

# **Dossier „Speziesismus“**

Koordination und Konzeption: Adrien Glauser  
Assistenz, Übersetzung und Lektorat: Stefan Heeb  
Lektorat: Raphael Meyer, Fritz Fuchs, Helmut Hofbauer, Konstantin Büchler

## Inhaltverzeichnis

Einleitung	3
Interview mit Sarah Heiligtag	6
Die Position unserer Gesprächspartner	14
Unsere Position	19

## Einleitung

Pro Ethica – think tank en sciences morales setzt sich in jedem Newsletter mit einer ethischen Fragestellung auseinander. Anhand der Ansichten einer für die jeweilige Thematik ausgesuchten Gruppe von Experten versuchen wir das ethische Problem zu umschreiben und die vorhandenen Lösungsvorschläge darzulegen. Schliesslich beziehen wir (argumentierend) Stellung für die uns am meisten überzeugende Lösung. Unsere LeserInnen können uns ihre Reaktionen auf der [Leserplattform](#) mitteilen.

### *Die Debatte über den Speziesismus*

Für unseren Newsletter von Februar-März 2012 haben wir eine These ausgesucht, die unsere üblichen Annahmen in Bezug auf den moralischen Status von Tieren<sup>1</sup> in Frage stellt: den Speziesismus. Nach unserem Verständnis stellt der Speziesismus die folgende These auf:

(S) Die Interessen von Tieren zählen unter sonst gleichen Bedingungen moralisch stets weniger als die Interessen von Menschen.

Die sichtbarsten Konsequenzen dieser These können in denjenigen Wirtschaftsbereichen beobachtet werden, die am meisten vom (Aus-)Nutzen von Tieren abhängen: der Nahrungsmittelindustrie, der Pharmazie und der biomedizinischen Forschung. Diese drei Bereiche beruhen auf der (impliziten) Annahme des Speziesismus: Wenn die Interessen von Tieren unter sonst gleichen Bedingungen nicht stets weniger zählen würden als die Interessen von Menschen, würden die Interessen von Tieren, die zur Gewinnung eines Nahrungsmittels, eines Moleküls oder statistischer Daten verwendet werden, manchmal mindestens ebensoviel zählen wie die Interessen von Menschen, die aus diesem Nahrungsmittel, diesem Molekül oder diesen Daten Nutzen ziehen. Insofern wäre die Nutzniesser zu einer Rechtfertigung verpflichtet, indem sie erklären, warum das (Aus-)Nutzen von Tieren moralisch akzeptabel ist.

Gegen die speziesistische These führen gewisse Philosophen folgendes Argument ins Feld<sup>2</sup>:

Prämisse I (nachfolgend PI). Gewisse Tiere besitzen Empfindungsfähigkeit.

Prämisse II (PII). Empfindungsfähigkeit ist notwendig und hinreichend um moralische Berücksichtigung zu verdienen.

Prämisse III (PIII). Wenn ein nicht-menschliches Tier moralische Berücksichtigung verdient, trifft es nicht zu, dass die Interessen eines Tieres unter sonst gleichen Bedingungen moralisch stets weniger zählen als die Interessen eines Menschen – der Speziesismus ist falsch.

Konklusion (K). Der Speziesismus ist falsch.

In diesem Dossier interessieren wir uns nicht für die These, welche die Anhänger dieses Arguments – die Antispeziesisten – an die Stelle des Speziesismus stellen möchten. Ebenso interessieren wir uns nicht für die praktischen Implikationen der Debatte, seien diese politischer („Welche Gesetze sollte der Staat erlassen, wenn der Speziesismus falsch ist?“) oder persönlicher Art („Wie muss ich meine Konsumgewohnheiten ändern, wenn der Speziesismus falsch ist?“). Wir interessieren uns ausschliesslich für die Gründe, welche die Anti-Speziesisten zur Verteidigung ihres Arguments vorlegen. Die praktischen Konklusionen unserer Erörterung lassen wir alle betroffenen Personen selber ziehen.

### *Übersicht über das Dossier und die Gesprächspartner*

Unser Dossier ist in drei Teile gegliedert, die sich in Form und Länge unterscheiden. Der erste –

---

1 In diesem Dossier sind mit dem Begriff „Tier“ alle Tiere gemeint, welche nicht der Spezies *Homo Sapiens Sapiens* angehören.

2 Oder eine dieser Formulierungen ähnliches Argument, wobei der Unterschied der in diesem Dossier verfolgten argumentativen Linie nichts anhat.

lange aber faszinierende – Teil gilt unserem Interview mit Sarah Heiligtag – Ethikerin bei der Stiftung Mensch und Tier in Basel. Sie erklärt, angestossen durch unsere Fragen, die erste Prämisse und schlägt eine Verteidigung der zweiten Prämisse vor, durch Biologie und kognitive Wissenschaften inspiriert. Im zweiten Teil des Dossiers fassen wir die Position unserer zwei anderen Gesprächspartner zusammen, Angela Martin – Doktorandin am Institut für biomedizinische Ethik der Universität Genf – und François Jacquet – Doktorand am Philosophiedepartement der Universität Genf. Dabei präsentieren wir ein wichtiges Argument zur Rechtfertigung der dritten Prämisse des antispeziesistischen Arguments. Im dritten Teil schliesslich antworten wir unseren Gesprächspartnern, indem wir suggerieren, dass eine Position verteidigt werden kann, die zwischen ihrer (anti-speziesistischen) Position und derjenigen des Speziesismus liegt.

Vorher aber müssen einige Hinweise zu den verwendeten Begriffen gegeben werden, sowie zu den Thesen, die alle Diskussionsteilnehmer voraussetzen.

### *Der Jargon und einige Voraussetzungen der Debatte*

#### Empfindungsfähigkeit (PI und PII) und moralische Berücksichtigung (PII und PIII).

Empfindungsfähigkeit meint – wie Sarah Heiligtag weiter unten erklärt (siehe „Interview mit Sarah Heiligtag“) – die Fähigkeit von Tieren, Schmerzen zu empfinden. Diese Fähigkeit ist den Tieren eigen: Nur Tiere besitzen einen mit dieser Fähigkeit ausgestatteten Organismus. Im antispeziesistischen Argument wird den Tieren aufgrund ihrer Empfindungsfähigkeit in einem individuellen – und nicht kollektiven – Sinn ein moralischer Status zugesprochen: Unsere moralischen Verpflichtungen den Tieren gegenüber rühren daher, dass jedes einzelne Tier Empfindungsfähigkeit besitzt. Den Anhängern dieses Arguments gemäss ist dies der Grund dafür, dass Tiere moralische Berücksichtigung verdienen: Sie haben moralischen Akteuren – den Menschen – gegenüber Ansprüche, welchen diese in Form von moralischen Verpflichtungen (bzw. davon angesonnenen Handlungen) nachzukommen haben.

Im Gegensatz dazu hängen unsere moralischen Verpflichtungen der Umwelt gegenüber nicht mit der Empfindungsfähigkeit jedes einzelnen Organismus zusammen. Viele Organismen in der Natur besitzen keine Empfindungsfähigkeit, z.B. Grashalme. Im Rahmen dieser Debatte wird vorausgesetzt, dass unsere moralischen Verpflichtungen Tieren gegenüber (falls wir solche Verpflichtungen haben) jedem einzelnen Tier gegenüber zum tragen kommen, während unsere moralischen Verpflichtungen der Umwelt gegenüber (falls wir solche haben) die Umwelt als Ganzes betreffen. Dieser Unterschied wird durch die Empfindungsfähigkeit begründet<sup>3</sup>.

Des weiteren muss angemerkt werden, dass das Konzept des moralischen Akteurs mit demjenigen des „moralischen Patienten“ verbunden ist (ein moralischer Patient ist jemand, der moralische Ansprüche geltend machen kann, welche wiederum von moralischen Akteuren in Form von moralischen Verpflichtungen berücksichtigt werden müssen). Wenn ein Individuum moralische Verpflichtungen hat, ist es auf der anderen Seite ebenfalls „Nutzniesser“ von moralischen Verpflichtungen, welche die anderen moralischen Akteure ihm gegenüber haben. Dies folgt aus dem traditionellerweise in der Philosophie verwendeten Konzept der Verpflichtung: Obligatorisch (verpflichtend) sind ausschliesslich Handlungen, und eine Spezifizierung der Gründe, weshalb sie es sind, beinhaltet immer, auf andere durch diese Handlung betroffene Individuen Bezug zu nehmen.

Schliesslich muss angemerkt werden, dass das Konzept des moralischen Patienten (also eines

---

3 Eine Frage, die wir Sarah Heiligtag gestellt haben, ist die folgende: Wenn Empfindungsfähigkeit zu haben beinhaltet, einen moralischen Status zu haben (das heisst Nutzniesser von moralischen Verpflichtungen zu sein), beinhaltet, umgekehrt, einen moralischen Status zu haben, empfindungsfähig zu sein? Mit anderen Worten, ist Empfindungsfähigkeit hinreichend für einen moralischen Status? Diese Frage interessiert uns, ist aber nicht unentbehrlich für das Argument: Damit dieses gültig ist, genügt es, dass Empfindungsfähigkeit zu haben impliziert, einen moralischen Status zu haben.

moralische Berücksichtigung verdienenden Individuums) sich nur bei einem kleinen Teil der lebendigen Individuen mit demjenigen des moralischen Akteurs überschneidet, nämlich bei moralisch verantwortlichen Menschen. Gewisse Menschen mit einer Beeinträchtigung ihrer kognitiven Fähigkeiten sind keine moralischen Akteure, da sie aufgrund dieser Beeinträchtigung nicht moralisch verantwortlich sein können. Ebenso sind Kinder vor einem bestimmten Alter nicht moralisch verantwortlich, aufgrund der noch unvollendeten Entwicklung ihrer kognitiven Fähigkeiten. Schliesslich sind auch Tiere nicht moralisch verantwortlich, da sie nicht über die erforderlichen kognitiven Fähigkeiten verfügen<sup>4</sup>.

Die erste wichtige Frage für die Debatte um den Speziesismus lautet also: Warum verleiht die Empfindungsfähigkeit den Tieren einen moralischen Status?

