

Christian Hiebaum, Graz

## Lost in Foundation

Über „Speziesismus“ und „Anti-Speziesismus“  
in der Tierrechtsdebatte<sup>1</sup>

### 1. Einleitung

Wer die bloße Zugehörigkeit zur Gattung *homo sapiens* als moralisch signifikant betrachtet, der gilt seit einiger Zeit als „Speziesist“. Für gewöhnlich wird diese Bezeichnung pejorativ gebraucht. Der Speziesismus ähnelt nach Auffassung seiner Gegner nämlich strukturell dem Rassismus und Sexismus. Wie Rassisten und Sexisten würden Speziesisten den moralischen Status eines Lebewesens von einer *im Prinzip* moralisch irrelevanten Gruppenzugehörigkeit abhängig machen. Der Einwand, dass Rassismus und Sexismus heute oft wesentlich subtiler auftreten und zumindest augenscheinlich auf Hierarchisierungen zugunsten schlichter Differenzierungen verzichten, geht ins Leere. Umso schlimmer, könnte der Anti-Speziesist nämlich meinen, sei es um den Speziesismus bestellt, der nicht nur zwischen Mensch und Tier *unterscheide*, sondern dem Menschen auch noch ganz *unverhohlen* einen höheren Status zuerkennen – selbst jenen Exemplaren der Gattung, die so gut wie nichts von dem aufweisen würden, was „den Menschen“ von „dem Tier“ abhebe: Ich-Bewusstsein, Autonomie, Sprache, Reflexionsfähigkeit etc. Der Anti-Speziesist leugnet die moralische Signifikanz bloßer Gattungszugehörigkeit. Dementsprechend schreibt er auch (höher) entwickelten Tieren Rechte zu, ob er nun utilitaristisch argumentiert und diese Rechte pragmatisch begründet oder ob er einen deontologischen Zugang bevorzugt und moralische Rechte als einem Lebewesen inhärent ansieht. Im Begriff des moralischen Status wird dieser Unterschied in der Argumentation vorerst eingeebnet.

Was immer es genau bedeutet, Menschen und Tieren einen unterschiedlichen moralischen Status einzuräumen, Tatsache ist, dass die Menschen mehrheitlich weniger Skrupel haben, gesunde erwachsene

<sup>1</sup> Für ausführliche Diskussionen, Kritik und Anregungen danke ich Andrea Ploder und Peter Strasser.

Tiere zu töten (oder töten zu lassen), um sie zu verspeisen, als menschliches Leben auf oder unter tierischem Bewusstseinsniveau zu beenden (oder beenden zu lassen). Nicht dass solche Menschen tierischem Leid durchweg indifferent gegenüber stünden, nicht dass ihr Speziesismus es ihnen verbieten würde, für weitergehenden Tierschutz sowie gegen die industrielle Produktion und Nutzung tierischen Lebens einzutreten. Aber wenn es darauf ankommt, sind ihnen Menschen prinzipiell wichtiger als Tiere – oder besser: wichtiger in einem bestimmten, eben moralischen Sinne. Sie würden sich, vor die Wahl gestellt, einen Schimpansen oder ein hochgradig dementes Kleinkind zu retten, eher für das Kind entscheiden und Mitleid für den Schimpansen empfinden als umgekehrt. Und vermutlich würden sie, nach dem Grund gefragt, nicht nur eine Pflicht zur Solidarität mit den Eltern des Kindes bemühen, sondern auch die Überzeugung zum Ausdruck bringen, dass das Kind selbst Anspruch darauf hatte, gerettet zu werden, und zwar einen stärkeren als der Schimpanse, ja als mehrere Schimpansen zusammen. Oder anders: Wenn sie spontan den Schimpansen retteten und das Kind sterben ließen, würden die meisten nicht bloß das Kind bedauern, sondern mit ihrem Gewissen zu kämpfen haben.

Es sind Grenzfälle dieser Art, an denen sich die philosophische Debatte entzündet. Dass es zwischen normalen erwachsenen Menschen und selbst den kognitiv wie emotional am weitesten entwickelten Tieren einen Unterschied gibt, der auch einen moralischen Unterschied macht (etwa bei der Zuschreibung und der Gewichtung von Rechten), darüber besteht weitgehend Einigkeit. Allerdings läßt dieser Umstand auch zur Dekonstruktion des gängigen Anti-Speziesismus ein.<sup>2</sup> Immerhin beginnt der Anti-Speziesist genauso wie sein Gegner, scheinbar unweigerlich, bei menschlichen Werten und Eigenschaften. Selbst wenn er nur auf Leiden und Leidensfähigkeit abstellt, könnte gefragt werden, weshalb dem Leiden eines gesunden erwachsenen Menschen höhere moralische Relevanz beigemessen werden soll als dem eines Tieres. Warum sollen Fähigkeiten, die den gesunden erwachsenen Menschen auszeichnen, einen Unterschied machen? Was unterscheidet den kurzzeitigen, aber starken körperlichen Schmerz eines Tieres von dem eines Menschen? Gibt es darauf eine Antwort, die nicht schon speziesistisch „kontaminiert“ ist?

<sup>2</sup> So werden prominente philosophische Fürsprecher der Tierrechtsbewegung wie Peter Singer und Tom Regan gelegentlich auch als Neo-Speziesisten charakterisiert und kritisiert, etwa in Dunayer (2004).

Für den Speziesismus bzw. gegen den Anti-Speziesismus zu argumentieren, ist kein besonders reizvolles Unterfangen. Man läuft damit Gefahr, entweder als metaphysisch-obskurantistisch und zugleich borniert angesehen zu werden oder aber als jemand, der lediglich Aufmerksamkeit als Tabubrecher heischt, als aufrechter Kämpfer gegen den „Terror“ der „politisch Korrekten“. Praktisch jedoch sind die meisten Menschen nach wie vor Speziesisten, auch viele derer, die den Speziesismus als *Ideengebäude* ablehnen. Allerdings ist ihr Speziesismus theoretisch meist weniger elaboriert als der Anti-Speziesismus. Vor allem aber wird er oft, gerade in den Grenzfällen, durch Zweifel und widerstreitende Intuitionen auf eine Weise moderiert, die ihn (zumindest mir) attraktiver erscheinen lässt als den wesentlich systematischer anmutenden Anti-Speziesismus. Dessen Bemühen um die Vermeidung ethischer Inkonsistenz, meine ich, nimmt leicht Züge einer Entfremdung von der moralischen Praxis an, wie sie sonst vor allem an rigiden religiösen Moralsystemen auffallen.<sup>3</sup>

Dasselbe gilt aber für Versuche, den Speziesismus als ein recht loses und vages moralisches Weltbild zu einer Theorie mit klaren Konturen auszubauen. Jedenfalls scheint auch eine theoretische Fundierung der „speziesistischen“ Voreingenommenheit zugunsten von Menschen zum Scheitern verurteilt zu sein. Zumindest gilt dies für Fundierungen der Form, wie sie die anti-speziesistischen Argumentationen auszeichnet. Der Begriff des moralisch bedeutsamen Menschlichen weist nämlich, so meine These, einen Überschuss auf, der sich theoretisch bestenfalls andeuten, aber nicht explizieren lässt. Vor allem kann man ihn nicht wegrationalisieren, ohne sein ethisches Denken allzu steril zu machen und damit jede vernünftige Konzeption gleicher Rechte zu untergraben.

