



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Tierrecht als Vernunftpflicht

Versuch einer transzendentallogischen Begründung

verfasst von | submitted by

Zoe Anna Kernegger BA

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

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von | Supervisor:

tit. Univ.-Prof. Dr. Kurt Walter Zeidler Privatdoz.

in Erinnerung an
meine animalischen Studiengefährten
Eco, Lukeiio und Muz.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	6
1 Begründungsversuche der Tierrechtsphilosophie	11
1.1 Eigenschaftsbasierte vs. relationale Begründung	12
1.1.1 Tom Regans Forderung nach Tierrechten	12
1.1.2 Clare Palmers Deutung der Mensch-Tier-Relation	16
1.2 Zoopolis: Vom Sein zum Sollen	22
1.2.1 Sue Donaldsons und Will Kymlickas Tierrechtsposition	22
1.2.2 Staatsbürgerschaft domestizierter Tiere	25
1.2.3 Souveränität wilder Gemeinschaften	29
1.2.4 Bewohnerrechte für Schwellentiere	31
2 Vernunft und Pflicht	35
2.1 Begründungstheoretische Schwächen bisheriger Ansätze	35
2.1.1 Tierrechte im Kontext von Menschenrechten	36
2.1.2 Drei Blicke auf das Sein-Sollen-Problem	44
2.2 Immanuel Kants ethisches Fundament	54
2.2.1 Wille	55
2.2.2 Gesetz	58
2.2.3 Freiheit	61
2.2.4 Recht	65

2.3 Tierethische Implikationen des §17 der MS, Tugendlehre	70
2.3.1 Die indirekte Pflicht-Sicht	70
2.3.2 Tiere als Verantwortungsobjekte	73
 3 Tierrecht als Vernunftpflicht	 77
3.1 Christine Korsgaards tierethisches Fundament	78
3.1.1 <i>moral standing</i>	78
3.1.2 Das Gut der Kreatur	80
3.1.3 Rationalität	82
3.2 Adaptierung der Kantischen Ethik	85
3.2.1 Reziprozität	85
3.2.2 Die Kreatur als Zweck an sich	90
3.2.3 Tiere als Verantwortungssubjekte	95
3.3 Zoopolis: Vom Sollen zum Sein	97
3.3.1 Vernunft als Forderung	98
3.3.2 Prinzip aller Prinzipien	101
3.3.3 Forderungen der Vernunft	109
 Schluss	 113
 Literaturverzeichnis	 115
 Abstract	 119

Einleitung

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die Tierrechtsphilosophie auf ein logisch zufriedenstellendes Fundament zu stellen, da m. E. zwar ihre Konklusionen einleuchten, die Prämissen bzw. *Gründe für die Forderung nach Tierrechten* jedoch in der Literatur oftmals der argumentativen Tiefe und somit des für eine universale Ethik notwendigen Zwanges entbehren. Deshalb soll mithilfe der drei ethischen Hauptwerke Immanuel Kants ein bis zu den Bedingungen der Möglichkeit von Ethik überhaupt vordringender Argumentationsweg für die moralische und somit auch rechtliche Berücksichtigung von Tieren gefunden und gezeichnet werden. Primäre Inspiration hierfür ist Christine Korsgaards konstruktivistische Begründung der Tierethik in *Fellow Creatures*, deren Adaptierung der (eigentlich ratiozentrischen und Tiere als „Sachen“ aus dem Kreis Moralwürdiger ausschließenden) Kantischen Ethik ich größtenteils zustimme. In den Abweichungen von Korsgaards Programm – einerseits durch stärkeren Fokus auf eine konkret tierrechtliche Agenda, andererseits hinsichtlich einer gen Schluss noch weiteren Adaptierung Kants – soll die Novität meiner Arbeit bestehen.

Der hier zu bearbeitende Problemkomplex ist ein begründungstheoretischer, entspringt also aus dem „Verlangen der Vernunft“, stets ein Unbedingtes für eine Reihe einander bedingender Annahmen zu finden,¹ einen finalen Grund, der sich im hiesigen Kontext durch folgende Fragen erarbeiten lässt: Warum sollte man sich für den Tierrechtsansatz innerhalb der (sowie überhaupt allgemein für) Tier- oder Bioethik (nicht nur sekundär, im Rahmen angewandter Ethik) interessieren? Genauer, wie können unveräußerliche Tierrechte aus allgemeinen metaethischen Überlegungen hervorgehend begründet werden? Noch genauer, welches sind – ausgehend von der Unmöglichkeit komplett voraussetzungsloser Begründungen – die *letzten Vorannahmen*, hinter die die Ethik nicht zurück kann und wie können sie (auch) auf tierrechtliche Anliegen bezogen werden? All diese Fragen haben natürlich eine normative Komponente: „Why should I be moral? (...) When we seek a philosophical foundation for morality we are not looking merely for an explanation of moral practices. We are asking what *justifies* the claims that morality makes on us.“²

1 Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. (KrV) Werkausgabe Bde. III & IV. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, BXX.

2 Christine M. Korsgaard: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press 2014, 9f.

Die Tierrechtsphilosophie speist sich, d. h. zieht ihre Motivation, ihre Zwecke aus der Tierrechtsbewegung, somit ist Ziel dieser Arbeit, den Kreis zu schließen und dem Aktivismus (oder unpolitischer ausgedrückt, der Anwendung) die theoretische Basis zu stellen, die er (bzw. sie) meiner Ansicht nach benötigt, um langfristig erfolgreich zu sein, nicht ins Leere zu laufen. „Der Tierrechte-Ansatz stellt den Anspruch des Menschen auf Nutzung von Tieren prinzipiell in Frage“, weil „durch den Gebrauch von Tieren zu menschlichen Zwecken typischerweise deren Rechte verletzt werden.“³ Diese Arbeit beschäftigt sich primär nicht mit juristischen, sondern mit *moralischen* Rechten, welche vom Staat nicht geschaffen, sondern nur verletzt werden können; außerdem mit *positiven* sowohl als auch *negativen* Rechten von und *direkten* Pflichten gegenüber nichtmenschlichen Tieren, die es fortan zu begründen gilt.⁴ Mit dem Versuch einer Begründung von Tierrechten geht gewöhnlich die Frage nach denjenigen *Merkmalen* einher, die Tiere moralisch relevant machen, ihren *moralischen Status* herstellen, ein Zugang, der jedoch, wie sich im Folgenden herausstellen wird, auf mehreren Ebenen, vor allem aber aus einer *relational begründenden* Perspektive kritisiert werden kann.⁵

Über die Methode dieser Arbeit genaue Auskunft zu geben, ist wohl das schwierigste Unterfangen darin, da sie einerseits versucht, verschiedenste Zugänge zur Tierrechtsdebatte gegeneinander aufzuwiegen und zu vereinbaren, aber auch, einen eigenen Ansatz zu erproben, der irgendwo zwischen Korsgaards Konstruktivismus und Kurt Walter Zeidlers transzendentaler Logik angesiedelt ist, die beide von Kants Transzendentalphilosophie inspiriert sind. Letztere beschäftigt sich mit denjenigen Dingen, die sich ohne Erfahrung (also „a priori“) erkennen, sucht diejenigen (also von jeglicher Erfahrung „reinen“) Begriffe, die sich durch bloßes Denken bilden lassen.⁶ Für Kant sind das die *Möglichkeitsbedingungen* von Erkenntnis (und Moral und Recht und Ästhetik usw.), d. h. v. a. geistige Fähigkeiten wie *Vernunft*, *Verstand*, und *Urteilkraft*, die seiner Ansicht nach derart über Begehrungsvermögen, Erkenntnisvermögen und „das Gefühl der Lust und Unlust“ walten können, dass sie diesen trotz ihren subjektiven Ursprungs objektiv gültige Gesetze auferlegen können.⁷ Wesentlich für die Transzendentalphilosophie ist also, dass das denkende und handelnde *Subjekt* im

3 Klaus Petrus: „Rechte-Ansatz.“ In: Johann S. Ach; Dagmar Borchers (Hg.): *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*. Stuttgart: Metzler 2018, 83.

4 Vgl. Petrus: *Rechte-Ansatz*, 84.

5 Vgl. Petrus: *Rechte-Ansatz*, 87. All diese Begriffe werden im Laufe der Arbeit genauer besprochen.

6 Kant: *KrV*, B 1ff.

7 Immanuel Kant: *Kritik der Urteilkraft*. (KU) *Werkausgabe Bd. X*. Hg. Von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, A XXIIff / B XXIIff.

Zentrum der Betrachtung steht und, dass die Ergründung desselben als wesentlich für die Begründung jeglicher Erkenntnis gilt – eine Position, die auch den Konstruktivismus maßgeblich bestimmt.⁸ Außerdem in dieser Arbeit vorkommende konstruktivistische Denkfiguren sind: (a) eine Interessensverschiebung von Wesensbestimmungen zu deren Entstehung; (b) die Verabschiedung eines absoluten Wahrheitsanspruchs und der Idee einer objektiven Perspektive; (c) das Aufzeigen dogmatischer Tendenzen, aber auch (d) ein Bewusstsein über die vielfältige äußerliche und innerliche Bedingtheit der Wirklichkeitskonstruktion, sowie (e) eine Faszination für, anstatt prinzipieller Ablehnung von zirkulären Konzepten.⁹

„Die allgemeine Logik abstrahiert (...) von allem Inhalt der Erkenntnis, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Objekt, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt.“¹⁰ Da hier aber nicht vom Inhalt der Erkenntnis abstrahiert, sondern im Gegenteil eine Erkenntniserweiterung angestrebt werden soll, reicht formale Logik nicht als Werkzeug.

Gesucht ist mithin eine Logik, die sich, im Unterschied zur Syllogistik des Aristoteles und aller nachfolgenden formalen Logik, nicht beschränkt auf Verknüpfungen des zuvor Erkannten (...), weil die formale Logik nun einmal weder das Allgemeinste, noch das Einzelne zu erschließen vermag (...). Eine solche Logik (...) können wir füglich eine *Logik der Freiheit* nennen.

Wir gingen auch nicht fehl, wenn wir die Logik der Freiheit (...) als transzendente Logik bezeichneten; wir hätten dann allerdings sogleich (...) die Kantische Konzeption einer transzendentalen Logik vor Augen, die den Gegensatz von Anschauung und Denken (...)[,] von theoretischem und praktischem Wissen erneut befestigt hat.¹¹

Zeidlers transzendente Logik weicht also von der Kants ab, insgesamt wird Kant jedoch sowohl von ihm als auch so gut wie allen anderen hier zu besprechenden Autor*innen sozusagen als Begründungsvater betrachtet. Kants Philosophie interessiert, weil sie drei menschliche Grundbedürfnisse (Wissen, Hoffen, Handeln) in einem System

8 Vgl. Bernhard Pörksen: „Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Eine Einführung.“ In: Ders. (Hg.): *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*. 2., erweiterte Auflage, mit einem Nachwort von Siegfried J. Schmidt, Wiesbaden: Springer 2015, 3.

9 Vgl. Pörksen: *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*, 11ff.

10 Kant: *KrV*, A 55 / B 79.

11 Kurt Walter Zeidler: „Der logische Ort der Freiheit.“ In: *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*. Wien: Ferstl & Perz 2016, 177.

der Selbsterkenntnis zu beschreiben, begründen und vereinen versucht.¹² Insofern ist zu bedauern, dass die Kantische Ethik „in der aktuellen tierethischen Debatte eine eher sekundäre Rolle“ spielt, bzw. gar „oft als negatives Beispiel einer Moralkonzeption genannt“ wird, „die eine Begründung direkter, strenger Verpflichtungen gegenüber Tieren nicht ermögliche, da für Kant die Vernunftfähigkeit die einzige Eigenschaft sei, aufgrund derer ein Wesen moralische Rücksicht verdiene.“¹³ Trotzdem gibt es einige Philosoph*innen, die Kants Ansatz für tierethische Anliegen nutzbar machen wollen, wobei zwischen *bewahrenden* und *adaptiven* Interpretationen unterschieden werden kann, deren zweite sodann eine tierrechtliche Agenda zumindest zulassen: Erstere meinen, dass der Kantische Zugang der indirekten Pflichten durchaus gute Argumente bietet, sobald gängige interpretative Missverständnisse ausgeräumt werden – für Heike Baranzke reicht es bspw., Tieren mit Kant den Status von Verantwortungsobjekten zuzusprechen, wogegen eine symmetrische Ethik gegenseitiger Verpflichtung nur zwischen vernünftigen Naturwesen möglich sei, womit sie zwar eine strikte moralische Berücksichtigungswürdigkeit der Tiere begründet, ihnen jedoch gleichzeitig aufgrund ihrer Moralunfähigkeit sowohl Pflichten als auch Rechte abspricht.¹⁴

Die meisten Autorinnen und Autoren, die (...) von Kant inspirierte Ansätze vertreten, sind demgegenüber der Ansicht, dass die Kantische Theorie einiger ‚Korrekturen‘ bedürfe, um aus ihr eine kohärente und strenge Tierethik gewinnen zu können (...). Als problematisch wird vor allem Kants Überzeugung angesehen, der zufolge es keine direkten Verpflichtungen des Menschen gegenüber Tieren geben könne.¹⁵

So baut Korsgaard bspw. auf der Annahme auf, dass nichtmenschliche Tiere ebenso als *Selbstzwecke* betrachtet werden können, da auch Menschen sich nur als solche betrachteten, weil sie die eigenen Zwecke als gut bewerten – eine Fähigkeit die (zwar unreflektiert, jedoch grundsätzlich) auch Tieren zukomme – wenn Menschen „Zwecke verfolgen, als ob sie unbedingt gut wären, legen sie sich insofern, so das Argument von Korsgaard, immer schon auf ein Prinzip fest, demzufolge alle Wesen, für die Dinge gut oder schlecht sein können, ‚Zwecke an sich‘ sind.“¹⁶ Ausgehend von Kants Rechtslehre

12 Vgl. Kant: *KrV*, A 804f / B 832f.

13 Federica Basaglia: „Kantische Ansätze.“ In: Johann S. Ach; Dagmar Borchers (Hg.): *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*. Stuttgart: Metzler 2018, 89.

14 Vgl. Basaglia: *Kantische Ansätze*, 89f.

15 Basaglia: *Kantische Ansätze*, 90.

16 Ebd.

macht Korsgaard darüber hinaus die Voraussetzung des Sachenrechts – dass der Boden vorerst gemeinsamer Besitz der Erdenbewohner*innen sein müsse – für Tierrechte geltend, da Tiere eben keine Sachen, sondern genau solche Bewohner seien.¹⁷ Rechtsphilosophische (oder allgemein normative) Konzepte werden im Laufe dieser Arbeit angesichts des grenzübergreifenden Themengebiets zwar notwendigerweise ebenfalls besprochen, grundsätzlich handelt es sich jedoch um den Versuch einer metaethisch-deskriptiven Arbeit, die Probleme der Anwendung bis auf wenige relevante Beispiele oder konkrete Forderungen beiseite lässt. Exemplarisch bzw. eklektisch soll auch die Auswahl der besprochenen Literatur verstanden werden – weder die vollständige Darstellung des Tierrechtsdiskurses, noch der Kantischen Ethik, ja, nicht einmal des Diskurses über die Signifikanz der Kantischen Ethik für die Tierrechtsphilosophie sind dem hier verfolgten begründungstheoretischen Interesse angemessen. Stattdessen wird eine möglichst kohärente und ohne viel Vorwissen verständliche, sozusagen eine aus Übersicht gewonnene Einsicht in die Notwendigkeit von Tierrechten angestrebt.

Dabei wird wie folgt vorgegangen: Im ersten Teil werden bisherige Begründungen von Tierrechten auf entwicklungswürdige Argumente hin untersucht, wobei das Ziel einer Zoopolis angedeutet wird. Der zweite Teil ist der Klärung wichtiger moralphilosophischer Begriffe gewidmet und stützt sich auf die Kantische Ethik, die einerseits Probleme bisheriger Begründungsversuche beseitigen kann, andererseits wiederum eigene problematische Implikationen aufwirft. Im dritten Teil wird sodann mithilfe des erarbeiteten Werkzeuges eine zunächst konstruktivistische, dann transzendentallogische Begründung derjenigen Tierrechte versucht, die zum Schluss noch einmal zusammengefasst werden sollen. Ich habe mir erlaubt, in dieser Arbeit ein bisschen mit der Sprache zu spielen, um gelegentlich sozusagen eine zusätzliche Bedeutungsebene im Hintergrund zu eröffnen: Da es hier vor allem darum geht, strukturelle Ungerechtigkeit gegenüber Tieren – unter denen beide Geschlechter in einer anthropozentrischen Welt gleich benachteiligt sind – aufzuzeigen, setzen meine Bemühungen zur geschlechtergerechten Sprache immer dann absichtlich aus, wenn es um Zuschreibungen gewisser Substantive zu Tieren geht.

17 Vgl. Christine M. Korsgaard: „A Kantian Case for Animal Rights.” In: *Animal Law – Tier und Recht*. Hg. von Julia Hänni; Daniela Kühne; Margot Michel, Zürich/St. Gallen: Dike 2012, 19ff.

1 Begründungsversuche der Tierrechtsphilosophie

Die drei populärsten Standpunkte in der Tierethik sind der *Tierschutz-* oder *Tierwohl-Zugang* („welfarism“), die *ökologische* und die *tierrechtliche Position*, die aus unterschiedlichen Gründen als kontraproduktiv angesehen werden können: Während der Ruf nach Tierschutz in der Regel nicht auf die Auflösung bestehender Strukturen, sondern bloß auf die Bekämpfung grober Misshandlungen und generell auf bessere Behandlung von Tieren abzielt, dabei jedoch menschliche Interessen bevorzugt; und die umweltethische Position die Erhaltung von Ökosystemen der Erhaltung von Individuen in besagten Systemen vorzieht; ist die Tierrechtstheorie zwar bestrebt, die systematische Ausbeutung von nichtmenschlichen Individuen zu beenden, indem sie ihnen unantastbare Rechte zB auf Leben und Freiheit zuspricht, bleibt dabei jedoch zu solchem Grade politisch marginalisiert, dass selbst Tierrechtsorganisationen sich regelmäßig zu Tierwohlkampagnen bereitfinden, *um konsensfähig zu bleiben*.¹⁸ Der „Neue Tierschutz“-Zugang sympathisiert bspw. zwar mit den Zielen der Tierrechtsbewegung, verfolgt jedoch eine scheinbar pragmatischere Methode, durch die diese Ziele erreicht werden sollen, nämlich, durch schrittweise Tierschutzreformen zu einer letztendlichen Abschaffung der Tiernutzung zu gelangen, was Abolitionist*innen grundsätzlich kritisieren, da reformistische Verbesserungen der Tiernutzung durch ihre ökonomischen Vorteile – faktisch trägt „artgerechte“ oder „humane“ Tierhaltung zugleich zur Produkt- und Imageverbesserung, sowie langfristig sogar zur Kostenvermeidung bei – vielmehr zu einer Zementierung des Tiernutzungssystems führe, als es aufzulösen.¹⁹

18 Vgl. Sue Donaldson, Will Kymlicka: *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press 2011, 3ff. Als Beispiel nennen sie PETA (People for the Ethical Treatment of Animals), doch auch zB der heimische VGT (Verein gegen Tierfabriken) verfolgt diese Strategie, so ist die „Kernidee des Vereins“ zwar der unmissverständlich tierrechtlich motivierte „Schutz des Lebens und Wohlbefindens ausnahmslos aller Tiere, egal ob Haustiere, sogenannte Nutztiere oder Wildtiere in Freiheit oder Gefangenschaft“, die darauffolgende Auflistung der pragmatischen Ziele lässt jedoch nur mehr zwischen den Zeilen auf eine Tierrechtsagenda schließen: “(...) eine maximale Transportdauer von 6 Stunden (...) Ende des Handels mit Tierprodukten, die in Österreich aus Tierschutzgründen nicht mehr hergestellt werden dürfen, wie z.B. Käfigeier, Tierpelz oder Gänsestopfleber (...) Verbesserungen der Haltungsbedingungen von Nutztieren (...)” <https://vgt.at/de/ueber-uns/unser-verein/ziele-leitbild.html> (31.07.2026).

19 Vgl. Petrus: *Rechte-Ansatz*, 83. Allerdings ist ebenfalls bemerkenswert, dass heute die Kritik an der gesellschaftlichen Behandlung von Tieren für viele wohl einer der ersten Akte kritischen Denkens und Handelns überhaupt und jegliche Form solcher Kritik somit eigentlich durchaus konsensfähig scheint. Vgl. Fahim Amir: *Schwein und Zeit. Tiere, Politik, Revolte*. Hamburg: Edition Nautilus 2018, 12. Umso wichtiger scheint eine gute Begründung für dieses und das kritische Unterfangen überhaupt.

1.1 Eigenschaftsbasierte vs. relationale Begründung

Angesichts biologischer Naheverhältnisse zu nichtmenschlichen Tieren scheint es angebracht, ebensolche zur Eruierung ihrer moralischen Berücksichtigungswürdigkeit zu Rate zu ziehen. Manchen mag das reichen, um ihre Prinzipien (zB im Zuge einer veganen Lebensweise) den so erschlossenen Tatsachen anzupassen, doch einem Hume'schen Skeptizismus hält dieser Schluss vom Sein auf ein Sollen, wie wir im zweiten Teil sehen werden, noch nicht stand, selbst wenn allzu biologistische Eigenschaften (wie, ein zentrales Nervensystem zu besitzen) durch philosophische Merkmalsbezeichnungen (wie Bewusstsein, Schmerzempfinden, Interessen etc.) ersetzt werden. Ein Ausweg könnte darin bestehen, anstatt nach moralisch relevanten *Eigenschaften*, nach *Beziehungen* zu suchen, die es vielleicht vermögen, ein Sollen zu konstituieren. Um die hier vertretene Tierrechtsposition allgemein zufriedenstellend zu fundieren, gilt es jedoch zunächst, sie auszubreiten, d. h., mithilfe einiger Texte die wichtigsten tierrechtlichen Anliegen zu identifizieren und eine mögliche argumentative Entwicklungslinie für ihre Begründung nachzuzeichnen.

1.1.1 Tom Regans Forderung nach Tierrechten

„Not larger cages,' we declare, 'empty cages.'”²⁰ Mit diesem Plädoyer lässt sich die Tierrechtsphilosophie sowohl gegen Tierschutzargumente als auch gegen eine utilitaristisch-abolitionistische Position ins Feld führen – denn es drückt nicht nur aus, dass eine „humanere“ Behandlung von Tieren nicht zu mehr Gerechtigkeit führt, weil letztendlich ihre Einstufung als Mittel zum Zweck nicht aufgehoben, sondern höchstens beschönigt wird, sondern beugt überdies ihrer Ausnutzung zum vermeintlichen Wohl (oder, im utilitaristischen Fall, zur Lust- bzw. Nutzenmaximierung) aller vor, das man dieser Idee des „Tierwohls“ überhaupt erst zugrundelegen könnte. Tom Regan unterscheidet strikt zwischen verhandelbaren bzw. situations- und ortsabhängig etablierten „legal rights“ und unveräußerlichen, universalen „moral rights“, die in unabhängigen Moralprinzipien begründet sind, derer er entgegen dem Utilitaristen John

20 Tom Regan: *The Case for Animal Rights*. 2nd ed. (1st ed. 1984). Berkeley/Los Angeles: University of California Press 2004, xiv.

Stuart Mill nicht das Nützlichkeitsprinzip („principle of utility“), sondern das Respektprinzip („principle of respect“) vorzieht.²¹

Ein moralischer Anspruch (wie ein Grundrecht auf Leben, Unversehrtheit und Freiheit) müsse außerdem sowohl daraufhin überprüft werden, ob er tatsächlich zustehe, als auch darauf, ob der beanspruchten Partei tatsächlich eine Pflicht zur Erfüllung des Anspruchs auferlegt werden könne und müsse: „The claim that is made must be validated both as a claim-to and as a claim-against.“²² Rechte ergeben sich also erst, wenn Ansprüche auf Basis gültiger Moralprinzipien mit Pflichten korrelieren, doch Regan fokussiert sich in seiner Argumentation stets auf den Rechts- bzw. Anspruchsaspekt, dem er auch – zwar unter Vorbehalt, aber doch deutlich – das Primat zuschreibt: „Whatever ought to be done (...) cannot be determined independently of considering the rights of those involved, even though what ought to be done cannot be determined just by citing this or that right possessed by this or that individual.“²³ Regan fühlt sich dementsprechend zwar durchaus der deontologischen (d. h. pflichtethischen) Tradition zugehörig, weicht jedoch von Kants Programm ab, sofern dieser nur „moral agents“ als *des Respekts würdige* Zwecke an sich anzusehen scheint – wohingegen Regan den Begriff „moral patient“ einführt, der/die genauso „Subjekt-eines-Lebens“ („subject-of-a-life“) sein könne.²⁴

Subjekte-eines-Lebens zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht nur über Bewusstsein verfügende Lebewesen sind, sondern Individuen mit Überzeugungen und Bedürfnissen, die nicht nur über basales Wahrnehmungs-, sondern auch über Erinnerungsvermögen, sowie einen Sinn für die Zukunft verfügen, ein ausgeprägtes Gefühlsleben, Interessen am eigenen Wohlergehen, Vorlieben, die Fähigkeit zu zielgerichtetem Handeln, kurz: eine psychophysische Identität über den Zeitraum ihres Lebens und ein individuelles Wohlergehen besitzen, was ihnen nach Regan einen von ihrem Nutzen für andere unabhängigen *inhärenten Wert* verleiht.²⁵ Deshalb identifiziert Regan folgende Hauptziele der Tierrechtsbewegung: Die insgesamt Abschaffung von Tierversuchen, kommerzieller Nutztierhaltung und der Jagd.²⁶ Jegliche Beschönigung gewisser Aspekte dieser Praktiken, oder Versuche, diese in abgemilderter Form

21 Vgl. Regan: *The Case for Animal Rights*, 267ff.

22 Regan: *The Case for Animal Rights*, 272.

23 Regan: *The Case for Animal Rights*, 273.

24 Vgl. Regan: *The Case for Animal Rights*, xvif.

25 Vgl. Regan: *The Case for Animal Rights*, 243.

26 Vgl. Tom Regan: „The Case for Animal Rights.“ In: Peter Singer (ed.): *In Defense of Animals*. New York: Basil Blackwell Inc. 1985, 13. Aufgrund der Namensgleichheit wird das Buch weiterhin so zitiert, der Aufsatz mit dem Zusatz „(2)“ versehen.

beizubehalten (wie zB Tierversuche zu wichtigen medizinischen Zwecken oder Tierhaltung in kleinerem landwirtschaftlichen Kontext, die bloße Abschaffung der Tötung zu junger Tiere etc.), lehnt er ab, weil es nicht darum gehe, gewisses Leid zu vergleichen, sondern darum, das gesamte unmoralische System zu beenden: „You don’t change unjust institutions by tidying them up.“²⁷

Abgesehen von der Verankerung seiner Theorie in Konzepten wie dem des Respektprinzips gegenüber Subjekten seiner Definition aufgrund ihres inhärenten Werts, begründet Regan seine Forderung nach Tierrechten vor allem durch die Abgrenzung von Theoretiker*innen, die solche als nicht geboten erachten. Dies sind erstens Kontraktualist*innen, die aufgrund des Reziprozitätsprinzips, also dem Gebot zur Gegen- oder Wechselseitigkeit, auf dem der Vertragsgedanke basiert, verneinen, Tieren bzw. generell moralischen Patient*innen gegenüber nur indirekte Pflichten anerkennen zu können; sowie zweitens, Utilitarist*innen, deren egalitärer Zugang zwar direkte Pflichten gegen Tiere zulässt, das Individuum jedoch insgesamt zugunsten einer objektivistisch-konsequentialistischen Vergleichsmöglichkeit entwerten muss.²⁸ Beide Positionen haben ansatzweise zwar gute Ideen zur Moralbegründung, halten jedoch letztendlich nicht einmal genaueren Fragen zur Anwendung ihrer Prinzipien nur in Bezug auf Menschen stand.

Da in einem späteren Kapitel noch genauer auf den Kontraktualismus einzugehen sein wird, gilt es hier, noch einen kurzen Überblick über Peter Singers utilitaristische Tierethik zu geben, da Regan sich wie gesagt wesentlich in Abgrenzung zu dieser versteht. Während die klassischen Utilitaristen Jeremy Bentham und Mill ihre Theorie um die Vermehrung von Lust und Vermeidung von Schmerz zentrieren, vertritt Singer einen sogenannten Präferenzutilitarismus, um eine wesentliche Schwachstelle des hedonistischen Utilitarismus zu umgehen: Da Tiere diese basalen Gefühle unzweifelhaft ebenfalls empfinden, erlaubt er zwar einen vordergründigen Egalitarismus, andererseits ist die Tötung von Individuen zugunsten des „allgemeinen Wohls“ aus dieser Sicht nicht *per se* unmoralisch.²⁹ Singer bleibt zwar dabei, dass die Präferenzen jedes Individuums gleichviel wiegen, meint jedoch mit ebendiesen eine etwas komplexere Grundlage für die Berechnung des gesamten Wohls zu schaffen – Präferenzen könnten sich auf die Zukunft beziehen und spezifisch die Präferenz, weiter zu existieren, um weiterhin die eigenen Ziele verfolgen zu können, sei bei den meisten Wesen so stark ausgeprägt, dass

27 Ebd.

28 Vgl. Regan: *The Case for Animal Rights* (2), 15ff.

29 Vgl. Regan: *The Case for Animal Rights*, 142f, 202f.

ihre Tötung offensichtlich unmoralisch wäre.³⁰ Doch Singer unterliegt dann leider doch dem grundsätzlichen utilitaristischen Gebot, (seien es Lust und Unlust, seien es) Präferenzen von Individuen gegeneinander aufzuwiegen und -rechnen, ein Gedankengang, der nach Regan unweigerlich dazu führt, die Individuen selbst nur als Behältnisse ihrer Zustände oder Präferenzen zu sehen, die fortan illegitim von den Individuen getrennt und aggregiert werden.³¹

On its face, utilitarianism seems to be the fairest, least prejudicial view around. Everyone's interests count, and no one's interests count for any more than the like interests of anyone else. The trouble is, as we have seen, there is no necessary connection, no pre-established harmony between everybody's abiding by the equality principle and everybody's having their interests forwarded equally. On the contrary, reliance on the principle of utility could sanction acting in ways where some individuals have their interests affected in significantly adverse ways – for example, they are killed because this brings about optimal aggregated results.³²

Die „rights-view“ Regans ist demgegenüber auf den tatsächlichen Schutz der Individuen, anstatt bloßer wie auch immer gearteter Merkmale (Zustände, Präferenzen) dieser Individuen bedacht,³³ ein Zugang, der Utilitarist*innen unter dem Deckmantel kompromissloser Egalität zu der pervertierten Letztkonsequenz führt, dass unter ihrer Ethik alle gleich unmoralisch behandelt werden können, solange diese Behandlung in Summe positiv ausfällt,³⁴ verfällt aber letztendlich dem gleichen Trugschluss wie der Utilitarismus: Dass moralische Berücksichtigungswürdigkeit an gewissen Merkmalen zu bemessen sei, die dem Individuum gleichsam als metaphysische Kategorien moralischen Status verliehen. Eine so konstruierte moralische Gemeinschaft kann – vor allem, wenn sie sich ihrer Konstruiertheit nicht bewusst ist – gar nicht anders, als immer wieder an die Grenzen ihres trotz inklusiver Absichten doch exklusiven Moralsystems zu stoßen, als sozusagen von einer Ressourcenknappheit der (eigenen) Vernunft auszugehen...

30 Vgl. Regan: *The Case for Animal Rights*, 206f.

31 Vgl. Regan: *The Case for Animal Rights*, 211.

32 Regan: *The Case for Animal Rights*, 226f.

33 Vgl. Regan: *The Case for Animal Rights*, 145.

34 Vgl. Regan: *The Case for Animal Rights*, 228ff, 298ff.

1.1.2 Clare Palmers Deutung der Mensch-Tier-Relation

Clare Palmer strebt eine *relationale* Begründung der Tierethik an, um die weit verbreitete Intuition zu bestätigen, dass wir *domestizierten* Tieren gegenüber zwar durchaus moralische Verpflichtungen haben, *wilden* Tieren gegenüber jedoch nicht – eine „laissez-faire-Intuition“, die sie anhand zweier Beispiele veranschaulicht: Erstens einem 2009 geführten, medienwirksamen Prozess gegen die Vernachlässigung von über hundert Pferden durch eine britischen Bauernfamilie in Amersham, die große Empörung in der Bevölkerung hervorrief; sowie zweitens dem weltweit verfolgten aber von niemandem bekämpften Ertrinken von über zehntausend Gnus beim Versuch, den Fluss Mara 2007 in Kenia zu überqueren.³⁵ Auch Regan scheint dieser Intuition zu folgen, wenn er sagt: „With regards to wild animals, the general policy recommended by the rights view is: *let them be!*“³⁶ Während eigenschafts- oder fähigkeitsorientierte („capacity oriented“) Positionen, wie die Regans, sich hauptsächlich mit Unterlassungspflichten und deren Begründung beschäftigen, gilt Palmers Interesse jedoch mindestens ebenso sehr den bisher wenig diskutierten Pflichten zur Hilfestellung, die einen relationalen Zugang erfordern, der jedoch mit diesen Positionen vereinbar ist bzw. sie idealerweise ergänzt.³⁷

Beziehungen werden hier grundsätzlich als Verbindungen oder Interaktionen verstanden, die einen (vergangenen, gegenwärtigen oder potentiellen) Effekt aufeinander haben (der aber nicht erlebt werden muss), und da Menschen in Konstitution, Disposition und dadurch bestimmte Interessen von zumindest domestizierten Tieren (zB durch Zucht oder Erziehung) eingreifen und sogar darüber bestimmen können, ob sie überhaupt erst in Existenz kommen, ist es notwendig, anzunehmen, dass Relationen gewissen Eigenschaften und Interessen von Tieren *vorausgehen*, d. h. sie erst erzeugen, was jene angesichts der moralischen Relevanz dieser ebenfalls relevant macht.³⁸ Der relationale Zugang könnte angesichts der Pluralität zu berücksichtigender Faktoren als weniger universal als der eigenschaftsbasierte problematisiert werden, doch für Palmer bedeutet die Aufteilung der Anwendungsbereiche universaler Gesetze in kleinere, detailreichere

35 Vgl. Clare Palmer: *Animal Ethics in Context*. New York: Columbia University Press 2010, 1f.

36 Regan: *The Case for Animal Rights*, 361.

37 Vgl. Palmer: *Animal Ethics in Context*, 4f. Regan selbst gibt im Vorwort der zweiten Auflage seines Buchs zu, Hilfspflichten vernachlässigt zu haben, besteht jedoch (leider verständlich, angesichts des in den 20 Jahren zwischen erster und zweiter Auflage doch sehr geringen Fortschritts in deren Umsetzung) weiterhin auf dem Primat der Wahrung von Grundrechten – so sei jede Möglichkeit zur Hilfestellung zu unterlassen, falls dadurch Rechte anderer verletzt würden. Vgl. Regan: *The Case for Animal Rights*, xxvii.

38 Vgl. Palmer: *Animal Ethics in Context*, 48.

Gruppen eine eben deshalb genauere Begründung moralischer Rechte und Pflichten.³⁹ Im Zuge der Besprechung verschiedener relationaler Argumentationsweisen entschließt sich Palmer zu einer *kausalen* Position, also dazu, dass in Situationen, die von Menschen verursacht wurden, besondere Pflichten gegenüber den beeinflussten Tieren entstehen – was von Regan in Bezug auf kompensatorische Gerechtigkeit für in der Vergangenheit geschädigte Tiere zumindest angedacht, aber nicht zureichend ausgeführt wurde.⁴⁰

Eine genauere Untersuchung der eingangs erwähnten *laissez-faire-Intuition* erfordert Bestimmungen der Begriffe „wild“ und „domestiziert“, die zuvorderst keinen Dualismus, sondern ein Spektrum darstellen: Wildheit kann zunächst dispositions- oder verhaltensbezogen, ortsbezogen oder konstitutiv verstanden werden, also entweder im Sinne von „nicht zahm“, „nicht urban“, oder „nicht domestiziert“, wobei nur die letzten beiden Bedeutungen für Palmers Untersuchung relevant sind, da auch gezüchtete Tiere wilde, im Sinne aggressiver Charaktereigenschaften aufweisen können.⁴¹ Domestizierung versteht sie sodann spezifisch als *intentional von Menschen kontrollierte Züchtung* und auch diese nur in Bezug auf die nähere Vergangenheit, was zB bloß gezähmte, aber auch evolutionär an den Menschen angepasste Tiere ausschließt und schlussendlich eine neue Kategorie am Spektrum eröffnet, nämlich *Tiere in der Kontaktzone* – ein Sammelbegriff für verwilderte, gefangene oder vertriebene, sowie von Menschen harmlos profitierende Tiere, oder Schädlinge.⁴² Von den drei möglichen Formen der *laissez-faire-Intuition* (LFI) gegenüber Wildtieren – der starken LFI (weder Schädigen noch Hilfestellung sind in der Wildnis erlaubt); der schwachen LFI (Schädigen ist nicht erlaubt, Hilfestellung schon, aber nicht erfordert) und der ähnlichen Form mit dem Zusatz, dass besondere Pflichten zur Hilfestellung in der Wildnis nur entstehen, wenn ein Kontakt zwischen Menschen und Tieren besteht („No-contact LFI“) – entscheidet sich Palmer für letztere, da die erste nur relevant wäre, wenn man Wildheit als etwas unter allen Umständen zu Erhaltendes betrachtete und die zweite Form spezielle Beziehungen nicht miteinbezieht, die bspw. eine besondere Verwundbarkeit auch wilder Tiere zur Folge haben können.⁴³

Eine solche menschenverursachte Verwundbarkeit und die daraus relational ableitbaren besonderen Pflichten können anhand domestizierter Tiere veranschaulicht werden: Da Menschen nicht nur für deren aktuelle Situation (wie, eingesperrt und somit

39 Vgl. Palmer: *Animal Ethics in Context*, 50.

40 Vgl. Palmer: *Animal Ethics in Context*, 54f.

41 Vgl. Palmer: *Animal Ethics in Context*, 63ff.

42 Vgl. Palmer: *Animal Ethics in Context*, 65f.

43 Vgl. Palmer: *Animal Ethics in Context*, 90.

„äußerlich“ abhängig zu sein), sondern auch durch Züchtung gleichsam für ihre Natur verantwortlich sind (was zusätzlich zu „innerlicher“ Abhängigkeit führt, da die Fähigkeit ohne Hilfe zu leben bei vielen entfällt) und darüber hinaus ihre Existenz überhaupt verursacht haben, sind sie nunmehr zur Hilfestellung verpflichtet.⁴⁴ Entsteht, vergleichbar damit, bspw. durch den Bau einer Straße oder Siedlung den bisher unbehelligt dort lebenden Wildtieren ein Nachteil, bewirkt dies bei den Akteur*innen in dieser neuen, moralisch relevanten Beziehung, in dieser Kontaktzone, die Pflicht zur Kompensation im Sinne eines für die Tiere nützlichen Entgegenkommens, einer angestrebten friedlichen Co-Existenz.⁴⁵ Träger*innen dieser Pflicht zur Hilfestellung sollen hierbei – angelehnt an den gegenwärtigen Konsens zu Wiedergutmachungen in menschlichen Fällen – vor allem die gegenwärtigen *Nutznieser*innen* der neuen Situation sein, weil es oft schwer oder nicht mehr möglich ist, die Verursacher*innen des Schadens zur Rechenschaft zu ziehen.⁴⁶ Darüber hinaus argumentiert sie für eine Art unfreiwillige *Gruppenverantwortung* in Situationen, wo weder auffindbare Verursacher*innen noch sichtbare Nutznießer*innen vorhanden sind, wie zB wenn ein ungewollter Wurf Kätzchen gefunden wird (während ein Wurf verlassener Rattenjunge laut Palmer keine besonderen Hilfspflichten evoziert): Wenn die Gruppe im großen und ganzen von einer Institution (wie Haustierhaltung) profitiert, oder wenn eine geteilte Grundhaltung („shared attitude“) in besagter Gruppe die Situation verursacht hat – nur wenn der/die Finder*in besagter Kätzchen weder die herrschende Einstellung zu, noch den Nutzen von Haustierhaltung teilt, ja, aktiv dagegen kämpft, ist er/sie nicht mitverantwortlich und verpflichtet, die Kätzchen mitzunehmen.⁴⁷

Dass Palmers Theorie intuitiv einleuchtet, zeigt eine Gegenüberstellung mit zwei anderen, die den konkreten Relationen zwischen Menschen und Tieren weniger Beachtung schenken. Im letzten Teil ihres tierethischen Hauptwerks *Fellow Creatures* geht Korsgaard auf einige wichtige Konsequenzen ihrer konstruktivistischen Begründung der Tierethik ein. Ausgehend von einem Gedankenexperiment Jeff McMahan und der streng abolitionistischen Position Gary Franciones, entwirft sie eine praktische Antinomie in der Frage nach der richtigen Behandlung von Tieren. Nach McMahan wäre es, wenn die Möglichkeit bestünde, anzustreben, die durch Prädation im Tierreich entstehende Grausamkeit – in einer langsamen Weise und ohne bestehenden

44 Vgl. Palmer: *Animal Ethics in Context*, 91ff.

45 Vgl. Palmer: *Animal Ethics in Context*, 99ff.

46 Vgl. Palmer: *Animal Ethics in Context*, 105.

47 Vgl. Palmer: *Animal Ethics in Context*, 106ff.

Tieren Leid zuzufügen – auszumerzen.⁴⁸ Dieser *Schaffensethik* („creation ethics“), genannt so, weil sie gottgleich schaffend in die Natur einzugreifen wünscht,⁴⁹ stellt sie die Einstellung entgegen, dass *jeder* Gebrauch von Tieren (also auch zB die Haltung von Haustieren) eine Art von Sklaverei darstelle, da sie dabei in der Regel als Besitz angesehen würden, und Tiere darüber hinaus ihrem Gebrauch als Mittel auch nicht ungewungen, ungetäuscht und informiert zustimmen könnten wie im legitimen zwischenmenschlichen Fall, und jegliche Interaktion mit Tieren deshalb abzuschaffen sei.⁵⁰

Diese zwei Standpunkte verhalten sich nun angesichts der *gemeinsamen Prämisse*, dass wir Tieren gegenüber sowohl negative Unterlassungspflichten, als auch die positive Pflicht, sie vor Übeln zu beschützen, haben, antinomisch zueinander, wenn man sie auf folgende Imperative herunterbricht: (1) Es ist unsere Pflicht, alle Tiere zu domestizieren, da wir wilde Tiere nicht vor natürlichen Übeln schützen können; (2) Es ist unsere Pflicht, alle Tiere zu wilden Tieren zu machen, da nicht vermieden werden kann, domestizierten Tieren Unrecht anzutun.⁵¹ Solche entgegengesetzten, scheinbar gut begründeten Imperative könnten zu einem generellen Skeptizismus gegenüber der zugrundeliegenden Prämisse führen.⁵² Gegen McMahan's Ansatz spricht zunächst die relational motivierte Intuition, dass man wilde Tiere so gut wie möglich in Frieden lassen solle, was ja Palmer zu dem Schluss führt, dass wir keine Pflicht haben, wilde Tiere vor natürlichen Übeln zu schützen, doch da Palmer nicht sagt, dass es *falsch* wäre, ihnen zu helfen, was das potentielle Loswerden von Prädatoren immer noch zumindest legitim erscheinen lässt, bedarf es einer etwas tiefer gehenden Argumentation gegen dieses Gedankenexperiment.⁵³ Korsgaards Antwort ist: Die Abschaffung von Prädation wäre *für kein Tier besser*, da keines der zuvor darin involvierten Tiere in dieser Zukunftsvision mehr *existieren würde* – ein Standpunkt, den Korsgaard aber von einer Leugnung der Möglichkeit von Pflichten gegen zukünftige *Generationen* oder andere in moralisch relevanter Relation zu uns stehenden Wesen abgrenzt.⁵⁴ Sie ist der Ansicht, dass es Pflicht sein kann, ein nicht lebenswertes Leben zu verhindern (denn sonst würde ein uns

48 Vgl. Christine M. Korsgaard: *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press 2018, 173ff. Ein Gedankenexperiment, das Korsgaard mit dem Vorschlag ergänzt, einer daraufhin drohenden Überpopulation von ehemaligen Beutetieren durch Geburtenkontrolle entgegenzuwirken und die für Prädatoren folgende Langeweile zB mit Spielzeugen zu lindern, wie wir das ja bereits mit Haustieren betreiben. Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 175.

