

Gerechtigkeit ohne moralische Gleichheit?

Rawls und die Herausforderung asymmetrischer
Gerechtigkeitsbeziehungen

Justice without moral equality?

Rawls and the challenge of asymmetric relations of justice

LUISE MÜLLER, HAMBURG

Zusammenfassung: Das Fundament der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie ist die moralische Gleichheit aller Gerechtigkeitssubjekte. Die symmetrische Positionierung der Parteien bei den Urzustands-Deliberationen stellt sicher, dass Subjekte mit gleichem moralischen Status das gleiche Recht auf faire Interessenberücksichtigung haben. Dabei fällt allerdings auf, dass Rawls nicht per se gegen unverdiente Ungleichheit argumentiert, sondern gegen unverdiente Ungleichheit *zwischen moralisch Gleichen*. Hier stellt sich die Frage: kann es Gerechtigkeit zwischen moralisch Ungleichen geben? Und wenn ja: ändert ein ungleicher moralischer Status der Gerechtigkeitssubjekte auch den Inhalt der, und die Ansprüche auf, Gerechtigkeit? Wenn man annimmt, Gerechtigkeitsbeziehungen bestünden ausschließlich zwischen Menschen, dann erscheinen diese Fragen offensichtlich unsinnig. Ich argumentiere allerdings, dass die exklusive Anwendung von Gerechtigkeitstheorien auf Personen begrifflich kontingent ist – und dass die Einbeziehung von nichtmenschlichen Akteuren Rawls' Gerechtigkeitstheorie zwar vor schwierige, aber möglicherweise produktive Herausforderungen stellt, die ich in diesem Beitrag untersuchen möchte.

Schlagwörter: Rawls; Gerechtigkeit; nichtmenschliche Tiere; soziale Kooperation; moralische Gleichheit

Abstract: The foundation of Rawls' Theory of Justice is the moral equality of the subjects of justice. The symmetrical positioning of the parties in the original position ensures that subjects with an equal moral standing have an equal right to have their interests taken into account fairly. Notice, however, that Rawls does not argue against undeserved inequality per se, but against undeserved inequality *between*

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



moral equals. Hence, we might ask: Can there be justice between moral unequals? And if so, does the unequal moral standing between subjects of justice also change the substance of, and the claims to, justice? If we suppose that justice exclusively applies to human relations, then these kinds of questions are obviously absurd. However, I argue that the exclusive application of theories of justice to persons is conceptually contingent – and that the integration of nonhuman agents into Rawls' theory of justice creates some difficult, but perhaps productive challenges; some of which I want to explore in this article.

Keywords: Rawls; justice; nonhuman animals; social cooperation; moral equality

1. Einleitung

Modernen politischen Theorien der Gerechtigkeit ist gemeinsam, dass sie auf einem „egalitären Plateau“ (Kymlicka 2002, 4) stehen. Theorien der Gerechtigkeit, die beispielsweise auf der Annahme beruhen, dass manchen Menschen weniger moralische Beachtung zusteht als anderen und dass sie keinen Anspruch auf Behandlung als Gleiche durch unsere politischen Institutionen haben, würden mehr oder weniger sofort zurückgewiesen. Diese statusegalitäre Annahme trifft auch auf die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie zu. Im Urzustand wird die moralische Gleichheit aller Gerechtigkeitssubjekte durch die symmetrische Positionierung der Parteien modelliert. Subjekte mit gleichem moralischen Status haben das gleiche Recht auf faire Interessenberücksichtigung.

Rawls argumentiert also nicht per se gegen unverdiente Ungleichheit, sondern gegen unverdiente Ungleichheit *zwischen moralisch Gleichen*. Dieser kleine Unterschied scheint zunächst unerheblich – denn Menschen sind nun einmal moralisch gleich. Wie Kymlicka richtig bemerkt, sind Theorien, die diese fundamentale Gleichheitsannahme verweigern, weder theoretisch noch praktisch anerkennungswürdig; moderne Theorien der Gerechtigkeit sind im Kern verschiedene Interpretationen dessen, was es bedeutet, Menschen als Gleiche zu behandeln. Das zeigt sich auch in der kategorischen Ablehnung offen rassistischer oder sexistischer Theorien in der politischen Philosophie – Theorien, die eben die moralische Gleichheit von Personen missachten.

Insofern könnte man sagen, dass der Zusatz ‚zwischen moralisch Gleichen‘ eigentlich nicht besonders viel Interessantes trägt. Das allerdings stimmt nur, wenn man davon ausgeht, dass der Geltungsbereich von Gerechtigkeit sich ausschließlich auf Menschen erstreckt. Aber warum sollte

das eigentlich so sein? Neuere Beiträge zu Fragen der Tierethik argumentieren, dass Menschen nichtmenschlichen Tieren nicht nur moralische Beachtung oder Befreiung schulden, sondern Gerechtigkeit (Donaldson und Kymlicka 2011; Valentini 2014; Ladwig 2020). Was zunächst etwas abwegig klingen mag, macht vor dem Hintergrund einer bestimmten Interpretation des Geltungsgrundes der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie Sinn: sowohl Donaldson und Kymlicka als auch Valentini argumentieren, dass allen denjenigen Gerechtigkeit zusteht, die an einem System sozialer Kooperation teilnehmen, aus dem Güter hervorgehen. Der zweite Schritt in der Argumentation ist dann die Beobachtung, dass zumindest einige Tiere genau das tun. Indem sie also an unserem System sozialer Kooperation mitwirken, kommen sie in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit.

Heisst das, dass nichtmenschliche Tiere also auch Ansprüche auf gleiche Berücksichtigung bei der fairen Verteilung der kooperativ erzeugten Güter haben? Das scheint die Konsequenz der genannten Thesen zu sein, und es würde bedeuten, dass nichtmenschliche Tiere – wie Menschen – Anspruch auf gleiche Rechte und Freiheiten, Vermögen und Chancen, Einkommen und Wohlstand haben. Eine solche Position erscheint aber unplausibel: viele von uns haben relativ robuste Überzeugungen, wenn es darum geht, die Ansprüche von Tieren und die Ansprüche von Menschen auf bestimmte Güter abzuwägen. Unter Umständen von Knappheit, beispielsweise wenn es um medizinische Behandlungen geht, scheint es moralisch unstrittig, das Kind dem Hund oder der Katze vorzuziehen. Alles andere wäre geradewegs moralisch empörend. Auch wenn es um andere Güter, z.B. Bewegungsfreiheit, geht, gewähren wir Menschen Vorrang. Nun kann man diese Überzeugungen als ungerechtfertigten Speziesismus deuten, und dieser Vorwurf ist tatsächlich nicht so leicht von der Hand zu weisen. Ich kann ihn an dieser Stelle nicht widerlegen. Stattdessen will ich aber – sozusagen explorativ – annehmen, dass die oben beschriebenen Überzeugungen moralisch rechtfertigbar sind: dass wir in solchen Fällen also tatsächlich Menschen vorziehen sollten. Ich setze also hier ohne weitere Begründung die Möglichkeit eines gerechtfertigten Speziesismus voraus.

Genau daraus ergibt sich das Problem, das ich in diesem Aufsatz diskutieren möchte: können nichtmenschliche Tiere zwar in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit fallen, aber gleichzeitig nicht *dieselben* Ansprüche wie menschliche Tiere auf Güterverteilung haben? Meine Vermutung ist, dass der Schlüssel zur Lösung dieses Problems in der Beantwortung der Frage liegt, ob die anfangs genannte fundamentale Annahme der moralischen

Gleichheit nicht nur auf zwischenmenschliche Verhältnisse, sondern auch auf das Verhältnis zwischen Menschen und Tieren zutrifft. Falls sie das tut, dann müssten wir eigentlich die Konsequenz akzeptieren, dass Menschen und Tiere die gleichen Ansprüche auf Gerechtigkeit haben.

Falls sie das allerdings nicht tut – wenn also Menschen und nicht-menschliche Tiere nicht den gleichen moralischen Status haben – dann stellt sich die interessante Frage, ob es so etwas wie *asymmetrische* Gerechtigkeitsverhältnisse – Gerechtigkeit zwischen moralisch Ungleichen – geben kann. Und wenn ja: wie verändert ein ungleicher moralischer Status der Gerechtigkeitssubjekte auch den Begriff und den Inhalt der Gerechtigkeit? Gerechtigkeit verstehe ich dabei als ein regelgeleitetes soziales Ideal, das die Kosten und Nutzen von gesellschaftlichen Praktiken fair verteilt. Asymmetrische Gerechtigkeitsbeziehungen hätten darüber hinaus die Eigenschaft, dass die Gerechtigkeitssubjekte einen ungleichen moralischen Status haben. Als Beispiel dafür dient mir in diesem Beitrag die Mensch-Tier-Beziehung, die möglicherweise auch tatsächlich das einzige Beispiel einer solchen asymmetrischen Gerechtigkeitsbeziehung ist: wie oben schon angemerkt, sind die Beziehungen zwischen Menschen als moralisch Gleiche symmetrisch. Es bliebe noch die Möglichkeit, dass es nicht-biologische Gerechtigkeitssubjekte in asymmetrischen Beziehungen gibt: vielleicht fallen Firmen darunter oder künstlich intelligente moralische Akteure. Diese müssten aber aufgrund ihrer spezifischen Charakteristiken (z. B., dass ihnen selbst keine genuinen moralisch relevanten subjektiven Interessen zugeschrieben werden können, oder dass ihr Wohlergehen keinen intrinsischen Wert hat) gesondert diskutiert werden.

