

Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da? Zur Herausforderung der Menschenrechtsphilosophie durch die Tierrechtsbewegung

Heike Baranzke

I. Die Herausforderung des Völker- und Verfassungsrechts durch die Tierrechtsfrage

Im Jahr 1993 erschien die „Deklaration über die Großen Menschenaffen“. Unter Leitung von Peter Singer und Paola Cavalieri forderte eine multidisziplinäre Autorengruppe, die bislang allein aus Menschen bestehende „Gemeinschaft der Gleichen“ um große Menschenaffen wie Schimpansen, Gorillas und Orang Utans zu erweitern. Bezogen auf diese sollen drei „bestimmte moralische Grundsätze oder Rechte [...], die unsere Beziehungen untereinander regeln und die gerichtlich einklagbar sind“, anerkannt werden, nämlich 1.) das „Recht auf Leben“, 2.) der „Schutz der individuellen Freiheit“ und 3.) das „Verbot der Folter“.¹ Rhetorisch stellen die Autoren eine Nähe ihrer „Deklaration“ zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) durch die Vereinten Nationen (1948) her, mit der sie an der politisch-rechtlichen Wirkung des UN-Dokuments nicht nur analog, sondern durch seine systematische Erweiterung auf nicht-menschliche Lebewesen zu partizipieren versuchen. Das erklärte Ziel von Cavalieri/Singer ist: „A reassessment of the moral status of chimpanzee, gorillas and orang-utans and the acceptance of some nonhuman animals as persons“.² Die deutsche Übersetzung fügte der „Anerkennung einiger nichtmenschlicher Tiere als Personen“ die begründungstheoretisch signifikante Differenzierung „im moralischen und juristischen Sinne“ hinzu.³ Der deutsche Verlag übersetzte den englischen Originaltitel „The

¹ Cavalieri/Singer, 1994, 12f.

² So im *Preface* des engl. Originals Cavalieri/Singer, 1993, 2.

³ Cavalieri/Singer, 1994, 10.

Great Ape Project. Equality beyond Humanity” mit „Menschenrechte für die Großen Menschenaffen. ‚Das Great Ape Projekt““.

Die „Deklaration“ des Great Ape Projekts (GAP) ist international zum politischen Programm der Tierrechtsbewegung geworden und hat – analog zur Menschenrechtserklärung – in einer Reihe von Staaten zu Versuchen geführt, Menschenaffen als natürliche Rechtspersonen mit subjektivem Rechtsanspruch zu etablieren. Dabei haben die Initiatoren der GAP-Deklaration von Beginn an keinen Zweifel daran gelassen, dass ihr Kampf für Personenrechte großer Menschenaffen lediglich als „Türöffner“⁴ für andere Tierarten dienen und sich keineswegs auf die ‚haarigen Vettern‘ des Menschen beschränken soll. Somit steht auch die von Cavalieri angeregte Deklaration von Zetazeen-Rechten, die das Collegium for Advanced Studies der Universität von Helsinki am 22. Mai 2010 im Rahmen einer interdisziplinären Konferenz „for Fostering Moral and Legal Change“ verkündet hat, im Horizont der GAP-Programmatik.⁵ Jüngst fordern auf politisch-philosophischer Basis Donaldson/Kymlicka „Universelle Grundrechte für Tiere“ in einer Menschen und Tiere umfassenden „Zoopolis“ (2013), in der sie Tieren die Staatsbürgerschaft andienen. Diese Beispiele setzen die Prüfung der Möglichkeit einer gemeinsamen Begründung vorpositiver Menschen- und Tierrechte auf die rechtsphilosophische Agenda.

In der AEMR und ihren nachfolgenden Ergänzungsdokumenten werden vorpositiv geltende Menschenrechte durch die universale Menschenwürde begründet. Dieser Begründung sind, beginnend mit dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, zunehmend viele nationale Verfassungen gefolgt, die durch Positivierung der vorpositiv geltenden Menschenrechte in Form von subjektiven Grundrechten der Rechtspersonen die Verbindlichkeit der AEMR innerstaatlich zum Ausdruck gebracht haben. Dadurch wurde der bislang rein ethische Menschenwürdebegriff zu einem Begriff im Völker- und Verfassungsrecht, genauer zu deren rechtsethischem Fundament.⁶ Dem Ansinnen der Erklärung natürlicher Tierrechte kommt daher der 1992 in die Schweizer Bundesverfassung (SBV) eingebrachte rechtliche Neologismus „Würde der Kreatur“ (Art. 24 novies Absatz 3 SBV) durchaus gelegen. So sieht die Rechtswissenschaftlerin Saskia Stucki die schon früh geäußerte Hoffnung auf

⁴ Cavalieri/Singer, 1994.

⁵ Vgl. http://www.cetaceanrights.org/pdf_bin/helsinki-group.pdf (zuletzt abgerufen am 03.03.2018).

⁶ Tiedemann, 2006.

aus der kreatürlichen Würde ableitbare Tierrechte nicht zuletzt durch die zwischenzeitliche Rechtsprechung erfüllt und konstatiert:

In der Tat eröffnet insbesondere die positivrechtliche Figur der Tierwürde vor dem Hintergrund ihrer bundesgerichtlich positiv unterstrichenen grundsätzlichen Wesensgleichheit mit der Menschenwürde und angesichts der zentralen Bedeutung des Würdebegriffs für das Grund- und Menschenrechtssystem die Diskussion um menschenrechtsähnliche Tiergrundrechte.⁷

Somit scheinen alle notwendigen Elemente einer – im schweizerischen Fall allerdings ursprünglich *analog* statt einer, wie im GAP angedachten, die Menschen- um Tierrechte *erweiternden* – völker- und verfassungsrechtlichen Begründungsstruktur beisammen: denn in der Schweiz werden mögliche subjektive Tierrechte auf eine kreatürliche Würde, menschliche Grundrechte hingegen auf die Menschenwürde zurückgeführt. Je mehr allerdings die Differenz zwischen kreatürlicher und menschlicher Würde nivelliert wird,⁸ umso mehr wird die Analogie zu einer Erweiterung auf naturalistischer Basis.

Nach diesen rechtspolitischen Vorstößen der in den westlichen Industrienationen beheimateten Tierrechtsbewegung, den Personenrechtsstatus von Tieren einzufordern, wundert es nicht, dass mittlerweile auch eine wachsende Schar junger Rechtswissenschaftler und Rechtswissenschaftlerinnen den „animal turn“ nun auch im Recht vollziehen will.⁹ Dass hierbei bevorzugt das Verfassungsrecht und damit zugleich die fundamentalen Rechtskategorien in den Fokus geraten, hat zwei handfeste Gründe: Zum einen scheidet bereits die Judikative angesichts einfachgesetzlicher Tierschutzbestimmungen allzu oft an verfassungsrechtlich verankerten Grundrechten wie Forschungs- oder Religionsfreiheit. Ohne verfassungsrechtliche Rückendeckung wird selbst ein ausgezeichnetes Tierschutzrecht zum ‚zahnlosen Papiertiger‘. Dazu müssen Tiere aber nicht mit subjektiven Grundrechten ausgestattet werden. Vielmehr kann der Tierschutz auch als objektivrechtlich gegen andere Verfassungsgüter

⁷ Stucki, 2015, 301.

⁸ Für die Rekonstruktion der unterschiedlichen Begriffsgeschichten der kreatürlichen Bonitas-Würde und der menschlichen Dignitas-Würde vgl. Baranzke, 2002.

⁹ Am 4./5. April 2014 fand in Basel die erste und scheinbar bislang einzige European Annual Animal Law Conference statt. Vgl. <https://animalturn.wordpress.com/> (zuletzt aufgerufen am 03.03.2018). Vgl. auch schon Michel/Kühne/Hänni, 2012.

in Stellung gebracht werden, indem er zum Staatsziel erklärt wird. Diesen Weg hat 2002 die Bundesrepublik Deutschland eingeschlagen. Wie ernst es dem Gesetzgeber mit der objektivrechtlichen Selbstverpflichtung für den Tierschutz ist, muss allerdings auf der Ebene einfachgesetzlicher Bestimmungen sowie durch die Exekutive unter Beweis gestellt werden. Tierschutz als Staatszielbestimmung ist jedenfalls eine verfassungsrechtlich gangbare Möglichkeit, um die Durchsetzungskraft des einfachgesetzlichen Tierschutzrechts zu stärken, ohne die rechtsethischen Grundlagen der Rechtsordnung in Frage zu stellen.

