

erneut. Er ist zur Verteidigung einer starren, keine Ausnahmen duldenden, auf IQ-Werten gegründeten Trennung zwischen Weißen und Schwarzen geworden, trotz einer zugegebenen Überschneidung zwischen Weißen und Schwarzen. Der veränderte Abschnitt ist natürlich abstoßend, aber nicht nur, weil wir mit frei erfundenen Annahmen bei unseren Ersetzungen operieren. Der Punkt ist vielmehr, daß Benn im ursprünglichen Abschnitt trotz zugegebener Überschneidungen eine strenge Trennung im Maß der Rücksicht auf die Mitglieder verschiedener Spezies verteidigte. Wenn wir die ursprüngliche Fassung beim ersten Lesen nicht genauso empörend empfanden wie die veränderte, so liegt das vor allem daran, daß die meisten von uns, auch wenn wir selbst keine Rassisten und Rassistinnen sind, Speziesisten und Speziesistinnen sind. Wie die anderen philosophischen Artikel, so kann auch Benns Artikel als Warnung davor dienen, wie leicht selbst die besten Köpfe der vorherrschenden Ideologie zum Opfer fallen können.

Übersetzt von Heiner Michel

Tom Regan Wie man Rechte für Tiere begründet

Wie sollen wir vorgehen? Beginnen wir mit der Frage, was diejenigen, die Tieren Rechte absprechen, zum moralischen Status von Tieren zu sagen haben. Dann stellen wir ihre Ansätze auf die Probe, indem wir untersuchen, wie gut sie dem Feuer fairer Kritik standhalten. Bei dieser Vorgehensweise stoßen wir ziemlich schnell auf die Meinung einiger, daß wir keine direkten Pflichten gegenüber Tieren haben, daß wir ihnen nichts schulden und daß wir ihnen kein Unrecht zufügen können. Wir könnten allenfalls falsche Handlungen ausführen, die Tiere betreffen, und das heißt, wir hätten Pflichten in bezug auf Tiere, aber keine Pflichten gegenüber Tieren. Diese Ansicht kann als *Indirekte-Pflichten-Ansatz* bezeichnet werden. Zur Illustration: Stellen Sie sich vor, Ihr Nachbar tritt Ihren Hund. Ihr Nachbar hat damit etwas Falsches getan: aber nicht etwa gegenüber Ihrem Hund, sondern Ihnen gegenüber. Schließlich ist es falsch, Menschen zu ärgern, und daß Ihr Nachbar Ihren Hund getreten hat, ärgert Sie. Somit sind Sie es, dem Unrecht zugefügt wurde, nicht Ihr Hund. Oder anders gesagt: Indem Ihr Nachbar Ihren Hund getreten hat, hat er Ihr Eigentum beschädigt. Und da es falsch ist, das Eigentum anderer Personen zu beschädigen, hat Ihr Nachbar *Ihnen* Unrecht angetan – nicht Ihrem Hund. Ihr Nachbar hat Ihrem Hund nicht mehr Unrecht angetan, als er Ihrem Auto Unrecht getan hätte, wenn er dessen Windschutzscheibe zertrümmert hätte. Die Pflichten Ihres Nachbarn in bezug auf Ihren Hund sind indirekte Pflichten Ihnen gegenüber. Allgemeiner ausgedrückt: All unsere Pflichten, die Tiere betreffen, sind indirekte Pflichten, die wir untereinander, unter uns Menschen haben.

Wie könnte man einen solchen Ansatz verteidigen? Man könnte sagen, daß Ihr Hund nichts fühlt und somit durch den Tritt des Nachbarn nicht verletzt wird, daß ihm der Schmerz nichts ausmacht, da er gar keinen Schmerz empfindet, daß er ebenso wenig wahrnimmt wie Ihre Windschutzscheibe. Irgend jemand könnte so etwas von sich geben, aber eine vernünftige Person würde dies nicht sagen. Denn diese Auffassung würde einen unter anderem dazu verpflichten zu glauben, daß auch Menschen keinen

Schmerz empfinden, daß es hier ebenfalls gleichgültig sei, was mit ihnen geschieht. Eine zweite Verteidigungsstrategie könnte lauten: Obwohl sowohl der Mensch als auch der Hund bei einem Tritt Schmerz verspüren, zählt nur der menschliche Schmerz. Aber auch so etwas kann keine vernünftige Person wirklich vertreten. Schmerz ist Schmerz, wo immer er auftritt. Wenn das Unrecht, das Ihr Nachbar Ihnen zufügt, sobald er Ihnen Schmerz zufügt, im Schmerz liegt, dann können wir die moralische Relevanz des Schmerzes, den der Hund verspürt, rationalerweise nicht ignorieren oder einfach abtun.

Philosophen, die den Indirekte-Pflichten-Ansatz vertreten – und deren gibt es immer noch viele –, wissen inzwischen, daß sie die beiden aufgezeigten Irrwege vermeiden müssen: die Auffassung, daß Tiere nichts fühlen einerseits und daß nur menschlicher Schmerz moralisch relevant sein soll andererseits. Die unter diesen Denkern jetzt favorisierte Auffassung ist der sogenannte *Kontraktualismus*, in der ein oder anderen Form.