Die Einbeziehung von nichtmenschlichen Akteuren stellt Rawls' Gerechtigkeitstheorie zwar vor schwierige, aber potenziell produktive Herausforderungen. Ich möchte also mit Rawls über Rawls hinaus darüber nachdenken, wie und ob sich die Erweiterung von Rawls'scher Gerechtigkeit auf nichtmenschliche Akteure konstruktiv verstehen lässt.¹ Das ist aus drei Gründen ein sinnvolles Unterfangen: erstens hilft es uns, eine plausible und komplexe Theorie der gerechten Mensch-Tier-Beziehung zu entwerfen. Zweitens gewährt es uns einen tieferen Einblick in den Rawls'schen Gerechtigkeitsbegriff, denn die Anwendung auf nichtmenschliche Tiere erlaubt uns,

1 Die Literatur, die sich auf Rawls beziehend mit der Einbindung von nicht-menschlichen Tieren in Gerechtigkeitskontexte befasst, ist recht umfangreich, siehe z. B. Berkey (2017); Plunkett (2016); Svolba (2016); Rowlands (1997).

analytisch auseinanderzuhalten, was wir sonst aus Gründen der exklusiven Anwendung auf Menschen möglicherweise und kontingenterweise für untrennbar hielten. Und drittens weist es uns perspektivisch darauf hin, dass die Rawls'sche Methode des Konstruktivismus zumindest in seiner Kantischen Form – mit der Betonung auf Personen mit den zwei moralischen Vermögen (*moral powers*) – einer differenzierten Interpretation bedarf, die sowohl die Möglichkeit der Einbeziehung von Menschen bietet, bei denen diese zwei moralischen Vermögen (noch) nicht voll ausgebildet sind, als auch von nichtmenschlichen Tieren, deren moralischer Status in Bezug auf Menschen asymmetrisch ist.

Ich gehe wie folgt vor: zunächst diskutiere ich (2), was es bedeutet, dass Subjekte einen ungleichen moralischen Status haben können. Als Beispiel bringe ich dafür den moralischen Status der nichtmenschlichen Tiere an, die schon länger Thema philosophischer Diskussion im Zusammenhang mit der Idee eines graduellen moralischen Status sind. Dann gehe ich auf den Geltungsgrund und -bereich der Gerechtigkeit ein (3), also auf die Frage, unter welchen Umständen Menschen überhaupt Gerechtigkeit geschuldet wird. Hier wird sich herausstellen, dass Rawls zunächst nur annimmt, dass gleiche Gerechtigkeit moralischen Personen² geschuldet wird, und dass Personenstatus zwar eine hinreichende, aber keine notwendige Bedingung für den Eintritt in den Kreis der Gerechtigkeitssubjekte ist. Daraus ergibt sich dann die Möglichkeit von asymmetrischen Gerechtigkeitsbeziehungen (4): asymmetrisch, weil sie von einer Ungleichheit des moralischen Status der Subjekte gekennzeichnet ist. Ich diskutiere dann die Mensch-Tier-Beziehung als ein Beispiel einer solchen asymmetrischen Gerechtigkeitsbeziehung. Im selben Abschnitt gehe ich noch auf einige naheliegende Einwände ein. Im letzten Abschnitt deute ich an, wie die vorangegangene Argumentation die Rawls'sche Idee der Gerechtigkeit erweitert, und warum das interessant ist (5).

2 Moralische Personen sind „natural human beings“ (Reidy 2015, 514) mit zwei Vermögen: erstens, dem Vermögen, eine Konzeption des Guten zu formen und zu verfolgen und diese ggfs. auch zu revidieren. Zweitens besitzen moralische Personen das Vermögen, faire Bedingungen des Zusammenlebens mit anderen zu suchen und sich diesen auch zu unterwerfen. In Abschnitt drei spezifiziere ich diesen Personenbegriff weiter. Eine hilfreiche Übersicht zum Begriff der moralischen Person bei Rawls findet sich bei Reidy (2015).

2. Menschliche Gleichheit und nichtmenschliche Ungleichheit

Die Ausgangsfrage – gibt es Gerechtigkeit ohne moralische Gleichheit? – kann man sinnvollerweise nur dann stellen, wenn man annimmt, dass es erstens Subjekte gibt, die zwar in den Bereich der Gerechtigkeit fallen, zweitens aber nicht den gleichen moralischen Status wie andere Gerechtigkeits-subjekte haben. Wir haben in der Einleitung schon gesehen, dass das keine plausible Annahme für Menschen ist. Jedoch werde ich im Folgenden die These annehmen, dass nichtmenschliche Tiere (im Folgenden: Tiere) und menschliche Tiere (im Folgenden: Menschen) einen ungleichen moralischen Status haben,³ und dass so also die Idee der asymmetrischen Gerechtigkeit auf Mensch-Tier-Beziehungen zutrifft.

Die Idee, dass es zwischen Individuen verschiedener Spezies eine moralische Asymmetrie gibt, impliziert so etwas wie eine moralische Skala, auf der der moralische Wert von Menschen weit oben und der von Tieren darunter liegt. Gleichzeitig bedeutet es allerdings nicht, dass denjenigen, die weiter unten stehen, weder Rechte noch moralische Berücksichtigung geschuldet sind. Eine in der Tierethik weit verbreitete Annahme ist, dass Empfindungsfähigkeit und das Vorhandensein von Interessen für den Status eines moralisch berücksichtigungswürdigen Subjekts – was Tom Regan (1983) einen *moral patient* nennt – hinreicht.⁴ *Moral patients* sind im Gegensatz zu *moral agents* nicht fähig, in einem anspruchsvollen Sinne moralisch zu handeln. Nichtsdestotrotz schulden ihnen moralische Akteur:innen die Berücksichtigung ihrer moralisch relevanten Interessen. Tieren wird also als *moral patients* zunächst prima facie moralische Berücksichtigung um ihrer selbst willen geschuldet, insofern sie empfindungsfähig sind und Interesse an ihrem Wohlergehen haben. Allerdings bedeutet die Annahme, dass Tiere moralisch berücksichtigungswürdig sind (und in diesem Sinne Träger mora-

3 Dass ich diese These nur annehme, ohne für sie zu argumentieren, ist für den/ die Leser:in sicher unbefriedigend. Eine überzeugende Argumentation kann ich allerdings nicht anbieten; es bräuchte eine eigene Abhandlung. Insofern bleibt das Argument konditional; und auch wenn das unbefriedigend ist, halte ich es doch im Lichte der Tatsache, dass die Annahme der Statusasymmetrie unsere moralischen Überzeugungen unterstützt, für zumutbar. Für eine plausible Argumentation pro Statusasymmetrie siehe z. B. Gagan (2018).

4 Siehe z. B. DeGrazia (2014), FN 19. Mein Dank gilt dem/der anonymen Gutachter:in für den Hinweis auf Tom Regans Einfluss auf den Begriff des *moral patients*.

lischer Ansprüche und eines moralischen Status) nicht, dass ihr moralischer Status gleichauf ist mit dem moralischen Status eines Menschen. Ich verstehe moralischen Status also als ein graduelles Konzept.

Ich glaube, dass sich eine interessenbasierte Begründung moralischer Berücksichtigung so interpretieren lässt.⁵ Wenn eine Katze ein gleich starkes Interesse an X hat wie ein Mensch (z. B. ein Interesse, Leiden zu vermeiden),⁶ dann scheint mir jede Theorie, die hier das menschliche Interesse vorzieht, eine Theorie zu sein, die verschiedene Grade von moralischem Status annimmt. In einem solchen Fall ist es eben gerade nicht so, dass dieselben Interessen das gleiche Gewicht haben. Damit ist nicht gesagt, dass jeder menschliche Anspruch automatisch jedem nichtmenschlichem Anspruch gegenüber zu bevorzugen ist. Zwar beinhalten Fälle von Interessenkonflikten komplexe und schwierige Abwägungsfragen, aber das Quälen oder die Tötung eines Tieres ist beispielsweise klar ungerechtfertigt, wenn es um eine Mutprobe geht; gleichzeitig könnte es wiederum gerechtfertigt sein, wenn es darum geht, eine Arznei zu finden, die eine schlimme und sich schnell ausbreitende menschliche Krankheit heilt (Kitcher 2015).

