

Benjamin Baumann

# Solidarität statt Objektivität.

## Zur Einführung einer pragmatischen Tierethik

Indem Menschen in ethischer Terminologie über ihre Beziehung zu nicht-menschlichem Leben nachdenken und sprechen, objektivieren sie es notwendig zu einem unter Umständen moralrelevanten Sachverhalt. Gelangen sie dabei zum Resultat, dass dieses Leben tatsächlich einen solchen Sachverhalt darstellt, ergibt sich daraus rückwirkend das Dilemma, dass diesem Leben das Recht zugesprochen werden müsste, einen eigenen Beitrag zur Konstitution dieses moralischen Status zuerkennen zu bekommen, andernfalls dieser Status nicht gälte. Denn wie sollte ein wirkungsvoller moralischer Status vorgestellt werden, der nicht das Recht seines Trägers enthielte, an dessen Qualität und Umfang selbstständig mitzuwirken? Da der Status der Normativität innerhalb von Mensch-Tier-Verhältnissen aber ausschließlich vom Menschen konstituiert wird, wird mit dessen Zuerkennung notwendigerweise auch seine Qualität und Reichweite definiert, also eingeschränkt.

Die Frage, auf welche die vorliegende Arbeit eine Antwort gibt, ist jene, inwieweit der degradierende Anteil der Zuerkennung moralischer Status an Tiere minimiert werden kann, um eine für die Tiere ungünstige Präjudizierung dieser Status so weit wie möglich zu vermeiden.

Damit verbindet sich auch der Anspruch, die moralrelevante Differenz von Nutztieren und anderen Tieren - wie Haustieren - ad absurdum zu führen. Die Rede von den verschiedenen Tierformen im Zusammenhang mit einer hierarchischen Behandlung basiert auf deren Objektivierung, deren Grundlage paradoxerweise die klassischen naturalistischen Argumentationsfiguren liefern, die gerade häufig zum Schutz der Tiere entwickelt wurden und werden. Die vorliegende Arbeit soll zeigen, durch welche alternative Perspektive diese Argumentationsformen erweitert bzw. ersetzt werden müssen, wenn eine solidarische, nicht-objektivierende Haltung gegenüber nicht-menschlichem Leben das Ziel tierethischer Bemühungen sein soll.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Es handelt sich bei der vorliegenden Arbeit um eine leicht veränderte Fassung gegenüber dem Wettbewerbsbeitrag.

## Das Streben nach Objektivität in der klassischen Tierethik

Innerhalb der tierethischen Debatte befindet der Mensch als aktiver Kommunikationsakteur mittels seiner rationalen Analysekraft über den moralischen Status der Tiere, indem er etwaige Hinweise zu entdecken versucht, die eine moralische Berücksichtigung nicht-menschlichen Lebens rechtfertigen sollen. Die Entdeckung moralrelevanter Kriterien wird zum Merkmal tierethischer Kompetenz und die Suche danach zu deren Methode. Entsprechend dominiert bisher in der tierethischen Debatte die Frage, welche Eigenschaften der Tiere moralische Differenzen in ihrer Behandlung durch den Menschen plausibel begründen können. Die Dominanz dieser Frage erklärt sich durch die Ableitung der Tierethik aus der allgemeinen Naturethik, deren zentrale Fragestellung Angelika Krebs in ihrem einschlägigen Sammelband aufgreift: »Hat die Natur einen eigenen moralischen Wert, oder ist sie nur für den Menschen da?«<sup>55</sup> Krebs postuliert, dass alle anderen Fragen dieser »naturethischen Grundfrage systematisch nachgeordnet«<sup>56</sup> sind. Im Rahmen der Tierethik lautet die analoge Fragestellung: Hat das Tier einen eigenen moralischen Wert, oder ist es nur für den Menschen da?