49 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 181.

50 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 175ff.

51 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 181.

52 Vgl. ebd.

53 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 182.

54 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 184f.

rückwirkend verpflichtendes Wesen in Existenz kommen), jedoch nicht, ein lebenswertes Leben zu erzeugen – weshalb für sie auch keine Pflicht bestehen kann, neue Arten von Tieren zu erzeugen, denen es besser ginge, als den jetzt bestehenden,⁵⁵ vor allem, wenn dies schlechter für gegenwärtige, als ersetzbar angesehene Tiere wäre – vergleichbar mit vermeintlich Nachbarschaften verbessernder Gentrifizierung, aufgrund derer gegenwärtige Bewohner*innen durch wachsende Mietpreise vertrieben werden.⁵⁶

I hope I made it clear why I think what we might call a ‚preservation ethic‘ is superior to a creation ethic from a moral point of view, as well as from the point of view of our concern for biodiversity. Rather than trying to create new and more morally tractable species of animals, I think we should do what we can to interact with the existing animals and the ongoing animal communities that already exist, in a way that respects the absolute value of their good.⁵⁷

Man könnte zwar sagen, dass Abolitionist*innen ebenfalls schaffend, in dem Fall in gegenwärtig domestizierte Tiere eingreifen wollen, doch für Korsgaard haben sie deshalb aus relationaler Sicht einen überzeugenderen Standpunkt als Kreationist*innen, weil zu domestizierten Tieren bereits eine zutiefst eingreifende und somit uns als Verursacher*innen dieser Tiere verpflichtende Beziehung besteht – im Falle nicht lebenswerten Lebens eben sogar eine Verpflichtung, das Züchten solcher Tiere einzustellen.⁵⁸ Trotzdem stimmt Korsgaard dem abolitionistischen Argument nicht zu, dass *jegliche* Interaktion mit nichtmenschlichen Tieren eingestellt gehöre, weil aufgrund ihrer vermeintlichen Verständnisunfähigkeit keine gemeinsame Verhandlungsbasis und also kein informiertes Einverständnis möglich sei.⁵⁹ Anhand gängiger Anwendungsfelder zeigt sie, dass man mit Tieren durchaus ihren Bedürfnissen entsprechend interagieren und koexistieren kann, auch wenn viele Praktiken unmissverständlich abgeschafft gehören: Während jegliche⁶⁰ Zucht zur Gewinnung von Tierprodukten, sowie das

55 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 188.

56 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 208f.

57 Korsgaard: *Fellow Creatures*, 218.

58 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 218f.

59 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 219.

60 Wie Korsgaard richtig bemerkt, spielt es dabei keine Rolle, wie „human“ die Aufzucht des Tieres vonstatten geht, da ein als potentes Produkt angesehenes Tier in der Regel geschlachtet wird, sobald es die gewünschten Ausmaße erreicht bzw. seine Produktivkraft überschreitet, da es zu kostspielig wäre, es länger als nötig am Leben zu erhalten – was angesichts eines teilweise besseren Lebens in biologischer Aufzucht etc. sogar tragischer ist, als in Tierfabriken, wo man sagen kann: „At least their horrible lives are short.“ Korsgaard: *Fellow Creatures*, 225.

Experimentieren an Tieren zur Verbesserung menschlichen Lebens beendet werden sollte – hier werden Tiere als bloße Mittel zu menschlichen Zwecken in Existenz gebracht – betrachtet sie es unter dem Vorbehalt, dass existierende Praktiken zu großen Teilen überholt gehören, durchaus als möglich, dass Tiere *mit Berücksichtigung ihres eigenen Gutes* zu diversen Arbeiten eingesetzt oder als Haustiere gehalten werden können, sowie, unter pragmatischem Gesichtspunkt zudem als sehr unwahrscheinlich, dass angesichts des historischen Verflochtenseins von Menschen und gewissen anderen Tieren durch gegenseitig entgegengebrachtes Interesse je ganz voneinander abgelassen werden kann.⁶¹ Korsgaard sieht die Lösung der Antinomie letztlich – angelehnt an Kant – darin, *dass man moralische Pflichten von ihrer potentiellen Durchführbarkeit ablöst*: Nur weil eine Handlung (situationsbedingt oder generell) unmöglich scheint, heißt das nicht, dass sie nicht geboten ist und nur weil ein Übel früher oder später unabwendbar ist, ist nicht trotzdem alles zu vermeiden was dazu führen könnte.⁶²

Korsgaard nimmt nicht nur explizit auf Palmers Unterscheidung unserer Relationen zu wilden und domestizierten Tieren Bezug, sondern baut insgesamt auf ihrer und Regans Tierethik auf. Wie später noch deutlicher wird, kann man ihren Begründungsansatz nicht nur in Bezug auf Kants Ethik, sondern auch als eine Art relationalen Zugang zur Begründungsfrage deuten. Palmers kausal-relationale Position ist jedenfalls sowohl anwendungsbezogen interessant, weil sie Diskussionen außerhalb abolitionistischer Forderungen zulässt und dementsprechend pragmatischer ist, als ein merkmalfokussierter, auf bloße Unterlassungspflichten konzentrierter Ansatz; als auch und vor allem begründungstheoretisch, weil der Fokus auf viele der, tierische Interessen erst konstituierenden, Beziehungen sowohl die genauere Erklärung solcher Interessen, als auch die Besprechung der Motivation menschlicher Pflichten erlaubt. Dass es sich dabei jedoch um einen bloßen Ansatz handelt, wird die systematische Erweiterung und teilweise Verbesserung Palmers Ideen durch Sue Donaldson und Will Kymlicka im Rahmen einer möglichen Zoopolis, aber auch die sich über die restliche Arbeit erstreckende Diskussion zur Motivation für moralisches Handeln bzw. zur Begründung moralischer Verpflichtungs- oder Verantwortungsverhältnisse überhaupt zeigen.

61 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 223ff.

62 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 217f.

1.2 Zoopolis: Vom Sein zum Sollen

Donaldson und Kymlicka diagnostizieren eine Stagnation in der modernen, institutionalisierten Fürsprache für Tiere, deren Anfänge man bereits mit der Gründung der britischen “Society for the Prevention of Cruelty to Animals” 1824 datieren kann, die seitdem jedoch kaum Fortschritte in der Auflösung systematischer Ausbeutung von Tieren gemacht hat, was nicht nur durch kulturell verankerte Verhaltensmuster und ökonomische Interessen erklärbar ist, sondern auch durch eine bisher unzureichend überzeugende philosophische Auseinandersetzung mit der Thematik.⁶³ Ihr Ziel ist es dementsprechend, einen neuen, politisch orientierten Rahmen für die Tierethik zu entwickeln und sie so gesellschaftsfähiger bzw. effektiver zu machen.⁶⁴ Ihre Forderungen können als Synthese und Weiterentwicklung derjenigen Regans und Palmers gesehen werden, da sie mit ihrem Ziel einer Interspeziesgemeinschaft zu einem breiteren Wirkungsfeld als Regan und zu einer differenzierteren Begründung als Palmer gelangen.

1.2.1 Sue Donaldsons und Will Kymlickas Tierrechtsposition

Einen Grund für die Stagnation der Tierbewegung sehen auch Donaldson und Kymlicka in der *Fokussierung der bisherigen Tierrechtstheorie auf negative Rechte* (also Rechte, *nicht* besessen, getötet, eingesperrt, gefoltert etc. zu werden) von Tieren, die ein gewisses Level an Bewusstsein oder Empfindungsvermögen aufweisen, *und das damit einhergehende Beiseiteschieben relational begründeter positiver Pflichten, das auf der impliziten Vorstellung von einer zukünftigen Trennbarkeit menschlicher und tierischer Lebenswelten beruht*, die jedoch weder mit dem Verhalten vieler Arten, noch mit den tatsächlichen Wünschen der eigenen Zielgruppe vereinbar ist.⁶⁵ „We are part of a shared society with innumerable animals, one which would continue to exist even if we

63 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 1ff. „Politische Theorien lenken das Augenmerk von der bloß interaktionalen auf die institutionelle Seite unseres Umgangs mit Tieren.“ Bernd Ladwig: „Politische Theorien der Tierrechte.“ In: Johann S. Ach; Dagmar Borchers (Hg.): *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*. Stuttgart: Metzler 2018, 130.

64 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 1. Trotzdem endet *Zoopolis* mit der pragmatischen Einsicht, dass die ausführliche Begründung und Erweiterung der Tierrechtstheorie nicht zu Änderungen des von Eigeninteressen bestimmten realpolitischen *Status quo* führen wird, schlimmstenfalls jedoch eine Basis für die Erfüllung zukünftiger Eigeninteressen bietet, sobald die Tierindustrie ihren materiellen Nachteilen erliegt, und bestenfalls zur Änderung des kollektiven Selbstverständnisses beiträgt, das solche Eigeninteressen letztendlich bestimmt. Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, S. 252ff.

65 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 5ff.

eliminated cases of ‚forced participation‘. (...) Ongoing interaction is inevitable, and this reality must lie at the centre of a theory of animal rights, not be swept to the periphery.”⁶⁶ Sie plädieren deshalb für die Erweiterung der Tierrechtstheorie um einen Komplex von positiven Rechten, die sich am Modell menschlicher Souveränitäts-, Bürger*innen- und Aufenthaltsrechte orientieren.⁶⁷ Eine *starke* Tierrechtsposition in dem Sinne, dass unantastbare Rechte *allen verwundbaren Subjekten* gleich den allgemeinen Menschenrechten universal zustehen, stellt die Basis der folgenden Überlegungen dar.⁶⁸ Dabei wird jegliche Form eines intersubjektiv erkennbaren Selbstes – oder, wie es knapp, aber konzise formuliert wird, jedes Wesen, wo „jemand Zuhause“ ist – als Träger solcher unantastbaren Rechte anerkannt und die Debatte zum Personenstatus nichtmenschlicher Selbstes zugleich als nichtig abgelehnt, nicht etwa weil einige wenige Menschen die Qualifikationen zum Person-Sein ebenfalls nicht erfüllen würden (das berühmte „Grenzfallargument“), sondern weil ganz im Gegenteil *alle* Menschen der moralischen Handlungsfähigkeit zu unterschiedlichen Zeitpunkten jeweils nur graduell, wenn überhaupt, fähig sind und jemandes Vulnerabilität darüber hinaus eher zunimmt, je weniger die Fähigkeit zur Vernunft ausgeprägt ist.⁶⁹

Our theory is instead based on an account of one of the key purposes of justice, which is the protection of vulnerable individuals. Being an ‚I‘ – a being who experiences – represents a particular kind of vulnerability, calling for a particular form of protection from the actions of others, in the form of inviolable rights. This is not imposing a human-centric moral criterion on animals – on the contrary, what happens to sentient beings matters because it matters *to them*. It is the fact that sentient beings care about how their lives go that generates a distinctive kind of moral claim on us.”⁷⁰

Die Achtung dieser Schutzwürdigkeit impliziert nun die Beendigung all der gegenwärtigen Praktiken, die empfindungsfähige Tiere als bloße Mittel zu menschlichen Zwecken betrachten, also vor allem der Tiernutzungsindustrie in all ihren Facetten, aber

⁶⁶ Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 8.

⁶⁷ Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 14. Mit der Anknüpfung an bereits praktisch realisierte Rechtsbegriffe haben sie natürlich den Vorteil, dass sie nur mehr schlüssig darlegen müssen, dass sich Tiere genauso unter diese Kategorien subsumieren lassen. Genaugenommen handelt es sich hierbei jedoch nicht um eine ethische, sondern, wie ja bereits der Untertitel des Werks angekündigt, um eine politische Theorie. Auf die Beziehung zwischen (politisch realisiertem) Recht und Ethik wird dementsprechend noch genauer einzugehen sein.

⁶⁸ Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 19ff.

⁶⁹ Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 26f.

⁷⁰ Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 33.

auch der Experimentierung an Tieren – auch zu medizinischen Zwecken – und der weniger verbreiteten Praktiken kulturellen oder religiösen Nutzens, da nichts davon als Selbstverteidigung gilt oder mit der Notwendigkeit und Alternativenlosigkeit für die gegenwärtigen Nutznießer*innen dieser Praktiken gerechtfertigt werden kann.⁷¹ Da die möglichen Beziehungen zu Tieren mannigfaltig sind, ist es hilfreich, einen konzeptuellen Rahmen – wie bspw. die Theorie von Staatsbürger*innenschaft – für die Ausformulierung etwaiger Rechte und Pflichten einer erfolgreichen Mensch-Tier-Gemeinschaft zu verwenden.⁷² So haben Staatsbürger*innen über universale Grundrechte hinaus bestimmte erweiterte Rechte, wie die politische Partizipation, oder die institutionelle Vertretung ihrer Interessen, zB in der Gestaltung öffentlicher Orte.⁷³ Angepasst an ihre Fähigkeiten sollen vor allem domestizierten Tieren solche Staatsbürgerrechte zukommen, also nicht bloß das Recht, in einem bestimmten Staat ansässig zu sein und, ihre Interessen im allgemeinen Wohl der Gesellschaft widergespiegelt zu sehen, sondern auch das Recht zur aktiven politischen Teilnahme in Form einer *unterstützten* oder *abhängigen Handlungsmacht* („assisted” bzw. „dependent agency”), wie sie teilweise von Menschen mit Behinderungen oder Krankheiten benötigt wird; während für wilde Tiergemeinschaften eher Rechte auf unabhängige Territorien adäquat scheinen und, in lokaler Nähe zu Menschen lebende, Grenz- oder *Schwellentiere* („liminal animals”) wiederum anderer Bewohner- oder Besucherrechte bedürfen.⁷⁴

Dabei ist auch die Komplexität der Beziehungen zu beachten, der eine simple Einteilung in freie, unabhängige Wildtiere und gefangene, abhängige domestizierte Tiere nicht immer gerecht wird: Weder sind Menschen immer die Agent*innen oder Initiator*innen von Beziehungen – es gibt Tiere die freiwillig besiedelte Gebiete oder Individuen aufsuchen (oder vermeiden), also sozusagen „mit ihren Füßen wählen”; noch ist die Einteilung in domestizierte, wilde und liminale Tiere ausschlaggebend dafür, wie abhängig sie jeweils sind – so können wildlebende Tiere Nischenspezialisten und auf menschlichen Schutz ihres Habitats angewiesen, domestizierte und liminale Tiere hingegen adaptive Generalisten sein; noch sind Wildtiere immer lokal entfernt von und domestizierte Tiere alle gleich lokal gebunden an Menschenbehausungen.⁷⁵

71 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 40ff.

72 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 50.

73 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 51.

74 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 58ff.

75 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 65ff.

1.2.2 Staatsbürgerschaft domestizierter Tiere

Nach den bisherigen Ausführungen ist es nicht verwunderlich, dass Donaldson und Kymlicka keinen Abolitionismus in Bezug auf domestizierte Tiere vertreten: Das diesem zugrundeliegende Argument, dass aufgrund der Ungerechtigkeit in der Erzeugung dieser Beziehung die Beziehung selbst samt ihrer Produkte eliminiert gehört, unterliegt einerseits dem Fehlschluss, dass eine Ungerechtigkeit mit dem Versuch behoben würde, den ursprünglichen Zustand wiederherzustellen – dabei werden im Gegenteil existierende Tiere zB durch Sterilisation an der Ausübung ihrer Interessen gehindert, also weiterhin ungerecht behandelt (vergleichbar würde niemand zB im Fall der Abschaffung von Sklaverei zustimmen, dass dies die gleichzeitige Beendigung der Existenz von ehemaligen Sklav*innen oder zumindest ihren potentiellen Nachkommen, oder ihre „Renaturierung“ in das Gebiet ihrer unbescholtenen Ahn*innen bedeutete) – und andererseits der verkürzenden Beurteilung von Abhängigkeitsverhältnissen als würdelos und jeglicher Mensch-Tier-Beziehung als unnatürlich.⁷⁶ Doch auch die bisherigen Zugänge, die für eine Symbiose mit domestizierten Tieren argumentieren, weisen zu viele Schwachstellen auf, um dem Anspruch einer starken Tierrechtsposition gerecht zu werden: David DeGrazia oder Tzachi Zamir unterscheiden zwischen Ausnutzung („exploitation“) und solcher Nutzung („use“) von domestizierten Tieren, die legitim bleibt, solange es dem Tier dabei besser geht, als in freier Wildbahn (DeGrazia) oder sein Dasein zumindest der Nichtexistenz vorzuziehen ist (Zamir), was beides offensichtlich mit der anhaltenden Subordination von tierischen unter menschliche Interessen vereinbar ist; während sich der Befähigungsansatz („capability approach“) Martha Nussbaums zu sehr auf die Ermöglichung speziesbezogener Potentiale versteift, während sie diejenigen, die sich spezifisch durch verschiedene Kontexte der Interaktion von Individuen verschiedener Spezies ergeben, ignoriert.⁷⁷

We are not just members of species. We are members of societies, and the two don't necessarily overlap. A theory of justice needs to take account of our social context, not just our species membership. (...) For both humans and animals, justice requires a conception of flourishing that is more sensitive to both interspecies community membership and intraspecies individual variation.⁷⁸

76 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 79ff.

77 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 89ff.

78 Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 99.

Sie betonen die Interdependenz all der Mitglieder einer solchen Interspezies-Gemeinschaft, argumentieren also gegen die typische *agent-patient*-Unterscheidung, die Tiere zumeist als die typischen *moral patients* betrachtet, da sie durchaus zu Handlungen und, diese angemessen übersetzt, zu politischer Selbstbestimmung fähig sind, weshalb ihnen Staatsbürgerschaftsstatus zugesprochen werden kann, der ohnehin, wie sich anhand der Forderung nach politischer Inklusion im *disability movement* exemplifizieren lässt, nicht auf rein rationaler Verhandlungsfähigkeit basieren sollte, sondern auf den Fähigkeiten, (1) ein eigenes Gut zu haben und dieses nahestehenden, vertrauten Personen kommunizieren zu können, (2) zur Kooperation bzw. zur Unterwerfung unter soziale Normen und (3) der Mitwirkung bei der Verfassung solcher Normen – kurz, Fähigkeiten, die zur Domestikation bereits vorausgesetzt werden, also bei domestizierten Tieren bereits gegeben und durch lange Beziehungen zu Menschen noch weiter entwickelt worden sind.⁷⁹ Donaldson und Kymlicka betrachten abhängige bzw. unterstützte Handlungsmacht nicht als an Individuen oder gar Spezies fixierbare Eigenschaft, sondern sie wird vielmehr *durch die Beziehung* zu einer Vertrauensperson, die das handelnde Tier durch aufmerksame Zuwendung befähigt, bzw. generell durch gesellschaftliche Strukturen, die eine Miteinbeziehung abhängiger Subjekte ermöglichen, *erst kreiert*.⁸⁰ Dementsprechend lassen sie die Ansicht nicht gelten, dass ein Vormundschaftsmodell für Tiere erst dann eingeführt werden könne, wenn die Interessen von Haustieren ausreichend erforscht wurden, sondern argumentieren im Gegenteil, dass ihre institutionalisierte Anerkennung erst die Basis für solche Forschungen biete.⁸¹ „To treat someone as a citizen is to look for evidence of their subjective individualized good, and to look for and support areas of individual agency.”⁸²

Im Folgenden werden einige Punkte angesprochen, die im Falle einer Staatsbürgerschaft domestizierter Tiere zum Tragen kommen: So sollte (1) elementare Sozialisation (nicht zu verwechseln mit spezifischen Ausbildungen) der Tiere ähnlich wie bei Menschen in jungen Jahren (und mit ähnlichen Restriktionen erzieherischer Freiheit) erfolgen und nicht zu einem dauerhaft paternalistischen Verhältnis führen, das erwachsenen Tieren alle Entscheidungsfreiheit nimmt.⁸³ Darüber hinaus sollte zusätzlich

79 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 103ff. Manchen Kritikern reichen die eben genannten Kriterien für Handeln nicht, nichtmenschliche Tiere würden maximal *kausal* auf menschliche Gemeinschaften einwirken, seien dazu jedoch nie *intentional* in der Lage. Vgl. Ladwig: *Politische Theorien der Tierrechte*, 131.

80 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 122.

81 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, Anmerkung 20 zu Kapitel 5, 278.

82 Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 107, Hervorhebung ZK.

83 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 123ff.

zu dem Grundrecht gegen Gefangenschaft jenen Tieren, denen dies möglich ist, (2) Mobilität und die Nutzung öffentlicher Orte allgemein gewährleistet sein; und sie haben (3) Anrecht auf rechtlichen Schutz, aber auch den strukturell bestmöglich etablierten Schutz gegen Unfälle, Krankheiten, Prädatoren, Naturkatastrophen usw., den menschliche Staatsbürger*innen vielerorts genießen.⁸⁴ Sowohl (4) der Gebrauch von Tierprodukten, als auch (5) die Nutzung tierischer Arbeit sind so weit zulässig, wie dies die Handlungsmacht der Subjekte nicht einschränkt, also nur mit ihrer Einwilligung, was die grundsätzliche Abschaffung bestehender und Etablierung gänzlich neuer Produktions- und Arbeitsverhältnisse bedeutet, die als individuelle Beiträge zur Gesellschaft ihre Berechtigung hätten.⁸⁵ Sowohl (6) medizinische Versorgung, als auch (7) Sex und Reproduktion domestizierter Tiere verlangen aufgrund der Komplexität einer mit Menschen geteilten Gesellschaft nach eingeschränkter, aber durchaus paternalistischer Kontrolle, sei es, um (quantitativ oder qualitativ) problematische Überzüchtungen durch Menschen so gut als möglich rückgängig zu machen, sei es, um fehlende natürliche Reproduktionshemmer zu kompensieren; aber auch (8) die Ernährung bspw. zuvor carnivorer Tiere kann aufgrund ernährungs-wissenschaftlicher und lebensmitteltechnologischer Fortschritte auf pflanzlicher Basis erfolgen, was in einem Staat, in dem herbivore domestizierte Tiere Anrecht auf Schutz vor dem Gegessenwerden haben (siehe Punkt 3), auch notwendig ist.⁸⁶ Zuguterletzt ist eine dem *dependent agency*-Modell angemessene (9) politische Repräsentation zu etablieren, die, zB in konkreten Ämtern institutionalisiert, den Tieren trotz Unfähigkeit, ihre Stimme auf einem Wahlzettel abzugeben, die Verteidigung ihrer Interessen versichert.⁸⁷

Auch Martin Balluch spricht sich für Tierrechte aufgrund ihrer unzweifelhaften Autonomie aus, die er am Beispiel seines langjährigen hündischen Gefährten Kuksi⁸⁸ offenbar macht. Kuksi könne unter anderem: (A) Schuldgefühle ausdrücken, was darauf hindeute, dass er nicht nur über körperliches und soziales (laut Balluch liege hier kein druch Strafe antrainiertes Verhalten vor), sondern auch über introspektives (Kuksi wisse aufgrund Balluchs gedrückter Stimmung, dass er etwas falsch gemacht habe) Selbstbewusstsein verfüge;⁸⁹ (B) Empathie empfinden, die über bloßes Spiegeln

84 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 126ff.

85 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 134ff.

86 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 142ff.

87 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 153f.

88 Geboren 2007, gestorben am 23.12.2021, <https://martinballuch.com/kuksi-ein-nachruf/> (31.07.2026).

89 Vgl. Martin Balluch: *Der Hund und sein Philosoph. Plädoyer für Autonomie und Tierrechte*. Wien: Promedia 2014, 50f. Ein noch deutlicheres Beispiel ist das eines ebenfalls von Balluch beschriebenen Ratten-Experiments aus 2007, in dem besagte Tiere Töne durch das Drücken von Hebeln zuordnen

hinausgehe, da zB Trösten oder Retten in Notsituationen auf eine ausgeprägte Fähigkeit zur Sorge um andere und sogar zu aktiver Hilfeleistung hindeutet;⁹⁰ (C) sowohl auf vielerlei Arten kommunizieren,⁹¹ als auch (was Balluch mindestens genauso wichtig findet) protologisch (also zwar ohne Abstraktionsvermögen, aber durchaus Konzeptuell), bzw. überhaupt nichtsprachlich denken (bildlich, antizipierend, assoziierend, körperlich, etc.);⁹² und zuguterletzt sogar (D) moralisch handeln, also nicht nur sozial, indem er seine unmittelbaren Affekte zurückhält und Regeln seiner Gemeinschaft internalisiert, sondern auch i. S. einer Mitbeteiligung an der Erarbeitung dieser Regeln.⁹³

Kuksi verdiene aufgrund dieser Beobachtung mindestens: (1) Grundrechte auf Leben, Freiheit und Unversehrtheit, die ihm sowohl durch das Gewaltmonopol des Staates gewährleistet, als auch gegen dasselbe garantiert werden, genau wie seinem menschlichen Gefährten;⁹⁴ (2) aber auch das Recht, in die Gesellschaft eingebunden zu werden, wie Donaldson und Kymlicka das vorschlagen, anstatt als ehemaliges Wesen mit Besitz- bzw. Sachenstatus zumindest über Generationen als Spezies aus der Existenz gebracht zu werden, wie strenge Abolitionist*innen es verlangen.⁹⁵ (3) „Sollte es aber Tiere geben, die in einer Art Arbeitsverhältnis mit ihren Bezugsmenschen stehen, so muss diesen Wesen auch eine Gewerkschaft beigestellt werden, die ihre Interessen politisch vertritt.“⁹⁶ (4) Zuguterletzt ist es Balluchs größtes Anliegen, Kuksi und anderen Tieren ein autonomes, i. S. von selbstbestimmtes Dasein zu ermöglichen, das vor systematischen Benachteiligungen gefeit ist, ohne dabei aber wiederum verhätschelt oder übermäßig beschützt zu werden.⁹⁷ „Hunde sollen essen können, wann sie wollen, genauso ruhig knurren dürfen, wenn ihnen etwas nicht passt, und keinen Befehlen

mussten, um Belohnungen zu erhalten, wo es jedoch ebenfalls die Option gab, einen Hebel zu drücken, wenn sie sich nicht sicher waren, der stetig, aber dafür kleinere Belohnungen ausgab – da sich die Ratten bei scheinbarer Unsicherheit tendenziell für den Kompromiss entschieden, geht man davon aus, dass sie über Metakognition verfügen. Vgl. Balluch: *Der Hund und sein Philosoph*, 51.

90 Vgl. Balluch: *Der Hund und sein Philosoph*, 54f.

91 Balluch, der seinen Gefährten offensichtlich genau beobachtet hat, gibt uns nicht nur eine Liste von 21 Beschreibungen von Arten, zu bellen, sowie, was diese höchstwahrscheinlich bedeuten, sondern auch 20 weitere Beschreibungen nonverbaler Kommunikationsarten Kuksis. Vgl. Balluch: *Der Hund und sein Philosoph*, 60ff.

92 Vgl. Balluch: *Der Hund und sein Philosoph*, 57ff.

93 Für ersteres und zweiteres nennt Balluch bspw. Kuksis Verhalten im Straßenverkehr, das er zudem als rational erkennt, weil es nur unter Stress ungeregt wird und nicht aufgrund positiver Reize, die Kuksi erfolgreich unterdrückt, sowie Kuksis stetes Befolgen der Regeln zur Nahrungsaufnahme; für dritteres, dass eben jene Nahrungsaufnahme so weit von Kuksi mitbestimmt wird, dass man gar von einem Gerechtigkeitssinn des Hundes sprechen könnte. Vgl. Balluch: *Der Hund und sein Philosoph*, 68f.

94 Vgl. Balluch: *Der Hund und sein Philosoph*, 186.

95 Vgl. Balluch: *Der Hund und sein Philosoph*, 188.

96 Balluch: *Der Hund und sein Philosoph*, 191.

97 Vgl. Balluch: *Der Hund und sein Philosoph*, 192ff.

gehorschen müssen.“⁹⁸ Aber: „Autonomie bedeutet nicht eine Minimierung von Leid und Stress. Der Hund sollte möglichst immer und überall hin mitkommen dürfen. Besser Stress als Langeweile.“⁹⁹ Hunden eine rein pflanzliche Kost (bis auf Aas) zuzumuten, gehört für Balluch genauso sehr zu einer funktionierenden Multispeziesgesellschaft, wie, Konditionierung und Abrichtung durch eine emotionale, empathische Kommunikation zu ersetzen, die ihrer sozialen Intelligenz gerecht wird.¹⁰⁰

1.2.3 Souveränität wilder Gemeinschaften

Da zu wild lebenden Tiere eine andere Relation besteht, ist es für Donaldson und Kymlicka angemessener, ihnen Souveränität in eigenen Habitaten zu gewähren, anstatt Gemeinschaften wie mit domestizierten Tieren anzustreben, doch auch diese grundsätzlich unabhängigen Tiere sind durch Menschen beeinflussbar – sei es durch direkte, intentionale Gewalt, Habitatverlust, oder sonstige Nebenwirkungen menschlicher Infrastrukturen, aber auch durch positive Interventionen – weshalb der laissez-faire-Zugang zu wilden Tieren keine ausreichende Basis für unvermeidbare Interaktionen darstellt, sondern auch diese Beziehung, nämlich durch internationales Recht, geregelt gehört.¹⁰¹ Dem gegenwärtig bestehenden *stewardship*-Modell, das Habitate mancher Wildtiere in Form von Nationalparks oder Schutzgebieten bewahrt, dabei jedoch die menschliche Verwaltung (und somit einzelstaatliche Willkür) der Gebiete vorsieht, ist das Souveränitäts-Modell vorzuziehen, das solche Territorien vor menschlicher Kontrolle, Besiedlung oder einseitig motivierter Umformung schützen und Menschen nunmehr in bloße Besucher*innen dieser Wildtierstaaten verwandeln würde.¹⁰²

Gegen den naheliegenden Einwand, dass Tiere der Souveränität im Sinne einer rechtlichen Selbstverwaltung (in Abgrenzung zu bloßen Bräuchen, Konventionen oder Gewohnheiten) nicht fähig seien, betonen Donaldson und Kymlicka, dass dies nicht die notwendig einzige Art von Souveränität sei und dieses Vorurteil zudem der kolonialistischen Arroganz gefährlich ähnele, mit der ein fehlendes Rechtssystem (oder fehlende „Zivilisiertheit“) als zureichender Grund für die Eroberung und Besetzung

98 Vgl. Balluch: *Der Hund und sein Philosoph*, 192.

99 Vgl. Balluch: *Der Hund und sein Philosoph*, 194.

100 Vgl. Balluch: *Der Hund und sein Philosoph*, 193ff.

101 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 156f.

102 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 170.

nicht-europäischer Gebiete betrachtet wurde.¹⁰³ Im Gegensatz dazu sollte man sich an der primären Funktion von Souveränität als Schutz der Autonomie von Gemeinschaften orientieren, wie sie sich in der Dekolonisationsbewegung nach dem zweiten Weltkrieg ausdrückte, und die Fähigkeit von Gemeinschaften, auf Herausforderungen adäquat zu reagieren und einen sozialen Kontext für das Gedeihen ihrer Mitglieder zu bieten, als einzig notwendige Kompetenz für Souveränität gelten lassen.¹⁰⁴ “In our view, this presumption of competence amongst wild animals, and their demonstrated antipathy to human intervention, is sufficient to establish their claim to be recognized as having legitimate sovereign authority.”¹⁰⁵

Souveränität ist aber nicht gleichbedeutend mit Autarkie und Isolation, sondern im Gegenteil konsistent mit vielen Formen von zwischenstaatlichen Interaktionen, Hilfestellungen und Interventionen, sofern diese den Zielen der betroffenen Gemeinschaft dienen und nicht missbraucht werden: So ist zB Hilfestellung in (menschlich oder natürlich verursachten) Katastrophen zulässig, solange die Betroffenen zustimmen und die Unterstützung in einer Weise passiert, die den Unterstützten ermöglicht, wieder auf eigene Beine zu gelangen – ein Versuch, Prädation zu beenden, oder auch bloß, großflächig und regelmäßig wilde Tiere zu füttern, wäre diesen Kriterien entsprechend unzulässig, während in besonderer Beziehung zu Menschen stehenden Individuen wiederum unproblematisch assistiert werden kann.¹⁰⁶ Sie entgegnen dementsprechend Palmer, dass Hilfspflichten gegenüber Wildtieren nicht bloß im Kontext menschenverursachter Relationen entstehen (also bestenfalls gar nicht), sondern dass ihre Interessen und ihre Handlungsfähigkeit genauso förderungswürdig sind, wie die domestizierter Tiere, eine moralische Beziehung zu ihnen jedoch besser mithilfe von Souveränitätskategorien beschrieben und instanziiert werden kann.¹⁰⁷ Sich an einem konzentrischen Modell relationaler Ethik zu orientieren, wo dem „inneren Kreis“ mehr zusteht, als Mitgliedern des äußeren, ist eines differenzierten Zuganges nicht würdig, statt dessen sollte man sich an den verschiedenen Arten von Beziehungen orientieren – während die Pflichten gegenüber domestizierten Tieren so spezifisch sind wie die Abhängigkeiten in denen sie zu uns stehen, sind die Rechte wilder Tieren dahingehend unspezifisch, aber nicht weniger wichtig.¹⁰⁸ Donaldsons und Kymlickas Vorschläge

103 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 171f.

104 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 172ff.

105 Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 177.

106 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 178ff.

107 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 207.

108 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 207f.

umfassen also einerseits durch den Souveränitätsrahmen klar vorgegebene Gebote, wie die Beendigung der Besiedlung bzw. Bebauung von und der Rohstoffextrahierung aus Wildtierhabitaten, sowie die Anerkennung und den Schutz ihrer Souveränität; und andererseits ein an den faktischen Gegebenheiten orientiertes dekolonisationsartiges Vorgehen bei der Entwicklung zukünftiger Territorien und möglicher Handelsbeziehungen mit geteilten Vorteilen und Risiken.¹⁰⁹

1.2.4 Bewohnerrechte für Schwellentiere

Liminal animals, Grenz- oder Schwellentiere sind Tiere, die aus verschiedenen Gründen in unmittelbarer Menschennähe leben, ohne jedoch domestiziert zu sein, weshalb sie im gegenwärtig vorherrschenden dichotomisch geprägten Weltbild als bestenfalls unsichtbare, schlimmstenfalls schädliche oder bedrohliche Eindringlinge gelten, was angesichts ihres offenbaren Interesses an einer Koexistenz paradox wirkt.¹¹⁰ Da urbane Gebiete das Habitat dieser Tiere darstellen, sie also nicht „wo anders hingehören“, ist der abolitionistische Aufruf zu geographischer und moralischer bzw. politischer Segregation nicht nur nicht realisierbar, sondern auch nicht wünschenswert, aber auch Bürger*innenrechte und -pflichten zur Sozialisation und Regelbefolgung sind nicht angemessen, der politische Status von Bewohner*innen mit Aufenthaltsgenehmigung („*denizens*“), die zwar keine Rechte zur Miteinbeziehung in die Gestaltung öffentlicher Orte u. ä., trotzdem jedoch Grundrechte wie Schutz von Leben und Freiheit genießen, ist es hingegen schon.¹¹¹

Die verschiedenen Arten von *liminal animals* – Opportunisten, Nischen-spezialisten, verwilderte domestizierte Tiere, oder eingeführte exotische Arten – evozieren (sowohl in Lai*innen als auch in Tierethiker*innen) unterschiedliche Reaktionen, so ist bspw. Palmer der Ansicht, dass Opportunisten gegenüber keine besonderen Pflichten entstünden, da sie von sich aus die Nähe zu Menschen suchten und auch in der Wildnis überleben könnten, wogegen Donaldson und Kymlicka

109 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 193ff.

110 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 210f. Die Kategorie der Schwellentiere ist natürlich zu einem gewissen Grad mit Palmers Tieren in der Kontaktzone vergleichbar, jedoch mit dem Zusatz, dass hier nicht nur menschenverursachter Kontakt thematisiert wird, sondern auch – davon ausgehend, dass viele Tiere absichtlich Menschenhabitate bewohnen – der Blick auf die Handlungsfähigkeit der Tiere fällt, was eine bei Palmer noch unthematisierte Ebene in der Mensch-Tier-Beziehung eröffnet – die *Relation des Tiers* zum Menschen, respektive zu seiner Umwelt.

111 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 212ff.

argumentieren, dass erstens Spezieszugehörigkeit irrelevant für die Anpasstheit unterschiedlicher Individuen (wie zB wildnisfremder Nachkommen von Opportunisten) an ihre Umwelt ist und darüber hinaus gewisse opportunistische Arten, wie Spatz oder Star, außerhalb menschlicher Siedlungen grundsätzlich nicht gedeihen, also synanthrop sind.¹¹² Wie auch immer liminale Tiere in menschlichen Lebensraum eingetreten sind, sie zeichnen sich vor allem dadurch aus, dass es aufgrund ihrer Abhängigkeit von menschlicher Umgebung keinen anderen Ort (mehr) für sie gibt, eine zoopolitische Position sie also miteinberechnen muss, dass sie jedoch aufgrund gleichzeitiger Unabhängigkeit von spezifischen Menschen und Unfähigkeit zur vollen Sozialisation und Reziprozität nicht für die Staatsbürgerschaft geeignet sind.¹¹³

Neben einem Bleibe- oder Wohnrecht, das mit zunehmender Zeit und abnehmenden alternativen Wohnmöglichkeiten stärker würde, plädieren sie dabei vor allem für eine auf Gegenseitigkeit basierende Reduktion von Rechten und Pflichten, sowie für den Schutz vor Stigmatisierung: Eine gegenseitig schwache moralische Beziehung zwischen *citizens* und *animal denizens* würde größere Freiheit, aber auch dementsprechend größeres Risiko für die Schwellentiere (zB zu verhungern, zu erfrieren, oder gefressen zu werden) bedeuten, während Menschen sie zwar nicht töten oder einsperren, aber auch nicht unkontrolliert füttern dürften, zwar schädliche Einflüsse auf die Tiere (zB durch gefährliche Infrastruktur) möglichst vermeiden, sich zugleich aber gegen Schaden ihrerseits auf unbedenkliche Weise wehren können sollten.¹¹⁴ Es bestehen also durchaus Pflichten der Rücksichtnahme bisher unsichtbarer Tiere durch Bauvorschriften, urbane Tierkorridore usw. und der Entstigmatisierung bisher als Schädlinge geltender Schwellentiere sowie der Aufklärung über menschliches Beitragen zur Erzeugung solcher; aber auch Rechte zur Errichtung von Barrieren gegen sie oder Übersiedlung und Geburtenkontrolle überbordender Populationen – was anhand der zwanglosen Reduktion von Stadttauben in Nottingham oder Basel exemplifiziert werden kann, wo alternative Taubenschläge außerhalb der Stadt errichtet und erhalten und die Bewohner*innen zur ausschließlich dortigen Fütterung angehalten wurden, um schließlich die Reproduktion der dort nistenden Tauben durch teilweises Ersetzen der Eier kontrollieren zu können.¹¹⁵

112 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 218ff.

113 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 227ff.

114 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 240ff.

