

Warum haben alle Menschen und nur Menschen Rechte und Würde? Eine Antwort auf Dr. Baranzke (Kommentar)

Karsten Schoellner

Die „wachsende Sensibilität“ für das Leiden und Wohlergehen von nicht-menschlichen Tieren, die wir in der westlichen Welt mindestens seit Jahrzehnten beobachten können, drückt sich in der institutionellen Philosophie gelegentlich in Argumenten für die Rechte von Tieren aus, oder für deren Personenstatus, oder für eine „Würde der Kreatur“. Dr. Baranzke macht sich Sorgen darüber, dass die Erweiterung dieser für uns wichtigsten Moralbegriffe, wie Grundrechte, Personalität und Würde, auf nicht-menschliche Tiere die Grundlagen unserer Moral unterminieren würde. Diese Erweiterung oder auch nur analoge Verwendung sei – sie drückt es aber nicht so spitz aus – ein gefährlicher Unsinn. Sie ist auch selber um das Wohl und Wehe nicht-menschlicher Tiere besorgt und plädiert für eine Fürsorge- und Verantwortungsethik ohne eine Anerkennung irgendwelcher Tierrechte, aber: „Im Mittelpunkt steht die Frage nach Sinn oder Unsinn einer Rechtssubjektivität oder Rechtspersönlichkeit von Tieren“¹, und im Mittelpunkt meines Kommentares werden ihre Argumente gegen Tierrechte stehen. In einem zweiten Teil werde ich etwas über die Begriffe der Würde und der moralischen Gemeinschaft sagen.

I. Rechte nicht-menschlicher Tiere

Dr. Baranzke entwickelt ihre Argumente über einen historischen Abriss des moralischen Status der Tiere in den westlichen Ethikparadigmen. In dem klassischen Bild ziehen moralische Normen nicht schlechthin, sondern nur innerhalb einer moralischen Gemeinschaft, die sie als eine „Gleichheitsgemeinschaft“ charakterisiert: alle Menschen verdienen in gewissen Hinsichten die gleiche Berücksichtigung, wenn sie alle in einer

¹ Baranzke in diesem Band, 233.

Hinsicht gleich sind, nämlich der Vernunftbegabung; andere Tiere, welche keine Vernunft haben, sind deswegen aus der Gemeinschaft und somit aus dem Skopus moralischer Normen ausgeschlossen. Im Laufe der westlichen Geistesgeschichte entwickelt sich unsere Auffassung der Vernunft von einer metaphysischen Annahme zu einer empirisch überprüf-
baren Eigenschaft, welche Individuen zu verschiedenen Graden aufweisen. Bleiben wir trotzdem bei demselben Grundparadigma, müssten wir eventuell Menschenaffen zur Gemeinschaft zählen oder schwerbehinderte Menschen ausschließen. Manche Philosophen aber, wie Bentham oder Singer, wollen dieses jetzt empirisch begriffene Kriterium der Vernunft durch das liberalere Kriterium der Leidensfähigkeit ersetzen (“can they suffer?”). Dr. Baranzke bringt nun zwei Einwände gegen diese ganze Palette an Alternativen, obwohl sie die beiden nicht zu differenzieren scheint; man kann sie als die Einwände von a) dem Subjekt-Adressaten-Fehler und b) der zweiseitigen und entsolidarisierenden Ausschlusslogik bezeichnen.

Der Subjekt-Adressat Fehler (a) „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“². Diesen Fehler begehen möglicherweise manche klassische Philosophen, welche die Vernunftbegabung zum Einschlusskriterium in den Skopus moralischer Ansprüche machen. Kant habe gezeigt, dass es gegenüber Tieren und auch vernunftlosen Menschen Fürsorge- oder Liebespflichten geben kann. Diesen Fehler begeht aber weder Bentham, noch Singer, noch irgendwer, der für Tierrechte plädiert.

Der zweite Einwand (b) – ein Einwand gegen das „ethische[...] Grundparadigma einer homogenen moralischen Gemeinschaft der Gleichen“³ – besagt, dieses führe zu einer zweiseitigen Ausschlusslogik, welche unsere Solidarität mit den schutzbedürftigsten Menschen untergräbt. Hat Bentham Recht, werden eventuell Komapatienten keinerlei Berücksichtigung mehr verdienen. Ist dagegen eine minimale Vernunftbegabung das Einschlusskriterium, wird es vielleicht Schwerbehinderte und kleine Kinder ausschließen, und man kann eine *Reductio* darin sehen. Man sollte sich hier merken – ich werde später darauf zurückkommen –, dass dieser Einwand nur zutrifft, insofern das homogenisierende Merk-

² Baranzke in diesem Band, 239.

³ Baranzke in diesem Band, 238.

mal individualistisch verstanden wird, d. h. insofern jedes Individuum das Merkmal hier und jetzt aufweisen muss. Und merken sollte man auch, dass beide Einwände zusammen am ehesten nur die Theorie betreffen, welche die Vernunft, individualistisch verstanden, zum einzigen Kriterium moralischen Status macht.

Die größte Sorge von Dr. Baranzke scheint es, Solidarität mit den schutzbedürftigsten Menschen in der Moraltheorie zu bewahren. Zu dem Zweck gibt es ab diesem Punkt zwei naheliegende theoretische Lösungen: man könnte für eine heterogene moralische Gemeinschaft plädieren, bestehend aus "moral agents" und "moral patients", und neben symmetrischen moralischen Beziehungen auch asymmetrische Fürsorgepflichten in die Theorie integrieren. Oder man könnte das homogenisierende Merkmal auf irgendeine nicht-individualistische Art verstehen, und behaupten z. B., nicht dass nur diejenigen Wesen, die Vernunft haben, auch Rechte und Würde haben, sondern: *der Mensch* hat Vernunft, und deshalb hat *der Mensch* Rechte und Würde.

Dr. Baranzke geht *zuerst* auf den ersten Weg ein:

Obwohl moralische Kompetenz eine notwendige Bedingung dafür ist, dass moralische Zweckvorstellungen sowohl gedacht als auch verwirklicht werden können, und somit aggregierte Individuen erst in eine moralische Gemeinschaft verwandeln, darf dieses Vermögen nicht als Eintrittskarte in diese Gemeinschaft missverstanden werden⁴.

