

Haben Tiere Rechte?

**Eine Untersuchung der Argumente pro und contra
unter besonderer Berücksichtigung
der Theorie von Tom Regan**

**Dissertation
zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades
an der Philosophischen Fakultät
der Georg-August-Universität Göttingen**

**vorgelegt von
Wen-Yen Huang
aus Chia-Yih, Taiwan**

Göttingen 2013

Erster Gutachter: Prof. Dr. Ulrich Majer

Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Holmer Steinfath

Tag der mündlichen Prüfung: 11.12.2013

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Betrachtung der Begriffe des Tiers und der Tierrechte	2
2.1 Der Begriff des Tiers	2
2.2 Der Begriff der Tierrechte	5
3. Kurzer Abriss der Entwicklung der philosophischen Gedanken über Tiere in den westlichen Ländern	24
4. Eine Auseinandersetzung mit vier Positionen, die Tieren keine Rechte zuschreiben	33
4.1 Die Lehre der Tierautomaten von Descartes	34
4.2 Eine kritische Auseinandersetzung mit der Lehre der Tierautomaten von Descartes	38
4.3 Kants Lehre der indirekten Pflichten gegenüber Tieren	53
4.4 Eine kritische Auseinandersetzung mit der Lehre der indirekten Pflichten von Kant	60
4.5 Der Kontraktualismus von John Rawls	70
4.6 Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Kontraktualismus von Rawls	75
4.6.1 Eine Kritik an dem Kontraktualismus von Rawls	75
4.6.2 Die Idee der Gerechtigkeit bei Aristoteles	95
4.7 Der Präferenz-Utilitarismus von Peter Singer	103
4.8 Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Präferenz-Utilitarismus von Singer	109
5. Über die Theorie der Tierrechte von Tom Regan	116
5.1 Die Theorie der Tierrechte von Regan	116
5.2 Eine Kritik an der Theorie der Tierrechte von Regan	129
6. Über die Begründung der Tierrechte	141
6.1 Die kontraktualistische Theorie	141
6.2 Die Theorie der Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles	157
6.3 Resümee	167
7. Schluss	174
Literaturverzeichnis	178

1. Einleitung

Seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts erlebt die Tierethik in der angelsächsischen Philosophie eine schnelle Entwicklung. Inzwischen findet sie auch in der deutschsprachigen Philosophie größere Beachtung. Anlass für dieses moralische Nachdenken über unsere Behandlung der Tiere sind in erster Linie die Praktiken in der modernen Tierwirtschaft und der Wissenschaft sowie die Jagd auf Wildtiere. Die Tierethik befasst sich mit dem Umgang des Menschen mit den Tieren. Bei ihr geht es nicht um eine völlig neue Ethik, sondern um eine Öffnung des etablierten Ethos für die Problematik der Interaktionen zwischen Menschen und Tieren.¹

Zu den bedeutendsten Ansätzen der Tierethik zählt die Theorie der Tierrechte des amerikanischen Philosophen Tom Regan. Er versucht, die Missbilligung der vom Menschen verursachten Leiden und Schäden der Tiere von einer Theorie der moralischen Rechte aus zu begründen. Regan betrachtet sich als Anwalt für die Rechte der Tiere und als Teil der Bewegung für Tierrechte. Diese Bewegung zielt auf die Auflösung der kommerziellen Tierwirtschaft, die Abschaffung des Gebrauchs von Tieren in der Wissenschaft sowie die Beseitigung kommerzieller und sportlicher Jagd ab.

Die Idee der Tierrechte findet freilich nicht nur Befürworter, sondern stößt zum Teil auch auf energische Ablehnung. Das Hauptinteresse der vorliegenden Arbeit gilt der Untersuchung verschiedener Argumente für oder gegen Tierrechte. Es soll die Frage diskutiert werden, ob es gerechtfertigt ist, Tieren Rechte zuzuschreiben.

Diese Arbeit gliedert sich wie folgt: Im zweiten Kapitel wird versucht, zwei Grundbegriffe in der Diskussion der Tierethik, nämlich die Begriffe des Tiers und der Tierrechte, deutlich zu machen. Das dritte Kapitel dient dazu, eine Geschichte der Entwicklung der philosophischen Gedanken über Tiere in den westlichen Ländern zu umreißen. Das vierte Kapitel setzt sich mit vier Positionen auseinander, die man oft als Argumente gegen die Idee der Tierrechte gebraucht. Diese vier Positionen sind die Lehre der Tierautomaten von René Descartes, die Lehre der indirekten Pflichten von Immanuel Kant, der Kontraktualismus von John Rawls und der Präferenz-Utilitarismus von Peter Singer. Im fünften Kapitel wird die Theorie der Tierrechte

¹ Vgl. H.-P. Breßler: *Ethische Probleme der Mensch-Tier-Beziehung – Eine Untersuchung philosophischer Positionen des 20. Jahrhunderts zum Tierschutz*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1997, S. 13.

von Tom Regan dargestellt und untersucht. Im sechsten Kapitel gehen wir auf zwei weitere Ansätze ein, mit denen man moralische Ansprüche oder Rechte der Tiere rechtfertigen kann. Die beiden Ansätze sind die Vertragstheorie von Mark Rowlands und die Theorie der Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles.

2. Betrachtung der Begriffe des Tiers und der Tierrechte

Um zu beurteilen, ob die Idee der Tierrechte sinnvoll ist, ist es von Nutzen, wenn man den Sinn ihrer Grundbegriffe kennt. In diesem Kapitel werden wir betrachten, was man in der Diskussion über Tierethik normalerweise unter den beiden Begriffen des Tiers und der Tierrechte versteht.

2.1 Der Begriff des Tiers

Tiere sind wie Pflanzen Lebewesen. Der Unterschied des Lebenden gegenüber dem Unbelebten ist nicht leicht anzugeben, da fast alle kennzeichnenden Eigenschaften des Lebenden sich auch bei unbelebter Materie finden. Und es gibt Wesen, die zwischen beiden Reichen vermitteln, z.B. Viren. Das Lebende ist also nicht so sehr durch irgendein bestimmtes Merkmal charakterisierbar als durch das Zusammentreten mehrerer Merkmale. Die wichtigsten davon sind Folgende:

Hinsichtlich ihrer Gestalt sind alle Lebewesen aus Zellen aufgebaut oder stellen eine einzelne Zelle dar. An ihrem Körper findet ein dauernder Stoffwechsel statt. Dabei werden vom Körper z.B. Nährstoffe aus der Umwelt aufgenommen und Ballast- oder Giftstoffe nach außen abgegeben. Lebewesen haben die Fähigkeit, Änderungen in der Umwelt oder innerhalb des eigenen Körpers wahrzunehmen und darauf mit Reaktionen zu antworten. Ferner ändern Lebewesen in verschiedenen Stadien ihre Form. Bei Tieren sind es beispielsweise die Stadien des Eis, des Embryos, der Larve oder des Jungtiers, des ausgewachsenen und dann des alternden Tiers. Weil alle Lebewesen irgendwann sterben müssen, können sie ihr Erbgut nur erhalten, wenn sie durch Fortpflanzung eine nächste Generation erzeugen und an sie ihr Erbgut weitergeben. In jeder Generation wiederholt sich der Formwechsel in gleicher Weise. Die Struktur der Erbsubstanz bleibt keineswegs konstant. Von Zeit zu

Zeit treten Mutationen, d.h. spontane Erbänderungen auf. Dadurch können sich die Merkmale der Lebewesen verändern.²

Die meisten Lebewesen können in das Tierreich oder das Pflanzenreich eingeordnet werden. Eine scharfe Abgrenzung des Tiers gegenüber der Pflanze ist jedoch nicht möglich, weil es unter den Einzellern Gruppen gibt, bei denen manche Arten einen mehr tierischen, andere einen mehr pflanzlichen Charakter haben. Trotzdem lassen sich Tiere von den vielzelligen Pflanzen durch folgende drei Merkmale unterscheiden:³

Zuerst können die grünen Pflanzen durch Photosynthese aus anorganischen Stoffen, z.B. Kohlensäure und Wasser, organische Substanz aufbauen. Tiere sind dagegen nicht in der Lage, aus anorganischen Verbindungen organische zusammenzusetzen. Zur Aufrechterhaltung ihrer Lebenstätigkeit müssen sie organische Stoffe, die von den Pflanzen aufgebaut sind oder von anderen Tieren stammen, als Nahrung zu sich nehmen. Zweitens haben Tiere und vielzellige Pflanzen verschiedene Gewebsstruktur und Verhaltensweise. Die Pflanzen können festgewachsen sein, weil sie ihre Nährstoffe in der Luft und im Boden vielerorts bekommen können. Sie haben meistens eine sehr oberflächenreiche Struktur entwickelt, durch reiche Verzweigung und Ausbildung flacher Blätter, um viel Kohlensäure und Sonnenenergie aufzunehmen. Die Gewebe der festgewachsenen verzweigten Pflanzen sind abgestützt durch festere Zellwände. Diese Pflanzen besitzen ein lebenslanges Wachstum, bei ihnen können immer wieder neue Sprosse, Blätter und Blüten entstehen. Im Gegensatz zu den grünen Pflanzen müssen Tiere ihre Nahrung aufsuchen und deshalb normalerweise beweglich sein. Bei den Tieren liegen die Orte des Stoffaustausches zum großen Teil in inneren Hohlräumen, Tiere haben daher eine relativ kleine Oberfläche im Verhältnis zur Masse. Tierische Zellen haben statt einer Zellwand nur eine dünne Zellmembran. Außerdem findet man bei den frei beweglichen Tieren gewöhnlich einen Wachstumsabschluss, das heißt, das Wachstum der Tiere ist nach Ende einer Wachstumsphase stark eingeschränkt oder ganz abgeschlossen. Drittens gibt es bei den vielzelligen Tieren ein Nervensystem, das den Pflanzen vollkommen fehlt. Schon von der Stufe der Würmer an haben sich nervöse Zentren und Gehirne herausgebildet, durch die alle Bewegungen der Organe

² Vgl. H.-A. Freye, L. Kämpfe und G.-A. Biewald: *Zoologie*, 9. Auflage, Jena 1991, S. 14-16; und B. Rensch: *Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage*, Stuttgart 1968, S. 29-55.

³ Vgl. H.-A. Freye, L. Kämpfe und G.-A. Biewald: *Zoologie*, 9. Auflage, Jena 1991, S. 16-18; und B. Rensch: *Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage*, Stuttgart 1968, S. 48 f. und S. 55-58.

und des ganzen Körpers gesteuert werden. Das Nervensystem verknüpft sich mit den Erregungen und den Sinneswahrnehmungen der Tiere und ermöglicht ihnen eine rasche und zum Teil komplizierte Reaktion auf die Umwelt.

Biologisch gesehen, gehört der Mensch zu den Säugetieren, die durch den Besitz von Haaren, das Säugen ihrer Jungen und einige andere Merkmale gekennzeichnet sind.⁴ Unter den Säugetieren gehört er zur Gruppe der Primaten, die alle Affen und Menschenaffen einschließen. Der genetische und physiologische Unterschied zwischen Menschen und Menschenaffen wie Schimpansen, Gorillas oder Orang-Utans ist äußerst gering.⁵ Trotz dieser Ähnlichkeit wird der Begriff des Menschen in der Diskussion über Tierethik meistens von dem des Tiers abgegrenzt, denn die Tierethik fragt nach dem ethisch richtigen Umgang des Menschen mit den Tieren. Durch verschiedene Praktiken des Menschen können Tiere gequält, geschädigt oder getötet werden, z.B. durch Massentierhaltung der industrialisierten Landwirtschaft, durch wissenschaftliche Tierexperimente oder durch die Jagd. Im Bereich der Tierethik debattiert man über die Begründungen für oder gegen die Verletzung und Tötung von Tieren.

Der Begriff „Tier“ umfasst Wesen, die physisch und psychisch betrachtet voneinander sehr abweichend sein können, wie Amöben und Schimpansen. Aus der Diskussion über Tierethik lassen sich drei Gruppen von Tieren hinsichtlich ihrer Fähigkeiten ableiten: Die erste Gruppe bezieht sich auf primitive Organismen, die wahrscheinlich keine Empfindung von Schmerz haben. Der zweiten Gruppe kann man die Fähigkeit zuschreiben, Schmerz, Leiden oder Freude zu empfinden. Die dritte Gruppe der Tiere kann nicht nur Lust oder Unlust fühlen, sondern besitzt auch einen höheren mentalen Zustand, z.B. Selbstbewusstsein, Wünsche, Gedächtnis sowie einen Zukunftssinn.

Für den Gebrauch des Begriffs „Tier“ in der tierethischen Debatte lässt sich eine Vermischung von den oben erwähnten drei Gruppen der Tiere nicht immer vermeiden, weil manche Autoren nicht genau angegeben haben, was sie unter dem Begriff „Tier“ verstehen. Darüber hinaus ist man oft nicht sicher, ob ein Tier z.B. bloß leidensfähig oder seiner selbst bewusst ist. Abgesehen von diesen Problemen

⁴ Vgl. Meyers Lexikonredaktion (Hrsg.): *Schülerduden – Die Biologie*, 3. Auflage, Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich 1994, S. 405 f.

⁵ Vgl. H. L. W. Miles: „Die Sprache und der Orang-Utan: Die alte >>Person<< des Waldes“, in: P. Cavalieri und P. Singer (Hrsg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen*, Deutsch von H. J. B. Koskull, München 1994, S. 74; und B. Rensch: a.a.O., S. 58.

neigen die meisten zeitgenössischen Tierethiker dazu, moralische Rücksicht auf die Tiere zu nehmen, die Schmerz oder Leiden empfinden können. Einen höheren Intellekt zu haben, spielt nach der Auffassung mancher Philosophen wie beispielsweise Peter Singer und Tom Regan eine besondere Rolle. Singer vertritt die Ansicht, das Leben eines intellektuell höher entwickelten Wesens sei wertvoller als das Leben eines intellektuell weniger entwickelten Wesens.⁶ Und wenn Regan über die Rechte der Tiere redet, dann meint er vor allem Tiere, die über einen höheren mentalen Zustand verfügen. Als Beispiel nennt er normale Säugetiere, die ein Jahr alt oder älter sind.⁷

2.2 Der Begriff der Tierrechte

Was bedeutet die Aussage, dass Tiere Rechte haben? Was ist der Sinn der Tierrechte? Um den Begriff der Tierrechte zu verstehen, ist es hilfreich, wenn man etwas von der Vorstellung der Menschenrechte weiß. Denn die Konzeption der Tierrechte baut auf dem Grundgedanken der Menschenrechte auf. Wir werfen deshalb zunächst einen Blick auf die Idee der Menschenrechte.

Das Konzept der Menschenrechte ist nicht statisch, sondern befindet sich in einem Prozess der weiteren Entwicklung, der durch zahlreiche Faktoren wie die politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen auf einer Region oder auf Weltebene beeinflusst wird. Heutzutage werden unter Menschenrechten normalerweise die Rechte verstanden, die jedem Menschen gleichermaßen zustehen und unveräußerlich sind.⁸ Die so verstandene Idee der Menschenrechte ist ein Produkt der westlichen Geschichte. Sie hat sich aus dem Zusammenfluss verschiedener Denkströme und historischer Erfahrungen herausgebildet. Die Genese des menschenrechtlichen Gedankenguts steht im engen Zusammenhang mit der Tradition des Naturrechts, das heißt den verschiedenen Versuchen, aus der Ordnung der Natur eine Rechtsordnung für die menschliche Gesellschaft abzuleiten.⁹ Diese Tradition reicht bis in die griechische und römische Antike zurück. Die Mitglieder der von Zenon (ca. 332–262 v.Chr.) begründeten Stoa-Schule z.B. vertraten eine

⁶ Siehe P. Singer: *Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York 1975, S. 23; Deutsch: *Befreiung der Tiere – Eine neue Ethik zur Behandlung der Tiere*, übersetzt von E. v. Scheidt, München 1982, S. 41.

⁷ Siehe T. Regan: *The Case for Animal Right*, London/New York 1988, S. 77-78.

⁸ Siehe „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948“, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): *Menschenrechte – Dokumente und Deklarationen*, Bonn 1991, S. 33.

⁹ Vgl. A. Ulfig: *Lexikon der philosophischen Begriffe*, 2. Auflage, Wiesbaden 1999, S. 281.

grundlegende Gleichheit aller Menschen, die auf der Annahme basierte, dass jeder Mensch gleichberechtigt an der Weltvernunft, dem Logos, teilhabe. Diese Idee der Gleichheit aller Menschen wurde im frühen Christentum durch das Postulat der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen weiterentwickelt. Die christliche Lehre behauptete, dass alle Menschen als Ebenbild Gottes dieselbe Würde besitzen würden, und gab damit einen wichtigen Antrieb für die spätere Entwicklung des Naturrechts. Jedoch bei den Äußerungen über Gleichheit und Würde der Menschen handelte es sich damals noch nicht um Forderungen auf unveräußerliche Rechte für alle Menschen.¹⁰

Im Mittelalter gab es schon Rechtsdokumente über die Verbriefung von Freiheitsrechten, die als eine der historisch-politischen Wurzeln der späteren Menschenrechte angesehen wurden. Ein Beispiel dafür war die Magna Charta Libertatum von 1215 in England. In ihr wurde vorgeschrieben, dass man vor willkürlicher Verhaftung und Enteignung geschützt werden sollte. Sie richtete sich aber nur auf bestimmte Stände, nicht auf jeden Menschen.¹¹ Zur späteren Entwicklung der Menschenrechte leistete auch die frühneuzeitliche Naturrechtslehre einen wichtigen Beitrag. Francisco de Vitoria (ca. 1492-1546)¹² etwa, der Begründer der spanischen Rechtsschule von Salamanca, galt als erster moderner Völkerrechtler in der abendländischen Kultur. Für ihn bildete die ganze Menschheit eine durch das Naturrecht verbundene Gemeinschaft. Naturrecht hieß bei Vitoria etwas, was in sich selbst gut und gerecht sei. Zweck dieser Gemeinschaft sei das Gemeinwohl der Menschheit. Um ein friedliches Zusammenleben in ihr zu ermöglichen, postulierte Vitoria die Gleichheit und Gleichberechtigung aller Menschen und aller Völker und gestand ihnen Rechte wie das Recht auf Existenz und das Recht auf freien Verkehr und Handel zu.¹³

Für die Begründung der Menschenrechte spielten die politischen Theorien der Aufklärung eine entscheidende Rolle. Vor allem lieferte das Werk John Lockes (1632-1704) den bedeutenden geistigen Durchbruch zur Idee unveräußerlicher

¹⁰ Vgl. L. Kühnhardt: *Die Universalität der Menschenrechte – Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*, München 1987, S. 55-62; und A. Verdross: *Abendländische Rechtsphilosophie – Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau*, Wien 1963, S. 60.

¹¹ Vgl. L. Kühnhardt: ebenda, S.64-67.

¹² Das Geburtsjahr Vitorias ist umstritten.

¹³ Vgl. L. Kühnhardt: a.a.O., S. 73-75; und J. Soder: *Die Idee der Völkergemeinschaft – Francisco de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts*, Frankfurt am Main/Berlin 1955, S. 53, S.58, S. 80 ff., S. 123 und S. 131 ff.

Menschenrechte. In seinem Werk *The Second Treatise of Government* ging Locke davon aus, dass der Mensch im Naturzustand frei, gleich und unabhängig sei und gewisse Rechte habe, wie das Recht auf Selbsterhaltung und das auf Erhaltung der Menschheit. Obwohl dieser Zustand ein Zustand der Freiheit sei, sei er aber kein Zustand der Zügellosigkeit. Man dürfe z.B. nicht sich selbst oder anderes Geschöpf willkürlich zerstören. Der Naturzustand werde durch ein Gesetz der Natur (*law of nature*) geregelt.¹⁴ Unter dem Gesetz der Natur verstand Locke „reason, which is that law, teaches all mankind who will but consult it, that, being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions“¹⁵ oder “the will of God, of which that is a declaration, and the fundamental law of nature being the preservation of mankind, no human sanction can be good or valid against it.”¹⁶ Der Naturzustand war für Locke aber nicht eine Art von Paradies. Es könne Kriege geben.¹⁷ Außerdem habe jeder Mensch im Naturzustand die Macht, einen anderen, der ein Verbrechen begehe, zu bestrafen. Es sei möglich, dass man wegen seiner schlechten Natur, aus Erregung und Rache die anderen zu schwer bestrafe. Und dies führe zur Unordnung. Aufgrund solcher Nachteile trete man in eine politische Gesellschaft ein, denn man brauche eine Regierung, um die Parteilichkeit und Gewalt des Menschen in Schranken zu halten.¹⁸ Die Regierung besaß bei Locke aber keine absolute Macht, vielmehr bestehe das Hauptziel der politischen Gesellschaft und der Regierung in der Erhaltung von Leben, Freiheit und Eigentum des Menschen.¹⁹

Die Lehre Lockes prägte die amerikanische Revolution. In der „*Virginia Bill of Rights*“ vom 12. Juni 1776 wurde verkündet: „That all men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot by any compact deprive or divest their posterity; namely the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property and pursuing and obtaining happiness and safety.“²⁰ Und in der „*Declaration of Independence*“ vom 4. Juli 1776 erklärte man: “We hold these truths

¹⁴ Siehe J. Locke: „The Second Treatise of Government“, in: J. W. Gough (Hrsg.): *The Second Treatise of Government – (An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government) and A Letter Concerning Toleration by John Locke*, 3. Auflage, Oxford 1966, §§ 4-6, S. 4-5 und § 11, S. 7.

¹⁵ Ebenda, § 6, S. 5.

¹⁶ Ebenda, § 135, S. 69.

¹⁷ Ebenda, §§ 16-21, S. 10-13.

¹⁸ Ebenda, § 13, S. 8.

¹⁹ Ebenda, § 85, S. 42-43 und §§ 123-131, S. 63-66.

²⁰ Siehe „Virginia Bill of Rights vom 12. Juni 1776“, in: Gerhard Commichau und Ralf Murphy (Hrsg.): *Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart*, 6. Auflage, Göttingen/Zürich 1998, S.70.

to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness. That to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed, ...”²¹ Obwohl in beiden Deklarationen allgemeine, angeborene und unveräußerliche Rechte des Menschen proklamiert wurden, herrschte damals auf amerikanischem Boden keine wirkliche menschliche Gleichheit. Die Frauen erhielten keine politischen Rechte und die Haltung der Sklaven wurde weiter praktiziert.²²

Die „*Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*“ (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*) der Französischen Revolution, die die Nationalversammlung im August 1789 verabschiedete, griff in vielen Teilen auf die amerikanischen Deklarationen zurück. In Artikel I dieser Erklärung stand: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die sozialen Unterschiede können nur auf den gemeinen Nutzen gegründet sein.“²³ Und Artikel II hieß: „Der Endzweck jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unvergänglichen Menschenrechte. Diese Rechte sind Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung.“²⁴ Diese französische Menschenrechtserklärung wurde aber kein Instrument des Menschenrechtsschutzes. Ein wichtiger Grund dafür war ihr Mangel an rechtlicher Präzision und Klarheit. Trotzdem beeinflussten die in dieser Erklärung formulierten Grundsätze die Gedankenwelt der Völker Europas.²⁵

Die Menschenrechtsidee gelangte erst im 20. Jahrhundert, vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg, zu globaler Verbreitung. Aus den schrecklichen Erfahrungen von Kriegen, Gewalt und Unrecht wurde der Wert der Menschenrechte zunehmend erkannt. So nahm am 10. Dezember 1948 die Generalversammlung der Vereinten Nationen eine „*Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*“ an, die mit ihren Formulierungen an die klassischen Erklärungen von 1776 und 1789 angeschlossen. Artikel 1 lautete: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.

²¹ Siehe „The Declaration of Independence“, in: The Peoples Bicentennial Commission: *Voices of The American Revolution*, New York 1975, S. 213.

²² Vgl. N. Elrod: „Eigenständige kapitalistische Entwicklung und das nationale Selbstbestimmungsrecht als das erste aller Menschenrechte: Zwei historische Beispiele“, in: Peter Paul Müller-Schmid (Hrsg.): *Begründung der Menschenrechte*, Stuttgart 1986, S. 133.

²³ Siehe „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1789-1791)“, in: M. Gauchet: *Die Erklärung der Menschenrechte – Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789*, aus dem Französischen von W. Kaiser, Hamburg 1991, S. 10.

²⁴ Ebenda, S. 10.

²⁵ Vgl. L. Kühnhardt: a.a.O., S. 96.

Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.²⁶ Da diese Erklärung kein völkerrechtlicher Vertrag und ihre Rechtsverbindlichkeit daher umstritten war, beschäftigte man sich damit, die in ihr verkörperte Substanz in bindende rechtliche Form umzugießen. Am 19. Dezember 1966 wurden der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie der Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen angenommen und zur Unterschrift und Ratifikation eröffnet. Nachdem eine ausreichende Anzahl von Ländern beigetreten war, traten die beiden Pakte im Jahre 1976 in Kraft.²⁷

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts sind die Menschenrechte zur Völkerrechtsnorm geworden. Jedoch verschaffen die Vereinten Nationen ihre menschenrechtlichen Deklarationen bis heute keine durchgreifende Geltung. Dies ist vor allem deswegen, weil es keine internationalen wirksamen Sanktionsmechanismen gibt, die Menschenrechtsverletzungen beenden könnten.²⁸

Über die Frage, ob Menschenrechte moralische Rechte oder juristische Rechte sind, gehen die Meinungen der Philosophen auseinander. Rechte im moralischen Sinn bedeuten Ansprüche, die moralisch gerechtfertigt werden. Demgegenüber berufen sich Rechte im juristischen Sinn auf Gesetze.²⁹ Ernst Tugendhat z.B. fasst Menschenrechte als moralische Rechte auf. Die Moral, die er dabei zur Grundlage hat, ist die der „universellen und gleichen Achtung“.³⁰ Moralische Rechte werden seiner Meinung nach von den Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft wechselseitig verliehen. Der Inhalt der moralischen Rechte, so Tugendhat, folgt aus den Interessen und Bedürfnissen des Menschen, wenn dies aus einer unparteilichen Perspektive als wünschenswert erscheint. Um diese Rechte besser zu schützen, solle man eine legale Instanz institutionalisieren, die dafür Sorge, dass man seine Rechte einklagen könne. In diesem Sinn impliziere das moralische Recht ein entsprechendes legales Recht.³¹ Im Gegensatz zu dem Standpunkt Tugendhats begreift Jürgen Habermas

²⁶ Siehe „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948“, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): a.a.O., S. 34.

²⁷ Vgl. L. Kühnhardt: a.a.O., S. 119; und C. Tomuschat: „Probleme des Menschenrechtsschutzes auf weltweiter Ebene“, in: T. Berberich, W. Holl und K.-J. Maaß (Hrsg.): *Neue Entwicklungen im öffentlichen Recht*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1979, S. 11.

²⁸ Vgl. L. Kühnhardt: a.a.O., S. 124.

²⁹ Vgl. S. König: *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant*, Freiburg/München 1994, S.29 f.

³⁰ Siehe E. Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1994, S. 336.

³¹ Ebenda, S. 345-350.

Menschenrechte „von vornherein als Rechte im juristischen Sinne“.³² Für ihn gehören Menschenrechte „ihrer Struktur nach zu einer Ordnung positiven und zwingenden Rechts, die einklagbare subjektive Rechtsansprüche begründet“³³, obwohl er damit einverstanden ist, dass Menschenrechte einen moralischen Gehalt haben und ausschließlich unter dem moralischen Gesichtspunkt gerechtfertigt werden können.³⁴

Menschenrechte als juristische Rechte zu betrachten bietet den Vorteil, dass sie durch die Bestimmung der Gesetze relativ eindeutig formuliert und ihre Durchsetzungschancen verbessert werden können. Es gibt aber auch den Nachteil, dass der Schutz der Menschenrechte als eine Angelegenheit der jeweiligen politischen Gemeinschaft angesehen werden kann. Da jede politische Gemeinschaft ihre eigenen Menschenrechte gestalten könnte, könnte der Gesetzgeber mit der Entfernung eines Menschenrechts aus dem Gesetz auch die entsprechende Menschenrechtsverletzung beseitigen. Wenn man Menschenrechte aber ausschließlich für moralische Rechte hält, dann ist ihre Geltung zwar unabhängig von den Gesetzen einer politischen Gemeinschaft, ihre Funktion zum Schutz des Menschen würde jedoch unwirksam bleiben.³⁵

In der Tat müssen die beiden Positionen, Menschenrechte als moralische oder als juristische Rechte zu verstehen, sich nicht ausschließen, sondern sie können in einem Verhältnis der wechselseitigen Ergänzung stehen. Menschenrechte werden jedem Menschen zugesprochen, auch dann, wenn sie nicht durch Gesetze gewährt werden. In diesem Sinn kann man sie als moralische Rechte bezeichnen. Jedoch muss man darauf achten, dass die Verbindlichkeit der Menschenrechte und ihre Durchsetzungsmöglichkeiten entscheidend verringert würden, wenn Menschenrechte nicht in einklagbares positives Recht umgegossen werden. Menschenrechte kann man nur gut erfassen, wenn man sowohl ihren moralischen als auch ihren juristischen Charakter berücksichtigt.

Menschenrechte bilden eine Teilmenge der Rechte des Menschen. Der Ausdruck „ein Recht auf etwas zu haben“ ist mehrdeutig.³⁶ In einem engen Sinn kann

³² Siehe J. Habermas: *Faktizität und Geltung – Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992, S. 136.

³³ Siehe J. Habermas: „Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren“, in: ders.: *Die Einbeziehung des Anderen*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1997, S. 225.

³⁴ Ebenda, S. 223 und S. 225.

³⁵ Vgl. S. König: a.a.O., S. 30-32.

³⁶ Vgl. J. Hinkmann: *Ethik der Menschenrechte – Eine Studie zur philosophischen Begründung von Menschenrechten als universalen Normen*, Marburg 2002, S. 13.

ein Recht als ein begründeter Anspruch (*justified claim*) oder als ein berechtigter Anspruch (*valid claim*) angesehen werden.³⁷ Solche Rechte stehen immer in einer Korrelation mit Pflichten.³⁸ „A hat ein Recht auf X gegenüber B“ heißt: Der Rechtsträger A hat einen begründeten Anspruch auf eine Rechtssubstanz X gegenüber dem Rechtsadressaten B, der eine korrespondierende Verpflichtung erfüllen muss. Im Hinblick auf den Begriff der Rechte muss man also über drei Punkte nachdenken: (1) Wer ist der Träger? (2) Wer ist der Adressat? (3) Was ist der Inhalt der Rechte?

Wenn es sich um Menschenrechte handelt, sind mit ihren Trägern normalerweise alle Menschen gemeint. Rechtssetzung, das heißt die Frage, wer gegenüber wem welche Rechte haben sollte, ist jedoch eine menschliche Konstruktion. Die Ansicht, dass die Menschenrechte jedem Menschen von Natur aus zukommen und universell gelten, wird oft von den Vertretern des kulturellen Relativismus in Zweifel gestellt.

S. Prakash Sinha beispielsweise ist der Meinung, dass Menschenrechte ein Ergebnis der westlichen Geschichte und Tradition sind. Ihm zufolge sind die drei wichtigen Prinzipien der Menschenrechte: (1) Die fundamentale Einheit der Gesellschaft ist das Individuum, nicht die Familie. (2) Die primäre Grundlage für den Schutz der menschlichen Existenz in der Gesellschaft sind die Rechte, nicht die Pflichten. (3) Die Hauptmethode, um diese Rechte zu sichern, ist das Festhalten an den Gesetzen, nicht Versöhnung, Reue oder Erziehung. Diese Prinzipien seien jedoch nicht in allen Gesellschaften der Welt maßgebend. Deshalb müsse man das Konzept der Menschenrechte von irgendeinem bestimmten menschenrechtlichen Katalog trennen. Was universal sei, sei das erstere, nicht das letztere.³⁹ Andere Autoren wie Adamantia Pollis und Peter Schwab behaupten, dass eine allgemeine Übereinstimmung im Konzept der Menschenrechte nicht existiere. Die westliche politische Philosophie, auf die die „*Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*“ der Vereinten Nationen basiere, liefere nur eine bestimmte Interpretation der Menschenrechte. Diese westliche Vorstellung kann ihrer Meinung nach auf nicht westliche Gebiete nicht erfolgreich anwendbar sein, und zwar aus folgenden Gründen:

³⁷ Vgl. J. Feinberg: „The Nature and Value of Rights“, in: ders.: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty – Essays in Social Philosophy*, Princeton 1980, S. 152; und S. Gosepath: „Zu Begründungen sozialer Menschenrechte“, in: ders. und Georg Lohmann (Hrsg.): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 1998, S. 148 f.

³⁸ Vgl. J. Hinkmann: a.a.O., S. 13.

³⁹ Siehe S. P. Sinha: „Human Rights: A Non-Western Viewpoint“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 67, Stuttgart 1984, S. 76-77 und S. 88-89.

aufgrund ideologischer Unterschiede, durch die ökonomischen Rechten Priorität vor individuellen bürgerlichen und politischen Rechten gegeben wird; und aufgrund kultureller Unterschiede, durch die die philosophischen Fundamente, die die menschliche Natur und das Verhältnis der Individuen zu anderen und zu der Gesellschaft bestimmen, deutlich von dem westlichen Individualismus abweichen.⁴⁰

Die Universalität der Menschenrechte und die kulturelle Pluralität sind nicht unbedingt unvereinbar. Um einen Konsens über die Menschenrechte zu erlangen, muss man sich bemühen, ihren wesentlichen Bestandteil herauszufinden: Einerseits sind in der „*Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*“ und in den beiden oben erwähnten Internationalen Pakten der Vereinten Nationen zahlreiche Rechte aufgelistet, die ein breites und sehr heterogenes Spektrum umfassen. Nicht jedes Recht davon muss aber wirklich als universell angesehen werden. Das Recht auf regelmäßigen bezahlten Urlaub etwa, das in Artikel 24 der „*Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*“ steht⁴¹, ist zwar vielen Menschen erwünscht, jedoch für das menschliche Leben insgesamt nicht von so großer Bedeutung, dass man dieses Recht für allgemein gültig halten muss. Andererseits wollen die Menschenrechte an erster Stelle das Leben und die körperliche Unversehrtheit des Menschen schützen. Tötung und Folterung von Unschuldigen z.B. können nicht durch ideologische oder kulturelle Besonderheiten gerechtfertigt werden. Als ein Mittel gegen solche ungerechten Handlungen können die Menschenrechte eingesetzt werden.

Man kann also die sich in der „*Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*“ und in den beiden Internationalen Pakten befindenden Rechte in zwei Klassen einordnen. Die erste Klasse der Rechte bezeichnet einen normativen Kernbestand, der jedem Menschen zugestanden werden muss und unbedingt zu achten ist. Die zu dieser Klasse gehörenden Rechte wie das Recht auf Leben und Sicherheit kann man als Menschenrechte im engen Sinn betrachten. Die zweite Klasse von Rechten muss nicht universell gelten. Solche Rechte kann man je nach ihrem Grad der Förderung menschlicher Wohlfahrt entweder von den menschenrechtlichen Erklärungen entfernen oder als Menschenrechte im weiten Sinn ansehen. Diese letzteren sind zwar empfehlenswert, aber nicht allgemein verbindlich.

⁴⁰ Siehe A. Pollis und P. Schwab: „Human Rights: A western Construct with limited Applicability“, in: dieselben (Hrsg.): *Human Rights – Cultural and Ideological Perspectives*, New York/London/Sydney/Toronto 1979, S. 1.

⁴¹ Siehe „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 10. Dezember 1948“, in: a.a.O., S. 38.

Der Staat darf sich entscheiden, ob sie als Rechte für die Bürger gesetzt werden oder nicht.⁴²

Ob ein Träger des Menschenrechts nur ein einzelner Mensch ist oder auch eine Gruppe von Menschen sein kann, ist eine strittige Frage. Ludger Kühnhardt z.B. vertritt die Ansicht, Menschenrechte „können kraft Selbstdefinition und aufgrund ihrer Genese aus der Ideengeschichte von Aufklärung und Liberalismus stets nur Rechte des Einzelmenschen sein“.⁴³ Gruppen könnten Träger von Interessen und Rechtsansprüchen sein, nicht aber Träger unveräußerlicher Menschenrechte.⁴⁴ Dieses von Kühnhardt angegebene Argument gegen die kollektiven Menschenrechte ist jedoch nicht sehr überzeugend. Rechte, das heißt, wer welche begründeten Ansprüche gegenüber wem hat, sind eine menschliche Konstruktion. Außerdem wandelt sich der Begriff der Menschenrechte. Ein Beispiel für die kollektiven Menschenrechte wäre das Selbstbestimmungsrecht der Völker, das in Artikel 1 der beiden Internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte proklamiert wird. Kraft dieses Rechts entscheiden die Völker „frei über ihren politischen Status und gestalten in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung.“⁴⁵ Dieses Recht hat eine alte Geschichte und wird oft als ein Legitimationsgrund für die Forderung der Völker nach Unabhängigkeit angesehen.⁴⁶ Es ist also unangemessen, allein aufgrund einer bestimmten Interpretation der Menschenrechte die Möglichkeit für kollektive Menschenrechte auszuschließen. Vielmehr muss man überlegen, ob Gruppenrechte als Menschenrechte zu bezeichnen wirklich die Menschen schützen kann. Eibe Riedel weist zu Recht darauf hin, dass Unrechtserfahrungen ein wesentliches Merkmal der Menschenrechte bilden. Die Unrechtserfahrung treffe regelmäßig zunächst und unmittelbar das Individuum. Die Gruppenzugehörigkeit diene dabei häufig als Fixpunkt für geschehenes Unrecht. Zu den bedrückendsten Unrechtserfahrungen gehören nach Riedel Zwangsumsiedlungen bestimmter Gruppen und Völkermord. Für ihn sind solche Erfahrungen eine wichtige Erklärung für die Entstehung gruppenrechtlicher Ansprüche. Man fordere nach

⁴² Vgl. S. P. Sinha: a.a.O., S. 89 f.

⁴³ Siehe L. Kühnhardt: a.a.O., S. 343.

⁴⁴ Ebenda, S. 343.

⁴⁵ Siehe „Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 19. Dezember 1966“, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): a.a.O., S. 46; und „Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 19. Dezember 1966“, in: ebenda, S. 77.

⁴⁶ Vgl. N. Elrod: a.a.O., S. 131; und E. Riedel: „Menschenrechte als Gruppenrechte auf der Grundlage kollektiver Unrechtserfahrungen“, in: H.-R. Reuter (Hrsg.): *Ethik der Menschenrechte – Zum Streit um die Universalität einer Idee I*, Tübingen 1999, S. 300.

Gruppenrechten, da Gruppenangehörige durch Individualrechte gegen jegliche Menschenrechtsverletzung nicht ausreichend geschützt werden könnten.⁴⁷

Menschenrechte werden oft als Rechte betrachtet, welche nur das Verhältnis zwischen der politischen Gemeinschaft und den einzelnen Menschen beziehungsweise Gruppen von Menschen betreffen. In diesem Sinn versteht man unter Adressat der Menschenrechte politische Gemeinschaften wie die Staaten und ihre Organe.⁴⁸ So unterscheidet Jens Hinkmann etwa Menschenrechte von Individualethik. Die Individualethik bezieht sich ihm zufolge auf Rechte und Pflichten zwischen Einzelmenschen; demgegenüber können mit Menschenrechten die Ansprüche eines Individuums oder eines Kollektivs gegenüber einer oder mehreren politischen Gemeinschaften bezeichnet werden. Die Interaktion zwischen Einzelmenschen werde mit dem Begriff der Menschenrechte nur indirekt erfasst.⁴⁹ Der Unterschied zwischen Menschenrechten und Individualethik sollte jedoch nicht überbetont werden. Man könnte z.B. wie Tugendhat Menschenrechte als allgemeine Schutzrechte auffassen.⁵⁰ Für ihn bestehen die Menschenrechte „primär gegenüber allen anderen Individuen, und nur sekundär, sofern diese ihre Pflichten verletzen, also aushilfsweise gegenüber dem Staat.“⁵¹ Entgegen der Ansicht, nur politische Gemeinschaften als mögliche Adressaten der Menschenrechte anzusehen und nicht die Einzelmenschen, behauptet Peter Koller, dass Menschenrechte an alle Akteure adressiert seien, die zum Geltungsbereich jener Rechte gehörten, also sowohl an die betreffenden politischen Gemeinschaften als auch an die Einzelmenschen. Sein Argument dafür lautet: Würden die Menschenrechte nicht auch die beteiligten Einzelmenschen binden, so wäre es nicht nur um die Wirksamkeit dieser Rechte schlecht bestellt, sondern dann hätten auch die politischen Gemeinschaften wie die Staaten gar keinen Grund, jene Rechte zu erzwingen.⁵² Man kann also nicht nur politische Gemeinschaften, sondern auch Einzelmenschen für mögliche Adressaten der Menschenrechte halten. Die Einzelmenschen sind verpflichtet, auf die Rechte

⁴⁷ Siehe E. Riedel: ebenda, S. 305 ff.

⁴⁸ Vgl. I. Maier: „Die Menschenrechte in den Unterrichtseinheiten des Preisausschreibens – Ein juristischer Kommentar“, in: Bernd Schäfer und Theodor Schulze (Hrsg.): *Menschenrechte im Unterricht – Analysen und Texte zu einem Lehrpreisausschreiben der Bundeszentrale für politische Bildung*, Bonn 1982, S. 79; und Jens Hinkmann: a.a.O., S. 29.

⁴⁹ Siehe J. Hinkmann: a.a.O., S. 19-21.

⁵⁰ Siehe E. Tugendhat: a.a.O., S. 352.

⁵¹ Ebenda, S. 351.

⁵² Siehe P. Koller: „Der Geltungsbereich der Menschenrechte“, in: S. Gosepath und G. Lohmann (Hrsg.): a.a.O., S. 100.

anderer zu achten und sie nicht zu verletzen. Die politischen Gemeinschaften wie die Staaten spielen unter den Adressaten eine besondere Rolle. Sie müssen außer Respekt vor den Menschenrechten noch dafür sorgen, diese Rechte sicherzustellen.⁵³

Welche Rechte der Mensch hat, ist noch nicht ganz klar. Es gibt keinen endgültigen Katalog von Menschenrechten, da ihr Inhalt und ihre konkreten Ausgestaltungen wandelbar sind.⁵⁴ In den beiden Internationalen Pakten und verschiedenen Deklarationen beziehungsweise Resolutionen der Vereinten Nationen finden sich zahlreiche Menschenrechte. Sie werden normalerweise in drei Gruppen⁵⁵ gegliedert: Die erste Gruppe der Menschenrechte umfasst die bürgerlichen und politischen Rechte. Ihre Hauptfunktion besteht darin, den Menschen vor ungerechten Eingriffen der öffentlichen Gewalt oder der anderen zu schützen. Zu dieser Gruppe gehören das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, das Verbot von Folter und Sklaverei, die Rechte auf Gedanken-, Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit sowie das Wahlrecht. Die zweite Gruppe von Menschenrechten enthält die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte. Bei diesen Rechten geht es darum, die Lebensbedingungen des Menschen zu sichern und zu verbessern. Zu dieser Gruppe zählen das Recht auf Arbeit, das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard, das Recht auf Bildung und das Recht, am kulturellen Leben teilzunehmen. Die dritte Gruppe von Menschenrechten heißt Solidarrechte. Beispiele dafür sind das Recht auf Frieden, auf die natürliche Umwelt oder das Recht auf Entwicklung.⁵⁶

Es erhebt sich die Frage, ob alle drei Gruppen von Rechten tatsächlich verdienen, Menschenrechte genannt zu werden. Zu den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten äußert Kühnhardt beispielsweise, dass sie an gewisse Ausführungsbestimmungen gebunden bleiben würden, die kultur- und gesellschaftsbedingt seien, nicht aber universell sein könnten.⁵⁷ Für ihn können Menschenrechte „nur jene Rechtsansprüche sein, die in allen Kulturen, Staaten, Wirtschaftssystemen und sozialen Entwicklungsstadien für jeden Menschen jederzeit

⁵³ Vgl. ebenda, S. 100 f.

⁵⁴ Vgl. H. Ryffel: „Philosophische Wurzeln der Menschenrechte“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 70, Stuttgart 1984, S. 413.

⁵⁵ Manche Autoren benutzen statt „Gruppen“ das Wort „Generationen“. Weil dieses Wort leicht zum Missverständnis führen kann, wird es hier nicht gebraucht.

⁵⁶ Vgl. J. Hinkmann: a.a.O., S. 32 f.

⁵⁷ Siehe L. Kühnhardt: a.a.O., S. 339.

Bedeutung besitzen und unter allen Umständen eingehalten werden können.“⁵⁸ Kühnhardts Kriterium für die Menschenrechte ist jedoch zu eng. Er übersieht den Punkt, dass selbst die bürgerlichen und politischen Rechte in einem gewissen Umfang von der Infrastruktur und der Leistungsfähigkeit des Staats abhängig sind.⁵⁹ Bei den Solidarrechten, besonders bei dem Recht auf Entwicklung taucht ein anderes Problem auf, nämlich, dass man nicht genau weiß, was das zu schützende oder zu fördernde Rechtsgut ist und wer sie zu erfüllen verpflichtet wird.⁶⁰

Je mehr Dinge man unter dem Begriff der Menschenrechte behandelt, desto mehr besteht die Gefahr, dass sie nicht durchführbar sind. Um diesen Begriff vor Inflationierung und Wirkungslosigkeit zu bewahren, sollte man zunächst sich auf ihren Kerngehalt, z.B. das Leben und die körperliche Unversehrtheit des Menschen zu schützen, konzentrieren und versuchen, ihn in die Realität zu wandeln. Solange das Leben und die körperliche Unversehrtheit des Menschen immer noch gefährdet werden, ist es nicht sinnvoll, dass man viel über andere Rechte des Menschen redet.

Inhalt und Umfang der Menschenrechte sind, wie schon erwähnt, strittig. Umstritten ist auch ihre Begründung. Es gibt keine einheitliche Begründung für Menschenrechte, sondern mehrere Begründungsansätze, die keine allgemeine Anerkennung finden.⁶¹ Außer diesen theoretischen Schwierigkeiten geschehen massive Menschenrechtsverletzungen in der Welt, obwohl die meisten Staaten sich verbal zu den Menschenrechten bekennen. Von einer weltweiten Verwirklichung der Menschenrechte kann in der Gegenwart also keine Rede sein. Die Menschenrechte werden oft von diktatorischen Regimen oder durch Krieg und soziale Unordnung gefährdet. Aber auch in einem demokratischen Land können die Menschenrechte von bestimmten Menschen und sozialen Gruppen durch die Gesetzgebung bedroht werden, wenn sie z.B. als Ursache der Unruhen angenommen werden.⁶² Die Maßnahmen zur Durchsetzung der Menschenrechte bleiben immer noch die Schwachstelle des internationalen Menschenrechtsschutzes. Um ein wirksames System für die Gewährleistung der Menschenrechte zu schaffen, muss man weiter kämpfen.

⁵⁸ Ebenda, S. 338.

⁵⁹ Vgl. I. Maier: a.a.O., S. 85.

⁶⁰ Vgl. L. Kühnhardt: a.a.O., S. 322.

⁶¹ Vgl. J. Hinkmann: a.a.O., S. 63 ff.

⁶² Vgl. P. Valadier SJ: „Aktuelle Gefährdungen der Menschenrechte“, in: W. Odersky (Hrsg.): *Die Menschenrechte – Herkunft, Geltung, Gefährdung*, Düsseldorf 1994, S. 25-28.

So wie man Menschenrechtsforderungen als Antworten auf Unrechtserfahrungen verstehen kann⁶³, kann man die Konzeption der Tierrechte als eine Reaktion auf die ungerechte Behandlung der Tiere durch den Menschen ansehen. Man fordert Tierrechte, weil die herkömmlichen tierethischen Ansätze Tieren keinen ausreichenden Schutz gewähren können. Der Gedanke der Tierrechte richtet sich vor allem gegen die intensive Nutzung von Tieren in der industriellen Landwirtschaft und in wissenschaftlichen Experimenten. Durch diese Praxis wird enormes Leid bei Tieren verursacht. Nicht jede Leidzufügung oder Tötung von Tieren muss kritisiert werden, vielmehr sind diejenigen, die man eigentlich vermeiden kann, moralisch bedenklich. Ein Beispiel dafür sind die Tötungen von Tieren, die für die Lebenserhaltung des Menschen nicht nötig sind, sondern zur Befriedigung des Genusses oder des luxuriösen Konsums des Menschen dienen. Es würde merkwürdig scheinen, dass man über Tierrechte diskutiert, wenn man die lebensnotwendigen Dinge wie Nahrung und Kleidung allein durch Jagd auf Wild bekommen könnte. Für die Ureinwohner im Dschungel etwa, die Agrikultur nicht oder nicht gut beherrschen können, wäre es zu viel verlangt, dass sie auf Tierrechte achten sollten. Da der Mensch in den zivilisierten Ländern der modernen Welt Ackerbau betreiben kann, kann er sich auch von der Ausbeutung der Tiere befreien. Es ist unter solchen sozialen Situationen, dass man sich ethisch auf das Verhalten des Menschen zu den Tieren besinnt und auf die Frage, ob Tiere Rechte haben oder haben sollten. Die Tierrechte zielen darauf, Tiere vor den unnötigen Leidens- und Schadenszufügungen des Menschen zu beschützen. Sie sind zwar nicht das einzige Mittel gegen solche Handlungen, könnten aber ein nützliches sein, insbesondere wenn sie sich weit verbreiten und irgendwann als positive Rechte gelten werden.

Genauso wie bei den Menschenrechten muss man bei den Tierrechten die drei Fragen betrachten: (1) Wer ist ihr Träger? (2) Wer ist ihr Adressat? Und (3) Was ist der Inhalt dieser Rechte?

Unter den Trägern der Tierrechte werden meistens die intellektuell höher entwickelten Tiere, z.B. die Säugetiere, aufgefasst, nur manchmal werden alle Tiere als mögliche Träger der Rechte angesehen. Ob Intellekt ein geeignetes Kriterium dafür ist, Rechte zu besitzen, kann natürlich in Frage gestellt werden. Man könnte beispielsweise die Ansicht vertreten, dass alle Tiere, die Gefühle wie Wohlbefinden

⁶³ Vgl. H.-R. Reuter: „Relativistische Kritik am Menschenrechtsuniversalismus? – Eine Antikritik“, in: ders. (Hrsg.): a.a.O., S. 94.

und Schmerz, Freude und Leid haben, als Träger der Rechte behandelt werden sollten.⁶⁴ Die Träger der Tierrechte zunächst auf die intellektuell höher entwickelten Tiere einzuschränken, könnte aber für die praktische Akzeptanz der Idee der Tierrechte von Vorteil sein.⁶⁵ Wenn sich selbst in Bezug auf die Rechte der intellektuell höher entwickelten Tiere bei vielen Menschen noch Zweifel regen, muss man die Frage berücksichtigen, ob es überhaupt angemessen sein kann, auf einmal allen fühlenden oder sogar allen Tieren Rechte zuzusprechen. Die Idee der Tierrechte ist nur einer von mehreren tierethischen Ansätzen, die für die behutsame Behandlung der Tiere eintreten. Wenn man diese Idee nicht auf die intellektuell weniger entwickelten Tieren anwendet, impliziert das nicht, dass es moralisch unproblematisch ist, sie zu töten oder zu verletzen.

Unabhängig davon, ob Tierrechte irgendwann als positive Rechte festgeschrieben werden, kann man sie als moralische Rechte oder zumindest als einen moralischen Appell betrachten. Sie richten sich auf den Einzelmenschen als Adressat und fordern, dass er den Gefühlen und den Interessen von Tieren Respekt entgegenbringen und vermeiden sollte, ihnen Leid oder Schaden zuzufügen.

Die Rechte, die Tieren zugestanden werden, sind die fundamentalen wie das Recht auf Leben und das Recht auf körperliche Unversehrtheit. Die Tierrechte verlangen, dass der Mensch außer in Notfällen oder aus unvermeidbaren Gründen Tiere nicht töten oder verletzen sollte. Sie sollen Tiere vor unnötigen Eingriffen des Menschen schützen, regeln das Verhältnis zwischen Tieren aber nicht. Es ist also nicht notwendig, dass der Mensch z.B. eine Maus vor dem Angriff einer Katze rettet.

Die Idee der Tierrechte findet nicht nur Befürworter, sondern stößt zum Teil auch auf energische Ablehnung. Den herkömmlichen Rechtsordnungen gemäß können nur Menschen Inhaber der Rechte sein. Tiere bleiben im Status der Rechtlosigkeit. Ein Argument dafür, allein dem Menschen Rechte zuzusprechen, lautet, dass Rechte zu haben die Fähigkeit der Vernunft voraussetzen müsse.⁶⁶ Gegen dieses Argument kann man den Einwand vorbringen, dass selbst vielen Menschen wie Kleinstkindern und Geisteskranken, die nicht vernünftig zu sein scheinen, Rechte

⁶⁴ Vgl. S. F. Sapontzis: „Personen imitieren – Pro und contra“, in: P. Cavalieri und P. Singer (Hrsg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen – Das Great Ape Projekt*, München 1994, S. 421.

⁶⁵ Ebenda, S.422.

⁶⁶ Vgl. K. Hilpert: „Rechte der Natur. Zur Problematik der Ausweitung der Menschenrechtsfigur auf die Natur“, in: H.-R. Reuter (Hrsg.): a.a.O., S.335.

zuerkannt werden.⁶⁷ Ein anderes Argument für die Exklusivität der Rechtsfähigkeit von Menschen heißt, dass der Mensch deswegen Rechte habe, weil er zur biologischen Gattung *Homo sapiens* zugehöre.⁶⁸ Diese Behauptung, dass der Mensch allein auf Grund seines Mensch-Seins Rechte habe, ist jedoch keineswegs selbstverständlich. Die Begründungen dafür, Tiere von der Rechtsträgerschaft abzugrenzen, werden später im Kapitel 4 näher betrachtet. Es sei im Vorübergehen nur bemerkt, dass bisher keine solcher Begründungen sich als stringent erweist. Die Möglichkeit für Tierrechte bleibt also zumindest offen.

Wie kann man Tierrechte legitimieren? Einen Begründungsversuch liefert der Philosoph Joel Feinberg in seinem einflussreichen Aufsatz „*The Rights of Animals and Unborn Generations*“.⁶⁹ Da Tiere fühlen können, verdienen sie nach Feinberg eine rücksichtsvolle Behandlung durch den Menschen. Ob diese Pflicht des Menschen, Tiere rücksichtsvoll zu behandeln, ein entsprechendes Recht der Tiere impliziere, bleibe zuerst offen. Obwohl Tiere unfähig seien, Moral zu verstehen oder Rechte einzufordern, ist es Feinberg zufolge durchaus möglich, dass man ihnen wie Schwachsinnigen und Kleinkindern Rechte zuspricht. So könnten Tiere genauso wie Kinder und Schwachsinnige ihre Rechte beanspruchen, allerdings nicht aus eigener Initiative, sondern durch Bevollmächtigte oder Anwälte, die in ihrem Namen sprächen. Hier könnte ein Einwand erhoben werden, dass man Tiere nicht in ihren Rechtsansprüchen vertreten könne, weil sie keine Interessen hätten. Gegen diesen Einwand äußert Feinberg, dass viele Tiere Triebe, Strebungen und Wünsche besäßen, deren Befriedigung ihr Wohlergehen ausmache, das heißt, dass sie Interessen hätten und man ihnen sowohl Leid zufügen als auch Gutes tun könne. Feinberg vertritt die Ansicht, dass zu den Wesen, denen man Rechte zusprechen kann, genau jene gehörten, die Interessen haben. Da Tiere Interessen hätten, gehörten sie zu jenen Wesen, denen man Rechte zusprechen könne.⁷⁰

Der Begriff „Rechte“ wird in der Diskussion über Tierethik nicht eindeutig gebraucht. David DeGrazia unterscheidet drei Bedeutungen von „Rechte“: Im ersten

⁶⁷ Ebenda, S. 335.

⁶⁸ Ebenda, S. 335.

⁶⁹ Siehe J. Feinberg „The Rights of Animals and Unborn Generations“, in: ders.: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty – Essays in Social Philosophy*, Princeton 1980, S. 159-184; deutsch: „Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen“, in: D. Birnbacher (Hrsg.): *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1988, S. 140-179.

⁷⁰ Siehe J. Feinberg: „The Rights of Animals and Unborn Generations“, in: ebenda, S. 161-167.

Sinn dieses Begriffs heißt zu sagen, dass ein Wesen Rechte hat, nichts anderes als zu sagen, dass dieses Wesen moralischen Status hat. In diesem Sinn könnte man glauben, dass Hunde moralischen Status haben – aber weniger moralischen Status als die Menschen – und trotzdem anerkennen, dass Hunde Rechte haben; irgendein Grad von moralischem Status würde ausreichen. Man dürfte z.B. behaupten, dass Hunde Rechte haben, nicht zu leiden verursacht zu werden und nicht getötet zu werden, gemeint ist, dass diese Interessen moralisch wichtig sind und nicht ohne guten Grund vernachlässigt werden sollten. Der zweite Sinn von „Rechte“ ist zu sagen, dass jemand Rechte hat, gleichwie zu sagen, dass er gleiche Rücksicht verdient. Das heißt, dass seine Interessen soviel wie die vergleichbaren Interessen eines anderen zählen. So, zu sagen, dass Hunde gleiche Rücksicht zu Menschen verdienen, bedeutet zu behaupten, z.B., dass das Interesse eines Hundes für die Vermeidung des Leidens moralisch genauso wichtig ist wie das Interesse eines Menschen für die Vermeidung des Leidens; das tierische Leiden zählt soviel wie das menschliche. Der dritte Sinn von „Rechte“ bedeutet zu sagen, dass jemand ein Recht auf etwas hat, gleichwie, dass das lebenswichtige Interesse gewahrt werden muss, selbst wenn so zu handeln ungünstig für die Gesellschaft sein würde.⁷¹

Die oben von DeGrazia genannte erste Bedeutung von „Rechte“ ist manchmal irreführend. Denn es gibt Autoren, die zwar damit einverstanden sind, dass Tiere irgendeinen moralischen Status haben, ihnen jedoch keine Rechte zubilligen.⁷² Auch die zweite Bedeutung von „Rechte“ ist nicht ganz passend. Peter Singer etwa, eine führende Figur der Tierbefreiungsbewegung, vertritt die Ansicht, dass man in seinen moralischen Überlegungen den ähnlichen Interessen all derer, die von seinen Handlungen betroffen sind, gleiches Gewicht geben sollte.⁷³ Er beurteilt jedoch, ob eine Handlung moralisch richtig oder falsch ist, vom Standpunkt einer Form des Utilitarismus, die als Präferenz-Utilitarismus bezeichnet wird. Dem Präferenz-Utilitarismus zufolge sollte man eine Handlung wählen, von der es am wahrscheinlichsten ist, dass sie die Interessen der Betroffenen maximiert.⁷⁴ Die Theorie des Präferenz-Utilitarismus gibt nach Singer eine plausible Begründung für

⁷¹ Siehe D. DeGrazia: *Animal Rights – A Very Short Introduction*, New York 2002, S. 15 f.

⁷² Vgl. C. Cohen: „In Defense of the Use of Animals“, in: ders. und T. Regan: *The Animal Rights Debate*, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2001, S. 5 und 27 ff.; und T. Regan: *The Case for Animal Rights*, London/New York 1988, S. 195 ff.

⁷³ Siehe P. Singer: *Praktische Ethik*, aus dem Englischen übersetzt von Jean-Claude Wolf, Stuttgart 1989, S. 32.

⁷⁴ Ebenda, S. 24 und S. 112.

den Schutz der Tiere. Es ist für ihn nicht notwendig, Tieren Rechte zuzustehen.⁷⁵ Die dritte Bedeutung von „Rechte“ kann man als Rechte im engen Sinn betrachten. Tom Regan, ein prominenter Tierrechtler, verteidigt Tierrechte in diesem Sinn, wobei er nicht behauptet, dass Tiere absolut nicht getötet oder verletzt werden dürften, sondern dass der Mensch die Tierrechte respektieren sollte und falls er sie nicht berücksichtigen würde, er seine Tat durch Berufung auf triftige moralische Prinzipien rechtfertigen müsse.⁷⁶

Es wird die Frage aufgeworfen, ob der Mensch im Fall einer Kollision seiner Interessen mit den Interessen der Tiere einen grundsätzlichen Vorrang hat. Bei dieser Frage gibt es keine allgemein geteilten Antworten, wenn es sich um das Interesse an der Vermeidung des Schmerzes handelt. Manche Philosophen wie z.B. Carl Cohen, der Tierversuche als unverzichtbar für die Entwicklung der Medizin und als moralisch richtig ansieht⁷⁷, räumen den Interessen des Menschen eine grundsätzliche Priorität ein. Eine Handlung, die der medizinischen Entwicklung dienen kann, ist vielleicht zweckmäßig, jedoch nicht unbedingt moralisch richtig oder gerecht. Stellen wir uns vor, wir würden gezwungen, unsere Gesundheit oder unser Leben zu opfern, um andere Arten von Lebewesen zu begünstigen, dann würden wir erkennen, worin das Problem liegt. Im Gegensatz zu Cohen ist Singer der Auffassung, dass Schmerz und Leiden schlecht seien und vermieden oder vermindert werden sollten, unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse oder Gattung. Die Tatsache, dass bestimmte Wesen nicht zu der Gattung des Menschen gehören, berechtigt Singer zufolge den Menschen nicht, sie auszubeuten. Für ihn zählt das Leiden des Tiers ebenso wie das gleiche Leiden des Menschen. Im Einzelfall sollte man letztlich der Linderung des größeren Leidens den Vorrang geben.⁷⁸

Die meisten Tierethiker sind damit einverstanden, dass das Leben eines normalen erwachsenen Menschen höherrangig ist als das eines Tiers. Sie streiten aber darüber, ob das Leben irgendeines Menschen immer Priorität vor dem irgendeines Tiers hat, beispielsweise ob das Leben eines geistig schwerstbehinderten Menschen, der wie eine Pflanze lebt, Vorrang vor dem Leben eines normalen Schimpansen hat. Tugendhat z.B. gesteht dem Leben des Menschen eine Priorität zu. Er sagt: „Unsere

⁷⁵ Siehe P. Singer: „Animal Liberation or Animal Rights?“, in: J. Hospers (Hrsg.): *The Monist*, Bd. 70, Nr. 1, S. 13.

⁷⁶ Siehe T. Regan: a.a.O., S. 327 f.

⁷⁷ Siehe C. Cohen: a.a.O., S. 5, S. 12 und S. 25.

⁷⁸ Siehe P. Singer: *Praktische Ethik*, aus dem Englischen übersetzt von J.-C. Wolf, Stuttgart 1989, S. 71, S. 73-74 und S. 77.

moralische Verpflichtung gegenüber dem Schaf hat ein geringeres Gewicht als gegenüber dem Menschen, nicht weil das Schaf irgendwelche Qualität nicht hätte (etwa die, die es als Subjekt der moralischen Gemeinschaft haben müsste), sondern weil das Schaf ein Schaf ist und der Mensch ein Mensch und weil *wir* Menschen sind.⁷⁹ Es ist jedoch fragwürdig, ob eine Rechtfertigung für die Höherrangigkeit des menschlichen Lebens, die sich lediglich auf die Zugehörigkeit zu der Spezies der Menschheit stützt, überzeugend ist. Anders als Tugendhat behauptet Singer, „das Leben eines selbstbewussten Wesens, das abstrakter Gedanken fähig ist, das für die Zukunft planen, das komplizierte Akte der Kommunikation vollziehen kann usw., sei mehr wert als das Leben eines Wesens ohne diese Fähigkeiten.“⁸⁰ Und weiter noch: „Je höher entwickelt das bewusste Leben eines Wesens, je größer der Grad von Selbstbewusstsein und Rationalität, umso mehr würde man dieses Lebewesen vorziehen, wenn man zwischen ihm und einem Wesen auf einer niedrigeren Bewusstseinstufe zu wählen hätte.“⁸¹ Diese Ansicht Singers kann aber von vielen nicht nachvollzogen werden. Man denkt z.B. im Allgemeinen nicht, dass ein normaler erwachsener Mensch ein höheres Lebensrecht habe als ein Kleinstkind, dessen intellektuelle Fähigkeiten sich noch nicht gut entwickelt haben. Singers Argument, das sich auf die Intelligenz beruft, könnte manchmal zu unangenehmen Konsequenzen führen, wenn man sich vorstellen würde, dass es in dem Universum Wesen geben könnte, die intelligenter als der Mensch wären. Sollte man den Schluss ziehen, dass ihr Leben wertvoller als das des Menschen wäre? Dürften sie den Menschen als Nahrungsmittel oder Versuchsobjekt gebrauchen, wenn sie dies für notwendig halten würden?

Die Frage, ob das Leben des Menschen höheren Rang hat als das Leben des Tiers, ist zu abstrakt und deshalb schwer zu beurteilen. Einem Obdachlosen etwa könnte sein Hund viel mehr Trost bringen als die Menschen, die sich überhaupt nicht um ihn kümmern. Und die meisten Menschen würden wahrscheinlich lieber mit einem netten Hund zusammenleben als mit einem kalten Serienmörder. Das heißt, nicht für jeden Menschen müsste das Leben irgendeines Menschen eine größere Bedeutung haben als das Leben irgendeines Tiers. Einen Vorrang des menschlichen Lebens anzunehmen, ist vielleicht nicht empirisch begründbar. Aus unparteiischem

⁷⁹ Siehe E. Tugendhat: „Wer sind alle?“, in: A. Krebs (Hrsg.): *Naturethik – Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 107.

⁸⁰ Siehe P. Singer: *Praktische Ethik*, a.a.O., S. 77 f.

⁸¹ Ebenda, S. 125.

Blickwinkel betrachtet ist das Leben für jedes Wesen von Belang. Was man machen sollte, ist sowohl das Leben des Menschen als auch das des Tiers zu beachten und möglichst nicht zu gefährden. Die Haltung, das menschliche Leben in der Regel vor dem tierischen Leben zu bevorzugen, sollte jedoch aus pragmatischen Gründen erlaubt sein. Der Wille, eigenes Leben zu erhalten, ist für die meisten Menschen ein großer Trieb. Und der Mensch neigt normalerweise dazu, dem Leben des Mitmenschen einen Vorrang vor dem des Tiers zu geben. Dies ist wahrscheinlich eine natürliche Neigung. Denn die meisten Menschen verbringen mit ihren Artgenossen lange Zeit zusammen und sind mehr oder weniger von den anderen abhängig. Moralische Normen, um allgemeiner Zustimmung fähig zu sein, müssen diese Neigung berücksichtigen und dürfen den Menschen nicht überfordern.