Das Prinzip der gleichen Berücksichtigung (PIII). Der Satz „Die Interessen von Tieren zählen unter sonst gleichen Bedingungen moralisch stets weniger als diejenigen von Menschen“ bezieht sich – wie dies unsere Gesprächspartner voraussetzen – auf ein Grundprinzip jeder ethischen Theorie. Dieses Prinzip lautet:

(G) Alle Individuen, die moralische Berücksichtigung verdienen, müssen grundsätzlich gleich berücksichtigt werden.

(G) ist eine nicht verhandelbare These in der Ethik. Jede ethische Theorie, die man anzunehmen beschliesst, muss diese These miteinbeziehen. Grund dafür ist, dass die ethische Theorie ansonsten die Möglichkeit nicht ausschliesse, dass diskriminierendes Handeln gewissen moralischen Patienten gegenüber stets erlaubt ist, was wiederum für eine ethische Theorie absurd wäre. Jedoch darf die Theorie auch die Möglichkeit nicht ausschliessen, dass diskriminierendes Handeln gewissen moralischen Patienten gegenüber manchmal moralisch erlaubt ist – dies wird dadurch gezeigt, dass positive Diskriminierung manchmal moralisch erlaubt ist. Daher wird durch (G) allen moralischen Akteuren, die eine ethisch relevante Entscheidung zu treffen haben, folgender Zwang auferlegt: Wenn die Umsetzung der betreffenden Entscheidung eine Diskriminierung beinhaltet, muss diese Diskriminierung gerechtfertigt werden, und zwar mit Bezug auf ein Prinzip, das kompatibel ist mit der durch den moralischen Akteur verwendeten ethischen Theorie.

In der Tat erweist es sich als schwierig – so bekommen wir von unseren Gesprächspartnern gezeigt – ein Kriterium zu finden, das die genannte Bedingung erfüllt, um die vom Speziesismus geforderte ungleiche moralische Berücksichtigung rechtfertigen zu können. Die zweite wichtige Frage in der Debatte um den Speziesismus lautet demnach: Wie müssen wir dem moralischen Status der Tiere Rechnung tragen um unsere sie betreffenden Handlungen zu bewerten?

---

4 Die genaue Beziehung zwischen „ein moralischer Patient sein“ und „moralisch verantwortlich sein“ ist eine interessante Frage, welche wir hier umgehen.

## Interview mit Sarah Heiligtag

### *Empfindungsfähigkeit als Kriterium für moralische Berücksichtigung*

**Pro Ethica:** Viele Philosophen haben sich mit der Frage beschäftigt, welche Kriterien geeignet sind um festzulegen, wem ein moralischer Status zugeschrieben werden muss, wer also, mit anderen Worten, moralische Berücksichtigung verdient. Wann wurde das Kriterium der Empfindungsfähigkeit entdeckt und wie hat es sich durchgesetzt?

Sarah Heiligtag: Im antiken Griechenland behaupteten Denker wie Porphyrius, Plutarch und Pythagoras, dass Tiere Schmerzen und auch Emotionen wie zum Beispiel Angst empfinden können. Sie schlossen daraus, dass die Menschen sich des Quälens und Tötens von Tieren enthalten sollten. Wenn auch damals nicht direkt so formuliert, haben wir bereits hier die Idee, dass die Veranlagung Schmerzen zu empfinden – nennen wir diese Veranlagung Empfindungsfähigkeit – hinreichend sei, um moralische Berücksichtigung zu verdienen. Heute wird meistens der britische Philosoph Jeremy Bentham als Initiator dieser Idee zitiert. Bentham behauptete unmissverständlich, dass die Empfindungsfähigkeit das geeignete Kriterium darstelle um zu bestimmen, ob ein Individuum der Gemeinschaft moralischer Individuen zugerechnet werden soll. Daher das berühmte Zitat: „Die Frage ist nicht: ‘Können sie denken?’ oder ‘Können sie sprechen?’, sondern: ‘Können sie leiden’<sup>5</sup> Bentham kritisierte damit nicht nur die Sklaverei und den Rassismus, sondern auch die Misshandlung von Tieren.

Durchgesetzt hat sich das Kriterium der Empfindungsfähigkeit meines Erachtens vor allem dadurch, dass der Mensch durch die Erfahrung des Leidens und Verderbens in Kriegen und Konflikten des Reformationszeitalters auf dem Weg zur Aufklärung dazu kam, sich dem Leid entziehen zu wollen, und daraufhin auch anfing, Gesetze und Vorschriften zu erlassen, die ein möglichst leidfreies Miteinander ermöglichen sollten.

### *Die Empfindungsfähigkeit*

**Es scheint plausibel, dass die Empfindungsfähigkeit eine hinreichende Bedingung dafür ist, einen moralischen Status zuerkannt zu bekommen: Wenn ein Individuum Empfindungsfähigkeit besitzt, haben wir ihm gegenüber moralische Verpflichtungen. Denken Sie, dass die Empfindungsfähigkeit auch eine notwendige Bedingung ist, dass wir also nur solchen Individuen gegenüber moralische Verpflichtungen haben, die auch empfindungsfähig sind?**

Ja. – Lebewesen mit Empfindungsfähigkeit haben Interessen, darunter jenes, nicht zu leiden; moralisch gesehen zählen diese Interessen soviel, dass ihren Besitzern der Status als vollwertige Mitglieder der Gemeinschaft moralischer Individuen nicht abgesprochen werden kann.

**Denken Sie, dass Embryonen und Menschen im Koma Gegenbeispiele für die Idee sind, wonach die Empfindungsfähigkeit notwendig ist für einen moralischen Status? Immerhin scheinen wir die Intuition zu haben, dass diese Individuen moralische Berücksichtigung verdienen, jedoch sind sie nicht (immer) im Besitz von Empfindungsfähigkeit.**

Nein, dies würde uns zur kontroversen These führen, Embryonen und Leute im Koma hätten keine Empfindungsfähigkeit. Ausserdem ist nicht klar, dass Komapatienten nichts empfinden können.

Hingegen könnten wir die These, laut welcher Empfindungsfähigkeit notwendig ist um moralische Ansprüche stellen zu können, durch einen Zusatz erweitern, nämlich dass die betreffenden Individuen mindestens einmal während ihrer Existenz Empfindungsfähigkeit besitzen müssen, da es Momente gibt, in denen ein Individuum (noch) nicht über Empfindungsfähigkeit verfügt oder diese zeitweilig verloren hat. In jedem Fall können wir sagen, dass menschliche und nicht-menschliche

---

5 Bentham (1828): Kapitel 17, Absatz 7.

Tiere *im Allgemeinen* Empfindungsfähigkeit besitzen. In Zweifelsfällen scheint es auch klüger, das Vorhandensein von Empfindungsfähigkeit zu vermuten, um nicht das Risiko eines Misshandelns einzugehen.

### **Denken Sie selber, dass diese These korrekt ist, und falls nicht, weshalb?**

Ich denke, dass es möglich wäre, dass Empfindungsfähigkeit nicht notwendig für moralische Berücksichtigung ist, denn – obwohl Empfindungsfähigkeit notwendig für den Besitz von (moralisch relevanten) Interessen ist – bleibt es eine offene Frage, ob die moralische Gemeinschaft aus anderen Gründen erweitert werden sollte. Man kann hier zum Beispiel an biozentrische Sichtweisen wie Albert Schweitzers *Ehrfurcht vor dem Leben* denken. Das Konzept des moralischen Respekts zu verstehen bedeutet diesem Ansatz nach, sämtliche Manifestationen von Leben zu respektieren, also auch Blumen oder Bäume, welche ja – in einem hier relevanten Sinn – keine Empfindungsfähigkeit besitzen. In einem solchen Sinn kann die Empfindungsfähigkeit hinreichend aber nicht notwendig sein.

Bei der Debatte über die Tiere sehe ich in der Empfindungsfähigkeit aber das Schlüsselkriterium, und würde daher auch sagen, dass die Empfindungsfähigkeit notwendig ist. Wenn nämlich ein Tier weder leiden, noch Freude oder eine Art Glück empfinden kann, bleibt nichts moralisch Relevantes mehr übrig.

Noch bevor man aber von den Bedingungen spricht, die notwendig sind um moralische Berücksichtigung zu verdienen, muss man sich fragen: Welche Implikationen hat die Tatsache, einen moralischen Status zu haben? Rechtfertigt sie das Zuerkennen von moralischen Rechten? Inwiefern erlaubt ein solcher moralischer Status, die grundlegenden Bedürfnisse der Individuen zu schützen?

Wenn wir von moralischem Status sprechen, ist Empfindungsfähigkeit hinreichend; wenn wir von moralischen Rechten sprechen, könnten wir schlussfolgern, dass die Empfindungsfähigkeit notwendig ist. Die Idee im zweiten Fall besteht darin, dass die Empfindungsfähigkeit – sofern sie notwendig für den Besitz von moralisch relevanten Interessen ist – die Anerkennung des Rechts auf Schutz dieser Interessen rechtfertigt. Immerhin wurden fundamentale Menschenrechte wie das Recht auf ein Leben ohne Leiden und auf körperliche Integrität aufgrund der Tatsache erfunden, dass die Menschen Empfindungsfähigkeit haben und es ihnen nicht gleichgültig ist, auf welche Art sie behandelt werden.

### *Freuden und Interessen*

**Sie definieren die Empfindungsfähigkeit als Veranlagung, Freuden und Schmerzen zu empfinden. Aber ich kann auch Freude empfinden, wenn mir beim Schach ein guter Zug gelingt oder wenn ich ein warmes Bad nehme. Um welche Art von Freuden und Schmerzen geht es genau?**

Bei der uns beschäftigenden Debatte geht es sowohl um Freuden, welche sich auf mentale Einstellungen (Attitüden) beziehen [z.B. *einen Film zu schauen*], als auch um solche, die eine körperliche Empfindung betreffen [z.B. *ein Bad zu nehmen*]. Das Konzept der Empfindungsfähigkeit als Veranlagung, Freuden und Schmerzen zu empfinden, ist ein Konzept, das sich auf jede Empfindung bezieht, welche – subjektiv gesehen – positiv oder negativ ist. In dieser erweiterten Wortbedeutung zählen sowohl Einstellungen gegenüber gewissen angenehmen Zuständen und körperliche Empfindungen als auch positive Emotionen wie Zufriedenheit und sonstige Hochgefühle zu den Freuden. Ebenso gehören zu den Schmerzen sowohl unangenehme körperliche und mentale Einstellungen gegenüber gewissen Zuständen, als auch negative Emotionen wie Angst, Frustration und Beklommenheit. Entscheidend ist, dass die Individuen dank dieser Empfindungen passend auf die Stimuli aus ihrer Umgebung reagieren. In diesem minimalen Sinn verfügen Tiere über Bewusstsein.