Krebs geht – wie die in ihrem Band versammelten Autoren – davon aus, dass die Antwort auf konkretere moralrelevante Fragen<sup>57</sup> davon abhängt, welche Antwort auf diese Grundfrage gegeben wird. Die tierethische Grundfrage und die mit ihr verbundene Wertsuche enthalten folgende Implikationen:

- (1) Es wird etwas auf einer nicht-menschlichen Objektivitätsebene (im bzw. am Tier) gesucht. (→ Metaphysik)
- (2) Was gesucht wird, muss derart beschaffen sein, dass es vom Menschen entdeckt werden kann. Eine spezifische Erkenntnistheorie ist notwendig. (→ Epistemologie)
- (3) Was gesucht wird, muss bestimmte Eigenschaften aufweisen, um eine plausible Verbindung zur menschlichen Handlungsebene auf normative Weise herzustellen. → (kognitivistische, naturalistische (Meta-)Ethik)
- (4) Dem, was unter den Bedingungen von (1)-(3) gefunden wird, verleiht man den Namen »Wert«. Der Wert des Tieres entzündet sich an seiner gefundenen Eigenschaft.
- (5) Der gesuchte bzw. gefundene Wert hat die Funktion, die Kluft zwischen der menschlichen Handlungsebene und der nicht-menschlichen Objektebene (auf der die Eigenschaft, die den Wert begründet, gefunden werden soll) zu überbrücken.

Der Mensch, der sich am Wert im Tier orientiert, hat in diesem Wert einen Grund gefunden, im Hinblick auf sein Handeln am Tier von einem ihm zu Grunde liegendem Sollen

55 Krebs, Angelika (Hrsg.) (1997): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt a.M., 7.

56 Ebd.

57 Vgl. ebd.: »Darf man an Tieren leidvolle Experimente vornehmen? [...]; Darf man Tiere überhaupt töten und verzehren?«.

oder mindestens einem gutem Grund zu sprechen. Indem wir positive Thesen in Bezug auf die Existenz solcher Eigenschaften aufstellen, die Werte begründen, treten wir als Moralisten auf, die ihre Sollensansprüche durch die klassischen naturethischen Argumentationsfiguren abzusichern versuchen.

Traditionell werden innerhalb der Naturethik vier Typen von Argumenten unterschieden: metaphysische, naturalistische, moralisch-pragmatische Argumente und moralische Sinnargumente<sup>58</sup>. Innerhalb der Tierethik spielen vor allem die naturalistischen Argumente die Hauptrolle, solange die Debatte der Tierethik darum kreist, moralrelevante Kriterien in Form von Eigenschaften zu finden, um Tiere in den Bereich moralischer Berücksichtigung zu integrieren. Das einflussreichste naturalistische Argument ist das pathozentrische:

»Es [das pathozentrische Argument] möchte die moralische Relevanz von Handlungen in Ansehung der empfindsamen Natur begründen und empfindsame Lebewesen unter moralischen Schutz stellen. [...] Empfindsamkeit steht dabei für die Fähigkeit, Schmerzen empfinden zu können, was als Leidensfähigkeit interpretiert wird.«<sup>59</sup>