Nun kehren wir zu den beiden Fragen, die am Anfang dieses Unterkapitels gestellt wurden, zurück und versuchen, Antwort auf sie zu geben. Die Aussage, dass Tiere Rechte haben, bedeutet, dass Tiere, zumindest die Intellekt höher entwickelten wie die Säugetiere, fundamentale Rechte haben, z.B. das Recht auf Leben und das Recht auf körperliche Unversehrtheit. Ihre Rechte sollte der Mensch respektieren. Der Sinn der Tierrechte ist der Anspruch, dass man Tiere nicht mit Absicht töten, verletzen oder schädigen sollte, solange sie zu schützen das Leben des Menschen nicht gefährdet. Den Tieren Rechte zuzuschreiben, ist natürlich nicht der einzige Weg, um ihnen eine schonende Behandlung zu gewähren. Die Konzeption der Tierrechte kann jedoch nützlich sein. Insbesondere in der gegenwärtigen Welt, in der die Idee der Menschenrechte sich weit verbreitet, kann man die Tierrechte analog der Menschenrechte konstruieren, um Tiere besser zu schützen. Heutzutage können die meisten Menschen, die sich in einer Industriegesellschaft befinden, leben, ohne Tiere auszubeuten. Trotzdem werden Milliarden von Tieren zur Befriedigung menschlichen Interessen eingesperrt, gequält und getötet. Solche Taten kann man von unparteiischem Standpunkt aus gesehen als unrecht erkennen. Die Tierrechte zielen auf die Abschaffung solcher Taten ab und fordern von dem Menschen die Bereitschaft, dass er sich für mehr Gerechtigkeit gegenüber dem Tier einsetzt. Das Tier zu schützen, impliziert nicht, den Menschen zu benachteiligen. In gewissem Sinn können die Idee der Tierrechte im Speziellen und der Tierschutz im Allgemeinen einer Verfeinerung der menschlichen Moral dienen, wenn man die Moral als ein Mittel zum Regeln der menschlichen Handlungen auffasst, dessen Hauptfunktion darin besteht, unnötige Leiden und Unrecht zu verringern und zu vermeiden. Eine so

verstandene Moral kann selbst für das Zusammenleben des Menschen von großem Nutzen sein. Moralische Normen sind nicht allein für den Menschen da, sondern sie sollen auch jene fühlenden Wesen, die durch menschliche Handlungen betroffen werden, berücksichtigen und verteidigen. Im Allgemeinen hat kein Mensch Interesse daran, von anderen getötet oder verletzt zu werden. Dies liegt auch nicht im Interesse des Tiers. Wenn man der Meinung ist, dass es gute Gründe dafür gibt, Menschenrechte gültig zu machen, ist es nicht ersichtlich, warum man Tierrechte einfach ablehnen sollte.

3. Kurzer Abriss der Entwicklung der philosophischen Gedanken über Tiere in den westlichen Ländern

Seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelt sich, zuerst in den USA, dann auch in anderen westlichen Ländern, eine zunehmend wichtigere Diskussion über Tierethik. Um diese Diskussion besser zu verstehen, ist es sinnvoll, einen Überblick über die Entwicklung der Einstellungen zu den Tieren in der abendländischen Philosophie zu geben. Denn die gegenwärtigen tierethischen Ansätze werden durch die westliche Geistes-tradition beeinflusst oder stellen sich als Reflexionen über diese Tradition dar.

In der griechischen Antike hatten die Philosophen keine allgemein geteilten Ansichten über Tiere. Ein wichtiger Gedanke vorsokratischer Philosophen über die Tiere war die Seelenwanderungslehre, die von Pythagoras, der vermutlich in den siebziger Jahren des 6. Jahrhunderts vor Christus geboren wurde, und seinen Anhängern vertreten wurde. Dieser Lehre entsprechend konnten Seelen von Menschen in Tiere und von Tieren in Menschen übergehen. Im Rahmen dieser Lehre bestand kein prinzipieller psychischer Unterschied zwischen Mensch und Tier, obwohl die menschliche Existenzform meistens für überlegen gehalten wurde. Aus ihrer Überzeugung der Ähnlichkeit von Menschen und Tieren wandten sich Pythagoras und seine Anhänger gegen das Töten, Verletzen und Essen von Tieren.⁸²

Um die Mitte des 5. Jahrhunderts vor Christus tauchte die Behauptung auf, dass die Tiere keine Vernunft hätten. Der unteritalische Arzt Alkmaion von Kroton

⁸² Vgl. U. Dierauer: *Tier und Mensch im Denken der Antike – Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977, S. 18 f.; U. Dierauer: Artikel „Tier; Tierseele“, in: J. Ritter und K. Gründer (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt 1998, S. 1197; und T. Gomperz: *Griechische Denker – Eine Geschichte der Antiken Philosophie*, Bd. 1, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1996, S. 82-85 und S. 102-126.

äußerte, der Mensch unterscheide sich von allen anderen Lebewesen dadurch, dass nur er verstehen könne, die anderen aber bloß wahrnehmen, jedoch nicht verstehen könnten. Gegen Ende des 5. Jahrhunderts vor Christus war die Behauptung von der Vernunftlosigkeit der Tiere schon weit verbreitet.⁸³ Platon (427-347 v.Chr.) bezeichnete einerseits in seinen Dialogen die Tiere mehrfach als Wesen, die vernunftlos seien und ohne Nachdenken handeln würden⁸⁴; andererseits nahm er aber auch in mehreren Stellen seiner Dialoge die Seelenwanderungslehre auf und akzeptierte gelegentlich, dass bei Tieren ein Rudiment von Verstand vorhanden sei, damit sie ihr Leben erhalten könnten.⁸⁵

Laut Aristoteles (384-322 v.Chr.) sind alle Lebendigen beseelt. Die Seele ist für ihn das Prinzip, wodurch ein Wesen überhaupt leben kann.⁸⁶ Seiner Meinung nach kommt allen Seelen, auch der Pflanzenseele, das Nährvermögen zu. Es sei das allen gemeinsamste Seelenvermögen, wodurch das Leben allen zuteil werde. Seine Leistungen seien Zeugung und Nahrungsverwertung. Die Pflanzen könnten aber nicht wahrnehmen. Die Tierseele habe außer dem Nährvermögen noch das Wahrnehmungsvermögen, jedoch kein Vernunftvermögen. Der Menschenseele gesteht Aristoteles alle drei Vermögen zu.⁸⁷

Die Vernunft bedeutet für Aristoteles das, womit die Seele nachdenkt und Annahmen macht.⁸⁸ Er unterscheidet eine aktive Vernunft, die alles Intelligible bewirkt, von einer passiven Vernunft, die alles Intelligible wird. Die aktive Vernunft bringe das Wesen der Dinge zum Aufleuchten und ermögliche das Erkennen; die passive Vernunft dagegen rezipiere diese Wesenheiten und nehme diese Erkenntnis auf. Allein die aktive Vernunft sei unsterblich und ewig.⁸⁹ Aristoteles glaubt nicht an der Seelenwanderung. Die Seele ist ihm zufolge immer mit einem Körper verbunden und vergänglich. Die oben erwähnte aktive Vernunft sei der einzige ewige Teil der

⁸³ Vgl. U. Dierauer: *Tier und Mensch im Denken der Antike – Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977, S. 39 und S. 45.

⁸⁴ Siehe Platon: „Protagoras“, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, übersetzt von F. Schleiermacher, Hamburg 1994, 324 a/b, S. 292; Platon: „Politeia“, in: ebenda, Bd. 2, 441 a/b, S. 342; und Platon: „Gesetze, Buch VII-XII“, in: ders.: *Werke*, Bd. 8, Teil 2, 2. Auflage, Darmstadt 1990, 963 e, S. 493.

⁸⁵ Siehe Platon: „Timaios“, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, übersetzt von F. Schleiermacher und H. Müller, Hamburg 1963, 90 e-92 c, S. 211-213; und Platon: „Gesetze, Buch VII-XII“, in: ders.: *Werke*, Bd. 8, Teil 2, 2. Auflage, Darmstadt 1990, 961 d, S. 485.

⁸⁶ Siehe Aristoteles: „Über die Seele“, übersetzt von W. Theiler, in: ders.: *Philosophische Schriften*, Bd. 6, Hamburg 1995, 411 b, S. 27, 412 b, S. 30 und 415 b, S. 37.

⁸⁷ Ebenda, 414 b-415 a, S. 34-36.

⁸⁸ Ebenda, 429 a, S. 73.

⁸⁹ Ebenda, 429 b-430 a, S. 75 f.; und U. Dierauer: *Tier und Mensch im Denken der Antike – Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977, S. 149 f.

Seele.⁹⁰ Dem Tier spricht Aristoteles außer der Vernunft auch die Sprachfähigkeit ab.⁹¹

Die Natur schafft nach Aristoteles nichts ohne Zweck. Selbst wenn das Verhalten der Tiere irrational sei, so sei es zugleich aber auch zielgerichtet und zweckorientiert.⁹² Einmal geht Aristoteles jedoch so weit zu sagen, dass die Tiere um des Menschen willen existieren würden. Er äußert: „Man sieht aber ebenso, wie auch nach dem Eintritt ins fertige Dasein für alles Lebendige die Annahme gelten muss, einmal, dass die Pflanzen der Tiere wegen, und dann, dass die anderen animalischen Wesen der Menschen wegen da sind, die zahmen zur Dienstleistung und Nahrung, die wilden, wenn nicht alle, doch die meisten, zur Nahrung und zu sonstiger Hilfe, um Kleidung und Gerätschaften von ihnen zu gewinnen. Wenn nun die Natur nichts unvollständig und auch nichts umsonst macht, so muss sie sie alle um des Menschen willen gemacht haben.“⁹³

Aristoteles erblickt einerseits eine Ähnlichkeit zwischen Mensch und Tier darin, dass der Mensch gewisse seelischen Fähigkeiten mit den Tieren teilt und sich ebenso auch in körperlicher Struktur⁹⁴ weitgehend mit ihnen vergleichen lässt. Andererseits räumt er dem Menschen eine eindeutige Sonderstellung ein, indem er behauptet, nur der Mensch habe Vernunft. Die Ansichten von Aristoteles üben einen großen Einfluss auf die spätere westliche Denktradition aus.

Im Gegensatz zu Aristoteles widerspricht Plutarch (ungefähr 45-120 n.Chr.), ein griechischer Philosoph, der sich zu der platonischen Akademie bekennt, der Behauptung, dass die Tiere keine Vernunft hätten. Die Tiere können, so Plutarch, zwischen ihren Freunden und Feinden unterscheiden. Um überleben zu können, müssten sie dazu noch die Fähigkeiten haben, sich an diese Unterscheidung zu erinnern, das Schmerzhafte zu fürchten und das Nützliche zu begehren. Weiter müssten sie sich Mittel ausdenken und beschaffen können, um das Zuträgliche zu erlangen und sich vor ihren Feinden zu schützen. Alle diese zusätzlich erforderlichen

⁹⁰ Siehe Aristoteles: ebenda, 403 a, S. 3 f., 407 b, S. 16 und 413 b, S. 32.

⁹¹ Ebenda, 428 a, S. 71.

⁹² Ebenda, 432 b, S. 83; und Aristoteles: „Physik - Vorlesung über die Natur“, übersetzt von H. G. Zekl, in: ders.: *Philosophische Schriften*, Bd. 6, Hamburg 1995, 199 a, S. 44 f.

⁹³ Siehe Aristoteles: *Politik*, übersetzt von E. Rolfes, 3. Auflage, Hamburg 1958, 1256 b, S. 16.

⁹⁴ Siehe Aristoteles: „Über die Glieder der Geschöpfe“, in: ders.: *Die Lehrschriften*, übersetzt von P. Gohlke, Bd. 8, Teil 2, Paderborn 1959, 645 a, S. 43.

Aktivitäten seien aber ohne den Besitz von Vernunft nicht möglich.⁹⁵ Plutarch fordert zur Tierschonung und zum Vegetarismus auf. Er verlangt nicht, dass man gänzlich auf die Nutzung der Tiere verzichten solle. Das Melken von Ziegen oder die Verwendung der Pferde als Arbeitskraft z.B. wird gebilligt. Aber er hält es für unrecht, wenn man den Tieren Schaden zufügt oder sie grausam behandelt.⁹⁶ Das Schlachten von Tieren empfindet Plutarch vor allem deshalb als ein Vergehen, weil Tierfleisch nicht für die Nahrung des Menschen unentbehrlich ist, sondern nur der Lustbefriedigung dient. Der Mensch sei nicht gezwungen, Tierfleisch zu essen, wenn ihm pflanzliche Nahrung schon in reicher Fülle zur Verfügung stehe. Die Tiere besitzen laut Plutarch nicht nur Empfindungen und Gefühle, sondern auch Verstand. Für ihn ist das Leben der Tiere etwas Wertvolles, das man nicht einfach um des bloßen Genusses willen vernichten sollte.⁹⁷ Ein anderes Argument zugunsten der Tierschonung, das Plutarch vorbringt, ist der Gedanke, die rücksichtsvolle Behandlung der Tiere übe den Menschen zugleich in der Achtung vor dem Mitmenschen. Wer nämlich geneigt sei, nicht einmal die Tiere zu verletzen, der werde noch viel weniger den Menschen ein Unrecht antun.⁹⁸

Im Mittelalter und Neuzeit, etwa bei Thomas von Aquin und später bei René Descartes, setzt sich die Meinung einer prinzipiellen Differenz zwischen Mensch und Tier durch, die auf der Behauptung basiert, dass die Tiere vernunftlos seien und daher vom Menschen grundsätzlich unterschieden werden müssten. Thomas von Aquin (1225-1274), einer der führenden Scholastiker, versucht, die Lehren von Aristoteles mit dem christlichen Glauben zu vereinen. Die Tiere sind laut Thomas von Aquin aufgrund ihrer Vernunftlosigkeit von Natur aus zum Dienst und Gebrauch anderer Wesen bestimmt.⁹⁹ So äußert er: „Keiner sündigt, indem er eine Sache zu dem verwendet, wozu sie bestimmt ist. In der Ordnung der Wesen aber sind die unvollkommenen wegen der vollkommenen da; wie auch die Natur beim Vorgang der Zeugung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitet. Wie daher bei der

⁹⁵ Siehe Plutarch: „Whether land or sea animals are cleverer“, in: ders.: *Moralia*, ins Englisch übersetzt von H. Cherniss und W. C. Helmbold, Bd. 12, Cambridge (Massachusetts) 1957, 960 E-961 C, S. 329 und S. 331 und 966 B, S. 361.

⁹⁶ Ebenda, 964 F-965 B, S. 353 und S. 355.

⁹⁷ Siehe Plutarch: „On the eating of flesh“, in: ebenda, 993 D, S. 543, 997 A/B, S. 565 und S. 567 und 997 E, S. 569.

⁹⁸ Ebenda, 996 A, S. 557 und S. 559.

⁹⁹ Siehe Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Bd. 18, Buch II, Teil II, Heidelberg/München/Graz/Wien/Salzburg 1953, Frage 64, 1. Artikel, S.154.

Zeugung des Menschen zuerst das Lebewesen, dann das Sinnenwesen, zuletzt der Mensch da ist, so sind auch die Wesen, die nur Leben haben, wie die Pflanzen, im Allgemeinen für alle Tiere da, und die Tiere für den Menschen.“¹⁰⁰ Und weiter noch: „Unter den verschiedenartigen Verwendungsmöglichkeiten nun scheint jener Gebrauch am meisten notwendig zu sein, bei dem die Tiere sich der Pflanzen, die Menschen sich der Tiere zur Nahrung bedienen, was nicht ohne Tötung jener geschehen kann. So ist es denn erlaubt, sowohl die Pflanzen zu töten zur Nahrung für die Tiere, als auch die Tiere zur Nahrung des Menschen, und zwar auf Grund der göttlichen Ordnung.“¹⁰¹ Als Nachweis für diese Ordnung nennt Thomas von Aquin die Worte des Gottes, die in der Genesis des Alten Testaments stehen. Es heißt: „Alles, was sich regt und lebt, soll euch zur Speise dienen.“¹⁰² Tiere zu töten ist für Thomas von Aquin also kein Unrecht, man sollte die Tiere nur deswegen rücksichtsvoll behandeln, um das Herz des Menschen davon abzubringen, Grausamkeit gegen Menschen zu üben.¹⁰³

Der französische Philosoph René Descartes (1596-1650), der am Beginn der neuzeitlichen Philosophie steht, trägt zur Abwertung der Tiere bei. Die Tiere sind seiner Meinung nach vernunftlose Wesen und besitzen weder Sprach- noch Denkfähigkeit noch Seele. Der tierische Organismus wird von ihm als eine durch die Hände Gottes erschaffene Maschine angesehen.¹⁰⁴

Nach Immanuel Kant (1724-1804) beschränkt sich der Kreis der direkt moralisch zu berücksichtigenden Lebewesen auf diejenigen, die vernunftbegabt sind. Weil die Tiere für ihn keine Vernunft haben, behauptet er, dass der Mensch ihnen gegenüber unmittelbar keine Pflichten habe, sondern die Pflichten ihnen gegenüber indirekte Pflichten gegenüber der Menschheit seien.¹⁰⁵ Ebenso wie bei Thomas von Aquin, so dürfen die Tiere bei Kant zwar nicht grausam behandelt werden, das beruht aber nur darauf, dass die Grausamkeit gegen Tiere das Mitgefühl im Menschen

¹⁰⁰ Ebenda, S. 153.

¹⁰¹ Ebenda, S. 153 f.

¹⁰² Ebenda, S. 154.

¹⁰³ Siehe Thomas von Aquin: *Summe gegen die Heiden*, Bd. 3, Buch III, Teil 2, übersetzt von K. Allgaier, Darmstadt 1996, Kapitel 112, S. 161.

¹⁰⁴ Siehe R. Descartes: *Discours de la Méthode*, übersetzt von L. Gäbe, Hamburg 1960, S. 77 und S. 91-97.

¹⁰⁵ Siehe I. Kant: „Von den Pflichten gegen Tiere und Geister“, in: P. Menzer (Hrsg.): *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin 1924, S. 302.

abstumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnis zu anderen Menschen günstige Anlage schwächt.¹⁰⁶

Anders als Kant lehnt sein Zeitgenosse Jeremy Bentham (1748-1832), der Begründer des Utilitarismus, die intellektuellen Fähigkeiten als Kriterium für die direkte moralische Berücksichtigung ab. Er äußert:

„The day *may* come, when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor. It may come one day to be recognized, that the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the *os sacrum*, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate. What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? the question is not, Can they *reason?* nor, Can they *talk?* but, Can they *suffer?*“¹⁰⁷

Für Bentham ist also nicht die Vernunft, sondern die Leidensfähigkeit das Kriterium dafür, dass ein Lebewesen in die entsprechenden moralischen Überzeugungen einbezogen wird. Seine utilitaristische Ethik zieht das Wohlergehen aller leidensfähigen Wesen und so auch das der Tiere in Betracht. Zu der Frage, ob man ein Tier töten darf, um es zu essen, sagt Bentham jedoch: „If the being eaten were all, there is very good reason why we should be suffered to eat such of them as we like to eat: we are the better for it, and they are never the worse. They have none of those long-protracted anticipations of future misery which we have. The death they suffer in our hands commonly is, and always may be, a speedier, and by that means a less painful one, than that which would await them in the inevitable course of nature.“¹⁰⁸ Benthams Argument für die Tötung des Tiers ist nicht stichhaltig. Denn einerseits ist der Tod, der durch den Menschen verursacht wird, nicht unbedingt weniger schmerzhaft als der Tod in der Natur. Andererseits ist es in moralischer

¹⁰⁶ Siehe I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1990, 2. Teil, I, § 17, S. 329 f.

¹⁰⁷ Siehe J. Bentham: *The principles of morals and legislation*, New York 1988, Kapitel 17, § 1, IV, Fußnote 1, S. 311.

¹⁰⁸ Ebenda, S. 311.

Hinsicht bedenklich, ob der Mensch Recht hat, den Tieren durch die Tötung Leiden und Schaden zuzufügen, wenn diese Tötung sich als unnötig und vermeidbar erweist.

Auch Arthur Schopenhauer (1788-1860) berücksichtigt wie Bentham das Leiden der Tiere direkt. Ihm zufolge ist eine Grundtriebfeder im Menschen, wie im Tier, der Egoismus, das heißt der Drang zum Dasein und Wohlsein. Den Egoismus habe die moralische Triebfeder zu bekämpfen. Die moralische Triebfeder müsse eine empirische sein und mit solcher Gewalt, dass sie die egoistischen Motive möglicherweise überwinden könne. Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist für Schopenhauer das Kriterium einer Handlung von moralischem Wert.¹⁰⁹ Er sieht die empirische Triebfeder für eine moralische Handlung im alltäglichen Phänomen des Mitleids verwirklicht, das heißt der ganz unmittelbaren Teilnahme zunächst am Leiden eines Anderen und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens. Das Mitleid ist, so Schopenhauer, die einzige Quelle uneigennütziger Handlungen und die wahre Basis der Moralität. Für ihn kann es dem Egoismus auf zwei unterschiedliche Grade entgegenwirken: Der erste Grad der Wirkung des Mitleids ist, dem Anderen kein Leid zu verursachen, der zweite hingegen, ihm Hilfe zu leisten.¹¹⁰

Als die allgemeine Maxime der Handlungen von echtem moralischen Wert und folglich als den obersten Grundsatz der Ethik stellt Schopenhauer die Regel auf: „Verletze niemanden; vielmehr hilf allen, soviel du kannst.“ (*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, iuva.*)¹¹¹ Er gliedert diese Maxime in zwei Teile. Der erste Teil dieser Maxime „verletze niemanden“, der von ihm als der Grundsatz der Gerechtigkeit bezeichnet wird, entspringt aus dem ersten Grad des Mitleids. Diesem Grundsatz zu folgen, ist laut Schopenhauer primär eine Sache der Vernunft. Es ist also nicht erforderlich, dass in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde. Das, was ungerecht ist, so Schopenhauer, muss zuerst als solches erkannt werden; die Kenntnis von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung über Andere bringt, führt durch die vernünftige Überlegung zu dem festen Vorsatz, die Rechte der Anderen zu achten.¹¹² Der zweite Teil der allgemeinen Maxime „hilf allen, soviel du kannst“ wird von Schopenhauer der Grundsatz der Menschenliebe genannt. Sein

¹⁰⁹ Siehe A. Schopenhauer: *Über die Grundlage der Moral*, Hamburg 2007, § 6, S. 41, § 14, S. 94 und S. 97 und § 15, S. 102.

¹¹⁰ Ebenda, § 16, S. 107 und § 17, S. 111.

¹¹¹ Ebenda, § 16, S. 110.

¹¹² Ebenda, § 17, S. 112 f.

Ursprung liegt in dem zweiten Grad des Mitleids. Die Menschenliebe unterscheidet sich von der Gerechtigkeit dadurch, dass das Mitleid nicht nur den Menschen abhält, die Anderen zu verletzen, sondern sogar ihn antreibt, ihnen zu helfen.¹¹³ Obwohl Schopenhauer die Ansicht vertritt, dass die Tiere keine Vernunft hätten¹¹⁴, werden sie in seine Ethik direkt einbezogen. Dadurch, dass sich die Teilnahme am Leiden eines Anderen auf jedes leidensfähige Lebewesen erstreckt, nimmt die Mitleid zur Grundlage habende Ethik Schopenhauers eine direkte moralische Rücksicht nicht nur auf den Menschen, sondern auch auf das Tier.¹¹⁵

Eine Rückkehr zum graduellen Verständnis des Unterschieds von Mensch und Tier vollzieht sich im Rahmen der durch Charles Darwin (1809-1882) aufgestellten Evolutionslehre. Ihm zufolge stammt der Mensch von einer weniger hoch organisierten Form, einem haarigen, geschwänzten Vierfüßer ab, der wahrscheinlich auf Bäumen lebte und ein Bewohner der Alten Welt war. Die Fähigkeiten des Menschen hätten sich im Verlauf langer Zeiten stufenweise entwickelt. In den geistigen Fähigkeiten bestehe jedoch kein fundamentaler, sondern nur ein gradueller Unterschied zwischen den Menschen und den höheren Säugetieren.¹¹⁶ Nach Darwin haben Mensch und Tier also einen gemeinsamen Ursprung. Vor dem Hintergrund seiner Lehre einer biologischen Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier wird der sich an der Vernunft festmachende Unterschied im ethischen Status dieser beiden zunehmend in Frage gestellt.

Henry Salt (1851-1939) begründet Tierrechte in der von Darwins Evolutionstheorie dokumentierten Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier. Er äußert: „To live one’s own life – to realize one’s true self – is the highest moral purpose of man and animal alike.“¹¹⁷ Ihm gemäß ist der Mensch, wie das Tier, ein Teil und ein Produkt der Natur und sie beiden besitzen Individualität. Falls es Rechte überhaupt gibt, so Salt, kann es nicht folgerichtig sein, sie allein dem Menschen zuzusprechen und dem Tier dagegen abzusprechen, weil derselbe Sinn von Gerechtigkeit und Mitleid auf sie beiden angewandt wird. Leiden ist Leiden, ob man es dem Menschen oder dem Tier zufügt. Das Prinzip der Gerechtigkeit muss nach

¹¹³ Ebenda, § 18, S. 126.

¹¹⁴ Ebenda, § 6, S. 46 f.

¹¹⁵ Ebenda, § 19, S. 135 und S. 137 f.

¹¹⁶ Siehe C. Darwin: „The descent of man, and selection in relation to sex“, Teil I, in: P. H. Barrett und R. B. Freeman (Hrsg.): *The works of Charles Darwin*, Bd. 21, London 1989, S. 69 f.; und ders.: „The descent of man, and selection in relation to sex“, Teil II, in: ebenda, Bd. 22, S. 631 und S. 634.

¹¹⁷ Siehe H. S. Salt: *Animals’ rights – Considered in relation to social progress*, London 1922, S. 12.

Salt mit Gründlichkeit und Konsequenz gebraucht werden. Für ihn ist die Zunahme der Humanität und die Abnahme der Grausamkeit ein Maßstab des sozialen Fortschritts.¹¹⁸

Auch der Göttinger Philosoph Leonard Nelson (1881-1927) ist ein Fürsprecher der Tierrechte. Er behauptet, „dass es ein Recht der Tiere gibt, nicht von den Menschen zu beliebigen Zwecken missbraucht zu werden. Dies ist etwas sehr anderes als ein Recht der Menschen, nicht durch das Ärgernis der Tierquälerei verletzt zu werden. Wem dies nicht einleuchtet, oder wem die damit erhobene Forderung zu weitgehend erscheint, der braucht sich nur die Frage vorzulegen, ob er für sich selbst damit einverstanden sein würde, von einem ihm an Macht überlegenen Wesen nach dessen Belieben missbraucht zu werden.“¹¹⁹ Jedes Wesen, das Interessen besitzt, hat Nelson entsprechend einen Anspruch auf Achtung seiner Interessen. Dieser Anspruch ist das Recht solches Wesens. Das Gebot der Gerechtigkeit spreche jedem solcher Wesen ein Recht zu, das heißt den Anspruch, dass seine Interessen von vernünftigen Wesen geachtet würden. Die Tiere werden von Nelson als Träger von Interessen angesehen. Dem Gebot der Gerechtigkeit zufolge darf der Mensch durch seine Handlung kein Interesse der Tiere verletzen, wenn er nicht an der Handlung ein überwiegendes Interesse besitzt.¹²⁰

Der australische Philosoph Peter Singer veröffentlicht 1975 sein Buch *Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals* und trägt damit wesentlich zur gegenwärtigen Diskussion über Tierethik bei. Der Kern dieses Buchs ist „the claim that to discriminate against beings solely on account of their species is a form of prejudice, immoral and indefensible in the same way that discrimination on the basis of race is immoral and indefensible.“¹²¹ Singer stützt sich auf eine utilitaristische Position. Mit Berufung auf Bentham betrachtet er die Fähigkeit zum Leiden und Freude als eine Grundvoraussetzung dafür, überhaupt Interessen zu haben. Leid und Schmerz seien schlecht und sollten verhindert oder minimiert werden, ungeachtet der Spezies des Wesens, das leide. Weil es nach Singer keinen Grund gibt, die Ausdehnung des moralischen Prinzips von der gleichen Berücksichtigung aller

¹¹⁸ Ebenda, S. 13, S. 19, S. 84 und S. 92.

¹¹⁹ Siehe L. Nelson: *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, Hamburg 1970, § 127, S. 288.

¹²⁰ Siehe L. Nelson: *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*, 2. Auflage, Göttingen/Hamburg 1949, § 46, S. 117, § 52, S. 131, § 58, S. 143 und § 66, S. 164.

¹²¹ Siehe P. Singer: *Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York 1975, S. 270.

auf die Mitglieder anderer Arten zu verweigern, müssen die Interessen eines jeden, der leidensfähig ist, gleichermaßen berücksichtigt werden.¹²²

Im Unterschied zu Singer, der den Utilitarismus vertritt, entwickelt der amerikanische Philosoph Tom Regan ein Konzept der Tierrechte. Sein Konzept basiert auf dem Begriff des inhärenten Werts (*inherent value*). Den inhärenten Wert versteht er als einen Wert, der keine Abstufung zulässt. Alle Wesen, die diesen Wert besitzen, besitzen ihn im gleichen Maße. Den inhärenten Wert schreibt Regan jedem Wesen zu, das Subjekt eines Lebens (*Subject-of-a-life*) ist. Beispiele dafür sind normale erwachsene Menschen, normale Säugetiere, die ein Jahr alt oder älter sind, und die Menschen, deren geistige Fähigkeiten diesen Tieren entsprechen. Wenn nun Wesen einen inhärenten Wert haben, dann muss man laut Regan ihren inhärenten Wert respektieren und sie haben das Recht, diesem Wert gemäß respektvoll behandelt zu werden.¹²³

Auch im deutschsprachigen Raum gibt es Verteidiger für die schonende Behandlung von Tieren. Eine prominente davon ist Ursula Wolf. Ihrer Meinung nach sind alle Wesen, die leidensfähig sind, Gegenstand der moralischen Rücksicht. Wolf vertritt den Standpunkt eines generalisierten Mitleids. Dieser besagt, dass man auf alle leidensfähigen Wesen in ihrer Leidensfähigkeit Rücksicht nehmen sollte. Die Mitleidsmoral fordert Wolf zufolge nicht das Handeln aus faktischem Mitgefühl, sondern sie nimmt das Mitleid, das man mit den dem Menschen ähnlichen Wesen empfindet, zur motivationalen Basis, die auf alle leidensfähigen Wesen ausgedehnt wird. Vom Standpunkt des generalisierten Mitleids aus werden die Handlungen des Menschen, die den Tieren unnötige Leiden zufügen, als unzulässig betrachtet.¹²⁴

4. Eine Auseinandersetzung mit vier Positionen, die Tieren keine Rechte zuschreiben

In diesem Kapitel werde ich vier Ansätze, die man oft als Argumente gegen die Idee der Tierrechte gebraucht, jeweils darstellen und eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen führen. Diese vier Ansätze sind die Lehre der Tierautomaten von René Descartes, die Lehre der indirekten Pflichten von Immanuel

¹²² Ebenda, S. xi, S. 6, S. 9 und S. 19.

¹²³ Siehe T. Regan: *The Case for Animal Rights*, London/New York 1988, S. 239-250.

¹²⁴ Siehe U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main 1990, S. 87-88, S. 97 und S. 103.

Kant, der Kontraktualismus von John Rawls und der Präferenz-Utilitarismus von Peter Singer.

4.1 Die Lehre der Tierautomaten von Descartes

René Descartes gilt als Begründer der neuzeitlichen Philosophie. Zugleich ist er auch Christ und Naturwissenschaftler. Seine Überzeugungen in Bezug auf Tiere werden sowohl vom christlichen Weltbild als auch von den wissenschaftlichen Erkenntnissen seiner Zeit beeinflusst. Er vertritt die Ansicht, dass alles, was als Materie angesehen wird, rein mechanisch erklärt werden könnte.¹²⁵

Nach Descartes gibt es zwei Arten von Dingen: die der denkenden Dinge, d.h. die, welche zum Geist oder zur denkenden Substanz gehören, und die der materiellen Dinge oder der zur ausgedehnten Substanz, d.h. zum Körper gehörenden.¹²⁶ Substanz sei ein Ding, das so existiert, dass es zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf. Die einzige Substanz, die zu ihrer Existenz durchaus keines anderen Dinges bedarf, ist Descartes gemäß nur Gott allein; alle anderen können nur mit Hilfe des Eingriffs Gottes existieren. Die körperliche Substanz und der Geist oder die denkende Substanz (*substantia cogitans*) seien also Dinge, die bloß des Eingriffs Gottes bedürften, um zu existieren. Für jede Substanz gebe es eine vorzügliche Eigenschaft, die ihre Natur ausmacht. So bilde die Ausdehnung (*extensio*) die Natur der körperlichen Substanz und das Denken (*cogitatio*) die Natur der denkenden Substanz.¹²⁷

Das ausgedehnte Ding (*res extensa*) wird von Descartes als Körper (*corpus*) oder Materie (*materia*) bezeichnet.¹²⁸ Er versteht unter Körper „alles, was durch irgendeine Figur begrenzt, was örtlich umschrieben werden kann und einen Raum so erfüllt, dass es aus ihm jeden anderen Körper ausschließt; was durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack oder Geruch wahrgenommen, auch auf mannigfache Art bewegt werden kann, zwar nicht durch sich selbst, aber von irgend etwas anderem, das es

¹²⁵ Vgl. P. Singer: *Befreiung der Tiere – Eine neue Ethik zur Behandlung der Tiere*, München 1982, S. 221; und P. Cavalieri: *Die Frage nach den Tieren – Für eine erweiterte Theorie der Menschenrechte*, Erlangen 2002, S. 49 f.

¹²⁶ Siehe R. Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, übersetzt und herausgegeben von C. Wohlers, Hamburg 2005, Teil I, § 48, S. 52 f.

¹²⁷ Ebenda, Teil I, §§ 51-53, S. 56-59.

¹²⁸ Ebenda, Teil II, § 1, S. 92 f.

berührt.¹²⁹ Descartes nimmt an, dass die Fähigkeit, sich selbst zu bewegen, ebenso wie die zu empfinden oder zu denken keineswegs zur Natur des Körpers gehört.¹³⁰

Im Gegensatz zum Körper ist der Geist für Descartes ein denkendes, nicht ausgedehntes Ding; er ist vom Körper verschieden und kann ohne ihn existieren.¹³¹ Ein denkendes Ding (*res cogitans*), das heißt Geist (*mens*), Seele (*animus*), Verstand (*intellectus*) oder Vernunft (*ratio*) ist Descartes zufolge ein Ding, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das sich auch etwas bildlich vorstellt und empfindet.¹³² Das Lateinische Wort „cogitatio“ (oder „pensée“ auf Französisch) gebraucht Descartes im Sinne von „Denken“ oder „Bewusstsein“, und das Verb dieses Worts „cogitare“ (oder „penser“ auf Französisch) im Sinne von „denken“ oder „Bewusstsein haben“. Er schreibt: „Unter der Bezeichnung „Denken“ verstehe ich alle Dinge, die in uns bewusst geschehen, insofern ein Bewusstsein von ihnen in uns ist.“¹³³ Deshalb gehört nicht nur Einsehen, Wollen, Vorstellen, sondern auch Empfinden zum Denken.¹³⁴

Die Vernunft oder der gesunde Verstand (*bon sens*) ist nach Descartes die Fähigkeit, richtig zu urteilen und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden; sie ist von Natur aus gleich bei allen Menschen und ist das einzige, was die Menschen zu Menschen macht und von den Tieren unterscheidet.¹³⁵ Die Bedeutung des Worts „Seele“ wird von Descartes oft mit „Geist“ gleichgesetzt. Er hält die Seele oder den Geist für eine unkörperliche, unsterbliche¹³⁶ und denkende Substanz. Seiner Meinung nach verfügt der Mensch über eine Seele, das Tier hingegen nicht.¹³⁷ Beim Menschen sei die Seele mit dem ganzen Körper verbunden. Es gebe jedoch eine kleine Drüse¹³⁸ im Gehirn, über die die Seele in spezifischer Weise als über die anderen Körperteile ihre Funktionen ausübe.¹³⁹ Die Glieder des menschlichen Körpers könnten nicht nur durch die Tätigkeit der Seele, sondern auch ohne Hilfe der

¹²⁹ Siehe R. Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, herausgegeben von L. Gäbe, 2. Auflage, Hamburg 1977, Meditation II, § 5, S. 46 f.

¹³⁰ Ebenda, Meditation II, § 5, S. 46 f.

¹³¹ Ebenda, Meditation VI, § 9, S. 140 f.

¹³² Ebenda, Meditation II, § 6, S. 46 f. und § 8, S. 50 f.

¹³³ „Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.“ Siehe R. Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, a.a.O., Teil I, § 9, S. 16.

¹³⁴ Ebenda, Teil I, § 9, S. 16 f.

¹³⁵ Siehe R. Descartes: *Discours de la Méthode*, übersetzt von L. Gäbe, Hamburg 1960, Teil I, §§ 1-2, S. 2-5.

¹³⁶ Ebenda, Teil V, § 12, S. 96 f.

¹³⁷ Ebenda, Teil V, §§ 11-12, S. 96 f.

¹³⁸ Damit ist die Zirbeldrüse gemeint. Vgl. K. Hammacher: Anmerkung 39, in: R. Descartes: *Die Leidenschaften der Seele*, herausgegeben und übersetzt von K. Hammacher, Hamburg 1984, S. 336.

¹³⁹ Siehe R. Descartes: ebenda, Teil I, §§ 30-31, S. 50-53.

Seele durch die Lebensgeister (*esprits animaux*), die sehr kleine Körper seien, bewegt werden. Ausschließlich auf die letztere Weise, so Descartes, werden die tierischen Körper zur Bewegung veranlasst. Sie werden von ihm als Automaten oder bewegungsfähige Maschinen, die aus den Händen Gottes kommen, angesehen.¹⁴⁰

Wenn es Maschinen mit den Organen und der Gestalt eines Tiers gäbe, so hätte man nach Descartes kein Mittel, um sie vom richtigen Tier zu unterscheiden; gäbe es dagegen Maschinen, die den menschlichen Körpern ähnelten und die menschlichen Handlungen nachahmten, so hätte man immer noch zwei ganz sichere Mittel, um zu erkennen, dass sie keine wahren Menschen sind. Als das erste Mittel nennt Descartes die Sprachfähigkeit. Die Maschinen können ihm zufolge niemals Worte oder andere Zeichen so gebrauchen, dass sie sie zusammensetzen, wie der Mensch es tut, um anderen seine Gedanken zu vermitteln. Denn es ist zwar vorstellbar, so Descartes, dass eine Maschine so konstruiert ist, dass sie Worte hervorbringt und dies sogar bei Gelegenheit körperlicher Einwirkungen tut, die eine bestimmte Veränderung in ihren Organen hervorrufen, keineswegs aber, dass sie die Worte auf verschiedene Weisen anordnet, um auf die Bedeutung alles dessen zu antworten, was man in ihrer Anwesenheit sagen werden mag, wie es der stumpfsinnigste Mensch kann. Das zweite Mittel ist laut Descartes das Handeln aus Vernunft. Obwohl die Maschinen manche Dinge ebenso gut oder vielleicht besser als irgendeiner Mensch ausführen würden, würden sie zweifellos bei manchen anderen versagen. Das bedeutet für Descartes, dass sie nicht aus Einsicht (*connaissance*) oder Vernunft (*raison*) handeln, sondern nur aufgrund der Einrichtung ihrer Organe; denn die Vernunft ist ein allgemeines Instrument, das bei aller Art von Fällen dienen kann.¹⁴¹

Durch diese beiden Mittel kann man laut Descartes auch den Unterschied zwischen Menschen und Tieren erkennen. Denn es ist auffällig, so Descartes, dass es keine so stumpfsinnigen Menschen gibt, nicht einmal die Wahnsinnigen ausgenommen, die nicht fähig wären, verschiedene Worte zusammenzuordnen und daraus eine Rede aufzubauen, mit der sie ihre Gedanken verständlich machen können; und dass es im Gegenteil kein anderes Tier gibt, so vollkommen und glücklich veranlagt es sein mag, das etwas Ähnliches tut. Das liegt Descartes gemäß nicht daran,

¹⁴⁰ Ebenda, Teil I, § 10, S. 18 f. und § 16, S. 30-33; und R. Descartes: *Discours de la Méthode*, a.a.O., Teil V, § 9, S. 90 f.

¹⁴¹ Siehe R. Descartes: *Discours de la Méthode*, a.a.O., Teil V, § 10, S. 92 f.

dass den Tieren Organe dazu fehlten. Denn Elstern und Papageien etwa könnten ebenso wie die Menschen Worte hervorbringen und dennoch nicht reden, das heißt sie könnten nicht beweisen, dass sie denken oder ein Bewusstsein davon haben, was sie sagen. Dagegen würden die von Geburt taubstummen Menschen selbst Zeichen erfinden, mit denen sie sich den anderen verständlich machten. Dies zeigt für Descartes nicht nur, dass die Tiere weniger Vernunft haben als die Menschen, sondern dass sie gar keine haben. Außerdem ist es bemerkenswert, so Descartes, dass es zwar manche Tiere gibt, die in einigen ihrer Handlungen mehr Geschicklichkeit zeigen als die Menschen, man trotzdem sieht, dass dieselben Tiere in vielen anderen überhaupt keine zeigen. Die Tatsache, dass die Tiere manche Dinge besser ausführen als die Menschen, bezeugt Descartes zufolge nicht, dass sie Geist haben, denn sie haben seiner Meinung nach gar keinen. Vielmehr dient sie zum Beweis, dass sie die Dinge nur aus Triebkräften oder Instinkt tun, ohne daran zu denken, wie eine Uhr, die nur aus Rädern und Federn gebaut ist, die Zeit besser messen kann als die Menschen.¹⁴²

Descartes unterscheidet drei Stufen der Empfindung (*sensus*): Zur ersten Stufe gehört nur das, wodurch unmittelbar das körperliche Organ von den äußeren Objekten affiziert wird; und das kann nichts anderes sein als die Bewegung der kleinen Teile dieses Organs und die Veränderung der Gestalt und Lage, die aus dieser Bewegung hervorgeht. Die zweite Stufe umfasst alles das, was unmittelbar im Geist dadurch sich ergibt, dass er mit dem so affizierten körperlichen Organ vereinigt ist. Dies sind etwa die Wahrnehmungen von Schmerz, Kitzel, Durst, Hunger, Farbe, Ton, Geschmack, Geruch, Wärme, Kälte usw. Die dritte Stufe schließlich enthält all die Urteile, die wir bei den Bewegungen des körperlichen Organs über die Dinge außerhalb von uns von Jugend auf zu fällen gewohnt sind.¹⁴³ Die erste Stufe der Empfindung ist Descartes gemäß Menschen und Tieren gemeinsam, nur in diesem Sinne haben die Tiere Empfindung.¹⁴⁴ Die Empfindungen der Tiere sind also rein körperlich. Sie können ganz und gar ohne Geist entstehen. Descartes schreibt den Tieren zwar Empfindungen

¹⁴² Ebenda, Teil V, § 11, S. 92-97; und R. Descartes: „Lettre au Marquis de Newcastle, 23. 11. 1646“, in: ders.: *OEuvres de Descartes IV*, herausgegeben von C. Adam und P. Tannery, Paris 1901, S. 575 f.

¹⁴³ Siehe R. Descartes: „Sextae Responsiones“, in: ders.: *OEuvres de Descartes VII*, herausgegeben von C. Adam und P. Tannery, Paris 1904, S. 436 f.; Deutsch: R. Descartes: „Erwiderung auf die sechsten Einwände“, in: ders.: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übersetzt von A. Buchenau, Hamburg 1972, S. 378.

¹⁴⁴ Ebenda, S. 437; Deutsch: ebenda, S. 379.

und Gefühle wie Furcht, Hoffnung oder Freude zu¹⁴⁵, jedoch sagt er, dass es in den Tieren keine wirkliche Empfindung (*vray sentiment*) und keine wirkliche Leidenschaft (*vray passion*) wie beim Menschen gebe, wobei der Begriff der Leidenschaft die Wahrnehmung (*perception*), Empfindung (*sentiment*) oder Emotion (*émotion*) einschließt.¹⁴⁶ Denn die Tiere seien Automaten und besäßen keinerlei Denkfähigkeit oder Bewusstsein (*pensée*) und keinen Geist.¹⁴⁷

4.2 Eine kritische Auseinandersetzung mit der Lehre der Tierautomaten von Descartes

Wie oben dargestellt, ist Descartes der Meinung, dass Tiere keine wirklichen Empfindungen wie die des Menschen hätten, weil sie keine Denkfähigkeit oder kein Bewusstsein und keinen Geist hätten. Wir wenden uns nun zuerst der Frage zu, ob die Tiere leidensfähig sind, das heißt ob sie z.B. Schmerz oder Leiden empfinden können. Diese Fähigkeit ist in der Diskussion über Tierethik von großer Bedeutung.

Unter „Schmerz“ versteht man für gewöhnlich eine unangenehme Sinnesempfindung, die mit körperlicher Störung oder Schädigung verknüpft ist.¹⁴⁸ „Leiden“ wird als eine umfassende Reihe unangenehmer, emotionaler Zustände bezeichnet, die etwa durch Angst, Frustration oder Konflikt verursacht werden können.¹⁴⁹ Das Erfahren von Schmerz und Leiden setzt ein Bewusstsein voraus.

Unter „Bewusstsein“ versteht man jene subjektive Erlebnisqualität, die mit der Empfindung von Gefühlen, mit Sinneswahrnehmungen oder mit mentalen Tätigkeiten wie Denken, Vorstellen, Erinnern und Wollen einhergeht.¹⁵⁰ „Ein Bewusstsein von etwas zu haben“ bedeutet im Allgemeinen „etwas zu erleben“.¹⁵¹ Bewusstsein verbindet man manchmal mit Denken, insbesondere mit sprachlichem

¹⁴⁵ Siehe R. Descartes: „Lettre au Marquis de Newcastle, 23. 11. 1646“, in: a.a.O., S. 574 f.

¹⁴⁶ Siehe R. Descartes: „Lettre, Mars 1638“, in: ders.: *OEuvres de Descartes II*, herausgegeben von C. Adam und P. Tannery, Paris 1898, S. 41; Deutsch in: R. Descartes: *Briefe 1629-1650*, herausgegeben von M. Bense, übersetzt von F. Baumgart, Köln/Krefeld 1949, S.116; und R. Descartes: *Die Leidenschaften der Seele*, a.a.O., § 27, S. 46 f.

¹⁴⁷ Siehe R. Descartes: „Lettre, Mars 1638“, in: ebenda, S. 41; Deutsch in: ebenda, S. 116; und R. Descartes: „Lettre au Marquis de Newcastle, 23. 11. 1646“, in: a.a.O., S. 573-575.

¹⁴⁸ Vgl. C. Erdmann: *Schmerzempfinden und Leidensfähigkeit bei Fischen – Eine Literaturübersicht*, Hannover 1999, S. 6.

¹⁴⁹ Vgl. M. S. Dawkins: *Leiden und Wohlbefinden bei Tieren – Ein Beitrag zu Fragen der Tierhaltung und des Tierschutzes*, übersetzt von Beate und Leopold Peitz, Stuttgart/ULmer 1982, S. 31 und S. 99.

¹⁵⁰ Vgl. D. Durstewitz und S. Windmann: „Gibt es Eigenschaften neuronaler Strukturen und Prozesse, die mit Bewusstsein korreliert sind?“, in: F. Esken und H.-D. Heckmann (Hrsg.): *Bewusstsein und Repräsentation*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, S. 127.

¹⁵¹ Vgl. H.-D. Heckmann und F. Esken: „Generelle Einführung: Bewusstsein und Repräsentation“, in: dieselben (Hrsg.): ebenda, S. 16 ff.

Denken.¹⁵² Diese Verbindung ist jedoch nicht notwendig. Denn einerseits können Denkvorgänge unbewusst geschehen. Ein Beispiel dafür ist, wenn jemand über ein bestimmtes Problem nachdenkt, dieses schließlich frustriert aufgibt und ihm später plötzlich bei einer völlig anderen Gelegenheit eine Lösung in den Sinn kommt.¹⁵³ Andererseits müssen Sinneswahrnehmungen und Empfindungen der Gefühle nicht vom Denken abhängig sein. Und es gibt keinen überzeugenden Grund für die Annahme, dass sie nicht zu den Bewusstseinsinhalten gehören. Man kann also sagen, dass Tiere leidensfähig sind, wenn sie Schmerz oder Leiden erleben können. Ob sie über die Denkfähigkeit verfügen, ist nicht entscheidend.

Es gibt beim Bewusstsein eine subjektive Natur. Man kann z.B. nur eigene Kopfschmerzen direkt spüren, nicht aber die der anderen.¹⁵⁴ Trotzdem ist es unangebracht, dass man Bewusstsein insgesamt für etwas hält, was den anderen überhaupt nicht zugänglich ist. Bewusstsein ist keine isolierte Fähigkeit. Die Ansicht, dass das Bewusstsein nichts bewirken würde oder von nichts beeinflusst würde, ist nicht gerechtfertigt und wider unsere Erfahrungen. Eine Wechselwirkung zwischen Bewusstsein und Körper lässt sich nicht leugnen. Weil Bewusstsein kein rein privates Phänomen ist, sondern mit physiologischen Vorgängen oder Verhalten in Beziehung steht, ist es durchaus möglich, dass man es zumindest indirekt beobachtet.¹⁵⁵

Woher kann man wissen, ob Tiere in der Lage sind, Schmerz oder Leiden zu erleben? Da Schmerz und Leiden nur vom betroffenen Subjekt direkt wahrnehmbar sind, kann man nur aus verschiedenen äußeren Anzeichen schließen, ob ein Wesen Schmerz oder Leiden empfindet. Vor allem kann man von zwei methodischen Ansätzen ausgehen, nämlich der Physiologie und dem Verhalten.¹⁵⁶ Wenn weitgehende Übereinstimmungen im Nervensystem sowie in den Verhaltensweisen gegenüber unangenehmen Reizen bei Menschen und Tieren bestehen, kann man daraus schlussfolgern, dass die Tiere sehr wahrscheinlich wie die Menschen leidensfähig sind. Diese Überzeugung beruht auf einem Analogieschluss: aus der

¹⁵² Vgl. O. Vedfelt: *Bewusstsein – Grundlagen, Theorien, Entwicklungen*, aus dem Dänischen übersetzt von M. Wesemann, Düsseldorf/Zürich 2000, S. 23 und S. 41.

¹⁵³ Vgl. D. Durstewitz und S. Windmann: a.a.O., S. 128-130.

¹⁵⁴ Vgl. M. S. Dawkins: *Die Entdeckung des tierischen Bewusstseins*, übersetzt von A. Held, Hamburg 1996, S. 24.

¹⁵⁵ Vgl. G. Roth: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit – Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, 5. Auflage, Frankfurt am Main 1996, S. 247 und S. 299.

¹⁵⁶ Vgl. M. S. Dawkins: *Leiden und Wohlbefinden bei Tieren – Ein Beitrag zu Fragen der Tierhaltung und des Tierschutzes*, a.a.O., S. 37 f.

Ähnlichkeit in physiologischer Struktur und Verhalten zwischen zwei verschiedenen Lebewesen wird eine mentale Ähnlichkeit abgeleitet.

Gegen das Argument des Analogieschlusses wendet Descartes ein, dass die Ähnlichkeit gewisser Verhaltensweisen von Tieren und Menschen keineswegs ausreiche, um auf einen ähnlichen mentalen Zustand zu schließen.¹⁵⁷ Obwohl Descartes es in Frage stellt, dass die Ähnlichkeit zwischen tierischem und menschlichem Verhalten als ein Beweis für eine mentale Analogie gelten kann, lehnt er aber nicht alle Beweisführungen anhand eines Analogieschlusses ab. Vielmehr bedient er sich einer alternativen Analogie. Er nimmt also, wie im letzten Unterkapitel dargestellt, die Sprachfähigkeit und das Handeln aus Vernunft als Kriterien, um die Tiere vom Menschen zu unterscheiden und um sie als Automaten aufzufassen.¹⁵⁸

Die Verhaltensweisen der Tiere sind zwar nicht hinreichend, um zu zeigen, ob sie leidensfähig sind; das heißt aber nicht, dass ihre Verhaltensweisen komplett irrelevant sind. Weil das Verhalten oft mit den Gefühlen zusammenhängt, kann es als ein Indikator für das subjektive Erleben eines Lebewesens angesehen werden. Wenn man die Ansicht vertritt, dass man nie mit absoluter Sicherheit wissen könne, ob Tiere überhaupt leiden, muss man darauf achten, dass diese Behauptung auch bezüglich anderer Menschen aufgestellt werden kann.¹⁵⁹ Tiere gebrauchen wahrscheinlich keine so komplizierte Sprache wie die menschliche, jedoch können sie ihre Gefühle durch andere Zeichen wie Mimik und Körperhaltung zum Ausdruck bringen. Die Verwendung der Sprache ist weder der einzige mögliche Beweis für das Besitzen der Leidensfähigkeit, noch eine notwendige Bedingung dafür. Selbst viele Menschen, wie z.B. menschliche Säuglinge, sind nicht imstande, Sprache zu beherrschen. Wenn ein Säugling weint und schreit, besteht es kaum ein vernünftiger Zweifel daran, dass er sich irgendwie unwohl fühlt. Aus der Annahme, dass Tiere keine Sprache benutzen, folgt also noch nicht, dass sie, den Automaten gleich, nichts bewusst empfinden können.

Tiere sind mehr oder weniger verschieden vom Menschen. Wenn man nicht vorsichtig ist, kann man bei der Interpretation des Verhaltens der Tiere gelegentlich

¹⁵⁷ Siehe R. Descartes: „Lettre, Mars 1638“, in: a.a.O., S. 41; Deutsch in: R. Descartes: *Briefe 1629-1650*, a.a.O., S.116.

¹⁵⁸ Vgl. M. Wild: *Die anthropologische Differenz – Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*, Berlin/New York 2006, S. 153-155.

¹⁵⁹ Vgl. G. M. Teutsch: *Mensch und Tier – Lexikon der Tierschutzethik*, Göttingen 1987, S. 62 f.

einen Fehler, den sogenannten „Anthropomorphismus“, begehen: Man betrachtet die Tiere als sehr ähnlich mit dem Menschen und schreibt ihnen eine bestimmte mentale Fähigkeit zu, die sie wahrscheinlich nicht haben. Ob man in spezifischen Fällen tatsächlich diesen Fehler begeht, ist jedoch eine Frage, die für jeden Fall separat geklärt werden muss. Der Vorwurf des Anthropomorphismus ohne genaue Angabe, welcher Irrtum gemacht worden sein soll, ist nicht sinnvoll.¹⁶⁰ Ein anderer Fehler, den man begehen kann, ist, dass man Tieren aufgrund einer falschen Annahme oder einer falschen Schlussfolgerung irgendeine mentale Fähigkeit abspricht oder sogar leugnet, dass sie mentale Fähigkeiten besitzen können. Weil man keinen direkten Zugang zu den mentalen Erfahrungen der Tiere hat, muss man letztendlich Vergleiche mit dem Menschen anstellen, um zu beurteilen, ob sie Schmerz oder Leiden erleben. Dabei hat man sowohl die Ähnlichkeiten als auch die Unterschiede, die zwischen Tier und Mensch bestehen, zu berücksichtigen. Schließlich muss man entscheiden, ob andere Lebewesen dem Menschen ähnlich genug sind, dass der Analogieschluss noch standhält. Um die beiden hier erwähnten Fehler zu vermeiden, sollte diese Entscheidung jedoch nur auf allen verfügbaren Fakten über die betroffenen Lebewesen basieren und nicht lediglich auf einer leichtsinnigen Überlegung.¹⁶¹

Wir betrachten nun die Befunde der Physiologie und der Verhaltensforschung, um zu wissen, ob Tiere Schmerz oder Leiden empfinden. Biologisch gesehen ist der Schmerz bestimmt für die Warnung vor Schadensreizen und für den Schutz eines Lebewesens gegenüber Gefahren von außen und innen. Schmerz als Sinneserlebnis wird durch die Leistungen eines spezifischen Sinnessystems vermittelt. Dieses Sinnessystem wird nozizeptives System genannt. Die Aufnahme, Weiterleitung und Verarbeitung der Information über Schadensreize durch das periphere und zentrale Nervensystem heißt Nozizeption.¹⁶² Wenn ein Körperteil etwa verletzt wird, werden die Schadensinformationen vom Ort der Verletzung durch die Nervenfasern in das Rückenmark und damit in das zentrale Nervensystem geleitet. Im Rückenmark werden diese Informationen, durch chemische Übertragung der afferenten Entladung

¹⁶⁰ Vgl. M. Balluch: *Die Kontinuität von Bewusstsein – Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte*, Wien/Mülheim a. d. Ruhr 2005, S. 192-194.

¹⁶¹ Vgl. M. S. Dawkins: *Leiden und Wohlbefinden bei Tieren – Ein Beitrag zu Fragen der Tierhaltung und des Tierschutzes*, a.a.O., S. 88 ff.

¹⁶² Vgl. M. Zimmermann: „Die Ontogenese des Schmerzes beim Menschen: Schmerzempfindlichkeit des Feten und Neugeborenen?“, in: B. Bromm und K. Pawlik (Hrsg.): *Neurobiologie und Philosophie zum Schmerz*, Göttingen 2004, S. 101; und H.-G. Schaible und R. F. Schmidt: „Nozizeption und Schmerz“, in: J. Dudel, R. Menzel und R. F. Schmidt (Hrsg.): *Neurowissenschaft – Vom Molekül zur Kognition*, 2. Auflage, Berlin/Heidelberg/New York 2001, S. 451.

an Synapsen, zu vegetativen Reaktionen wie Abwehr- und Fluchtverhalten verarbeitet, die den Schadensreiz beseitigen oder abschwächen. Die im Rückenmark verarbeiteten Informationen werden dann zum Gehirn übermittelt.¹⁶³ Im Gehirn wird Schmerz empfunden und bewertet. Doch wie der Schmerz als eine subjektive Empfindung eigentlich geschieht, bleibt ein Rätsel.¹⁶⁴

Ohne Bewusstsein wird kein Schmerz empfunden. Selbst unter Vollnarkose etwa kann das Messer des Chirurgen eine Aktivität gegenüber Schadensreize auslösen: Das betroffene Glied zuckt zurück, der ganze Körper bewegt sich, der Blutdruck fällt ab usw. Aber der Bewusstlose empfindet keinen Schmerz. Das Auftreten der Reaktionen auf Schadensreize ist somit kein hinreichender Beweis für die Existenz von Schmerz.¹⁶⁵ Jedoch führt Nozizeption beim wachen Menschen in der Regel zu Schmerzempfindungen und zu Reaktionen, die die Einwirkung der Schadensreize zu vermeiden suchen.¹⁶⁶

Bei Wirbeltieren, vor allem bei Säugetieren, sind nach Schadensreizen Veränderungen im Verhalten und vegetative Reaktionen zu beobachten, die denen des Menschen weitgehend entsprechen. Und es besteht eine weitgehende Übereinstimmung der nozizeptiven Systeme des Menschen und der Säugetieren. Diese Übereinstimmungen im nozizeptiven Sinnesapparat sowie in den vegetativen und verhaltensmäßigen Reaktionen auf Schadensreize bei Säugetieren und Mensch legen den Schluss nahe, dass die Säugetiere und der Mensch in gleicher oder zumindest ähnlicher Weise Schmerz erleben können. Vögel besitzen wie Säugetiere ein hohes Empfindungsvermögen. Schwierig zu beantworten ist die Frage, ob Fische schmerzfähig sind. Fischen fehlt das anatomische Analogon zur Großhirnrinde. Sie enthält neuronale Strukturen, die beim Menschen für eine Schmerzempfindung verantwortlich gemacht werden. Diese Tatsache erschwert die Frage, ob Fische Schmerzen verspüren. Das Fehlen der Großhirnrinde ist jedoch kein zwingendes Indiz für fehlendes Schmerzempfinden. Denn Fische haben nahezu alle anderen physiologischen und anatomischen Voraussetzungen, um der Schmerzen gewahr zu werden. Es ist sehr wahrscheinlich, dass ein Schmerzempfinden bei Fischen

¹⁶³ Vgl. M. Zimmermann: ebenda, S. 101 f.; und B. Bromm: „Schmerz: ein Körper – Seele Problem“, in: ders. und K. Pawlik (Hrsg.): ebenda, S. 17 f.

¹⁶⁴ Vgl. R.-D. Treede: „Nozizeption und Schmerz“, in: B. Bromm und K. Pawlik (Hrsg.): ebenda, S. 73.

¹⁶⁵ Vgl. B. Bromm: a.a.O., S. 20 f.

¹⁶⁶ Vgl. H.-G. Schaible und R. F. Schmidt: a.a.O., S. 451.

vorliegt.¹⁶⁷ Beim gegenwärtigen wissenschaftlichen Kenntnisstand sollte man davon ausgehen, dass die Reize, die beim Menschen zu Schmerzen führen, ebenfalls bei Wirbeltieren Schmerzen hervorrufen könnten.¹⁶⁸ Auch viele wirbellose Tiere verfügen wahrscheinlich über ein nozizeptives System. Von ihrer Schmerzfähigkeit weiß man aber nichts Genaues. Zur Zeit gibt es keine abschließende Antwort darauf, ob die wirbellosen Tiere Schmerz erleben können.¹⁶⁹

Ein Ansatz der Verhaltensforschung zum Erfahren von Schmerz und Leiden bei Tieren beruht auf deren Fähigkeit, bei wiederholten Schadensreizen Vermeidungs- und Abwehrverhalten zu erlernen. Eine Ratte etwa wird kaum fortsetzen, mit ihrer Pfote einen Hebel zu betätigen, wenn sie dabei jedes Mal einen elektrischen Schlag bekommt. Sie ist sogar imstande, komplizierte Aufgaben zu lernen, nur um diesen Schlag zu vermeiden.¹⁷⁰ Wird eine Ratte immer in Gegenwart eines Signals, eines Tons etwa, durch einen elektrischen Schock bestraft, vermeidet sie nicht nur die Bestrafung, sondern sie reagiert auch mit Angst: sie erstarrt, der Blutdruck und die Pulsrate steigen. Später kann dieser Ton, der eigentlich ein harmloser Reiz ist, allein schon panikartige Reaktionen auslösen.¹⁷¹ Die Fähigkeit, sich an Belastungen zu erinnern und das Eintreten von Belastungen im Voraus zu erkennen, wird in der Verhaltensforschung als eine Form von Bewusstsein und als Zeichen für Leidensfähigkeit, Angst und Schmerz aufgefasst.¹⁷²

Die Belege aus der Physiologie und der Verhaltensforschung untermauern also den Schluss, dass Tiere, zumindest die Wirbeltiere, Schmerz oder Leiden erleben können. Der Standpunkt, dass die Tiere keine Leidensfähigkeit besäßen, ist mit den empirischen Fakten nicht vereinbar.

Gegen diesen Schluss könnte Descartes argumentieren, dass Tiere nicht wirklich leidensfähig sind, da sie weder Denkfähigkeit bzw. Bewusstsein haben noch Geist bzw. Seele. Dass allein der Mensch eine unkörperliche und unsterbliche Seele oder Geist hätte, Tiere jedoch nicht, behauptet Descartes zwar, kann es in der Tat aber

¹⁶⁷ Vgl. G. Bernatzky: „Schmerz bei Tieren“, in: H. H. Sambras und A. Steiger (Hrsg.): *Das Buch vom Tierschutz*, Stuttgart 1997, S. 47 f.; und C. Erdmann: a.a.O., S. 80-88.

¹⁶⁸ Vgl. H.-G. Schaible und R. F. Schmidt: a.a.O., S. 453.

¹⁶⁹ Ebenda, S. 451 und S. 453; und G. Bernatzky: a.a.O., S. 48 f.

¹⁷⁰ Vgl. M. S. Dawkins: *Leiden und Wohlbefinden bei Tieren – Ein Beitrag zu Fragen der Tierhaltung und des Tierschutzes*, a.a.O., S. 77-79.

¹⁷¹ Vgl. M. Gahr: „Neurale Grundlagen von Motivation und Emotion“, in: J. Dudel, R. Menzel und R. F. Schmidt (Hrsg.): a.a.O., S. 481; und G. Roth und R. Menzel: „Neuronale Grundlagen kognitiver Leistungen“, in: J. Dudel, R. Menzel und R. F. Schmidt (Hrsg.): a.a.O., S. 554.

¹⁷² Vgl. M. Zimmermann: a.a.O., S. 109.

nicht beweisen. Auch für die Ansicht, dass die Tiere keine Denkfähigkeit bzw. kein Bewusstsein hätten, liefert er keine überzeugende Begründung. Betrachten wir nun die beiden Fähigkeiten, die Descartes angibt, um einen prinzipiellen Unterschied zwischen Mensch und Tier zu erkennen, nämlich die Sprachfähigkeit und das Handeln aus Vernunft.

Tiere können viele Dinge nicht tun. Das bedeutet für Descartes, dass sie nicht aus Vernunft handeln würden und nicht denken könnten. Dieses Urteil ist aber zu voreilig. Denn genauso wie die Tiere versagt auch der Mensch bei zahlreichen Dingen. Viele Menschen können beispielsweise kein Fahrrad oder Auto fahren, nicht schwimmen, nicht kochen oder eine bestimmte mathematische Aufgabe lösen. Oft passiert es, dass man nicht nur etwas nicht leisten kann, sondern einfach falsch handelt. Viele Menschen verletzen oder töten einander aus blinder Gier und Hass, zerstören die Umwelt, missbrauchen Alkohol oder Drogen usw. Es gibt keinen Grund für die Annahme, dass der Mensch immer aus Vernunft handelt. Trotzdem schreibt Descartes jedem Menschen Vernunft und Denkfähigkeit oder Bewusstsein zu. Er scheint einen völlig anderen Maßstab an Tiere als an Mitglieder des Menschen zu legen. Diese Haltung ist unangemessen, weil etwas nicht richtig ausführen zu können, sowohl bei den Tieren als auch beim Menschen, kein Fehlen von Denkvermögen oder Bewusstsein impliziert.¹⁷³

Der Besitz der Sprache ist Descartes gemäß ein zuverlässiges Anzeichen dafür, dass der Mensch Denkfähigkeit oder Bewusstsein hat; und ihr Fehlen ein zuverlässiges Anzeichen dafür, dass die Tiere Denkfähigkeit oder Bewusstsein nicht haben. In der gegenwärtigen Diskussion über den Geist der Tiere und über Tierethik gehen manche Autoren noch weiter. Sie betrachten die Sprache als eine Grundvoraussetzung für bestimmte mentale Fähigkeiten. Donald Davidson z.B. behauptet, ein Geschöpf könne keinen Gedanken haben, wenn es nicht über Sprache verfüge. Ihm zufolge hängt ein bestimmter Gedanke immer von einem Netz von Überzeugungen ab. Ein Hund etwa könnte von einem Gegenstand nur dann glauben, es sei ein Baum, wenn er zahlreiche allgemeine Überzeugungen von Bäumen hat, wie dass sie Dinge sind, die wachsen, dass sie Erde und Wasser brauchen, dass sie Blätter oder Nadeln haben, dass sie brennen. Aber um eine Überzeugung zu haben, so Davidson, ist es notwendig, den Begriff von Überzeugung zu haben. Denn man

¹⁷³ Vgl. D. R. Griffin: *Wie Tiere denken – Ein Vorstoß ins Bewusstsein der Tiere*, aus dem Amerikanischen übersetzt von E. M. Walther, 2. Auflage, München 1991, S. 142.

müsse, um eine Überzeugung zu haben, wahre von falschen Überzeugungen unterscheiden können. Aber der Gegensatz zwischen dem wahren und dem falschen könne nur im Kontext der Interpretation von Sprache auftreten. Deshalb könnten nur Geschöpfe mit einer Sprache denken.¹⁷⁴

Genauso wie Davidson ist Raymond Frey auch der Meinung, dass kein Geschöpf, dem die Sprachfähigkeit fehlt, Überzeugungen (*beliefs*) haben könnte. Etwas zu glauben bedeutet für Frey, einen bestimmten Satz für wahr oder falsch zu halten. Um einen Satz für wahr oder falsch halten zu können, müsse ein Wesen erstens ein Bewusstsein (*awareness*) vom Zusammenhang zwischen einem Satz und seiner Bedeutung und zweitens das Konzept von wahren und falschen Sätzen haben. Das heißt, dieses Wesen müsse eine Sprache besitzen. Weil Tiere Frey zufolge über keine Sprache verfügen, haben sie keine Überzeugungen, und ohne Überzeugungen können sie auch keine Wünsche (*desires*) und Interessen (*interests*) haben.¹⁷⁵

Im Gegensatz zu Davidson und Frey vertritt Peter Carruthers die Ansicht, dass Geschöpfe ohne Sprachfähigkeit Überzeugungen haben könnten. Er behauptet jedoch, Tiere könnten nicht bewusst denken, das heißt sie könnten nicht über ihre Gedanken denken, weil ihnen eine Sprache fehle. Und weil sie nicht imstande seien, bewusst zu denken, müssten ihre Schmerzen, Leiden, Wünsche usw. auch unbewusst sein. Sie hätten überhaupt keine bewussten Erfahrungen.¹⁷⁶

Tiere können miteinander kommunizieren und Botschaften austauschen. Ob man die Kommunikationsmittel der Tiere als Sprache bezeichnet, hängt davon ab, was man unter dem Begriff der Sprache versteht.¹⁷⁷ Aber selbst wenn man annimmt, dass die Tiere keine menschenähnliche Sprache gebrauchen, kann ihnen noch nicht die Denkfähigkeit oder das Bewusstsein abgesprochen werden. Viele Tiere sind aufgrund eines anders gebauten Stimmapparats nicht in der Lage, so reichhaltige akustische Signale wie der Mensch zu erzeugen.¹⁷⁸ Viele Tiere können auch nicht wie die taubstummen Menschen mit den Händen Zeichen bilden, weil sie einfach keine Hände haben. Wenn ein Wesen wegen der Einschränkung seiner körperlichen

¹⁷⁴ Siehe D. Davidson: „Rationale Lebewesen“, in: D. Perler und M. Wild (Hrsg.): *Der Geist der Tiere – Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Frankfurt am Main 2005, S. 121 ff.; und J. R. Searle: „Der Geist der Tiere“, in: D. Perler und M. Wild (Hrsg.): ebenda, S. 139 f.