Sie plädiert mit Kant für Fürsorgepflichten gegenüber Tieren sowie vernunftlosen Menschen. Die vernunftlosen Menschen aber – Schwerbehinderte, kleine Kinder usw. – sollen, im Gegensatz zu anderen Tieren, nicht nur Adressaten von Fürsorgepflichten sein, sondern auch Träger vorpositiver unveräußerlicher Rechte. Nun können wir ein vorpositives Recht als ein Bündel von Normen sehen – durchaus stärkere Normen insgesamt als die, welche unseren Umgang mit den Objekten unserer Fürsorge regeln⁵. Dr. Baranzke argumentiert folglich für eine Zweiklassengemeinschaft, in der die Menschen durch viel stärkere Normen geschützt werden als andere Tiere.

⁴ Baranzke in diesem Band, 239.

⁵ Z. B. der erste Satz im Eintrag des Stanford Encyclopedia of Philosophy zu "Human Rights" besagt: "Human rights are norms that help to protect all people everywhere from severe political, legal, and social abuses." Nickel, 2014.

Nun ist die Frage: Warum gelten diese weitergehenden Normen, die wir Rechte nennen, nicht für andere Tiere? Weil „das Tier in Ermangelung eigener Moralfähigkeit nicht als Rechtfertigungsinstanz, vor der Handlungen als Pflicht gerechtfertigt werden können, vorstellbar ist“⁶ – und an mehreren Stellen macht Dr. Baranzke klar, dass andere Tiere keine Rechte haben können, allein deshalb, weil sie nicht mitreden und mitdenken können, weil sie nicht in gewisse reziproke Beziehungen zueinander treten können, weil sie nicht zur „Gründungsgemeinschaft“ gehören können, weil sie sich nicht gegenseitig verpflichten können, kurz: weil sie keine Vernunft haben.

Kommt nicht hier das Problem des Subjekt-Adressaten-Fehlers wieder auf? Warum sollen nur die Subjekte dieser besonderen Normen die Adressaten von denselben Normen sein können? Rein logisch folgt das nicht – und ihre Behauptung, Tierrechtler würden den eigenen Ast absägen oder die Idee von Rechten überhaupt untergraben, beruht auf dieser Voraussetzung. Und kommt nicht auch das Problem der zweiseitigen Ausschlusslogik wieder auf? Es gibt durchaus Menschen, sogar die Schutzbedürftigsten unter uns, die in diese reziproken Beziehungen der Moral bzw. Vernunft nicht treten können.

Als Antwort auf dieses letztere Problem nimmt nun Dr. Baranzke den zweiten möglichen Weg, den ich oben erwähnt habe, und versteht das Ausschlusskriterium auf eine nicht-individualistische Art. Es gibt einige Hinweise darauf hier und da im Aufsatz, aber explizit wird das nur in einem einzigen Satz: vorpositive Rechte „moralisch inkompetenter menschlicher Individuen“ sind denkbar, „weil sie an der Idee der notwendig vorauszusetzenden Moralfähigkeit *des* Menschen (transzendente Idee der ‚Autonomie des Willens‘; ‚Idee der Menschheit‘), partizipieren“⁷.

Nun ist diese Antwort nicht eindeutig. Nach einer Lesart könnte man denken, dass sie hierbei an die kantische Lehre denkt, dass die Autonomie, die Moralfähigkeit usw. kein Gegenstand der *Erkenntnis* ist, sondern eine *Unterstellung*. Insofern wir rational handeln, müssen wir uns selbst als autonom verstehen, und diese Autonomie unterstellen wir auch anderen Menschen. Diese Lesart wird auch von einem anderen Satz in ihrem Aufsatz nahegelegt: „Beachtet werden muss, dass die Gleichartigkeit der Vernunftvermögen auch in der Antike nicht gewusst, sondern aufgrund der gleichen Artzugehörigkeit unterstellt wird“⁸.

⁶ Baranzke in diesem Band, 241.

⁷ Baranzke in diesem Band, 249.

⁸ Baranzke in diesem Band, 239.

Aber kleinen Kindern, Schwerhinderten usw. *unterstellen* wir auch keine Autonomie, und daher kann diese anti-empiristische oder anti-epistemische Auffassung der Vernunft uns nicht allein aus der zweischneidigen Ausschlusslogik heraushelfen. Ich habe einmal in einem Heim für junge Leute mit schwerem Autismus *und* Downsyndrom gearbeitet; die Aufgabe war, sie abzurichten, überhaupt ihre Bedürfnisse nach Essen, Schlaf usw. irgendwie zu kommunizieren. Die Erzieher und Erzieherinnen haben versucht, ihre Menschenwürde zu berücksichtigen, und wir haben auf jeden Fall versucht, ihre Rechte zu respektieren, aber keiner von uns käme auf die Idee, dass sie sich selbst verpflichten können, in reziproke Beziehungen der Vernunft einzutreten, usw. Hingen Menschenrechte von der Unterstellung der Autonomie ab, müssten wir *diesen* Menschen konsequenterweise Rechte absprechen.

Und dieses Problem ist tatsächlich *zweischneidig* für Dr. Baranzke. Wir hätten den schwerbehinderten Menschen keine Selbstverpflichtungsfähigkeit unterstellt, weil es nicht so aussah, als könnten oder würden sie sich je selbst verpflichten. Wir unterstellen Leichen keine Autonomie, weil sie nicht sonderlich autonom wirken. Wir unterstellen anderen Tierarten keine Moralfähigkeit, weil ihr Verhalten uns nicht zu der Unterstellung einlädt. Kurz: auch wenn Kant Recht hat, dass der *Ursprung* der Idee der Autonomie nicht in der Erfahrung liegt, scheint die *Zuschreibung* dieser Idee über empirische Beobachtung zu laufen. Es ist nicht *a priori*, dass Menschen Autonomie besitzen, Schimpansen aber nicht, dass lebendige Menschen Autonomie haben, Tote aber nicht, usw. – das stellen wir fest. In einem anderen Aufsatz scheint aber Dr. Baranzke den folgenden Argumentationsweg ein bisschen deutlicher zu suggerieren: die Idee der Autonomie ist gänzlich von der Empirie losgelöst, also muss nicht und kann nicht jedes menschliche Individuum die Eigenschaft der Autonomie hier und jetzt aufweisen, um Rechte und Würde zu verdienen⁹. Wenn aber die Zuschreibung der Autonomie doch von allen empirischen Kriterien befreit ist, warum sollen wir nicht anderen Tieren oder sogar Pflanzen Autonomie zuschreiben? Läuft die Zuschreibung der Autonomie letztendlich über das, was wir beobachten, werden manche Menschen ausgeschlossen; läuft die Zuschreibung nicht über das Beobachtbare, dann haben wir keinen Grund, irgendwelche Lebewesen auszuschließen.