Die Gegenposition zu einer solchen ‚Statusasymmetrie‘ ist die Idee, dass Menschen und Tiere denselben moralischen Status innehaben (bzw. Ladwig 2020, 52). In diesem Fall würde jedes Interesse ganz unabhängig vom Träger des Interesses gleich viel zählen oder gleich gewichtet werden. Eine willkürliche Ungleichbehandlung läge dann vor, wenn beispielsweise sowohl Katze als auch Mensch ein gleich starkes Interesse an einem Gut – sagen wir Freiheit – haben und wir den Menschen ohne Angabe von weiteren Gründen vorziehen. Vielmehr müssen beide Interessen genau gleich beachtet werden: Tiere hätten demnach denselben Anspruch auf Freiheit wie Menschen. Allerdings ergänzen viele Vertreter:innen dieser Position so gleich, dass das Interesse eines Tieres an bestimmten Gütern, wie z. B. Freiheit, prinzipiell nicht so stark ist wie das menschliche Interesse an Freiheit. Und dasselbe gilt, so verstehe ich das zumindest, für eigentlich alle anderen Güter auch: Tiere haben, je weniger kognitiv komplex sie sind, ein geringeres Interesse an dem Gut als Menschen – so beispielsweise die Position von Lad-

5 Dagegen siehe Bernd Ladwig (2020, 53), der den Grundsatz gleicher Interessenbeachtung als Konkretisierung der Idee moralischer Statusgleichheit versteht.

6 Damit meine ich, was DeGrazia (2014, 139) mit „es steht für beide das Gleiche auf dem Spiel“ meint; hier auch unterstützend Korsgaard 2018.

wig, der argumentiert, dass menschliches Erleben im Regelfall „deutlich tiefer, reichhaltiger und komplexer“ ist, als beispielsweise das eines Karpfens (Ladwig 2020, 129f.).

Am Ende ist es also möglich, dass beide Positionen auf grob dasselbe hinauslaufen: nämlich, dass die Interessen von Menschen höher zu gewichten sind als die von Affen, aber diejenigen der Affen wiederum höher als die von Nagetieren. Bei Ladwigs (2020) speziesübergreifender Statusgleichheit ist dieses Ergebnis die Funktion der These, dass Interessenbeachtung zwar ungeachtet der Spezieszugehörigkeit stattfinden soll und nur proportional zur relativen Stärke des jeweiligen Interesses, aber dass gleichzeitig die Interessen an wichtigen Gütern bei Menschen praktisch ausnahmslos stärker sind als bei Tieren.

Das leuchtet allerdings bei der Anwendung auf schwierige Grenzfälle nicht ein. Denn erstens ist nicht ganz klar, wie wir eigentlich die Stärke von Interessen messen. Haben die kognitiv komplexeren Menschen wirklich immer ein stärker ausgeprägtes Interesse an der Vermeidung von Hunger oder Schmerz als Tiere? Vielmehr scheint doch dieses Leid für alle Lebewesen ein großes Übel zu sein.⁷ Genauso steht beim Recht auf Leben für Mensch und Tier Gleiches auf dem Spiel: nämlich ihre bare Existenz, und damit die Möglichkeit, überhaupt erlebensfähig zu sein. Zweitens müssen wir für diese Position dann doch wieder ein speziesgenormtes Interesse annehmen, oder uns auf sekundäre moralische Gründe beziehen, sonst könnte man argumentieren, dass beispielsweise lebensmüde Menschen weniger Anspruch auf Rettung vor Krankheiten haben als lebensfrohe Tiere.⁸ Und drittens kann

7 Zur Unvergleichbarkeit siehe Korsgaard (2018). Zuolo (2019) zeigt außerdem auf, dass wir ohne so etwas wie ein ‚interestometer‘ Schwierigkeiten haben werden, verschiedene Stärken von Interessen zu messen.

8 Dieses Problem resultiert zum Teil auch daraus, dass der Interessenbegriff unpräzise ist, oder, wie Leif Wenar schreibt, wie Butter sei, halbfest: „The ‚meaning of interest‘, like butter, is semisolid. When interest theorists are rigorous, and freeze the concept into hedonist or objective-list meaning, the concept then becomes unsuitable for analyzing rights outside those of a limited (if growing) set of natural-kind right-holders like humans, children, and animals. But ‚interests‘ can also be smeared across roles by deriving its meaning from role-based desires. When this is done, it is natural and correct to say that claim-rights are conceptually tied to the right-holder’s ‚interests‘. However, in this usage, the term ‚interest‘ gets its sense from the prior concept of desire. ‚Interests‘ as an independent concept grounds only a minority of claim-rights“ (Wenar 2013, 228). Wenar schlägt die ‚kind-desire-theory‘ als

die Position der speziesübergreifenden moralischen Gleichheit bestimmte Intuitionen nicht plausibel erklären: wenn wir beispielsweise die relativen Interessen eines Schimpansen oder Orang-Utans im Erwachsenenalter mit denen eines neugeborenen menschlichen Babys vergleichen, dann scheint das konkrete Affeninteresse stärker als das des Neugeborenen zu sein. Sollten wir demnach den Orang-Utan bei lebensnotwendigen Herz-Operationen Vorrang geben? Um unsere Intuitionen im Kontext solcher Grenzfälle irgendwie plausibel zu erklären, müssten Vertreter:innen eines Status-Egalitarismus dann auf ein Potentialitätsargument zurückgreifen, nach welchem das Potential zur stärkeren Interessenbildung die argumentative Last trägt. Diese Art von Argument läuft allerdings der starken Individualisierung von moralischem Status, die hinter der Idee der speziesübergreifenden Statusgleichheit steht, zuwider: es soll ja gerade nicht darum gehen, wie Individuen typischerweise sein sollten, sondern darum, wie sie wirklich sind.

Eine Theorie, die eine moralische Status-Asymmetrie zwischen Mensch und Tier expliziert, scheint hier unsere ‚considered judgements‘ besser zu erklären. Sie negiert nicht, dass nichtmenschliche Tiere gleich starke Interessen an der Vermeidung von Schmerz, Hunger und Tod haben, aber sie zieht daraus nicht den Schluss, dass wir diese Interessen *im gleichen Maße* berücksichtigen müssen wie die der Menschen. Nochmals: das bedeutet nicht, dass wir tierliche Interessen deshalb gar nicht beachten müssen. Das Vorhandensein von Empfindungsfähigkeit und subjektiven Interessen allein zeigt uns schon die moralische Berücksichtigungswürdigkeit eines Individuums um ihrer/seiner selbst willen an. Die Annahme eines asymmetrischen moralischen Status erklärt aber trotzdem, warum wir in Konfliktfällen beispielsweise neugeborene Menschen anderen intelligenten und kognitiv komplexeren Tieren vorziehen.

3. Der Geltungsbereich der Gerechtigkeit

Ein Argument, wie Tiere in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit kommen, stammt von Laura Valentini (2014). Valentini schließt mit ihrer Argumentation an eine These vom Geltungsgrund der Gerechtigkeit an Rawls-inspirierte Positionen an, die in der Literatur relationale oder praxisabhängige Thesen genannt werden. Aaron James (2005), Andrea Sangiovanni (2007) und Miri-

Alternative zum Interessenbegriff vor, bei dem vor allem Rollen und Gattung und die Wünsche, die wir qua dieser Gattung oder Rolle haben, die entsprechenden Rechte bestimmen.

am Ronzoni (2009) entwickeln Variationen dieser Position als eine Interpretation von Rawls' Gerechtigkeitstheorie, nach der Gerechtigkeitsprinzipien für eine Gesellschaft gelten, die als System sozialer Kooperation Güter generiert und verteilt, die jeder und jede für ein gelungenes Leben vernünftigerweise haben möchte. Ein solcher ‚assoziativer‘ Ansatz betont die Beziehungen zwischen Bürger:innen und räumt diesen ein besonderes normatives Gewicht ein. Wer sich an dem System sozialer Kooperation beteiligt – also zusammen mit anderen gemeinsame Ziele verwirklicht, wie die Herstellung von Wohlstand, Sicherheit, Gemeinschaft, oder Freiheit⁹ – hat einen Anspruch darauf, auch in gleicher Weise von diesen Gütern zu profitieren, und seinen oder ihren fairen Anteil an Wohlstand, Sicherheit, Gemeinschaft und Freiheit zu bekommen.

