

Utilitarismus

PETER SINGER

Rassismus und Speziesismus

Was Ethik ist: eine Auffassung

[...] Der universale Aspekt der Ethik, meine ich, liefert uns eine überzeugende, wiewohl nicht letztgültige Begründung dafür, eine utilitaristische Position im weiteren Sinne einzunehmen.

Meine Begründung für diese Behauptung ist folgende: Indem ich akzeptiere, daß moralische Urteile von einem universalen Standpunkt aus getroffen werden müssen, akzeptiere ich, daß meine eigenen Interessen nicht einfach deshalb, weil sie meine Interessen sind, mehr zählen als die Interessen von irgend jemand anderm. Daher muß, wenn ich moralisch denke, mein ganz natürliches Bestreben, daß für meine Interessen gesorgt wird, ausgedehnt werden auf die Interessen anderer. Nun stelle man sich vor, daß ich zwischen zwei möglichen Handlungsverläufen zu entscheiden versuche – etwa, ob ich alle Früchte, die ich gesammelt habe, selber esse oder sie mit andern teile. Zudem stelle man sich vor, daß ich in einem völligen ethischen Vakuum entscheide, daß ich nichts weiß von moralischen Erwägungen – ich bin sozusagen in einem vormoralischen Stadium des Denkens. Wie würde ich mich entscheiden? Etwas, das immer noch relevant bliebe, wäre die Frage, in welcher Weise die möglichen Handlungsverläufe meine Interessen beträfen. Würden wir »Interessen« weit genug definieren, so daß wir alles, was Menschen wünschen, als ihre Interessen auffaßten (sofern dies nicht unverträglich ist mit einem oder mehreren anderen Wünschen), dann kann wohl in diesem

vormoralischen Zustand *nur* das je eigene Interesse für die Entscheidung relevant sein.

Angenommen, ich beginne dann so weit moralisch zu denken, daß ich erkenne, daß meine eigenen Interessen nicht einfach aus dem Grund, weil sie meine eigenen sind, mehr zählen als die Interessen anderer. Anstelle meiner eigenen Interessen habe ich nun die Interessen aller zu berücksichtigenden, die von meiner Entscheidung betroffen sind. Dies erfordert von mir, daß ich alle diese Interessen abwäge und jenen Handlungsverlauf wähle, von dem es am wahrscheinlichsten ist, daß er die Interessen der Betroffenen weitestgehend befriedigt. Also muß ich – wenigstens auf einer bestimmten Ebene meiner moralischen Überlegungen – den Handlungsverlauf wählen, der per saldo für alle Betroffenen die besten Konsequenzen hat. (Ich sage »auf einer bestimmten Ebene meiner moralischen Überlegungen«, weil es – wie wir später sehen werden – utilitaristische Gründe für die Überzeugung gibt, daß wir nicht versuchen sollten, diese Konsequenzen für jede ethische Entscheidung im täglichen Leben im voraus zu berechnen, sondern nur unter ganz ungewöhnlichen Umständen oder vielleicht wenn wir über unsere Wahl der allgemeinen Prinzipien nachdenken, die uns in Zukunft leiten sollen. Mit anderen Worten: in dem genannten Beispiel könnten wir es auf den ersten Blick für selbstverständlich halten, daß es bessere Konsequenzen hat, wenn ich die gesammelten Früchte teile, als wenn ich es nicht tue. Dies könnte sich am Ende durchaus als das beste allgemeine Prinzip erweisen, aber bevor wir Gründe für die Überzeugung haben können, daß dies der Fall ist, müssen wir auch folgendes betrachten: Ist die Wirkung einer allgemeinen Praxis, die gesammelten Früchte zu teilen, für alle Betroffenen gut, weil dadurch eine gleichmäßigere Verteilung erreicht wird, oder reduziert sie eventuell den Ertrag der gesammelten Nahrung, weil manche aufhören, etwas zu sammeln, wenn sie wissen, daß sie genug bekommen aus ihrem Anteil an dem, was andere sammeln?)

Die hier skizzierte Denkweise ist eine Form von Utilitarismus. Sie unterscheidet sich vom klassischen Utilitarismus dadurch, daß »beste Konsequenzen« das bedeutet, was per saldo die Interessen der Betroffenen fördert, und nicht bloß das, was Lust vermehrt und Unlust verringert. (Es wurde jedoch behauptet, klassische Utilitaristen wie Bentham und John Stuart Mill hätten »Lust« und »Schmerz« in einer weiten Bedeutung verwendet, die auch die Erreichung dessen, was man als »Lust« wünscht, einzuschließen gestattete, und das Gegenteil als »Schmerz«. Ist diese Interpretation richtig, so verschwindet der Unterschied zwischen klassischem Utilitarismus und dem Utilitarismus, der auf Interessen gründet.)

