

Naturethik

Grundtexte der gegenwärtigen
tier- und ökoethischen Diskussion

Herausgegeben von
Angelika Krebs

SUHRKAMP
FRANFURT a. M. 1997

Peter Singer Alle Tiere sind gleich

In den letzten Jahren kämpften eine Reihe unterdrückter Gruppen für Gleichheit. Den klassischen Fall stellt die Befreiungsbewegung der Schwarzen dar, die die Abschaffung jener Vorurteile und Diskriminierungen verlangte, die Schwarze zu Bürgern zweiter Klasse degradierten. Der Anklang, den die schwarze Befreiungsbewegung fand, und ihr prompter, wenn auch begrenzter Erfolg ließ sie zu einem Modell für andere unterdrückte Gruppen werden: die Befreiungsbewegung der (US-)Amerikaner und Amerikanerinnen spanischer Abstammung, der Schwulen und einer Vielzahl anderer Minderheiten. Als eine Mehrheit, die Frauen, ihren Kampf begann, glaubten einige, die Ära der Befreiungsbewegungen käme damit zu ihrem Ende. Man hielt die Diskriminierung aufgrund des biologischen Geschlechts für die letzte allgemein anerkannte Form der Diskriminierung, die ohne Heimlichkeit oder Heuchelei sogar in jenen liberalen Kreisen praktiziert wurde, die sich ihrer Vorurteilsfreiheit gegenüber ethnischen¹ Minderheiten schon lange rühmten.

Man sollte immer vermeiden, von einer »einzig noch verbleibenden Form von Diskriminierung« zu sprechen. Wenn wir etwas von den Befreiungsbewegungen gelernt haben, dann dies, wie schwierig es ist, sich eines latenten Vorurteils in unserer Einstellung zu bestimmten Gruppen bewusst zu werden, bevor auf dieses Vorurteil nachdrücklich hingewiesen wird.

Eine Befreiungsbewegung verlangt die Ausdehnung unseres moralischen Horizonts und die Erweiterung oder Neuinterpretation des grundlegenden moralischen Prinzips der Gleichheit. Handlungsweisen, die immer als natürlich und unvermeidbar galten, erweisen sich im nachhinein als Resultat ungerechtfertigter Vorurteile. Wer kann schon mit Gewissheit sagen, daß all seine oder ihre Einstellungen und Handlungsweisen über jede Kritik erhaben sind? Wenn wir nicht zu den Unterdrückten gezählt werden wollen, müssen wir bereit sein, selbst unsere grundlegendsten Einstellungen zu überdenken. Wir müssen sie aus der Perspektive jener betrachten, die am stärksten durch unsere Ein-
r »Racial« im Original (A.d.Ü.).

stellungen und die darin begründeten Handlungsweisen benachteiligt werden. Wenn wir diese ungewohnte geistige Kehrtwende vollziehen, können wir ein Muster in unseren Einstellungen und Handlungsweisen entdecken, das konsequent zum Vorteil einer Gruppe arbeitet – gewöhnlich der, zu der wir selbst gehören – und auf Kosten einer anderen. So können wir zur Einsicht in die Notwendigkeit einer neuen Befreiungsbewegung gelangen. Ich möchte mich dafür einsetzen, daß wir diese geistige Kehrtwende bezüglich unserer Einstellungen und Handlungsweisen gegenüber einer sehr großen Gruppe von Wesen vornehmen: Mitgliedern einer anderen Spezies als der unsrigen, oder, wie wir sie gewöhnlich, aber irreführend nennen, Tieren. Mit anderen Worten, ich fordere, daß das grundlegende Prinzip der Gleichheit, das nach Überzeugung der meisten von uns für alle Mitglieder unserer eigenen Spezies Gültigkeit haben sollte, auch auf andere Spezies angewandt wird.

Dies alles mag ein bißchen weit hergeholt klingen, mehr wie eine Parodie anderer Befreiungsbewegungen als eine ernsthafte Zielsetzung. Tatsächlich hat die Idee der »Rechte der Tiere« einst dazu gedient, das Eintreten für Frauenrechte zu parodieren. Als Mary Wollstonecraft, eine Vorkämpferin späterer Feministinnen, ihre Schrift *Eine Verteidigung der Rechte der Frauen* 1792 veröffentlichte, wurden ihre Ideen weithin als absurd angesehen, und sie wurden in einer anonymen Veröffentlichung mit dem Titel *Eine Verteidigung der Rechte des Viehzeugs* persifliert. Der Autor dieser Satire – Thomas Taylor, ein bekannter Philosoph aus Cambridge – versuchte, Wollstonecrafts Überlegungen zu widerlegen, indem er zeigte, daß man sie noch einen Schritt weiter treiben könne. Wenn Wollstonecrafts Argumente in bezug auf Frauen begründet seien, warum nicht auch in bezug auf Hunde, Katzen oder Pferde? Scheinen sie doch ebensogut auf dieses »Viehzeug« zu passen; doch zu glauben, das Viehzeug habe Rechte, sei offensichtlich absurd; folglich müßten die Überlegungen, die zu diesem Schluß führen, unsinnig sein, und wenn sie im Hinblick auf Tiere unsinnig seien, müßten sie dies auch sein im Hinblick auf Frauen, da in beiden Fällen genau die gleichen Argumente verwendet würden.

Dieser Argumentation ließe sich entgegenhalten, daß sich begründeterweise die Frage der Gleichheit zwischen Männern und Frauen nicht auf nichtmenschliche Tiere übertragen lasse. Bei-

spielsweise haben Frauen ein Recht zu wählen, da sie genauso wie Männer dazu fähig sind, vernünftige Entscheidungen zu treffen; Hunde dagegen sind nicht fähig, die Bedeutung des Wählens zu begreifen, und können deswegen auch kein Wahlrecht haben. Es gibt viele andere Bereiche, in denen sich Männer und Frauen offenbar sehr ähneln, während Menschen und andere Tiere sich erheblich unterscheiden. Man könnte dann fortfahren, Männer und Frauen seien ähnliche Wesen und sollten gleiche Rechte haben, während Menschen und nichtmenschliche Wesen verschieden seien und keine gleichen Rechte haben sollten.