Die pathozentrische Argumentation gibt eine Antwort auf die Frage, ob das Tier einen Wert hat, indem sie postuliert, diesen Wert im Innern einer Eigenschaft des Tieres finden zu können, um daraus normative Konsequenzen zu ziehen. Diese Eigenschaft ist die Leidensfähigkeit des Tieres. Solange wir als Rechtfertigungsgrund für die Legitimation moralischer Normen oder Appelle nach solchen Eigenschaften oder Werten suchen, streben wir nach Objektivität, auf die wir, sofern wir sie zu erreichen glauben, solidarische Moralvorstellungen gründen. Wenn wir so handeln, dann versuchen wir, aus unserer ganzheitlichen Wahrnehmung des Anderen etwas zu entnehmen und dieses Isolierte mit einer nicht-menschlichen Realität zu verbinden. Das Verfahren, Solidarität auf die Existenz einer außerhalb der konkreten Ich-Du-Beziehung verorteten Realität zu gründen, nenne ich »Realismus«. Die Konsequenzen des Realismus führen dazu, dass wir zunächst eine eigenschaftsabhängige Bewertung des Anderen vornehmen, bevor wir in ein solidarisches Verhältnis zu ihm treten: »Was für den Utilitaristen Wert hat, ist die Befriedigung der Interessen eines Individuums, nicht das Individuum, um dessen Interessen es sich handelt.«<sup>60</sup> Wer präferenzutilitaristisch denkt, analysiert den Anderen im Hinblick auf das Vorhandensein von Interessen und macht seinen Befund dann zum Ausgangspunkt seiner moralischen Berücksichtigung. Der Auslöser moralischen Handelns liegt hier also nicht in der Wertschätzung des Anderen als Anderem, sondern in einem Analyseergebnis innerhalb des rationalen Akteurs. Das ist eine paternalistische, reduktionistische und vergegenständlichende Weise der Begründung des moralischen Handelns am Anderen, die zu einer hierarchischen Berücksichtigung von Tieren und entsprechend zu moralischen Differenzen beispielsweise zwischen Nutz- u. Haustieren

---

58 Vgl. Fischer, Peter (2009): Politische Ethik, München, 157 Abb. 9.

59 Ebd. 142.

60 Regan, Tom (1997): Wie man Rechte für Tiere begründet, in: Krebs (1997), 33- 46, hier 38.

führt. Grundlage eines solchen Argumentierens sei laut Richard Rorty ein metaphysisch verstandener Wahrheitsbegriff:

»Diejenigen, die die Solidarität auf die Objektivität gründen wollen - nennen wir sie >Realisten< -, müssen die Wahrheit als Übereinstimmung mit der Realität deuten. Daher können sie nicht umhin, eine Metaphysik aufzubauen, die Platz hat für eine zwischen dem Glauben und den Dingen bestehende spezielle Beziehung, durch die wahre und falsche Überzeugungen auseinandergehalten werden.«<sup>61</sup>

Die beschriebene erkenntnistheoretische Methode der Wahrheitssuche sucht also nach einem objektiven Punkt am bzw. im Tier, von dem rückschließend die konkrete menschliche Handlungsebene ihre guten Handlungsgründe erhalten soll. Wir wollen dieses Verfahren als Streben nach Objektivität bezeichnen.

### **Alterität statt Similarität als Ausgangspunkt moralischer Berücksichtigung**

Das zentrale Problem des Strebens nach Objektivität liegt darin, dass sich der Mensch durch die Absicht, sich auf den Standpunkt einer objektiven Ebene zu begeben, von den konkreten Adressaten seiner moralischen Urteile - den Tieren - entfernt. Daraus ergibt sich eine anthropozentristische Beantwortung der Frage nach der anthropologischen Differenz, also der Frage, was das Tier vom Menschen unterscheidet. Setzen wir bei der Begründung der moralischen Schutzwürdigkeit der Tiere bei einer Beschreibung relevanter Eigenschaften an, dann werden sich diese Eigenschaften an denen orientieren, die wir vom Menschen her kennen:

»Dies führt dazu, dass jene Tiere, die Menschen ähnlicher sind, auch umfänglicheren moralischen Schutz genießen. Je mehr Ähnlichkeit, desto mehr moralische Relevanz, so könnte man zusammenfassen. Pointiert formuliert: Die Grundlage des Arguments ist das Eigene (Menschliche) im Fremden (Tierlichen).«<sup>62</sup>

Dient diese Similarität als Grundlage unserer moralischen Beziehungen zu Tieren, dann werden wir umso stärkere Verpflichtungen den Tieren gegenüber fühlen, die uns ähneln bzw. gleichen. Da im Zweifelsfall »jene Beziehungen obsiegen, die wir mit Nahestehenden und Gleichen unterhalten«<sup>63</sup>, handelt es sich bei einer solchen Ethikkonzeption um eine Grundlegung, die im »Egoismus oder Ethnozentrismus«<sup>64</sup> wurzelt. Dies macht verständlich, warum Haustieren der moralische Vorzug gegenüber Nutztieren gegeben

61 Rorty, Richard (1988): Solidarität oder Objektivität, in: ders. (1988): Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays, Stuttgart, 11-37, hier 13f.

