

Haben Tiere Rechte?

Carl Cohen

1. Wenn Tiere Rechte hätten

Haben Tiere Rechte? Die Antwort auf diese Frage ist von großer Bedeutung, denn wenn Tiere (ich benutze dieses Wort, um nichtmenschliche Tiere zu bezeichnen) tatsächlich Rechte haben, dann müssen diese Rechte respektiert werden, auch um den Preis großer Bürden für den Menschen. Ein Recht ist ein gültiger, zumindest potentieller Anspruch eines moralischen Subjekts gemäß Prinzipien, die sowohl für den Anspruchsberechtigten als auch für den Bereich gelten, auf den der Anspruch abzielt. Rechte sind kostbar und sie übersteigen bloße Interessen. In unserem moralischen Leben spielen Rechte eine zentrale Rolle.

Sie haben ein Recht auf die Rückgabe des Geldes, das Sie mir geliehen haben; wir beide verstehen das. Es mag sehr in meinem Interesse sein, das Geld länger zu behalten, und Sie mögen keinen Bedarf dafür haben. Aber meine Interessen (oder mein Nutzen) und Ihr Mangel an Bedarf beantworten nicht die zugrunde liegende moralische Frage. Sie haben ein *Recht* auf das Geld; wir errichten Gerichtshöfe unter anderem, um zu garantieren, daß solche Rechte respektiert werden.

Selbst wenn es kein entsprechendes Gesetz gibt, kann ich ein Recht haben. Wenn Sie mir ein Versprechen geben, habe ich das moralische Recht darauf, daß Sie es halten – selbst dann, wenn keine staatliche Autorität existieren sollte, die dieses Recht erzwingt. Es mag sehr in Ihrem Interesse liegen, dieses Versprechen zu brechen, aber weder Ihr starkes Interesse noch das Fehlen eines Gesetzes waren entscheidend, als Sie Ihr Gelöbnis – das wir beide wohl verstanden haben – abgegeben haben. Ähnlich mag eine an der Macht befindliche Regierung ein großes Interesse, ja gar ein wohlwollendes Interesse daran haben, mir mein Recht auf Reisefreiheit und Redefreiheit zu verwehren, aber diese Interessen wiegen weniger als meine Rechte.

In der medizinischen Forschung könnten wir eine Menge über neue Medikamente oder Methoden lernen, wenn wir diese an Versuchspersonen testen würden. Vielleicht gehört das Medikament zu einer als gefährlich bekannten Art; vielleicht wurde die Methode niemals zuvor erprobt. Wir könnten die Testpersonen, die wir für diese Studien benutzen, täu-

schen, oder wir könnten gar Gewalt anwenden, um sie zu ihrer unfreiwilligen Teilnahme zu zwingen. Vielleicht wären die Versuche schmerzhaft oder schädlich. Nehmen wir an, das trifft zu. Und nehmen wir außerdem an, daß wir aus diesen Versuchen eine Menge lernen könnten – vielleicht, daß die Methode nutzlos oder das Medikament wundervoll ist. Selbst dann wissen wir, daß in einer zivilisierten Gesellschaft die medizinische Wissenschaft nicht auf diese Weise vorangebracht werden darf. Wieso nicht? Weil die Versuchspersonen in medizinischen Experimenten Rechte haben, die berücksichtigt werden müssen. Wenn diese Rechte ignoriert und die Versuchspersonen getäuscht oder gegen ihren Willen eingesetzt werden, dann würden wir sicherlich darin übereinstimmen, daß solche Experimente äußerst unmoralisch sind. Selbst wenn die Motive des Forschers gut wären, wären diese Experimente dennoch schlicht falsch – moralisch falsch –, wenn sie auf eine Weise Gebrauch von Menschen machen, die es versäumt, deren Rechte zu respektieren.

Nun glauben manche Menschen, daß der Gebrauch von Tieren in medizinischen Experimenten ebenso moralisch falsch sei wie der Gebrauch von Menschen gegen deren Willen. Menschen haben das *Recht*, nicht so benutzt zu werden. Wenn Tiere Rechte haben, haben auch sie das *Recht*, nicht so benutzt zu werden. Dieser Gedankengang ist zumindest nachvollziehbar. Diese Kritiker glauben aufrichtig, daß Tiere Rechte haben. Und wenn Tiere Rechte haben, *dann haben sie sicherlich das Recht, nicht getötet zu werden, nur um unsere Interessen zu fördern*. Es geht nicht darum, ob unsere Motive gut sind oder ob unsere Interessen in der Medizin und Wissenschaft wichtig sind. Interessen – für wie wichtig wir sie auch halten mögen – müssen Rechten weichen.

Manche sagen vielleicht: »Nun, sie haben Rechte, aber wir haben auch Rechte, und unsere Rechte überwiegen ihre Rechte.« Das mag in einigen Fällen stimmen, aber es löst das eigentliche Problem nicht, denn obwohl wir ein gewichtiges *Interesse* daran haben mögen, Impfstoffe gegen Polio und andere Krankheiten zu entwickeln, haben wir kein *Recht*, dies zu tun. Wir könnten auch nicht ehrlich behaupten, daß wir die Mäuse, die wir in der Forschung einsetzen, in Notwehr töten; sie haben uns nicht angegriffen. Wenn Tiere Rechte haben, dann haben sie zweifellos das *Recht*, nicht zur Förderung der Interessen anderer getötet zu werden, welche Rechte auch immer diese anderen haben mögen.

Im Jahr 1952 gab es etwa 58 000 registrierte Fälle von Polio-Erkrankungen in den Vereinigten Staaten und um die 3 000 durch Polio verursachte Todesfälle. Meine Eltern, Eltern überall, zitterten vor Angst um ihre Kinder, die in Ferienlagern oder weg von zuhause waren. 1955 wurde die

Polio-Impfung dann zur Regel; danach sank die Zahl der Krankheitsfälle rasch auf ungefähr zwölf im Jahr. Heute ist Polio vollständig aus der westlichen Hemisphäre verbannt. Der Impfstoff, der dieses wundervolle Resultat erbrachte und teilweise nur ein paar Häuserblöcke entfernt von meiner Wohnung in Ann Arbor, Michigan, entwickelt und erprobt wurde, konnte *nur* mit einem beträchtlichen Einsatz von Versuchstieren entwickelt werden. Polio-Impfstoffe wurden schon mehrmals zuvor erprobt, aber von diesen früheren Impfstoffen hatten Kinder sich die Krankheit zugezogen; verständlicherweise wurden die Forscher also überaus vorsichtig mit dem Einsatz von Kindern.