Der Gedanke hinter dieser Erwiderung auf Taylors Analogie ist bis zu einem gewissen Grad korrekt, doch er geht nicht weit genug. Es *gibt* bedeutende Unterschiede zwischen Menschen und anderen Tieren, und diese Unterschiede müssen sich in *gewissen* Unterschieden zwischen den Rechten beider Gruppen niederschlagen. Die Anerkennung dieser offensichtlichen Tatsache ist jedoch kein Hindernis für die Ausdehnung des grundlegenden Prinzips der Gleichheit auf nichtmenschliche Tiere. Die Unterschiede, die zwischen Männern und Frauen bestehen, kann man ebensowenig bestreiten, und die Anhängerinnen der Frauenbewegung wissen auch, daß diese Differenzen unterschiedliche Rechte begründen können. Viele Feministinnen meinen, daß Frauen ein Recht auf Abtreibung haben. Daraus folgt nicht, daß sie, weil sie für die Gleichheit von Männern und Frauen kämpfen, auch das Recht der Männer auf Abtreibung unterstützen müßten. Da ein Mann nicht abtreiben kann, ist es sinnlos, über sein Recht auf Abtreibung zu sprechen. Da ein Schwein nicht wählen kann, ist es sinnlos, über sein Wahlrecht zu sprechen. Es gibt keinen Grund, warum sich entweder die Frauenbewegung oder die Bewegung zur Befreiung der Tiere in einen solchen Unsinn verstricken sollte. Die Ausdehnung des grundlegenden Prinzips der Gleichheit von einer Gruppe auf eine andere beinhaltet nicht, daß wir beide Gruppen in genau derselben Weise behandeln oder beiden genau dieselben Rechte gewähren müssen. Ob wir das tun sollten, wird von der Natur der Mitglieder beider Gruppen abhängen. Das grundlegende Prinzip der Gleichheit, so lautet mein Argument, ist die Gleichheit der Rücksichtnahme; und gleiche Rücksicht auf verschiedene Wesen kann zu unterschiedlicher Behandlung und zu unterschiedlichen Rechten führen.

Es gibt also eine andere Antwort auf Taylors Versuch, Woll-

stonecrafts Argumente zu parodieren. Diese Antwort bestreitet die Unterschiede zwischen Menschen und nichtmenschlichen Wesen nicht, sondern dringt tiefer in die Frage der Gleichheit ein und kommt zu dem Schluß, daß an der Idee, das grundlegende Prinzip der Gleichheit auf das sogenannte »Viehzeug« zu übertragen, nichts Absurdes ist. Ich glaube, daß wir zu diesem Ergebnis kommen, wenn wir untersuchen, worauf unser Widerstand gegen die Diskriminierung aufgrund von Rasse oder Geschlecht letztlich beruht. Wir werden dann sehen, daß wir uns auf wackligem Boden befänden, wenn wir die Gleichheit von Schwarzen, Frauen oder anderen unterdrückten Gruppen von Menschen verlangten, nicht aber die Gleichheit von nichtmenschlichen Wesen.

Was behaupten wir, wenn wir sagen, daß alle menschlichen Wesen gleich sind, unabhängig von ihrer Rasse, ihrem Glauben oder ihrem Geschlecht? Diejenigen, die eine hierarchische, ungleiche Gesellschaft verteidigen wollen, haben oft darauf hingewiesen, daß es, egal welchen Test wir wählen, einfach nicht wahr ist, daß alle Menschen gleich seien. Ob es uns gefällt oder nicht, wir müssen der Tatsache ins Auge sehen, daß Menschen in verschiedenen Formen und Größen auftreten; sie treten mit unterschiedlichen moralischen und intellektuellen Fähigkeiten auf, mit einem unterschiedlich hohen Maß an Wohlwollen und Sensibilität für die Bedürfnisse anderer, mit unterschiedlichen Fähigkeiten, effektiv zu kommunizieren, und mit unterschiedlichen Fähigkeiten, Freude und Schmerz zu erfahren. Kurz, wenn die Gleichheitsforderung auf die tatsächliche Gleichheit aller menschlichen Wesen gegründet wäre, müßten wir aufhören, Gleichheit zu fordern. Die Forderung wäre nicht zu rechtfertigen.

Dennoch könnte man an der Meinung festhalten, daß die Gleichheitsforderung unter menschlichen Wesen auf der tatsächlichen Gleichheit der verschiedenen Rassen und Geschlechter beruht. Obwohl Menschen sich als Individuen auf vielfältige Weise unterscheiden, gibt es keine Unterschiede zwischen den Rassen und Geschlechtern *als solchen*. Aus der bloßen Tatsache, daß eine Person schwarz oder eine Frau ist, können wir nichts über die Person folgern. Das ist, so könnte man sagen, der Fehler des Rassismus oder des Sexismus. Der weiße Rassist behauptet, daß Weiße Schwarzen überlegen seien, aber das ist falsch,

obwohl es Unterschiede zwischen den Individuen gibt. Einige Schwarze sind in allen nur denkbaren Fähigkeiten bestimmten Weißen überlegen. Die Kritikerin des Sexismus würde dasselbe sagen: Das Geschlecht einer Person sagt nichts über ihre Fähigkeiten aus, deshalb ist die Diskriminierung aufgrund des Geschlechts nicht zu rechtfertigen.