Zwei Anmerkungen zur Rechtfertigung dieses erweiterten Bedeutungsfeldes des Konzepts der Empfindungsfähigkeit: Zum einen haben zahlreiche nicht-menschliche Spezies kognitive Fähigkeiten, zumindest in einem elementaren Sinn. Diese mentalen Fähigkeiten ermöglichen Freuden, die nicht strikt mit einer körperlichen Empfindung verbunden sind, wie zum Beispiel Emotionen wie Vergnügen und Frustration. Zum anderen zählt die *Art* der Freuden oder Schmerzen nicht, wenn wir nach der Empfindungsfähigkeit fragen: Was zählt ist einzig die Fähigkeit, Freuden oder Schmerzen *irgendeiner* Art zu empfinden. Ein entscheidender Punkt, wie wir weiter unten noch sehen werden, ist die enge Verbindung zwischen der Fähigkeit, Schmerzen zu empfinden, und der Fähigkeit, diesem Schmerz gegenüber eine Attitüde (also ein Gefühl im Bezug auf den Schmerz) zu haben.

**Sie sagen, dass der Besitz von Empfindungsfähigkeit den Individuen moralisch relevante Interessen verleiht. Inwiefern führt die Fähigkeit Freuden und Schmerzen zu empfinden dazu, moralisch relevante Interessen zu haben?**

Alle Wesen mit Empfindungsfähigkeit fühlen sich durch die Art und Weise betroffen, wie sie behandelt werden: Ihr eigenes Wohl bedeutet ihnen etwas, es hat für sie Bedeutung. Sie haben die Tendenz, ihre Freuden zu maximieren und ihre Schmerzen zu minimieren. Anders gesagt streben sie alle nach einem glücklichen Leben, und dazu sind Schmerzen hinderlich und Freuden förderlich. Die Befriedigung der Interessen eines Individuums mit Empfindungsfähigkeit ist also gut für dieses Individuum, da sie ein Mittel darstellt, sein Glück zu erreichen.

Nach dem Ansatz, den ich bevorzuge, stellt der Besitz von grundlegenden Interessen die entscheidende Rechtfertigung für einen moralischen Status (und für moralische Rechte) dar. So besteht die zentrale Funktion der Menschenrechte darin, grundlegende Interessen der Menschen zu schützen und zu garantieren. Die Möglichkeit, diese Interessen zu befriedigen, rechtfertigt vom moralischen Standpunkt aus die Zuerkennung solcher Rechte. Diesem Ansatz nach geht es also hauptsächlich darum, die sozialen und biologischen Grundbedingungen zu identifizieren, welche ein Individuum braucht, um ein minimal glückliches Leben zu führen. Man sieht somit auch, inwiefern moralische Rechte verallgemeinerbar sind: Sie sind durch die Existenz der allen Menschen gemeinsamen grundlegenden Interessen gerechtfertigt. Betrachten Sie beispielsweise das allen Menschen gemeinsame Interesse für den Respekt ihrer persönlichen Sicherheit. Dieses grundlegende Interesse liegt unserem Anspruch zugrunde, unsere Sicherheit als Recht zuerkannt zu bekommen.

In diesem Sinne, ausgehend von der Hypothese, dass man die sozialen und biologischen Vorbedingungen für ein minimal glückliches Leben nicht nur für Menschen, sondern auch für Tiere identifizieren kann, und ausgehend von der Hypothese, dass die Befriedigung dieser Interessen für ein glückliches Leben wichtig sind, denke ich, dass gewisse grundlegende Interessen ihrem Besitzer einen moralischen Status zukommen lassen – ob dieser Besitzer ein Mensch sei oder nicht.

*Interessen, Werte und Wünsche*

**Sie sagen, es gebe einen engen Zusammenhang dazwischen, (a) Freuden zu haben und (b) diesen Freuden gegenüber ein Gefühl oder eine Attitüde zu haben. Aber Tiere sind nicht fähig, kognitive Attitüden zu haben, das heisst Attitüden, welche die Verwendung von Konzepten implizieren. Welche Attitüde, zu der Tiere ihren Freuden/Schmerzen gegenüber fähig sind, rechtfertigt also, dass man ihnen einen moralischen Status zuerkennt?**

Um diese Frage genau zu beantworten, muss ich erklären, was ich unter dem Begriff „Interesse“ verstehe. Ich folge der Definition von Feinberg<sup>6</sup>, nach welcher ein Individuum ein Interesse an X hat, wenn für das Individuum bezüglich X etwas auf dem Spiel steht, in dem Sinne, dass das Individuum durch den Verlust von X etwas riskiert. Einfacher und allgemeiner könnte man auch

---

6 Siehe Feinberg (1980), « Harm and Self-Interest ».

sagen, ein Individuum habe ein Interesse an X, wenn es X Wert zuschreibt, in dem Sinne, dass der Besitz von X ihm irgendwie zuträglich ist. Denjenigen Dingen, die von Interesse sind, wird vom betreffenden Individuum Wert beigemessen.

Diese Idee setzt voraus, dass Individuen mit Interessen ein gewisses Wohl verfolgen, dass also diese wertgeschätzten Dinge dem Individuum in irgendeinem Sinne wichtig sind. Ich denke, dass es Sinn macht zu sagen, dass bestimmte Dinge für ein Individuum nur wichtig sind, wenn das Individuum fähig ist, Wünsche zu haben. Interessen zu haben schliesst also mit ein, Wünsche zu haben. Natürlich geschieht es oft, dass wir etwas wünschen, das nicht in unserem Interesse ist, und umgekehrt dass wir etwas nicht wünschen, das in unserem Interesse ist. Der wichtige Punkt ist hier, dass die *Fähigkeit*, Interessen zu haben, die *Fähigkeit*, Wünsche zu haben, bedingt.

Was aber genau sind Wünsche? Hier beziehe ich mich auf fünf Charakteristika von Wünschen nach DeGrazia<sup>7</sup> (i) Wünsche implizieren, dass das betreffende Subjekt gesinnt ist zu versuchen, das gewünschte Objekt zu bekommen – der Wunsch disponiert das Subjekt dazu, eine Anstrengung hin zum Erlangen des Wunschobjekts zu tun; (ii) Wünsche sind (manchmal) bewusste mentale Zustände – man kann einen Wunsch erleben, man kann seine Erfahrung machen; (iii) Wünsche implizieren, dass das Subjekt das Wunschobjekt wertschätzt – Wünsche haben eine affektive Komponente; (iv) Wünsche sind manchmal Dispositionen – sie können *latent*, also nicht aktualisiert, existieren; und (v) Wünsche sind propositionelle Attitüden – der Inhalt des Wunsches ist durch Konzepte strukturiert.

Ich komme weiter unten auf (iii) zurück und möchte zuerst die anderen Charakteristika rasch kommentieren. (i) und (ii) erlauben uns, die zu Wünschen fähigen Individuen von denjenigen zu unterscheiden, welche nur zu einem zielgerichteten Verhalten fähig sind. Letztere können nicht versuchen, ein Ziel zu erreichen, das heisst eine *Anstrengung* unternehmen um es zu erreichen. Allerhöchstens haben sie die Veranlagung (die Disposition), es zu erreichen, so wie die Sonnenblumen die Veranlagung haben, sich in die Richtung der Sonne zu drehen, um ihre Photosynthese zu optimieren. Diese Veranlagung der Sonnenblume in nicht mit der Anstrengung eines Wunschträgers gleichzusetzen (i). Ausserdem beinhaltet das Vorkommen eines Wunsches ein besonderes Erleben, welches im Falle eines zielgerichteten Verhaltens nicht da ist (ii).

(iv) ist ein ausgesprochen wichtiges Charakteristikum von Wünschen. Dies wird offensichtlich, wenn wir unsere eigenen Wünsche und Handlungen beobachten. Wir alle wissen, dass wir Wünsche haben können ohne uns dessen bewusst zu sein. Das bedeutet, dass wir gewisse Wünsche haben, die wir nicht erleben, oder wir haben Wünsche, die keine Rolle spielen als Motivation für unsere Handlungen. Ich habe zum Beispiel den Wunsch zu leben, aber ich erlebe diesen Wunsch nicht ununterbrochen, etwa im Schlaf. Dies heisst aber nicht, dass – wenn mich jemand ums Leben bringen würde, während ich schlafe – diese Person nicht gegen meinen Wunsch zu leben handeln würde. Ein Wunsch wird also nur unter bestimmten Bedingungen erlebt. Wenn mein Mörder mich wecken würde um mir zu sagen, dass er mich gleich töten werde, würde ich meinen Wunsch zu leben bestimmt erleben.

(v) ermöglicht es, Wünsche von Empfindungen wie Freuden oder Schmerzen zu unterscheiden. Dieses Charakteristikum zeigt, dass Wünsche ähnlich sind wie Glauben, Anliegen und andere Attitüden, deren Inhalt durch Konzepte strukturiert ist. Ein sprachliches Kriterium für die Kategorie der „propositionellen Attitüden“ ist die Tatsache, dass es korrekt ist, diese mittels eines dass-Nebensatzes einzuführen. So deutet zum Beispiel der (grammatikalisch korrekte) Satz „Ich glaube, dass es schneit“ auf eine propositionelle Attitüde hin, während der (grammatikalisch *nicht* korrekte) Satz „Ich habe Freude, dass ich ein Bad nehme“ darauf hinweist, dass es sich nicht um eine propositionelle Attitüde handelt. Der Inhalt dieser Freude ist demnach nicht durch Konzepte strukturiert.

---

7 Siehe Taking Animals Seriously (1996).

Was aber deutet darauf hin, dass Tiere zu Wünschen fähig und somit Interessensträger sind und nicht einfach zielorientierte Entitäten? Ich werde hauptsächlich zwei Gründe erwähnen, die diese Idee stützen.