Das bedeutet allerdings auch, dass diejenigen, die nicht an diesem System sozialer Kooperation beteiligt sind, eben keinen Anspruch auf eine anteilige Verteilung dieser Güter haben. In der Literatur wird diskutiert, ob diese Kooperationsthese den Geltungsbereich der Gerechtigkeit nun tatsächlich einschränkt oder über die staatliche Grenze hinaus erweitert. Schulden wir nicht nur unseren Mitbürger:innen, sondern auch Menschen in anderen Staaten Gerechtigkeit? In Zeiten von grenzüberschreitender Wirtschaft und Globalisierung argumentiert beispielsweise Ronzoni, dass wir Nicht-Mitbürger:innen Gerechtigkeit schulden, denn unser System sozialer Kooperation hat de facto globale Ausmaße (Ronzoni 2009).

Valentini schlägt nun analog zu dieser geographischen Erweiterung eine Spezies-Erweiterung der Kooperationsthese vor.¹⁰ Sie merkt zu Recht

9 Die spezifische Interpretation dessen, was soziale Kooperation bedeutet, ist inhaltlich umstritten. Für eine hilfreiche Beschreibung siehe den Eintrag von Moon im Cambridge Rawls Lexicon (2015). Melenovsky (2020) unterscheidet zwischen vier verschiedenen Interpretationen: Kooperation als „production and exchange“, Kooperation als „contributing to group projects“, Kooperation als „fair interaction“, und Kooperation als „institutional rule-following“. Die erste Interpretation, so Melenovsky, liegt beispielsweise Martha Nussbaums (2007) Kritik an Rawls zugrunde, während er die dritte Interpretation Samuel Freeman (2009) unterstellt. Die vierte Interpretation – Kooperation als „institutional rule-following“ – ist laut Melenovsky die plausibelste, und diesem Urteil schließe ich mich weiter unten auch an. Ich möchte mich bei einer der anonymen Gutachter:innen bedanken, die mich darauf hingewiesen hat, die Konzeption(en) der sozialen Kooperation deutlicher zu machen.

10 Ich übernehme die Begriffe der Spezies-Erweiterung (species extension) und der geographischen Erweiterung (geographical extension) von Laura Valentini (2014).

an, dass einige nichtmenschliche Tiere ebenso de facto am System sozialer Kooperation teilnehmen: Hunde beispielsweise seien mit dem Zweck domestiziert worden, Menschen bei der Arbeit zu helfen, und mit ihnen gemeinsam Dinge zu tun. In dieser Hinsicht seien sie ‚fellow cooperators‘: „Dogs herd cattle, help the blind to walk, guard our property, participate in rescue operations, work with the military and the police (among other things as sniffer dogs detecting illegal substances), assist in psychological therapies and are used in hospitals to relieve patient anxiety. These appear to be tasks that warrant granting them the status of cooperating members of society” (Valentini 2014, 42). Ähnlich argumentiert Elizabeth Anderson (in Bezugnahme auf Vicky Hearne) und nennt als Beispiel das Reiten als eine kooperative Tätigkeit zwischen Mensch und Pferd (Anderson 2014, 286). Wenn das korrekt ist, dann müssten Tiere der Logik der Kooperationsthese nach eben auch in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit fallen.

Die Analogie zwischen der geographischen Erweiterung und der Spezies-Erweiterung leuchtet insofern ein, als in beiden Fällen die de-facto-Kooperation zur Eingrenzung des Kreises der Gerechtigkeitsempfänger dient. Die Spezies-Erweiterung der Kooperationsthese stellt uns allerdings vor schwierigere Herausforderungen als die geographische Erweiterung, denn bei dieser geht es um die Frage, ob *Personen* in fremden Staaten mit uns in Kooperationsbeziehungen stehen. Bei der Spezies-Erweiterung hingegen geht es darum, was es überhaupt gerechtigkeitstheoretisch bedeuten kann, dass nichtmenschliche Wesen und Personen in Kooperationsbeziehungen stehen.

Macht es einen Unterschied, ob wir über geographische Grenzen hinaus erweitern, oder über die Speziesgrenze? Ich meine ja. Personen, im Rawls’schen anspruchsvollen Sinne, besitzen nämlich zwei moralische Vermögen: die Fähigkeiten, eine Konzeption des Guten sowie einen Sinn für Gerechtigkeit zu entwickeln – „a normally effective desire to apply and act upon the principles of justice, at least to a certain minimum degree“ (Rawls 1971, 505). Vor allem das zweite Vermögen, einen Sinn für Gerechtigkeit zu entwickeln, scheint Tieren unerreichbar.¹¹ Moralische, vernünftige (*reasonable*) Personen verfolgen ihre Interessen nur unter fairen Bedingungen, die ihre

11 Sicherlich könnte man auch in Hinblick auf das erste Vermögen zweifeln, dass nichtmenschliche Tiere ein solches besitzen. Mir scheint es aber zumindest möglich, dass wir das, was Rawls ‚the rational‘ nennt – die Fähigkeit, eine Konzeption des Guten zu entwickeln und zu verfolgen, dabei die effektiven Mittel zu diesem Zweck zu identifizieren, die eigenen Zwecke zu setzen und

ebenfalls vernünftigen Mitbürger:innen akzeptieren können. Vernünftige Personen sehen also ein, dass sie nur solche Ansprüche stellen können, die sie selbst und andere als fair bewerten, und deshalb aus den richtige Gründen befolgen können. Mehr noch: vernünftige Personen akzeptieren diese fairen Bedingungen nicht nur, sie streben sie vernünftigerweise an (Reidy 2015, 514). Es scheint zweifelhaft, dass Tiere eine solch anspruchsvolle Konzeption erfüllen können; und selbst dahingehend optimistischere Positionen wie beispielsweise die von Marc Bekoff und Jessica Pierce (2009) oder Frans de Waal (2006) würden Tieren diese sehr anspruchsvolle Art von moralischem Vermögen nicht zuschreiben.

Gleichzeitig scheint es gerade dieses Vermögen zu sein, das gleiche Gerechtigkeitsansprüche rechtfertigt: „equal justice is owed to those who have the capacity to take part in and to act in accordance with the public understanding of the initial situation“ (Rawls 1971, 505). Denn rein rationale Personen – also Personen, die nur das erste Vermögen besitzen – verstehen soziale Kooperation lediglich als Mittel für ihre eigenen, egoistischen Zwecke. Um die Ansprüche aller anderen prima facie als gleichwertig gerechtfertigt anzuerkennen – also die Reziprozität gerechter Beziehungen auch reflexiv einzusehen – braucht es einen Sinn dafür, die fairen Bedingungen der Kooperation nicht als externen Zwang, sondern als richtig und erstrebenswert zu affirmieren.

Wie passt dieser anspruchsvolle Personenbegriff allerdings mit Valentini's These zusammen, dass Kooperation Gerechtigkeitsansprüche auslöst und kooperierende Tiere somit in den Bereich der Gerechtigkeit fallen? Auch wenn die These, dass Tiere in der Rawls'schen Theorie aufgrund einiger ihrer Fähigkeiten in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit fallen, richtig sein sollte, ist es trotzdem nicht nachvollziehbar, warum wir sie theoretisch als Gerechtigkeitssubjekte behandeln sollten, denn sie sind nun einmal keine Personen, können keine Bürger:innen sein, und haben kein Interesse an Fairness oder moralischem Status; kurzum, mit ihnen sind keine vernünftigen Kooperationsbeziehungen möglich.¹²

Valentini selbst diskutiert das Problem nicht. *Eine* Möglichkeit, diese Spannung aufzulösen, besteht darin, Rawls' zwei moralische Vermögen als grundsätzlich inadäquat zu kritisieren. Ein solches Argument deuten bei-

diese Zwecke unter gegebenen Umständen auch zu revidieren (Reidy 2015, 514) – zumindest in Ansätzen auch bei vielen Tieren erkennen.