Hier ganz grob die Grundidee: Moral besteht aus einer Reihe von Verhaltensregeln, auf die sich Individuen per Vertrag freiwillig einigen, eben so, wie wir es bei der Unterzeichnung eines Vertrages tun (deswegen der Name »Kontraktualismus« oder »Vertragstheorie«). Diejenigen, die die Bedingungen des Vertrages verstehen und akzeptieren, werden direkt geschützt. Sie haben durch den Vertrag geschaffene, anerkannte und gesicherte Rechte. Sie können aber auch Schutz für jene beantragen, denen sie zugetan sind, die jedoch nicht die Fähigkeit haben, Moral zu verstehen, und somit den Vertrag selbst nicht unterzeichnen können. So sind kleine Kinder zum Beispiel nicht in der Lage, Verträge zu unterzeichnen, und besitzen somit keine Rechte. Aber sie werden nichtsdestoweniger vertraglich geschützt durch die gefühlsmäßigen Interessen von anderen, insbesondere von ihren Eltern. Somit haben wir Pflichten, die diese Kinder miteinschließen, Pflichten, die sie betreffen, aber keine Pflichten ihnen gegenüber. Unsere Pflichten in ihrem Falle sind indirekte Pflichten anderen Menschen gegenüber, gewöhnlich gegenüber ihren Eltern.

Für Tiere heißt das: Da sie Verträge nicht verstehen können, können sie sie offensichtlich auch nicht unterzeichnen. Und da sie sie nicht unterzeichnen können, besitzen sie auch keine Rechte. Genauso wie Kinder sind gleichwohl einige Tiere Gegenstand

gefühlsmäßiger Interessen von anderen. Sie zum Beispiel lieben Ihren Hund oder Ihre Katze. So werden die Tiere, denen genügend Menschen zugetan sind (Haustiere, Wale, Robbenbabies, der amerikanische weißköpfige Seeadler), aufgrund menschlicher gefühlsmäßiger Interessen geschützt, obwohl sie selbst keine Rechte besitzen. Ich habe also dem Kontraktualismus zufolge keine direkten Verpflichtungen gegenüber Ihrem Hund oder irgendeinem anderen Tier, nicht einmal die Pflicht, ihnen keinen Schmerz oder kein Leiden zuzufügen. Meine Pflicht, sie nicht zu verletzen, ist eine Pflicht gegenüber jenen Menschen, die sich darum sorgen, was mit ihnen passiert. Was Tiere angeht, an denen kein oder nur ein geringes gefühlsmäßiges Interesse besteht, wie zum Beispiel Nutztiere oder Laborratten, werden die Pflichten, die wir haben, schwächer und schwächer, vielleicht bis zum völligen Verschwinden. Der Schmerz und der Tod, den sie erleiden, ist – wie real er auch sein mag – kein Unrecht, wenn sich niemand um sie sorgt.

Wenn es um den moralischen Status von Tieren geht, wäre der Kontraktualismus nur sehr schwer zu widerlegen, hielte er denn einen angemessenen theoretischen Zugang zum Problem des moralischen Status von Menschen bereit. Dies tut er jedoch nicht. Und dies stellt auch seine Position gegenüber Tieren grundsätzlich in Frage. Denn bedenken Sie: Moral besteht gemäß der (kruden) kontraktualistischen Theorie, mit der wir es hier gerade zu tun haben, aus Verhaltensregeln, auf die sich Menschen einigen. Welche Menschen? Jedenfalls so viele Menschen, daß sie *gemeinsam* die Macht haben, die Regeln des Vertrages durchzusetzen. Das ist schön und gut für die Unterzeichner, aber nicht so gut für jemanden, der nicht aufgefordert wurde zu unterzeichnen. Und es gibt in der Art von Kontraktualismus, die wir hier diskutieren, nichts, was erforderlich machte oder gar garantierte, daß jeder die Chance hat, sich an der Erstellung der moralischen Regeln gleichermaßen zu beteiligen. Das Ergebnis ist, daß dieser moralische Ansatz die eklatantesten Formen sozialer, wirtschaftlicher, moralischer und politischer Ungerechtigkeit sanktionieren könnte, von einem repressiven Kasten-System bis hin zu systematischer ethnischer¹ oder geschlechtlicher Diskriminierung. Nach dieser Theorie schafft Macht Recht. Lassen wir doch diejenigen, die Opfer von Ungerechtigkeit sind, leiden, so viel sie

1 »Racial« im Original (A. d. Ü.).

wollen! Es macht nichts, solange es keinem anderen – keinem der Vertragspartner oder zu wenigen unter ihnen – etwas ausmacht. So eine Theorie raubt einem den moralischen Atem ... Als gäbe es zum Beispiel an der Apartheid in Südafrika nichts auszusetzen, solange sich unter den weißen Südafrikanern nur wenige darüber aufregen. Eine Theorie, die auf der Ebene des moralischen Umgangs mit unseren Mitmenschen so wenig zu bieten hat, wird kaum mehr zu bieten haben, wenn es um den moralischen Umgang mit unseren Mit-Tieren geht.