Mein Argument gegen sowohl in der Philosophie als auch in der Politik gängige Fundierungsversuche beinhaltet keine Aussagen darüber, welche Pflichten wir nun in Bezug auf Tiere (oder gar direkt ihnen gegenüber) tatsächlich haben und wie diese Pflichten sowie Leid und allfällige Interessen von Tieren zu gewichten sind. Festzuhalten ist nur, dass der Speziesist nicht notwendig ein Gegner der Tierrechtsidee ist (vgl. auch Zamir 2007). Wer glaubt, dass die bloße Spezieszugehörigkeit Menschenrechte begründet, und Tierrechte ablehnt, ist jedenfalls ein Speziesist; wer Tieren Rechte zuerkennt, ist jedoch nicht unbedingt Anti-Speziesist.

<sup>3</sup> Ähnlich argumentiert Bernard Williams (2006). Allerdings kümmert er sich wenig um die Grenzfälle, welche Speziesismus und Anti-Speziesismus erst zu „interessanten“ Einstellungen werden lassen.

## 2. Schwächen anti-speziesistischer Argumente

Der anti-speziesistische Einwand besagt im Kern, dass das Leid von Tieren nicht allein deshalb weniger moralische Bedeutung hat als menschliches Leid, weil es sich eben nicht um menschliches Leid handelt. Sowohl die utilitaristische als auch die gängige deontologische Tierrechtsethik lassen sich, bei allen Unterschieden im Detail, darauf reduzieren, ohne sie allzu grob zu vereinfachen und zu verzerren. Was für eine utilitaristische Theorie wie die von Singer (2002) ohne weiteres einleuchtet, muss für deontologische Ansätze aber gezeigt werden.

Nehmen wir nur die prominenteste Theorie, jene von Regan (1985). Für Regan hält der Utilitarismus dem Speziesisten noch allzu viele Türen offen, zumal der Speziesismus selbst die am wenigsten Leid produzierende Haltung/Praxis sein könnte.<sup>4</sup> Der Utilitarismus, und das ist eine geläufige Kritik, nehme die Rechte des einzelnen Lebewesens nicht ernst genug. Er habe keinen angemessenen Sinn für den „inhärenten Wert“ eines Lebewesens (und den ihm geschuldeten Respekt), weil er es nur als Träger von Leid- und Glücksempfindungen betrachte. Abgesehen davon, dass Leidverminderung und Glücksvermehrung bei weitem nicht die einzigen moralisch maßgeblichen Gesichtspunkte seien, könne er damit insbesondere dem anti-speziesistischen Gleichheitspostulat nicht vollends gerecht werden. Er lasse dort noch Graduierungen zu, wo die Gleichheitsannahme, von der er zunächst ausgehe, solche verbiete, eben beim inhärenten Wert, der Würde. Der inhärente Wert eines Wesens ergibt sich nach Regan daraus, dass es ein „subject-of-a-life“ ist, und ein solches Subjekt des Lebens mag sich von anderen in vielerlei Hinsicht unterscheiden, aber nicht in seiner Würde, seinem gleichen Anspruch auf Respekt. Um ein (voll- und gleichwertiges) Subjekt des Lebens zu sein, muss seine Empfindungsfähigkeit allerdings eine Schwelle überschreiten. Ist diese einmal überschritten, kann nicht mehr nach Würde unterschieden werden. Dann besteht ein unabdingbarer Anspruch, nicht mehr bloß als Mittel zum Zweck gebraucht zu werden. Wenn wir diese

<sup>4</sup> Immerhin scheint ein utilitaristischer Anti-Speziesismus von uns zu verlangen, jegliches Leid, auch solches, das Tiere anderen Tieren zufügen, zu registrieren und zu reduzieren. Diese große Aufgabe könnte aber ihrerseits viel Aufwand und in weiterer Folge Leid verursachen – was wiederum für den Utilitaristen ein Grund für eine moderat-speziesistische Begrenzung des Leidfokus sein könnte. Tatsächlich glauben auch nicht alle Utilitaristen, dass Tiere Rechte haben bzw. dass ihnen Rechte zukommen sollten (siehe etwa Hoerster 2004).

Schwelle aber niedrig genug ansetzen, um nicht Kleinkinder oder Demente aus der moralischen Gemeinschaft auszuschließen, müssen wir nach Regan auch viele Tiere in die Gemeinschaft aufnehmen.

Die Plausibilität dieses Arguments hat jedoch ihren Preis. Zwar zieht Regan daraus weitreichende Konsequenzen für Tierhaltung, Ernährung, Landwirtschaft, Forschung und Freizeitgestaltung. Aber letztlich, so könnte man ihn verstehen, läuft alles auf ein paar negative Pflichten hinaus, insbesondere auf die grundsätzliche Pflicht, nicht zu töten und zu quälen. Regans Plädoyer für Tierrechte wäre weniger problematisch (wenn auch nicht unbedingt unanfechtbar), würde es nicht an den Gleichheitsdiskurs anschließen, den wir im Rahmen anti-rassistischer und anti-sexistischer Kämpfe führen. Eine solche Argumentation birgt nämlich das Risiko in sich, den Diskurs um rassistische und sexistische Diskriminierung zu trivialisieren.

Aber auch ohne diese Verknüpfung mit dem anti-rassistischen und -sexistischen Kampf um soziale Gleichheit tendiert der anti-speziesistische Bezug auf das Prinzip der gleichen Würde dazu, dieses Prinzip semantisch recht weitgehend zu entleeren. Wenn der Satz „Alle Tiere (inkl. Menschen), die Subjekt eines Lebens sind, haben die gleiche Würde“ nicht wenigstens bedeutet, dass Kleinstkinder, Demente und Komatöse mit Tieren hinsichtlich ihrer Ansprüche gleichgesetzt werden sollen, dann bleibt von der *Gleichheit* der Würde nämlich so gut wie nichts mehr übrig. Der Anti-Speziesismus läuft dann auf die auch für viele Speziesisten triviale Position hinaus, dass wir mit Tieren nicht verfahren dürfen, wie es uns gerade beliebt, dass ihr Leben und Leiden *irgendeine* moralische Bedeutung für uns hat. Genau genommen, tut er dies bereits dann, wenn er bei der Gewichtung blanker Überlebensinteressen den Interessen von Tieren nicht einmal eine minimale Chance gegen die Interessen von Menschen gibt.