12 Mit Dank an Elif Özmen für die Formulierung dieses Einwandes.

spielsweise Sue Donaldson und Will Kymlicka (2011) an, die ebenso wie Valentini die These verteidigen, dass Kooperation (in einem weiten Sinne) zu Gerechtigkeitsansprüchen führt. Donaldson und Kymlicka kritisieren die übertrieben kognitivistische Konzeption der Person, die bei dem Rawls'schen Gerechtigkeitsprojekt im Vordergrund steht. Davon abgesehen, dass diese Konzeption der Person Tieren nicht gerecht würde, schließe sie auch viele Menschen aus: Menschen mit fortgeschrittener Demenz, Neugeborene, Säuglinge und Kleinkinder oder Menschen mit starken kognitiven Einschränkungen entsprächen alle nicht dem Ideal der Person mit den zwei moralischen Vermögen. Die philosophische Konvention, bei diesen Fällen von ‚marginal cases‘ – von menschlichen Grenzfällen – zu reden, erscheint ihnen verfehlt, denn diese Rede verschleierte, dass wir alle an verschiedenen Punkten unseres Lebens weit vom Ideal der moralischen Person entfernt sind:

„[T]he capacity for Kantian moral agency is, at best, a fragile achievement that humans have to varying degrees at varying points in their lives. None of us possesses it when we are very young, and we all face periods of short or longer duration when it is temporarily or permanently threatened by illness, disability, and aging, or by lack of adequate socialization and education and other forms of social support and nurturance. If personhood is defined as the capacity to engage in rational argumentation and to conform to consciously understood principles, then it is a fluctuating characteristic that varies not only across human beings, but also across time within a life“ (Donaldson und Kymlicka 2011, 27).

Donaldson und Kymlicka kritisieren den kognitivistischen Personen-Begriff von Rawls also nicht nur, weil er Tiere ausschließt, oder Menschen ausschließt, die wir normalerweise definitiv im Geltungsbereich der Gerechtigkeit sehen wollen, sondern weil er darüber hinaus auch für *alle* menschlichen Subjekte inadäquat ist. Diese Kritik ist nicht von der Hand zu weisen, denn die genannten Grenzfälle sind eben alles andere als ‚marginal‘; vielmehr sind sie emblematisch für vulnerable, menschliche Wesen, die im Laufe ihres Lebens eben nur temporär Rawls'sche Personen sind. Sie zeigt, dass dieses Element von Rawls' Gerechtigkeitstheorie auch unabhängig von den Konsequenzen für Tiere problematisch ist. Mit einer kognitivistisch weniger anspruchsvollen Konzeption der Person, die für alle Menschen realistisch ist, weitet sich der Geltungsbereich für Gerechtigkeit in einer Weise, die dann wiederum (einige) Tiere miteinschließt.

Ich kann diese von Donaldson und Kymlicka anhand neuer Literatur der *disability studies* aufwändig herausgearbeitete Konzeption von Person bzw. Bürger:in hier nur andeuten, wobei ich mich außerdem auf die Diskussion des zweiten Vermögen konzentriere. Die Konzeption, die Donaldson und Kymlicka gegenüber dem kognitivistischen Modell stark machen, stützt sich auf die Idee, dass Akteur:innen in Gerechtigkeitsbeziehungen die fairen Bedingungen derselben nicht bewusst reflektieren oder artikulieren können müssen, um sich an sie halten oder sie als verpflichtend annehmen zu können. Vielmehr sei ihre Verpflichtung vermittelt durch ein Netz von vertrauens- und liebevoller Beziehungen und gegenseitiger Abhängigkeiten (Donaldson und Kymlicka 2011, 106). Das von Rawls formulierte Bild von Personen, die nach fairen Bedingungen des Zusammenlebens streben und diese soweit einsehen können, dass sie die Verfolgung ihrer Interessen freiwillig durch sie einschränken wollen, wird also ersetzt durch ein Bild von Bürger:innen, die das Vermögen haben „to comply with social norms through the evolution of trusting relationships; and (...) to participate in shaping terms of interaction“ (Donaldson und Kymlicka 2011, 104).

Ein solch kognitivistisch weniger anspruchsvoller Begriff der Person ist auf der einen Seite nachvollziehbar, ermöglicht er doch beispielsweise auch die Einbeziehung von Menschen mit schweren kognitiven Einschränkungen, deren Status bei Rawls bekannterweise unklar ist. Auf der anderen Seite ist Donaldson und Kymlickas ‚Verdünnung‘ des moralischen Personenbegriffs insofern problematisch, als er die konzeptuelle Verbindung zwischen der demokratischen Formbarkeit einer gerechten Ordnung und der vernunftbasierten und reflektierten Einsicht der ihr Unterworfenen verkennt. Vernünftige Personen erkennen politische Ordnungen nämlich nicht blind an, sondern sie hinterfragen, kritisieren, revidieren und reformieren diese in gemeinsamen Prozessen (Reidy 2015, 515). In modernen liberalen Demokratien sind sie die Autor:innen derjenigen Regeln, die ihre soziale Kooperation in fairer Weise regulieren, und sie erkennen sich wechselseitig als solche an. Nur so können sie diese Regeln aus freier Einsicht, und ohne Zwang oder Manipulation, anerkennen und sich ihnen verpflichten.

Ich bezweifle nicht, dass Donaldson und Kymlicka mit ihrem Argument Recht haben, dass auch Personen, die weniger anspruchsvollen kognitivistischen Ansprüchen genügen, in einem relevanten Sinne an sozialer Kooperation teilnehmen. Soziale Kooperation findet in modernen Gesellschaften vor dem Hintergrund ausdifferenzierter sozialer Praktiken statt und ist durch Institutionen vermittelt (Melenovsky 2020). Deshalb erfordert

sie die Einhaltung von Regeln und Normen, die auch durch Zwang, Manipulation, Gewöhnung oder Training erzielt werden kann. Aber diese Fähigkeit reicht wiederum nicht aus, diese Institutionen eben auch in vernünftiger Absicht zu reflektieren, zu evaluieren und gemeinsam zu formen. Insofern ist faire Kooperation davon abhängig, dass zumindest ein Teil derer, die an ihr partizipieren, auch ein egalitäres Ideal der demokratischen Formbarkeit von sozialen Praktiken affirmieren.

4. Asymmetrische Gerechtigkeit?

Die genannten Einwände sollten uns dazu veranlassen, die Strategie der Einbeziehung von Tieren, die Donaldson und Kymlicka wählen, zu überdenken. Es gibt noch eine zweite Möglichkeit, Tiere in Rawls'schen Gerechtigkeitsbeziehungen mitzudenken, die ich hier verteidigen möchte. Zunächst sollten wir uns genauer anschauen, welche Rolle die Konzeption der moralischen Person in der Gerechtigkeitsarchitektur spielt. Das moralische-Person-Sein ist nämlich keine Leistung, die den entsprechenden Subjekten Gerechtigkeitsansprüche überhaupt verleiht, sondern sie erklärt die *egalitäre Distribution* der Gerechtigkeitsansprüche. Die Interpretation, die ich an dieser Stelle vorstelle, geht also davon aus, dass die moralischen Vermögen, die ein Subjekt besitzt, nicht determinieren, ob diesem Subjekt überhaupt Gerechtigkeit geschuldet wird; vielmehr determinieren sie, welche Anteile ihm oder ihr in Relation zu anderen gerechterweise zustehen. Bei dieser Argumentationsstrategie muss man weder annehmen, dass Tiere dem anspruchsvollen Personenbegriff genügen – was sie laut der aktuellen Forschung schlicht nicht tun (Tomasello 2010). Noch müsste man den normativen Gehalt des Personenbegriffs ‚verdünnen‘, wie Donaldson und Kymlicka es tun, und sich damit in demokratiethoretischer Hinsicht in seichte Gewässer begeben.

Wir haben oben schon gesehen, dass das moralische-Person-Potential eine hinreichende Bedingung dafür ist, Gerechtigkeitssubjekt zu sein. Aber: „[w]hether moral personality is also a necessary condition I shall leave aside“ (Rawls 1971, 506). Rawls lässt an dieser Stelle explizit offen, ob das moralische-Person-Potential auch eine notwendige Bedingung ist.¹³ Hier

13 Das ändert sich allerdings in *Political Liberalism*, wo Rawls die zwei moralischen Vermögen als „the necessary and sufficient condition for being counted a full and equal member of society in questions of political justice“ (Rawls 1993, 302) versteht. Einerseits zeigen die changierenden Positionen – und Rawls' Zugeständnis, dass das Argument für die notwendige Bedingung viel

liegt also möglicherweise der Punkt, an dem Tiere Eintritt in das Rawls'sche Theorieuniversum finden – dies ist nämlich genau dann der Fall, wenn das moralische-Person-Potential zwar eine hinreichende Bedingung für egalitäre Gerechtigkeitsansprüche, aber keine notwendige Bedingung dafür ist, ein Gerechtigkeitssubjekt *simpliciter* zu sein. Denn warum sollte es eine notwendige Bedingung sein? Erstens ist ein derart anspruchsvoller Personen-Begriff nicht notwendig, um zur Kooperation beizutragen: wir wissen ja, dass zumindest einige (domestizierte) Tiere durchaus in der Lage sind, sich an von Menschen aufgestellte Regeln zu halten, durch die soziale Kooperation institutionell vermittelt wird. Genau zu diesem Zweck wurden sie domestiziert, und genau aus diesem Grund ist es überhaupt möglich, mit ihnen ‚in Frieden‘ zusammenzuleben.¹⁴ Auch wenn der Kooperationsbegriff bei Rawls insofern eine normative Schlagseite hat, als sich genuine Kooperation von bloßer sozialer Koordination dadurch unterscheidet, dass ihre Teilnehmer:innen sich den Regeln der Kooperation nicht bloß blind – oder durch Manipulation oder Zwang – unterwerfen, sondern sie als gerechten Standard ihrer Handlungen akzeptieren (Moon 2015), so scheint es nicht notwendig, dass dieses generelle Merkmal von Kooperation von jedem und jeder einzelnen Teilnehmer:in affirmiert wird. Es sind vor allem vernünftige Personen, denen eine bloße zwanghafte oder manipulative Koordination unangemessen wäre, denn es würde ihr moralisches Vermögen, nach gerechten Regeln zu streben, nicht ernst nehmen. Ein System sozialer Kooperation ist aber durchaus auch stabil, wenn einige, die daran teilnehmen, den gerechten Regeln folgen, weil sie darauf hin trainiert wurden.