Heute ist es die tödliche Krankheit *Malaria*, für die ein Impfstoff dringendst gebraucht wird, denn sie tötet jährlich circa zwei Millionen Menschen, die meisten von ihnen Kinder. Viele Impfstoffe wurden bereits erprobt – glücklicherweise nicht an Kindern – und alle haben versagt. Vor kurzem aber, nach Jahrzehnten der Anstrengung, haben wir gelernt, wie man einen Impfstoff herstellt, mit dem Mäuse erfolgreich gegen Malaria geimpft werden können. Einen sicheren Impfstoff für Menschen haben wir zwar noch nicht – aber in naher Zukunft werden wir ihn haben, dank des Einsatzes dieser Mäuse, von denen viele im Prozeß der Entwicklung ihr Leben lassen. Den Impfstoff zuerst an Kindern zu testen wäre ein Verbrechen, genauso wie es ein Verbrechen gewesen wäre, wenn wir vor einigen Jahren mit den Polio-Impfstoffen von Salk und Sabin so verfahren wären. Wir setzen Mäuse ein oder Affen, *weil es keine andere Möglichkeit gibt*. Und es wird auch nie eine andere Möglichkeit geben, weil ungeprüfte Impfstoffe sehr gefährlich sind. Ihre erste Anwendung an einem lebenden Organismus ist zwangsläufig experimentell und es gibt keine und wird auch nie eine Möglichkeit geben, die Verlässlichkeit und Sicherheit neuer Impfstoffe ohne wiederholte Tests an lebenden Organismen zu ermitteln. Da wir gewiß keine Kinder einsetzen dürfen, um Impfstoffe zu testen, benutzen wir Mäuse (oder, wenn es um die Entwicklung eines Impfstoffes gegen Aids geht, Primaten), – *oder wir werden niemals solche Impfstoffe haben*.

Aber falls diese Tiere, die wir in solchen Versuchen einsetzen, ebenso wie Kinder Rechte haben, so ist das, was wir diesen Mäusen antaten und ihnen noch immer antun, genauso grundlegend falsch, wie es falsch wäre, Impfstoffe an unschuldigen, gefangenen Kindern zu erproben. Verteidiger der Tierrechte denken im allgemeinen nicht, daß medizinische Forscher bössartig sind. Aber ihre Argumentation führt sie zwingend zu dem Schluß, daß das, was Forscher in der Medizin mit Tieren anstellen, moralisch unzulässig ist.

In den meisten biomedizinischen Forschungsprojekten, die mit Versuchstieren arbeiten, kommen Nagetiere zum Einsatz: Mäuse und Ratten. Es ist deshalb die Ratte, die (auch von Kritikern) stellvertretend herangezogen wird, um den moralischen Status von Tieren zu diskutieren. Professor Tom Regan ist ein führender Verteidiger der Ansicht, daß Ratten besagte Rechte tatsächlich haben und nicht in biomedizinischen Forschungsprojekten eingesetzt werden dürfen. Er ist ein aufrichtiger Mann. Er erkennt die Konsequenzen seiner Sichtweise und akzeptiert sie ohne Zögern. In seinem Buch *The Case for Animal Rights* schreibt er:

»[D]ie Schäden, die andere durch die Aufgabe [mancher] Praktiken oder die Auflösung [mancher] Institutionen vielleicht erleiden, sind keine Rechtfertigung dafür, diese beizubehalten ... Niemand hat das Recht, vor Schäden bewahrt zu werden, wenn der in Frage stehende Schutz die Verletzung von Rechten anderer bedeutet. (S. 346) ... [N]iemand hat das Recht, geschützt zu werden durch die Fortführung einer ungerechten Praktik, eine, die die Rechte anderer verletzt. (S. 347) ... [D]er Gerechtigkeit muß Genüge getan werden, selbst wenn die ... Himmel fallen.« (S. 347, Kursiv im Original)

Diese letzte Zeile gibt Kant wieder, der sie einer älteren Tradition entlieh: »*Fiat justitia et pereat mundus!* Gerechtigkeit geschehe, und wenn die Welt (darüber) zugrunde geht.« (Nach *Manlius, Loci communes*, S. 290, Ferdinand I. zugeschrieben.) Da er glaubt, daß Ratten wie Menschen Rechte haben, ist Regan davon überzeugt, daß das Töten von Ratten in der medizinischen Forschung »moralisch nicht tolerierbar« ist. Er schreibt:

»*bloß* durch eine umfassende Aufzählung »der vielen menschlichen und humanen Vorteile«, die sich daraus ergeben, können wir noch nicht einmal die Schädigung einer einzigen Ratte rechtfertigen ... Nicht einmal eine einzige Ratte sollte so behandelt werden, als wäre der Wert dieses Tieres auf seinen möglichen Nutzen für die Interessen anderer reduzierbar ...« (S. 384)

Wenn es Dinge gibt, die wir nicht lernen können, weil Tiere Rechte haben, dann, so antwortet Regan, können wir daran nichts ändern; »so sei es«.