Nehmen wir Regans Variante des „lifeboat“-Beispiels: Wenn sich in einem Boot vier Menschen und ein Hund befinden und ein Individuum geopfert werden muss, damit nicht alle ihr Leben verlieren, dann, so Regan, sei es der Hund, und zwar weil der Schaden, den dieser dadurch erleide, geringer sei als der Schaden, den jeder einzelne Mensch erleiden würde. Notfalls wären auch eine Million Hunde zu opfern, um das Leben eines Menschen zu retten:

To decide matters against the one or the million dogs is not speciesist. The decision to sacrifice the one or the million is not based on species membership. It is based on assessing these losses *equitably*, an approach that is at once consistent with and required by

the recognition of equal inherent value and the equal prima facie right not to be harmed possessed by all those involved. (Regan 1985, 325)

Nun, das wäre zweifellos eine Ausnahmesituation. Doch wenn die Lösung, die Regan für das Problem vorschlägt, das anti-speziesistische Gleichheitsverständnis der Deontologen zum Ausdruck bringt, dann ist es mit diesem nicht viel weiter her als mit jenem der Utilitaristen. Abgesehen davon, dass es sich keineswegs von selbst versteht, warum der Tod für den Hund weniger schlimm sein soll als der Tod für einen der Menschen (Gruen 1997, 347) – sollen wir wirklich glauben, dass ein solches Kalkül ein angemessenes Gleichheitsverständnis widerspiegelt? Der Punkt ist nicht, dass Regan falsch läge. Vielmehr scheint hier die Gleichheitsannahme keine Rolle mehr zu spielen. Gleichheit definiert als Besitz des gleichen prima-facie-Rechts, nicht geschädigt zu werden, ist um einiges weniger als das, was wir sonst mit „Würdegleichheit“ meinen.

Angenommen, im Boot sitzen nur vier Menschen. Sollen wir dann das Überleben der einzelnen davon abhängig machen, was für Fähigkeiten und Ambitionen sie haben? Wäre nicht ein Losentscheid die beste Lösung? Natürlich wäre alles etwas unklarer, wenn einer von ihnen an hochgradiger Demenz oder an einer unheilbaren Krankheit litte, an der er ohnehin bald sterben würde. In beiden Fällen bliebe wohl ein Unbehagen zurück, das uns auch die Überzeugung, dass es sich um die vernünftigste Entscheidung handelte, nicht nehmen würde. Würde hingegen einer meiner geliebten Hunde geopfert werden, wäre mein Schmerz wahrscheinlich größer als der, den die Tötung einer mir nicht besonders nahestehenden Person verursacht. Gleichwohl wäre dieser Schmerz überwiegend etwas anderes als ein moralisches Unbehagen (auch wenn ich mich durchaus gegenüber meinem Hund verpflichtet fühle). Letzteres würde ich vermutlich selbst dann noch empfinden, wenn die Wahl, statt auf meinen Hund, auf einen todgeweihten Menschen gefallen wäre. Eben weil ich meinem Hund zwar viel Zuneigung entgegenbringe, aber nicht die Würde und die moralischen Rechte zuschreibe, über die für mich auch mir fremde Menschen verfügen.

Wie die meisten sehe auch ich Kleinstkinder, Demente und Komatöse in vielerlei Hinsicht nicht als mit gesunden Erwachsenen gleich an. Aber zweifellos verbindet uns mit ihnen noch etwas mehr oder etwas anderes als mit Tieren. Sie mögen nicht als sozial Gleiche mit all den dazugehörigen Ansprüchen auf Rechte, materielle Güter und Chancen angesehen werden können, aber wir dürfen sie nicht so ihrem Schicksal überlas-

sen, wie wir Tiere in freier Wildbahn ihrem Schicksal überlassen dürfen. Sie gehören in einem Sinne zu uns, in dem Tiere nicht zu uns gehören, selbst wenn für sie nicht a priori jemand Bestimmtes verantwortlich ist, weil sie keine Eltern, Angehörige oder Freunde haben. Wir müssen sie auf eine menschenwürdige Weise in die Gesellschaft integrieren. Diese Verbundenheit kommt gerade auch darin zum Ausdruck, dass wir uns verpflichtet sehen, kleine Kinder oder Geisteskranke daran zu hindern, Tieren Leid zuzufügen, aber nicht glauben, eine Katze in die Schranken weisen zu müssen, wenn sie mit der Maus spielt, bevor sie sie tötet.<sup>5</sup> Genauso wie es uns gewöhnlich unangenehm berührt, wenn Kinder, auch ohne zu verstehen, was sie da tun, geistig Schwerstbehinderte auslachen (die vielleicht sogar in das Gelächter einstimmen), einfach weil wir die Ausgelachten als *Menschen* ansehen (Diamond 1991b, 55). Wir hätten das Problem nicht, würden sie über ein Tier lachen. Weder der utilitaristische Fokus auf Leidensfähigkeit noch das deontologische Insistieren auf einem gleichen inhärenten Wert trägt der moralischen Identität als *Mensch* angemessene Rechnung. Man könnte diese Verbundenheit unter Menschen natürlich für ein speziesistisches Vorurteil halten. Doch man kann sie, wie mir scheint, nicht als solches *abtun*.

### 3. Schwächen speziesistischer Verteidigungen

Die gängigen Begründungen des Speziesismus können freilich kaum überzeugen, etwa jene von David Oderberg. Nachdem Oderberg behauptet hat, dass das Wissen um die eigene freie Verfolgung eines Gutes Rechte bzw. Rechtssubjektivität begründe, stellt er fest:

As babies, when mentally handicapped or senile, or even comatose, humans may be governed far more by instinct than by knowledge and free choice, but this does not mean such people have no rights. They are still qualitatively different from other animals because of the kind of creatures they are; and so they have human rights just as much as the sleeping, the drunk and the drugged. Neither age, nor illness, nor abnormality can change the fundamental fact that all such people are instances of a distinctive kind of animal – free to choose and aware of why it does so. (Oderberg 2000, 43)

In dieser Form gibt das Argument aber nicht viel her. Der Anti-Speziesist würde in ihm nur eine Wiederholung jener Behauptung sehen, die

<sup>5</sup> Freilich, Letzteres würden manche Tierrechtler bestreiten, zumindest wenn es sich um eine als Haustier gehaltene und nicht um eine Wild- oder verwilderte Katze handelt.

ihm, wie er zumindest sagt, nicht einleuchten will, nämlich dass die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch *selbst schon* den entscheidenden Unterschied macht, unabhängig davon, ob das *Individuum* aktuell über die Eigenschaften verfügt, welche durchschnittliche Angehörige der Spezies auszeichnen. Die „fundamentale“ Tatsache, von der Oderberg spricht, ist für den Anti-Speziesisten eben nicht fundamental, zumindest nicht im moralischen Sinne. Nicht dass sie es tatsächlich nicht wäre, doch Oderberg hat nicht erklärt, *warum* sie es ist.

Man könnte den Anti-Speziesisten, der am Konzept der Würde festhält, aber fragen, weshalb er, wenn er die Würde oder den inhärenten Wert an das aktuelle Vorliegen bestimmter Eigenschaften knüpft, nicht Abstufungen nach dem Grad der Ausgeprägtheit der Eigenschaften zulassen möchte. Wenn der Anti-Speziesist nun nicht einfach utilitaristisch-pragmatische Gründe ins Treffen führt, kann er ebenfalls kaum anderes erwidern als: „So verwenden wir den Würdebegriff eben nicht. Der inhärente Wert eines Wesens ist mehr als die Summe der intrinsischen Werte seiner Eigenschaften. Punkt.“ Möchte er noch tiefere, metaphysische Gründe angeben, bekommt er das gleiche Problem wie der Speziesist, der nach einem Fundament für seine Intuition sucht. Auch seine Gründe müssen an (mehr oder weniger verbreitete) Dispositionen und Loyalitäten anknüpfen, die zunächst einmal einfach bestehen. Der Versuch, von ihnen radikal zu abstrahieren, lässt ihn unverständlich werden.

