

ation der Menschen gerichtet sein, deren Lebensqualität gemessen an der Fähigkeitenliste besonders niedrig ist. Das gilt nicht nur für die Institutionen, sondern auch für alle Individuen, die nicht in dieser Weise belastet sind“ (ebd.).

Im Ganzen leistet R. nicht nur eine gründliche Rekonstruktion der Tradition sozial-ethischen Denkens, sondern er richtet seinen Blick auch auf die aktuelle Problemlage sozialetischen Denkens zu Beginn des 21. Jhdts. Dies wird auch daran deutlich, dass er auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit eingeht, die der späte Habermas anders beantwortet als Rawls. Religiöse Überlieferungen haben nach Habermas „für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, eine besondere Artikulationskraft“ (259). Dieses Potenzial macht die religiöse Rede ihm zufolge „bei entsprechenden politischen Fragen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte“. Freilich können religiöse Argumente in den Beratungs- und Entscheidungsprozessen der politischen Institutionen nur dann Eingang finden, wenn sie, wie es die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt verlangt, „zuvor in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt worden sind“. Nach Habermas muss diese Übersetzung im vorparlamentarischen Raum der politischen Öffentlichkeit geleistet werden. Wichtig ist ihm vor allem, dass sie als kooperative Aufgabe verstanden wird, an der sich auch nichtreligiöse Bürger beteiligen. Andernfalls nämlich würden „die religiösen Mitbürger, die zur Teilnahme fähig und bereit sind, auf eine asymmetrische Weise belastet“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

SEZGIN, HILAL, *Artgerecht ist nur die Freiheit*. Eine Ethik für die Tiere oder Warum wir umdenken müssen (Beck'sche Reihe; Band 6134). München: Beck 2014. 304 S., ISBN 978-3-406-65904-1.

Der Umgang des Menschen mit seinen Mitgeschöpfen ist eine aktuelle Frage unserer Zeit. In ihrem Buch „Artgerecht ist nur die Freiheit“ stellt sich Hilal Sezgin (= S.) dieser Frage und zieht unbequeme Konsequenzen. Dass wir Tiere in unsere ethischen Überlegungen einbeziehen müssen, betrachtet S. als Selbstverständlichkeit. Entscheidend sei, worin deren Interessen bestehen, wie ein „vollständiges oder gutes Leben für Tiere“ aussehe und inwieweit wir dieses „beeinträchtigen oder gar beenden“ dürfen (12). Bezüglich der Grundbedürfnisse nach Nahrung, Schlaf, Gemeinschaft und Sicherheit und der moralischen Pflicht, dafür zu sorgen, seien Tiere und Menschen gleichrangig. Schließlich plädiert S., wie der Titel des Buches vermuten lässt, für ein umfassendes Recht auf Freiheit.

Im ersten Kap. widmet sich S. der Ethikbegründung. Ausgangspunkt von Moral sei die Erkenntnis eines Gegenübers, das fühlt, leidet und wünscht. Tierethik könne sich daher nur denjenigen Tieren widmen, die „bewusste Subjekte ihres Lebens sind“ (21). Zoologisch gesichert sei dies nur für Wirbeltiere, doch im Zweifelsfall sollte man den Geltungsbereich eher weiter statt enger fassen. S. plädiert für eine „Asymmetrie des moralischen Universums“: Damit wendet sie sich gegen die auf Kant zurückgehende Reziprozität von Rechten und Pflichten. Um moralischer Akteur zu sein, so S., müsse man Selbstbewusstsein im vollen Sinne besitzen, d. h. das Wissen, „dass ich jemand bin, der sich so oder anders verhalten kann“. So, wie aber ein Mensch, auch wenn er diese Fähigkeit (temporär oder langfristig) nicht besitzt, deshalb nicht moralisch unberücksichtigt bleiben darf, so dürften auch Tiere nicht ausgeschlossen werden. Demnach sei die Zahl der moralischen Objekte (Rechtsträger) erheblich größer als die Zahl der moralischen Subjekte (Akteure bzw. Träger von Pflichten).