Der erste Grund betrifft das Verhalten. Tiere verhalten sich ähnlich wie Menschen, wenn sie Ziele haben. Die Ähnlichkeit besteht darin, dass ihr Verhalten darauf hindeutet, dass für sie gewisse Dinge von Wichtigkeit sind, und dass diese Dinge aus eben dem Grund, dass sie für sie von Wichtigkeit sind, ein zu erreichendes Ziel darstellen. Diese Dinge sind jene, welche die Tiere valorisieren, das heisst, denen sie Wert beimessen, oder die für sie Wert haben [vgl. das Charakteristikum (iii)]. Diese Verhaltensweisen, bei denen sich zeigt, dass ein Tier das Ziel, worauf es sich ausrichtet, wertschätzt, unterscheidet die Tiere von Entitäten, die – obwohl sie zielgerichtete Verhalten haben – nicht fähig sind wertzuschätzen, wie zum Beispiel die Sonnenblumen, jedenfalls nicht in einem bewussten Sinne.

Das Kriterium um festzustellen, ob ein Tier die Fähigkeit etwas wertzuschätzen – und folglich ein Interesse für diese Sache – hat, ist die Fähigkeit des Tieres, seine Befriedigung oder seine Frustration bezüglich dieser Sache zu äussern. Betrachten Sie das folgende Beispiel: Unser Eber Oskar mag Äpfel über alles; er weiss, dass sich die Äpfel in einer Kiste auf einem hohen Gestell im Vorratsraum befinden, ausserhalb seiner Reichweite. Jedes Mal, wenn Oskar Lust auf einen Apfel hat (was nicht immer der Fall ist!), trottet er zum Vorratsraum, wendet den Kopf in Richtung Kiste und wartet. Wenn niemand reagiert, beginnt er ein Geräusch zu machen. Je länger niemand kommt, desto stärker und differenzierter wird das Geräusch; nach einer Weile fordert er uns auf aufzustehen und insistiert darauf, dass wir ihm bis zum Vorratsraum folgen. Dieses Spiel dauert eine ganze Weile, bis er aufgibt und in seine Ecke zurückgeht, offensichtlich enttäuscht. Wenn ich aber aufstehe und in Richtung Vorratsraum gehe, wedelt Oskar wild mit seinem Schwanz und stampft vor Ungeduld mit den Füssen.

Das Gleiche spielt sich ab, wenn er hinaus will: Oskar stellt sich gegen die Stalltür, wendet den Kopf zuerst zu einem von uns und dann zum Garten. Wenn wir nicht reagieren, beginnt er uns zu „rufen“ und, sobald die Türe geöffnet ist, rennt er aufgeregter hin und her. Es gibt zahlreiche Beispiele wie dieses, sei es betreffend Wünsche nach Nahrung, Aufmerksamkeit, Schlaf, oder anderes. In all diesen Situationen drückt Oskar seine Befriedigung oder Frustration durch ein bestimmtes Verhalten aus, durch Körperbewegungen, Gesichtsausdrücke und Stimmlaute.

Ein weiterer erwähnenswerter Punkt für die Idee, dass Tiere gewisse Dinge wertschätzen, ist die Beobachtung, dass sie sich für unterschiedliche Ziele auf unterschiedliche Weise und unterschiedlich stark einsetzen. Für gewisse Ziele vollbringen sie grosse Anstrengungen, während sie andere ziemlich rasch aufgeben. Es genügt, eine Hündin beim Beschützen ihrer Welpen zu beobachten, um zu sehen, wie wichtig diese für sie sind. Wenn jemand die Welpen belästigen sollte, wäre die Heftigkeit ihrer Reaktion nicht zu vergleichen mit ihrer Reaktion im Falle eines Versuchs, ihr das Futter wegzunehmen.

Es gibt also keinen Grund zu denken, dass dem Verhalten der Tiere etwas Wesentliches fehlen würde. Vielmehr wird deutlich, dass ihnen gewisse Dinge wichtig sind, in dem Sinne, dass sie diese Dinge wertschätzen – in einem solchen Grade, dass sie Befriedigung oder Frustration empfinden, wenn sie diese Dinge nicht bekommen können.

Der zweite Grund dafür zu denken, dass Tiere zu Wünschen fähig sind ist physiologischer Natur. Physiologisch gesehen ist das wichtigste Kriterium um Schmerzen empfinden zu können der Besitz eines zentralen Nervensystems (ZNS)<sup>8</sup>. Ich denke, dass es Sinn macht zu sagen, dass das ZNS auch wichtig ist, damit wir die Fähigkeit Dinge wertzuschätzen verstehen können. Wie oben erwähnt scheint ein enger Zusammenhang zu bestehen zwischen der Fähigkeit Schmerzen zu empfinden und der Fähigkeit seinen Schmerzen gegenüber eine Attitüde zu haben. Wozu sollte das Empfinden von

---

8 DeGrazia (1996), S. 105.

Schmerzen nützen, biologisch gesehen, wenn diese Schmerzen dem Individuum nichts ausmachen würden, wenn also das Ausbleiben von Schmerzen nichts Positives darstellen würde? Die Funktion des Schmerzes scheint darin zu bestehen, den Organismus vor der Aussicht auf einen möglichen körperlichen Schadens zu warnen, damit der Organismus willentliche Handlungen unternehmen kann, um der Quelle des körperlichen Schadens auszuweichen und diese in Zukunft zu meiden<sup>9</sup>. Weshalb würde ein Individuum Schmerzen empfinden, wenn ihm diese Schmerzen nichts ausmachen würden?

Laut DeGrazia haben zahlreiche Tiere ein komplexes ZNS; darunter befinden sich die Wirbeltiere und einige wirbellose Tiere wie die Kopffüssler<sup>10</sup>. Soweit die Wissenschaft uns ein Urteil erlaubt, haben all diese Tiere die Fähigkeit, gewisse Dinge wertzuschätzen. Es gibt keine Rechtfertigung, diese Voraussetzung in Zweifel zu ziehen, es sei denn, wir hätten überzeugende Gründe dies zu tun. Diese Gründe müssten gewichtiger sein als jene, die ich gegeben habe, sie müssten erklären warum die Analogie zwischen dem Verhalten der menschlichen Tiere und demjenigen der nicht menschlichen Tiere unter vergleichbaren Aspekten aufzugeben wäre.

### *Wünsche und Glauben*

Bis hierhin habe ich für die These argumentiert, dass das Verhalten der Tiere nicht bloss zielorientiert ist, sondern eine Fähigkeit zur Wertschätzung dieser Ziele bedingt – die Ziele der Tiere stellen für die Tiere einen Wert dar, insofern als die Tiere diesen Wertschätzung entgegenbringen. Davon ausgehend schlug ich vor zu folgern, dass diese Ziele Wunschobjekte für die Tiere sind. Nun haben wir bereits erwähnt, dass Wünsche propositionelle Attitüden sind – ihr Inhalt ist durch Konzepte strukturiert. Ferner gehen die meisten Philosophen davon aus, dass Wünsche zu haben die Fähigkeit, an etwas zu glauben („Glauben zu haben“), erfordert, was auch eine propositionelle Attitüde ist. Ich muss also zeigen, inwiefern es zutrifft, dass Tiere Glauben und Wünsche haben.

Ich halte es für plausibel, dass die Fähigkeit zu wünschen die Fähigkeit zu glauben erfordert, und dass die Fähigkeit zu glauben wiederum die Fähigkeit „überrascht“ zu werden bedingt – das heisst zu *entdecken*, dass das, was man sich als wahr vorstellte, es in Tat und Wahrheit gar nicht ist.

Wie aber kann ein Tier etwas entdecken, in einem für uns hier relevanten Sinn, so dass wir ihm Glauben zuerkennen können? Meines Erachtens ist der entscheidende Begriff um diese Idee zu verstehen derjenige der Erwartung. Überrascht zu werden heisst festzustellen, dass die Tatsachen nicht unserer Erwartung entsprechen. Was nicht heisst, dass ein Individuum zu reflexivem Überlegen fähig sein muss, sprich dass die Überraschung nur stattfinden kann, wenn sich das Individuum seine Vorstellung der Tatsachen als inkompatibel mit den Tatsachen vorstellt. Es genügt, wenn ein Individuum auf eine Situation stösst, welche sozusagen in Konflikt mit seiner Erwartung steht. Diese Konzeption von Überraschung als Unterschied zwischen der eigentlichen Situation und der erwarteten Situation hat Forscher wie DeGrazia dazu geführt, zahlreichen Tieren die Fähigkeit des Überraschtwerdens zuzuschreiben. Hier ein Beispiel, das den LeserInnen geläufig sein wird: „Nachdem ein Junge mehrmals seinem Hund einen Tennisball geworfen hat, damit dieser den Ball zurückbringt, macht er ein weiteres Mal die gleiche Geste, jedoch ohne diesmal den Ball zu werfen. Der Hund rennt los in der Erwartung, dass der Ball in die übliche Richtung fliegt und stoppt dann brüsk, schaut um sich und wendet den Kopf hin zum Jungen.“ Konfrontiert mit dieser neuen Situation ist der Hund überrascht. Er hatte *geglaubt*, der Ball würde in die erwartete Richtung fliegen, stoppte dann aber bei der Entdeckung, dass dem nicht so war.

Nun bedeutet die Entdeckung der Falschheit des ursprünglichen Glaubens die Entdeckung, dass der Inhalt des ursprünglichen Glaubens keiner Tatsache entsprach. Zahlreiche Tiere sind fähig, in einem

9 Was nicht heisst, dass es nicht Personen gibt, die Schmerzen wertschätzen, wie etwa Masochisten. Wichtig ist aber die Tatsache, dass sogar Masochisten die (latente) Disposition besitzen, Schmerzen gegenüber eine negative Einstellung zu haben.

10 Siehe DeGrazia (1996), S. 105.

solchen Sinne zu glauben. Der Hund zum Beispiel, der geglaubt hatte, der Ball würde geworfen, dann aber feststellte, dass dieser Glaube falsch und der Ball zurückgeblieben war, glaubt anschliessend aus diesem Grund, dass der Inhalt seines ursprünglichen Glaubens keiner Tatsache entsprach. Meines Erachtens genügt diese Konzeption von Glaube, dass man Tieren zu Recht Glaube zusprechen kann.