Die gerade diskutierte Version des Kontraktualismus ist, wie ich angemerkt habe, eine krude Spielart, und um denen, die vom Kontraktualismus überzeugt sind, gerecht zu werden, muß gesagt werden, daß es verfeinerte, scharfsinnigere und raffiniertere Versionen gibt. Zum Beispiel stellt John Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* eine Version des Kontraktualismus vor, die die Vertragspartner zwingt, von den zufälligen Besonderheiten ihres Menschseins abzusehen – zum Beispiel davon, ob sie weiß oder schwarz sind, männlich oder weiblich, genial oder nur von bescheidenem Intellekt. Nur indem wir von solchen Besonderheiten absehen, können wir nach Rawls sicherstellen, daß die Gerechtigkeitsprinzipien, denen die Vertragspartner möglicherweise zustimmen, nicht auf Parteilichkeit oder Vorurteilen beruhen. Obwohl Rawls' Theorie eine Verbesserung der kruderen Formen des Kontraktualismus darstellt, bleibt sie doch unzureichend: Sie verneint systematisch, daß wir direkte Pflichten gegenüber denjenigen Menschen haben, die keinen Gerechtigkeitssinn haben – kleine Kinder zum Beispiel sowie viele geistig zurückgebliebene Menschen. Und doch begingen wir ein Unrecht, wenn wir ein kleines Kind oder einen geistig behinderten älteren Menschen foltern würden – und zwar nicht nur dann, wenn sich andere mit Gerechtigkeitssinn ausgestattete Menschen darüber empören. Wenn dies nun aber für jene Menschen gilt, so können wir rationalerweise nicht leugnen, daß es sich auch im Fall der Tiere so verhält.

Wir müssen damit Indirekte-Pflichten-Ansätzen, die besten unter ihnen eingeschlossen, unsere rationale Zustimmung versagen. Welche ethische Theorie wir auch immer rationalerweise akzeptieren sollten, sie muß zumindest anerkennen, daß wir einige direkte Pflichten gegenüber Tieren haben, genauso wie wir direkte Pflichten einander gegenüber haben. Die nächsten zwei

Theorien, die ich skizzieren werde, versuchen dieser Anforderung zu genügen.

Die erste werde ich den *Ansatz der Grausamkeit und der Freundlichkeit* nennen.² Einfach gefaßt besagt er, daß wir eine direkte Pflicht haben, freundlich zu Tieren zu sein, und daß wir eine direkte Pflicht haben, nicht grausam zu ihnen zu sein. Obwohl dies vertraut und richtig klingt, glaube ich nicht, daß dieser Ansatz eine gute Theorie darstellt. Um dies zu verdeutlichen, betrachten Sie z. B. die Freundlichkeit. Eine freundliche Person handelt aus einer bestimmten Art von Motiv heraus – Mitleid oder Sorge zum Beispiel. Das ist eine Tugend. Aber es gibt keine Garantie dafür, daß eine freundliche Handlung auch eine richtige Handlung ist. Wenn ich beispielsweise ein großzügiger Rassist bin, dann werde ich geneigt sein, freundlich gegenüber Mitgliedern meiner Rasse zu handeln, ihre Interessen über die der anderen zu stellen. Meine Freundlichkeit wäre real und soweit auch gut. Aber ich glaube, es ist zu offensichtlich, um noch weiterer Begründung zu bedürfen, daß meine freundlichen Handlungen nicht über jeden moralischen Tadel erhaben wären, daß sie tatsächlich positiv falsch sein könnten, weil sie in Ungerechtigkeit wurzeln. Ungeachtet dessen hat Freundlichkeit den Status einer Tugend, die gefördert werden sollte, aber sie kann einfach nicht das Gewicht einer Theorie der richtigen Handlung tragen.

Der Grausamkeit ergeht es nicht besser. Menschen oder ihre Handlungen sind grausam, wenn sie entweder kein Mitgefühl mit dem Leiden anderer zeigen oder – schlimmer noch – sich sogar daran erfreuen. Grausamkeit in all ihren Erscheinungsformen ist eine schlimme Sache, ein tragisches menschliches Versagen. Aber genauso wie Freundlichkeit kein Garant für richtiges Handeln ist, so stellt das Fehlen von Grausamkeit noch nicht sicher, daß man vermeidet, Unrecht zu tun. Viele Menschen, die Abtreibungen durchführen, sind zum Beispiel keine grausamen, sadistischen Menschen. Aber diese Tatsache allein entscheidet noch nicht über die entsetzlich schwierige Frage der Moral von Abtreibung. Nicht anders verhält es sich, wenn wir uns der Ethik unseres Verhaltens gegenüber Tieren zuwenden. Also laßt uns für Freundlichkeit und gegen Grausamkeit sein. Aber laßt uns nicht annehmen, daß mit dem Eintreten *für* das eine und *gegen*

² Dieser Ansatz läuft in der deutschsprachigen Diskussion unter dem Titel »Mitleidsethik« (A. d. Ü.).

das andere die Frage nach dem moralisch Richtigen oder Falschen bereits beantwortet wäre.