Dies ist die Schlußfolgerung, zu der man kommen muß, wenn man annimmt, daß Tiere Rechte haben. Wenn Professor Regan und seine Kollegen bezüglich des moralischen Status von Ratten recht haben, so können wir Menschen zu keiner Zeit das Recht haben, diese zu töten – außer vielleicht, eine Ratte greift eine Person oder ein menschliches Baby an, was

Ratten manchmal tatsächlich tun; dann nämlich könnte unser Recht auf Selbstverteidigung Anwendung finden. Medizinische Forschung kann jedoch, wenn man ehrlich ist, nicht als Selbstverteidigung beschrieben werden, und medizinische Forschung erfordert es üblicherweise, daß viele Mäuse und Ratten getötet werden. Deshalb müssen alle Forschungsprojekte, die auf Mäuse, Ratten oder andere Versuchstiere angewiesen sind, eingestellt werden – das betrifft die meisten aktuellen Studien und in bestimmten Bereichen die wichtigsten.

Aber können wir die Tiere nicht durch irgend etwas anderes ersetzen? Nein. Der Ersatz von Versuchstieren durch Computersimulationen oder Gewebepollen usw. ist beim größten Teil der Forschung ein Hirngespinnst, eine *Phantasie*. Und zwar deshalb, weil das neue Medikament oder die neue Methode schließlich doch an einem lebenden Organismus erprobt werden muß, und dieser Versuch ist entscheidend. Wenn Tiere Rechte hätten, müßten biomedizinische Forschungsprojekte, die Gebrauch von Versuchstieren machen, *eingestellt* werden – und natürlich auch die Nutzung von Tieren als Nahrung.

Diese außerordentliche Konsequenz hat für Verteidiger von Tierrechten kein argumentatives Gewicht, weil sie keine Konsequentialisten sind. Für sie (wie auch für Tom Regan) können die *Interessen* von Menschen, deren Wunsch, von Krankheit oder Schmerzen befreit zu werden, nicht stärker wiegen als die *Rechte* auch nur einer einzigen Ratte. Für sie ist dies eine Frage der Gerechtigkeit, und der Gebrauch von Tieren in medizinischen Experimenten ist – wie Regan sagt – schlicht ungerecht. Die Konsequenzen dieser Sichtweise sind jedoch schrecklich – und geben wohl den meisten von uns einen guten Anlaß, um die Argumente, die zur Begründung von Tierrechten vorgebracht werden, sehr genau zu prüfen.

Glauben Sie, daß die Entwicklung des Polio-Impfstoffes moralisch richtig war? Würden Sie diese heute befürworten? Sind Sie für vergleichbare Forschungen, Arbeit, die zehntausende Menschenkinder vor Diphtherie, Hepatitis, Masern, Tollwut, Röteln oder Tetanus (deren aller Bekämpfung tatsächlich essentiell auf Versuchstiere angewiesen war) schützt? Befürworten Sie die heutigen Bemühungen, die Aids-Pandemie aufzuhalten? Und mehr noch, die Malaria? Ich befürworte diese Arbeit, und zwar von ganzem Herzen. Wenn auch Sie diese Arbeit befürworten, müssen wir zu dem Schluß kommen, daß die Verteidigung von Tierrechten ein großer und gefährlicher Fehler ist.

Als nächstes möchte ich nun erklären, wieso Tiere keine Rechte haben können.

2. Wieso Tiere keine Rechte haben

Menschen haben viele Pflichten gegenüber Tieren – wenige werden das bestreiten. Aber sicher folgt daraus nicht, daß Tiere Rechte haben, denn es ist sicher nicht wahr, daß jede unserer Pflichten aus den Rechten anderer hervorgeht. Ganz und gar nicht. Wir müssen hier deutlich und vorsichtig sein. Rechte ziehen Pflichten nach sich. Wenn Sie ein Recht darauf haben, das Geld, das ich mir von Ihnen geborgt habe, wiederzubekommen, dann bin ich verpflichtet, es zurückzuzahlen. Keine Frage. Wenn wir das Recht haben, uns frei über politische Angelegenheiten zu äußern, dann hat die Gemeinschaft die Pflicht, unser Recht, dies zu tun, zu respektieren. Aber die Aussage »Alle Rechte haben Pflichten zur Folge« läßt sich nicht einfach umkehren, wie die Logiker sagen. Aus der wahren Aussage, daß alle Bäume Pflanzen sind, können wir sicher nicht schließen, daß alle Pflanzen Bäume sind. Alle Rechte haben Pflichten zur Folge, aber nicht alle Pflichten sind die Folge von Rechten. Manche Pflichten, wie die meine, das Geld zurückzahlen, das ich mir von Ihnen geliehen habe, erwachsen aus Rechten. Aber wir haben auch viele Pflichten gegenüber Personen und anderen Lebewesen, die keine diesbezüglichen Rechte haben.

Man kann Pflichten freiwillig übernehmen: So akzeptiere ich als Professor die Verpflichtung, von Studierenden eingereichte Arbeiten ausführlich zu kommentieren und mache das auch. Sie haben aber nicht das Recht zu *fordern*, daß ich es mache. Staatsbeamte und gewählte Amtspersonen sollten sicherlich höflich zum Publikum sein, aber diese Verpflichtung ist gewiß nicht in den Rechten der Bürger begründet.

Oft erwachsen Pflichten aus speziellen Beziehungen: Gastgeber sind verpflichtet, freundlich zu ihren Gästen zu sein, aber der Gast hat nicht das Recht, Freundlichkeit zu fordern. Schäfer haben Pflichten gegenüber ihren Hunden und Cowboys gegenüber ihren Pferden, sie rühren aber nicht aus den Rechten der Hunde oder Pferde her. Mein Sohn, gerade vierzehn Jahre alt, wird sich vielleicht eines Tages wünschen, wie mein Vater Veterinärmedizin zu studieren. Ich werde dann die Pflicht haben, ihm nach meinen Möglichkeiten zu helfen, und werde das auch mit Stolz tun – er kann jedoch eine solche Hilfe nicht mit Hinweis auf ein Recht fordern. Meine Hündin hat kein Recht auf tägliche Bewegung und veterinärmedizinische Betreuung, aber ich habe die Pflicht, ihr diese Dinge zu bieten.