Der zweite Grund für die vehemente Einforderung eines Rechtspersonenstatus für Tiere ist, dass die der westlichen Rechtsordnung zugrunde liegende römische Rechtseinteilung in Personen- und Sachenrecht keine dritte Kategorie als Alternative wider die Verdinglichung der Lebewesen als Sachen anbietet. Im Sachenrecht werden alle Entitäten verhandelt, die von Rechtspersonen erworben werden können. Tiere geraten somit zusätzlich in die sachenrechtliche Logik, nichts als bewegliches Eigentum von Personen zu sein. Dagegen ist verschiedentlich der „Wegfall der Sacheigenschaft“ in Stellung gebracht worden, worin sich auch juristisch das wachsende Unbehagen an der Verdinglichung und Eigentumsfähigkeit von Lebewesen ausdrückt.¹⁰

*Tiere verbleiben damit zwar als Rechtsobjekte ohne Rechtsfähigkeit, nehmen in der Rechtsordnung als Lebewesen mit eigenen Interessen aber bereits einen Platz als Drittes, als entsachlichtes Rechtsobjekt sui generis ein.*¹¹

Im Einzelfall bleibt das Schicksal von Tieren jedoch weiterhin sachenrechtlich bestimmt.

Diesbezüglich Aufsehen erregt hat vor einigen Jahren der Fall des Schimpansen Matthias Pan, genannt „Hiasl“, den der Tierrechtsaktivist Martin Balluch und der Anwalt Eberhart Theuer durch alle österreichischen Rechtsinstanzen hindurch bis vor den Europäischen Menschenrechtsgerichtshof gebracht hatten.¹² Ziel war, Hiasl nach der Insolvenz des Wiener Tierschutzvereins einer unmündigen Rechtsperson gleichzustellen, um ihm, vertreten durch einen Sachwalter, Privatvermögen zu

¹⁰ Vgl. bspw. in Deutschland § 90a BGB sowie in Österreich § 285a ABGB.

¹¹ Vgl. Stucki, 2015, 288 f.

¹² Vgl. Theuer <http://verfassungsblog.de/wie-habeas-corpus-speziesgrenze-transzendieren-koennte/> (zuletzt aufgerufen am 03.03.2018). Vgl. auch das von Emil Franzinelli mit Eberhard Theuer geführte Interview in dem online-Tierrechts-

seiner Existenzsicherung zuerkennen zu können. Der EGMR lehnte das Ersuchen am 15. Januar 2010 aus formalrechtlichen Gründen ab.¹³ Der gesamte Rechtsverkehr belegt aber zugleich die wachsende Unsicherheit der Rechtsvertreter, denn keine Instanz hatte gewagt, darüber zu befinden, ob dem Schimpansen der Status einer Rechtsperson zukommt oder nicht.

Im Folgenden soll es daher darum gehen, sich insbesondere der fundamental- und rechtsethischen Grundlagen zu vergewissern, auf denen eine gewachsene Sensibilität für die menschliche Verantwortung bezüglich Wohl und Wehe der nichtmenschlichen Lebewesen im Besonderen und der natürlichen Lebensgrundlagen im Weiteren auch (rechts-)verbindlichen Charakter entfalten kann, ohne diese Fundamente zugleich zu unterminieren. Es werden also keine speziellen tierethischen Anwendungsprobleme, sondern primär begründungstheoretische Strategien untersucht, um herauszufinden, auf welcher ethischen Grundlage eine integrative, die Sorge für das Wohl von Menschen und Tieren umfassende Ethik argumentationslogisch weiterentwickelt werden sollte. Im Mittelpunkt steht die Frage nach Sinn oder Unsinn einer Rechtssubjektivität oder Rechtspersönlichkeit von Tieren.

Die Eruierung einer Rechtspersönlichkeit und etwaiger vorpositiver Rechte von Tieren ist eng mit dem Verständnis des Kantischen Theorems der Rechte-Pflichten-Symmetrie verflochten, wonach Rechtssubjekt nur sein kann, wer zur Pflichtnehmung fähig ist. In der Animal-Rights-Debatte wird Kants ethischer Lehrsatz im Sinne der antiken Lehren von der moralischen Gemeinschaft der Vernunftgleichen interpretiert, die vernunftlosen Tieren keinen Zutritt gewährte. Es wird sich zeigen, dass die Antwort auf die prominente Frage, ob Tiere einen moralischen Status besitzen, von der Art der Verpflichtungsbeziehungen innerhalb einer moralischen Gemeinschaft abhängt. Daher werden zunächst zwei alternative antike Grundmuster von Verpflichtungsverhältnissen – symmetrisch-reziproke und asymmetrische – vorgestellt, die die abendländische Ethik¹⁴

magazin „Tierbefreiung“ unter dem Titel: Eine Erweiterung der Gattung Mensch. Das Sachwalterschaftsverfahren für den Schimpansen Hiasl http://www.tierbefreiung.de/62/interview_sachwalterschaftsverfahren_hiasl.html (zuletzt aufgerufen am 03.03.2018).

¹³ Ich danke Paul Tiedemann für die Verfügarmachung des Rechtsdokuments „Beschwerde Nr. 26180/08 Balluch ./ Österreich“, in der die Kanzlei ankündigt, sich mit dem Fall nicht weiter befassen zu wollen und die Akte nach einem Jahr der Vernichtung zuzuführen.

¹⁴ Mit dem Wort ‚Ethik‘ bezeichne ich meistens i. S. v. Moralphilosophie die normative Rechtfertigungstheorie der gesamten moralischen, also die ethische *und* die juristische, Praxis. Oftmals wird Ethik aber auch auf die Theorie des nicht juridi-

hinsichtlich der Frage, ob mit Bezug auf Tiere direkte oder indirekte Pflichten bestehen, bis heute beeinflussen. Dabei wird zum einen das Verhältnis dieser Grundparadigmen zu Kants Rechte-Pflichten-Symmetrie, und zum anderen die Frage zu klären sein, ob eine moralische und rechtliche Relevanz von Tieren mit ihrer Rechtssubjektivität einhergehen muss bzw. überhaupt kann. Von der Antwort hängt die Positionierung der aktuellen Tierrechtediskurse zur Menschenrechtsphilosophie ab (II). Da die Menschenrechte im 20. Jahrhundert durch die Menschenwürde begründet wurden, wird ein kurzer Blick auf den neuen Rechtsbegriff „Würde der Kreatur“ zu werfen sein. (III), bevor noch einmal die von der Tierrechtsbewegung ausgehenden Herausforderungen für eine Menschenrechtsphilosophie in den Blick genommen werden (IV).

II. Ethische Grundmodelle moralischer Gemeinschaften

Tierethische Überlegungen wurden in der europäischen Geistesgeschichte trotz eines maß- und rücksichtslos praktizierten menschlichen Egoismus gegenüber Tieren lange nicht als eine ernst zu nehmende Angelegenheit der philosophischen Ethik angesehen. Erst die Entstehung neuer Sensibilitäten am Beginn der Neuzeit, verursacht durch ein Bündel unterschiedlicher sozialer und geistesgeschichtlicher Faktoren, sowie schließlich der brachiale industrielle Zugriff auf Tiere im 20. Jahrhundert haben ein breites gesellschaftliches Bewusstsein für die moralische Notwendigkeit einer Verantwortung des Menschen für Tiere hervorgebracht.

Die frappierende Gleichgültigkeit gegenüber offensichtlichem tierischen Leiden hat ihre Ursachen zumindest auch in kulturellen Denkmustern, vermöge derer spontane empathische Einstellungen gegenüber physischem Schmerz und psychischem Leiden von Tieren oft genug schlicht wegrationalisiert wurden. Es ist tierethischer Konsens, dass vor allem ‚Anthropozentrismus‘ und ‚Speziesismus‘ das abendländische Mensch-Tier-

schen Teils moralischer Praxis beschränkt, während die moralphilosophische Kritik der juristischen Praxis dann ‚Rechtsethik‘ genannt wird. Im engsten Sinne kann Ethik sich auch ausschließlich auf den intrapersonalen Teil des nicht juristischen Teils moralischer Praxis beziehen, sich also z.B. auf Pflichten gegen sich selbst oder Lebenskunstphilosophie konzentrieren und die interpersonalen moralischen Beziehungen ausblenden. Im vorliegenden Text wird ‚Ethik‘ im Sinne der ersten Bedeutung verwendet, wenn moralphilosophische Grundlegungsfragen behandelt werden. Die zweite engere Bedeutung greift dann, wenn es auf die Unterscheidung zwischen Individualethik und Rechtsethik, also zwischen Moralität und moralphilosophisch rechtfertigbarer erzwingbarer Legalität, ankommt.