Manche Menschen glauben, die Theorie, nach der wir suchen, sei der *Utilitarismus*. Ein Utilitarist akzeptiert zwei moralische Prinzipien. Das erste Prinzip ist das der Gleichheit: Das Interesse eines jeden zählt, und ähnliche Interessen müssen als ähnlich gewichtig oder ähnlich bedeutsam gewertet werden. Ob weiß oder schwarz, Amerikaner oder Iraner, Mensch oder Tier – eines jeden Schmerz oder Frustration ist von Bedeutung und wiegt ebenso viel wie der entsprechende Schmerz oder die Frustration eines jeden anderen. Das zweite Prinzip, das ein Utilitarist akzeptiert, ist das der Nützlichkeit: Tue das, was für alle Betroffenen die beste Bilanz zwischen Befriedigung und Frustration einbringt.

Wenn ich als Utilitarist zu entscheiden habe, was ich aus moralischer Sicht tun soll, dann muß ich so vorgehen: Ich muß mich fragen, wer alles betroffen sein wird, wenn ich das eine und nicht das andere tue; wie sehr jeder davon betroffen sein wird und wo die bestmöglichen Ergebnisse zu erwarten sind – in anderen Worten, welche Option wahrscheinlich die besten Ergebnisse, die beste Bilanz zwischen Befriedigung und Frustration erzielen wird. Diese Option, welche es auch sein mag, sollte ich wählen. Hier liegen meine moralischen Pflichten.

Die große Anziehungskraft des Utilitarismus liegt in seinem kompromißlosen *Egalitarismus*: Das Interesse eines jeden zählt, und zwar genauso viel wie das eines jeden anderen. Eine so abscheuliche Diskriminierung, wie sie sich durch manche Formen des Kontraktualismus rechtfertigen läßt – Diskriminierung aufgrund der Rasse oder des Geschlechts zum Beispiel –, scheint beim Utilitarismus prinzipiell ausgeschlossen. Ebendies scheint auch für den Speziesismus zu gelten, bei dem die systematische Diskriminierung auf der Spezieszugehörigkeit beruht.

Die Gleichheit, die wir beim Utilitarismus finden, ist jedoch nicht die, die ein Fürsprecher der Tier- oder Menschenrechte im Sinn haben sollte. Der Utilitarismus bietet keinen Raum für die gleichen Rechte unterschiedlicher Individuen, weil er den Gedanken ihrer inhärenten Gleichwertigkeit nicht zuläßt. Was für den Utilitaristen Wert hat, ist die Befriedigung der Interessen eines Individuums, nicht das Individuum, um dessen Interessen es sich handelt. Ein Universum, in dem wir unsere Bedürfnisse

nach Wasser, Essen und Wärme stillen können, ist – unter sonst gleichen Randbedingungen – besser als ein Universum, wo unsere Bedürfnisse frustriert werden. Und dasselbe gilt für ein Tier mit ähnlichen Bedürfnissen. Aber weder Sie noch das Tier haben irgendeinen Wert an sich. Nur Ihren Gefühlen kommt ein solcher Wert zu.

Eine Analogie mag hier helfen, den philosophischen Punkt klarer zu machen: In einer Tasse können sich verschiedene Flüssigkeiten befinden, manchmal süße Flüssigkeiten, manchmal bittere, manchmal eine Mischung aus beidem. Was von Wert ist, sind die Flüssigkeiten: Die süßen sind die besseren, die bitteren die schlechteren. Die Tasse, der Behälter, hat keinen Wert. Was Wert hat, ist das, was hineinfließt, nicht worin es fließt. Für den Utilitaristen sind wir, Sie und ich, wie die Tasse. Als Individuen besitzen wir keinen Wert und insofern auch keinen gleichen Wert. Was Wert hat, ist das, was in uns hineinfließt, dem wir als Behälter dienen. Unsere Gefühle der Befriedigung besitzen einen positiven Wert, unsere Gefühle der Frustration einen negativen.

Ernstere Probleme entstehen für den Utilitarismus, wenn wir bedenken, daß er uns vorschreibt, die bestmöglichen Folgen zu erzielen. Was bedeutet das? Es bedeutet nicht, die bestmöglichen Folgen für mich allein oder meine Familie oder meine Freunde oder irgendeine andere Person. Nein, was wir tun müssen, ist grob gesagt dies: Wir müssen (irgendwie!) die einzelnen Momente der Befriedigung und der Frustration eines jeden, der von unserer Wahl betroffen ist, addieren, Befriedigung in einer Spalte, Frustration in der anderen. Dann müssen wir für jede in Frage kommende Option das, was in den Spalten steht, zusammenzählen. Darum sagt man auch, diese Theorie sei aggregativ. Und dann müssen wir diejenige Wahl treffen, aus der sich die beste Bilanz zwischen den addierten Momenten der Befriedigung und jenen der Frustration ergibt. Welche Handlung auch immer zu diesem Ergebnis führt, sie ist es, die wir aus moralischer Sicht ausführen sollten – hier liegt unsere moralische Pflicht. Und diese Handlung muß offensichtlich nicht unbedingt diejenige sein, die für mich persönlich oder für meine Familie oder meine Freunde oder für ein Labortier das bestmögliche Ergebnis erzielt. Die Summe der für die Betroffenen im allgemeinen besten Handlungsfolgen hält keineswegs notwendig das Beste für jedes Individuum bereit.