Was zeigt uns das? Es zeigt uns nicht, daß der Utilitarismus vom universalen Aspekt der Ethik hergeleitet werden kann. Es gibt andere ethische Ideale – individuelle Rechte, die Heiligkeit des Lebens, Gerechtigkeit, Reinheit usw. –, die im erforderlichen Sinne universal und zumindest in einigen Versionen mit dem Utilitarismus unvereinbar sind. Es zeigt uns, daß wir sehr rasch zu einer ursprünglich utilitaristischen Position gelangen, sobald wir den universalen Aspekt auf einfache vormoralische Entscheidungsprozesse anwenden. Dies bürdet meines Erachtens denen die Beweislast auf, die über den Utilitarismus hinauszugehen trachten. Die utilitaristische Position ist eine minimale, eine erste Grundlage, zu der wir gelangen, indem wir den vom Eigeninteresse geleiteten Entscheidungsprozeß universalisieren. Wollen wir moralisch denken, so können wir uns nicht weigern, diesen Schritt zu tun. Will man uns überzeugen, daß wir über den Utilitarismus hinausgehen und nicht-utilitaristische moralische Regeln oder Ideale akzeptieren sollten, so muß man uns gute Gründe für diesen weiteren Schritt liefern. Bevor solche Gründe vorgebracht werden, haben wir einigen Grund, Utilitaristen zu bleiben. [...]

Rassismus und Speziesismus

Im vorhergehenden Kapitel habe ich die Überzeugung begründet, daß es sich bei dem Grundprinzip der Gleichheit, auf dem die Gleichheit aller Menschen beruht, um das Prinzip der gleichen Interessenberücksichtigung* handelt. Nur ein grundlegendes moralisches Prinzip dieser Art gestattet es uns, eine Form von Gleichheit zu vertreten, die alle menschlichen Wesen umfaßt – trotz aller Unterschiede, die zwischen ihnen bestehen. Ich behaupte nun, daß dieses Prinzip zwar eine adäquate Basis für menschliche Gleichheit ist, aber eine Basis, die sich nicht auf Menschen beschränken läßt. Ich schlage mit anderen Worten vor, daß wir, wenn wir das Prinzip der Gleichheit als eine vernünftige moralische Basis für unsere Beziehungen zu den Mitgliedern unserer Gattung akzeptiert haben, auch verpflichtet sind, es als eine vernünftige moralische Basis für unsere Beziehungen zu denen außerhalb unserer Gattung anzuerkennen – den nichtmenschlichen Lebewesen.¹

Dieser Vorschlag erscheint zunächst bizarr. Wir pflegen die Unterdrückung von Minderheitengruppen und Frauen zu den wichtigsten moralischen und politischen Fragen zu zählen, die heute die Welt bedrängen. Dies sind schwerwiegende Probleme, die den Zeitaufwand und die Energie jedes verantwortungsbewußten Menschen verdienen. Aber Tiere? Das Wohl von Tieren ist doch etwas ganz anderes, etwas für Hunde- oder Katzenarren. Wie kann jemand unsere Zeit damit vergeuden, Gleichheit für Tiere zu fordern, während so vielen Menschen die wirkliche Gleichheit vorenthalten wird?

In dieser Haltung drückt sich ein verbreitetes Vorurteil dagegen aus, die Interessen von Tieren ernst zu nehmen –

¹ Übersetzung für *non-human animals*. Gemeint sind in der Regel »nichtmenschliche empfindungsfähige Lebewesen«, also keine Pflanzen. In der Tierethik wird auch von »nichtmenschlichen Tieren« gesprochen. [Anm. d. Übers.]

ein Vorurteil, das nicht besser fundiert ist als das der weißen Sklavenhalter, die nicht bereit waren, die Interessen der afrikanischen Sklaven ernst zu nehmen. Es fällt uns leicht, die Vorurteile unserer Großeltern zu kritisieren, von denen sich unsere Eltern frei gemacht haben. Viel schwieriger ist es, uns von unseren eigenen Ansichten zu distanzieren, um leidenschaftslos nach Vorurteilen in unseren Überzeugungen und Wertvorstellungen Ausschau zu halten. Dazu ist allerdings eine Bereitschaft nötig, den Argumenten zu folgen, wohin auch immer sie führen, ohne im voraus anzunehmen, die Sache sei der Aufmerksamkeit nicht wert.

Das Argument für die Erweiterung des Prinzips der Gleichheit über unsere Spezies hinaus ist einfach – so einfach, daß es dazu lediglich bedarf, das Wesen des Prinzips der gleichen Interessenberücksichtigung* klar zu verstehen. Dieses Prinzip schließt, wie wir gesehen haben, ein, daß unsere Rücksicht auf andere nicht davon abhängig sein darf, was sie sind oder welche Fähigkeiten sie haben (obwohl genau das, was dieses Interesse uns zu tun aufgibt, nach den Eigenschaften derer variieren kann, die von dem, was wir tun, betroffen sind). Auf genau dieser Grundlage können wir behaupten: Die Tatsache, daß manche Menschen nicht unserer Rasse angehören, berechtigt uns nicht dazu, sie auszubeuten, und ebenso bedeutet die Tatsache, daß manche Menschen weniger intelligent sind als andere, nicht, daß ihre Interessen mißachtet werden dürfen. Aber das Prinzip impliziert auch folgendes: Die Tatsache, daß bestimmte Wesen nicht zu unserer Gattung gehören, berechtigt uns nicht, sie auszubeuten, und ebenso bedeutet die Tatsache, daß andere Lebewesen weniger intelligent sind als wir, nicht, daß ihre Interessen mißachtet werden dürfen.