Man kann jemandem verpflichtet sein, der einem eine besondere Gefälligkeit erwiesen hat, oder man kann dazu verpflichtet sein, ein Tier in Anbetracht seines Zustands von seinen Qualen zu befreien. Aber weder

der Wohltäter noch das sterbende Tier haben einen entsprechenden Rechtsanspruch. Die Behauptung, daß Rechte und Pflichten *reziprok* seien, daß *jede* Pflicht vom Recht eines anderen herrühre, ist falsch. Sie ist schlicht inkonsistent mit unserem allgemeinen Verständnis des Unterschieds zwischen dem, wovon wir denken, daß wir es tun *sollen* und dem, was andere mit Recht von uns *fordern* können.

Ich betone dies, denn auch wenn Tiere keine Rechte haben, folgt daraus natürlich nicht, daß wir sie mit gefühlloser Mißachtung behandeln dürfen. Tiere sind keine Steine; sie fühlen. Eine Ratte kann leiden und wir haben selbstverständlich die Pflicht, sie nicht grundlos zu quälen, selbst wenn es wahr ist, daß es unmöglich ist, das Rechtekonzept auf sie anzuwenden. Wir Menschen sind dazu verpflichtet, human zu handeln, das heißt, uns der Empfindungsfähigkeit der Tiere bewußt zu sein und auf sie die geltenden moralischen Prinzipien bezüglich der grundlosen Verursachung von Schmerz und Leiden anzuwenden. Das heißt natürlich nicht, Tiere als Inhaber von Rechten zu behandeln.

Tiere können nicht Träger von Rechten sein, weil das Rechtekonzept seinem Wesen nach *menschlich* ist; es hat seine Wurzeln und seine Bedeutung in der moralischen Welt des Menschen. Menschen müssen mit Ratten umgehen – sogar allzu oft in einigen Teilen der Welt – und müssen in ihrem Umgang mit ihnen moralisch sein; man kann aber ebensowenig behaupten, eine Ratte habe Rechte, wie man sagen kann, ein Tisch habe Ehrgeiz. Wenn man sagt, eine Ratte habe Rechte, bringt man Kategorien durcheinander, man wendet auf ihre Welt eine moralische Kategorie an, die ausschließlich in der moralischen Welt des Menschen Bedeutung hat.

Machen Sie doch einmal in Gedanken folgendes Experiment: Stellen Sie sich vor, eine Löwin in der Serengeti geht für ihre Jungen auf die Jagd. Ein Zebrafohlen, das gerade nicht von der Mutter beaufsichtigt wird, ist das Opfer; die Löwin packt es, reißt ihm die Kehle auf, reißt Stücke seines Fleisches heraus und entfernt sich. Die Zebrautter verliert fast den Verstand, als sie ihr Kind nicht finden kann; und wenn sie den Tierkadaver dann schließlich gefunden hat, verläßt sie diese Überreste für Tage nicht. Man mag diese Szene unerfreulich finden, aber sie ist völlig natürlich und mehr als alltäglich. Wenn das Zebra ein Lebensrecht hätte, wenn das Beutetier im Recht wäre, das Raubtier aber im Unrecht, dann sollten wir nach Möglichkeit zugunsten des sich im Recht befindlichen Tieres eingreifen. Aber selbstverständlich greifen wir nicht ein – was wir sicher tun würden, wenn wir sähen, wie die Löwin dabei ist, ein ungeschütztes menschliches Baby anzugreifen. Was macht den moralischen Unterschied aus? Wir rechtfertigen unterschiedliche Reaktionen in bezug auf Men-

schen und Zebras (implizit oder explizit) damit, daß sich ihr moralischer Status stark unterscheidet. Der Mensch hat ein Recht darauf, nicht bei lebendigem Leibe gefressen zu werden; er ist schließlich ein menschliches Wesen. Glauben Sie, daß das Zebrafohlen das *Recht* hat, nicht von dieser Löwin abgeschlachtet zu werden? Glauben Sie, daß die Löwin das *Recht* hat, das Zebrafohlen für ihre Jungen zu töten? Wenn Sie geneigt sind, angesichts dieser natürlichen Raubgier – die sich auf dem Planeten Erde tagtäglich in ungezählten Variationen viele Millionen mal wiederholt – zu sagen, daß keiner von beiden im Recht oder Unrecht ist, daß keiner von beiden gegenüber dem anderen ein *Recht* einfordern kann, dann bin ich auf Ihrer Seite. Rechte sind von höchster moralischer Tragweite, richtig; aber Zebras und Löwen und Ratten sind gänzlich amoralisch; für sie gibt es keine Moral; sie begehen kein Unrecht, niemals. In ihrer Welt gibt es keine Rechte.

Ein Gegenwartsphilosoph, der schon sehr viel über Tiere nachgedacht hat und sie als »moralische Objekte« (»moral patients«) bezeichnet, sagt dies folgendermaßen:

»Ein moralisches Objekt besitzt nicht die Fähigkeit, beim Nachdenken darüber, welche unter einer Anzahl möglicher Handlungen richtig oder angemessen wäre, moralische Grundsätze zu formulieren, geschweige denn anzuwenden. Um es kurz zu sagen: Moralische Objekte können weder etwas Rechtes noch etwas Unrechtes tun ... [S]elbst wenn ein moralisches Objekt einem anderen erheblichen Schaden zufügt, hat es nichts Unrechtes getan. Nur moralische Subjekte können moralisch falsch handeln.«

Genau so ist es. Das Konzept von Recht und Unrecht ist Tieren völlig fremd, weder denkbar innerhalb ihres geistigen Horizonts noch auf ihn anwendbar, wie es der Autor dieses Abschnitts, Professor Tom Regan, hier klar erkennt. (*The Case for Animal Rights*, S. 152f)

Wenn wir Tiere in unserer Forschung einsetzen, sollten wir zwar mitfühlend sein – aber wir können niemals die Rechte dieser Tiere verletzen, weil sie, um es klar zu sagen, keine haben. *Rechte* können auf sie nicht angewendet werden.