Zweitens würde der moralische-Person-Begriff, wenn er als notwendige Bedingung aufgefasst würde, nicht nur alle Tiere, sondern ebenso alle Menschen, die nicht dem anspruchsvollen Ideal der moralischen Person genügen, aus unseren Gerechtigkeitsüberlegungen ausschließen. Das würde die abwegige Konsequenz haben, dass beispielsweise temporär oder perma-

schwieriger als das Argument für die hinreichende Bedingung sei (Dombrowski 2015, 11) –, dass hier eine immanente Spannung liegt, die man sich meines Erachtens lohnenswerterweise genauer anschauen sollte. Zweitens ist aber auch diese zweite Position, so wie sie in *Political Liberalism* an der erwähnten Stelle formuliert ist, mit meiner These vereinbar: denn auch ich bestreite ja, dass Wesen ohne die zwei Vermögen als volle *und gleiche* Mitglieder einer Gesellschaft im Sinne der politischen Gerechtigkeit zählen.

14 Das gilt offenkundig nicht für alle Tiere, vor allem nicht für wilde und für uns gefährliche Tiere, dazu Anderson (2014).

nent kognitiv stark eingeschränkte Menschen keine Ansprüche auf Gerechtigkeit haben. Donaldson und Kymlicka argumentieren zu Recht, dass das übliche Label der ‚menschlichen Grenzfälle‘ (marginal cases) hier unpassend ist, denn alle Menschen zählen zu bestimmten Zeiten ihres Lebens – im Säuglings- und Kleinkindalter, in Phasen schwerer Krankheit – zu diesen Grenzfällen. Wie Donaldson und Kymlicka richtigerweise kritisieren, ist das ein Problem für eine kontraktualistische Theorie wie die Rawls’sche.¹⁵

Aber auch hier leuchtet ein, warum man die These, dass Kooperation Gerechtigkeitsansprüche begründet, von der These trennen sollte, dass das moralische-Person-Sein gleiche Gerechtigkeitsansprüche begründet. Wie weiter oben schon gezeigt wurde, ist die Teilnahme an Kooperationsbeziehungen plausiblerweise auch für Menschen, die einem weniger anspruchsvollen Begriff von Person genügen, möglich. Somit sind temporär oder permanent kognitiv eingeschränkte Menschen Träger:innen von Gerechtigkeitsansprüchen, denn sie sind durchaus zumeist in der Lage, mit den basalen gesellschaftliche Regeln zu leben. Für meine Interpretation spricht also, dass sie erklärt, warum wir Menschen, die dem kognitivistischem Personen-Ideal nicht genügen, trotzdem Gerechtigkeit schulden. Allerdings folgt aus meiner Interpretation ebenso, dass wir ihnen keine *gleiche* Gerechtigkeit schulden. Ob das problematisch ist (und wenn ja, wie problematisch es ist), müsste noch einmal gesondert diskutiert werden, denn mein Erkenntnisinteresse in diesem Beitrag fokussiert auf Gerechtigkeit zwischen moralisch Ungleichen, und nicht auf Gerechtigkeit zwischen moralisch Gleichen, von denen aber einige nicht in dem anspruchsvollen Sinn moralische Personen sind. Ich möchte nur darauf hinweisen, dass das Fehlen *gleicher* Gerechtigkeitsansprüche nicht bedeutet, dass die Gerechtigkeitsansprüche einiger Kooperationsteilnehmer:innen weniger (ge)wichtig sind oder einen wie auch immer gearteten Minimalismus implizieren. Als moralisch Gleiche haben sie denselben Anspruch auf die faire Berücksichtigung ihrer Interessen. Aber es ist tatsächlich fraglich, ob ihnen in einigen Fällen *dieselben Ansprüche* zustehen wie ‚vernünftigen‘ Personen. Ein Beispiel: Kleinkinder oder Menschen mit weit fortgeschrittener Demenz haben wohl nicht die gleichen Ansprüche darauf, sich an demokratischen Wahlen zu beteiligen oder sich zur Wahl für öffentliche Ämter aufstellen zu lassen wie volle moralische Perso-

15 Mit Dank an den/die anonyme/e Gutachter:in, der/die auf die Dringlichkeit hingewiesen hat, hier auf die Konsequenzen meiner These für solche Individuen einzugehen.

nen. Auch die Chancengleichheit scheint in diesen Fällen berechtigterweise etwas eingeschränkt. Wir halten es vielmehr für angebracht, uns gegenüber Kindern oder Menschen mit fortgeschrittener Demenz paternalistisch zu verhalten und ihnen dabei beispielsweise bestimmte Freiheiten zugunsten ihres eigenen Schutzes vorzuenthalten.

Ob dieses Argument vollkommen überzeugen kann, sei dahingestellt. Aber ich werde hier nicht weiter darauf eingehen, denn es geht in diesem Beitrag in erster Linie um eine andere Art von Fall, den ich erklären möchte: nämlich, dass Tiere trotz ihres ungleichen moralischen Status gegenüber Menschen Ansprüche auf Gerechtigkeit haben. Wenn es stimmt, dass alle diejenigen, die Teil von Kooperationsbeziehungen sind, in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit fallen und dazu auch einige Tiere gehören, dann müsste es also auch Gerechtigkeit unter Bedingungen der moralischen Ungleichheit geben.

Ich möchte diese Art von Gerechtigkeitsbeziehung als ‚asymmetrische Gerechtigkeit‘ bezeichnen. Sie unterscheidet sich von anderen moralischen und politischen Beziehungen, die man ebenfalls als asymmetrisch bezeichnen könnte: das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern beispielsweise, oder zwischen Ärzt:in und Patient:in oder Arbeiter:in und Vorgesetzten. Gleiche Gerechtigkeitsansprüche auf sozial erzeugte Güter sind von diesen Arten asymmetrischer Beziehungen unberührt, denn dieser Typ von Asymmetrie ändert nichts an der moralischen Gleichheit der Subjekte innerhalb dieser Beziehungen. Bei asymmetrischen Gerechtigkeitsbeziehungen, wie ich sie meine, bezieht sich die Asymmetrie hingegen auf den grundlegenden moralischen Status. Und daraus folgt, dass nichtmenschliche kooperative Tiere zwar Ansprüche auf Gerechtigkeit qua ihrer Rolle als Kooperationsteilnehmer haben, aber dass sie eben nicht den Menschen *gleiche* Ansprüche auf Interessenberücksichtigung haben qua ihres niedrigeren moralischen Status.

Um das Argument an dieser Stelle noch einmal bündig zusammenzufassen: Im zweiten Abschnitt habe ich gezeigt, dass Tiere moralisch berücksichtigungswürdig sind. Im dritten Abschnitt habe ich dann die These verteidigt, dass einige Tiere aufgrund ihrer Fähigkeiten Teil unserer sozialen Kooperation sind und sich daraus Ansprüche auf Gerechtigkeit ergeben.¹⁶

16 Hier sei betont, dass ich nicht behaupte, die Teilnahme von Tieren an Kooperation ist der Grund dafür, dass diesen Tieren überhaupt moralische Ansprüche zukommen. Moralische Ansprüche, wie eingangs ausgeführt, erwachsen grundsätzlich dem moralischen Status, den Tiere ja unabhängig von ihrer Teilnahme an menschlichen Kooperationsbeziehungen haben. Was durch

Allerdings sind Tiere nicht im Rawls'schen Sinne vernünftig – ein Umstand, der erklärt, warum sie keine egalitären Gerechtigkeitsansprüche haben. Ich argumentiere also, dass die Konzeption der moralischen Person begründet, dass Personen Anspruch auf *gleiche* Gerechtigkeit haben. Diese Interpretation führt dann zu der These, dass moralisch berücksichtigungswürdige, aber status-ungleiche Subjekte trotzdem Gerechtigkeitsansprüche haben, die jedoch nicht gleichauf sind mit den egalitären Gerechtigkeitsansprüchen zwischen moralischen (und moralisch gleichwertigen) Personen.