Wir haben im vorhergehenden Kapitel gesehen, daß viele Philosophen die gleiche Interessenberücksichtigung in der einen oder anderen Form als ein grundlegendes Prinzip der Moral vertreten haben. Aber nur wenige haben erkannt, daß das Prinzip über unsere eigene Spezies hinaus anzu-

wenden ist. Einer von diesen wenigen war Jeremy Bentham, der Vater des modernen Utilitarismus. Weit vorausblickend schrieb Bentham zu einer Zeit, als schwarze Sklaven unter britischer Herrschaft immer noch weitgehend so behandelt wurden, wie wir heute nichtmenschliche empfindungsfähige Lebewesen behandeln:

»Der Tag mag kommen, an dem die übrigen Geschöpfe jene Rechte erlangen werden, die man ihnen nur mit tyrannischer Hand vorenthalten konnte. Die Franzosen haben bereits entdeckt, daß die Schwärze der Haut kein Grund dafür ist, jemanden schutzlos der Laune eines Peinigens auszuliefern. Es mag der Tag kommen, da man erkennt, daß die Zahl der Beine, der Haarwuchs oder das Ende des *os sacrum* gleichermaßen unzureichende Gründe sind, ein fühlendes Wesen demselben Schicksal zu überlassen. Was sonst ist es, das hier die unüberwindbare Trennlinie ziehen sollte? Ist es die Fähigkeit zu denken, oder vielleicht die Fähigkeit zu sprechen? Aber ein ausgewachsenes Pferd oder ein Hund sind unvergleichlich vernünftiger und mitteilbarer Lebewesen als ein Kind, das erst einen Tag, eine Woche oder selbst einen Monat alt ist. Doch selbst vorausgesetzt, sie wären anders, was würde es ausmachen? Die Frage ist nicht: können sie *denken*? oder: können sie *sprechen*?, sondern *können sie leiden*?«

An dieser Stelle zeichnet Bentham die Fähigkeit zu leiden als jene entscheidende Eigenschaft aus, die einem Lebewesen Anspruch auf gleiche Interessenberücksichtigung* verleiht. Die Fähigkeit zu leiden – oder genauer, zu leiden und/oder sich zu freuen oder glücklich zu sein – ist nicht einfach eine weitere Fähigkeit wie die Sprachfähigkeit oder die Be-

* Von der Herausgeberin gegenüber der 2. Auflage der *Praktischen Ethik* geändert.

fähigung zu höherer Mathematik. Bentham sagt nicht, daß diejenigen, die die unüberwindbare Trennlinie zu ziehen versuchen, welche bestimmt, ob die Interessen eines Wesens berücksichtigt werden sollten oder nicht, einfach nur zufällig die falsche Eigenschaft herausgegriffen haben. Die Fähigkeit zu leiden und sich zu freuen ist vielmehr eine Grundvoraussetzung dafür, überhaupt Interessen haben zu können, eine Bedingung, die erfüllt sein muß, bevor wir überhaupt sinnvoll von Interessen sprechen können. Es wäre Unsinn zu sagen, es sei nicht im Interesse des Steins, daß das Kind ihm auf der Straße einen Tritt gibt. Ein Stein hat keine Interessen, weil er nicht leiden kann. Nichts, das wir ihm zufügen können, würde in irgendeiner Weise auf sein Wohlergehen Einfluß haben. Eine Maus dagegen hat ein Interesse daran, nicht gequält zu werden, weil sie dabei leiden wird.

Wenn ein Wesen leidet, kann es keine moralische Rechtfertigung dafür geben, sich zu weigern, dieses Leiden zu berücksichtigen. Es kommt nicht auf die Natur des Wesens an – das Gleichheitsprinzip verlangt, daß sein Leiden ebenso zählt wie das gleiche Leiden – soweit sich ein ungefährer Vergleich ziehen läßt – irgendeines anderen Wesens. Ist ein Wesen nicht leidensfähig oder nicht fähig, Freude oder Glück zu erfahren, dann gibt es nichts zu berücksichtigen. Deshalb ist die Grenze der Empfindungsfähigkeit (wir verwenden diesen Terminus als bequeme, wenngleich nicht ganz genaue Abkürzung für die Fähigkeit, Leid oder Freude bzw. Glück zu empfinden) die einzig vertretbare Grenze für die Rücksichtnahme auf die Interessen anderer. Diese Grenze durch irgendwelche anderen Merkmale wie Intelligenz oder Rationalität festsetzen hieße sie willkürlich festsetzen. Weshalb dann nicht irgendeine andere Eigenschaft wie zum Beispiel die Hautfarbe herausgreifen?

Rassisten verletzen das Prinzip der Gleichheit, indem sie bei einer Kollision ihrer eigenen Interessen mit denen einer anderen Rasse den Interessen von Mitgliedern ihrer eigenen

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