Der Anti-Speziesist könnte seinen Verweis auf die Unterscheidung zwischen der Würde eines Wesens und dem intrinsischen Wert seiner Eigenschaften freilich noch ergänzen bzw. präzisieren. Er könnte sagen, diese Unterscheidung werde ohnehin auch von Speziesisten wie Oderberg gemacht. Er brauche seinen Würdebegriff nicht gegenüber jemandem zu rechtfertigen, der denselben verwende. Aber handelt es sich wirklich um denselben Begriff, wenn der Speziesist andere Erfüllungsbedingungen annimmt oder zumindest eine Abstufung zwischen menschlicher Würde und der Würde von Tieren zulässt? Haben wir es nicht vielmehr lediglich mit einer Überschneidung der Begriffe zu tun?

Um keinen Deut besser als Oderbergs Argumentation schneidet Peter Carruthers' kontraktualistische Begründung des Speziesismus ab. Das Problem besteht darin, klären zu müssen, warum rationale Vertragsparteien Kindern und senilen Alten, nicht aber Tieren Rechte zuschreiben, und Carruthers meint es folgendermaßen lösen zu können:



[N]on-rational humans should be accorded moral standing in order to preserve social stability, since people's attachments to their infants and aged relatives are generally about as deep as it is possible to go. Someone might try presenting a similar argument to show that animals, too, should be accorded moral standing, citing the violence that has *actually* occurred in Western societies when groups of people (like members of the Animal Liberation Front) have acted in defense of the interests of animals. Such an argument fails, however, because members of these groups are acting, not out of attachments that are a normal product of human emotional mechanisms, but out of (what they take to be justified) moral beliefs. (Carruthers 2011, 8)

Hier scheint sich ein alter Verdacht zu bestätigen: Wenn es um die Begründung ganz grundlegender Intuitionen geht, muss der Kontraktualismus versagen. Alles hängt davon ab, wie man die Vertragssituation modelliert und die Vertragsparteien charakterisiert. Um das zu beweisen, was er beweisen will, nämlich dass Menschen unabhängig von ihren Eigenschaften und Fähigkeiten ein besonderer moralischer Status gegenüber Tieren zukommt, stattet Carruthers die Parteien mit einer Speziesloyalität aus und behauptet einfach, dass das Handeln von Tierrechtlern nicht das „normale Produkt menschlicher emotionaler Mechanismen“, sondern von Überzeugungen sei, welche ihrerseits nach seiner Auffassung offenbar nichts mit emotionalen Mechanismen zu tun haben. Abgesehen davon, dass uns Tierschützer immer wieder erfolgreich mit Bildern schlimmsten, von Menschen verursachten tierischen Leids zu Mitgefühl bewegen und selbst (so vermute ich) hauptsächlich durch solche Bilder motiviert werden, leuchtet die strikte Unterscheidung zwischen Emotion und Überzeugung, zumal *moralischer* Überzeugung, nicht ein. Warum sollen sich moralische Überzeugungen nicht selbst als normales Produkt menschlicher emotionaler Mechanismen beschreiben lassen? Mehr noch: Moralische Überzeugungen in der Form von Werturteilen *sind* bestimmte emotionale Zustände. Die (Selbst-)Zuschreibung moralischer Überzeugungen beinhaltet zumindest die Zuschreibung eines emotionalen Zustandes oder einer Disposition zu bestimmten Emotionen. Tierrechtlern moralische Überzeugungen zuzuschreiben und diese *nicht* als normales Produkt menschlicher emotionaler Mechanismen gelten zu lassen mutet insofern einigermaßen mysteriös an.

Aber vielleicht liegt Carruthers' Betonung auf „normal“ und er meint damit „üblich“, „gewöhnlich“, „mehrheitlich“ oder Ähnliches. In diesem Fall jedoch hätte er die Unterscheidung zwischen Emotionen und Überzeugungen nicht gebraucht. Er hätte einfach sagen können: „Die meisten Menschen machen sich nicht so viel aus Tieren. Um soziale Stabilität zu

haben, benötigen wir daher keine Tierrechte.“ Dann hätte sein Kontraktualismus wie gänzlich überflüssiges Brimborium ausgesehen. Sein Argument für die Auffassung, Kleinkinder und Demente, nicht aber Tiere, hätten Rechte, wäre dasselbe gewesen wie das des Utilitaristen Hoerster: Die natürliche Verbundenheit zusammen mit der Notwendigkeit sicherzustellen, dass auch die jeweils eigenen Angehörigen verlässlich geschützt sind, mache es sinnvoll, *allen* Menschen grundlegende Rechte einzuräumen (Hoerster 2004, 57f.). Eine derartige Argumentationsweise mag sich oft bei der Begründung *legaler* Rechte bewähren. Dass sie unserer Praxis der An- und Zuerkennung von *moralischen* Rechten und Würde vollends gerecht wird, darf jedoch bezweifelt werden. Mit unseren tatsächlichen Gründen und Motiven für wechselseitigen Respekt hat sie nicht viel zu tun. Aber auch der von diesem Hinweis unbeeindruckte (weil ohnehin nur an *legalen* Rechten interessierte) Konsequentialist sollte Zweifel haben: Wenn wir die Rechtfertigung grundlegender legaler Rechte ausschließlich in ihren Konsequenzen liegen sähen, dann bliebe deren Anerkennung wohl zu „oberflächlich“, um jene Sicherheiten zu generieren, die wir uns von ihnen versprechen.

#### 4. Bindungen und das unbestimmt Menschliche

Ich habe mich hier nur mit einigen wenigen Argumentationsweisen beschäftigt. Tatsächlich füllt die Debatte mittlerweile ganze Bibliotheken. Dennoch hoffe ich, dass ich meinen oben geäußerten Verdacht, eine bestimmte Art der Theoretisierung sei zum Scheitern verurteilt, zumindest plausibel machen konnte. Man könnte diesen Verdacht auch als Spezialfall eines allgemeinen verstehen: *Je subtiler und „rationaler“ die Argumente werden, desto weiter entfernen sie sich von unserer moralischen Praxis und desto fremder werden sie unseren Intuitionen, auch wenn sie lediglich beanspruchen, diese zu explizieren und zu systematisieren.* Am Ende landet man bei Prinzipien und Kriterien, die tatsächlich so aussehen, als würden sie von nirgendwo kommen.