⁹ Baranzke, 2013, 166–171, 174f., z.B. „transzendente Autonomie ist nicht beobachtbar oder gar messbar“, 174f.

Eine anti-empiristische Auffassung von Autonomie reicht also nicht, die zweischneidige Ausschlusslogik zu entkräften. Wenn universelle und unveräußerliche Rechte an irgendein Merkmal gebunden sind, muss es ein Merkmal sein, welches *allen* Menschen zukommt und nur dadurch, dass sie Menschen sind. Daher bietet es sich an, Dr. Baranzkes Rede von der „Partizipation“ jedes Menschen an der Idee der Menschheit im Sinne des moralphilosophischen Ansatzes von Michael Thompson zu verstehen, welcher moralische Urteile mit sogenannten *naturhistorischen* Urteilen vergleicht, wie „Der Eisbär schläft im Winter“ oder sein Hauptbeispiel, „The umbrella jelly has 140 tentacles“¹⁰. Thompson hat herausgestellt, dass solche Urteile eine merkwürdige Allgemeinheit haben, die sich von der Universalität des Fregeschen All-Quantors sowie von der Allgemeinheit einer statistischen Generalisierung unterscheidet. Nicht jedes Individuum der Umbrella-jelly-Art wird 140 Tentakel haben – manche werden einige verloren haben, z. B. – und daher wird auch 140 nicht die durchschnittliche Anzahl an Tentakeln darstellen. „The umbrella jelly has 140 tentacles“ beschreibt die Lebensform und nicht direkt die Individuen. Die Mehrheit der Instanzen, welche diese Lebensform verwirklichen, können von der Form abweichen, und trotzdem *hat doch die Umbrella-Qualle 140 Tentakel*. Die Beschreibung der Lebensform beeinflusst aber unsere Beschreibung der Individuen, u. a. indem sie uns ein Maß gibt, um die Defizienzen der Individuen zu kritisieren: z. B. dieser Qualle fehlt ein Tentakel, sie sollte eigentlich 140 haben (diese Qualle hat *eigentlich* 140 Tentakel). (Alle Individuen partizipieren an der Form, könne man sagen, auch wenn deren Wirklichkeit abweicht.) Dass der Mensch Vernunft hat, kann man auch als einen Satz mit derselben Allgemeinheit verstehen. Als Universalsatz würde er nicht stimmen. Als eine bloße Generalisierung, welche die Mehrheit beschreibt, hat der Satz eine sehr fragwürdige moralische Relevanz – wenn die Tatsache, dass *fast alle Menschen Vernunft haben*, als moralische Begründung für Menschenrechte dienen sollte, würden wir sofort in die Ausschlusslogik verfallen. Nein, wir wollen hier sagen, dass *der Mensch Vernunft hat*, und nicht manche oder alle oder fast alle Menschen. Und dass Dr. Baranzkes Vorstellung diesem Ansatz von Thompson nahekommt, wird u. a. durch die Rede von den „Vernunftvermögen der menschlichen Artseele“ suggeriert sowie durch ihre Bemerkung, dass nicht-menschliche Tiere „vernünftigerweise *prinzipiell* nicht als Moral-subjekte und daher als natürliche Rechtspersonen in Frage kommen“¹¹

¹⁰ Thompson, 2004.

¹¹ Baranzke in diesem Band, 249.

(meine Hervorhebung). Im Gegensatz zu anderen Tieren sind also alle Menschen einem Prinzip nach, wenn nicht der Wirklichkeit nach, Moral-subjekte – welches Prinzip soll das sein, wenn nicht das der Lebensform?

Wenn wir den Übergang machen: „der Mensch hat Vernunft, also hat der Mensch Rechte und Würde“, wollen wir, wenn uns Solidarität mit *allen* Menschen am Herzen liegt, diesen Übergang im Modus der Allgemeinheit naturhistorischer Urteile hören. Und wir wollen dann hoffen, dass der Folgesatz sich dabei auf alle Individuen erstreckt, auch wenn der Antezedenzsatz nicht alle Individuen der Wirklichkeit nach beschreibt, sondern nur der Form nach. (Ob das logisch geht, ist m.E. noch nicht untersucht worden.) Und einen Satz wie das Kant'sche Theorem der Rechte-Pflichten-Symmetrie, wie Dr. Baranzke es formuliert: „wonach Rechtssubjekt nur sein kann, wer zur Pflichtnehmung fähig ist“¹², wollen wir im Modus derselben Allgemeinheit hören, so dass die Spezifizierung lauten darf: *der Mensch* ist zur Pflichtnehmung fähig, also kann *der Mensch* Rechtssubjekt sein.¹³

¹² Baranzke in diesem Band, 233.

¹³ Die Relevanz naturhistorischer Urteile für die deutsche Debatte um die Menschenwürde sieht man z.B. in dem Kommentar zum ersten Artikel des Grundgesetzes von Dürig (1958), der eine *universelle* Menschenwürde irgendwie an die Vernunftbegabung, Freiheit, Selbstbestimmungsfähigkeit usw. binden möchte. Zuversichtlich schreibt er: „Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der unpersönlichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, seiner selbst bewußt zu werden, sich selbst zu bestimmen und sich und die Umwelt zu gestalten“ (Dürig, 1958, 11). Weil das natürlich nicht stimmt, fährt er gleich danach im Modus „des Menschen“ fort und gesteht, „daß eine Freiheit ‚des Menschen zur Selbst- und Umweltgestaltung, die für alle gleich gedacht ist, denknotwendig nur eine abstrakte Freiheit, d. h. eine **Freiheit als solche** sein kann, die ‚dem Menschen an sich‘ eigen ist“ (ebd. 11 f., Hervorhebung im Original). Wenn wir diese und ähnliche Aussagen über „den Menschen“ als naturhistorische Urteile auffassen, gibt es eine gewisse Elastizität, die Dürig gut passt: es kann wahr sein, dass *der Mensch* die Freiheit zur Selbstbestimmung hat, ohne dass jeder Mensch diese Freiheit haben muss. Andererseits passt ihm die Elastizität sehr schlecht, denn sie bedeutet, dass nicht jeder Mensch Würde hat nur weil *der Mensch* Würde hat. Mangels empirischer Kriterien um den Anteil der Würdigkeit in der Bevölkerung festzustellen, kann man deren Universalität *setzen, folgen* tut sie hier nicht. Eventuell aus einem Bewusstsein für dieses Problem behauptet Dürig des Weiteren, dass jeder Mensch die Würde des Menschen irgendwie hat, auch wenn er sie nicht wirklich hat: „Der allgemein menschliche Eigenwert der Würde kann somit von vornherein nicht in der jederzeitigen gleichen Verwirklichung beim konkreten Menschen bestehen, sondern in der gleichen abstrakten Möglichkeit (**potentiellen Fähigkeit**) zur Verwirklichung“ (ebd. 12, Hervorhebung im Original). Es ist natürlich gänzlich unklar, was hier eine „abstrakte Möglichkeit“ heißen soll, und es hört sich eher an wie eine verzweifelte metaphysische Spekulation – es sei denn, wir deuten das im