¹⁷⁵ Siehe R. G. Frey: *Interests and rights – The case against animals*, Oxford 1980, S. 88-91 und S. 132.

¹⁷⁶ Siehe P. Carruthers: *The animals issue – Moral theory in practice*, Cambridge 1992, S. 127-130 und S. 183-190.

¹⁷⁷ D. Perler und M. Wild: „Der Geist der Tiere – eine Einführung“, in: dieselben (Hrsg.): a.a.O., S. 27.

¹⁷⁸ Vgl. G. Roth und R. Menzel: a.a.O., S. 556.

Struktur unfähig ist, eine Sprache hervorzubringen, impliziert das nicht, dass es nicht denken oder etwas bewusst erleben kann. Außerdem sollte man darauf achten, dass eine so komplizierte Sprache wie die menschliche zu beherrschen für das Überleben in der Natur nicht notwendig ist.

Die Behauptung von Carruthers, dass Tiere keine bewussten Erfahrungen hätten, weil ihnen eine Sprache fehle, ist unplausibel. Ein Bewusstsein zu besitzen, ist nicht vom Gebrauch der Sprache abhängig. Man würde die Funktion der Sprache überschätzen oder den Begriff des Bewusstseins einengen, wenn man die Sprachfähigkeit als eine notwendige Bedingung für den Besitz des Bewusstseins ansieht. Aus der Behauptung von Carruthers könnte zum Beispiel gefolgert werden, dass die menschlichen Säuglinge keine bewussten Erfahrungen haben könnten, bevor sie eine Sprache beherrschen. Es stellt sich aber die Frage, wie ein Mensch, der ganz und gar unbewusst ist, überhaupt eine Sprache lernen und sie richtig benutzen kann. Dafür müsste er zumindest etwas wahrnehmen können, den sprachlichen Ausdruck dafür lernen und dann die beiden miteinander in Beziehung setzen. Das könnte ohne Bewusstsein sehr wohl nicht funktionieren.¹⁷⁹ Die Säuglingsforschung zeigt, dass der Säugling nicht nur eigene Gefühle und Absichten ausdrücken, sondern diese z.B. auch bei seiner Mutter erkennen kann.¹⁸⁰ Er vermag schon sehr früh Freude, Trauer und Ärger zu unterscheiden. Diese Fähigkeit kann man bei Versuchen der sogenannten „visuellen Klippe“ gut beobachten: Bevor ein Säugling wagt, eine dicke Glasplatte zu überqueren, unter der der Boden in einer steilen Stufe sichtbar abfällt, schaut er kurz zur Mutter und richtet sich sein Verhalten nach ihrem Ausdruck: Wenn sie lächelt, überquert er die „Klippe“, sieht sie dagegen ängstlich aus, so unterlässt er dies.¹⁸¹

Der Säugling entwickelt schon Erwartungen über die Wirkungen seiner Taten, so dass er, wenn sich diese Erwartungen erfüllen, positive Gefühle wahrnimmt, während nicht erfüllte Erwartungen mit negativen Gefühlen verbunden sind.¹⁸² Angesichts der hier erwähnten Fähigkeiten des Säuglings fällt es schwer, ihm gar keine bewussten Erfahrungen zuzuschreiben.

¹⁷⁹ Vgl. M. Balluch: a.a.O., S. 243.

¹⁸⁰ Vgl. K. Grossmann und K. E. Grossmann: *Bindungen – Das Gefüge psychischer Sicherheit*, Stuttgart 2004, S. 102.

¹⁸¹ Vgl. D. Bischof-Köhler: *Spiegelbild und Empathie – Die Anfänge der sozialen Kognition*, Bern/Stuttgart/Toronto 1989, S. 41-43.

¹⁸² Vgl. K. Grossmann und K. E. Grossmann: a.a.O., S. 102.

Viele Menschen, wie die schwer geistig Behinderten, eignen sich die Fähigkeit, eine Sprache zu verwenden, nie an. Diese Tatsache wird von Descartes völlig übersehen. Aber auch wenn ein Mensch geistig und körperlich gesund ist, kann er immer noch keine Sprache benutzen, wenn er, vor allem in der Kindheit, keine Chance dafür hat, eine Sprache zu lernen. Dies ist der Fall bei den sogenannten „wilden Kindern“, das heißt Kindern, die frühzeitig den menschlichen gesellschaftlichen Verkehr entbehren müssen. Diese Kinder sind in Gruppen der Tiere aufgewachsen bzw. haben isoliert gelebt, in Wäldern, auf einer einsamen Insel, oder einfach gesperrt. Diesen Kindern fehlt im Allgemeinen eine Sprache. Fast alle können niemals wirklich sprechen, auch wenn sie in die menschliche Gesellschaft aufgenommen werden. Nur einigen gelingt es, eine Sprache zu sprechen. Sie können dann von ihrem vergangenen isolierten Leben erzählen.¹⁸³ Aus diesem Beispiel geht hervor, dass es selbst ohne Sprachfähigkeit durchaus möglich ist, dass ein Wesen ein Bewusstsein vom eigenen Zustand hat.

Obwohl viele Menschen daran gewöhnt sind, ihre Gedanken mit einer Sprache auszudrücken, ist die Sprache nicht das einzige Mittel zum Denken und zur Verständigung. Ein Sportler etwa kann an eigene Körperhaltung und Bewegung denken. Ein Koch kann an den Geruch und Geschmack einer Speise denken. Ein Komponist kann an eine Melodie denken. Ein Regisseur kann an eine Szene denken. Ein Stummfilm etwa kann sehr viele Gedanken vermitteln, auch wenn man darin keine Worte gebraucht. Das Denken ist also nicht an Sprache gebunden. In der Tat können die Menschen nicht nur mit Worten denken, sondern mit allen möglichen Sinnesqualitäten.¹⁸⁴

Selbst für komplizierte Denkvorgänge ist Sprache nicht unerlässlich. Dazu äußert Albert Einstein beispielsweise: „The words or the language, as they are written or spoken, do not seem to play any role in my mechanism of thought. The psychological entities which seem to serve as elements in thought are certain signs and more or less clear images which can be “voluntarily” reproduced and combined. [...] The above mentioned elements are, in my case, of visual and some of muscular type. Conventional words or other signs have to be sought for laboriously only in a

¹⁸³ Vgl. L. Malson, J. Itard und O. Mannoni: *Die wilden Kinder*, aus dem Französischen übersetzt von E. Moldenhauer, 3. Auflage, Frankfurt am Main 1976, S. 42 ff.; und M. Balluch: a.a.O., S. 159 ff.

¹⁸⁴ Vgl. O. Vedfelt: a.a.O., S. 205.

secondary stage, when the mentioned associative play is sufficiently established and can be reproduced at will.”¹⁸⁵

Das oben dargestellte legt den Schluss nahe, dass Gedanken auch ohne Sprache möglich sind. Wie der Mensch können die Tiere nonverbale Gedanken haben, selbst wenn man ihnen keine Sprachfähigkeit zugesteht. Auch für Überzeugungen, Wünsche und Interessen brauchen die Tiere keine Sprache. Sie können Überzeugungen haben, wenn sie erkennen können, ob die Dinge so sind, wie sie zu sein scheinen; und sie können Wünsche und Interessen haben, wenn sie erkennen können, ob die Dinge so sind, wie sie es gerne hätten.¹⁸⁶ All das ist nicht von Sprache abhängig. Ein Gegenstand ist nicht identisch mit einer verbalen Bezeichnung für diesen Gegenstand. Um einen Gegenstand zu erkennen, muss man nicht unbedingt von einer verbalen Bezeichnung dafür wissen. Viele Verhaltensweisen der Tiere sind denen des Menschen ähnlich. Ihre Verhaltensweisen sind manchmal ohne die Zuschreibung von Überzeugungen und Wünschen unverständlich. Die Tiere zeigen zum Beispiel deutlich Anzeichen, dass sie sich vor etwas fürchten oder auf etwas warten. Ein Wesen kann aber nur dann sich vor etwas fürchten oder auf etwas warten, wenn es bestimmte Überzeugungen oder Wünsche hat.¹⁸⁷

Wie schon gezeigt, verfügen viele Tiere über die Leidensfähigkeit. Dementsprechend können sie das Interesse haben, unangenehme Situation zu vermeiden. Sie zeigen ihre Interessen, wenn nicht in Worten, so doch durch ihr Verhalten. Man kann beobachten, welche Interessen ein Tier hat, wenn man ihm die Gelegenheit gibt, unter verschiedenen Möglichkeiten zu wählen. Beispielsweise zeigt ein Versuch an Schweinen, dass sie in der Lage sind, die Temperatur ihrer Umwelt zu regulieren. In einem kalten Raum gehalten, lernen sie schnell, einen Heizkörper einzuschalten.¹⁸⁸

Unsere Untersuchung hat eindeutig erbracht, dass Descartes weit davon entfernt ist, eine befriedigende Begründung für die Behauptung zu liefern, dass Tiere keine Denkfähigkeit oder kein Bewusstsein hätten. Die These, dass die Tiere im Gegensatz zum Menschen keine Seele bzw. keinen Geist besitzen, kann er nicht

¹⁸⁵ Siehe A. Einstein: „A Testimonial from Professor Einstein“, in: J. Hadamard: *The Mathematician's Mind – The Psychology of Invention in the Mathematical Field*, Princeton 1996, S. 142 f.

¹⁸⁶ Vgl. J. R. Searle: a.a.O., S. 142.

¹⁸⁷ Ebenda, S. 141; und F. Esken: „Schwierigkeiten mit Glaubenzuschreibungen bei Tieren“, in: ders. und H.-D. Heckmann (Hrsg.): a.a.O., S. 424.

¹⁸⁸ Vgl. M. S. Dawkins: *Leiden und Wohlbefinden bei Tieren – Ein Beitrag zu Fragen der Tierhaltung und des Tierschutzes*, a.a.O., S. 76-82.

beweisen. Und aus seiner Annahme, dass die Tiere keine Sprache benutzen und viele Dinge nicht ausführen würden, lässt sich nicht folgern, dass ihnen die Denkfähigkeit oder das Bewusstsein fehlt.

Mentale Fähigkeiten und subjektives Erleben sind schwer mit wissenschaftlichen Methoden zu untersuchen. Deshalb halten sich viele Ethologen, insbesondere die Vertreter des Behaviorismus, gegenüber Fragen des tierischen Bewusstseins oder des tierischen Denkens zurück. Die Behavioristen beschränken sich auf die Beschreibung und Analyse von Verhaltensweisen und bemühen sich, mentale Termini zu vermeiden.¹⁸⁹ Sie betrachten alle Aussagen über das subjektive Erleben von Tieren für wissenschaftlich nicht legitim, weil sie der Meinung sind, dass die wissenschaftlichen Theorien auf wiederholbaren und öffentlich überprüfbaren Beobachtungen und Experimenten beruhen sollten. Manchmal halten sie die mentalen Fähigkeiten bei den Tieren sogar für nicht vorhanden.¹⁹⁰ Ein rein behavioristischer Ansatz ist jedoch unzureichend, um tierisches Verhalten zu erklären. Die Zuschreibung von Bewusstsein und Denkfähigkeit ist oft die beste Erklärung vieler tierischer Verhaltensweisen. Es gibt keinen zwingenden Grund dafür, mentale Fähigkeiten auf den Menschen zu beschränken. Das Gehirn des Menschen unterscheidet sich von dem anderer Primaten weder anatomisch noch physiologisch qualitativ. Sehr vieles von dem, was man über den Zusammenhang von Gehirnprozessen und kognitiven Leistungen beim Menschen weiß, wurde erst durch Befunde an nichtmenschlichen Primaten oder anderen Säugetieren bestätigt.¹⁹¹ Die Haltung, dass man die Möglichkeit, Tiere verfügen über die mentalen Fähigkeiten wie Bewusstsein und Denken, von Anfang an vernachlässigt oder verneint, ist unangebracht. Sie könnte ein Hindernis für ein vollständiges und richtiges Verstehen der Wirklichkeit bilden.

Descartes zufolge sind Tiere Automaten und verhalten sich nur aus Triebkräften oder Instinkt, ohne daran zu denken. Wenn ein Wesen instinktive Verhaltensweisen zeigt, neigt man dazu, ihm Bewusstsein oder Denken abzusprechen.

¹⁸⁹ Vgl. D. Perler und M. Wild: a.a.O., S. 51; und B. Rensch: a.a.O., S. 191.

¹⁹⁰ Vgl. M. S. Dawkins: *Leiden und Wohlbefinden bei Tieren – Ein Beitrag zu Fragen der Tierhaltung und des Tierschutzes*, a.a.O., S. 20 f.; und G. Ryle: *Der Begriff des Geistes*, aus dem Englischen übersetzt von K. Baier, Stuttgart 1969, S. 449.

¹⁹¹ Vgl. G. Roth: a.a.O., S. 28 f.

Diese Ansicht ist aber fragwürdig. Denn selbst ein Instinktverhalten, wie z.B. Atmen, kann von Bewusstsein oder Denken begleitet werden.¹⁹²

Tiere sind nicht gänzlich durch Instinkt determiniert. Sie besitzen die Lernfähigkeit. Ein Beispiel dafür sind die Alarmrufe der Grünen Meerkatzen, einer Art von afrikanischen Affen. Die Alarmrufe der Tiere wurden früher oft für so bedeutungslos gehalten wie der unartikulierte Schrei eines Menschen. Eine genauere Beobachtung bei Feldstudien hat jedoch andere Einsichten zur Folge.¹⁹³ Die Grünen Meerkatzen verfügen mindestens über drei verschiedene Alarmrufe: einen Ruf für Leoparden oder andere große Raubtiere, einen für Adler und einen für Schlangen. Sie verwenden verschiedene Taktiken gegenüber den verschiedenen Raubfeinden. Sie klettern auf die Bäume, wenn sich ein Leopard oder ein anderes großes Raubtier nähert. Da der Leopard selbst ein guter Kletterer ist, können ihm die Meerkatzen nur entkommen, wenn sie auf die kleinsten und höchsten Zweige klettern, die zu schwach sind, einen Leoparden zu ertragen. Wenn die Meerkatzen einen Adler sehen, verstecken sie sich dagegen in der dichten Vegetation an einem Baumstamm oder sonst irgendwo am Boden. Wenn sie durch eine große Schlange bedroht werden, stehen sie auf den Hinterbeinen und schauen sich um, wo die Schlange ist und wohin sie kriecht. Dann laufen sie von ihr weg. Die Meerkatzenjungen brauchen lange Zeit, um zu lernen, auf die verschiedenen Alarmrufe angemessen zu reagieren und diese Rufe im richtigen Zusammenhang einzusetzen.¹⁹⁴ Das Beispiel der Meerkatzen zeigt also, dass sie Wissen über ihre Umwelt haben, so dass sie ihr Verhalten zum eigenen Nutzen verändern oder steuern können. Sie sind imstande zu lernen, ihr Verhalten an bestimmte Umstände, in denen sie sich befinden, anzupassen.¹⁹⁵ Mit Wörtern wie „instinktiv“ oder „automatisch“ lässt sich das hier beschriebene Verhalten der Meerkatzen nur äußerst schwer erklären.

Es ist umstritten, ob Tiere ein Selbstbewusstsein haben. Einerseits ist der Begriff von Selbstbewusstsein vieldeutig. Andererseits gibt es bisher keine zuverlässige Methode für die Untersuchung des Selbstbewusstseins der Tiere. Das Bestehen des sogenannten Spiegeltests wird oft als ein Zeichen für den Besitz des Selbstbewusstseins angesehen. Die Erreichung einer Stufe des Selbstbewusstseins

¹⁹² Vgl. D. R. Griffin: a.a.O., S. 65 und S. 140.

¹⁹³ Vgl. S. Hart: *Von der Sprache der Tiere*, aus dem Amerikanischen übersetzt von F. R. Glunk, München 1997, S. 89.

¹⁹⁴ Vgl. D. L. Cheney und R. M. Seyfarth: *How monkeys see the world – Inside the mind of another species*, Chicago/London 1990, S. 102 ff.; und D. R. Griffin: a.a.O., S. 208 f.

¹⁹⁵ Vgl. M. S. Dawkins: *Die Entdeckung des tierischen Bewusstseins*, a.a.O., S. 56.

wird angenommen, wenn ein Wesen Veränderungen in seinem eigenen Gesicht, einen roten Punkt auf der Stirn etwa, im Spiegel bemerkt und richtig auf sich bezieht.¹⁹⁶ Gegen diese Annahme wird ein Einwand vorgebracht, dass Selbsterkennung im Spiegel nicht den Besitz eines Begriffs des Selbst beweist und deshalb kein Nachweis für Selbstbewusstsein ist.¹⁹⁷ Der Begriff des Selbst bildet sich aber als ein spezifischer Vorstellungskomplex beim Menschen allmählich heraus¹⁹⁸ und kann von verschiedenen Menschen sehr verschieden aufgefasst werden. Tiere haben einen Sinn für ihren Körper und Verhalten. Wenn man unter Selbstbewusstsein etwas versteht, was sich aus vielen unterschiedlichen Faktoren zusammensetzt, dann steht ein Teil dieser Faktoren wahrscheinlich auch den Tieren zur Verfügung.¹⁹⁹

Obwohl man Bewusstsein und Gedanken nicht direkt einem Menschen oder einem Tier ansehen kann, aber Anzeichen für ihre Wahrscheinlichkeit sind oft wahrnehmbar. Es gibt bestimmte Leistungen, die man ohne bewusstes Denken nicht vollbringen kann. Dazu gehören Lernen aufgrund sprachlicher Information und Problemlösen.²⁰⁰ Wenn Tiere etwas Vergleichbares zu diesen Leistungen aufweisen, mag dies ein Indiz dafür sein, dass sie über etwas Ähnliches wie Bewusstsein und Denkfähigkeit verfügen.

Die meisten sprechenden Vögel scheinen nicht zu verstehen, was sie sagen. Ein Grund dafür ist der Verhaltensforscherin Irene Peppenberg zufolge die Art und Weise, wie die Menschen ihnen das Sprechen beibringen. Sie macht es ihnen unmöglich, eine Verbindung zwischen dem Klang des Worts und seiner Bedeutung herzustellen. Wie soll z.B. ein Papagei lernen, dass „Hallo!“ ein Grußwort ist, das man benutzt, wenn man einander trifft, wenn seine hauptsächliche Erfahrung mit dem Wort darin besteht, dass jemand lang vor seinem Käfig steht und es immer wieder wiederholt?

Peppenberg gebrauchte eine andere Lehrmethode, um einen afrikanischen Graupapagei namens Alex auszubilden, damit er lernen konnte, die Bedeutung von Wörtern zu verstehen, oder sie zumindest im richtigen Kontext zu benutzen. Sie setzte Alex auf einen Ast in die Nähe von zwei Menschen, die sich nur miteinander

¹⁹⁶ Vgl. T. Kircher und D. Leube: „Ich-Bewusstsein – Konzeptueller Rahmen und neurowissenschaftliche Ansätze“, in: C. S. Herrmann, M. Pauen, J. W. Rieger und S. Schickel (Hrsg.): *Bewusstsein – Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik*, München 2005, S. 280.

¹⁹⁷ Vgl. K. Sterelny: „Primatenwelten“, in: D. Perler und M. Wild (Hrsg.): a.a.O., S. 364 f.

¹⁹⁸ Vgl. B. Rensch: a.a.O., S. 161 f.

¹⁹⁹ Vgl. ebenda, S. 162; und T. Kircher und D. Leube: a.a.O., S. 282.

²⁰⁰ Vgl. G. Roth: a.a.O., S. 219 f.

unterhielten, aber nicht mit dem Papagei sprachen. Alex war zuerst nur ein passiver Beobachter. Eine der menschlichen Ausbilderinnen hielt ein Ding, eine Nuss etwa, hoch und fragte die andere: „Was ist das?“ Wenn die zweite Person das Ding richtig benannte, wurde sie gelobt und bekam sie es. Falls sie aber den falschen Namen nannte, hörte sie „Nein!“, und das Ding wurde weggenommen und versteckt. Alex zeigte Interesse für die Vorgänge. Schließlich begann er, sich auch zu beteiligen, und sprach das Wort für einen Gegenstand, den er wollte. Wenn er den richtigen Namen nannte, wurde auch er gelobt und bekam diesen Gegenstand.

Das Ergebnis der Experimente von Peppenberg ist, dass Alex eine Anzahl englischer Wörter korrekt verwendet. Er ist eindeutig in der Lage, Gegenständen die richtige Farben-, Form- und Zahlenbezeichnung zuzuordnen. Er benutzt Wörter, um etwas zu erbitten oder abzulehnen, und zeigt sein Verständnis menschlicher Wörter, indem er sie spontan völlig situationsgerecht gebraucht.²⁰¹

Menschenaffen wie Schimpansen können aufgrund der Struktur ihres Stimmapparats nicht wie Menschen sprechen. Sie sind aber fähig, die Gebärden der menschlichen Zeichensprache für Taubstumme zu lernen. Sie können Zeichen dieser Sprache benutzen, um sich untereinander und mit Menschen zu verständigen.²⁰²

Schimpansen verwenden manche Gegenstände als Werkzeuge für verschiedene Zwecke. Dabei handelt es sich um Fertigkeiten, die nicht in jeder Generation neu erfunden werden müssen, sondern die von den Jungtieren durch Beobachtung erlernt werden können. So entwickelt sich jede Schimpansenpopulation eine eigene Kultur des Werkzeuggebrauchs. Die westafrikanischen Schimpansengruppen benutzen zum Beispiel Steine, um Nüsse aufzuschlagen. In Ostafrika wird aber kein Schimpanse gesehen, der diese Technik beherrscht.²⁰³

Schimpansen können sehr wohl bewusst über die Probleme und über die Lösungen nachdenken. In einer Untersuchungsreihe wurden die Schimpansen mit Videoszenen konfrontiert, in denen ein Mensch vorgeblich bestimmte Probleme nicht zu lösen vermochte. Er konnte etwa nicht mit einem Schlauch spritzen, weil dieser

²⁰¹ Vgl. M. S. Dawkins: *Die Entdeckung des tierischen Bewusstseins*, a.a.O., S. 160 ff.; und I. M. Peppenberg: „Functional Vocalizations by an African Grey Parrot (*Psittacus erithacus*)“, in: *Zeitschrift für Tierpsychologie*, Band 55, Berlin/Hamburg 1981, S. 139-160.

²⁰² Vgl. R. S. Fouts und D. H. Fouts: „Wie sich Schimpansen einer Zeichensprache bedienen“, in: P. Cavalieri und P. Singer (Hrsg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen – Das Great Ape Projekt*, übersetzt von H. J. Baron Koskull, München 1994, S. 67.

²⁰³ Vgl. J. Goodall: „Schimpansen – Die Überbrückung einer Kluft“, in: P. Cavalieri und P. Singer (Hrsg.): ebenda, S. 23; und D. Bischof-Köhler: a.a.O., S. 19.

nicht an den Wasserhahn angeschlossen war, oder fror vor einem Heizofen, der nicht angezündet war. Die Schimpansen bekamen nun eine Reihe von Fotos vorgelegt, und sie konnten in den meisten Fällen dasjenige aussuchen, das die richtige Lösung abbildete, also zum Beispiel einen angeschlossenen Schlauch oder ein angezündetes Streichholz.²⁰⁴

Manche Tiere zeigen in ihrem Verhalten so viele dem menschlichen Verhalten ähnliche Wesenszüge, dass der Analogieschluss auf verhältnismäßig ähnliche psychische Prozesse einigermaßen zwingend ist. Die hier dargestellten ethologischen Studien machen es wahrscheinlich, dass zumindest einige Tiere über bewusstes Denken verfügen.

Die Überzeugung, dass Tiere menschenähnliche Fähigkeiten haben, könnte die moralische Haltung des Menschen ihnen gegenüber beeinflussen. Nach Frey zum Beispiel haben die Tiere keine moralischen Rechte, wenn man Interessen zu haben als eine notwendige Bedingung für den Besitz der moralischen Rechte ansieht.²⁰⁵ Da den Tieren die Sprachfähigkeit fehlt, können sie Frey zufolge keine Überzeugungen und Interessen haben. Ein anderer Autor Carruthers bezweifelt, dass Tiere überhaupt irgendeine moralische Relevanz hätten, weil sie seiner Meinung nach kein Bewusstsein besäßen.²⁰⁶

Jedoch haben wir oben gesehen, es gibt keinen überzeugenden Grund zur Annahme, dass Tiere kein Bewusstsein oder keine Interessen haben, vielmehr sprechen zahlreiche empirische Befunde dafür, dass das Gegenteil der Fall ist. Eine große Anzahl von Tierarten verfügt sehr wahrscheinlich über die Leidensfähigkeit und zumindest können manche Tiere bewusst denken. Es stellt sich aber die Frage, welche Fähigkeit oder Eigenschaft ein angemessenes Kriterium für die Einbeziehung in die moralische Gemeinschaft ist. Diese Frage werden wir im Unterkapitel 4.4 näher betrachten.

4.3 Kants Lehre der indirekten Pflichten gegenüber Tieren

In seiner Ethik möchte Kant das oberste Prinzip der Moralität aufsuchen und festsetzen. Seiner Meinung nach gibt es nichts in der Welt, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte, als allein einen guten Willen. Der gute Wille ist

²⁰⁴ Vgl. D. Bischof-Köhler: a.a.O., S. 23.

²⁰⁵ Siehe R. G. Frey: a.a.O., S. 5 und S. 166 f.

²⁰⁶ Siehe P. Carruthers: a.a.O., S. 192.

gemäß Kant unabhängig davon, was er bewirkt, sondern allein aufgrund des Wollens und somit an sich gut, dieser Wille hat also einen absoluten Wert in sich selbst.²⁰⁷

Der Mensch wird von Kant als ein Wesen angesehen, das Vernunft und einen Willen hat.²⁰⁸ Der Begriff der Vernunft bezeichnet für Kant gewöhnlich das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien; und der Begriff des Verstands bezeichnet das Vermögen der Einheit der Erscheinungen mit Hilfe der Regeln. Während der Verstand sich auf sinnliche Erfahrung beziehe, beziehe sich die Vernunft nicht direkt auf sinnliche Erfahrung, sondern auf den Verstand, um dessen mannigfaltigen Erkenntnissen Einheit zu geben.²⁰⁹

Die Begabung des Menschen, Vernunft und einen Willen zu haben, muss einem Zweck dienen. Der eigentliche Zweck dieser Begabung liegt Kant zufolge nicht in der Glückseligkeit, vielmehr muss die wahre Bestimmung der Vernunft das sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen.²¹⁰ Ein Wille könne aber nur dann als an sich gut bezeichnet werden, wenn er ohne jegliche Neigung des Menschen bestehe. Eine Maxime habe erst dann einen moralischen Gehalt, wenn man ihr nicht aus Neigung oder Furcht folge, sondern aus Pflicht. Die Absichten, die man bei Handlungen haben mag, und ihre Wirkungen, können nach Kant den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen.²¹¹

Pflicht bedeutet „die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“.²¹² Während Maxime für Kant das subjektive Prinzip des Wollens ist, ist das Gesetz das objektive Prinzip, d.i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte.²¹³ Eine Handlung habe einen moralischen Wert dann, wenn das subjektive Prinzip des Wollens dem objektiven Prinzip entspreche. Das subjektive Prinzip des Wollens, die Maxime, könne nur in der Vorstellung des objektiven Prinzips, des Gesetzes, als an sich gut gelten.²¹⁴ Dieses Sittengesetz lautet: „Ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine

²⁰⁷ Siehe I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1994, S. 26-30.

²⁰⁸ Ebenda, S. 30.

²⁰⁹ Siehe I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, S. 224 und S. 412.

²¹⁰ Siehe I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1994, S. 30-32.

²¹¹ Ebenda, S. 34-36; und T. Honsak: *Ansatz zur Ethik der Achtsamkeit*, Frankfurt am Main 2000, S. 46.

²¹² Siehe I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1994, S. 38.

²¹³ Ebenda, S. 39, Fußnote.

²¹⁴ Ebenda, S. 39; und T. Honsak: a.a.O., S. 46.

Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“²¹⁵ Erst wenn der Wille von der Vorstellung dieses Gesetzes bestimmt werde, könne dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen.²¹⁶

Kant zufolge haben nur vernünftige Wesen das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen. Dieser Wille werde aber nicht unbedingt von der Vernunft bestimmt, sondern könne von gewissen Triebfedern, zum Beispiel persönlichen Neigungen, beeinflusst werden. Wenn der Wille, so Kant, nicht an sich völlig der Vernunft gemäß ist, wie es bei Menschen oft der Fall ist, so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv nur zufällig. Und die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäß ist Nötigung. Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, nennt Kant ein Gebot, und die Formel des Gebots heißt Imperativ.²¹⁷

Alle Imperative werden Kant zufolge durch ein Sollen ausgedrückt; sie sagen, dass etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde. Praktisch gut ist aber, so Kant, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt.²¹⁸ Kant unterscheidet zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen: Die hypothetischen stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will, zu gelangen vor. Dagegen würde der kategorische Imperativ der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte.²¹⁹ Nach Kant ist nur der Imperativ der Sittlichkeit kategorisch. Dieser brauche keine Absicht, um gültig zu sein. Der kategorische Imperativ werde durch keine Bedingung eingeschränkt und könne als ein Gebot bezeichnet werden.²²⁰ Für Kant führt nur das Gesetz den Begriff einer unbedingten und zwar objektiven und mithin allgemein gültigen Notwendigkeit bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d.i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muss.²²¹

²¹⁵ Siehe I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1994, S. 40.

²¹⁶ Ebenda, S. 40.

²¹⁷ Ebenda, S. 56 f.

²¹⁸ Ebenda, S. 57.

²¹⁹ Ebenda, S. 58.

²²⁰ Ebenda, S. 61 f.

²²¹ Ebenda, S. 61.

Was enthält ein kategorischer Imperativ? Kant schreibt: „Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ als notwendig vorstellt.“²²² Der kategorische Imperativ sei also nur ein einziger und zwar dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.²²³

Dieser Imperativ enthält Kant zufolge das Prinzip aller Pflicht.²²⁴ Nun versucht er zu beweisen, dass der kategorische Imperativ wirklich stattfindet. Seiner Meinung nach soll Pflicht praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein; sie muss also für alle vernünftigen Wesen gelten und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein.²²⁵ Es stelle sich aber die Frage: Ist es ein notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen?²²⁶ Wenn es ein solches ist, so muss es nach Kant schon mit dem Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens verbunden sein.²²⁷ Er versteht unter dem Begriff des Willens ein Vermögen, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß, sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen könne nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein.²²⁸ Nun nennt Kant das, was dem Willen zum objektiven Grund seiner Selbstbestimmung dient, den Zweck, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftigen Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, nennt er das Mittel.²²⁹

Wenn es, so Kant, etwas gäbe, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs liegen.²³⁰ Für Kant existiert nun aber der Mensch und überhaupt jedes

²²² Ebenda, S. 67 f.

²²³ Ebenda, S. 68.

²²⁴ Ebenda, S. 73.

²²⁵ Ebenda, S. 74.

²²⁶ Ebenda, S. 75 f.

²²⁷ Ebenda, S. 76.

²²⁸ Ebenda, S. 77.

²²⁹ Ebenda, S. 77.

²³⁰ Ebenda, S. 77.

vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauch für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Dagegen haben die vernunftlosen Wesen nur einen relativen Wert und existieren als Mittel. Diese nennt Kant Sachen, während er vernünftige Wesen Personen nennt, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d.i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet.²³¹

Ein kategorischer Imperativ kann nach Kant nur auf etwas gerichtet sein, das selbst absoluten Wert hat, dessen Dasein Zweck an sich selbst ist. Für Kant existiert die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst und der Mensch als vernünftiges Wesen ist an sich wertvoll.²³² Der praktische Imperativ wird also folgender sein: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“²³³

Der Wille jedes vernünftigen Wesens ist gemäß Kant ein allgemein gesetzgebender Wille. Alle Maximen würden verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen könnten. Für Kant wird der Wille also nicht nur dem Gesetz unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetz unterworfen angesehen werden muss.²³⁴ Die Idee der Selbstgesetzgebung des Willens, der Autonomie des Willens, lässt die Existenz eines kategorischen Imperativs denkmöglich erscheinen.²³⁵ Vernünftige Wesen stehen alle, so Kant, unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle anderen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle.²³⁶ Durch die eigene Gesetzgebung aller vernünftigen Wesen als Glieder ist nach Kant ein Reich der Zwecke möglich, die sowohl die vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch die eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag, umfassen.²³⁷ Er versteht unter einem Reich „die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze.“²³⁸

²³¹ Ebenda, S. 78.

²³² Ebenda, S. 77-79; und T. Honsak: a.a.O., S. 53.

²³³ Siehe I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1994, S. 79.

²³⁴ Ebenda, S. 82.

²³⁵ Ebenda, S. 82-85; und T. Honsak: a.a.O., S. 54.

²³⁶ Siehe I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1994, S. 85.

²³⁷ Ebenda, S. 85 und S. 92.

²³⁸ Ebenda, S. 85.

Im Reich der Zwecke hat alles Kant zufolge entweder einen Preis, oder eine Würde. Während der Preis nur ein relativer Wert sei, sei die Würde ein innerer Wert. Nun ist Moralität für Kant die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reich der Zwecke zu sein.²³⁹ Also ist „Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“²⁴⁰ Weil die Gesetzgebung selbst, so Kant, jeden Wert bestimmt, muss sie über allen relativen Wert erhaben sein und eine Würde haben. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.²⁴¹

Moralität besteht nach Kant in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Für ihn muss diese Gesetzgebung in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: „Keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.“²⁴² Wenn nun, so Kant, die Maximen mit diesem objektiven Prinzip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon notwendig einstimmig sind, so heißt die Notwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip praktische Nötigung, d.i. Pflicht. Seiner Meinung nach kommt Pflicht jedem Glied im Reich der Zwecke und zwar allen in gleichem Maße zu.²⁴³

Kant zufolge gibt es drei Arten von Pflichten: die Pflicht gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen), die Pflicht in Ansehung der außermenschlichen Naturwesen wie Mineralien, Pflanzen oder Tiere und die Pflicht in Ansehung der übermenschlichen geistigen Wesen wie Engel oder Gott.²⁴⁴ Der Mensch hat nach Kant sonst keine Pflicht als bloß gegen den Menschen, denn „seine Pflicht gegen irgend ein Subjekt ist die moralische Nötigung durch dieses seinen Willen. Das nötigende (verpflichtende) Subjekt muss also erstlich eine Person sein, zweitens muss

²³⁹ Ebenda, S. 87 f.

²⁴⁰ Ebenda, S. 88.

²⁴¹ Ebenda, S. 89.

²⁴² Ebenda, S. 86.

²⁴³ Ebenda, S. 86 f.

²⁴⁴ Siehe I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1990, Tugendlehre, I. Ethische Elementarlehre, § 16, S. 329.

diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben sein.“²⁴⁵ Und weiter noch: „Nun kennen wir aber mit aller unserer Erfahrung kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der aktiven oder passiven) fähig wäre, als bloß den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben als bloß gegen den Menschen.“²⁴⁶ Unter dem Begriff der Person versteht Kant „dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloß das Vermögen, sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Daseins bewusst zu werden); woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist.“²⁴⁷

Weil Tiere nach Kant keine Personen sind, haben die Menschen ihnen gegenüber keine unmittelbaren Pflichten, sondern die Pflichten gegenüber den Tieren sind indirekte Pflichten gegenüber den Menschen selbst. Er schreibt: „In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird.“²⁴⁸ Und weiter: „Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirekt zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Tiere, direkt aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.“²⁴⁹

Also lehnt Kant Grausamkeit gegenüber Tieren zwar ab, jedoch nicht um ihrer selbst willen, sondern weil sie zur Verrohung im Umgang der Menschen untereinander beitragen könnte. Tiere seien vernunftlose Wesen und hätten „weder Recht noch Pflicht“.²⁵⁰ In der ganzen Schöpfung, so Kant, kann alles, was man will,

²⁴⁵ Ebenda, S. 328.

²⁴⁶ Ebenda, S. 328 f.

²⁴⁷ Ebenda, Rechtslehre, Einleitung in die Metaphysik der Sitten, IV, S. 58.

²⁴⁸ Ebenda, Tugendlehre, I. Ethische Elementarlehre, § 17, S. 329 f.

²⁴⁹ Ebenda, S.330.

²⁵⁰ Ebenda, Rechtslehre, Einleitung der Metaphysik der Sitten überhaupt, III, S. 80.

und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden.²⁵¹ Er sieht darin gar kein Problem, dass man z.B. Haustiere benutzt oder töten lässt.²⁵²

4.4 Eine kritische Auseinandersetzung mit der Lehre der indirekten Pflichten von Kant

Der Meinung Kants nach ist grausame Behandlung von Tieren nur deshalb unerlaubt, weil Grausamkeit gegen Tiere das Mitgefühl abstumpfen und dadurch die Bereitschaft zur Moralität im Umgang mit anderen Menschen schwächen würde. Hier stellt sich aber die Frage, inwieweit die Ansicht Kants stimmt. Die Menschen sind normalerweise in der Lage, eine Grenze zwischen Mensch und Tier zu ziehen und ihr Verhalten nach dieser Grenze zu variieren. Es ist also möglich, dass jemand zwar die Tiere quält, jedoch freundlich mit den Menschen umgeht.²⁵³

Selbst wenn man annimmt, dass Kants Ansicht einen Sinn hat, ist sie vom Standpunkt des Tierschutzes aus betrachtet unbefriedigend. Solange man die Tiere nur für Sachen hält, deren Behandlung allein durch Verbote gegen absichtliche Grausamkeit bestimmt wird, kann praktisch fast alles Leid, das den Tieren durch Menschen zugefügt wird, von der geltenden sozialen Moral geduldet werden. Denn das von Menschen verursachte Leiden der Tiere folgt meistens nicht aus der menschlichen Grausamkeit, sondern aus der normalen Verwendung der Tiere, die gesellschaftlich gebilligt wird.²⁵⁴ Weiterhin besteht die Gefahr, dass die Bedürfnisse der Tiere sehr leicht von den Interessen der Menschen verdrängt werden, wenn man, wie Kant, die Brutalität, die einem Tier zugefügt wird, nicht direkt als ein Unrecht ansieht, sondern primär an ihre Folgen für Mensch denkt. Es ist jedoch schwer einzusehen, warum unnötige Leidenszufügung nicht für sich genommen etwas Verwerfliches ist, sondern nur insofern, als es vernunftfähige Wesen betrifft.²⁵⁵

Wenn Kant behauptet, dass die Pflichten gegenüber den Tieren indirekte Pflichten gegenüber den Menschen seien, impliziert das noch nicht, dass er die Tiere

²⁵¹ Siehe I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart 1992, Erster Teil, I. Buch, 3. Hauptstück, S. 141.

²⁵² Siehe I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1990, Rechtslehre, 2. Teil, § 55, S. 209.

²⁵³ Vgl. J. Nida-Rümelin: „Tierethik I: Zu den philosophischen und ethischen Grundlagen des Tierschutzes“, in: ders. (Hrsg.): *Angewandte Ethik – Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Stuttgart 1996, S. 473.

²⁵⁴ Vgl. B. E. Rollin: „Der Aufstieg der Menschenaffen: Erweiterung der moralische Gemeinschaft“, in: P. Cavalieri und P. Singer (Hrsg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen – Das Great Ape Projekt*, übersetzt von H. J. Baron Koskull, München 1994, S. 316 und S. 333.

²⁵⁵ Vgl. J. Nida-Rümelin: a.a.O., S. 473.

geringschätzt. Denn für ihn hat der Mensch direkte Pflichten nur gegenüber dem Menschen, selbst die Pflichten gegenüber Gott, der das höchste Wesen und Ursache vom Weltganzen²⁵⁶ darstellt, sind indirekt. Kant vertritt jedoch die Ansicht, dass Tiere Sachen seien, die vom Menschen gebraucht werden dürften. Dadurch werden die Tiere zum bloßen Mittel zum Zwecke des Menschen degradiert.

Nach Kant existiert die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst und der Mensch als vernünftiges Wesen ist an sich wertvoll. Seine Ansicht, dass die Vernunft einen absoluten Wert hat, ist aber nicht zwingend. Denn aus verschiedenen Perspektiven kann man einem Ding verschiedenen Wert beimessen. Warum kann man die Vernunft nicht als ein bloßes Mittel für gewisse Zwecke, ein gutes Leben zu führen etwa, betrachten?

Auch wenn man damit einverstanden ist, dass man den Menschen als Zweck an sich selbst behandeln sollte, folgt daraus nicht, dass man Tiere als einzig für menschliche Zwecksetzungen vorhanden ansehen darf. Kant zufolge ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann. Moralität ist aber kein Merkmal, das man sich einfach zuschreiben kann. Wenn man sich für moralisch hält, sollte man auch dementsprechend handeln. Es würde merkwürdig klingen, wenn jemand sich folgendermaßen äußerte: „Ich bin moralisch und ich darf die anderen ausbeuten!“ Die Position, dass man einen grundlegenden Unterschied zwischen Tier und Mensch macht, indem man den Menschen allein als moralfähig bezeichnet, und es gleichzeitig zulässig ist, dass der Mensch dem Tier unnötige Leiden und Schäden antut, erweist sich als inkonsistent.

Tiere sind zwar keine Personen im Sinne der Definition Kants, haben jedoch Gefühle wie Schmerz, Angst und Wohlbehagen. Sie sind Lebewesen, deren Handlungen auf die Befriedigung ihrer Bedürfnisse ausgerichtet sind. Und somit haben sie einen eigenen Zweck. Ihr Lebenssinn ist nicht von der Nützlichkeit für den Menschen abhängig. Daraus, dass Tiere nicht vernünftig sind, lässt sich also nicht folgern, dass sie als Instrumente des Menschen existieren.²⁵⁷

Es ist nicht einsehbar, warum gerade die Vernunft das entscheidende Kriterium für die Einbeziehung in die moralische Rücksichtnahme sein soll. Obwohl man moralisches Handeln nur von Vernunftwesen verlangen kann, muss der Kreis der direkt moralisch zu berücksichtigenden Wesen aber nicht auf diejenigen, die

²⁵⁶ Siehe I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, S. 737.

²⁵⁷ Vgl. U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main 1990, S. 35.

vernunftbegabt sind, beschränkt werden. Wieso kann die Moral für Kant direkt nur vernünftige Wesen einbeziehen? Seiner Meinung nach beruht die Pflicht „bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander“.²⁵⁸ Es scheint, dass sich bei Kant die moralische Verpflichtung auf Reziprozität, auf gegenseitige Anerkennung, stützt.²⁵⁹ Dieser Standpunkt passt jedoch nicht gut mit seinem Moralsystem zusammen. Denn Kant zufolge hat eine Handlung nur dann einen moralischen Wert, wenn man sie nicht aus Neigung oder eigennütziger Absicht, sondern allein aus Pflicht tut.

Kant schreibt dem Menschen die Vernunftfähigkeit zu. Diese Annahme, dass jeder Mensch Vernunft besitzt, ist jedoch nur eine metaphysische, für die Kant keine überzeugende Begründung liefert.²⁶⁰ Wenn man diese Annahme nicht teilt, stößt der Ansatz Kants, dass man nur vernünftige Wesen als Zwecke an sich selbst behandeln soll, vernunftlose Wesen dagegen als Mittel, auf erhebliche Schwierigkeiten. Denn die Vernunft ist eigentlich eine Fähigkeit, die sich ändern kann. Vom empirischen Gesichtspunkt aus betrachtet ist nicht jeder Mensch in gleicher Weise vernunftbegabt. Die Vernunftfähigkeit ist bei Säuglingen, Kleinkindern noch unterentwickelt und fehlt bei geistig behinderten Menschen teilweise ganz. Bei den normalen erwachsenen Menschen kann diese Fähigkeit auf Grund von besonderen Umständen wie Krankheiten oder Unfällen verlorengehen. Wenn man nur die vernünftigen Wesen als Zwecke an sich selbst ansieht, laufen die unvernünftigen Menschen Gefahr, als Instrumente behandelt zu werden. Kants Ansatz bietet also selbst für den Menschen keinen genügenden Schutz gegen Unrecht. Denn jeder Mensch befindet sich zumindest während der Kleinkindheit im Zustand der Vernunftlosigkeit und es besteht immer die Möglichkeit, dass man wieder in diesen Zustand gerät. Vernunftlosigkeit impliziert aber nicht Minderwertigkeit. Und es gibt keine guten Gründe zur Annahme, dass man die unvernünftigen Menschen für eigene Zwecke benutzen dürfte. Im Gegensatz dazu ist man gewöhnlich der Auffassung, die unvernünftigen Menschen haben Anspruch auf besondere Fürsorge und Unterstützung, sie sind, wie andere Menschen, Objekte der direkten moralischen Berücksichtigung und haben die gleichen grundlegenden Rechte wie das Recht auf Leben und das Recht auf körperliche Unversehrtheit.

²⁵⁸ Siehe I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 87.

²⁵⁹ Vgl. P. Cavalieri: *Die Frage nach den Tieren – Für eine erweiterte Theorie der Menschenrechte*, Erlangen 2002, S. 66 f.

²⁶⁰ Vgl. U. Wolf: a.a.O., S. 34.

Um den Ansatz Kants zu verteidigen, könnte man behaupten, dass Kant eigentlich alle Menschen für Personen, für Zwecke an sich selbst halte.²⁶¹ Beispielsweise schreibt er: „die Kinder als Personen haben ... ein ursprünglich-angeborenes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern“.²⁶² Hier verwendet Kant den Begriff der Person jedoch in einer Weise, die mit der von ihm angegebenen Definition dieses Begriffs nicht übereinstimmt. „Person“ ist für ihn ein Wesen, das Vernunft besitzt und seiner eigenen Gesetzgebung untersteht. Warum soll man diejenigen Menschen, bei denen diese eine Person ausmachende Eigenschaft überhaupt nicht in Erscheinung tritt, einfach als Person ansehen? Auf diese Frage fehlt eine befriedigende Antwort, wenn man diese Eigenschaft als eine empirische Fähigkeit versteht.²⁶³

Das Hauptproblem des Ansatzes Kants liegt darin: Entweder nimmt man die Vernunftfähigkeit als Kriterium für die direkte Einbeziehung eines Wesens in die moralische Gemeinschaft. Dann werden nicht nur Tiere, sondern selbst viele Menschen, die vom empirischen Gesichtspunkt aus gesehen unvernünftig sind, von dieser Gemeinschaft ausgeschlossen. Und es besteht die Gefahr, dass sie als Mittel zum Zwecke anderer Menschen gebraucht werden. Oder man betrachtet jeden Menschen als Zweck an sich selbst, dann ist die Vernunftbegabung kein ausschlaggebendes Kriterium dafür, ob ein Wesen in die direkte moralische Rücksichtnahme einbezogen werden soll. Kant ist es also nicht gelungen, den Geltungsbereich der direkten moralischen Rücksicht allein auf die vernünftigen Wesen zu beschränken.

Als Alternative zur Vernunft als Kriterium für die Einbeziehung in die direkte moralische Berücksichtigung wird oft die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies genannt. Es wird behauptet, dass nur Menschen, das heißt Mitglieder der Spezies *Homo sapiens*, zur moralischen Gemeinschaft gehören können. Somit sind alle Menschen gleich und haben ein Recht auf den gleichen grundlegenden Schutz. Tiere dagegen haben einen absolut untergeordneten Status. Sie gelten einfach als Mittel zum Zwecke des Menschen.²⁶⁴

²⁶¹ Vgl. T. Regan: *The Case for Animal Right*, London/New York 1988, S. 183 f.

²⁶² Siehe I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1990, Rechtslehre, 1. Teil, 2. Hauptstück, 3. Abschnitt, § 28, S. 129.

²⁶³ Vgl. U. Wolf: a.a.O., S. 34.

²⁶⁴ Vgl. H. Häyry und M. Häyry: „Wer ist so wie wir?“, in: P. Cavalieri und P. Singer (Hrsg.): a.a.O., S. 273; und P. Cavalieri: a.a.O., S. 80.

Warum kann die bloße Zugehörigkeit zur Spezies *Homo sapiens* dem Menschen eine Sonderstellung verleihen? Ein mögliches Argument für eine prinzipielle Unterscheidung zwischen Tier und Mensch ist die theologische Annahme, dass der Mensch das einzige Lebewesen sei, das nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurde. Diese Annahme leidet jedoch an der entscheidenden Schwäche, dass sie sich nicht beweisen lässt. Sie ist nur jenen, die an Gott glauben, zugänglich und kann heute von vielen nicht nachvollzogen werden. Darüber hinaus ist es unklar, welche moralischen Implikationen diese Annahme beinhaltet.²⁶⁵

Peter Carruthers liefert andere Argumente für die These, dass nur der Mensch in die moralische Gemeinschaft einbezogen werden sollte. Carruthers betrachtet sich als einen Kontraktualist. Die von ihm vertretene Version der Vertragstheorie versteht die Moral als das Ergebnis eines hypothetischen Vertrags zwischen rational Handelnden (*rational agents*) und versucht, ein System von Moralprinzipien durch den Nachweis zu rechtfertigen, dass die rational Handelnden sich in bestimmten idealen Umständen auf diese einigen würden.²⁶⁶ Carruthers erkennt an, dass nicht jeder Mensch vernunftbegabt ist. Warum sollte man trotzdem allen Menschen moralische Rechte zustehen? Darauf antwortet er: „rational contractors should extend direct moral rights to all members of the human species, in order to avoid the dangers of a slippery slope and to preserve social stability, and in order not to undermine our natural reactions of sympathy for human suffering. Since these arguments do not support the extension of direct moral rights to members of other species, it will turn out that species membership is a morally relevant characteristic from the perspective of contractualism.“²⁶⁷

Die erste Begründung, die Carruthers angibt, ist eine Version des Arguments der schiefen Ebene (*slippery slope argument*). Seine Begründung lautet: Wenn man den Menschen, die keine rational Handelnden sind, moralische Rechte verweigert, könnte das die rational Handelnden selbst in Gefahr bringen.²⁶⁸ Diese Begründung ist laut Carruthers von der Annahme abhängig, dass es keine scharfen Grenzen gibt zwischen einem Baby und einem Erwachsenen, zwischen einem nicht sehr intelligenten Erwachsenen und einem schwer geistig Behinderten, oder zwischen

²⁶⁵ Vgl. M. W. Schröter: „Menschenaffen und Rechte“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Band 83, Stuttgart 1997, S. 406-408.

²⁶⁶ Siehe P. Carruthers: *The animals issue – Moral theory in practice*, Cambridge 1992, S. 35 f.

²⁶⁷ Ebenda, S. 55.

²⁶⁸ Ebenda, S. 114.

einem normal alten Menschen und jemandem, der schwer senil ist. Der Versuch, allein den rational Handelnden moralische Rechte zu gewähren, würde gefährlich sein und dem Missbrauch Tür und Tor öffnen. Dagegen kann man nach Carruthers Tieren Rechte absprechen, weil es eine scharfe Grenze zwischen ihnen und den Menschen gebe.²⁶⁹

Obwohl Carruthers allen Menschen moralische Rechte zuschreibt, benutzt er hier eigentlich aber die Vernunft oder die Intelligenz als Kriterium für die Einbeziehung in die direkte moralische Rücksichtnahme. Denn die rational Handelnden sollten ihm zufolge nur deswegen alle Menschen Rechte zuerkennen, weil sie selbst sonst Nachteile haben könnten. Die Vernunft oder die Intelligenz ist jedoch, wie oben schon gezeigt, kein angemessenes Kriterium dafür, ob ein Wesen in den Kreis der direkt moralisch zu berücksichtigenden Objekte einbezogen werden sollte. Es ist nicht einsichtig, warum man den Menschen, denen die Vernunftfähigkeit fehlt, Rechte zusteht, nicht wirklich um sie selbst zu schützen, sondern nur um die anderen, nämlich die rational Handelnden, zu schützen. Weil jeder rational Handelnde selbst in einem Zustand der Vernunftlosigkeit geraten kann, durch Krankheit, Unfall oder andere Umstände, ist es für die rational Handelnden vernünftig, dass sie auch unvernünftige Menschen als Objekte der direkten moralischen Rücksicht ansehen. Denn es gibt keine Garantie dafür, dass man immer ein rational Handelnder bleibt.

Die zweite Begründung von Carruthers ist das Argument der gesellschaftlichen Stabilität. Ihm zufolge sollte man allen Menschen moralische Rechte gewähren, um die gesellschaftliche Stabilität zu erhalten. Die gesellschaftliche Stabilität ist für unsere moralischen Überlegungen jedoch nicht entscheidend. Eine Gesellschaft, in der Sklaven gehalten würden, könnte auch stabil sein. Und ein Versuch, die Sklavenhaltung in dieser Gesellschaft abzuschaffen, könnte zu großer Unruhe führen, wie es einst in den USA geschah. Trotzdem ist ein solcher Versuch aus dem heutigen moralischen Standpunkt gesehen richtig. Mit dem Argument der gesellschaftlichen Stabilität kann Carruthers den Ausschluss der Tiere aus der moralischen Gemeinschaft also nicht rechtfertigen. Außerdem wird die gesellschaftliche Stabilität nicht unbedingt dadurch gestört, wenn man allmählich mit der Ausbeutung von Tieren aufhört.

²⁶⁹ Ebenda, S. 114 f.

Die dritte Begründung von Carruthers besagt, dass man allen Menschen moralische Rechte zuschreiben sollte, damit unsere Sympathie für menschliches Leiden nicht unterminiert würde. Es gibt jedoch keinen zwingenden Grund dafür, dass man Sympathie nur für menschliches Leiden haben sollte. Viele Menschen empfinden auch Sympathie für tierisches Leiden. Diese beiden Arten von Sympathie sind nicht unvereinbar. Wenn die Sympathie für menschliches Leiden, wie Kant meint, durch die grausamen Behandlungen von Tieren geschwächt werden könnte, könnte sie auch durch die barmherzigen Behandlungen von Tieren verstärkt werden.

Die Position, die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies könne ein Kriterium für die Einbeziehung eines Wesens in die direkte moralische Rücksichtnahme darstellen, beruft sich also entweder auf eine theologische Annahme, die man nicht beweisen kann, oder auf empirische Begründungen, die sich als nicht tragfähig herausstellen. Diese Position hält einer kritischen Überprüfung nicht stand. Mithin ist die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies, genauso wie die Vernunftbegabung, kein entscheidendes Kriterium dafür, ob ein Wesen in die moralische Gemeinschaft einbezogen werden sollte.

In der Gegenwart scheint der Mensch mächtig auf der Erde zu sein. Er gebraucht die Tiere ganz selbstverständlich für seine Interessen und reflektiert nur selten darüber, ob sein Verhalten auch moralisch bedenklich ist. In dem Universum könnte es aber andere Wesen geben, die dem Menschen an Kraft und Intelligenz weit überlegen sind. Würde er einwilligen, als bloßes Mittel für die Zwecke dieser Wesen benutzt zu werden, wenn er eines Tages mit ihnen zusammenleben würde? Man muss sich also fragen, welche moralischen Prinzipien man beachtet sehen wollte, wenn man zu einer schwächeren Spezies gehören würde.²⁷⁰ Wenn man die Ausbeutung der Schwächeren durch die Willkür der Stärkeren für unvertretbar hält, dann sollte man den Kreis der direkt moralisch zu berücksichtigenden Wesen nicht einfach auf den Menschen beschränken.

Eine Menge Autoren sind der Auffassung, dass alle Wesen, die Leidensfähigkeit besitzen, das heißt die Fähigkeit, Schmerz, Leiden oder Lust zu empfinden, direkte moralische Berücksichtigung verdienen.²⁷¹ Dieser Auffassung

²⁷⁰ Vgl. C. McGinn: „Menschenaffen, Menschen, Außerirdische, Vampire und Roboter“, in: P. Cavalieri und P. Singer (Hrsg.): a.a.O., S. 230.

²⁷¹ Vgl. A. Krebs: „Naturethik im Überblick“, in: ders. (Hrsg.): *Naturethik – Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 347.

gemäß werden alle leidensfähigen Wesen, also nicht nur Menschen, sondern auch Tiere, soweit sie leidensfähig sind, in die moralische Gemeinschaft eingeschlossen.

Viele Tiere haben, genauso wie der Mensch, Gefühle wie Schmerz, Leiden oder Freude, und infolgedessen Interesse an der Vermeidung von Leiden oder dem Streben nach Wohl. Ihre Interessen werden aber vom Menschen häufig missachtet. Er tötet die Tiere und fügt ihnen Schmerzen oder Leiden zu. Die meisten solcher Handlungen sind in den modernen zivilisierten Gesellschaften für die Lebenserhaltung des Menschen nicht nötig. Die unnötige Leidenszufügung kann aufgrund unserer moralischen Überlegungen als ein Unrecht, was verboten sein sollte, angesehen werden. Leiden ist ein unangenehmes Gefühl. Man versucht spontan, es zu vermeiden, insbesondere wenn man es für unnötig hält. Um das Interesse für die Leidensvermeidung zu wahren, gebraucht man die Moral. Die Moral im engeren Sinne besteht aus einem System der Normen, deren Aufgabe es ist, die Individuen vor unnötiger Schadens- und Leidenszufügung zu schützen. Wie schon gezeigt, gibt es keinen stichhaltigen Grund dafür, den Menschen allein als Mitglieder der moralischen Gemeinschaft zu betrachten. Es ist nicht einsichtig, warum man im Hinblick auf den Anspruch auf Leidensvermeidung eine scharfe Grenze zwischen Mensch und Tier ziehen dürfte. Vielmehr kann man zum Beispiel das Prinzip der Gleichheit, dass Gleiches nach Maßgabe seiner Gleichheit gleich zu behandeln sei,²⁷² auch auf den Umgang mit den Tieren anwenden. Weil sowohl der Mensch als auch viele Tiere leidensfähig sind, darf man sie angesichts dieser Fähigkeit nicht willkürlich unterschiedlich behandeln. Vielmehr muss man eine unterschiedliche Behandlung mit überzeugenden Gründen rechtfertigen. Aus der Ansicht, dass die Tiere nicht zur Spezies des Menschen gehören oder keine Vernunft besitzen, kann aber nicht gefolgert werden, dass man sie nicht moralisch berücksichtigen müsste. Man sollte also auf alle Wesen moralische Rücksicht nehmen, insofern sie leidensfähig sind, und ihr Interesse an der Leidensvermeidung respektieren.

Die Leidensfähigkeit ist ein angemessenes Kriterium für die Einbeziehung eines Wesens in die direkte moralische Rücksichtnahme. Wenn ein Wesen Gefühle wie Schmerz, Leiden oder Wohl hat, gibt es keine guten Gründe für das Ignorieren solcher Gefühle. Wenn ein Wesen dagegen subjektiv gar nicht positiv oder negativ von seiner Behandlung betroffen ist, muss man es auch nicht als Gegenstand der

²⁷² Vgl. O. Höffe: *Moral als Preis der Moderne – Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main 1993, S. 224.

direkten moralischen Rücksicht in dem Sinn betrachten, dass man seine Gefühle und Interessen beachten sollte. Denn man kann bei diesem Wesen selbst nicht erkennen, wie man sich ihm gegenüber verhalten sollte.²⁷³

Nach der Darstellung von Dietmar von der Pfordten präsentiert sich das Argument, dass die Leidensfähigkeit von Menschen und Tieren das oder zumindest ein zentrales ethisch relevantes Merkmal ist, im Rahmen einer Tier- bzw. Naturschutzethik gewöhnlich in drei Schritten:²⁷⁴

1. Zunächst wird auf einer rein deskriptiv-empirischen Ebene aufgewiesen, dass höhere Tiere in gleicher Weise wie Menschen psychische Erlebnisse wie Schmerz oder Wohlbefinden empfinden können. [...]

2. Als zweiter Schritt wird die Tatsache bestimmter psychischer Zustände mit einer positiven bzw. negativen Bewertung gekoppelt. Dies geschieht verschiedentlich implizit, indem Begriffe wie „Leid“, „Qual“ oder „Empfindung“ verwendet werden, die eine deskriptiv-wertende Funktionszwitterigkeit aufweisen [...]. Sie sind gleichzeitig Beschreibung und Bewertung. Die Beschreibung der empirischen Wirklichkeit (Schmerz, Wohlbefinden) und ihre Bewertung (Leid, Lust, Freude, Gutes) werden schon begrifflich verwoben. [...]

3. Der letzte Schritt ist der Übergang von der Bewertung als Leid bzw. Lust, die als gut oder schlecht ausgezeichnet werden, zu präskriptiven Verpflichtungen der Leidvermeidung bzw. Freudmehrung. Dabei kann sich – in der utilitaristischen Tradition – eine Maxime zur kollektiven Leidvermeidung bzw. Lustmehrung bezüglich der Gesamtsumme ergeben oder nur eine Verpflichtung zur Berücksichtigung einzelner Individuen.

Gegen das Argument der Leidensfähigkeit bringt von der Pfordten den Einwand naturalistischer Ableitung vor. Er schreibt: „Analysiert man das sprachlogische Grundgerüst des Leidensarguments, so ergibt sich: Im Rahmen der drei Begründungsschritte wird eine Präskription (Verpflichtung) aus einer Evaluation (Wertung) und diese aus einer Deskription (Beschreibung) abgeleitet. Normlogisch gilt aber: Weder die Ableitung von Evaluationen aus Deskriptionen noch die von Präskriptionen aus Deskriptionen oder Evaluationen ist ohne zusätzliche Annahmen als logischer Schluss gültig [...]. Die in der Literatur mit den Bezeichnungen „is-

²⁷³ Vgl. P. Cavalieri: a.a.O., S. 42.

²⁷⁴ Siehe D. v. d. Pfordten: *Ökologische Ethik – Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Reinbek bei Hamburg 1996, S. 124-126.

ought-question“ bzw. „Sein-Sollen-Problem“ [...] und „naturalistischer Fehlschluss“ gekennzeichnete Einsicht der jeweiligen logischen und rechtfertigungstheoretischen Unabhängigkeit von Normativität, Evaluativität und Faktizität ist unhintergebar.²⁷⁵

Jemand, der in der Leidensfähigkeit die relevante Eigenschaft für direkte moralische Rücksicht sieht, muss aber nicht unbedingt ohne zusätzliche Annahmen eine präskriptive Aussage aus evaluativen Aussagen oder eine evaluative Aussage aus deskriptiven Aussagen folgern und dadurch den naturalistischen Fehlschluss begehen. Wenn man eine Empfindung als „Leid“ oder „Wohl“ bezeichnet, muss das nicht schon eine moralische Bewertung implizieren. Man kann leiden, wenn man beispielsweise plötzlich krank ist und deshalb etwas nicht ausführen kann. Solche Leiden muss man aber nicht unbedingt als moralisch gut oder schlecht beurteilen. Was von einem moralischen Gesichtspunkt aus betrachtet problematisch ist, ist vielmehr die unnötige Leidenszufügung, nämlich diejenige, die vom Menschen verursacht wird und eigentlich vermeidlich ist. Die unnötige Leidenszufügung kann man, wie oben erwähnt, aufgrund der vernünftigen Erwägungen und aufgrund unseres Moralverständnisses nicht nur als schlecht bewerten, sondern auch als etwas ansehen, was man vermeiden sollte. Ferner ist der Kreis der direkt moralisch zu berücksichtigenden Wesen nicht stringent begründbar, wenn man ihn allein auf den Menschen beschränkt und das Leiden der nichtmenschlichen Wesen ignoriert. Im Gegenteil kann man sich etwa auf das Gleichheitsprinzip berufen, dem gemäß gleiche Fälle gleich zu behandeln seien, und zu der Konklusion gelangen, dass man alle leidensfähigen Wesen im Hinblick auf ihre Leidensfähigkeit als Gegenstände der direkten moralischen Rücksicht behandeln und ihnen kein unnötiges Leiden aussetzen sollte.

Über das Kriterium des Besitzes von Leidensfähigkeit werden Tiere in die moralische Gemeinschaft einbezogen. Es kann aber noch nicht gesagt werden, dass man ihnen einen Status garantiert, der mit dem der Menschen vergleichbar ist. Man könnte die Vorstellung haben, dass Tiere Objekte moralischer Rücksicht zweiter Klasse und mithin Wesen seien, die auf eine Art und Weise behandelt werden könnten, die man für Menschen als unakzeptabel erachten würde. Oder man könnte die Ansicht vertreten, dass man Tieren Schäden antun dürfte, wenn man dadurch kein

²⁷⁵ Ebenda, S. 126 f.

Leiden verursachen würde. Im Unterkapitel 4.6 werden wir auf die Frage eingehen, ob das Prinzip der Gerechtigkeit auf Tiere übertragbar ist.