Verhältnis belastet haben, als deren Hauptverursacher vielen die stoische Philosophenschule und zumindest die christliche Wirkungsgeschichte des biblischen Herrschaftsauftrags in Genesis 1,28 gelten. Doch diese Schuldzuweisungen legen noch nicht die tiefer liegenden ethischen Argumentationsstrategien frei, die eine Einbeziehung nicht-menschlicher Naturwesen in die abendländische Ethik erschwert, verhindert oder aber, manchmal auf überraschende Weise, befördert haben. Tom Regan, der Erneuerer der Tierrechtsphilosophie nach dem Zweiten Weltkrieg, diagnostiziert spezifischer den „Indirekte-Pflichten-Ansatz“ der auf Gesellschaftsvertragstheorien rekurrierenden Ethiken von Kant und Rawls als verantwortlich für den Ausschluss vertragsunfähiger Tiere aus der moralischen Gemeinschaft. Allerdings kommt auch Regan nicht umhin, seine neu definierte „moral community“ als eine heterogen zusammengesetzte aus „moral agents“ und „moral patients“ zu konzipieren.¹⁵ Die Herausforderung scheint somit darin zu bestehen, Gleichheit nicht gegen die Wahrnehmung signifikanter Verschiedenheit auszuspielen. Im Folgenden werden zwei Basismodelle moralischer Gemeinschaften in der westlichen Ethiktradition vorgestellt und mit Blick auf deren menschen- und tierrechtliche Implikationen diskutiert.

II.1. Die exklusive homogene Gemeinschaft der Gleichen

Hinter der modernen Frage, *ob* Tiere einen moralischen Status besitzen, steht die schon jahrtausendealte menschliche Überzeugung, dass der Umgang der Tiere miteinander offensichtlich nicht nach moralischen Grundsätzen verläuft. Schon der Dichter Hesiod gibt in seinen *Werken und Tagen* Zeugnis davon, dass Menschen sich bereits im frühen ersten Jahrtausend ihrer vernunftbasierten Moral- und Rechtsfähigkeit als eines artspezifischen Unterschieds zwischen sich und anderen Lebewesen bewusst waren.¹⁶ Aus diesem Anthropinum haben die hellenistischen Ethiken den die abendländische Ethik nachhaltig beeinflussenden Schluss gezogen,

¹⁵ Vgl. Regan, 2004, bes. Kap. 5. Auf S. 152 schlägt er eine Neudefinition der traditionell auf reziproke interpersonale Beziehungen beschränkten moralischen Gemeinschaft vor, um moralisch inkompetente „moral patients“ einbeziehen zu können: „Let us define the notion of *the moral community* as comprising all those individuals who are of direct moral concern or, alternatively, as consisting of all those individuals toward whom moral agents have direct duties.“, ders. 1997, 33–46.

¹⁶ Hesiod: Werke und Tage 275–280, zit. n. Dierauer 1977, 15 f. Vgl. auch Sorabji, 1993.

dass Ethik inklusive Naturrecht (*ius naturale*)¹⁷ es allein mit der Regelung symmetrischer Beziehungen zwischen Gleichartigen, also zwischen freien Vernunftwesen, zu tun habe. Aristoteles, dessen Tugendethik Freundschafts- und Gerechtigkeitsbeziehungen modelliert, vermochte Tiere und Pflanzen wegen deren fehlender Vernunftseelenvermögen nicht in seine Reziprozitätsgemeinschaften zu integrieren.¹⁸ Der Tugendhafte konnte bestenfalls einseitig seine erworbenen Tugenden auf sie anwenden, um sich in Tugendhaftigkeit zu üben und seine moralische Vollkommenheit zu erhöhen. Der Umgang mit Tieren (wie mit Sklaven) blieb bis zur frühen Neuzeit ein Zeichen für den leistungsethischen Grad tugendhafter Selbstperfektionierung des Akteurs. Auch in der natürlichen Rechtsgemeinschaft der Stoa¹⁹ blieben die *zoá aloga*, die nicht vernunftfähigen Lebewesen, genauso ausgeschlossen wie aus der Vertragsethik Epikurs²⁰. Das positive römische Recht schließlich subsumierte Tiere unter die Kategorie des Sachenrechts, unter der sie als beweglicher Besitz von Rechtspersonen verhandelt wurden.²¹

Offensichtlich überzeugte die Gleichheitslogik in der antiken Moralphilosophie so sehr, dass schon die frühen Kritiker des sprichwörtlichen stoischen Anthropozentrismus, u. a. Plutarch und Porphyrios, ihr Ansinnen, die Tiere moralphilosophisch zu integrieren, nicht anders zu verteidigen wussten, als eine „Vernunft der Tiere“²² zu erklügeln, um auf diese Weise dem Gleichheitsparadigma symmetrischer Beziehungen Genüge zu tun und Gerechtigkeit für Tiere zu fordern.²³ Mit ihrem aussichtslosen Versuch der Angleichung der *zoá alogá* an den *zoon lógon échon* bestätigten sie jedoch das exklusive Gleichheitsdenken der hellenistischen Philosophenschulen. Bemerkenswert ist, dass Tieren, *obwohl* sie in Antike und Mittelalter *als empfindungsfähige Lebewesen anerkannt* waren, der Zu-

¹⁷ Es ist zu beachten, dass das stoische Naturrecht für das positive römische Recht nicht relevant war, sondern ganz zur nichtjuridischen Ethik gehörte.

¹⁸ Gerechtigkeit als moralische Akteurqualität ist nach Aristoteles bekanntlich die Anwendung der eigenen Tugendhaftigkeit auf Andere. In der „Nikomachischen Ethik“ stellt Aristoteles fest: „Freundschaft kann es zum Leblosen nicht geben und auch keine Rechtsbeziehung. Aber auch nicht zu einem Pferd oder einem Ochsen [...] Denn bekanntlich gibt es für jeden Menschen eine Art Rechtsbeziehung zu jedem Wesen, das an Satzung und vertraglichem Übereinkommen Anteil haben kann, und deshalb ist auch Freundschaft denkbar – sofern dieses Wesen ein Mensch ist.“ (NE 1161a 32–b8 zit. n. Baranzke, 2002, 118).

¹⁹ Vgl. Dierauer, 2001, 29 f.

²⁰ Vgl. Dierauer, 2001, 28.

²¹ Gerick, 2005, 43.

²² Schütt, 1990.

²³ Vgl. Pérez-Paoli, 2001, 93–110.

gang zur naturrechtlich begründeten moralischen Gemeinschaft verwehrt blieb. So schrieb Augustinus im Geiste der stoischen Naturrechtslehre:

*Wir sehen es nämlich und nehmen es an den Lauten wahr, wenn Tiere mit Schmerz sterben, was freilich der Mensch im Tier geringerschätzt, weil er mit ihm, das natürlich keine Geistseele hat, durch keine Rechtsgemeinschaft verbunden ist.*²⁴

Dem vormodernen Intellektualismus reichte der Hinweis, dass Tiere empfindungsfähige, d. h. psychische Subjekte sind, nicht hin, um die ratiozentrische Ausschlusslogik des Gleichheitsparadigmas zu durchbrechen. Der Grund liegt nicht zuletzt in einem anthropologischen Körper-Seele-Dualismus, der einen wertschätzenden Umgang mit Bedürfnissen und Trieben in der abendländischen Ethiktradition in weiten Teilen erschwert hat und auch humanbioethisch hochproblematisch ist.

Seit der frühen Neuzeit wird der Kampf um die Einführung der Tiere in die Ethik unter sensualistisch und empiristisch veränderten Vorzeichen geführt. Zum einen wird die Vernunft samt ihrer theoretischen und praktischen Vermögen nicht mehr als ein metaphysisch-kosmologisch begründetes Charakteristikum der menschlichen Gattung aufgefasst, sondern nun empirisch-psychologisch gradualisiert. Anstelle von Arten werden nun Individuen betrachtet, um möglichst homogene, durch Schwellenwerte definierte Gemeinschaften herzustellen. So wird ein empirisches Mensch-Tier-Kontinuum eröffnet, in dem die – wenngleich wider Willen – zweischneidige Logik des *marginal-case*-Arguments greift.²⁵ Eigentlich wollen moderne Tierbefreier und Tierrechtlerinnen die natürliche Rechtsgemeinschaft für nichtmenschliche leidensfähige Lebewesen öffnen; tatsächlich wird aber letztlich nur *ein* gattungsspezifisches Ausschlusskriterium, das Vernunftvermögen der menschlichen Artseele, durch ein *anderes*, am jeweiligen Individuum empirisch erhobenes, Ausschlusskriterium wie z. B. Selbstbewusstseinsfähigkeit ersetzt,²⁶ dessen menschenrechtlich entsolidarisierende Wirkung vor allem im biomedizinischen Kontext voll entfesselt wird. Nach dieser exkludierenden

²⁴ Augustinus' „Lebensführung der Manichäer“ II 59, zit. n. Baranzke, 2002, 83.