Die nächste Frage ist nun, wie sich eine solche moralische Status-Asymmetrie in Gerechtigkeitsbeziehungen widerspiegeln kann. Ich habe weiter oben schon angemerkt, dass für Rawls die unverdiente Ungleichheit zwischen moralisch Gleichen in Hinsicht auf die Gerechtigkeit unzulässig ist. Eine Ungleichbehandlung in Verteilungskonflikten beispielsweise ist zwischen moralisch Gleichen problematisch; sie ist vielleicht nicht immer vermeidbar, aber sie ist möglichst zu vermeiden. Das wäre meiner These nach anders, wenn wir uns Fälle asymmetrischer Gerechtigkeit anschauen: hier wäre es vielleicht nicht immer unproblematisch, wenn wir Menschen den Tieren bei Verteilungskonflikten vorziehen, aber es wäre in vielen Fällen gerechtfertigt. Auch würden Tieren nicht dieselben Chancen auf Wohlergehen zustehen wie Menschen. Das bedeutet allerdings explizit nicht, dass wir sie in unseren Gerechtigkeitsüberlegungen außen vor lassen. Hier argumentiere ich im Gegensatz zu Rawls, dass Tieren aufgrund ihres ungleichen moralischen Status nicht nur Mitgefühl und Menschlichkeit geschuldet wird, sondern genuin Gerechtigkeit. Eine Theorie asymmetrischer Gerechtigkeit sieht eben gerade vor, dass wir Tieren Ansprüche zugestehen, die sich aus unseren Beziehungen mit ihnen ergeben.

Das bislang Gesagte würde erklären, warum wir es für abwegig halten, der medizinischen Versorgung von Katzen und Neugeborenen die gleiche Dringlichkeit zuzuschreiben, aber warum wir es durchaus für gerecht halten, dass Hunde, wenn sie im Polizeidienst arbeiten, auch einen Anspruch auf

Fähigkeit zur Kooperation begründet wird, sind eine spezifische Art von moralischen Ansprüchen, nämlich Gerechtigkeitsansprüche, die einerseits die Rechte und Pflichten verteilen, die die grundlegenden sozialen Institutionen einer Gesellschaft regulieren, und andererseits die Vor- und Nachteile sozialer Kooperation verteilen (Rawls 2001, 5). Üblicherweise sind sie deshalb auch einklag- oder erzwingbar. Hier gilt mein Dank an den/die anonyme/n Gutachter:in, dessen Bemerkungen mich dazu bewogen haben, diese Unterscheidung nochmal deutlicher zu machen.

medizinische Versorgung und ausreichende Erholung haben. Es erhellt unsere Intuition, dass irgendetwas moralisch falsch damit ist, wenn man Tiere erst körperlich ausbeutet und dann tötet, weil man sie nicht mehr braucht: Es ist ungerecht, denn als Beiträger zu unserem System sozialer Kooperation steht dem Hund zwar nicht das tierliche Äquivalent einer Pension zu (im Gegensatz zu menschlichen Polizeibeamten), aber wohl doch die Mittel, die der Hund für ein angemessenes Wohlergehen benötigt. An anderer Stelle habe ich dafür argumentiert, dass die tierlichen Gerechtigkeitsansprüche in inhaltlicher Hinsicht die Form basaler Rechte annehmen (Müller 2020).

Ein naheliegender Einwand wäre nun, dass das Bild, das ich von dem Rawls'schen Gerechtigkeitsbegriff gezeichnet habe, durch die Einbeziehung von nichtmenschlichen Tieren mit asymmetrischem moralischen Status schnell enorm komplex wird. Steht der Erkenntnisgewinn hier noch in einem sinnvollen Verhältnis oder wird es zu einer bloßen Übung in intellektueller Gymnastik? Und mehr noch: lohnt es sich angesichts dessen überhaupt, die Rawls'sche Terminologie beizubehalten oder können wir sie dann auch als Ganzes fallenlassen?

In Bezug auf rein werksimmanente Interpretationsfragen zu Rawls kann ich diesen Einwand nachvollziehen. Zu Recht können wir Rawls einen *kontingenten* Speziesismus vorwerfen, der *von vornherein* nichtmenschliche Tiere ausschließt, ohne auf gute Gründe dafür zu verweisen. Ich möchte in diesem Beitrag allerdings *mit Rawls über Rawls hinaus* denken: mir geht es also um die Frage, ob seine Gerechtigkeitstheorie uns generell die Ressourcen zur Verfügung stellen kann, nichtmenschliche Wesen in sinnvoller Weise in unseren Gerechtigkeitsbegriff einzubeziehen. Das würde ich mit Verweis auf die Kooperationsthese bejahen, die ja eben bei Rawls den Geltungsbereich der politischen Gerechtigkeit absteckt.¹⁷ Mit dem Rawls'schen Theoriegebäude der Gerechtigkeit sind wir auch nicht auf eine reine moralphilosophisch aufbereitete Kognitionstheorie angewiesen, um unsere verschiedenen Umgangsweisen mit verschiedenen Tieren zu erklären. Wilde Tiere sind nicht Teil unseres Systems sozialer Kooperation: Während wir ihnen aufgrund ihres moralischen Status zwar schulden, sie nicht ohne Grund zu schädigen, ihr Territorium zu respektieren und ihnen nicht durch Vermüllung oder andere tiefgreifende Maßnahmen ihre Lebensgrundlage

17 Mir scheint hier ein Fall von *reasonable disagreement* vorzuliegen, der sich daran aufhängt, ob man den Urzustand oder die Kooperationsthese als die eigentliche Begründung vom Geltungsbereich der Gerechtigkeit annimmt.

zu entziehen, schulden wir ihnen aber nicht, dass wir sie von den normalen Gefahren des Lebens in der Wildnis schützen. Es wäre natürlich *prima facie* nichts dagegen einzuwenden, sie zu retten,¹⁸ aber wir verletzen keine moralische oder politische Pflicht, wenn wir es unterlassen. Sehr wohl schulden wir aber nichtmenschlichen Tieren, die sich in unserer Obhut befinden und die möglicherweise zu unserem Wohlstand oder Lebensform positiv beitragen – also Tiere, die zu unserem Lebensunterhalt beitragen, oder auch Haustiere – sie angemessen zu behandeln und vor unnötiger Qual zu schützen.

Aber was ist mit dem zweiten Teil des Einwandes, der fragt: Auch wenn wir es können, *sollten* wir hier noch bei der Rawls'schen Terminologie sein? Oder anders formuliert: wenn es so kompliziert ist, nichtmenschliche Akteure in die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie einzuspannen, sollten wir uns nicht einfach von Rawls abwenden und Theorien – wie dem Utilitarismus – zuwenden, die sich der Spezies-Integration theoretisch nicht so sträuben? Dann würden uns aber andere Einsichten, die wir mit Rawls haben können, verloren gehen: zum Beispiel eine plausible Erklärung dessen, dass wir dennoch nicht die gleichen Pflichten gegenüber nichtmenschlichen Individuen haben wie gegenüber unseren Mitmenschen. Aufgrund der Statusasymmetrie zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Tieren ist es gerechtfertigt, Menschen gegenüber Tieren in Konfliktsituationen den Vorrang zu gewähren, und es ist außerdem gerechtfertigt, dass Menschen einen größeren Anteil der sozial produzierten Güter – Wohlstand, Freiheit, Sicherheit und andere – beanspruchen. Dies ist nicht der Fall, weil sie mehr leisten oder mehr dazu beitragen, sondern weil sie gegenüber Tieren einen höheren moralischen Status einnehmen. Es ist gerade diese Komplexität, die letztlich theoretisch so überzeugend ist: sie differenziert unsere moralischen ‚considered judgements‘ angemessen aus und untermauert die verschiedenen Urteile mit Prinzipien, die sich ihrerseits in ein systematisches theoretisches Gebäude einpassen.

18 Auch wenn *prima facie* nichts gegen eine Rettung wild lebender Tiere spricht, können wir natürlich trotzdem sekundäre Gründe haben, davon abzusehen – wenn eine Rettung beispielsweise einen transformativen Eingriff in das Leben wilder Tiere oder die Natur bedeuten würden, dessen Folgen schwer abzuschätzen sind.

