 598–620.
- (2019): „Political Legitimacy Under Epistemic Constraints: Why Public Reasons Matter“, in: Jack Knight und Melissa Schwartzberg (Hrsg.), *Political Legitimacy*, New York, 147–173.
- Peters, Anne (2019): „Die Rechtsstellung von Tieren. Status Quo und Weiterentwicklung“, in: Elke Diehl und Jens Tuiider (Hrsg.), *Haben Tiere Rechte? Aspekte und Dimensionen der Mensch-Tier-Beziehung*, Bonn, 122–134.
- Pluhar, Evelyn B. (1995): *Beyond Prejudice. The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham.
- Pust, Joel (2019): „Intuition“, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition)*, [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/intuition/>] (letzter Zugriff: 15.5.2022).
- Quong, Jonathan (2022): „Public Reason“, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition)*, [<https://plato.stanford.edu/entries/public-reason/>] (letzter Zugriff: 12.07.2022).
- Rawls, John (1974): „The Independence of Moral Theory“, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 48, 5–22.
- (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main.
- (1980): „Kantian Constructivism in Moral Theory“, in: *The Journal of Philosophy*, 77, Nr. 9, 512–572.
- (1985): „Justice as Fairness: Political not Metaphysical“, in: *Philosophy and Public Affairs*, 14, Nr. 3, 223–251.
- (1997): „The Idea of Public Reason Revisited“, in: *The University of Chicago Law Review*, 64, Nr. 3, 765–807.
- (1999): *A Theory of Justice*, überarbeitete Ausgabe, Cambridge (Mass.).
- (2003a): *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main.
- (2003b): *Gerechtigkeit als Fairness: Ein Neuentwurf*, Frankfurt am Main.
- Regan, Tom (1979): „An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights“, in: *Inquiry*, 22, 189–219.
- (1985): *The Case for Animal Rights*, Berkeley; Los Angeles.
- (1997): „Wie man Rechte für Tiere begründet“, in: Angelika Krebs (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main, 33–46.
- (2004): *Empty Cages. Facing the Challenge of Animal Rights*, Lanham.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York.
- Rowlands, Mark (1998): *Animal Rights. A Philosophical Defence*, Basingstoke.
- (2002): *Animals Like Us*, London.
- (2009): *Animal Rights. Moral Theory and Practice*, Basingstoke.

- (2017): „Making Light of the Ethical? The Ethics and Politics of Animal Rights“, in: Andrew Woodhall und Gabriel Garmendia da Trindade (Hrsg.), *Ethical and Political Approaches to Nonhuman Animal Issues*, Cham, 21–38.
- Saar, Martin (2009): „Genealogische Kritik“, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wsche (Hrsg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt, 247–265.
- (2011): „Subjekt“, in: Gerhard Göhler, Matthias Iser und Ina Kerner (Hrsg.), *Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden, 356–371.
- Sauer, Hanno, Charlie Blunden, Cecilie Eriksen und Paul Rehren (2021): „Moral Progress: Recent Developments“, in: *Philosophy Compass*, 16, Nr. 10, e12769.
- Schaub, Jörg (2019): „John Rawls’ Projekt(e) der Versöhnung (§ 18)“, in: Henning Hahn und Reza Mosayebi (Hrsg.), *John Rawls: Das Recht der Völker*, Berlin; Boston, 177–196.
- Scheurman, William E. (2018): *Civil Disobedience*, Cambridge.
- Schidel, Regina (2023): *Relationalität der Menschenwürde. Zum gerechtigkeitsrechtlichen Status von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen*, Frankfurt; New York.
- Schlosberg, David und Marcel Wissenburg (2014): „Introducing Animal Politics and Political Animals“, in: dies. (Hrsg.), *Political Animals and Animal Politics*, Basingstoke, 1–14.
- Schmitz, Friederike (2014): „Tierethik – eine Einführung“, in: dies. (Hrsg.), *Tierethik. Grundlagentexte*, Berlin, 13–73.
- (2016): „Animal Ethics and Human Institutions: Integrating Animals into Political Theory“, in: Robert Garner und Siobhan O’Sullivan (Hrsg.), *The Political Turn in Animal Ethics*, London; New York, 33–49.