Man kann gegen ethnische und geschlechtliche Diskriminierung auf diese Weise argumentieren. Wem es aber wirklich um Gleichheit geht, der würde nicht so argumentieren. Denn eine solche Argumentation könnte einen unter gewissen Umständen dazu zwingen, eine sehr ungleiche Gesellschaft zu akzeptieren. Die Tatsache, daß die individuellen Unterschiede zwischen Menschen größer sind als die ethnischen oder geschlechtlichen, ist ein gültiger Einwand gegen jemanden, der eine hierarchische Gesellschaft nach dem Muster Südafrikas verteidigt, in der alle Weißen einen höheren Status haben als alle Schwarzen. Der Hinweis auf die individuellen Unterschiede zwischen Angehörigen einer Rasse oder eines Geschlechts kann jedoch einem raffinierteren Kritiker der Gleichheit nichts anhaben, einem, der beispielsweise vorschlägt, die Interessen derjenigen mit einem IQ über 100 gegenüber den Interessen derer mit einem IQ unter 100 zu bevorzugen. Wäre eine hierarchische Gesellschaft dieser Art wirklich so viel besser als eine auf Rasse oder Geschlecht gegründete? Ich denke nicht. Aber wenn wir das moralische Prinzip der Gleichheit an die faktische Gleichheit der verschiedenen Rassen und Geschlechter anbinden, bietet uns unser Widerstand gegen Rassismus und Sexismus im ganzen gesehen keine Grundlage für Einwände gegen diese Art Ungleichheit.

Es gibt einen zweiten wichtigen Grund, warum wir unseren Widerstand gegen Rassismus und Sexismus nicht auf faktische Gleichheit gründen sollten, nicht einmal in der eingeschränkten Form, wonach alle Unterschiede in den Fähigkeiten zwischen den verschiedenen Rassen und Geschlechtern gleich verteilt seien: Wir haben nämlich keine absolute Garantie, daß diese Fähigkeiten wirklich unter allen Menschen gleich verteilt sind. Was aktuelle Fähigkeiten angeht, so scheint es gewisse meßbare Unterschiede zwischen den Rassen und Geschlechtern zu geben. Diese Unterschiede treten natürlich nicht in jedem Fall auf, sondern nur im Durchschnitt. Noch wichtiger ist, daß wir bisher nicht wissen, wie viele der Unterschiede wirklich auf die gene-

gleich genauer sehen werden, haben nur wenige von ihnen erkannt, daß dieses Prinzip für Mitglieder einer anderen Spezies ebenso gilt wie für unsere eigene. Bentham war einer der wenigen, die dies erkannten. Zu einer Zeit, als schwarze Sklaven in den britischen Herrschaftsgebieten immer noch so behandelt wurden, wie wir heute nichtmenschliche Tiere behandeln, schrieb Bentham diesen zukunftsweisenden Abschnitt:

»Der Tag wird kommen, an dem der Rest der tierischen Schöpfung jene Rechte erwerben wird, die ihnen niemals hätten vorenthalten werden können außer durch die Hand der Tyrannei. Die Franzosen haben bereits entdeckt, daß die Schwärze der Haut kein Grund ist, einen Mensch auf Gedeih und Verderb den Launen eines Peinigers zu überlassen. Eines Tages wird die Erkenntnis kommen, daß die Zahl der Beine, die Behaartheit der Haut oder das Ende des *os sacrum* ebenso unzureichende Gründe sind, ein empfindungsfähiges Wesen dem gleichen Schicksal zu überlassen. Was aber soll die unüberwindliche Grenze ausmachen? Ist es das Vermögen der Vernunft oder vielleicht das Vermögen, einen Diskurs zu führen? Aber ein ausgewachsenes Pferd ist ein unvergleichlich vernünftigeres und mittelsameres Tier als ein Kind von einem Tag, einer Woche oder selbst von einem Monat. Aber nehmen wir an, es wäre anders, was würde das ausmachen? Die Frage ist nicht: Können sie *denken*? noch: Können sie *sprechen*? sondern: Können sie *leiden*?«⁴

In diesem Abschnitt erhebt Bentham die Leidensfähigkeit zum entscheidenden Kriterium, aufgrund dessen einem Wesen das Recht auf gleiche moralische Rücksicht zukommt. Die Fähigkeit zum Leiden – oder genauer, zum Leiden und/oder zum Genießen oder zum Glück – ist nicht einfach eine andere Eigenschaft, wie es die Fähigkeit zum Sprechen oder die zu höherer Mathematik sind. Bentham behauptet nicht, daß jene, die »die unüberwindliche Grenze« zu ziehen versuchen, welche bestimmt, ob die Interessen eines Wesens Rücksicht verdienen, die falsche Eigenschaft herausgegriffen haben. Die Fähigkeit zu leiden oder zu genießen ist eine Voraussetzung, um überhaupt Interessen zu haben, eine Bedingung, die erfüllt sein muß, bevor wir in einer sinnvollen Weise von Interessen sprechen können. Es wäre Unsinn zu sagen, es sei nicht im Interesse eines Steins, von einem Schuljungen die Straße entlang gekickt zu werden. Ein Stein hat keine Interessen, weil er nicht leiden kann. Nichts, was wir ihm

4 J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kap. 17.

antun können, könnte in irgendeiner Weise einen Unterschied für sein Wohlergehen machen. Dagegen hat eine Maus ein Interesse daran, nicht gequält zu werden, weil sie sonst leiden würde.

Wenn ein Wesen leidet, kann es keine moralische Rechtfertigung für die Weigerung geben, dieses Leiden zu berücksichtigen. Egal, um welche Art von Wesen es sich handelt, das Prinzip der Gleichheit verlangt, daß sein Leiden genausoviel zählt wie ein vergleichbares Leiden anderer Wesen – soweit grobe Vergleiche angestellt werden können. Wenn ein Wesen nicht fähig ist, zu leiden bzw. zu genießen oder Glück zu erfahren, gibt es nichts zu berücksichtigen. Deshalb ist die Grenze der Empfindungsfähigkeit (ich gebrauche das Wort als praktische, wenn auch nicht ganz genaue Abkürzung für die Fähigkeit, zu leiden bzw. zu genießen oder Glück zu erfahren) die einzig vertretbare Grenze der Rücksicht auf die Interessen anderer. Diese Grenze durch irgendeine Eigenschaft wie Intelligenz oder Vernünftigkeit zu setzen, hieße, sie zufällig zu setzen. Warum dann keine andere Eigenschaft wählen, wie die Farbe der Haut?