²⁵ Klassisch z. B. in Jeremy Benthams berühmter Fußnote: „But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old.“ (Bentham, 1948, p. 412). Auch Singer (1982, 40) war sich der „Zweischneidigkeit“ seiner Argumentation von Anfang an bewusst.

²⁶ Vgl. Ingensiep, 1997, 169–191.

Logik haben dann selbst menschliche Individuen an den Grenzen ihres Lebens durch Erfüllung empirischer Leistungskriterien nachzuweisen, ob sie tatsächlich Mitglieder jener Menschheitsfamilie sind, die Menschenrechte für sich beanspruchen dürfen. Es liegt auf der Hand, dass damit die wesentlichen Charakteristika der Menschenrechte, ihre *Vorpositivität*, Universalität und Unverlierbarkeit, ausgerechnet gegenüber den besonders Schutzbedürftigen außer Kraft gesetzt werden und die Besonderheit vorpositiver Menschenrechte sich gegenüber rein positiven Rechten philosophisch nicht mehr aufweisen lässt. Paradoxerweise dient die *Marginal-case*-Logik dem Ziel, ‚natürliche Rechte‘ für nichtmenschliche Tierarten (Schimpansen, Gorillas, Orang-Utangs) oder -familien (Zetazeen) zu deklarieren. Doch die auf aktuell nachweisbaren Kompetenzen und Eigenschaften beruhende leistungsethische Individualisierung kann auch vor den Tieren nicht haltmachen.

Zum anderen erwuchs den Befürwortern einer Gleichheit der Tiere im Zeitalter einer durch den Physiker Galilei entteleologisierten mechanisierten Natur mit der Cartesianischen Automatentheorie der Tiere eine neuartige Gegnerin, in deren Namen nun nicht mehr nur Vernunftfähigkeiten, sondern auch die Empfindungsfähigkeit und damit zugleich jegliches bewusste Innenleben bei Tieren bestritten wurde.²⁷ Seither wird der Kampf um die moralische Gleichheit der Tiere mit dem Menschen auch auf der Ebene der Empfindungs-, Erlebnis und Leidensfähigkeit geführt, – ersichtlich u. a. in Benthams programmatisch anticartesianischem Diktum: „[...] the question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?“²⁸ Singer knüpft mit seiner “boundary of sentience” direkt an Benthams pathozentrischen Utilitarismus an, nimmt aber mit Lockes psychologischer Persondefinition auch den antiken Kampf um die Erweiterung der Rechtsgemeinschaft der Vernunftgleichen wieder auf, um wenigstens einigen Tier(art)en dazu Eintritt zu verschaffen.

Die Frage ist nun, was an dem ethischen Grundparadigma einer homogenen moralischen *Gemeinschaft der Gleichen* eigentlich falsch ist. Egal, auf welcher empirisch-psychologischen Kompetenzebene die ‚natürliche‘ Rechtsgemeinschaft konstituiert wird, ob ratiozentrisch oder sentientistisch, stets entfaltet sie eine anwendungsethisch unerwünschte Ausschlusslogik.²⁹ Denn stets lässt sie menschliche oder nichtmenschliche lebendige Individuen in Situationen höchster Schutzbedürftigkeit

²⁷ Vgl. Sutter, 1988.

²⁸ Bentham, 1948, p. 412.

²⁹ So schon Ingensiep, 1997, 169–191.

schutzlos. Der human- wie tierethisch so fatale wie logisch falsche Schluss in der Argumentation einer homogenen Gemeinschaft der Gleichen ist als „Subjekt-Adressaten-Fehler“³⁰ bekannt. Dieser Fehler liegt vor, wenn behauptet wird, dass allein moralisch kompetente Subjekte auch als moralisch relevante Objekte adressierbar seien. Dabei wird implizit unterstellt, dass alle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft aufgrund gleichartiger Vermögensausstattung in reziproke Beziehungen zueinander treten können müssen. Beachtet werden muss, dass die Gleichartigkeit der Vernunftvermögen auch in der Antike *nicht gewusst, sondern* aufgrund der gleichen Artzugehörigkeit *unterstellt* wird, weil im Analogieschluss von der wahrnehmbaren körperlichen Gestaltgleichheit auf eine Gleichheit der Seelenvermögen geschlossen wurde.

Um den Subjekt-Adressaten-Fehler zu vermeiden, wird 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 werden. Für eine solche heterogene moralische Gemeinschaft von – in den Worten Tom Regans ausgedrückt – “moral agents” und “moral patients” gilt: Obwohl Moralfähigkeit eine notwendige Bedingung dafür ist, dass moralische Zweckvorstellungen sowohl gedacht als auch verwirklicht werden können, und somit aggregierte Individuen erst in eine moralische Gemeinschaft verwandelt, darf dieses Vermögen nicht als Eintrittskarte in diese Gemeinschaft missverstanden werden. Anders gesagt: Moralfähigkeit als Bedingung der Möglichkeit moralischer Praxis überzeugt nicht als Begründung, um den Anwendungsbereich der Moralfähigkeit zu restringieren. Ein solches, heute allgemein gefordertes ethisches Alternativmodell einer moralisch heterogenen Gemeinschaft aus moralisch vermutlich kompetenten und inkompetenten Mitgliedern ist in der westlichen Moralphilosophie tatsächlich entwickelt worden und hat der Entwicklung des abendländischen Tierschutzes faktisch enorme Schubkraft verliehen, obwohl es, abgesehen von Immanuel Kant, ethisch wenig reflektiert worden ist.

³⁰ Vgl. Höffe, 1993, 215.

II.2. *Das asymmetrische Verantwortungsparadigma und seine integrativen anwendungsethischen Potentiale*

Zwar stand der antiken Tugendethik prinzipiell auch die asymmetrische Begründungsfigur der Einbeziehung der Sorge für unmündige Wesen als Ausdruck vernünftiger Selbstverpflichtung zur Verfügung. Als tugendethische Argumentationsfigur blieb sie aber in einem Selbstvervollkommnungsstreben stecken, das keine Rechtswirkung entfalten kann und sich außerdem dem Verdacht eines ethischen Heilsegoismus aussetzt. Eine faktische Stärkung erfuhr das asymmetrische Verantwortungs- und Fürsorgeparadigma trotz dieser Vorbehalte durch den biblischen Einfluss auf die abendländische Ethik. Entlang der hierarchisch gestuften Ordnung: Schöpfergott – menschliches Geschöpf – nichtmenschliche Schöpfung bildeten sich Formen asymmetrischer Beziehungsmodelle heraus: in der Antike als jüdisches Barmherzigkeitsethos des Gottesfürchtigen, seit Mittelalter und früher Neuzeit unter naturrechtlichem Einfluss und unter dem protestantischer Dissidentengruppen³¹ als Fürsorge- und Verantwortungsethik, auch *Stewardship*-Modell genannt. Danach sind alle Geschöpfe Mitglieder einer kreatürlichen Solidargemeinschaft, in der der Mensch allerdings in der Sonderrolle des Sachwalters der „sehr guten“ Schöpfungsordnung (Gen 1,31) nach göttlichem Vorbild ist: Er ist *vor Gott* (Verantwortungsinstanz) *für alle irdischen Geschöpfe* (Verantwortungsgegenstand/-objektbereich) verantwortlich.

Der asymmetrische Verpflichtungsethos hat seit der frühen Neuzeit in den Reformationsländern ganz wesentlich die Bildung der Tierschutzbewegung und die Gründung von Tierschutzvereinen befördert, die christliche Nächstenliebe als Fürsorge auf Tiere auszuweiten bestrebt waren. Diese Aktivitäten führten im 19. Jahrhundert zur Formulierung erster Tierschutzgesetze vor allem in den protestantischen Ländern Nordeuropas, zuerst 1822 in England, und in den USA. Noch die Formulierung in Art. 1 TierSchG „aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf“ zeugt von dieser schöpfungstheologischen Tradition, die nun in einer säkular begründeten und tierschutzgerecht ausbuchstabierten Verantwortungsethik dazu auffordert, den spezifischen Bedürfnissen der jeweils von menschlichem Handeln betroffenen Tiere gerecht zu werden.