S. plädiert aber nicht für eine vollständige Gleichstellung. Zwar dürfe allein die Zugehörigkeit zu einer Spezies zu keiner ungerechtfertigten Bevorzugung führen – die Zurückweisung des (klassischen) Speziesismus. Doch gebe es „in der Tat Gründe, die dafür sprechen, dass wir bestimmte Pflichten nur gegenüber den Angehörigen der menschlichen Spezies haben“ (46). Denn komplexere Bedürfnisse implizierten auch weitgehendere Rechte. Konkrete tierethische Fragestellungen bestünden nun darin, menschliche und tierische Rechte dort abzuwägen, wo sie miteinander konkurrierten. Zunächst stellt sich S. der konkreten Frage der Tierversuche (2. Kap.). Obwohl sie zugesteht, dass im Zweifelsfall ein tierisches Leben für ein menschliches Leben geopfert werden könne,

lehnt sie die heutige Versuchspraxis rigoros ab und begründet diese Ablehnung umfassend – einerseits mit dem in vielen Fällen zweifelhaften Nutzen, andererseits mit der Leidintensität und der großen Zahl der betroffenen Tiere („ein Ausmaß, das nicht akzeptabel ist“ [85]). In der konkreten Frage des Fleischkonsums (3. Kap.) weist S. zunächst das häufig angebrachte Argument der historisch verstandenen „Natürlichkeit“ des Schlachtens und Essens von Tieren entschieden zurück: „Dass etwas schon immer so gemacht wurde, hat in einer moralischen Debatte für sich genommen kein Gewicht. Menschen haben immer wieder vergewaltigt, andere versklavt, Kriege geführt“ (94). Nicht nur, dass ein entsprechender naturalistischer Fehlschluss abgelehnt wird – S. betont außerdem, dass die heutige Zucht und Massentierhaltung weit von dem entfernt ist, was die meisten Menschen als natürlich betrachten, und dass wir in einer solchen Debatte auch nicht auf eine angebliche, Fleischkonsum rechtfertigende metaphysische „Natur des Menschen“ rekurren dürften.

Im 4. Kap. greift S. die Frage einer möglichen Nutzung von Tieren auf, die ohne Qual oder Todesfolge auskommt. Hierzu können der Blindenhund, das Haustier, aber auch der Konsum von tierischen Produkten wie Milch und Eiern gerechnet werden. Doch vor allem Letzeres sei in der heutigen industrialisierten Nahrungsindustrie nicht ohne Qualen und Töten (!) zu bekommen. Selbst einer „glücklichen“ Bio-Kuh würden elementare Bedürfnisse verweigert und Interessen missachtet: Der Nachwuchs wird unter Gewaltanwendung von der Mutter getrennt, soziale Einheiten können sich nicht entwickeln, „artspezifischen Tätigkeiten“ kann nicht nachgegangen werden (S. rekuriert hier auf Martha C. Nussbaums Fähigkeiten-Ansatz). Die Idee eines Vertrags von Mensch und Tier zu einem gegenseitigen Nutzen betrachtet S. ebenfalls als problematisch; die Idee dahinter ist der historisch verklärte Gedanke, dass wir Tieren Futter, Schutz vor der Witterung und Schutz vor Raubtieren bieten, während sie uns dafür mit Nahrung und Kleidung versorgen. Dem wird mit ausführlicher Begründung entgegnet, warum es „rechnerisch, technisch, platztechnisch unmöglich [sei], Tiere so zu halten, dass sie ein gutes Leben haben [...] und trotzdem noch ‚nebenher‘ etwas abwerfen“. Daher zieht die Autorin eine harte Konsequenz: „Wenn wir mit unseren moralischen Überzeugungen ernst machen und unser Geld nicht weiter in wirtschaftliche Systeme stecken wollen, die unethisch arbeiten, sollten wir vegan leben und so weit wie möglich auf tierische Produkte verzichten.“ (161)