Der Rassist verletzt das Prinzip der Gleichheit, indem er den Interessen der Mitglieder der eigenen Rasse bei einem Interessenkonflikt mehr Gewicht beimißt als denen einer anderen Rasse. Genauso setzt der Speziesist die Interessen seiner eigenen Spezies über die fundamentalsten Interessen der Mitglieder anderer Spezies.⁵ Das Muster ist in beiden Fällen dasselbe. Die meisten Menschen sind Speziesisten. Ich werde nun kurz einige der Handlungsweisen beschreiben, die das zeigen.

Für die große Mehrheit menschlicher Wesen, besonders in den städtischen, industrialisierten Gesellschaften, findet der direkteste Kontakt mit Mitgliedern anderer Spezies zur Essenszeit statt: wir essen sie. Indem wir das tun, behandeln wir sie ausschließlich als Mittel zu unseren Zwecken. Wir ordnen ihr Leben und Wohlbefinden unserer Vorliebe für ein besonderes Gericht unter. Ich sage absichtlich »Vorliebe«, denn es ist ausschließlich eine Frage der Zufriedenstellung unseres Gaumens. Man kann Fleischverzehr nicht über den Bedarf nach Nahrung rechtfertigen, seitdem zweifelsfrei erwiesen ist, daß wir unseren Bedarf an Proteinen und anderen wesentlichen Nährstoffen viel effizienter mit einer Ernährung befriedigen könnten, die tierisches Fleisch durch So-

5 Ich verdanke Richard Ryder den Begriff *Speziesismus*.

jabohnen oder Sojaerzeugnisse und andere hoch proteinhaltige vegetarische Produkte ersetzt.⁶

Nicht bloß der Akt des Tötens zeigt, wozu wir für ein paar Gaumenfreuden in der Lage sind. Das Leid, das wir den Tieren zufügen, solange sie leben, ist ein vielleicht noch deutlicherer Hinweis auf unseren Speziesismus als unsere Bereitschaft, sie zu töten.⁷ Um Fleisch zu einem Preis auf den Tisch zu bekommen, den alle sich leisten können, toleriert unsere Gesellschaft Methoden der Fleischproduktion, dank deren empfindungsfähige Tiere für ihr gesamtes Leben unter engen, ungeeigneten Verhältnissen eingesperrt sind. Tiere werden wie Maschinen behandelt, die Futter in Fleisch umwandeln, und jede Neuerung, die zu einer höheren »Konversionsrate« führt, wird einfach übernommen. So sagte ein Fachmann, daß »Grausamkeit nur da zur Kenntnis genommen wird, wo die Rentabilität aufhört«.⁸

Da, wie gesagt, keine dieser Handlungsweisen zu mehr als unseren geschmacklichen Vergnügungen dient, ist unsere Praxis der Haltung und des Tötens von anderen Tieren zu Zwecken des

6 Um 1 Pfund Protein in Form von Rind- oder Kalbfleisch zu produzieren, müssen wir 21 Pfund Protein verfüttern. Andere Formen der Viehzucht sind etwas weniger ineffizient, aber das Durchschnittsverhältnis liegt in den Vereinigten Staaten immer noch bei 1:8. Die auf diese Weise für Menschen verlorene Proteinmenge beträgt schätzungsweise 90 Prozent des weltweiten Proteinfizits. Eine kurze Darstellung findet sich in: Frances Moore Lappé, *Die Öko-Diät*, Frankfurt am Main 1985, Kap. 1.

7 Obwohl man denken kann, daß das Töten eines Lebewesens das größte Unrecht ist, das man ihm antun könnte, glaube ich, die Zufügung von Leid ist ein deutlicherer Hinweis auf Speziesismus. Denn man könnte einwenden, zumindest ein Teil des Unrechts im Töten eines Menschen bestehe darin, daß Menschen ihrer zeitlichen Existenz beraubt sind und auf die Zukunft gerichtete Zwecke und Wünsche haben – vgl. zum Beispiel Michael Tooley, »Abtreibung und Kindstötung«, in: Anton Leist (Hg.), *Um Leben und Tod*, Frankfurt am Main 1990. Jemand der – wie Tooley – diese Position vertritt, müßte dann natürlich behaupten, das Töten eines Kleinkindes oder eines geistig Behinderten sei nicht an sich Unrecht und weniger schlimm als das Töten bestimmter höher entwickelter Säugetiere, die vermutlich ein Gefühl für ihre eigene zeitliche Existenz haben.

8 Ruth Harrison, *Animal Machines*, London 1964. Eine Darstellung der Tierhaltung findet sich in meinem Buch *Befreiung der Tiere*, München 1982.

Verzehrs ein deutliches Beispiel dafür, wie wir die wichtigsten Interessen anderer Wesen für die Befriedigung unserer eigenen trivialen Interessen opfern. Um Speziesismus zu vermeiden, müssen wir diese Praxis beenden, und jeder von uns hat die moralische Verpflichtung, diese Praxis nicht mehr zu unterstützen. Unserer Gewohnheit nach geben wir der Fleischindustrie alle Unterstützung, die sie braucht. Die Entscheidung, diese Unterstützung zu unterlassen, mag schwierig sein, aber sie ist nicht schwieriger, als es für einen weißen Südstaatler war, sich gegen die Traditionen seiner Gesellschaft zu wenden und seine Sklaven freizulassen: Wenn wir unsere Ernährungsgewohnheiten nicht ändern, wie können wir dann jene Sklavenhalter tadeln, die ihre eigene Lebensweise nicht änderten?

Dieselbe Form der Diskriminierung findet statt, wenn an anderen Spezies experimentiert wird, um herauszufinden, ob bestimmte Substanzen für Menschen ungefährlich sind, um eine psychologische Theorie über die Auswirkung einer harten Strafe auf das Lernverhalten zu testen oder um verschiedene neue chemische Verbindungen für den Fall auszuprobieren, es könne etwas auftreten, usw.

