

Naturethik

**Grundtexte der gegenwärtigen tier- und
ökoethischen Diskussion**

Herausgegeben von Angelika Krebs

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1262

In der traditionellen Ethik ging es um den Respekt, den Menschen Menschen schulden. Nun werfen aber Tierversuche, Massentierhaltung, Wald- und Artensterben, die Zerstörung von Landschaften und die Veränderung des Erdklimas die Frage auf, ob der Mensch wirklich nur anderen Menschen Respekt schuldet. Gebührt nicht auch der Natur – der Erde, den Meeren, den Wäldern, den Pflanzen und den Tieren – Ehrfurcht? Muß der Anthropozentrismus der traditionellen Ethik nicht überwunden werden? Dieser Band stellt wichtige Texte der angelsächsischen und deutschen Kontroverse zu dieser Frage zusammen. Sowohl Fürsprecher als auch Gegner eines moralischen Status der Natur kommen zu Wort.

Naturethik

Grundtexte der gegenwärtigen
tier- und ökoethischen Diskussion

Herausgegeben von
Angelika Krebs

Suhrkamp

10. Auflage 2026

Erste Auflage 1997

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1262

Originalausgabe

© 1997, Suhrkamp Verlag GmbH, Berlin

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch
eine Nutzung des Werks für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Libri Plureos GmbH, Hamburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-28862-7

Suhrkamp Verlag GmbH

Torstraße 44, 10119 Berlin

info@suhrkamp.de

www.suhrkamp.de

Inhalt

Angelika Krebs Einleitung	7
------------------------------------	---

I. TIERETHIK

Peter Singer Alle Tiere sind gleich	13
--	----

Tom Regan Wie man Rechte für Tiere begründet	33
---	----

Ursula Wolf Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?	47
--	----

Raymond G. Frey Rechte, Interessen, Wünsche und Überzeugungen	76
--	----

Jürgen Habermas Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption	92
---	----

Ernst Tugendhat Wer sind alle?	100
---	-----

II. ÖKOLOGISCHE ETHIK

Paul W. Taylor Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur	111
---	-----

Stephen R. L. Clark Gaia und die Formen des Lebens	144
---	-----

Hans Jonas Prinzip Verantwortung – Zur Grundlegung einer Zukunftsethik	165
Arne Naess Die tiefenökologische Bewegung: Einige philosophische Aspekte	182
J. Baird Callicott Die begrifflichen Grundlagen der <i>land ethic</i>	211
Holmes Rolston Werte in der Natur und die Natur der Werte	247
William K. Frankena Ethik und die Umwelt	271
Bernard Williams Muß Sorge um die Umwelt vom Menschen ausgehen?	296
Martin Seel Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur	307
Friedrich Kambartel Normative Bemerkungen zum Problem einer naturwissen- schaftlichen Definition des Lebens	331
Angelika Krebs Naturethik im Überblick	337
Auswahlbibliographie	380
Drucknachweise	396
Hinweise zu den Autorinnen und Autoren	398

Angelika Krebs

Einleitung

Hat die Natur einen eigenen moralischen Wert, oder ist sie nur für den Menschen da? Ist die traditionelle anthropozentrische Ethik angesichts ökologischer Krisenerfahrungen heute noch zu rechtfertigen? Schuldet der Mensch wirklich nur anderen Menschen Respekt, oder gebührt auch der Natur: der Erde, den Meeren, den Wäldern, den Flüssen, den Pflanzen, den Tieren Ehrfurcht? Und konkreter: Darf man an Tieren leidvolle Experimente vornehmen? Darf man sie zu Objekten industrieller Fleischproduktion machen? Darf man Tiere überhaupt töten und verzehren? Darf man Wälder abholzen, Arten ausrotten, Flüsse und Meere verschmutzen, die Integrität von Landschaften zerstören, nur, weil dies für Menschen von Nutzen ist? Oder darf man all dies nicht, weil Landschaften, Meeren, Flüssen, Pflanzen und Tieren eine eigene Würde, ein eigener moralischer Wert zukommt, der Naturschutz um der Natur selbst willen verlangt?