62 Grimm, Herwig (2013): Tierschutz oder Menschenschutz? Die Suche nach dem Menschen in der Tierethik, in: Reusch, Siegfried u.a. (Hrsg.): Der blaue Reiter. Journal für Philosophie, Ausgabe 34, 2/2013, Hannover, 49-53, hier 51

63 Wild, Markus (2013): Jede Katze hat drei Namen. Jacques Derridas Tierphilosophie, in: Reusch, Siegfried u.a. (Hrsg.): Der blaue Reiter. Journal für Philosophie, Ausgabe 34, 2/2013, Hannover, 15-19, hier 18.

64 Ebd.

wird, da Nutztiere auf ihre Funktion degradiert werden können, vom Menschen für den Menschen eingesetzt zu werden bzw. sogar gezüchtet worden zu sein. Eine Ähnlichkeit zum Mitmenschen ist in diesen Fällen kaum mehr plausibel zu machen; eine Mitgeschöpflichkeit dieser Tiere steht radikal in Frage. Die 1789 von Jeremy Bentham formulierte These »the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?«<sup>65</sup> leitet die Geschichte einer Tierethik ein, die der anthropologischen Differenz einen zentralen Stellenwert innerhalb der Tiermoral einräumt. Ausgehend von der Formel  $\text{Tier} = \text{Mensch} - x$  bzw.  $\text{Mensch} = \text{Tier} + x$  begeben wir uns auf die Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen Mensch und Tier. Dies findet Ausdruck im Tierschutzrecht, das seine Differenzierungen zum Recht auf Schutz anhand von Begriffen wie »höher« oder »niedriger entwickelt«<sup>66</sup> beschreibt, wobei sich diese relativen Begriffe immer am Entwicklungszustand des fertigen Menschen orientieren. Solche Argumentationen wurzeln im Speziesismus. Zwar werden Artgrenzen moralisch überschritten, jedoch nicht Eigenschaftsgrenzen, die entlang einer Art verlaufen, nämlich der des Menschen. Insofern wird dem Anderen nicht als Anderem begegnet sondern als Eigenes-x. Und je größer das x, desto geringer die Zuteilung des Status Mitgeschöpf. Eine zentrale Frage wird dann beispielsweise bei Peter Singer, ob Tiere rationale und selbstbewusste Wesen sind, die ihre Vergangenheit und Zukunft begreifen. Da dies auf einige Primaten zutrifft, wird deutlich, weshalb sich Singer unter anderem für Menschenrechte für Große Menschenaffen einsetzt.<sup>67</sup> Bei allem Verständnis für die Bemühung um den Schutz der Primaten, gerät aus dem Fokus, dass damit zugleich Nutztierarten in einen moralischen Rückstand geraten. Dies lässt sich nur durch ein Verständnis des Tieres vermeiden, das nicht mehr auf dessen Similarität zum Menschen basiert. Die Rede von der Solidarität innerhalb der Mensch-Tier-Beziehung basiert auf dem Gedanken, dass Tiere »keine defizienten Menschen [sind], die sich als uns ähnlich beweisen müssten«<sup>68</sup>. Mit Grimm lässt sich die neue Grundfrage zusammenfassen:

»Ob es jedoch überhaupt möglich ist, einen Ansatz zu begründen, der das Fremde als Fremdes zu achten versteht, ist eine Frage für die künftige Auseinandersetzung innerhalb einer Ethik der Mensch-Tier-Beziehung und der philosophischen Ethik überhaupt.«<sup>69</sup>