In der Vergangenheit ging das Argument für Tierversuche oft am Kern der Sache vorbei, weil es in absolutistischen Worten gefaßt war: Wäre der Tierversuchsgegner bereit, Tausende sterben zu lassen, die durch das Experiment an einem einzigen Tier gerettet werden könnten? Die richtige Antwort auf diese rein hypothetische Frage ist die Rückfrage: Wäre der Forscher bereit, sein Experiment an einem verwaisten menschlichen Säugling vorzunehmen, wenn das der einzige Weg wäre, viele Leben zu retten? (Ich sage »verwaist«, um die Komplikation mit elterlichen Gefühlen zu vermeiden, obwohl ich dadurch gegenüber dem Forscher über die Maßen fair bin. Denn die nichtmenschlichen Versuchssubjekte sind keine Waisen.) Wenn der Forscher nicht bereit ist, einen verwaisten menschlichen Säugling zu verwenden, ist seine Bereitschaft, nichtmenschliche Wesen zu verwenden, reine Diskriminierung. Denn erwachsene Affen, Katzen, Mäuse und andere Säugetiere haben ein höheres Bewußtsein dessen, was ihnen zustoßt, sowie ein höheres Selbstbewußtsein und sind, soviel wir wissen, mindestens so schmerzempfindlich wie jeder menschliche Säugling. Es scheint keine relevante Eigenschaft menschlicher Säuglinge zu geben, die Säugetiere nicht in

einem gleichen oder höheren Maß besitzen. (Man könnte hier zu argumentieren versuchen, das Problem mit Experimenten an menschlichen Säuglingen sei, daß der Säugling sich mit der Zeit weiter als ein nichtmenschliches Wesen entwickeln wird. Aber dann müßte man konsequenterweise auch Abtreibungen ablehnen. Denn der Fötus hat dasselbe Potential wie der Säugling – in der Tat könnten aus diesem Grund selbst Empfängnisverhütung und Enthaltbarkeit falsch sein, da das Ei und die Samenzelle, zusammen betrachtet, dasselbe Potential haben. Auf jeden Fall gibt uns dieses Argument keinen Grund, Experimente an nichtmenschlichen Wesen eher denn an Menschen mit schwerem, bleibendem Hirnschaden vorzunehmen.)

Der Forscher zeigt also jedesmal, wenn er einen Versuch an einem nichtmenschlichen Wesen vornimmt, den er an einem Menschen auf einer gleichen oder niedrigeren Stufe der Empfindungsfähigkeit, des Bewußtseins oder der Fähigkeit zum Selbstbezug nicht ausführen würde, eine Voreingenommenheit zugunsten seiner eigenen Spezies. Keiner, der die Ergebnisse kennt, die bei den meisten Tierversuchen herauskommen, kann den leisesten Zweifel daran haben, daß, verschwände diese Voreingenommenheit, die Zahl der durchgeführten Versuche nur noch einen winzigen Bruchteil der heute durchgeführten ausmachen würde.

Tierversuche und Fleischkonsum sind vielleicht die zwei Hauptformen des Speziesismus in unserer Gesellschaft. Im Vergleich dazu ist die dritte und letzte Form des Speziesismus so gering, daß sie kaum ins Gewicht fällt, aber sie ist vielleicht von besonderem Interesse für diejenigen, für die dieser Artikel geschrieben wurde. Ich beziehe mich auf den Speziesismus in der zeitgenössischen Philosophie.

Die Philosophie sollte die grundlegenden Annahmen eines Zeitalters in Frage stellen. Sorgsam und kritisch das zu durchdenken, was die meisten Leute als gegeben hinnehmen, ist vielleicht die Hauptaufgabe der Philosophie, und diese Aufgabe macht die Philosophie zu einer wertvollen Beschäftigung. Bedauerlicherweise wird die Philosophie ihrer geschichtlichen Rolle nicht immer gerecht. Philosophen sind Menschen, und sie unterliegen allen Vorurteilen der Gesellschaft, zu der sie gehören. Manchmal gelingt es ihnen, sich aus der vorherrschenden Ideologie zu befreien; öfter jedoch werden sie ihre raffiniertesten Verteidiger. Ein Beispiel für letzteres ist, daß die heutige akademi-

sche Philosophie die Vorurteile über unser Verhältnis zu anderen Spezies nicht in Frage stellt. In philosophischen Schriften von dieser Thematik offenbart sich, daß Philosophen von denselben unhinterfragten Annahmen ausgehen wie die meisten anderen Menschen auch. Und was die Philosophen sagen, bestätigt die Leser noch in ihren bequemen speziesistischen Gewohnheiten.

Ich könnte diese Behauptung anhand von philosophischen Schriften aus verschiedenen Gebieten veranschaulichen. Man denke zum Beispiel an die moral- und rechtsphilosophischen Bemühungen, die Grenze des Rechts mit der Speziesgrenze zusammenfallen zu lassen. Säuglinge und sogar geistig behinderte Mitglieder der Spezies *homo sapiens* wären eingeschlossen, aber jene anderen Wesen gleicher oder höherer Fähigkeit, die für uns zu Mahlzeiten und in Laboratorien so nützlich sind, wären ausgeschlossen. Ich denke jedoch, es wäre ein passenderer Schluß für diesen Artikel, wenn ich mich auf das Problem konzentrierte, mit dem wir hauptsächlich beschäftigt waren: die Frage der Gleichheit.