115 Vgl. Donaldson, Kymlicka: *Zoopolis*, 244ff. Das Projekt in Basel wurde, nach 32 Jahren, 2020 abgedreht, nach einer Bürgerinitiative 2026 jedoch – teilweise, sowie vorerst nur als Pilotprojekt betitelt – wieder aufgenommen. Vgl. <https://stadttauben-basel.ch/index.html> (31.07.2026). In einigen

Bevor (und sofern) der tierrechtstheoretische Teil dieser Arbeit abgeschlossen werden kann, ist er mit Fahim Amir noch kurz auf die Spitze zu treiben. Dieser hält nämlich ein „zoopolitisches Kontinuum“ nicht nur für geboten, sondern bereits für gegeben, wobei er entgegen paternalistischen Theorien (noch mehr) die politische Handlungsfähigkeit von Tieren betont.¹¹⁶ Rein menschlichem Nutzen entgegengesetztes Verhalten oder einfach nur Existieren *ist* Widerstand gegen unser Handeln, der somit aufzeigt, wo dieses angepasst werden sollte, ohne Tiere rein als Opfer oder *moral patients* zu betrachten.¹¹⁷ „Der gesamte Apparat an Zäunen, Käfigen, (...) Monitoringssystemen ist eine Antwort auf die (...) Akteurschaft von Tieren, sie betont ihre weltformierende Kraft, anstatt sie als defizitär (...) zu verstehen,“ Widerstandsformen, wie „Arbeitsverweigerung, Sabotage, Flucht, Gewalt gegen ihre Besitzer*innen“ würden im zwischenmenschlichen Kontext durchaus anerkannt, weshalb er eine „[e]ng gefasste Intentionalität als Lackmustest politischer Souveränität frei über sich verfügender Subjekte“ ablehnt.¹¹⁸

Ohne anekdotischer Evidenz für die Begründung von Tierrechten allzuviel Bedeutung beizumessen, soll hier trotzdem noch ein bisschen mehr auf die Taube eingegangen werden, sozusagen, um den Geist für die Möglichkeit einer derartige Systemumwälzung zu öffnen, wie sie von Donaldson und Kymlicka vorgeschlagen wird... Zeichnet man nämlich die Entwicklung der Taube in Relation zum Menschen nach, wie Amir dies tut, mag die Idee einer Zoopolis tatsächlich nicht mehr ganz so praktisch unumsetzbar erscheinen. Sowohl im Christentum, als auch im Islam gilt sie als Symbol alles möglichen Guten und Heiligen, ihr heutiger Status als „Ratte der Lüfte“ will dementsprechend erklärt werden.¹¹⁹ „Tauben zählten zu den ersten domestizierten Tieren überhaupt und begleiten menschliche Gesellschaften, seit es schriftliche

anderen Schweizer Städten existiert zumindest ein Diskurs zu dem Thema und in Luzern werden Taubenschläge ebenfalls von der Stadt finanziert. <https://wildbeimwild.com/en/innovative-approaches-to-pigeon-population-in-swiss-cities> (31.07.2026). Wie aus einer umfassenden Studie des Bundesverbands für Tierversuchgegner aus dem Jahr 2021 hervorgeht – genauer nachzulesen https://www.tierrechte.de/wp-content/uploads/2021/12/2021_MfT_Stadttauben-Umfrage_final.pdf (31.07.2026) – wird bereits in mindestens 38 Städten Deutschlands mindestens ein Taubenschlag nach dem Augsburger Modell – siehe <https://www.augsburg.de/umwelt-soziales/umwelt/umweltstadt-augsburg/stadttaubenkonzept> (31.07.2026) – betreut. In Wien wird seit 2022 vom Wildtierservice der MA 49 ein Taubenschlag in der Gegend des Hauptbahnhofs betreut, ein Forschungsprojekt mit detaillierten Taubenzählungen läuft indes seit 2021, das artgerechte Füttern ist unter gewissen Umständen erlaubt und der Wildtierservice kümmert sich außerdem um kranke oder verletzte Tiere. Vgl. <https://www.wien.gv.at/zusammenleben/tauben> (31.07.2026).

116 Vgl. Amir: *Schwein und Zeit*, 50.

117 Vgl. Amir: *Schwein und Zeit*, 15ff, 45, 56.

118 Amir: *Schwein und Zeit*, 15f.

119 Vgl. Amir: *Schwein und Zeit*, 79ff.

Aufzeichnungen gibt“, wozu sie sich offensichtlich eignen, weil sie als „Kulturfolger“ im urbanen Raum sehr gut gedeihen – „Tauben bauen nämlich keine Nester, sie richten sich in bereits existierenden Fugen und Nischen ein.“¹²⁰ Sowohl als Nahrung, als auch als Nachrichtenüberbringer waren sie Jahrhunderte lang hoch geschätzt, weshalb es einiger Faktoren bedurfte, um sie als Schädlinge, bestenfalls jedenfalls Menschen nicht nutzende liminale Tiere, vor deren Schmutz geschützt werden muss, abzustempeln.¹²¹ Technologische Innovationen verdrängten die Taube zunächst im Laufe des 19. Jhdts aus dem Nachrichtendienst, dann zu Beginn des 20. Jhdts als wichtige Düngelieferantin und schlussendlich wurde sie vom Huhn auch als Nahrungsquelle abgelöst: „Waren noch um die Jahrhundertwende allein in Wien rund 750.000 Tauben pro Jahr verspeist worden, sank diese Zahl im Verlauf des zwanzigsten Jahrhunderts auf Null.“¹²² Man konnte also nichts mehr mit der Taube anfangen, gleichzeitig machte sie sich in allen Städten zwischen Arktis und Antarktis breit, da eben die Urbanisierung der Industrialisierung auch ihren Lebensraum vergrößerte.¹²³ Zudem sorgt der angezüchtete Brutzwang selbst unter schlechten Bedingungen für ein unkontrolliertes Wachstum der Populationen.¹²⁴ So verwundert es nicht mehr, dass eine hinsichtlich biologischer Merkmale gleichbleibende Spezies innerhalb recht kurzer Zeit einen so wesentlichen Beziehungswandel zum Menschen durchmachte, dass ihre Nützlichkeit, ja, vermeintlich inhärente, bis zur Heiligkeit hyperbolisierte Reinheit einem Konsens vermeintlich unüberwindbarer Unreinheit, die nicht nur ästhetisch verstanden wird, gewichen ist.

Die Beziehung, in der wir zur urbanen Felsentaube stehen, bestimmt, wie wir uns zu ihr verhalten – das gemeinsame Merkmal, Behausungen aus Stein zu bevorzugen, hat sie in unser Handlungsfeld gebracht, doch die Beziehungen, in die wir uns zu ihr setzten, haben stets ihren Wert für uns bestimmt. Nun ist zu fragen, wie diese bereits normativ durchwachsene faktische Beziehung zu einer nicht nur pragmatisch-legal, sondern universal-moralisch begründeten Beziehung werden soll. Denn der Ruf nach Tierrechten ist, wie alle Bestrebungen zur Erlangung sozialer Gerechtigkeit kein simpler Ruf nach Anpassung der Regeln an bereits bestehende, auf Basis struktureller Vergleiche, sondern beinhaltet offenbar auch ein Bedürfnis, das gesamte bestehende Wertesystem radikal zu hinterfragen, um unser Handeln nicht nur besser, sondern auch irgendwie wieder gut zu machen. Mein weiteres Vorgehen – und ich kann es nicht besser sagen als Wittgenstein:

120 Amir: *Schwein und Zeit*, 85.

121 Vgl. Amir: *Schwein und Zeit*, 86.

122 Amir: *Schwein und Zeit*, 87.

123 Vgl. Amir: *Schwein und Zeit*, 88.

124 Vgl. <https://vgt.at/de/aktuelles/detailseite/8444/tauben-fakten.html> (31.07.2026).

„Die Betrachtung muß gedreht werden, aber um unser eigentliches Bedürfnis als Angelpunkt.“¹²⁵ – besteht deshalb darin, mich mehr als bisher auf das Sollen zu fokussieren, die Bedingungen der Möglichkeit vernünftigen, also ethischen Handelns freizulegen, um schließlich das Pferd endlich von vorne abzáumen zu können, vom Sollen zum Sein.

2 Vernunft und Pflicht

Dieses Kapitel dient, als Dreh- und Angelpunkt dieser Arbeit, sowohl der Ausbreitung von Gründen, warum Kants Ethik nicht mit der Forderung nach Tierrechten (wie sie bisher argumentiert wurden) kompatibel scheint, als auch, nach einem kurzen Abriss der Eckpunkte des Kantischen Moralsystems überhaupt und seiner eigenen Tierethik darin, der möglichen Fundierung einer modernen Tierethik in Kants Ethik und zugleich Adaptierung dieser zugunsten jener und schlussendlich ihrer selbst. Denn nur eine Kantische Ethik, die auch Tierrechte (und andere wichtige bioethische Themen) zu begründen vermag, scheint universal genug, um sich selbst gerecht zu werden.

2.1 Begründungstheoretische Schwächen bisheriger Tierrechtsansätze

Im Zuge der bisherigen Untersuchung wurden nicht nur offensichtlich schwache Argumente der *Tierschutzposition* (zB, dass Verbesserungen von Haltungsbedingungen langfristig zu höheren Zielen führe, anstatt zur Zementierung systematischer Ausbeutung beizutragen) oder des *Utilitarismus* (zB, dass ein Egalitarismus in Bezug auf Empfindungen oder Präferenzen tierischen Individuen gleichen Wert zuspreche, anstatt auch Menschen bloß als Behältnisse solcher Werte zu missverstehen) entkräftet, sondern auch *unzulängliche Begründungen für die Tierrechtsposition* angedeutet: Sowohl in biologischer oder philosophischer Hinsicht geteilte *Merkmale* mit dem, als auch *relationale* Naheverhältnisse zum Menschen deuten zwar allerhand gute Gründe an, Tiere in eine anthropozentrische Ethik miteinzubeziehen. Aber eine systematische

125 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen (PU)*. Hg. von Joachim Schulte, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, § 108. Wittgensteins Überlegungen zur Metaphilosophie (*PU*, §§ 89-133) eignen sich zum Teil auch gut als Wegweiser für die Metaethik bzw. Begründung der Ethik.

Begründung aus universalen Prinzipien ist dadurch noch nicht gewonnen. Eine Orientierung an bereits juristisch etablierten Menschenrechten, oder institutionalisierten Relationen zwischen Menschen und verschiedenen Gruppen von Tieren kann ebenfalls allenfalls Richtungsweisend für die spätere Ausgestaltung erst zu begründender Rechte sein, auch wenn sie bereits gute Gründe liefert, überspitzte Tierrechtspositionen wie den *Abolitionismus* oder den *Kreationismus* beiseite zu lassen. Kurz, eine durch bisherige Argumente gewonnene Ethik scheint entweder gewisse nicht weiter begründete normative *Vorannahmen* – wie einen inhärenten Wert gewisser Eigenschaften, oder die Erzeugung von Verantwortung durch kausal entstandene, oder durch Besitzverhältnisse institutionalisierte Beziehungen – treffen, oder aber zugeben zu müssen, *anthropozentrisch* zu bleiben, das heißt, selbst allgemeine Grundrechte für Tiere stets den Menschenrechten unterzuordnen, deren Gültigkeit bereits durch Kants Ethik etabliert ist. In diesem Teil der Arbeit wird versucht, sich durch das Dickicht des Anthropozentrismus zu den Abgründen des Subjekts durchzukämpfen, dessen Erwähnung bereits vor allem bei Korsgaard, Donaldson und Kymlicka auf eine andere Perspektive schließen ließ, als die „von oben“, die immer nur Oberflächen beschreiben kann... Der Mensch muss sich selbst als Ausgangspunkt seiner Betrachtungen nehmen, kann aber mit viel Glück und Geschick am Schluss zur Vernunft kommen.

2.1.1 Tierrechte im Kontext von Menschenrechten

Heike Baranzkes Argument gegen Tierrechte beginnt mit Überlegungen zum in den 90er Jahren von Paola Cavalieri und Singer ins Leben gerufenen „Great Ape Project“,¹²⁶ das, angelehnt an die 1948 durch die Vereinten Nationen formulierte *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* die Grundrechte auf Leben, Schutz der Freiheit und Verbot von Folter für Menschenaffen forderte; sowie zur Forderung der Staatsbürgerschaft einiger Tiere, die Donaldson und Kymlicka in Zoopolis stellen.¹²⁷

126 Vgl. <https://www.greatapeproject.de/> (31.07.2026). Einen guten Einblick in die Entwicklung des Projekts und seine derzeitige Lage (nicht nur in Deutschland, sondern insgesamt) bietet außerdem die Giordano-Bruno-Stiftung: „Irgendwo muss man anfangen. Zudem – und das ist das Entscheidende – stellen (Menschen-)Affen den Dreh und Angelpunkt des Verhältnisses Mensch-Natur dar, sie definieren wie nichts und niemand sonst die sakrosankte Grenzlinie zwischen Mensch und Tier: sind sie festgeschrieben ‚auf der anderen Seite‘, sind das alle anderen Tiere mit ihnen.“ <https://www.giordano-bruno-stiftung.de/meldung/30-jahre-great-ape-project> (31.07.2026).

127 Vgl. Heike Baranzke: „Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da? Zur Herausforderung der Menschenrechtsphilosophie durch die Tierrechtsbewegung.“ In: *Studien zu Grund- und Menschenrechten* 18, 2018, 229f.

„Diese Beispiele setzen die Prüfung der Möglichkeit einer gemeinsamen Begründung vorpositiver Menschen- und Tierrechte auf die rechtsphilosophische Agenda.“¹²⁸ Da die Anerkennung grundlegender Menschenrechte konstitutiv für unser Rechtssystem, und die Menschenrechtserklärung in der vorpositiven, unantastbaren *Würde des Menschen* verankert sei, werde ein „Bekenntnis der Weltgemeinschaft zu der allen Menschen gleichermaßen eignenden Würde (...) zum konstitutiven Wertmaßstab für die moralische Legitimität von Rechtsordnungen überhaupt“, das bedeute: „Erst durch die rechtliche Anerkennung der Menschenwürde als höchstem Rechtsprinzip und der sich aus ihr herleitenden Menschenrechte wird ein Staat zu einem Rechtsstaat.“¹²⁹

Im Kontext medizinethischer Debatten verdichtete sich seit den 1960er Jahren, parallel zu der Relevanz von Menschenrechten, auch das Unbehagen angesichts des ökonomisierten Umgangs mit Nutztieren und der Natur im Allgemeinen, was den Menschenrechtsdiskurs nunmehr schal aussehen ließ, wie sich am von Richard Ryder 1970 eingeführte Begriff des „Speziesismus“,¹³⁰ der die unberechtigte Bevorzugung des Menschen bloß aufgrund seiner biologischen Artzugehörigkeit anprangert, exemplifizieren lässt.¹³¹ Dieser Neologismus, so Baranzke, führe jedoch dazu, den Menschen zu *biologisieren* und stelle jede andere Art, ihn zu betrachten, unter Ideologieverdacht: „Insofern ist dem Begriff eine antihumanistische und menschenrechtsfeindliche Einstellung *per definitionem* eingeschrieben, auch wenn dies nicht Ryders leitende Absicht war.“¹³² Die Menschenwürde, als Begründungsbasis für die Menschenrechte und deren Positivierung in diversen nationalen Verfassungen, wurde 1992 in der Schweizer Bundesverfassung durch den neuen Begriff der „Würde der Kreatur“¹³³ ergänzt, ein Schritt, den Baranzke kritisch analysiert, „um herauszufinden,

128 Baranzke: *Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da*, 230.

129 Heike Baranzke: „Braucht die Ethik einen animal turn? Bioethische Würde- und Tötungsdiskurse im Zeichen des Speziesismusvorwurfs.“ In: *Menschen und Tiere*. Stuttgart: Metzler 2020, 193f. Vgl. auch: „Artikel 1. Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen.“ <https://www.un.org/german/sites/default/files/2024-09/aemr.pdf> (31.07.2026).

130 „The only arguments in favour of painful experiments on animals are: 1) that the advancement of knowledge justifies all evils – well does it? 2) that possible benefits for our own species justify mistreatment of other species – this may be a fairly strong argument when it applies to experiments where the chances of suffering are minimal and the probability of aiding applied medicine is great, but even so it is still just ‚speciesism‘, and as such it is a selfish emotional argument rather than a reasoned one.“ Siehe: https://web.archive.org/web/20121114004403/http://www.criticalsocietyjournal.org.uk/Archives_files/1.%20Speciesism%20Again.pdf (31.07.2026).

131 Vgl. Baranzke: *Braucht die Ethik einen animal turn*, 195.

132 Ebd.

133 „Der Bund erlässt Vorschriften über den Umgang mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen. Er trägt dabei der Würde der Kreatur sowie der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung (...).“ https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1999/404/de#art_120 (31.07.2026). Der Inkrafttreten dieser Formulierung mit 1. Januar 2000 folgten in Deutschland 2002 und Österreich –

auf welcher ethischen Grundlage eine integrative, die Sorge für das Wohl von Menschen und Tieren umfassende Ethik argumentationslogisch weiterentwickelt werden sollte.”¹³⁴ Im Mittelpunkt stehe dabei „die Frage nach Sinn oder Unsinn einer Rechtssubjektivität oder Rechtspersönlichkeit von Tieren,” d. h., ob die moralisch-rechtliche Berücksichtigung „von Tieren mit ihrer Rechtssubjektivität einhergehen“ müsse – eine Frage, deren Beantwortung die Positionierung von Tierrechtsphilosoph*innen zur Menschenrechtsphilosophie bestimme.¹³⁵ Baranzke sieht den Begriff der Menschenwürde durch den des, dem Speziesismusvorwurf zuvorkommen wollenden, *moral status* zunehmend verdrängt, da sich darunter medizin- und tierethische Debatten vereinen ließen, ohne moralisch relevante Mensch-Tier-Differenzen thematisieren zu müssen.¹³⁶ Der vormoderne Ausschluss nichtmenschlicher Tiere aus der moralischen Gemeinschaft, vor allem aufgrund von Körper-Geist- oder Trieb-Vernunft-Dualismen, werde nun *auf Basis sensualistischer und empiristischer Paradigmen aufgehoben*, indem die *Vernunft* nicht mehr als metaphysisch begründetes, sondern als *psychologisch beschriebenes* graduelles Charakteristikum aufgefasst und anstelle der Art das *Individuum* in den Fokus genommen wird, um ein „empirisches Mensch-Tier-Kontinuum“ herzustellen.¹³⁷

Das Problem an der so gesuchten „Gemeinschaft der Gleichen“ liege darin, dass überhaupt erst angenommen werde, *dass nur moralisch kompetente Subjekte auch moralisch relevant seien* – um diesen „Subjekt-Adressaten-Fehler zu vermeiden,“ werde „ein ethisches Verpflichtungsmodell benötigt, das auch moralisch inkompetente Individuen in die moralische Gemeinschaft zu integrieren vermag, so dass neben symmetrischen Gerechtigkeits- auch asymmetrische Fürsorge- und Verantwortungsbeziehungen möglich“ würden.¹³⁸ Nur Kant habe ein ausreichend reflektiertes ethisches System entwickelt, das eine heterogene Gemeinschaft aus moralisch kompetenten sowie

nach jahrelanger, mühsamer Kampagnearbeit des VGT – 2013 ebenfalls Verankerungen des Tierschutzes in den jeweiligen Verfassungen. Vgl. <https://vgt.at/de/aktuelles/detailseite/7339/das-ergebnis-der-kampagne-fuer-tierschutz-in-der-verfassung.html> (31.07.2026). Dass mit diesen Minimalzugeständnissen jahrzehntelanger Arbeit unzähliger Tierrechtler*innen kaum Rechnung getragen wird, ist genauso klar, wie, dass sich die Rechtslage de facto dadurch kaum ändert. Zumindest kann die „Staatszielbestimmung Tierschutz (...) eine Verschlechterung der gesetzlichen Tierschutzbestimmungen ausschließen“ – vgl. ebd. – und es „kann argumentiert werden, dass als Reflex dieser menschlichen Pflicht, die anders als sonstige objektive Pflichten“, wie bspw. Denkmalschutz oder Religionsfreiheit (bspw. bezgl. Schächten), „nicht dem Menschen, sondern allein dem Tier dienen sollen, Rechte von Tieren bereits im geltenden Recht *de facto* [sic. *de jure*?] existieren.“ Carolin Raspé: „Tiere im Recht.“ In: Johann S. Ach; Dagmar Borchers (Hg.): *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*. Stuttgart: Metzler 2018, 327.

134 Baranzke: *Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da*, 230ff.

135 Vgl. Baranzke: *Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da*, 233f.

136 Vgl. Baranzke: *Braucht die Ethik einen animal turn*, 195.

137 Vgl. Baranzke: *Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da*, 237f.

138 Vgl. Baranzke: *Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da*, 239.

inkompetenten Mitgliedern zulasse.¹³⁹ Das asymmetrische Verantwortungsparadigma Kants habe deshalb Potential, weil er Tiere im Gegensatz zur cartesianischen Automaten-theorie als empfindungsfähige Wesen durchaus ernst nehme und zugleich erkenne, dass der Mensch *aufgrund deren Verpflichtungsunfähigkeit sich selbst in die Pflicht nehmen müsse*, um ihren Bedürfnissen gerecht zu werden.¹⁴⁰ Eine solch heterogene Fürsorge-gemeinschaft sei deshalb möglich, weil nicht moralische Kompetenz, sondern die leibliche Vulnerabilität *moralische Addressierbarkeit* konstituiere, d. h. auch im rein zwischenmenschlichen Kontext, „dass Menschen untereinander stets in einem doppelten moralischen Verhältnis zueinander stehen, nämlich indispensabel in dem einer reziproken menschenrechtlichen Pflicht zur Achtung ihrer moralischen Subjektivität und – je nach Lebenslage – in einer asymmetrischen, auf das psycho-physische Wohl ausgerichteten Fürsorgebeziehung.“¹⁴¹

Tiere könnten eben nicht Teil der „vorpositiven, Moral und Recht ermöglichenden Gründungsgemeinschaft“ sein, da nur Besitzer*innen „eines auf vernünftige Gründe verpflichtbaren freien Willens dazu in der Lage“ seien, sich selbst zu verpflichten, „Tierrechtsdeklarationen“ entpuppten „sich daher – philosophisch kritisch betrachtet – als nichts anderes als menschliche Selbstverpflichtungserklärungen,“ seien also auch politisch „auf rein menschliche Zustimmung angewiesen“, weshalb Baranzke eine Zoopolis, wie sie bei Donaldson und Kymlicka gedacht ist, nämlich „als rechtsphilosophische Idee einer vorpositiv entworfenen Weltbürgergemeinschaft“, „selbstwidersprüchlich“ findet.¹⁴² „Die Vorspiegelung einer Rechtssubjektivität bzw. Rechtspersonalität von Tieren durch die Erklärung von Tierrechten“ führe „zu einer Verwirrung von Begriffen und Verstellung moralphilosophischer Fundierungs-verhältnisse“ und behindere „ein rechtsphilosophisch klares Weiterdenken auf einem auch menschenrechtsphilosophisch aufgeklärten Fundament.“¹⁴³ Die moralphilosophische Subjektstellung des Menschen begründe also angesichts einer nach Baranzke notwendigen Rechte-Pflichten-Symmetrie seine Rechtspersonalität, was jedoch nicht der Möglichkeit widerspreche, sich als Mensch – auch positivrechtlich erzwingbar – in Hinblick auf Tiere zu verpflichten, jedoch nur im Sinne einer *Tierschutz*-verpflichtung, die Tiere nicht fälschlicherweise den Menschen gleichstelle.¹⁴⁴

139 Vgl. ebd.

140 Vgl. Baranzke: *Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da*, 240f.

141 Vgl. Baranzke: *Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da*, 249f.

142 Vgl. Baranzke: *Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da*, 246.

143 Baranzke: *Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da*, 247.

144 Vgl. Baranzke: *Braucht die Ethik einen animal turn*, 203f.

Die Begründung der Ethik aus der Subjektivität schließt eine empirische, also von der drittpersonalen Perspektive unbeteiligter Beobachter*innen aus operierende Argumentation aus, Subjektivität könne nicht wie Verhalten, sondern nur aus Perspektive der ersten Person erschlossen werden,¹⁴⁵ es ist also aus moderner, nachkantischer Perspektive unsinnig, die praktische Vernunftfähigkeit eines Subjekts als Teil einer objektiven, hierarchischen Naturordnung zu denken, da sie einzig durch Selbstreflexion zugänglich ist.¹⁴⁶

Dieses Selbstbewusstsein moralischer Subjektivität nennt Kant Würde. Sie wird zur Würde der Idee der Menschheit, da das menschliche Subjekt insbesondere von Seinesgleichen dieselbe Möglichkeit der Autonomie des Willens erwarten darf, die Menschen untereinander in ein vorpositives reziprokes Pflichten-Rechte-Verhältnis setzt.¹⁴⁷

Dass Menschen immer, Tiere aber prinzipiell keine Rechtssubjekte seien, klingt für Karsten Schöllner bereits allzu sehr nach demselben Subjekt-Adressaten-Fehler, den Baranzke kritisiert, da es auch Menschen gebe, die nicht nur temporär nicht, sondern niemals autonom seien, denen man also, basierten Menschenrechte tatsächlich auf der Unterstellung von Autonomie, solche Rechte konsequenterweise absprechen müsste.¹⁴⁸ Ihre Antwort auf dieses Grenzfallargument besteht darin, für eine heterogene moralische Gemeinschaft einschließlich asymmetrischer Fürsorgepflichten zu plädieren, sowie anschließend, das Ausschlusskriterium auf eine nicht-individualistische Weise zu verstehen, d. h. vorpositive Rechte moralisch inkompetenter *Menschen* auf die Idee der für eine Moralbegründung notwendigen Moralfähigkeit *des Menschen allgemein* zu basieren, an der auch vernunftunfähige Menschen Teil hätten.¹⁴⁹ Ihrem Einwand, dass Autonomie eben *a priori* unterstellt und nicht erst *empirisch* zugeschrieben werde, entgegnet Schöllner, dass es dann aber auch möglich sein müsste, Tieren oder gar

145 Vgl. Baranzke: *Braucht die Ethik einen animal turn*, 204.

146 Vgl. Baranzke: *Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da*, 244.

147 Baranzke: *Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da*, 245.

148 Vgl. Karsten Schöllner: "Warum haben alle Menschen und nur Menschen Rechte und Würde? Eine Antwort auf Dr. Baranzke (Kommentar)." In: *Studien zu Grund- und Menschenrechten* 18, 2018, 256ff.

149 Vgl. Schöllner: *Warum haben alle Menschen und nur Menschen Rechte und Würde*, 258. „Der moralische Individualismus baut bei der Begründung (...) auf den moralisch relevanten Eigenschaften von Individuen auf (...) und versteht sich als Gegenmodell zur Begründung des moralischen Status über die Zugehörigkeit zu einer Gruppe.“ Herwig Grimm, Markus Wild: *Tierethik zur Einführung*. Hamburg: Junius 2016, 52.

Pflanzen Autonomie einfach *a priori* zuzusprechen.¹⁵⁰ „Eine anti-empiristische Auffassung von Autonomie reicht also nicht,“ Tieren mit gutem Grund Rechte abzusprechen, wenn „universelle und unveräußerliche Rechte an irgendein Merkmal gebunden sind, muss es ein Merkmal sein, welches *allen* Menschen zukommt und nur dadurch, dass sie Menschen sind.“¹⁵¹ Das „Merkmal der Vernunft“ biete sich scheinbar an, wobei jedoch für Schöllner eben nicht einzusehen ist, warum gegenwärtig existente Menschen ohne Vernunft nicht gleich den vernunftlosen Tieren unter die bloßen Fürsorgepflichten fallen, anstatt trotzdem Träger von universalen, aber eben exklusiv Menschen zustehenden Rechten zu sein.¹⁵²

Sie plädiert für Fürsorgepflichten gegenüber allen leidensfähigen Wesen, aber Rechte und Personenstatus knüpft sie an Würde, und Würde knüpft sie wiederum an die Zugehörigkeit zu einer gewissen Gemeinschaft im stärkeren Sinne, eine Gemeinschaft bestimmter reziproker Beziehungen zwischen Individuen.¹⁵³

Dem Kantisch verstandenen Würdebegriff Baranzkes als „Selbstbewusstsein moralischer Subjektivität“ und dem schweizerischen Rechtsbegriff der „Würde der Kreatur“ setzt Schöllner eine alternative Vorstellung von Würde entgegen – die einer breiter gefassten, allgemein anzuerkennenden *Würde der Kreation* – und plädiert dementsprechend für eine *Achtung vor der Natur* insofern, als diese nicht unter unserer Kontrolle, unseren moralischen Normen liege – „andere Lebensformen haben ihre eigenen Verhaltensnormen und sozialen Strukturen“ – weshalb diese Normen ihr deshalb auch nicht aufgezwungen werden sollten.¹⁵⁴ Er plädiert für die Orientierung der Würde an tatsächlich bestehenden Gemeinschaften, wie es bspw. die von Baranzke kritisierten Autor*innen von *Zoopolis* tun, anstelle des krampfhaften Begründungsversuches universaler Tierrechte, die schnell einer *reductio ad absurdum* in Hinblick auf nunmehr notwendig scheinende Eingriffe in die Natur zum Opfer fallen können.¹⁵⁵ Bis zu seinem Alternativvorschlag war seine Kritik an Baranzke berechtigt, allerdings stellt sich nun die Frage, ob der von Schöllner (und auch in *Zoopolis*) vorgeschlagene Weg, sich an bestehenden Strukturen zu orientieren, begründungslogischen Fragen besser standhalten kann. In dieser metaethischen Sackgasse könnte Herta Nagl-Docekals Kritik an John

150 Vgl. ebd.

151 Vgl. Schöllner: *Warum haben alle Menschen und nur Menschen Rechte und Würde*, 260.

152 Vgl. Schöllner: *Warum haben alle Menschen und nur Menschen Rechte und Würde*, 267f.

153 Schöllner: *Warum haben alle Menschen und nur Menschen Rechte und Würde*, 264.

154 Vgl. Schöllner: *Warum haben alle Menschen und nur Menschen Rechte und Würde*, 262ff.

155 Vgl. Schöllner: *Warum haben alle Menschen und nur Menschen Rechte und Würde*, 269.

Rawls' Moralverständnis, die im nächsten Kapitel noch genauer diskutiert wird, zur Orientierung dienen. Rawls deutet Moral nämlich u. a. – ähnlich wie Schöllner – im Sinne von „Hintergrundkultur“, also als etwas, das sich aus diversen Gesinnungsgemeinschaften und Lehren speist, weshalb damit zu rechnen sei, dass die Bürger*innen eines Gemeinwesens einander in vielerlei Hinsicht tolerieren müssen, wobei jede „Moral“ auf die Binnenlogik ihrer je besonderen Doktrinen beschränkt sei und nur die von den Bürger*innen geteilte öffentliche Vernunft („public political reason“) allgemeine Verbindlichkeit erlangen könne.¹⁵⁶ Rawls verwischt hier laut Nagl-Docekal die empirische mit der philosophischen Ebene:

In einer erfahrungsbezogenen Einschätzung ist zweifellos davon auszugehen, dass die Vielfalt tradierter Orientierungsmuster vorderhand weiter bestehen wird (und dass es Aufgabe des liberalen Staates ist, den daraus resultierenden Konflikten mit einer äquidistanten Rechtsordnung zu begegnen). Aber für eine philosophische Erörterung von ‚Moral‘ bildet die faktische, historisch kontingente Pluralität nicht das letzte Wort. Im Gegenteil: Wo praktische Philosophie ernst nimmt, dass sich der Begriff ‚Moral‘ auf die Frage nach der ‚richtigen‘ Handlungsweise bezieht, hat sie zu thematisieren, dass normative Konventionen die Individuen nicht von ihrer Verantwortung entbinden können. Letzteres zeigt sich u. a. daran, dass es mitunter moralisch geboten sein kann, gegen konventionell begründete gesellschaftliche Erwartungen zu handeln. (...) Allgemein gesagt, bedeutet ein bloßes Konstatieren von ‚Moralen‘ (im Plural), dass die Kernfrage der Moral unthematisiert bleibt.¹⁵⁷

So valide also einige Schöllners Kritikpunkte an Baranzkes Position – dass die Kritik an einer empiristischen Begründung des Würdebegriffs nicht reiche, sie im Gegenteil ebenfalls keine nicht-metaphysischen Argumente für ihre kontingente Einteilung *aller* Menschen in Subjekte und *aller* Tiere in fürsorgebedürftige Objekte gebe, sowie, dass man eben Vernunft oder Würde nicht als Merkmale betrachten kann – auch sind, so ungeeignet bleibt leider sein Endplädoyer als Lösung des Begründungsproblems von Tierrechten, dem er sich ja eigentlich auch gar nicht verpflichtet sieht. Wendet man Rawls' Moralbegriff speziesübergreifend an, kann man auch bei Schöllner von „Moralen“ sprechen, sowie, von einem generellen Begründungsrelativismus, der

¹⁵⁶ Vgl. Herta Nagl-Docekal: *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen*. Berlin/Boston: De Gruyter 2014, 31.

¹⁵⁷ Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 31f.

nicht dazu geeignet scheint, Baranzkes Dogmatismus zu ersetzen. Deshalb folgender Versuch, ihrer Position selbst etwas entgegenzusetzen.

Der Gedanke, eine neue Idee könne diejenigen alten, aus denen sie entsprungen ist obsolet machen, scheint im Kontext von Tier- und Menschenrechten zunächst absurd – schließlich wollen Tierrechtler*innen keine Abschaffung, sondern im Gegenteil eine Ausweitung des Anwendungsbereichs solcher unhintergebar Rechte erzielen, wohingegen das Insistieren auf einem elitären Anwendungskreis bestenfalls engstirnig, oder verängstigt scheint. *Andererseits ist etwas dran an der Furcht vor einer Verdünnung des Würde- und, seit Kant daran gekoppelten, Autonomiebegriffs* – nunmehr als zwar metaphysisch unbehaftetes, aber gerne empirisches Merkmal verstanden, oder als bloße Orientierungshilfe, wie von Schöllner, mit Blick auf die Pluralität moralischer Weltbilder (bzw. sozialer Strukturen menschlicher und nichtmenschlicher Art) vorgeschlagen – weil damit eben jegliche Hoffnung auf eine logisch zwingende Begründung der Tierrechte aufgegeben scheint. Trotzdem Baranzke sich aufgrund ihres Unbehagens angesichts „einer besinnungslosen anthropozentrischen Ausbeutung unserer Nutz- und Haustiere an der Seite der Tierrechtsaktivisten“ verortet, beharrt sie deshalb wohl darauf, dass die Proklamation von Tierrechten mehr schaden würde als nützen – *stattdessen gelte es, sich der Würde der Selbstverpflichtungsfähigkeit des Menschen bewusst zu werden, die allein zu Ethik und Rechten, also letztendlich auch zu einem alle Lebensformen einschließenden „expandierenden Humanismus“ führen könne.*¹⁵⁸

Um die Kehrtwende in Bezug auf den anthropogenen Klimawandel und die Bedrohung der Biodiversität noch schaffen zu können, bedarf es der Stärkung spezifisch menschlichen Verantwortungsbewusstseins, nicht aber dessen biologistische Schwächung durch seine Animalisierung. Das wäre ein fataler *animal turn* in der Ethik.¹⁵⁹

Der allgemeingesellschaftliche oder, wie am eben besprochenen Diskurs ersichtlich, auch innerdisziplinär virulente (sowie, von Schöllner propagiert, sogar speziesübergreifend scheinbar existente) *Wertpluralismus* kann jedoch auch einfach als *Ausdruck einer Diskrepanz zwischen der allgemein vorherrschenden Wertschätzung bei gleichzeitiger begrifflicher Unbestimmtheit der Menschenwürde verstanden werden.*¹⁶⁰

158 Vgl. Baranzke: *Braucht die Ethik einen animal turn*, 206, Hervorhebung ZK.

159 Ebd.

160 Vgl. Kurt Walter Zeidler: „Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilkraft.“ In: *Synthesis Philosophica* 23, 2008 (2), 216.

Vor allem bioethische Fragen beschwören unauflösliche Verstrickungen der Ethik mit Erkenntnistheorie, Ontologie und Semantik herauf, die zu einer Mannigfaltigkeit von Meinungen führen, auch, weil auf keine bewährten Regeln und Problemlösungstechniken zurückgegriffen werden kann.¹⁶¹ Dabei Abhilfe verschaffen kann laut Zeidler letztendlich nur das Erkenntnisvermögen der Urteilkraft, genauer, der *reflektierenden Urteilkraft*,¹⁶² bevor zur weiteren Erforschung dieser Fähigkeit gelangt werden kann, muss jedoch im Folgenden nicht nur eine einführende Übersicht über das Sein-Sollen-Problem und Kants Moralsystem inklusive seiner eigenen tierethischen Bemerkungen gegeben werden, sondern auch die Ausbreitung der daran orientierten Metatierethik Korsgaards erfolgen.

2.1.2 Drei Blicke auf das Sein-Sollen-Problem

In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shoul'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.¹⁶³

„Die Radikalisierung des Empirismus bei Hume“ hat für Wolfgang Röd „insofern positive Bedeutung für die weitere Entwicklung des philosophischen Denkens, als sie Spätere – in erster Linie Kant – dazu veranlaßte, die der Erkenntnislehre und der Ethik gestellten Aufgaben neu zu formulieren und nach neuen Mitteln ihrer Bewältigung zu

161 Vgl. Zeidler: *Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilkraft*, 219.

162 Vgl. ebd. Die reflektierende Urteilkraft wird von Kant dadurch von der bestimmenden Urteilkraft unterschieden, dass sie nicht bloß das Besondere unter das Allgemeine subsumiert, sondern *in der Lage ist, zu einer besonderen Problemlage allgemeine Beschreibungen oder Rechtfertigungen zu finden*. Vgl. auch Kant: *KU*, A XXIIIff / B XXVff.

163 David Hume: *A Treatise of Human Nature*. Ed. by P. H. Nidditch & L. A. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press 1978, 3.1.1.27 / 469f. Online: <https://davidhume.org/texts/t/> (31.07.2026).

suchen.”¹⁶⁴ Im Sinne eines bloßen Gedankenanstoßes für Kant und seine Nachfolger*innen sei deshalb auch hier Humes (Meta-)Ethik zu betrachten, die sich auf die bloße Beschreibung der psychologischen Faktoren, die seines Erachtens zur Moralbildung führen, beschränkt: Abseits von Lust und Unlust trage auch die altruistische Tendenz der Sympathie, die er als eine Art Gefühlsansteckung deutet, sowie ein Verständnis von Mittel-Zweck-Beziehungen zu moralischen Werturteilen bei.¹⁶⁵ Hume verneint also – abseits seiner *Moralerklärung* – die Möglichkeit einer Moralbegründung aufgrund seiner berühmt gewordenen Sein-Sollens-Dichotomie, deren Unüberbrückbarkeit erstmals in *A Treatise Of Human Nature* thematisiert wird. Seine These, dass nicht vom Sein auf das Sollen, bzw. von deskriptiven auf normative Aussagen geschlossen werden darf, führt zu einem moralischen Skeptizismus, der die Möglichkeit der Begründung von Normen überhaupt in Frage stellt.¹⁶⁶ Ein solcher Skeptizismus kann m. E. nur überwunden werden, wenn man das Problem durchaus als solches anerkennt, die Prämissen, die Hume dazu führen – nämlich, dass bloß Empirie zu rationalen Schlüssen führen und Moral deshalb kein Gegenstand der Vernunft sein könne – jedoch hinterfragt, der Moral ihren eigentlichen Ort im vernünftigen Denken zugesteht und konsequent kein Sein, das nicht durch die Vernunft konstituiert ist, als Begründungsbasis für das Sollen zulässt. Dieser Weg aus dem Hume’schen Skeptizismus soll im Folgenden kurz anhand dreier Autor*innen aus verschiedenen Blickpunkten beleuchtet und anschließend im Rest der Arbeit stetig beschrritten werden.

Zunächst ist es wichtig, erstmals eine klare methodische Abgrenzung vorzunehmen: Humes These wird hier durchaus ernstgenommen, insofern *kein normativer Realismus* vertreten wird, der von der Möglichkeit objektiven Wissens auch in Bezug auf moralisches Sollen ausgeht und demnach kein Problem darin sieht, vom Sein (zB gewisser Merkmale, aber auch institutionell gefestigter Relationen) abzuleiten, was sein soll – in einem solchen Sinne realistisch oder naturalistisch wäre „die Idee, das Normative selbst als etwas Natürliches auszuweisen, und das soll dadurch möglich sein, dass man zB ‚moralische‘ Tatsachen mit ‚natürlichen‘ Tatsachen identifiziert.“¹⁶⁷ „According to this view, moral claims are normative if they are true, and true if there are

164 Wolfgang Röd: *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Zweiter Band. 17. bis 20. Jahrhundert.* München: C. H. Beck 1996, 89.

165 Röd: *Der Weg der Philosophie*, 94f.

166 Georgios Karageorgoudis, Jörg Noller: „Einleitung.“ In: Dies. (Hg.): *Sein und Sollen. Perspektiven in Philosophie, Logik und Rechtswissenschaft.* Paderborn: Mentis 2021, 7.