Nun kehrt aber das erste Problem noch akuter zurück: warum sollten nur die Wesen, die einer *Art* angehören, die Moralsubjekt sein kann, die Adressaten der stärksten Normen sein? Wenn wir diesen Übergang ablehnen: dieses Individuum hat keine Vernunft, also hat es keine Rechte – warum sollen wir jenen Übergang akzeptieren: dieses Individuum gehört einer Art an, die keine Vernunft hat, also hat es keine Rechte? Keiner der beiden Übergänge ist eine logisch zwingende Inferenz. Nach meiner Erfahrung kann die Ansicht von Dr. Baranzke in manchen Momenten plausibel sein, aber nur solange wir uns in Sätzen mit naturhistorischer Allgemeinheit ausdrücken: *der Mensch* hat Vernunft, also hat *der Mensch* Rechte und Würde. Sobald wir stattdessen den bedeutungsäquivalenten Universalsatz benutzen: Alle Wesen, die einer Art angehören, die Vernunft hat, haben Rechte und Würde – dann wirkt es auf einmal weniger plausibel. Die philosophischen Gegner von Dr. Baranzke, d. h. die Philosophen, die für Tierrechte plädieren, werden den Übergang in beiden Versionen absolut willkürlich und selbstdienlich finden und sie haben ihre eigenen Ansichten über die Adressierung der verschiedenen moralischen Normen, die auch in manchen Momenten genauso plausibel sind.

II. Würde und Gemeinschaft

Manche Tierrechtler wollen den schweizerischen Rechtsbegriff der „Würde der Kreatur“ analog dem Begriff der Menschenwürde verwenden, um Grundrechte für nicht-menschliche Tiere zu etablieren. Einwandfrei ist dieses Manöver nicht, vor allem weil die „Würde der Kreatur“ sich auch auf Pflanzen erstreckt. Hätten tatsächlich alle Pflanzen ein Recht auf Leben, würde die menschliche Existenz bestenfalls ein einziges tragisches Dilemma sein, schlimmstenfalls einfach moralisch verboten. Dr. Baranzkes Einwand aber setzt ihre kantische Auffassung von „Würde“ voraus, nämlich: „das Selbstbewusstsein moralischer Subjektivität“¹⁴. Würden die Verfasser und Ausleger des schweizerischen Gesetzes tatsächlich den Begriff „Würde“ in dieser Definition als das Selbstbewusstsein moralischer Subjektivität meinen, dann wäre der Ausdruck „Würde der Kreatur“ selbstwidersprüchlich. Dies ist aber ein relativ sicheres Indiz

Sinne des naturhistorischen Urteils, dass *der Mensch* Vernunft und Würde hat, und dass jeder Mensch *als Instanz der Lebensform* eigentlich Vernunft und Würde haben sollte.

¹⁴ Baranzke in diesem Band, 245.

dafür, dass sie den Begriff nicht so meinen. Es ist auch keinesfalls klar, dass das Wort „Würde“ im ersten Artikel des deutschen Grundgesetzes so gemeint wird. Sie haben nicht geschrieben, „das Selbstbewusstsein moralischer Subjektivität ist unantastbar“, noch haben sie irgendwo in irgendeiner Klausel diese Definition eingeführt.¹⁵

Man kann vielleicht hier die Rawlssche Unterscheidung zwischen Begriff und Vorstellung¹⁶ zur Hilfe ziehen. Es ist möglich, dass Kant und die schweizer sowie die deutschen Juristinnen und Juristen alle denselben Begriff der Würde verwenden – sie reden nicht einfach aneinander vorbei –, während sie unterschiedliche Vorstellungen von der Würde haben. Und Vorstellungen der Würde müssen nicht innerhalb der durch die kantische Theorie gesetzten Grenzen bleiben. Die Schriftstellerin Leslie Marmon Silko beschreibt z. B. das Ethos des Pueblo-Volks in Nordamerika wie folgt:

Corn-cobs and husks, the rinds and stalks and animal bones were not regarded by the ancient people as filth or garbage. The remains were merely resting at a midpoint in their journey back to dust. Human remains were not so different. They should rest with the bones and rinds where they all may benefit living creatures – small rodents and insects – until their return is completed. The remains of things – animals and plants, the clay and stones – were treated with respect, because for the ancient people all these things had spirit and being.¹⁷

Wäre es nicht durchaus vorstellbar, dass die Pueblos, im Dialog mit abendländischen Philosophen, sich an den Begriff der Würde anknüpfen könnten und von der *Würde der Kreation* reden?¹⁸ Denn falls die Beschreibung von Silko stimmt und nicht eine sentimentale Verblendung ist, könnte

¹⁵ Baldus hat argumentiert, und mit ausführlichen Zitaten belegt, dass die Mitglieder des Parlamentarischen Rates, welche das Grundgesetz formuliert haben, den Begriff der Menschenwürde mehr oder weniger offen lassen wollten und eine explizite Bindung an eine bestimmte philosophische oder religiöse Tradition abgelehnt haben. Siehe Baldus, 2016, 17–21, 26.

¹⁶ Oder zwischen „concept“ und „conception“, siehe Rawls, 1975, 21, Rawls, 1972, 5.