Was bedeutet das für die Speziesismus-Debatte: dass für Philosophen längst schon alles gesagt ist, was zu sagen war? Ich denke nicht. Ein paar argumentative Wege könnte es sich durchaus noch zu beschreiten lohnen. Allerdings sind es keine Wege, die rationale Gewissheit verheißen. Ich möchte im Folgenden diese Wege skizzieren, indem ich mich näher mit zwei nahe liegenden Einwänden gegen meine Kritik der Theo-

retisierung befrage: (1) Der Verzicht auf theoretische Explikation und Fundierung macht unmoralische Haltungen nicht weniger unmoralisch. Auch Rassismus und Sexismus werden nicht dadurch besser, dass man sie unreflektiert lässt. (2) Auf diese Weise geben wir den Anspruch an die Moral auf, vernünftig zu sein; wir werden ethische Irrationalisten. Jeder Versuch, diese Einstellung zu rechtfertigen, läuft auf höhere Dummheit hinaus, gerade wenn zwischen dem Gehalt der Einstellung und dem Haben der Einstellung unterschieden wird. Sollen wir wirklich glauben, dass es *moralisch* vernünftig sein kann, moralische Einstellungen zu haben, die sich als solche nicht rechtfertigen lassen? Keiner der Einwände ist vollkommen abwegig, und dennoch greifen sie nicht wirklich.

In der Tat handelt ein Sexist, der seine diskriminierende Einstellung nicht reflektiert, nicht weniger falsch als einer, der sich auf eine elaborierte Metaphysik der Geschlechterdifferenz beruft. Allenfalls wird man ihm sogar mehr Vorwürfe machen können, weil er sich gar nicht die Mühe macht, seinen Verstand zu benutzen – und das, obwohl die Geschlechterfrage so gut wie alle Menschen tagtäglich ganz unmittelbar betrifft. Der verschrobene Metaphysiker hat sich offenkundig intellektuell verlaufen, wenn er aufgrund irgendeiner Theorie Männern und Frauen prinzipiell einen unterschiedlichen moralischen Status zuweist (der höchstens von einer Meta-Metaebene aus betrachtet wie ein gleicher Status aussieht). Aber immerhin räumt er der Frage eine Bedeutung ein, die größere intellektuelle Anstrengungen geboten erscheinen lässt. Man könnte sagen, er erweise damit den Angehörigen diskriminierter Gruppen mehr Respekt als derjenige, der überhaupt keinen Begründungsbedarf anerkennt – auch wenn die Rechtfertigungen kaum an die Diskriminierten adressiert sind und, falls doch, den Anti-Sexisten noch bizarrer anmuten würden, als sie es unter rein inhaltlichen Gesichtspunkten tun.

Gleichwohl ist Kritik an Sexismus und Rassismus nicht einfach nur mehr, sondern wesentlich etwas anderes als die Forderung nach verstärkter und besserer Reflexion. Soweit sie sich durchsetzen konnte, hat sie uns nicht ein *präziseres* Verständnis davon verschafft, was Lebewesen gleich (an Würde) macht, und uns darüber aufgeklärt, dass wir irgendwelchen bestimmten Kriterien (Leidensfähigkeit, Vernunft etc.) nicht hinreichend oder hinreichend konsistent Beachtung geschenkt haben. Natürlich bestand und besteht der Kampf gegen solche diskriminierenden Haltungen *auch* in der Entkräftung von Theorien, wonach Frauen und Menschen dunkler Hautfarbe jene Eigenschaften, die wir für moralisch bedeutsam halten, nicht im selben Maße besitzen wie Män-

ner und Weiße. Primär aber ging es immer darum, die Gegner und die Gleichgültigen etwas erkennen zu lassen, das jenseits des Theoretisierbaren liegt: eben dass im Licht der gemeinsamen Menschlichkeit die zahlreichen Unterschiede, die zwischen den Einzelnen bestehen, einen Gutteil ihrer moralischen Bedeutung einbüßen. Es ging darum zu *zeigen* (und nicht: theoretisch zu begründen), dass zumindest hinsichtlich fundamentaler Rechte auf soziale Teilhabe die Tatsache der Menschlichkeit einen zureichenden Grund für Gleichheitsansprüche darstellt. Tatsächlich führt die Suche nach tieferen Gründen allzu leicht in die Frustration und hinaus aus dem moralischen Universum. Allzu leicht landet man bei der Frage „Warum sollen wir überhaupt moralisch/gerecht und nicht unmoralisch/ungerecht handeln?“, ohne diese als bloß „philosophisches“ Rätsel einklammern zu können.

Allerdings ist es nicht selten schon der halbe Sieg, wenn man den diskriminierenden *Gegner* unter Rechtfertigungs- und Theoretisierungsdruck setzen kann. Das versuchen auch Anti-Speziesisten, wenn sie die „Struktur“ des Speziesismus mit jener von Rassismus und Sexismus gleichsetzen. Aber während sich unter den Anti-Speziesisten keine nichtmenschlichen Tiere befinden, wurde der Anti-Rassismus und Anti-Sexismus seit jeher von Opfern der einschlägigen Diskriminierungen mitgetragen. Und das macht, bei allen „strukturellen“ Ähnlichkeiten, die zwischen Sexismus/Rassismus und Speziesismus bestehen mögen, einen wichtigen Unterschied – und zwar insofern, als die falschen Theorien nicht einfach widerlegt werden, sondern ihre Unangemessenheit als kommunikative *Akte*, als Akte der Rechtfertigung, offenbaren. Was vielleicht als bloße Theorie oder Ansprache an andere Rassisten und Sexisten überzeugt, wird spätestens dann fragwürdig, wenn es auch noch die als ungleich Betrachteten überzeugen soll. Ganz besonders, wenn diese augenscheinlich nicht nur verstehen, worauf die Argumentation hinausläuft (nämlich auf das Ungleichheitspostulat), sondern auch noch die einzelnen Prämissen und Schritte der Argumentation erfassen können.<sup>6</sup>

Das Problem der Rassisten und Sexisten resultiert nicht (nur) aus der Konfrontation mit einer „theoretischen“ Alternative, sondern dar-

<sup>6</sup> Auch Anti-Speziesisten wie Singer scheinen – entgegen ihrer Rhetorik – wesentliche strukturelle Differenzen zwischen Speziesismus und Rassismus zu sehen. Immerhin hält Singer, wie Williams süffisant bemerkt, einen Lehrstuhl am *Center for Human Values* in Princeton. Und das sei offenbar etwas anderes als ein „Zentrum für Arische Werte“ (Williams 2006, 142).

aus, dass aus bloßen Objekten ihres Diskurses Adressaten geworden sind, und überdies solche, mit deren Einverständnis nicht mehr zu rechnen ist. Der Speziesist dagegen hat es, wenn ihn Anti-Speziesisten argumentativ unter Druck setzen möchten, immer nur mit alternativen Theorien zu tun, die ihm nicht von denen, deren Gleichheit er bestreitet, entgegengehalten werden. Ihn mag das (nicht zuletzt von Anti-Speziesisten sichtbar gemachte) Leid, das Menschen Tieren zufügen, abstoßen und zum Tierschutz motivieren. Doch weder begründen solche Reaktionen und die Überzeugung, dass sie vollkommen angemessen sind, die anti-speziesistische Gleichheitsannahme, noch setzen sie diese voraus. Das Leid von Tieren und seine Vermeidung mögen bisweilen großes Gewicht haben, sogar größeres Gewicht als menschliche Interessen, und Tiere mögen je nach ihren mentalen Fähigkeiten über inhärenten Wert verfügen, aber das bedeutet nicht, dass ihnen aus unserer Perspektive prinzipiell der *gleiche* Wert zukommt wie Menschen.