Daß der Utilitarismus eine aggregative Theorie ist, die die Momente der Befriedigung oder Frustration von verschiedenen Individuen zusammenzählt, das ist der zentrale Einwand gegen diese Theorie. Meine Tante Bea ist alt, träge, eine verschrobene, mürrische Person, aber nicht physisch krank. Sie zieht es vor weiterzuleben. Sie ist außerdem ziemlich reich, und ich könnte ein Vermögen machen, wenn ich an ihr Geld käme – Geld, das sie mir sowieso vermachen wird, das sie mir aber jetzt noch nicht geben will. Um eine hohe Besteuerung zu vermeiden, plane ich, eine ansehnliche Summe einem örtlichen Kinderkrankenhaus zu spenden. Viele, viele Kinder werden von meiner Großzügigkeit profitieren, und dies wird ihren Eltern, Verwandten und Freunden sehr viel Freude bereiten. Wenn ich das Geld nicht recht bald bekomme, werden all diese Vorhaben zunichte gemacht. Die einmalige Gelegenheit, mit dem Geld einen richtigen Volltreffer zu landen, würde verpaßt. Warum dann nicht meine Tante Bea umbringen? Oh, natürlich *könnte* ich dabei erwischt werden. Aber ich bin nicht auf den Kopf gefallen und kann außerdem auf die Kooperation ihres Arztes zählen (er hat ein Auge auf dieselbe Kapitalanlage geworfen, und zufällig weiß ich eine ganze Menge über seine dunkle Vergangenheit). Die Tat kann vollbracht werden ..., wenn man es nur professionell genug anstellt. Die Chance, geschnappt zu werden, ist *sehr* gering. Und was mein schuldbeladenes Gewissen anbetrifft – immerhin bin ich ein findiger Kerl, und es wird mich mehr als trösten, wenn ich – während ich am Strand von Acapulco liege – an die Freude und die Gesundheit denke, die ich so vielen anderen beschert habe.

Stellen Sie sich vor, Tante Bea wäre wirklich ermordet worden und die ganze Geschichte hätte sich so abgespielt, wie ich sie erzählt habe. Hätte ich etwas Falsches getan? Etwas Unmoralisches? Man sollte denken, daß ja. Aber nicht dem Utilitarismus zufolge. Da das, was ich getan habe, zur besten Bilanz zwischen der Gesamtsumme der Befriedigungen und Frustrationen für alle Betroffenen geführt hat, war meine Handlung nicht falsch. Tatsächlich haben der Arzt und ich mit der Ermordung von Tante Bea genau das getan, was die Pflicht uns auferlegte.

Diese Art der Argumentation läßt sich an allen möglichen Fällen durchspielen. Und jedesmal wird illustriert, wie die utilitaristische Position zu Ergebnissen führt, die unvoreingenommene Menschen moralisch herzlos finden. Es *ist* falsch, meine Tante

Bea im Namen des größten Nutzens für andere zu töten. Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel. Eine adäquate Moralthorie muß erklären, warum das so ist. Der Utilitarismus versagt in dieser Beziehung und kann somit nicht die Theorie sein, die wir suchen.

Was tun? Wo neu beginnen? Ich denke, wir sollten bei der utilitaristischen Auffassung vom Wert des Individuums ansetzen – oder besser vom Nicht-Vorhandensein dieses Wertes. Nehmen wir im Unterschied zum Utilitarismus an, Sie und ich hätten einen Wert als Individuen. Und nennen wir diesen Wert *inhärenten Wert*. Zu sagen, wir hätten einen solchen Wert, bedeutet, daß wir etwas mehr und etwas anderes sind als bloße Behälter. Um außerdem sicherzustellen, daß wir nicht Ungerechtigkeiten wie Sklaverei oder geschlechtlicher Diskriminierung Tür und Tor öffnen, müssen wir davon ausgehen, daß alle, die inhärenten Wert besitzen, gleich viel davon besitzen, ungeachtet ihres Geschlechts, ihrer Rasse, ihrer Religion, ihres Geburtsortes und so weiter. Ebenso als irrelevant erachten müssen wir Talente oder Fertigkeiten, Intelligenz und Reichtum, Persönlichkeit oder Krankheit, ob jemand geliebt und bewundert oder verachtet und verabscheut wird. Das geniale und das zurückgebliebene Kind, der Prinz und der Bettelknabe, der Gehirnochirurg und der Obstverkäufer, Mutter Teresa und der skrupelloseste Gebrauchtwagenhändler – alle haben inhärenten Wert, alle besitzen ihn gleichermaßen. Und alle haben das gleiche Recht, mit Respekt behandelt zu werden, auf eine Weise behandelt zu werden, die sie nicht auf den Status von Dingen, von Ressourcen für andere reduziert. Mein Wert als Individuum ist unabhängig von meiner Nützlichkeit für Sie. Ihr Wert ist unabhängig von Ihrer Nützlichkeit für mich. Für beide von uns gilt: Wenn wir den anderen auf eine Art behandeln, die keinen Respekt für den unabhängigen Wert des anderen zeigt, handeln wir unmoralisch, verletzen wir die Rechte eines Individuums.