- (2019): „Zivilgesellschaftliches Engagement für Tiere. Unterschiedliche Ansätze“, in: Elke Diehl und Jens Tuider (Hrsg.), *Haben Tiere Rechte? Aspekte und Dimensionen der Mensch-Tier-Beziehung*, Bonn, 93–105.
- Schulten, Thorsten und Johannes Specht (2021): „Ein Jahr Arbeitsschutzkontrollgesetz. Grundlegender Wandel in der Fleischindustrie?“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 71, Nr. 51–52, 36–41.
- Schulze, Maureen, Achim Spiller und Antje Risius (2018): „Heimliche Stallaufnahmen aus gesellschaftlicher Sicht im Wechselspiel zwischen Landwirtschaft, Tierschutzorganisationen und staatlichen Kontrollmechanismen“, in: *German Journal of Agricultural Economics, Special Issue: Future Options for Animal Husbandry in Europe*, 67, Nr. 4, 267–280.
- Shklar, Judith (1984): *Ordinary Vices*, Cambridge.
- (1985): „Thinking about Bonsai Trees“, Rezension zu *Dominance and Affection: The Making of Pets* von Yi-Fu Tuan, in: *London Review of Books*, 7, Nr. 7, 12–13.
- (2013): „Der Liberalismus der Furcht“, in: Hannes Bajohr (Hrsg.), *Judith N. Shklar: Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 26–66.
- (2017): „Rechte in der liberalen Tradition“, in: Hannes Bajohr (Hrsg.): *Judith N. Shklar: Der Liberalismus der Rechte*, Berlin, 20–64.
- Singer, Peter (1974): „Sidgwick and Reflective Equilibrium“, in: *The Monist*, 58, Nr. 3, 490–517.

- (2005): „Ethics and Intuitions“, in: *The Journal of Ethics*, 9, Nr. 3/4, 331–352.
- (2006): „Introduction“, in: ders. (Hrsg.), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Oxford.
- (2009): *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York.
- (2011): *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton.
- (2013): *Praktische Ethik*, 3. Ausgabe, Stuttgart.
- Skorupski, John (2017): „Rawls, Liberalism, and Democracy“, in: *Ethics*, 128, Nr. 1, 173–198.
- Smith, Kimberly K. (2012): *Governing Animals: Animal Welfare and the Liberal State*, New York; Oxford.
- Steinfath, Holmer (2020): „Tiere essen? Perspektiven und Grenzen der Tierethik“. Vorlesung im Rahmen der Ringvorlesung *Tier oder Tofu? Was isst die Zukunft?* vom 7.1.2020, [https://www.youtube.com/watch?v=JJaofXg57II] (letzter Zugriff: 20.01.2021).
- Steinhoff, Uwe (2015): „What Is Self-Defense?“, in: *Public Affairs Quarterly*, 29, Nr. 4, 385–402.
- (2019): *Self-Defense, Necessity, and Punishment: A Philosophical Analysis*, New York.
- Stemplowska, Zofia und Adam Swift (2012): „Ideal and Nonideal Theory“, in: David M. Estlund (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford, 373–389.
- Stibbe, Arran (2001): „Language, Power and the Social Construction of Animals“, in: *Society & Animals*, 9, Nr. 2, 145–161.
- Street, Sharon (2010): „What is Constructivism in Ethics and Metaethics?“, in: *Philosophy Compass*, 5, Nr. 5, 363–384.
- Stucki, Saskia (2020): „Towards a Theory of Legal Animal Rights: Simple and Fundamental Rights“, in: *Oxford Journal of Legal Studies*, 40, 533–560.
- Svolba, David (2016): „Is there a Rawlsian Argument for Animal Rights?“, in: *Ethical Theory and Moral Practice*, 19, Nr. 4, 973–984.
- Swift, Adam und Stuart White (2008): „Political Theory, Social Science, and Real Politics“, in: Marc Stears und David Leopold (Hrsg.), *Political Theory. Methods and Approaches*, Oxford, 49–69.
- Talbert, Matthew (2019): „Moral Responsibility“, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*, [https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-responsibility/] (letzter Zugriff: 15.5.2022).