Die vorliegende Arbeit versteht sich als eine bejahende Antwort auf diese Frage. Notwendig ist dazu zunächst ein Paradigmenwechsel von der Ethik der Similarität zur Ethik der Alterität, die jedem Tier einen eigenschaftsunabhängigen integralen Wert als Tier im moralischen Kosmos des Menschen zuordnet. Dazu ist es erforderlich, den Glauben aufzugeben, dass zur Motivation moralischen Handelns die Vorstellung eines objektiven

---

65 Bentham, Jeremy (1789): An introduction to the principles of morals and legislation, in: Burns, James u.a. (Hrsg.) (1970): The collected Works of Jeremy Bentham, Band 2, London, 283.

66 Deutsches Tierschutzgesetz § 9 Abs. 2 Z. 1.

67 Vgl. dazu: Singer, Peter & Cavalieri, Paola (1994): Deklaration über die Großen Menschenaffen, in dies. (1994): Menschenrechte für die Großen Menschenaffen. Das Great Ape Project, München, 12-16.

68 Grimm (2013), 52.

69 Ebd.



Wertes notwendig ist, der in bestimmten Eigenschaften bestimmter Tierarten zu finden ist und in anderen nicht.

## Solidarität und Pragmatismus als Grundlagen einer künftigen Tierethik

Wir können sowohl dem Menschen als auch dem Tier innerhalb des Mensch-Tier-Verhältnisses gerechter werden, wenn wir den Paradigmenwechsel von Objektivität zu Solidarität damit einleiten, eine alternative natur-bzw. tierethische Fragestellung zu formulieren.

Anstatt der Frage, ob das Tier einen Wert hat, schlage ich vor, zu fragen, ob es überzeugungsfähige Gründe dafür geben kann, Tieren a priori solidarisch begegnen zu wollen.

Diese Frage impliziert erstens nicht die Vorstellung, dass es einer wertgebenden Eigenschaft der Tiere bedarf, um ihnen einen moralischen Status als Mitgeschöpf zuweisen zu können. Zweitens vermeidet diese Frage die Rede von einem Sollen und rekurriert auf ein mögliches Wollen des Menschen im Hinblick auf seine Handlungen Tieren gegenüber. Der Fokus wird von der Objektebene auf die Handlungsebene umgelenkt.

Dieses Verfahren wurzelt in der Philosophie des amerikanischen Pragmatismus. Jedoch fand dieser bisher kaum Eingang in die naturethische bzw. tierethische Debatte.

Nach Auffassung der Pragmatisten »ist die Wahrheit das, woran zu glauben für uns gut ist«<sup>70</sup>. Je nach Extension des Verständnisses davon, was »uns« hier meint, wird eine Solidarität angestrebt, in der es »nicht um die Frage nach der Beziehung zwischen den Praktiken der gewählten Gemeinschaft und etwas, was außerhalb dieser Gemeinschaft steht«<sup>71</sup>, geht. Zentrum der Wahrheit bleibt die Sorge um den konkreten Zustand der Wir-Gruppe, auf die sich das »uns« bezieht. Die Erweiterung dieser Wir-Gruppe ist eines der zentralen Ziele des Pragmatismus, wie ihn Richard Rorty vertritt, wenn er von der Objektivität als dem Wunsch spricht »nach möglichst weitgehender umfassender Erweiterung des Anwendungsbereichs des Wortes >wir<«<sup>72</sup>. Darin liegt das Kernmotiv der Solidarität:

»Pragmatists would like to replace the desire for objectivity – the desire to be in touch with a reality which is more than some community with which we identify ourselves – with the desire for solidarity with that community.«<sup>73</sup>