Einige der rationalen Vorzüge dieses Ansatzes, den ich den *Rechts-Ansatz* nenne, sollten evident sein. Im Gegensatz zum (kruden) Kontraktualismus zum Beispiel verwirft der Rechts-Ansatz *prinzipiell* jede denkbare Form ethnischer, geschlechtlicher oder sozialer Diskriminierung. Und im Unterschied zum Utilitarismus verwirft dieser Ansatz *prinzipiell*, daß gute Zwecke schlechte Mittel, die die Rechte von Individuen verletzen, heili-

gen könnten – er verwirft zum Beispiel, daß es moralisch sein könnte, meine Tante Bea umzubringen, um die Ernte zuträglicher Folgen für andere einzubringen. Das würde auf die Sanktionierung der respektlosen Behandlung von Einzelnen im Namen des Gesamtwohls hinauslaufen. Und das ist etwas, was der Rechts-Ansatz kategorisch verbietet.

Der Rechts-Ansatz ist, glaube ich, rational gesehen die befriedigendste Moraltheorie. Er übertrifft alle anderen Theorien darin, wie er die Grundlage unserer Pflichten einander gegenüber – also die Domäne menschlicher Moral – beleuchtet und erklärt. In dieser Hinsicht hat er die besten Argumente auf seiner Seite. Freilich, ließe sich der Nachweis erbringen, daß sich auch sein Anwendungsbereich lediglich auf Menschen beschränkte, dann würde jemand wie ich, der an Rechte für Tiere glaubt, gezwungen sein, sich anderswo umzusehen.

Aber man kann zeigen, daß Versuche, den Anwendungsbereich dieses Ansatzes auf Menschen zu begrenzen, rational nicht haltbar sind. Es ist wahr, Tieren fehlt es an vielen Fähigkeiten, die Menschen besitzen. Sie können nicht lesen, sind nicht zu höherer Mathematik befähigt, können keinen Bücherschrank bauen oder ein »baba ghanoush« zubereiten. Aber das können auch viele Menschen nicht, gleichwohl würden (und sollten) wir nicht sagen, daß sie (diese Menschen) deswegen einen geringeren inhärenten Wert, ein geringeres Recht, mit Respekt behandelt zu werden, besäßen als andere. Worauf es vor allem ankommt, sind die Gemeinsamkeiten zwischen den Menschen, die offensichtlich und völlig unumstritten einen solchen Wert besitzen (die Menschen, die dies lesen, zum Beispiel), und nicht die Unterschiede zwischen ihnen. Und die wirklich entscheidende, die grundlegende Gemeinsamkeit ist schlicht die: Jeder von uns ist das empfindende Subjekt eines Lebens (*experiencing subject of a life*), eine bewußte Kreatur mit einem individuellen Wohl, das für uns von Bedeutung ist, unabhängig davon, wie nützlich wir für andere sein mögen. Wir wollen und bevorzugen Dinge, glauben und fühlen Dinge, erinnern uns an und erwarten Dinge. Und all diese Dimensionen unseres Lebens – unsere Lust und unser Schmerz, unsere Freude und unser Leiden, unsere Befriedigung und unsere Frustration, unser Weiterleben oder unser frühzeitiger Tod – all das macht einen Unterschied für die Qualität unseres Lebens, wie wir es als Individuen erleben und erfah-

ren. Und da dasselbe für Tiere gilt, die uns etwas angehen (die, die wir essen und fangen, zum Beispiel), müssen auch sie als empfindende Subjekte eines Lebens mit eigenem inhärenten Wert angesehen werden.

Es gibt Menschen, die sich der Idee, daß Tiere einen inhärenten Wert besitzen, widersetzen. »Nur Menschen haben einen solchen Wert«, beteuern sie. Wie könnte diese enge Ansicht verteidigt werden? Sollen wir sagen, nur Menschen hätten die erforderliche Intelligenz oder Autonomie oder Vernunft? Aber es gibt doch viele, viele Menschen, die diese Standards nicht erfüllen und die dennoch zu Recht als wertvoll angesehen werden, unabhängig von ihrer Nützlichkeit für andere. Sollen wir behaupten, nur Menschen gehörten zu der richtigen Spezies, der Spezies des *Homo sapiens*? Aber das wäre eklatanter Speziesismus. Oder soll man sagen, alle – und nur – Menschen hätten unsterbliche Seelen? Dann hätten unsere Opponenten aber einiges vor sich. Ich selbst bin der Behauptung, daß es unsterbliche Seelen gibt, nicht abgeneigt. Ich für meinen Teil hoffe inständig, daß ich eine solche habe. Aber ich würde meine Position zu einem kontroversen ethischen Thema nicht auf die noch kontroversere Frage stützen wollen, wer oder was eine unsterbliche Seele hat. Das würde bildlich gesprochen bedeuten, das Loch noch tiefer zu graben, statt herauszuklettern. Es ist rational gesehen besser, moralische Probleme mit so wenig wie möglich kontroversen Zusatzannahmen zu lösen. Das Problem, wer einen inhärenten Wert hat, ist ein solches Problem, das sich rationaler ohne die Einführung der Vorstellung unsterblicher Seelen auflösen läßt.