Um beim Überrascht-werden-Können als Kriterium für das Zuerkennen von Glaube anzukommen, waren wir bei Beobachtungen von Verhaltensweisen der Tiere ausgegangen. Es gibt aber mehrere unterschiedliche Aspekte des beobachtbaren Verhaltens, und alle diese Aspekte sind relevant für das Kriterium der Überraschung. So könnten wir die (i) *affektive Reaktion* der Tiere in unerwarteten Situationen beobachten (zum Beispiel die Enttäuschung). Wir könnten auch (ii) das Ziel beobachten, zu welchem ihr Verhalten tendiert, oder schauen, inwiefern ihr Verhalten der Befriedigung ihres Wunsches nützlich ist. Schliesslich könnten wir auch (iii) den Kontext beobachten, in welchem sie ein bestimmtes Verhalten an den Tag legen.

Wenn nun aber die Fähigkeit zu wünschen die Fähigkeit zu glauben erfordert, welche ihrerseits die Fähigkeit Konzepte zu haben erfordert, geht es darum zu wissen ob die Tiere im Hintergrund die- oder denjenigen Glaube haben, der ein Konzept impliziert. Es ist klar, dass es weder für ein menschliches noch für ein nicht menschliches Individuum erforderlich ist, alles über eine Sache zu wissen um für diese Sache ein Konzept zu haben. Diese Idee, welche Regan die Alles-oder-Nichts-Theorie nennt, ermöglicht keine Erklärung der Tatsache, dass wir uns im Laufe unseres Lebens Konzepte aneignen. Laut Regan sollte man sich eher an die Mehr-oder-weniger-Theorie halten, die besagt, „ein Konzept zu besitzen heisst nicht, dass jedes es besitzende Individuum im Hintergrund die gleichen Glaube (*background beliefs*) bezüglich der Objekte, für welches es verwendet wird, teilt, da verschiedene Individuen das gleiche Konzept in verschiedenem Ausmass besitzen können“<sup>11</sup>. Es ist vernünftig anzunehmen, dass die meisten Tiere verschiedene Konzepte besitzen, in dem Sinne, dass sie beispielsweise einen Knochen und einen Baum unterscheiden können. Aber es ist ebenso vernünftig anzunehmen, dass wir die Konzepte und Glaube der Tiere nie exakt kennen werden, und dass wir immer eine mehr oder weniger vage Vorstellung davon haben werden. Dies genügt aber dafür, ihnen Glaube zuzusprechen. Wie DeGrazia schreibt, „um etwas Vernünftiges über die Glaubensinhalte der Tiere zu behaupten, genügt es, ihnen die Glaube auf relativ vage Art und Weise zuzusprechen. Es ist nicht nötig, präzise zu wissen, *was* die Tiere glauben um zu zeigen, dass sie etwas glauben, und ungefähr zu zeigen, was dies sein könnte.“<sup>12</sup>

Zwar scheint es wenig plausibel, dass wir je den exakten Glaubensinhalt eines Tieres kennen werden, aber ebenso wenig plausibel ist es, dass wir den Glaubensinhalt der Menschen immer kennen können. Die Menschen haben beispielsweise im Allgemeinen gewisse Glaubensinhalte bezüglich des Mondes, aber ich könnte niemals behaupten, dass ich den Inhalt des Konzeptes „Mond“ von irgendjemandem – auch von mir selbst – kennen würde, es sei denn ich würde aufmerksam die Verwendungsumstände dieses Konzepts studieren. Und auch wenn ich einen momentanen Gedanken zum Mond haben könnte, würde ich doch nicht mit Gewissheit das Konzept kennen, das ich für den Mond verwende, obwohl es wahrscheinlich ist, dass dieses Konzept relativ rudimentär ist und nur einen Teil der Informationen beinhaltet, die ich über den Mond habe, und von denen ich beim Überlegen merke, dass sie ein Teil meines Konzeptes des Mondes darstellen.

Abschliessend kann man sagen, dass es verschiedene Arten gibt, die Glaubensinhalte von Tieren zu erfahren, und ebenso ihre Hintergrundglaube. Das heisst nicht, dass wir immer erfahren werden, was sie in einem bestimmten Moment glauben, oder welche Hintergrundglaube sie in einem bestimmten Moment haben. Es kann viele Fälle geben, wo wir ihre Glaubensinhalte nicht genau kennen können. Aber die Tatsache, dass wir diese Glaubensinhalte nicht genau erfahren können

---

11 Für eine ausführliche Besprechung von Regans Alles-oder-Nichts- und Mehr-oder-weniger-Theorien siehe Regan (2004), S. 54ff.

12 DeGrazia (1996), S. 157.

erlaubt uns nicht zu schliessen, dass sie keine Glauben haben. Wir können versuchen, ihre Glaubensinhalte zu erraten, mit mehr oder weniger Erfolg. Dies gilt ebenso für Menschen: Ob sie „marginal“ sind [wie Kinder oder geistig beeinträchtigte Menschen – dieser Ausdruck hat nichts Abwertendes] oder nicht, die Menschen machen es uns manchmal schwer, ihre Glaubensinhalte zu erfahren. Es wäre absurd daraus zu schliessen, dass sie keine Glauben haben.

Da es in vielen Fällen möglich ist zu erfahren, was die Tiere glauben, ist daraus zu schliessen, dass das Spezifizieren ihrer Glaubensinhalte kein Hindernis für das Spezifizieren ihrer Wünsche darstellt. Aber auf welche Weise können wir den Wunsch eines Tieres in einem bestimmten Moment erfahren?

Wie weiter oben erwähnt ist Beobachtung unumgänglich um die Wunschinhalte der Tiere herauszufinden. Typischerweise verhalten sie sich auf eine Art und Weise, die durch die Befriedigung oder Nicht-Befriedigung eines Wunsches determiniert ist. Unser Eber zum Beispiel zeigt uns zur Essenszeit, dass er hungrig ist. Er drückt den Wunsch nach Nahrung aus, und ebenso drückt er sein Vergnügen aus, wenn der Wunsch befriedigt wird. Wenn wir zu beschäftigt sind, uns sofort um seine Nahrung zu kümmern, hört er trotzdem nicht mit seinem Verhalten auf, welches das Verfolgen eines Wunschobjekts charakterisiert. Und wenn der Wunsch nicht befriedigt wird, drückt er seine Enttäuschung aus und legt sich frustriert hin.

Natürlich ist es nicht immer einfach zu wissen, was ein Tier wünscht, aber in den meisten Fällen ist dies ziemlich offensichtlich. Wenn Oskar zu seiner Schale hingeht, heisst das er sucht Nahrung. Auf die gleiche Weise ist es legitim, mir selbst, wenn ich an den Kühlschrank gehe, zunächst den Wunsch zu essen zuzuschreiben. Man muss feststellen, dass das nicht-sprachliche Verhalten der Individuen oft vielsagender ist als ihre Worte. Menschen lügen gern oder erkennen ihre wirklichen Wünsche und Motivationen selbst nicht.

Da es plausibel ist zu sagen, dass die Fähigkeit Interessen zu haben die Fähigkeit Wünsche zu haben bedingt, musste ich zeigen, weshalb zahlreichen Tieren zu Recht die Fähigkeit Wünsche zu haben zuerkannt werden kann. Und da es plausibel ist zu sagen, dass die verhaltenstechnischen und die physiologischen Daten (auf den ersten Blick) das Zuerkennen von Wünschen bei Menschen rechtfertigt, wäre es inkohärent, diesen Überlegungen weniger Gewicht zu geben. Es kann sein, dass die Fähigkeit zu glauben erforderlich ist für die Fähigkeit zu wünschen, aber diese Voraussetzung wird von Tieren erfüllt, wenn man ihnen zugesteht, dass sie Glauben im minimalen Sinne haben (Überraschung als Resultat der Differenz zwischen Erwartungen und Tatsachen). Offen bleibt, wo man die Grenze ziehen muss zwischen Lebewesen mit der Fähigkeit zu wünschen – und also mit Interessen – und Lebewesen ohne diese Fähigkeit.

Die empirischen Daten weisen auf keine klare Grenze hin, weder zwischen Interessenträgern und „Interessenlosen“, noch zwischen empfindsamen und „unempfindsamen“ Lebewesen – obwohl anzunehmen ist, dass gewisse wirbellose Tiere wie die Amöben keine Empfindungsfähigkeit haben. Während zwar viel Ungewissheit herrscht bezüglich der Empfindungsfähigkeit von gewissen Tieren, unterstützen die empirischen Daten doch umso klarer die Idee, dass Tiere Schmerzen und Freuden empfinden können. Und das ist denn auch der wichtige Punkt, wenn es darum geht, wie andere zu behandeln sind.

Wo immer wir Lebewesen haben, über deren Empfindungsfähigkeit Zweifel besteht, würde ich für eine sogenannte „günstige Auslegung zweifelhafter Umstände“ plädieren. Das heisst davon auszugehen, dass diese Lebewesen über Empfindungsfähigkeit verfügen. So kann am ehesten vermieden werden, dass einem Wesen aus Unachtsamkeit oder Vorurteil Schaden zugefügt wird.

### *Bibliographie*

Bentham J. (1828): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. [Library of Economics and Liberty](#) (zuletzt besucht am 27. März 2012).

DeGrazia, D. (1996): *Taking Animals Seriously*. New York: Cambridge University Press.

Feinberg, J. (1980): *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Regan, T. (2004): *The Case for Animal Rights*. Berkeley: California University Press.

## Die Position unserer Gesprächspartner zur dritten Prämisse des Arguments

Die dritte Prämisse beruht auf folgendem Grundsatz:

(AntiSpe) Den Interessen aller Individuen gegenüber ist gleiche moralische Berücksichtigung geboten, unabhängig von der Spezies der Individuen.

Schauen wir, wie unsere Gesprächspartner — Angela Martin und François Jaquet — diesen Grundsatz verteidigen.

Zunächst einmal gehen sie vom allgemeinen Grundsatz der gleichen Berücksichtigung der Interessen aus:

(Allg) Für alle  $x$  und für alle  $y$  verhält es sich so, dass die Interessen von  $x$  nicht mehr als die gleichen<sup>13</sup> Interessen von  $y$  zählen.