167 Mario Brandhorst: „Wessen Wahrheit? Welche Objektivität? Alternativen zum normativen Realismus.“ In: Georgios Karageorgoudis, Jörg Noller (Hg.): *Sein und Sollen. Perspektiven in Philosophie, Logik und Rechtswissenschaft.* Paderborn: Mentis 2021, 50.

intrinsically normative entities or facts which they correctly describe.“¹⁶⁸ Insbesondere in der Tierethik scheint dieser Zugang noch weiter verbreitet, als in der modernen menschenbezogenen Ethik, weil bereits etablierte Normen dieser stets als „objektive“ oder „reale“ Vergleichswerte zur Etablierung jener herangezogen werden können – deshalb wurde im ersten Kapitel auch andeutungsweise von einem Argumentationsweg *vom Sein zum Sollen hin* gesprochen. Die gängigste Methode in der Tierethik besteht genau darin: Für die Inklusion neuer in bereits allgemein anerkannte Normen (das „Sein“, insofern es bereits institutionell verankert ist) zu plädieren, indem jene mit diesen verglichen werden, ohne zu thematisieren, wie diese etablierten Normen überhaupt zustande kamen. „But when the normative question is raised, these are the exact points that are in contention – whether there is really *anything* I must do, and if so whether it is *this*. So it is a little hard to see how realism can help.“¹⁶⁹

Mario Brandhorst skizziert eine Alternative sowohl zu Humes subjektivistischen Skeptizismus, als auch zum moralischen Realismus: Anhand des „dichten“ ethischen Begriffs der Lüge erläutert er, dass wir durchaus Evaluationen bzw. normative Elemente mit deskriptiven mischen – der Begriff enthalte laut Definition eine Täuschungsabsicht und der offensichtlich normative Satz „du hättest sie nicht anlügen dürfen“ könne demnach auch als Aussagesatz gesehen und somit als wahr oder falsch beurteilt werden.¹⁷⁰ „Ob die entsprechende Aussage wahr oder falsch ist, hängt hier einfach davon ab, ob die Kriterien des fraglichen Begriffs in der gegebenen Sprache erfüllt sind oder nicht.“¹⁷¹ Anhand Brandhorsts Perspektivismus ist also sichtbar, dass zunächst Humes scharfe Trennung von Sein und Sollen – bspw. bei „dichten“ ethischen Begriffen wie „mutig“ oder „verlogen“ – manchmal wenig Sinn macht. Außerdem ist eine derartige Trennung zwischen Vernunft und Affekten ebenfalls nicht nötig, wenn man Humes Begriff der Vernunft (etwas, das über „wahr“ und „falsch“ bestimmt) übernimmt, weil nun auch Wertungen der Ethik wahr oder falsch sein können.¹⁷² Dass, wie Hume sagt, „nothing, in itself, valuable or despicable, desirable or hateful, beautiful or deformed“¹⁷³ sei, sondern dass diese Attribute von menschlichen Affekten bestimmt würden, kann man

168 Korsgaard: *The Sources of Normativity*, 19. Ein deutliches Beispiel für solch einen Realismus ist der Utilitarismus – Lust, Schmerz, oder wie auch immer geartete natürliche Bedürfnisse scheinen eine inhärente normative Qualität zu besitzen. Vgl. Korsgaard: *The Sources of Normativity*, 40.

169 Korsgaard: *The Sources of Normativity*, 34.

170 Vgl. Brandhorst: *Wessen Wahrheit? Welche Objektivität*, 61.

171 Brandhorst: *Wessen Wahrheit? Welche Objektivität*, 62.

172 Vgl. Brandhorst: *Wessen Wahrheit? Welche Objektivität*, 66.

173 David Hume: „The Sceptic.“ In: Id.: *Essays. Moral, Political and Literary*. Ed. by Eugene F. Miller, Indianapolis: Liberty Press 1875, 8 / 162. online: <https://davidhume.org/texts/empl1/sc> (31.07.2026).

somit, mit Brandhorst zusammenfassend, erweitern: „Unterscheidungen wie diese (...) gehen wesentlich von einem subjektiven Standpunkt der Bewertung aus, der sie erst möglich macht. Sie sind aber zugleich, und wesentlich, *begrifflicher Natur*. Richtig verstanden schließt das auch Wahrheit im ethischen Urteil nicht aus.“¹⁷⁴

Dieser Erste Versuch, das Sein-Sollen-Problem zu thematisieren, hat hoffentlich aufgezeigt, dass es weder so unmöglich aufzulösen ist, wie Hume uns glauben lassen möchte, noch so einfach, wie der normative Realismus behauptet. Der Konstruktivismus, ein populärer Gegenentwurf zum Realismus (sowohl in der Erkenntnistheorie, als auch in der Ethik), soll im letzten Teil mit Korsgaards Ansatz exemplarisch dargestellt werden, für die kommende Auseinandersetzung mit Kant (und Autor*innen, die sich auf ihn beziehen) könnte jedoch noch hilfreich sein, dass dessen Philosophie eben konstruktivistisch deutbar ist, was in Bezug auf seine Ethik spezifisch bedeutet, „dass es Verfahrenskriterien gibt, um moralische Urteile als objektiv richtig oder falsch zu bezeichnen.“¹⁷⁵ Im Gegensatz zum Realismus wird im Konstruktivismus gar nicht erst versucht, auf metaphysisch, natürlich, oder sonstwie vermeintlich bestimmbare „moralische Tatsachen“ Bezug zu nehmen, sondern davon ausgegangen, dass moralische Prinzipien Konstruktionen sind, jedoch nicht, um sie zu relativieren, sondern, um sich, sozusagen ohne Klotz unreflektierter Vorannahmen am Bein, einem überzeugenden Begründungsverfahren derselben widmen zu können.¹⁷⁶ Die Überschneidung mit Kants Transzendentalphilosophie besteht also in dem Fokus auf den Prozess, auf die Suche nach den letzten Bedingungen der Möglichkeit, bzw. die „allgemein einsichtigen Voraussetzungen“¹⁷⁷ von Ethik.

Obwohl ein gewisser begrifflich-konventioneller Konsens bei ethischen Urteilen unabdingbar ist, kann man intersubjektiv konstruierte Moralsysteme auch zu rigoros eingrenzen, nämlich in *Vertragsform*. Diese mag in der Sphäre der Legalität angemessen sein, *widerspricht jedoch* – so die hier zu verteidigende Position – *der Grundvoraussetzung von Moral: Autonomie*. Es gilt, wie gesagt, noch zwei Weisen zu thematisieren, wie man das Verhältnis Sein-Sollen betrachten kann, nämlich einerseits unter dem Gesichtspunkt einer anderen begründungstheoretisch relevanten Dichotomie, auf die hier die Sein-Sollen-Schablone gelegt wird: *Recht vs. Moral*; andererseits durch Interpretation des Begriffs „Sein“ als „Merkmal“ und des „Sollens“ als „Forderung“. Mit Nagl-Docekal

174 Brandhorst: *Wessen Wahrheit? Welche Objektivität*, 66, Hervorhebung ZK.

175 Herlinde Pauer-Studer: *Einführung in die Ethik*. 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Wien: Facultas 2020, 222.

176 Vgl. Pauer-Studer: *Einführung in die Ethik*, 222f.

177 Pauer-Studer: *Einführung in die Ethik*, 223.

wird nun zunächst versucht, die Sphären von Recht und Moral wieder zu trennen und in klare Beziehungen zueinander zu setzen, um zu einem besseren Verständnis der Forderung nach Tierrechten und ihrer Begründung zu gelangen. Mit Baranzke wurde deutlich gemacht, dass vorpositive (Menschen-)Rechte sich von institutionell realisierten Rechten unterscheiden und bereits mit Regan wurde etabliert, dass die Begründung vorpositiver (Tier-)Rechte unser Ziel sei, nun lässt sich aber die Frage stellen, warum auch vorpositive Rechte nicht schlicht Ziel der Rechtsphilosophie bleiben, sondern uns stattdessen bis in die Tiefen (oder Höhen) der Metaethik tangieren sollen.

Bei Kant wird dieses Verhältnis von Recht und Moral vor allem in der Geschichtsphilosophie entwickelt, wo er die Aufgabe einer allmählichen Moralisierung der Menschheit darstellt: Das Ziel einer globalen Rechtsordnung, wichtig wie es ohne Zweifel ist, sei erst Bedingung der Möglichkeit einer vollen Entfaltung von Moralität – doch Rawls und zB auch Axel Honneth nehmen diese *geschichtsphilosophischen* Überlegungen Kants als *Fundierung* der Moral im Recht wahr, ohne auf andere Schriften zu achten, was in ihren jeweiligen eigenen Begründungssystemen zu Problemen führt, die man nicht hätte, würde man Kants Moralbegründung als solche und nicht (nur) mit seiner Rechtsphilosophie zusammen lesen.¹⁷⁸ Rawls' vertragsbasierte Gerechtigkeitskonzeption läuft auf eine Theorie der Moral hinaus, d. h. er ist *moralischer Kontraktualist* und stellt außerdem seine Ethik auf eine empirische Basis.¹⁷⁹ Er setzt (zusätzlich zu der bereits besprochenen, pluralistischen, noch) zwei Deutungen von „Moral“ voraus, ohne deren Differenz zu thematisieren, und verwischt so die Grenze zwischen den Sphären: Die Vertragspartner*innen sollten zum Bilden der Gerechtigkeitsgrundsätze im „Urzustand“ bereits gewisse Moralvorstellungen haben, andererseits *die „echte Moral“ erst vertraglich kreieren*.¹⁸⁰ Der Ursprung Rawls' kontraktualistischer Moralvorstellung könnte also in seiner Begriffsvermengung gesehen werden – das moralische Beurteilungsvermögen wird bei ihm zum „Gerechtigkeitssinn“, weshalb „Reziprozität“ zu einer zentralen Beschreibungskategorie des Moralischen wird”.¹⁸¹

178 Vgl. Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 12f. „Da nur in der Gesellschaft, (...) die die größte Freiheit (...) ihrer Glieder (...) hat, (...) die Entwicklung aller ihrer Anlagen (...) erreicht werden kann, (...) so muß (...) eine vollkommen *gerechte bürgerliche Verfassung*, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein (...).“ Kant: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.“ In: Ders.: *Werkausgabe Band XI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, A 394f.

179 Vgl. Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 25.

180 Vgl. Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 25ff. Rawls unterscheidet nicht zwischen „Menschen von guten Sitten“ und „sittlichen guten Menschen“ – für Kant wären erstere unter dem pragmatischen Gesichtspunkt der „Klugheit“ zu thematisieren, zweitere unter dem Gesichtspunkt der Moral bzw. Vernunft. Vgl. Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 27.

181 Ebd.

Kant nimmt hingegen eine klare Abgrenzung vor. Demnach verhält es sich notwendig so, dass auf dem Wege vertraglicher Vereinbarung ein moralisches Verhalten im eigentlichen Sinn (wie er auch alltagssprachlich aufgefasst wird) nicht fundiert werden kann. Die von den Bürgern gemeinsam festgelegten Prinzipien können sich nur auf den ‚äußeren‘ (d. h., empirisch fassbaren) Aspekt von Handlungen, nicht auf Gesinnungen beziehen.¹⁸²

Auch Honneth nimmt das Reziprozitätsprinzip zu wichtig, wenn er damit nicht nur äußerlich-rechtliche Beziehungen, sondern auch die *Motive der Subjekte* danach beurteilen will, zB wenn er die gegenseitige Anerkennung von Rechtspersonen mit der charakterlichen Einschätzung einer Bereitschaft verknüpft, für alle Verpflichtungen Verantwortung zu übernehmen.¹⁸³ Anhand eines Kaufvertrags exemplifiziert Nagl-Docekal diesen wesentlichen Unterschied: Der rechtstheoretische Sinn eines Vertrags ist nicht, wechselseitiges Vertrauen zu verlangen – dies wäre eine „ethische Anreicherung“ – sondern, sich für den Fall der Nichteinhaltung abzusichern, er drückt im Gegenteil also sozusagen den Verzicht auf eine Vertrauensbeziehung aus.¹⁸⁴ Honneths Rechtsperson ist voller moralischer Überzeugungen, die sie aber deshalb gelegentlich auch suspendieren muss – dieses „Opfer der Selbstverleugnung“ wäre jedoch gar nicht nötig, wenn man das abstrakte Recht nicht moralisch anreicherte, sondern die Ebenen trenne *und sodann das Recht moralisch fundiere*, denn laut Kant beinhaltet der kategorische Imperativ die Pflicht, sich auf eine rechtsstaatliche Ordnung einzulassen.¹⁸⁵

Die Leistungsgrenze der kontraktualistischen Zugangsweise (...) ist hier auf folgende Weise zu akzentuieren: Selbst in einem optimal geregelten Staat, dessen Gerechtigkeitsprinzipien allgemeine Zustimmung gefunden haben, bleibt es den Bürgern anheimgestellt, unmoralisch zu handeln, solange sie damit kein Gesetz übertreten. Von der Ebene des Staates her gesehen, ist die Moralität der Einzelnen deren Privatangelegenheit. Nun entspricht aber der Gedanke eines

182 Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 28.

183 Vgl. Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 19.

184 Vgl. Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 20.

185 Vgl. Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 21. „Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut.“ Immanuel Kant: *Die Metaphysik der Sitten. (MS, Tugendlehre und – hier zitiert – Rechtslehre) Werkausgabe Bd. VIII*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, AB 34. „Wir kennen unsere eigene Freiheit (...) nur durch den *moralischen Imperativ*, (...) aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.“ Kant: *MS, Rechtslehre*, AB 48.

schlichten ‚Laissez-faire‘ nicht dem, was wir üblicherweise unter ‚Moral‘ verstehen – die Frage der Verbindlichkeit bleibt hier also offen.¹⁸⁶

Honneth distanziert sich in zweierlei Hinsicht von Kant: Er trennt die Sphäre der Moral zwar klar(er als Rawls) von der des Rechts, ordnet jedoch sodann beide der Sphäre der „sozialen Freiheit“ unter, was letztlich dazu führt, „dass wesentliche Züge des Rawlsschen Moralverständnisses (...) und damit auch die Probleme desselben“ erhalten bleiben.¹⁸⁷ Das Gebot zur wechselseitigen Anerkennung und Rechtfertigungspflicht, wird bei der *Institutionalisierung der moralischen Autonomie* ebenso relevant wie beim institutionalisierten Recht – dadurch verliert die *Autonomie* jedoch ihren namensgebenden Bedeutungsaspekt: „Während Rechtssubjekte ihre Kompetenzen in der Tat aus den Zuschreibungen seitens des betreffenden Staates beziehen, lässt sich moralische Autonomie nicht – analog dazu – durch reziproke Unterstellungen begründen.“¹⁸⁸ Die Pointe Honneths sozialer Freiheit ist die Möglichkeit einer reziproken Erwartungshaltung dahingehend, stets intersubjektiv einsehbare Gründe für sein Handeln geben zu können, er folgt also Kant zwar insofern, als die Gründe und nicht die Konsequenzen einer Handlung für deren Moralität relevant sind, aber im Gegensatz zu diesem ignoriert er den wesentlichen Unterschied zwischen „innerer“ und „äußerer Freiheit“, nach dem es ganz klar unmöglich ist, aus einer Außenperspektive die *Gründe* für eine Handlung vorzuschreiben oder auch nur mit Sicherheit zu wissen.¹⁸⁹ Honneth versucht, wenn er auch dem Individuum ein gewisses Maß an Selbstgesetzgebung belässt, das Prüfinstrument des kategorischen Imperativs gewissermaßen nach außen, also in den öffentlichen Diskurs zu kippen, was laut Nagl-Docekal letztlich auf eine Entleerung des Subjekts hinausläuft: „Dass es der Selbstprüfung mitunter an Aufrichtigkeit ermangelt, kann nicht dadurch behoben werden, dass eine Beurteilung von außen an ihre Stelle gesetzt wird“, denn eine solche Beurteilung kann ebenso fehlerbehaftet sein, wie die von innen, ja, noch mehr, immerhin ist sie weder vor diversen Eigeninteressen, noch vor

186 Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 28.

187 Vgl. Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 33.

188 Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 38.

189 Vgl. Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 38f. Kant bespricht dieses Problem des Beurteilens der eigenen Gründe im Rahmen des Unterschieds zwischen bloß *pflichtmäßigem* Handeln und demjenigen *aus Pflicht*, also auch gegen jede persönliche Neigung (aus Vernunft) gewolltem, beschließt seine Betrachtungen darüber jedoch einerseits damit, dass man selbst die eigenen Motive kaum je gänzlich kennen kann und andererseits auch nicht kennen muss, solange die Vernunft (nicht die Erfahrung, oder Neigung) das Handeln bestimmt und das tue sie, solange man der Pflicht folge. Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS). Werkausgabe Band VII*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, BA 25ff.

Marginalisierungen solcher Individuen, denen die Formulierung intersubjektiver Gründe schwerer fällt, gefeit.¹⁹⁰

Als das größte Problem kontraktualistischer Ethiken entpuppt sich somit dasjenige der dafür als unabdinglich geltenden *Reziprozität*: Nicht nur droht denjenigen Personen, die nicht in irgendeiner Form als vertragsfähig oder mündig oder dgl. gelten, stets der Ausschluss aus der moralischen Gemeinschaft, sondern die eigenen moralischen Pflichten werden niemals vollkommen wahrgenommen, wenn sie an die Bedingung der Wechselseitigkeit geknüpft werden – niemand will alleine gut sein, aber eine moralische Gemeinschaft kann nicht bestehen, wenn die Einzelnen nicht bedingungslos gut sind.¹⁹¹ Insofern Nagl-Docekal die moralische Verantwortung wieder in das Individuum zurückbringt, kann sie auch das Gewissen, bzw. die Reue (vom Begriff der Schuld unterschieden, der weiter ist, weil er miteinbezieht, dass die Konsequenzen des Handelns auch unbeabsichtigt für andere verhängnisvoll sein können) als „*einzig[e]* Ort der Einsicht in die moralische Fragwürdigkeit einer vollzogenen Handlungsweise“ rehabilitieren, bzw. im Sinne Kants ursprünglicher Deutung des Begriffs als wesentlichen Faktor moralischer Beurteilung reinstallieren.¹⁹² Man könnte also abschließend sagen, die Moral bedingt sich – durch die selbstaufgelegte Pflicht zum Recht, das ihre freie Ausübung garantieren soll – selbst. D. h., Recht und Moral bedingen sich wechselseitig, aber Moral durchdringt eben *jede Handlung*, also auch die Sphäre des Rechts, Autonomie ist also auch Bedingung der Möglichkeit rein äußerlicher Freiheit bzw. Pflichten.¹⁹³ Deutet man selbst vorpositive Rechte, in Nagl-Docekal's Worten, institutionalisierter Autonomie bzw. sozialer Freiheit entsprungen, als das Sein, aus dem nicht ohne weiteres ein tierethisches Sollen abgeleitet werden kann, so haben wir mit der Rückbesinnung auf Kants Trennung von Recht und Moral und ihrem Begründungsverhältnis die Kantische Lösung für das Hume'sche Dilemma: *Nicht das Sollen aus dem Sein, sondern das Sein aus dem Sollen abzuleiten...*

Wie bereits mit der Bevorzugung relationaler Theorien angedeutet, ist ein merkmaloientierter, „realistischer“ Zugang zur Frage der Berücksichtigungswürdigkeit nichtmenschlicher Tiere nicht zur Beantwortung dieser geeignet, weil eben nicht ohne weiteres von deskriptiven auf normative Aussagen geschlossen werden kann. Um diese

190 Vgl. Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 40f.

191 Vgl. Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 43, 45.

192 Vgl. Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 46. „Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft (...); also eine unausbleibliche Tatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht.“ Kant: *MS, Tugendlehre*, A 37f.

193 Vgl. Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 21, 28, 42, 86 u. a.

Kluft zwischen Merkmal (Sein) und Forderung (Sollen) zu überbrücken, sei nun die Vernunft nicht mehr als *per se* menschliches Merkmal zur Legitimierung einer anthropozentrischen Ethik zu missbrauchen, sondern ihr Forderungscharakter zu erkennen und zu explizieren. Wie die Beschäftigung mit Kant bald bestätigen wird, ist der wohl wichtigste, ja, m. E. einzig legitime, Einwand gegen ethische Positionen, die die Leidensfähigkeit eines Wesens zum *wesentlichen Maßstab* seiner moralischen Berücksichtigungswürdigkeit erheben, „dass ein konsistenter und begründbarer Begriff moralischer Verantwortung allein an der Vernunftfähigkeit zu bemessen ist.“¹⁹⁴ Abgesehen von einem solchen Pathozentrismus macht am deutlichsten Singer außerdem weitere, problematische Voraussetzungen, nämlich, dass die Ethik eine Theorie der Interessensabwägung und *ein moralisches Urteil von einem universalen Standpunkt aus zu treffen sei*, weshalb denn auch, so seine Konklusion, die Interessen anderer Wesen in eine universale Kalkulation miteinbezogen werden sollten.¹⁹⁵ Geht man von der Möglichkeit eines universalen Standpunkts aus, kann man den Bereich moralischer Objekte so weit ausdehnen, wie man möchte, bspw. alles Lebendige (Biozentrismus), oder auch die gesamte Natur (Holismus) miteinbeziehen, wofür jeweils mindestens so viele Argumente wie Gegenargumente formuliert werden können, was sodann nur aufgrund persönlicher Präferenzen und Intuitionen entscheidbar scheint.¹⁹⁶ Das Problem all dieser Positionen ist nach Zeidler letztendlich das gleiche wie das der anthropozentrischen:

Man geht wie selbstverständlich davon aus, dass das Gattungswesen *Mensch*, dass der *homo sapiens sapiens*, das Subjekt und der ausschließliche Adressat der ethischen Reflexion sei. Nur im Horizont dieser *empiristischen Vorentscheidung*, die gemeinhin als Vorentscheidung überhaupt nicht thematisiert wird, kann man scheinbar sinnvoll darüber streiten, durch welches *Merkmal* die moralisch berücksichtigungswerten Objekte zu identifizieren sind: ob durch ihre Diskursfähigkeit oder durch ihre Leidensfähigkeit oder durch ihre Lebendigkeit oder schlicht dadurch, dass sie Teil eines allumfassenden Naturganzen sind.¹⁹⁷

194 Kurt Walter Zeidler: „Überlegungen zu einer anthropozentrischen Bioethik ohne Anthropozentrismus.“ In: Walter Schweidler (Hg.): *Wert und Würde der nichtmenschlichen Kreatur*. Sankt Augustin: Academia 2009, 67.

195 Vgl. ebd.

196 Vgl. Zeidler: *Überlegungen zu einer anthropozentrischen Bioethik ohne Anthropozentrismus*, 68f.

197 Zeidler: *Überlegungen zu einer anthropozentrischen Bioethik ohne Anthropozentrismus*, 69.

Wir müssen uns also fragen, was außer dem Menschen der/die tatsächliche Adressat*in der Ethik und wie eine solche Ethik darauf aufbauend beschaffen sein soll, kurz, uns auf Kants radikalen Gegenentwurf zu allen empiristischen und anthropozentrischen Ethikkonzeptionen rückbesinnen:¹⁹⁸ „Im Zentrum der Kantischen Überlegungen steht vielmehr die *Vernunft*.“ Die Vernunft ist aber, wie Zeidler betont, „nicht primär als das spezifische Merkmal zu verstehen (...), durch das sich das Gattungswesen Mensch von anderen Lebewesen unterscheidet,“ sondern „als eine *Forderung*, die der empirische Mensch in seinem theoretischen Erkennen und in seinem praktischen Handeln erfüllen soll.“¹⁹⁹ Die Vernunft ist kein Merkmal, das allen Menschen einfach zufällt, sie ist bloß eine Fähigkeit und somit zugleich *Forderung, sich selbst zu verwirklichen*. Denkt man über den Würdebegriff in diesem Zusammenhang nach, könnte man versucht sein, zu sagen, auch Würde *habe* der Mensch nicht einfach, sondern sie sei entweder eine arbiträre Zuschreibung aufgrund der Vernunftfähigkeit (als Merkmal missbraucht) oder aber ebenfalls eine Forderung – an den/die Vernunft-fähige*n: Sei würdevoll, erweise dich als würdig,²⁰⁰ schütze und fördere die Würde anderer...

Zusammenfassend kann man folgende begründungstheoretischen Schwächen bisheriger Argumentationen identifizieren: Sowohl Regan als auch zum Teil noch Palmer haften bei aller Vernunft ihrer Ansätze einem merkmalsbezogenen ethischen Realismus an, der Regan davon abhält, seinen subjektbezogenen, deontologischen Ansatz weiter auszubauen und so Palmer zwar sehen lässt, dass, aber nicht, *warum* ein relationaler Zugang vonnöten ist. Auch die Autor*innen von *Zoopolis* wählen einen pragmatischen Argumentationsweg vom Sein zum Sollen – im Sinne einer Verknüpfung institutionalisierter Normen mit solchen, die erst zu institutionalisieren sind – weshalb sie annehmen müssen, dass bereits bestehende Gesetzesstrukturen unweigerlich gut sind. Baranzkes furchtsamer Dogmatismus verstellt ihr indes den Blick auf eine durchaus mögliche subjektbasierte direkte Pflicht gegenüber Tieren, weshalb ihr Begründungsweg zwar weniger schwammig, aber auch weniger fruchtbar als derjenige Schöllners scheint.

198 Vgl. ebd.

199 Zeidler: *Überlegungen zu einer anthropozentrischen Bioethik ohne Anthropozentrismus*, 70.

200 „Würdig ist jemand des Besitzes einer Sache, oder eines Zustandes, wenn, dass er in diesem Besitze sei, mit dem höchsten Gute zusammenstimmt. Man kann jetzt leicht einsehen, dass alle Würdigkeit auf das sittliche Verhalten ankommt (...).“ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft (KpV). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VII*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, A 234.

2.2 Immanuel Kants ethisches Fundament

Der Weg, den Kants Ethik argumentativ geht, kann gleichsam als Spiegelung desjenigen seiner theoretischen Philosophie gesehen werden: Während die *Kritik der reinen Vernunft* bei der Sinneswahrnehmung ansetzt und erst über sie und die Begriffe zu allgemeingültigen Grundsätzen gelangt, wobei Erkenntnis stets Gegenstandsbezogen bleiben müsse; *soll das praktische Denken bei den Grundsätzen beginnen*, nebenbei hauptsächlich einige wichtige Begriffe, wie „Wille“ und „Freiheit“ bestimmen und jegliche Sinnesdaten so nachhaltig aus seiner Begründung verbannen, dass man beinahe vergisst, dass die Ethik durchaus dazu da ist, die materielle Welt zu formen.²⁰¹ Dieser Weg soll im Folgenden entlang Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* nachgezeichnet werden, einem konzisen und prägnanten Meilenstein in der Geschichte der Metaethik. Die *Grundlegung* versucht, das oberste Prinzip der Moralität a priori, d. h. ohne empirische Hilfsmittel, aus der bloßen Tatsache der Vernunftfähigkeit des Menschen logisch abzuleiten,²⁰² muss dabei jedoch rein begriffsanalytisch vorgehen und letztendlich vor der Unbegreiflichkeit dieses *kategorischen Imperativs* und anderer „synthetischer Erkenntnisse a priori“, d. h. vor an sich wahren Aussagen über alles, was über unseren Begriffs- oder Erkenntnisapparat hinausgeht, Halt machen.²⁰³ Die grundlegendste Frage der praktischen Philosophie, die sowohl im Interessensproblem (das hier noch zu besprechen sein wird) als auch in der Frage nach der Vereinbarkeit von praktischer und theoretischer Philosophie (die wir unter dem Titel Sein-Sollen-Problem angesprochen, wenn auch nicht erschöpft haben) ausgedrückt ist – nämlich: Warum sollen wir überhaupt moralisch sein, womit lässt sich moralische Verantwortung begründen bzw. logisch erzwingen – muss also laut Kant letztlich offen bleiben. Inzwischen tut Kant jedoch sein Möglichstes, die Kluft zwischen Sein und Sollen zu überbrücken, indem er die Fähigkeit zum Sollen zerpfückt und systematisiert, bis er zu der Einsicht gelangt, dass ohnehin das Sollen das Sein bedingen muss und nicht umgekehrt,²⁰⁴ dass also das deutlichste Faktum der Vernunft das Gebot zur Moralität,

201 Vgl. *KpV*, A 32. Im Gegensatz zu bspw. Aristoteles besteht Kant nämlich darauf, dass „nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenstandes, das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten (...) bestimme und möglich mache.“ Kant: *KpV*, A 112.

202 Vgl. Kant: *GMS*, BA XV. Die Versteifung auf diesen einen Grundsatz, den kategorischen Imperativ, lässt sich besser nachvollziehen, wenn man bedenkt, dass laut Kant „alles aus einem Prinzip ableiten zu können (...) das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet.“ Vgl. *KpV*, A 162.

203 Vgl. Kant: *GMS*, BA 128.

204 Vgl. Kant: *GMS*, BA 123.

oder, allgemeiner, das Gebot zur Konstruktion der Wirklichkeit nach den Vorstellungen der Vernunft sei, und die Frage, wie man seine Moralvorstellungen an die Gegebenheiten der Welt anpassen könne, derjenigen unterzuordnen ist, wie die Welt sich zu verhalten hat, wenn einmal ein universal geltender moralischer Imperativ formuliert wurde.

2.2.1 Wille

Kant grenzt sein Moralsystem einerseits von empiristischen Prinzipien ab: Versucht man bspw., aus dem *Prinzip der eigenen Glückseligkeit* eine Ethik zu entwickeln, sind ihre Folgen so unvorhersehbar, wie ihr Gegenstand unbestimmbar ist, weil Wohlverhalten sich eben nicht immer nach dem Wohlbefinden richtet, ein glücklicher nicht dasselbe ist wie ein guter Mensch, ein auf seinen Vorteil bedachter kein tugendhafter – Vertreter*innen solch einer Glücksethik würden „der Sittlichkeit Triebfedern“ zugrundelegen, „die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Kalkül besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen“.²⁰⁵

Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und (...) betrifft die Materie seines Begehrungsvermögens, d. i. etwas, was sich auf ein subjektiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird. Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund [des Begehrungsvermögens] von dem Subjekte bloß empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich, diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objektiv in allen Fällen und für alle vernünftigen Wesen *eben denselben Bestimmungsgrund* des Willens enthalten müßte.²⁰⁶

Andererseits taugt ihm auch der rationalistische Begriff der *eigenen Vollkommenheit* nicht zum Prinzip der Ethik, weil Vollkommenheit immer noch ein Objekt des

205 Vgl. Kant: *GMS*, BA 89ff. Scherzhaft zusammenfassend: „[W]enn *Eudämonie* (das Glückseligkeitsprinzip) statt der *Eleutheronomie* (des Freiheitsprinzips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon *Euthanasie* (der sanfte Tod) aller Moral.“ Kant: *MS, Tugendlehre*, A IX.

206 Kant: *KpV*, A 45f.

Willens, also ein heteronomer Grund des Handelns wäre (d. h. man immer noch alle „guten“ Handlungen nicht ihrer selbst willen, sondern nur als Mittel zum Zweck der Vollkommenheit tun würde) und deshalb nicht kategorisch, sondern bloß hypothetisch gebieten könnte (d. h. des weiteren Gesetzes bedürfe, Vollkommenheit wollen zu sollen), wogegen Kant betont, dass der *gute Wille* sich „unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung“ (und keinerlei weiteren Triebfeder) bestimme.²⁰⁷ Glückseligkeit (jedoch nicht die eigene, sondern fremde) und (eigene moralische) Vollkommenheit sind für Kant, wie er später in der *Metaphysik der Sitten* thematisiert, durchaus die wesentliche Materie, aber eben nicht Beginn seiner Begründung der Ethik.²⁰⁸

Nur wenn der Grund der Verbindlichkeit moralischer Gesetze in Begriffen der reinen (also von empirischen Einflüssen isoliert betrachteten) *Vernunft* gesucht wird (anstatt in der menschlichen Natur oder Situation, die zu viele kontingente Faktoren aufweisen), ist also ihre absolute Notwendigkeit gewährleistet.²⁰⁹ Kant fügt der antiken triadischen Unterteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik also die Vernunft als Prinzip all dieser Vorhaben hinzu und systematisiert sie durch seine Unterteilung in *formale* (Logik) und *materiale Vernunftserkenntnis*, deren zweite sich entweder auf Gegenstände und Gesetze der *Natur* oder der *Freiheit* bezieht und, sofern sie dies ohne empirischen Einfluss, bzw. nur aus Prinzipien a priori tut, entweder Metaphysik der Natur oder Metaphysik der Sitten genannt wird.²¹⁰ Deshalb muss eben einer universal gelten wollenden Ethik eine Metaphysik der Sitten vorausgehen, die anstatt der psychologischen Bedingungen des menschlichen Wollens die Prinzipien eines reinen Willens untersucht, dieser Metaphysik aber wiederum eine Kritik der reinen praktischen Vernunft.²¹¹ Und als gleichsam populärwissenschaftliches Einstiegswerk in die Kantische Ethik wird eben der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Metaphysik der Sitten* eine

207 Vgl. Kant: *GMS*, BA 91ff.

208 Vgl. Kant: *MS*, *Tugendlehre*, A 11ff.

209 Vgl. Kant: *GMS*, BA VIII.

210 Vgl. Kant: *GMS*, BA IIIff. Kants Verhältnis zur Metaphysik ist ambivalent und bedarf vielleicht einer kurzen Erklärung. Einerseits ist sein Kritizismus eben darauf ausgelegt, mit derselben aufzuräumen, andererseits war ihm das wohl eben deshalb so wichtig, weil ihm diese Disziplin so viel bedeutete. Vgl. Manfred Geier: *Kants Welt. Eine Biographie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005, 126f. „Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann, leistet zweierlei Vorteile. Der Erste ist, denen Aufgaben ein Gnüge zu tun, die das forschende Gemüt aufwirft, wenn es verborgenen Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspähet. (...) Der andere Vorteil (...) besteht darin[, dass] (...) die Metaphysik [als] eine Wissenschaft von den *Grenzen der menschlichen Vernunft* (...) [betrachtet und betrieben werden kann].“ Immanuel Kant: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.“ In: Ders.: *Werkausgabe Band II. Vorkritische Schriften bis 1768*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, A 115.

211 Vgl. Kant: *GMS*, BA Xff.

Grundlegung vorangestellt, deren einzige Aufgabe es ist, das oberste Prinzip der Moralität zu beschreiben, womit Kant auch ohne Umschweife beginnt: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.“²¹² Der Charakter des Willens steuert erst etwaige „Talente des Geistes“ (Verstand, Witz, Urteilskraft...) und „Eigenschaften des Temperaments“ (Mut, Beharrlichkeit...) hin zur Gutheit oder Schlechtigkeit, selbst jene, die dem guten Willen grundsätzlich förderlich sind, wie Selbstbeherrschung oder Nüchternheit, da auch solche Eigenschaften in böser Absicht, oder ohne gute Grundsätze gebraucht werden können.²¹³ Der gute Wille ist außerdem *nicht aufgrund der durch ihn erreichbaren Konsequenzen*, sondern *an sich*, also *durch das Wollen selbst gut* und also *nicht als bloßes Mittel* (zB zur Glückseligkeit, die zu erlangen ein Naturinstinkt ausreicht und der die, bzw. die der Vernunft oftmals eher hinderlich ist), sondern *als Zweck an sich* zu untersuchen, wozu es des Begriffes der *Pflicht* bedarf.²¹⁴

Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. (...) Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, (...) mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiemit ein Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, objektiv, das Gesetz, und, subjektiv, reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leiten.*²¹⁵

Dazu spezifiziert er: „*Maxime* ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische *Gesetz*.“²¹⁶ Mit diesem Gesetz schlechthin

212 Kant: *GMS*, BA 1.

213 Vgl. Kant: *GMS*, BA 1ff.

214 Vgl. Kant: *GMS*, BA 3ff. „Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches *gebietet* und nicht auf unser Belieben ankommen läßt, was unserem Hange gefällig sein möchte. Das ist die einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, weil sie allein fester und genau bestimmter Grundsätze fähig ist.“ Kant: *KpV*, A 152.

215 Kant: *GMS*, BA 14f.

216 Kant: *GMS*, BA 16, Anmerkung.

nun, das dem Willen zum Prinzip dienen soll, meint Kant eigentlich die allgemeine Gesetzmäßigkeit von Handlungen überhaupt, man soll also seine Maxime derart wählen, dass sie universalisiert werden, einem Gesetz entsprechen könne.²¹⁷ Und das Gefühl der Achtung wird „durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zur Beurteilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objektiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen.“²¹⁸ Die Frage nach der Begründung moralischen Handelns führt Kant also sogleich zu einem von Glücksstreben und konsequentialistischen Überlegungen im Allgemeinen unbeeinflussten guten Willen, der sich bloß durch Gesetzmäßigkeit, also logische Kohärenz leiten lässt. Denn ein Wille ist dann schlechterdings gut, wenn seine Maximen sich nicht selbst widerstreiten, sobald sie als allgemeingültige Gesetze gedacht werden.²¹⁹

2.2.2 Gesetz

Die Natur wirkt nach Gesetzen, aber nur vernunftbegabten Wesen ist es kraft ihrer praktischen Vernunft bzw. ihres Willens möglich, nach ihren *Vorstellungen von Gesetzen* bzw. nach ihren *Prinzipien* zu handeln und, sofern ein solches Prinzip als objektiv gut beurteilt wird, ein Gebot in der Form eines *Imperativs* zu formulieren, kurz gesagt, selbst Gesetze zu kreieren.²²⁰ Ein Imperativ kann eine Handlung entweder *hypothetisch*, also als Mittel zum Erreichen eines anderen Zweckes oder *kategorisch*, also als für sich selbst notwendig gebieten, weshalb Handlungen zur Förderung der eigene Glückseligkeit nicht Gegenstand eines kategorischen Imperativs, d. h. der Ethik oder Sittenlehre sein können, da sie ja stets auf eine andere Absicht über die Tat selbst hinaus abzielen.²²¹ Hier stellt sich erstmals die Frage, wie ein Imperativ den Willen *nötigen* kann, wenn man nicht den Zweck (wie zB Glückseligkeit) ohnehin zu erreichen

217 Vgl. Kant: *GMS*, BA 17.

218 Kant: *KpV*, A 135. Anhand dem Begriff der Achtung (der uns im Folgenden nicht mehr beschäftigen wird) könnte man deutlich machen, dass Kants System manchmal erzwungen, er manchmal Begriffe so hinzubiegen scheint, dass sie hinein passen. Es widerspricht dem bisher gesagten nicht zwangsläufig, wenn er sagt „*Achtung* geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die letzteren können *Neigung*, und, wenn es Tiere sind (z.B. Pferde, Hunde etc.), so gar *Liebe*, oder auch *Furcht*, wie (...) ein Raubtier, niemals aber *Achtung* in uns erwecken.“ Ebd. Genaugenommen sollte dieses Gefühl aber nicht auf bloße Träger oder Ausübende des Moralgesetzes bezogen werden (und somit wieder mal einen Grund geben, sich von Tieren abzugrenzen), sondern eben nur auf die Vernunft und ihre Fähigkeit, eine universale Moral zu erzeugen. Der Personenbezug scheint hier überflüssig.

219 Vgl. Kant: *GMS*, BA 81.

220 Vgl. Kant: *GMS*, BA 36f.

221 Vgl. Kant: *GMS*, BA 39ff.

wünscht und die dahin führenden Mittel eben als zum Erreichen desselben notwendig einsieht, also, wenn die eigene Kausalität nicht analytisch im Wollen der Wirkung (oder das Mittel im Zweck) enthalten ist.²²² Trotzdem kann der Begriff der Glückseligkeit, objektiv unbestimmbar, weil subjektiv, partikulär, empirisch, wie er ist, nicht zu einer universalen Ethik, also zu einem Begriff von Pflicht führen, sondern höchstens zu erfahrungsgeleiteten Ratschlägen zur Förderung des durchschnittlichen Wohlbefindens.²²³ Neben den subjektiven Prinzipien bzw. Grundsätzen des Willens, Maximen, nach denen das Subjekt handelt, ist *der* kategorische Imperativ das einzige praktische Gesetz bzw. objektive Prinzip, dessen Sollen für *jedes* vernünftige Wesen, kraft seines Aufrufs zur Allgemeingültigkeit, unabhängig persönlicher Absichten, gilt.²²⁴

Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ eigentlich als notwendig vorstellt.²²⁵

Der kategorische Imperativ ist ein *synthetisch-praktischer Satz a priori*, weil hierbei eine Tat notwendig mit dem Willen verknüpft wird, ohne dieser Verknüpfung eine Neigung als Bedingung voranzustellen.²²⁶ „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*“²²⁷ Oder, für manche vielleicht leichter nachvollziehbar formuliert: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“²²⁸ Eine weitere alternative, die Strenge der Aufforderung zur Universalität wohl noch mehr zur Geltung bringende Formulierung ist „*handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.*“²²⁹ Dabei betont Kant, dass

222 Vgl. Kant: *GMS*, BA 44f.

223 Vgl. Kant: *GMS*, BA 46ff. „Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der *Glückseligkeit* nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die *Würdigkeit, glücklich zu sein*, moralisch (Sittengesetz).“ Kant: *KrV*, A 806 / B 834.

224 Vgl. Kant: *GMS*, BA 49ff.

225 Kant: *GMS*, BA 51f.

226 Vgl. Kant: *GMS*, BA 50.

227 Kant: *GMS*, BA 52.

228 Kant: *KpV*, A 54.

229 Kant: *GMS*, BA 52.

dieses oberste Moralprinzip auf keinen Fall *aus der menschlichen Natur abzuleiten* sei, da es sonst nicht für alle vernünftigen Wesen und somit auch nicht für den Menschen mit praktisch-unbedingter Notwendigkeit gelten kann.²³⁰

Der Wille ist das Vermögen, sich selbst nach der Vorstellung gewisser Gesetze zum Handeln zu bringen, dessen Zwecke nun, sollen sie für alle Vernunftwesen gelten, also Bewegungsgrund eines möglichen kategorischen Imperativs sein, absolute Zwecke an sich selbst sein müssen (anstatt relative Zwecke, die bloß Grund hypothetischer Imperative sind).²³¹ *Für Kant ist nun jedes vernünftige Wesen ein Zweck an sich selbst – „die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst“ – weil es sich notwendig sein eigenes Dasein zum Prinzip macht.*²³² Damit ergibt sich eine weitere – zwar vordergründig im tierethischen Kontext kontroverse, aber letztlich sehr ergiebige, sowie für Kants ratiozentrische Position selbst unvorteilhafte, weil undeutliche – Formulierung, denn der „praktische Imperativ wird also folgender sein: *Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*“²³³ Das bedeutet nämlich, so Kant selbst, nicht nur die Erhaltung der Humanität, sondern auch die Beförderung des Naturzwecks, der allen Menschen gemeinsam ist – ihre Glückseligkeit – also nicht nur ein Absehen vom Zerstören der Glückseligkeit anderer, sondern auch ein aktives Fördern dieser.²³⁴ „Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir *alle* Wirkung tun soll, auch, so viel möglich, *meine* Zwecke sein.“²³⁵ Nichtmenschliche Tiere, so sie einen Naturzweck haben, könnten also durchaus Teil der Kantischen Ethik sein, wie jedoch zuvor betont, ist die (menschliche) Natur nicht zu ethischen Begründungszwecken zu missbrauchen.