Nun wird der Anti-Speziesist vielleicht erwidern, dass der Bezug auf „unsere“, eben die menschliche Perspektive genau das Vorurteil zum Ausdruck bringt, das er bekämpfe. Wir dürften Tieren eben nicht jene Solidarität verweigern, die wir selbst bewusstlosem menschlichem Leben gewähren, nur weil wir das *Gefühl* haben, dass die Bewusstlosen auf eine Weise zu uns gehören, wie Tiere es nicht tun. Dieses Gefühl möge sich zwar evolutionsbiologisch erklären lassen, aber dennoch sei es nicht rational. Mehr noch: Es sei irrational, und evolutionsbiologisch könne man auch viele irrationale Einstellungen und Handlungen erklären. Jedenfalls sei es irrational, geradezu ein Schritt in den Irrationalismus, der rationalen Rekonstruktion unserer Intuitionen und den zwingenden Schlussfolgerungen daraus willkürlich einen Riegel vorzuschieben, indem man die gleiche Würde an Kriterien knüpft, die man nicht mehr anwendet, wenn es um nichtmenschliche Lebewesen geht.

Damit wären wir beim zweiten Einwand. Diesem Einwand könnte man begegnen, indem man die Rationalität der anti-speziesistischen Rekonstruktionen unserer Intuitionen in Zweifel zieht. Der Punkt ist nicht, dass an den Kriterien, die von Singer, Regan und anderen hervorgehoben werden und deren konsequente/konsistente Anwendung man fordert, *nichts* dran wäre. Der Punkt ist vielmehr, dass diese Kriterien immer schon durch etwas Vortheoretisches supplementiert werden. Nennen wir es ein Wiedererkennen im Anderen – ein Anerkennen, in dem

Erkenntnis und Zuschreibung ineinander aufgehen (vgl. Cavell 2002).<sup>7</sup> Dieses Anerkennen, um ein berühmtes Beispiel von Cora Diamond zu verwenden, spiegelt sich u. a. in unserer Weigerung wider, Menschen zu essen, selbst wenn sie bei einem Unfall oder durch einen Blitz ums Leben gekommen sind. Der Grund dafür ist nicht, wie Utilitaristen vielleicht denken würden, dass uns der Gedanke, nach unserem Ableben verspeist zu werden, Unbehagen bereiten würden. Das würde er vermutlich, aber das Unbehagen selbst bringt eine moralische Einstellung zum Ausdruck. Wir empfinden nicht zuletzt deshalb Unbehagen bei diesem Gedanken, *weil* eine solche Praxis dem, was für uns „Mensch“ und „Person“ bedeuten, zuwider läuft (vgl. Crary 2007, 388).<sup>8</sup>

Das mag einigen zu wenig sein und als Faktum erscheinen, das selbst einer theoretischen Erhellung bedarf, wenn es denn legitimatorische Kraft entfalten soll. Nicht einmal alle Speziesisten geben sich mit ihm zufrieden. Einige vertrauen lieber auf eine Theologie, die ohne kontingente Wahrnehmungen auskommt und stattdessen direkt auf eine biologische Tatsache abstellt. Dementsprechend bieten sie eine Theorie an, die, wie der anti-speziesistische Gegenentwurf, alles klar machen und Zweifel

<sup>7</sup> Ähnlich argumentiert die Vegetarierin Cora Diamond gegen die Argumentationsweisen von Singer und Regan, die für sie von vornherein zum Scheitern verurteilt sind: „For if vegetarians give arguments which do not begin to get near the considerations which are involved in our not eating people, those to whom their arguments are addressed may not be certain how to reply, but they will not be convinced either, and really are quite right. They themselves may not be able to make explicit what it is they object to in the way the vegetarian presents our attitude to not eating people, but they will be left feeling that beyond all the natter about ‘speciesism’ and equality and the rest, there is a difference between human beings and animals which is being ignored.“ (Diamond 1991a, 322) Ausführlicher und aus wittgensteinianischer Perspektive zur moralischen Relevanz des Menschlichen (und diese Relevanz bejahend, wenn auch bei weitem – man möchte sagen: *naturgemäß* – nicht alle Unklarheiten beseitigend) Diamond 1991b.

<sup>8</sup> Das soll nicht heißen, dass für Menschen, die sich weigern, Tiere zu essen, nicht etwas Analoges gelten würde. Auch bei ihnen dürfte ein Verhältnis zur Welt im Allgemeinen und zu anderen Lebewesen im Besonderen ausschlaggebend sein, dass sich nicht auf die Wahrnehmung und die Bewertung empirischer Eigenschaften von Individuen *reduzieren* lässt (mögen diese Eigenschaften auch keineswegs belanglos sein). Ich behaupte hier nicht, dass dieses Verhältnis unvernünftig oder gar bizarr wäre. Die Frage, ob Tiere nun Rechte haben und, gegebenenfalls, welche Rechte sie besitzen, ist nicht mein Thema. Allerdings denke ich, dass viele derer, die einen Anti-Speziesismus vertreten, sich über ihr Verhältnis zu Tieren insofern täuschen, als es bei weitem nicht so stark von der Gleichheitsannahme geprägt ist, wie sie glauben möchten.

ausschließen möchte: Mit der Befruchtung einer menschlichen Eizelle sei Leben nach Gottes Ebenbild entstanden, das anderem menschlichen Leben (und nur diesem), was immer unsere Empfindungen sein mögen, gleichwertig ist. Andere dagegen können mit dieser Grundlegung ihrer Einstellung wenig anfangen.<sup>9</sup> Für sie sind die Speziesgrenzen zwar in biologischer, jedoch nicht in moralischer Hinsicht eindeutig. Sie haben weniger Probleme damit, Dementen und Bewusstlosen gegenüber Tieren den Vorzug zu geben, als mit der Idee, dass ein menschlicher Embryo das gleiche Lebensrecht besitzt wie ein geborenes Kind oder ein erwachsener Schimpanse (so sie diesem ein Lebensrecht zugestehen). Und manche dürften auch vermuten, dass dieser theoretischen Unentschiedenheit und den damit typischerweise einhergehenden Skrupeln ein moralischer Wert anhaftet, den es zu bewahren gilt.

Wir betrachten zahlreiche Bindungen als so wertvoll, dass uns ethische Theorien, die ihnen nicht Rechnung tragen oder sie als irrational ausweisen, von vornherein defekt oder gar wie interessierte Lügen anmuten. Für solche Bindungen eine theoretische Rechtfertigung zu verlangen zeugt oft nur von einer Insensibilität, die man moralische Blindheit nennen könnte. Was sonst sollte man zu Eltern sagen, die kein *besonderes* Interesse am Wohlergehen ihrer Kinder zeigen? Sollte man etwa versuchen, ihnen eine theoretische Inkonsistenz nachzuweisen? Wie bringt man jemandem bei, dass Freundschaft mit gewissen Loyalitätspflichten verbunden ist, ja durch die Anerkennung von solchen erst konstituiert wird? Man könnte sie natürlich als Vertrag, als Austausch von Versprechen, modellieren. Aber auch wenn eine solche Rekonstruktion des moralischen Wesens einer Freundschaft nicht vollkommen falsch ist, bleibt sie dennoch unzulänglich.