4.5 Der Kontraktualismus von John Rawls

In seinem 1971 erschienenen Buch *A theory of justice* möchte der amerikanische Philosoph John Rawls eine Konzeption der Gerechtigkeit darlegen, die die Theorie des Gesellschaftsvertrags von Locke, Rousseau und Kant verallgemeinert und auf eine höhere Abstraktionsebene hebt.²⁷⁶ Die Gerechtigkeit ist nach Rawls die erste Tugend sozialer Institutionen. Für ihn besitzt jeder Mensch eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohls der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann. Wenn Gesetze und Institutionen ungerecht seien, müssten sie abgeändert oder abgeschafft werden.²⁷⁷

Die Theorie von Rawls hat vor allem mit der sozialen Gerechtigkeit zu tun. Für ihn ist der Hauptgegenstand der Gerechtigkeit eine Frage der Grundstruktur der Gesellschaft, genauer: die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und –pflichten und die Gewinne der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen. Unter den wichtigsten Institutionen versteht Rawls die Verfassung und die wichtigsten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. Beispiele sind die gesetzlichen Sicherungen der Gedanken- und Gewissensfreiheit, Märkte mit Konkurrenz, das Privateigentum an den Produktionsmitteln und die monogame Familie. Die wichtigsten Institutionen legen Rawls zufolge die Rechte und Pflichten der Menschen fest und beeinflussen ihre Lebenschancen, was sie werden können und wie gut es ihnen gehen wird. Die gesellschaftlichen Institutionen begünstigen gewisse Ausgangspositionen. Dies führt zu besonders tiefgreifenden Ungleichheiten. Auf diese Ungleichheiten, so Rawls, müssen sich die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit in erster Linie beziehen. Sie bestimmen dann die politische Verfassung und die Hauptzüge des wirtschaftlichen und sozialen Systems.²⁷⁸ Die von Rawls vertretene Theorie beschreibt also bestimmte Verteilungsgrundsätze für die gesellschaftliche Grundstruktur. Für ihn ist der Gerechtigkeitsbegriff definiert durch

²⁷⁶ Siehe J. Rawls: *A theory of justice*, 21. Auflage, Cambridge (Massachusetts) 1995, S. 11; Deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 27 f.

²⁷⁷ Siehe J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 19.

²⁷⁸ Ebenda, S. 23 f.

seine Grundsätze für die Zuweisung von Rechten und Pflichten und die richtige Verteilung gesellschaftlicher Güter.²⁷⁹

Obwohl die Theorie von Rawls eine Version der Theorien des Gesellschaftsvertrags darstellt, darf man sich den ursprünglichen Vertrag aber nicht so vorstellen, als ob er in eine bestimmte Gesellschaft eingeführt würde oder eine bestimmte Regierungsform errichtete. Der Leitgedanke ist Rawls zufolge vielmehr, dass sich die ursprüngliche Übereinkunft auf die Gerechtigkeitsgrundsätze für die gesellschaftliche Grundstruktur bezieht. Es sind, so Rawls, diejenigen Grundsätze, die freie und vernünftige Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden. Ihnen hätten sich alle weiteren Vereinbarungen anzupassen; sie bestimmten die möglichen Arten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit und der Regierung. Diese Betrachtungsweise der Gerechtigkeitsgrundsätze nennt Rawls die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness.²⁸⁰

Die anfängliche Situation der Gleichheit wird von Rawls als rein fiktive Situation aufgefasst, die so beschaffen ist, dass sie zu einer bestimmten Gerechtigkeitsvorstellung führt. Zu den wesentlichen Eigenschaften dieser Situation gehört, dass niemand seine Stellung in der Gesellschaft kennt, seine Klasse oder seinen Status, ebenso wenig sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben wie Intelligenz oder Körperkraft.²⁸¹ Außerdem kennen die Beteiligten ihre Vorstellung vom Guten und ihre besonderen psychologischen Neigungen nicht. Die Grundsätze der Gerechtigkeit werden Rawls zufolge hinter einem Schleier des Nichtwissens (*veil of ignorance*) festgelegt. Dies gewährleistet für ihn, dass dabei niemand durch die Zufälligkeiten der Natur oder der gesellschaftlichen Umstände bevorzugt oder benachteiligt wird. Da sich alle, so Rawls, in der gleichen Lage befinden und niemand Grundsätze ausdenken kann, die ihn aufgrund seiner besonderen Verhältnisse

²⁷⁹ Ebenda, S. 26 f.

²⁸⁰ Ebenda, S. 28.

²⁸¹ Die Annahme von Rawls, dass man in der anfänglichen Situation der Gleichheit sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben wie Intelligenz oder Körperkraft nicht kennt, könnte auf den ersten Blick etwas ungewöhnlich klingen. Denn man hat normalerweise eine gewisse Ahnung von seiner eigenen Intelligenz oder Körperkraft. Man sollte jedoch darauf achten, dass die anfängliche Situation der Gleichheit als eine fiktive Situation aufgefasst wird, die so beschaffen ist, dass sie zu einer bestimmten Gerechtigkeitsvorstellung führt. Rawls nimmt die oben genannte Annahme als eine der Bedingungen, die die anfängliche Situation kennzeichnen. Denn es erscheint für ihn als vernünftig und allgemein akzeptabel, dass durch die Wahl der Grundsätze niemand aufgrund natürlicher Gegebenheiten bevorzugt oder benachteiligt werden sollte. Siehe dazu J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 36.

bevorzugen, sind die Grundsätze der Gerechtigkeit das Ergebnis einer fairen Übereinkunft oder Verhandlung. Denn in Anbetracht der Symmetrie aller zwischenmenschlichen Beziehungen sei dieser Urzustand fair gegenüber den moralischen Personen (*moral persons*), das heißt den vernünftigen Wesen mit eigenen Zielen und der Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitssinn. Den Urzustand könnte man den angemessenen Ausgangszustand nennen, und damit seien die in ihm getroffenen Grundvereinbarungen fair. Das rechtfertigt nach Rawls die Bezeichnung „Gerechtigkeit als Fairness“ (*justice as fairness*): Sie drückt den Gedanken aus, dass die Grundsätze der Gerechtigkeit in einer fairen Ausgangssituation festgelegt werden. Sie besagt aber nicht, die Begriffe der Gerechtigkeit und der Fairness seien ein und dasselbe.²⁸²

Die Gerechtigkeit als Fairness beginnt Rawls zufolge mit der allgemeinsten Entscheidung, die Menschen überhaupt zusammentreffen können, nämlich mit der Wahl der ersten Grundsätze einer Gerechtigkeitsvorstellung, die für alle spätere Kritik und Veränderung von Institutionen maßgebend sein soll. Nachdem sie eine Gerechtigkeitsvorstellung festgelegt hätten, müssten sie eine Verfassung, ein Gesetzgebungsverfahren und anderes wählen, und zwar alle gemäß den anfänglich vereinbarten Gerechtigkeitsgrundsätzen. Für Rawls sind die gesellschaftlichen Verhältnisse gerecht, wenn das ihnen zugrunde liegende allgemeine Regelsystem durch diese Abfolge fiktiver Vereinbarungen erzeugt worden ist.²⁸³

Zur Gerechtigkeit als Fairness gehört, so Rawls, die Vorstellung, dass die Beteiligten im Urzustand vernünftig sind und keine aufeinander gerichteten Interessen haben. Das bedeutet nach Rawls nicht, dass sie Egoisten wären, die also nur ganz bestimmte Interessen hätten, etwa an Reichtum, Ansehen oder Macht. Sie würden vielmehr so vorgestellt, dass sie kein Interesse an den Interessen anderer haben würden. Die Voraussetzung, dass die Beteiligten im Urzustand vernünftig und gegenseitig desinteressiert sind, läuft für Rawls auf Folgendes hinaus: Die Beteiligten im Urzustand versuchen, Grundsätze aufzustellen, die ihren Zielen so gut wie möglich dienen.²⁸⁴

²⁸² Siehe J. Rawls: *A theory of justice*, 21. Auflage, Cambridge (Massachusetts) 1995, S. 12 f.; Deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 29.

²⁸³ Siehe J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 29 f.

²⁸⁴ Ebenda, S. 30 und S. 168.

Nun behauptet Rawls, dass die Menschen im Urzustand folgende zwei Grundsätze wählen würden: (1) Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten haben, das mit einem ähnlichen System der Freiheit für alle verträglich ist. (2) Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten, etwa verschiedener Reichtum oder verschiedene Macht, sind nur dann gerecht, wenn sich aus ihnen Vorteile für jedermann ergeben, insbesondere für die am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft (*the least advantaged members of society*).²⁸⁵ Diese beiden Grundsätze beziehen sich nach Rawls hauptsächlich auf die Grundstruktur der Gesellschaft und bestimmen die Zuweisung von Rechten und Pflichten und die Verteilung gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Güter.²⁸⁶

Der erste Grundsatz postuliert eine gleiche Freiheit für alle. Als Beispiele für die Grundfreiheiten nennt Rawls die politische Freiheit wie das Wahlrecht und die Rede- und Versammlungsfreiheit; die Gewissens- und Gedankenfreiheit; die persönliche Freiheit, zu der der Schutz vor psychologischer Unterdrückung und körperlicher Misshandlung und Verstümmelung gehört; das Recht auf persönliches Eigentum und der Schutz vor willkürlicher Festnahme und Haft. Diese Freiheiten sollten nach dem ersten Grundsatz für jeden gleich sein.²⁸⁷ Es ist, so Rawls, mit der Gerechtigkeit unvereinbar, dass der Freiheitsverlust einiger durch ein größeres Wohl anderer gutgemacht werden könnte. Für ihn ist das Aufsummieren der Vorteile und Nachteile verschiedener Menschen, so als ob es sich um einen einzigen handelte, ausgeschlossen. Daher galten in einer gerechten Gesellschaft die Grundfreiheiten als selbstverständlich, und die auf der Gerechtigkeit beruhenden Rechte seien kein Gegenstand politischer Verhandlungen oder sozialer Interessenabwägungen.²⁸⁸

Der zweite Grundsatz verlangt, dass von zulässigen Ungleichheiten in der Grundstruktur jedermann Vorteile haben muss. Dieser Satz bezieht sich nach Rawls auf die Verteilung von Einkommen und Vermögen und die Beschaffenheit von Organisationen, in denen es unterschiedliche Macht und Verantwortung gibt. Die Verteilung des Einkommens und Vermögens muss Rawls zufolge nicht gleichmäßig

²⁸⁵ Siehe J. Rawls: *A theory of justice*, 21. Auflage, Cambridge (Massachusetts) 1995, S. 14 f. und S. 302; Deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 31 f. und S. 336.

²⁸⁶ Siehe J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 81.

²⁸⁷ Ebenda, S. 82.

²⁸⁸ Ebenda, S. 46.

sein, aber zu jedermanns Vorteil, insbesondere zum Vorteil der am wenigsten Begünstigten, und gleichzeitig müssen mit Macht und Verantwortung ausgestattete Positionen jedermann zugänglich sein.²⁸⁹

Die beiden Grundsätze sollen laut Rawls in lexikalischer Ordnung stehen, derart, dass der erste dem zweiten vorausgeht. Diese Ordnung bedeutet für ihn, dass Verletzungen der vom ersten Grundsatz geschützten gleichen Grundfreiheiten nicht durch größere gesellschaftliche oder wirtschaftliche Vorteile gerechtfertigt oder ausgeglichen werden können. Diese Freiheiten hätten einen Kern-Anwendungsbereich, innerhalb dessen sie nur beschränkt werden könnten, wenn sie mit anderen Grundfreiheiten in Konflikt geraten würden.²⁹⁰

Außer den Grundsätzen für die Grundstruktur der Gesellschaft stellt Rawls noch manche Grundsätze für Einzelmenschen auf. Auch diese Grundsätze würden im Urzustand anerkannt.²⁹¹ Einige davon bezeichnet Rawls als natürliche Pflichten (*natural duties*), Beispiele dafür sind: die Pflicht, einem anderen zu helfen, wenn er in Not oder Gefahr ist, vorausgesetzt, es ist ohne ungebührliche eigene Gefährdung und Schädigung möglich; die Pflicht, einem anderen keinen Schaden und kein Unrecht anzutun; und die Pflicht, kein unnötiges Leiden hervorzurufen. Auch die Gerechtigkeit ist eine natürliche Pflicht. Sie fordert von den Einzelmenschen, so Rawls, vorhandene und für sie geltende gerechte Institutionen zu unterstützen und ihre Regeln zu beachten; außerdem verlangt sie von den Einzelmenschen die Förderung noch nicht verwirklichter gerechter Regelungen. Die natürlichen Pflichten gelten nach Rawls unabhängig von irgendwelchen freiwilligen Akten und sie gelten nicht nur für bestimmte Menschen, sondern für Menschen überhaupt. Die natürlichen Pflichten würden als Grundsätze im Urzustand angenommen. Der Grund dafür lautet Rawls zufolge: Jeder hat Vorteil vom Leben in einer Gesellschaft, in der diese Pflichten erfüllt werden. Sie sind also besser als gar keine.²⁹²

Rawls betrachtet meist nur Grundsätze der Gerechtigkeit und andere mit ihnen eng zusammenhängende. Seine Theorie lässt nicht nur viele Seiten der Moralität außer Acht, sondern fragt auch nicht nach dem richtigen Verhalten gegenüber Tieren

²⁸⁹ Ebenda, S. 82, S. 85 und S.336.

²⁹⁰ Ebenda, S. 82.

²⁹¹ Ebenda, S. 130 f.

²⁹² Siehe J. Rawls: *A theory of justice*, 21. Auflage, Cambridge (Massachusetts) 1995, S. 114 f. und S. 337-339; Deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 135-137 und S. 372-375.

und der übrigen Natur.²⁹³ Die Forderungen der Gerechtigkeit sind Rawls zufolge nur gültig für die zwischenmenschlichen Beziehungen. Seiner Meinung nach haben nur die moralischen Personen ein Recht auf gleiche Gerechtigkeit. Moralische Personen zeichnen sich, so Rawls, durch zwei Eigenschaften aus: Erstens sind sie einer Vorstellung von ihrem Wohl, im Sinne eines vernünftigen Lebensplans, fähig; zweitens sind sie eines Gerechtigkeitssinns fähig, eines im Allgemeinen wirksamen Wunschs, die Gerechtigkeitsgrundsätze anzuwenden und nach ihnen zu handeln, jedenfalls in einem gewissen Mindestmaß. Für Rawls ist die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit (*the capacity for moral personality*) eine hinreichende Bedingung für den Anspruch auf gleiche Gerechtigkeit. Er lässt aber offen, ob die moralische Persönlichkeit auch eine notwendige Bedingung ist. Wegen dieser Unbestimmtheit kann er zulassen – und er neigt zu der Ansicht – dass man gegenüber Wesen ohne die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitssinn, etwa den Tieren, keine strenge Gerechtigkeit zu üben brauche.²⁹⁴

4.6 Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Kontraktualismus von Rawls

Dieses Unterkapitel gliedert sich in zwei Abschnitte. Im ersten Abschnitt wird eine kritische Auseinandersetzung mit der Theorie von Rawls durchgeführt. Weil seine Theorie keine gute Orientierungshilfe für das Verständnis des Begriffs der Gerechtigkeit liefert, wende ich mich im zweiten Abschnitt der Idee der Gerechtigkeit bei Aristoteles zu.

4.6.1 Eine Kritik an dem Kontraktualismus von Rawls

Es ist nicht an sich problematisch, dass man eine Theorie aufstellt, die allein die zwischenmenschlichen Beziehungen betrifft, aber nicht die Beziehungen zwischen Mensch und Tier. Die Ansicht von Rawls, dass Tiere außerhalb der Reichweite der Gerechtigkeit liegen, lässt sich jedoch bei ihm auf bestimmte Annahmen zurückführen, die nicht notwendig, ja nicht einmal plausibel sind. In diesem Unterkapitel werde ich zu zeigen versuchen, dass Rawls kein stichhaltiges Argument gegen die Anwendung der Idee der Gerechtigkeit auf Tiere liefert.

²⁹³ Siehe J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 34 und S. 556.

²⁹⁴ Siehe J. Rawls: *A theory of justice*, 21. Auflage, Cambridge (Massachusetts) 1995, S. 504-506 und S. 512; Deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 547-549 und S. 556.

Rawls nimmt an, eine Gesellschaft sei eine mehr oder weniger in sich abgeschlossene Vereinigung von Menschen, die für ihre gegenseitigen Beziehungen gewisse Verhaltensregeln als bindend anerkennen und sich meist auch nach ihnen richten. Diese Regeln beschreiben ein System der Zusammenarbeit, das dem Wohl seiner Teilnehmer dienen sollte. Die Gesellschaft ist nach Rawls zwar ein Unternehmen zur Förderung des gegenseitigen Vorteils, sie ist aber charakteristischerweise nicht nur von Interessenharmonie, sondern auch von Konflikten geprägt: Eine Interessenharmonie ergibt sich daraus, dass die gesellschaftliche Zusammenarbeit allen ein besseres Leben ermöglicht, als wenn sie nur auf ihre eigenen Anstrengungen angewiesen wären. Ein Interessenkonflikt ergibt sich daraus, dass es den Menschen nicht gleichgültig ist, wie die durch ihre Zusammenarbeit erzeugten Güter verteilt werden, denn jeder möchte lieber mehr als weniger haben. Es seien Grundsätze nötig, um zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Regelungen der Güterverteilung zu entscheiden und eine Einigung darüber zu erzielen. Das sind für Rawls die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit: Sie ermöglichen die Zuweisung von Rechten und Pflichten in den grundlegenden Institutionen der Gesellschaft, und sie legen die richtige Verteilung der Früchte und der Lasten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit fest.²⁹⁵

Man berücksichtigt nur einen Teilaspekt der Gesellschaft und des Begriffs der Gerechtigkeit, wenn man die Gesellschaft als ein Unternehmen zur Förderung des gegenseitigen Vorteils ansieht und die Grundsätze der Gerechtigkeit an die Güterverteilung der gesellschaftlichen Zusammenarbeit bindet. Unsere Gesellschaft besteht nicht allein aus normalen erwachsenen Menschen, die miteinander zum gegenseitigen Vorteil kooperieren können. Zu den Mitgliedern einer realen Gesellschaft gehören auch kleine Kinder und geistig Behinderte. Sie brauchen Fürsorge der anderen, sind aber nicht in der Lage, eine Gegenleistung zu liefern. Trotzdem gibt es keinen guten Grund dafür, dass die Idee der Gerechtigkeit solche Menschen nicht einbeziehen kann. Denn auch kleine Kinder und geistig Behinderte haben Interessen oder Bedürfnisse, die man von einem unparteilichen Standpunkt aus als moralisch berechtigt beurteilen kann und somit respektieren soll. Unparteilichkeit impliziert, dass man sich nicht nur um eigene Vorteile kümmern darf, sondern andere Individuen achten und ihre Interessen oder Bedürfnisse berücksichtigen muss. Man

²⁹⁵ Siehe J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 20 f.

darf ein Individuum also nicht willkürlich bevorzugen oder benachteiligen. Die Unparteilichkeit gilt als ein notwendiger Bestandteil der Idee der Gerechtigkeit. Das Prinzip der Unparteilichkeit werden wir im Unterkapitel 4.6.2 näher betrachten.

Es soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass man nicht immer fähig ist, mit anderen zum gegenseitigen Vorteil zusammenzuarbeiten. Während der Kindheit z.B. besitzt man diese Fähigkeit nicht. In dieser Phase ist man so schwach, dass man nicht gegen Angriffe anderer Widerstand leisten kann. Ohne den Schutz eines Moralsystems, das die Idee der Gerechtigkeit enthält, hat man kaum Chance zu überleben. Selbst wenn man irgendwann imstande ist, mit anderen zum gegenseitigen Vorteil zu kooperieren, kann diese Fähigkeit auf Grund von bestimmten Umständen wie Krankheiten oder Unfällen verlorengehen. Diejenigen Menschen, die diese Fähigkeit verlieren, sind trotzdem leidensfähige Wesen. Sie wollen nicht durch willkürliche Handlungen der anderen geschädigt werden und brauchen deshalb immer noch den Schutz eines gerechten Moralsystems. Um Interessenkonflikte zu lösen, bedarf es Grundsätze der Gerechtigkeit. Ein Interessenkonflikt kann sich aber nicht nur aus der Verteilung der Güter der gesellschaftlichen Zusammenarbeit ergeben, sondern auch daraus, wenn man die Interessen eines Individuums ignoriert oder verletzt. Wir schränken uns zu sehr ein, wenn wir die Idee der Gerechtigkeit allein auf die Verteilung gesellschaftlicher Güter oder nur auf solche Menschen anwenden, die sich an dem Spiel des gegenseitigen Vorteils beteiligen können.

Wenn man sich wie Rawls eine Gesellschaft als eine in sich abgeschlossene Vereinigung von Menschen vorstellt, übersieht man leicht die enge Beziehung zwischen Mensch und Tier. Die Menschen leben, freiwillig oder unfreiwillig, soweit man das zurückverfolgen kann, mit verschiedenen Tieren zusammen. Die Interaktion zwischen Mensch und Tier ist eine alltägliche Tatsache. Manche Tiere können mit den Menschen zusammenarbeiten. Hunde z.B. können für Menschen Wache halten und bekommen Futter von Menschen. Zahlreiche Tiere leiden jedoch unter der Ausbeutung der Menschen. Es ist mit der allgemeinen Idee der Gerechtigkeit unvereinbar, dass die Nachteile einiger durch die Vorteile anderer aufgewogen werden könnten. Und es erscheint auch bei unparteilicher Beurteilung als unzulässig, dass man einem anderen Wesen aus trivialen Gründen Leid oder Schaden zufügt. Wenn man die Grundsätze der Gerechtigkeit in konsequenter Weise anwendet, können Tiere in eine gerechte moralische Gemeinschaft eingeschlossen werden. Anders als Rawls kann man eine Gesellschaft als eine Gemeinschaft auffassen, zu

deren Mitgliedern sowohl Menschen als auch Tiere zählen, solange sie von menschlichen Handlungen betroffen werden. Und man gebraucht die Grundsätze der Gerechtigkeit, nicht nur um die Interessenkonflikte zwischen Menschen zu lösen, sondern auch um die zwischen Mensch und Tier.²⁹⁶

Für Rawls braucht man Grundsätze, um zwischen den verschiedenen Gesellschaftsordnungen zu entscheiden, die die Verteilung gesellschaftlicher Güter bestimmen, und um eine Übereinkunft über die richtigen Anteile zustande zu bringen. Diese Forderungen bestimmten die Rolle der Gerechtigkeit. Die gewöhnlichen Bedingungen, unter denen menschliche Zusammenarbeit möglich und notwendig ist, bezeichnet Rawls als die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit. Seiner Meinung nach lassen sich diese Bedingungen in zwei Gruppen einteilen: Erstens sind die objektiven Umstände, die die menschliche Zusammenarbeit möglich und notwendig machen. So leben viele Menschen gleichzeitig in einem bestimmten geographischen Gebiet. Sie haben einigermaßen ähnliche körperliche und geistige Kräfte; jedenfalls so weit, dass keiner von ihnen die übrigen beherrschen kann. Schließlich herrscht in vieler Beziehung eine gewisse Knappheit. Natürliche und andere Hilfsmittel sind nicht so im Überfluss vorhanden, dass planvolle Zusammenarbeit nicht notwendig wäre; andererseits sind die Bedingungen nicht so hart, dass jede Unternehmung fruchtlos bleiben müsste. Zweitens sind die subjektiven Bedingungen, nämlich die einschlägigen Eigenschaften der zusammenarbeitenden Menschen. Sie haben ihre eigenen Lebenspläne oder Vorstellungen von ihrem Wohl. Diesen entsprechend haben sie verschiedene Ziele und erheben konkurrierende Ansprüche auf die verfügbaren natürlichen und gesellschaftlichen Hilfsmittel. Die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit liegen Rawls gemäß also vor, wenn Menschen konkurrierende Ansprüche an die Verteilung gesellschaftlicher Güter bei mäßiger Knappheit stellen. Lügen diese Bedingungen nicht vor, so gäbe es für die Anwendung der Tugend der Gerechtigkeit keinen Anlass.²⁹⁷

Die Idee der Gerechtigkeit bezieht sich nicht allein auf die Verteilung der Güter gesellschaftlicher Zusammenarbeit, wie oben erwähnt. Somit stellen die von Rawls genannten Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit keine notwendigen

²⁹⁶ Tiere können ihre Interessen nicht in Worte zum Ausdruck bringen. Deswegen muss man versuchen, durch andere Zeichen wie z.B. ihre Mimik oder Körperhaltung zu bestimmen, welche Interessen sie haben können. Weil viele Tiere leidensfähig sind, ist es angebracht anzunehmen, dass sie zumindest ein Interesse daran haben, Leidenszufügungen durch andere zu vermeiden.

²⁹⁷ Ebenda, S. 148-150.

Bedingungen für die Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze dar. Die Gerechtigkeitsgrundsätze gelten nicht nur für Menschen, die ähnliche körperliche und geistige Kräfte haben. In einer Familie z.B. kann es sein, dass die Eltern ihre Kleinkinder in den körperlichen und geistigen Kräften bei Weitem übertreffen. Sie sind durchaus in der Lage, ihre Kinder zu beherrschen. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie ihre Kinder tyrannisieren dürften. Ein Argument dafür, eine ungefähre Gleichheit der Kräfte der Menschen als eine notwendige Bedingung für die Anwendung der Gerechtigkeit anzusehen, könnte lauten: Ohne den Bezug auf diese Gleichheit lässt sich nicht verstehen, warum die Menschen überhaupt zusammenarbeiten und was sie sich für Vorteile davon erhoffen.²⁹⁸ Gegen dieses Argument kann man jedoch einwenden: Die Idee der Gerechtigkeit ist nicht eng mit dem gegenseitigen Vorteil verbunden. Es gibt verschiedene Arten von Vorteilen. In einer Gemeinschaft zu leben, in der man jeden, also auch den viel Schwächeren gerecht behandelt, kann für alle vorteilhaft sein. Denn es gibt keine Garantie dafür, dass man immer zu der Gruppe der Starken gehört. Auch der Umstand, dass es eine Knappheit natürlicher und gesellschaftlicher Hilfsmittel herrscht, gilt nicht als eine notwendige Bedingung für die Anwendung der Gerechtigkeit. Die Menschen haben zwar oft konkurrierende Ansprüche, jedoch nicht ausschließlich unter diesem Umstand. Wenn man andere aus Rassendiskriminierung tötet, wird diese Handlung gewöhnlich als ungerecht betrachtet. Sie muss jedoch nicht mit einer Knappheit der Hilfsmittel im Zusammenhang stehen.

Man kann verschiedene Dinge als gerecht oder ungerecht bezeichnen: nicht nur Institutionen und Gesellschaftssysteme, sondern auch Einstellungen, Urteile oder Handlungen. Für Rawls ist der Hauptgegenstand der Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit die Grundstruktur der Gesellschaft, die Bildung eines Systems der Zusammenarbeit aus den wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen. Denn die Wirkungen dieser Grundstruktur seien tiefgehend und umfassend und von Geburt an vorhanden.²⁹⁹ Rawls befasst sich zumeist mit den Gerechtigkeitsgrundsätzen einer wohlgeordneten Gesellschaft. Er nennt eine Gesellschaft wohlgeordnet, wenn sie nicht nur auf das Wohl ihrer Mitglieder zugeschnitten ist, sondern auch von einer

²⁹⁸ Vgl. M. C. Nussbaum: *Die Grenzen der Gerechtigkeit – Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*, aus dem Amerikanischen übersetzt von R. Celikates und E. Engels, Berlin 2010, S. 56.

²⁹⁹ Siehe J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 74 und S. 116.

gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellung wirksam gesteuert wird. Es handelt sich nach Rawls also um eine Gesellschaft, in der (1) jeder die gleichen Gerechtigkeitsgrundsätze anerkennt und weiß, dass das auch die anderen tun, und (2) die grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen bekanntermaßen diesen Grundsätzen genügen. Rawls nimmt an, dass jeder in dieser Gesellschaft gerecht handelt und seinen Teil zur Erhaltung der gerechten Institutionen beiträgt.³⁰⁰

Zu der Grundstruktur einer wohlgeordneten Gesellschaft gehört Rawls zufolge die Familie und in der Familie kann es Kinder geben.³⁰¹ Sie können nicht unbedingt genau beurteilen, was gerecht oder ungerecht ist. Somit ist die Annahme von Rawls, dass jeder in der wohlgeordneten Gesellschaft gerecht handelt und seinen Teil zur Erhaltung der gerechten Institutionen beiträgt, nur eine unerlaubte Vereinfachung. Diese Annahme ignoriert gewisse Umstände, die für die Idee der Gerechtigkeit von Bedeutung sind, zum Beispiel die Frage, wie man Individuen, die nicht zum Wohlergehen anderer beitragen können, behandeln sollte.

Obwohl Rawls sich vor allem mit den Gerechtigkeitsgrundsätzen für die gesellschaftliche Grundstruktur beschäftigt, bedeutet das nicht, dass diese Gerechtigkeitsgrundsätze nichts mit den Einzelmenschen zu tun haben. Für ihn ist die Grundstruktur ein öffentliches Regelsystem zur Festlegung von Handlungsformen, durch die die Menschen gemeinsam eine größere Menge von Gütern erzeugen, wobei jeder einen anerkannten Anspruch auf einen Anteil an diesen hat. Was jemand tut, hängt Rawls zufolge davon ab, wozu ihn die öffentlichen Regeln berechtigen, und das wiederum hängt davon ab, was er tut.³⁰²

Rawls behauptet, dass sein Ansatz mit der Tradition übereinstimme. Für ihn gibt Aristoteles der Gerechtigkeit den genaueren Sinn: Die Gerechtigkeit impliziert bei Aristoteles den Verzicht auf das An-sich-Reißen eines Vorteils durch Wegnahme von etwas, das einem anderen gehört, z.B. seines Eigentums, seines Verdienstes, seines Amtes, oder durch Vorenthalten von etwas, das ihm zukommt: Nichterfüllung eines Versprechens, Nichtbezahlung einer Schuld, Verweigerung der schuldigen Achtung usw. Offensichtlich ist diese Definition, so Rawls, auf Handlungen gemünzt, und Menschen gelten insofern als gerecht, als sie als bleibende Charaktereigenschaft den beständigen und wirksamen Wunsch haben, gerecht zu handeln. Die Definition

³⁰⁰ Ebenda, S. 21 und S. 24 f.

³⁰¹ Ebenda, S. 503.

³⁰² Ebenda, S. 105 f.

des Aristoteles setzt Rawls zufolge jedoch eine Analyse dessen voraus, was einem Menschen gerechterweise gehört und worauf er Anspruch hat. Seiner Meinung nach leiten sich derartige Ansprüche sehr oft aus sozialen Institutionen und den berechtigten Erwartungen her, zu denen sie Anlass geben.³⁰³

Auf die Idee der Gerechtigkeit bei Aristoteles gehe ich später ein. Hier möchte ich nur Folgendes bemerken: Es gibt bei der Frage, was einem Individuum gehört, vielleicht keine allgemein geteilten Meinungen. Jedoch ist es angebracht anzunehmen, dass der Körper und das Leben eines Individuums ihm gehören. Vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus betrachtet, sind der Anspruch eines Individuums auf körperliche Unversehrtheit und der auf Leben³⁰⁴ berechtigt. Deswegen wird die willkürliche Verletzung oder Tötung des Menschen in der Regel als ungerecht beurteilt. Dass viele Menschen die willkürliche Verletzung oder Tötung des Tiers nicht als moralisch problematisch empfinden, bedeutet eher eine inkonsistente Anwendung der Idee der Gerechtigkeit. Wenn Menschen unter den Umständen leben würden, unter denen pflanzliche Nahrung für die Erhaltung ihres Lebens nicht ausreichen würde, würden sie gezwungen, Tiere zu töten und Tierfleisch zu essen. Unter solchen Umständen würde es zu viel verlangen, dass sie auf die Interessen und Bedürfnisse der Tiere achten sollten. In der gegenwärtigen Welt können die meisten Menschen jedoch in einer Industriegesellschaft leben, ohne Tiere auszubeuten. Trotzdem werden Tiere immer wieder für triviale Zwecke unmenschlich behandelt und getötet. Man muss sich Gedanken darüber machen, ob diese Handlungsweisen aus Gründen der Gerechtigkeitsgrundsätze akzeptabel sind.

In einer anfänglichen Situation der Gleichheit würden bestimmte Grundsätze Rawls zufolge gewählt. Dieser Urzustand wird von ihm als rein hypothetische Situation aufgefasst, die so beschaffen ist, dass sie zu einer bestimmten Gerechtigkeitsvorstellung führt. Der Gedanke des Urzustands soll, so Rawls, zu einem fairen Verfahren führen, demgemäß eine Übereinkunft über Grundsätze nur zu gerechten Grundsätzen führen kann. Man müsse die Wirkung von Zufälligkeiten beseitigen, die die Menschen in ungleiche Situationen bringen und zu dem Versuch verführen, gesellschaftliche und natürliche Umstände zu ihrem Vorteil auszunutzen. Zu diesem Zweck setzt Rawls voraus, dass sich die Parteien hinter einem Schleier des

³⁰³ Ebenda, S. 27.

³⁰⁴ Mit der Aussage, dass ein Individuum einen moralisch berechtigten Anspruch auf Leben hat, ist gemeint, dass das Leben dieses Individuums nicht durch willkürliche Handlungen der anderen genommen werden sollte.

Nichtwissens befinden. Sie wussten nicht, wie sich die verschiedenen Möglichkeiten auf ihre Interessen auswirken würden, und müssten Grundsätze allein unter allgemeinen Gesichtspunkten beurteilen. Es wird also von Rawls angenommen, dass den Parteien bestimmte Arten von Einzeltatsachen unbekannt sind. Vor allem kenne niemand seinen Platz in der Gesellschaft, seine Klasse oder seinen Status; ebensowenig seine natürlichen Gaben, seine Intelligenz, Körperkraft usw. Dagegen sollen die Parteien nach Rawls die allgemeinen Tatsachen über die menschliche Gesellschaft kennen, die sich aus dem Alltagsverstand und allgemein anerkannten Analysemethoden ergeben: Sie verstehen politische Fragen und die Grundzüge der Wirtschaftstheorie, ebenso die Grundfragen der gesellschaftlichen Organisation und die Gesetze der Psychologie des Menschen. Sie kennen voraussetzungsgemäß alle allgemeinen Tatsachen, die für die Festsetzung von Gerechtigkeitsgrundsätzen von Bedeutung sind.³⁰⁵

Je nachdem, welche Tatsachen die Menschen im Urzustand kennen, könnten sie sich auf verschiedene Grundsätze einigen. Es erhebt sich nun die Frage, ob die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies eine Kenntnis ist, die die Menschen im Urzustand sich vorenthalten sollten. Rawls schenkt dieser Frage keine Aufmerksamkeit. Denn er beschränkt den Anwendungsbereich der Gerechtigkeit allein auf die Menschen. Für Rawls sollen die Wirkungen natürlicher und gesellschaftlicher Zufälligkeiten jedoch abgemildert werden. Niemand solle von ihnen Vorteile haben, außer wenn sie auch anderen zugute kommen würden.³⁰⁶ Zu den natürlichen Zufälligkeiten zählen nach Rawls Unterschiede des Geschlechts und der Rasse.³⁰⁷ Wenn das Geschlecht und die Rasse natürliche Eigenschaften sind, deren Wirkungen man abschwächen sollte, ist zu fragen, ob die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies auch als eine solche Eigenschaft anzusehen ist. Biologisch betrachtet ist die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies ein natürlicher Umstand, den die Menschen zu ihrem Vorteil ausnutzen könnten und auch tatsächlich ausnutzen. Dieser Umstand ist ebenso zu ignorieren, wie der Unterschied zwischen Geschlechtern und Rassen. Es gibt also Gründe dafür, dass das Wissen, dass man der menschlichen Spezies angehört, im Urzustand ausgeblendet werden sollte.

³⁰⁵ Ebenda, S. 159-161.

³⁰⁶ Ebenda, S. 121.

³⁰⁷ Ebenda, S. 119.

Rawls setzt voraus, dass die Menschen im Urzustand vernünftig seien. Er nimmt an, dass ein vernunftgeleiteter Mensch ein widerspruchsfreies System von Präferenzen bezüglich der ihm offenstehenden Möglichkeiten habe. Er bringe sie in eine Rangordnung nach ihrer Dienlichkeit für seine Zwecke; er folge dem Plan, der möglichst viele von seinen Wünschen erfülle und der eine möglichst gute Aussicht auf erfolgreiche Verwirklichung biete.³⁰⁸ Obwohl die Menschen im Urzustand Rawls zufolge vernünftig sind, bildet die Vernunft jedoch keine notwendige Bedingung für die Anwendung der Gerechtigkeit. Rawls diskutiert das Problem des Paternalismus: Im Urzustand gehen die Beteiligten davon aus, dass sie später in der Gesellschaft vernünftig und zur Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten fähig sind. Sie wollen sich jedoch auch gegen die Möglichkeit sichern, dass ihre Fähigkeiten unentwickelt bleiben und sie ihre Interessen nicht vernünftig fördern können, wie es etwa bei Kindern der Fall ist, oder dass sie wegen irgendwelcher unglücklicher Umstände nicht für ihr Wohl sorgen können, wie etwa bei schwerer Verletzung oder Geistesstörung. Es ist auch vernünftig, dass sie sich gegen ihre eigenen vernunftwidrigen Neigungen durch Einigung auf ein Schema von Strafen schützen, das sie ausreichend motiviert, törichte Handlungen zu unterlassen, sowie auf bestimmte Auflagen, die die unglücklichen Folgen unklugen Verhaltens beseitigen sollen. Dazu setzen die Parteien Grundsätze in Kraft, wann andere berechtigt sind, in ihrem Namen zu handeln und nötigenfalls ihre augenblicklichen Wünsche unberücksichtigt zu lassen. Das tun sie in der Erkenntnis, dass einmal ihre Fähigkeit, vernünftig zu ihrem Wohl zu handeln, versagen oder überhaupt fehlen könnte.³⁰⁹

Die Grundsätze des Paternalismus sind nach Rawls also diejenigen, die die Parteien im Urzustand anerkennen würden, um sich gegen Schwäche und Versagen ihrer Vernunft und ihres Willens in der Gesellschaft zu schützen. Andere erhalten, so Rawls, das Recht und sind manchmal verpflichtet, an unserer Stelle zu handeln und das zu tun, was wir für uns tun würden, wenn wir vernünftig wären; diese Regelung tritt nur in Kraft, wenn wir nicht selbst für unser Wohl sorgen können. Paternalistische Grundsätze dienen also zum Schutz gegen unsere eigene Unvernunft. Paternalistische Eingriffe müssen nach Rawls durch das offenbare Versagen oder Fehlen der Vernunft und des Willens gerechtfertigt sein; und sie müssen geleitet sein

³⁰⁸ Ebenda, S. 166 f.

³⁰⁹ Ebenda, S. 280 f.

von den Grundsätzen der Gerechtigkeit und den Kenntnissen der längerfristigen Bedürfnisse des Betroffenen.³¹⁰

Wenn die Vernunft keine notwendige Bedingung für die Einbeziehung in den Anwendungsbereich der Gerechtigkeit ist, und wenn ferner die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies eine Tatsache ist, die den Menschen im Urzustand unbekannt sein sollte, wie bereits erläutert, ist es naheliegend, dass nicht nur Menschen, sondern auch Tiere zu den Nutznießern der Gerechtigkeit zählen können. Tom Regan etwa ist der Auffassung, dass Individuen im Urzustand keine Grundsätze wählen können, die ihre bestimmten Interessen willkürlich begünstigen, wenn sie hinter einem Schleier des Nichtwissens keine Einzeltatsachen über ihre spätere Identität kennen. Somit beabsichtige der Schleier des Nichtwissens, eine unparteiliche Grundlage für das Wählen der Grundsätze der Gerechtigkeit zu sichern.³¹¹ Wenn der Schleier des Nichtwissens das Wissen nicht zulässt, ob man fähig ist, moralisch richtig oder falsch zu handeln, würden die Individuen im Urzustand nach Regan Gründe haben, zu verlangen, dass man auch gegenüber Menschen, denen diese Fähigkeit fehlt, Pflichten der Gerechtigkeit hat. Auch Tiere, die diesen Menschen in der relevanten Hinsicht ähnlich sind, könnten nicht willkürfrei aus den Gemeinwesen ausgeschlossen werden, denen gegenüber man dieselbe Pflicht hat. Der einzige Grund, den die Individuen im Urzustand haben könnten, um den Fall der Tiere anders zu beurteilen, ist Regan zufolge die Annahme, dass sie wissen, dass sie Menschen sind. Für ihn muss die Kenntnis von Zugehörigkeit der Spezies jedoch genauso wie die von Rasse oder Geschlecht durch den Schleier des Nichtwissens ausgeschlossen werden, um ein faires Verfahren im Wählen der Gerechtigkeitsgrundsätze zu sichern. Es gibt nach Regan also keinen unwillkürlichen Grund für den Ausschluss der Tiere aus der Klasse der Individuen, denen gegenüber man Pflichten der Gerechtigkeit hat.³¹²

Wenn die Individuen im Urzustand, wie Regan annimmt, bei der Auswahl der Gerechtigkeitsgrundsätze ihre Zugehörigkeit der Spezies nicht kennen, würden sie Normen wählen, welche die Interessen von Mitgliedern aller Spezies gleichermaßen schützen. Gegen den Vorschlag von Regan, dass den Individuen hinter dem Schleier des Nichtwissens auch ihre Spezies unbekannt sein sollte, erhebt Peter Carruthers, der eine Version der Vertragstheorie vertritt, folgenden Einwand: Der Vorschlag von

³¹⁰ Ebenda, S. 281 f.

³¹¹ Siehe T. Regan: *The Case for Animal Rights*, London/New York 1988, S. 164.

³¹² Ebenda, S. 171 und S. 174.

Regan würde die theoretische Kohärenz des Kontraktualismus von Rawls zunichte machen. Rawls zufolge ist die Moral eine Konstruktion des Menschen. Die Moral wird als etwas angesehen, das von Menschen konstruiert wird, um die Interaktionen zwischen Menschen zu erleichtern und um ein kooperatives Gemeinschaftsleben zu ermöglichen. Dies ist ein wesentlicher Bestandteil der herrschenden Konzeption des Kontraktualismus. Dieser Bestandteil ist von entscheidender Bedeutung für die vertragstheoretische Erklärung, wie Moralvorstellungen entstehen können. Er ist auch eine Voraussetzung kontraktualistischer Theorien über die Quelle moralischer Motivation. Die Quelle der moralischen Motivation ist für Carruthers das Bedürfnis der Menschen, ihre Handlungen einander unter den Bedingungen zu rechtfertigen, die andere frei und rational akzeptieren können. Seiner Meinung nach ist diese grundlegende kontraktualistische Sichtweise angeboren, indem sie aufgrund ihres Nutzens für die Förderung des Überlebens unserer Spezies in der Evolution selektiert wurde.³¹³ Wollte man jetzt vorschlagen, dass der Kontraktualismus so interpretiert werden sollte, dass er Tieren einen gleichen moralischen Status zuspricht, würde das bedeuten, dass wir den Bezug dazu verlieren, woher Moralvorstellungen kommen oder warum wir sie ernst nehmen sollen, wenn sie aufkommen.³¹⁴

Die Ansicht von Rawls, dass seine Theorie der Gerechtigkeit nicht auf Tiere anwendbar ist, basiert auf bestimmten Annahmen, die nicht notwendig oder nicht plausibel sind, wie schon erwähnt. Somit ist eine Position, die seiner Ansicht entgegensteht, nicht unbedingt unhaltbar. Carruthers zufolge wird die Moral bei Rawls als ein Normensystem dargestellt, das die Interaktion rationaler Akteure in der Gesellschaft regeln soll. Daher scheint es unvermeidlich, so Carruthers, dass bei diesem Ansatz ausschließlich rationalen Akteuren direkte Rechte verliehen werden.³¹⁵ Da es seiner Meinung nach rationale Akteure sind, die das Normensystem wählen sollen, und da sie es eigeninteressiert wählen sollen, werden die Normen ausschließlich die Position der rationalen Akteure schützen. Es schein keinen Grund zu geben, weshalb nichtrationalen Akteuren Rechte verliehen werden sollten. Für Carruthers haben Tiere

³¹³ Diese These behauptet Carruthers zwar, kann sie jedoch nicht beweisen.

³¹⁴ Siehe P. Carruthers: *The animals issue – Moral theory in practice*, Cambridge 1992, S. 45 und S. 101-103; und P. Carruthers: „Kontraktualismus und Tiere“, in: U. Wolf (Hrsg.): *Texte zur Tierethik*, Stuttgart 2008, S. 82-84.

³¹⁵ Carruthers ist der Meinung, dass rationale Akteure direkte moralische Rechte auf alle Menschen ausdehnen sollten, jedoch nicht auf Tiere. Dafür liefert er jedoch keine überzeugende Begründung, wie im Unterkapitel 4.4 dieser Arbeit gezeigt.

nach dem Kontraktualismus von Rawls keinen moralischen Status, insofern sie nicht als rationale Akteure gelten.³¹⁶

Carruthers verwechselt hier jedoch, worauf Martha Nussbaum zu Recht hinweist, zwei Fragen, die zu unterscheiden sind, nämlich: (1) Von wem werden moralische Normen gewählt?, und (2) Für wen werden moralische Normen gewählt?³¹⁷ Natürlich ist es ohne ein gewisses Maß an Rationalität nicht möglich, moralische Normen zu wählen. Das impliziert jedoch nicht, dass diese Normen ausschließlich auf rationale Akteure angewandt werden sollten. Selbst wenn die rationalen Akteure die moralischen Normen eigeninteressiert wählen würden, könnten sie diese Normen trotzdem so formulieren, dass sie auch die Interessen der nichtrationalen Wesen berücksichtigen. Denn die Fähigkeit zur Rationalität ist etwas, was man durch bestimmte Umstände wie Krankheiten oder Unfälle verlieren kann. Diejenigen, denen diese Fähigkeit fehlt, brauchen jedoch immer noch den Schutz der Moral, um nicht durch willkürliche Eingriffe der anderen geschädigt zu werden. Man denke z.B. an die „Euthanasie“-Verbrechen der Nationalsozialisten. Zahlreiche Geisteskranke werden getötet, weil ihr Leben für lebensunwert erachtet wird. Dieses Beispiel macht deutlich, wie unentbehrlich der Schutz der Moral für Menschen ist, die nicht vernunftbegabt sind.³¹⁸ Auch Rawls ist der Auffassung, dass die Individuen im Urzustand die Grundsätze des Paternalismus anerkennen würden, um sich gegen Schwäche und Versagen ihrer Vernunft zu schützen, wie oben dargestellt. Es zeigt sich, dass das Urteil von Carruthers, dass bei dem Kontraktualismus von Rawls ausschließlich rationalen Akteuren direkte Rechte verliehen werden könnten, zu voreilig ist.

Es ist unklar, inwieweit eine moralische Sichtweise angeboren³¹⁹ sein kann. Auf jeden Fall muss sich unsere Moral nicht allein auf das Überleben des Menschen beziehen, sondern kann auch damit, wie man leben sollte, im Zusammenhang stehen. Charles Darwin, ein Begründer der Evolutionstheorie, z.B. schreibt etwas über den moralischen Fortschritt. Seiner Meinung nach liegt die Grundlage zur Entwicklung der moralischen Qualitäten in den sozialen Instinkten (*social instincts*). Diese

³¹⁶ Siehe P. Carruthers: *The animals issue – Moral theory in practice*, Cambridge 1992, S. 98 f.; und P. Carruthers: „Kontraktualismus und Tiere“, in: U. Wolf (Hrsg.): *Texte zur Tierethik*, Stuttgart 2008, S. 78 f.

³¹⁷ Vgl. M. C. Nussbaum: a.a.O., S. 35 und S. 42.

³¹⁸ Vgl. U. Benzenhöfer: *Der gute Tod? – Geschichte der Euthanasie und Sterbehilfe*, Göttingen 2009, S. 97-117.

³¹⁹ Mit dem Wort „angeboren“ ist „von Geburt an vorhanden“ gemeint.

Instinkte seien sehr kompliziert, aber ihre wesentlichen Elemente seien Liebe und Sympathie. Tiere mit sozialen Instinkten, so Darwin, empfinden Vergnügen am Umgang miteinander, warnen einander vor Gefahr, verteidigen und helfen einander in vielerlei Hinsicht. Weil die sozialen Instinkte sehr nützlich für die Spezies seien, seien sie aller Wahrscheinlichkeit nach durch natürliche Selektion erworben worden.³²⁰ Die Auswirkungen der sozialen Instinkte sind zuerst sehr begrenzt.³²¹ Durch Kultivierung der sozialen Instinkte kann ihr Anwendungsbereich jedoch immer weiter ausgedehnt werden. Darwin zufolge werden die sozialen Instinkte, die vom Menschen wie von den Tieren zum Besten der Gemeinschaft erworben worden sind, von Anfang an den Wunsch, seinen Genossen zu helfen, und ein gewisses Gefühl der Sympathie bei ihm erzeugt und ihn veranlasst haben, ihre Billigung und Missbilligung zu berücksichtigen. Diese Antriebe würden ihm in einer sehr frühen Periode der Menschengeschichte als eine grobe Regel für Recht und Unrecht gedient haben. Als aber der Mensch, so Darwin, allmählich an intellektueller Kraft zunahm und in den Stand gesetzt wurde, die weiter entfernt liegenden Folgen seiner Handlungen zu übersehen, als seine Sympathien durch Gewohnheit, Erfahrung, Unterricht und Beispiel zarter und weiter ausgedehnt wurden, so dass sie sich auf Menschen aller Rassen, auf die schwachsinnigen, krüppeligen und anderen nutzlosen Mitglieder der Gesellschaft und schließlich auch auf die Tiere erstreckten, so wurde auch der Maßstab seiner Moralität höher und höher steigen.³²² Darwin betrachtet die Menschlichkeit (*humanity*) gegenüber den Tieren als eine der edelsten Tugenden, mit denen man ausgestattet ist. Für ihn scheint diese Tugend daraus zu entstehen, dass unsere Sympathien zarter und weiter ausgedehnt werden, bis sie sich auf alle empfindenden Wesen erstrecken.³²³

Der amerikanische Philosoph James Rachels sieht einen Zusammenhang zwischen der Evolutionstheorie von Darwin und unseren moralischen Ansichten darüber, wie Tiere behandelt werden dürfen. Vor Darwin glaubte man im Allgemeinen, so Rachels, dass die Unterschiede zwischen Menschen und Tieren so groß sind, dass es fast in jedem Fall gerechtfertigt ist, Menschen anders zu behandeln. Die Menschen glaubten, sich vom Rest der Schöpfung abzuheben. Man behauptete,

³²⁰ Siehe C. Darwin: „The descent of man, and selection in relation to sex“, Teil II, in: P. H. Barrett und R. B. Freeman (Hrsg.): *The works of Charles Darwin*, Band 22, London 1989, S. 635.

³²¹ Siehe C. Darwin: „The descent of man, and selection in relation to sex“, Teil I, in: P. H. Barrett und R. B. Freeman (Hrsg.): *The works of Charles Darwin*, Band 21, London 1989, S. 123.

³²² Ebenda, S. 128 f.

³²³ Ebenda, S. 127.

sie seien die einzigen denkenden Wesen und nach Gottes Ebenbild geschaffen. Sie hätten unsterbliche Seelen und seien deshalb in grundsätzlicher Weise von Tieren unterschieden. Es ist Rachels zufolge diese Vorstellung von der Menschheit, die Darwin zerstörte. An ihre Stelle setzte er das Bild des Menschen, der mit den Tieren eine gemeinsame Herkunft und gemeinsame Eigenschaften teilt.³²⁴

Für Rachels ist es ein fundamentales moralisches Prinzip, das von Aristoteles formuliert wurde, dass gleiche Fälle gleich behandelt werden sollten. Das bedeutet nach Rachels, dass Individuen auf die gleiche Weise zu behandeln sind, wenn nicht ein Unterschied zwischen ihnen besteht, der eine unterschiedliche Behandlung rechtfertigt. Der Unterschied zwischen Menschen und Tieren ist der Evolutionstheorie Darwins entsprechend jedoch nur ein gradueller und kein prinzipieller.³²⁵ Das bedeutet für Rachels: Wenn Menschen Merkmale haben, die rechtfertigen, sie auf gewisse Weise zu behandeln, können Tiere auch diese Merkmale haben. Deshalb sollten unsere Behandlungen von Menschen und Tieren Rachels zufolge sensitiv sein gegenüber der Vorlage von Ähnlichkeiten und Unterschieden, die zwischen ihnen bestehen. Wir dürften sie unterschiedlich behandeln, wenn es einen Unterschied gibt, der dies rechtfertigt; wenn es aber keinen solchen Unterschied gibt, dürften wir dies nicht.³²⁶

Aus der oben dargestellten Position von Rachels ergibt sich, dass die Evolutionstheorie nicht so interpretiert werden sollte, als ob sie implizieren würde, dass man allein die Interessen der Mitglieder der menschlichen Spezies berücksichtigen dürfte. Rachels ist bereit, auch Tieren wie z.B. Menschenaffen bestimmte moralische Rechte zuzuschreiben. Denn er sieht einen fließenden Übergang zwischen Mensch und Tier und das Gleichheitsprinzip von Aristoteles gilt

³²⁴ Siehe J. Rachels: „Warum sich Darwinisten für die Gleichbehandlung der anderen Großen Menschenaffen einsetzen sollten“, in: P. Cavalieri und P. Singer (Hrsg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen – Das Great Ape Projekt*, übersetzt von H. J. Baron Koskull, München 1994, S. 239.

³²⁵ Darwin vertritt zwar die Ansicht, dass der Unterschied zwischen Menschen und Tieren nur ein gradueller und kein prinzipieller ist. Jedoch bezeichnet er den Menschen allein als moralisches Wesen. Moralisch nennt Darwin ein Wesen, das instande ist, seine früheren und künftigen Handlungen oder Motive zu vergleichen und sie zu billigen oder zu missbilligen. Seiner Meinung nach gibt es keinen Grund für die Annahme, dass irgendein Tier diese Fähigkeit besitzt. Allerdings gilt die Eigenschaft, moralisches Wesen zu sein, nicht als ein angemessenes Kriterium, um Tiere aus der moralischen Gemeinschaft auszuschließen, wie im Unterkapitel 4.4 dieser Arbeit gezeigt. Siehe dazu C. Darwin: „The descent of man, and selection in relation to sex“, Teil I, in: P. H. Barrett und R. B. Freeman (Hrsg.): *The works of Charles Darwin*, Band 21, London 1989, S. 115-116 und S. 130.

³²⁶ Siehe J. Rachels: a.a.O., S. 238; und J. Rachels: *Created from animals – the moral implications of Darwinism*, Oxford 1990, S.197.

ihm zufolge sowohl für die Behandlung der Tiere als auch für die der Menschen.³²⁷ Die Evolutionstheorie muss also nicht mit einer schonenden Behandlung der Tiere im Widerspruch stehen. Wenn Darwin selbst die Menschlichkeit gegenüber den Tieren als eine der edelsten Tugenden bezeichnet, mit denen man ausgestattet ist, ist der Schutz der Tiere für ihn allem Anschein nach mit dem Überleben der menschlichen Spezies nicht unvereinbar. Carruthers ist jedoch dagegen, dass man Tieren einen gleichen moralischen Status wie Menschen zuschreibt. Wenn die Individuen hinter dem Schleier des Nichtwissens nichts von ihrer Zugehörigkeit der Spezies wissen, würden sie sich auf moralische Grundsätze einigen, die auf die Mitglieder aller Spezies anwendbar sind. Der Schleier des Nichtwissens ist jedoch nur eine theoretische Konstruktion von Rawls, damit man Grundsätze allein unter allgemeinen Gesichtspunkten beurteilen müsste. Nach Aufhebung des Schleiers des Nichtwissens kann man vielleicht Gründe dafür herausfinden, Tier und Mensch auf verschiedene Weise zu behandeln. Man darf die beiden aber nur unterschiedlich behandeln, wenn es relevante Gründe dafür gibt. Es ist unangebracht, Tiere aus der moralischen Gemeinschaft auszuschließen, nur weil sie keine rationalen Akteure sind, wie Carruthers es tut.

Auch Mark Rowlands vertritt eine Version der Vertragstheorie. Im Gegensatz zu Rawls und Carruthers ist er jedoch der Auffassung, dass die Grenzen der Moral, einschließlich der Gerechtigkeit, die Grenzen all jener Wesen sind, die ein Wohl im Sinne einer Erlebnisfähigkeit haben.³²⁸ Rowlands zufolge bilden die Idee des Urzustands und ihre verbundene Idee des Schleiers des Nichtwissens den theoretischen Kern des Kontraktualismus von Rawls.³²⁹ Hinter dem Schleier des Nichtwissens sollte nach Rowlands die Kenntnis jeder Eigenschaft, über die man keine Kontrolle hat, ausgeblendet werden, darunter die Kenntnis seiner Spezies und das Wissen, ob man ein Wesen ist, das zu moralischem Denken oder Urteilen fähig ist. Denn solche Eigenschaften seien moralisch ebenso irrelevant wie Rasse, Geschlecht oder Augenfarbe.³³⁰ Für Rowlands spielen der Begriff des Urzustands und der des Schleiers des Nichtwissens eine zentrale Rolle, wenn es darum geht, Tieren Rechte

³²⁷ Siehe J. Rachels: „Warum sich Darwinisten für die Gleichbehandlung der anderen Großen Menschenaffen einsetzen sollten“, in: P. Cavalieri und P. Singer (Hrsg.): a.a.O., S. 239 f.

³²⁸ Siehe M. Rowlands: „Gerechtigkeit für alle“, in: U. Wolf (Hrsg.): a.a.O., S. 103 f.

³²⁹ Siehe M. Rowlands: *Animal Rights – A Philosophical Defence*, London 1998, S. 126.

³³⁰ Siehe M. Rowlands: „Gerechtigkeit für alle“, in: U. Wolf (Hrsg.): a.a.O., S. 96 f. und S. 101.

zuzuschreiben.³³¹ Auf seine Begründung der Tierrechte komme ich später im Unterkapitel 6.1 zurück.

Laut Rawls würden die Menschen im Urzustand folgende zwei Grundsätze wählen: (1) Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten haben, das mit einem ähnlichen System der Freiheit für alle verträglich ist. (2) Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten, etwa verschiedener Reichtum oder verschiedene Macht, sind nur dann gerecht, wenn sich aus ihnen Vorteile für jedermann ergeben, insbesondere für die am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft. Es ist unklar, ob die beiden Grundsätze ohne Weiteres auf Tiere anwendbar sind. Denn sie betreffen Rawls zufolge hauptsächlich die Grundstruktur der Gesellschaft. Er sieht die Gesellschaft als ein Unternehmen der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil. Tiere können jedoch nicht unbedingt mit Menschen zum gegenseitigen Vorteil zusammenarbeiten.

Im Gegensatz zu den beiden Grundsätzen für die Grundstruktur der Gesellschaft sind manche Grundsätze für Einzelmenschen, die Rawls als natürliche Pflichten bezeichnet, für die Frage, ob Tiere auch zu den Nutznießern der Gerechtigkeit zählen, von besonderem Interesse. Genauso wie die Grundsätze für die Grundstruktur der Gesellschaft würden auch die Grundsätze für Einzelmenschen im Urzustand anerkannt. Als Beispiele für natürliche Pflichten nennt Rawls: die Pflicht, einem anderen zu helfen; die Pflicht, einem anderen keinen Schaden und kein Unrecht anzutun; und die Pflicht, kein unnötiges Leiden hervorzurufen. Die natürlichen Pflichten gelten Rawls zufolge unabhängig von irgendwelchen freiwilligen Akten und sie stehen auch in keinem notwendigen Zusammenhang mit Institutionen oder Gebräuchen; ihr Inhalt ist im Allgemeinen nicht durch die Regeln von solchen festgelegt. Wir haben etwa die natürliche Pflicht, so Rawls, nicht grausam zu sein, ebenso die, anderen zu helfen, ob wir uns nun dazu verpflichtet haben oder nicht.³³² Die natürlichen Pflichten zeichnen sich nach Rawls weiter dadurch aus, dass sie zwischen Menschen unabhängig von ihren institutionellen Beziehungen gelten; sie gelten zwischen allen als gleichen moralischen Personen. In diesem Sinne, so Rawls, bestehen die natürlichen Pflichten nicht nur gegenüber bestimmten Menschen, etwa denen, die in einem bestimmten gesellschaftlichen

³³¹ Siehe M. Rowlands: *Animal Rights – A Philosophical Defence*, London 1998, S. 130.

³³² Siehe J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 136.

Verhältnis zusammenarbeiten, sondern gegenüber Menschen überhaupt. Für Rawls gelten die natürlichen Pflichten also unbedingt.³³³

Rawls räumt zwar ein, dass die Gerechtigkeit nicht unbedingt mit der Zusammenarbeit der Menschen zu tun haben muss. Dennoch ist seine Beschränkung des Schutzes der natürlichen Pflichten allein auf moralische Personen nicht ohne Probleme. Unter den moralischen Personen versteht Rawls Wesen mit einer Vorstellung von ihrem Wohl und einem Gerechtigkeitssinn. Wenn man die Meinung vertritt, dass man Wesen kein unnötiges Leid zufügen soll, sind damit jedoch gewöhnlich alle Wesen gemeint, die unter gewissen Handlungen des Menschen leiden können. Ob sie moralische Personen sind, ist nicht entscheidend. Dasselbe gilt auch für die natürliche Pflicht, nicht grausam zu sein. Es ist nicht einzusehen, warum grausame Handlungen gegenüber Wesen, die nicht zu moralischen Personen zählen, vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus betrachtet zugelassen sein sollten.

Rawls bezeichnet die unparteiische und konsequente Anwendung der geltenden Normen als formale Gerechtigkeit. Dieser entsprechend sind gleiche Fälle gleich zu behandeln, wobei die maßgeblichen Gleichheiten und Unterschiede durch die geltenden Normen festgelegt sind. Die Gleichbehandlung gleicher Fälle ist Rawls zufolge zwar keine hinreichende Bedingung für inhaltliche Gerechtigkeit. Denn diese hänge von den Grundsätzen ab, nach denen die Grundstruktur gestaltet ist. Trotzdem, so Rawls, schließt die formale Gerechtigkeit wesentliche Arten der Ungerechtigkeit aus. Für ihn besteht eine Art der Ungerechtigkeit darin, dass die richtige Regel nicht angewandt oder falsch ausgelegt wird.³³⁴ Rawls zufolge sollten moralische Urteile unparteiisch sein. Unter einem unparteiischen Urteil versteht er ein solches, das den Grundsätzen entspricht, die im Urzustand beschlossen würden. Diese Grundsätze würden unter Bedingungen gewählt, die man als fair und unbeeinflusst von Zufällen anerkennen würde.³³⁵

Die natürlichen Pflichten werden von Rawls als ein wesentlicher Teil jeder Gerechtigkeitstheorie angesehen.³³⁶ Seiner Meinung nach würden sie als Grundsätze für Einzelmenschen im Urzustand anerkannt, weil jeder Vorteil vom Leben in einer Gesellschaft hat, in der diese Pflichten erfüllt werden. Dieser Gedanke ist nachvollziehbar. Denn die natürlichen Pflichten wie z.B. die Pflicht, einem anderen

³³³ Ebenda, S. 136 und S. 138.

³³⁴ Ebenda, S. 78 f. und S. 266.

³³⁵ Ebenda, S. 217 und S. 559.

³³⁶ Ebenda, S. 131.

kein Unrecht anzutun, und die Pflicht, kein unnötiges Leiden hervorzurufen, sind für das Zusammenleben der Menschen von großer Bedeutung. Keine Gesellschaft könnte dauernd bestehen, wenn man diese Pflichten überhaupt nicht befolgen würde. Die Annahme von Rawls, dass die natürlichen Pflichten nur für moralische Personen gelten, ist jedoch problematisch. Für ihn bestehen die natürlichen Pflichten nicht nur gegenüber bestimmten Menschen, sondern gegenüber Menschen überhaupt. Zu den Menschen gehören auch kleine Kinder und geistig Behinderte. Sie kann man aus empirischer Sicht jedoch nicht unbedingt als moralische Personen betrachten. Moralische Personen zeichnen sich Rawls zufolge durch zwei Eigenschaften aus: Erstens sind sie einer Vorstellung von ihrem Wohl, im Sinne eines vernünftigen Lebensplans, fähig. Zweitens sind sie eines Gerechtigkeitssinns fähig, eines im Allgemeinen wirksamen Wunsches, die Gerechtigkeitsgrundsätze anzuwenden und nach ihnen zu handeln. Es ist fraglich, dass kleine Kinder und geistig Behinderte die beiden Eigenschaften besitzen. Trotzdem gibt es keinen guten Grund, sie aus dem Anwendungsbereich der natürlichen Pflichten auszuschließen. Der Standpunkt von Rawls, den Schutz der natürlichen Pflichten allein auf moralische Personen zu beschränken, stimmt also mit der oben genannten formalen Gerechtigkeit nicht überein. Denn die richtigen Grundsätze werden auf Wesen, die nicht zu den moralischen Personen zählen, nicht angewandt. Vielmehr wird ihnen der Schutz der natürlichen Pflichten ohne ausreichenden Grund vorenthalten. Zwar können nur moralische Personen Pflichten verteidigen. Anwenden kann man sie aber allgemein.

Rawls untersucht die Frage, wie sich der Anwendungsbereich der Gerechtigkeitsvorstellungen bestimmt. Seiner Meinung nach sind die Forderungen der Gerechtigkeit nur gültig für unsere Beziehungen zu Menschen, unser Verhalten gegenüber Tieren unterliegt nicht den Gerechtigkeitsgrundsätzen. Sein Grund dafür lautet: Nur die moralischen Personen haben ein Recht auf gleiche Gerechtigkeit. Die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit ist Rawls zufolge eine hinreichende Bedingung für den Anspruch auf gleiche Gerechtigkeit. Es werde nur ein unbedingtes Minimum gefordert. Er lässt jedoch offen, ob die moralische Persönlichkeit auch eine notwendige Bedingung ist. Die Minimalforderungen, die die moralische Persönlichkeit definieren, beziehen sich für Rawls auf eine Fähigkeit und nicht auf ihre Verwirklichung. Ein Wesen mit dieser Fähigkeit, sei sie bereits entwickelt oder nicht, müsse den vollen Schutz der Gerechtigkeitsgrundsätze genießen. Diese Deutung der Bedingungen scheint nötig, so Rawls, wenn sie unseren wohlüberlegten

Urteilen entsprechen soll, denn man schreibt ja Kindern jedes Alters Grundrechte zu.³³⁷

Es ist unklar, ob die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit für Rawls angeboren oder erworben ist. Er scheint davon auszugehen, dass diese Fähigkeit angeboren ist, wenn er auch kleinen Kindern diese Fähigkeit zuerkennt. Wenn diese Fähigkeit angeboren ist, könnte man sie als Ergebnis der Evolution betrachten, das irgendwie mit der Anpassung des Menschen an seine Stellung in der Natur zu tun hat. In diesem Fall ist es jedoch nicht ausgeschlossen, dass manche Tiere auch die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit in rudimentärer Weise besitzen können. Denn der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist der Evolutionstheorie von Darwin entsprechend nicht prinzipiell, sondern nur graduell. Mithin kann Rawls keine radikale Trennung von Mensch und Tier vornehmen und dem Tier den Schutz der Gerechtigkeit ganz und gar verweigern. An manchen Stellen seines Buchs *A theory of justice* behauptet Rawls jedoch, dass der Gerechtigkeitssinn, der ein Hauptmerkmal der moralischen Persönlichkeit darstellt, erworben ist. Er nimmt an, dass der Gerechtigkeitssinn von den jüngeren Mitgliedern der Gesellschaft im Laufe ihrer Entwicklung allmählich erworben wird.³³⁸ Wenn das so ist, besitzen kleine Kinder den Gerechtigkeitssinn wahrscheinlich noch nicht. Somit erweist sich die Ansicht von Rawls, auch kleine Kinder, solange sie noch kein moralisches Urteil fällen können, für Wesen mit der Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit zu halten, als willkürlich. Der Verdacht liegt nahe, dass er kleinen Kindern diese Fähigkeit zuschreibt, damit seine Theorie mit der weit verbreiteten Auffassung, dass auch sie bestimmte Rechte haben, nicht im Widerspruch steht.