Sie halten diese Klausel für den Grundstein einer jeden plausiblen ethischen Theorie. Dies ist offensichtlich für den Utilitarismus, aber es trifft ebenso auf deontologische Theorien zu<sup>14</sup>. Der Utilitarismus beschränkt sich auf einen Grundsatz des Nicht-Übelwollens (*non-malveillance*), „verursache so wenig Leid wie möglich“, sowie auf einen Grundsatz des Wohlwollens (*bienveillance*), „bewirke so viel Glück wie möglich“. Um das Glück zu maximieren und das Leiden zu minimieren, wie es der Utilitarismus propagiert, ist es geboten, die Interessen *gleich* zu berücksichtigen. Doch diese Grundsätze des Wohlwollens und des Nicht-Übelwollens stehen nicht nur im Zentrum des Utilitarismus, sie sind auch wichtig für die deontologischen Theorien. Letztere wären unplausibel, wenn sie die Interessen der Individuen nicht berücksichtigen würden. Ebenso unplausibel wäre eine Theorie, gemäss der die Interessen von gewissen Individuen wichtig sind, nicht aber die Interessen von gewissen anderen Individuen. Was deontologische Theorien kennzeichnet sind die Einschränkungen, die sie dem Grundsatz der gleichen Berücksichtigung der Interessen auferlegen, und zwar in der Gestalt von anderen Grundsätzen wie den Verboten von Folter, Mord oder Lüge. Einige dieser Grundsätze gehen einher mit einer Gewichtung der Interessen. Zum Beispiel:

(Straf) Die Interessen derjenigen, die ihre moralischen Verpflichtungen nicht respektieren, zählen weniger als die Interessen derjenigen, die ihre moralischen Verpflichtungen respektieren.

Dieser Unterschied zwischen Utilitarismus und Deontologie führt zu einer weiteren Differenz. Da die Deontologen Grundsätze akzeptieren, die eine Ausnahme vom Grundsatz der gleichen Berücksichtigung darstellen oder die dessen Anwendung einschränken, müssen sie diese Ausnahmen rechtfertigen. Anders als die Utilitaristen benötigen die Deontologen also eine Methode, um die Akzeptierbarkeit ihrer Grundsätze aufzuzeigen.

Gemäss unseren Gesprächspartnern ist die populärste Methode, um einen moralischen Grundsatz zu etablieren, das Prüfen unserer moralischen Intuitionen, manchmal auch „reflektiertes Gleichgewicht“ (engl. *reflective equilibrium*/franz. *équilibre réfléchi*) genannt. Für die vorliegende Debatte nehmen sie sich vor, diese Methode – ohne sie vollumfänglich gutzuheissen – zu akzeptieren.

Die Situation ist also die folgende: Der Utilitarismus impliziert ziemlich direkt die gleiche Berücksichtigung der Interessen, unabhängig von der Spezies. Unsere Gesprächspartner geben sich aber nicht mit einem Anti-Speziesismus zufrieden, der an die Annahme des Utilitarismus gebunden ist. Sie wollen dafür argumentieren, dass (AntiSpe) zutrifft, selbst wenn man einen deontologischen Rechtfertigungsstandard verwendet.

13 Die Interessen A sind identisch mit den Interessen B wenn A und B die gleiche Wichtigkeit haben. Siehe weiter unten.

14 Während utilitaristische (oft auch: konsequentialistische) Theorien die Moralität einer Handlung mit Bezugnahme auf das hervorgerufene Wohl (Gut; franz. *bien*, eng. *good*) bewerten, tun dies die deontologischen Theorien mit Bezugnahme auf die Beziehung einer Handlung auf eine Norm.

Die Methode zur Überprüfung der Resultate sei also die folgende: Startpunkt ist der allgemeine Grundsatz der gleichen Berücksichtigung der Interessen, (Allg). Anschliessend wird von Fall zu Fall geschaut, welche Grundsätze die Unterstützung unserer Intuitionen erhalten und welche Ausnahmen von (Allg) demnach gerechtfertigt sein würden. Der Grundsatz des Speziesismus (nachfolgend „Spe“), wonach die Interessen von Tieren weniger zählen als diejenigen von Menschen, wäre demnach gerechtfertigt, wenn und nur wenn dessen Implikationen den Zuspruch unserer moralischen Intuitionen erhalten.

Wie zu erwarten war, verneinen unsere Gesprächspartner, dass die genannte Bedingung durch diesen Grundsatz erfüllt werden kann. Ihres Erachtens kann also die Eingliederung des Grundsatzes (Spe) in eine plausible ethische Theorie auch nach den deontologischen epistemischen Standards nicht gerechtfertigt werden.

Noch bevor wir ihr Argument präsentieren, müssen wir anmerken, was genau der Grundsatz der gleichen, von der Spezies unabhängigen Berücksichtigung (AntiSpe) impliziert und was nicht.

Erstens ist es so, dass unterschiedliche Interessen von unterschiedlich grosser Wichtigkeit sind. So ist Toms Interesse, zum Zahnarzt zu gehen, um seine böse Karies behandeln zu lassen, wichtiger als sein Interesse, dem Zahnbohrer zu entgehen, da Tom leiden wird, wenn seine Karies nicht behandelt wird. Masochismus einmal beiseite gelassen, haben wir ein Interesse nicht zu leiden, und je grösser das Leiden, desto grösser das Interesse, dieses Leiden nicht zu erleiden. Aus dieser banalen Betrachtung folgt, dass (AntiSpe) nicht impliziert, dass die Interessen von Menschen *nie* gegenüber den Interessen von Tieren bevorzugt werden dürfen. Nach diesem Grundsatz könnte es beispielsweise moralisch erlaubt sein, einem Hund seine Freiheit zu entziehen um ihn als Blindenhund zu dressieren: Das Freiheitsbedürfnis des Hundes ist als weniger gewichtig zu beurteilen angesichts des daraus resultierenden Nutzens. Gemeint ist, dass für die Gewichtung irrelevant ist, dass das eine Interesse einem Tier gehört und das andere einem Menschen. Um herauszufinden, ob eine Handlung moralisch erlaubt ist, genügt es, die respektiven Interessen der betroffenen moralischen Patienten zu gewichten und dann die Situation anhand der gewählten normativen Theorie zu beurteilen<sup>15</sup>.

Zweitens ist es so, dass (AntiSpe) nicht notwendigerweise impliziert, dass – wann immer ein menschliches Interesse mit einem wichtigeren Interesse eines Tieres in Konflikt steht – das menschliche Interesse geopfert werden muss. Im Notfalle eines Brandes beispielsweise, wenn Sie entscheiden müssen, ob Sie Ihre Grossmutter (die stark leidet) oder deren Hund (der noch stärker leidet) retten, besagt der Grundsatz nicht unbedingt, dass Sie der Rettung des Hundes den Vorzug geben sollen. Freilich impliziert der Grundsatz in seiner Version des Akt-Utilitarismus<sup>16</sup> [franz. utilitarisme de l'acte; engl. Act Utilitarianism] genau dies, aber die hier verwendete Methode erlaubt es unseren Gesprächspartnern, diese kontra-intuitive Implikation zu umgehen.

In der Tat gibt es einen Grundsatz, der als Ausnahme vom allgemeinen Grundsatz der gleichen Berücksichtigung der Interessen (Allg) gelten kann, laut dem es uns moralisch erlaubt ist, den Interessen der uns Nahestehenden den Vorzug zu geben. Da dieser Ausnahme-Grundsatz den Zuspruch unserer Intuitionen erhält, gebührt ihm Platz in einer plausiblen deontologischen Theorie.

---

15 Die Frage der Gewichtung der jeweiligen Wichtigkeit der Interessen hängt von der Konzeption des Interesses ab, die man ansetzt. Siehe das Interview mit Sarah Heiligtag zu dieser Frage. Wenn man damit einverstanden ist, Interessen mit Werten zu identifizieren, in dem Sinne dass ein moralischer Patient ein Interesse an X hat, wenn X einen Wert für diesen moralischen Patienten darstellt, ist die Wichtigkeit des Interesses Funktion des betreffenden Wertes.

16 Der Akt-Utilitarismus ist eine Version des Utilitarismus. Nach dieser Version hängt die Moralität einer Handlung mit dem durch die Handlung (den Akt) produzierten Wohl zusammen, alle anderen Dinge ausschliessend. Demgegenüber hängt die Moralität einer Handlung laut einer anderen Version des Utilitarismus – dem Regel-Utilitarismus – vom Wohl ab, das durch Handlungen hervorgerufen wird, die von der Anwendung eines bestimmten moralischen Grundsatzes (einer Regel) herrühren.

Was für unsere Gesprächspartner zählt ist die Unabhängigkeit dieses Grundsatzes vom Begriff der Spezies, was eindeutig der Fall ist.

Wir haben zwei fehlerhafte Interpretationen der dritten Prämisse vorweggenommen: diejenige der Inkompatibilität mit der Gewichtung von Interessen, und diejenige der Inkompatibilität mit der Intuition, laut der es unter gewissen Umständen moralisch erlaubt ist, den Interessen von Menschen den Vorzug vor Interessen von Tieren zu geben. Im ersten Fall reicht es, die Wichtigkeit des gegebenen Interesses zu betrachten; im zweiten Fall genügt es, die Ausnahme vom allgemeinen Grundsatz der gleichen Berücksichtigung durch einen Grundsatz zu begründen, der von einer starken Intuition getragen und unabhängig vom Begriff der Spezies ist. Betrachten wir nun die positiven Gründe unserer Gesprächspartner zur Verteidigung der dritten Prämisse.

Wie wir gesehen haben, ist diese Prämisse gerechtfertigt, solange kein Grundsatz, der den Begriff der Spezies enthält, den Zuspruch unserer Intuitionen erfährt. Unsere Gesprächspartner müssen also zeigen, dass kein Grundsatz die nötige Unterstützung von unseren Intuitionen hinter sich zu scharen vermag. Hier ist ihr Argument:

Zwei Arten von Grundsätzen haben Aussicht, die Prüfung unserer Intuitionen zu bestehen: einerseits ein Grundsatz, der sich direkt auf die Spezies bezieht, und andererseits ein Grundsatz mit Bezug auf ein typisch menschliches Charakteristikum. Hier ein Beispiel der ersten Art:

(Spe1) Die Interessen der Mitglieder der menschlichen Spezies zählen mehr als die Interessen der Mitglieder der anderen Spezies.