Menschen hingegen haben Rechte. Wo kommen unsere Rechte her? Wieso sind wir nicht einfach natürliche Wesen wie Ratten und Zebras? Mit der Beantwortung dieser Frage kämpfen die Philosophen von jeher. Natürlich kann ich hier keine endgültige Darstellung der moralischen Beschaffenheit des Menschen geben. Aber denken wir ein paar Momente über Antworten nach, wie sie weithin gegeben wurden:

- Manche denken, unser moralisches Verständnis und die dazugehörigen Pflichten seien eine göttliche Gabe. So sagte Thomas von Aquin, das moralische Gesetz sei bindend und Menschen hätten die gottgegebene Fähigkeit, seine Verbindlichkeit zu begreifen und müßten daher die Rechte, die andere Menschen besitzen, respektieren. Gott erschaffe uns – hatte Augustinus vor ihm gesagt – nach seinem Ebenbild und deshalb mit einem freien Willen. Er verleihe uns die Fähigkeit, dies zu erkennen, und deshalb müßten wir uns, anders als andere Kreaturen, zwischen Gut und Böse entscheiden, zwischen Recht und Unrecht.

Viele Philosophen haben, mißtrauisch gegenüber theologischen Rechtfertigungen von Rechten und Pflichten, die Gründe der menschlichen Moral in der Zugehörigkeit aller Menschen zu einer moralischen Gemeinschaft gesucht. Der englische Idealist Bradley nannte diese eine »organische moralische Gemeinschaft«; der deutsche Idealist Hegel nannte sie »das objektive Sittliche«. Solche und ähnliche Erklärungsmodelle konzentrieren sich auf menschliche Wechselbeziehungen, auf ein moralisches Gefüge, in dessen Rahmen moralische Subjekte andauernd handeln, Tiere jedoch niemals und dies niemals können werden.

- Das hochgradig abstrakte Denken, das solche Modelle hervorbringt, befriedigt viele nicht; vielleicht sind auch Sie der Meinung, daß die Überzeugungen von ethischen Intuitionisten und Realisten näher an der Wahrheit sind. Sie sagen, wie es H. A. Prichard und Sir David Ross (und mein Freund und Lehrer C. D. Broad, in glücklicher Erinnerung) auszudrücken pflegten, daß es ein direktes, nicht abgeleitetes und intuitives Wissen von den Rechten anderer Menschen, nicht aber von Tieren gebe.

- Oder vielleicht werden wir letztendlich zu Kant zurückkehren und mit ihm sagen, daß die kritische Vernunft im Kern der menschlichen Handlung einen einzigartigen moralischen Willen enthülle sowie die einzigartige Fähigkeit, moralische Gesetze zu begreifen und solche für sich selbst und andere festzulegen – eine Fähigkeit, die im Rahmen des Fassungsvermögens keines nichtmenschlichen Tieres gedacht werden kann.

Ein moralisches Subjekt zu sein bedeutet (in dieser Sichtweise), fähig zu sein, die Allgemeingültigkeit moralischer Einschränkungen unseres Willens zu verstehen. Menschen verstehen, daß manche Dinge, die vielleicht

in unserem Interesse sind, *nicht gewollt werden dürfen*; wir stellen für uns selbst moralische Gesetze auf und zeigen auf diese Weise moralische Autonomie, wie kein anderes Tier es vermag. Meine Hündin weiß, daß es ein paar Dinge gibt, die sie nicht tun darf – aber sie weiß dies nur als Ergebnis dessen, was sie über ihre Interessen gelernt hat, über die Schmerzen, die sie erleiden könnte, wenn sie das als verbotenen Gelehrte tun würde. Sie weiß nicht, ja kann gar nicht wissen (Professor Regan stimmt dem zu), daß irgendein Verhalten moralisch falsch ist. Die Aussage »Es wäre höchst vorteilhaft, in solch einer Art und Weise zu handeln, aber ich darf nicht, weil es moralisch falsch wäre«, könnte kein Hund, keine Maus und kein Kaninchen, egal wie possierlich oder liebenswert sie sind, egal wie loyal oder sorgsam sie gegenüber ihrem Nachwuchs sind, jemals in Erwägung ziehen, intendieren oder auch nur im Ansatz begreifen. In ihrer Welt existiert das Rechte nicht. Rechtes und Unrechtes gehören aber zur Grundausstattung des menschlichen moralischen Lebens und des allgegenwärtigen Bewußtseins von Menschen, die Unrecht begehen können und sich dadurch, daß sie (häufig) versuchen, moralisch falsches Verhalten zu vermeiden, als Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft erweisen, in der Rechte in Anspruch genommen werden können und respektiert werden müssen.

Manche antworten darauf: »Das kann nicht richtig sein, denn menschliche Kleinkinder (und komatöse und senile Menschen etc.) haben selbstverständlich Rechte, machen jedoch weder moralische Ansprüche oder Urteile geltend, noch können sie es – und jedes Konzept, das zur Folge hat, daß Kinder keine Rechte haben können, muß absurd sein.« Einwände dieser Art verfehlen das Wesentliche gänzlich. Es sind nicht Individuen, die sich aufgrund des Vorhandenseins oder Fehlens gewisser Fähigkeiten als Träger von Rechten qualifizieren (oder disqualifizieren), was folglich dazu führen würde, daß manchen Rechte zuerkannt würden, anderen aber nicht. Rechte sind allgemein menschlich; sie entstehen in der *moralischen Welt des Menschen*, in einem moralischen *Umfeld*. Die moralische Welt des Menschen ist von moralischen Urteilen durchdrungen; der Umstand, daß alle Menschen, einschließlich Kleinkindern und senilen Menschen, Mitglieder dieser moralischen Gemeinschaft sind, macht Menschen zu Trägern von Rechten – und nicht etwa der Umstand, daß sie als Individuen gewisse besondere Fähigkeiten oder Werte haben oder nicht. Es ist daher unerheblich, darauf zu beharren, daß Tiere bemerkenswerte Fähigkeiten haben, daß sie wirklich ein Bewußtsein ihrer selbst oder von der Zukunft haben, daß sie Pläne machen und so weiter. Auch die lahme Erwiderung, daß Kleinkinder keine Rechte haben dürften, weil sie schlicht keine moralischen Ansprüche geltend machen könnten, denn

sonst müßte man auch Ratten Rechte zugestehen, sollten wir für immer beiseitestellen. Erwiderungen dieser Art erwachsen aus einem Mißverständnis von Rechten überhaupt. Sie setzen fälschlicherweise voraus, daß Rechte an irgendwelche erkennbaren individuellen Fähigkeiten oder ein Empfindungsvermögen gebunden sind, und sie versäumen zu erkennen, daß Rechte ausschließlich in einer Gemeinschaft von moralischen Wesen entstehen können und daß es deshalb Bereiche gibt, in denen Rechte gelten, und Bereiche, in denen sie nicht gelten.