Der Gerechtigkeitssinn baut sich Rawls zufolge auf der Gegenseitigkeit (*reciprocity*) auf, nämlich der Tendenz, Gleiches mit Gleichem zu vergelten.³³⁹ Die Gegenseitigkeit ist zwar ein Teil unserer Gerechtigkeitsvorstellung, aber eben nur ein Teil. Es ist nicht notwendig, die Gerechtigkeit an die Gegenseitigkeit zu binden. Rawls selbst erkennt kleinen Kindern z.B. die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit und somit den vollen Schutz der Gerechtigkeit zu. Die kleinen Kinder brauchen jedoch Fürsorge der anderen und sind nicht imstande, denjenigen, die ihr Wohl fördern, eine entsprechende Leistung zu erwidern.

³³⁷ Ebenda, S. 547-549 und S. 553.

³³⁸ Ebenda, S. 503.

³³⁹ Ebenda, S. 537; und J. Rawls: *A theory of justice*, Cambridge (Massachusetts) 1995, S. 494 f.

Für Rawls entstehen Fragen der sozialen Gerechtigkeit auch zwischen den Generationen. Er setzt voraus, dass die Menschen im Urzustand nicht wissen, zu welcher Generation sie gehören. Sie müssen, so Rawls, Grundsätze wählen, deren Folgerungen sie hinzunehmen bereit sind, gleichgültig welcher Generation sie angehören mögen. Seiner Meinung nach kann man unparteiisch sein, sogar gegenüber Menschen, die keine Zeitgenossen sind, sondern ganz anderen Generationen angehören.³⁴⁰ Die zukünftigen Menschen z.B. können zwar von der Arbeit der gegenwärtigen Menschen Vorteile haben. Es ist jedoch nicht einzusehen, wie sie Nutzen für die gegenwärtigen Menschen erbringen können. Es lässt sich also festhalten, dass die Gerechtigkeit nicht eng mit der Gegenseitigkeit verbunden ist.

Die Theorie der Gerechtigkeit von Rawls lässt die Fragen nach dem richtigen Verhalten gegenüber Tieren außer Acht. Trotzdem ist er damit einverstanden, dass es ihnen gegenüber Pflichten gibt. Die Fähigkeit der Tiere zu Lust und Schmerz und ihren Lebensformen führen Rawls zufolge zur Pflicht des Mitleids und der Menschlichkeit ihnen gegenüber. Für ihn handelt es sich hierbei jedoch nicht um Fragen der Gerechtigkeit.³⁴¹

Zahlreiche Tiere leiden unter der rücksichtslosen Ausbeutung des Menschen. Es erhebt sich die Frage, ob gewisse Pflichten ihnen gegenüber nicht als Pflichten des Mitleids und der Menschlichkeit, sondern als Pflichten der Gerechtigkeit bezeichnet werden können. Diese Frage lässt sich bejahen. Der Grund dafür liegt darin, dass man die Begriffe des Mitleids, der Menschlichkeit sowie der Gerechtigkeit in verschiedenen Kontexten gebraucht. Nussbaum z.B. weist darauf hin: Zur Emotion des Mitleids gehört der Gedanke, dass ein anderes Wesen auf erhebliche Weise leidet und nicht selbst an diesem Leiden schuld ist. Dass irgend jemand die Schuld an diesem Leiden trägt, ist dadurch aber nicht impliziert.³⁴² Man kann mit dem Opfer einer Gewalttat Mitleid haben, aber auch mit armen Menschen, an deren Armut niemand schuld ist. Den armen Menschen zu helfen, wird gewöhnlich als menschlich angesehen. Vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus beurteilt ist man jedoch nicht unbedingt verpflichtet, armen Menschen Beistand zu leisten. Das Mitleid und die Menschlichkeit können also zu altruistischen Handlungen führen, die über das von der Gerechtigkeit Verlangte hinausgehen. Für die Gerechtigkeit steht die Verletzung

³⁴⁰ Siehe J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 160 und S. 637.

³⁴¹ Ebenda, S. 556.

³⁴² Siehe M. C. Nussbaum: a.a.O., S. 456.

der berechtigten Interessen anderer im Vordergrund. Wenn man eine Handlung ungerecht nennt, meint man damit, dass das Wesen, das von dieser Handlung verletzt wird, einen Anspruch darauf hat, nicht auf diese Weise behandelt zu werden.³⁴³ Zu den elementaren Interessen eines Wesens gehören das Interesse an der Erhaltung des Lebens und das an der körperlichen Unversehrtheit. Der Anspruch eines Wesens auf Leben und der auf körperliche Unversehrtheit erscheinen bei unparteilicher Beurteilung als berechtigt. Obwohl die Gerechtigkeit Rawls zufolge an den Grenzen der Menschheit endet, liefert er keine stichhaltige Begründung für den Ausschluss der Tiere aus dem Anwendungsbereich der Gerechtigkeit. Weder die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit noch die Fähigkeit dazu, mit anderen zum gegenseitigen Vorteil zusammenzuarbeiten, gilt als eine notwendige Bedingung für den Anspruch auf Gerechtigkeit. Vielmehr können unsere Beziehungen zu Tieren gemäß den Forderungen der Gerechtigkeit geregelt werden, wenn man gewisse Grundsätze, die zu dem wesentlichen Teil der Gerechtigkeit zählen, wie z.B. die von Rawls genannten natürlichen Pflichten in unparteiischer und konsequenter Weise anwendet. Ich gehe später auf die Frage ein, wie man die Reichweite der Idee der Gerechtigkeit auf die Tiere ausdehnen kann.

Die Theorie von Rawls bietet keine gute Orientierungshilfe für ein grundsätzliches Verständnis des Begriffs der Gerechtigkeit. Denn erstens bezieht die Gerechtigkeit sich für ihn vor allem auf die Grundstruktur der Gesellschaft und auf die Verteilung der Güter der gesellschaftlichen Zusammenarbeit. Zweitens ist der Begriff der Gerechtigkeit bei Rawls zu sehr an den gegenseitigen Vorteil gebunden. Es ist nicht notwendig, dass man sich an diesem engen Verständnis anschließt. Um den Sinn der Gerechtigkeit zu ermitteln, werde ich mich im nächsten Abschnitt der Idee der Gerechtigkeit bei Aristoteles zuwenden.

4.6.2 Die Idee der Gerechtigkeit bei Aristoteles

Wie im letzten Abschnitt erwähnt, bezieht die Theorie der Gerechtigkeit von Rawls sich vor allem auf die Grundstruktur der Gesellschaft. Er versucht nicht, die Moralität systematisch und vollständig zu behandeln. Außerdem beschäftigt er sich nicht mit unseren Beziehungen zu Tieren und zur übrigen Natur. Um die Frage zu beantworten, ob die Idee der Gerechtigkeit nicht nur auf unsere Handlungen

³⁴³ Ebenda, S. 457.

gegenüber Menschen, sondern auch auf die gegenüber Tieren anwendbar ist, sollte der Begriff der Gerechtigkeit in seiner Bedeutung genauer untersucht werden.

Eine Orientierungshilfe für eine grundsätzliche Verständigung über den Begriff der Gerechtigkeit kann man bei Aristoteles finden. In seinem Buch *Die Nikomachische Ethik* entwickelt er eine umfassende Theorie der Gerechtigkeit, die die Geschichte der praktischen Philosophie tief beeinflusst.³⁴⁴ Aristoteles weist zuerst darauf hin, dass der Begriff der Gerechtigkeit mehrdeutig ist. Für ihn gibt es zwei Formen der Gerechtigkeit. Aristoteles bezeichnet jemanden, der sowohl die Gesetze befolgt, als auch die Gleichheit achtet, als gerecht; und denjenigen, der das Gesetz verletzt, oder denjenigen, der mehr als andere haben will und damit zugleich ungleich ist, als ungerecht. Das Gerechte ist demnach also das Gesetzliche und das Gleiche, das Ungerechte das Gesetzwidrige und das Ungleiche. Da der Ungerechte nach Aristoteles mehr als andere haben will, so wird sich die Ungerechtigkeit auf die Güter beziehen, die Glück oder Unglück bringen.³⁴⁵

Aristoteles bestimmt die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn als Gesetzmäßigkeit. Für ihn ist diese Form der Gerechtigkeit die vollkommene Tugend, aber nicht schlechthin, sondern im Hinblick auf den anderen Menschen. Vollkommen ist sie, weil der, der sie besitzt, die Tugend auch dem anderen gegenüber anwenden kann und nicht nur für sich. Aus demselben Grund, so Aristoteles, scheint die Gerechtigkeit allein unter allen Tugenden ein fremdes Gut zu sein, weil sie sich auf den anderen bezieht und tut, was dem anderen nützt.³⁴⁶

Neben der Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn gibt es bei Aristoteles noch die Gerechtigkeit im spezifischen Sinn. Hier ist das Gerechte das Gleiche, und das Ungerechte das Ungleiche, nämlich das Mehr-Haben-Wollen. Das Ungleiche und das Gesetzwidrige sind nach Aristoteles verschieden und verhalten sich wie der Teil zum Ganzen; denn alles Ungleiche ist gesetzwidrig, nicht alles Gesetzwidrige aber ungleich. Aristoteles unterscheidet zwei Arten der Gerechtigkeit im spezifischen Sinn: Die eine Art betrifft die Verteilung von Ehre, Geld oder anderen Dingen, die unter den Mitgliedern der Gemeinschaft teilbar sind; denn hier kann der eine gleich oder ungleich viel erhalten wie der andere. Die andere Art ordnet den vertraglichen

³⁴⁴ Vgl. H. Ineichen: „Gerechtigkeit als Grundlage gesellschaftlich-politischer Ordnung“, in: H. Kössler (Hrsg.): *Gerechtigkeit*, Erlangen 1999, S. 38.

³⁴⁵ Siehe Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, übersetzt von O. Gigon, 5. Auflage, München 1984, 5. Buch, 2. Kapitel, S. 154.

³⁴⁶ Ebenda, 5. Buch, 3. Kapitel, S. 154-156; und Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übersetzt von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 2006, S. 161-163.

Verkehr. Diese hat wiederum zwei Teile. Denn von den Verkehrsformen sind die einen freiwillig, die anderen unfreiwillig. Freiwillig sind zum Beispiel Kauf, Verkauf, Darlehen, Bürgschaft, Nutznießung, Deposition oder Miete. Dies heißt freiwillig, weil der Ursprung solcher Verträge ein freiwilliger ist. Von den unfreiwilligen Verkehrsformen sind die einen heimlich, wie Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei, Kuppelei, Verführung von Sklaven, Meuchelmord oder falsches Zeugnis. Die anderen sind gewaltsam, wie Misshandlung, Freiheitsberaubung, Totschlag, Raub, Verstümmelung, Beleidigung oder Beschimpfung.³⁴⁷

Die erste Art der speziellen Gerechtigkeit kann man Verteilungsgerechtigkeit nennen, und die zweite Art die ausgleichende Gerechtigkeit. Bei der Verteilungsgerechtigkeit setzt das Gerechte nach Aristoteles mindestens vier Elemente voraus: die Menschen, für die es gerecht ist, sind zwei, und die Dinge, auf die es sich bezieht, sind ebenfalls zwei. Weiterhin werde dieselbe Gleichheit zwischen den Menschen und den Dingen bestehen, die beteiligt seien. Wie sich die Dinge zueinander verhalten würden, so auch die Menschen. Wenn diese nicht gleich seien, würden sie nicht gleiche Anteile haben. Als ein Beispiel für die Verteilungsgerechtigkeit nennt Aristoteles die Geldverteilung: Wenn aus öffentlichen Geldmitteln eine Verteilung stattfindet, so wird sie nach dem Verhältnis geschehen, das die eingebrachten Beiträge zueinander haben. Das Gerechte sei also etwas Proportionales. Diese Proportionalität bezeichnet Aristoteles als geometrisch. Für ihn ist das Gerechte das Proportionale, während das Ungerechte das ist, was gegen die Proportionalität verstößt.³⁴⁸

Anders als die Verteilungsgerechtigkeit, deren Maßstab die geometrische Proportionalität ist, entspricht die ausgleichende Gerechtigkeit Aristoteles zufolge der arithmetischen Proportion. Während die Verteilungsgerechtigkeit Ungleichheit zulässt, herrscht bei der ausgleichenden Gerechtigkeit also die Gleichheit. Denn, so Aristoteles, es ist gleichgültig, ob ein anständiger Mensch einen schlechten beraubt oder umgekehrt; vielmehr betrachtet das Gesetz nur den Unterschied des angerichteten Schadens und behandelt die Menschen als gleiche und fragt nur, ob der eine Unrecht getan, der andere Unrecht erlitten hat oder ob der eine einen Schaden

³⁴⁷ Siehe Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, übersetzt von O. Gigon, 5. Auflage, München 1984, 5. Buch, 4. und 5. Kapitel, S. 156-158; und Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übersetzt von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 2006, S. 163-166.

³⁴⁸ Siehe Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, übersetzt von O. Gigon, 5. Auflage, München 1984, 5. Buch, 6. und 7. Kapitel, S. 159-161; und Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übersetzt von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 2006, S. 167-169.

zugefügt hat, der andere geschädigt worden ist. Der Richter versuche dieses Ungerechte, das in der Ungleichheit bestehe, auszugleichen. Wenn der eine töte und der andere getötet werde, so seien das Erleiden und das Tun in ungleiche Teile geteilt. Der Richter versuche durch die Strafe auszugleichen, indem er den Gewinn wegnehme. Er stellt nach Aristoteles also die Gleichheit wieder her: Als hätte er es mit einer in ungleiche Abschnitte geteilten Linie zu tun, nimmt er von dem größeren Abschnitt den Betrag weg, um den er die Hälfte übertrifft, und fügt ihn zum kleineren Abschnitt hinzu. Ist aber das Ganze in zwei gleiche Teile geteilt, so sagt man, jeder habe das Seine, wenn jeder das Gleiche hat.³⁴⁹

Das gerechte Handeln ist für Aristoteles also das Mittlere zwischen dem Unrecht tun und dem Unrecht leiden. Denn das eine bedeutet, zu viel, das andere, zu wenig zu haben. Die Gerechtigkeit ist Aristoteles zufolge jene Disposition, durch die der Gerechte sich für das Gerechte entscheidet und danach handelt und, wo es um das Verteilen geht, für sich in Bezug auf einen anderen und für einen anderen in Bezug auf einen Dritten nicht so vorgeht, dass er sich selbst vom Wünschenswerten mehr und dem anderen weniger gibt, und vom Schädlichen umgekehrt, sondern dass er nach der proportionalen Gleichheit verfährt, und dies auch bei anderen untereinander gewährleistet. Die Ungerechtigkeit ist im Gegensatz dazu diejenige Disposition, kraft deren der ungerechte Mensch als jemand bezeichnet wird, der das Ungerechte tut, und das bedeutet Übermaß und Mangel im Nützlichen oder Schädlichen entgegen dem proportionalen Verhältnis.³⁵⁰

Aus der von Aristoteles dargestellten Theorie geht hervor, dass es mindestens zwei Prinzipien gibt, die die Idee der Gerechtigkeit enthält. Das erste Prinzip ist die Unparteilichkeit. Wie oben erwähnt, ist das Gerechte nach Aristoteles das Gesetzliche und das Gleiche. Er gebraucht den Begriff des Gesetzes in einem sehr weiten Sinn. Dieser Begriff hat sowohl die positiven Gesetze als auch die gesellschaftlichen Sitten zum Inhalt. Die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn als Gesetzmäßigkeit besteht in der Einstellung, alles, was die Gesetze und die Sitten fordern, freiwillig zu erfüllen. Sie

³⁴⁹ Siehe Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, übersetzt von O. Gigon, 5. Auflage, München 1984, 5. Buch, 7. Kapitel, S. 161 f.; und Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übersetzt von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 2006, S. 170 f.

³⁵⁰ Siehe Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, übersetzt von O. Gigon, 5. Auflage, München 1984, 5. Buch, 9. Kapitel, S. 166 f.; und Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übersetzt von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 2006, S. 176.

meint also eine umfassende Rechtschaffenheit.³⁵¹ Allerdings ist nicht unbedingt jedes gegebene Gesetz auch gerecht. Dies ist Aristoteles sehr wohl bewusst. Er weist beispielsweise darauf hin, dass es nicht nur richtige Gesetze, sondern auch schlechte gibt.³⁵² Angenommen, dass die Gesetze, die man befolgt, gerecht sein sollten, dann ist es offensichtlich, dass sowohl die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn, nämlich das Gerechte als das Gesetzliche, als auch die Gerechtigkeit im spezifischen Sinn, nämlich das Gerechte als das Gleiche, das Prinzip der Unparteilichkeit zugrunde legt. Denn es ist mit den gerechten Entscheidungen, Handlungen oder Gesetzen, also mit der Gerechtigkeit im Großen und Ganzen, unvereinbar, parteiisch zu sein und ein Individuum gegenüber einem anderen unzulässigerweise zu begünstigen oder zu benachteiligen.³⁵³ Jemand, der als ein Gerechter bezeichnet wird, darf bei einer Verteilung nicht, wie Aristoteles sagt, sich selbst vom Wünschenswerten mehr und dem anderen weniger geben, und vom Schädlichen umgekehrt, sondern er muss der proportionalen Gleichheit entsprechend handeln, und ebenso bei der Verteilung zwischen zwei anderen Individuen. Das Prinzip der Unparteilichkeit impliziert, wie John Stuart Mill behauptet, „sich ausschließlich von solchen Rücksichten leiten zu lassen, die für eine bestimmte anstehende Entscheidung als maßgeblich gelten, und allen Motiven zu widerstehen, die zu einem Verhalten verleiten, das diesen Rücksichten widerspricht.“³⁵⁴ Diesem Prinzip gemäß darf man sich nicht einfach um eigene Vorteile kümmern, sondern man muss andere Individuen achten und ihre Bedürfnisse und Interessen berücksichtigen. Man darf die anderen also nicht willkürlich behandeln. Vielmehr muss man für die Entscheidungen und Handlungen, die die anderen betreffen, relevante Gründe vorbringen.

Das zweite Prinzip der Gerechtigkeit ist die Vermeidung von unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen. Die Gerechtigkeit ist, wie Aristoteles sagt, eine Tugend, die sich auf den anderen bezieht und tut, was dem anderen nützt. Somit ist sie ein fremdes Gut. Sie gehört zum Kern unseres Moralsystems. Dieser Kern unseres

³⁵¹ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übersetzt von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 2006, 5. Buch, 3. Kapitel, S. 161-163; G. Bien: „Gerechtigkeit bei Aristoteles“, in: O. Höffe (Hrsg.): *Aristoteles – Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, S. 136; und O. Höffe: *Gerechtigkeit – Eine philosophische Einführung*, München 2001, S. 22.

³⁵² Vgl. Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, übersetzt von O. Gigon, 5. Auflage, München 1984, 5. Buch, 3. Kapitel, S. 155; Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übersetzt von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 2006, S. 162; und G. Bien: „Gerechtigkeit bei Aristoteles“, in: O. Höffe (Hrsg.): *Aristoteles – Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, S. 140-145.

³⁵³ Vgl. J. S. Mill: *Der Utilitarismus*, übersetzt von D. Birnbacher, Stuttgart 1976, S. 78.

³⁵⁴ Ebenda, S. 79.

Moralsystems ist, wie im Unterkapitel 4.4 erwähnt, dafür bestimmt, die Individuen vor unnötiger Schadens- und Leidenszufügung zu schützen. Die Gerechtigkeit gilt als Verbot willkürlicher Behandlung, Ausbeutung oder Misshandlung und lehnt vermeidbare Schädigungen ab.³⁵⁵ Folglich sollte eine Handlung, die den anderen Schaden oder Leiden antut, nur dann erlaubt sein, wenn sie wirklich unvermeidbar ist.

Die beiden Prinzipien der Gerechtigkeit werden auch von Rawls in seiner Theorie erwähnt. Er behauptet, dass moralische Urteile unparteiisch sein sollten. Für ihn ist ein unparteiisches Urteil ein solches, das den Grundsätzen entspricht, die im Urzustand beschlossen worden seien.³⁵⁶ Darüber hinaus bezeichnet Rawls die Pflicht, einem anderen keinen Schaden und kein Unrecht anzutun, und die Pflicht, kein unnötiges Leiden hervorzurufen, als natürliche Pflichten; diese sind Grundsätze, die unbedingt gelten. Er wendet die beiden Prinzipien der Gerechtigkeit jedoch nicht in konsequenter Weise auf Tiere an.

Manchmal wird behauptet, dass Gerechtigkeit strikte Gegenseitigkeit verlange. Dementsprechend könnten diejenigen, die berücksichtigt würden, immer nur Wesen sein, die selbst oder deren Handlungen als gerecht oder ungerecht beurteilt werden könnten. Alle nicht-menschlichen Wesen sowie alle Menschen, die nicht die Voraussetzungen erfüllen, um moralische Akteure zu sein, fallen aus dem solchermaßen gefassten Bereich der Gerechtigkeit heraus; man könnte dann nicht gerecht oder ungerecht gegen Tiere, schwer geistig Behinderte oder kleine Kinder sein.³⁵⁷ Diese Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit ist jedoch zu eng. Denn man ist gewöhnlich nicht der Meinung, dass ein kleines Kind oder einen geistig Behinderten willkürlich zu benachteiligen, nichts mit der Gerechtigkeit zu tun habe. Im Gegensatz dazu sollte man ein Kind vor unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen schützen, sofern man dazu fähig ist, selbst wenn man keine ähnliche Gegenleistung von diesem Kind erwarten würde. An strikte Gegenseitigkeit ist die Idee der Gerechtigkeit also nicht gebunden. Gerechtigkeit ist nicht nur als eine Pflicht unter moralischen Akteuren zu verstehen, vielmehr wird sie gerade auch gegenüber denjenigen gefordert, die keine Gegenleistungen erbringen können. Dies

³⁵⁵ Vgl. G. M. Teutsch: „Gerechtigkeit für Mensch und Tier“, in: *Universitas*, 42. Jahrgang, 2. Band, Stuttgart 1987, S. 837; und O. O'Neill: *Tugend und Gerechtigkeit – Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*, übersetzt von J. Schulte, Berlin 1996, S. 213 ff.

³⁵⁶ Siehe J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 217.

³⁵⁷ Vgl. N. Mazouz: Artikel „Gerechtigkeit“, in: M. Düwell, C. Hübenal und M. H. Werner (Hrsg.): *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar 2002, S. 365 f.

findet in unserer Gesellschaft in Bezug auf Kleinkinder oder Geisteskranke allgemeine Anerkennung.³⁵⁸ Sie genießen nämlich den gleichen Schutz von Leib und Leben wie die normalen Erwachsenen. Weil es nicht zwingend ist, alle Forderungen der Gerechtigkeit als wechselseitig verpflichtend anzusehen, kann man die menschlichen Handlungen gegenüber Tieren nicht einfach aus dem Anwendungsbereich der Gerechtigkeitsidee ausschließen.

Auch die Annahme von Rawls, dass man gegenüber Wesen ohne die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitssinn, den Tieren etwa, keine strenge Gerechtigkeit zu üben brauche, ist unplausibel. Denn er liefert überhaupt keine Begründung dafür, dass der Gerechtigkeitssinn eine notwendige Bedingung für den Anspruch auf Gerechtigkeit ist. Aus der Tatsache, dass die Grundsätze der Gerechtigkeit durch diejenigen, die den Gerechtigkeitssinn haben, festgelegt werden müssen, lässt sich nicht folgern, dass man nur gegenüber Wesen mit dem Gerechtigkeitssinn gerecht handeln sollte.³⁵⁹ Außerdem ist es nicht einsichtig, warum man, wo es um Tiere geht, seinen Gerechtigkeitssinn abschalten müsste, wenn man diesen Sinn wirklich hätte. Es ist verboten, den anderen Menschen Unrecht anzutun, nicht weil sie einen Gerechtigkeitssinn haben. Denn selbst gegenüber denjenigen Menschen, denen diese Eigenschaft fehlt, sollte Unrecht tun unseren moralischen Überlegungen gemäß auch vermieden werden. Vielmehr darf man den anderen Menschen kein Unrecht zufügen, weil der Mensch verletzlich ist. Und man verwendet die Idee der Gerechtigkeit, um den Menschen vor unnötigen Schädigungen zu bewahren. Nun können Tiere, die leidensfähig sind, auch durch menschliche Handlungen beeinträchtigt werden. Die Menschen behandeln die Tiere häufig auf eine Weise, die unter Menschen als klare Ungerechtigkeit gilt. Weil die unnötigen Schädigungen von Tieren nicht dadurch, dass sie nicht zu der menschlichen Spezies gehören, gerechtfertigt werden können, ist es sinnvoll, Tieren im Gerechtigkeitsdenken einen Platz einzuräumen.

Es gibt also kein schlüssiges Argument, mit dem man die Beschränkung der Verpflichtung der Gerechtigkeit auf den Menschen verteidigen kann. Im Gegenteil, eine Analogie lässt sich zwischen Gerechtigkeit innerhalb der menschlichen Mitwelt und Gerechtigkeit gegenüber den Tieren herstellen, wenn in beiden Sphären die Vermeidung unnötiger Leidens- und Schadenszufügungen als gemeinsame

³⁵⁸ Vgl. C. Leven: *Tierrechte aus menschenrechtlicher Sicht – Der moralische Status der Tiere in Vergangenheit und Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung des Präferenz-Utilitarismus* von Peter Singer, Hamburg 1999, S. 223.

³⁵⁹ Vgl. M. Rowlands: *Animal Rights – A Philosophical Defence*, London 1998, S. 123.

Legitimation für die Gerechtigkeitsidee angenommen wird. Wir hoffen, dass diejenigen, die stärker als wir sind, uns schonen. Es ist nach unserem moralischen Verständnis, demzufolge wir nicht nur eigene Interessen, sondern auch fremde Interessen in Betracht ziehen sollten, konsequent, dass wir gegenüber denjenigen, die schwächer als wir sind, unsere Macht nicht missbrauchen sollten. Eine Gerechtigkeit gegenüber den Tieren ist durchaus möglich und auch geboten. Die beiden Prinzipien der Gerechtigkeit, nämlich die Unparteilichkeit und die Vermeidung von unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen, müssen also auch für unsere Behandlungen von Tieren gelten.

Dem Prinzip der Unparteilichkeit gemäß darf man kein Wesen willkürlich bevorzugen oder benachteiligen. Vielmehr muss man sowohl die menschlichen Interessen und Bedürfnisse als auch die der Tiere anerkennen und sie im Konfliktfall gegeneinander abwägen. Ein prinzipieller Vorrang menschlicher Bedürfnisse und Interessen muss abgewiesen werden. Es ist recht, dem fundamentaleren Interesse und Bedürfnis im Konfliktfall den Vorrang zu geben.³⁶⁰ Zu den fundamentalsten Interessen und Bedürfnissen gehören die Erhaltung des Lebens und die Vermeidung von unnötigen Leidenszufügungen. Die Tötung von Tieren wird oft als moralisch unbedenklich angesehen. Dafür argumentiert man zum Beispiel, dass man Tiere schmerzlos töten dürfte, weil sie kein Interesse am Leben hätten.³⁶¹ Doch bei dieser Aussage ist Vorsicht angebracht. Ob Tiere ein Interesse hat, am Leben zu bleiben, ist eine Frage, die man nicht einfach aus eigener Vorstellung über Tiere beantworten kann. Außerdem ist es zweifelhaft, ob man ein Wesen allein deswegen töten darf, weil es kein Interesse am Leben hat. Wenn ein Mensch lebensmüde wäre, bedeutet dies längst noch nicht, dass es moralisch zulässig wäre, ihn zu töten. Eine Tötung ohne irgendeine Leidenszufügung passiert wahrscheinlich ganz selten. Bevor Tiere getötet werden, werden sie oft eingesperrt oder angsterregenden Situationen ausgesetzt. Die Tötung von Tieren findet oft nicht unter Betäubung oder nur unter unsachgemäßer Betäubung statt.³⁶² Selbst wenn die Tötung schmerzlos durchgeführt

³⁶⁰ Vgl. M. Kriele: *Kriterien der Gerechtigkeit – Zum Problem des rechtsphilosophischen und politischen Relativismus*, Berlin 1963, S. 75.

³⁶¹ Vgl. W. Hardegg und G. Preiser (Hrsg.): *Tierversuche und medizinische Ethik – Beiträge zu einem Heidelberger Symposium*, Hildesheim 1986, S. 87 f.

³⁶² Vgl. U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main 1990, S. 116-119; und M. Engel, Jr.: „Tierethik, Tierrechte und moralische Integrität“, in: Die Interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft Tierethik Heidelberg (Hrsg.): *Tierrechte – Eine interdisziplinäre Herausforderung*, Erlangen 2007, S. 125-127.

wird, involviert sie zumindest eine gewisse Schädigung, nämlich eine Beraubung von künftigen Möglichkeiten zu Lust oder Interessenbefriedigung, die das Leben bietet.³⁶³ In der modernen Gesellschaft werden massenhafte Tiere zugunsten des Menschen getötet. Dies geschieht meistens nicht aus biologischer Notwendigkeit oder Zweckmäßigkeit.³⁶⁴ Im Licht der Gerechtigkeitsidee lässt sich der Gewinn verzichtbarer Vorteile des Menschen zu Lasten fundamentaler Interessen und Bedürfnisse der Tiere nicht vertreten. Man sollte auf Leben und Wohlbefinden der Tiere Rücksicht nehmen. Eine Handlung, die Tiere zu Tode bringt oder ihnen bedeutende Leiden zufügt, sollte nur dann erlaubt sein, wenn sie für die Erfüllung der gewichtigen Interessen und Bedürfnisse des Menschen wirklich unerlässlich ist. Hier gibt man dem Menschen einen gewissen Vorrang, nämlich wenn die fundamentalen Interessen und Bedürfnisse des Menschen mit denen der Tiere in einen unvermeidlichen Konflikt geraten, werden die menschlichen Interessen und Bedürfnisse in der Regel bevorzugt. Das ist deswegen, weil diejenigen, die den moralischen Normen folgen sollten, die Menschen sind. Die meisten Menschen neigen dazu, das Leben zu erhalten und großes Leiden zu vermeiden. Damit die moralischen Normen wirklich beachtet werden, dürften sie die Menschen nicht überfordern. Gleichzeitig muss man aber die Tatsache zur Kenntnis nehmen, dass die Erhaltung des Lebens und die Vermeidung des Leidens für zahlreiche Tiere auch von Belang sind. Vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus betrachtet sollte man ihnen, wie den Menschen, auch unnötige Leidens- und Schadenszufügungen ersparen.

4.7 Der Präferenz-Utilitarismus von Peter Singer

Es war das 1975 erschienene Werk *Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals* des australischen Philosophen Peter Singer, das die neuere Debatte über Tierethik in Bewegung setzte.³⁶⁵ Darin vertritt er die Ansichten, dass das moralische Prinzip von der gleichen Erwägung der Interessen sowohl für Menschen

³⁶³ Vgl. J.-C. Wolf: „Gerechtigkeit für Tiere“, in: B. Janowski und P. Riede (Hrsg.): *Die Zukunft der Tiere – Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven*, Stuttgart 1999, S. 164.

³⁶⁴ Vgl. M. Hempolinski: „Haben wir das Recht, Tiere zu töten? Moralische Aspekte der Tötung von Tieren“, in: J. C. Joerden und B. Busch (Hrsg.): *Tiere ohne Rechte?*, Berlin/Heidelberg/New York 1999, S. 53.

³⁶⁵ Vgl. H.-P. Breßler: *Ethische Probleme der Mensch-Tier-Beziehung - Eine Untersuchung philosophischer Positionen des 20. Jahrhunderts zum Tierschutz*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1997, S. 61.

als auch für Tiere gelten müsse, und dass das Leiden der empfindenden Wesen minimiert werden sollte.³⁶⁶

In der 1979 erschienenen ersten Auflage der *Practical Ethics* versucht Singer, die oben erwähnten Ansichten genauer zu erläutern und weiter zu entwickeln. Er neigt zu einer utilitaristischen Position. Ihm zufolge betrachtet der klassische Utilitarismus eine Handlung als richtig, wenn sie ebensoviel oder mehr Zuwachs an Glück für alle Betroffenen produziert, als irgendeine alternative Handlung, und als schlecht, wenn sie das nicht tut.³⁶⁷ Singer selbst vertritt jedoch eine andere Version des Utilitarismus, die er als Präferenz-Utilitarismus (*preference utilitarianism*) bezeichnet. Unter Präferenzen versteht er die Interessen eines Wesens als das, was es nach Abwägung aller relevanten Fakten vorzieht. Der Präferenz-Utilitarismus, so Singer, beurteilt Handlungen nicht nach ihrer Tendenz zur Maximierung von Lust und Minimierung von Leid, sondern nach dem Grad, in dem sie mit den Präferenzen der von den Handlungen oder ihren Konsequenzen betroffenen Wesen übereinstimmen.³⁶⁸

Singer ist damit einverstanden, dass moralische Urteile von einem universalen Standpunkt aus getroffen werden müssen. Dementsprechend darf man, so Singer, seine eigenen Interessen nicht einfach deshalb, weil sie seine Interessen sind, mehr zählen als die Interessen von irgendjemand anderem; vielmehr hat man anstelle seiner eigenen Interessen die Interessen aller zu berücksichtigen, die von seiner Entscheidung betroffen sind. Dies erfordert nach Singer, dass man alle diese Interessen abwägt und jenen Handlungsverlauf wählt, von dem es am wahrscheinlichsten ist, dass er die Interessen der Betroffenen maximiert. Also müsse man den Handlungsverlauf wählen, der für alle Betroffenen die besten Konsequenzen habe. Dies sei eine Form von Utilitarismus. Sie unterscheidet sich vom klassischen Utilitarismus dadurch, so Singer, dass „beste Konsequenzen“ das bedeutet, was die

³⁶⁶ Siehe P. Singer: *Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York 1975, S. 6 und S. 24.

³⁶⁷ Siehe P. Singer: *Practical ethics*, 1. Auflage, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney 1982, S. 3 und S. 13; Deutsch: *Praktische Ethik*, 1. Auflage, aus dem Englischen übersetzt von J.-C. Wolf, Stuttgart 1989, S. 11 und S. 25.

³⁶⁸ Siehe P. Singer: *Practical ethics*, 1. Auflage, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney 1982, S. 80; Deutsch: *Praktische Ethik*, 1. Auflage, aus dem Englischen übersetzt von J.-C. Wolf, Stuttgart 1989, S. 112.

Interessen der Betroffenen fördert, und nicht bloß das, was Lust vermehrt und Verlust verringert.³⁶⁹

Die Ansicht, alle Menschen seien gleich, ist heutzutage weit verbreitet. Für Singer ist die einzige mögliche Basis für die Behauptung, alle Menschen seien gleich, das Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen. Das Wesentliche am Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen bestehe darin, dass man seinen moralischen Überlegungen gleiches Gewicht gebe hinsichtlich der ähnlichen Interessen all derer, die von seinen Handlungen betroffen seien. Es gibt Singer zufolge keinen logisch zwingenden Grund für die Annahme, dass ein Unterschied in den Fähigkeiten zweier Menschen einen Unterschied in dem Maß der Beachtung rechtfertigt, die man ihren Interessen schenkt. Interesse sei Interesse, wessen Interesse es auch immer sein möge. Das Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen funktioniert nach Singer wie eine Waagschale: Interessen werden unparteiisch abgewogen. Echte Waagen begünstigen die Seite, auf der das Interesse stärker ist oder verschiedene Interessen sich zu einem Übergewicht über eine kleinere Anzahl ähnlicher Interessen verbinden; aber sie nehmen keine Rücksicht darauf, wessen Interessen sie wiegen.³⁷⁰

Für Singer ist die Fähigkeit zu leiden und sich zu freuen eine Grundvoraussetzung dafür, überhaupt Interessen haben zu können. Diese Fähigkeit besitzen jedoch nicht nur die Menschen, sondern auch viele Tiere. Nun behauptet Singer, dass das Prinzip der gleichen Interessenerwägung zwar eine adäquate Basis für menschliche Gleichheit sei, aber eine Basis, die sich nicht auf Menschen beschränken lasse. Sein Argument für diese Behauptung lautet: Dieses Prinzip schließt ein, dass unser Interesse an anderen nicht davon abhängig sein darf, was sie sind oder welche Fähigkeiten sie haben. 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. Die Grenze der Fähigkeit, Leid oder Freude zu erfahren, ist Singer zufolge die einzig vertretbare Grenze für die Rücksichtnahme auf die Interessen anderer. Das Prinzip der gleichen Interessenerwägung gestatte es nicht, größere Interessen für kleinere Interessen zu

³⁶⁹ Siehe P. Singer: *Praktische Ethik*, 1. Auflage, aus dem Englischen übersetzt von J.-C. Wolf, Stuttgart 1989, S. 23 f.

³⁷⁰ Ebenda, S. 26-27, S. 32-33 und S. 63.

opfern. Somit sei es falsch, wichtige Interessen der Tiere zu opfern, um weniger wichtige Interessen des Menschen zu befriedigen.³⁷¹

Dass es falsch ist, einem Wesen Schmerz zuzufügen, kann nach Singer nicht von seiner Gattungszugehörigkeit abhängen; das gleiche Argument gilt auch für das Töten. Das Töten eines Tiers ist falsch, gleich welcher Gattung es angehört. Singer zufolge hat das Leben einer Person, das heißt eines rationalen und selbstbewussten Wesens, jedoch einen besonderen, vom Leben bloß empfindender Wesen verschiedenen Wert. Für diese Ansicht argumentiert Singer: Ein selbstbewusstes Wesen ist sich seiner selbst als einer distinkten Entität bewusst, mit einer Vergangenheit und Zukunft. Ein Wesen, das sich solchermaßen selbst bewusst ist, ist fähig, Wünsche hinsichtlich seiner eigenen Zukunft zu haben. Wenn man aber diesem Wesen ohne seine Zustimmung das Leben nimmt, so durchkreuzt man damit seine Wünsche für die Zukunft.³⁷²

Die Tatsache, so Singer, dass Wünsche für die Zukunft unerfüllt bleiben, wenn Personen sterben, hat nach dem klassischen Utilitarismus keine unmittelbare Bedeutung. Denn der klassische Utilitarismus beurteile Handlungen nach ihrer Tendenz zur Maximierung von Lust oder Glück und zur Minimierung von Schmerz oder Unglück. Trotzdem könnten die klassischen Utilitaristen ein Verbot, Personen zu töten, aus dem indirekten Grund verteidigen, dass es das Glück der Personen steigern, die andernfalls darüber beunruhigt sein müssten, getötet zu werden. Im Gegensatz zu dem klassischen Utilitarismus liefert der Präferenz-Utilitarismus, den Singer selber vertritt, ein direktes Argument gegen das Töten von Personen. Nach dem Präferenz-Utilitarismus sei eine Handlung falsch, die der Präferenz irgendeines Wesens entgegenstehe, ohne dass diese Präferenz durch entgegengesetzte Präferenzen ausgeglichen werde. Eine Person zu töten, die es vorziehe, weiterzuleben, sei daher falsch, die übrigen Umstände als gleich bleibend vorausgesetzt. Für den Präferenz-Utilitarismus, so Singer, ist das Töten einer Person in der Regel schlimmer als das Töten eines anderen Wesens, weil ein Wesen, das sich nicht selbst als eine Wesenheit mit einer Zukunft sehen kann, keine Präferenz hinsichtlich seiner eigenen zukünftigen Existenz haben kann. Als ein Präferenz-Utilitarist ist Singer aber der Meinung, dass das dem getöteten Wesen zugefügte Übel nur ein zu beachtender Faktor sei, und die

³⁷¹ Ebenda, S. 70-73, S. 79 und S. 81.

³⁷² Ebenda, S. 106 f. und S. 109.

Präferenz des Opfers manchmal durch die Präferenzen von anderen aufgewogen werden könnte.³⁷³

Es gibt viele Wesen, so Singer, die bewusst und fähig sind, Lust und Schmerz zu erfahren, aber nicht selbstbewusst und vernunftbegabt und somit keine Personen. Viele nichtmenschliche Lebewesen gehörten zu dieser Kategorie; das gelte auch für Neugeborene und einige Geisteskranke. Nun beschäftigt sich Singer mit der Frage, ob das Leben eines bewussten, aber nicht selbstbewussten Wesens einen Wert hat. Ihm zufolge ist der offensichtlichste Grund dafür, das Leben eines Wesens, das Lust und Schmerz empfinden kann, als einen Wert zu achten, die Lust, die es empfinden kann. Ein Wesen könne nicht Lust empfinden, wenn es tot sei. Daher besage die Tatsache, dass ein Wesen künftig Lust empfinden werde, dass es falsch wäre, es zu töten.³⁷⁴

Es gibt laut Singer zwei Wege, die Summe der Lust in der Welt zu verringern: Der eine besteht darin, die Vergnügungen derjenigen zu beseitigen, die ein lustvolles Leben führen; der andere darin, diejenigen zu beseitigen, die ein lustvolles Leben führen. Dementsprechend gibt es zwei Wege, so Singer, die Summe von Lust in der Welt zu steigern: Der eine besteht darin, die Lust derjenigen zu vermehren, die jetzt existieren; der andere darin, die Zahl derjenigen zu erhöhen, die ein lustvolles Leben führen werden. Singer stellt die Frage, ob es wirklich gut wäre, mehr Lust zu erzeugen, indem man mehr lustempfindende Wesen erzeugt. Darauf antwortet er, dass es zwei mögliche Ansätze gibt: Der erste besteht darin, einfach zu akzeptieren, dass es gut ist, die Anzahl der lustvollen Leben zu erhöhen, um die Summe der Lust in der Welt zu steigern, und schlecht, die Summe der Lust in der Welt zu vermindern, indem man die Zahl der lustvollen Leben vermindert. Diesen Ansatz nennt Singer die „Totalansicht“ (*total view*), weil es sich dabei um die Vermehrung der Gesamtsumme von Lust handelt und es gleichgültig ist, ob dies durch die Vermehrung von Lust bei existierenden Wesen geschieht oder durch die Vermehrung der Zahl von Wesen, die existieren. Der zweite Ansatz besteht Singer gemäß darin, nur Wesen zu berücksichtigen, die bereits existieren – und zwar vor der Entscheidung oder zumindest unabhängig von der Entscheidung, die wir fällen werden. Er nennt

³⁷³ Ebenda, S. 110-113.

³⁷⁴ Ebenda, S. 117 f.

dies die „Vorherige-Existenz-Ansicht“ (*prior existence view*); sie leugnet, dass es einen Wert habe, die Lust zu vermehren, indem man zusätzliche Wesen schafft.³⁷⁵

Wenn es um selbstbewusste Wesen geht, vertritt Singer die Vorherige-Existenz-Ansicht. Ihm zufolge stehen bei solchen Wesen mehr als nur unpersönliche Quantitäten von Glück auf dem Spiel, und man hat Recht, wenn man sich selbst zuerst und vornehmlich mit der Lebensqualität der selbstbewussten Wesen befasst, die jetzt existieren oder, unabhängig von unseren Entscheidungen, in einiger Zukunft existieren werden. Im Gegensatz dazu ist die Totalansicht nach Singer auf die bloß bewussten Wesen anwendbar. Hier sei es angemessen, nur die Maximierung von Glück in Erwägung zu ziehen. Das Unrecht, dass man ein bloß bewusstes Wesen töte, könne dadurch ausgeglichen werden, dass man ein ähnliches Wesen in die Welt setze, das ein ebenso glückliches Leben haben werde. Singer betrachtet die bloß bewussten Wesen also als ersetzbar.³⁷⁶ Er akzeptiert eine Wertordnung verschiedener Lebewesen wie folgt: Je höher entwickelt das bewusste Leben eines Wesens, je größer der Grad von Selbstbewusstsein und Rationalität, umso mehr würde man dieses Lebewesen vorziehen, wenn man zwischen ihm und einem Wesen auf einer niedrigeren Bewusstseinsstufe zu wählen hätte.³⁷⁷

In Bezug auf die oben erwähnten zwei Ansätze ändert Singer seine Meinung in der zweiten Auflage der *Practical Ethics*. Nun behauptet er nicht mehr, dass man bei bloß bewussten Wesen die Totalansicht anwenden sollte, für selbstbewusste Wesen hingegen die Vorherige-Existenz-Ansicht. Trotzdem ist er immer noch davon überzeugt, dass bloß bewusste Wesen ersetzbar seien. Ihm zufolge ist die Fähigkeit, sich selbst als in der Zeit existierend zu sehen und so ein längeres Leben zu erstreben, das charakteristische Merkmal der Wesen, die als nicht ersetzbar zu betrachten sind.³⁷⁸

Singer zufolge sind ethische Theorien, die auf den Rechten basieren, zu unflexibel, um auf verschiedene reale und imaginäre Umstände zu reagieren, in denen man moralische Urteile fällen muss. Er versucht, den moralischen Status der Tiere

³⁷⁵ Siehe P. Singer: *Practical ethics*, 1. Auflage, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney 1982, S. 85-87; Deutsch: *Praktische Ethik*, 1. Auflage, aus dem Englischen übersetzt von J.-C. Wolf, Stuttgart 1989, S. 118-120.

³⁷⁶ Siehe P. Singer: *Praktische Ethik*, 1. Auflage, aus dem Englischen übersetzt von J.-C. Wolf, Stuttgart 1989, S. 137-142.

³⁷⁷ Ebenda, S. 125.

³⁷⁸ Siehe P. Singer: *Practical Ethics*, 2. Auflage, Cambridge 1999, S. 125 f.; Deutsch: *Praktische Ethik*, 2. Auflage, aus dem Englischen übersetzt von O. Bischoff, J.-C. Wolf und D. Klose, Stuttgart 2006, S. 166 f.

dadurch zu erhöhen, dass er das Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen sowohl für Menschen als auch für Tiere gelten lässt. Er schreibt den Tieren aber keine Rechte zu. Vielmehr zweifelt er daran, ob es wirklich Rechte gibt, die Menschen und Tiere besitzen könnten.³⁷⁹

4.8 Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Präferenz-Utilitarismus von Singer

Der Utilitarismus ist schon lange nicht mehr eine einzige, in sich homogene Theorie, sondern entwickelt sich im Laufe der Zeit in eine Anzahl von Varianten. Trotzdem kann man einen Kern herausarbeiten, der den wichtigsten Varianten gemeinsam ist. Der Utilitarismus ist eine normative Ethik im Sinne einer Theorie der Ziele und Prinzipien moralisch richtigen Handelns.³⁸⁰ Er stellt ein Kriterium auf, nach dem man Entscheidungen, Handlungen, Normen und Institutionen als moralisch richtig oder falsch beurteilen sollte. Für die Situation, in der man eine Handlung zwischen verschiedenen Möglichkeiten als moralisch richtig wählen sollte, besteht das Kriterium der utilitaristischen Ethik gemäß aus den vier folgenden Elementen:

1. Die Richtigkeit der Handlungen oder Normen wird nach ihren Folgen beurteilt.
2. Gemessen werden die Folgen an ihren Nutzen.
3. Entscheidend ist aber nicht der Nutzen für beliebige Ziele, Werte oder Zwecke, sondern der Nutzen für das, was in sich gut ist. Beispielsweise gilt als höchster Wert für die Vertreter des klassischen Utilitarismus wie Jeremy Bentham und John Stuart Mill die Erfüllung der menschlichen Bedürfnisse und Interessen: das menschliche Glück; Ziel ist die maximale Bedürfnis- und Interessenbefriedigung oder die minimale Frustration. Deswegen gilt das als moralisch geboten, was am meisten Lust bewirkt oder aber Unlust vermeidet. Kriterium der Beurteilung der Folgen einer Handlung ist also ihr Gratifikationswert: das Maß an Lust, das die Handlung hervorruft, vermindert um das mit ihr verbundene Maß an Unlust.
4. Es kommt nicht auf den Gratifikationswert für den Handelnden allein an, sondern für alle Individuen, die von der Handlung betroffen werden. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass diejenige Handlung oder Norm dem Utilitarismus zufolge moralisch richtig ist, deren Folgen für das Wohlergehen aller Betroffenen optimal sind.³⁸¹

³⁷⁹ Siehe P. Singer: „Animal Liberation or Animal Rights“, in: J. Hospers (Hrsg.): *The Monist*, Bd. 70, Nr. 1, S. 4 und S. 13.

³⁸⁰ Vgl. O. Höffe: „Einleitung“, in: ders. (Hrsg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik – Klassische und zeitgenössische Texte*, 2. Auflage, Tübingen 1992, S. 9 f.

³⁸¹ Ebenda, S. 10 f.

Nun möchten wir zwei Hauptprobleme des klassischen Utilitarismus besprechen. Das erste liegt darin, dass das Prinzip, dass man den Gesamtnutzen wie die Lust aller Betroffenen maximieren sollte, als Entscheidungsregel für unsere moralischen Überlegungen oft unbrauchbar ist. Bei vielen Optionen ist es ungewiss, wer davon betroffen wird.³⁸² Manche Menschen interessieren sich zum Beispiel für den Bau einer chemischen Fabrik, weil sie dadurch einen wirtschaftlichen Gewinn haben könnten. Sie unterschätzen leicht das Risiko, dass eine solche Fabrik die natürliche Umwelt umfangreich und lange dauernd verschmutzen könnte. In diesem Fall weiß man nicht genau, wer von der Umweltverschmutzung betroffen wird. Wie kann man aber den Gesamtnutzen, den eine Handlung für ihre Betroffenen hat, berechnen, wenn man die von dieser Handlung Betroffenen gar nicht exakt bestimmen kann?

Auch die Annahme, dass Lust und Unlust verschiedener Menschen oder verschiedener Arten von Lebewesen messbar seien, muss in Frage gestellt werden. Wer danach strebt, die Lust zu maximieren, müsste eigentlich sie messen können. Bentham führt die sechs folgenden Kriterien an, um den Wert einer Freude oder eines Leids eines Individuums zu bestimmen. Sie sind nämlich: (1) die Intensität (*intensity*), (2) die Dauer (*duration*), (3) die Gewissheit (*certainty*) oder Ungewissheit (*uncertainty*), (4) die Nähe (*propinquity*) oder Ferne (*remoteness*) einer Freude oder eines Leids, (5) die Folgenträchtigkeit (*fecundity*) der Freude oder des Leids, das heißt die Wahrscheinlichkeit, dass auf sie Empfindungen von derselben Art folgen; und schließlich (6) die Reinheit (*purity*) der Freude oder des Leids, das heißt die Wahrscheinlichkeit, dass auf sie nicht Empfindungen von entgegengesetzter Art folgen. Der Gratifikationswert einer Handlung wird nach Bentham zunächst für jeden der Betroffenen gesondert errechnet; addiert man dann die individuellen Gratifikationswerte für jeden der Betroffenen, so erhält man den kollektiven Gratifikationswert, den Gesamtnutzen dieser Handlung.³⁸³

Das von Bentham vorgeschlagene Verfahren der Addition und Subtraktion von Gratifikationswerten setzt aber, wie Otfried Höffe bemerkt, eine gemeinsame Maßeinheit von Freude und Leid voraus; ohne ihre Hilfe lassen sich die Gratifikationswerte nicht numerisch angeben und ohne eine numerische Angabe

³⁸² Ebenda, S. 20.

³⁸³ Siehe J. Bentham: *The principles of morals and legislation*, New York 1988, Kapitel IV, §§ II-V, S. 29-31.

überhaupt nicht addieren oder subtrahieren. Eine solche Maßeinheit ist jedoch nicht vorhanden.³⁸⁴ Selbst wenn man das Verfahren Benthams nur auf eine kleine Anzahl normaler erwachsener Menschen anwendet, kann man auf nicht überwindbare Schwierigkeiten stoßen, weil bei vielen Handlungsalternativen ihr Nutzen nicht annähernd quantitativ bestimmt werden kann. Dieses Verfahren ist kaum noch durchführbar, wenn es sich um eine große Menge von Menschen, insbesondere von Kleinkindern oder geistig Behinderten, oder um Tiere handelt. Denn viele Daten, die man für die Nutzenkalkulation braucht, bleiben einfach unbekannt.

Das zweite Hauptproblem des klassischen Utilitarismus ist, dass eine Handlung, auch wenn sie zur Maximierung des Gesamtnutzens aller Betroffenen führt, trotzdem ein moralisches Bedenken auslösen kann. Bei dem klassischen Utilitarismus geht es hauptsächlich um die Gesamtmenge von Glück und Unglück, von Nutzen und Schaden; wie sie verteilt wird, ist gleichgültig oder spielt höchstens nur eine untergeordnete Rolle. Mit der utilitaristischen Ethik ist also eine extrem ungleiche Verteilung des Nutzens auf die einzelnen Individuen kompatibel, solange der Gesamtnutzen maximiert wird. Die Individuen können dem Gesamtnutzen geopfert werden. Mithin kann etwas, was das Gemeinwohl fördert, gelegentlich als ungerecht angesehen werden.³⁸⁵

Für die Idee der Gerechtigkeit ist der Schutz des Individuums gegen unnötige Angriffe von großer Bedeutung. Sie ist nicht auf utilitaristische Überlegungen reduzierbar und kann manchmal mit dem Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens im Widerspruch stehen. Wenn man zum Beispiel ein wildes Tier, das von besonderer Schönheit und sehr scheu vor dem Menschen wäre, in einem Zoo zur Schau stellen würde, würde es in Angst versetzt. Wenn zahlreiche Besucher durch die Besichtigung dieses Tiers Freude empfinden würden und die kollektive Glücksbilanz deshalb erhöht würde, würde die Handlung, dass man dieses Tier im Zoo sperrt, dem Utilitarismus entsprechend als moralisch richtig beurteilt. Vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus betrachtet, kann man aber zu einem gegensätzlichen Schluss gelangen. Man kann also dieselbe Handlung für moralisch falsch halten, weil die Leidenszufügung an diesem Tier für die Erfüllung der fundamentalen Bedürfnisse oder Interessen des Menschen nicht notwendig ist und auch nicht unvermeidbar.

³⁸⁴ Vgl. O. Höffe: „Einleitung“, in: ders. (Hrsg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik – Klassische und zeitgenössische Texte*, 2. Auflage, Tübingen 1992, S. 20.

³⁸⁵ Ebenda, S. 44 ff.

Das Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens ist nicht das einzige, auch nicht unbedingt das prioritäre Kriterium für das moralisch Richtige oder Falsche. Das Gemeinwohl fällt nicht immer mit dem Wohl jedes einzelnen zusammen. Leiden und Wohl sind eigentlich Erfahrungen des Individuums. Es ist nicht einsichtig, warum man das Gemeinwohl, was ein relativ vager Begriff ist, unbedingt maximieren muss, insbesondere wenn die moralisch gerechtfertigten Ansprüche des Individuums mit der Maximierung des Gemeinwohls in Konflikt stehen.³⁸⁶ Es ist doch keine allgemein gültige Verpflichtung, dass man Leid oder Schaden erdulden müsste, damit die anderen besser leben könnten. Auch die utilitaristische Ansicht, dass die Nachteile, die einigen auferlegt werden, durch eine größere Summe von Vorteilen anderer aufgewogen werden könnten, ist nicht überzeugend.³⁸⁷ Diese Ansicht könnte man nur dann teilen, wenn man die Nachteile und Vorteile als etwas Unpersönliches betrachten würde, was der Wirklichkeit aber nicht entspricht. Die Idee der Gerechtigkeit ist besser mit den moralischen Vorstellungen vieler Menschen im Einklang als die utilitaristische Ethik. Wenn man, anders als der Utilitarist, dem Prinzip der Gerechtigkeit den Vorrang gibt, kann jene Handlung, deren Folgen zu einem Maximum an allgemeinem Wohlergehen führen, sich in manchen Fällen als moralisch problematisch erweisen.

Auch der von Singer vertretene Präferenz-Utilitarismus, dementsprechend man statt der Lust die Erfüllung der Interessen oder Präferenzen aller von der Handlung Betroffenen maximieren sollte, kann die zwei oben genannten Hauptprobleme des klassischen Utilitarismus nicht lösen. Erstens ist die maximale Erfüllung von Präferenzen als Kriterium für unsere moralischen Entscheidungen oft ungeeignet. Man kann natürlich den Gesamtnutzen einer Handlung nicht berechnen, wenn eine genaue Bestimmung der von dieser Handlung Betroffenen fehlt, oder wenn es ungewiss ist, welche Präferenzen die Betroffenen haben, was bei Kleinkindern und Tieren häufig der Fall ist. Außerdem ist es nicht klar, wie man den Wert der Befriedigung oder Frustration verschiedener Arten von Präferenzen messen kann.³⁸⁸

In der zweiten Auflage der *Practical Ethics* übernimmt Singer die Unterscheidung zweier Ebenen moralischen Argumentierens, für welche Richard M. Hare plädiert. Hare unterscheidet zwischen der intuitiven Ebene und der kritischen

³⁸⁶ Vgl. J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 112.

³⁸⁷ Ebenda, S. 52.

³⁸⁸ Vgl. M. Rowlands: *Animal Rights – A Philosophical Defence*, London 1998, S. 66.

Ebene des moralischen Denkens: Wer theoretisch darüber nachdenkt, wie man den Nutzen maximieren kann, der bewegt sich auf der kritischen Ebene. Dagegen ist alltägliches moralisches Denken eher intuitiv. Im wirklichen Leben könnten wir normalerweise nicht alle komplexen Auswirkungen unserer Wahlmöglichkeiten vorhersehen. Es sei auch gar nicht praktisch zu versuchen, alle möglichen Konsequenzen einer jeden Wahl, die wir treffen könnten, im Voraus zu berechnen. Deswegen schlägt Hare vor, wir sollten für unser alltägliches Moralleben einige weitgefasste moralische Prinzipien übernehmen und nicht von ihnen abweichen. Dazu gehörten die Moralprinzipien wie die Wahrheit zu sagen, Versprechen zu halten, anderen nicht zu schaden usw.³⁸⁹ Mit der Unterscheidung zweier Ebenen moralischen Argumentierens von Hare lassen sich die Schwierigkeiten, die mit der Anwendung des Prinzips der Maximierung vom Gesamtnutzen auftreten, aber nicht umgehen. Denn solange man versucht, verschiedene Handlungsalternativen unter dem Maßstab der Nützlichkeit zu beurteilen, muss man sich mit der Situation konfrontieren, dass man oft nicht über genügend Informationen verfügt, um zu entscheiden, welche Alternative optimal ist.

Zweitens erweist sich eine Handlung nicht unbedingt als moralisch einwandfrei, auch wenn sie die Summe der erfüllten Präferenzen maximiert. Einerseits ist die Erfüllung von Präferenzen keineswegs das einzige, was man moralisch berücksichtigen sollte.³⁹⁰ Der Verlust von etwas kann tatsächlich schädlich für ein Wesen sein, obwohl es sich darüber nicht im Klaren ist und keine entsprechende Präferenz hat. Ein Kleinkind könnte etwa von seinen verstorbenen Eltern ein Eigentum erben. Ihm das Eigentum wegzunehmen, würde ein Unrecht darstellen, selbst wenn das Kind keine Präferenz hat, es zu behalten.

Andererseits ist für den Präferenz-Utilitarismus die Maximierung der Summation der erfüllten Präferenzen entscheidend, nicht hingegen die Erfüllung aller Einzelpräferenzen. Dies erlaubt in manchen Fällen eine extrem ungleiche Nutzenverteilung zu Ungunsten einzelner Individuen, solange der Gesamtnutzen maximiert wird. Singer vertritt zwar die Ansicht, dass man seinen moralischen Überlegungen gleiches Gewicht geben sollte hinsichtlich der ähnlichen Interessen all

³⁸⁹ Siehe P. Singer: *Practical Ethics*, 2. Auflage, Cambridge 1999, S. 92 f.; Deutsch: *Praktische Ethik*, 2. Auflage, aus dem Englischen übersetzt von O. Bischoff, J.-C. Wolf und D. Klose, Stuttgart 2006, S. 126 f.

³⁹⁰ Vgl. A. Flury: *Der moralische Status der Tiere – Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan*, Freiburg/München 1999, S. 156 f.

derer, die von seinen Handlungen betroffen sind. Es ist jedoch fraglich, ob dieses Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen wirklich mit dem Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens vereinbar ist. Singer müsste zeigen, dass die Beachtung des Prinzips der gleichen Erwägung von Interessen unbedingt zu einem Anwachsen des Gesamtnutzens führt. Dies hat er aber nicht gemacht.³⁹¹ Wie der klassische Utilitarismus bietet der Präferenz-Utilitarismus auch keinen ausreichenden Schutz des Individuums. Weil es sich um die maximale Erfüllung von Präferenzen aller Betroffenen handelt, kann es leicht zu Ungerechtigkeiten in Bezug auf die Präferenzen der einzelnen Betroffenen kommen.³⁹²

Die Annahme Singers, dass bloß bewusste Wesen ersetzbar seien, ist nicht einleuchtend. Während zahlreiche empirische Befunde dafür sprechen, dass Tiere, zumindest die Wirbeltiere, Schmerz oder Leiden erleben können, gibt es bisher keine allgemein anerkannte Methode für die Untersuchung des Selbstbewusstseins der Tiere, wie bereits im Unterkapitel 4.2 gesehen. Unter diesem Umstand ist es sehr schwierig, zu beurteilen, ob ein Wesen bloß bewusst oder selbstbewusst ist. Singer nennt Fische als Beispiele für die bloß bewussten Lebewesen.³⁹³ Dass ein Fisch sich selbst als distinkter Entität mit einer Vergangenheit und Zukunft überhaupt nicht bewusst sei, ist jedoch nur eine Behauptung, für die Singer keinen Beweis angibt. Auch wenn man ein Wesen als bloß bewusst einstuft, so führt es dennoch sein eigenes Leben und empfindet seine eigene Lust. Lust existiert immer nur als ein individuelles Erlebnis.³⁹⁴ Man könnte die bloß bewussten Wesen nur dann für ersetzbar halten, wenn man die Lust, oder genauer gesagt, die Maximierung von Lust, ohne entsprechende Träger in Betracht zöge.

Für Singer gilt die folgende Wertordnung verschiedener Lebewesen: Je höher entwickelt das bewusste Leben eines Wesens, je größer der Grad von Selbstbewusstsein und Rationalität, umso mehr würde man dieses Lebewesen vorziehen, wenn man zwischen ihm und einem Wesen auf einer niedrigeren Bewusstseinsstufe zu wählen hätte. Jedoch ist jedem Wesen sein eigenes Leben von

³⁹¹ Vgl. H. F. Kaplan: *Tierrechte – Die Philosophie einer Befreiungsbewegung*, Göttingen 2000, S. 73; und K. Ott: „Das Tötungsproblem in der Tierethik der Gegenwart“, in: E.-M. Engels (Hrsg.): *Biologie und Ethik*, Stuttgart 1999, S. 136 f.

³⁹² Vgl. H. F. Kaplan: *Tierrechte – Die Philosophie einer Befreiungsbewegung*, Göttingen 2000, S. 73.

³⁹³ Siehe P. Singer: *Praktische Ethik*, 2. Auflage, aus dem Englischen übersetzt von O. Bischoff, J.-C. Wolf und D. Klose, Stuttgart 2006, S. 159.

³⁹⁴ Vgl. W. Lenzen: „Das Töten von Tieren und von Föten“, in: *Analyse & Kritik*, 12. Jahrgang (1990), Heft 2, S. 197.

Bedeutung. In diesem Sinne ist es unangebracht, einen absoluten Maßstab für die Vergleiche zwischen dem Wert des Lebens bei einem oder dem anderen Wesen aufzustellen. Die meisten Menschen vertreten nicht die Meinung, dass das Leben eines Säuglings weniger wertvoll sei als das eines normalen erwachsenen Menschen oder das eines normalen erwachsenen Schimpansen. Von verschiedenen Faktoren werden unsere Beurteilungen über den Wert des Lebens eines Wesens beeinflusst. Dabei spielt der Grad von Selbstbewusstsein und Rationalität keine so große Rolle, wie Singer glaubt. Er scheint sich nicht darüber im Klaren zu sein, dass seine Wertordnung eine absurde Folge nach sich ziehen könnte: Wenn es in dem Universum Wesen gibt, die dem Menschen an Selbstbewusstsein und Rationalität überlegen sind, würde man gezwungen, das Leben dieser Wesen für wertvoller als das des Menschen zu halten.

Wie im Unterkapitel 4.6.2 erwähnt, muss man gelegentlich dem Menschen einen gewissen Vorrang vor dem Tier geben, damit die moralischen Normen wirklich befolgt werden. Wenn man den Menschen in einer Gesellschaft ein fundamentales Recht, das auf der Idee der Gerechtigkeit basiert, wie das Recht auf Leben, zuschreibt, erhält jeder Mensch den gleichen moralischen Status und niemand wird bevorzugt. Dieses Recht fordert für jeden Menschen eine Verteidigung des Lebens, die selbst durch das maximale Wohlergehen aller anderen nicht beiseite gesetzt werden darf. Somit wird das Leben jedes Menschen in dieser Gesellschaft geschützt, abgesehen von besonderen Situationen wie der Notwehr oder der Todesstrafe. Im Gegensatz dazu würde der Präferenz-Utilitarismus wahrscheinlich in größerem Umfang als eine ethische Theorie, die das Recht auf Leben postuliert, Ausnahmen vom Tötungsverbot zulassen, weil der Schutz des Lebens eines Individuums davon abhängt, welche Präferenzen die anderen haben. Für die heutige Welt, in der immer noch viele Menschen, ganz abgesehen von Tieren, unnötig verletzt oder getötet werden, hat eine Theorie wie der Präferenz-Utilitarismus, die gegenüber der moralischen Problematik wie dem Tötungsverbot flexibler ist, nicht unbedingt einen Vorteil gegenüber einer Theorie, die sich auf den Rechten stützt.

Wie oben gezeigt, müssen sich sowohl der klassische Utilitarismus als auch der Präferenz-Utilitarismus mit ernstlichen Problemen auseinandersetzen, für die man bis heute noch keine befriedigenden Lösungen gefunden hat. Es wäre voreilig, wenn man den Utilitarismus als die geeignetste ethische Theorie für den Schutz von Menschen und Tieren betrachtet, und andere Möglichkeiten wie die Theorie der

Gerechtigkeit oder die Theorie der Rechte, die auf der Idee der Gerechtigkeit beruhen, vernachlässigt.

5. Über die Theorie der Tierrechte von Tom Regan

Der amerikanische Philosoph Tom Regan ist der wohl bekannteste und einflussreichste Verteidiger der Tierrechte. Er betrachtet sich als Anwalt für die Rechte der Tiere und als Teil der Bewegung für die Rechte der Tiere. Diese Bewegung verfolgt eine Reihe von Zielen, einschließlich:³⁹⁵

- der völligen Abschaffung des Gebrauchs von Tieren in der Wissenschaft;
- der völligen Auflösung kommerzieller Tierwirtschaft;
- der völligen Beseitigung kommerzieller und sportlicher Jagd und Fallenstellerei.

In diesem Kapitel möchte ich zuerst die Theorie der Tierrechte von Regan darstellen und dann ihren Problemen nachgehen.