Die Säkularisierung des ursprünglich theozentrisch rückgebundenen Gewissens führt in der nachcartesianischen Pflichtendiskussion zu einer bewusstseinsphilosophischen Aufklärung von Verpflichtungsverhält-

³¹ Wiedenmann, 1996, 35–65.

nissen, die sich in Kants Untersuchung der „Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe“ niederschlägt. Dort integriert Kant auch die schon von Thomasius und Pufendorf zuvor so genannten „Pflichten in Ansehung der Tiere“.³² Solche auch als „indirekt“ titulierte Pflichten tragen der Tatsache Rechnung, dass Tiere mangels moralisch-praktischer Kompetenz nicht als symmetrische Verpflichtungspartner in Betracht kommen können, dennoch aber aufgrund ihrer, dem bio- und psychologisch betrachteten Menschen vergleichbaren, Vulnerabilität als Fürsorgeobjekte berücksichtigt werden müssen. Deshalb sind sie bei Kant de facto Gegenstand der von ihm so genannten positiven „Liebespflichten“.³³ Dass Kant die cartesianische Automatentheorie explizit abgelehnt und Tiere als empfindungs- und leidensfähige Lebewesen ernst genommen hat,³⁴ wird in der tierethischen Kant-Interpretation jedoch kaum berücksichtigt.

Aufgrund ihrer moralisch-praktischen Inkompetenz vermögen Tiere den Menschen nicht zu verpflichten, sondern sind darauf angewiesen, dass Menschen *sich selbst* in die Pflicht nehmen, um den Lebensbedürfnissen der Tiere gerecht zu werden. Da Tiere den Sinn der Rede von Pflichten und Rechten nicht verstehen, kann der Mensch das Verbot, Tiere zu quälen, nicht ‚direkt‘ vor diesen (so der Sinn der Präposition „gegen“ in der Wendung „Pflichten gegen“), sondern nur vor sich selbst als moral-kompetentem Subjekt, d.h. vor seinem eigenen moralischen Bewusstsein (Gewissen) rechtfertigen. Die Asymmetrie der ‚indirekten‘ Rechtfertigung im moralischen Mensch-Tier-Fürsorgeverhältnis resultiert aus dem Umstand, dass das Tier in Ermangelung eigener Moralfähigkeit nicht als *Rechtfertigungsinstanz*, vor der Handlungen als Pflicht gerechtfertigt werden können, vorstellbar ist, obgleich der *Verpflichtungsgrund*, d.h. das ethisch begründbare Faktum einer spezifischen Vulnerabilität, an ihm auffindbar ist. Deshalb kann das kategorische Verbot grausamer Behandlung von Tieren allein als ‚Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung der Tiere‘ gedacht werden. Nimmt man diese Gegebenheiten ernst, dann sind weder Tugend- noch Rechtspflichten gegen Tiere, d.h. subjektive Tierrechte, ethisch widerspruchsfrei argumentierbar.³⁵ Es bleibt allein die ethische Möglichkeit, dass wir Menschen uns vermittels des

³² Zur Säkularisierung des Gewissens am Beispiel tierethischer Pflichten vgl. Ingen-siep, 1996, 103–118.

³³ Kant nennt die „Pflichten in Ansehung der Tiere“ zwar nicht selbst „Liebes-pflichten“, materialiter entsprechen sie aber den „Liebespflichten“ „gegen andere Menschen“. Für die Diskussion vgl. Baranzke, 2002 u. 2005.

³⁴ Das hat Naragon, 1990, 1–23 herausgearbeitet.

³⁵ Vgl. Gerick, 2005, 229.

Bewusstseins unserer Verpflichtungsfähigkeit selbst zu – auch rechtlich erzwingbarem – Tierschutzhandeln verpflichtet, und zwar „in Ansehung“ der menschlichen Lebewesen ähnlichen Leidensfähigkeit von Tieren.

Bemerkenswert ist auch, dass Kant durch die Subsumierung der Pflichten „in Ansehung der Tiere“ unter die „vollkommenen“ (!) Pflichten eines Moralsubjekts gegen sich selbst den Rahmen antiker Selbstvervollkommnungsethiken verlässt.³⁶ Denn Tierquälerei, d.h. Tieren ohne moralisch gerechtfertigte Gründe Schmerzen und Leiden zuzufügen, ist bei Kant kategorisch moralisch verboten. Das Verbot bezweckt weder eine Erhöhung der moralischen Vollkommenheit des Akteurs noch seine moralische Selbstkultivierung im Dienste anderer Menschen. Es ist allein der pathozentrischen Tatsache geschuldet, dass Tiere empfindungsfähige, vulnerable Lebewesen und deshalb vor grausamer Behandlung zu schützen sind. Somit trägt das vieldiskutierte, seit der Antike bekannte Verrohungsargument bei Kant keinerlei ethische Begründungslast (was es als ein empirisch-psychologisch hypothetisches nach Kant auch nicht könnte), sondern wird lediglich – angeregt durch den in Kants Ethikvorlesung erwähnten, damals überaus populären Cruelty-Zyklus von William Hogarth – als nützliche pädagogische Zusatzmotivation verwendet.

II.3. Von der realen natürlichen „moral community“ zur idealen Moralermöglichungsgemeinschaft

Worin besteht nun der Mehrwert der Indirekte-Pflichten-Theorie? Wozu brauchen wir diese Umwege in der Tierethik? Die Antwort lautet: Für die ethische Reflexion, nämlich um klare Begriffe für die ethische Analyse moralischer Situationen zu erhalten! Präzise Begriffe sind für die philosophische Analyse so wichtig wie ein sauberes, scharfes Operationsbesteck für die Chirurgie. Lieschen Müller mag sich ihrem Hund direkt verpflichtet fühlen, ihn regelmäßig auszuführen. Spätestens aber, wenn sie diesen dafür schild, dass er in Nachbars Garten sein Geschäft verrichtet hat, beginnen wir an Lieschen Müllers moralischer Haustiervorstellung zu zweifeln und ihr Flucht aus der eigenen Verantwortung für ihre Hundehaltung vorzuwerfen. Um dies auch analysieren und zweifels-

³⁶ Vgl. dazu Baranzke, 2002; zuletzt dies. 2016; so auch Kain, 2010, 221. Z. B. Patzig, 1983 erkennt, dass Kant die „Pflichten in Ansehung der Tiere“ nicht unter den unvollkommenen Perfektibilitätspflichten, sondern vielmehr unter den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst führt und dadurch den Rahmen einer vormodernen Strebsethik auf der begründungstheoretischen Ebene hinter sich lässt.

frei benennen zu können, bedarf es einer begrifflich scharfen ethischen Terminologie. Um Alltagsverstand und Alltagssprache aufzuklären und z. B. einen Subjekt-Adressaten-Fehler, also die Verwechslung von Verantwortungsinstanz und Verantwortungsobjekt, zu diagnostizieren, benötigt die Ethik somit ein hinreichend differenziertes begriffliches Analysewerkzeug. Um ferner nicht hilflos einer zweiseitigen Gleichheitslogik zu erliegen, sondern diese moralisch kritisieren zu können, darf die Ethik als normative Theorie moralischer Praxis sich aber auch nicht darauf beschränken, moralische Praxisprobleme zu analysieren, sondern muss die subjektphilosophischen Bedingungen der Möglichkeit von Moral und Recht im Blick behalten.

Dazu spielt die Wende von der vormodernen objektivierend substanzontologischen zur bewusstseinsphilosophischen Fundierung, kurz die Wende zum Subjekt, eine entscheidende Rolle, weil diese die argumentative Architektur ethischer Theorie völlig verändert hat. Denn die Bedingung der Möglichkeit von Moral und Recht im Subjekt kann nun nicht mehr quasi objektiv als kosmologisch begründete, d. h. als eine in einer vermeintlich hierarchischen Naturordnung auffindbare allgemeine Seelenmetaphysik verstanden, sondern muss als eine allein der Selbstreflexion des Subjekts zugängliche Verpflichtungs- resp. Autonomiefähigkeit gedacht werden. Diese wird von Kant als demjenigen Philosophen, der die von Descartes eingeleitete „Wende zum Subjekt“ an der Schwelle zur Neuzeit paradigmatisch in Erkenntnistheorie und Ethik durchbuchstabiert, nach dem Modell eines in das individuelle Subjekt hineinverlegten Gesellschaftsvertrags zwischen dem intelligiblen und dem vernunftbegabten physischen Menschen interpretiert.³⁷ Dabei ist die Idee der Autonomie des Willens nach Kant nicht als empirisch überprüfbare Eigenschaft einer Einzelhandlung, sondern als eine transzendente Idee der praktischen Vernunft zu verstehen. Autonomie ist somit ein allgemeiner und notwendiger, auf einen Begriff gebrachter hermeneutischer Horizont moralischer Praxis, vor dem wir uns selbst und unseresgleichen unmittelbar als verpflichtungs- und zurechnungsfähige Akteure verstehen, die sich in wechselseitige Pflichten- und Rechtsansprüche verwickelt sehen. Die menschenrechtsphilosophische Relevanz der Unterscheidung zwischen transzendentaler Autonomie und empirischen Selbstbestimmungskompetenzen kann angesichts der Empirifizierung des Autonomiebegriffs in der medizinethischen Informed-Consent-Debatte nicht genug betont werden, da kontingente Kompetenzen eines menschlichen Individuums

³⁷ Vgl. dazu die ausgezeichnete Interpretation von Mozayebi, 2013, 443–455.

kein unveräußerliches Menschen- und Grundrecht auf Selbstbestimmung zu begründen vermögen.