Es ist bezeichnend, daß die Frage der Gleichheit in der Moralphilosophie und in der politischen Philosophie ausnahmslos als Frage nach menschlicher Gleichheit formuliert ist, was zur Folge hat, daß sich die Frage der Gleichheit in bezug auf andere Tiere für den Philosophen oder die Studentin nicht als ein eigenes Problem stellt – und das ist bereits ein Hinweis auf das Versagen der Philosophie, anerkannte Meinungen in Frage zu stellen. Trotzdem konnten Philosophen kaum anders, als bei der Erörterung der Frage menschlicher Gleichheit in ein oder zwei Abschnitten die Frage nach dem Status anderer Tiere aufzuwerfen. Der Grund dafür ergibt sich aus dem bereits Gesagten: Wir benötigen, sollen Menschen als einander gleich betrachtet werden, eine Bedeutung von »gleich«, die nicht verlangt, daß Menschen in ihren Fähigkeiten, Begabungen oder anderen Eigenschaften wirklich gleich sind. Wenn Gleichheit auf faktische menschliche Eigenschaften bezogen wird, dann müssen diese Eigenschaften den kleinsten gemeinsamen Nenner ausmachen und auf so niedrigem Niveau angesiedelt sein, daß sie keinem Menschen fehlen – aber das hat den Haken, daß jedes Set von Eigenschaften, das *alle* Menschen einschließt, nicht *nur* auf Menschen zutreffen wird. Mit anderen Worten, es stellt sich heraus, daß die Behauptung faktischer menschlicher Gleichheit in dem einen Sinn, in dem sie richtig ist,

die Anerkennung der Gleichheit zumindest von einigen Mitgliedern anderer Spezies impliziert (ihre Gleichheit untereinander und mit Menschen). Verstehen wir andererseits die Aussage »Alle Menschen sind gleich« in einer nicht faktischen Weise, sondern präskriptiv, als Vorschrift, dann ist es, wie ich bereits argumentiert habe, noch schwieriger, nichtmenschliche Wesen aus der Sphäre der Gleichheit auszuschließen.

Dieses Resultat hatte der egalitäre Philosoph ursprünglich nicht intendiert. Anstatt jedoch die radikale Konsequenz zu akzeptieren, auf die seine eigenen Überlegungen naturgemäß hinauslaufen, versuchen die meisten Philosophen und Philosophinnen, ihren Glauben an menschliche Gleichheit und tierische Ungleichheit durch fragwürdige Argumente in Einklang zu bringen.

Als ein erstes Beispiel nehme ich William Frankenas bekannten Aufsatz »The Concept of Social Justice«. Frankena wendet sich gegen die Idee, Gerechtigkeit auf Leistung zu gründen, da dies zu hochgradig ungleichen Ergebnissen führen könne. Statt dessen schlägt er das Prinzip vor, daß

»alle Menschen als Gleiche behandelt werden sollen, nicht weil sie in irgendeiner Hinsicht gleich sind, sondern einfach, weil sie Menschen sind. Sie sind Menschen, weil sie Gefühle und Wünsche haben und fähig sind zu denken und folglich fähig sind, ein gutes Leben in einer Weise zu genießen, in der andere Tiere dies nicht können.«⁹

Aber was ist diese Fähigkeit zum Genuß eines guten Lebens, über die alle Menschen verfügen, aber keine anderen Tiere? Andere Tiere haben Gefühle und Wünsche und erscheinen fähig, ein gutes Leben zu genießen. Wir können bezweifeln, ob sie denken können – obwohl das Verhalten einiger Affen, Delphine und sogar Hunde nahelegt, daß einige von ihnen es können –, aber welche Relevanz hat das Denken? Frankena gibt zu, daß er mit dem »guten Leben« nicht so sehr das moralisch gute Leben als das glückliche oder befriedigende Leben meint, Denken erschiene damit für gutes Leben nicht nötig. Tatsächlich würde es dem Verfechter der Gleichheit Schwierigkeiten bereiten, die Notwendigkeit des Denkens zu betonen, denn nur einige Menschen sind fähig, ein intellektuell befriedigendes oder ein moralisch gu-

⁹ William Frankena, »The Concept of Social Justice«, in: Richard Brandt (Hg.), *Social Justice*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall 1962, S. 19.

tes Leben zu führen. So fällt es schwer einzusehen, was Frankenas Prinzip der Gleichheit mit dem *Menschsein* zu tun hat. Jedes empfindungsfähige Wesen ist in der Lage, ein Leben zu führen, das glücklicher oder weniger erbärmlich als ein anderes Leben ist, und folglich muß sein Anspruch berücksichtigt werden. In dieser Hinsicht stellt die Unterscheidung zwischen Menschen und nichtmenschlichen Wesen keine scharfe Trennung, sondern eher ein Kontinuum dar, entlang dem wir uns Schritt für Schritt mit Überschneidungen zwischen den Spezies bewegen, von den einfachen Fähigkeiten der Befriedigung und des Genusses oder des Schmerzes und des Leidens zu komplexeren.

Sobald sich Philosophen vor die Aufgabe gestellt sehen, die allgemein unterstellte moralische Kluft zwischen Menschen und Tieren begründen zu müssen, jedoch keine passende Unterscheidung finden können, die nicht die Gleichheit der Menschen untergrübe, neigen sie zum Schwadronieren. Sie wenden sich wohlklingenden Phrasen wie »der intrinsischen Würde des menschlichen Individuums«¹⁰ zu; sie sprechen vom »intrinsischen Wert aller Menschen«, als ob Menschen (Männer?) einen Wert hätten, der anderen Wesen fehle¹¹, oder sie sagen, daß Menschen und nur Menschen »Zwecke an sich« seien, während »alles, was keine Person ist, nur Wert für eine Person haben kann«.¹²

Die Idee einer besonderen menschlichen Würde und eines ebensolchen Wertes hat eine lange Geschichte; sie führt direkt auf die Humanisten der Renaissance zurück, beispielsweise auf Pico della Mirandolas *Rede über die Würde des Menschen*. Pico und andere Humanisten gründeten ihre Achtung vor der menschlichen Würde auf die Idee, daß der Mensch die zentrale und wesentliche Stellung in der »Great Chain of Being« (der Stufenleiter des Seins) besitze, die von den niedrigsten Formen der Materie zu Gott selbst führe; diese Sichtweise des Universums wiederum geht sowohl auf klassische wie jüdisch-christliche Lehren zurück. Zeitgenössische Philosophen haben diese metaphysischen und religiösen Fesseln abgeworfen und beschworen nun unge-

¹⁰ Ebd., S. 23.