5.1 Die Theorie der Tierrechte von Regan

In seinem 1983 erschienenen Werk *The Case for Animal Rights* stellt Regan eine Konzeption individueller Tierrechte auf. Er bezeichnet seine Position als die Rechte-Auffassung (*the rights view*). Dieser zufolge haben bestimmte Individuen moralische Rechte, wie zum Beispiel das Recht auf Leben. Für die Rechte-Auffassung sind Rechte fundamentaler als Nützlichkeit, wie die Vermehrung der Lust oder die Erfüllung der Präferenzen, und von ihr unabhängig. Diejenigen, die die Rechte-Auffassung billigen, müssen nach Regan aber nicht die Meinung vertreten, dass alle moralischen Rechte absolut seien in dem Sinne, dass sie niemals durch andere moralischen Überlegungen verletzt werden könnten.³⁹⁶

Regan untersucht den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Gleichheit. Ihm zufolge ist eine Bedingung für ein ideales moralisches Urteil die Unparteilichkeit, die er als Übereinstimmung mit dem formalen Prinzip der Gerechtigkeit versteht. Dieses Prinzip verlange, dass man allen Individuen das ihnen Zustehende geben sollte, was man nicht tue, wenn gleiche Individuen ungleich behandelt werden. Dieses Prinzip schreibt jedoch nicht vor, so Regan, was den Individuen zustehen soll; und solange wir keine vernünftige Basis dafür haben, fehlt uns auch die Möglichkeit, zu

³⁹⁵ Siehe T. Regan: „Der Kampf für die Tierrechte“, in: P. B. Clarke und A. Linzey (Hrsg.): *Das Recht der Tiere in der menschlichen Gesellschaft*, Wien/Mülheim a. d. Ruhr 2002, S. 225.

³⁹⁶ Siehe T. Regan: *The Case for Animal Rights*, London/New York 1988, S. 145.

bestimmen, ob zwei Individuen in moralischer Hinsicht als gleich oder ungleich einzuordnen sind. Daher ist es notwendig, nach einer normativen Interpretation von Gerechtigkeit zu suchen.³⁹⁷

Nun betrachtet Regan drei Interpretationen der Gerechtigkeit. Die erste ist der Utilitarismus. Diesem entsprechend ist das, was den Individuen zustehen sollte, die gleiche Erwägung ihrer Interessen. Weil für den Utilitarismus aber das Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens gilt, können die Individuen unter gewissen Umständen dem Gesamtnutzen geopfert werden. Somit hält Regan den Gerechtigkeitsbegriff des Utilitarismus für mangelhaft.³⁹⁸

Die zweite Interpretation der Gerechtigkeit ist der Perfektionismus, der von den Denkern wie Aristoteles und Friedrich Nietzsche vertreten wird. Der perfektionistischen Theorie gemäß hängt das, was den Individuen zustehen sollte, davon ab, inwieweit sie ein bestimmtes Bündel von Tugenden oder Fähigkeiten, einschließlich intellektueller und künstlicher Talente, besitzen. Regan weist diese Theorie mit den Argumenten zurück, dass sie zufällig erworbene Fähigkeiten als moralisch relevant für die bevorzugte Behandlung ansieht, und dass sie der Ausbeutung der weniger Intelligenten durch die mehr Intelligenten Tür und Tor öffnet.³⁹⁹

Nachdem Regan den Utilitarismus und den Perfektionismus kritisiert und abgelehnt hat, führt er die dritte Interpretation der Gerechtigkeit, und zwar seine eigene, aus. Er nennt diese Interpretation die Auffassung der Gleichheit von Individuen (*the equality of individuals view*). Dieser zufolge haben bestimmte Individuen selbst einen Wert. Diesen Wert bezeichnet Regan als inhärenten Wert (*inherent value*). Er diskutiert zuerst den inhärenten Wert, den man moralischen Akteuren (*moral agents*) zuschreibt.⁴⁰⁰ Unter den moralischen Akteuren sind die Individuen gemeint, die über eine Vielzahl von intellektuellen Fähigkeiten verfügen. Darunter fallen auch die beiden Fähigkeiten, unparteiisch moralische Prinzipien zu überlegen und gemäß den Entschlüssen der moralischen Überlegungen zu handeln. Beispiele dafür sind normale erwachsene Menschen.⁴⁰¹ Der inhärente Wert eines moralischen Akteurs ist laut Regan konzeptuell verschieden von einem anderen Wert,

³⁹⁷ Ebenda, S. 232.

³⁹⁸ Ebenda, S. 233 und S. 263.

³⁹⁹ Ebenda, S. 233 f. und S. 263.

⁴⁰⁰ Ebenda, S. 235 und S. 263.

⁴⁰¹ Ebenda, S. 151 f.

der sich mit seinen Erfahrungen verbindet, zum Beispiel seinem Lustgewinn oder der Erfüllung seiner Präferenzen. Dieser letztere Wert wird der intrinsische Wert (*intrinsic value*) genannt. Der inhärente Wert ist, so Regan, nicht auf den intrinsischen Wert reduzierbar. Das bedeutet, dass man den inhärenten Wert eines moralischen Akteurs nicht durch das Addieren der intrinsischen Werte seiner Erfahrungen bestimmen kann. Der inhärente Wert ist inkommensurabel mit dem intrinsischen Wert, das bedeutet für Regan, dass die beiden Werte nicht vergleichbar sind und nicht gegen einander ausgetauscht werden können.⁴⁰²

Regan behauptet nun, dass alle moralischen Akteure, die inhärenten Wert besitzen, ihn im gleichen Maße besitzen würden. Die Auffassung, dass alle moralischen Akteure den gleichen inhärenten Wert haben, ist für Regan ein Postulat, das heißt eine theoretische Annahme. Er begründet diese Annahme mit den folgenden Argumenten: Um das oben erwähnte Problem des Perfektionismus zu vermeiden, nämlich um sicherzustellen, dass man nicht den Weg für die Ausbeutung der weniger Intelligenten durch die mehr Intelligenten bereitet, muss man davon ausgehen, dass alle, die den inhärenten Wert besitzen, gleich viel davon besitzen. Im Gegensatz zum Utilitarismus, der den moralischen Akteur bloß als einen Behälter davon ansieht, was den intrinsischen Wert hat, kann eine Handlung, die einem moralischen Akteur schadet, nach dem Postulat des gleichen inhärenten Werts nicht allein dadurch gerechtfertigt werden, dass sie zu dem besten Ergebnis für alle Betroffenen führt.⁴⁰³

Aus dem Postulat, dass alle moralischen Akteure den gleichen inhärenten Wert haben, zieht Regan drei Folgerungen: Erstens kann der inhärente Wert der moralischen Akteure nicht als etwas angesehen werden, was sie durch ihre Bemühungen erwerben können, oder als etwas, was sie dadurch verlieren können, dass sie etwas tun oder nicht. Zweitens ist der inhärente Wert der moralischen Akteure unabhängig von den Interessen der anderen. Drittens ist der inhärente Wert der moralischen Akteure unabhängig davon, ob sie Objekte von Interessen der anderen sind. Das heißt, der inhärente Wert der moralischen Akteure ist unabhängig davon, wie die anderen sie bewerten.⁴⁰⁴

Der Anwendungsbereich des inhärenten Werts soll Regan zufolge aber nicht den moralischen Akteuren vorbehalten bleiben, sondern auf die moralischen

⁴⁰² Ebenda, S. 235 f.

⁴⁰³ Ebenda, S. 236-239 und S. 247.

⁴⁰⁴ Ebenda, S. 237.

Empfänger⁴⁰⁵ (*moral patients*) ausgeweitet werden, weil man den Individuen gegenüber, den man Schaden zufügen kann, eine direkte Prima-facie-Pflicht hat, sie nicht zu verletzen. Zu sagen, dass diese Pflicht eine Prima-facie-Pflicht ist, bedeutet für Regan, dass man es rechtfertigen muss, wenn man diese Pflicht nicht erfüllt.⁴⁰⁶

Ungleich den moralischen Akteuren können die moralischen Empfänger nicht tun, was moralisch richtig oder falsch ist, weil ihnen das dazu erforderliche Urteilsvermögen fehlt. Regan unterscheidet zwischen zwei Klassen von moralischen Empfängern, nämlich (a) den Individuen, die bewusst und leidensfähig sind, aber keine anderen geistigen Fähigkeiten haben; und (b) den Individuen, die nicht nur bewusst und leidensfähig sind, sondern auch über andere geistige Fähigkeiten wie Überzeugung und Erinnerung verfügen. Nach Regan gehören gewisse Menschen und Tiere zu den beiden Klassen. Wenn er den Status der moralischen Empfänger erörtert, gilt sein Hauptaugenmerk jedoch den der Klasse (b). Mit dem Ausdruck der moralischen Empfänger meint Regan also normalerweise die Mitglieder der Klasse (b).⁴⁰⁷

Manche Menschen könnten zwar anerkennen, dass moralische Empfänger einen inhärenten Wert besitzen, aber ablehnen, dass sie den gleichen inhärenten Wert wie moralische Akteure haben. Die Gründe für diese Ablehnung sind Regan zufolge nichts anderes als eine Verwirrung der Begriffe, indem der inhärente Wert der Individuen verwechselt wird mit (a) dem vergleichenden Wert ihrer Erfahrungen, (b) dem Besitz bestimmter Eigenschaften, (c) der Nützlichkeit für die Interessen der anderen oder (d) dem Umstand, dass sie Objekte von Interessen der anderen sind. Wenn man, so Regan, einen gleichen inhärenten Wert im Fall der moralischen Akteure postuliert, ist es zwingend, dasselbe auch im Fall der moralischen Empfänger zu tun. Für Regan ist der inhärente Wert ein kategorisches Konzept: Entweder kommt einem Wesen dieser Wert zu oder nicht. Darüber hinaus besitzen alle Wesen, die diesen Wert besitzen, diesen auch im gleichen Maße.⁴⁰⁸

Regan sucht nach einer relevanten Ähnlichkeit von moralischen Akteuren und moralischen Empfängern, die sie von anderen Wesen unterscheidet und es plausibel

⁴⁰⁵ Es ist schwierig, eine passende Übersetzung für den Begriff „moral patients“ zu finden. In Anlehnung an Jean-Claude Wolf wird dieser Begriff in der vorliegenden Arbeit mit „moralische Empfänger“ übersetzt. Vgl. J.-C. Wolf: *Tierethik – Neue Perspektiven für Menschen und Tieren*, Freiburg Schweiz 1992, S. 62 f.

⁴⁰⁶ Siehe T. Regan: *The Case for Animal Rights*, London/New York 1988, S. 187 und S. 239 f.

⁴⁰⁷ Ebenda, S. 152-154.

⁴⁰⁸ Ebenda, S. 240 f.

macht, dass ihnen ein inhärenter Wert zukommt. Seiner Meinung nach kann diese Ähnlichkeit nicht etwas sein, was von Individuum zu Individuum verschieden ist, weil dies erlauben würde, dass der inhärente Wert verschiedener Individuen sich ändert. So könnten weder physische Merkmale, wie zwei Augen zu haben, als eine relevante Ähnlichkeit bezeichnet werden, noch Spezieszugehörigkeit, wie zu der Spezies *Homo sapiens* zu gehören, noch generelle biologische Klassifikationen, wie ein Tier zu sein.⁴⁰⁹

Diese relevante Ähnlichkeit findet Regan im sogenannten Subjekt-eines-Lebens-Kriterium (*subject-of-a-life criterion*). Unter den Subjekten-eines-Lebens versteht er Individuen, die über die folgenden Fähigkeiten verfügen: Überzeugungen und Wünsche; Wahrnehmung, Erinnerung und einen Sinn für die Zukunft, einschließlich der eigenen Zukunft; ein Gefühlsleben, mit den Gefühlen von Lust und Leiden; Präferenzinteressen und Interessen des Wohlergehens; die Fähigkeit, Handlungen zur Verfolgung ihrer Wünsche und Ziele zu unternehmen; das Gefühl der psychophysischen Identität; und ein individuelles Wohlergehen in dem Sinne, dass ihr Leben ihnen gut oder schlecht erscheint, unabhängig davon, ob sie nützlich für die anderen oder Objekte von Interessen der anderen sind.⁴¹⁰ Zu den Subjekten-eines-Lebens, und damit Wesen mit inhärentem Wert, gehören nach Regan beispielsweise normale erwachsene Menschen, normale Säugetiere, die ein Jahr alt oder älter sind, sowie jene Menschen, deren geistige Fähigkeiten diesen Tieren entsprechen.⁴¹¹

Auf die Frage, ob das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium eine relevante Ähnlichkeit liefert, die es plausibel macht, dass man moralische Akteure und moralische Empfänger als Wesen betrachtet, die den inhärenten Wert besitzen, gibt Regan eine bejahende Antwort. Seine Gründe dafür sind wie folgt: (1) Eine relevante Ähnlichkeit unter allen Individuen, die man als Wesen mit dem inhärenten Wert postuliert, muss eine Eigenschaft hervorheben, die alle moralischen Akteure und Empfänger teilen. Das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium erfüllt dieses Erfordernis. (2) Weil der inhärente Wert als ein kategorischer, und kein gradueller Wert verstanden wird, muss die relevante Ähnlichkeit auch eine kategorische sein. Das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium erfüllt dieses Erfordernis. Entweder ist ein Wesen ein Subjekt eines

⁴⁰⁹ Ebenda, S. 241.

⁴¹⁰ Ebenda, S. 243.

⁴¹¹ Ebenda, S. 246 f.

Lebens oder nicht. Alle, die Subjekte ihres Lebens sind, sind auf diese Weise gleich. (3) Die relevante Ähnlichkeit muss erklären, warum man direkte Pflichten gegenüber moralischen Akteuren und Empfängern hat, aber nicht gegenüber anderen Wesen, selbst wenn sie lebendig sind. Auch dieses Erfordernis wird durch das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium erfüllt. Während die moralischen Akteure und Empfänger Subjekte ihres Lebens sind, gibt es viele Lebewesen, die diese Bedingung nicht erfüllen.⁴¹²

Zu dem Subjekt-eines-Lebens-Kriterium macht Regan noch drei Bemerkungen: Erstens ist das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium zwar eine hinreichende, aber keine notwendige Bedingung, um inhärenten Wert zu besitzen. Daraus folgt zweitens, dass diejenigen Menschen und Tiere, die dieses Kriterium nicht erfüllen, trotzdem den inhärenten Wert haben können. Es ist also möglich, dass man Tiere, die Bewusstsein haben, aber nicht imstande sind, sich intentional zu verhalten, oder Menschen, die sich im permanenten komatösen Zustand befinden, für Wesen mit inhärentem Wert hält. Drittens begehrt die Argumentation zur Unterstützung des Subjekt-eines-Lebens-Kriteriums nicht den sogenannten naturalistischen Fehlschluss, das heißt die Auffassung, dass es ein Fehlschluss ist, Wertaussagen aus Tatsachenaussagen zu folgern. Diese Argumentation impliziert nicht, dass man aus der Prämisse, dass manche Individuen Subjekte ihres Lebens sind, die Konklusion ziehen kann, dass diese Individuen inhärenten Wert haben. Das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium ist eingeführt, nachdem die Gründe für das Postulat vorgebracht wurden, dass moralische Akteure und Empfänger einen gleichen inhärenten Wert haben. Deshalb ist die Rolle dieses Kriteriums nicht, den gleichen inhärenten Wert von moralischen Akteuren oder Empfängern abzuleiten, sondern eine relevante Ähnlichkeit unter allen Individuen anzugeben, die als Wesen mit gleichem inhärenten Wert angesehen werden. Und diese Ähnlichkeit macht es plausibel, dass man moralische Akteure und Empfänger als Wesen betrachtet, die den gleichen inhärenten Wert besitzen.⁴¹³

Die Auffassung, dass moralische Akteure und Empfänger den gleichen inhärenten Wert haben, stellt nach Regan kein moralisches Prinzip dar, weil sie uns keine konkrete Anweisung dafür gibt, wie wir diese Individuen behandeln sollen. Jedoch liefert sie die Basis für ein solches Prinzip, das Regan als Respektsprinzip (*respect principle*) bezeichnet: Wir müssen Individuen mit inhärentem Wert in einer

⁴¹² Ebenda, S. 244 f.

⁴¹³ Ebenda, S. 245-248.

Weise behandeln, die ihren inhärenten Wert respektiert.⁴¹⁴ Dieses Prinzip beinhaltet, dass eine Handlung, die ein Wesen mit inhärentem Wert schädigt, nicht dadurch gerechtfertigt werden dürfe, dass sie zu den besten gesamten Konsequenzen für alle Betroffenen führen könne. Diese utilitaristische Überlegung respektiert, so Regan, den inhärenten Wert nicht, weil sie das geschädigte Wesen nur als einen an sich wertlosen Behälter dafür auffasst, was Wert hat, z.B. die Lust, so dass der Verlust eines solchen Wertes bei diesem Wesen durch die Summe der Gewinne dieses Wertes bei den anderen kompensiert werden kann. In Anlehnung an Kant könnte man sagen: Wesen mit inhärentem Wert dürfen nie als bloßes Mittel zur Erlangung der besten gesamten Konsequenzen für alle behandelt werden.⁴¹⁵

Das Respektsprinzip, als ein Prinzip der Gerechtigkeit, verlangt Regan zufolge aber nicht nur, dass man kein Wesen mit inhärentem Wert schädigt, um das optimale Ergebnis für alle Betroffenen zu erzielen, sondern erlegt auch die Prima-facie-Pflicht auf, denjenigen beizustehen, die durch ungerechte Handlungen der anderen geschädigt werden. Denn die Gerechtigkeit legt uns die Pflicht auf sowohl nicht zu verletzen als auch Hilfe zu leisten - das heißt denjenigen zu helfen, die unter der Ungerechtigkeit leiden.⁴¹⁶

Das Respektsprinzip beruht, wie oben gesagt, auf dem Postulat, dass moralische Akteure und Empfänger den gleichen inhärenten Wert haben. Aus diesem Prinzip kann, so Regan, ein anderes Prinzip abgeleitet werden, das er das Schädigungsprinzip (*harm principle*) nennt. Diesem gemäß hat man eine Prima-facie-Pflicht, moralischen Akteuren und Empfängern keinen Schaden zuzufügen. Weil sie ein individuelles Wohlergehen haben und als Wesen mit inhärentem Wert angesehen werden, missachtet man ihren inhärenten Wert, wenn man sie ohne gewichtige Gründe verletzt.⁴¹⁷

Auf dem Postulat des gleichen inhärenten Werts von moralischen Akteuren und Empfängern sowie dem Respektsprinzip baut Regan nun seine Rechte-Auffassung auf. Er unterscheidet moralische und juristische Rechte (*moral and legal rights*): Ob Individuen juristische Rechte haben, hängt von den Gesetzen und dem anderen rechtlichen Hintergrund der Gesellschaft ab, in der sie leben. Die Voraussetzungen dafür, ein Recht zu haben, sind nicht immer dieselben und können

⁴¹⁴ Ebenda, S. 248.

⁴¹⁵ Ebenda, S. 248 f.

⁴¹⁶ Ebenda, S. 249.

⁴¹⁷ Ebenda, S. 187 und S. 262 f.

sich ändern. Wenn es um juristische Rechte geht, sind nicht alle Individuen gleich. Im Gegensatz zu juristischen Rechten sind moralische Rechte erstens universal. Das bedeutet, wenn das Individuum A ein solches Recht hat, dann haben auch alle anderen Individuen, die in den relevanten Aspekten A gleichen, dieses Recht. Zweitens sind moralische Rechte gleich. Das bedeutet, wenn zwei Individuen dasselbe moralische Recht haben, dann haben sie dieses Recht gleichermaßen. Es gibt also keine Abstufungen beim Besitz von moralischen Rechten. Drittens ergeben sich moralische Rechte nicht aus den Akten von irgendeinem Individuum oder irgendeiner Gruppe.⁴¹⁸

In Anlehnung an Joel Feinberg betrachtet Regan moralische Rechte als berechnigte Ansprüche (*valid claims*) gegenüber jemandem, der korrespondierende Pflichten erfüllen muss. Die Berechnigung eines Anspruchs stützt sich auf die gültigen moralischen Prinzipien, die direkte Pflichten darlegen.⁴¹⁹ Regan macht einen Unterschied zwischen erworbenen und nicht erworbenen Pflichten (*acquired and unacquired duties*): Erworbene Pflichten sind Pflichten, die sich auf unsere freiwilligen Akte oder unsere Stellung in den institutionellen Ordnungen beziehen. Beispiele dafür sind ein Versprechen zu halten, und auf einen Vertrag zu achten. Dagegen hängen nicht erworbene Pflichten nicht von unseren freiwilligen Akten und unserer Stellung in den institutionellen Ordnungen ab. Ein Beispiel dafür ist die Pflicht, die anderen gerecht zu behandeln. Weil diese Pflicht zur Gerechtigkeit nach Regan nicht erworben ist, muss das Recht auf gerechte Behandlung als ein nicht erworbenes Recht angesehen werden, was er ein Grundrecht (*basic right*) nennt.⁴²⁰

Das prinzipielle moralische Grundrecht, das alle moralischen Akteure und Empfänger haben, ist Regan zufolge das Recht auf respektvolle Behandlung. Seine Begründung dafür lautet: Alle moralischen Akteure und Empfänger haben den gleichen inhärenten Wert. Dem Respektsprinzip entsprechend, das ein Prinzip der Gerechtigkeit ist, muss man sie in einer Weise behandeln, die ihren gleichen inhärenten Wert respektiert. Weil Gerechtigkeit etwas ist, was Wesen mit inhärentem Wert zustehen soll, und die Pflicht zur Gerechtigkeit nicht erworben ist, kann man sagen, dass diese Wesen ein mit dieser Pflicht korrelierendes, ebenfalls nicht erworbenes Recht auf gerechte Behandlung haben. Das heißt, sie haben einen

⁴¹⁸ Ebenda, S. 267 f.

⁴¹⁹ Ebenda, S. 271-273.

⁴²⁰ Ebenda, S. 273-276.

berechtigten Anspruch auf gerechte und respektvolle Behandlung gegenüber allen moralischen Akteuren. Die Berechtigung dieses Anspruchs basiert auf dem Respektsprinzip.⁴²¹

Alle moralischen Akteure und Empfänger haben nach Regan bestimmte moralische Grundrechte. Das bedeutet für ihn: (1) Sie haben bestimmte Rechte, unabhängig von irgendjemandes freiwilligen Akten oder von ihrer Position in einer gegebenen institutionellen Ordnung. (2) Diese Rechte sind universell, das heißt, sie werden von allen in den relevanten Aspekten gleichen Individuen besessen. (3) Alle, die diese Rechte haben, haben sie im gleichen Maße.⁴²²

Das moralische Grundrecht auf respektvolle Behandlung verbietet Regan zufolge, dass man moralische Akteure oder Empfänger so behandelt, als ob sie nur an sich wertlose Behälter für etwas wären, was intrinsischen Wert hat, die Lust etwa, weil diese Ansicht gestatten würde, dass man einige schädigt, um den besten Gesamtnutzen für alle Betroffenen zu erlangen.⁴²³ Wie oben erwähnt, kann man aus dem Respektsprinzip das Schädigungsprinzip folgern. Diesem entsprechend hat man eine Prima-facie-Pflicht, moralischen Akteuren und Empfängern keinen Schaden zuzufügen. Deshalb kann gesagt werden, so Regan, dass Individuen mit inhärentem Wert einen berechtigten Anspruch, das heißt hier ein Prima-facie-Grundrecht, nicht verletzt zu werden. Die Berechtigung dieses Rechts gründet auf dem Respektsprinzip. Zu sagen, dass dieses Recht ein Prima-facie-Recht ist, bedeutet für Regan: (1) die Überlegung über dieses Recht ist immer eine moralisch relevante Überlegung; und (2) wenn jemand einen anderen verletzen würde, müsste er seine Handlung durch Berufung auf andere gültige moralische Prinzipien rechtfertigen, die das Recht, nicht verletzt zu werden, im gegebenen Fall moralisch überwiegen.⁴²⁴ Man darf Regan zufolge etwa einen Angreifer in Notwehr verletzen; selbst einen Unschuldigen zu verletzen, ist unter gewissen Umständen zulässig.⁴²⁵ Unter den Unschuldigen im moralischen Sinne versteht Regan diejenigen moralischen Akteure, die nicht falsch handeln, und alle moralischen Empfänger, weil sie weder richtig noch falsch handeln können.⁴²⁶

⁴²¹ Ebenda, S. 276-280 und S. 327 f.

⁴²² Ebenda, S. 278 und S. 327.

⁴²³ Ebenda, S. 286 f. und S. 328.

⁴²⁴ Ebenda, S. 287.

⁴²⁵ Ebenda, S. 287-294.

⁴²⁶ Ebenda, S. 294-297.

Aus dem Respektsprinzip leitet Regan zwei Prinzipien ab, die das Übertreten des Rechts eines Unschuldigen, nicht verletzt zu werden, rechtfertigen können. Das erste ist das Prinzip der Übertretungsminimierung (*the minimize overriding principle, or the minimize principle*). Es besagt: Spezielle Erwägungen sind beiseite zu lassen, wenn wir wählen müssen, entweder die Rechte von wenigen Unschuldigen oder die einer größeren Anzahl von Unschuldigen zu übergehen, und wenn jedes betroffene Individuum gleich geschädigt wird, sollen wir wählen, die Rechte von wenigen Unschuldigen zu übergehen.⁴²⁷ Regan erklärt dieses Prinzip an Hand eines Beispiels: 51 Bergleute sind eingeschlossen. 50 sind an einem Ort gefangen, einer an einem nahe gelegenen anderen. Wenn man vor die Wahl gestellt ist, entweder die 50 auf Kosten des einen zu retten oder den einen auf Kosten der 50, fordert das Prinzip der Übertretungsminimierung, dass der eine geopfert werden soll.⁴²⁸ Regan betont, dass der Grund für diese Wahl nicht darin liegt, weil man die besten addierten Konsequenzen für alle Betroffenen erlangen kann, sondern darin, weil man den gleichen inhärenten Wert und die gleichen Prima-facie-Rechte der Individuen gleich respektieren muss.⁴²⁹

Das zweite Prinzip, mit dem man die Verletzung eines Unschuldigen rechtfertigen kann, nennt Regan das Prinzip der Schlechterstellung (*the worse-off principle*). Es lautet: Spezielle Erwägungen sind beiseite zu lassen, wenn wir wählen müssen, entweder die Rechte von wenigen Unschuldigen oder die einer größeren Anzahl von Unschuldigen zu übergehen, und wenn der Schaden an den wenigen Unschuldigen schlechter als der an jedem der größeren Anzahl von Unschuldigen ist, sollen wir wählen, die Rechte der größeren Anzahl zu übergehen.⁴³⁰ Diesem Prinzip, so Regan, liegt die Überzeugung zugrunde, dass man alle Betroffenen, die den gleichen inhärenten Wert und gleiche Prima-facie-Rechte haben, mit gleichem Respekt behandeln muss. Als ein Beispiel nennt er: Wenn man vor die Wahl gestellt würde, entweder A radikal oder jeden von 1000 anderen mäßig zu schädigen, dann sollten die 1000 Individuen geschädigt werden.⁴³¹

Ein anderes Beispiel, mit dem Regan das Prinzip der Schlechterstellung erklärt, ist das Beispiel des Rettungsboots: Bei einem Schiffsunglück gibt es fünf

⁴²⁷ Ebenda, S. 305.

⁴²⁸ Ebenda, S. 298 und S. 307.

⁴²⁹ Ebenda, S. 307.

⁴³⁰ Ebenda, S. 308.

⁴³¹ Ebenda, S. 308-311.

Überlebende: vier normale erwachsene Menschen und einen Hund. Das einzige Rettungsboot hat aber nur Platz für vier Individuen. Wer soll über Bord geworfen werden? Die Antwort darauf ist der Hund. Daran würde sich auch nichts ändern, wenn statt zwischen einem Hund und vier Menschen zwischen einer Million Hunden und vier Menschen entschieden werden müsste: auch dann müssten die Hunde geopfert werden.

Regans Argument für diese Entscheidung lautet: Alle an Bord haben den gleichen inhärenten Wert und das gleiche Prima-facie-Recht, nicht verletzt zu werden. Nun besteht der Schaden des Tods für Regan in den Gelegenheiten der Befriedigung, die durch ihn beendet werden. Kein vernünftiger Mensch würde aber bestreiten, dass der Schaden des Verlusts des Lebens für jeden der vier Menschen größer ist als für den Hund. Einen Menschen über Bord zu werfen, würde also das Prinzip der Schlechterstellung verletzen. Wenn man dagegen den Hund opfert, steht dies nicht im Widerspruch mit der Anerkennung, dass er und die vier Menschen gleichen inhärenten Wert und das gleiche Prima-facie-Recht haben, nicht verletzt zu werden. Es widerspricht dem gleichen inhärenten Wert des Hundes nicht, weil man ihn nicht aufgrund der besten addierten Konsequenzen für alle Betroffenen schädigt. Und es widerspricht dem gleichen Prima-facie-Recht des Hundes, nicht verletzt zu werden, auch nicht, weil dieses Recht verlangt, dass man ungleiche Schäden nicht als gleich ansehen darf. Die von Regan dargestellte Entscheidungsweise ist nicht speziesspezifisch, weil die Entscheidung, den einen Hund oder die eine Million Hunde zu opfern, nicht auf der Mitgliedschaft der Spezies beruht, sondern auf der Bewertung der Verluste, denen jedes Individuum gegenübersteht. Ferner ist diese Entscheidungsweise nicht perfektionistisch, weil die Rechte-Auffassung, so Regan, die regelmäßige Unterordnung der weniger Intelligenten durch die mehr Intelligenten nicht gelten lässt. Für ihn darf das, was die Rechte-Auffassung andeutet, wie man in den Ausnahmefällen, etwa im Fall des Rettungsboots, handeln sollte, nicht auf gewöhnliche Fälle allgemein angewandt werden.⁴³²

Unter gewissen Umständen können das Prinzip der Übertretungsminimierung und das der Schlechterstellung Regan zufolge in der Anwendung beschränkt werden. Er unterscheidet drei Klassen von speziellen Erwägungen: Die erste sind jene Umstände, die erworbene Pflichten und Rechte mit sich bringen. Diese beiden

⁴³² Ebenda, S. 324 f.

ergeben sich aus freiwilligen Übereinkünften, etwa einem Vertragsabschluss mit jemandem, oder aus freiwilliger Einnahme einer Stelle innerhalb einer institutionellen Struktur, etwa eine Arbeit zu übernehmen. Durch solche Umstände erwerben bestimmte Individuen Rechte, die zusätzlich zu den moralischen Grundrechten gelten, die alle teilen. Diese zusätzlichen Rechte sollen berücksichtigt werden.⁴³³ Ein Beispiel hierfür ist: Wenn wir vor der Wahl stünden, entweder A, einen Fremden, oder B, ein Familienmitglied, zu schädigen, und wenn der Schaden, dem A gegenübersteht, etwas größer als der ist, dem B gegenübersteht, dürften wir A schädigen. Regans Grund dafür ist, dass wir eine spezielle moralische Beziehung zu unserer Familie haben und dass diese Beziehung einer vertraglichen Übereinkunft ähnlich ist.⁴³⁴

Die zweite Klasse von speziellen Erwägungen betrifft diejenigen Menschen, die freiwillig ein großes Risiko eingehen oder sich in einen Wettbewerb begeben. Wenn man sich freiwillig an solchen Tätigkeiten beteiligt, wird man Regan zufolge nicht mehr in gleicher Weise durch das Prinzip der Übertretungsminimierung und das der Schlechterstellung geschützt.⁴³⁵

Die dritte Klasse von speziellen Erwägungen bezieht sich auf die Vorgeschichte einer Situation. Wenn im oben genannten Beispiel die fünfzig eingeschlossenen Bergleute den einen versklavt und ihn gezwungen hätten, im Bergwerk zu arbeiten, würde ihr Anspruch auf Schutz durch das Prinzip der Übertretungsminimierung und das der Schlechterstellung beschränkt.⁴³⁶

Aus seiner Untersuchung gelangt Regan zu dem Schluss, dass Tiere, wie Menschen, bestimmte moralische Grundrechte haben, einschließlich des Rechts, mit Respekt behandelt zu werden. Deswegen dürfen Tiere, so Regan, nie als bloße Behälter von intrinsischen Werten behandelt werden, und jeder Schaden, den man ihnen zufügt, muss mit der Anerkennung von ihrem gleichen inhärenten Wert und ihrem gleichen Prima-facie-Recht, nicht verletzt zu werden, konsistent sein.⁴³⁷

Um einige Implikationen seiner Rechte-Auffassung zu erläutern und zu verteidigen, diskutiert Regan nun vier Bereiche, in denen menschliche Handlungen und Institutionen Tiere beeinflussen. Der erste ist die Aufzucht von Farmtieren und

⁴³³ Ebenda, S. 322.

⁴³⁴ Ebenda, S. 315-317.

⁴³⁵ Ebenda, S. 322.

⁴³⁶ Ebenda, S. 322 f.

⁴³⁷ Ebenda, S. 329.

der Konsum des Tierfleischs: Das Recht der Tiere, nicht verletzt zu werden, ist für Regan ein Prima-facie-, kein absolutes Recht; das heißt, dass man unter gewissen Umständen dieses Recht übertreten darf. Wenn im oben genannten Beispiel des Rettungsboots die vier Menschen das Fleisch des Hundes essen müssten, um zu überleben, dürften sie den Hund töten. Die Menschen, die in den heutigen Industrieländern leben, verzehren Tierfleisch aber nicht deswegen, weil dies für ihr Überleben oder für die Erhaltung ihrer Gesundheit unverzichtbar ist, sondern deswegen, weil sie Tierfleisch für wohlschmeckend halten oder sich an den Verzehr des Tierfleischs gewöhnen. Selbst wenn man den Verzicht auf den Verzehr des Tierfleischs als einen Schaden ansieht, ist dieser Schaden jenem unvergleichbar, den man Tieren zufügt. Man tötet Farmtiere regelmäßig. Sie werden Regan zufolge nicht mit dem Respekt dahin gehend behandelt, dass sie Wesen mit inhärentem Wert sind, sondern nur als erneuerbare Ressourcen, die für Menschen vorhanden sind. Diese Behandlung ist ungerecht. Deshalb fordert die Rechte-Auffassung von Regan eine totale Auflösung der Tierindustrie.⁴³⁸

Der zweite Bereich, den Regan diskutiert, betrifft die Jagd und das Fallenstellen: Regan ist damit einverstanden, dass nicht jedes Jagen oder Fallenstellen als moralisch falsch beurteilt werden muss. Wenn etwa wilde Füchse Kleinkinder angreifen, darf man die Füchse töten. Regan lehnt aber jene Tätigkeiten von Jagd und Fallenstellen ab, die für kommerzielle Profite oder als Sport ausgeübt werden. Für ihn sind solche Tätigkeiten falsch, weil man Tiere nicht als Wesen mit inhärentem Wert behandelt, sondern nur als erneuerbare Ressourcen, deren Wert von menschlichen Interessen abhängig ist. Die Rechte-Auffassung von Regan verlangt eine Abschaffung kommerzieller und sportlicher Jagd und Fallenstellerei.⁴³⁹

Der dritte Bereich ist die Rettung gefährdeter Tierarten: Für die Rechte-Auffassung Regans sind Träger der moralischen Rechte nur Individuen, keine Spezies. Sie schreibt den Spezies keine Rechte zu, einschließlich des Rechts, als Gattung zu überleben. Die Rechte-Auffassung unterstützt trotzdem die Bemühungen, gefährdete Tierarten zu retten. Sie unterstützt diese Bemühungen, so Regan, aber nicht deswegen, weil bestimmte Tiere selten sind, sondern deswegen, weil sie Wesen mit inhärentem Wert sind und das Recht auf respektvolle Behandlung haben.⁴⁴⁰

⁴³⁸ Ebenda, S. 330-353 und S. 394 f.

⁴³⁹ Ebenda, S. 353-359 und S. 395.

⁴⁴⁰ Ebenda, S. 359-361 und S. 395.

Der letzte Bereich, den Regan diskutiert, geht den Gebrauch von Tieren in der Wissenschaft an: Die Rechte-Auffassung von Regan lehnt jene Praxis ab, die Tieren Schaden zufügt, um möglichen Nutzen für Menschen zu erlangen. Diese Praxis behandelt Tiere so, als ob ihr Wert reduzierbar auf ihren möglichen Nutzen für Menschen wäre. Tiere haben nach Regan jedoch einen inhärenten Wert, der unabhängig von ihrem Nutzen für andere ist. Er bestreitet, dass man ein Individuum allein deswegen schädigen darf, weil dies zu den besten addierten Folgen führen könnte. Der regelmäßige Gebrauch von Tieren in der Wissenschaft verletzt ihr Grundrecht auf respektvolle Behandlung. Die Rechte-Auffassung Regans verlangt nichts weniger als die vollständige Abschaffung sämtlicher schmerzvoller oder schädlicher Tierversuche.⁴⁴¹

5.2 Eine Kritik an der Theorie der Tierrechte von Regan

Das Postulat von Regan, dass alle Wesen, die das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium erfüllen, einen gleichen inhärenten Wert besitzen, bildet den Kern seiner Theorie der Tierrechte, ist jedoch äußerst umstritten.⁴⁴² Regan führt den Begriff des gleichen inhärenten Werts in seine Theorie ein, um die Mängel der zwei Interpretationen von Gerechtigkeit, nämlich die der utilitaristischen und der perfektionistischen, zu beheben. Darüber hinaus dient dieser Begriff als die Grundlage sowohl für seine eigene Interpretation der Gerechtigkeit als auch für seine gesamte Theorie der Tierrechte.

Der entscheidende Fehler des Utilitarismus liegt Regan zufolge darin, dass Individuen unter gewissen Umständen zugunsten des Gesamtnutzens geschädigt werden können, weil für den Utilitarismus das Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens gilt. Für die Behebung der Mängel des Utilitarismus ist der Begriff des gleichen inhärenten Werts jedoch weder notwendig noch wirklich von Nutzen.

Wenn man den Utilitarismus für mangelhaft hält, sollte man seine Probleme erörtern und eventuell eine alternative Theorie aufstellen. Der Utilitarismus ist, wie im Unterkapitel 4.8 gezeigt, vor allem in zweifacher Hinsicht problematisch. Sein erstes Hauptproblem liegt darin, dass das Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens als Richtschnur für die Entscheidungen unserer moralischen

⁴⁴¹ Ebenda, S. 363-394 und S. 397.

⁴⁴² Vgl. A. Flury: *Der moralische Status der Tiere – Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan*, Freiburg/München 1999, S. 215.

Überlegungen oft unbrauchbar ist. Das zweite Hauptproblem des Utilitarismus ist, dass eine Handlung, auch wenn sie zur Maximierung des Gesamtnutzens aller Betroffenen führt, trotzdem unseren moralischen Vorstellungen widersprechen kann. Als Alternative zum Utilitarismus kann sich eine Theorie darstellen, die auf der Idee der Gerechtigkeit beruht, einschließlich ihrer zwei Prinzipien, nämlich der Unparteilichkeit sowie der Vermeidung von unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen, wie wir im Unterkapitel 4.6.2 gesehen haben. Inwieweit die Idee der Gerechtigkeit den Individuen Schutz bieten kann, hängt davon ab, was man unter den unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen versteht. Würde man eine Schädigung der Individuen nur dann als nötig einstufen, wenn sie für die Erreichung eines gewichtigen Zwecks unerlässlich ist, könnte man eine Handlung, die allein aufgrund der Maximierung des Gesamtnutzens den anderen Schaden oder Leiden antut, gelegentlich als ungerecht erachten und zurückweisen.

Zur Lösung der Probleme des Utilitarismus ist der Begriff des gleichen inhärenten Werts aber nicht wirksam. Denn dieser Begriff und das Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens schließen einander logisch nicht aus. Ganz im Gegenteil, es ist durchaus vorstellbar, dass man das Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens auf Wesen mit inhärentem Wert anwendet. Selbst Peter Singer ist der Meinung, dass ein Utilitarist die Behauptung akzeptieren könne, dass Wesen, die Subjekte ihres Lebens sind, inhärenten Wert hätten.⁴⁴³

Das von Regan genannte Beispiel der Bergleute möge diesen Punkt verdeutlichen. Betrachten wir dieses Beispiel: 51 Bergleute sind eingeschlossen. 50 sind an einem Ort gefangen, einer an einem nahe gelegenen anderen. Vor die Wahl gestellt, entweder den einen zu opfern, um 50 zu retten, oder 50 zu opfern, um den einen zu retten, sollte der eine dem Prinzip der Übertretungsminimierung entsprechend geopfert werden. Auch ein Utilitarist könnte zu demselben Schluss gelangen. Indem er den inhärenten Wert der Bergleute addiert, könnte er behaupten, dass die Handlung, den einen anstatt der 50 Bergleute zu opfern, dem maximalen Gesamtnutzen für alle Betroffenen führen würde.

Auch für die Vermeidung der Probleme des Perfektionismus ist der Begriff des gleichen inhärenten Werts weder erforderlich noch wirklich hilfreich. Wenn man die perfektionistische Interpretation der Gerechtigkeit ablehnt, bedeutet das höchstens

⁴⁴³ Siehe P. Singer: „Animal Liberation or Animal Rights?“, in: J. Hospers (Hrsg.): *The Monist*, Band 70, Nummer 1, S. 6.

nur, dass der Perfektionismus kein moralisch relevantes Kriterium für eine unterschiedliche Behandlung der Individuen anbietet. Es bedeutet aber nicht, dass es überhaupt keine solchen Kriterien gibt. Man dürfte unter gewissen Umständen Menschen etwa nach der Beziehung ungleich behandeln. Die Pflicht, der eigenen Familie zu helfen, ist normalerweise stärker als die, einem Fremden zu helfen. Hier könnte Regan den Einwand erheben, dass die Beziehungsnähe eine ungleiche Behandlung nicht immer rechtfertigen könnte. Er schreibt zum Beispiel: „even if it is true that, *sometimes*, in *some* situations, the duties we have to our children override the duties we have to other children, it does not follow that, at *all* times, in *all* situations, the interests of our children should always be given greater moral weight, greater moral importance than the equal interests of every other child.“⁴⁴⁴

Dieser Einwand von Regan trifft zwar zu, denn ein Kriterium kann für manche Kontexte von Relevanz sein, für manche aber nicht; jedoch könnte man genauso gegen das Postulat des gleichen inhärenten Werts von Regan einwenden, dass dieses Postulat eine gleiche Behandlung aller Wesen mit inhärentem Wert nicht immer rechtfertigen könnte. Konflikte zwischen Individuen sind manchmal unausweichlich. Folglich ist das, was man eigentlich machen sollte, zu überlegen, ob es in einer Konfliktsituation gute Gründe für eine unterschiedliche Behandlung der Individuen gibt oder nicht. Der Begriff des gleichen inhärenten Werts hilft nicht weiter.

Ein Hauptproblem der perfektionistischen Theorie sieht Regan darin, dass sie der Ausbeutung der weniger Intelligenten durch die mehr Intelligenten Vorschub leistet. Wenn man der Meinung ist, dass diese Ausbeutung moralisch unvertretbar ist, sollte man es aber begründen. Man kann diese Ausbeutung etwa mit dem Argument zurückweisen, dass Intelligenz für die Vermeidung von unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen moralisch irrelevant ist, weil es keinen plausiblen Grund zu der Annahme gibt, dass ein weniger Intelligenter, wenn er gequält oder geschädigt wird, weniger Schaden als ein mehr Intelligenter erleide. Den Individuen einen gleichen inhärenten Wert zuzuschreiben, gilt jedoch nicht als eine überzeugende Begründung gegen diese Ausbeutung, sondern verschiebt die Pflicht der Begründung nur irgendwo anders. Denn der Begriff des gleichen inhärenten Werts selbst ist noch strittig. Es stellt sich zum Beispiel die Fragen, was der inhärente Wert eigentlich ist, wie man diesen Wert bestimmen kann, und wozu man diesen Wert überhaupt

⁴⁴⁴ Siehe T. Regan: „Reply to Carl Cohen“, in: ders. und C. Cohen: *The Animal Rights Debate*, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2001, S. 294.

annehmen muss.⁴⁴⁵ Darüber hinaus ist unklar, welche moralischen Implikationen dieser Begriff hat.

Selbst für die Begründung der eigenen Interpretation der Gerechtigkeit von Regan erscheint der Begriff des gleichen inhärenten Werts als nicht stichhaltig. Regan nennt seine Interpretation die Auffassung der Gleichheit von Individuen. Es besteht jedoch kein Zweifel, dass es nicht nur Ähnlichkeiten zwischen Individuen gibt, sondern auch Unterschiede. Regan müsste zumindest klären, in welcher Hinsicht Individuen als gleich betrachtet werden sollten, und ob ihre Unterschiede von moralischer Bedeutsamkeit sind. Die Einführung des Begriffs des gleichen inhärenten Werts dient aber nicht der sachlichen Klarstellung, vielmehr ist dieser Begriff selbst noch erklärungsbedürftig.

Für Regan steht der Begriff des inhärenten Werts mit der Idee „Zweck an sich selbst“ von Kant in Zusammenhang.⁴⁴⁶ Er behauptet, dass man Wesen mit inhärentem Wert nie als bloßes Mittel zum Erlangen der besten gesamten Konsequenzen für alle behandeln dürfe. Wie im Unterkapitel 4.3 dargestellt, nennt Kant etwas, wessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, Zweck an sich selbst. Ihm zufolge existiert der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauch für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Kant fasst also die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst auf und schreibt ihr einen absoluten Wert zu. Seine Ansicht, dass die Vernunft einen absoluten Wert hat, ist jedoch nicht zwingend. Denn aus verschiedenen Standpunkten gesehen kann man Dinge verschieden bewerten. Wie oben gezeigt, liefert auch Regan keine zwingende Begründung für sein Postulat des gleichen inhärenten Werts.

Des Weiteren ist die Behauptung von Regan, dass man Wesen mit inhärentem Wert nie als bloßes Mittel zur Erlangung des besten Gesamtnutzens für alle behandeln dürfe, auch nicht ohne Probleme. Denn man könnte Wesen mit inhärentem Wert als Mittel zum Zwecke der anderen benutzen, ohne nach dem besten Gesamtnutzen zu streben. Regan selbst gesteht zu, dass man Tiere töten und ihr Fleisch essen dürfte, um zu überleben. Es erhebt sich aber die Frage, ob es in solchen

⁴⁴⁵ Vgl. A. Flury: a.a.O., S. 215-227.

⁴⁴⁶ Siehe T. Regan: *The Case for Animal Rights*, London/New York 1988, S. 239.

Fällen noch Sinn macht, zu sagen, dass Wesen mit inhärentem Wert nie bloß als Mittel gebraucht werden dürften.

Die Annahme von Regan, dass alle Wesen, die das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium erfüllen, einen gleichen inhärenten Wert besitzen, steht ernsthaften Schwierigkeiten gegenüber. Es gibt eine Fülle der Situationen, in denen die Interessen der Menschen mit denen der Tiere in Konflikt treten. Obwohl es gute Gründe dafür gibt, dass man nicht nur Menschen, sondern auch Tiere vor unnötigen Leidens- und Schadenszufügungen bewahren sollte, muss man jedoch die fundamentalen Interessen und Bedürfnisse der Menschen in der Regel bevorzugen, wenn diese mit denen der Tiere in einen unvermeidlichen Konflikt geraten, wie wir im Unterkapitel 4.6.2 gesehen haben. Eine moralische Regel, die die Interessen oder Bedürfnisse des Menschen und die des Tiers überall als gleich betrachtet, überfordert die Menschen und ist in der Wirklichkeit undurchführbar. Damit eine moralische Regel befolgt wird, ist es notwendig, dass man unter gewissen Umständen dem Menschen den Vorrang gibt. Regan hat jedoch allem Anschein nach Widerwillen dagegen, diese Notwendigkeit direkt einzuräumen. Trotzdem muss er seine Theorie so konstruieren, dass sie gelegentlich eine unterschiedliche Behandlung von Mensch und Tier zulässt, damit sie sich nicht allzu sehr von der moralischen Vorstellung der meisten Menschen entfernt. Weil Regan aber auf einer Gleichstellung von Mensch und Tier beharrt, erweisen sich seine Argumente für ihre unterschiedliche Behandlung als nicht überzeugend.

Wir können diesen Punkt anhand des Beispiels des Rettungsboots von Regan illustrieren. Regan nennt dieses Beispiel, um das Prinzip der Schlechterstellung zu erklären. Dieses Beispiel heißt: Bei einem Schiffsunglück gibt es fünf Überlebende: vier normale erwachsene Menschen und einen Hund. Das einzige Rettungsboot kann aber nur vier Individuen fassen. Wer soll nun über Bord geworfen werden? Regans Antwort darauf ist der Hund. Sein Argument für diese Entscheidung lautet: Alle Individuen an Bord haben den gleichen inhärenten Wert und das gleiche Prima-facie-Recht, nicht verletzt zu werden. Der Schaden des Todes besteht für Regan in den Gelegenheiten der Befriedigung, die durch ihn ausgeschlossen werden. Nun ist Regan der Meinung, dass der Schaden des Verlusts des Lebens für jeden der vier Menschen größer sei als für den Hund. Deswegen sollte der Hund geopfert werden. Sonst würde man das Prinzip der Schlechterstellung verletzen.

Im Vorwort der zweiten Auflage seines Werks *The Case for Animal Rights* versucht Regan, seine oben erwähnte Meinung näher zu erläutern. Er unterscheidet den inhärenten Wert vom Wert eines Lebens. Beim Wert eines Lebens handelt es sich um die Frage, wieviel Schaden Individuen erleiden, wenn sie sterben; während der inhärente Wert, wie wir oben gesehen haben, mit der Idee von Kant zusammenhängt, dass bestimmte Individuen als Zwecke an sich selbst existieren.⁴⁴⁷ Nun behauptet Regan, dass das Leben eines normalen erwachsenen Menschen größeren Wert habe als das eines Tiers, etwa eines Hundes, weil das Leben des ersteren mehr mögliche Quellen der Befriedigung umfasse als das des letzteren. Damit meint Regan: Alles, was ein Tier ausführen kann, kann ein normaler erwachsener Mensch auch; dagegen kann ein normaler erwachsener Mensch etwas ausführen, was ein Tier nicht kann. Beispielsweise können normale erwachsene Menschen als moralische Akteure unparteiische Gründe in Bezug auf eine Entscheidung vorbringen, was Tiere nicht können; oder sie können ästhetische, wissenschaftliche und sakramentale Interessen verfolgen, die den Tieren fehlen.⁴⁴⁸

Man würde zwar im Fall des von Regan genannten Beispiels des Rettungsboots damit einverstanden sein, dass der Hund geopfert werden sollte, jedoch nicht unbedingt sein Argument dafür teilen, dass der Schaden des Verlusts des Lebens für einen normalen erwachsenen Menschen größer sei als für einen Hund. Denn das eigene Leben ist sowohl für einen normalen erwachsenen Menschen als auch für einen Hund von Belang. Aus der Perspektive des Hundes beurteilt wäre die Behauptung von Regan, dass das Leben eines Hundes weniger wertvoll sei als das eines normalen erwachsenen Menschen, keineswegs einleuchtend. Die Äußerung von Regan, dass ein normaler erwachsener Mensch alles, was ein Tier machen kann, auch machen könne und viel mehr, ist zu voreilig. Ein Vogel kann etwa fliegen, was ein Mensch nicht kann. Auch ein Hund kann manche Töne oder Gerüche wahrnehmen, die ein Mensch nicht wahrnehmen kann. Selbst wenn ein normaler erwachsener Mensch gewisse Dinge ausführen kann, zu dem ein Tier nicht fähig ist, stellt sich noch die Frage, ob diese Dinge für die Bewertung des Lebens moralisch relevant sind. Es ist nicht einsichtig, warum man zum Beispiel aufgrund der Fähigkeit, ästhetische Interessen zu verfolgen, das Leben eines Wesens in moralischer Hinsicht bevorzugen sollte.

⁴⁴⁷ Siehe T. Regan: *The Case for Animal Rights*, 2. Auflage, Berkeley/Los Angeles 2004, S. xxii.

⁴⁴⁸ Ebenda, S. xxxv-xxxvi.

Für Regan scheint die Komplexität der kognitiven Fähigkeiten für die Bewertung des Lebens ausschlaggebend zu sein. Er überlegt eine Variation des Beispiels des Rettungsboots: Bei einem Schiffsunglück gibt es fünf Überlebende: drei normale erwachsene Menschen, einen Hund und einen irreversibel komatösen Menschen. Wer soll über Bord geworfen werden, wenn das einzige Rettungsboot nur Platz für vier Individuen hat? Nun sollte der irreversibel komatöse Mensch Regan zufolge geopfert werden, weil der Tod für diesen keinen Schaden darstellt.⁴⁴⁹

Unsere Beurteilungen über den Wert des Lebens eines Wesens sind von verschiedenen Faktoren abhängig, wie im Unterkapitel 4.8 erwähnt. Dabei spielt die Komplexität der kognitiven Fähigkeiten keine so große Rolle, wie Regan glaubt. Die meisten Menschen sind nicht der Meinung, dass das Leben eines Säuglings weniger wertvoll ist als das eines normalen erwachsenen Menschen, obwohl die kognitiven Fähigkeiten des letzteren viel komplexer als die des ersteren zu sein scheinen. Wenn man aber die Komplexität der kognitiven Fähigkeiten als das entscheidende Kriterium für die Bewertung des Lebens annehmen würde, könnte dies zu einer absurden Folge führen: Wenn es in dem Universum Wesen gibt, deren kognitive Fähigkeiten komplexer sind als die der Menschen, wäre man gezwungen, das Leben dieser Wesen für wertvoller als das der Menschen aufzufassen.

Regan gesteht allen Individuen, die Subjekte ihres Lebens sind, den inhärenten Wert und somit einen gleichen moralischen Status zu.⁴⁵⁰ Die Konflikte zwischen Mensch und Tier sind jedoch manchmal unausweichlich. Eine ethische Theorie, die für eine Gleichstellung von Mensch und Tier bei Konflikten der fundamentalen Interessen oder Bedürfnisse plädiert, ist in der Wirklichkeit undurchsetzbar. Weil Regan an der Gleichstellung von allen Menschen und Tieren, die Subjekte ihres Lebens sind, festhält, hat er Probleme damit, eine befriedigende Lösung für Konfliktfälle zu bieten.

Die Theorie der Tierrechte von Regan basiert zentral auf dem Postulat des gleichen inhärenten Werts. Aus unserer Untersuchung ergibt sich jedoch folgender Schluss: Dieses Postulat ist für die Behebung der Mängel des Utilitarismus sowie des Perfektionismus weder notwendig noch wirklich nützlich. Auch bei der Begründung der eigenen Interpretation von Gerechtigkeit, die Regan als die Auffassung der Gleichheit von Individuen bezeichnet, hält dieses Postulat einer kritischen Prüfung

⁴⁴⁹ Ebenda, S. *xxxiii*.

⁴⁵⁰ Ebenda, S. *xxii*.

nicht stand. Regan schreibt allen Wesen mit inhärentem Wert einen gleichen moralischen Status zu. Seine Annahme eines gleichen moralischen Status von Mensch und Tier stößt auf Schwierigkeiten, wenn die fundamentalen Interessen und Bedürfnisse des Menschen mit denen des Tiers in Konflikt kommen. Weil Regan keinen zwingenden Grund für das Postulat des gleichen inhärenten Werts liefert, bewegt sich seine Theorie der Tierrechte auf schwankendem Boden. Er vertritt die Meinung, dass es rational besser ist, moralische Streitfragen zu lösen, ohne mehr umstrittene Annahmen aufzustellen, als nötig sind.⁴⁵¹ Seine Einführung des Begriffs des inhärenten Werts scheint aber dieser Meinung entgegenzustehen.

Regans Vorschlag, das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium als eine relevante Ähnlichkeit von moralischen Akteuren und Empfängern anzusehen, die sie von anderen Wesen unterscheidet und es plausibel macht, dass ihnen ein inhärenter Wert zukommt, ist auch kritikwürdig. Eine relevante Ähnlichkeit unter allen Individuen, die man als Wesen mit inhärentem Wert postuliert, muss Regan zufolge erstens eine Eigenschaft hervorheben, die alle moralischen Akteure und Empfänger aufweisen. Zweitens muss die Ähnlichkeit eine kategorische sein, weil der inhärente Wert als ein kategorischer definiert ist. Drittens muss diese Ähnlichkeit erklären, warum direkte Pflichten gegenüber moralischen Akteuren und Empfängern bestehen, aber nicht gegenüber anderen Wesen. Für Regan erfüllt das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium alle diese drei Erfordernisse.

Um sich als Subjekt eines Lebens zu qualifizieren, muss ein Individuum nach Regan die Fähigkeiten besitzen wie Überzeugungen und Wünsche; Wahrnehmung, Erinnerung und einen Sinn für die Zukunft, einschließlich der eigenen Zukunft; ein Gefühlsleben, mit den Gefühlen von Lust und Leiden; Präferenzinteressen und Interessen des Wohlergehens; die Fähigkeit, Handlungen zur Verfolgung seiner Wünsche und Ziele zu unternehmen; das Gefühl der psychophysischen Identität; und ein individuelles Wohlergehen in dem Sinne, das sein Leben ihm gut oder schlecht erscheint, unabhängig davon, ob dieses Individuum nützlich für die anderen oder Objekt von den Interessen anderer ist. Verschiedene Individuen können jedoch über diese Fähigkeiten in verschiedenem Maße verfügen. Wesen, wie zum Beispiel Menschen, entwickeln manche dieser Fähigkeiten während ihres Lebens allmählich und können sie gelegentlich wieder verlieren. Darüber hinaus gibt es zahlreiche

⁴⁵¹ Siehe T. Regan: „Der Kampf für die Tierrechte“, in: P. B. Clarke und A. Linzey (Hrsg.): *Das Recht der Tiere in der menschlichen Gesellschaft*, Wien/Mülheim a. d. Ruhr 2002, S. 235.

Wesen, bei denen man nicht genau beurteilen kann, ob sie als Subjekte ihres Lebens gelten. Es ist nicht einzusehen, warum man das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium für ein kategorisches halten muss.⁴⁵²

Regan teilt moralische Empfänger in zwei Klassen, und zwar (a) die Individuen, die bewusst und leidensfähig sind, aber keine anderen geistigen Fähigkeiten haben; und (b) die Individuen, die nicht nur bewusst und leidensfähig sind, sondern auch über andere geistige Fähigkeiten wie Überzeugung und Erinnerung verfügen. Gemäß Regan kennzeichnet das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium eine Eigenschaft, die alle moralischen Akteure und Empfänger aufweisen, die als Wesen mit inhärentem Wert angesehen werden. Diese Ansicht trifft nur deswegen zu, weil er zwischen den oben erwähnten zwei Klassen von moralischen Empfängern unterscheidet und die Mitglieder der Klasse (b) als moralische Empfänger im engeren Sinne betrachtet. Es gelingt ihm jedoch nicht, diese Unterscheidung wirklich plausibel zu machen. Wie im Unterkapitel 4.4 gezeigt wurde, verdienen alle Wesen, die Leidensfähigkeit besitzen, das heißt die Fähigkeit, Schmerz, Leiden oder Lust zu empfinden, eine direkte moralische Berücksichtigung. Sofern ein Wesen leidensfähig ist, soll man es vor unnötigen Leidens- und Schadenszufügungen schützen. Das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium enthält aber kognitive Fähigkeiten, die für die Pflicht, unnötige Leidens- und Schadenszufügungen zu vermeiden, nicht direkt relevant sind, wie zum Beispiel den Sinn für die Zukunft.⁴⁵³ Dieses Kriterium kann also nicht wirklich erklären, warum man direkte Pflichten gegenüber moralischen Akteuren und Empfängern hat, aber nicht gegenüber anderen Wesen. Denn man soll allen Lebewesen, die leidensfähig sind, unnötige Leidens- und Schadenszufügungen ersparen, unabhängig davon, ob sie zu den Subjekten ihres Lebens zählen.

Regan ist sich dieses Problems bewusst. Er behauptet, dass das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium eine hinreichende, aber keine notwendige Bedingung ist, um inhärenten Wert zu besitzen. Somit ist es möglich, dass diejenigen Menschen und Tiere, die dieses Kriterium nicht erfüllen, trotzdem den inhärenten Wert haben. Regan räumt ein, dass man nicht daraus, dass manche Individuen Subjekte ihres Lebens sind, unmittelbar folgern kann, dass diese Individuen inhärenten Wert haben. Seiner

⁴⁵² Vgl. A. Flury: a.a.O., S. 213 f.

⁴⁵³ Vgl. P. Cavalieri: *Die Frage nach den Tieren – Für eine erweiterte Theorie der Menschenrechte*, Erlangen 2002, S. 110.

Meinung nach dient das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium nicht dazu, den gleichen inhärenten Wert von moralischen Akteuren oder Empfängern abzuleiten, sondern dazu, eine relevante Ähnlichkeit unter allen Individuen anzugeben, die als Wesen mit gleichem inhärenten Wert angesehen werden. Regan legt jedoch keinen zwingenden Grund für das Postulat vor, dass alle Lebewesen, die Subjekte ihres Lebens sind, den gleichen inhärenten Wert besitzen, wie oben schon gezeigt. Er schenkt der Tatsache, dass man Tiere nicht immer gleich wie Menschen behandeln kann, zu wenig Aufmerksamkeit. Allein daraus, dass manche Wesen Subjekte ihres Lebens sind, folgt noch nicht, dass man ihnen einen gleichen moralischen Status zuerkennen muss. Dementsprechend gibt es keine stichhaltige Begründung für die Behauptung von Regan, dass das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium eine hinreichende Bedingung sei, um inhärenten Wert zu besitzen.

Das Postulat, dass moralische Akteure und Empfänger gleichen inhärenten Wert besitzen, stellt Regan zufolge kein moralisches Prinzip dar, weil es uns keine konkrete Handlungsanweisung gibt. Für ihn liefert dieses Postulat jedoch die Basis für ein solches Prinzip, das sogenannte Respektsprinzip: Wir müssen Individuen mit inhärentem Wert in einer Weise behandeln, die ihren inhärenten Wert respektiert. Dieses Prinzip beinhaltet nach Regan nicht nur das Verbot, dass man kein Wesen mit inhärentem Wert schädigt, um das optimale Ergebnis für alle Betroffenen zu erreichen; sondern erlegt auch die Prima-facie-Pflicht auf, Wesen beizustehen, denen Unrecht zugefügt wird.

Regan nimmt das Postulat des gleichen inhärenten Werts von moralischen Akteuren und Empfängern sowie das Respektsprinzip als Grundlage für seine Rechte-Auffassung. Das prinzipielle moralische Grundrecht, das alle moralischen Akteure und Empfänger haben, ist nach Regan das Recht auf respektvolle Behandlung. Dafür argumentiert er: Alle moralischen Akteure und Empfänger haben den gleichen inhärenten Wert. Dem Respektsprinzip gemäß muss man sie in einer Weise behandeln, die ihren gleichen inhärenten Wert respektiert. Weil die Pflicht zur Gerechtigkeit nicht erworben ist, das heißt, dass diese Pflicht nicht von unseren freiwilligen Akten und unserer Stellung in den institutionellen Ordnungen abhängt, kann man sagen, dass diese Wesen ein mit dieser Pflicht korrelierendes, ebenfalls nicht erworbenes Recht auf gerechte Behandlung haben. Das bedeutet, dass sie einen berechtigten Anspruch auf gerechte und respektvolle Behandlung gegenüber allen

moralischen Akteuren haben. Die Berechtigung dieses Anspruchs gründet sich auf das Respektsprinzip.

Alle moralischen Akteure und Empfänger haben Regan zufolge bestimmte moralische Grundrechte. Das impliziert: (1) Sie haben bestimmte Rechte, unabhängig von irgendjemandes freiwilligen Akten oder von ihrer Position in einer gegebenen institutionellen Ordnung. (2) Diese Rechte sind universal, das heißt, sie kommen allen Individuen zu, die in den relevanten Aspekten gleich sind. (3) Alle, die diese Rechte besitzen, besitzen sie im gleichen Maße.

Wie oben schon gezeigt wurde, ist die Argumentation Regans für das Postulat des gleichen inhärenten Werts von moralischen Akteuren und Empfängern nicht stichhaltig. Mithin fehlt eine solide Grundlage für seine Rechte-Auffassung. Dass man bestimmte Pflichten sowohl gegenüber Menschen als auch gegenüber Tieren hat, wie zum Beispiel die Pflicht, sie gerecht zu behandeln, muss jedoch nicht unbedingt auf das Postulat des gleichen inhärenten Werts angewiesen sein, sondern kann auf der Idee der Gerechtigkeit fußen. Jedoch muss man nicht die Meinung vertreten, dass die Pflichten gegenüber Tieren immer genauso stark wie die gegenüber Menschen seien, oder dass man immer dieselben Pflichten gegenüber Menschen und Tieren habe. Ganz im Gegenteil, es ist durchaus möglich, dass die Pflichten gegenüber Menschen unter gewissen Umständen stärker als die gegenüber Tieren sind. Ein Beispiel dafür ist, dass man die fundamentalen Interessen und Bedürfnisse der Menschen begünstigen muss, wenn sie mit denen der Tiere in Konflikt treten. Damit unsere moralischen Normen wirklich befolgt werden, muss es erlaubt sein, Menschen gelegentlich den Vorrang zu geben.

Ebenfalls ist es möglich, dass man verschiedene Pflichten gegenüber verschiedenen Wesen hat. Zum Beispiel hat man normalerweise keine Pflicht, in den Konflikten zwischen Tieren zu intervenieren; während man die Pflicht hat, Menschen gegen Angriffe der Tiere zu schützen, wenn man imstande ist, dies zu tun. Damit ist Regan einverstanden. Seiner Meinung nach hat man eine Prima-facie-Pflicht, ein Kleinkind zu retten, wenn ein Löwe etwa sich heranpirscht; man muss aber nichts dagegen tun, wenn derselbe Löwe einen Pirschgang auf ein Gnu macht. Regans Argument dafür lautet: Wir achten die Kompetenz der Tiere in der Natur, indem wir ihnen erlauben, dass sie ihre natürlichen Fähigkeiten benutzen. Sie brauchen keine Unterstützung von uns in ihrem Kampf ums Überleben. Dagegen haben die

Kleinkinder nicht dieselbe Kompetenz. Sie können nicht überleben, wenn wir ihnen nicht helfen.⁴⁵⁴

Das von Regan angegebene Argument ist nicht einleuchtend. Ihm zufolge sind Träger der moralischen Rechte nur Individuen. Nicht alle Individuen können aber in der Natur gut überleben. Manche sind zu schwach, um sich gegen die Raubtiere zu verteidigen, wenn sie etwa zu jung oder krank sind. Für ihr Überleben kann die Hilfe des Menschen nützlich sein. Darüber hinaus hat man die Pflicht, einem erwachsenen Menschen beizustehen, der über die Fähigkeit verfügt, in der Wildnis zu leben, wenn er von den Raubtieren bedroht wird. In der Tat ist die Pflicht, einen Menschen gegen Angriffe der Tiere zu schützen, nicht aber ein Tier, von der Kompetenz, in der Natur zu überleben, unabhängig. Vielmehr steht sie mit der zwischenmenschlichen Beziehung im Zusammenhang, die anders als die zwischen Mensch und Tier ist. Das Leben und Wohlergehen eines Menschen ist für die meisten Menschen von größerer Bedeutung als das eines Tiers. Dieser Punkt wird von Regan jedoch übersehen. Deswegen erscheint sein Argument für eine verschiedene Pflicht gegenüber Mensch und Tier künstlich und nicht überzeugend.