Es geht nicht um Rationalität; es geht auch nicht um die Fähigkeit zu kommunizieren. Meine Hündin kann logisch denken, wenn auch eher schwach, und sie kann definitiv kommunizieren. Kognitive Kriterien für die Trägerschaft von Rechten sind »moralisch gefährlich«, so Professor Tom Beauchamp. Das sind sie tatsächlich. Es geht hier auch nicht um die Fähigkeit zu leiden. Und wenn man »Autonomie« bloß als die Fähigkeit versteht, eine Richtung der anderen vorzuziehen, steht auch die Autonomie nicht zur Debatte. Aber *moralische Autonomie*, das heißt *moralische Selbstbestimmung*, ist entscheidend, da wirkliche moralische Autonomie spezifisch menschlich ist und für Tiere außer Frage steht, wie wir gesehen haben und worüber Regan und ich uns einig sind. Wenn wir über »Autonomie« sprechen, müssen wir also vorsichtig und präzise sein.

Weil Menschen Rechte haben und diese Rechte von anderen Menschen verletzt werden können, sagen wir, daß manche Menschen *Verbrechen* begehen. Ob aber ein Verbrechen begangen wurde, hängt gänzlich vom moralisch relevanten Geisteszustand des Handelnden ab. Wenn ich Ihre Jacke oder Ihr Buch nehme und ehrlich denke, daß es meines sei, so habe ich es nicht gestohlen. Der *actus reus* (die schuldbehaftete Tat) muß bei einem tatsächlichen Verbrechen begleitet werden von einem schuldbehafteten Geist, einer *mens rea*. Diese Erkenntnis, nicht nur der möglichen Bestrafung für eine Handlung, sondern auch der moralischen Pflichten, die uns in einer moralischen Welt beherrschen, wird eine Ratte oder ein Rind niemals haben. In urtümlichen Zeiten brachten Menschen manchmal Rinder und Pferde vor ein menschliches Gericht. Heute scherzen wir über diesen Brauch, da wir erkannt haben, daß es die Unsinnigkeit der damaligen Moral zeigt, Rinder eines Verbrechens anzuklagen. Tiere können niemals Verbrecher sein, denn sie sind nicht moralisch zurechnungsfähig.

Es mag hilfreich sein, über ähnliche Fehler in anderen Bereichen nachzudenken. In der *Kritik der reinen Vernunft* erklärt Immanuel Kant mit Sorgfalt die metaphysischen Irrtümer, denen wir erliegen, wenn wir Begriffe falsch anwenden, die für den Menschen von besonderer Bedeutung sind. In unserer menschlichen Erfahrung sind (beispielsweise) die Begrif-

fe von Raum und Zeit, die Relation zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Gegenstand und Eigenschaft und andere bedeutend, ja fundamental. Wenn wir aber vergessen, daß diese Konzepte nur *in der Welt* menschlicher Erfahrung Bedeutung haben, werden wir manchmal dazu verleitet zu fragen: Hat die Welt eine Ursache oder nicht? Hatte die Welt ihren Anfang in der Zeit oder nicht? Kant erklärt – in einer der brilliantesten Passagen in der philosophischen Literatur überhaupt – wieso *es keinen Sinn hat, solcherart Fragen zu stellen*. Der Begriff der Ursache findet Anwendung bei Phänomenen, denen wir *in der Welt* begegnen; sie ist eine Kategorie unserer Erfahrung und kann nicht auf die Welt als Ganzes angewandt werden. Zeit ist die Bedingung unserer Erfahrung, keine absolute Form, in der die Welt begonnen haben könnte. Die Antinomien der reinen Vernunft und nach diesen die Paralogismen der reinen Vernunft stellt Kant ausführlich als Mißverständnisse dar, die aufkommen, wenn man die Kategorien der Erfahrung falsch anwendet. Diese Lehre ist ebenso einflußreich wie tief Sinnig. Die falsche Anwendung von Kategorien führt zu Fehlern und manchmal zu Unsinn. Genauso verhält es sich mit Rechten. Zu sagen, Ratten hätten Rechte, bedeutet, auf die Welt der Ratten einen Begriff anzuwenden, der angewandt auf Menschen durchaus sinnvoll ist, angewandt auf Ratten jedoch sinnlos ist.

3. Wieso fälschlicherweise angenommen wird, daß Tiere Rechte haben

Wenn einige Philosophen glauben, nachgewiesen zu haben, daß Tiere Rechte haben, Tiere aber tatsächlich, wie wir gesehen haben, keine Rechte haben, dann müssen sich diese Philosophen geirrt haben. Ich will im folgenden zeigen, wie es dazu kommt, daß Denker bei diesem Thema so oft fehlgehen. Wenn Ratten nicht Träger von Rechten sind, dann sind die Fürsprecher von Tierrechten – Tom Regan ist ein Beispiel – irgendwie auf den Holzweg gekommen. Wir wollen versuchen, den Fehler zu finden.