Für ein kritisches ethisches Bewusstsein, das sich nicht aus der Verantwortung stehlen will, ist es nicht sinnvoll, nichtmenschliche Lebewesen gleichfalls vor diesem Horizont zu interpretieren und ihnen Verantwortungsfähigkeit anzudichten. Weil sie dank des asymmetrischen Verpflichtungsmodells auch ohne moralische Kompetenzen nicht aus der Moralgemeinschaft ausgeschlossen werden, sondern als empfindungsfähige Lebewesen Verantwortungsobjekte mit einem menschenähnlichen Vulnerabilitätsprofil darstellen, besteht zu ihrer Stilisierung als Moralsubjekte und damit zu natürlichen Rechtspersonen aber auch keinerlei tierethische Notwendigkeit. Die auf als moralfähig vorstellbare Lebewesen gegründete Gemeinschaft der Gleichen entpuppt sich nämlich in Kants Moralphilosophie als ideale Gründungsgemeinschaft für die Ermöglichung moralischer Beziehungen in Ethik und Recht, die anwendungsethisch nicht nur reziproke Pflicht-Recht-Beziehungen, sondern auch einseitige asymmetrische Verantwortungsübernahme eines Moralsubjekts für moralisch nicht kompetente Wesen zu integrieren vermag. Anders ausgedrückt: Kants transzendentes Gründungstheorem von der Rechte-Pflichten-Symmetrie impliziert keinen Subjekt-Adressaten-Fehler, dem die antiken moralphilosophischen Konzeptionen naturmetaphysisch fundierter Rechtsgemeinschaften kaum zu entkommen in der Lage waren und die Extension vormoderner moralischer Gemeinschaften exklusiv auf den Kreis der Moralsubjekte festgelegt haben.

III. Zum Verhältnis von Würde und Rechten

Die praktische Vernunftfähigkeit des Moralsubjekts kann in der Neuzeit nicht mehr quasi-objektiv als aus einer hierarchisch teleologischen Seelen-Naturordnung ablesbar gedacht werden, sondern ist dem Moralsubjekt nur durch Selbstreflexion zugänglich. Durch die philosophische Analyse der moralischen Praxis entdeckt das neuzeitliche Subjekt seine eigene Verpflichtungsfähigkeit, Willensfreiheit und individuelle Zurechenbarkeit von Handlungen, kurz: Durch rationale Reflexion begründet es objektiv die „Autonomie des Willens“ als allgemeine und notwendige Bedingung von moralischer Praxis und moralischem Subjektsein überhaupt.

III.1. Menschenwürde als vorpositives Fundament vorpositiv geltender universaler Menschenrechte

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. Bekanntlich ist Kant von Rousseaus Gesellschaftsvertragstheorie, die von einem natürlichen in einen politischen Zustand, einer Gesellschaft von sich ihrer Pflichten wie Rechte gleichermaßen bewusster Citoyens, überleitet, genauso inspiriert wie die US-amerikanische und die französische Menschenrechtsdeklaration. Zwar vermeiden die Verfasser der Menschenrechtserklärungen im absolutistischen 18. Jahrhundert den stark feudalistisch konnotierten, bourgeoisen Begriff der Würde. Aber Kants Transformierung der universalen *Dignitas hominis* bei Cicero als eminenten Stellung des Menschen im Kosmos in den des moralischen Selbstbewusstseins eines moralischen Subjekts³⁸ zeichnet die Fundierung der Idee universaler Menschenrechte durch die Idee autonomiebasierter universaler Menschenwürde nach dem Zweiten Weltkrieg bereits vor. Die Idee universaler Menschenwürde ist zum Namen für das Bewusstsein von der Vorstellung einer idealen Moralemöglichkeitsgemeinschaft geworden, die sich mit der Deklaration universaler Menschenrechte 1948 eine erneuerte Gründungsurkunde gegeben hat. Das wechselseitige Versprechen, einander mit Respekt vor der moralischen Subjektivität eines jeden menschlichen Individuums im Geist der Geschwisterlichkeit zu begegnen, impliziert notwendigerweise eine Anerkennung der Gleichberechtigung, die sich im gleichursprünglichen Recht auf die Freiheit von Behinderung der Entfaltung seiner Lebensaktivitäten konkretisiert.

³⁸ Für eine hier nicht zu leistende nähere Analyse von § 11 Tugendlehre der Metaphysik der Sitten vgl. Baranzke, 2010, 10–24. Dass Kants Menschenwürdebegriff dem vormodernen Menschenwürdeverständnis als Selbstverpflichtungsverhältnis treu bleibt, zeigt auch Sensen, 2004, 220–236.

III.2. Zur Frage der Möglichkeit vorpositiv geltender Tierrechte und einer Tierwürde

Da wir Tieren, auch den uns besonders ähnlichen, die Fähigkeit zu diesem wechselseitigen Versprechen vernünftigerweise nicht zutrauen können, hält die Behauptung ihrer Mitgliedschaft in dieser vorpositiven, Moral und Recht ermöglichenden Gründungsgemeinschaft der begrifflichen Analyse nicht Stand. Trotzdem wurde die Vorstellung natürlicher Tierrechte – kaum verwunderlich – in Analogie zur Idee naturrechtlich bzw. schöpfungstheologisch begründeter Menschenrechte schon im 18. Jahrhundert entwickelt und hat eine reiche Tierrechtsliteratur hervorgebracht.³⁹ Die proklamierten Tierrechte wurden ihrerseits meist naturrechtlich oder physikotheologisch begründet. Doch die Säkularisierung von Moral und Recht sowie die durch die Teleologiekritik ausgelöste Krise des Naturrechts und die damit einhergehende subjektphilosophische Aufklärung der Verpflichtungsverhältnisse haben deutlich gemacht, dass wir uns nicht länger über die Tatsache hinwegtäuschen können, dass einzig wir als Menschen aufgrund der Möglichkeit eines auf vernünftige Gründe verpflichtbaren freien Willens dazu in der Lage sind, uns selbst dazu zu verpflichten, auch die Bedürfnisse nichtmenschlicher Lebewesen zu respektieren und zu befriedigen. Tatsächliche menschliche Selbstverpflichtungen dieser Art können natürlich auch positivrechtlich in Form von sanktionsbewehrten Tierschutzgesetzen bekräftigt werden. So zeigen wir einander in einer Gesellschaft, dass es uns mit einer Fürsorgeverpflichtung für Tiere tatsächlich ernst ist, auch wenn kein einziges nichtmenschliches Tier diese Rechtsfakten verstehen, geschweige denn einklagen oder sich gar selbst auf sie – z. B. gegen andere Tiere oder Menschen – verpflichten könnte.⁴⁰ Tierrechtedeklarationen entpuppen sich daher – philosophisch kritisch betrachtet – als nichts anderes als menschliche Selbstverpflichtungserklärungen, die, wenn sie in positives Tierschutzrecht münden sollen, auf politische, d. h. rein menschliche Zustimmung angewiesen sind. Insofern ist eine „Zoopolis“ zumindest als rechtsphilosophische Idee einer vorpositiv entworfenen Weltbürgergemeinschaft selbstwidersprüchlich⁴¹ und die politisch-strategische Über-

³⁹ Vgl. z. B. die Textquellen in Linnemann, 2000.

⁴⁰ Aus demselben Grund hinkt auch der ältere Vergleich des Bentham-Singerschen Programms einer Tierbefreiung mit den emanzipatorischen Bewegungen des Abolitionismus und der Frauenrechtsbewegung.