Kant beschreibt sodann, bisherige Einsichten zusammenfassend, eine Triade an Prinzipien, sozusagen *die dreifache Bedingung der Möglichkeit von praktischer Gesetzgebung*: (1) Objektive Bedingung ist die Form der Allgemeinheit einer Regel, die ihr ermöglicht, zu einem Gesetz zu werden, (2) subjektive Bedingung ist die Fähigkeit, Zwecke zu haben, die nach Kant jedes vernünftige Subjekt als Zweck an sich selbst besitzt, (3) Bedingung der „Zusammenstimmung“ des (subjektiven) Willens mit der (objektiven) praktischen Vernunft ist „die *Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als*

230 Vgl. ebd.

231 Vgl. Kant: *GMS*, BA 63.

232 Vgl. Kant: *GMS*, BA 64ff.

233 Kant: *GMS*, BA 66f.

234 Vgl. Kant: *GMS*, BA 69.

235 Ebd.

eines *allgemein gesetzgebenden Willens*.“²³⁶ Diese Idee würde realisiert in einem Reich der Zwecke, d. h. einer systematischen Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, in der die Wesen einander stets als Zwecke betrachten, niemals bloß als Mittel.²³⁷ Vor allem diese Ausführungen zur Selbstzweckhaftigkeit sollen später mit Korsgaard näher betrachtet und in den tierethischen Kontext gesetzt werden. Grundsätzlich ist jedoch Bisheriges zusammenfassend deutlich zu sehen, dass Kant nicht von Merkmalen, Interessen oder Relationen von Subjekten ausgeht, sondern von der Vernunft, der Moralfähigkeit her argumentiert, wodurch sich eine Begründung der Ethik ergibt, die sich nicht an Rechten, sondern an Pflichten orientiert.

2.2.3 Freiheit

„Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist.“²³⁸ Der Wille muss zur *Selbstgesetzgebung* fähig sein und diese *Autonomie* wird sowohl als Garant für die unhintergehbare Würde oder Unersetzbarkeit, weil Selbstzweckhaftigkeit eines vernünftigen Wesens angesehen, als auch als die einzige Möglichkeit, eine Ethik ohne äußere Zwänge oder Anreize fürs Eigeninteresse (also Heteronomie) zu konzipieren.²³⁹

Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen, und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines andern praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der *Idee der Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt.²⁴⁰

Autonomie ist die Beschaffenheit des Willens, durch die er sich selbst, unabhängig von den Gegenständen des Wollens, ein Gesetz ist und *Moralität* ist das Verhältnis *der eigenen Handlungen* zur Autonomie anderer Individuen, also sozusagen

236 Vgl. Kant: *GMS*, BA 70.

237 Vgl. Kant: *GMS*, BA 74f.

238 Kant: *GMS*, BA 75.

239 Vgl. Kant: *GMS*, BA 71ff., 77, 88.

240 Kant: *GMS*, BA 76f.

die einzige Bedingung unter der diese Selbstzwecke sein können.²⁴¹ Die Kausalität des Willens heißt *Freiheit* und ist sowohl negativ, i. S. von unabhängig von fremden Ursachen, als auch positiv, i. S. von kausal nach unwandelbaren, eigenen Gesetzen (dem kategorischen Imperativ) handelnd.²⁴² In Bezug auf den Beweis der Existenz der Willensfreiheit kann sich Kant „von der Last befreien, die die Theorie drückt“, denn „jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei“ und *da die Vernunft ihrer Definition nach als unbeeinflusste Urheberin ihrer Prinzipien gelten muss*, kann sie gar nicht anders gedacht werden, als frei.²⁴³ Die Kausalität des Willens scheint Kant sogar sicherer zu sein, als die Kausalität der Natur, wie er in der *Kritik der praktischen Vernunft* im Zuge einer Rekapitulation des durch Hume aufgeworfenen Problems der Kausalität thematisiert: Dass der Begriff der Ursache außerhalb der zeitgebundenen Erscheinungen und unseres Wahrnehmungsapparats als Bedingung der Möglichkeit dieser nicht mit Sicherheit erkannt werden könne, wurde ihm von Kant durchaus zugestanden,²⁴⁴ „[i]m Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Kausalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Kausalität mit Freiheit (...).“²⁴⁵ Weil die Vernunft durch ihre Ideen zur reinen Selbsttätigkeit bzw. Spontaneität fähig ist, also nicht, wie der Verstand, sinnliche Eindrücke benötigt, um Begriffe zu bilden, kann sich der Mensch kraft dieser Fähigkeit als zur intelligiblen Welt (sowohl als auch zur durch Naturgesetze bestimmten Sinnenwelt) gehörig verstehen.²⁴⁶ „Weil aber *die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält*“, ist die Vernunft autonom und kann der Imperativ, dem Vernunftgesetz zu gehorchen, kategorisch sein.²⁴⁷

Trotzdem sich die Freiheit des Menschen empirisch zB in seiner Geneigtheit, über Handlungen zu urteilen zeigt, ist zu betonen, dass es sich dabei weder um einen Erfahrungsbegriff noch einen Verstandesbegriff wie den der Natur, sondern nur um eine (theoretisch zweifelhafte) *Idee* der Vernunft handeln kann, da die *Freiheit selbst dann als praktisch notwendig gedacht werden muss, wenn Erfahrung dagegen spricht*, und, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* beweist, der Verstand untrennbar mit der

241 Vgl. Kant: *GMS*, BA 77, 85, 87;

242 Vgl. Kant: *GMS*, BA 97f. Autonomie und Willensfreiheit sind also gleichbedeutend, bzw., wie Nagl-Docekal formuliert, handelt man nur dann wahrhaft frei, wenn man das in der eigenen „Vernunft immer schon angelegte moralische Gesetz umzusetzen sucht.“ Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 42.

243 Vgl. Kant: *GMS*, BA 100f, Anmerkung.

244 Vgl. Kant: *KpV*, A 93.

245 Kant: *KpV*, A96f.

246 Vgl. Kant: *GMS*, BA 107ff.

247 Und nur weil diese zwei Welten aufeinander prallen stellt sich überhaupt erst die Frage nach einem Imperativ. Vgl. Kant: *GMS*, BA 111.

Erfahrung verknüpft ist.²⁴⁸ All diese Bemerkungen zum Begriff der Idee laden zu einer etwas ausführlicheren Beschäftigung mit Kants Ideenlehre der *Vernunftkritik* ein, die zu einem späteren Zeitpunkt (Kapitel 3.3.1) stattfinden wird. An dieser Stelle genügt es, Freiheit als Kausalität des Willens und die Naturkausalität als zwei *Perspektiven* auf denselben Menschen zu betrachten, denn dass „ein *Ding in der Erscheinung* (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen eben dasselbe, als *Ding* oder *Wesen an sich selbst*, unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch“, tatsächlich ist dieser *Standpunkt der Verstandeswelt* ein für die Vernunft notwendig einzunehmender, damit sie sich als praktisch *denken* könne.²⁴⁹ „Dadurch, daß die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein *denkt*, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich *hineinschauen, hineinempfinden* wollte.“²⁵⁰ Würde sich die praktische Vernunft „ein *Objekt des Willens*, d. i. eine Bewegursache aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen, und maße sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiß.“²⁵¹ Denn der freie Wille ist als Idee nicht empirisch *erklärbar*, statt dessen kann sich der/die Philosoph*in nur gegen den Einwurf der Unmöglichkeit der Freiheit *verteidigen*, indem er/sie auf die zwei unterschiedlichen Perspektiven hinweist, von denen der *Standpunkt der Sinnenwelt* nicht der richtige ist, sich mit *Dingen an sich und deren Wirkungsgesetzen* wie der Freiheit zu beschäftigen.²⁵²

Das Problem der theoretischen Begründung der Willensfreiheit drückt sich zB dadurch aus, dass man kein *Interesse* ausfindig machen könne, das einem den Willen zum moralischen Gesetz erkläre, in der Art, wie das Interesse an der Erreichung eines bestimmten Zieles, der Erlangung eines bestimmten Objektes etc. zur Erklärung der dazu führenden Handlungen verwendet werden kann. Kant bestimmt *Interesse* in dem Kontext als „das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird“, grenzt es jedoch von sinnlichen Antrieben ab.²⁵³ Anstatt ein gewisses Interesse an Moralität als *Voraussetzung* für diese zu bestimmen, sieht Kant ein solches Interesse oder *moralisches Gefühl* bloß als die subjektive *Wirkung* des moralischen Gesetzes auf den

248 Vgl. Kant: *GMS*, BA 113f. „Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der (...) Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori *wissen*, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.“ Kant: *KpV*, A 5.

249 Vgl. Kant: *GMS*, BA 117ff. Diese klare Unterscheidung nicht nur von Vernunft- und Verstandes-tätigkeit, sondern auch von einer spekulativen und einer praktischen Aufgabe der Vernunft enthebt Kant der Verlegenheit, den „Scheinwiderspruch“ von Natur und Freiheit hier bereits auflösen zu müssen. Vgl. Kant: *GMS*, BA 115f.

250 Kant: *GMS*, BA 118.

251 Kant: *GMS*, BA 119.

252 Vgl. Kant: *GMS*, BA 120f.

253 Vgl. Kant: *GMS*, BA 121f., Anmerkung.

Willen an; da also als Voraussetzung moralischen Handelns nur seine formalen Bedingungen gelten können und da die Art und Weise, wie die Vernunft ein Gefühl der Lust bewirken solle, ohnehin nicht verstehbar ist, bleiben diese Fragen nach einem Interesse am Guten im Kontext der Moralbegründung letztlich für ihn irrelevant.²⁵⁴

So viel ist nur gewiß: daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, *weil es interessiert (...)*, sondern daß es interessiert, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist; *was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.*²⁵⁵

Der kategorische Imperativ konnte nun so weit bewiesen werden, als die Idee der Freiheit als Bedingung seiner Möglichkeit bestimmt wurde, was zu seinem praktischen Gebrauch ausreichend war, doch „*wie reine Vernunft praktisch sein könne*“, also „*wie das bloße Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze (...)* ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben“ kann, kurz, wie die Idee der Freiheit möglich sei, bleibt offen.²⁵⁶ Da zuvor zugunsten einer intelligiblen Welt von aller Materie im Sinne empirischer Beobachtungsgegenstände abstrahiert werden musste, um die Notwendigkeit des kategorischen Imperativs zu gewährleisten, „müßte denn diese Idee einer intelligiblen Welt selbst die Triebfeder, oder dasjenige sein, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können.“²⁵⁷ Und auch nicht auflösen müssen, denn: „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.“²⁵⁸ Kant begnügt sich damit, im Reich der Zwecke das „herrliche Ideal“ eines „vernünftigen Glaubens“ zu sehen, der es im besten Fall schafft, „ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.“²⁵⁹ Ziel der Vernunft ist es, nach der Notwendigkeit der Dinge zu suchen, d. h. für die theoretisch reflektierende Vernunft, die „*Notwendigkeit* dessen, was da ist, oder was geschieht“, beweisen zu versuchen, für die praktisch fokussierte Vernunft dagegen, die

254 Vgl. Kant: *GMS*, BA 122f.

255 Kant: *GMS*, BA 123.

256 Vgl. Kant: *GMS*, BA 124f. Im letzten Kapitel (3.3) wird dieses Problem wieder aufgenommen werden.

257 Kant: *GMS*, BA 126.

258 Kant: *KpV*, A 56.

259 Vgl. Kant: *GMS*, BA 126f.

Notwendigkeit „dessen, was geschehen soll, einsehen“ zu können.²⁶⁰ Der Beweis der Notwendigkeit hängt jedoch von den *Bedingungen* ab, die man dafür angeben kann:

Auf diese Weise aber wird, durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung, die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingtnotwendige, und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt.²⁶¹

Die Suche nach einem Interesse als notwendige Bedingung für die Vereinbarkeit theoretischer und praktischer Vernunft ist für Kant bloße Suche nach irgendeiner Bedingung, nicht nach einem *unbedingten Gesetz der Freiheit*, welches allein der Grund aller Moralität sein kann.²⁶² Ethik kann ohne diese Vorbedingung der Freiheit nicht gedacht werden. Sie ist die letzte Bedingung eines vernünftigen Sollens, hinter die man konzeptuell nicht zurückkann.

2.2.4 Recht

Auch der oberste Begriff der Rechtsphilosophie Kants, noch vor der Einteilung in Recht und Unrecht ist, ähnlich dem Grundbegriff des Gegenstandes für die Ontologie, bevor von Etwas und Nichts gesprochen werden sollte, „der *Akt der freien Willkür* überhaupt.“²⁶³ Die Freiheit zu schützen und zu ermöglichen, ist, wie im Sein-Sollen-Kapitel besprochen, die primäre Aufgabe des Rechts. Korsgaard weist darauf hin, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen Recht und Moral darin besteht, dass man aus rechtlicher Perspektive zum Schutz der Freiheit diejenige anderer – selbst durch Zwang – beschränken darf.²⁶⁴ Kant grenzt zunächst das durch Gesetzgeber*innen veranlasste *positive Recht* vom auf Prinzipien a priori beruhende *Naturrecht* ab (bei Regan heißen sie, zur Erinnerung, *legal* und *moral rights*, juridische und universale Rechte); in Bezug

²⁶⁰ Vgl. Kant: *GMS*, BA 127.

²⁶¹ Kant: *GMS*, BA 127f.

²⁶² Vgl. Kant: *GMS*, BA 128. „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.“ Ebd.

²⁶³ Kant: *MS, Rechtslehre*, AB 13f, Anmerkung.

²⁶⁴ Vgl. Korsgaard: *A Kantian Case for Animal Rights*, 18f.

auf das Recht i. S. eines moralischen Verpflichtungsgrundes anderer, unterscheidet er zudem *angeborene bzw. innere* und *erworbene* Rechte, wobei er jedoch nur ein einziges angeborenes Recht anerkennt – *Freiheit*, also Unabhängigkeit von der Willkür anderer, solange sie mit der Freiheit aller anderen zusammen bestehen kann – und sich die restliche Rechtslehre lang „bloß auf das *äußere* Mein und Dein“ bezieht.²⁶⁵ Im Zuge einer Einteilung aller Pflichten in Rechtspflichten und Tugendpflichten (für die keine äußere, positive, juridische Gesetzgebung möglich ist, weil sie sich auf Zwecke beziehen, die nicht erzwungen werden können), die man beide jeweils gegen andere oder gegen sich selbst haben kann, betont Kant außerdem, dass von Rechten immer erst gesprochen werden kann, wenn Pflichten etabliert wurden, also dass Recht erst aus der Pflicht entwickelt werden kann, die der kategorische Imperativ gebietet, durch den allein wir unsere Freiheit kennen.²⁶⁶

Rechtspflichten konstituieren das äußere Recht und dienen der Erhaltung bzw. Ermöglichung der Tugendpflichten, die die „innere Freiheit“ betreffen, die wiederum das einzige angeborene, universale Recht ist, aber zugleich die Pflicht beinhaltet, das äußere Recht zu befördern, was sie gleichzeitig zum Zweck und zur Bedingung der Möglichkeit von Praxis macht.²⁶⁷ Wir haben durch die Trennung zweier verbundener Sphären zwei distinkte Beurteilungskriterien für normativ relevante Handlungen, wie sich noch einmal anhand des Grundsatzes der Reziprozität verdeutlichen lässt:

Dieser kennzeichnet die Perspektive der Bürger: Für die Vertragsparteien ist eine gerechte Ordnung nur dann gegeben, wenn alle Einzelnen nach dem Grundsatz der gleichen Rechte und Pflichten behandelt und auxiliatorische Belastungen nach dem Prinzip des wechselseitigen Nutzens arrangiert werden. Lassen wir uns hingegen – als Menschen – vom kategorischen Imperativ leiten, indem wir unsere Maximen anhand dieses Leitfadens prüfen, so darf auf eine derartige Symmetrie nicht Bedacht genommen werden: Es kommt darauf an, dass ich die Menschenwürde in anderen und mir selbst achte (im Sinne der engen Pflichten bei Kant), und dass ich die Zwecke der Anderen so weit wie möglich zu meinen mache (im Sinne der weiten Pflichten) – unabhängig davon, ob andere mich in der gleichen Weise behandeln. Dies ist die Pointe des Begriffs der moralischen Autonomie, in Abgrenzung gegenüber Heteronomie.²⁶⁸

265 Vgl. Kant: *MS, Rechtslehre*, AB 44ff., Hervorhebung ZK.

266 Vgl. Kant: *MS, Rechtslehre*, AB 47ff.

267 Vgl. Kant: *MS, Tugendlehre*, A 48ff.

268 Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 29.

In der Autonomie lässt sich deshalb auch ein Schlüsselbegriff für die *Begründung* der Tierrechtsphilosophie finden, auch wenn das *Ziel* derselben sodann ist, ein heteronomes Rechtssystem zugunsten der Tiere und anderer zu schützender Gruppen bzw. Individuen aufzustellen. Doch zunächst soll noch ein Versuch unternommen werden, die Kantische Rechtsphilosophie mit Korsgaard für Tierrechte fruchtbar zu machen – durch die Überlegung eines Besitzrechts für Tiere. Kants *Metaphysik der Sitten* baut auf den Schlüssen der *Grundlegung* und der drei *Kritiken* auf und erlaubt sich zudem einen pragmatischeren Weltbezug zugunsten einer vollständigen Ethik. Als fürs Rechts- und Tugendsystem relevante Vermögen des menschlichen Gemüts bestimmt Kant gleich zu Beginn das *Begehrungsvermögen*, also die mit Lust (oder, im Falle des Verabscheuens, mit Unlust) verbundene Fähigkeit, durch die eigenen Vorstellungen die Gegenstände dieser Vorstellungen zu verursachen, welche, wenn sie sich von der Lust leiten lässt, *Begierde* und, wenn diese zur Gewohnheit wird, *Neigung* heißt.²⁶⁹ Begehrt man etwas begrifflich, wird es zum *Wunsch*, ist man sich der Wirksamkeit seiner Handlungen zugleich bewusst, wird es *Willkür* genannt, wenn das Begehrungsvermögen aber durch die Vernunft bestimmt wird, heißt es *Wille*.²⁷⁰ Der in der *Grundlegung* in seiner Reinheit ausführlich behandelte Wille wird nun sozusagen in seinen materiellen Kontext gesetzt.

Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung, betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.²⁷¹

Um diese komplizierten Gleichsetzungen Kants zu verstehen, könnte man verallgemeinernd und möglicherweise verkürzt sagen, das Begehren des Gemüts kann mit der Vernunft zusammenfallen. Trotzdem geht es Kant nicht darum, das Begehrungsvermögen generell zu schützen, sondern nur in seiner freiesten Form. Die rechtsphilosophischen Konsequenzen der Vorzugsstellung der Freiheit in seiner gesamten praktischen Philosophie sind für das Thema dieser Arbeit insofern gravierend: Kant stellt

269 Vgl. Kant: *MS, Rechtslehre*, AB 1ff.

270 Vgl. Kant: *MS, Rechtslehre*, AB 4f.

271 Kant: *MS, Rechtslehre*, AB 5.

der *Person* – dem Subjekt, dessen Handlungen, angesichts der Freiheit seiner Willkür und der Verbindlichkeit der Gesetze, die es sich selbst (allein oder mit anderen) gibt, einer Zurechnung fähig sind – pauschal die *Sache*, also das “Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt” und somit nicht zurechnungsfähig ist, gegenüber.²⁷² „If the point of animal rights is simply to protect their interests, not to protect their freedom, then there seems to be no room for animal rights in a Kantian account.“²⁷³

Das Besitzrecht kommt als Basis aller möglichen anderen Rechte ins Spiel, insofern es den freien Gebrauch von Dingen in der Welt erst ermögliche: „[P]roperty is a kind of extension of one’s freedom.“²⁷⁴ Kants und Korsgaards Argument ist folgendermaßen grob skizzierbar: Da Menschen zur Aufrechterhaltung ihrer Autonomie sich auch ernähren, schlafen, kleiden etc. müssen, müssen sie mit Gegenständen in der Welt arbeiten, sich ihrer ermächtigen; da dies aber nur sinnvoll möglich sei, ohne ständig physisch unmittelbar in ihrer Nähe zu sein (um sie zu verteidigen), wenn man menschlichen Besitz („property“) etabliere, der auch über die physische Ermächtigung („possession“) hinaus gelte, sei die Existenz von Besitz die Bedingung der Möglichkeit eines sinnvollen Miteinanders, sozusagen ein Gegengewicht zu einer „ursprünglichen“ Gesellschaftsordnung, die auf dem „Recht des Stärkeren“ basiere.²⁷⁵ Im Gegensatz zu bspw. John Locke basiert Kant jedoch seine Rechtstheorie nicht darauf, dass Gott den Menschen die Welt und alles darin zum gemeinsamen Gebrauch gegeben habe, sondern definiert ein *Recht zu einer Sache* lediglich i. S. eines *Rechts zum privaten Gebrauch einer gemeinschaftlich besessenen Sache*.²⁷⁶

„The assumption of common possession seems less extravagant, for in a way it is simply the claim that no one has a prior right that would make it legitimate for them to exclude us from using the earth and its resources (...).“²⁷⁷ Ein solcher privater Gebrauch

272 Vgl. Kant: *MS, Rechtslehre*, AB 22f.

273 Korsgaard: *A Kantian Case for Animal Rights*, 19.

274 Ebd.

275 Vgl. Christine M. Korsgaard: „Kantian Ethics, Animals, and the Law.“ In: *Oxford Journal of Legal Studies*, 2013, 15f.

276 Vgl. Korsgaard: *A Kantian Case for Animal Rights*, 21. „Alle Menschen sind ursprünglich (...) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (...) gesetzt hat. Dieser Besitz (...) ist ein *gemeinsamer* Besitz, wegen der (...) Erdoberfläche als Kugelfläche; weil, wenn sie eine unendliche Ebene wäre, die Menschen (...) in gar keine Gemeinschaft miteinander kämen, diese also nicht eine notwendige Folge von ihrem Dasein auf Erden wäre. Der Besitz (...), der vor allem rechtlichen Akt derselben vorhergeht (...), ist ein *ursprünglicher Gesamtbesitz* (...)[,] ein (...) *Prinzip* (...), nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können.“ Kant: *MS, Rechtslehre*, AB 83f.

277 Korsgaard: *A Kantian Case for Animal Rights*, 22.

solcher Teile der Welt ist zudem nicht nur nötig, um das eigene Überleben durch Handlungssetzungen im positiven Sinne zu sichern, sondern auch schlicht, um der Freiheit, an einem bestimmten Ort zu sein, nicht im negativen Sinne – durch Vertreibung, Gefangenschaft, Mord – beraubt zu werden:

Before there are any other rights, before we start dividing up the world for our purposes, each of us has a right to be where he or she is, wherever ‚nature or chance‘ has placed us. (...) In other words, we are thrown into the world, and having no choice but to use the land and its resources in order to support and maintain ourselves, we have no choice but to assume at least that we are doing nothing wrong in doing that. But we are not the only creatures thus thrown into the world (...). If this is the basis of the presumption of common possession or ownership, why not assume that the earth and its resources are possessed in common by all of the animals?²⁷⁸

Dieses Aufenthalts- und Besitzrecht für alle Erdenbewohner, auf Basis einer Aufhebung der im Rechtswesen seit Kant für selbstverständlich genommenen „Bifurkation“²⁷⁹ von Personen und Sachen zugunsten einer dritten Kategorie, kann als rechtsphilosophische Ergänzung zu Korsgaards tierethischer Position verstanden werden, die im letzten Teil dieser Arbeit genauer ausgeführt wird. In der tierethischen Begründung geht Korsgaard um einige Schritte über Kant hinaus, wie anhand dieses letzten Zitats schon erahnt werden kann:

We are not the only agents. (...) [T]he fact that it is rational beings who must make these claims does not show that the claims are made only on behalf of rational beings. (...) Just as our claim that our ends are absolutely good is based on nothing more than the fact that they are good for us, so our claim that we have the right to use the resources of the earth is based on nothing more than the fact that we are here and need to use them. If that is right, it suggests the other animals should share our standing as among the rightful possessors of the earth.²⁸⁰

278 Korsgaard: *A Kantian Case for Animal Rights*, 23.

279 Korsgaard: *Kantian Ethics, Animals, and the Law*, 1.

280 Korsgaard: *Kantian Ethics, Animals, and the Law*, 19.

2.3 Tierethische Implikationen des §17 der MS, Tugendlehre

Hier wird anhand des einzigen Paragraphen der *Metaphysik der Sitten*, den Kant der Bioethik widmet, noch einmal Baranzkes Verteidigung der „indirekten Pflicht-Sicht“ erwogen, mit der auch Korsgaard sich in ihrer Kant-Adaptierung beschäftigt und somit auf den Konklusionsteil der Arbeit übergeleitet. Wie bereits im letzten Kapitel erwähnt wurde, vermeint Kant, in Ansehung seines moralisch-rechtlichen Gesamtsystems, der (Rechts-)Person, die allein durch die Vernunftfähigkeit zur Freiheit bestimmt werden könne, nur die Sache entgegenstellen zu können, was sich in diesem seltsamen Paragraphen, der seltsamen indirekten Pflicht-Sicht widerspiegelt.

2.3.1 Die indirekte Pflicht-Sicht

Baranzke beabsichtigt, die Angemessenheit der tierrechtsethischen Kritik an der Kantischen Ethik zu prüfen, indem sie den zweiten Abschnitt des § 17 der Tugendlehre genauer untersucht.²⁸¹ Systematisch ist der kleine umwelt- und tierethische Abschnitt gemeinsam mit den §§ 16 und 18 in einem Kapitel der Tugendlehre zu verorten, das sich mit Pflichten gegen sich selbst beschäftigt, die laut Kant fälschlicherweise für Pflichten gegen andere gehalten werden (übertitelt als „Episodischer Abschnitt“²⁸²), sowie, noch allgemeiner, in dem Teil der ethischen Elementarlehre der Tugendlehre, der sich mit den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst, die unter denjenigen Pflichten zu finden sind, *die man gegen sich selbst als moralisches Wesen hat*, beschäftigt: „Der kompositorische Ort von § 17 ist also bestimmt als eine Detailerörterung innerhalb der vollkommenen Pflichten gegen sich selbst, näherhin jener (...) gegen sich selbst nicht als ein animalisches, sondern ‚blo[s] als ein[em] moralisches Wesen‘.“²⁸³ Der gesamte § 17 enthält über den tierethischen hinaus wie gesagt auch einen umweltethischen Teil und lautet:

281 Vgl. Heike Baranzke: „Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre.“ In: *Kant-Studien* 96, 2005, 338.

282 Kant: *MS, Tugendlehre*, A 106.

283 Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 339. Siehe bei Kant: *MS, Tugendlehre*, A 83, Korrekturen ZK. Formulierungen wie diese (er meint offensichtlich nicht, dass die Moral unwesentlich sei, sondern teilt nur ein, ob man den Menschen „etweder als *animalisches* (physisches) und zugleich moralisches, oder *bloß als moralisches Wesen* betrachtet“) machen klar, dass es Kant letztendlich immer, auch bei der Thematisierung animalisch-physischer Selbsterhaltung um die *Selbsterhaltung der Moralfähigkeit* geht. Vgl. Kant: *MS, Tugendlehre*, A 66f.

In Ansehung des *Schönen* obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören (*spiritus destructionis*) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider; weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z.B. die schöne[n] Kristallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs).

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tötung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrenzte, Arbeit (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen) unter die Befugnisse des Menschen gehören; da hingegen die martervolle[n] physische[n] Versuche, zum bloßen Behuf der Spekulation, *wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte*, zu verabscheuen sind. – Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört *indirekt* zur Pflicht des Menschen, nämlich *in Ansehung* dieser Tiere, *direkt* aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen *gegen sich selbst*.²⁸⁴

Hier fällt erstens auf, dass Kant den Tieren durchaus Leidensfähigkeit zuspricht, diese aber nicht als direkten Verpflichtungsgrund sieht, offensichtlich, weil Empfinden, oder Merkmale aller Art, wie ja nun ausreichend besprochen wurde, keine gute Begründungsbasis für eine universale Ethik darstellen. Dann, dass er nicht spezifiziert, zu welchem Zweck eine „behende Tötung“ erlaubt sein sollte, was somit mehr Interpretationsspielraum lässt (von Spiel über Ernährung bis Euthanasie scheint hier alles vertretbar), als seine explizite Abneigung gegen Tierversuche, die wiederum einen interessanten Zusatz enthält – „wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte,“ könnte man nämlich, konsequent gedacht, ebenso die Ernährung oder Deckung anderer menschlicher Grundbedürfnisse umzustellen verpflichtet werden.

284 Kant: *MS, Tugendlehre*, A(B) 107f., Korrekturen, sowie 2. Hervorhebung ZK. Enthält außerdem eine rare Änderung von der Erstausgabe (wo es heißt „Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung“) zur zweiten (B-)Ausgabe.

Federica Basaglia ist wie Baranzke der Ansicht, „dass Kants Argument für indirekte Pflichten gegenüber Tieren eine Erfolg versprechende Option zur Lösung der Frage nach der Begründbarkeit einer strengen Tierethik darstellt, auch wenn sie in der zeitgenössischen tierethischen Debatte noch nicht die Beachtung findet, die sie verdient“, sowie, „dass die kantische Morallehre *keiner Korrektur bedarf*, damit daraus eine schlüssige, konsequente Tierethik entwickelt werden kann.“²⁸⁵ Für Basaglia hat Kants tierethisches Argument zumindest drei Vorzüge: (1) Die strenge Verbindlichkeit, die selbst indirekte Pflichten gegen sich selbst bei Kant haben, vor allem wenn sie – wie wahrscheinlich das Verbot der schmerzhaften Tötung – zu den vollkommenen, also unter allen Umständen zu respektierenden Pflichten gegen sich selbst gehören; (2) die inhaltliche Möglichkeit sowohl konkreter Verbote, als auch positiver Pflichten wie der Dankbarkeit gegenüber Arbeitstieren; sowie vor allem (3) die systematische Fundierung, die weniger Defizite aufweist als bspw. der utilitaristische Ansatz, oder der ebenfalls schlecht erklärte inhärente Wert der Regan’schen Tradition, oder vertragstheoretische Theorien, die Tiere stets aufgrund mangelnder Verhandlungsfähigkeit ausschließen müssen.²⁸⁶ Entgegen merkmalsbasierter Tierethiken beruht Kants Moral ausschließlich auf der Autonomie des Menschen, nicht auf empirisch aufzufindenden Fähigkeiten, ja, gar nicht auf einem dadurch zu begründenden moralischen Status nichtmenschlicher Tiere, weshalb es ihr erspart bleibt, die Empfindungen einzelner Individuen gegeneinander aufzurechnen, oder Grenzen für den Besitz eines inhärenten Werts definieren zu müssen.²⁸⁷

Darüber hinaus liegt der Ursprung der moralischen Verpflichtung bei Kant zwar in der Vernunft des Menschen, der Grund ihrer Verbindlichkeit besteht aber, anders als beim Kontraktualismus, weder in den Interessen noch in den Entscheidungen der moralfähigen Individuen, sondern *im unbedingten Gebot des Moralgesetzes*. Der deontologischen, anthropozentrischen und logozentrischen Ethik Kants gelingt es somit, die moralische Berücksichtigung der Tiere zu begründen, ohne sich auf tatsächlich oder angeblich vorhandene Interessen des Menschen festlegen zu müssen.²⁸⁸

285 Vgl. Federica Basaglia: „Kants tierethisches Argument.“ In: Violetta Waibel; Margit Ruffing; David Wagner (Hg.): *Natur und Freiheit. Akten des XII Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: De Gruyter 2018, 1722.

286 Vgl. Basaglia: *Kants tierethisches Argument*, 1726f.

287 Vgl. Basaglia: *Kants tierethisches Argument*, 1728.

288 Ebd., Hervorhebung ZK.

2.3.2 Tiere als Verantwortungsobjekte

Baranzke bezeichnet wie gesagt die *Idee der Menschheit* als das handlungsleitende Ideal, als die höchste Wertidee, *gegen* die man sich verpflichte, weshalb für sie immer nur *der Mensch* verpflichtetes, sowie verpflichtendes Subjekt sein kann, während man bloß *in Ansehung* des menschlichen Körpers, oder anderer Sinnenwesen, Tiere, bloß *für* dieselben Verantwortung tragen könne, anstatt gegen sie, weil sie nicht frei, sondern den Naturgesetzen unterworfen seien.²⁸⁹ Trotzdem würden Tiere von Kant nicht, wie von kontraktualistischen Theorien, aus jeder moralischen oder rechtlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, sondern in den für alle Moral grundlegenden Selbstvertrag des zur Freiheit fähigen Subjekts integriert:

*Mit der Analyse der theoretischen Möglichkeit und praktischen Notwendigkeit der Selbstverpflichtung eines moralischen Subjekts zeigt Kant den Weg, auf dem prinzipiell vertrags- und moralunfähige Lebewesen und sogar nichtempfindungsfähige Entitäten, wie (...) Mineralien oder Pflanzen (...), als Verantwortungsgegenstände moralische Berücksichtigung finden, ohne ihnen eine Verpflichtungsfähigkeit andichten zu müssen. Der seit Schopenhauers Zeiten immer wieder erhobene Vorwurf, Kant begrenze die Menge moralisch relevanter Objekte auf Vernunftwesen, offenbart daher ein Mißverständnis.*²⁹⁰

Wie die asymmetrische Verantwortung in Ansehung der verschiedenen Weltstücke, die weder in der Lage seien, ihnen zunächst widerstrebende Handlungen freiwillig bzw. aus Einsicht zu tätigen, noch dazu, selbst rudimentäre Begriffe von Abwehr- oder Anspruchsrechten zu entwickeln, konkret auszugestalten sei, hänge sodann von der jeweiligen Beschaffenheit der relevanten Entität (wie bspw. vom wesentlichen Strukturmerkmal der Empfindungsfähigkeit bei Tieren), sowie von der konkreten Situation ab, für deren Abwägung die praktische Urteilskraft vonnöten sei.²⁹¹ In einem Exkurs geht Baranzke auf Kants Tierbild ein, das in diversen anderen Schriften und Vorlesungen zu Tage trete: Trotzdem er das Vermögen des freien Willens exklusiv dem Menschen (und etwaigen anderen Vernunftwesen) zuschreibt und vor unkritischen Analogieschlüssen, wie dem der Erklärung tierischen Verhaltens durch eine Tiervernunft,

289 Vgl. Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 345f.

290 Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 347, Hervorhebung ZK.

291 Vgl. Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 348f.

warne (so sei bspw. der präzise und unveränderliche Kunsttrieb von Bienen und Spinnen nicht erlernt, sondern den Tieren von der Natur in ihre Einbildungskraft gelegt worden) hänge Kant keineswegs einem Cartesianischen Automatenbild an, sondern spreche Tieren ein Vorstellungs-, Empfindungs- und willkürliches Strebevermögen zu und bezeichne sie, in Anlehnung an Leibnitz, als durchaus beseelte „geistige Automaten“.²⁹²

Deshalb könne man aus einer Kantischen Perspektive letztendlich auch nur zu dieser Konklusion kommen: „Da Tiere nicht verpflichtungsfähig sind, haben sie nicht den moralischen Status von Verpflichtungspartnern, sondern den von Verantwortungsobjekten, für die Verantwortung zu übernehmen sich der Mensch nur selbst verpflichten kann und soll.“²⁹³ Man könne also, wie Kant bereits in der Ethikvorlesung sage, Tiere insoweit analog zu Menschen beurteilen, wie ihr Verhalten aus denselben Ursprüngen entspringe, müsse dabei aber auf ihrer Unfähigkeit zur moralischen Selbstverpflichtung und Selbstvervollkommenung bestehen bleiben.²⁹⁴ Kants anstößig anmutende Antwort auf die Tötungsfrage – es sei legitim, Tiere möglichst qualfrei zu töten – ist seinem *Ratiozentrismus* geschuldet, *der sich aus der logischen Voraussetzung ergibt, dass „der Sinn der Moralität nicht in der eigenen Lebenserhaltung oder Lebensverlängerung als solcher liegt, sondern in der Verwirklichung der Moralität selbst.* Nicht das physische, sondern das moralische Leben ist der Zweck der Moralität.“²⁹⁵

So zieht die erkenntnistheoretische Wende zum Subjekt notwendig die moralphilosophische Wende und damit eine subjektive Werttheorie nach sich, nach der das moralische Subjekt als absoluter, d. h. selbstzweckhafter Anfang der Zweck-Mittel-Reihe sich als solches verwirklicht, wenn es sich zu den Welt dingen werthaft ins Verhältnis setzt.²⁹⁶

Baranzke verteidigt außerdem die Indirektheit der Pflichten gegenüber Tieren, indem sie auf die „Liebespflichten“ der Dankbarkeit und des Mitgefühls verweist, die Kant auf Tiere ausdehne, weil er ihre Leidensfähigkeit im § 17 eindeutig anerkenne, und fasst zusammen, dass Kant besagte Pflichten *in Ansehung* der Tiere (jedoch nicht *gegen*

292 Vgl. Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 351f.

293 Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 352.

294 Vgl. Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 352.

295 Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 353, Hervorhebung ZK. Insofern sei auch Selbstmord nach Kant nur deshalb unzulässig, weil man sich der eigenen Freiheit beraube und der Mord von Vernunftwesen natürlich kategorisch, aus Achtung vor ihrer moralischen Autonomie, die sie zu Selbstzwecken mache. Vgl. ebd.

296 Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 354.

sie, da Schmerz oder Freude allein kein Subjekt unmittelbar zu verpflichten vermögen) bestimme.²⁹⁷ Mitfreude und Mitleid mit dem psychophysischen Zustand anderer Wesen, kurz, *Menschlichkeit* sei zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Möglichkeit der empirischen Verwirklichung von Moralität, da es dabei vielmehr um die Aktualisierung der Idee der *Menschheit* in jedermanns Person gehe.²⁹⁸

Nicht zu (...) ‚Mitgefühl‘ (...), sondern zu vernunftbewirktem ‚Wohll wollen‘ verpflichtet Kant in der Klasse der unvollkommenen Liebespflichten gegen andere Menschen, um diesen die Arbeit an der eigenen moralischen Vollkommenheit als dem Endzweck allen moralischen Handelns zu erleichtern. So zielt auch die Förderung fremder Glückseligkeit letztlich auf die Verwirklichung von Moralität, der Realisierung des Reichs der Zwecke.²⁹⁹

Die Misshandlung von Tieren stelle auch die „peinlichste Gewissensfrage dar“, wenn moralunfähige Tiere nicht zu „Verpflichtungspartnern“ erklärt würden, weshalb die „zentrale Botschaft“ des 17. Paragraphen diese sei: „Der moralische Akteur ist *gegen* sich als moralisches Subjekt zu *Verantwortung* und Fürsorge *für* Tiere vor seinem Gewissen verpflichtet, und zwar *um* der Realisierung der Moralität in der Welt *willen* – *nicht* um des *Menschen* willen, *nicht* um der *Tiere* willen, *nicht* um der *Leidensfähigkeit* willen.“³⁰⁰ Grundsätzlich klingt das Selbsterhaltungsargument (der Vernunft) gut, nur fragt man sich nach dieser Formulierung Baranzkes, ob das der Sinn von Moral sein soll – ihre bloße Potenz bzw. Form ohne Materie bzw. Inhalt zu erhalten...

Zur Subjekthaftigkeit nichtmenschlicher Tiere im Sinne Kants könnte man zu durchaus anderen Schlüssen, als Baranzke und Basaglia, kommen: Thomas Hoffmann ist bspw. der Ansicht, dass „Tiere als transzendente Subjekte aufzufassen“, bzw., „dass auch bei ihnen Strukturen transzendentaler Subjektivität anzunehmen sind“, wenn man Kants Erkenntnis- oder Bewusstseinstheorie konsequent betrachtet.³⁰¹ Er weist dabei

297 Vgl. Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 355. Gegen den Pathozentrismus betont auch sie: „Vielmehr ist das Subjekt dazu aufgefordert, zu diesen Gefühlen in ein reflektiertes Beurteilungsverhältnis zu treten, um herauszufinden, zu welcher Handlung diese Gefühlszustände denn verpflichten könnten. So mancher Schmerz ist heilsam und gar manche Freude unmoralisch, so daß der Satz, Schmerzzufügung ist zu meiden und Mehrung der Freuden ist geboten, moralisch falsch sein kann und daher nicht verallgemeinerbar ist.“ Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 356.

298 Vgl. Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 356f.

299 Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 357.

300 Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 358.