¹¹ Hugo A. Bedau, »Egalitarianism and the Idea of Equality«, in: J. Roland Pennock/John W. Chapman (Hg.), *Nomos IX Equality*, New York 1967.

¹² Gregory Vlastos, »Justice and Equality«, in: Brandt, *Social Justice*, a.a.O., S. 48.

zwungen die Würde der Menschheit, ohne den Gedanken irgendwie rechtfertigen zu müssen. Warum sollten wir uns selbst nicht die Attribute »intrinsicse Würde« oder »intrinsicse Wert« zuschreiben? Mitmenschen werden die Auszeichnungen, die wir ihnen so großzügig verleihen, wahrscheinlich nicht zurückweisen, und diejenigen, denen wir diese Ehre nicht gewähren, sind nicht fähig, Einwände zu erheben. Tatsächlich kann es, wenn man nur an Menschen denkt, sehr liberal und progressiv sein, von der Würde aller Menschen zu sprechen. Indem wir das tun, verurteilen wir implizit Sklaverei, Rassismus und andere Verletzungen der Menschenrechte. Wir geben zu, daß wir in einem grundlegenden Sinn gleich sind mit den ärmsten, am wenigsten gebildeten Mitgliedern unserer eigenen Spezies. Aber wenn wir Menschen als eine kleine Untergruppe all jener Lebewesen sehen, die unseren Planeten bewohnen, können wir uns darüber klarwerden, daß wir mit dem Herausheben unserer eigenen Spezies zugleich den relativen Status aller anderen Spezies senken.

In Wahrheit löst der Appell an die intrinsicse Würde der Menschen die Probleme der Egalitaristin nur, solange er unangefochten bleibt. Wenn wir erst einmal fragen, warum alle Menschen – Säuglinge, geistig Behinderte, Psychopathen, Hitler, Stalin und der Rest eingeschlossen – eine bestimmte Würde oder einen Wert haben sollen, den kein Elefant, Schwein oder Schimpanse jemals erreichen kann, dann sehen wir, daß diese Frage ebenso schwierig zu beantworten ist, wie unser ursprünglicher Wunsch nach einer relevanten Tatsache, die die Ungleichheit zwischen Menschen und anderen Tieren rechtfertigt. Tatsächlich sind die zwei Fragen nur eine: Die Rede von intrinsicser Würde oder moralischem Wert verschiebt das Problem nur auf eine andere Ebene, denn jede zufriedenstellende Verteidigung der Behauptung, alle Menschen und nur sie hätten einen intrinsicse Wert, müßte eine relevante Fähigkeit oder Eigenschaft ausweisen, die alle Menschen und nur sie besitzen. Philosophen führen häufig Ideen der Würde, der Achtung und des Werts an einem Punkt ein, an dem andere Gründe fehlen, aber das reicht nun mal nicht aus. Schöne Phrasen sind die letzte Zuflucht von Leuten, denen die Argumente ausgegangen sind.

Für den Fall, daß es jemanden gibt, der immer noch meint, man könnte eine relevante Eigenschaft finden, die alle Menschen von allen Mitgliedern anderer Spezies unterscheidet, weise ich, bevor

ich schließe, nochmals auf die Existenz einiger Menschen hin, die recht deutlich unter der Stufe des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins, der Intelligenz und der Empfindungsfähigkeit von vielen nichtmenschlichen Wesen sind. Ich denke an Menschen mit ernsten, nicht behebbaren Hirnschädigungen und auch an menschliche Säuglinge. Um jedoch die Komplikation mit der Relevanz des Potentials eines Wesens zu vermeiden, werde ich mich fortan auf permanent zurückgebliebene Menschen konzentrieren.

Philosophen, die nach einer Eigenschaft suchen, die Menschen von anderen Tieren unterscheidet, schlagen selten den Weg ein, die permanent zurückgebliebenen Menschen einfach mit anderen Tieren zusammenzugruppieren und so im Stich zu lassen. Es ist leicht zu sehen, warum sie das nicht tun. Diesen Weg zu wählen, ohne unsere Einstellungen zu anderen Tieren zu überdenken, hieße, schmerzvolle Versuche an zurückgebliebenen Menschen aus trivialen Gründen vornehmen zu dürfen; ebenso dürfte man diese Menschen zum Verzehr aufziehen und töten. Für die meisten Philosophen sind diese Konsequenzen so unannehmbar wie die Ansicht, wir sollten aufhören, nichtmenschliche Wesen auf diese Weise zu behandeln.

Natürlich ist es möglich, in der Erörterung der Gleichheitsfrage das Problem der geistig Behinderten zu übergehen oder es zur Seite zu schieben, als ob es belanglos wäre.¹³ Das ist der leichteste Ausweg. Was bleibt ihnen sonst übrig? Mein letztes Speziesismusbeispiel der zeitgenössischen Philosophie ist gewählt, um zu zeigen, was geschieht, wenn jemand bereit ist, sich der Frage menschlicher Gleichheit und tierischer Ungleichheit zu stellen, ohne die Existenz von geistig Behinderten zu übergehen und ohne sich verdunkelndem Hokuspokus zuzuwenden. Stanley Bennis klarer und ehrlicher Artikel »Egalitarianism and Equal Consideration of Interests«¹⁴ (Egalitarismus und gleiche Rücksicht auf Interessen) ist so ein Fall.

¹³ Wie zum Beispiel Bernard Williams, »Der Gleichheitsgedanke«, in: ders., *Probleme des Selbst*, Stuttgart 1978, S. 366–398, hier S. 379; vgl. auch J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975, S. 553.

¹⁴ Stanley Bennis, »Egalitarianism and Equal Consideration of Interests«, in: *Nomos IX Equality*, a.a.O.; die zitierten Abschnitte finden sich auf S. 62 ff.