- Tam, Agnes und Margaret Meek Lange (2024): „Progress“, in: Edward N. Zalta und Uri Nodelman (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2024 Edition)*, [https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/progress/] (letzter Zugriff: 4.4.2024).
- Thomson, Judith Jarvis (1991): „Self-Defense“, in: *Philosophy and Public Affairs*, 20, Nr. 4, 283–310.
- Torres, Bob (2014): „Eigentum, Gewalt und die Ursprünge der Unterdrückung“, in: Friederike Schmitz (Hrsg.), *Tierethik. Grundlagentexte*, Berlin, 512–547.

- Trimčev, Rieke, (2021): „Ein ‚anderer Liberalismus‘ für das 21. Jahrhundert – aber welcher? Neue Texte von und über Judith N. Shklar“, in: *Neue politische Literatur*, 66, 323–343.
- Tugendhat, Ernst (1993): *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main.
- Valentini, Laura (2012): „Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map“, in: *Philosophy Compass*, 7, Nr. 9, 654–664.
- (2014): „Canine Justice: An Associative Account“, in: *Political Studies*, 62, Nr. 1, 37–52.
- Vallier, Kevin (2020): „In Defense of Idealization in Public Reason“, in: *Erkenntnis*, 85, 1109–1128.
- VanDeVeer, Donald (1979): „Of Beasts, Persons, and the Original Position“, in: *The Monist*, 62, Nr. 3, 368–377.
- Višak, Tatjana (2015): „Do Utilitarians Need to Accept the Replaceability Argument?“, in: Robert Garner und Tatjana Višak (Hrsg.), *The Ethics of Killing Animals*, New York; Oxford, 117–135.
- (2018a): „Töten und Tötungsverbot“, in: Johann S. Ach und Dagmar Borchers (Hrsg.), *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, Stuttgart, 213–218.
- (2018b): „Argument der Grenzfälle“, in: Johann S. Ach und Dagmar Borchers (Hrsg.), *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, Stuttgart, 149–154.
- Waldron, Jeremy (1987): „Theoretical Foundations of Liberalism“, in: *Philosophical Quarterly*, 37, Nr. 147, 127–150.
- Walzer, Michael (1981): „Philosophy and Democracy“, in: *Political Theory*, 9, Nr. 3, 379–399.
- (2015): *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York.
- Warren, Mary Anne (1987): „Difficulties with the Strong Animal Rights Position“, in: *Between the Species*, 2, Nr. 4, 163–173.
- (1997): *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford.
- Wawrzyniak, Daniel (2019): *Tierwohl und Tierethik. Empirische und moralphilosophische Perspektiven*, Bielefeld.
- Weithman, Paul (2010): *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, Oxford.
- Weltman, Daniel (2022): „Covert Animal Rescue: Civil Disobedience or Subrevolution?“, in: *Environmental Ethics*, 44, Nr. 1, 61–83.
- (2023): „On Covert Civil Disobedience and Animal Rescue: A Reply to Milligan“, in: *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 25, Nr. 2, 420–429.
- Wenar, Leif (2023): „Rights“, in: Edward N. Zalta und Uri Nodelman (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition)*, [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/rights/>] (letzter Zugriff: 15.05.2023).

- Wendt, Fabian (2016): „Gerechtigkeit ist nicht alles: Über Immigration und sozialen Frieden“, in: Thomas Grundmann und Achim Stephan (Hrsg.), *„Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?“ Philosophische Essays*, Stuttgart, 45–56.
- Wild, Markus (2018): „Bewusstsein“, in: Johann S. Ach und Dagmar Borchers (Hrsg.), *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, Stuttgart, 35–40.
- Williams, Bernard (2013): „Der Liberalismus der Furcht“, in: Hannes Bajohr (Hrsg.), *Judith N. Shklar: Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 106–130.
- Wissenburg, Marcel L. J. und David Schlosberg (Hrsg.) (2014): *Political Animals and Animal Politics*, Basingstoke.
- Young, Iris Marion (2011): *Responsibility for Justice*, Oxford.
- Zuolo, Federico (2015): „Equality among Animals and Religious Slaughter“, in: *Historical Social Research*, 40, Nr. 4, 110–127.
- (2020): *Animals, Political Liberalism and Public Reason*, Cham.