Nun, vielleicht wird einer sagen, Tiere besäßen schon etwas inhärenten Wert, aber weniger als wir. Man kann jedoch wieder zeigen, daß alle Versuche, diese Ansicht rational zu verteidigen, scheitern müssen. Was könnte die Basis dafür sein, daß wir mehr inhärenten Wert haben als Tiere? Ihr Mangel an Vernunft oder Autonomie oder Verstand? Das können wir nur sagen, wenn wir gewillt sind, dasselbe Urteil auch auf die Menschen anzuwenden, die einen ähnlichen Mangel aufweisen. Aber es ist nicht wahr, daß solche Menschen – zurückgebliebene Kinder zum Beispiel oder Geistesgestörte – weniger inhärenten Wert haben als Sie oder ich. Dann können wir rationalerweise aber auch nicht an der Ansicht festhalten, daß Tiere, die wie Sie empfindende Subjekte eines Lebens sind, weniger inhärenten Wert haben. *Alle*, die inhärenten

Wert haben, haben ihn *gleichermaßen*, egal, ob sie menschliche Tiere sind oder nicht.

Inhärenter Wert kommt somit all denen, die empfindende Subjekte eines Lebens sind, gleichermaßen zu. Ob er auch anderen Entitäten zukommt – Felsen und Flüssen, Bäumen und Gletschern zum Beispiel –, wissen wir nicht und werden es vielleicht auch nie wissen. Aber das müssen wir auch nicht wissen, wenn es um die Begründung von Rechten für Tiere geht. Wir müssen beispielsweise nicht wissen, wie viele Menschen bei der nächsten Präsidentenwahl wahlberechtigt sein werden, bevor wir wissen können, ob ich es selbst sein werde. Genausowenig müssen wir wissen, wie viele Menschen inhärenten Wert besitzen, bevor wir wissen können, daß einige ihn besitzen. Wenn es um die Begründung von Rechten für Tiere geht, müssen wir wissen, ob die Tiere, die in unserer Kultur normalerweise gegessen, gejagt und in Labors benutzt werden etc., genauso wie wir Subjekte eines Lebens sind. Und das wissen wir. Wir wissen, daß viele, buchstäblich Millionen und Abermillionen dieser Tiere Subjekte eines Lebens im erklärten Sinne sind und somit inhärenten Wert haben, wenn denn wir einen haben. Und da wir, um zur besten Theorie unserer Pflichten untereinander zu gelangen, unseren gleichen inhärenten Wert als Individuen anerkennen müssen, zwingt uns die Vernunft – nicht die Empfindung oder Gefühlsregung – dazu, den gleichen inhärenten Wert auch dieser Tiere anzuerkennen und damit ihr gleiches Recht, mit Respekt behandelt zu werden.

So begründet man, *sehr* grob, Rechte für Tiere. Die meisten Details der Begründung fehlen hier. Sie sind in meinem Buch *The Case for Animal Rights*³ zu finden. Hier kann ich auf die Details nicht eingehen und muß mich zum Abschluß auf zwei letzte Punkte beschränken.

Der erste Punkt ist, daß sich an der Theorie, die der Begründung von Rechten für Tiere zugrunde liegt, aufzeigen läßt, daß die Tierrechtsbewegung ein Teil der Menschenrechtsbewegung und nicht ihr Gegenstück ist. Die Theorie, die die Rechte der Tiere rational begründet, liefert auch die Grundlage für die Rechte der Menschen. Das heißt, daß diejenigen, die sich in der Tierrechtsbewegung engagieren, Seite an Seite mit denjenigen kämp-

³ Vgl. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press 1983.

fen, die sich für die Sicherung der Menschenrechte engagieren – die Rechte von Frauen zum Beispiel oder von Minderheiten oder von Arbeitern. Die Tierrechtsbewegung ist aus demselben moralischen Holz geschnitzt wie diese anderen Bewegungen.