Es ist also möglich, dass man verschiedene Pflichten gegenüber Menschen und Tieren hat, und dass die Pflichten gegenüber Menschen unter gewissen Umständen stärker als die gegenüber Tieren sind. Dementsprechend könnten Menschen und Tiere verschiedene Rechte besitzen und dieselben Rechte im verschiedenen Maße, wenn man aus den Pflichten gegenüber Menschen und Tieren die mit ihnen korrelierenden Rechte konstruiert. Die Behauptung von Regan, dass moralische Rechte gleich seien, nämlich sie allen Individuen, die sie haben, in demselben Umfang zukommen würden, muss als nicht gerechtfertigt erachtet werden.

Zusammenfassend lässt sich aufzeigen, dass Regan nicht gelungen ist, eine solide Grundlage für seine Theorie der Tierrechte zu bieten. Seine Begründung für das Postulat, dass alle Wesen, die Subjekte ihres Lebens sind, einen gleichen inhärenten Wert besitzen, ist nicht zwingend. Die Behauptung von Regan, dass alle Wesen, die moralische Rechte besitzen, sie im gleichen Maße besitzen würden, kann auch nicht aufrechterhalten werden. Denn es ist möglich, dass die Pflichten gegenüber Menschen, sie vor Schmerzen, Leiden oder Schäden zu bewahren, unter gewissen Umständen stärker als die gegenüber Tieren sind.

⁴⁵⁴ Siehe T. Regan: *The Case for Animal Rights*, 2. Auflage, Berkeley/Los Angeles 2004, S. xxxvi-xxxvii.

6. Über die Begründung der Tierrechte

Regan liefert keine solide Grundlage für seine Theorie der Tierrechte. Das bedeutet jedoch nicht, dass man gänzlich auf die Idee der Tierrechte verzichten muss. Es gibt zwei weitere Ansätze, mit denen man moralische Ansprüche oder Rechte der Tiere rechtfertigen kann, wie im Unterkapitel 4.6 dargestellt. Die beiden Ansätze sind (1) die kontraktualistische Theorie, z.B. in der Theorie von Mark Rowlands, und (2) die Theorie der Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles. Im Folgenden werden diese beiden Ansätze diskutiert.

6.1 Die kontraktualistische Theorie

Der kontraktualistischen Theorie von John Rawls zufolge liegen Tiere außerhalb der Reichweite der Gerechtigkeit. Dieser Standpunkt lässt sich jedoch auf bestimmte Annahmen bei Rawls zurückführen, die nicht notwendig oder nicht plausibel sind.

Auch Peter Stemmer vertritt eine Version der kontraktualistischen Theorie. Während Rawls zumindest einräumt, dass man Pflichten des Mitleids und der Menschlichkeit Tieren gegenüber hat, ist Stemmer der Meinung, dass Tiere keine Objekte moralischen Handelns sind. Es lohnt sich, auf seine Theorie näher einzugehen. Denn er liefert eine ausführliche Argumentation gegen Tierrechte.

Unter Moral versteht Stemmer eine soziale Errungenschaft, eine Hervorbringung der Menschen oder zumindest etwas, was aus ihrem Zusammenleben mehr oder weniger spontan entstanden ist. Seine Leitfrage ist, ob es vernünftig ist, moralisch zu handeln. Moralisches Handeln ist Stemmer zufolge (1) ein Handeln zugunsten anderer, und es hat (2) die Charakteristik des moralischen Gefordertseins. Das moralische Gefordertsein sei nicht relativ, sondern absolut oder unbedingt. Der, an den sich die moralische Forderung richtet, müsse so handeln, unabhängig davon, welche Ziele er verfolgt.⁴⁵⁵ Diese Bestimmung des moralischen Handelns weicht Stemmer zufolge in zwei Hinsichten vom Verständnis der tradierten Moral ab: Erstens werden dadurch, dass moralisches Handeln als Handeln zugunsten anderer bestimmt wird, moralische Handlungen sich selbst gegenüber ausgeschlossen. Denn es gibt in der von Stemmer entwickelten Moral keine Basis für Pflichten dieser Art.

⁴⁵⁵ Siehe P. Stemmer: *Handeln zugunsten anderer – Eine moralphilosophische Untersuchung*, Berlin/New York 2000, S. 10 f.

Zweitens bestimmt die oben gegebene Definition des moralischen Handelns nichts über das Motiv, aus dem heraus jemand moralisch handelt.⁴⁵⁶

Die von Stemmer genannte erste Abweichung führt dazu, dass gewisse Handlungen sich selbst gegenüber, die in der herkömmlichen Moral von Bedeutung sind, nicht als moralische Fragen betrachtet werden. Es gibt Handlungen wie Selbstverstümmelung und Selbstmord, die man gewöhnlich für moralisch falsch oder zumindest für moralisch bedenklich hält. Stemmer nimmt solche Handlungen jedoch einfach aus der Sphäre der Moral heraus. Auch die von ihm genannte zweite Abweichung ist problematisch. Dem gewöhnlichen Verständnis zufolge spielt das Motiv, aus dem man eine Handlung durchführt, eine wichtige Rolle für unser Urteil, ob diese Handlung moralisch richtig oder falsch ist. Man kann zugunsten anderer handeln, jedoch mit einer Hinterlist, etwa mit der Absicht, dass man zuerst das Vertrauen der anderen gewinnen, sie dann aber zu seinem Vorteil ausnutzen möchte. Solche Handlungen werden nicht unbedingt als moralisch richtig bezeichnet. Die Moral ist eine soziale, von den Menschen hervorgebrachte Institution. Als eine soziale Institution kann sie nur aufgrund kollektiver Akzeptanz funktionieren.⁴⁵⁷ Die Moral gilt in erster Linie als eine soziale Institution, um bestimmte Interessen und Bedürfnisse des Individuums oder einer Gruppe von Individuen zu schützen. Die herkömmliche Moral berücksichtigt sowohl Handlungen sich selbst gegenüber als auch die Motive, aus denen eine Handlung resultiert. Sie sind Bestandteile unserer moralischen Vorstellung. Denn auch sie stehen mit dem Schutz von Interessen und Bedürfnissen des Individuums oder einer Gruppe von Individuen im Zusammenhang. Es ist nicht einsichtig, warum man sich die von Stemmer gegebene Definition des moralischen Handelns, die diese Bestandteile außer Acht lässt, zu Eigen machen sollte.

Stemmer macht eine Unterscheidung von rational zwingend und rational möglich: Eine Handlung ist rational zwingend, wenn es irrational ist, sie nicht zu tun. Man muss sie tun, sonst handelt man irrational. Rational möglich ist eine Handlung hingegen, wenn es nicht irrational ist, sie nicht zu tun, wenn es aber auch nicht irrational ist, sie zu tun. Man muss sie also nicht tun, man muss sie aber auch nicht lassen. Man hat die Option: Man kann sie tun, und man kann sie nicht tun. Beides ist

⁴⁵⁶ Ebenda, S. 12.

⁴⁵⁷ Vgl. H. Steinfath: „Wir und Ich. Überlegungen zur Begründung moralischer Normen“, in: A. Leist (Hrsg.): *Moral als Vertrag? – Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, Berlin/New York 2003, S. 76.

rational möglich. Wenn Stemmer von der Begründung einer Handlung redet, geht es immer um den Nachweis, dass die Handlung rational zwingend ist. Dies gilt ihm zufolge auch für die Begründung moralischen Handelns.⁴⁵⁸

Eine Handlung zu begründen, heißt, so Stemmer, zu zeigen, dass es für eine bestimmte Person (oder eine Mehrzahl von Personen) vernünftig ist, diese Handlung zu tun. Wem gegenüber ist das moralische Handeln zu begründen? Darauf antwortet Stemmer: Dem gegenüber, der angesichts der an ihn gerichteten moralischen Forderungen fragt, was dies für Forderungen sind und was für ihn der Grund sein soll, diesen Forderungen nachzukommen. Also dem moralischen Skeptiker gegenüber. Der moralische Skeptiker ist nach Stemmer wie folgt beschaffen: Erstens hat der moralische Skeptiker kein Interesse, Rücksicht auf die Interessen anderer zu nehmen. Zweitens nimmt der Skeptiker nicht schon einen moralischen Standpunkt ein. Vielmehr fragt er, warum er diesen Standpunkt einnehmen soll. Drittens akzeptiert der Skeptiker weder einen unabhängig von uns, in diesem Sinne objektiv existierenden normativen Teil der Welt noch einen derartigen evaluativen Teil der Welt. Für ihn gibt es also weder objektive Normen noch objektive Werte.⁴⁵⁹

Stemmer stimmt einer Konzeption praktischer Rationalität zu, die David Hume formuliert hat. Sie behauptet: (1) Die Ziele des Handelns sind ausschließlich durch die Wünsche der Individuen bestimmt. (2) Die Vernunft hat die Aufgabe, die Erlangung der gewünschten Dinge zu maximieren.⁴⁶⁰ Man kann Stemmer zufolge dem Skeptiker nur in Relation auf seine rationalen Wünsche zeigen, dass er rationalerweise moralisch handeln muss.⁴⁶¹ Rational sei ein Wunsch, wenn er nicht kognitiv defizient ist. Stemmer nennt Wünsche kognitiv defizient, wenn sie auf falschen Meinungen fußen; oder wenn einem, ohne es zu wissen, relevante Informationen fehlen; oder wenn man zwar alle nötigen Informationen hat, sie aber verdrängt, beiseite schiebt oder nicht realisiert.⁴⁶² Obwohl moralisches Handeln, so Stemmer, ein Handeln zugunsten anderer ist, kann seine Vernünftigkeit nur darin liegen, dass es zugleich auch im Interesse des Handelnden ist.⁴⁶³

Je nachdem, welchen Ausgangspunkt man wählt, könnte man zu verschiedenen Konzepten der Moral gelangen. Für Stemmer ist das moralische

⁴⁵⁸ Siehe P. Stemmer: a.a.O., S. 15 f.

⁴⁵⁹ Ebenda, S. 16-20.

⁴⁶⁰ Ebenda, S. 20 f.

⁴⁶¹ Ebenda, S. 33.

⁴⁶² Ebenda, S. 28 f.

⁴⁶³ Ebenda, S. 38.

Handeln dem moralischen Skeptiker gegenüber, der kein Interesse an den Interessen anderer hat, zu begründen. Darüber hinaus bindet er den Begriff praktischer Rationalität, der in seiner Theorie eine zentrale Rolle spielt, eng an die Wünsche oder Interessen der Individuen. Somit muss man zeigen, dass moralisches Handeln für den moralischen Skeptiker vernünftig ist, das heißt, dass es in seinem Interesse liegt. Diese Ansicht führt dazu, dass sich eine große Kluft zwischen der von Stemmer konstruierten Moral und der herkömmlichen Moral auftut. Stemmer vertritt nämlich die Ansicht, dass nur Lebewesen, die Interessen, die Vernunftfähigkeit und die Fähigkeit haben, auf das Leben anderer einzuwirken, Mitglieder der moralischen Gemeinschaft sind.⁴⁶⁴ Im Gegensatz dazu sollte man der herkömmlichen Moral gemäß moralische Rücksicht zumindest auf alle Menschen nehmen.

In der Tat muss man eine Begründung für moralische Handlungen vorbringen, nicht nur dem moralischen Skeptiker gegenüber, sondern auch normalen Menschen. Unter den normalen Menschen sind altruistische Neigungen weit verbreitet. Sie sind gewöhnlich bereit, die Interessen anderer zu berücksichtigen. Stemmer nimmt an: Wenn man altruistische Neigungen hätte, würde man von selbst zugunsten anderer handeln, und es bedürfte der moralischen Forderung nicht.⁴⁶⁵ Diese Annahme ist jedoch eine zu starke Vereinfachung. Denn die Neigungen allein führen noch nicht zum Handeln. Die normalen Menschen haben zwar altruistische Neigungen, wenden sie aber nicht unbedingt in konsequenter Weise auf andere an. Manchmal sind sie nicht sicher, wessen Interessen sie berücksichtigen sollten, oder inwieweit sie Rücksicht auf die Interessen anderer nehmen sollten. Man braucht oft moralische Begründungen, um verschiedene Interessen oder Interessen verschiedener Individuen im Konfliktfall gegeneinander abzuwägen. Das ist unabhängig davon, ob man altruistische Neigungen hat oder nicht. Wenn man sich darauf beschränkt, das moralische Handeln allein dem moralischen Skeptiker gegenüber zu begründen, würden bestimmte Begründungsansätze von Anfang an ausgeschlossen. Es ist jedoch fragwürdig, ob eine Moral, die sich nur mit Eigeninteressen des moralischen Skeptikers begründen lässt, für die normalen Menschen akzeptabel ist.

Das Ziel von Stemmer ist es, eine Moral zu entwerfen, an der teilzuhaben für jeden und damit auch für den moralischen Skeptiker vernünftig ist.⁴⁶⁶ Es gibt

⁴⁶⁴ Ebenda, S. 255-257.

⁴⁶⁵ Ebenda, S. 18.

⁴⁶⁶ Ebenda, S. 209.

verschiedene Auffassungen von Moral, sogar unterschiedliche Moralkonzeptionen. Eine Moral betrifft nicht notwendig alle Menschen.⁴⁶⁷ Eine bestimmte religiöse Gruppe z.B. kann eine eigene Moral haben. Ihre moralischen Normen müssen nicht unbedingt an jemanden, der kein Mitglied dieser Gruppe ist, adressiert werden. Wenn man jedoch die Absicht hat, eine für alle vernünftige Moral zu konstruieren, ist es unangemessen, die Begründung für das moralische Handeln in den Eigeninteressen des moralischen Skeptikers zu verankern. Verschiedene Menschen können verschiedene Interessen haben und dasselbe Interesse verschieden gewichten. Ob eine Handlung als vernünftig angesehen wird, hängt davon ab, was man will. Und das hängt wiederum davon ab, was für ein Mensch man ist. Weil der Skeptiker kein Interesse hat, Rücksicht auf die Interessen anderer zu nehmen, ist es möglich, dass er nur seinen eigenen Vorteil im Auge hat. Man kann zwar zeigen, dass moralisches Handeln im Interesse des Skeptikers liegt. Trotzdem kann er ein Interesse bevorzugen, dessen Durchsetzung andere schädigt, wenn er das für vorteilhaft hält. Nicht jedes Interesse ist moralisch berechtigt. Solange eine Handlung andere schädigt, sollte das Urteil, ob diese Handlung moralisch erlaubt ist oder nicht, nicht allein dem Handelnden überlassen werden. Vielmehr muss man auch die Interessen der durch diese Handlung Betroffenen beachten. Die Beachtung der Interessen der Betroffenen erscheint für das gewöhnliche Moralverständnis einleuchtend, wird von Stemmer jedoch häufig übergangen. Moralisches Handeln erfordert oft, die eigenen Interessen zugunsten anderer zurückzustellen. Wenn man eine moralische Forderung, die dem Eigeninteresse des Handelnden entgegensteht, nicht einfach als „irrational“ bezeichnen möchte, sollte man den Begriff der praktischen Rationalität nicht allein an die Verfolgung des Eigeninteresses binden.

Die britische Philosophin Philippa Foot bestreitet die Annahme, dass Gründe auf den Wünschen oder Interessen eines Handelnden basieren müssten. Ihrer Meinung nach hilft diese Annahme in Bezug auf die Rationalität uneigennütziger Gerechtigkeit nicht weiter.⁴⁶⁸ Foot betrachtet eine von Warren Quinn aufgeworfene Frage: Was wäre so wichtig an der praktischen Rationalität, wenn Vernunft darin bestünde, die Erfüllung beliebiger, noch so niederträchtiger Wünsche anzustreben?

⁴⁶⁷ Vgl. H. Steinfath: a.a.O., S. 71 f. und S. 75.

⁴⁶⁸ Siehe P. Foot: „Beruht der moralische Subjektivismus auf einem Irrtum?“, in: U. Wolf und A. Leist (Hrsg.): *Philippa Foot: Die Wirklichkeit des Guten – Moralphilosophische Aufsätze*, aus dem Englischen übersetzt von A. Leist, H. Vetter und U. Wolf, Frankfurt am Main 1997, S. 231 f.; und P. Foot: *Die Natur des Guten*, übersetzt von M. Reuter, Frankfurt am Main 2004, S. 25.

Sie gelangt zu der Auffassung: Die Wahrheit zu sagen, Versprechen zu halten und dem Nachbarn zu helfen, all das ist in demselben Sinne eine Komponente oder ein Aspekt praktischer Rationalität wie selbsterhaltendes Handeln und die umsichtige Verfolgung anderer unschuldiger Ziele. Die verschiedenen Komponenten stehen für Foot auf einer Ebene: Ein Urteil darüber, was praktische Rationalität erfordert, muss die Gesichtspunkte, die wir nicht-moralisch nennen, in ein Verhältnis zu den Gesichtspunkten setzen, die wir moralisch nennen, und umgekehrt. Man könne die verschiedenen Anforderungen der Rationalität beim Handeln als einander gleichgestellt betrachten.⁴⁶⁹ Moralisches Handeln ist Foot zufolge also ein Teil praktischer Rationalität. Daher ist praktische Rationalität so wichtig.⁴⁷⁰ Auf die Frage: „Warum man es für vernünftig halten sollte, der Moral zu folgen?“ erwidert sie: Menschen sind darauf angewiesen, dass Moral vermittelt und befolgt wird. Wir können ohne die Moral nicht auskommen.⁴⁷¹

Foot stellt eine naturalistische Theorie der Ethik auf. Für sie ist man nicht gezwungen, eine Unterscheidung zwischen deskriptiven und evaluativen Ausdrücken als selbstverständlich anzusehen. Es ist unmöglich, so Foot, das Besondere an der Idee des Guten zu erklären, ohne dass man über die besondere Art und Weise nachdenkt, wie wir die Welt der Lebewesen beschreiben. Ihrer Meinung nach sind Zuschreibungen von „gut“ ausnahmslos auf die Welt der Lebewesen, also auf Pflanzen, Tiere und Menschen, bezogen und die Vorstellung von gut und schlecht wäre ohne den Begriff des Lebens inhaltsleer. Foot ist überzeugt, dass Bewertungen menschlichen Wollens und Handelns dieselbe begriffliche Struktur haben wie Bewertungen von Eigenschaften und Vollzügen anderer Lebewesen und nur nach diesem Modell verstanden werden können.⁴⁷²

In Anlehnung an Elizabeth Anscombe bezeichnet Foot etwas, das notwendig ist, weil und insofern etwas Gutes davon abhängt, als eine „Aristotelische Notwendigkeit“. Anscombe schreibt z.B.: „Einander ohne die Anwendung körperlicher Gewalt dazu zu bringen, etwas zu tun, gehört zu den Notwendigkeiten im menschlichen Leben.“ Wir stützen uns Foot zufolge auf dieselbe Idee, wenn wir sagen, dass es für Pflanzen notwendig ist, Wasser zu haben, für Vögel, Nester zu

⁴⁶⁹ Siehe P. Foot: *Die Natur des Guten*, übersetzt von M. Reuter, Frankfurt am Main 2004, S. 26 f.

⁴⁷⁰ Ebenda, S. 24; und T. Hoffmann und M. Reuter: „Auf dem Weg zum natürlich Guten – Eine Einführung in die Moralphilosophie Philippa Foots“, in: dies. (Hrsg.): *Natürlich gut – Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*, Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick 2010, S. 12.

⁴⁷¹ Siehe P. Foot: *Die Natur des Guten*, übersetzt von M. Reuter, Frankfurt am Main 2004, S. 33.

⁴⁷² Ebenda, S. 12 f. und S. 19.

bauen, für Wölfe, in Rudeln zu jagen, und für Löwinnen, ihren Jungen das Töten beizubringen. Diese „Aristotelischen Notwendigkeiten“ hängen davon ab, so Foot, was die jeweilige Pflanzen- oder Tierspezies braucht sowie von ihrem natürlichen Lebensraum und von ihren Möglichkeiten, darin zurechtzukommen. Und trotz all der enormen Unterschiede zwischen dem Leben von Menschen und dem von Pflanzen oder Tieren sieht Foot, dass menschliche Mängel und Vorzüge in ähnlicher Weise darauf bezogen sind, was Menschen sind und was sie tun. Die Bewertung menschlichen Handelns hänge nämlich auch von wesentlichen Zügen spezifisch menschlichen Lebens ab.⁴⁷³

Für Foot haben Bewertungen von allen Lebewesen dieselbe logische Grundstruktur und denselben logischen Status – trotz der Unterschiede, die zwischen der Bewertung von Pflanzen und Tieren, ihren Teilen und Eigenschaften einerseits und der moralischen Bewertung von Menschen andererseits bestehen. Die Bewertungsstruktur ist also dieselbe, so Foot, ob wir eine Bewertung der Wurzeln eines bestimmten Baumes oder die Bewertung des Handelns eines bestimmten Menschen ableiten. Ihr zufolge weichen die Bedeutungen der Wörter „gut“ und „schlecht“ nicht voneinander ab, wenn „gut“ bzw. „schlecht“ bei Merkmalen von Pflanzen einerseits und bei Menschen andererseits Verwendung findet.⁴⁷⁴ Ein bestimmtes Netzwerk von Begriffen wie Funktion und Zweck findet sich nach Foot bei der Bewertung aller Arten von Lebewesen, einschließlich des Menschen. Es ist möglich, so Foot, dass die Bedeutung von Wörtern wie „Funktion“ oder „Zweck“ verschieden ist, wenn von Eigenschaften und Vollzügen der Pflanzen und Tiere einerseits und von solchen der Menschen andererseits gesprochen wird. Es gebe aber eine bestimmte Form von Erklärung – die teleologische Erklärung, auf die in beiden Fällen die Vorstellung von Funktion und Zweck bezogen sei. Für alle teleologischen Behauptungen ist Foot zufolge entscheidend, dass man eine Antwort auf die Frage erwartet: „Was ist die Funktion einer Eigenschaft oder eines Verhaltens?“ oder „Wozu sind sie gut?“⁴⁷⁵

Der von Foot angestellte Vergleich zwischen der Bewertung von Pflanzen und Tieren und der moralischen Bewertung von Menschen ist manchmal unpassend. Für unsere moralische Bewertung bedeutet das Wort „gut“ gewöhnlich etwas Positives

⁴⁷³ Ebenda, S. 31 f.

⁴⁷⁴ Ebenda, S. 46 und S. 69.

⁴⁷⁵ Ebenda, S. 52 und S. 61.

und das Wort „schlecht“ etwas Negatives. Wenn man eine Handlung als moralisch gut bezeichnet, impliziert das nicht nur, dass diese Handlung eine bestimmte Funktion hat, sondern auch, dass diese Funktion für Menschen wünschenswert ist. Und das, was für Menschen wünschenswert ist, hängt von der menschlichen Natur oder dem sozialen Leben des Menschen ab. Die moralische Bewertung eignet sich dazu, bestimmte Handlungen hervorzubringen oder zu unterlassen. Bei der Bewertung von Pflanzen sieht es ganz anders aus. Der Lebenszyklus einer Pflanze hat nach Foot letztlich mit Entwicklung, Selbsterhaltung und Fortpflanzung zu tun. Sie räumt jedoch auch ein, dass weder Eigenschaften noch Vollzüge einer Pflanze durch ihr Wollen erklärt werden können, da Pflanzen nichts wünschen und nichts erstreben.⁴⁷⁶ Man kann zwar die Wurzeln eines Baums, die fest und tief sind, gute Wurzeln nennen, weil sie dem Überleben dieses Baums dienlich sind. Das Überleben ist für diesen Baum selbst jedoch nicht etwas Wünschenswertes. Zwischen der Bewertung von Pflanzen und Tieren und der moralischen Bewertung von Menschen bestehen sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede. Die Unterschiede sind manchmal so erheblich, dass ein Vergleich zwischen diesen beiden Bewertungen irrelevant erscheint.

Trotzdem kann man der Meinung von Foot zustimmen, dass Moral im Leben von Menschen eine notwendige Rolle spielt. Ohne die Bestimmungen der Moral wie das Verbot, andere willkürlich zu töten oder zu schädigen, also ohne die Regeln, die im Allgemeinen zur Gerechtigkeit gezählt werden, könnte wahrscheinlich keine Gesellschaft dauernd bestehen.⁴⁷⁷ Es ist höchst fragwürdig, ob es für eine Person langfristig vernünftig wäre, ungerecht zu handeln. Jemand, der andere rücksichtslos behandelt, wird gewöhnlich von anderen zurückgewiesen und verachtet. Gelegentliche Vorteile durch ungerechtes Handeln sprechen nicht dagegen, dass jedes Individuum des Schutzes der Gerechtigkeit bedarf. Das Leben in einer Gesellschaft, in der die Regeln der Gerechtigkeit befolgt werden, ist einfach sicherer als in einer ohne Gerechtigkeit.

Auch die Auffassung von Foot, dass die praktische Rationalität nicht allein mit der Verfolgung der Interessen eines Handelnden zu tun hat, ist plausibel. Der Handelnde kann wegen parteiischer und eigennütziger Ansichten falsche Urteile fällen oder falsch handeln. Moralische Normen sind für das Leben des Menschen so

⁴⁷⁶ Ebenda, S. 62 f.

⁴⁷⁷ Vgl. H. Steinfath: a.a.O., S. 77.

wichtig, dass ihre Einhaltung oder Nichteinhaltung nicht dem Belieben des Handelnden anheim gestellt werden kann. Vielmehr muss eine Moral, wenn sie allgemeingültig sein sollte, darauf beruhen, was man vom Standpunkt aller wollen kann. Es gibt gewisse basale Bedürfnisse und Interessen, an deren Schutz jedem liegt: Niemand möchte durch willkürliche Handlungen anderer getötet oder verletzt werden. Das Wollen oder die Interessen aller Mitglieder der moralischen Gemeinschaft, und zwar in unparteilicher Berücksichtigung, liefern den Maßstab für eine allgemeingültige Moral.⁴⁷⁸

Jemand, der die Meinung vertritt, dass man ungerecht handeln dürfte, wenn das seinen persönlichen Interessen dienen könnte, kann, wie Foot meint, nicht als vollständig rational gelten. Für sie setzt „gut“ eine notwendige Bedingung praktischer Rationalität voraus und geht daher in die Bedeutung von „vernünftig“ ein.⁴⁷⁹ Ungerechtes Handeln steht den berechtigten Ansprüchen anderer entgegen und führt zum Konflikt mit ihnen. Darüber hinaus kann eine Regel, die willkürliche Behandlungen anderer zulässt, für jeden, also auch für ihren Vertreter, schädlich sein. Deshalb ist es unangemessen, dass man ungerechtes Handeln als „vernünftig“ im Sinne einer allgemeingültigen Moral bezeichnet.

Eine moralische Forderung lässt Stemmer zufolge eine praktische Notwendigkeit erkennen; und diese Notwendigkeit kommt besser in einem Muss- als in einem Soll-Satz zum Ausdruck.⁴⁸⁰ Daher konzentriert er seine Analyse auf moralische Muss-Sätze. Das moralische Müssen ist für Stemmer ein auf ein Wollen relatives und ein rationales Müssen. Etwas praktisch tun zu müssen, bedeutet Stemmer zufolge, dass es rational zwingend ist, dies zu tun. Dies gelte auch für das moralische Müssen. Wenn das moralische Müssen wollensrelativ ist, so Stemmer, handelt der, der gegen das Müssen handelt, gegen sein Wollen, er handelt gegen ein Ziel, das er verfolgt, und damit verhält er sich irrational.⁴⁸¹

Das moralische Müssen ist für Stemmer ein künstlich geschaffenes Müssen, ein Müssen, das dadurch entsteht, dass das Anders-Handeln absichtlich mit negativen

⁴⁷⁸ Vgl. ebenda, S. 88-90; und E. Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1994, S. 87.

⁴⁷⁹ Siehe P. Foot: *Die Natur des Guten*, übersetzt von M. Reuter, Frankfurt am Main 2004, S. 88 f.; und P. Foot: „Beruht der moralische Subjektivismus auf einem Irrtum?“, in: U. Wolf und A. Leist (Hrsg.): a.a.O., S. 236.

⁴⁸⁰ Siehe P. Stemmer: *Handeln zugunsten anderer – Eine moralphilosophische Untersuchung*, Berlin/New York 2000, S. 40 und S. 69.

⁴⁸¹ Ebenda, S. 67.

Konsequenzen, sprich: mit Sanktionen verbunden wird. Die moralkonstituierenden Sanktionen sind, so Stemmer, informelle soziale Sanktionen, sozialer Druck, dem der, der sich unmoralisch verhält, unweigerlich ausgesetzt ist. Ihm zufolge muss das moralische Müssen künstlich geschaffen werden, weil moralisches Handeln und die individuellen Neigungen, Interessen und Glücksvorstellungen nicht unbedingt auf einer Linie liegen.⁴⁸²

In den Sanktionen, nämlich in den künstlich geschaffenen negativen Konsequenzen, sieht Stemmer den Schlüssel zur praktischen Notwendigkeit, die eine moralische Forderung zum Ausdruck bringt. Das ist deswegen, weil er versucht, die vom moralischen Skeptiker gestellte Frage zu beantworten, was für Forderungen die an ihn gerichteten moralischen Forderungen sind.⁴⁸³ Und der moralische Skeptiker ist unter anderem dadurch charakterisiert, dass er kein Interesse hat, Rücksicht auf die Interessen anderer zu nehmen. Für normale Menschen, die die Interessen anderer beachten können, müssen moralische Forderungen sich jedoch nicht unbedingt auf die Sanktionsdrohung beziehen, sondern können durch die berechtigten Ansprüche anderer begründet werden. Wenn jemand die Meinung teilt, dass nicht nur er selbst, sondern auch andere bestimmte basale Interessen haben, die respektiert werden sollten, dann ist es für ihn vernünftig, dementsprechend zu handeln. Die Sanktionen kommen erst ins Spiel, wenn man ohne gute Gründe die berechtigten Ansprüche anderer ignoriert oder verletzt.

Das moralische Müssen ist Stemmer zufolge allein durch die Sanktion konstituiert; wo keine Sanktionen, da also kein moralisches Müssen.⁴⁸⁴ Die Sanktionen können jedoch nicht die Möglichkeit der unmoralischen Handlungen ausschließen und somit die Notwendigkeit des moralischen Handelns im Sinne von Stemmer begründen. Man muss Sanktionen nicht unbedingt durch Unterlassung des sanktionierten Verhaltens vermeiden. Vielmehr kann man versuchen, sich dem Zwang der Sanktionen zu entziehen, indem man Unrecht im Verborgenen tut. Es ist auch möglich, dass man trotz der Sanktionen unmoralisch handelt, um ein begehrtes Ziel zu erlangen.⁴⁸⁵ Man denke z.B. an die Situation, dass bestimmte schwere Verbrechen in manchen Ländern weiter begangen werden, obwohl diese Verbrechen

⁴⁸² Siehe P. Stemmer: „Der Begriff der moralischen Pflicht“, in: A. Leist (Hrsg.): a.a.O., S. 40 f.

⁴⁸³ Siehe P. Stemmer: *Handeln zugunsten anderer – Eine moralphilosophische Untersuchung*, Berlin/New York 2000, S. 39.

⁴⁸⁴ Ebenda, S. 101.

⁴⁸⁵ Vgl. N. Roughley: „Normbegriff und Normbegründung im moralphilosophischen Kontraktualismus“, in: A. Leist (Hrsg.): a.a.O., S. 227.

dort unter Todesstrafe stehen. In der Tat überbetont Stemmer die Bedeutung der Sanktion. Denn nicht bei jeder Person stellt die Sanktion den Beweggrund für das moralische Handeln dar.

Die moralischen Rechte entstehen für Stemmer aus einem wechselseitigen Tausch von Freiheitsverzicht gegen Freiheitsgewinn. Die Wechselseitigkeit sei notwendige Bedingung dafür, dass es zur Zuerkennung moralischer Rechte durch den Skeptiker kommt. Die Zuerkennung einseitiger Rechte und die Übernahme einseitiger Pflichten setzt Stemmer zufolge altruistische Präferenzen voraus, die der Skeptiker nicht hat.⁴⁸⁶

Stemmer erörtert die Frage, wer Mitglied der moralischen Gemeinschaft ist, wer also Träger von moralischen Rechten und Pflichten ist. Seiner Meinung nach liegt die Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der moralischen Gemeinschaft darin, die folgenden drei Bedingungen zu erfüllen: Die erste ist die Interessebedingung. Da das Moralische auf der Basis von Interessen entsteht, ergibt sich, dass die Lebewesen nicht teilhaben, die keine Interessen haben. Die zweite Bedingung ist die Machtbedingung. Nur wer über Handlungsmöglichkeiten verfügt, vor denen der andere sich rationalerweise schützen oder deren er sich rationalerweise vergewissern will, kann Mitglied der moralischen Gemeinschaft sein. Dagegen sind diejenigen, die nicht in der Lage sind, einem anderen etwas anzutun, nicht Mitglieder der moralischen Gemeinschaft. Sie haben weder moralische Pflichten noch Rechte. Der entscheidende Punkt ist, dass sie wegen ihrer Machtlosigkeit die anderen nicht zwingen, sich zu ihnen in ein Rechtsverhältnis zu setzen, um sich gegen bestimmte ihrer Handlungsmöglichkeiten zu versichern. Sie haben diese Handlungsmöglichkeiten nicht. Und deshalb besteht für die anderen keine Notwendigkeit, den Verzicht auf mögliche Handlungen durch einen eigenen Freiheitsverzicht zu erkaufen. Die dritte Bedingung ist die Vernunftbedingung. Die Moral ist etwas Reziprokes. Wer Rechte hat, hat auch Pflichten, und umgekehrt. Nur ein moralischer Akteur ist zu moralischem Handeln verpflichtet. Moralischer Akteur kann aber nur sein, wer die Fähigkeit hat, zu überlegen, was rationalerweise zu tun ist, und seine Handlung im Lichte einer solchen Überlegung zu bestimmen. Lebewesen,

⁴⁸⁶ Siehe P. Stemmer: *Handeln zugunsten anderer – Eine moralphilosophische Untersuchung*, Berlin/New York 2000, S. 83.

die diese Fähigkeit nicht haben, können nicht Mitglied der moralischen Gemeinschaft sein.⁴⁸⁷

Dass nur, wer Interessen hat, die Fähigkeit zu rationaler Selbstbestimmung besitzt und zudem die Machtbedingung erfüllt, Mitglied der moralischen Gemeinschaft sein kann, bedeutet Stemmer gemäß, dass Tiere nicht Mitglied sind, und es bedeutet auch, dass nicht alle Menschen Mitglied sind. Diejenigen, die infolge einer schweren Deformation von Geburt an zu keinem vernunftgeleiteten Leben fähig sind, seien ebensowenig Mitglieder wie menschliche Föten und kleine Kinder bis zu einem bestimmten Alter. Auch Angehörige zukünftiger Generationen gehörten nicht dazu.⁴⁸⁸

Dass man den Besitz der Macht, einem anderen etwas anzutun, als eine Bedingung für die Einbeziehung in die moralische Gemeinschaft ansieht, impliziert, dass Wesen, die diese Bedingung nicht erfüllen, willkürlichen Behandlungen der anderen einfach unterliegen müssen. Das ist vom unparteiischen Standpunkt aus beurteilt problematisch. Die Machtbedingung kann sowohl von den machtlosen Wesen als auch von Personen, die bereit sind, die Interessen der Machtlosen zu schützen, nicht akzeptiert werden. Sie können dieser Bedingung nicht zustimmen, weil sie ihren Interessen entgegensteht. Dem gewöhnlichen Moralverständnis zufolge hat man keine uneingeschränkte Handlungsfreiheit gegenüber den machtlosen Wesen. Vielmehr setzt die Moral bestimmte Grenzen der Handlungen ihnen gegenüber. Denn man ist gewöhnlich der Meinung, dass nicht jedes Interesse einer Person gewichtiger ist als die basalen Interessen eines machtlosen Wesens.

Für Stemmer ist es nicht notwendig, die Interessen der machtlosen Wesen zu berücksichtigen. Man muss jedoch damit rechnen, dass man die Macht, einem anderen etwas anzutun, auf Grund von Krankheiten oder Unfällen verlieren kann. Selbst wenn man diese Macht nicht besitzt, ist man immer noch leidensfähig und möchte sich bestimmte Dinge nicht zuteil werden lassen. Darüber hinaus ist die Macht, einem anderen etwas anzutun, in der Wirklichkeit nicht ein absoluter, sondern ein komparativer Begriff. Verschiedene Personen können diese Macht im verschiedenen Grade besitzen. Warum müssen die stärkeren Personen die Interessen der schwächeren Personen unbedingt beachten, wenn sie die Interessen der Machtlosen ignorieren dürften? Man kann eine Bedingung nicht gutheißen, wenn es

⁴⁸⁷ Ebenda, S. 193 und S. 255-257.

⁴⁸⁸ Ebenda, S. 261.

eine reale Möglichkeit gibt, dass sie zu irgendeinem Ergebnis führt, das man nicht hinnehmen kann.

Die Ansicht, dass der Besitz der Macht eine Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der moralischen Gemeinschaft ist und somit für die Zuerkennung moralischer Rechte, ist nicht überzeugend. Angenommen, dass jemand die Machtbedingung erfüllt. Er ist in der Lage, andere zu verletzen und zu töten. Nun hat er entweder die Absicht, das zu tun, oder nicht. Wenn er vorhat, andere zu verletzen oder zu töten, muss man versuchen, sich gegen seine Angriffe zu verteidigen. Notfalls muss man ihn sogar töten. In dieser Situation ist es nicht sinnvoll, zu sagen, dass man ihm bestimmte Rechte wie das Recht auf Leben und das Recht auf körperliche Unversehrtheit zusprechen muss. Wenn er dagegen die anderen nicht verletzen oder töten will, stellt seine Macht für die anderen keine Bedrohung dar. Wenn man in dieser Situation ihm das Recht auf Leben und das Recht auf körperliche Unversehrtheit zuschreibt, ist die Tatsache, dass er die Machtbedingung erfüllt, kein entscheidender Faktor dafür.

Auch die Vernunft bildet keine notwendige Bedingung für die Mitgliedschaft in der moralischen Gemeinschaft. Man muss die Moral nicht an die Reziprozität binden. Eine Hauptfunktion der Moral besteht darin, basale Interessen der Individuen zu schützen. Es ist nicht einsichtig, warum nur die Interessen der Vernunftwesen moralisch relevant sind. Schließlich kann die Vernunft genauso wie die Macht uns irgendwann verlassen. Stemmer unterstellt, dass jeder will, dass er in der Situation temporären Aussetzens der Fähigkeit zu vernünftiger Selbstbestimmung, also im Fall bestimmter schwerer Krankheiten oder eines temporären Komas, wie ein Mitglied der moralischen Gemeinschaft behandelt wird. Deshalb würde man ein entsprechendes moralisches Müssen dafür schaffen. Die Reziprozität ist hier Stemmer zufolge voll gewahrt; denn man gelangt zu diesem Übereinkommen, bevor man in dieser Situation ist.⁴⁸⁹ Dieses Beispiel zeigt jedoch eher nicht, dass die Moral überall reziprok sein muss. Denn einerseits ist die Vorstellung, dass man miteinander übereinkommt, wie man im Fall des Aussetzens der Vernunftfähigkeit behandelt werden sollte, nur eine Fiktion, die der Wirklichkeit nicht entspricht. Andererseits ist jemand kein moralischer Akteur und somit kein Träger der moralischen Pflichten mehr, wenn er in die Situation des Aussetzens der Vernunftfähigkeit gerät. Trotzdem werden ihm

⁴⁸⁹ Ebenda, S. 260 f.

bestimmte Rechte zuerkennt. Vielmehr wird durch dieses Beispiel die Plausibilität der Annahme verdeutlicht, dass die Moral ein Individuum schützen sollte, gleichgültig ob es die Vernunftfähigkeit besitzt oder nicht.

Die Macht- und die Vernunftbedingung werden von Menschen, die Rücksicht auf die Interessen der anderen nehmen können, nicht unbedingt als Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der moralischen Gemeinschaft angesehen. Selbst für den moralischen Skeptiker ist es nicht zwingend, die beiden Bedingungen zu akzeptieren. Denn es besteht die Gefahr, dass er aus der moralischen Gemeinschaft ausgeschlossen wird, wenn er diese beiden Bedingungen nicht erfüllt. Dann wird er den willkürlichen Behandlungen der anderen ausgesetzt. Er muss vielleicht Ungerechtigkeiten dulden, die ihm ungeheuerlich erscheinen. Man könnte in Anlehnung an Foot sagen, dass jemand, der die Macht- und die Vernunftbedingung befürwortet, nicht als vollständig rational gelten kann. Denn diese beiden Bedingungen können sowohl für andere als auch für ihn selbst schädlich sein. An der Frage, wer Mitglied der moralischen Gemeinschaft ist, muss der Versuch von Stemmer, eine Moral zu entwerfen, an der teilzuhaben für jeden und damit auch für den moralischen Skeptiker vernünftig ist, als gescheitert verurteilt werden.

Im Gegensatz zu Stemmer hält Thomas Scanlon eine Ausdehnung des Vertragsmodells der Moral auf Tiere für möglich. Für ihn sind die Urteile über das Rechte und Falsche Urteile darüber, was durch Prinzipien erlaubt würde, die von denjenigen, die die Motivation haben, Prinzipien für die allgemeine Regelung des Verhaltens zu finden, nicht vernünftigerweise abgelehnt werden könnten.⁴⁹⁰ Eine Handlung sei falsch, wenn sie durch irgendein Prinzip missbilligt würde, das niemand vernünftigerweise ablehnen könnte.⁴⁹¹ Die Reichweite der Moral schließt Scanlon zufolge zumindest alle Wesen ein, die in der Lage sind, Dinge als besser oder schlechter zu beurteilen; sie kann auch Wesen einschließen, die Leid empfinden können, aber keine Vernunft besitzen. Man kann den Anspruch der Möglichkeit auf Rechtfertigung gegenüber anderen auf alle leidensfähigen Wesen ausdehnen, wenn man, so Scanlon, der Meinung ist, dass man bei der Bestimmung, welche Prinzipien nicht vernünftigerweise abgelehnt werden könnten, die Einwände der Treuhänder, die vernunftlose Wesen repräsentieren, berücksichtigen muss.⁴⁹² Das Ziel, Prinzipien zu

⁴⁹⁰ Siehe T. M. Scanlon: *What we owe to each other*, Cambridge (Massachusetts) 1999, S. 4.

⁴⁹¹ Ebenda, S. 197.

⁴⁹² Ebenda, S. 179, S. 182 f. und S. 186.

finden, die man nicht vernünftigerweise ablehnen könnte, impliziert Scanlon zufolge also, dass man bei der Bestimmung, welchen Prinzipien zu folgen, Rücksicht auf die Interessen anderer Menschen nehmen muss.⁴⁹³ In dieser Hinsicht steht seine Theorie besser mit dem gewöhnlichen Moralverständnis im Einklang als die Theorie von Stemmer, die auf den Eigeninteressen des moralischen Skeptikers basiert.

Auch Mark Rowlands vertritt eine Version der kontraktualistischen Moraltheorie, wie im Unterkapitel 4.6.1 schon erwähnt. Seiner Meinung nach gibt es nichts im Kontraktualismus, was für sich verlangt, dass der Schutz, der durch den Vertrag verliehen wird, sich auf rationale Akteure beschränkt. Aus der Tatsache, dass nur rationale Akteure mit anderen einen Vertrag schließen können, folge nicht, dass die Empfänger des durch den Vertrag verliehenen Schutzes rationale Akteure sein müssten.⁴⁹⁴ Vielmehr kann ein kontraktualistischer Ansatz der Art der Vertragstheorie von Rawls nach Rowlands eine stichhaltige theoretische Grundlage dafür liefern, Tieren Rechte zuzuschreiben.⁴⁹⁵ Er versteht unter Rechten moralische Ansprüche. Wenn man eine Moraltheorie billigt, die das Prinzip „Du sollst nicht töten!“ enthält, impliziert das, so Rowlands, dass alle Individuen, die in die Reichweite dieses Prinzips fallen, ein Prima-facie-Recht haben, nicht getötet zu werden.⁴⁹⁶

Rowlands zufolge stellen die Idee des Urzustands und ihre verbundene Idee des Schleiers des Nichtwissens den Kern der Theorie von Rawls dar. Seine Interpretation des Urzustands ist etwas anderes als die Auffassung von Rawls. Er nennt sein eigenes Konzept des Urzustands den Zustand der Unparteilichkeit. Dieser Zustand ist von den Prinzipien der Gleichheit und des Verdienstes geprägt: Nach dem Gleichheitsprinzip hat man im selben Maße Anspruch auf Berücksichtigung wie jeder andere, sofern keine moralisch relevanten Unterschiede vorliegen; und dies gilt unabhängig davon, ob man ein Mensch oder ein Tier ist. Hat man erst einmal Anspruch auf Berücksichtigung, so kann gemäß dem Verdienstprinzip der Umfang der Berücksichtigung, die einem zusteht, nicht durch Faktoren oder Umstände verringert werden, über die man keine Kontrolle hat. Jedes dieser Prinzipien liefert nach Rowlands für sich allein ein starkes Argument für Tierrechte; wenn man die beiden Prinzipien miteinander verbindet, gewinnt die Argumentation sogar noch an

⁴⁹³ Ebenda, S. 202.

⁴⁹⁴ Siehe M. Rowlands: *Animal Rights – A Philosophical Defence*, London 1998, S. 123.

⁴⁹⁵ Ebenda, S. 158.

⁴⁹⁶ Ebenda, S. 120.

Überzeugungskraft.⁴⁹⁷ Aufgrund der Prinzipien der Gleichheit und des Verdienstes wird einem Individuum im Zustand der Unparteilichkeit, so Rowlands, die Kenntnis jeder Eigenschaft, die es nicht erworben hat, verwehrt, darunter die Kenntnis seiner Spezies und die Kenntnis, ob es zu moralischem Denken oder Urteilen fähig ist. Zusammen mit der Verwehrung solcher Kenntnisse sei jede Basis für Parteilichkeit beseitigt worden. Somit sind die Grenzen der Moral für Rowlands die Grenzen derjenigen Wesen, die ein Wohl im Sinne einer Erlebnisfähigkeit haben.⁴⁹⁸

Dass die Variante des Urzustands von Rowlands das Verdienstprinzip einbezieht, ist nicht ganz ohne Probleme. Dieses Prinzip besagt: Wenn man über die Unterschiede zwischen sich selbst und anderen Individuen keine Kontrolle hat, dann sind diese Unterschiede keine moralisch relevanten Unterschiede.⁴⁹⁹ Jedoch zählt selbst die Leidensfähigkeit zu denjenigen Eigenschaften, bei denen die Entscheidung, ob wir sie besitzen oder nicht, nicht in unserer Hand liegt, sondern in der der Natur. Die Leidensfähigkeit gilt als ein angemessenes Kriterium für die Einbeziehung eines Wesens in die moralische Gemeinschaft, wie im Unterkapitel 4.4 gezeigt. Mit dem Verdienstprinzip ist eigentlich gemeint, dass bestimmte Eigenschaften, wie z.B. die Spezieszugehörigkeit oder die Fähigkeit zum moralischen Denken, für den Anspruch auf moralische Berücksichtigung nicht ausschlaggebend sind. Es scheint jedoch nicht sinnvoll, zu sagen, dass alle Eigenschaften, über die man keine Kontrolle hat, moralisch irrelevant sind.

Zusammenfassend lässt sich Folgendes feststellen: Die kontraktualistische Theorie muss mit der Idee der Tierrechte nicht unvereinbar sein. Für Rawls endet die Gerechtigkeit zwar an den Grenzen der Menschheit. Er liefert jedoch keine überzeugende Begründung für den Ausschluss der Tiere aus dem Anwendungsbereich der Gerechtigkeit. Auch die Theorie von Stemmer stößt auf Schwierigkeiten. Seine Argumentation für die Annahme, dass die Macht- und die Vernunftbedingung Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der moralischen Gemeinschaft sind, ist nicht stringent. Es ist möglich, Tiere in die Reichweite der Moral einzubeziehen, wenn man die Idee von Scanlon teilt, dass Handlungen oder Prinzipien nur dann richtig sind, wenn man sie nicht vernünftigerweise ablehnen kann. Wenn man, wie Rowlands meint, vom Zustand der Unparteilichkeit aus die Frage

⁴⁹⁷ Siehe M. Rowlands: „Gerechtigkeit für alle“, in: U. Wolf (Hrsg.): *Texte zur Tierethik*, Stuttgart 2008, S. 92 und S. 95.

⁴⁹⁸ Ebenda, S. 94 f., S. 99 und S. 103 f.

⁴⁹⁹ Ebenda, S. 92.

beantwortet, wer Mitglied der moralischen Gemeinschaft ist, kommt man zu dem Schluss, dass die Empfänger des Schutzes der Moral nicht nur Menschen, sondern auch Tiere umfassen müssen. Das bedeutet, dass Tiere genauso wie Menschen bestimmte moralische Ansprüche haben. Wenn man moralische Ansprüche als Rechte bezeichnet, kann gesagt werden, dass auch Tiere bestimmte Rechte haben.

6.2 Die Theorie der Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles

Der Theorie der Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles zufolge enthält die Idee der Gerechtigkeit, wie im Unterkapitel 4.6.2 dargestellt, zwei Prinzipien: Das erste Prinzip ist die Unparteilichkeit, das zweite die Vermeidung von unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen. Dem Prinzip der Unparteilichkeit entsprechend darf man sich nicht nur um eigene Vorteile kümmern, sondern man muss Rücksicht auf die Bedürfnisse und Interessen anderer Individuen nehmen. Man darf die anderen nicht willkürlich behandeln. Vielmehr muss man für die Entscheidungen und Handlungen, die die anderen betreffen, relevante Gründe angeben. Für die Gerechtigkeit ist das Prinzip der Unparteilichkeit konstitutiv. Es ist mit der Gerechtigkeit unvereinbar, parteiisch zu sein und ein Individuum gegenüber einem anderen ohne relevante Gründe zu begünstigen oder zu benachteiligen. Man kann nicht erwarten, dass die willkürliche Behandlung der anderen allgemein als gerecht und somit als moralisch richtig angesehen wird. Adam Smith beispielsweise ist der Auffassung, dass moralisch richtig diejenige Handlung ist, die uns auch dann noch als moralisch richtig erscheint, wenn wir sie von dem Standpunkt des von uns in Gedanken vorgestellten unparteiischen Zuschauers, nämlich unseres eigenen Gewissens, aus betrachten.⁵⁰⁰ Er weist zu Recht darauf hin: Wir können unsere Empfindungen und Beweggründe niemals überblicken, wenn wir uns nicht von unserem Standort entfernen, und sie aus einem gewissen Abstand von uns selbst anzusehen trachten. Wir können dies aber auf keine andere Weise tun, als indem wir uns bestreben, sie mit den Augen anderer Menschen zu betrachten, das heißt so, wie andere Menschen sie wohl betrachten würden. Demgemäß muss jedes Urteil, das wir über sie fällen können, stets eine gewisse unausgesprochene Bezugnahme auf die Urteile anderer haben. Smith zufolge sollten wir uns also bemühen, unsere

⁵⁰⁰ Siehe A. Smith: *Theorie der ethischen Gefühle*, übersetzt von W. Eckstein, Hamburg 1977, S. LXII f. und S. 194 f.

Handlungen so zu prüfen, wie es unserer Ansicht nach irgendein anderer gerechter und unparteiischer Zuschauer prüfen würde.⁵⁰¹

Das Prinzip der Unparteilichkeit kann zwar Willkür einigermaßen verringern, jedoch nicht sehr weit führen. Es ist möglich, dass die unparteiische Anwendung einer Regel ein bestimmtes Individuum oder eine bestimmte Gruppe von Individuen schädigt. Ein Utilitarist z.B. könnte das Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens unparteiisch anwenden. Eine Handlung, deren Folgen zur Maximierung des Gesamtnutzens führen, könnte trotzdem von denjenigen, die durch diese Handlung geschädigt werden, als unrecht empfunden werden. Aus diesem Beispiel wird verdeutlicht: Um den Individuen einen hinreichenden Schutz zu gewährleisten, muss man nicht nur eine Regel unparteiisch anwenden, sondern diese Regel muss auch moralisch gerechtfertigt werden.

Die Gerechtigkeit gehört zum Kern des gewöhnlichen Moralsystems. Dieser Kern des gewöhnlichen Moralsystems dient dazu, unnötige Schädigungen durch andere abzuwehren. Die Vermeidung von unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen ist ein wesentliches Prinzip der Gerechtigkeit. Es ist im Interesse aller, ihr eigenes Leben gegen unnötige Schädigungen durch andere schützen zu dürfen. Eine Handlung, die anderen vermeidbare Schädigungen antut, erscheint als willkürlich und ist für die davon Betroffenen nicht annehmbar. Eine Regel, deren Befolgung vermeidbare Schädigungen hervorbringt, kann keine allgemeine Anerkennung finden und muss abgelehnt werden.⁵⁰²

Wenn eine Handlung andere schädigt, muss sie ihnen gegenüber gerechtfertigt werden können. Sonst stellt sie für die Betroffenen nur eine Art von Gewalt dar und ist nicht annehmbar. Eine Moral sorgt dafür, die Handlungen des Menschen zu regeln. Sie muss Gründe dafür angeben, warum man etwas tun oder unterlassen soll. Diese Gründe müssen sich als einleuchtend erweisen. Sie müssen, wie Onora O'Neill darauf verweist, für alle, die sie als Gründe anerkennen sollen, nachvollziehbar sein.⁵⁰³ Als eine soziale Institution kann die Moral nur dann funktionieren, wenn sie von den Menschen akzeptiert wird.⁵⁰⁴ Die Moral kann aber nur dann allgemein akzeptiert

⁵⁰¹ Ebenda, S. 167.

⁵⁰² Vgl. O. O'Neill: *Tugend und Gerechtigkeit – Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*, aus dem Englischen übersetzt von J. Schulte, Berlin 1996, S. 210-212.

⁵⁰³ Ebenda, S. 69 ff.

⁵⁰⁴ Vgl. H. Steinfath: „Wir und Ich. – Überlegungen zur Begründung moralischer Normen“, in: A. Leist (Hrsg.): *Moral als Vertrag? – Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, Berlin/New York 2003, S. 76.

werden, wenn sie sich darauf beruft, was jeder will. Es ist für jedes Individuum wünschenswert, dass seine basalen Interessen nicht durch unnötige Eingriffe anderer verletzt werden. Eine Hauptaufgabe der Moral besteht also darin, die basalen Interessen der Individuen gegen Übergriffe zu schützen. Wenn eine Moral die basalen Interessen eines Individuums vor unnötigen Eingriffen anderer bewahrt, ist sie für dieses Individuum im Allgemeinen vorteilhaft und kann sich ihm gegenüber als legitim erweisen.⁵⁰⁵ Es ist jedoch nicht notwendig, dass die Moral allen Interessen eines Individuums den Schutz gewährleistet. Sonst ist sie zu sehr von den zufälligen Neigungen dieses Individuums abhängig. Die Interessen verschiedener Individuen können einander entgegengesetzt sein. Unter diesen Umständen muss die Moral gegensätzliche Interessen regeln. Diese Regelung muss vom Standpunkt aller aus betrachtet sinnvoll sein. Eine Moral, die nur die Interessen eines Individuums berücksichtigt, die eines anderen jedoch ignoriert, wird nicht für fähig erachtet, allgemein angenommen zu werden.

Damit eine Moral den Individuen einen ausreichenden Schutz gegen unnötige Schädigungen verleihen kann, muss sie die folgenden zwei Forderungen genügen: Erstens dürfen die Nachteile eines Individuums nicht durch die Vorteile eines anderen Individuums aufgewogen werden. Wenn die Nachteile und Vorteile sich auf verschiedene Individuen beziehen, ist es unangebracht, dass man die Nachteile und Vorteile so aufrechnet, als ob es sich um ein einziges Individuum handelte. Denn was des einen Gewinn ist, ist des anderen Verlust. Es ist nicht einsichtig, warum diejenigen, die den Schaden tragen, ihre Zustimmung zu dieser Verfahrensweise geben sollte. Der Utilitarismus erfüllt diese Forderung nicht. Dem utilitaristischen Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens entsprechend ist eine Handlung moralisch richtig, die zur Maximierung des Gesamtnutzens aller Betroffenen führt. Mit diesem Prinzip ist jedoch eine extrem ungleiche Verteilung des Nutzens auf die einzelnen Individuen vereinbar, solange der Gesamtnutzen maximiert wird. Mithin ist etwas, was den Gesamtnutzen fördert, nicht unbedingt für jedes Individuum vorteilhaft. Die Individuen laufen Gefahr, ihre basalen Interessen um der Maximierung des Gesamtnutzens willen verletzt zu werden. Wenn selbst die basalen Interessen des Individuums nicht durch die utilitaristische Ethik gut gesichert werden,

⁵⁰⁵ Vgl. O. Höffe: *Politische Gerechtigkeit – Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main 1987, S. 85 f.

liegt es nahe anzunehmen, dass sie nicht als die privilegierte Moraltheorie für die Regelung der Handlungen des Menschen gilt.

Zweitens dürfen die trivialen Interessen eines Individuums nicht vor den basalen Interessen eines anderen Individuums bevorzugt werden. Wenn man den trivialen Interessen eines Individuums den Vorrang vor den basalen Interessen eines anderen Individuums gibt, diskriminiert man das eine Individuum, um das andere zu begünstigen. Diese Haltung kann vom Standpunkt aller aus betrachtet jedoch nicht gerechtfertigt werden. Die Theorie von Stemmer erfüllt diese Forderung nicht. Seiner Theorie zufolge sind Wesen, die nicht über Vernunftfähigkeit oder über Handlungsmöglichkeiten verfügen, andere zu verletzen, keine Mitglieder der moralischen Gemeinschaft. Somit haben diese Wesen keinen Anspruch auf moralische Rücksicht. Diese Ansicht ist Schwierigkeiten ausgesetzt. Denn nicht jede Person ist damit einverstanden, dass der Mangel an der Vernunftfähigkeit oder an der Macht, andere zu verletzen, den Ausschluss eines Wesens aus der moralischen Gemeinschaft berechtigt. Ganz im Gegenteil, viele Personen haben Sympathie für Wesen, die keine Vernunft oder keine Macht besitzen. Sie empfinden Widerwillen, wenn diese Wesen ungerechte Handlungen des Menschen erleiden. Sie halten diese Handlungen für ein Unrecht, weil sie anderen einen Schaden zufügen, und zwar aus Motiven, die missbilligt werden. Jemand, der diese Wesen schädigt, muss seine Handlung gegenüber Personen rechtfertigen, die sich um die Interessen dieser Wesen kümmern. Sonst führt es unweigerlich zu Konflikten. Stemmer zufolge hätte der moralische Skeptiker das Interesse an einer unbeschränkten Handlungsfreiheit gegenüber Wesen, die keine Vernunft oder keine Macht besitzen. Dieses Interesse ist jedoch nicht moralisch legitim. Vielmehr steht es mit der egoistischen Neigung im Zusammenhang, die das Eigenwohl ohne Rücksicht auf das Wohl der anderen verfolgt. Die Moral sollte dieser Neigung entgegenwirken oder sie wenigstens unter Kontrolle bringen. Denn wenn jeder seine Ziele nach dieser Neigung verfolgen darf, können konkurrierende Interessen überhaupt nicht geordnet werden. Die Moral bezieht sich nicht nur auf ein einziges Individuum, sondern auch auf die Beziehung zwischen verschiedenen Individuen. Man spricht von einer moralisch richtigen Handlung nicht deswegen, weil sie allein dem Eigenwohl des Handelnden dient. Vielmehr muss sie auch das Wohl der anderen berücksichtigen. Dem Interesse an einer unbeschränkten Handlungsfreiheit gegenüber machtlosen oder nicht vernunftbegabten Wesen liegt gewöhnlich nichts Lebenswichtiges zugrunde. Seine

Bedeutung ist unvergleichbar mit der der basalen Interessen eines leidensfähigen Wesens. Wenn eine Moral allgemein anerkannt werden sollte, ist es nicht einzusehen, warum sie statt den basalen Interessen der machtlosen oder nicht vernunftbegabten Wesen dieses egoistische Interesse des moralischen Skeptikers schützen sollte.

Die Theorie von Stemmer weist sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht Mängel auf: In theoretischer Hinsicht ist es ein Defizit, dass seine Theorie vermeidbare Schädigungen bestimmter Wesen zulässt, dafür jedoch keine Gründe liefert, die für alle, die sie als Gründe anerkennen sollen, nachvollziehbar sind. Auch in praktischer Hinsicht ist die Theorie von Stemmer problematisch. Eine Hauptfunktion der Moral besteht darin, Interessenkonflikte zu lösen. Es muss nicht nur eine Lösung angegeben werden, sondern die Lösung muss auch allgemein gerechtfertigt werden können. Die Theorie von Stemmer willigt jedoch in unnötige Schädigungen bestimmter Wesen ein, die sich nicht allgemein rechtfertigen lassen. Folglich vermag seine Theorie für manche Interessenkonflikte gar keine brauchbaren Lösungen anzubieten.

Im Gegensatz zum Utilitarismus und zur Theorie von Stemmer genügt die Theorie der Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles die beiden oben genannten Forderungen, vorausgesetzt, dass man ihre zwei Prinzipien, nämlich die Unparteilichkeit und die Vermeidung von unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen, auf konsequente Weise anwendet. Dem Prinzip der Vermeidung von unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen entsprechend ist eine Handlung, die andere schädigt, nur dann erlaubt, wenn sie wirklich unvermeidbar ist. Der Verlust eines Individuums darf jedoch nicht durch das Wohl eines anderen Individuums gutgemacht werden. Und es ist mit dem Prinzip der Unparteilichkeit unvereinbar, dass man die basalen Interessen eines Individuums beeinträchtigt, um die trivialen Interessen eines anderen Individuums zu befriedigen. Es gibt gute Gründe, die Theorie der Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles gegen den Utilitarismus und die Theorie von Stemmer vorzuziehen. Denn sowohl beim Utilitarismus als auch bei der Theorie von Stemmer können die basalen Interessen eines Individuums aus einem für es nicht legitimen Grund verletzt werden. Dagegen berücksichtigt die Theorie der Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles das Wohl jedes Individuums und verteidigt seine basalen Interessen gegen unnötige Eingriffe anderer. Sie ist für jedes Individuum im Großen und Ganzen vorteilhaft und kann deswegen allgemein gerechtfertigt werden.

Eine Moraltheorie lässt sich allgemein rechtfertigen, wenn sie unter unparteilichen Gesichtspunkten beurteilt für jedes Individuum im Großen und Ganzen von Vorteil ist. Es ist jedoch nicht notwendig, dass jedes Individuum sie wirklich akzeptiert. Ein Egoist z.B. könnte die Idee der Gerechtigkeit ablehnen, weil sie sich sein Interesse, auf Kosten anderer Gewinne zu erzielen, widersetzt. Trotzdem kann diese Idee dem Egoisten gegenüber gerechtfertigt werden. Denn auch er möchte seine basalen Interessen befriedigen und unnötige Schädigungen durch andere vermeiden.

Menschen haben basale Interessen, die sie schützen wollen. Die Moral ist eine von den Menschen errichtete Institution, um solche Interessen zu sichern. Zu dem zentralen Teil des gewöhnlichen Moralsystems gehört die Idee der Gerechtigkeit. Diese Idee basiert darauf, was für alle wünschenswert ist, und kann somit allgemein gerechtfertigt werden. Sie umfasst das Prinzip der Unparteilichkeit und das der Vermeidung von unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen. Wenn man die beiden Prinzipien konsequenterweise anwendet, muss man nicht nur auf die Interessen des Menschen, sondern auch auf die des Tiers Rücksicht nehmen. Die Gerechtigkeit ist, wie Aristoteles bemerkt, ein fremdes Gut, weil sie sich auf den anderen bezieht und tut, was dem anderen nützt. Es ist mit der Gerechtigkeit unvereinbar, dass man sich nur um eigene Vorteile kümmert, das Wohl der anderen jedoch missachtet. Wenn die Moral basale Interessen schützen soll, dann ist für die Zubilligung der moralischen Beachtung entscheidend, ob ein Wesen solche Interessen hat. Die Vernunftfähigkeit gilt ebensowenig als Kriterium für die Beachtung von Interessen wie die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies. Man beschränkt die Reichweite der Moral zu sehr, wenn man die Vernunftfähigkeit als eine notwendige Bedingung für moralische Beachtung ansieht. Jeder Mensch benötigt den Schutz der Moral, gleichgültig ob er vernunftbegabt oder nicht. Es gibt keinen guten Grund, die Vernunftfähigkeit als Kriterium für die moralische Beachtung zu nehmen. Denn diese Fähigkeit kann durch bestimmte Umstände wie zum Beispiel Unfall oder Krankheit verlorengehen. Moralische Beachtung endet aber auch nicht an Grenzen der menschlichen Spezies. Für die Idee der Gerechtigkeit steht die Vermeidung von unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen im Vordergrund. Eine Handlung, die Tieren vermeidbare Schädigungen antut, wird von vielen Menschen als ungerecht und somit als moralisch falsch beurteilt. Diese Handlung kann ihnen gegenüber nicht gerechtfertigt werden und wird deshalb abgelehnt. Wenn man sich die Idee der Gerechtigkeit wirklich zu Eigen macht, ist man dazu, ungerecht zu handeln, nicht

bereit. Man würde selbst Tiere auf eine Weise behandeln, die vom Standpunkt aller aus betrachtet akzeptabel ist. Unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit haben Tiere also genauso wie Menschen gewisse Interessen, die moralisch berechtigt sind. Diese Interessen dürfen ohne ausreichenden Grund nicht verletzt werden. Man kann sagen, dass Tiere wie Menschen moralisch berechtigte Ansprüche haben, die respektiert werden sollen. Wenn man moralisch berechtigte Ansprüche als Rechte bezeichnet, kann man sagen, dass Tiere bestimmte moralische Rechte haben.