Un ein Beispiel der zweiten Art:

(Spe2) Die Interessen der moralischen Akteure zählen mehr als die Interessen der blossen moralischen Patienten.

Laut unseren Gesprächspartnern besteht – anders als es den Anschein macht – keine dieser zwei Grundsätze die Prüfung unserer Intuitionen. Gehen wir sie der Reihe nach durch.

Unsere Gesprächspartner gestehen ein, dass (Spe1) für viele von uns die intuitive Implikation hat, dass unsere Praktiken im Umgang mit Tieren gerechtfertigt seien. Sie denken aber, dass (Spe1) auch unannehmbare (d.h. sehr kontraintuitive) Implikationen hat. Um dies zu zeigen führen sie folgendes Gedankenexperiment ins Feld:

Vor einigen Jahrhunderten haben sich ohne unser Wissen Ausserirdische auf der Erde niedergelassen. Ohne die geringste Vermutung unsererseits haben sie sich vollständig in unsere Gesellschaften integriert, so dass sie heute nicht mehr und nicht weniger gute Absichten als die Menschen verfolgen, nicht mehr und nicht weniger intelligent sind, und sich lediglich durch ihre Spezies von uns unterscheiden: Biologisch gesehen sind sie keine Menschen. Mehrere Jahrhunderte nach der Ankunft ihrer Vorfahren wissen auch deren Nachkommen selbst nicht mehr, dass sie keine Menschen sind.

Stellen wir uns nun vor, wir würden dies entdecken. Laut (Spe1) zählen die Interessen dieser Ausserirdischen moralisch weniger als die Interessen der Menschen. Das Problem besteht nach unseren Gesprächspartnern darin, dass wir – falls wir dies akzeptieren – keine Gründe mehr vorzubringen haben gegen Rassismus (die Idee, dass zum Beispiel die Interessen der Weissen mehr zählen als die der Schwarzen) und Sexismus (die Idee, dass zum Beispiel die Interessen der Männer mehr zählen als die Interessen der Frauen). In der Tat ist der offensichtliche Grund, weshalb Rassismus und Sexismus falsch sind, dass die einfachen biologischen Grenzen für die Gewichtung der Interessen nicht relevant sind. Wie das Gedankenexperiment mit den Ausserirdischen zeigt, tritt (Spe1) mit dieser Idee in Konflikt. Dieser Grundsatz hat demnach die kontraintuitive Implikation, uns um den Hauptgrund zu bringen, warum Rassismus und Sexismus abzulehnen sind. Es scheint also klar, dass dieser Grundsatz nach Abwägung aller Umstände den Zuspruch unserer Intuitionen

nicht erhalten kann.

Der Einwand gegen (Spe2) lautet anders. Die kontraintuitive Implikation von (Spe2) ist direkter: Da zahlreiche Menschen – mental Beeinträchtigte, Neugeborene, von Senilität Betroffene – die nötigen Fähigkeiten nicht besitzen um moralische Akteure zu sein, impliziert (Spe2) eine weniger starkes Gewichtung ihrer Interessen gegenüber den Interessen der Menschen, die diese Fähigkeiten besitzen. Unsere Gesprächspartner zählen auf diese kontraintuitive Implikation, um (Spe2) von der Liste der möglichen Ausnahmen zum allgemeinen Grundsatz der gleichen Berücksichtigung zu streichen. Man beachte, dass die Erwähnung der moralischen „Akteurschaft“ für dieses Argument, welches unter dem Namen „Argument der marginalen Fälle“<sup>17</sup> bekannt ist, nicht wesentlich ist. Ein analoges Argument der marginalen Fälle existiert für jedes Charakteristikum, das Menschen typischerweise haben.

François Jaquet fasst dies folgendermassen zusammen:

“Wir haben ein Trio von Intuitionen, welche nicht zusammengehen: Erstens haben wir die Intuition, dass die Interessen von Menschen mehr zählen als jene von Tieren; zweitens die Intuition, dass die Interessen von schwer beeinträchtigten nicht weniger zählen als jene von normalen Menschen; und drittens die Intuition, dass die Interessen der Ausserirdischen nicht weniger als jene der Menschen, und die der Schwarzen und der Frauen nicht weniger als jene der Weissen und der Männer zählen. Da aber die erste Intuition die einzige ist, die eine Ausnahme vom Grundsatz der gleichen Berücksichtigung nötig macht, und da die zweite sowie die dritte Intuition stark sind, gebietet uns unsere Methodologie, die erste Intuition zurückzuweisen.”

---

17 Man beachte, dass dem Adjektiv „marginal“ hier die pejorative Konnotation aus anderen Kontexten abgeht. Es bedeutet ganz einfach „nicht-paradigmatisch“.

## Starker oder gemäßigter Anti-Speziesismus?

Unsere Gesprächspartner haben uns in vielen Punkten überzeugt, aber nicht in allen. Gleich wie sie denken wir, dass die speziesistische These, laut der die Interessen von Tieren unter sonst gleichen Bedingungen moralisch stets weniger zählen als die Interessen von Menschen, falsch ist. Gleich wie sie denken wir, dass ihre Falschheit durch das anti-speziesistische Argument aufgezeigt wird. Gleich wie sie denken wir auch, dass gewisse (die meisten) Tiere Empfindungsfähigkeit besitzen und dass ihnen aufgrund ihrer Empfindungsfähigkeit ein moralischer Status zukommt; wir akzeptieren also die ersten beiden Prämissen des Arguments. Gleich wie sie denken wir schliesslich, dass der Grundsatz der gleichen Berücksichtigung aller moralischen Patienten nur zurückgewiesen werden kann mit Bezug auf ein Einschränkungskriterium, das unseren Intuitionen entspricht.

Anders als unsere Gesprächspartner denken wir aber, dass es ein solches Kriterium gibt und dass dieses vorgebracht werden kann, um die dritte Prämisse des anti-speziesistischen Argumentes zurückzuweisen. Von da aus ist es unseres Erachtens möglich, einen Mittelweg zu entwickeln zwischen der uneingeschränkten Annahme des anti-speziesistischen Arguments (den harten Anti-Speziesisten) und der uneingeschränkten Annahme der These des Speziesismus (den Speziesisten). Im Folgenden versuchen wir für die Idee zu argumentieren, dass ein solches Kriterium existiert – zugunsten eines gemässigten Anti-Speziesismus.

### *Intuition und Erklärung*

Die hauptsächliche Meinungsverschiedenheit zu unseren Gesprächspartnern betrifft die Bedingungen, unter welchen der Grundsatz der gleichen Berücksichtigung eingeschränkt werden kann. Rufen wir uns in Erinnerung, dass sich die Frage nach diesen Bedingungen in allen Situationen stellt, in welchen den gleichwertigen Interessen von Menschen und Tieren nicht gleichzeitig Rechnung getragen werden kann, denjenigen der einen dieser beiden Gruppen aber schon. Unseren Gesprächspartnern zufolge ist es für eine solche Einschränkung des Grundsatzes der gleichen Berücksichtigung und eine *de facto* Bevorzugung der Interessen von Menschen ausreichend, dass ein anderer Grundsatz den Zuspruch unserer Intuitionen gewinnt. (vgl. „Die Position unserer Gesprächspartner zur dritten Prämisse“ weiter oben)

Mit diesem Punkt sind wir nicht einverstanden. Wir denken, dass es eine *Erklärung* der betreffenden Intuition braucht, laut der die Interessen der Menschen den Vorrang hätten. Ohne Erklärung besteht das Risiko, dass die zu betrachtende Situation inkohärent behandelt wird – beispielsweise wenn durch einen persönlicher Faktor der ihre Intuitionen heranziehenden Person ein verzerrtes Bild vermittelt wird – oder dass die zu betrachtende Situation unangemessen behandelt wird – beispielsweise wenn die Intuition der Person nicht genügend aufgeklärt ist. Intuitionen sind nicht genügend solide, als dass sie die Einschränkung eines dermassen wichtigen Grundsatzes rechtfertigen könnten.

Wir denken, dass eine angemessene Erklärung dieser Intuitionen die folgende Form annehmen kann: Die Menschen sind Teil eines Netzes von normativen Beziehungen, dessen Integrität bedroht wäre, wenn wir nicht systematisch im Fall eines Konflikts zwischen gleichwertigen Interessen die Anwendung dieses Grundsatzes einschränken würden. Die normativen Beziehungen zwischen den Menschen begründen eine Respektklausel, welche die Notwendigkeit einer Von-Fall-zu-Fall-Prüfung – wenn gleichwertige menschliche und nicht-menschliche Interessen in Konflikt stehen – aufhebt: Bei gleichwertigen Interessen haben die Interessen der Menschen immer den Vorrang vor den Interessen der Tiere. Kommen wir zur Begründung dieser Erklärung zurück auf unsere Intuitionen bezüglich „marginalen“ Menschen (Kindern und Menschen mit Behinderung).

### *Marginale Fälle und Respekt*

Aus welchem Grund haben wir die Tendenz – bei gleichwertigen Interessen – Kinder und

Menschen mit Behinderung gegenüber Tieren zu bevorzugen? Eine intuitive und unseres Erachtens korrekte Antwort ist, dass diese Individuen eine spezielle Sorgfalt und Achtung verdienen – Sorgfalt und Achtung, welche die nicht marginalen Individuen nicht zu verdienen scheinen. Wir behandeln also die marginalen Individuen, wie wenn ihre Marginalität ihnen einen besonderen Verdienst verleihen würde: jenen, ein Objekt spezieller Sorgfalt und Achtung zu sein.