301 Thomas Hoffmann: „Kants Theorie des Bewusstseins und die Frage nach Bewusstsein bei Tieren.“ In: Violetta L. Waibel; Margit Ruffing; David Wagner (Hg.): *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: De Gruyter 2018, 1233.

zunächst darauf hin, dass nach Kant menschliche Wahrnehmung ausschließlich in den apriorischen Anschauungsformen Zeit und Raum stattfindet und, dass es gute Gründe gibt anzunehmen, dass auch Tiere in Zeit und Raum wahrnehmen, denn wir (alle) hätten nach Kant keine Vorstellung von Zeit und ihrem Gegenstück Raum, wenn nicht stets in unserem „Wahrnehmungsbewusstsein“ „Synthesen der Apprehension“, also Verknüpfungen von Jetzt- oder Augenblickszuständen und die damit unzertrennlich verbundene „Synthesis der Reproduktion“, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt vergangene Jetztte bewahrt, tätig wären.³⁰²

Außer der dasselbe bedingende Objektwahrnehmung, ist auch das Begehrungsvermögen, also, wie schon einmal erwähnt, das Vermögen, „durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“, Tieren und Menschen zweifellos gemein, Kant zieht die Grenze zum Menschen also erst mit der *Fähigkeit, sich selbst zum Gegenstand seiner Vorstellungen zu machen*.³⁰³ Laut Hoffmann „hätte Kant streng genommen (...) [also] nicht schreiben dürfen, die *apprehensio bruta* finde völlig ohne Bewusstsein statt“, das heißt, selbst, „wenn man eine sozusagen vorsichtige Interpretation dieser Synthesen wählt, (...) so übersteigen sie doch das bloß passive Vermögen der Sinnlichkeit in seiner *Rezeptivität*.“³⁰⁴ *Vorbegriffliche Bewusstseinsstufen* sollten auch, unabhängig von der Analyse des begriffs- oder urteilsbezogenen Erkennens, theoretisiert werden können, weil sie nicht ständig darauf hinauslaufen.³⁰⁵ Da Kant das Bewusstsein seiner Selbst als *innere Wahrnehmung* oder inneren Sinn beschreibt, geht Hoffmann außerdem davon aus, dass es sich dabei um die gleiche (oder, könnte man sagen, zumindest strukturgleiche) Fähigkeit handelt, die zuvor mit den ersten beiden Synthesisstufen erläutert wurde, dass also auch Tiere ihrer habhaft sind.³⁰⁶ Er plädiert dafür, zwischen Selbsterkenntnis und Selbstbewusstsein zu unterscheiden, wobei dieses nicht notwendig mit jener einhergehen muss, weil man kein ständig bestehendes oder bleibendes, Wirklichkeitskonstituierendes Selbst vor Augen haben muss, um über eine innere Wahrnehmung zu verfügen, also ein transzendentes Subjekt zu sein.³⁰⁷

302 Hoffmann: *Kants Theorie des Bewusstseins und die Frage nach Bewusstsein bei Tieren*, 1233f.

303 Hoffmann: *Kants Theorie des Bewusstseins und die Frage nach Bewusstsein bei Tieren*, 1235ff.

304 Hoffmann: *Kants Theorie des Bewusstseins und die Frage nach Bewusstsein bei Tieren*, 1238.

305 Vgl. Hoffmann: *Kants Theorie des Bewusstseins und die Frage nach Bewusstsein bei Tieren*, 1238f.

306 Vgl. Hoffmann: *Kants Theorie des Bewusstseins und die Frage nach Bewusstsein bei Tieren*, 1240.

307 Vgl. Hoffmann: *Kants Theorie des Bewusstseins und die Frage nach Bewusstsein bei Tieren*, 1241.

3 Tierrecht als Vernunftpflicht

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmende[r] Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.* (...) Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines *tierischen Geschöpfs*, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, (...) [d]er zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer *Intelligenz*, (...) in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit (...) unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.³⁰⁸

Ist es so wichtig, sich als Menschen von den Tieren in und um uns abzugrenzen? Wenn diese beiden Dinge uns ohnehin mit Ehrfurcht erfüllen, warum das Rad nicht auch lernen, in die andere Richtung zu drehen? Unsere Nichtigkeit angesichts des bestirnten Himmels mag trösten, wenn das moralische Gesetz versagt; und das eigene Erhabenheit mag trösten, wenn die Kleinheit im Weltall drückt. Warum die Tierheit nicht nutzen, wenn uns die Last der Pflicht drückt – nicht, um diese zu vermeiden, sondern, einen Teil dieser Pflicht als gegen die Tierheit anerkennend, uns von der Erhabenheit des praktischen Geschäfts zu befreien. Und warum die erkannte Gemeinschaft mit anderen Tieren zwanghaft leugnen, anstatt sie in Momenten der Kleinheit zu genießen? Die Worte sind wirr, der Weg ist klar: „Was ist dein Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.“³⁰⁹ Dieser letzte Teil der Arbeit versucht zweierlei Dinge. Einerseits, die bisher vernachlässigte Materie Kantischer Ethik in Korsgaards System mit ihrer Form, andererseits, die formalen Bedingungen praktischen Schließens mithilfe Zeidlers überhaupt erst zu verknüpfen. Korsgaards Adaptierung der Kantischen Ethik ist simpel, aber elegant – die Bedingungen der Möglichkeit von Subjektivität und Normativität werden so weit reduziert, dass Tiere umstandslos darunter fallen. Mit Zeidlers Logik der Regelfindung lässt sich nicht nur die Ethik, sondern auch alle theoretische Erkenntnis auf ein geeintes Fundament stellen: Die Vernunft.

308 Kant: *KpV*, A 288ff.

309 Wittgenstein: *PU*, § 309.

3.1 Christine Korsgaards tierethisches Fundament

Korsgaards Ziel ist es, mithilfe Kants Terminologie zu argumentieren, dass wir allen empfindungsfähigen, d. h. subjektiver Erfahrungen fähigen Tieren moralisch verpflichtet sind.³¹⁰ Ungleich Kant vertritt sie dabei nicht die Idee einer bloß indirekten Pflicht gegenüber Tieren, stimmt ihm jedoch zu, dass der Grund unserer Verpflichtung gegenüber Tieren nicht genau derselbe sein könne, wie jener der Verpflichtung gegenüber anderen Menschen, da wir zu diesen in einem reziproken Verhältnis stehen, zu Tieren aber nicht.³¹¹

3.1.1 moral standing

Auch Korsgaard verwirft bereits zu Beginn die Frage nach der Begründung von Tierrechten, wie sie in der gegenwärtigen Tierethik gestellt wird, nämlich als Frage nach dem moralischen Stellenwert oder Status (hier „moral standing“, zuvor zB unter „moral status“, „Personenstatus“, „Rechtspersonalität“, sowie, von mir bevorzugt unter „Berücksichtigungswürdigkeit“ diskutiert) von Tieren: *Moral standing* zu haben werde in der Regel mit gewissen Eigenschaften verknüpft, doch da der Mensch in bisherigen Diskursen stets als Vergleichshorizont diene, entspringe diese Wertung stets der Frage nach der *Wichtigkeit* von Tieren *im Vergleich* zu uns Menschen, einer Frage, die für Korsgaard keinen Sinn ergibt.³¹² Es macht sowohl Sinn, von verschiedenartigen Pflichten gegenüber verschiedenartigen Wesen zu sprechen, als auch davon, dass besondere Beziehungen besondere Verantwortungen nach sich ziehen, doch die Idee, dass der jeweilige Grad moralischen Ansehens von den Eigenschaften des jeweiligen Individuums abhängen solle, evoziert nicht nur problematische historische Situationen, sondern verfehlt laut Korsgaard vor allem den richtigen Zugang zur Wertfrage.³¹³ Solcherlei Ansätze gehen die Sache falsch an, weil sie *moral standing* für eine Eigenschaft halten, die ein Wesen entweder besitzt, oder nicht (so sehr) – denn wie kann eine naturgegebene Eigenschaft normative Implikationen haben, wo man doch kein Sollen direkt von einem

310 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, xi.

311 Vgl. ebd.

312 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 6.

313 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 8.

Sein ableiten kann?³¹⁴ „The problem is that people sometimes use the term ‚moral standing‘ as if it were the name of a metaphysical property that is supposed to provide a sort of bridge that gets us over that gap.“³¹⁵ Wie überbrückt Korsgaard die Kluft zwischen deskriptiven und normativen Aussagen, wie gelangt man von „eine Maus ist Empfindungsfähig“ zu „eine Maus hat moralischen Wert“ und wie wiederum zu „du sollst die Maus nicht verletzen“?³¹⁶ Sie vergleicht den Begriff mit dem generell gebrauchten „standing“ im Rechtszusammenhang: Hier bedeutet es soviel wie Klageberechtigung aufgrund persönlicher Betroffenheit von einem Gesetzesbruch.³¹⁷ Für Korsgaard kann der Begriff des *moral standing* letztlich nur Platzhalter für die eigentliche Erklärung sein, wie die von Philosophen gewählten Eigenschaften oder Fähigkeiten das Individuum in eine gewissermaßen klageberechtigte Beziehung zu anderen setzen, bzw. *was es genau ist, das diese Beziehung konstituiert*.³¹⁸

Denn Wert haben, wichtig sein kann etwas immer nur *für jemanden*, und akzeptiert man diese Prämisse, gibt es keinen Standpunkt von dem aus es kohärent wäre, zu sagen, jemand wäre absolut oder an sich wichtiger, hätte einen höheren moralischen Stellenwert als jemand anderes.³¹⁹ Korsgaard grenzt diese Auffassung, *dass Wert oder Bedeutung immer an die Kreatur gebunden („tethered“) ist für die etwas wichtig ist*, jedoch von einer relativistischen Zugangsweise ab, da es in ihren Augen durchaus Sinn macht, etwas für *absolut wichtig* zu halten, insofern es *wichtig für alle* ist, *die etwas wichtig finden können*.³²⁰ Sie stellt die allgemeine These auf, dass es absolut gut, also gut für alle oder aus jedermanns Perspektive sei, dass jede empfindungsfähige Kreatur die Dinge erhalte, die gut oder wichtig für sie sind und die Dinge vermeide, die schlecht für sie sind.³²¹ Der möglichen Erwiderung, für ein Tier wäre sein Leben nicht so wichtig wie für einen Menschen, ein Mensch könne viel mehr wertschätzen als bloß angenehmes Erleben, unsere gesamte Existenz sei voller Bedeutung und Wert, während Tiere bloß unreflektiert eine gute oder unangenehme Zeit hätten etc., entgegnet Korsgaard, dass es offenbar schwierig für uns ist, zu erfassen, dass die Subjektivität anderer – seien es nun Tiere oder auch Menschen – genauso real ist, wie die eigene.³²² Empathie, die Fähigkeit,

314 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 94f.

315 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 95.

316 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 95f.

317 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 96.

318 Vgl. ebd.

319 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 10.

320 Vgl. ebd.

321 Vgl. ebd.

322 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 12f.

sich in den Standpunkt anderer zu versetzen, hat dementsprechend einen hohen Stellenwert bei Korsgaard, wird dabei aber nicht wie üblich als emotionale, sondern als rationale Fähigkeit verstanden.³²³ Sie geht nicht näher darauf ein, aber man könnte vielleicht im Sinne ihrer bisher explizierten Theorie sagen, Empathie sei die Fähigkeit, die Subjekthaftigkeit anderer Subjekte einzusehen. Wenn Wert tatsächlich an die/den Wertende*n gebunden ist, spielt es keine Rolle, ob wir uns selbst wichtiger als andere sind, denn solange wir nicht auch aus der Perspektive aller anderen wichtiger sind, sind wir nicht absolut wichtiger.³²⁴ Man könnte denjenigen Korsgaards als einen intersubjektiv-relationalen Zugang beschreiben: Während sie Palmer, Donaldson und Kymlicka ähnlich von eigenschaftsfokussierten Wert- oder Relevanzzuschreibungen Abstand nimmt, betont sie im Gegensatz zu diesen nicht nur die Schwierigkeit, sondern eigentlich konzeptuelle Unmöglichkeit einer objektiven Evaluation moralischer Beziehungsstrukturen i.S. einer „Draufsicht“ auf das „Sein an sich normativer, gegebener Beziehungen“. Ihr Fokus ist auf der Konstitution von Wert überhaupt durch die Tätigkeit oder Fähigkeit des Wertens eines Subjekts. In diesem Fokus auf den Prozess des Entstehens von Wert, sowie auf die Verneinung objektiver Erkenntnis bei gleichzeitiger Annahme allgemeingültiger subjektiver, also der Annahme, dass das Gute etwas von einem wertenden Wesen konstruiertes ist, zeigt sich ihr moralischer Konstruktivismus.

3.1.2 Das Gut der Kreatur

Im Folgenden geht Korsgaard mithilfe Aristotelischer Termini auf das spezielle Gut der Tiere ein, wobei ihr zunächst v. a. wichtig ist, gut im *evaluativen* bzw. *funktionalen* Sinn von gut im *finalen* Sinn zu unterscheiden: Während wir viele Dinge als gut oder schlecht ihrer *Funktion* entsprechend bewerten, kann ein finales Gut nur im *Handlungskontext* definiert werden – als *telos*, Ziel oder Zweck einer Handlung.³²⁵ Für Korsgaard tut sich hiermit erstmals die Zweck-Mittel-Dichotomie auf, die sie als für Kants Moralphilosophie wesentlich erachtet: Während wir einer Entität ein funktionales

323 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, Fußnote 7, 22.

324 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 14.

325 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 17. Vgl. auch Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes hg. von Günther Bien, Hamburg: Meiner 1985, 1097b20. Hier folgert Aristoteles, nachdem er die Glückseligkeit (*eudaimonía*), als *Endziel allen Handelns*, als allgemein höchstes erreichbares Gut bestimmt, dass „das menschliche Gut (...) der Tugend gemäß Tätigkeit der Seele“ sei. 1098a16f.

Gut zuschreiben, sofern sie in irgendeiner Form nützlich ist, also einen von außen auferlegten bzw. sichtbaren Zweck erfüllt (sozusagen ein Zweckträger, also ein Mittel ist), kann ein finales Gut nur der selbst bestimmte Zweck einer Entität sein, die ein Ziel zu haben fähig ist, also einer Kreatur, für die Dinge gut sind, die Dinge bewerten kann.³²⁶ Lebewesen haben ein *inhärentes funktionales Gut* – um mit Aristoteles zu sprechen, ihre „Form“ (*eidos*) aufrecht zu erhalten, einerseits durch Selbsterhaltung, andererseits durch Erhaltung der Spezies durch Reproduktion – in dem Sinn kann Frischluft und körperliche Betätigung *gut für* einen Menschen sein, genau wie Sonnenlicht gut für eine Pflanze und ein Schleifstein gut für ein Messer ist, doch wie lebende Organismen im Gegensatz zu Dingen sich selbst (bis zu einem gewissen Punkt) erhalten können, so sind Tiere darüber hinaus besonders, insofern diese Selbsterhaltung bei ihnen teilweise durch *Repräsentation* ihrer Umwelt und *Reaktion* auf diese Wahrnehmungen geschieht.³²⁷ Bereits um sich bloß selbst zu erhalten, muss ein Tier demnach Dinge in seiner Umwelt als gut oder vermeidbar bewerten, insoweit es jedoch ein solches evaluierendes Verhalten aufweist und seine anschließenden Reaktionen nach den erfassten Zielen ausrichtet, *ist sein funktionales Gut zugleich sein finales Gut*.³²⁸ Man kann Tiere also auch nach Korsgaard als *handelnde* Organismen bezeichnen, da ihre Bewegungen von ihren Vorstellungen geleitet werden.³²⁹ Mit der Entwicklung dieser Handlungsfähigkeit in einem Wesen geht, so Korsgaard, auch die Entwicklung eines Bewusstseins, eines *subjektiven Standpunktes* einher, der fortan die individuelle Identität besagten Wesens ausmacht, denn bereits die Bewertung von etwas als gut schließt das „für mich“ dessen ein, der es als gut empfindet.³³⁰

Korsgaard stellt hiermit klar, dass ein *funktionales Gut einer selbstbewussten Kreatur* nicht bloß auf ihren biologischen Zweck abzielt – man könnte ihn als überleben, sich reproduzieren und auch sterben, um die Spezies zu erhalten beschreiben – sondern darauf, *das eigene Selbst zu erhalten*, weshalb der Tod in der Regel kein Gut für das Individuum ist, auch wenn er seiner Form eingeschrieben sein mag, also der

326 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 18. Hier geht Korsgaards Interpretation bereits über Aristoteles hinaus, denn er unterscheidet, zwar anders begründet, im Grunde eben aber wie Kant, nichtmenschliche von vernunftbegabten Tieren. Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1098a1ff. „Daher nennen wir billigerweise weder einen Ochsen noch ein Pferd noch sonst ein Tier glücklich. Denn kein Tier ist des Anteils an einer solchen Tätigkeit fähig“, (1099b34f) also, „fähig und willig, das Gute zu tun.“ 1099b33. „Denn zur Glückseligkeit gehört wie gesagt vollendete Tugend und ein volles Leben.“ 1100a4.

327 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 19f.

328 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 20f.

329 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 22f.

330 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 28f.

Spezieserhaltung nicht nur nicht abträglich ist, sondern letztlich sogar dient.³³¹ Die Frage, ob Tiere Selbstbewusstsein haben, ist für Korsgaard also ebenso klar beantwortbar, da sie sich aus einem spezifischen Blickwinkel in der von ihnen unterschiedenen Welt verorten, also eine eigene Perspektive („point of view“) besitzen, was nicht einmal durch den „Spiegeltest“³³² bewiesen werden muss, da es sich bereits in einfachem sozialen Verhalten oder wie gesagt im Empfinden bzw. Verfolgen von etwas als „gut für mich“ zeigt.³³³ Für Korsgaard stellt sich die Frage nicht, ob ein Tier ein Selbst hat, sondern höchstens, zu welchem Grad es dasselbe ausbildet: Zu welchem Grad es sich als Einheit in der Zeit empfindet hängt damit zusammen, wie lernfähig, oder erinnerungsfähig es ist, wie weit es langfristige Beziehungen zu führen fähig ist oder Projekte durchführen kann etc., wie sehr es sein Selbst entwickelt hängt aber auch davon ab, wie aktiv es dies zu gestalten vermag – wie weit es seine Umwelt als funktionale Einheit zu bewerten, verstehen, beschreiben vermag und wie weit es fähig ist, seine Handlungen nach den eigenen Vorstellungen und Werten umzusetzen und zu rechtfertigen.³³⁴ „So the difference between human beings and the other animals is not that the other animals do not have self-consciousness or selves. It is that we human beings play a particularly active and responsible role in constituting our selves, our own minds and identities.“³³⁵

3.1.3 Rationalität

Diese Erläuterungen führen zur Darstellung derjenigen Unterschieden zwischen Menschen und Tieren, die Korsgaard als tatsächlich gegeben und tatsächlich moralisch relevant ansieht. Um überleben und funktionieren zu können, nehmen Tiere die Welt durch die Linse ihrer Interessen wahr, Korsgaard nennt diese Perspektive teleologisch – den begegneten Dingen ist gleichsam eingeschrieben, wie mit ihnen zu verfahren ist – und trotzdem sie sich in der Welt verorten und ihr jeweiliges Selbst wahrnehmen, können sie sich im Unterschied zu Menschen dieser Linse von Interpretationen der Welt nicht

331 Vgl. ebd.

332 Ein in den 70er Jahren entwickeltes Experiment zur Prüfung der Selbstwahrnehmung bei Tieren und Kleinkindern. Dabei wird zB eine Farbmakierung an eine Körperstelle angebracht, die nur mithilfe des Spiegels wahrnehmbar ist. Zeigt das Individuum, dass es die Markierung am eigenen Körper verortet, besteht es den Test. Kinder bestehen den Test mit rund zwei Jahren, Menschenaffen, Delfine, Elefanten, einige Vogelarten und der Putzerlippfisch bestehen den Test nach derzeitigem Erkenntnisstand ebenfalls. Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Spiegeltest> (31.07.2026)

333 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 30f.

334 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 32ff.

335 Korsgaard: *Fellow Creatures*, 35.

bewusst werden, sozusagen diese höhere Ebene an Selbstbewusstsein nicht erreichen.³³⁶ Somit ist ihr Instinkt für Korsgaard mit Intelligenz verknüpft – schließlich können Tiere durchaus aus Erfahrung dazulernen und neue Probleme lösen – jedoch nicht mit *Rationalität*, die sie als Fähigkeit, den Grund („grounds“) unserer Vorstellungen zu erkennen, gute Gründe („reasons“) zu befürworten und schlechte zu verwerfen, und somit als *normative Kraft* definiert.³³⁷ „The human mind is self-conscious (...) in the sense that it is essentially reflective. (...) A lower animal’s attention is fixed on the world. Its perceptions are its beliefs and its desires are its will.“³³⁸ Jedoch ist wiederum nicht zu vergessen, dass dies Tiere und Menschen nicht zu absolut sondern bloß graduell verschiedenen Wesen macht: „Rationality is liberation from the control, although not the influence, of instinct.“³³⁹

„So the reflective structure of human consciousness establishes a relation here, a relation which we have to ourselves.“³⁴⁰ Folge dieser Fähigkeit, die eigenen Motive zu hinterfragen ist zugleich die unausweichliche *Verantwortung* für das eigene Handeln und die Möglichkeit, das eigene Selbst im handelnden Ausdruck der gewählten „praktischen Identität“ zu gestalten.³⁴¹ Diese normative, reflexive Fähigkeit füllt den Menschen mit – nicht mehr, sondern andersartiger – Bedeutung, macht auch die gesamte Spezies relevant, in einer Weise wie das für Tiere nicht gegeben ist, nämlich im Sinne eines *kollektiven Akteurs*, einer Art, mit seiner Spezies zu sein („species being“).³⁴² Fragt man nach dem funktionalen Gut des Tieres, könnte man geneigt sein, eine Überlegenheit des Menschen aufgrund seiner Rationalität oder anderer besser ausgeprägter Fähigkeiten anzunehmen, doch auch das finale Gut könnte moralische Gewichtung erzeugen, wenn sich herausstellt, dass es Menschen besser gehen kann, dass sie zu einem besseren Leben

336 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 38f.

337 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 39. Korsgaard diese Neuübersetzung des Kantischen Vernunftbegriffs nicht zuzugestehen, wäre angesichts dessen, dass ihr eine Adaptierung der Kantischen Ethik eingeräumt wurde, inkonsequent, v. a. in der Vermutung, dass diese Übersetzung zu erheblichem Teil semantische Gründe hat – um „Vernunft“ deutlicher von „Gründen“ abzuheben.

338 Korsgaard: *The Sources of Normativity*, 92f.

339 Korsgaard: *Fellow Creatures*, 43.

340 Korsgaard: *The Sources of Normativity*, 104.

341 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 44ff. In ihrem metaethischen Frühwerk hält Korsgaard es für nötig, Kants *formalen* Bedingungen vernünftiger Entscheidungen eine noch stärkere *materiale* Komponente zur Seite zu stellen, als er dies mit dem Zweckbegriff tut: Die *praktische Identität*, die Individuen jeweils für sich wählen (zB Teil einer wie auch immer gearteten Gruppe, Bürger*in, Ausübende*r eines Berufs, jemandes Freund*in, etc.) bestimme den Anwendungsbereich ihrer Pflichten („scope of obligation“) auf ähnliche Weise, wie der kategorische Imperativ automatisch Maximen ausschließt, die dem Kriterium der Universalisierbarkeit nicht standhalten. Vgl. Korsgaard: *The Sources of Normativity*, 100ff. Wohl, um einem gewissen Relativismus zu entgehen, betont sie jedoch am Schluss, dass die *moralische Identität*, die sich durch die Rationalität ergibt, überhaupt erst Grund für die Normativität aller anderen möglichen ist. Vgl. Korsgaard: *The Sources of Normativity*, 129f.

342 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 48ff.

fähig sind.³⁴³ Doch ein Wesen kann dem anderen nur überlegen sein, wenn es eine gewisse Fähigkeit, die beide besitzen, besser ausprägt, einen gewissen Standard, den beide erreichen können, besser erfüllt, als das andere, da Tiere jedoch überhaupt nicht moralfähig sind, gibt es keinen Grund, sie an dieser nicht vorhandenen Fähigkeit zu messen; versucht man hingegen andere, von beiden Wesen in ungleicher Ausprägung vorhandene Fähigkeiten wie Intelligenz, Stärke, Schnelligkeit etc. moralisch zu gewichten, macht es aber genausowenig Sinn, zufällig die eine oder andere Fähigkeit höher zu bewerten, da für verschiedene Arten, ja auch Individuen, offensichtlich verschiedene Fähigkeiten relevant sind.³⁴⁴ Ob es Menschen generell besser gehen kann als Tieren, sollte *angesichts der einzigartigen Perspektive jedes Individuums als Mittelpunkt seines Empfindens* nicht nur als moralisch irrelevant gesehen werden, sondern ist auch nicht so simpel zu beantworten wie man ursprünglich annehmen könnte: Ist zB die Fähigkeit, sein Selbst auf eine reflexive, zeitbezogene Weise wahrzunehmen in Hinblick auf indefinit wiederholte Folter hinderlich, kann sie in Hinblick auf unvermeidbaren aber zeitlich begrenzten Schmerz hilfreich sein.³⁴⁵ Korsgaard fügt Regans Idee, dass jede Kreatur Subjekt ihres Lebens ist, zu der Kants hinzu, dass Personen, d. h. selbstzweckhafte Wesen in ihrem Wert, den er Würde nennt, nicht vergleichbar sind, um nochmals zu betonen, dass sein Leben *für* ein Tier – selbst wenn es Sinn machen würde, zu beweisen, dass ihm sein Leben weniger Wert sei wie einem Menschen das seine – *alles* ist, was Bedeutung haben kann, alles was gut sein kann und dementsprechend der Verlust desselben das Ende allen Wertes ist.³⁴⁶ Während man es zwar als gut bezeichnen kann, wenn der Nachwuchs des Tieres gedeiht, kann es deshalb weder im *species being* bzw. geschichtlichen Erbe Kompensation für den eigenen Tod finden wie ein Mensch, noch die narrative Struktur des eigenen Lebens (selbst) in Anbetracht des unvermeidbaren Endes genießen.³⁴⁷

Auf die Frage, ob Menschen eines besseren Lebens fähig sind, weil sie „höhere Lust“ empfinden können, kurz, ob es besser ist, ein unzufriedener Mensch zu sein, als ein zufriedenes Schwein, wie Mill berühmterweise äußerte, kann man nun mit Korsgaard antworten: *Für wen* soll es besser sein – denn für ein Schwein gehört es bspw. zu den größten Freuden, in Stroh zu wühlen, während es mit Poesie seiner Natur nach nichts

343 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 54.

344 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 59f.

345 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 62.

346 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 64f.

347 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 66f.

anfangen kann.³⁴⁸ Würde sich ein Mensch samt seinen menschlichen Präferenzen in einem Schweinekörper wiederfinden, wäre er offensichtlich unzufriedener, als in einem Menschenkörper, doch einem Schwein ginge es umgekehrt genauso, außer vielleicht, es hätte nun mehr Zugang zu Stroh... Mill ist in seiner Vorstellung enttarnt, dass es Dinge gebe, die *an sich* besser oder begehrenswerter seien, als andere Dinge, ungeachtet der Perspektive aus der sie bewertet werden, was bei näherer Betrachtung der Bedeutungen von „Wert“ oder „Gut“ nicht mehr haltbar ist.³⁴⁹ Im Gegensatz zu Mill sieht Korsgaard das Potential für ein tatsächlich *vergleichbar* besseres Leben in den von allen Kreaturen *geteilten Standards*, wie regelmäßige Nahrungsaufnahme, Schutz vor den Elementen, Heilung von Krankheiten usw., die Menschen zumindest potentiell, wenn auch nicht immer gesellschaftlich umgesetzt, in größerem Maß zur Verfügung stehen, als Tieren.³⁵⁰

3.2 Adaptierung der Kantischen Ethik

In diesem Kapitel wird sich die Frage stellen, inwieweit man Kants Ethik verändern kann und muss, um zu einer systematischen Begründung direkter Pflichten gegen – in Form universaler, unveräußerlicher und unteilbarer Rechte für – Tiere zu gelangen, die also sowohl dem transzendentaldeontologischen Anspruch als auch dem moralischen Unbehagen einer sich an Kant orientierenden vernunftfähigen Kreatur gerecht wird.

3.2.1 Reziprozität

Im Folgenden wird mit Korsgaard noch einmal näher auf Kants Argumentation eingegangen, nach der Rationalität bzw. Autonomie eine *reziproke* Beziehung zwischen Menschen herstelle, während man mit Tieren höchstens in *analoger* Beziehung zum moralischen Verhältnis zwischen Menschen stehen könne und sie somit auch keine direkten Pflichten erweckten.³⁵¹ Im Gegensatz zu Korsgaard ist Kant, seiner Begründung von Moralität auf Basis der Vernunftfähigkeit des Menschen entsprechend, wie

348 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 68. Durchaus aber mit nicht-sprachlichen Kunstformen, wie bspw. der Malerei, Vgl. <https://joannelefon.com/pigcasso.html> (31.07.2026).

349 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 70.

350 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 69f.

351 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 96.

ausgeführt, nicht der Auffassung, dass Tiere *selbstzweckhafte Mitgeschöpfe* („fellow creatures“) sind, sondern vielmehr, dass sie dem Menschen zum bloßen Mittel dienen können, solange jegliches Verhalten ihnen gegenüber in Analogie zu ähnlichen Pflichten in der Menschenwelt gesehen und dem Erhalt der eigenen Moralfähigkeit zugute (also als indirekte Pflicht gegen sich selbst) auf Grausamkeit verzichtet wird.³⁵² Korsgaard zerlegt dieses Argument Kants („the indirect duty view“) in zwei verschiedene Thesen, derer Kant nur eine eigentlich begründet: (1) Wir schulden es uns selbst, Tiere gut zu behandeln – dies wird damit begründet, dass vernunftlosen Wesen nichts geschuldet werden kann.³⁵³ (2) Die Pflicht gegen uns selbst, Tiere analog zu Menschen zu behandeln, basiert auf der Wirkung solcher Handlungen auf unseren eigenen Charakter – diese zweite These (das „Verrohungsargument“) hält Korsgaard für unhaltbar und überdies nicht essentiell für eine *indirect duty view*, man könnte ebenso gut zwar der Ansicht sein, es sei eine Pflicht gegen sich selbst, Tiere gut zu behandeln, dies aber dann nicht um des eigenen Charakters willen, sondern um der Tiere selbst willen wollen, diese zwei Annahmen widersprechen sich nicht notwendig.³⁵⁴ Eine solche *indirect duty view*, die sich nicht auf das Verrohungsargument, durchaus aber auf das Reziprozitätsargument stützt, kann man bspw. Baranzke zusprechen.³⁵⁵ Wenn das Verrohungsargument der indirekten Pflicht-Sicht jedoch nichts wegnimmt, so fügt es ihr auch nichts Bedeutendes hinzu. D. h., wenn die durchaus folgerichtige Konsequenz des Reziprozitätsarguments – eine paternalistische Tierschutzposition – erhalten bleibt und zudem anstelle des Verrohungsarguments keine weiteren überzeugenden Argumente für auch nur Tierschutzpflichten gebracht werden (Baranzke überlässt die Entscheidung über die Fürsorge würdeloser Kreaturen mit ihrer Betonung der „Selbstverpflichtungsfähigkeit“³⁵⁶ ja letztlich ihren Leser*innen, bzw. den weiterhin legitimierten Besitzer*innen besagter Kreaturen), dann wird die Frage nach gerechter Miteinbeziehung nicht nur von Tieren, sondern auch schutzbedürftigen Menschen nie genügend beantwortet werden. Somit bleibt genau die „peinlichste Gewissensfrage“³⁵⁷, die Baranzke mit der Fokussierung auf Symmetrie, Würde- und Verantwortungszuschreibungen aufzulösen versucht, bestehen.

352 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 97ff.

353 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 101.

354 Vgl. ebd.

355 Vgl. Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 342, 359; sowie Baranzke: *Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da*, 242.

356 Baranzke: *Braucht die Ethik einen animal turn*, 206.

357 Baranzke: *Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre*, 358.

Fest steht, dass mit der Idee des Verrohungsarguments, sowie letztlich mit dem einer indirekten Pflicht aufgrund fehlender Reziprozität, sobald man versucht, mehr darüber nachzudenken, in Bezug auf Tiere irgendetwas nicht stimmt. Diese Idee Kants, dass Tiere – parallel zum Schönen, dessen Betrachtung einen in der Fähigkeit *üben* solle, Dinge zu würdigen, ohne sie besitzen oder benutzen zu wollen – *analog* zu Menschen behandelt werden sollen, also *als ob* sie Menschen wären, um „echtes“ moralisches Handeln zu üben, mutet Korsgaard eben seltsam an.³⁵⁸ Sie wirft die Frage auf, warum Kant es für *angemessen* hält, zB einem Arbeitstier Dankbarkeit zu zeigen, obwohl er nicht der Ansicht ist, diese Dankbarkeit gelte dem Tier selbst, jedoch nicht dafür plädiert, bspw. einem Hammer Dankbarkeit zu zeigen.³⁵⁹ Es scheint also doch selbst im Rahmen Kants eigener Vorstellungen selbstverständlich, dass Tiere den Menschen so ähnlich sind, dass sie im Gegensatz zu Werkzeugen gewisse moralische Reaktionen bzw. Gedanken evozieren und die dem widersprüchliche Implikation Kants, sie seien gleichsam wie Puppen zu behandeln, mit denen man den richtigen Umgang mit Menschen lernt, stellt ein erzwungenes Hinbiegen auf sein logozentrisches Moralsystem dar.³⁶⁰ Ein letztes Argument für die *indirect duty view* könnte der Einwand sein, dass dem Tier nur deshalb Dankbarkeit zu gebühren scheine, weil man es wie beim Beurteilen anderer Menschen durch einen „moralischen Filter“ betrachte, der in dem Fall jedoch inadequat sei – immerhin gäben wir in der Regel einem Hund auch nicht die Schuld für aggressives Verhalten, sondern dem/der für seine Erziehung verantwortlichen Besitzer*in.³⁶¹ Korsgaards Antwort darauf ist, dass es durchaus passieren könne, dass man Tiere in dieser Hinsicht zu sehr anthropomorphisiere – schließlich seien sie nicht fähig, sich nach bewusstem Überlegen dafür zu entscheiden, uns Dienste zu leisten, oder dagegen zu entscheiden, aggressiv zu sein etc. – dass gewisse Reaktionen ihnen gegenüber jedoch durchaus adäquat seien, wie vor allem Empathie für ihr Leiden, aber auch familiäre Liebe und andere wertfreie Gefühle, die sie uns ebenso gut entgegenzubringen fähig sind.³⁶² Dabei ist zwar zu beachten, dass Tiere im *strengen* Sinn des Wortes keine Behandlung, zB Strafe, *verdient* haben, da sie ja amoralisch sind, doch das heißt nicht, dass ihnen nichts zustehen kann, was Kant als Vertreter eines streng moralisierenden

358 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 102f.

359 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 103f.

360 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 105.

361 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 106f.

362 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 108f. Balluch, Amir und andere Tierrechtler*innen würden dem widersprechen, dass Tiere aller möglichen Spezies, v. a. aber derjenigen, die untereinander höchst kooperativ agieren, ihr Verhalten nicht auf diese Weise kontrollieren können, aber Korsgaards Position ist mit ihren Minimalbedingungen für direkte Pflichten gegenüber Tieren ausreichend.

Gebrauchs des Wortes wohl meint, wenn er davon spricht, dass nur der/die moralisch Gute hoffen kann, „der Glückseligkeit würdig“ zu sein.³⁶³ Für Korsgaard ist Kant seiner Idee des Zwecks an sich nicht vollständig treu, da er zwar missbilligt, wenn Menschen „wie Tiere“ (also ungerecht, würdelos, als bloße Mittel etc.) behandelt werden, jedoch nicht bemerkt, wie er zugleich zugibt, *dass ein Tier demnach schlecht behandelt werden kann*, und zwar, so Korsgaard, *weil die Bedingungen dafür in vernünftigen wie vernunftlosen Wesen gegeben sind*, weil Tiere ebenso ein finales Gut haben, ebenso Zwecke an sich sind.³⁶⁴

Korsgaard bezeichnet wie gesagt die zweite These der *indirect duty view* als verzweifelten Versuch, die Intuition, man sei Tieren gegenüber doch direkt verpflichtet, innerhalb eines Moralsystems zu erklären, das Pflichten nur zwischen rationalen Wesen gelten lässt, da nur solche Vereinbarungen treffen, sich gegenseitig zur Rechenschaft ziehen, wenn eine Pflicht verletzt wurde und so Teil einer moralischen Gemeinschaft sein könnten.³⁶⁵ Eine mögliche Kritik dieser Ansicht verneint den kausalen Konnex zwischen einer Vereinbarung und der Verpflichtung, diese dann auch tatsächlich einzuhalten, weshalb zB Hume als eigentlich treibenden Grund hinter unserem Drang nach Verträgen und somit auch als Grund unserer daraus entstehenden Pflichten den *Eigennutz* verstanden haben will: Weil Tiere uns in der Regel nichts anhaben können und uns auch kein Vorteil entstünde, würden wir sie moralisch beachten, haben wir keinen Motivator, sie einzubeziehen.³⁶⁶ Da diese Ansicht Humes wiederum problematische Implikationen hat, wie, dass Mächtige keinen Grund zur Gerechtigkeit gegenüber *allen* Schwächeren (nicht nur Tieren) haben,³⁶⁷ bzw. da Eigennutz sowieso keine ernstzunehmende Grundlegung irgendwelcher ethischer Überlegungen darstellen kann, weil Ethik schließlich darauf abzielt, persönliche Zwecke soweit zu *regulieren*, dass sie mit denen aller anderen vereinbart werden können, wofür sie sich nicht schlicht auf ebenjene eigenen Zwecke stützen kann, wird mit Korsgaard dazu übergegangen, Kants Zugang zur Reziprozität näher zu erforschen.

363 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 110f. „Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich *machen*, sondern wie wir der Glückseligkeit *würdig* werden sollen.“ Kant: *KpV*, A 234.

364 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 112f.

365 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 115f. Ich hoffe, diese Position einerseits mit Baranzke ausreichend dargestellt, aber andererseits auch mit Nagl-Docekal bereits hinreichend entkräftigt zu haben: Moral muss aus der je eigenen Autonomie entstehen, auf Basis derer gemeinschaftliche oder soziale Freiheit erst entwickelt werden kann. Insofern kann Reziprozität nie das ausschlaggebende moralbildende, vor allem aber auch aus der Moralsphäre ausschließende, Argument sein, selbst auf rechtlicher Ebene, die den Vertragsgedanken benötigt. Vgl. Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 29ff.

366 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 117. Zum Eigeninteresse bei Hume, sowie dessen genauere Moralvorstellungen, vgl. auch Korsgaard: *The Sources of Normativity*, 57ff.

367 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 118.

„Moral laws are laws that are acceptable from everyone’s point of view.”³⁶⁸ Reziprozität komme ins Spiel insofern wir aufgrund unserer speziellen Fähigkeiten Ansprüche aneinander stellen können, die Gründe des jeweils anderen zu den eigenen zu machen, und diese gegenseitige Miteinbeziehung und mögliche Übereinstimmung *make* Gründe *gut* – womit Korsgaard ihren konstruktivistischen Standpunkt hervorhebt: Etwas sei nicht von selbst gut und müsse bloß als solches entdeckt werden, sondern *etwas werde erst durch die Möglichkeit allgemeiner Zustimmung gut*.³⁶⁹ Aber die anderen Tiere sind nicht rational, nicht autonom und partizipieren nicht in dieser Gesetzgebung, was für Kant bedeutet, dass sie keine Rechte einfordern können und schlicht außerhalb der moralischen Gemeinschaft stehen.³⁷⁰ Korsgaard stimmt dem ersten Teil des Satzes zwar grundsätzlich zu, spricht sich jedoch dagegen aus, der Fähigkeit zur Partizipation zu viel Bedeutung beizumessen – *da Gesetze ihrem Wesen nach universal sind, schließen sie immer auch diejenigen ein, die an ihrer Legislation keinen Anteil hatten*, ja können überhaupt ihren Schutz auf Individuen ausweiten, die (temporär oder grundsätzlich) nicht fähig sind, daran Teil zu nehmen (außerdem können alle möglichen Wesen das, wie wir bei Donaldson und Kymlicka gesehen haben, *assistiert*, durchaus).³⁷¹

*The fact that non-human animals cannot participate in moral legislation is insufficient to establish that they cannot obligate us in this sense. The question, then, is whether we human beings ever find it necessary, on rational reflection, to will laws whose protection extends to the other animals.*³⁷²

Dies könnte man generell als Absage Korsgaards an kontraktualistische Tierethiken verstehen. Grundsätzlich bestreiten ja auch Baranzke und Basaglia mit ihrem ähnlich verantwortungsorientierten Ansatz, kontraktualistisch zu argumentieren, doch mit ihrer klaren Ablehnung der Relevanz der Reziprozität für moralische Gesetzgebung geht Korsgaard einen wesentlichen Schritt weiter zu einer direkten Verpflichtung gegenüber Tieren. Das tatsächliche Problem, das evident werde, sobald man versuche, den kategorischen Imperativ auf tierethische Maximen zu applizieren, bestehe nicht darin, dass Tiere nicht in einer reziproken Gesetzgebung partizipieren könnten, sondern vor allem darin, dass der kategorische Imperativ nur unter bestimmten Umständen als

368 Korsgaard: *Fellow Creatures*, 122.

369 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 123.

370 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 125.