⁴¹ Vgl. Donaldson/Kymlicka, 2013. Auch eine „Zoopolis“ bliebe eine auf asymmetrischen moralischen Beziehungen aufgebaute Zwei-Mengen-Gesellschaft, die

legung, sich die Forderung von Tierrechten aus rhetorischen Gründen auf die Fahnen zu schreiben, weder lauter noch ratsam.

Verfassungsrechtlich können Tierschutzgesetze, um nicht von vornherein durch verfassungsrechtlich geschützte Grundrechte des Menschen übertrumpft zu werden, durch die Figur der Staatszielbestimmung gestärkt werden. Dieser objektivrechtlich gangbare Weg hat den Vorteil, dass Tierschutz als Staatszielbestimmung die grundlagentheoretisch unhintergehbare Tatsache zum Ausdruck bringt, dass der Schutz nicht verpflichtungsfähiger Wesen allein durch den Akt menschlicher Selbstverpflichtung gewährleistet werden kann. Die Vorspiegelung einer Rechtssubjektivität bzw. Rechtspersönlichkeit von Tieren durch die Erklärung von Tierrechten führt hingegen zu einer Verwirrung von Begriffen und Verstellung moralphilosophischer Fundierungsverhältnisse und behindert ein rechtsphilosophisch klares Weiterdenken auf einem auch menschenrechtsphilosophisch aufgeklärten Fundament.

III.3. Die „Würde der Kreatur“ der Schweizerischen Bundesverfassung und die Frage nach der Möglichkeit einer Tierwürde

Da es unplausibel ist, Tiere für verpflichtungs- und rechtlich zurechnungsfähig zu halten, mit Kant gesprochen: ihnen eine „Autonomie des Willens“ als prinzipielle Möglichkeit zu unterstellen, vermögen sie auch nicht über ein entsprechendes Bewusstsein moralischer Subjektivität, Würde genannt, zu verfügen. Hierin gründet aber eine vorpositiv grundgelegte „natürliche“ Rechtspersönlichkeit, zu der Tiere prinzipiell aus begrifflichen Gründen keinen Zugang haben. Diese prinzipielle moralphilosophische Differenz kann, soll und darf aber über die empirisch gegebene naturale Ähnlichkeit aller Naturwesen nicht hinwegtäuschen. Dieser Einsicht verdankt sich die Entstehung des neuen Rechtsbegriffs „Würde der Kreatur“ in der Schweizerischen Bundesverfassung (SBV), der zunehmend als begründungstheoretisches Funktionsäquivalent zum verfassungsrechtlichen Prinzip der Menschenwürde ins Spiel gebracht wird.⁴² So wie die Menschenwürde völker- und verfassungsrechtlich

aus der exklusiven Menge von „moral agent“-fähigen menschlichen Individuen und einer inklusiven Menge von speziesübergreifenden „moral patients“ bestehen würde.

⁴² Vgl. die Beiträge in Ammann, 2015.

Menschenrechte begründet, so soll nun die „Würde der Kreatur“ subjektive natürliche Rechte nichtmenschlicher Naturwesen begründen. Diesem formaljuridischen Analogieschluss kommt dabei entgegen, dass die fundamentalethische Entfaltung der vorpositiven Menschenwürde-idee als Innewerden subjektiver Verpflichtungs- und Zurechnungsfähigkeit moralischer Subjekte, aufgrund dessen er seine verfassungsrechtliche Begründungsfunktionen für Grundrechte überhaupt besitzen kann, vom Recht selbst nicht expliziert, sondern nur vorausgesetzt werden kann. Damit sehen sich Tierrechtsbefürworter in der komfortablen Lage, nach einem rein formalen Analogieprinzip aus der positivrechtlichen Tatsache des Ausdrucks „Würde der Kreatur“ im schweizerischen Verfassungsrecht subjektive Rechte für Tiere fordern zu können, ohne eine begründungstheoretisch überzeugende Explikation ‚kreatürlicher Würde‘ leisten zu müssen, durch die sie als moralischer Grund tierlicher Grundrechte im Recht ausweisbar würde. Sie bleibt daher „ein eher vages ‚Platzhalterrecht‘“⁴³, eher Problemanzeige als Teil der Lösung. Die Behauptung der Funktionsanalogie einer Tier- bzw. Kreaturwürde, analog zur Menschenwürde vorpositiv geltende Rechtsansprüche nichtmenschlicher Lebewesen begründen zu können, ist ein moralphilosophisch völlig ungedeckter Scheck, weil „[d]as Tier“ mangels Moralfähigkeit eben *nicht* „in einer dem Menschen *gleichen* Weise am Rechtsstaat“ teilhaben kann, wie behauptet wird.⁴⁴ Es bleibt unhintergebar auf *menschliche* Verantwortungsfähigkeit und -bereitschaft angewiesen.

IV. Menschenrechtsphilosophische Herausforderungen in Ansehung der Tierrechtsbewegung

Die sentimentale Verleugnung der ethischen Mensch-Tier-Differenz übersieht, dass mit der Animalisierung des Menschen die moralischen Fähigkeiten und die begrifflichen Instrumente ausgeblendet werden, mit denen moralische Forderungen wie ein effektiver Tier- und Naturschutz überhaupt erst vorgedacht und praktisch umgesetzt werden können. Ferner hat sich gezeigt, dass die essentialistische Gleichheitslogik in eine entsolidarisierende, rein machtförmige *Marginal-case*-Logik führt und die Idee universaler und unveräußerlicher Menschenrechte unterminiert. Wird die Gemeinschaft der Gleichen stattdessen als eine trans-

⁴³ Richter, 2015, 105 f.

⁴⁴ Vgl. Richter, 2015, 105 (kursiv von H. B.).

zendentale Gründungsgemeinschaft für Moralität überhaupt verstanden, können die moralkompetenten Mitglieder als befähigt erkannt werden, moralisch inkompetenten vulnerablen Körperwesen gegenüber Fürsorgeverantwortung zu übernehmen. Auf diese praktisch-angewandte Weise wird die transzendente, durch reziproke Beziehungen charakterisierte ideale Gründungsgemeinschaft zu einer realen Verantwortungsgemeinschaft heterogener Mitglieder erweitert, von denen einige in der Lage sind, auch in asymmetrische moralische Beziehungen einzutreten. Eine Gemeinschaft der Gleichen jedoch, die ihre Mitglieder auf den Status erlebnisfähiger „quasi-Rechtssubjekte“ empirisch herunterdefiniert, um dann nach dem Vorbild von Menschenrechten auch „Tiergrundrechte“ deklarieren zu können, untergräbt ihr eigenes moralphilosophisches Fundament und führt am Ende tatsächlich in eine für die ethische Humanitätsidee blinde Logik „beyond humanity“.

Die in der angewandten Ethik meist vernachlässigte subjektphilosophische Analyse der Selbstverpflichtungsfähigkeit zeigt zum einen, dass eine ‚natürliche‘ Rechtspersönlichkeit von Tieren ethisch unmöglich ist. Zugleich ist mit der Möglichkeit menschlicher Verpflichtungsfähigkeit die Möglichkeit einer Verantwortungsübernahme für tierliche Bedürfnisse gegeben. Dass diese, von Kant „Liebespflichten“ genannte, asymmetrische Fürsorgeverpflichtung auch moralisch notwendig ist, darauf verweisen nicht zuletzt die analogen vielfältigen Fürsorgebedarfe für hilfsbedürftige Menschen. Diese Fürsorgebedarfe werden längst nicht mehr als supererogatorische Akte der Barmherzigkeit, sondern als menschen- und grundrechtliche Ansprüche gedacht – man denke nur an die UN-Kinderrechts- und -Behindertenrechtskonvention. Sie sind im Falle (noch) moralisch inkompetenter menschlicher Individuen als vorpositive unveräußerliche Menschenrechte denkbar, 1.) weil sie an der Idee der notwendig vorauszusetzenden Moralfähigkeit *des* Menschen (transzendente Idee der „Autonomie des Willens“; „Idee der Menschheit“), partizipieren und somit als Rechtfertigungsinstanzen in Frage kommen, *und* 2.) weil die moralische Kompetenz keine Vorbedingung für moralische Addressierbarkeit darstellt. Es sind nicht zuletzt die vielfältigen und neuartigen, von den Biowissenschaften induzierten bio(medizin)ethischen Probleme, die z. B. auch durch die Genese des neuen Rechtsbegriffs der „Würde der Kreatur“ nachdrücklich vor Augen führen, dass die psycho-physische Vulnerabilität eine heterogene moralische Fürsorgegemeinschaft konstituiert, die auch Tiere als solche Wesen umfasst, die vernünftigerweise prinzipiell nicht als Moralsubjekte und daher auch nicht als natürliche Rechtspersonen in Frage kommen.