5. Für einen komplexen Begriff speziesübergreifender Gerechtigkeit

Ich habe in diesem Beitrag argumentiert, dass wir mit Rawls das Mensch-Tier-Verhältnis als ein asymmetrisches Gerechtigkeitsverhältnis verstehen sollten, weil es so Tieren gerecht wird, die zwar in menschliche Systeme der Kooperation eingebunden sind, aber erstens hinsichtlich ihres moralischen Status Menschen nicht gleich sind, und zweitens nicht über das moralische Vermögen zur Vernünftigkeit verfügen. Trotzdem schulden wir ihnen Gerechtigkeit. Diese Intuitionen können in Bezugnahme auf die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie in differenzierter Weise erklärt werden, denn wir haben in den vorhergehenden Abschnitten gesehen, dass Person-Sein zwar eine hinreichende, aber keine notwendige Bedingung dafür ist, als Gerechtigkeitssubjekt zu gelten. Die Funktion des Kriteriums der moralischen Person liegt nicht darin, anzuzeigen, dass moralische Personen *überhaupt* Ansprüche auf gerechtigkeitsrelevante Güter haben. Vielmehr liegt sie darin, anzuzeigen, dass sie *gleiche Ansprüche* haben: denn die moralischen Vermögen verweisen darauf, dass Personen ihre Konzeption des guten Lebens realisieren wollen und es gleichermaßen als gerechtfertigt einsehen, dass alle anderen denselben Anspruch darauf haben.

Wofür das alles? Wir haben gesehen, dass die Charakterisierung von Mensch-Tier-Beziehung als asymmetrische Gerechtigkeitsbeziehung einige theoretische Vorteile hat: sie identifiziert nichtmenschliche Tiere als Gerechtigkeitssubjekte – also als Wesen, die Ansprüche auf gerechte Behandlung haben –, aber vermeidet dabei die beiden unplausiblen Schlussfolgerungen, dass wir einerseits allen Tieren dasselbe schulden und andererseits Tiere die gleichen legitimen Ansprüche wie Menschen haben.

Zugegebenermaßen sind die Anwendungsfelder von asymmetrischer Gerechtigkeit jenseits von nichtmenschlichen Tieren rar. Vielleicht hilft die vorgelegte Konzeption dabei, gerechte Beziehungen zu definieren, sollten wir irgendwann einmal dahin kommen, eine andere nichtmenschliche, vielleicht nicht-biologische, sondern künstliche Art von Intelligenz gesellschaftlich zu integrieren. Das scheint aber höchst spekulativ.

Andererseits glaube ich allerdings, dass es trotz des limitierten Anwendungsfeldes interessante Einsichten in die Systematik des Rawls'schen Gerechtigkeitsbegriffs birgt. Es verdeutlicht, wie moralische Gleichheit und Gerechtigkeit zusammenhängen: nämlich nicht begrifflich – vorausgesetzt, es stimmt, dass es Gerechtigkeit zwischen moralisch Ungleichen geben kann. Dieser Umstand wiederum legt frei, dass die exklusive Konzeption des Ge-

rechtigkeitssubjekts als Freie und Gleiche mit den zwei moralischen Vermögen möglicherweise überdacht werden sollte. Wir haben ja weiter oben gesehen, dass Rawls weder bejaht noch verneint, dass die Konzeption der Person als Freie und Gleiche mit den zwei moralischen Vermögen eine notwendige Bedingung dafür ist, Gerechtigkeitsansprüche zu haben. Die Aufgabe, die sich also aus den vorangegangenen Überlegungen ergibt, ist nun, diese Leerstelle zu füllen: Wir wissen zwar, welche Konzeption der Person hinreichend ist, um in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit zu fallen, aber welche Eigenschaften sind eigentlich notwendig? Anstatt einer Theorie, die auf einer spezielle, kantisch inspirierte Konzeption der Person¹⁹ gründet, müssten wir diese Theorie so erweitern, dass sie idealerweise den verschiedenen Vermögen der Gerrechtigkeitssubjekte Rechnung tragen, und ihre speziestypischen Perspektiven ernst nehmen.

Danksagung

Für hilfreiche Hinweise danke ich der Schwerpunkt-Herausgeberin Elif Özmen und zwei anonymen Gutachter:innen. Außerdem möchte ich mich für den kontinuierlichen Austausch über den Status von Tieren in der politischen Theorie und Philosophie bei Peter Niesen bedanken, dessen Einordnungen und Kommentare mir schon oft zum besseren Verständnis meiner eigenen Positionen geholfen haben.

Literatur

- Anderson, Elizabeth. 2014. „Tierrechte und die verschiedenen Werte nichtmenschlichen Lebens“. In *Tierethik. Grundlagentexte*, herausgegeben von Friederike Schmitz, 287–320. Berlin: Suhrkamp.
- Bekoff, Marc und Jessica Pierce. 2009. *Wild Justice. The Moral Lives on Animals*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Berkey, Brian. 2017. „Prospects for an Inclusive Theory of Justice: The Case of Non-Human Animals“. *Journal of Applied Philosophy* 35 (5): 679–695.
- DeGrazia, David. 2014. „Gleiche Berücksichtigung und ungleicher moralischer Status“. In *Tierethik. Grundlagentexte*, herausgegeben von Friederike Schmitz, 133–152. Berlin: Suhrkamp.

19 Ob Rawls' Konstruktivismus kantisch ist, ist selbst Gegenstand von Debatten. Entscheidend ist dabei, was mit 'kantisch' gemeint ist. Krasnoff argumentiert dass „If Kantian Constructivism is the view that free and equal persons can best agree on practical principles by choosing those principles for themselves, then Rawls's political constructivism is clearly Kantian“ (Krasnoff 2015, 156).

- Dombrowski, Daniel. 2015. „Animals“. In *The Cambridge Rawls Lexicon*, herausgegeben von Jon Mandle und David A. Reidy, 11–13. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donaldson, Sue und Will Kymlicka. 2011. *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Freeman, Samuel. 2009. „The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice“. In *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*, herausgegeben von Samuel Freeman, 259–96. Oxford: Oxford University Press.
- James, Aaron. 2005. „Constructing Justice for Existing Practice. Rawls and the Status Quo“. *Philosophy & Public Affairs* 33 (3): 1–36.
- Kagan, Shelley. 2018. „For Hierarchy in Animal Ethics“. *Journal of Practical Ethics* 6 (1): 1–18.
- Korsgaard, Christine. 2018. *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Krasnoff, Larry. 2015. „Constructivism: Kantian/Political“. In *The Cambridge Rawls Lexicon*, herausgegeben von Jon Mandle und David A. Reidy, 149–156. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Melenovsky, C. M. 2020. „Social Cooperation as Institutional Rule-Following“. *Public Affairs Quarterly* 4 (1): 26–49.
- Moon, Donald J. 2015. „Cooperation and Coordination“. In *The Cambridge Rawls Lexicon*, herausgegeben von Jon Mandle und David A. Reidy, 157–161. Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller, Luise. 2020. „Gerechtigkeit für Tiere? Soziale Kooperation und basale Rechte“. *TIERethik* 12 (21): 29–54.
- Nussbaum, Martha. 2007. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ladwig, Bernd. 2020. *Politische Philosophie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness. A Restatement*, herausgegeben von Erin Kelly. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Regan, Tom. 1983. *The Case for Animal Rights*. Oakland: University of California Press.
- Reidy, David A. 2015. „Moral person“. In *The Cambridge Rawls Lexicon*, herausgegeben von Jon Mandle und David A. Reidy, 512–519. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ronzoni, Miriam. 2009. „The Global Order: A Case of Background Injustice? A practice-dependent account“. *Philosophy & Public Affairs* 37 (3): 229–256.
- Rowlands, Mark. 1997. „Contractarianism and Animal Rights“. *Journal of Applied Philosophy* 14 (3): 235–247.
- Plunkett, David. 2016. „Justice, Non-Human Animals, and the Methodology of Political Philosophy“. *Jurisprudence* 7 (1): 1–29.
- Sangiovanni, Andrea. 2007. „Global Justice, Reciprocity, and the State“. *Philosophy & Public Affairs* 35 (1): 3–39.
- Svolba, David. 2016. „Is there a Rawlsian Argument for Animal Rights?“ *Ethical Theory and Moral Practice* 19 (4): 973–984.
- Tomasello, Michael. 2010. *Warum wir kooperieren*. Berlin: Suhrkamp.
- Valentini, Laura. 2014. „Canine Justice: An Associative Account.“ *Political Studies* 62 (1): 37–52.
- De Waal, Frans. 2006. *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press.
- Wenar, Leif. 2013. „The Nature of Claim-Rights“. *Ethics* 123 (2): 202–229.
- Zuolo, Federico. 2019. „Misadventures of Sentience: Animals and the Basis of Equality“. *Animals* 9: 1044. <https://doi:10.3390/ani9121044>.