¹⁷ Silko, 1996, 26.

¹⁸ Wenn man Würde als „das Selbstbewusstsein moralischer Subjektivität“ definiert, ist es schwierig, eine Brücke zur kreatürlichen Würde zu finden. In seinem Eintrag zu „Menschenwürde“ in der *Enzyklopädie Philosophie* schreibt Bayertz stattdessen: „Als ‚Menschenwürde‘ (M.) wird die unbedingte Achtung bezeichnet, die jedem Menschen ‚als Mensch‘ [...] zukommt.“ (Bayertz, 1999, 824) Wenn man also

man sagen: sie würdigen der ganzen Kreation, sie behandeln alle Dinge der Erde auf eine würdevolle Art, sie zeigen sogar Achtung für alle Seienden – eventuell nicht Achtung laut kantischer Definition, aber nichtsdestotrotz Achtung. Warum soll das widersprüchlich oder unsinnig sein?

Diese *Würdigung* der Natur geht für die Pueblos mit einer Vorstellung von der *Verwandtschaft* der ganzen Natur einher, oder anders gesagt: mit einer Auffassung der Natur als einer einzigen *Gemeinschaft*. Die beiden Begriffe, *Würde* und *Gemeinschaft*, scheinen mir in deren moralphilosophischer Verwendung intim verbunden, in der Tradition im Allgemeinen sowie in dem Aufsatz von Dr. Baranzke. Nicht jede Moralphilosophie verleiht diesen Begriffen eine tragende Rolle; Utilitaristen wie Singer oder Bentham z. B. lassen sie beim Theoriebau komplett außer Acht. Es ist deswegen auffällig, dass Dr. Baranzke diese utilitaristischen Theorien unter dem Zeichen der *Gleichheitsgemeinschaft* behandelt. In der Fußnote 15 zu ihrem Aufsatz zitiert sie Regans Definition von “moral community”:

*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.*¹⁹

In diesem sehr schwachen Sinne besagt „Gemeinschaft“ soviel wie „Skopus“, „Anwendungsbereich“ oder „Extension“. Andererseits scheint aber Dr. Baranzke bei der Entwicklung ihrer eigenen Ideen und in der Exposition der kantischen Ideen den Begriff „Gemeinschaft“ in einem wesentlich stärkeren Sinne zu verwenden, der über eine Anzahl von Individuen hinausgeht und mit reziproken Beziehungen zusammenhängt – sonst wäre z. B. ihre Rede von der „Gründungsgemeinschaft“ unsinnig, oder auch ihre Anklage, dass „Zoopolis“ mindestens als rechtsphilosophische Idee einer vorpositiv entworfenen Weltbürgergemeinschaft selbstwidersprüchlich²⁰ sei. Sie plädiert für Fürsorgepflichten gegenüber allen leistungsfähigen Wesen, aber Rechte und Personenstatus knüpft sie an Würde, und Würde knüpft sie wiederum an die Zugehörigkeit zu einer gewissen Gemeinschaft im stärkeren Sinne, eine Gemeinschaft bestimmter reziproker Beziehungen zwischen Individuen. Wie sie in ihrer Diskussion

glaubt, jedem Teil der Natur komme eine unbedingte Achtung zu, wird man problemlos eine deutliche Analogie sehen und von einer „Würde der Kreation“ reden können.

¹⁹ Baranzke in diesem Band, 235.

²⁰ Baranzke in diesem Band, 246.

des Subjekt-Adressaten-Fehlers deutlich macht, besteht keine logische Verbindung zwischen der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft im stärkeren Sinne und der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft im schwächeren Sinne. Trotzdem will sie *Rechte* nur unter der Bedingung der Zugehörigkeit zur Gründungsgemeinschaft bzw. der prinzipiellen Möglichkeit der Zugehörigkeit zur Gründungsgemeinschaft zulassen. Sie teilt also mit den klassischen Autoren die Idee, die sie bei ihnen kritisiert, nämlich: dass es einen großen moralischen Unterschied macht, ob man zu unserer Gemeinschaft gehört oder nicht. Die meisten Tierrechtler würden genau diesen Punkt abstreiten. Es lohnt sich daher, sich kurz zu überlegen, was diese Idee attraktiv macht.

Die menschliche Gemeinschaft ist erstmal eine figurative Redeweise; eine Gemeinschaft im wörtlichen oder ursprünglichen Sinne ist vielleicht ein Dorf, nicht sieben Milliarden Fremde. Die Menschheit ist erstmal eine Lebensform und nicht eine Gemeinschaft; wenn irgendetwas die Lebensform zu einer Gemeinschaft macht, dann sind es gerade die moralischen Normen und Relationen selber, die wir in erster Linie nicht zwischen Lebewesen überhaupt gelten lassen, sondern eben zwischen *Menschen*. Und viele dieser Normen und Relationen ergeben nur innerhalb der menschlichen Lebensform Sinn; unsere moralischen Vorstellungen laufen oftmals schief, sobald wir sie außerhalb der Menschheit anwenden, sie laufen schnell ins Absurde oder haben fürchterliche Implikationen oder finden einfach keine Anwendung. Nehmen wir an, das Reh habe genauso ein absolutes Recht auf Leben wie ein Mensch, müssen wir nicht Solidarität mit den Rehen bewahren? Führt das nicht dazu, dass wir alle Raubtiere töten oder einfangen? Und wenn die Rehe durch Überbevölkerung verhungern, müssen wir sie nicht unverzüglich mit Essen beliefern? Paradoxerweise können wir von der laufenden ökologischen Krise erneut etwas über den besonderen Status des Menschen lernen. Denn wenn wir als Gemeinschaft oder auch nur als biologische Art überleben wollen, müssen wir alle dringend *Achtung für die Natur* lernen, und das hieße: Achtung für das, was nicht unmittelbar unter unserer Kontrolle liegt oder liegen soll, auch nicht unter der Kontrolle unserer moralischen Normen. Dies hieße, Achtung für eine Natur zu haben, in der Tiere sich von anderen Tieren ernähren; diese Achtung verbietet es, unsere Moralnormen dem Leben im Allgemeinen aufzuzwingen.

