

Rasse größeres Gewicht beimessen. Rassisten europäischer Abstammung akzeptieren nicht, daß der Schmerz, den Afrikaner verspüren, ebenso schlimm ist wie der, den Europäer verspüren. Ähnlich messen jene, die ich »Speziesisten« nennen möchte, da, wo es zu einer Kollision ihrer Interessen mit denen von Angehörigen einer anderen Spezies kommt, den Interessen der eigenen Spezies größeres Gewicht bei. Menschliche Speziesisten erkennen nicht an, daß der Schmerz, den Schweine oder Mäuse verspüren, ebenso schlimm ist wie der von Menschen verspürte.

Darin besteht wirklich schon das ganze Argument dafür, das Prinzip der Gleichheit auf nichtmenschliche Tiere auszudehnen; aber es mögen Zweifel daran geäußert werden, worauf diese Gleichheit in der Praxis hinauslaufen soll. [...]

## Theorien moralischer Rechte und Würde

TOM REGAN

### Wie man Rechte für Tiere begründet

[...] 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. [...]

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, trägt, 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 Moraltheorie 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 Gehirnschirurg 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 Rechte\*-Ansatz nenne, sollten evident sein. Im Gegensatz zum (kruden) Kontraktualismus zum Beispiel verwirft der Rechte\*-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, heiligen 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 Rechte\*-Ansatz kategorisch verbietet.

Der Rechte\*-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, besitzen als andere. Worauf es vor allem ankommt, sind die Ge-

\* Von der Herausgeberin geändert, da »Rechts-Ansatz« irreführend ist.

meinsamkeiten 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 erfahren. 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 Präsidentschaftswahl wahlberechtigt sein werden, bevor wir wissen können, ob ich es selbst sein werde. Genausowenig müssen wir wissen, wie viele Menschen inhärenten Wert besitzen, be-

vor 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. [...]