Zusammenfassend plädiert S. für Freiheit und Autonomie für Tiere. Autonomie solle aber nicht im kantischen Sinne verstanden werden, sondern mehr in dem Sinne, dass das Schicksal der Tiere nicht fremdbestimmt sein soll und sie nicht als Besitz betrachtet werden dürfen: „[Ich denke], dass die Idee, ein empfindungsfähiges Wesen könnte einem anderen gehören, falsch ist – moralisch gesehen“ (178). Doch wie soll das Zusammenleben von Mensch und Tier gestaltet sein? Im 5. Kap. fordert S. einen „gleichberechtigten Umgang“ ohne eine (ohnehin unrealisierbare) „Trennung von menschlichen und tierischen Lebensräumen“ und ohne eine Idealisierung der „freien Natur“ (192f.). Wir seien aber nicht verpflichtet, in den Überlebenskampf unter Tieren einzuschreiten, da Wildtiere keine Rechte gegenüber anderen Wildtieren hätten. Wir sollten uns auch nicht anmaßen, die Natur umbauen und besser (leidfreier) machen zu können. Schließlich weist S. Schritte zu einer neuen Umweltethik auf, in der die Rechte tierischer sowie zukünftiger Individuen berücksichtigt werden. Demnach sollten wir „unsere ungehemmte Siedlungsaktivität eindämmen, unseren Landverbrauch [...] drosseln und unseren Ressourcen- und Energieverbrauch herunterfahren“ (209). Auf dem Weg in eine gewaltfreie Gesellschaft müssten wir außerdem aufhören, jedes Jahr 65 Milliarden (!) Landtiere unter Gewaltausübung zu halten und unter Gewaltausübung zu töten.

Mit ihrem Buch möchte S. aufrütteln; sie diskutiert, verflochten mit persönlichen Erfahrungen und vielen Details zur Tierhaltung und zum Umgang mit Tieren, tierethische Probleme auf hohem philosophischem Niveau. In einigen Fällen ist S.s eigentliche Begründung tiefergehend, als es zunächst erscheint: In Abgrenzung zum Utilitarismus betont sie die Unterscheidung von Tun und Lassen; bei Tierversuchen liege demnach nicht der Fall eines möglicherweise gerechtfertigten „milden Speziesismus“ vor, nach dem unter gleichen Bedingungen das Wohl des Menschen schwerer wiege als das des Tieres. Denn im Fall des zu heilenden Menschen müssen wir, so S., zwischen negativen

Pflichten – das Nichtschädigen des unbeteiligten Tieres – und positiven Pflichten – das Heilen des Kranken – unterscheiden, wobei negativen Pflichten prinzipiell ein höherer Stellenwert zukomme als den positiven. Im Bereich der Tiernutzung lehnt die Autorin das utilitaristische Argument ab, dass es doch besser für ein Lebewesen sei, ein glückliches Leben geführt zu haben und dann getötet zu werden, als niemals existiert zu haben. Grundlegend wendet sie ein, dass der „Wert des Lebens [...] mehr und sogar etwas ganz anderes als die Summe des Werts all der einzelnen schönen Erfahrungen“ sei (102). Das Leben von empfindungsfähigen Subjekten dürfe daher nicht mit einzelnen Glücks- oder Leiderfahrungen aufgewogen werden, sondern sei ein „Zweck an sich“ (116). In Abgrenzung zu Singers Präferenzutilitarismus und in Anlehnung an Jean-Claude Wolf betont S., dass auch derjenige Mensch, der keinerlei Zukunftspläne hat, Recht auf eine Zukunft hat, und überträgt diesen Gedanken auf Tiere, die ja nur in sehr beschränktem Umfang über Zeitbewusstsein verfügen und Zukunftspläne entwerfen können.