Er tritt auf, wenn wir die an *menschliche* Rechte geknüpften Behauptungen auf Ratten und andere Tiere übertragen. Doch wieso sollte dies jemand tun? Zuerst unterscheide man zwischen dem moralischen Objekt und dem moralischen Subjekt. Es gibt nun eine einfache Annahme, die auf diese Unterscheidung Bezug nimmt und nach der moralische Subjekte und moralische Objekte gleichgestellt sind – was zwar plausibel, aber nicht schlüssig ist. Beispielsweise sagt Tom Regan (in *The Case for Animal Rights*): »Die Gültigkeit des Anspruchs auf respektvolle Behandlung und somit auf Anerkennung des Rechts auf eine solche Behandlung kann im

Fall moralischer Objekte nicht stärker oder schwächer sein als im Fall moralischer Subjekte.« (S. 279)

Doch weshalb sollte jemand dieses Prinzip für wahr halten? Der Grund dafür ist, daß moralischen Objekten – das sind in unserem Zusammenhang Tiere – ein *inhärenter Wert* zugesprochen wird. Und auch moralische Subjekte – also wir Menschen – besitzen inhärenten Wert. Der Schlüssel zum Argument ist also dieser knifflige Begriff des »*inhärenten Wertes*«. Die Frage, wie dieser Begriff im Argument gebraucht wird, ist also absolut entscheidend.

Es handelt sich um ein Problem der Mehrdeutigkeit. »Inhärenter Wert« ist ein Ausdruck, der von vielen Denkern (zum Beispiel von Tom Regan und vielen anderen) in *zwei* verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Benutzt man den Ausdruck in dem einen Sinn, so ist es vollkommen angemessen zu schließen, daß die, die einen inhärenten Wert besitzen, auch Rechte haben; benutzt man ihn in dem anderen Sinn, so ist diese Folgerung nicht berechtigt. Die Wendung »inhärenter Wert« ist aber in beiden Kontexten einleuchtend und verständlich. Dadurch, daß man von einem Sinn von »inhärenter Wert« zum anderen übergeht, wird man zu der Folgerung geführt, daß moralische Objekte denselben moralischen Status haben wie moralische Subjekte. In Wahrheit ist dies aber nicht der Fall.

Der Begriff des inhärenten Werts ist wichtig und von großem Interesse. Ein Utilitarist mag versuchen, die Freuden und Leiden zu messen, die »in den Becher« der Menschheit eingehen und die den Wert angeben. Wir wissen jedoch, daß die »Becher«, die Behälter des Werts selbst – also die Menschen – der Wertigkeit nach gleich sind, weil sie Menschen sind. Jeder Mensch zählt, weil er *inhärenten Wert* hat. Deshalb sind wir alle gleich – gleich darin, daß wir moralische Subjekte sind, die diesen inhärenten Wert besitzen. Diese Herangehensweise an den moralischen Status des Menschen werden Sie vermutlich sehr einleuchtend finden. Man könnte vom »Postulat des inhärenten Werts« sprechen; für alle Menschen gilt, (wie Tom Regan schreibt): »Die Einsamen, die im Stich Gelassenen, die Ungewollten und die Ungeliebten haben keinen größeren oder geringeren inhärenten Wert als diejenigen, die sich eines herzlicheren Umgangs mit anderen erfreuen.« (S. 237) Wir halten diesen Punkt fest und übernehmen ihn. Alle genuinen moralischen Subjekte »haben den gleichen inhärenten Wert«.

Natürlich ist diese Idee nicht neu. Man findet sie bei Locke und Rousseau, bei Spinoza und Kant. Wir würden wahrscheinlich mit Kant sagen, daß Menschen »über allen Preis erhaben« sind. Ihr inhärenter Wert verleiht ihnen moralische *Würde*, weist ihnen eine einzigartige Rolle in der mora-



lischen Welt zu, weil sie *Subjekte* sind, denen ein rationaler Wille innewohnt und die die Fähigkeit besitzen, moralisch zu urteilen und moralisch zu handeln. Das ist inhärenter Wert. Nennen wir ihn inhärenten Wert in Bedeutung 1.

Der Ausdruck »inhärenter Wert« hat aber auch noch eine andere Bedeutung. Auch diese andere Bedeutung, Bedeutung 2, ist gebräuchlich und sehr plausibel. Meine Hündin hat inhärenten Wert. Die gigantischen Bäume in den Wäldern von Kalifornien, tausend Jahre alt und hundert Meter hoch, haben inhärenten Wert. Und so auch jedes Wildtier, jedes Robbenbaby, jeder Affe, jeder Fuchs. Das ist der Grund, wieso wir intuitiv einsehen, daß das sinnlose Töten von Tieren als Sport so widerwärtig ist. Jedes Tier ist *einzigartig*, nicht ersetzbar durch ein anderes Tier oder durch irgendwelche Steine oder Erde. Tiere sind wie Menschen nicht bloße Dinge; sie leben, und als einzigartige lebende Kreaturen haben sie *inhärenten* Wert. Dies ist eine sehr wichtige Behauptung und wieder werden Sie wahrscheinlich zustimmen, daß sie nicht nur sehr einleuchtend, sondern auch wahr ist. Hier, in Bedeutung 2, meint »inhärenter Wert« aber etwas, das sich von dem, was bei den vorherigen Verwendungen gemeint war, völlig unterscheidet.

Inhärenter Wert in Bedeutung 1, diese Kantsche Würde, welche allen Menschen aber nicht allen Tieren innewohnt und welche die moralische Stellung des Menschen und dessen Rechte rechtfertigt, unterscheidet sich stark vom inhärenten Wert in Bedeutung 2, der keinerlei solche Ansprüche rechtfertigt. Die Einzigartigkeit der Tiere und ihr intrinsischer Wert als individuelle und lebendige Entitäten begründen nicht die Zuschreibung von Rechten. Beides hat nichts zu tun mit den Bedingungen, unter welchen Rechte überhaupt erst ins Spiel kommen. Aber es ist sehr einfach und verführerisch, die beiden Begriffe durcheinanderzubringen (wie Regan das macht). Wenn man zuvor plausibel dafür argumentiert hat, daß Lebewesen mit inhärentem Wert (in Bedeutung 1) *Rechte* haben, die respektiert werden müssen, kann man zu schnell darauf schließen, daß Ratten und Kaninchen auch Rechte haben müssen, weil auch sie inhärenten Wert haben. Den haben sie tatsächlich! Aber mit ihm sind wir bei einem völlig anderen Thema. Es handelt sich dabei um inhärenten Wert in Bedeutung 2.