Längst bezeugen erste Biorechtskonventionen die Notwendigkeit einer vierten Generation von Menschenrechten, die auf diese neuen Herausforderungen reagieren. Aber die Tatsache, dass der Speziesismusvorwurf über die Tierethik hinaus auch in humanbioethischen Diskursen Fuß fassen konnte, belegt, dass eine biophilosophisch fundierte integrative Bioethik notwendig ist, die die Leibvergessenheit der traditionellen westlichen Ethik korrigiert, ohne zugleich die fundamentalethischen Grundlagen zu biologisieren. Damit hat auch eine zu entwickelnde biophilosophisch fundierte integrative Bioethik sowohl der prinzipiellen moralischen Mensch-Tier-Differenz als auch zugleich den vielfältigen Ähnlichkeiten aller lebenden Wesen Rechnung zu tragen. Das bedeutet beispielsweise, dass Menschen untereinander stets in einem doppelten moralischen Verhältnis zueinander stehen, nämlich indispensable 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. Das moralische Mensch-Tier-Verhältnis beschränkt sich hingegen auf die Fürsorgepflicht.

Die tierrechtlichen Vorstöße sowie Begriffe wie „Tier als Mitgeschöpf“ oder „Würde der Kreatur“ indizieren jedoch das rechtssystematische Desiderat einer dritten Rechtskategorie neben denjenigen von Person und Sache, die der neuen leibphilosophischen Sensibilität entspricht und fühlende Lebewesen sowohl der Verdinglichung als auch dem sachenrechtlichen Sog einer eigentumsrechtlichen Logik entzieht. Das Unbehagen, Eigentumsansprüche an der lebendigen Natur anzumelden, zeigt sich auch über tierische Lebewesen hinaus nicht zuletzt in der Patentierungsdebatte im Kontext von Gentechnik und synthetischer Biologie. So wird von vielfältigen Problemebenen im modernen technifizierten Mensch-Natur-Verhältnis her klar, dass es nicht darum gehen kann, in naturalisierender Gleichheitsrhetorik Tieren eine verantwortungsbereite Citizenship in einer Zoopolis anzutragen, sondern dass in einer Polis darum gerungen werden muss, dass wir Menschen aufhören, uns die Welt mit einer bourgeoisen Anspruchshaltung willkürlich einzuverleiben und uns selbst zu wahrhaftigen Citoyens erziehen. Die Würde der „Stewardship“ in der Gemeinschaft aller Lebewesen bleibt uns als Menschen allein aufgebürdet.

Literatur

- Ammann C./Christensen, B./Engi, L./Michel, M. (Hrsg.)* (2015): Würde der Kreatur. Ethische und rechtliche Beiträge zu einem umstrittenen Konzept. Zürich/Basel/Genf: Schulthess.
- Baranzke, H.* (2002): Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Baranzke, H.* (2010): Menschenwürde zwischen Pflicht und Recht. Zum ethischen Gehalt eines umstrittenen Begriffs, in: Zeitschrift für Menschenrechte 4. Jg., Nr. 1, 10–24.
- Baranzke, H.* (2016): Do Animals Have a Moral Right to Life? Bioethical Challenges to Kant's Indirect Duty Debate and the Question of Animal Killing, in: Meijboom, F. L. B./Stassen, E. N. (Hrsg.): The End of Animal Life: A Start for Ethical Debate, Wageningen: Wageningen Academic Publishers, 61–77.
- Bentham, J.* (1948): A Fragment on Government with an Introduction to the Principles of Morals and Legislation [2. ed. 1823]. Oxford: Basil Blackwell.
- Cavalieri, P./Singer, P.* (Hrsg.) (1994): Menschenrechte für die Großen Menschenaffen. „Das Great Ape Projekt“. München: Goldmann, 463–475 (engl. [1993]: The Great Ape Project. Equality Beyond Humanity, London: Fourth Estate Ltd.).
- Dierauer, U.* (1977): Mensch und Tier im Denken der Antike, Amsterdam: B.R. Grüner B.V.
- Dierauer, U.* (2001): Vegetarismus und Tierschonung in der griechisch-römischen Antike (mit einem Ausblick aufs Alte Testament und frühe Christentum), in: Linnemann, M./Schorcht, C. (Hrsg.): Vegetarismus. Zur Geschichte und Zukunft einer Lebensweise, Erlangen: Harald Fischer, 9–72.
- Donaldson, S./Kymlicka, W.* (2013): Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gerick, N.* (2005): Recht, Mensch und Tier. Historische, philosophische und ökonomische Aspekte des tierethischen Problems, Baden-Baden: Nomos.
- Höffe, O.* (1993): Moral als Preis der Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ingensiep, H. W.* (1996): Tierseele und tierethische Argumentation in der deutschen philosophischen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: Internationale Zeitschrift für Geschichte und Ethik der Naturwissenschaften, Technik und Medizin N.S. 4 (2), 103–118.

- Ingensiep, H. W.* (1997): Personalismus, Sentientismus, Biozentrismus – Grenzprobleme der nicht-menschlichen Bioethik, in: *Theory of Bioscience*. Formerly: *Biologisches Zentralblatt* Jg. 116, 169–191.
- Kain, P.* (2010): Duties Regarding Animals, in: Denis, L. (Hrsg.): *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Linnemann, M.* (Hrsg.) (2000): *Brüder, Bestien, Automaten. Das Tier im abendländischen Denken*, Erlangen: Harald Fischer.
- Michel, M./Kühne, D./Hänni, J.* (Hrsg.) (2012): *Animal Law – Tier und Recht. Developments and Perspectives in the 21st Century – Entwicklungen und Perspektiven im 21. Jahrhundert*, Zürich, St. Gallen, Berlin.
- Mozayebi, R.* (2013): Die Antinomie des § 3 der Tugendlehre, in: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, hg. v. Stefano Bacin et al., Berlin u. a.: De Gruyter, 443–455.
- Naragon, S.* (1990): Kant on Descartes and the Brutes, in: *Kant-Studien* 81, 1–23.
- Patzig, G.* (1983): *Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pérez-Paoli, U.* (2001): Porphyrios' Gedanken zur Gerechtigkeit gegenüber den Tieren, in: Niewöhner, F./Seban, J.-L. (Hrsg.): *Die Seele der Tiere. Wolfenbütteler Forschungen*, Baden-Baden: Harrassowitz, 93–110.
- Regan, T.* (1997): Wie man Rechte für Tiere begründet, in: Angelika Krebs (Hrsg.): *Naturethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 33–46.
- Regan, T.* (2004): *The Case for Animal Rights. Updated with a New Preface*, Berkeley/Los Angeles, CA: University of California Press.
- Richter, D.* (2015): Recht des Tieres und menschliche Interessen, in: *MenschenRechtsMagazin* 20. Jg. 2015, H. 2, 97–106.
- Schütt, H.-P.* (1990): *Die Vernunft der Tiere*, Frankfurt a. M.: Keip.
- Sensen, O.* (2004): Kants Begriff der Menschenwürde, in: Bormann, F.-J./Schröder, C. (Hrsg.): *Abwägende Vernunft (FS Frido Ricken)*, Berlin: De Gruyter, 220–236.
- Singer, P.* (1982): *Befreiung der Tiere*, München: Hirthammer (engl.: [1990] *Animal Liberation*. Second Edition, New York: New York Review of Books).
- Sorabji, R.* (1993): *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London: Duckworth.

- Stucki, S.* (2015): Die „tierliche“ Person als Tertium datur. Eine Extrapolation aus aktuellen tierschutzrechtlichen Subjektivierungsansätzen und kritische Reflexion aus feministischer Perspektive, in: C. Ammann et al. (Hrsg.): *Würde der Kreatur*, Zürich/Basel/Genf: Schulthess, 287–326.
- Sutter, A.* (1988): *Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges*, Bodenheim Athenaeum Verlag.
- Theuer, E.*: Wie „Habeas Corpus“ die Speziesgrenze transzendieren könnte <http://verfassungsblog.de/wie-habeas-corpus-speziesgrenze-transzendieren-koennte/> (zuletzt aufgerufen am 03.03.2018).
- Tiedemann, P.* (2006): *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wiedenmann, R. E.* (1996): Protestantische Sekten, höfische Gesellschaft und Tierschutz. Eine vergleichende Untersuchung zu tierethischen Aspekten des Zivilisationsprozesses, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* Jg. 48., 35–65.