Ein Weg, den ein Philosoph hier gehen kann, bestünde darin, die Lebensform als das Gegebene zu nehmen, und das hieße: erstmal davon ausgehen, *dass wir so leben*, dass Menschen anderen Menschen etwas ganz anderes bedeuten als alle anderen Tiere und Gegenstände, und zu merken,

dass diese Bedeutsamkeit des Menschen für den Menschen sich nicht nur in moralischen Normen, sondern auch in unzähligen Haltungsweisen und Reaktionen ausdrückt – wie Simone Weil geschrieben hat:

The human beings around us exert just by their presence a power which belongs uniquely to themselves to stop, to diminish or modify each movement which our bodies design. A person who crosses our path does not turn away our steps in the same manner as a street sign, no one stands up or moves about, or sits down again in quite the same fashion when he is alone in a room as when he has a visitor.²¹

Und weil wir uns nicht ursprünglich durch Gründe überzeugt haben, so zu leben, könnte man als Philosoph es auch unterlassen, im Nachhinein den maßgeschneiderten Grund zu suchen, der uns Menschen einschließen und alle anderen Lebewesen ausschließen sollte. Die Situation ist so: wir Menschen haben unsere Verhaltensnormen und sozialen Strukturen, andere Lebensformen haben ihre eigenen Verhaltensnormen und sozialen Strukturen, und wir haben genauso wenig einen Grund für die unseren wie sie für ihre. Keine neutrale oder unparteiliche Überlegung könnte die Überlegenheit unserer Art zu leben begründen, oder den Vorrang, den wir in dieser Lebensart uns selber erteilen. Unsere Lebensform mag ihre Besonderheiten haben, aber wie Bernd Ladwig formuliert hat: „Es ist im Tierbereich eben nichts Besonderes, etwas Besonderes zu sein“²². Das hält uns natürlich nicht davon ab, unsere Lebensform zu schätzen und zu feiern und z. B. *würdevoller* zu finden. Das, was wir Vernunft nennen, prägt zum großen Teil unsere Lebensform, und das dürfen wir auch schätzen und feiern, aber wenn wir den hier beschriebenen philosophischen Weg gehen, wird die Vernunft nicht eingesetzt, um den moralischen Status des Menschen innerhalb der (unserer) Moralität zu rechtfertigen.²³

²¹ Zitiert in Gaita, 1990, 132.

²² Ladwig, 2015, 77.

²³ Dieser philosophische Ansatz wird z. B. in Diamond 1991 sehr gut exemplifiziert. Innerhalb dieses Ansatzes könnte man Dr. Baranzke evt. sehr nahekommen, wenn man argumentiert, dass alle Menschen den höchsten moralischen Status haben, weil sie zur menschlichen Lebensform gehören; dass die menschliche Lebensform würdevoller als andere Lebensformen sei; und dass die Vernunft ein wesentlicher *Bestandteil* der Lebensform sei und das besonders Würdevolle dieser Lebensform ausmache. So wird die Vernunft nicht direkt verwendet, um Menschenwürde zu begründen, aber sie dürfte eine zentrale Rolle bei der Artikulation der Menschenwürde spielen. – Diese oben beschriebene philosophische Richtung wird auch von

Ein anderer philosophischer Weg – nach einer sehr natürlichen Lesart nehmen viele klassische Philosophen diesen Weg, und er scheint auch der Ansicht von Dr. Baranzke zu entsprechen – haben wir Menschen etwas, eine Fähigkeit oder eine Begabung, was allen anderen Tieren fehlt, und dieses Etwas – die Vernunft – *begründet* den Unterschied in unserem Umgang mit Menschen und anderen Tieren. Genau dieser Versuch einer Begründung setzt uns aber sofort der Gefahr der zweiseitigen Logik aus. Die schleppende und undankbare Aufgabe bestünde nun darin, zu zeigen, dass *jeder* Mensch dieses Etwas in irgendeinem Sinne „hat“ und *kein* anderes Tier – z. B., dass jeder Mensch die Vernunft irgendwie „prinzipiell“ hat, oder als „abstrakte Möglichkeit“²⁴ – oder aber manche Menschen auf der Strecke zu lassen. Denn das Einzige, was jeder Mensch zwangsläufig und im Gegensatz zu allen anderen Tieren hat, ist seine Menschlichkeit; wenn also unsere Zielsetzung in der Moralthorie die Solidarität mit allen Menschen ist, warum sollten wir diese Solidarität unter die Bedingung stellen, dass Menschen außer ihrer Menschlichkeit irgendetwas Anderes haben müssen?²⁵

Richard Posner geteilt (Posner, 2004 63–68). In seiner Antwort auf Posners Beitrag wendet Singer ein: dass wir so leben, heißt nicht, dass wir so leben sollen (Singer, 2004, 78). Posner ging es aber teilweise darum, dass Singer die Gefahr unterschätzt, die besteht, sobald man einen solchen grundlegenden Zug des moralischen Lebens für begründungsbedürftig ausgibt. Jede Begründung wird man rational anfechten können, und jede Begründung wird den moralischen Status an irgendein Merkmal binden wollen und somit eine ursprünglich unbedingte Achtung bedingen. Eine Kritik der gegebenen Lebensform, die in die andere Richtung zieht – wie man sie bei Diamond findet, die den Status des Menschen nicht hinterfragen oder begründen will, aber womöglich auf andere Tiere und Tierarten mehr oder weniger erweitern will – scheint dagegen viel weniger gefährlich.

²⁴ Siehe Fussnote 4.

²⁵ In einem anderen Aufsatz schreibt Baranzke deutlich: „Der Universalitätsanspruch der Menschenwürde zielt darauf, an jedem Menschen bedingungslos anerkannt statt unter Bedingungen bestimmten menschlichen Individuen zuerkannt zu werden.“ (Baranzke, 2013, 159) Die Zweideutigkeit in ihrem Ansatz findet man aber auch in diesem Aufsatz, z. B. in der „deskriptiven Prämisse“ ihres Arguments für universelle Menschenrechte: „Alle Menschen, aus dem Blickwinkel moralischer Akteure betrachtet, haben (eine durch transzendente Autonomie begründete) Menschenwürde“ (Ebd. 188). Hier wird also die Zuschreibung der Menschenwürde dadurch begründet, dass man Menschen als moralische Akteure betrachtet oder betrachten kann, und diese Begründung schließt tatsächlich manche menschliche Individuen aus – die *Begründung* führt unausweichlich eine *Bedingung* mit sich. – Ein interessanter Fall in dieser Hinsicht ist Gunnarsson, 2008, der den höheren moralischen Status des Menschen in einem Merkmal begründet, wel-