Wir stehen hier einem Paradebeispiel der *Äquivokation* gegenüber – diesem regelwidrigen Fehlschluß, bei dem zwei oder mehr Bedeutungen desselben Wortes oder Ausdrucks in den verschiedenen Argumenten durcheinandergebracht werden. (Vgl. C. Cohen und I. M. Copi, *Introduction to Logic*, S. 154–156.)

Der Fehler ist geradezu offensichtlich – wieso also wird diese Falle nicht sofort erkannt? Teilweise, weil wir wissen, daß der Ausdruck »inhärenter Wert« oft sehr frei gebraucht wird und jemand, der das Argument hört oder liest, deshalb nicht dazu neigt, am Gebrauch heranzukritteln. Teils schleicht sich der Fehler ein, weil beide Gebrauchsweisen des Ausdrucks alltäglich sind und so keine von beiden Gefahr signalisiert. Teils liegt es auch daran, daß inhärenter Wert in Bedeutung 2 tatsächlich auch denen zukommt, die inhärenten Wert in Bedeutung 1 besitzen. Aber der vielleicht wichtigste Grund, warum sich die Mehrdeutigkeit der beiden Gebrauchsweisen des Ausdrucks »inhärenter Wert« weitgehend verbirgt, ist die Tatsache, daß man zu der Behauptung, Tiere hätten Rechte, nur indirekt gelangt. Das heißt, die Behauptung ergibt sich aus der Annahme, daß moralische *Objekte* (die inhärenten Wert in Bedeutung 2 besitzen) Anspruch auf dieselbe Berücksichtigung haben wie moralische *Subjekte* (die inhärenten Wert in Bedeutung 1 und in Bedeutung 2 besitzen). Diese Annahme ist plausibel – aber sie ist nicht schlüssig.

Ich bitte Sie, über diesen weit verbreiteten Fehler nachzudenken. Rufen Sie sich noch einmal den Kantschen Fall ins Gedächtnis. Wenn alles in unserer Erfahrung eine Ursache hat und eine Ursache haben muß, so scheint es völlig plausibel – und ist doch grundlegend falsch – zu fragen, ob die Welt als Ganzes eine Ursache hat. Wir müssen gegen diesen Irrtum geradezu ankämpfen. Ebenso darf man, wenn die vermeintlichen Rechte der Tiere vom inhärenten Wert der Tiere abhängen, aufgrund der Tatsache, daß Tiere inhärenten Wert in einem Sinne besitzen, nicht folgern, daß sie die Rechte haben, die sich ergäben, wenn sie inhärenten Wert in einem anderen Sinne hätten. Auch diesem Irrtum müssen wir widerstehen.

Es gibt kein Argument und keinen Ansatz zur Begründung von Tierrechten. Tatsächlich *kann* es sie gar nicht geben! Wir können die Rechte einer Ratte nicht besser begründen als das emotionale Erleben von Eichenbäumen oder die Kriminalität von Schlangen.

Tiere haben keine Rechte. *Rechte* finden in ihrer Welt keine Anwendung. Wir haben Tieren gegenüber selbstverständlich viele Pflichten, und ich anerkenne diejenigen, die auf die Empfindsamkeit der Tiere aufmerksam machen; dieses Bewußtsein ist von jeher häufig bei denen vorzufinden, die glauben, daß Tiere Rechte haben. Ich anerkenne auch die Ernsthaftigkeit der Absicht derer, die diese Sichtweise verteidigen, und die selbstlose Gesinnung, mit der Tiere somit verteidigt werden. Wir haben recht damit, die Interessen von Tieren, deren Schmerz und Elend oft sehr real sind, mit viel Einfühlsamkeit zu behandeln. Allerdings liegen wir

falsch, wenn wir dieses Anliegen mit der Behauptung begründen, Tiere hätten Rechte.

Ich schließe mit einer historischen Beobachtung, die in dieser Angelegenheit nicht als Beweis dienen kann, aber der Beachtung wert ist.

Wenn die falsche Überzeugung, daß Tiere Rechte haben, schon seit längerer Zeit akzeptiert wäre, hätten die meisten jüngst erfundenen und sehr erfolgreichen medizinischen Therapiemöglichkeiten – die meisten Antibiotika, nahezu alle Impfstoffe, prothetische Hilfsmittel und andere Präparate und Instrumente, auf die wir heute für die Bewahrung und Verbesserung menschlichen Lebens sowie für den Schutz unserer Kinder vertrauen – nicht entwickelt werden *können*. Und sollte die Ansicht, daß Tiere Rechte haben, Konsens werden (was zwar unwahrscheinlich, aber möglich ist), wären auch in Zukunft die Konsequenzen für die medizinischen Wissenschaften und für das menschliche Wohlergehen im Ganzen katastrophal.

Fortschritte in der Medizin erfordern unabdingbar Experimente, von denen viele gefährlich sind. Gefährliche Experimente erfordern unabdingbar lebende Organismen als Testsubjekte. Diese lebenden Testsubjekte dürfen selbstverständlich keine Menschen sein (worüber wir nun ja übereinstimmen). Deshalb sind die meisten Fortschritte in der Medizin weiterhin auf den Einsatz von nichtmenschlichen Tieren angewiesen oder es wird sie nicht mehr geben. Man ist frei, wie Tom Regan zu sagen: »So sei es, die Rechte der Ratten haben Vorrang«. Aber der Rest von uns muß fragen, ob das Argument zugunsten der Rechte von Tieren dermaßen zwingend ist, daß es uns verpflichtet, dieses fürchterliche Ergebnis zu akzeptieren.

Aus dem Amerikanischen von Rainer Ebert

Quellen

Cohen, Carl/Copi Irving M.: Introduction to Logic, 12. Aufl., New York 2005.

Manlius, Johannes: Loci communes, Bd. 2, 1563.

Regan, Tom: The Case for Animal Rights, Berkeley 1983.