Zum zweiten kann ich nun, nachdem ich die Grundzüge des Rechts-Ansatzes dargelegt habe, deutlich machen, warum seine Konsequenzen unter anderem für Landwirtschaft und Wissenschaft klar und kompromißlos sind. Was die Forschung an Tieren angeht, verlangt der Rechts-Ansatz kategorisch die Abschaffung dieser Praxis. Labortiere sind nicht unsere »Vorkoster«, wir sind nicht ihre Könige. Weil diese Tiere routinemäßig und systematisch so behandelt werden, als wäre ihr Wert auf ihre Nützlichkeit für andere reduzierbar, werden sie routinemäßig und systematisch mit einem Mangel an Respekt behandelt; und so werden ihre Rechte routinemäßig und systematisch verletzt. Dies ist nicht allein der Fall, wenn sie für banale, redundante, unnötige oder gar törichte Forschungszwecke verwandt werden; dies gilt ebenso für Forschungen, die einen wirklichen Nutzen für die Menschheit versprechen. Wir können das Verletzten oder Töten von Menschen (meiner Tante Bea zum Beispiel) mit solchen Gründen nicht rechtfertigen. Und wir können es genauso wenig im Falle einer so niedrigen Kreatur wie der Laborratte. Was erforderlich ist, ist nicht nur die Verfeinerung oder die Reduktion von Tierversuchen, sind nicht nur größere, sauberere Käfige, ist nicht nur ein großzügigerer Gebrauch von Betäubungsmitteln oder das Verbot von Mehrfachoperationen, ist nicht einfach nur die Verbesserung des Systems. Erforderlich ist vielmehr die Abschaffung des ganzen Systems. Das Beste, was wir tun können, wenn es um die Verwendung von Tieren in der Wissenschaft geht, ist – sie nicht zu verwenden. Hier liegt dem Rechts-Ansatz zufolge unsere Pflicht.

In bezug auf die kommerzielle Nutztierhaltung nimmt der Rechts-Ansatz eine ähnlich radikale Position ein. Das moralische Grundübel hier ist nicht, daß Tiere in engen Käfigen oder Isolation gehalten werden oder daß ihre Schmerzen und ihr Leiden, ihre Bedürfnisse ignoriert oder abgetan werden. All das *ist* natürlich falsch, aber es ist nicht das Grundübel. Es ist vielmehr Symptom und Effekt eines tieferliegenden, systematischen Unrechts, das es gestattet, diese Tiere als ohne unabhängigen Wert, als Ressourcen, sogar als erneuerbare Ressourcen für uns zu betrachten

und zu behandeln. Tieren auf dem Bauernhof mehr Raum zu geben, eine natürlichere Umwelt, mehr Gefährten macht das fundamentale Unrecht nicht wieder gut, genausowenig wie die Verabreichung von mehr Betäubungsmitteln oder das Bauen größerer, sauberer Käfige das Unrecht an Labortieren wiedergutmacht. Nur die völlige Abschaffung der kommerziellen Nutztierhaltung kann das wiedergutmachen. Das gleiche gilt auch für die Jagd und die Fallenstellerei aus kommerziellem oder sportlichem Interesse. Die Moral verlangt auch da, aus ähnlichen Gründen, die ich aber hier nicht entwickeln werde, die völlige Abschaffung dieser Praktiken. Die Konsequenzen des Rechts-Ansatzes sind, wie ich gesagt habe, klar und kompromißlos.

Übersetzt von Tarja Prüß

Ursula Wolf Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?¹

Seit vor einem Jahrzehnt Peter Singers Buch *Animal Liberation* erschien, wird in der angelsächsischen Literatur eine intensive Debatte über die Frage des moralischen Status der Tiere geführt², und inzwischen findet diese Frage auch bei uns größere Beachtung. Historisch betrachtet ist dieses Interesse sicher eine Folge des neuen Bewußtseins für Natur, das angesichts der nicht mehr zu übersehenden ökologischen Probleme entstanden ist. Der Sache nach jedoch haben wir es hier mit zwei verschiedenen Fragen zu tun. Die Frage des geeigneten Umgangs mit der natürlichen Umwelt ist eine Frage unseres gemeinsamen Eigeninteresses, nicht einer »ökologischen Ethik«³, während sich mit Bezug auf Tiere die Frage stellt, ob und in welchen Hinsichten sie Gegenstand moralischer Verpflichtungen sein können. Die Vermengung der beiden Fragen wird zusätzlich dadurch gefördert, daß die Tiere in unsere an Kant anschließende Moralkonzeption, für die der Begriff der Vernunft oder Personalität zentral ist, nicht hineinpassen, was sie auf eine Seite mit der übrigen Natur stellt. Hingegen wird in der angelsächsischen Debatte die Frage der

- 1 Die Endfassung dieses Aufsatzes hat von einer Diskussion mit Emil Angehrn, Hinrich Fink-Eitel, Georg Lohmann und Andreas Wildt profitiert, denen ich herzlich danken möchte.
- 2 Kurz nach Singers *Animal Liberation* (London 1976) erschienen unter anderem: St. Clark, *The Moral Status of Animals*, Oxford 1977; T. Regan/P. Singer (Hg.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs 1976; M. Midgley, *Beast and Man*, Hassocks 1978; sowie eine Reihe von Artikeln in: *Inquiry* 1978 und *Philosophy* 1978. Eine Häufung von Neuerscheinungen ist in den letzten Jahren zu verzeichnen, u. a.: T. Regan, *The Case for Animal Rights*, London 1984; P. Singer (Hg.), *In Defence of Animals*, Oxford 1985; P. Singer, *The Expanding Circle*, London 1981; T. Regan, *All That Dwell Therein*, Berkeley/Los Angeles 1982; M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, Harmondsworth 1983.
- 3 Siehe dazu meinen Artikel: Brauchen wir eine ökologische Ethik?, in: *Prokla* 69 (1987), S. 148-173.