---

70 Rorty (1988), 14.

71 Ebd. 11.

72 Ebd. 15.

73 Rorty, Richard (1991): Objectivity, relativism and truth, in: Philosophical Papers Vol. 1, Cambridge, 39.

Vgl. auch Müller, Martin (2014): Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus? Richard Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus, Bielefeld, 368: »Erst wenn es uns gelingt, den Wunsch nach Objektivität durch den Wunsch nach Solidarität zu ersetzen, wird der Wandel des Selbstbildes vom Menschen als Erkennenden hin zum gemeinsam kreativ Handelnden perfekt sein.«

Diesen Gedanken der Solidarität auf das Mensch-Tier-Verhältnis anwenden heißt, die Gemeinschaftsgrenzen zu erweitern, innerhalb derer wir dem Anderen apriorisch solidarisch begegnen. Innerhalb inter-humaner Verhältnisse ist die Forderung nach einer solchen solidarischen Perspektive selbstverständlich und hat längst Eingang gefunden in die Rede von Menschenwürde und Menschenrechten. Diese Selbstverständlichkeit betrifft nicht das Mensch-Tier-Verhältnis.

Nun wird ein intuitiver Einwand lauten, dass, wenn wir weder die Gattung noch Eigenschaften zum Ausgangspunkt moralischer Rücksichtnahme machen, kein moralrelevanter Unterschied mehr zwischen einem Stein, einer Milbe, einem Pferd und einem Menschen bestehen könne. Um diesem ernstzunehmenden Einwand zu begegnen, bedarf es einer genaueren Vorstellung davon, was wir mit dem Anderen meinen.

In seinem berühmten Essay »Wie ist es, eine Fledermaus zu sein«<sup>74</sup> verneint Thomas Nagel die Frage, ob wir wissen können, wie es sich anfühlt, eine Fledermaus zu sein. Die Anfühlfrage<sup>75</sup> können wir nicht beantworten, weil wir keine Fledermaus sind und selbst wenn wir alle Fakten darüber kennen würden, wie es ist eine Fledermaus zu sein, wüssten wir nicht, wie es sich anfühlt, eine Fledermaus zu sein. Wir sind auf eine radikale Andersheit der Fledermaus, auf ihre Alterität verwiesen. Diese Alterität können wir ihr aber nur zusprechen, indem wir zuvor eine Similarität an ihr festgestellt haben, eine Ähnlichkeit zu uns. Die Anfühlfrage macht nur dann Sinn, wenn wir die Frage, ob etwas überhaupt eine Form von Erfahrungen macht, im Hinblick auf eine Sache positiv beantwortet haben: »Die Frage, wie es sich anfühlt, ein Ziegelstein zu sein, ergibt keinen Sinn [...]. So gesehen ist Similarität für Alterität unverzichtbar.«<sup>76</sup> Durch Analogieschluss haben wir das Urteil gefällt, dass die Fledermaus ein Wesen ist, das uns in irgendeiner Hinsicht ähnelt. Sobald wir in der Welt etwas wahrnehmen, dem wir eine Ähnlichkeit zu uns unterstellen können oder wollen, bewegen wir uns auf der Ebene der Similarität. Im Falle vieler Tiere handelt es sich bei dem Grund für zugesprochene Similarität um die wahrnehmbare Fähigkeit, ein subjektives Erleben auszudrücken. Wenn die Similarität der Tiere die Bedingung für ihre Alterität ist und unsere Ethik eine Ethik der Alterität sein soll, dann müssen wir zugeben, dass unsere Ethik der Alterität auch auf der Similarität der Tiere beruht. Gerade eine stark anthropozentrische Ethik haben wir aber abgelehnt. Ist es aber nun überhaupt möglich eine Ethik zu konzeptualisieren, »die das Fremde als Fremdes zu achten lehrt«<sup>77</sup>? Dies ist dann möglich, wenn wir die Achtung vor dem Fremden nicht an erkennbare Ähnlichkeitseigenschaften koppeln, die über die Wahrnehmung des Anderen als Leben, das leben will, (Albert Schweitzer) hinausgeht. Verstehen wir die Similarität als Minimalbedingung einer Ethik der Alterität, so genügt

74 Nagel, Thomas (1993): Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in: Bieri, Peter (Hrsg.) (1993): Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim, 261-275.