Moralische Rechte sind eine Angelegenheit der Gerechtigkeit. Sie gelten als ein Mittel, das zur Verteidigung der basalen Interessen dient. Den Prinzipien der Gerechtigkeit entsprechend kann man einem Wesen moralische Rechte zugestehen, wenn dieses Wesen bestimmte Interessen hat, die bei unparteilicher Beurteilung als bedeutsam und moralisch berechtigt erscheinen. Unter den Experten besteht jedoch kein Konsens darüber, was Rechte sind und unter welchen Bedingungen sie zugeschrieben werden. Die Frage nach der adäquaten Erläuterung von Rechten spaltet die Rechtstheorie in zwei Lager: die Willens- und die Interessetheorie. Für den Willenstheoretiker Carl Friedrich von Savigny ist ein Recht eine der einzelnen Person zustehende Macht: ein Gebiet, worin ihr Wille herrscht. Der Willenstheorie zufolge hat ein Individuum A genau dann ein Recht auf die Pflichterfüllung eines anderen Individuums B, wenn A über die normative Fähigkeit verfügt, die Pflichterfüllung von B nach dem Willen von A zu kontrollieren. Somit ist Rechtsinhaber derjenige, der in normativer Hinsicht bestimmen kann: A kann die Erfüllung der Pflicht von B einfordern oder B von ihr entbinden. Für die Willenstheorie ist also die Betonung der Kontrollmacht des Rechtsinhabers charakteristisch. Dagegen ist Rudolf von Jhering, ein Vertreter der Interessetheorie, der Meinung: Kein Recht ist des Willens wegen da. Jedes Recht findet seine Zweckbestimmung und seine Rechtfertigung darin, dass es das Dasein oder Wohlbefinden fördert. Nicht der Wille oder die Macht bildet die Substanz des Rechts, sondern der Nutzen. Der Interessetheorie entsprechend genügt es für die Zuschreibung eines Rechts an A, dass die Pflichterfüllung von B A aufgrund eines legitimen Interesses geschuldet ist. Mithin hat A ein Recht gegenüber B, wenn die Interessen von A den Grund für die Verpflichtung von B bilden. Ob A darüber hinaus

über die normative Fähigkeit verfügt, die Pflichterfüllung von B zu kontrollieren, ist der Interessetheorie zufolge für die Rechtszuschreibung irrelevant.⁵⁰⁶

Hans Kelsen ist ein Befürworter der Willenstheorie. Er bringt ein Argument gegen die Interessetheorie vor: Wenn einem Individuum B gegenüber einem anderen Individuum A eine Pflicht auferlegt wird, so erwächst daraus eine Rechtsposition von A gegenüber B. Aber diese Rechtsposition von A ist eine bloße Reflexwirkung der Pflicht von B. Hier von einem „Recht“ zu sprechen, wie es die Interessetheorie tut, ist irreführend. Denn dieser als „Recht“ eines Individuums bezeichnete Sachverhalt ist nichts anderes als die Pflicht des oder der anderen. Dieser Begriff eines Rechts, das der bloße Reflex einer Pflicht ist, ist vom Standpunkt einer wissenschaftlich exakten Beschreibung des rechtlichen Sachverhalts überflüssig. Das ist das Redundanzargument von Kelsen.⁵⁰⁷

Das Wesen der Rechte liegt nach Kelsen darin, dass eine Rechtsordnung einem Individuum die Rechtsmacht verleiht, die Nichterfüllung einer Pflicht durch Klage geltend zu machen. Erst mit dieser Rechtsmacht kommt ein neues Element ins Spiel. Denn für Kelsen ist nur diese Rechtsmacht ein von der durch ihre Ausübung geltend zu machenden Pflicht verschiedener Sachverhalt; nur wenn die Rechtsordnung eine solche Rechtsmacht verleiht, liegt ein von der Pflicht verschiedenes Recht vor. Unter einem Recht versteht Kelsen also eine einem Individuum verliehene Rechtsmacht, die Nichterfüllung einer Pflicht durch Klage geltend zu machen. Für ihn erschöpft sich der Besitz eines Rechts in der normativen Fähigkeit, unter bestimmten Umständen zu klagen.⁵⁰⁸

Die Explikation der Rechte von Kelsen bezieht sich auf juristische Rechte. Sie ist für das Verständnis der moralischen Rechte nicht geeignet. Moralische Rechte stützen sich auf moralische Prinzipien, die allgemein anerkannt werden. Die Begründung der moralischen Rechte ist keineswegs von einer durch eine Rechtsordnung verliehenen Rechtsmacht abhängig, die Nichterfüllung einer Pflicht durch Klage geltend zu machen. Selbst in Bezug auf die juristischen Rechte muss

⁵⁰⁶ Siehe M. S. Stepanians: Artikel „Rechte/Grundrechte“, in: S. Gosepath, W. Hinsch und B. Rössler (Hrsg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Band 2, Berlin 2008, S. 1067 f.; und M. S. Stepanians: Einleitung: „Rights is a term that drips confusion“, in: ders. (Hrsg.): *Individuelle Rechte*, Paderborn 2007, S. 16.

⁵⁰⁷ Siehe H. Kelsen: „Subjektives Recht: Berechtigung und Ermächtigung“, in: M. S. Stepanians (Hrsg.): *Individuelle Rechte*, Paderborn 2007, S. 97 f.; und M. S. Stepanians: Einleitung: „Rights is a term that drips confusion“, in: ders. (Hrsg.): ebenda, S. 20 f.

⁵⁰⁸ Siehe H. Kelsen: ebenda, S. 99 und S. 104 f.; und M. S. Stepanians: Einleitung: „Rights is a term that drips confusion“, in: a.a.O., S. 21 f.

man aus Perspektive des Interessetheoretikers ein Recht nicht mit dieser Rechtsmacht gleichsetzen. Vielmehr kann man sie als ein Mittel ansehen, das die Wirksamkeit der Rechte fördert.⁵⁰⁹ Rechte sind der Interessetheorie zufolge dafür bestimmt, legitime Interessen zu schützen. Die Rechtsmacht zur Durchsetzung geschuldeter Pflichten muss für die Begründung der Rechte keine unentbehrliche Rolle spielen.

Das Redundanzargument von Kelsen gegen die Interessetheorie ist nicht überzeugend. Ein Recht und eine mit ihm korrelierte Pflicht betreffen verschiedene Individuen. Allein deswegen sind die beiden schon nicht identisch.⁵¹⁰ Der Grund dafür, dass ein Individuum A ein Recht hat, steht zwar mit dem Grund dafür, dass ein anderes Individuum B A gegenüber eine Pflicht hat, im Zusammenhang. Die beiden Gründe unterscheiden sich jedoch auf irgendeine Weise. Die Annahme, dass A ein Recht hat, impliziert nicht unbedingt, dass B eine Pflicht A gegenüber hat. Nur unter bestimmten Bedingungen wird B eine entsprechende Pflicht A gegenüber auferlegt. Umgekehrt folgt ein Recht auch nicht einfach aus irgendeiner Pflicht. Aus der bloßen Annahme, dass ein Individuum B eine bestimmte Pflicht hat, kann man nicht ohne Weiteres schließen, dass ein anderes Individuum A ein entsprechendes Recht hat. Rechte gelten primär als ein Mittel zum Schutz der legitimen Interessen von Individuen, während Pflichten nicht unbedingt etwas damit zu tun haben. Es lässt sich also festhalten, dass der Begriff der Rechte und der der Pflichten zwei verschiedene Begriffe sind, die nicht gänzlich auf einander reduziert werden können.

Auch Herbert L.A. Hart plädiert für die Willenstheorie. Ihm zufolge ist ein Rechtsträger ein Individuum, dem durch das Gesetz eine Kontrolle über die Pflicht einer anderen Person eingeräumt wird. Für die Existenz eines Rechts ist hinreichend und notwendig, so Hart, dass der Rechtsträger zumindest über ein bestimmtes Maß an Kontrolle bezüglich der korrelierenden Pflicht verfügt.⁵¹¹ Einer Person, die ein Recht hat, kommt nach Hart eine rechtlich respektierte Entscheidungsmöglichkeit zu. Für ihn stellt ein Recht eine gesetzlich respektierte Entscheidung dar.⁵¹² Hart gesteht jedoch zu, dass die Willenstheorie keine erschöpfende Analyse des Begriffs der Rechte bietet. Ihm zufolge kann sie zwei wichtige Typen von Rechten nicht erklären, nämlich verfassungsrechtliche Grundrechte und moralische Rechte, weil es sich bei

⁵⁰⁹ Vgl. M. S. Stepanians: Artikel „Rechte/Grundrechte“, in: a.a.O., S. 1068.

⁵¹⁰ Ebenda, S. 1070.

⁵¹¹ Siehe H. L. A. Hart: „Juridische Rechte“, in: M. S. Stepanians (Hrsg.): *Individuelle Rechte*, Paderborn 2007, S. 154 und S.157 f.

⁵¹² Ebenda, S. 158 f.

solchen Rechten nicht um die individuelle Entscheidung handelt, sondern um die Befriedigung grundlegender individueller Bedürfnisse.⁵¹³

Die Willenstheorie liefert kein stichhaltiges Argument gegen die Interesstheorie. Sie gilt als zu eng, wie die Kontexte mit den verfassungsrechtlichen Grundrechten und moralischen Rechten es deutlich machen. Im Gegensatz dazu besitzt die Interesstheorie für die Erklärung der beiden Typen von Rechten große Plausibilität. Sowohl die Konstituierung als auch die Zuschreibung dieser beiden Typen von Rechten sind nicht mit einer durch das Gesetz verliehenen Kontrollmacht über die Pflicht anderer verbunden. Selbst wenn man annimmt, dass die Kontrollmacht der Effektivität der Rechte dienlich ist, muss ihre Ausübung nicht vom Willen des Rechtsinhabers abhängen. Die Pflichterfüllung eines Individuums gegenüber einem anderen Individuum könnte auch durch eine dritte Instanz kontrolliert werden.⁵¹⁴ Es ist eine Tatsache, dass man verfassungsrechtliche Grundrechte und moralische Rechte konstruieren kann und konstruiert hat. Es gibt auch gute Gründe dafür, die beiden Typen von Rechten anzuerkennen. Denn sie fördern das Wohl jedes Menschen. Jeder Mensch braucht ihren Schutz, gleichgültig ob er über die normative Fähigkeit verfügt, die Pflichterfüllung der anderen zu kontrollieren. Die Hauptfunktion der verfassungsrechtlichen Grundrechte und der moralischen Rechte besteht darin, grundlegende Bedürfnisse der Individuen zu befriedigen. Das entspricht dem Gedanken des Interesstheoretikers Jhering, demzufolge jedes Recht seine Zweckbestimmung und seine Rechtfertigung darin findet, das Dasein oder Wohlbefinden zu fördern. Aus dem oben Dargelegten ergibt sich, dass es zumindest im Hinblick auf die Explikation der verfassungsrechtlichen Grundrechte und der moralischen Rechte sinnvoll ist, die Interesstheorie vor der Willenstheorie zu bevorzugen.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Moralische Rechte gelten als ein Mittel, das der Befriedigung der basalen Interessen und Bedürfnisse der Individuen dienlich ist. Sie finden ihre Rechtfertigung darin, dass sie das Leben und das Wohl der Individuen fördern. Für die Begründung und die Zuschreibung der moralischen Rechte ist eine Kontrollmacht über die Pflicht anderer irrelevant. Moralische Rechte stützen sich auf die Idee der Gerechtigkeit. Diese Idee umfasst zwei wichtige

⁵¹³ Ebenda, S. 159-162.

⁵¹⁴ Vgl. M. S. Stepanians: Einleitung: „Rights is a term that drips confusion“, in: ders. (Hrsg.): a.a.O., S. 20.

Prinzipien: die Unparteilichkeit und die Vermeidung von unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen. Weil die Gerechtigkeit die Individuen vor vermeidbaren Schädigungen schützt, ist sie für jedes Individuum im Großen und Ganzen vorteilhaft und kann sich allgemein rechtfertigen lassen. Wenn man die beiden Prinzipien der Gerechtigkeit auf konsequente Weise anwendet, gibt es kein schlüssiges Argument, mit dem man die Beschränkung der Verpflichtung der Gerechtigkeit auf den Menschen verteidigen kann. Die Vernunftfähigkeit stellt ebensowenig als Kriterium für die Einbeziehung in die Reichweite der Gerechtigkeit dar wie die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies. Vielmehr ist für die Zubilligung der gerechten Behandlung entscheidend, ob ein Wesen bestimmte Interessen oder Bedürfnisse hat, die aus der unparteilichen Perspektive als bedeutsam angesehen werden und deshalb behütet werden sollen. Vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus beurteilt haben Tiere genauso wie Menschen basale Interessen oder Bedürfnisse, die moralisch zu berücksichtigen sind. Somit haben Tiere wie Menschen gewisse Ansprüche, die moralisch berechtigt sind. Wenn man moralisch berechtigte Ansprüche als Rechte bezeichnet, kann man sagen, dass Tiere gewisse moralische Rechte haben.

6.3 Resümee

David DeGrazia unterscheidet drei Bedeutungen von „Rechte“, wie im Unterkapitel 2.2 dargestellt. Im ersten Sinn dieses Begriffs heißt zu sagen, dass ein Wesen Rechte hat, nicht anderes als zu sagen, dass dieses Wesen moralischen Status hat. Diese Bedeutung von „Rechte“ ist manchmal irreführend. Denn es gibt Autoren, die zwar akzeptieren, dass Tiere irgendeinen moralischen Status haben, ihnen jedoch keine Rechte zugestehen. Allein mit der Annahme, dass Tiere einen moralischen Status haben, ist noch nicht viel entschieden. Es ist möglich, dass der ihnen zugebilligte moralische Status so schwach ist, dass die trivialen Interessen der Menschen die basalen Interessen der Tiere überwiegen dürfen. Dieser Umstand ist für diejenigen Menschen, die das Wohl der Tiere in Erwägung ziehen, unbefriedigend. Er ist auch vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus betrachtet problematisch. Denn es ist mit der Idee der Gerechtigkeit unverträglich, durch die Verletzung der basalen Interessen der Tiere verzichtbare Vorteile der Menschen zu erhalten.

Der zweite Sinn von „Rechte“ ist DeGrazia zufolge zu sagen, dass jemand Rechte hat, gleichwie zu sagen, dass er gleiche Rücksicht verdient. Das bedeutet, dass seine Interessen soviel wie die vergleichbaren Interessen eines anderen zählen.

Jedoch ist diese Bedeutung von „Rechte“ auch nicht ganz passend. Peter Singer zum Beispiel ist der Meinung, dass man in seinen moralischen Überlegungen den ähnlichen Interessen aller derer, die von seinen Handlungen betroffen sind, gleiches Gewicht geben sollte. Allerdings beurteilt er, ob eine Handlung moralisch richtig oder falsch ist, aus der Perspektive des Utilitarismus. Für ihn ist es nicht notwendig, Tieren Rechte zuzuerkennen.

Der Utilitarist muss nicht unbedingt vermeiden, den Begriff der Rechte zu gebrauchen. John Stuart Mill etwa, ein prominenter Vertreter des Utilitarismus, behandelt den Gedanken eines Rechts als eine der Formen, in denen die beiden Komponenten erscheinen: die Schädigung einer oder mehrerer Personen und das Verlangen, den Urheber des Schadens bestraft zu sehen. Wenn wir von dem Recht einer Person sprechen, meinen wir damit, so Mill, dass die Person von der Gesellschaft verlangen darf, im Besitz dieses Rechts durch gesetzliche Gewalt bzw. durch den Einfluss der Erziehung und der öffentlichen Meinung geschützt zu werden. Hat jemand einen begründeten Anspruch darauf, dass ihm die Gesellschaft ein bestimmtes Gut verbürgt, dann sagen wir Mill zufolge, dass er ein Recht darauf hat. Ein Recht zu haben bedeute demnach, etwas zu haben, das die Gesellschaft schützen sollte, während ich es besitze. Als den Grund dafür, warum die Gesellschaft das tun sollte, nennt Mill die allgemeine Nützlichkeit. Für ihn geht es hier um das Interesse an Sicherheit, in jedermanns Augen das Wesentlichste unter allen Interessen.⁵¹⁵

Für den Utilitarismus gilt jedoch das Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens. Dementsprechend ist eine Handlung moralisch richtig, die zur Maximierung des Gesamtnutzens aller Betroffenen führt. Bei diesem Prinzip handelt es sich um die Gesamtmenge von Nutzen und Schaden. Wie sie verteilt wird, ist belanglos oder spielt eine bloße sekundäre Rolle. Somit dürfen die basalen Interessen einiger Individuen um einer größeren Nutzensumme anderer willen übergangen werden. Dieses Ergebnis ist für die Benachteiligten nicht akzeptabel. Die Idee der Rechte, die auf der Gerechtigkeit beruhen, steht nicht unbedingt mit dem Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens im Einklang. Diese Idee betrifft in erster Linie die Sicherheit des Individuums, und nicht den Gesamtnutzen einer Menge von Individuen. Viele Autoren vertreten die Auffassung, dass die Rechte der Individuen

⁵¹⁵ Siehe J. S. Mill: *Der Utilitarismus*, übersetzt von D. Birnbacher, Stuttgart 1976, S. 92-94.

Allgemeinwohlüberlegungen Grenzen setzen. Ronald Dworkin beispielsweise behauptet: „Individuen haben dann Rechte, wenn ein kollektives Ziel aus irgendeinem Grund keine hinreichende Rechtfertigung dafür ist, ihnen das, was sie als Individuen tun oder haben wollen, abzuschlagen, oder wenn es keine hinreichende Rechtfertigung dafür ist, ihnen einen Verlust oder eine Verletzung aufzuerlegen.“⁵¹⁶ Für ihn kann die Aussicht auf utilitaristische Gewinne nicht dazu berechtigen, jemanden an einer Handlung zu hindern, zu der er ein Recht hat.⁵¹⁷

Der dritte Sinn von „Rechte“ bedeutet DeGrazia zufolge zu sagen, dass jemand ein Recht auf etwas hat, gleichwie, dass das lebenswichtige Interesse gewahrt werden muss, selbst wenn so zu handeln ungünstig für die Gesellschaft sein würde. Das impliziert nicht, dass Rechte überhaupt nicht verletzt werden dürften, sondern dass sie die Individuen vor Allgemeinwohlüberlegungen schützen sollten. Die so verstandenen Rechte können als Rechte im engen Sinn bezeichnet werden. Tom Regan erkennt Tieren Rechte in diesem Sinn zu. Seiner Meinung nach besitzen alle Wesen, die Subjekte ihres Lebens sind, einen gleichen inhärenten Wert und somit einen gleichen moralischen Status. Dafür liefert er jedoch keine zwingende Begründung. Regans Annahme eines gleichen moralischen Status von Mensch und Tier ist Schwierigkeiten ausgesetzt, wenn die basalen Interessen des Menschen mit denen des Tiers in Konflikt geraten. Manche Tiere können Krankheiten auf den Menschen übertragen. Es erhebt sich die Frage, wie man sie behandeln sollte; ob man sie eventuell töten dürfte, um Menschen zu schützen. Eine andere Frage bezieht sich auf Arten von Tieren, deren Überleben durch bestimmte Raubtiere gefährdet wird. Die Frage lautet: Ist es moralisch geboten, die Raubtiere zu töten, um eine Art von Tieren vor dem Aussterben zu bewahren? Es scheint, dass man sich in einer Situation befindet, in der es darum geht, das Recht auf Leben entweder der einen oder der anderen zu schützen.

Die Idee der Tierrechte verlangt, Interessenkonflikte zwischen Menschen und Tieren nach gerechten Regeln zu lösen. Sie ordnet das Verhältnis zwischen Tieren jedoch nicht. Unter dem Umstand, dass ein Raubtier ein anderes wildes Tier erbeutet, werden keine basalen Interessen des Menschen verletzt. Schließlich ist das Aussterben verschiedener Tierarten in der modernen Zeit meistens auf bestimmte

⁵¹⁶ Siehe R. Dworkin: *Bürgerrechte ernstgenommen*, übersetzt von U. Wolf, Frankfurt am Main 1990, S. 14.

⁵¹⁷ Ebenda, S. 317.

Handlungen des Menschen zurückzuführen. Ein Raubtier schlägt ein anderes Tier gewöhnlich deswegen, weil es Hunger hat. Das Raubtier tut also nur etwas, was für sein Überleben notwendig ist. Man kann zwar versuchen, bestimmte Tierarten zu schützen. Dafür Raubtiere zu töten, ist von den Gesichtspunkten der Gerechtigkeit aus betrachtet jedoch nicht angemessen. Aus diesen Gründen kann man den Gedanken verneinen, Raubtiere töten zu dürfen, um eine Art von Tieren vor dem Aussterben zu bewahren.

Wenn Tiere Krankheiten auf den Menschen übertragen, werden basale Interessen des Menschen gefährdet. Selbstverständlich muss man etwas gegen diesen Umstand unternehmen. Es sollte moralisch erlaubt sein, die Tiere zu töten, wenn es keine anderen Möglichkeiten gibt, die Verbreitung der Krankheiten zu verhindern. Selbst Regan würde dieser Meinung zustimmen. Denn ihm zufolge dürfte man Fleisch essen, wenn man sonst seine Gesundheit ruinieren würde. Allerdings weist er darauf hin, dass Fleisch für die Gesundheit nicht unentbehrlich ist.⁵¹⁸ Anders als gegenüber den Tieren vertritt man gewöhnlich nicht die Ansicht, einen Menschen töten zu dürfen, wenn er andere mit einer Krankheit ansteckt. Weil Regan aber auf einer Gleichstellung von Mensch und Tier insistiert, hat er Probleme damit, überzeugende Argumente für ihre unterschiedliche Behandlung vorzubringen.

Für Regan besitzen alle Wesen, die moralische Rechte besitzen, sie im gleichen Maße. Jemand, der mit der Idee der Tierrechte einverstanden ist, muss Tieren jedoch nicht unbedingt im Sinne von Regan Rechte zuschreiben. Es gibt andere Ansätze, mit denen man moralische Ansprüche oder Rechte der Tiere begründen kann, wie zum Beispiel die Vertragstheorie von Rowlands und die Theorie der Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles. Im Grunde genommen sind die beiden Theorien ganz ähnlich. Die Theorie von Rowlands besagt, dass Tiere vom Standpunkt der Unparteilichkeit aus beurteilt in die Reichweite moralischer Prinzipien einbezogen werden müssen. Somit kann man Tieren moralisch berechnete Ansprüche, die für Rowlands gleichbedeutend mit moralischen Rechten sind, zuerkennen. Die Theorie der Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles beinhaltet zwei Prinzipien: die Unparteilichkeit und die Vermeidung von unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen. Wenn man die beiden Prinzipien konsequenterweise anwendet, lässt sich durchaus zugestehen, dass Tiere gewisse Ansprüche haben, die moralisch

⁵¹⁸ Siehe T. Regan: *The Case for Animal Rights*, London/New York 1988, S. 337.

berechtigt sind. Wenn man moralisch berechnete Ansprüche als Rechte bezeichnet, ist es nicht verfehlt zu sagen, dass Tiere gewisse moralische Rechte haben.

Sowohl die Theorie von Rowlands als auch die Theorie der Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles verlangen nicht, dass moralische Rechte Tieren genauso wie Menschen in demselben Umfang zukommen müssen. Für Rowlands ist es moralisch akzeptabel, dass Menschen Fleisch essen, wenn sie aus irgendeinem Grund ohne Fleisch zu essen nicht überleben können.⁵¹⁹ Der Theorie der Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles entsprechend muss man Tiere vor unnötigen Schädigungen bewahren. Wenn die basalen Interessen des Menschen mit denen des Tiers in einen unvermeidlichen Konflikt geraten, ist es jedoch notwendig, den menschlichen Interessen in der Regel den Vorrang zu geben. Eine Moral, die Menschen und Tiere überall als gleich betrachtet, wäre nicht praktikabel, weil die Menschen überfordert würden.

Der Gedanke, dass Tiere und Menschen dasselbe Recht im verschiedenen Maße besitzen, ist nicht unhaltbar. Für Rawls etwa darf eine ungleiche Freiheit in gewissen Situationen gerechtfertigt werden. Als ein Beispiel dafür nennt er Sklaverei: Stadtstaaten, die bisher keine Kriegsgefangenen machten, sondern jeden Gegner töteten, kämen vertraglich überein, stattdessen die Gefangenen als Sklaven zu halten. Unter diesen Umständen, so Rawls, da alle der Gefahr der Gefangennahme im Krieg ausgesetzt sind, ist diese Form der Sklaverei weniger ungerecht als die bisherige Praxis. Ihm zufolge ist Sklaverei nur dann hinzunehmen, wenn sie noch schlimmere Ungerechtigkeiten behebt.⁵²⁰ Moralische Rechte sind moralisch berechnete Ansprüche, die dazu bestimmt sind, die Interessen und Bedürfnisse des Rechtsträgers zu schützen. Man gebraucht die Konzeption der Tierrechte, um Tieren die unnötigen Leidens- und Schadenszufügungen des Menschen zu ersparen. Die Forderung nach Tierrechten kann als eine Reaktion auf die ungerechte Behandlung der Tiere durch den Menschen angesehen werden. Aus praktischen Gründen muss man jedoch einräumen, dass Tiere ein Recht im kleineren Maße als Menschen haben können. Denn die Vorstellung, dass Tieren dasselbe Recht im gleichen Maße verliehen werden sollte wie Menschen, kann nicht wirklich durchgesetzt werden und ist auch gar nicht praktikierbar.

⁵¹⁹ Siehe M. Rowlands: *Animal Rights – A Philosophical Defence*, London 1998, S. 154.

⁵²⁰ Siehe J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von H. Vetter, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 279 f.

Man könnte die Meinung vertreten: Die Idee der Rechte verlangt einen sehr starken Schutz für das Individuum. Deswegen ist es unangebracht, Tieren Rechte zuzusprechen. Diese Meinung ist jedoch nicht zutreffend. In der „*Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*“ der Vereinten Nationen stehen verschiedene Rechte, wie z.B. das Recht auf Leben, das Recht auf Freiheit der Meinungsäußerung sowie das Recht auf regelmäßigen bezahlten Urlaub, wie im Unterkapitel 2.2 schon erwähnt. Das Recht auf Leben betrifft ein Hauptinteresse des Menschen und fordert tatsächlich einen sehr starken Schutz für das menschliche Leben. Das ist vor allem deswegen, weil man aufgrund der Gerechtigkeit und aus praktischen Gründen, nämlich um Missbräuche zu vermeiden, das Leben jedes Menschen im Allgemeinen als gleichwertig betrachten muss. Das Recht auf Freiheit der Meinungsäußerung bezieht sich nicht immer auf basale Interessen des Menschen und wird in vielen Fällen beschränkt. Das Recht auf regelmäßigen bezahlten Urlaub hat kaum noch etwas mit lebensnotwendigen Bedürfnissen des Menschen zu tun und wird dementsprechend häufig ignoriert. Aus dem hier Dargestellten ergibt sich, dass nicht alles, was ein Menschenrecht genannt wird, einen sehr starken Schutz für jeden Menschen verlangt. Somit erscheint eine generelle Ablehnung der Tierrechte nicht gerechtfertigt. Schließlich bezeichnet man die Rechte der Tiere als Tierrechte. Dadurch kann man sie schon einigermaßen von Menschenrechten unterscheiden. Bei Bedarf kann man noch Folgendes anmerken: Es handelt sich bei Tierrechten eben um Rechte der Tiere, die sich auf die Idee der Gerechtigkeit gründen, und nicht um eine direkte Übertragung der Menschenrechte auf Tiere. Es mag zwar immer noch eingewandt werden, dass man lieber auf den Begriff der Tierrechte verzichtet, um das Missverständnis nicht aufkommen zu lassen, dass Tiere z.B. ein gleiches Recht auf Leben wie Menschen haben könnten. Das spricht jedoch nicht dagegen, dass Tiere vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus betrachtet genauso wie Menschen gewisse Ansprüche haben, die moralisch berechtigt sind. In diesem Zusammenhang wird die Debatte darüber, ob Tiere moralische Rechte haben können, eher zu einem bloßen Streit um Worte.⁵²¹

Wir fassen zusammen: Die Tierethik ist ein weites Thema mit einem breiten Spektrum an Meinungen. An den beiden Enden dieses Spektrums stehen zwei extreme Positionen. Die eine extreme Position ist die Theorie von Stemmer. Er

⁵²¹ Vgl. U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main 1990, S. 40.

schließt Tiere aus der moralischen Gemeinschaft aus. Denn für ihn stellen die Vernunftfähigkeit sowie der Besitz der Macht, einem anderen etwas anzutun, zwei notwendige Bedingungen für die Mitgliedschaft in der moralischen Gemeinschaft dar. Die beiden Bedingungen sind jedoch fragwürdig. Eine Moral ist eine soziale Institution, die dafür sorgt, die Handlungen des Menschen zu regeln. Sie kann nur dann allgemein gerechtfertigt werden, wenn sie die basalen Interessen jedes Individuums in Betracht zieht, und nicht bloß die einer bestimmten Gruppe von Individuen. Viele Menschen lehnen die Vernunft- und die Machtbedingung als Voraussetzung für die Einbeziehung in die moralische Gesellschaft ab. Eine Hauptfunktion der Moral besteht darin, Interessenkonflikte zu lösen. Die Theorie von Stemmer kann nicht nur für manche Interessenkonflikte keine tauglichen Lösungen liefern, sondern selbst zu Problemen führen. Denn er hält die unnötige Schädigung bestimmter Wesen für moralisch unbedenklich, was vielen Menschen bizarr oder empörend erscheint.

Die andere extreme Position ist die Theorie von Regan. Er schreibt allen Wesen, die Subjekte ihres Lebens sind, einen gleichen inhärenten Wert und mithin einen gleichen moralischen Status zu. Seine Begründung dafür ist jedoch nicht zwingend. Des Weiteren kann der Vorschlag, dass Tieren ein gleicher moralischer Status verliehen werden sollte wie Menschen, nicht wirklich durchgeführt werden.

Zwischen den beiden Extremen liegen, grob gesagt, noch drei verschiedene Positionen. Die erste Position billigt zwar, dass Tiere irgendeinen moralischen Status haben. Allein dadurch liefert sie jedoch keine hinreichende Gewährleistung für einen angemessenen Umgang mit Tieren. Denn der ihnen zugestandene moralische Status kann so schwach sein, dass die trivialen Interessen des Menschen die lebensnotwendigen Bedürfnisse des Tiers überwiegen dürfen. Die zweite Position ist der Utilitarismus. Ihm zufolge zählen die Interessen eines Tiers soviel wie die vergleichbaren Interessen eines Menschen. Allerdings ist der Utilitarismus nicht frei von der Schwierigkeit, dass sein Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens nicht allgemein gerechtfertigt werden kann. Die dritte Position ist die Position der Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles. Diese Position hat folgende Vorzüge: Erstens lässt sich die Idee der Gerechtigkeit allgemein rechtfertigen. Zweitens verteidigt diese Idee jedes Individuum gegen unnötige Schädigungen und gewährt somit Tieren einen ausreichenden Schutz. Drittens fordert diese Position nicht, dass man Tieren moralische Rechte genauso wie Menschen im gleichen Maße zuerkennen muss.

Wenn die basalen Interessen des Menschen mit denen des Tiers in Konflikt kommen, sollten die menschlichen Interessen in der Regel bevorzugt werden. Obwohl die Menschen im Sinne dieser Position viele verbreitete Praktiken im Umgang mit Tieren ändern müssen, ist sie nicht unverwirklichbar. Es gibt also plausible Gründe dafür, dieser Position eine privilegierte Stellung für die Regelung der menschlichen Behandlung von Tieren einzuräumen.

7. Schluss

In der vorliegenden Arbeit wurde die Frage untersucht, ob es gerechtfertigt ist, Tieren Rechte zuzuschreiben. Wie man Menschenrechtsforderungen als Antworten auf Unrechtserfahrungen verstehen kann, kann man die Konzeption der Tierrechte für eine Reaktion auf die ungerechte Behandlung der Tiere durch den Menschen halten. Man fordert Tierrechte, um Tieren einen besseren Schutz zu verleihen. Als der bekannteste und einflussreichste Theoretiker der Tierrechte gilt der amerikanische Philosoph Tom Regan.

Die Idee der Tierrechte findet nicht nur Befürworter, sondern auch Gegner. In dieser Arbeit wurde eine kritische Auseinandersetzung mit vier Positionen, die man oft als Argumente gegen die Tierrechte gebraucht, durchgeführt. Diese vier Positionen sind (1) die Lehre der Tierautomaten von René Descartes, (2) die Lehre der indirekten Pflichten von Immanuel Kant, (3) der Kontraktualismus von John Rawls und (4) der Präferenz-Utilitarismus von Peter Singer.

Zu (1): Descartes vertritt die Ansicht, dass Tiere Automaten sind und keine Denkfähigkeit oder kein Bewusstsein besitzen, weil sie keine Sprachfähigkeit haben und sich nur aus Triebkräften oder Instinkt verhalten. Diese Ansicht ist jedoch nicht haltbar. Denn Bewusstsein oder Denken ist nicht an Sprache gebunden; und ein Instinktverhalten kann von Bewusstsein oder Denken begleitet werden. Es gibt keinen überzeugenden Grund zur Annahme, dass Tiere kein Bewusstsein oder keine Denkfähigkeit haben. Ganz im Gegenteil, zahlreiche empirische Befunde sprechen dafür, dass eine Menge von Tierarten sehr wahrscheinlich über die Leidensfähigkeit verfügt und zumindest manche Tiere bewusst denken können.

Zu (2): Die Lehre der indirekten Pflichten von Kant besagt, dass die Menschen gegenüber Tieren keine unmittelbaren Pflichten haben, sondern die Pflichten ihnen gegenüber indirekte Pflichten gegenüber den Menschen selbst sind, weil Tiere keine Personen sind, das heißt Wesen, die Vernunft besitzen und ihrer

eigenen Gesetzgebung unterstehen. Diese Lehre birgt aber die Schwierigkeit: Wenn man die Vernunft als Kriterium für die direkte Einbeziehung eines Wesens in die moralische Gemeinschaft nimmt, dann werden nicht nur Tiere, sondern selbst viele Menschen, die vom empirischen Gesichtspunkt aus gesehen unvernünftig sind, von dieser Gemeinschaft ausgeschlossen. Und es besteht die Gefahr, dass sie als Mittel zum Zwecke anderer Menschen gebraucht werden. Als ein angemessenes Kriterium für die Einbeziehung eines Wesens in die direkte moralische Rücksichtnahme gilt nicht die Vernunft, sondern die Leidensfähigkeit. Wenn ein Wesen Gefühle wie Schmerz, Leiden oder Wohl hat, gibt es keine guten Gründe für das Ignorieren solcher Gefühle.

Zu (3): Rawls betrachtet seine Konzeption der Gerechtigkeit als eine Version der Theorien des Gesellschaftsvertrags. Dieser Konzeption zufolge besitzt jeder Mensch eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohls der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann. Die Forderungen der Gerechtigkeit sind nach Rawls aber nur gültig für die zwischenmenschlichen Beziehungen, und nicht für die zwischen Mensch und Tier. Sein Argument dafür lautet, dass man gegenüber Wesen ohne die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitssinn, den Tieren etwa, keine strenge Gerechtigkeit zu üben braucht. Dieses Argument ist freilich unplausibel. Denn Rawls liefert überhaupt keine Begründung dafür, dass der Gerechtigkeitssinn eine notwendige Bedingung für den Anspruch auf Gerechtigkeit ist. Es gibt kein schlüssiges Argument, mit dem man die Beschränkung der Verpflichtung der Gerechtigkeit allein auf den Menschen verteidigen kann. Vielmehr lässt sich eine Analogie zwischen Gerechtigkeit innerhalb der menschlichen Mitwelt und Gerechtigkeit gegenüber den Tieren herstellen, wenn in beiden Sphären die Vermeidung unnötiger Leidens- und Schadenszufügungen als gemeinsame Legitimation für die Gerechtigkeitsidee angenommen wird. Eine Gerechtigkeit gegenüber den Tieren ist also durchaus möglich und auch geboten.

Zu (4): Singer vertritt eine Version des Utilitarismus, die er als Präferenz-Utilitarismus bezeichnet. Diesem gemäß muss man die Präferenzen oder Interessen aller berücksichtigen, die von seiner Entscheidung betroffen sind. Man sollte alle diese Präferenzen oder Interessen abwägen und jenen Handlungsverlauf wählen, der ihre Erfüllung maximiert. Singer schreibt Tieren keine Rechte zu. Seiner Meinung nach sind ethische Theorien, die auf den Rechten basieren, zu unflexibel, um auf verschiedene reale und imaginäre Umstände zu reagieren, in denen man moralische

Urteile fällen muss. Im Vergleich zu ethischen Theorien, die auf den Rechten fußen, ist der Präferenz-Utilitarismus allerdings nicht wirklich von Vorteil. Der Utilitarismus krankt vor allem an den folgenden zwei Stellen: Erstens ist das Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens als Kriterium für unsere moralischen Entscheidungen oft untauglich. Zweitens kann eine Handlung, selbst wenn sie zur Maximierung des Gesamtnutzens aller Betroffenen führt, trotzdem moralisch bedenklich sein. Der Utilitarismus muss sich also mit ernstlichen Problemen auseinandersetzen, für die man bis heute noch keine befriedigenden Lösungen gefunden hat. Es wäre voreilig, ihn als die geeignetste ethische Theorie für den Schutz von Menschen und Tieren anzusehen.

Aus unserer Diskussion mit den vier oben genannten Positionen ergibt sich, dass keine von ihnen einer kritischen Prüfung standzuhalten vermag. Mithin kann gesagt werden, dass die Möglichkeit, dass Tiere Rechte haben, zumindest nicht ausgeschlossen ist. Es gelingt Regan jedoch nicht, eine solide Grundlage für seine Theorie der Tierrechte zu bieten. Seine Theorie stützt sich zentral auf dem Postulat, dass alle Wesen, die Subjekte ihres Lebens sind, einen gleichen inhärenten Wert besitzen. Seine Begründung für dieses Postulat ist aber nicht zwingend. Regans Annahme eines gleichen moralischen Status von Mensch und Tier stößt auf Schwierigkeiten, wenn die fundamentalen Interessen und Bedürfnisse des Menschen mit denen des Tiers in Konflikt geraten. Er schenkt der Notwendigkeit, unter gewissen Umständen dem Menschen den Vorrang zu geben, zu wenig Aufmerksamkeit. Auch die Behauptung von Regan, dass alle Wesen, die moralische Rechte besitzen, sie im gleichen Maße besitzen würden, kann nicht aufrechterhalten werden. Denn es ist möglich, dass die Pflichten gegenüber Menschen, sie vor Schmerzen, Leiden oder Schäden zu behüten, unter gewissen Umständen stärker sind als die gegenüber Tieren.

Obwohl die Theorie von Regan sich als unbefriedigend erweist, muss man nicht gänzlich auf die Idee der Tierrechte verzichten. Es gibt zwei weitere Ansätze, mit denen man moralische Ansprüche oder Rechte der Tiere rechtfertigen kann. Die beiden Ansätze sind die Vertragstheorie von Mark Rowlands und die Theorie der Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles. Die Theorie von Rowlands besagt, dass Tiere aus den Gesichtspunkten der Unparteilichkeit beurteilt in die Reichweite moralischer Prinzipien einbezogen werden müssen. Somit kann man Tieren moralisch berechnete Ansprüche, oder anders gesagt, moralische Rechte zuschreiben. Die Theorie der

Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles enthält zwei Prinzipien: die Unparteilichkeit und die Vermeidung von unnötigen Schadens- und Leidenszufügungen. Wenn man die beiden Prinzipien auf konsequente Weise anwendet, lässt sich durchaus zugestehen, dass Tiere gewisse Ansprüche haben, die moralisch berechtigt sind. Wenn man moralisch berechtigte Ansprüche als Rechte bezeichnet, kann man sagen, dass Tiere gewisse moralische Rechte haben. Diese beiden Theorien fordern nicht, dass man Tieren moralische Rechte genauso wie Menschen im gleichen Maße verleihen muss. Wenn die basalen Interessen des Menschen mit denen des Tiers in einen unvermeidlichen Konflikt kommen, ist es notwendig, die menschlichen Interessen in der Regel zu bevorzugen.

Es mag sein, dass man weiter darüber debattiert, ob Tiere Rechte haben. Unabhängig davon, ob man Tieren Rechte zugesteht, gibt es Gründe dafür, dass es nicht nur Menschen sind, sondern auch Tiere, auf die sich die Idee der Gerechtigkeit richtet. Die Ausbeutung der Tiere ist aber mit dieser Idee unvereinbar. Wenn man die Auffassung vertritt, dass unser moralisches System kohärent sein soll, müssen viele verbreitete Praktiken im Umgang mit Tieren erheblich verändert werden. Konkreter bedeutet das, dass man möglichst auf jene Handlungen verzichten sollte, die Tieren unnötige Schmerzen, Leiden oder Schäden bereiten.

Literaturverzeichnis

- „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948“, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): *Menschenrechte – Dokumente und Deklarationen*, Bonn 1991, S. 33-40.
- Aquin, Thomas von: *Summa Theologica*, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Bd. 18, Buch II, Teil II, Gemeinschaftsverlag, Heidelberg/München/Graz/Wien/Salzburg 1953.
- Aquin, Thomas von: *Summe gegen die Heiden*, Bd. 3, Buch III, Teil 2, übersetzt von Karl Allgaier, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996.
- Aristoteles: *Politik*, übersetzt von Eugen Rolfes, 3. Auflage, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1958.
- Aristoteles: „Über die Glieder der Geschöpfe“, in: ders.: *Die Lehrschriften*, übersetzt von Paul Gohlke, Bd. 8, Teil 2, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1959.
- Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, übersetzt von Olof Gigon, 5. Auflage, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1984.
- Aristoteles: „Physik – Vorlesung über die Natur“, übersetzt von Hans Günter Zekl, in: ders.: *Philosophische Schriften*, Bd. 6, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, S. 1-258.
- Aristoteles: „Über die Seele“, übersetzt von Willy Theiler, in: ders.: *Philosophische Schriften*, Bd. 6, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, S. 1-100.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übersetzt von Ursula Wolf, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 2006.
- Balluch, Martin: *Die Kontinuität von Bewusstsein – Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte*, Verlag Guthmann-Peterson, Wien/Mülheim a. d. Ruhr 2005.
- Bentham, Jeremy: *The principles of morals and legislation*, Prometheus Books, New York 1988.
- Benzenhöfer, Udo: *Der gute Tod? – Geschichte der Euthanasie und Sterbehilfe*, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2009.
- Bernatzky, Günther: „Schmerz bei Tieren“, in: Hans Hinrich Sambras und Andreas Steiger (Hrsg.): *Das Buch vom Tierschutz*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1997, S. 40-56.

- Bien, Günther: „Gerechtigkeit bei Aristoteles“, in: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles – Die Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, Berlin 1995, S. 135-164.
- Bischof-Köhler, Doris: *Spiegelbild und Empathie – Die Anfänge der sozialen Kognition*, Verlag Hans Huber, Bern/Stuttgart/Toronto 1989.
- Breßler, Hans-Peter: *Ethische Probleme der Mensch-Tier-Beziehung – Eine Untersuchung philosophischer Positionen des 20. Jahrhunderts zum Tierschutz*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1997.
- Bromm, Burkhardt: „Schmerz: ein Körper – Seele Problem“, in: ders. und Kurt Pawlik (Hrsg.): *Neurobiologie und Philosophie zum Schmerz*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, S. 15-32.
- Carruthers, Peter: *The animals issue – Moral theory in practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Carruthers, Peter: „Kontraktualismus und Tiere“, in: Ursula Wolf (Hrsg.): *Texte zur Tierethik*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2008, S. 78-91.
- Cavalieri, Paola: *Die Frage nach den Tieren – Für eine erweiterte Theorie der Menschenrechte*, aus dem Italienischen übersetzt von Anita Sprenger, Harald Fischer Verlag, Erlangen 2002.
- Cheney, Dorothy L. und R. M. Seyfarth: *How monkeys see the world – Inside the mind of another species*, University of Chicago Press, Chicago/London 1990.
- Cohen, Carl und Tom Regan: *The Animal Rights Debate*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2001.
- Darwin, Charles: “The descent of man, and selection in relation to sex”, Teil I, in: Paul H. Barrett und R. B. Freeman (Hrsg.): *The works of Charles Darwin*, Bd. 21, William Pickering, London 1989.
- Darwin, Charles: “The descent of man, and selection in relation to sex”, Teil II, in: Paul H. Barrett und R. B. Freeman (Hrsg.): *The works of Charles Darwin*, Bd. 22, William Pickering, London 1989.
- Davidson, Donald: „Rationale Lebewesen“, in: Dominik Perler und Markus Wild (Hrsg.): *Der Geist der Tiere – Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005, S. 117-131.

- Dawkins, Marian Stamp: *Leiden und Wohlbefinden bei Tieren – Ein Beitrag zu Fragen der Tierhaltung und des Tierschutzes*, aus dem Englischen übersetzt von Beate und Leopold Peitz, Verlag Eugen, Ulmer/Stuttgart 1982.
- Dawkins, Marian Stamp: *Die Entdeckung des tierischen Bewusstseins*, aus dem Englischen übersetzt von Andreas Held, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1996.
- DeGrazia, David: *Animal Rights – A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2002.
- Descartes, René: *OEuvres de Descartes II*, herausgegeben von Charles Adam und Paul Tannery, Verlag Léopold Cerf, Paris 1898.
- Descartes, René: *OEuvres de Descartes IV*, herausgegeben von Charles Adam und Paul Tannery, Verlag Léopold Cerf, Paris 1901.
- Descartes, René: *OEuvres de Descartes VII*, herausgegeben von Charles Adam und Paul Tannery, Verlag Léopold Cerf, Paris 1904.
- Descartes, René: *Briefe 1629-1650*, herausgegeben von Max Bense, übersetzt von Fritz Baumgart, Staufen Verlag, Köln/Krefeld 1949.
- Descartes, René: *Discours de la Méthode*, übersetzt von Lüder Gäbe, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1960.
- Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übersetzt von Artur Buchenau, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1972.
- Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, herausgegeben von Lüder Gäbe, 2. Auflage, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977.
- Descartes, René: *Die Leidenschaften der Seele*, herausgegeben und übersetzt von Klaus Hammacher, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984.
- Descartes, René: *Die Prinzipien der Philosophie*, übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005.
- Dierauer, Urs: *Tier und Mensch im Denken der Antike – Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Verlag B. R. Grüner B. V., Amsterdam 1977.
- Dierauer, Urs: Artikel „Tier; Tierseele“, in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, S. 1195-1205.
- Durstewitz, Daniel und Sabine Windmann: „Gibt es Eigenschaften neuronaler Strukturen und Prozesse, die mit Bewusstsein korreliert sind?“, in: Frank

- Esken und Heinz-Dieter Heckmann (Hrsg.): *Bewusstsein und Repräsentation*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998.
- Dworkin, Ronald: *Bürgerrechte ernstgenommen*, übersetzt von Ursula Wolf, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990.
- Einstein, Albert: „A Testimonial from Professor Einstein“, in: Jacques Hadamard: *The Mathematician's Mind – The Psychology of Invention in the Mathematical Field*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- Elrod, Norman: „Eigenständige kapitalistische Entwicklung und das nationale Selbstbestimmungsrecht als das erste aller Menschenrechte: Zwei historische Beispiele“, in: Peter Paul Müller-Schmid (Hrsg.): *Begründung der Menschenrechte*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1986, S. 129-146.
- Engel, Mylan Jr.: „Tierethik, Tierrechte und moralische Integrität“, in: Die Interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft Tierethik Heidelberg (Hrsg.): *Tierrechte – Eine interdisziplinäre Herausforderung*, Harald Fischer Verlag, Erlangen 2007, S. 105-133.
- Erdmann, Christian: *Schmerzempfinden und Leidensfähigkeit bei Fischen – Eine Literaturübersicht*, Hannover 1999.
- „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1789-1791)“, in: Marcel Gauchet: *Die Erklärung der Menschenrechte – Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789*, aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1991, S. 9-12.
- Esken, Frank und Heinz-Dieter Heckmann (Hrsg.): *Bewusstsein und Repräsentation*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998.
- Feinberg, Joel: „The Nature and Value of Rights“, in: ders.: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty – Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1980, S. 143-158.
- Feinberg, Joel: „The Rights of Animals and Unborn Generations“, in: ders.: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty – Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1980, S. 159-184.
- Feinberg, Joel: „Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen“, in: Dieter Birnbacher (Hrsg.): *Ökologie und Ethik*, Philipp Reclam, Stuttgart 1988, S. 140-179.
- Flury, Andreas: *Der moralische Status der Tiere – Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1999.

- Foot, Philippa: „Beruht der moralische Subjektivismus auf einem Irrtum?“, in: Ursula Wolf und Anton Leist (Hrsg.): *Philippa Foot: Die Wirklichkeit des Guten – Moralphilosophische Aufsätze*, aus dem Englischen übersetzt von Anton Leist, Hermann Vetter und Ursula Wolf, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1997, S. 226-249.
- Foot, Philippa: *Die Natur des Guten*, übersetzt von Michael Reuter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004.
- Fouts, Roger S. und Deborah H. Fouts: „Wie sich Schimpansen einer Zeichensprache bedienen“, in: Paola Cavalieri und Peter Singer (Hrsg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen – Das Great Ape Projekt*, übersetzt von Hans Jürgen Baron Koskull, Wilhelm Goldmann Verlag, München 1994, S. 49-69.
- Frey, R. G.: *Interests and rights – The case against animals*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Freye, Hans-Albrecht, Lothar Kämpfe und Gustav-Adolf Biewald: *Zoologie*, 9. Auflage, Gustav Fischer Verlag, Jena 1991.
- Gahr, M.: „Neurale Grundlagen von Motivation und Emotion“, in: Josef Dudel, Randolf Menzel und Robert F. Schmidt (Hrsg.): *Neurowissenschaft – Vom Molekül zur Kognition*, 2. Auflage, Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg/NewYork 2001, S. 465-486.
- Gomperz, Theodor: *Griechische Denker – Eine Geschichte der Antiken Philosophie*, Bd. 1, 4. Auflage, Eichborn Verlag, Frankfurt am Main 1996.
- Goodall, Jane: „Schimpansen – Die Überbrückung einer Kluft“, in: Paola Cavalieri und Peter Singer (Hrsg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen – Das Great Ape Projekt*, übersetzt von Hans Jürgen Baron Koskull, Goldmann Verlag, München 1994, S. 19-32.
- Gosepath, Stefan: „Zu Begründungen sozialer Menschenrechte“, in: ders. und Georg Lohmann (Hrsg.): *Philosophie der Menschenrechte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, S. 146-187.
- Griffin, Donald R.: *Wie Tiere denken – Ein Vorstoß ins Bewusstsein der Tiere*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Elisabeth M. Walther, 2. Auflage, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1991.
- Grossmann, Karin und Klaus E. Grossmann: *Bindungen – Das Gefüge psychischer Sicherheit*, Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 2004.

- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung - Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992.
- Habermas, Jürgen: „Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren“, in: ders.: *Die Einbeziehung des Anderen*, 2. Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997, S. 192-236.
- Hardegg, Wolfgang und Gert Preiser (Hrsg.): *Tierversuche und medizinische Ethik – Beiträge zu einem Heidelberger Symposium*, Olms Weidmann Verlag, Hildesheim 1986.
- Hart, Herbert L.A.: „Juridische Rechte“, in: Markus S. Stepanians (Hrsg.): *Individuelle Rechte*, mentis Verlag, Paderborn 2007, S. 135-163.
- Hart, Stephen: *Von der Sprache der Tiere*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Fritz R. Glunk, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1997.
- Häyry, Heta und Matti Häyry: „Wer ist so wie wir?“, in: Paola Cavalieri und Peter Singer (Hrsg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen – Das Great Ape Projekt*, übersetzt von Hans Jürgen Baron Koskull, Goldmann Verlag, München 1994, S. 265-279.
- Hempolinski, Michael: „Haben wir das Recht, Tiere zu töten? – Moralische Aspekte der Tötung von Tieren“, in: Jan C. Joerden und Bodo Busch (Hrsg.): *Tiere ohne Rechte?*, Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg/New York 1999, S 53-61.
- Hilpert, Konrad: „Rechte der Natur. Zur Problematik der Ausweitung der Menschenrechtsfigur auf die Natur“, in: Hans-Richard Reuter (Hrsg.): *Ethik der Menschenrechte – Zum Streit um die Universalität einer Idee I*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, S. 321-349.
- Hinkmann, Jens: *Ethik der Menschenrechte – Eine Studie zur philosophischen Begründung von Menschenrechten als universalen Normen*, Tectum Verlag, Marburg 2002.
- Höffe, Otfried (Hrsg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik – Klassische und zeitgenössische Texte*, 2. Auflage, Francke Verlag, Tübingen 1992.
- Höffe, Otfried: *Moral als Preis der Moderne – Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1993.
- Höffe, Otfried: *Gerechtigkeit – Eine philosophische Einführung*, Verlag C. H. Beck, München 2001.

- Hoffmann, Thomas und Michael Reuter: „Auf dem Weg zum natürlich Guten – Eine Einführung in die Moralphilosophie Philippa Foots“, in: dies. (Hrsg.): *Natürlich gut – Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*, Ontos Verlag, Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick 2010, S. 1-24.
- Honsak, Thomas: *Ansatz zur Ethik der Achtsamkeit*, Peter Lang GmbH Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2000.
- Ineichen, Hans: „Gerechtigkeit als Grundlage gesellschaftlich-politischer Ordnung“, in: Henning Kössler (Hrsg.): *Gerechtigkeit*, Erlangen 1999, S. 35-50.
- „Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 19. Dezember 1966“, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): *Menschenrechte – Dokumente und Deklarationen*, Bonn 1991, S. 45-67.
- „Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 19. Dezember 1966“, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): *Menschenrechte – Dokumente und Deklarationen*, Bonn 1991, S. 76-88.
- Kant, Immanuel: „Von den Pflichten gegen Tiere und Geister“, in: Paul Menzer (Hrsg.): *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924, S. 302-304.
- Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1990.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1992.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1994.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.
- Kaplan, Helmut F.: *Tierrechte – Die Philosophie einer Befreiungsbewegung*, Echo Verlag, Göttingen 2000.
- Kelsen, Hans: „Subjektives Recht: Berechtigung und Ermächtigung“, in: Markus S. Stepanians (Hrsg.): *Individuelle Rechte*, mentis Verlag, Paderborn 2007, S. 96-112.
- Kircher, Tilo und Dirk Leube: „Ich-Bewusstsein – Konzeptueller Rahmen und neurowissenschaftliche Ansätze“, in: Christoph S. Herrmann, Michael Pauen, Jochem W. Rieger und Silke Schicktanz (Hrsg.): *Bewusstsein – Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik*, Wilhelm Fink Verlag, München 2005, S. 270-285.

- Koller, Peter: „Der Geltungsbereich der Menschenrechte“, in: Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hrsg.): *Philosophie der Menschenrechte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, S. 96-123.
- König, Siegfried: *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1994.
- Krebs, Angelika (Hrsg.): *Naturethik – Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997.
- Kriele, Martin: *Kriterien der Gerechtigkeit – Zum Problem des rechtsphilosophischen und politischen Relativismus*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin 1963.
- Kühnhardt, Ludger: *Die Universalität der Menschenrechte – Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*, Günter Olzog Verlag, München 1987.
- Lenzen, Wolfgang: „Das Töten von Tieren und von Föten“, in: *Analyse & Kritik*, 12. Jahrgang (1990), Heft 2, S. 190-204.
- Leven, Claudia: *Tierrechte aus menschrechtlicher Sicht – Der moralische Status der Tiere in Vergangenheit und Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung des Präferenz-Utilitarismus von Peter Singer*, Verlag Dr. Kovac, Hamburg 1999.
- Locke, John: „The Second Treatise of Government“, in: J. W. Gough (Hrsg.): *The Second Treatise of Government – (An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government) and A Letter Concerning Toleration by John Locke*, 3. Auflage, Basil Blackwell Verlag, Oxford 1966.
- Maier, Irene: „Die Menschenrechte in den Unterrichtseinheiten des Preisausschreibens – Ein juristischer Kommentar“, in: Bernd Schäfer und Theodor Schulze (Hrsg.): *Menschenrechte im Unterricht – Analysen und Texte zu einem Lehrerpreisausschreiben der Bundeszentrale für politische Bildung*, Bonn 1982, S. 72-106.
- Malson, Lucien, Jean Itard und Octave Mannoni: *Die wilden Kinder*, aus dem Französischen übersetzt von Eva Moldenhauer, 3. Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976.
- Mazouz, Nadia: Artikel „Gerechtigkeit“, in: Marcus Düwell, Christoph Hüenthal und Micha H. Werner (Hrsg.): *Handbuch Ethik*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2002, S. 365-370.

- McGinn, Colin: „Menschenaffen, Menschen, Außerirdische, Vampire und Roboter“, in: Paola Cavalieri und Peter Singer (Hrsg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen – Das Great Ape Projekt*, übersetzt von Hans Jürgen Baron Koskull, Goldmann Verlag, München 1994, S. 225-233.
- Meyers Lexikonredaktion (Hrsg.): *Schülerduden – Die Biologie*, 3. Auflage, Dudenverlag, Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich 1994.
- Miles, H. Lyn White: „Die Sprache und der Orang-Utan: Die alte >>Person<< des Waldes“, in: Paola Cavalieri und Peter Singer (Hrsg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen*, Deutsch von Hans Jürgen Baron Koskull, Goldmann Verlag, München 1994, S. 70-93.
- Mill, John Stuart: *Der Utilitarismus*, übersetzt von Dieter Birnbacher, Verlag Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1976.
- Nelson, Leonard: *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*, 2. Auflage, Verlag „Öffentliches Leben“, Göttingen/Hamburg 1949.
- Nelson, Leonard: *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1970.
- Nida-Rümelin, Julian: „Tierethik I: Zu den philosophischen und ethischen Grundlagen des Tierschutzes“, in: ders. (Hrsg.): *Angewandte Ethik – Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1996, S. 458-483.
- Nussbaum, Martha C.: *Die Grenzen der Gerechtigkeit – Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Robin Celikates und Eva Engels, Suhrkamp Verlag, Berlin 2010.
- O'Neill, Onora: *Tugend und Gerechtigkeit – Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*, aus dem Englischen übersetzt von Joachim Schulte, Akademie Verlag, Berlin 1996.
- Ott, Konrad: „Das Tötungsproblem in der Tierethik der Gegenwart“, in: Eve-Marie Engels (Hrsg.): *Biologie und Ethik*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1999, S. 127-160.
- Peppenberg, Irene M.: „Functional Vocalizations by an African Grey Parrot (*Psittacus erithacus*)“, in: *Zeitschrift für Tierpsychologie*, Band 55, Verlag Paul Parey, Berlin/Hamburg 1981, S. 139-160.

- Perler, Dominik und Markus Wild (Hrsg.): *Der Geist der Tiere – Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005.
- Von der Pfordten, Dietmar: *Ökologische Ethik – Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1996.
- Platon: „Timaios“, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, übersetzt von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus Müller, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1963, S. 141-213.
- Platon: „Gesetze, Buch VII-XII“, in: ders.: *Werke*, Bd. 8, Teil 2, 2. Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, S. 1-516.
- Platon: „Protagoras“, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1994, S. 271-335.
- Platon: „Politeia“, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1994, S. 195-537.
- Plutarch: „Whether land or sea animals are cleverer“, in: ders.: *Moralia*, ins Englisch übersetzt von Harold Cherniss und William C. Helmbold, Bd. 12, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1957, S. 310-486.
- Plutarch: „On the eating of flesh“, in: ders.: *Moralia*, ins Englisch übersetzt von Harold Cherniss und William C. Helmbold, Bd. 12, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1957, S. 535-579.
- Pollis, Adamantia und Peter Schwab: „Human Rights: A western Construct with limited Applicability“, in: dieselben (Hrsg.): *Human Rights – Cultural and Ideological Perspectives*, Praeger Publishers, New York/London/Sydney/Toronto 1979, S. 1-18.
- Rachels, James: *Created from animals - the moral implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Rachels, James: „Warum sich Darwinisten für die Gleichbehandlung der anderen Großen Menschenaffen einsetzen sollten“, in: Paola Cavalieri und Peter Singer (Hrsg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen – Das Great Ape Projekt*, übersetzt von Hans Jürgen Baron Koskull, Wilhelm Goldmann Verlag, München 1994, S. 234-242.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von Hermann Vetter, 4. Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988.

- Rawls, John: *A theory of justice*, 21. Auflage, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1995.
- Regan, Tom: *The Case for Animal Rights*, Routledge Press, London/New York 1988.
- Regan, Tom: „Der Kampf für die Tierrechte“, in: Paul Barry Clarke und Andrew Linzey (Hrsg.): *Das Recht der Tiere in der menschlichen Gesellschaft*, Verlag Guthmann-Peterson, Wien/Mülheim a. d. Ruhr 2002, S. 225-236.
- Regan, Tom: *The Case for Animal Rights*, 2. Auflage, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 2004.
- Rensch, Bernhard: *Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage*, Gustav Fischer Verlag, Stuttgart 1968.
- Reuter, Hans-Richard: „Relativistische Kritik am Menschenrechtsuniversalismus? – Eine Antikritik“, in: ders. (Hrsg.): *Ethik der Menschenrechte – Zum Streit um die Universalität einer Idee I*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, S. 75-102.
- Riedel, Eibe: „Menschenrechte als Gruppenrechte auf der Grundlage kollektiver Unrechtserfahrungen“, in: Hans-Richard Reuter (Hrsg.): *Ethik der Menschenrechte – Zum Streit um die Universalität einer Idee I*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, S. 295-319.
- Rollin, Bernard E.: „Der Aufstieg der Menschenaffen: Erweiterung der moralischen Gemeinschaft“, in: Paola Cavalieri und Peter Singer (Hrsg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen – Das Great Ape Projekt*, übersetzt von Hans Jürgen Baron Koskull, Wilhelm Goldmann Verlag, München 1994, S. 315-336.
- Roth, Gerhard: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit – Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, 5. Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996.
- Roth, Gerhard und Randolph Menzel: „Neuronale Grundlagen kognitiver Leistungen“, in: Josef Dudel, Randolph Menzel und Robert F. Schmidt (Hrsg.): *Neurowissenschaft – Vom Molekül zur Kognition*, 2. Auflage, Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg/New York, S. 543-563.
- Roughley, Neil: „Normbegriff und Normbegründung im moralphilosophischen Kontraktualismus“, in: Anton Leist (Hrsg.): *Moral als Vertrag? – Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2003, S. 213-243.

- Rowlands, Mark: *Animal Rights - A Philosophical Defence*, Macmillan Press LTD, London 1998.
- Rowlands, Mark: „Gerechtigkeit für all“, in: Ursula Wolf (Hrsg.): *Texte zur Tierethik*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2008, S. 92-104.
- Ryffel, Hans: „Philosophische Wurzeln der Menschenrechte“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 70, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1984, S. 400-415.
- Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*, aus dem Englischen übersetzt von Kurt Baier, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1969.
- Salt, Henry S.: *Animals' rights – Considered in relation to social progress*, G. Bell and Sons, London 1922.
- Sapontzis, Steve F.: „Personen imitieren – Pro und contra“, in: Paola Cavalieri und Peter Singer (Hrsg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen – Das Great Ape Projekt*, Goldmann Verlag, München 1994, S. 411-424.
- Scanlon, T. M.: *What we owe to each other*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1999.
- Schaible, H.-G. und R. F. Schmidt: „Nozizeption und Schmerz“, in: Josef Dudel, Randolf Menzel und Robert F. Schmidt (Hrsg.): *Neurowissenschaft – Vom Molekül zur Kognition*, 2. Auflage, Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg/New York 2001, S. 451-464.
- Schopenhauer, Arthur: *Über die Grundlage der Moral*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007.
- Schröter, Michael W.: „Menschenaffen und Rechte“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Band 83, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997, S. 397-415.
- Searle, John R.: „Der Geist der Tiere“, in: Dominik Perler und Markus Wild (Hrsg.): *Der Geist der Tiere – Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005, S. 132-152.
- Singer, Peter: *Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals*, The New York Review, New York 1975.
- Singer, Peter: *Practical ethics*, Cambridge University Press, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney 1982.
- Singer, Peter: *Befreiung der Tiere – Eine neue Ethik zur Behandlung der Tiere*, übersetzt von Elke vom Scheidt, F. Hirthammer Verlag, München 1982.

- Singer, Peter: „Animal Liberation or Animal Rights?“, in: John Hospers (Hrsg.): *The Monist*, Band 70, Nummer 1, S. 3-14.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*, aus dem Englischen übersetzt von Jean-Claude Wolf, Philipp Reclam, Stuttgart 1989.
- Singer, Peter: *Practical Ethics*, zweite Auflage, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*, 2. Auflage, aus dem Englischen übersetzt von Oscar Bischoff, Jean-Claude Wolf und Dietrich Klose, Philipp Reclam jun. GmbH, Stuttgart 2006.
- Sinha, S. Prakash: „Human Rights: A Non-Western Viewpoint“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 67, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1981, S. 76-91.
- Smith, Adam: *Theorie der ethischen Gefühle*, übersetzt von Walther Eckstein, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977.
- Soder, Josef: *Die Idee der Völkergemeinschaft – Francisco de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts*, Alfred Metzner Verlag, Frankfurt am Main/Berlin 1955.
- Steinfath, Holmer: „Wir und Ich. Überlegungen zur Begründung moralischer Normen“, in: Anton Leist (Hrsg.): *Moral als Vertrag? – Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2003, S. 71-95.
- Stemmer, Peter: *Handeln zugunsten anderer – Eine moralphilosophische Untersuchung*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2000.
- Stemmer, Peter: „Der Begriff der moralischen Pflicht“, in: Anton Leist (Hrsg.): *Moral als Vertrag? – Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2003, S. 37-69.
- Stepanians, Markus S.: Einleitung: „Rights is a term that drips confusion“, in: ders. (Hrsg.): *Individuelle Rechte*, mentis Verlag, Paderborn 2007, S. 7-31.
- Stepanians, Markus S.: Artikel „Rechte/Grundrechte“, in: Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch und Beate Rössler (Hrsg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Band 2, Walter de Gruyter, Berlin 2008, S. 1067-1074.
- Sterelny, Kim: „Primatenwelten“, in: Dominik Perler und Markus Wild (Hrsg.): *Der Geist der Tiere – Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005, S. 357-386.

- Teutsch, Gotthard M.: *Mensch und Tier – Lexikon der Tierschutzethik*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.
- Teutsch, Gotthard M.: „Gerechtigkeit für Mensch und Tier“, in: *Universitas*, 42. Jahrgang, 2. Band, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft mbH, Stuttgart 1987, S. 835-847.
- „The Declaration of Independence“, in: The Peoples Bicentennial Commission: *Voices of The American Revolution*, Bantam Books, New York 1975, S. 213-217.
- Tomuschat, Christian: „Probleme des Menschenrechtsschutzes auf weltweiter Ebene“, in: Thomas Berberich, Wolfgang Holl und Kurt-Jürgen Maaß (Hrsg.): *Neue Entwicklungen im öffentlichen Recht*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1979, S. 9-21.
- Treede, Rolf-Detlef: „Nozizeption und Schmerz“, in: Burkhard Bromm und Kurt Pawlik (Hrsg.): *Neurobiologie und Philosophie zum Schmerz*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, S. 63-74.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*, 2. Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1994.
- Tugendhat, Ernst: „Wer sind alle?“, in: Angelika Krebs (Hrsg.): *Naturethik – Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, S. 100-110.
- Ulfig, Alexander: *Lexikon der philosophischen Begriffe*, 2. Auflage, Fourier Verlag, Wiesbaden 1999.
- Valadier, Paul SJ: „Aktuelle Gefährdungen der Menschenrechte“, in: Walter Odersky (Hrsg.): *Die Menschenrechte – Herkunft, Geltung, Gefährdung*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1994, S. 23-37.
- Vedfelt, Ole: *Bewusstsein – Grundlagen, Theorien, Entwicklungen*, aus dem Dänischen übersetzt von Monika Wesemann, Walter Verlag, Düsseldorf/Zürich 2000.
- Verdross, Alfred: *Abendländische Rechtsphilosophie – Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau*, Springer – Verlag, Wien 1963.
- „Virginia Bill of Rights vom 12. Juni 1776“, in: Gerhard Commichau und Ralf Murphy (Hrsg.): *Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart*, 6. Auflage, Muster-Schmidt Verlag, Göttingen/Zürich 1998, S. 70-73.

- Wild, Markus: *Die anthropologische Differenz – Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 2006.
- Wolf, Jean-Claude: *Tierethik – Neue Perspektiven für Menschen und Tieren*, Paulusverlag, Freiburg Schweiz 1992.
- Wolf, Jean-Claude: „Gerechtigkeit für Tiere“, in: Bernd Janowski und Peter Riede (Hrsg.): *Die Zukunft der Tiere – Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven*, Calwer Verlag, Stuttgart 1999, S. 155-171.
- Wolf, Ursula: *Das Tier in der Moral*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990.
- Zimmermann, Manfred: „Die Ontogenese des Schmerzes beim Menschen: Schmerzempfindlichkeit des Feten und Neugeborenen?“, in: Burkhard Bromm und Kurt Pawlik (Hrsg.): *Neurobiologie und Philosophie zum Schmerz*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, S. 99-116.