Benn argumentiert, nachdem er auf die üblichen »offensichtlichen Ungleichheiten unter Menschen« hingewiesen hat, zu Recht, wie ich meine, für die Gleichheit der Rücksichtnahme als der einzig möglichen Grundlage des Egalitarismus. Doch denkt Benn, so wie andere Autoren, nur an die »gleiche Rücksicht auf menschliche Interessen.« Benn ist recht offen in dieser Verteidigung der Beschränkung der gleichen Rücksichtnahme:

»... nicht das menschliche Aussehen zu besitzen ist eine disqualifizierende Bedingung. Wie treu oder intelligent ein Hund auch sein mag, es wäre eine ungeheure Sentimentalität, ihm Interessen zuzuschreiben, die das gleiche Gewicht hätten wie die der menschlichen Wesen ... wenn man beispielsweise zu entscheiden hätte, ein hungriges Baby oder einen hungrigen Hund zu füttern, würde jeder, der den Hund wählte, im allgemeinen als moralisch gestört angesehen, als unfähig, eine grundlegende Ungleichheit der Ansprüche zu erkennen.

Das unterscheidet unsere Einstellung zu Tieren von unserer Einstellung zu geistig Behinderten. Zu sagen, daß wir die Würde oder Persönlichkeit des geistig behinderten und des vernünftigen Menschen gleich achten sollten, wäre merkwürdig ... aber es ist überhaupt nicht merkwürdig zu sagen, daß wir ihre Interessen gleich achten sollten, das heißt, daß wir auf die Interessen beider die gleiche ernsthafte Rücksicht nehmen sollten, sofern es um die Ansprüche geht, die für ein erkennbares und annehmbares Niveau des Wohlbefindens notwendig sind.«

Benns Aussage über die Grundlage der Rücksicht, die wir auf geistig Behinderte nehmen sollten, ist aus meiner Sicht richtig, aber warum sollte es eine grundlegende Ungleichheit zwischen den Ansprüchen eines Hundes und denen eines geistig behinderten Menschen geben? Benn sieht ein, daß, hinge die gleiche Rücksicht von der Vernünftigkeit ab, kein Grund gegen die Verwendung von geistig Behinderten zu Forschungszwecken vorgebracht werden könnte, zu denen wir heute Hunde und Meerschweinchen verwenden. Das will er jedoch nicht: »Aber natürlich unterscheiden wir diesbezüglich geistig Behinderte von Tieren«, sagt er. Daß die normale Unterscheidung zu rechtfertigen ist, wird von Benn nicht in Frage gestellt; sein Problem ist, wie sie gerechtfertigt werden könnte. Dazu gibt er folgende Antwort:

»... wir achten die Interessen von Menschen und geben ihnen Vorrang gegenüber denen von Hunden, nicht *insofern* die Menschen vernünftig sind, sondern weil Vernünftigkeit eine menschliche Norm ist. Wir sagen, es ist *unfair* die Schwächen eines geistig Behinderten, der aus der Norm

herausfällt, auszunutzen, ebenso wie es unfair und nicht bloß unehrlich wäre, einen blinden Menschen zu bestehen. Wenn wir nicht in dieser Weise über Hunde denken, dann, weil wir die Unvernünftigkeit eines Hundes nicht als Schwäche oder Nachteil ansehen, sondern als normal für diese Spezies. Deshalb machen die Eigenschaften, die einen normalen Menschen von einem normalen Hund unterscheiden, für uns einsichtig, daß wir von anderen Menschen mit Fähigkeiten und Interessen sprechen und damit von Ansprüchen, die genau dieselben sind wie die, die wir für uns selbst stellen. Aber obwohl diese Eigenschaften das Unterscheidungskriterium zwischen Menschen und anderen Spezies liefern können, sind sie kein Unterscheidungskriterium oder keine Qualifikationsbedingung für die Mitgliedschaft in der Klasse moralisch zu berücksichtigender Personen; und zwar genau deshalb, weil ein Mensch, besitzt er diese Eigenschaften nicht, kein Mitglied einer anderen Spezies mit eigenem Normalitätsstandard wird.«

Der letzte Satz des Abschnitts verspielt das Argument. Ein geistig Behinderter, räumt Benn ein, mag keine einem Hund überlegenen Eigenschaften haben; trotzdem läßt das den geistig Behinderten nicht wie den Hund zu einem »Mitglied einer anderen Spezies« werden. *Deshalb* wäre es »unfair«, den geistig Behinderten so wie den Hund für die medizinische Forschung zu verwenden. Aber warum? Daß der geistig Behinderte nicht vernünftig ist, hat sich eben so ergeben, und dasselbe trifft auf den Hund zu – keiner von beiden ist für sein geistiges Niveau in irgendeiner Weise stärker verantwortlich. Wenn es unfair ist, einen einzelnen Defekt zu mißbrauchen, warum ist es dann fair, eine allgemeinere Einschränkung zu mißbrauchen? Ich kann an diesem Argument kaum mehr finden, als daß es den Vorrang der Interessen der Mitglieder der eigenen Spezies mit dem Grund verteidigt, daß sie Mitglieder unserer eigenen Spezies sind. Für diejenigen, die denken, es könnte mehr daran sein, schlage ich folgende geistige Übung vor. Nehmen wir an, es würde bewiesen, daß es einen Unterschied im durchschnittlichen oder normalen Intelligenzquotienten für zwei verschiedene Rassen, wie Weiße und Schwarze, gibt. Dann setzen wir in der zitierten Passage das Wort »Weiße« für »Menschen« und »Schwarze« für »Hund« ein; wir ersetzen »Vernünftigkeit« durch »hohen IQ«, und wenn Benn von »geistig Behinderten« spricht, dann tauschen wir das Wort mit »dumme Weiße« aus – das sind Weiße, die ein gutes Stück unter dem normalen IQ-Wert der Weißen liegen. Schließlich ändern wir »Spezies« in »Rasse«. Nun lesen wir den Abschnitt

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

Übersetzt von Heiner Michel

Tom Regan Wie man Rechte für Tiere begründet

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

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