Mit ihrer mitleids- und interessenbasierten, aristotelisch-kantisch orientierten Tierrechtsethik entwickelt S. eine weitgehend eigene Konzeption, die zwar einen eingeschränkten Speziesismus rechtfertigt, dennoch aber zu weitgehenden Konsequenzen in der persönlichen Lebensgestaltung jedes Einzelnen führen muss. Bei der Entwicklung ihrer Theorie grenzt sie sich von verschiedenen etablierten ethischen Positionen ab. Was sie hierbei aber nicht umsetzen kann, ist, eine detaillierte theoretische Fundierung ihrer ethischen Prämissen herauszuarbeiten: Aus einer streng philosophischen Perspektive ist die Subjekthaftigkeit von Wirbeltieren nicht „gesichert“ (vgl. 21) – übrigens nicht einmal von anderen menschlichen Wesen –, wenn auch viele gute Gründe für die Zuschreibung dieser Eigenschaft sprechen. Darüber hinaus fällt auf, wie der Übergang von Mitleid als Basis der Moral zur Konstatierung, dass alle empfindungsfähigen Lebewesen gleich viel wert sind, äußerst rasch vollzogen wird.

Dennoch liegt in dieser Wertaussage und damit im Geist dieses Buches viel Potenzial, nicht nur philosophisch, sondern auch theologisch: In unserer Gesellschaft lässt sich eine negative Korrelation von Anhängern des christlichen Glaubens und Vertretern einer Tierrechtsethik (bzw. Menschen, die eine solche Ethik durch ihren Lebensstil umsetzen) beobachten. Dies liegt m. E. nicht nur an einer im Christentum angeblich verankerten anthropozentrischen Weltanschauung, sondern auch daran, dass Tierethik häufig mit einer utilitaristischen Ethik – inklusive all ihrer ungewünschten Konsequenzen – in Verbindung gebracht wird. Mit ihrer radikaleren Konzeption, welche tierischem und menschlichem Leben unbedingte Würde zuerkennt, ohne dabei die Grenzen zwischen Mensch und Tier zu verwischen, ist S. weitaus besser an eine christliche Ethik anchlussfähig, was möglicherweise dazu beitragen kann, dass diese negative Korrelation – auch um der Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens willen – mit der Zeit aufgehoben oder gar umgekehrt wird. J. GRÖSSL

PLATON, *Größerer Hippias*. Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch (Platon Werke; Band VII/2). Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 2011. 145 S., ISBN 978-3-525-30417-4.

Vor drei Jahren erschien in der von Ernst Heitsch, Carl W. Müller und Kurt Sier herausgegebenen Reihe „Platon Werke. Übersetzung und Kommentar“ der Band zum *Hippias Maior*. Obwohl ursprünglich C. W. Müller als Autor vorgesehen war, fügt E. Heitsch (= H.) nun selbst seiner ambitionierten Kommentarreihe einen weiteren Band hinzu. Damit kommt der Herausgeber nicht nur seinem Bestreben, die Reihe immer mehr zu komplettieren, entgegen – mittlerweile ist knapp die Hälfte der nach antikem Vorbild in Tetralogien eingeteilten Dialoge ediert –, sondern erfüllt mit dem Kommentar zum *Größeren Hippias* ein Desiderat der Platon-Forschung, existiert doch zu diesem Dialog seit Adelheid Haags (maschinenschriftlicher) Dissertation (1973) keine neuere deutschsprachige Monographie mehr.

H. hat sich mit seinem Kommentar die Aufgabe gestellt, den Text „dem heutigen Leser [zu] erschließen, philologische, historische und thematische Erläuterungen [zu] geben, die Argumentationsweise verständlich [zu] machen und erstrebt darüber hinaus eine Form, die es dem Benutzer erlaubt, die Interpretation möglicherweise parallel zur