Der Versuch, universelle Menschenwürde über die Vernunftbegabung zu begründen, zeigt vor allem eine Unklarheit in den Werten von Dr. Baranzke auf. Legt sie den höchsten Wert auf die Vernunft, warum dürfen nicht Menschen ohne Vernunft einfach unter die Fürsorgepflichten fallen wie andere vernunftlose Tiere? Legt sie stattdessen vor allem Wert auf die Solidarität mit allen Menschen, was hat die Vernunft in der Argumentation zu suchen? Würde man argumentieren: alle Menschen haben den höchsten moralischen Status, weil sie zwei Beine haben, würde dies nicht nur potentiell alle Menschen mit weniger Beinen ausschließen, sondern vor allen die Frage provozieren: was ist an zwei Beinen so toll? Die Begründung der universellen Menschenwürde über die Vernunft funktioniert nur als Begründung, wenn wir schon davon ausgehen, dass die Vernunft ein sicherer oder oberer Wert ist – sonst könnte die Begründung nur andersherum laufen. Wenn aber die Vernunft der obere Wert ist oder sogar der einzige unbedingte Wert, warum müssen wir philosophische Kunstgriffe suchen, um den höchsten moralischen Status auf *alle* Menschen zu erstrecken? Die vernunftlosen Menschen dürfen doch unter die Fürsorgepflichten fallen, usw. Kurz: eine Begründung der Menschenwürde über die Vernunftbegabung macht die Ausschlusslogik nicht nur fast unausweichlich, sondern sinnvoll und attraktiv. Man kann vielleicht mit großer Mühe einen argumentativen Weg finden, der von dem Wert der Vernunft anfängt und beim gleichen Wert aller Menschen landet, aber irgendwo in der Argumentation wird *Artzugehörigkeit*²⁶ eine privilegierte Rolle spielen müssen, d.h. es muss irgendwo einen moralischen Unterschied machen, dass jeder Mensch Mensch ist und nicht ein anderes Tier. In einer formalen Ethik der reinen Vernunft wird der Artbegriff nicht von selbst auftauchen; *wir* müssen den Artbegriff ins Spiel

ches nur um ein Haar von der bloßen Menschlichkeit selber abweicht, nämlich: "dependence on humanity" – d.h. ob ein Lebewesen z.B. menschliche Berührung braucht, um zu gedeihen z.B. oder menschliche Kontakte braucht, um glücklich zu sein. Als Begründung ist das erstmal viel plausibler – vergleiche z.B. *wir Menschen schulden diesem Wesen Rücksicht, weil es uns braucht* mit *wir Menschen schulden diesem Wesen Rücksicht, weil es Vernunft hat* – und außerdem schließt sie *fast* alle Menschen ein. Aber diese Haarbrette zwischen Menschlichkeit und Abhängigkeit von der Menschheit reicht schon, um manche Menschen von dem höchsten Status auszuschließen, nämlich anenzephalische Säuglinge – was aber durchaus von Gunnarsson intendiert ist.

²⁶ Oder Gemeinschaftszugehörigkeit – wo aber die „Gemeinschaft“, die gemeint ist, die Gemeinschaft der *Menschheit* ist, und nicht diese oder jene konkrete Gemeinschaft, also wo die menschliche Art privilegiert wird und außerdem als Gemeinschaft beschrieben.

bringen, weil wir Wert darauf legen.²⁷ Aber wenn wir schon Wert darauf legen, was wollen wir denn mit der Argumentation zeigen?

Wenn Menschenwürde tatsächlich *universell* sein soll, hat der blanke und unbegründete Speziesismus seinen Reiz. Man könnte z.B. sagen: Was mir einen besonderen moralischen Status im Vergleich mit anderen Tieren gibt, ist schlechthin die Tatsache, dass ich zur menschlichen Gemeinschaft zähle; und was alle Menschen zu einer Gemeinschaft macht, ist genau dieser moralische Status, den wir alle gemeinsam haben. Man kann sich nicht in diesen Zirkel hineinrasonnieren.

Genau diese Intuition über den Primat der Gemeinschaft nehmen die Autoren von *Zoopolis* sehr ernst, mindestens teilweise. Sie sehen z.B. durchaus die *Reductio ad absurdum*, die die Idee universeller Tierrechte bedroht, in der Form von “implausibly broad obligations to intervene in nature”, z.B. “the creation of soy worms for birds”²⁸, und wollen die “laissez-faire intuition” gegenüber der Natur – die „LFI“ – ernsthaft berücksichtigen, ohne aber unsere Verpflichtungen der Hilfeleistung gegenüber Menschen im Mindesten zu relativieren. Ihre politikphilosophische Lösung besteht darin, wilde Tiere als eine souveräne Gemeinschaft oder als souveräne Gemeinschaften aufzufassen, und eine allgemeine Norm der Nichtintervention in souveräne Gemeinschaften zu behaupten.²⁹ Wir haben gegenüber Menschen absolute Hilfspflichten, die wir gegenüber wilden Tieren nicht haben, weil die Menschen zur menschlichen Gemeinschaft gehören und aus keinem anderen Grund. Und das größte Anliegen der Autoren widmet sich den nicht-menschlichen Tieren, die wir in die menschliche Gemeinschaft aufgenommen haben, nämlich den Nutz- und Haustieren.³⁰ Es ist deshalb schwierig, in dem Ansatz von *Zoopolis* den vermeintlichen Selbstwiderspruch zu finden, den Dr. Baranzke in „Zoopolis“ mindestens als rechtsphilosophische Idee einer vorpositiv entworfenen Weltbürgergemeinschaft“ sieht. Die Grundrechte, welche Donaldson und Kymlicka allen Tieren mit subjektivem Bewusstsein zuschreiben, gehen nur mit relativ schwachen Hilfspflichten unsererseits einher, insofern diese Tiere außerhalb der menschlichen Gemeinschaft

²⁷ In Kants Grundlegung z.B. kommt eine universelle Menschenwürde nicht vor: er spricht von der Würde „eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetz gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt“, Würde hat allein „Sittlichkeit und die Menschheit, *sofern* sie derselben fähig ist“. (Kant, 1974 67f. [BA 76f.], meine Hervorhebung).