Ähnlich verhält es sich mit kollektiven Identitäten, die Gemeinschaften von Fremden auszeichnen, etwa Nationen. Zwar lässt sich durchaus zeigen, dass solche Gefühle der Verbundenheit auch über moralischen Wert verfügen, aber rational begründet sind sie deshalb noch lange nicht. Selbst wenn wir eine gemeinsame Geschichte, Sprache oder Kultur als rationale Grundlage gelten lassen, lässt sich die gemeinsame Identität nicht daraus ableiten. Es ist immer noch etwas mehr im Spiel, das

<sup>9</sup> Tatsächlich darf man vermuten, dass viele Vertreter dieser christlichen Lehre selbst nicht so von ihr überzeugt sind, wie sie glauben (möchten). Vor die Wahl gestellt, hundert Embryonen oder ein geborenes Kind zu retten, würden sie sich jedenfalls aus Überzeugung, wenn auch vielleicht mit Bedauern, für das geborene Kind entscheiden.

unsere Geschichte, Sprache oder Kultur (was immer wir darunter verstehen wollen) zu *unserer* Geschichte, Sprache oder Kultur macht. Wer sich daran macht, dieses unbestimmte Etwas zu definieren, führt unweigerlich Unterscheidungen ein zwischen echten, weniger echten und lediglich scheinbaren Mitgliedern der Gemeinschaft und untergräbt auf diese Weise, was einen Gutteil des Werts der Identität ausmacht: nämlich ihre Tendenz, uns andere als nicht bloß ganz abstrakt Gleiche anerkennen zu lassen. Dass solche vortheoretisch existierenden Bindungen zu allerlei fragwürdigen Handlungen und Einstellungen motivieren können (Korruption, Nepotismus, Chauvinismus etc.), steht außer Frage. Doch dieses *Potenzial* entwertet sie nicht gänzlich.

Vielleicht gilt das auch für unsere besondere Verbundenheit mit Menschen als solchen (bei allem, was man an unserer Spezies verabscheuen mag). Denn obgleich diese Verbundenheit nicht in dem Sinne rational ist, dass man sich für sie mit gutem Grund *entscheiden* könnte, so scheint sie doch wertvoll zu sein, nämlich insofern sie zusammenfällt mit der Anerkennung einer Moral der Menschenrechte (ohne uns notwendig für das Schicksal von anderen Lebewesen unempfindlich zu machen). Dagegen könnten Anti-Speziesisten einwenden, dass ihre Kritik an der Irrationalität des Speziesismus gar nicht die Möglichkeit behauptete, durch rationales Denken direkt Gefühle der Verbundenheit zu begründen, auszuweiten oder aufzugeben. Doch könne rationale Argumentation unsere Gefühle und Identitäten durchaus beeinflussen. Sie könnten auch einräumen, dass die Anerkennung eines unbestimmt Menschlichen, das über die Zuschreibung bestimmter mentaler Kapazitäten hinausgeht, durchaus sein Gutes habe. Aber wenn an sich nicht rationale oder gar irrationale Gefühle und Identitäten der Realisierung eines größeren Werts oder der Verhinderung der Realisierung größeren Unwerts im Wege stünden, dann habe man einen guten Grund, die eigenen Gefühlen und Identitäten zu verändern. Und genau das treffe auf die speziesistische Voreingenommenheit zugunsten menschlichen Lebens zu. Dass es zu ihrer Beseitigung mehr als einer Entscheidung bedarf, sei unbestritten. Man müsse eben Selbstmanagement betreiben und auf *indirekte* Strategien zurückgreifen. Und *eine* Strategie sei es, hinsichtlich des Umgangs mit Tieren und in der Tierrechtsdebatte konsequent auf Argumente zu verzichten, mit denen ex- oder implizit eine Speziesungleichheit behauptet werde.

Doch der Einwand überzeugt allenfalls dann, wenn gezeigt werden kann, dass man auf diese Weise nicht, wie oben festgestellt, einer Tri-



vialisierung des Prinzips der gleichen Würde Vorschub leistet. Der Utilitarismus tut dies, indem er Gleichheit auf gleiche Berücksichtigung von Präferenzen bzw. Glücks- und Leidzuständen bei ihrer *Aggregation* reduziert. Aber auch die Deontologen unter den Anti-Speziesisten geben sich mit sehr wenig zufrieden. Darauf nun zu antworten, dass wir es bei den beliebten „lifeboat“-Beispielen ohnehin mit ziemlich an den Haaren herbeigezogenen Gedankenexperimenten zu tun hätten, welche dem Anti-Speziesismus als tierschutzethischem Paradigma kaum etwas anhaben könnten, würde den Punkt verfehlen. Denn in solchen Experimenten zeigt sich, wie viel Plausibilität in dem steckt, was die anti-speziesistische Kritik so besonders macht, und das ist die Gleichheitsannahme bzw. die Leugnung einer basalen Ungleichheit. Die Experimente machen deutlich, dass sich der Speziesismus-Vorwurf in einem gewissen Sinne schwerer als ganz ernst gemeint verstehen lässt, d. h. dass sich in ihm eine Verkennung der eigenen Beziehungen zu anderen Menschen und Tieren äußert.<sup>10</sup>

Oft wird es sich überhaupt um kaum mehr als eine rhetorische Strategie handeln, dem, woran einem als Tierschützer gelegen ist, etwas Nachdruck zu verleihen. Dieser Nachdruck kann sich aber auch als kontraproduktiv erweisen. Bisweilen nämlich lässt er die Tierschutzbewegten auf eine wenig liebenswerte Weise verschoben erscheinen. Unter anderem tut er das, wenn er sich in einer von vielen zu Recht als anstößig empfundenen Relativierung nationalsozialistischer Verbrechen oder in der Titulierung von Nichtvegetariern, Fleischproduzenten und Jägern als „Mörder“ äußert, als ob jede illegitime Tötung ein Mord bzw. als ob jeder Grund, eine Tötung für ungerechtfertigt zu halten, ein Grund wäre, sie als Mord zu betrachten. Die Sympathie für Tiere, die auf diese Weise womöglich geweckt oder geschaffen wird, und die damit verbundene ethische Identität konkurrieren dann allzu oft mit dem Wunsch, nicht solchen „Wirrköpfen“ zugerechnet zu werden.