Natürlich ist aus der Tatsache, dass wir uns den marginalen Individuen gegenüber so verhalten, nicht zu schliessen, dass dies auch gerechtfertigt ist; und selbst wenn es gerechtfertigt wäre, die marginalen Menschen den Tieren gegenüber zu bevorzugen, hiesse dies noch nicht, dass auch der Vorzug von Interessen von nicht marginalen Menschen gegenüber Interessen von Tieren gerechtfertigt ist. Tatsache scheint aber zu sein, dass unserem Verhalten die Voraussetzung zugrunde liegt, dass das Gewicht der Interessen der moralischen Patienten nicht ausschliesslich zählt: Die Identität der Besitzer dieser Interessen ist auch ein Faktor. Diese Beobachtung wirft demnach zwei Fragen auf: (i) Welche Einstellung (*attitude*) steht unserem Verhalten zugrunde? (ii) Wenn unsere Einstellung erklärbar und rechtfertigbar ist, auf welche Erklärung und auf welche Gründe muss man sich beziehen?

Indem wir die marginalen Menschen bei gleichwertigen Interessen Tieren gegenüber bevorzugen, nehmen wir nicht bloss eine besondere Attitüde den marginalen Menschen gegenüber an: Wir manifestieren den Wunsch, dass die Anderen die gleiche Attitüde annehmen. Dies schimmert durch, wenn wir einen Tadel zum Ausdruck bringen, zum Beispiel jemandem gegenüber, der ein Kind schlecht behandelt oder sich über eine Person mit Behinderung lustig gemacht hat. Wir sagen dieser Person: „Du solltest dich schämen, dieses Kind schlecht zu behandeln!“ oder „Du bist dir des Schicksals dieser behinderten Person nicht bewusst: Es ist tragisch!“ Mit diesem Ausruf wollen wir nicht nur den Glauben unseres Gegenübers verändern: Wir wollen auch seine Attitüde den betroffenen Individuen gegenüber verändern. Dabei wollen wir seine Aufmerksamkeit darauf lenken, dass er Kinder nicht schlecht behandeln und sich über Menschen mit Behinderung nicht lustig machen *soll*.

Beim Ausdrücken eines Tadels wollen wir dem getadelten Individuum also mitteilen, dass wir es für an eine bestimmte Norm gebunden halten. Im vorliegenden Fall handelt es sich um die Norm des Respekts<sup>18</sup>. Wenn wir im vorliegenden Fall dem getadelten Individuum sein Verhalten und seine Einstellung vorwerfen, tun wir dies mit Bezug auf den Respekt, der Kindern und Menschen mit Behinderung geschuldet wird. Respekt bestimmt aber nicht nur die Beziehungen zwischen marginalen und nicht marginalen Menschen; er bestimmt die zwischenmenschlichen Beziehungen ganz allgemein. (Die marginalen Menschen verdienen bloss eine besondere Art von Respekt, welche im Falle der Beziehungen zwischen nicht marginalen Menschen nicht vonnöten ist). Wir halten zwei Bedingungen für notwendig, damit zwischenmenschliche Beziehungen respektvoll sind: Erstens muss ein respektvoller Akteur anerkennen, dass die Interessen der Anderen für diese ebenso wichtig sind, wie seine eigenen Interessen für ihn (Altruismus-Hypothese). Zweitens muss er immer bereit sein, Anderen gegenüber in der Annahme zu handeln, dass diese fähig sind anzuerkennen, dass die Interessen des Akteurs ebenso wichtig für ihn selbst sind (Symmetrie-Hypothese).

Wir denken, dass dieser Begriff des Respekts das Verhalten erklärt, welches wir Kindern und Menschen mit einer Behinderung gegenüber fordern<sup>19</sup>. Noch allgemeiner denken wir, dass diese Bedingungen nötig sind für die Anwendung des Grundsatzes der gleichen Berücksichtigung. Wenn diese beiden Hypothesen Kinder und Menschen mit Behinderung nicht miteinbeziehen würden, wäre es schlicht unmöglich, diesen Grundsatz anzuwenden: Die von diesem Grundsatz aufgeworfene Frage („Sind die jeweiligen Interessen der durch eine Handlung betroffenen

---

18 Wir verwenden den Begriff „Respekt“ um eine Norm oder einen diese Norm determinierenden Wert zu bezeichnen. Nichts Wichtiges beruht unseres Erachtens auf dieser terminologischen Auswahl, sofern man im Auge behält, dass die Konzepte „Norm“ und „Wert“ verschieden sind.

19 Die LeserInnen werden sich dessen selbst vergewissern können.

Individuen gleich?“) wäre nicht formulierbar, wenn wir diese beiden Hypothesen nicht auf die betroffenen Individuen anwenden könnten.

### *Respekt, Integration und Integrität*

Die vom Grundsatz der gleichen Berücksichtigung gestellte Frage wäre also nicht formulierbar, wenn Symmetrie- und Altruismus-Hypothese nicht auf die betroffenen Individuen angewendet werden könnten. Wir denken nun aber, dass man zwei *Arten* unterscheiden muss, auf welche diese Hypothesen angewendet werden. Wenn wir diese Hypothesen auf von unserer Handlung betroffene *Menschen* anwenden, gehen wir davon aus, dass unsere Interaktionen mit diesen Individuen einen bestimmten Wert haben *und* dass die Interessen dieser Individuen einen bestimmten Wert haben. Der letzte Teil ist abwesend, wenn wir diese Hypothesen auf Tiere anwenden; in diesem zweiten Falle begnügen wir uns damit, den Tieren gestützt auf die beiden Hypothesen gewisse Interessen zuzuschreiben, und uns in der Folge zu bemühen, mit Bezug auf diese Interessen das Leiden ihrer Besitzer zu minimieren. Wir müssen also den Wert berücksichtigen, der gewissen von unseren Interaktionen mit Menschen (und nur mit Menschen) eigen ist.

Wenn dies zutrifft, heisst dies, dass wir beim Ausdrücken eines Tadels zum Ziel haben, die Attitüde der betreffenden Person zu verändern, damit sie die Norm erkennt, die sie zu (mehr) Respekt anhält. Der Tadel besteht darin, der getadelten Person in Erinnerung zu rufen, dass sie den die zwischenmenschlichen Beziehungen regelnden Normen untersteht (oder: dass sie von ihnen betroffen ist). Die Tatsache, dass sie von diesen Normen betroffen ist, hängt nicht von ihrer Entscheidung oder ihren Interessen ab: Nicht betroffen zu sein ist keine Option für sie.

Eine weitere Überlegung schliesst sich dem an: Es ist nicht nur keine Option, sich diesen Normen zu entziehen. Diese Normen erfordern auch, dass die Individuen sie den anderen *kommunizieren* (wenn sie die Möglichkeit dazu haben). Wenn jemand Respekt verinnerlicht hat, das heisst, wenn er den Wert verstanden hat, der die Norm „andere respektieren“ begründet, und sich nicht damit begnügt, sich servil der Norm zu unterwerfen, hat er die Verpflichtung sie weiterzukommunizieren. Er muss seinerseits in Gegenwart von respektlosem Verhalten Tadel zum Ausdruck bringen, und, er muss seinerseits die Aufmerksamkeit der Urheber jenes Verhaltens auf die Tatsache lenken, dass auch sie der Norm des Respekts unterstehen, und dass die eine einzige Weise zu handeln – gegeben dass sie dieser Norm unterstehen – darin besteht, ihrerseits den Respekt zu verinnerlichen. Jemand der dies nicht tut, wenn er die Möglichkeit dazu hat, könnte nicht vernünftigerweise behaupten, er habe den Wert verinnerlicht, der den Respekt begründet.

Die Verpflichtung, jene Werte auch zu kommunizieren, auf denen moralischen Normen beruhen, zeigt Folgendes auf: Zwischenmenschliche Beziehungen sind wie ein Netz, und alle Individuen tragen mit ihren Interaktionen zur Integrität dieses Netzes bei. Das Netz besteht aus den Interaktionen zwischen den Individuen, sowie aus den normativen Beziehungen, welche diese Interaktionen regeln. Wir sind nicht nur verantwortlich für unsere Handlungen. Wir müssen auch die Handlungen derjenigen berücksichtigen, auf die unsere Handlungen einen Einfluss haben können. Und wir müssen dies nicht nur für ihr Wohl oder das der ihnen Nahestehenden tun, sondern auch für das Wohl einer bestimmten Gemeinschaft: Wir müssen diejenigen Werte und Normen weitergeben, welche wir für am erstrebenswertesten für die betreffende Gemeinschaft halten.

Wir denken, dass obenstehende Überlegungen eine Bevorzugung des Menschen bei gleichwertigen Interessen rechtfertigen. Der Grundsatz der gleichen Berücksichtigung impliziert, dass wir Altruismus- und Symmetrie-Hypothesen auf die von unseren Handlungen betroffenen Individuen anwenden können. Wenn wir sie auf Tiere anwenden, zählt einzig die Minimierung des Leidens, das mit der Frustration ihrer Interessen verbunden wäre. Wenn wir sie auf Menschen anwenden, zählen ausserdem die moralischen Werte, die Interaktionen unter Menschen innewohnen: Werte, die inhärent sind in den Interaktionen mit Menschen, sowie mit der Gemeinschaft derjenigen, die im

Namen dieser Werte zu handeln imstande sind.

Man wird uns möglicherweise entgegenhalten, dass die gleiche Überlegung erlaube, diskriminierendes Verhalten zu rechtfertigen. Wir denken aber, dass dieser Einspruch nicht wirklich stichhaltig ist. Grund dafür ist, dass die Art der von uns suggerierten Bevorzugung nicht die gleiche ist wie diejenige, welche diskriminierende Verhaltensweisen wie Rassismus, Sexismus oder Chauvinismus nahe legen. In Gegensatz zu diesen Formen der Bevorzugung beruht die Pro-Menschen-Bevorzugung auf der Notwendigkeit, die Normen, welche die Beziehungen zwischen menschlichen moralischen Patienten regeln, zu verinnerlichen. Da diese Verinnerlichung von den moralischen Akteuren verlangt, sie bei Gelegenheit zu propagieren, und da dieses Propagieren inkompatibel mit der Abwesenheit von Bevorzugung ist, denken wir, dass die suggerierte Bevorzugung nicht mehr als den Namen mit den erwähnten (diskriminierenden) Bevorzugungen gemeinsam hat. Nur diese Bevorzugung erlaubt es, der Integrität der Werte und der Normen, welche die zwischenmenschlichen Beziehungen regeln, Rechnung zu tragen.