²⁸ Donaldson und Kymlicka, 2011, 159f.

²⁹ Ibid. 166 ff.

³⁰ Eine ähnliche Position findet man in Anderson, 2004.

leben; bezüglich des Umgangs mit wilden Tieren also ist es durchaus vorstellbar, dass Dr. Baranzkes Ansichten sich nur terminologisch und nicht praktisch von den Ansichten der *Zoopolis*-Autoren unterscheiden. (Beide befürworten ein Zwei-Klassen-Modell nach dem Kriterium der Gemeinschaftszugehörigkeit.) Bürgerrechte sowie viel stärkere Pflichten seitens der Menschen ordnen Donaldson und Kymlicka den Tieren zu, die in die *tatsächliche* menschliche Gemeinschaft involviert sind. Zu einer *idealen* Gründungsgemeinschaft selbstverpflichtender Wesen können diese Tiere nicht gehören, aber in der Hinsicht sind die schwerbehinderten Menschen, die unserer *tatsächlichen* Gemeinschaft auch angehören, genauso schlecht gestellt, und außerdem versuchen Donaldson und Kymlicka nichts darauf zu gründen.

Abschließend kann man die Möglichkeiten einer Zoopolis evt. am besten am Fall des Hundes exemplifizieren, welcher nicht nur zeigt, wie sehr wir Tiere in die menschliche Gemeinschaft integrieren können, sondern auch zugleich, wie eine nicht-individualistische Auffassung des moralischen Status ganz natürlich funktionieren kann. Wir finden es abstoßend, Hundefleisch zu essen, im Grunde genommen, weil der Hund des Menschen bester Freund ist. Diesen Satz – der Hund ist des Menschen bester Freund – kann man als ein naturhistorisches (und wahres) Urteil über unsere Lebensform verstehen. Der Satz stimmt nur deswegen, weil hinreichend individuelle Hunde mit hinreichend individuellen Menschen befreundet sind, aber diese Wahrheit verleiht *dem Hund im Allgemeinen* einen moralischen Status, welcher sich auch auf herrenlose Hundeindividuen erstreckt. Es wird nicht bei jedem Hund geprüft, ob dieser Hund jetzt mit einem Menschen tatsächlich befreundet ist. Viele Menschen würden auch nicht zögern, zu behaupten, dass Hunde eine *Würde* haben, und dass sie deswegen keine Lebensmittel sind. Wenn man so reden will, müsste man von der kantischen Auffassung der „Würde“ abweichen; unklar ist, ob das mehr gegen den Hund oder gegen Kant spricht. Freilich ist es auch nicht klar, ob Kühe z. B. zu unserer Gemeinschaft gehören wie Hunde – sie sind vielleicht *unter uns*, aber nicht Teil von uns. Aber wenn wir glauben, dass Moral in irgendeinem Sinne und insbesondere in Bezug auf Rechte *Gemeinschaftssache* sei, lässt sich die Frage, was tatsächlich zur Gemeinschaft zählt und entsprechend Würde hat, was Personenstatus hat und deshalb Rechte, usw. nicht ohne Weiteres durch gegebene Definitionen aus der philosophischen Tradition beantworten.³¹

³¹ Ich habe anderswo dafür argumentiert, dass unsere Antwort auf die Frage, welche Wesen Personenstatus haben, evt. davon abhängt, wie viel wir uns um ein per-

Literatur

- Anderson, E.* (2004): Animal Rights and the Values of Nonhuman Life, in: M. Nussbaum/C. Sunstein (Hrsg.): Animal Rights. Current Debates and New Directions, Oxford: Oxford University Press, 277–298.
- Baldus, M.* (2016): Kämpfe um die Menschenwürde. Die Debatten seit 1949, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Baranzke, H.* (2013): Die autonome Würde des Akteurs. Grundzüge einer Ethik der Würde, in: H. Baranzke/G. Duttge (Hrsg.): Autonomie und Würde. Leitprinzipien in Bioethik und Medizinrecht, Würzburg: Königshausen & Neumann, 157–193.
- Bayertz, K.* (1999): Menschenwürde?, in: Enzyklopädie Philosophie, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Diamond, C.* (1991): Eating Meat, Eating People, in: The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind, Cambridge MA und London: The MIT Press.
- Donaldson, S. und Kymlicka, W.* (2011): Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights, Oxford: Oxford University Press.
- Dürig, G.* (1958): Grundgesetz: Kommentar. Sonderdruck: Kommentierung der Artikel 1 und 2, München: Verlag C.H. Beck.
- Gaita, R.* (1990): Ethical Individuality, in: Value and Understanding (Hrsg. R. Gaita), London and NY: Routledge.
- Gunnarsson, L.* (2008): The Great Apes and the Severely Disabled: Moral Status and Thick Evaluative Concepts, Ethical Theory and Moral Practice 11 (3), 305–326.
- Kant, I.* (1774): Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ladwig, B.* (2015): Warum manche Tiere Rechte haben – und wir nicht die einzigen sind, MenschenRechtsMagazin 20. Jahrgang 2015, Heft 2, 75–86.
- Nickel, J.* (2014): Human Rights, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (Hrsg.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/> (zuletzt abgerufen am 03.03.2018).

- Posner, R.* (2004): Animal Rights. Legal, Philosophical, and Pragmatic Perspectives, in: M. Nussbaum/C. Sunstein (Hrsg.): Animal Rights. Current Debates and New Directions, Oxford: Oxford University Press, 51–77.
- Rawls, J.* (1972): A Theory of Justice, Oxford u. a.: Oxford University Press.
- Rawls, J.* (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schoellner, K.* (2016): “Practical Philosophy”. *Philosophical Investigations*, online 2016, Druckfassung im Erscheinen.
- Silko, L. M.* (1996): Interior and Exterior Landscapes: The Pueblo Migration Stories, in: Yellow Woman and a Beauty of the Spirit. Essays on Native American Life Today, NY: Simon and Shuster.
- Singer, P.* (2004): Ethics Beyond Species and Beyond Instincts, in: M. Nussbaum/C. Sunstein (Hrsg.): Animal Rights. Current Debates and New Directions, Oxford: Oxford University Press, 78–92.
- Thompson, M.* (2004): Apprehending Human Form, Royal Institute of Philosophy Supplement, Band 54, March 2004, 47–74.