371 Vgl. ebd.

372 Korsgaard: *Fellow Creatures*, 126, Hervorhebung ZK.

logischer Test anwendbar sei: Kant verwende für seine Beispiele widersprüchlicher Maximen zumeist *Akttypen, die auf sozialen Praktiken beruhen und die in universaler Anwendung jene Praktiken, durch den Widerspruch in dem sie zu ihnen stehen, zunichte machen würden* (wie Lügen, Betrügen, oder allgemein Verträge brechen); andere Akttypen machen hingegen keine soziale Praxis zunichte, sondern *funktionieren* zumindest logisch, egal wie unmoralisch sie sind, (wie sich selbst oder andere töten) was Korsgaard darauf zurückführt, dass solche Handlungen in ihrer Effektivität bloß von Naturgesetzen abhängen.³⁷³ Ihres Erachtens scheint die (Selbst-)Erhaltung der Vernunft dementsprechend nicht das Zentrum Kants Moralbegründung zu sein – denn Träger*innen der Vernunft zu töten ist für ihn nach der Logik dieses Prinzips eben nicht möglich. Korsgaard plädiert jedenfalls dafür, das Universalisierungskriterium nicht als alleiniges für die Evaluation von Maximen zu verwenden, weil es eben nicht alle moralischen Probleme zu lösen fähig ist.³⁷⁴ Für Korsgaard ist Kants, in zwischenmenschlichen Problemen durchaus gute Krücke der alternativen Formulierung des kategorischen Imperativs, die sie „Formula of Humanity“ nennt, für die Tierethik fruchtbarer, als man zunächst (und bspw. nach der Lektüre Baranzkes) denken könnte:³⁷⁵ „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“³⁷⁶

3.2.2 Die Kreatur als Zweck an sich

Kants Unterscheidung zwischen Dingen und Personen, deren erstere bloß relativen Wert als Mittel, zweitere jedoch die Würde eines Zwecks an sich haben, wird ihrer Ansicht nach falsch verstanden, wenn es als metaphysische Einteilung anhand gewisser Merkmale wie Rationalität angesehen wird, derartiges würde nicht nur willkürlich anmuten, sondern auch nicht erklären, welche spezifische Art von Wert diese

373 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 126ff. M. E. funktioniert die Tötung eines vernunftfähigen Wesens jedoch ebenfalls nicht logisch, weil sich die Vernunft hierin selbst auslöschen würde. Die Selbsterhaltung bzw. Selbstvermehrung der Vernunft stellt sich mir ultimativ als das grundlegendste Prinzip ihrer praktischen Anwendung dar. So heißt es in der *Metaphysik der Sitten* zB in Bezug auf den Selbstmord: „Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst (...) aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist (...)“. Kant: *MS, Tugendlehre*, A 73.

374 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 129.

375 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 129f.

376 Kant: *GMS*, BA 66f.

besonderen rationalen Wesen hätten.³⁷⁷ Da Kant die Würde einer Person darin sieht, dass ihre Entscheidungen nicht nur in dem Sinn respektiert werden müssen, dass sie frei ist, ihre eigenen Maximen zu verfolgen, sondern auch in dem Sinn, dass ihre Zwecke (sofern sie nicht unmoralisch sind) als gut und der Unterstützung Wert angesehen werden sollen, hat er offensichtlich spezifische Gründe im Blick, warum Vernunftwesen selbstzweckhaft sind und schreibt ihnen dies nicht bloß aufgrund arbiträrer Eigenschaften zu.³⁷⁸ Korsgaard argumentiert anhand Kants kopernikanischer Wende – von der Metaphysik weg zur nunmehr bloßen Anerkennung von entweder empirischem oder transzendentalen Wissen – für eine Ethik, die Werte nicht als Fakten bestimmt, sondern *jeglichen Wert als aus der praktisch-rationalen Tätigkeit des Wertens entspringend* erkennt.³⁷⁹ Nach Korsgaard respektive Kant ist Wert demnach eine bloße Vorannahme rationalen Wählens und um moralische Tätigkeit logisch möglich zu machen, ist es demnach notwendig, die Selbstzweckhaftigkeit von vernünftigen Wesen *vorauszusetzen*, denn wenn nichts von sich aus Wert besitzt, ist korrektes Bewerten nur auf Basis dieser Grundannahme möglich – *dass man, um Dingen einen Zweck (für mich) zuschreiben zu können, ein wertendes Subjekt, also Zweck an sich (für mich) sein muss*.³⁸⁰

Anstatt also wie Regan anzunehmen, dass finale Güter *intrinsischen* (auf innerer Ursache beruhenden) Wert und Tiere deshalb inhärenten (notwendig zu ihnen gehörigen bzw. innewohnenden) Wert besitzen, betont Korsgaard den *relationalen* Wert eines finalen Guts, das jeweils nur *für jemanden* gut sein kann.³⁸¹ Geht man von dieser Theorie des Gebundenseins von Wert aus, fällt es nicht mehr schwer, auch nicht-rationale Tiere als Zwecke an sich anzunehmen – sobald man einen empathischen Standpunkt einnimmt, kann man ein funktionales Gut eines Wesens, von seiner Perspektive her gedacht, als sein finales Gut, als Ziel seiner Handlungen erkennen, und sein Selbst, und die Erhaltung desselben durch die Verfolgung ebenjener Ziele, als ultimativen Zweck an sich für das Tier.³⁸² Korsgaard insistiert darauf, dass es darüber hinaus möglich ist, *innerhalb Kants Systems* nicht nur vernünftige Wesen, sondern auch nicht-rationale Tiere als Zwecke an sich zu bestimmen, denn dass Menschen sich ihrer Motive bewusst sein können und sie somit jedes mal implizit als gute Gründe bestätigen wenn sie danach handeln, also wenn man nach dem kategorischen Imperativ geht, jedes mal annehmen müssten, dass sich ihre

377 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 131f.

378 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 132.

379 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 133f.

380 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 134f.

381 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 136.

382 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 136f.

Maximen als moralische Gesetze eignen, heißt nicht, dass sie das auch tun, oftmals wird nach bloßen *Neigungen* entschieden, zugleich aber trotzdem verlangt, dass andere diesen Neigungen nicht entgegenwirken, deren Besitzer*in also als Zweck an sich sehen und sein/ihr Gut unterstützen.³⁸³ Ein rationales Wesen muss zwar die Vorannahme seiner Selbstzweckhaftigkeit treffen, um über Zwecke überhaupt urteilen zu können, doch nach Korsgaard heißt das nicht, dass diese Vorannahme nur für dieses *gilt* – so ließen sich in Bezug auf den Menschen zwei Bedeutungen von „Zweck an sich“ aus Kants Argument extrahieren, eine aktive und eine passive Bedeutung: Man könne jemanden entweder als Zweck an sich behandeln, insofern er/sie der reziproken Gesetzgebung und -befolgung fähig ist, oder aber auch einfach, insofern er/sie eigene Zwecke hat, die es moralisch zu beachten gilt.³⁸⁴

Für Korsgaard ist diese passive Bedeutung hinreichende Voraussetzung für Selbstzweckhaftigkeit, da sie sozusagen die originäre Form des Urteilens beschreibt – bevor wir unsere Handlungen theoretisch zu rechtfertigen und zu universalisieren versuchen, unterscheidet sich unsere Art und Weise, die Welt zu beurteilen nicht von der anderer Tiere: „Gut für mich/schlecht für mich.“³⁸⁵ Und diese simplen, animalischen Zwecke sind es schließlich auch für Kant, die es unter dem Begriff der Glückseligkeit untereinander mit Wohltätigkeit zu fördern gilt, will man von einer Ethik mehr, als nur negative Unterlassungspflichten zu erfassen, denn die Autonomie eines anderen ist der Grund für die Pflicht, nicht in seine Entscheidungen einzugreifen, *jemandes Fähigkeit, ein Gut zu haben, hingegen Quell der Wohltätigkeitspflichten*.³⁸⁶ Die Vorannahme der Selbstzweckhaftigkeit ist für uns also zum Urteilen notwendig, aber nicht notwendig auf uns beschränkt, weil sie auch in Bezug auf uns Menschen nicht nur auf die Erhaltung unserer Autonomie, sondern auch auf die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse (die ja letztlich auch auf die Erhaltung der Autonomie hinauslaufen) ausgerichtet ist.³⁸⁷ Man könnte, so Korsgaard schließlich, moralische Legislation als die typisch menschliche Weise deuten, mit unserer animalischen Sorge um uns selbst umzugehen.³⁸⁸

383 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 137ff.

384 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 141f.

385 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 145.

386 Vgl. ebd. „Wohllwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) anderer; Wohltun aber die Maixme, sich dasselbe zum Zweck zu machen, und Pflicht dazu ist die Nötigung des Subjekts durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen.“ Kant: *MS, Tugendlehre*, A 123. Außerdem: „Ich kann niemand nach *meinen* Begriffen von Glückseligkeit wohltun (...), sondern nach *jenes* seinen Begriffen, dem ich eine Wohltat zu erweisen denke“. Kant: *MS, Tugendlehre*, A 126.

387 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 144.

388 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 146. Dass dies eine klare Abweichung von Kants Vorstellungen ist, kann man zB seiner Formulierung entnehmen, die Vernunft sei keine „besondere Manier, deren sich

Kritik an Korsgaards Position bezieht sich vornehmlich auf die vermeintliche Inkompatibilität mit Kants Position. So argumentiert Basaglia, dass Korsgaards doppelte Deutung von Zweck an sich – einerseits als Quelle moralischer *Verbindlichkeit*, andererseits als Quelle moralischer *Forderungen* – nicht im Sinne Kants wäre, für den nur *Vernunftwesen*, also Wesen, die der moralischen Zurechnung fähig sind, Zwecke an sich sein können, nicht, wie Korsgaard meint, auch bloß *vernünftige* Wesen i. S. von solchen, die sich selbst Zwecke setzen und darauf bezogene Imperative formulieren können.³⁸⁹ „Kants Begriff des ‚Zwecks an sich‘ lässt keine Deutung des Tiers als Zweck an sich im Sinne der Quelle von normativen Forderungen zu.“³⁹⁰ Es stimmt, wenn wir uns an Kants dreifache Bedingung der Möglichkeit praktischer Gesetzgebung (siehe Kapitel 2.2.2) zurückerinnern, erfüllt das Korsgaard'sche Tier genaugenommen nur die „subjektive Bedingung“ der Fähigkeit, Zwecke zu haben, während die „objektive Bedingung“ der Universalität der Regeln, die wir uns zu Zwecken machen können, sowie die Bedingung der „Zusammenstimmung“ des (subjektiven) Willens mit der (objektiven) praktischen Vernunft i. S. „*eines allgemein gesetzgebenden Willens*“,³⁹¹ Tieren zugegeben weder anzudichten, noch zuzumuten ist. Doch es stellt sich die Frage, ob dem Dogmatismus hier nicht zugunsten einer besseren Anwendbarkeit Kants formaler Bedingungen einer universalen Ethik (durch Fokus) auf die *materialen* Bedingungen („*[e]igene Vollkommenheit – fremde Glückseligkeit*“³⁹²) abgeschworen werden sollte.

Baranzke argumentiert im Zuge einer generellen Kritik an der empiristischen Umdeutung spezifisch definierter Termini durch Tierrechtler gegen Korsgaard: Sie ver falle in eine vorkritische naturteleologische Metaphysik bzw. metaphysizierte Biologie zurück, *indem sie den Kantischen Begriff der Selbstzweckhaftigkeit anstatt wie dieser aus der Autonomie, aus dem aristotelischen Entelechiebegriff herleite* und argumentiere dementsprechend letztendlich eigentlich nicht von Kant her.³⁹³ Diese Kritik durchaus ernst nehmend muss jedoch beachtet werden, dass der aristotelische Zweckbegriff zwar offensichtlich ein Ausgangspunkt, aber eben nicht das Ziel

die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, dazu sie Tiere bestimmt hat, auszurüsten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen.“ Kant: *KpV*, A 108. Er sagt zwar im selben Atemzug, weil der Mensch sinnliche Bedürfnisse habe, „hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, (...) sich um das Interesse derselben zu bekümmern“, letztendlich habe er die Vernunft aber „zu einem höheren Behuf“, nämlich die „Beurteilung des an sich Guten und Bösen, zum Unterschiede von dem, was nur (...) Wohl oder Übel“ sei. Vgl. Kant: *KpV*, A 108f.

389 Vgl. Basaglia: *Kants tierethisches Argument*, 1723f.

390 Basaglia: *Kants tierethisches Argument*, 1724f.

391 Vgl. Kant: *GMS*, BA 70.

392 Kant: *MS*, *Tugendlehre*, A 13.

393 Vgl. Baranzke: *Braucht die Ethik einen animal turn*, 205.

Korsgaards Adaptierung Kants ist, da Aristoteles trotz größerem Fokus auf das Zweck-Thema generell auch nicht vom Tier als Subjekt ausgeht, ihm also in Korsgaards Terminologie genau genommen kein „finales Gut“, sondern nur ein „funktionales Gut“ zuspricht, weil es nicht der Glückseligkeit fähig sei.³⁹⁴ Auch ihrer generellen Absage Aristoteles’ oder Humes Ethik als Hauptbasis ihrer eigenen, sondern im Gegenteil expliziten Anlehnung an Kant, könnte mehr Glauben geschenkt werden.

Was Korsgaard m. E. tut, ist, Aristoteles’ Zweckbegriff der seiner Form gemäßen Tätigkeit jedes Wesens mit demjenigen Kants, welcher der Reflexion, also Freiheit bedarf, zu vermischen und ihren eigenen, an die Tätigkeit des (proto-autonomen) Wertens einer Kreatur gebundenen, Zweckbegriff zu erschaffen. „Damit steht sie“ zwar, wie Baranzke sagt, „im Widerspruch zu den Aussagen der AEMR, nach der Menschen Würde haben, weil sie mit Vernunft und Gewissen begabt sind,“ moralische Begabungen, die uns „nicht als empirische Gegenstände vor Augen liegen, sondern reflexiv aus der Selbsterfahrung als moralisch-praktische Akteure (...) zu erschließen sind,“ aber alles, was Korsgaard statt dieser Einengung des Würdebegriffs tut, ist, die anzunehmende Selbsterfahrung der Tiere mit einer vereinfachten Version derjenigen des Menschen unter einen Begriff zu bringen – weder führt dies m. E. dazu, dass sie „im Sein-Sollens-Fehler tot“ laufe, noch, zur Legitimierung „menschenrechtsverachtende[r], durch empirische Kriterien biologistisch pseudolegitimierte Praktiken“.³⁹⁵ In diesem Zitat wird klar, welche Konsequenzen Baranzke bei einer zu starken Biologisierung moralischer Prinzipien legitimerweise fürchtet. Dabei stellt sich jedoch die Frage, ob einer Auflösung bzw. Umdeutung rigider metaphysischer Kategorien (wie „Würde“) *zugunsten einer Inklusion schwächerer*, i. S. rechtlich marginalisierter Wesen tatsächlich je auf ähnliche Weise problematisch werden kann, als eine solche Auflösung *zu Zwecken der Ausgrenzung* irgendwelcher Gruppen oder Individuen. Meines Erachtens läuft Baranzkes Lösungsvorschlag, Tiere als bloße Verantwortungsobjekte zu betrachten, eher Gefahr, ähnliche Argumente der Ressourcenknappheit zu propagieren wie die problematischen Entitäten der Geschichte und Gegenwart, anhand derer sie ihren Punkt macht. Von einer Knappheit an für die Ethik notwendigen, immateriellen Gütern wie Geisteskraft, Zeit oder Empathie zu sprechen ist jedoch bestenfalls nicht konstruktiv.

394 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1099b33ff.

395 Vgl. Baranzke: *Braucht die Ethik einen animal turn*, 205f.

3.2.3 Tiere als Verantwortungssubjekte

Die Anerkennung der Selbstzweckhaftigkeit nichtmenschlicher Tiere bedeutet also, Tieren gegenüber aus demselben Grund Pflichten zu haben, wie gegenüber anderen Menschen, Korsgaard zufolge gibt die besondere reziproke Beziehung zwischen vernunftfähigen Lebewesen zwar besondere Pflichten auf, doch die Fokussierung auf Tiere erlaubt einem durch die Erinnerung an die elementare Gemeinsamkeit der je erfahrenen Subjektivität, Kants Zugang endgültig von kontraktualistischen ethischen Positionen abzugrenzen: Nun bedarf es keiner Spezialgründe mehr dafür, dass auch der Autonomie unfähige Tiere oder Menschen moralisch zu berücksichtigen sind, sondern bloß der Anerkennung ihrer Fähigkeit, zu werten und der Gebundenheit von moralischem Wert an ein wertendes Subjekt.³⁹⁶ „Our reason for including animals in the moral community is just that: that we recognize them to be fellow creatures, with a good of their own just like ours.”³⁹⁷ *Dabei nimmt die Pflicht gegenüber vernünftigen Wesen die spezielle Form des Respekts ihrer Autonomie ein, weil die Möglichkeit zur Selbstgesetzgebung schlicht als vernünftige Art, mit der Fähigkeit zu werten umzugehen, verstanden wird, nicht als Grund einer rein auf Reziprozität aufbauenden Moral.*³⁹⁸

So Korsgaard dem Kontraktualismus absagt, verbannt sie außerdem auch jeglichen Konsequentialismus aus ihrer betont deontologischen Theorie: Da Tiere der rationalen Selbstgesetzgebung nicht fähig sind, spielen ihr (oft grausames) Verhalten untereinander und etwaige Verkomplizierungen menschlicher Unterfangen, die durch die metaphorische Einladung anderer Tiere ins deshalb erst recht nie erreichbare „Reich der Zwecke“ entstünden, keine Rolle für die Begründung ihrer moralischen Miteinbeziehung.³⁹⁹ Trotzdem Korsgaard der utilitaristischen Position generell dahingehend zustimmt, dass die Empfindungsfähigkeit ein wichtiger Teil tierethischer Überlegungen sei, betont sie den unterschiedlichen Gebrauch von Emotionen in beiden Positionen: Aufgrund der Gebundenheit von Lust und Unlust an das fühlende Wesen mache es aus ihrer Sicht keinen Sinn, von einer Gesamtheit oder einem Aggregat aller Lust zu sprechen, da es kein zusätzliches Wesen gebe, für das die gemeinsame Menge an Lust besser wäre, als die individuelle Lust für die jeweils Einzelnen.⁴⁰⁰ Besonders deutlich wird diese Problematik, wenn das Erreichen maximaler Lust eine Subtraktion erfordert,

396 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 146ff.

397 Korsgaard: *Fellow Creatures*, 148.

398 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 149, Hervorhebung ZK.

399 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 154.

400 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 156f.

wenn einem oder mehreren Wesen die Lust genommen wird, um das Gesamtgut an Lust zu steigern – dies sei nicht *besser für* alle, denn es ist *schlechter für* ebenjene, die dabei verlieren.⁴⁰¹ Das zeigt, dass Utilitaristen das Gute falsch verstehen, es als etwas abgetrennt vom wertenden Subjekt, an sich Wertvolles betrachten, was zu der moralisch inakzeptablen Konsequenz führt, dass der/die Träger*in eines solchen Guten ersetzbar wird: „The utilitarian claim that he values all creatures ‚equally’ is only true because he does not value creatures at all.“⁴⁰²

Mithilfe von Aristoteles gelangt Korsgaard zu einem weiteren Begriff von Schmerz oder Lust, als den einer bloßen unmittelbaren Empfindung – sie versteht besagte Gefühle vielmehr als *reflexive Reaktionen auf Erlebtes*, bzw. als *unwillkürliche Bewertung* von Erfahrenem als willkommen und fortzuführen oder unwillkommen und zu vermeiden, sie sieht Gefühle also nicht als *Objekte* des Erlebens, sondern als dessen *Form*, als die Art und Weise, des eigenen Zustandes bewusst zu sein – der ihr nicht nur ermöglicht, nicht primär physische Gefühle zB der Trauer oder der Lust beim Lesen eines Buches zu erklären, sowie nebenbei die Unersetzbarkeit eines Individuums aufgrund der Einzigartigkeit seines Erlebens zu festigen, sondern auch, Kants moralisches System ihrem eigenen, das sie selbst naturalistisch nennt, weiter anzunähern.⁴⁰³ Denn wenn man als das *finale Gut* einer jeden Kreatur ihr *bewusstes gutes Funktionieren* betrachtet und Lust (oder andere Gefühle) als eine *Form des Erlebens* oder Wahrnehmens der eigenen Verfassung ansieht, kann man sagen, dass Lust notwendig mit dem eigenen Funktionieren einhergeht, und wenn man dazu bedenkt, dass *Vernunft* für Korsgaard nicht einfach eine Eigenschaft ist, die uns auf metaphysische Weise intrinsischen Wert verleiht, sondern, wie oben ausgeführt, die *spezifisch menschliche Art zu funktionieren* und demnach, sowie die Lust, eine mögliche *Art zu werten* ist, gelangt man zu dem Schluss, dass die Existenz von Wert sowohl rationalen, als auch bloß empfindungsfähigen Wesen inhärent ist.⁴⁰⁴ Für Korsgaard ist Kants

401 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 157f.

402 Korsgaard: *Fellow Creatures*, 158.

403 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 160ff. Korsgaards bereits früh ausgearbeitetes Konzept von Schmerz unterstreicht diesen Punkt: „Now I am not denying that when we are in pain part of what is going on is that we are having sensations of a certain character. I am however denying that the painfulness of pain consists entirely in the character of those sensations. [It] consists in the fact that these are sensations which we are inclined to fight. (...) Pain is not the condition that is a reason to change your condition (...). It is your *perception* that you have a reason to change your condition.“ Korsgaard: *The Sources of Normativity*, 147f. „An animal’s cries express pain, and they mean that there is a reason, a reason to change its condition. (...) Another animal can obligate you in exactly the same way another person can. It is a way of being *someone* that you share. So of course we have obligations to animals. (...) [P]ain and reason share a reflective structure. A reason is an endorsement of an impulse; a pain is a reaction to a sensation.“ Korsgaard: *The Sources of Normativity*, 153f.

404 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 162ff.

Philosophie deshalb für die Tierethik so fruchtbar, weil er darauf besteht, dass Vernunftwesen die Natur der Dinge, wie sie an sich sind, nicht erklären können, dafür aber Vernunft in die Welt bringen, sozusagen *vernünftige Zustände herstellen* können – sowohl theoretisch, als auch praktisch.⁴⁰⁵

What is special about us is the empathy that enables us to grasp that other creatures are important to themselves in just the way we are important to ourselves, and the reason that enables us to draw the conclusion that follows: that every animal must be regarded as an end in herself, whose fate matters, and matters absolutely, *if anything matters at all*.⁴⁰⁶

3.3 Zoopolis: Vom Sollen zum Sein

So sehr Korsgaard in so vielerlei Hinsicht zugestimmt werden muss – v. a., weil sie es entgegen Baranzke vermag, die Materie von Ethik (vielleicht sogar besser als Kant) mit ihrer Form zu verknüpfen, ja überhaupt erst ausreichend (in Bezug auf Tierethik) zu thematisieren, so muss trotzdem eingesehen werden, dass in einer Kantischen Ethik heteronome Gründe stets weniger wiegen, als die Autonomie für sich, weil sie die Selbstkreation, Selbsterhaltung der Vernunft bedeutet. Nachdem nun ausführlich thematisiert wurde, warum Überlegungen darüber, wie die Dinge sind, keine Ethik begründen können und also auch noch so konkrete Merkmale (Eigenschaften oder Fähigkeiten, außer der Freiheit selbst) nicht als Maßstab dafür genommen werden können, ob Tieren gegenüber eine direkte moralische Verpflichtung besteht, mit der Struktur des Wertens jedoch ein prä- oder arationaler Begriff gefunden wurde, der trotzdem eine gewisse Reflexivität und somit Subjektivität als Beschreibung für nichtmenschliche Tiere zulässt, ist es an der Zeit, den Forderungscharakter der Vernunft zu betonen und so gewissermaßen zu Ende zu denken, wie *der Weg vom Sollen zum Sein* zu verstehen ist.

405 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 168f. Für die Formulierung „vernünftige Zustände herstellen“ vgl. Kurt Walter Zeidler: „Vernunft und Letztbegründung.“ In: *Grundlegungen. Zur Theorie der Vernunft und Letztbegründung*. Wien: Ferstl & Perz 2016, 23.

406 Vgl. Korsgaard: *Fellow Creatures*, 169, Hervorhebung ZK.

3.3.1 Vernunft als Forderung

Die Konzeption der *Vernunft als Forderung* ergibt sich zunächst vor allem aus der Einsicht, dass der Mensch nicht von Natur aus *vernünftig* oder moralisch ist: „Das *animal rationale* ist nicht ein rein und schlechthin vernünftiges Wesen, sondern nur ein *vernunftfähiges Wesen* – der Mensch ist von Natur aus nur ein *animal rationabile*.“⁴⁰⁷ Der Kantische Begriff der Pflicht ist Ausdruck des Forderungs- und Sollenscharakters der Vernunft und vor allem jener der *Pflicht gegen sich selbst* wird in gegenwärtigen Ethikdiskursen kaum thematisiert obwohl diese jegliche Pflichten gegen andere überhaupt erst bedingt, da das moralische Gesetz immer nur dadurch nötigt, dass man sich selbst nötigt (nicht dadurch, dass man von anderen genötigt wird).⁴⁰⁸ Durch den Fokus auf das Subjekt moralischer Verantwortung und die radikale Trennung desselben von seinen Objekten wird einerseits eine ethische Perspektive gewonnen, die maximal universal ist, weil „in ihrem Horizont schlechterdings alles zum Objekt der moralischen Verantwortung werden kann“, andererseits bleiben die bioethischen Probleme der Anwendung (allgemeiner Regeln auf spezifische Fälle) und der Zuschreibung (bspw. von „Würde“), sowie das „Extensionsproblem“ (der Erweiterung der berücksichtigungs-würdigen Gruppe) durch Kants strikte Ausklammerung biologischer Rücksichten und bloße Konzentration auf die Vernunftwesen bestehen.⁴⁰⁹ Zeidler plädiert also für „gründliche Ab- und Umbauarbeiten an Kants Moralphilosophie“, beginnend mit einer konsistenten „Explikation der Menschenwürde“, die durch Kants strenge Abgrenzung von Verstandeswelt und Sinnenwelt gleichsam metaphysisch verstellt bleibt, also dafür, im Gegenteil den Forderungs- und Sollenscharakter der Vernunft stark zu machen, „indem man den Begriff der ‚Menschenwürde‘ als *regulatives Prinzip* begreift und den ‚Kategorischen Imperativ‘ in eine *Theorie der ethischen Urteilsbildung* überführt.“⁴¹⁰

Um diesen Begriff des regulativen Prinzips zu verstehen, ist es hilfreich, sich kurz mit den Vernunftideen Kants, wie sie in der Ideenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* diskutiert werden, sowie außerdem mit den „Maximen des gemeinen Menschenverstandes“, die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* bespricht, zu befassen, also gewissermaßen einen erkenntnistheoretischen Exkurs zu wagen, um am Schluss zu einer erweiterten Metaethik zu gelangen. Die Vernunftideen sind transzendent, d. h. ihnen

407 Zeidler: *Überlegungen zu einer anthropozentrischen Bioethik ohne Anthropozentrismus*, 70.

408 Vgl. ebd. Vgl. auch Kant: *MS, Tugendlehre*, A 64.

409 Vgl. Zeidler: *Überlegungen zu einer anthropozentrischen Bioethik ohne Anthropozentrismus*, 72.

410 Zeidler: *Überlegungen zu einer anthropozentrischen Bioethik ohne Anthropozentrismus*, 73.

kann kein Gegenstand der Erfahrung entsprechen.⁴¹¹ Kant betont jedenfalls, dass ein Vernunftbegriff nicht wie ein Verstandesbegriff durch Erfahrung verifiziert bzw. „anschaulich gemacht werden kann“, d. h. „daß wir vom Objekt, welches einer Idee korrespondiert, keine Kenntnis, obzwar einen problematischen Begriff, haben können.“⁴¹² Trotzdem dieser Sachverhalt zu jenen Verwirrungen der Vernunft führt, die Kant in der *Dialektik* der *Kritik der reinen Vernunft* aufzudecken gedenkt, muss festgehalten werden, dass die Ideen „nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben“ sind.⁴¹³ Deshalb ist er der Überzeugung, ihnen eine *konstruktive* Funktion zusprechen zu müssen, denn „was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können.“⁴¹⁴ Die Vernunft ist für Kant also zwar nicht konstitutiv für Erkenntnis wie der Verstand, dafür aber *regulativ für den Verstandesgebrauch*, d. h. die transzendentalen Ideen dienen als Richtungsweiser für den Verstand, mit dem Endzweck eines Systems der Erkenntnis („d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip“), das die Idee von der Form eines Ganzen der Erkenntnis voraussetzt.⁴¹⁵ Die Ideen der Vernunft sind also regulativ, insofern sie „keinen andern Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehend einstimmig gemacht wird“, er sieht demnach die transzendentalen Ideen als „Aufgaben“ an, um die „Einheit des Verstandes“ zu ermöglichen.⁴¹⁶ Kant führt als Beweis der Ideen zB das Verhalten von Naturwissenschaftlern an: „Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen, und halten unsere Erkenntnis für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist.“⁴¹⁷ Sodann fügt er dem einheitsstiftenden Vernunftprinzip der „Homogenität“, noch die Prinzipien der „Spezifikation“ (das die „Varietät des Gleichartigen“, die Unterscheidung des Allgemeinen in Unterarten gebietet) sowie der „Kontinuität“ (das durch Herstellung einer Verwandtschaft aller Glieder die beiden ersten Prinzipien vereinigt) hinzu, durch

411 Vgl. Kant: *KrV*, A 327 / B 384.

412 Kant: *KrV*, A 338f / B 396f.

413 Vgl. ebd.

414 Kant: *KrV*, A 642f / B 670f.

415 Vgl. Kant: *KrV*, A 644f / B 672ff. *Konstitutiv* kann die Vernunft laut Kant letztlich nur für das Begehrungsvermögen sein. Vgl. Kant: *KU*, AB V.

416 Vgl. Kant: *KrV*, A 323 / B 380.

417 Kant: *KrV*, A 645f / B 673f.

die die Vernunft die Systembildung des Verstandes veranlasst.⁴¹⁸ Außerdem bestimmt Kant als weiteres Merkmal der Vernunftideen, den die Untersuchung fortwährenden Vergleich mit dem Verstand fortsetzend, ihre Form als Maximen: Dem Schema der Sinnlichkeit in der Verstandeserkenntnis analog, erzielt die Idee jedoch bloß Regeln bzw. Prinzipien für den systematischen Verstandesgebrauch, mit dem Vorteil, nicht wie Erkenntnis widerlegbar zu sein – betrachtet man regulative Grundätze bloß als Maximen, ist kein „wahrer Widerstreit“ möglich, sondern nur das „zwiefache Interesse der Vernunft“ am Werke, entweder ins Detail gehen, oder größtmögliche Einheit zu wollen.⁴¹⁹

Der Witz des regulativen Gebrauchs der transzendentalen Ideen besteht, so Kant, darin, zu handeln, *als ob* sie existierten: Betrachtet man die Idee einer Seele, als ob sie ein wirkliches Wesen wäre, fällt es leichter, die mannigfaltigen psychologischen Phänomene unter ein Prinzip, und somit in ein System zu bringen; verfährt man in der Erklärung gegebener Erscheinungen so, als ob die Reihe kausaler Bedingungen unendlich wäre, hat man wiederum eine Regel, wie die Natur zum idealen Erkenntnisgewinn zu betrachten sei und nimmt man einen Gott an, kann man allerlei Dinge als sinnvoll und zusammenhängend betrachten.⁴²⁰ „Die höchste formale Einheit (...) ist die *zweckmäßige* Einheit der Dinge, und das *spekulative* Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre.“⁴²¹ Der *Endzweck* der Vernunft – ihre Erweiterung ins Feld des Übersinnlichen, d. h. der Nachweis der objektiven Realität der Ideen – *kann nur im Praktischen realisiert werden*, im spekulativen Gebrauch bleibt der Vernunft der Überschnitt über die Erfahrung stets verwehrt.⁴²² Kants Vernunft enthält also nur in Bezug auf das Begehrungsvermögen *konstitutive* Prinzipien.⁴²³ Zuletzt ist erwähnenswert, dass Kant die Ideen – analog zu der Entwicklung der Verstandeskategorien aus der Form der Urteile – aus der logischen Form der Vernunftschlüsse

418 Vgl. Kant: KrV, A 657f & 660 / B 685f & 688.

419 Vgl. Kant: KrV, A 665ff / B 693ff.

420 Vgl. Kant: KrV, A 684ff / B 712ff.

421 Kant: KrV, A 686 / B 714.

422 Vgl. Kant: KrV, A 702 / B 730. „So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller dreien Elemente Erkenntnisquellen a priori hat, (...) so überzeugt doch eine vollendete Kritik, daß alle Vernunft im spekulativen Gebrauchen mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne, und daß die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens sei, (...) der Natur nach allen möglichen Prinzipien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, außerhalb welcher *für uns* nichts als leerer Raum ist.“ Ebd.

423 Vgl. Kant: KU, B V.

ableitet.⁴²⁴ Kant hat mit seiner kritischen Untersuchung der *drei Vernunftideen* (Gott, Welt und Seele) – ihrer Bestimmung als regulative Prinzipien, anstatt als metaphysische, aber in irgendeiner Form tatsächlich existierende Entitäten – zwar einen entscheidenden Schritt zur Bekämpfung der metaphysischen Vergegenständlichung von Vernunftideen geleistet, jedoch nicht so weit gedacht, sie bspw. mit der Trinitätslehre, Montesquieus Gewaltentrennung, oder, auch nur innerhalb des eigenen Systems, mit den *Maximen des gemeinen Menschenverstandes* und anderen triadisch auftauchenden Konzepten, in Verbindung zu setzen, was im Folgenden mit Zeidlers „drei ursprünglichen Synthesisfunktionen des Begriffs“ getan wird.⁴²⁵ Vor allem die Einheit dieser Dreieinheiten ist bedeutsam, um dem Skeptizismus zu entgehen, also „die Frage, wie *wahrhafte Einheit* und damit ein Halt im Wechsel der Phänomene zu finden ist.“⁴²⁶

3.3.2 Prinzip aller Prinzipien

„Um den Begriff der Vernunft, die angeblich das Merkmal ist, das den Menschen als *animal rationale* von anderen Lebewesen unterscheidet, ist es schlecht bestellt.“⁴²⁷ Fragen nach ihrer (Letzt-)Begründung führen entweder in den Dogmatismus oder Skeptizismus, weshalb die Philosophie sich laut Zeidler wieder als Prinzipienwissenschaft verstehen sollte.⁴²⁸ Ludwig Wittgensteins prinzipientheoretisch(gelesenes) „Problem des Regelfolgens“ konfrontiert uns bspw. damit, dass man „zwar Regeln aufstellen, nicht aber die Anwendung einer Regel auf einen konkreten Fall regeln kann“, die wiederum einer neuen Regel bedürfe usw....⁴²⁹ Durch solche Schwierigkeiten gerät man leicht in einen Begründungsskeptizismus, also der Überlegung, alle Begründungen seien nur provisorische oder scheinbar, weil sie in den eben aufgewiesenen *Begründungsregreß* münden, oder, einem solchen ausgewichen, sich als *Zirkelschlüsse*

424 Vgl. Kant: KrV, A 321 / B 377f.

425 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 56f.

426 Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 58.

427 Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 10.

428 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 11ff.

429 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 13. „Können wir uns nicht eine Regel denken, die die Anwendung der Regel regelt? Und einen Zweifel, den *jene* Regel behebt, – und so fort? (...) Eine Regel steht da, wie ein Wegweiser. – Läßt er keinen Zweifel offen über den Weg, den ich zu gehen habe? Zeigt er, in welche Richtung ich gehen soll, wenn ich an ihm vorbei bin; ob der Straße nach, oder dem Feldweg, oder querfeldein? (...) Und wenn statt eines Wegweisers eine geschlossene Kette von Wegweisern stünden, oder Kreidestriche auf dem Boden liefen, – gibt es für sie nur *eine* Deutung? – Also kann ich sagen, der Wegweiser läßt doch einen Zweifel offen.“ Wittgenstein: *PU*, § 84f.

erweisen, oder schlicht mit einem *dogmatischen Abbruch* des Begründungsverfahrens zugunsten einer nicht weiter begründeten Behauptung enden.⁴³⁰ Dieses „Münchhausen-Trilemma“⁴³¹ ist laut Zeidler durchaus ernst zu nehmen, da es nicht formallogisch oder empirisch widerlegt, sondern nur entkräftet werden kann, indem die stillschweigenden Voraussetzungen des Begründungsskeptizismus überhaupt hinterfragt werden: Nämlich dass alles entweder *formallogisch* oder *empirisch* begründet werden muss.⁴³²

Deshalb ist das Ziel auch dieser Arbeit eine *transzendentallogische* Begründung, also eine, die weder Erfahrung zur Basis der Begründung erklärt und somit das Problem der Überbrückung zweier Dimensionen (eines empirisch beschriebenen Seins und eines nicht empirisch auffindbaren Sollens) erzeugt, noch eine, die dem Formalismusvorwurf nicht standhalten kann, weil die Prämissen eines Schlusses eben *per se* nicht formallogisch begründet werden können. Die transzendente Logik kann ihre Prämissen durchaus begründen – zwar nicht empirisch, aber transzendental, also die Möglichkeitsbedingungen des Wollens, Denkens, Schließens selbst betrachtend und bestimmend. Schlussendlich kann der Begriff der Würde, als *regulative Idee* verstanden, zwei bedeutende Probleme der Bioethik lösen: Einerseits muss er nicht mehr in Inhalt und Umfang eindeutig definiert werden, um trotzdem als metaethische Grundlage dienen zu können, andererseits erlaubt er eine klare Bestimmung des Verhältnisses zwischen moralischen Prinzipien und konkreten Einzelfällen i. S. einer dynamischen, beide Momente konstituierende Relation.⁴³³

Das endliche Vernunftwesen muß zusehen, wie es mit seiner komplexen und konfliktreichen Lebenswirklichkeit zurecht kommt und hat an dem Kategorischen Imperativ ein Moralprinzip, das dieser Lebenswirklichkeit nur sehr bedingt gerecht wird.

Nun könnte man einwenden, daß ein Moralprinzip ja sicherlich keine Rechenformel für die moralische Entscheidungsfindung sein kann. Man könnte auch einwenden, daß Kant das Problem der Anwendung des Sittengesetzes auf konkrete Situationen sehr wohl gesehen hat, da er in der *Kritik der praktischen Vernunft* ausdrücklich von einer „praktischen Urteilskraft“ spricht, die darüber

430 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 14.

431 Baron Münchhausen zog sich samt Pferd an den eigenen Haaren aus dem Sumpf. Vielleicht gelingt uns das hier auch. Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Münchhausen-Trilemma> (31.07.2026)

432 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 15f.