Freilich habe ich nicht bewiesen, dass Tiere nicht die gleiche Würde besitzen wie Menschen. Ich weiß nicht einmal, wie ein Argument aussehen müsste, um als ein solcher Beweis durchgehen zu können. Ich weiß auch nicht, wie man die gleiche Würde aller Menschen beweisen könnte. Ich denke vielmehr, dass der Begriff einen Überschuss mitbezeichnet, der sich analytisch nicht einholen lässt – den ernsthaft zu leugnen aber gleichbedeutend ist mit dem Unvermögen, sich auf eine Moral der Men-

<sup>10</sup> Vgl. (anhand eines anderen Beispiels) Cavell 1979, 376.

schenrechte einen vernünftigen Reim zu machen. Denn worin immer eine solche Moral besteht: Wenn sie allzu eng an empirisch feststellbare und naturgemäß in unterschiedlicher Ausprägung vorhandene Eigenschaften von Individuen anknüpft, führt sie sich selbst ad absurdum. Genau genommen unterminiert die Fixierung auf empirische Ähnlichkeiten und Unterschiede *jede* Moral gleicher Rechte.

### 5. Tierschutzethik ohne (Anti-)Speziesismus-Rhetorik

Die Forderungen der Tierschützer (und eventuell sogar der *Tierrechtler*) hängen aber auch ohne theoretisch-fundamentale Speziesismus-Kritik keineswegs völlig in der Luft. Es bietet sich eine Vielzahl von Begründungsstrategien an – von denen aber jede an Überzeugungskraft verliert, wenn sie zu einer Theorie mit *exklusivem* Geltungsanspruch ausgebaut wird.

Je geringer die Speziesdistanz (man denke an Menschenaffen und sonstige relativ intelligente, emotional hoch entwickelte und soziale Tiere), desto plausibler wird die Zuschreibung von Rechten, auch wenn sich diese in Gehalt und Gewicht noch von Menschenrechten unterscheiden mögen (Midgley 1985, 62) – insbesondere wenn wir mit ihnen als Gefährten leben. Bei solchen Tieren mutet die Rede von Würde jedenfalls weniger metaphorisch an als bei Mäusen, Mardern und Hühnern. Bei ihnen scheint Würde mehr zu bedeuten als das bloße „Recht“ auf Berücksichtigung in ethischen Erwägungen. Der Erhellung dessen, worin sie genau besteht, dürften aber ebenso enge Grenzen gesetzt sein wie der Rationalisierung unserer Anerkennung menschlicher Würde.

Fasst man das Problem etwas weiter, d. h. nimmt man weniger die (gleiche oder ungleiche) Würde in den Blick als unsere Praxis der Zuschreibung eines moralischen Status, der manchmal eben auch den Besitz von Rechten impliziert, dann stößt man auf mehrere Kriterien oder Prinzipien, die maßgeblich erscheinen für die Bestimmung unserer Pflichten in Bezug auf Tiere oder gegenüber Tieren. Mary Ann Warren etwa nennt sieben Prinzipien: das Prinzip des Respekts vor dem Leben; das Prinzip der Vermeidung von Grausamkeit; das Prinzip der Rechtsfähigkeit moralisch Handlungsfähiger; das Prinzip der Menschenrechte; das Prinzip des Schutzes von Ökosystemen; und das Prinzip der Relevanz gemischter, d. h. menschlich-tierischer Gemeinschaften; das Prinzip des Respekts vor den Statuszuschreibungen anderer moralischer Akteure (Warren 2005,

Ch. 6). Auch dabei handelt es sich natürlich um so etwas wie eine theoretische Rekonstruktion verbreiteter Intuitionen. Doch was immer man gegen sie im Detail einwenden möchte: Gerade weil sie uns nicht wenigstens *theoretisch* einfache Antworten für gemeinhin als schwierig geltende Fragen anbietet, verspricht sie als Grundlage für die weitere ethische und politische Auseinandersetzung um den Tierschutz Rationalitätsgewinne, die nicht auf Kosten wesentlicher Differenzierungen gehen.<sup>11</sup>

Theorie-Skeptikern könnte das noch zu viel sein – eine philosophische Verzerrung des Problems bzw. eine Ablenkung von dem, was im Umgang mit Tieren auf dem Spiel steht. Aber gänzlich wird man auf Theorien, die Kriterien und Prinzipien rekonstruieren, zumindest dann nicht verzichten können, wenn es gilt, den politischen *Gesetzgeber* anzuleiten oder unter Rechtfertigungsdruck zu setzen (Hacking 2008, 163 f.) – zumal die Beschränkungen, die er uns für den Umgang mit Tieren auferlegt, naturgemäß in die eine oder andere bereits grundrechtlich erfasste Interessensphäre eingreifen. Der rechtspolitische und von der Verfassung ausgehende Rechtfertigungszwang legt eben eine Begründung nahe, die – bei allen Überschneidungen – nicht mit dem Verändern von Wahrnehmungen und dem Schaffen von neuen Sensibilitäten zusammenfällt. Erst ab einem bestimmten Punkt der Abstraktion und Reduktion verleitet diese Begründung zu jenen Selbsttäuschungen, denen sich viele hingeben, die meinen, der Spezieszugehörigkeit keinerlei moralisches Eigengewicht zuzuschreiben. Dass es sich dabei oft um Selbsttäuschungen handelt, indizieren nicht zuletzt robuste und handlungswirksame Gleichheitskonzeptionen, die, wie vage sie sonst noch sein mögen, mit der Idee, es komme nur auf die empirischen Merkmale von Individuen an, unvereinbar sind.

## Literatur

- Carruthers, Peter 2011: Against the Moral Standing of Animals, <http://www.philosophy.umd.edu/Faculty/pcarruthers/> (15.2011).
- Cavell, Stanley 1979: *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford
- 2002: Wissen und Anerkennen, in: ders., *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays*, Frankfurt/M., 39–73.

<sup>11</sup> Ein schönes Beispiel für eine unakademisch komplexe Argumentation bietet Pollan (2002).

- Crary, Alice 2007: Humans, Animals, Right and Wrong, in: dies. (Hg.), *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*, Cambridge (Mass.), 381–404.
- Diamond, Cora 1991a: Eating Meat and Eating People, in: dies., *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge (Mass.), 319–334.
- 1991b: The Importance of Being Human, in: D. Cockburn (Hg.), *Human Beings*, Cambridge, 35–62.
- Dunayer, Joan 2004: *Speciesism*, Derwood.
- Gruen, Lori 1997: Animals, in: P. Singer (Hg.), *A Companion to Ethics*, Oxford, 343–353.
- Hacking, Ian 2008: Conclusion: Deflections, in: S. Cavell/C. Diamond/J. McDowell/I. Hacking/C. Wolfe, *Philosophy and Animal Life*, New York, 139–172.
- Hoerster, Norbert 2004: *Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik*, München.
- Midgley, Mary 1985: Persons and Non-Persons, in: P. Singer (Hg.), *In Defense of Animals*, New York, 52–62.
- Oderberg, David S. 2000: The Illusion of Animal Rights, in: *Human Life Review*, Spring–Summer, 37–45.
- Pollan, Michael 2001: An Animal's Place, in: *New York Times Magazine*, Sunday, November 10.
- Regan, Tom 1985: *The Case for Animal Rights*, Berkeley.
- Singer, Peter 2002: *Animal Liberation*, New York.
- Warren, Mary Anne 2005: *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford.
- Williams, Bernard 2006: The Human Prejudice, in: ders., *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton/Oxford, 135–152.
- Zamir, Tzachi 2007: *Ethics and the Beast: An Argument for Speciesist Liberationism*, Princeton.