75 In der Tierphilosophie lassen sich die Anfühlfrage und die Verteilungsfrage unterscheiden. Die Anfühlfrage bezieht sich auf das mögliche menschliche Wissen, wie es sich anfühlt, bestimmte Erfahrungen zu machen. Die Verteilungsfrage bezieht sich auf die Frage, ob der Mensch einem Anderen die Fähigkeit zuschreibt, überhaupt irgendwelche Erfahrungen zu machen (vgl. dazu Wild (2013), 17).

76 Wild (2013), 19.

77 Grimm (2013), 50.

uns schon die Erkenntnis, dass etwas lebt, um es als Du wahrnehmen zu können. Die »Verantwortlichkeit für das ganz Unähnliche«<sup>78</sup> ergibt sich bereits aus der Wahrnehmung des Anderen als Anderen. Die dazu erforderliche Bedingung eines minimalen Analogieschlusses von uns auf ihn sei als solche zugestanden. Sie besagt nicht mehr, als dass wir einem Objekt Subjektcharakter verleihen, indem wir es als Subjekt (als Anderen – also auf solidarische Weise) wahrnehmen. Woran sich diese Wahrnehmung entzündet ist damit nicht entschieden sondern im Gegenteil völlig offen. Nicht die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, nicht die Fähigkeit, zu leiden, nicht die Fähigkeit, ein Interesse zu haben usw. sorgen dafür, dass wir einem Gegenüber als Anderem begegnen sondern unser sich am Aspekt des nicht-identischen Lebens entzündender Wille, es als Anderes im solidarischen Sinne zu behandeln. Dies entspricht der metaethischen Enthaltensamkeit des pragmatistischen Ansatzes und dessen Wahrheitsverständnis. Die Solidarität einer Beziehung gründet nicht auf Objektivität sondern auf dem Willen zur Solidarität dem Anderen gegenüber. Der zweite Paradigmenwechsel des Pragmatismus ist jener, der von Objektivität (Grund) auf Subjektivität (Wille) umstellt. Deshalb wäre es auch denkbar, ein solidarisches Verhältnis zu einer Landschaft zu unterhalten. Der Grund der Solidarität »kann nicht aus Eigenschaften des Anderen abgeleitet werden, sondern beruht in der Andersheit des Anderen.«<sup>79</sup> Genauer gesagt besteht er in der Anerkennung dieser Andersheit als Fundament für moralische Achtung ohne weiteren Grund. Andernfalls würde der Anspruch auf Solidarität unterminiert werden: »Wenn ich beispielsweise am Anderen Eigenschaften wahrnehme und daraus Merkmale ableiten möchte, die ihn zu einem Objekt meiner ethischen Sorge machen, habe ich den Anderen bereits verdinglicht und assimiliert.«<sup>80</sup> Am Beginn der solidarischen Beziehung steht nicht die Begegnung mit einem Gegenüber, sondern das Eintreten in eine Beziehung zu ihm: »Das Du begegnet mir. Aber ich trete in die unmittelbare Beziehung zu ihm.«<sup>81</sup> Es spricht nichts dagegen, ein solches Du auch außerhalb der interhumanen Sphäre anzusprechen. Und darüber hinaus auch dort, wo die anthropologische Similarität am Kleinsten ist, vermutlich unter anderem auch bei den Lebewesen, die wir als Nutztiere bezeichnen.

---

78 Derrida, Jacques (2008): *La bête et le souverain*. Vol. 1, Paris, 155.

79 Wild (2013), 18.

80 Ebd.

81 Buber, Martin (1995): *Ich und Du*, Stuttgart, 11.