433 Vgl. Zeidler: *Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft*, 215. Man könnte in Bezug auf den Würdebegriff mit Wittgenstein sagen: „Der Wegweiser ist in Ordnung, – wenn er, unter normalen Verhältnissen, seinen Zweck erfüllt.“ Wittgenstein: *PU*, § 87.

zu befinden hat, ob eine konkrete Handlung tatsächlich ein Fall der Anwendung der Regel ist oder nicht (...).⁴³⁴

„Das fundamentalethische Anwendungs- und das bioethische Zuschreibungsproblem“ der Kantischen Ethik verweisen laut Zeidler auf die an Kants Beschreibung der *reflektierenden Urteilskraft* erinnernde, aber von Kant so nie explizit erfragte, „Logik der Regelfindung“, denn „kann die reflektierende Urteilskraft nicht unter irgendwelchen vorgegebenen Regeln stehen, dann muß sie als sich selbst konstituierendes Vermögen der Regelfindung oder als sich selbst regulierende Regel der Etablierung von Regeln gedacht werden.“⁴³⁵ Dieses sich selbst konstituierende Vermögen der Regelfindung kann gedacht werden als Zusammenhang von Regelformulierung, Regelauslegung und Regelbefolgung, den wir implizit in diesen Handlungen, sowie mit Montesquieus rechtsphilosophischer Gewaltenteilung in Legislative, Jurisdiktion, und Exekutive immer schon voraussetzen, die „ja nicht auf die abstrakte Trennung, sondern auf die Balance der drei Gewalten [zielt], auf daß sie, einander wechselseitig kontrollierend, stützend und ergänzend, eine sich selbst regulierende Einheit bilden.“⁴³⁶

Kant gebe mit der Beschreibung seiner drei „Maximen des gemeinen Menschenverstandes“ – „1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken“⁴³⁷ – in der *Kritik der Urteilskraft* außerdem die Weise vor, wie die drei Schritte der Regeletablierung gedacht werden können: Die *Regelauslegung* geschehe durch *Identifikation* eines Faktums als Anwendungsfall einer Regel, die *Regelformulierung* durch *Antizipation* möglicher Anwendungsfälle und die *Regelausführung* durch *Subsumtion* eines Falles unter die Regel.⁴³⁸ Dabei rücke Kant „mit dem *Selbstdenken*, der ‚Maxime der aufgeklärten Denkungsart‘, zu recht das in der Lehre von der Gewaltenteilung durch das Prinzip der Unabhängigkeit der Jurisdiktion angesprochene Autonomieprinzip in den Vordergrund“, da nur das autonome Subjekt ein Faktum als Anwendungsfall einer Regel *identifizieren* könne.⁴³⁹ Die Subjektivität solcher Urteile sei sodann durch die „Maxime der erweiterten Denkungsart“, analog einem verschiedenen Urteile miteinbeziehenden Gesetzgeber, „der bei der Formulierung eines Gesetzes dessen mögliche Anwendungsfälle zu *antizipieren* versucht“, zu verbessern; die

434 Zeidler: *Der logische Ort der Freiheit*, 183. Vgl. auch Kant: *KpV*, A 119.

435 Zeidler: *Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft*, 220.

436 Vgl. ebd.

437 Kant: *KU*, B 158.

438 Vgl. Zeidler: *Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft*, 220f.

439 Vgl. Zeidler: *Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft*, 221.

„Maxime der konsequenten Denkungsart“ schränke „das Urteil schlußendlich auf formale Konsistenzbedingungen ein“ und entspreche „insofern der Exekutivgewalt, die das Gesetz vollzieht, indem sie den Fall schlicht unter die Regel *subsumiert*.“⁴⁴⁰

Kant hat die drei Maximen mit Blick auf die subjektiv zu leistende, kommunikativ zu bewährende und formallogisch zu stabilisierende Urteilsbildung expliziert, hat sie aber leider nicht für seine Moralphilosophie fruchtbar zu machen gewußt, geschweige denn erkannt, daß der als Regel der Regeletablierung zu verstehende Funktionszusammenhang von Regelauslegung, Regelformulierung und Regelbefolgung das gemeinschaftliche Prinzip von theoretischer und praktischer Vernunft ist. Die Einsicht, daß der Freiheitsbegriff seinen logischen Ort in der sich regulativ selbst konstituierenden Logizität der Regel der Regeletablierung findet, war Kant (...) verwehrt.⁴⁴¹

Die drei Maximen Kants geben uns zwar kein genaues Regelwerk für die Bewertung neuer Fakten an die Hand, keine Anleitung für den Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft, erklärten jedoch einerseits, warum aktuelle Gesetzeslagen der Bioethik immer hinterherhinken – schließlich ist die der konsequenten Denkungsart nur durch Verbindung der anderen beiden Maximen und somit am schwierigsten zu erreichen.⁴⁴² Andererseits weisen sie darauf hin, dass es nichts gibt, das man einfach hinnehmen muss, sondern dass im Gegenteil *diese drei Schritte der Regeletablierung die „elementare Handlungslogik* explizieren, auf der das neuzeitliche Verständnis der Menschenwürde und der Grundkonsens *demokratischer und pluralistischer Gesellschaften* beruhen“, der „keineswegs ein Scheinkonsens“ sei, nur, „weil der Begriff der Menschenwürde nicht vollinhaltlich definiert ist.“⁴⁴³ Diese „*sich verwirklichende Idee*“ kann gar nicht vollständig definiert werden, sondern ist vielmehr als regulatives Prinzip zu verstehen, also als eine Regel der Regelbildung, „die nie in erhabener Abgeschlossenheit als ein bloß Vorgestelltes, sondern ‚nur‘ in ihrer Verwirklichung – nur *in actu* – wirklich ist.“⁴⁴⁴

Wie begründet sich die Vernunft selbst? Laut Kant im Praktischen – durch die Forderung, Allgemeinheit, Gesetzmäßigkeit und Unbedingtheit anzustreben, um sich als

440 Vgl. ebd.

441 Zeidler: *Der logische Ort der Freiheit*, 189.

442 Vgl. Zeidler: *Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft*, 221f.

443 Zeidler: *Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft*, 222, zweite Hervorhebung ZK.

444 Ebd.

Vernunftwesen zu qualifizieren, kurz: *Vernünftige Zustände in der Welt herzustellen*.⁴⁴⁵ Für Kant ist der kategorische Imperativ gleichsam der Endpunkt aller ethischen, aber auch begründungstheoretischen Überlegungen, weil er durch ihren Forderungscharakter das Problem der Vereinbarkeit praktischer und theoretischer Vernunft geschickt zu umgehen vermag.⁴⁴⁶

Mit Rücksicht auf seine gleichermaßen metaphysikkritische wie metaphysische Grundunterscheidung von Sinnenwelt und Verstandeswelt kann Kant den universalen Anspruch der Vernunft jedoch nur als *moralischen* Anspruch der *praktischen* Vernunft begreifen. So hat Kant das gemeinschaftliche Prinzip von theoretischer und praktischer Vernunft einerseits gefunden, es aber andererseits verfehlt: Weil er die theoretische Vernunft vorweg zum Erfüllungsgehilfen des auf die Sinnenwelt beschränkten Verstandes degradiert hatte, konnte er den universalen Anspruch der Vernunft nur noch eingeschränkt, nur im Namen einer moralisch aufgeladenen ‚Verstandeswelt‘ und einer reinen ‚praktischen Vernunft‘ geltend machen. An dem Fehlgriff krankt die Philosophie bis heute; die nachkantische Philosophie löste nicht den Gordischen Knoten aus metaphysikkritischen Argumenten und metaphysischen Vorstellungen, in den Kant die Theorie der Vernunft verstrickte. (...) Im Gewirr dieser Abwege ist ohne logischen Kompaß keine Richtung zu finden.⁴⁴⁷

Obwohl diese Arbeit eine praktische ist, und sich demnach mit dem sich selbst bedingenden Forderungscharakter der Vernunft, sodann dem Primat der Moral vor dem Recht, der Urteilskraft als Gehilfin der Vernunft und dem regulativen Prinzip der Würde der Kreatur als Basis weiterer tierethischer Imperative durchaus zufriedengeben könnte, möchte ich den Weg der Begründung des Prinzips aller Prinzipien mit Zeidlers Hilfe noch soweit wie möglich verfolgen. Die „*Vernunft strikt prinzipientheoretisch als Prinzip aller Prinzipien*“⁴⁴⁸ zu sehen bedeutet genauer, dass die Vernunft – den notwendigen Bestimmungen eines Letztprinzips entsprechend – *unbedingt* (also „nur schlechthinige Bedingung“, nicht von anderem Bedingtes), *allgemein* und *gesetzmäßig* (also nicht ungeregelt) sein muss.⁴⁴⁹ Das ergibt einige Probleme, da sich diese drei Bestimmungen sowohl gegenseitig zu widersprechen, als auch generell, für sich

445 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 23.

446 Vgl. ebd.

447 Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 23f.

448 Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 18.

449 Vgl. ebd.

betrachtet problematisch zu sein scheinen: Da ein Unbedingtes zB streng genommen in keiner Beziehung zu einem Bedingten stehen darf, bedingt es nichts konkretes; je allgemeiner eine Formulierung, desto weniger taugt sie ebenfalls als Gesetz für konkrete Fälle; und Gesetzmäßigkeit beschränkt ebenfalls ein (sodann nicht mehr) Unbedingtes...⁴⁵⁰ Zeidlers Antwort auf solcherlei Antinomien besteht darin, das Letztprinzip nicht „von jedem Bedingungsverhältnis reinhalten“ zu wollen, sondern den „Zusammenhang von Unbedingtheit, Allgemeinheit und Gesetzmäßigkeit (...) als ein Bedingungsverhältnis besonderer Art“ zu verstehen, nämlich als „Verhältnis der Selbstbedingung des Unbedingten“.⁴⁵¹

Diese Selbstreflexivität zeichnet nun die Vernunft aus, weshalb eben nur sie als dieses Prinzip der Prinzipien fungieren kann – „*Vernunft ist begründendes und sich selbst begründendes Denken.*“⁴⁵² Kants Überzeugung „die letzten Gründe, die Ideen der reinen Vernunft, müssen als *Gegenstände*, (...) zumindest als fiktive Gegenstände verstanden werden“, ist falsch und es gibt eine Alternative.⁴⁵³ Zwar hat er Recht, insofern Begründung und Bestimmung in Ansehung eines Letztprinzipes dasselbe sein müssen, deshalb kann aber „*Letztprinzip* nur ein *sich selbst begründendes und bestimmendes Prinzip* sein“, d. h. (1) um unbedingt sein zu können, muss es ein *formales Prinzip* sein; (2) um nicht nur zirkelhaft sich selbst zu begründen muss es *allgemein* sein; und (3) es muss *gesetzmäßig* sein, um sich und seine Prinzipiata korrigieren zu können.⁴⁵⁴ „Dieses formale und sich regulaiv selbst konstituierende Letztprinzip, das in der Begründung seiner Prinzipiata sich selbst begründet und korrigiert, ist der *Schluß*.“⁴⁵⁵ Denn: „*Das Urteil ist die logische Form der Bestimmung, die fundamentale logische Form aber ist der Begriff und die logische Form der Begründung ist der Schluß.*“⁴⁵⁶

Die transzendente Logik Zeidlers hat die sich selbst begründenden Vereinigung von Bedingung und Bedingtem, bzw. die Regeletablierung allgemein zum Ziel, und besteht aus drei logischen Grundhandlungen bzw. *ursprünglichen Synthesisfunktionen des Begriffs*: „(1) Eine Regel (...) wird *exekutiert*, indem ein Fall unter die Regel *subsumiert* wird[,] (2) (...) *formuliert*, indem die Fälle ihrer Anwendung *antizipiert*

450 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 18f.

451 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 22.

452 Ebd.

453 Vgl. Kurt Walter Zeidler: „Bestimmung und Begründung. Zu Kants Deduktion der Ideen der reinen Vernunft.“ In: Ders.: *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*. Wien: Ferstl & Perz 2016, 353.

454 Vgl. Zeidler: *Bestimmung und Begründung*, 353f.

455 Vgl. Zeidler: *Bestimmung und Begründung*, 354.

456 Zeidler: *Bestimmung und Begründung*, 336.

werden[, sowie] (3) (...) *exemplifiziert*, indem etwas als Fall der Regel *identifiziert* wird.“⁴⁵⁷ Die transzendente ist demnach „eine Logik, die nicht länger von unhinterfragten und angeblich unhinterfragbaren Voraussetzungen ausgeht, sondern fragt, wie Voraussetzungen überhaupt ins Spiel gebracht, wie Regeln überhaupt aufgestellt und auf konkrete Fälle angewendet werden können.“⁴⁵⁸

Zeidler nennt diese drei Schlussformen, in Anlehnung an die Tradition seit Aristotels durch das Verhältnis von Obersatz, Untersatz und Konklusion bestimmt, *Deduktion*, *Induktion* und *Abduktion*, „dann können wir mit Peirce die *Deduktion* als den Schluß von einer ‚Regel‘ (Obersatz) und einem ‚Fall‘ (Untersatz) auf ein ‚Resultat‘ (Konklusion) begreifen, die *Induktion* als den Schluß von Fall und Resultat auf die Regel und die *Abduktion* als den Schluß von Regel und Resultat auf einen Fall“.⁴⁵⁹ Der Abduktion, von Charles Sanders Peirce zu Beginn des letzten Jahrhunderts etabliert, kommt dabei ein besonderer Stellenwert zu, da sie im Gegensatz zu den zwei anderen Schlussarten erkenntniserweiternd ist, „weil sie – mit Kant zu sprechen – die bloßen Vorstellungen *auf Begriffe* bringt: ihre logische Funktion besteht in der *begrifflichen Identifikation*.“⁴⁶⁰ Mit dem Beispiel des „schwarzen Schwanes“⁴⁶¹ kann die Bedeutung der Abduktion vielleicht hinreichend erklärt werden: Aristoteles ging davon aus, dass der Deduktive (von Allgemeinem auf Besonderes) und der Induktive (von Besonderem auf Allgemeines) Schluss sich zum Erkenntnisgewinn ergänzen würden, doch spätestens Hume hat mit seinem „Induktionsproblem“⁴⁶² darauf hingewiesen, dass die beiden Schlussarten nicht ausreichen, dass sozusagen weder formallogisches, noch empirisches Denken erkenntniserweiternd ist.⁴⁶³ Das Beispiel des schwarzen Schwanes dient Zeidler

457 Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 25f.

458 Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 24.

459 Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 34f.

460 Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 35.

461 Die Legende, dass die erstmalige Beobachtung schwarzer (australischer) Schwäne dazu geführt habe, den bisher gültigen induktiven Schluss, alle Schwäne seien weiß, zu widerlegen, führt Karl Popper dazu, anzunehmen, dass diese Art von Schlussfolgerung überhaupt nicht zur Wahrheitsfindung taugt, sondern, dass wissenschaftliche Theorien eigentlich nur falsifiziert werden können. Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Induktionsproblem> (31.07.2026).

462 Wie das Sein-Sollen-Problem wurde auch das Induktionsproblem erstmals von Hume formuliert, und zwar im Zuge des Versuchs einer Vereinbarung seines Empirismus mit der Idee von Kausalität – sein Zugang lässt nicht zu, logisch vorauszusetzen, dass sich beobachtete Dinge tatsächlich in der Zukunft wiederholen, der induktive sei also genau genommen kein logisch zwingender Schluss, sondern nur eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung: „The idea of cause and effect is deriv'd from *experience*, which informs us, that such particular objects, in all past instances, have been constantly conjoin'd with each other (...) Shou'd any one think to elude this argument; and (...) pretend that all conclusions from causes and effects are built on solid reasoning: I can only desire, that this reasoning may be produc'd, (...) *why from this experience we form any conclusion beyond those past instances, of which we have had experience.*“ Hume: *A Treatise of Human Nature*, 1.3.6.7ff / 89ff.

463 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 32.

dazu, zu erläutern, was wesentlich noch zur Erkenntnis gehört außer das empirische Erfassen weißer Schwäne und das subsumieren der beobachteten Fälle unter den Gedanken, dass alle Schwäne weiß sind – *die begriffliche Auseinandersetzung* damit, was überhaupt ein Schwan ist und warum er immer weiß sein soll, bzw. wie er überhaupt auszusehen hat, *ist das notwendige Bindeglied zwischen formallogischer und empirischer Überlegungen*, denn es wird nicht einfach Gegebenes magisch adäquat bezeichnet, Erkenntnis ist begrifflich bedingt.⁴⁶⁴

Indem wir also dasjenige, was man gemeinhin Abstraktion nennt, als Aktus der *begrifflichen Identifikation* und diesen Aktus seiner logischen Form nach als Schluß begreifen, ist die Logik der Freiheit oder Logik des Spiels gefunden, die nicht länger von unbedachten Voraussetzungen ausgeht, sondern die Voraussetzungen ins Spiel bringt, aufgrund derer Regeln überhaupt exekutiert, formuliert und exemplifiziert und Fälle subsumiert, antizipiert und identifiziert werden können.⁴⁶⁵

„Die Abduktion (...) knüpft das geistige Band, das Logik und Empirie verbindet“, ist also das, was Hume für unmöglich gehalten hat und Kant unter dem Begriff der „*apriorischen Synthesis*“ in seiner *Vernunftkritik* zu beweisen gedachte, wobei er aber selber hinter seinem Vorhaben zurückblieb, weil er der Empirie und dem darauf bezogenen Verstand letztlich mehr Wirkmacht einräumte, als der „Vermittlungsleistung der *Vernunft*“.⁴⁶⁶ Zeidlers Weiterentwicklung der Kantischen Begründungstheorie besteht darin, die Synthesisleistung der Vernunft, die in der Ideenlehre Kants quasi als bloßes Hilfsmittel der Verstandestätigkeit (und, wenn falsch, also erkenntniserweiternd verstanden, als Quell fehlgeleiteter Metaphysik) beschrieben wird, tatsächlich „*als Synthesis [zu] denken*“ und also „eine transzendentallogisch relevante Schlußlehre“ zu gewinnen, „die Begründung als (...) Vermittlungszusammenhang von (...) *transzendental[e]n Bedingungen*“ zu denken erlaubt, die dementsprechend „sich selbst begründende Gründe oder allgemeinste Regeln der Etablierung von Regeln sind“.⁴⁶⁷

464 Vgl. ebd.

465 Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 36.

466 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 35f.

467 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 36.

3.3.3 Forderungen der Vernunft

Das skeptische Begründungs-Trilemma wird durch die schlusslogische Theorie der Letztbegründung sowohl bestätigt, als auch überwunden: Sieht man Deduktion, Induktion und Abduktion als den „Eine[n] Schluss aus drei Schlüssen“, werden Unbedingtheit, Allgemeinheit und Gesetzmäßigkeit vereinbart und das *Prinzip aller Prinzipien* ist gefunden; isoliert man die drei Schlüsse jedoch voneinander und befragt ihre Begründungsleistung jeweils einzeln, gelten die drei Argumente des Begründungsskeptizismus – deduktives Schließen resultiert früher oder später im logischen Zirkel, induktives im infiniten Regress und die Abduktion für sich betrachtet wird zur bloßen dogmatischen Setzung.⁴⁶⁸ Zeidler plädiert für eine Umdeutung dieser Setzung „positiv als Setzung der Idee, die wir bei jeder begrifflichen Bezugnahme ‚setzend suchen müssen‘“,⁴⁶⁹ und somit für die Rehabilitation eines *Begriffsrealismus*, der jedoch einer Kontrollinstanz bedarf, damit die „*Identität von Denken und Sein*“ nicht als „*Einerleiheit von Denken und Sein*“ missverstanden wird: „Gedacht werden kann Mögliches und Unmögliches (...) und sogar Widersinniges. (...) Wir müssen darum nicht allein den *Begriff als Erkenntnisgrund* in Ansatz bringen“, sondern „die abduktive Begriffssetzung auch induktiv bewähren und deduktiv stabilisieren,“ also, wie gesagt, die drei Schlüsse stets vermittelt denken.⁴⁷⁰ Dann sind sowohl die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft, als auch ihr universaler Anspruch verbürgt.⁴⁷¹

Die Zeichen der Zeit deuten alle in dieselbe Richtung: Glücklich, wer im Hier und Jetzt lebt, sich den Erfordernissen des Tages geschmeidig anpaßt und gelernt hat, rohe Gewalt und Machtverhältnisse als ‚Sachzwänge‘ zu akzeptieren. (...) Am universalen Anspruch der Vernunft ist darum gegen alle empiristischen Anfechtungen und kurzsichtigen partikularen Interessen festzuhalten (...), denn die Vernunft ist nicht etwa ein Merkmal, das den *homo sapiens sapiens* vor anderen Lebewesen auszeichnet, *sie ist uns vielmehr Forderung*. Mag der Anspruch auch noch nie realisiert worden sein und ist (...) sogar abzusehen, daß er unter Menschen niemals realisiert werden könne, so ist er doch für alle vernunftfähigen Wesen die unnachlässliche Pflicht, die rein aus dem Begriff der

468 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 51f.

469 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 52.

470 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 45.

471 Vgl. Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 58.

Vernunft selbst entspringt. Widerstreitende Erfahrungen schmälern den Anspruch eben so wenig, so wenig er irgendeiner zusätzlichen Bestätigung bedarf.⁴⁷²

Und der universale Anspruch der abduktiven Setzung (in Kombination mit induktiver Kontrolle und deduktiver Bestätigung) vernünftiger Begriffe ist für mich das letzte Rädchen im Uhrwerk der Begründung von Tierrechten, sowie der Ethik überhaupt. Wider aller scheinbaren Möglichkeit setzt die Vernunft fortwährend, mit sich selbst in Übereinstimmung, neue Begriffe und neue Forderungen durch. Man könnte demnach abschließend – unvorsichtig der Gefahr, wie Kant wieder einer „rein imperativischen Vernunft“ zu huldigen, „die im Namen ihrer Allgemeinheit, Gesetzmäßigkeit und Unbedingtheit Forderungen stellt, die sie jedoch selbst nicht logisch explizieren kann“,⁴⁷³ trotzend – folgenden *praktischen*, „dreifältigen Schluß“⁴⁷⁴ aufstellen:

Regel: Wenn Tiere moralwürdig sind, sollten wir sie so behandeln.

Fall bzw. Begriffsetzung: Tiere sind moralwürdig.

Resultat bzw. Forderung: Wir sollten Tiere moralisch behandeln.

Oder, in alternativen Formulierungen:

Wahlfähige Subjekte bedürfen des Rechts zum Erhalt dieser Fähigkeit.

Nichtmenschliche Tiere sind Subjekte.

Wir sollten Tieren Rechte zusprechen.

Die Zwecke anderer sind die Grenze meiner Zwecke.

Tiere haben Zwecke.

Tiere dürfen nicht nur als Mittel zum Zweck benutzt werden.

Die Regel (auch Obersatz) ist im Theoretischen (zum Verständnis kann man das klassische Beispiel verwenden, das da beginnt mit „alle Menschen sind sterblich“), wie im Praktischen durch die Induktion zu erschließen, indem ein gesetzter Fall und das Resultat einer Beobachtung, oder, weil dies ein praktischer Schluss ist, eine Forderung, miteinander verknüpft und verallgemeinert werden. Dass in der Ethik eine Forderung

472 Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 58f., zweite Hervorhebung ZK.

473 Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 49.

474 Zeidler: *Vernunft und Letztbegründung*, 52.

dem Resultat einer empirischen Beobachtung entspricht, habe ich hoffentlich im Laufe dieser Arbeit deutlich gemacht – Empirie funktioniert als Basis des Sollens schlicht nicht, oder zumindest nicht allein. Dass die Forderung hier einer Beobachtung ähnelt, ist kein Zufall, man könnte sie als normativ aufgeladene Beobachtung verstehen.

Der Fall (auch Untersatz) wird durch die Abduktion identifiziert, bzw. definiert, weshalb m. E. das Wort Begriffsetzung den bei dieser Schlussart stattfindenden konstruktiven Prozess verständlicher macht. Auch das Wittgenstein'sche „Finden und Erfinden von Zwischengliedern“⁴⁷⁵ beschreibt diese wesentliche philosophische Tätigkeit vielleicht ganz gut. Sowohl Induktion, als auch Deduktion haben die begriffliche Identifikation („Sokrates ist ein Mensch“) immer schon mitgedacht, ohne sich darüber klar zu sein, dass auch hier erst eine Schlussfolgerung stattfinden muss – ja, eine sehr schwierige, da eine Regel und eine Beobachtung („Sokrates ist sterblich“) sich nicht ohne weiteres zu der Erkenntnis verknüpfen lassen, dass es sich bei dem Resultat (Sokrates' Tod) um einen „klassischen Fall“ (von Menschsein) handelt, dazu kann man nur durch gewissenhaftes Trainieren der Urteilskraft im Setzen von Begriffen (oder Erfinden von Zwischengliedern) gelangen.

Das Resultat (auch Konklusion), im Theoretischen durch eine Beobachtung, im Praktischen durch eine Forderung ausgedrückt, ist schließlich *durch die Deduktion*, also simple Unterordnung des identifizierten Falls unter die gefundene Regel *zu erreichen*. Doch vielleicht kann der praktische Schluss auch insofern zum Verständnis dessen beitragen, dass die bloße Subsumtion von Begriffen unter Regeln einiges an Ordnungstätigkeit fordert, bevor sie einen gültigen, wie relevanten Schluss darstellt, als eine Forderung in der Wissenschaft nicht so leichtfertig gestellt, wie eine Beobachtung geäußert wird. Man muss sich ihrer ganz sicher sein und das kann man nur, wenn man die logisch verknüpften Prämissen stets zugleich empirisch wie spekulativ überprüft. Während in dieser Arbeit also versucht wurde, induktiv zu einer Regel zu gelangen, die alle Kantischen Ethiker*innen unterschreiben würden, wurde zugleich der Fall, dass Tiere moralwürdig sind, durch die Voraussetzung der Forderung, ihnen dementsprechend Rechte zuzusprechen, etabliert. Dass diese Forderung sich dann aus der Regel und dem Fall schlüssig bestätigt, rundet die Untersuchung ab. Ich möchte mit diesem zwischen Tautologien, Forderungen und Spekulationen oszillierenden Schlussgefüge keine

⁴⁷⁵ „Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*. (...) Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die ‚Zusammenhänge sehen‘. Daher die Wichtigkeit des Findens und Erfindens von *Zwischengliedern*.“ Wittgenstein: *PU*, § 122.

definitive Konklusion aufstellen – im Gegenteil, weder kann hier wie gesagt von einer Unabhängigkeit zwischen den Prämissen und der Schlussforderung gesprochen, noch überhaupt ein klarer Weg von einem zum anderen gezeichnet werden. Die Anwendung der drei Schlussarten im praktischen Kontext ist m. E. so experimentell, wie möglich. Man kann zwar darüber streiten, ob von Induktion bar konkreter empirischer Daten überhaupt gesprochen werden kann, doch ich behaupte hiermit, die Argumente meiner Arbeit führen ebenso zu der Forderung, man solle Tieren Rechte zusprechen, wie Sinnesdaten uns über ihre Beschaffenheit informieren. Im Zuge dieser Überlegungen könnte man auch noch die nun doch recht oft verunglimpften Merkmalsvergleiche als materiellen *Teil* der Begründung von Tierrechten rehabilitieren.

Aus dem, dieser Arbeit gemäß leicht modifizierten, praktischen Imperativ Kants – *Handle so, dass du die Subjektheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern Wesens, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst* –⁴⁷⁶ ergeben sich folgende Forderungen: (1) Eine direkte Unterlassungspflicht des Lebens-, Bewegungsfreiheits- und Unversehrtheitsentzuges gegenüber allen Subjekten. (2) Damit korrespondierende Rechte eben dieser Wesen auf die Erfüllung eben dieser Bedürfnisse. Damit von Rechten gesprochen werden kann, müssen sich die nichtmenschlichen Tiere jedoch ebenfalls bei Bedarf dem äußerlichen Zwang ergeben, der vonnöten ist, Leben, Unversehrtheit und Freiheit aller anderen Subjekte zu schützen. (3) Diese ersten beiden Forderungen, bzw. erste Forderung, zunächst in ethischer, dann in rechtlicher Hinsicht formuliert, beinhaltet zudem ihre Institutionalisierung, so lange die Pflicht zur Erhaltung der Freiheit, Ermöglichung der Vernunft, das legislativ formulierte, judikativ identifizierte und exekutiv durchgesetzte Recht benötigt. Die Pflicht aller Mitglieder einer zoopolitischen Gemeinschaft, einander die Zwecke zu fördern, kann und soll immer nur Gegenstand der inneren Gesetzgebung sein, deren Erforschung und Erfüllung sich jede*r Kraft ihres/seines praktischen Urteilsvermögens widmen sollte. Doch sofern (4) „republikanische Bedingungen, und zwar nicht nur in Einzelstaaten, sondern weltweit, für eine kontextsensible Umsetzung des Sittengesetzes erforderlich sind, da sie allererst eine freie Artikulation der vielfältigen (...) Glücksvorstellungen ermöglichen“,⁴⁷⁷ ist es trotzdem geboten, den Relationen zwischen Menschen und Tieren als Rechtsgemeinschaft soweit nachzuforschen, wie es die Idee einer Zoopolis erfordert.

476 Vgl. Kant: *GMS*, BA 66f., Adaptierung ZK.

477 Nagl-Docekal: *Innere Freiheit*, 103f.

Schluss

Subjekte sind der Ursprung allen Zwecks und demnach Zwecke schlechthin, an sich, für sich selbst. Muss Urteilsbildung immer begrifflich geschehen, oder ist sie enthalten in Handlungen aller Art? Denn wenn es reicht, wertend sich selbst als Zweck an sich zu sehen als in diversen Akten enthalten zu glauben, gibt es keinen Grund, nicht-menschlichen Kreaturen keine Würde zuzusprechen. Die Theorie darf hier nicht dem bereits in unzähligen Beobachtungen praktisch gesammelten Wissen und die politisch-rechtliche Praxis aber auch nicht der so mühsam erkämpften Theorie hinterherhinken. Bereichsethiker*innen sind die Grundlagen der Ethik so zu vermitteln, dass sie ihre Tätigkeit gut zu verteidigen, also begründen vermögen und Metaethiker*innen sollte es ein Anliegen sein, ihre Modelle stets der Praxis anzupassen.

Nicht gewisse Eigenschaften (oder auch Fähigkeiten, wenn man sie sozusagen zu Merkmalen objektivierend missbraucht), sondern Relationen begründen die moralische Berücksichtigungswürdigkeit – die Würde – nichtmenschlicher Mitkreaturen. In anwendungsbezogener Hinsicht sind es die Relationen, die durch menschliches Eingreifen ins Tierreich, oder auch tierisches Verhalten in Bezug auf Menschen entstehen, also die mannigfach beobachtbaren Relationen zwischen Menschen und Tieren, die die Notwendigkeit eines wohlbegründeten Tierrechts deutlich machen. Aus transzendentalphilosophischer bzw. konstruktivistischer Sicht – und dies ist die Perspektive, die es vermag, zu einer nicht nur an der Oberfläche bestehender Mensch-Tier-Relationen kratzender, sondern bis zu den letzten Bedingungen der Möglichkeit von Ethik, von grundsätzlichem, transzendentallogischem Denken überhaupt vordringenden Begründung zu gelangen – *muss das Subjekt in Relation zu sich selbst und seiner Umwelt als Quell und Zweck moralischen Handelns; und jedes Tier, bei dem "jemand zu Hause" ist, zumindest als Subjekt-eines-Lebens und somit berücksichtigter, wenn nicht sogar (assistiert) mitkreierender, Teil der moralischen Gemeinschaft erkannt werden.*

Kants Antwort auf die Frage, was man tun solle, ist: „*Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein.*“⁴⁷⁸ Die Selbsterhaltung der Vernunft als universal, unbedingt und gesetzmäßig ist zweifellos ihr erstes, zu ihrem Funktionieren notwendiges Gebot, Moral ist die Herstellung vernünftiger Zustände in der Welt, also sind alle Moralgebote eben in erster Linie vernunftnerhaltend. Doch wie wird außerhalb dieses

478 Kant: KrV, A 808f / B 836f.

Kreises irgendetwas erzeugt, was ist der Boden, aus dem das Vernunftgebäude erwächst, warum ist Moral überhaupt nötig? Ohne materielle Gründe, vernünftig zu handeln, gäbe es eben solches Handeln nicht; wäre alles vernünftig, bedürfte es keiner Veränderung, keiner Imperative, keiner Moral. Kant hat erkannt, dass die Vernunft sich nicht nach dem Glückseligkeitsstreben richten darf, um zu sich selbst zu gelangen. Nur der vernünftige Wille ist ein guter Wille. Aber das Begehrungsvermögen ist, wie die Sinnlichkeit dem Verstand, der praktischen Vernunft das, womit sie sich unablässlich beschäftigt, das Problem, aus dem sie erwächst, der Stoff, aus dem sie sich nährt, also sollte man wohl ähnlich der berühmten Formel – „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“⁴⁷⁹ – auch der doppelten Bedingung der Möglichkeit von Ethik gewahr bleiben, bei allem Primat der Vernunft. Dass Tiere nach Glück streben, wie wir, weil wir mit ihnen das Begehrungsvermögen teilen, ist unter Kantischen Gesichtspunkten, auch wenn er selbst es so nicht thematisiert hat, unkontrovers. Ihre und sie als Zwecke somit nicht in die Idee eines Reichs der Zwecke miteinzubeziehen, kann deshalb bestenfalls als blinder Fleck gewisser Kantischer Ethiken gesehen, oder aber einem rigiden Dogmatismus zugeschrieben werden, der sich eben dem anthropozentrischen Teil der durchaus nicht widerspruchsfreien Kantischen Ethik verschrieben hat, was m. E. nicht nur zu einer behaupteten, sondern auch gelebten Ressourcenknappheit der Vernunft führt. Von einer solchen Knappheit auszugehen, ist natürlich aus empirischer Perspektive nicht abwegig, doch wer ist besser dazu geeignet und somit mehr dazu angehalten, die Grenzen nicht nur des Denkbaren, sondern des Machbaren auszuloten und -dehnen, als Ethiker*innen. Die animalischen Neigungen des Menschen sind gar nicht das hauptsächlich für die Moral Problematische, sondern der „Abgrund“ „eines bösen in ihm genistelten Willens“ ist es, der durch die „Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses“, bzw. in konstanter Aufrichtigkeit über die eigenen Motive, stets zu bekämpfen ist.⁴⁸⁰ Die Selbsterkenntnis als zutiefst mit anderen Tieren verflochtene Kreaturen mit der einzigartigen Fähigkeit, viele Übel durch Vernunft wieder gut zu machen, wenn wir uns nur empathisch und interessiert zur eigenen, sowie der generellen Animalität hin-, anstatt von ihr abwenden, ist ein erster Schritt zu vernünftigeren Zuständen.

479 Kant: *KrV*, A 51 / B 75.

480 Vgl. Kant: *MS, Tugendlehre*, A 104.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, hg. von Günther Bien, Hamburg: Meiner 1985.
- Amir, Fahim: *Schwein und Zeit. Tiere, Politik, Revolte*. Hamburg: Edition Nautilus 2018.
- Balluch, Martin: *Der Hund und sein Philosoph. Plädoyer für Autonomie und Tierrechte*. Wien: Promedia 2014.
- Baranzke, Heike: „Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre.“ In: *Kant-Studien* 96, 2005, 336-363.
- Baranzke, Heike: „Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da? Zur Herausforderung der Menschenrechtsphilosophie durch die Tierrechtsbewegung.“ In: *Studien zu Grund- und Menschenrechten* 18, 2018, 229-253.
- Baranzke, Heike: „Braucht die Ethik einen animal turn? Bioethische Würde- und Tötungsdiskurse im Zeichen des Speziesismusvorwurfs.“ In: *Menschen und Tiere*. Stuttgart: Metzler 2020, 193-209.
- Basaglia, Federica: „Kants tierethisches Argument.“ In: Violetta Waibel; Margit Ruffing; David Wagner (Hg.): *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: De Gruyter 2018, 1721-1728.
- Basaglia, Federica: „Kantische Ansätze.“ In: Johann S. Ach; D. Borchers (Hg.): *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*. Stuttgart: Metzler 2018, 89-94.
- Brandhorst, Mario: „Wessen Wahrheit? Welche Objektivität? Alternativen zum normativen Realismus.“ In: Georgios Karageorgoudis, Jörg Noller (Hg.): *Sein und Sollen. Perspektiven in Philosophie, Logik und Rechtswissenschaft (ethica Bd. 35)*. Paderborn: Mentis 2021, 37-68.
- Donaldson, Sue; Kymlicka, Will: *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press 2011.
- Geier, Manfred: *Kants Welt. Eine Biographie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005.
- Grimm, Herwig; Wild, Markus: *Tierethik zur Einführung*. Hamburg: Junius 2016.
- Hoffmann, Thomas: „Kants Theorie des Bewusstseins und die Frage nach Bewusstsein bei Tieren.“ In: Violetta Waibel; Margit Ruffing; David Wagner (Hg.): *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: De Gruyter 2018, 1233-1242.

- Hume, David: „The Sceptic.“ In: Id.: *Essays. Moral, Political and Literary*. Ed. and with a Foreword by Eugene F. Miller, Indianapolis: Liberty Press 1875. Online: <https://davidhume.org/texts/empl1/sc> (31.07.2026).
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature*. Ed. by P. H. Nidditch & L. A. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press 1978. Online: <https://davidhume.org/texts/t/> (31.07.2026).
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft. (KrV) Werkausgabe Bde. III & IV*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft (KpV); Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (GMS) Werkausgabe Bd. VII*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft. (KU) Werkausgabe Bd. X*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Kant, Immanuel: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.“ In: Ders.: *Werkausgabe Band II. Vorkritische Schriften bis 1768*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
- Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten. (MS) Werkausgabe Bd. VIII*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
- Kant, Immanuel: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht.“ In: Ders.: *Werkausgabe Band XI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
- Karageorgoudis, Georgios; Noller, Jörg: „Einleitung.“ In: Dies. (Hg.): *Sein und Sollen. Perspektiven in Philosophie, Logik und Rechtswissenschaft (ethica Bd. 35)*. Paderborn: Mentis 2021, 7-8.
- Korsgaard, Christine M.: „A Kantian Case for Animal Rights.“ In: *Animal Law – Tier und Recht*. Hg. von Julia Hänni; Daniela Kühne; Margot Michel, Zürich/St. Gallen: Dike 2012, 3-27.
- Korsgaard, Christine M.: „Kantian Ethics, Animals, and the Law.“ In: *Oxford Journal of Legal Studies*, 2013, 1-20.
- Korsgaard, Christine M.: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press 2014²⁰ (1996).
- Korsgaard, Christine M.: *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press 2018.

- Ladwig, Bernd: „Politische Theorien der Tierrechte.“ In: Johann S. Ach; Dagmar Borchers (Hg.): *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*. Stuttgart: Metzler 2018, 127-133.
- Nagl-Docekal, Herta: *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moral-konzeptionen*. Berlin/Boston: De Gruyter 2014.
- Palmer, Clare: *Animal Ethics in Context*. NY: Columbia University Press 2010.
- Pauer-Studer, Herlinde: *Einführung in die Ethik*. 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Wien: Facultas 2020.
- Petrus, Klaus: „Rechte-Ansatz.“ In: Johann S. Ach; D. Borchers (Hg.): *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*. Stuttgart: Metzler 2018, 83-88.
- Pörksen, Bernhard: „Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Eine Einführung.“ In: Ders. (Hg.): *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*. 2., erweiterte Auflage. Mit einem Nachwort von Siegfried J. Schmidt. Wiesbaden: Springer 2015, 3-18.
- Raspé, Carolin: „Tiere im Recht.“ In: Johann S. Ach; Dagmar Borchers (Hg.): *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*. Stuttgart: Metzler 2018, 326-331.
- Regan, Tom: „The Case for Animal Rights.“ In: Peter Singer (ed.): *In Defense of Animals*. New York: Basil Blackwell Inc. 1985, 13-26.
- Regan, Tom: *The Case for Animal Rights*. 2nd ed. (1st ed. 1984). Berkeley/Los Angeles: University of California Press 2004.
- Röd, Wolfgang: *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Zweiter Band. 17. bis 20. Jahrhundert*. München: C. H. Beck 1996.
- Schöllner, Karsten: „Warum haben alle Menschen und nur Menschen Rechte und Würde? Eine Antwort auf Dr. Baranzke.“ In: *Studien zu Grund- und Menschenrechten* 18, 2018, 255-272.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen (PU)*. Hg. und mit einem Nachwort von Joachim Schulte, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Zeidler, Kurt Walter: „Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft.“ In: *Synthesis Philosophica* 23, 2008 (2), 215-223.
- Zeidler, Kurt Walter: „Überlegungen zu einer anthropozentrischen Bioethik ohne Anthropozentrismus.“ In: Walter Schweidler (Hg.): *Wert und Würde der nichtmenschlichen Kreatur*. Sankt Augustin: Academia 2009, 67-74.
- Zeidler, Kurt Walter: „Der Logische Ort der Freiheit.“ In: Ders.: *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*. Wien: Ferstl & Perz 2016, 175-189.

Zeidler, Kurt Walter: „Bestimmung und Begründung. Zu Kants Deduktion der Ideen der reinen Vernunft.“ In: Ders.: *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*. Wien: Ferstl & Perz 2016, 333-365.

Zeidler, Kurt Walter: „Vernunft und Letztbegründung.“ In: Ders.: *Grundlegungen. Zur Theorie der Vernunft und Letztbegründung*. Wien: Ferstl & Perz 2016, 11-60.

Zusätzliche Internetquellen, aktuell per 31.07.2026:

<https://de.wikipedia.org/wiki/Induktionsproblem> ;

<https://de.wikipedia.org/wiki/Münchhausen-Trilemma> ;

<https://de.wikipedia.org/wiki/Spiegeltest> (Diverse Lexikonartikel).

<https://joannelefson.com/pigcasso.html> ;

<https://martinballuch.com/kuksi-ein-nachruf/> (Außergewöhnliche Individuen).

<https://stadttauben-basel.ch/index.html> (Initiative bezüglich der Baseler Taubenschläge).

<https://vgt.at/de/aktuelles/detailseite/7339/das-ergebnis-der-kampagne-fuer-tierschutz-in-der-verfassung.html> ;

<https://vgt.at/de/aktuelles/detailseite/8444/tauben-fakten.html> ;

<https://vgt.at/de/ueber-uns/unser-verein/ziele-leitbild.html> (Informationen des VGT).

https://web.archive.org/web/20121114004403/http://www.criticalsocietyjournal.org.uk/Archives_files/1.%20Speciesism%20Again.pdf (Richard Ryder: Speziesismus).

<https://wildbeimwild.com/en/innovative-approaches-to-pigeon-population-in-swiss-cities> (Schweizer Taubenprojekte).

<https://www.augsburg.de/umwelt-soziales/umwelt/umweltstadt-augsburg/stadttaubenkonzept> (Zum Augsburger Modell).

https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1999/404/de#art_120 (Schweizer Verfassung).

<https://www.giordano-bruno-stiftung.de/meldung/30-jahre-great-ape-project> ;

<https://www.greatapeproject.de/> (Zum Great Ape Project).

https://www.tierrechte.de/wp-content/uploads/2021/12/2021_MfT_Stadttauben-Umfrage_final.pdf (Studie zu Taubenprojekten in deutschen Städten).

<https://www.un.org/german/sites/default/files/2024-09/aemr.pdf> (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte).

<https://www.wien.gv.at/zusammenleben/tauben> (Wiener Taubenprojekt).

Abstract

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die *Tierrechtsphilosophie* auf ein logisch zufriedenstellendes Fundament zu stellen, also, mithilfe Immanuel Kants einen bis zu den Bedingungen der Möglichkeit von Ethik überhaupt vordringenden Argumentationsweg für die moralische und somit auch rechtliche Berücksichtigung von Tieren zu zeichnen. Primäre Inspiration hierfür ist Christine Korsgaards konstruktivistische Begründung der Tierethik, deren Adaptierung der Kantischen Ethik ich größtenteils zustimme. Der hier zu bearbeitende Problemkomplex ist ein *begründungstheoretischer*, entspringt also aus dem Bedürfnis der Vernunft, stets ein Unbedingtes für eine Reihe einander bedingender Annahmen zu finden, einen finalen Grund, der sich im hiesigen Kontext durch folgende Frage erarbeiten lässt: Welches sind – ausgehend von der Unmöglichkeit komplett voraussetzungsloser Begründungen – die *letzten Vorannahmen*, hinter die die Ethik nicht zurück kann und wie können sie (auch) auf tierrechtliche Anliegen bezogen werden? Über die Methode dieser Arbeit genaue Auskunft zu geben, ist wohl das schwierigste Unterfangen darin, da sie einerseits versucht, verschiedenste Zugänge zur Tierrechtsdebatte gegeneinander aufzuwiegen und zu vereinbaren, aber auch, einen eigenen Ansatz zu erproben, der irgendwo zwischen Korsgaards Konstruktivismus und Kurt Walter Zeidlers transzendentaler Logik angesiedelt ist, die beide von Kants Transzendentalphilosophie inspiriert sind. Wesentlich für diese ist, dass das denkende und handelnde *Subjekt* im Zentrum der Betrachtung steht und, dass die Ergründung desselben als wesentlich für die Begründung jeglicher Erkenntnis gilt.