Dies sind Fragen, um die es in der gegenwärtigen Debatte zur Naturethik geht. Dieser Band stellt grundlegende Texte der angelsächsischen und deutschen Diskussion zusammen. Er beschränkt sich auf die naturethische Grundfrage nach dem moralischen Wert der Natur. Fragen der rechtlichen, wirtschaftlichen, politischen oder pädagogischen Umsetzung moralischer Naturschutznormen werden in diesem Band nicht oder nur am Rande behandelt. Diese Fragen sind der naturethischen Grundfrage systematisch nachgeordnet. Man kann zum Beispiel nicht klären, ob die Formulierung von der Würde des Menschen im Grundgesetz auf die gesamte Natur oder auf alles Lebendige oder nur auf alles Empfindende in der Natur auszudehnen ist, ohne daß man den moralischen Status der Natur selbst untersucht. Genausowenig kann man klären, wie geeignet das ökonomische Instrumentarium der Kosten-Nutzen-Analyse für Naturschutzbelange ist, ohne daß man sich auf die Frage einläßt, ob der Wert der Natur wirklich nur in ihrem Nutzen für den Menschen besteht.

Jeder der ausgewählten Texte bezieht Stellung zu der naturethischen Grundfrage. Obgleich alle Artikel von Fachphilosophin-

nen und -philosophen stammen, sind sie für den an der moralischen Grundsatzfrage interessierten Laien durchaus verständlich. Neben der Lesbarkeit bestimmten zwei weitere Kriterien die Auswahl der Texte: Repräsentativität und begrifflich-argumentative Strenge. Der Leser soll einen Überblick über die großen Namen und Schulen erhalten, die auf dem Gebiet der Naturethik den Ton angeben. Der Leser soll aber auch klare Unterscheidungen und Argumente an die Hand bekommen, die ihm bei der Beantwortung der naturethischen Grundfrage weiterhelfen. Und da Repräsentativität und begrifflich-argumentative Strenge in einer so jungen Disziplin, wie sie die Naturethik darstellt, nicht unbedingt zusammenfallen – viele der großen Namen der naturethischen Debatte sind Namen von Pionieren, die das Gebiet gegen den Widerstand der traditionellen Philosophie überhaupt erst erschlossen haben –, wird der Leser sowohl bekannte, aber vielleicht philosophisch nicht immer befriedigende Texte wie auch unbekanntere, philosophisch vielleicht aber ergiebigere Texte in diesem Reader finden.¹

Der Band zerfällt in zwei Sektionen. Die erste, tierethische Sektion befaßt sich mit dem moralischen Status des empfindungsfähigen Teils der Natur. Die zweite Sektion ist mit »Ökologische Ethik« überschrieben. Sie thematisiert den moralischen Wert auch des anderen Teils der Natur. Ein Grund, warum dieser Band Tierethik und Ökoethik unter dem Titel »Naturethik« zusammenbringt und nicht, wie so oft, die Tierethik auslagert, ist methodischer Art. In der Tierethik wird der erste wichtige und schwierige Schritt über die traditionelle anthropozentrische Ethik hinaus vollzogen, und zwar in einer noch relativ übersichtlichen Weise. Ohne ein genaues Verständnis dessen, welche begrifflichen Verschiebungen und argumentativen Wendungen dieser erste Schritt mit sich bringt, werden die weiteren Schritte unsicher und vage. Ein anderer Grund ist, daß in der tierethischen Diskussion bereits Argumente der ökoethischen Diskussion eine Rolle spielen, so daß die Separation der beiden Debatten ineffizient ist. So wird zum Beispiel der Empfindungsbegriff,

1 Der kundige Leser wird vielleicht einige Autoren vermissen, Meyer-Abich etwa oder Patzig oder Birnbacher. Die einschlägigen Artikel dieser Autoren sind bereits in anderen Sammelbänden gut zugänglich. Zudem ähneln ihre Positionen den in diesem Band vertretenen, so daß es zu starken Überschneidungen gekommen wäre.

der dem Argument zugrunde liegt, man dürfe empfindungsfähigen Tieren kein Leid zufügen, mitunter spekulativ auf Pflanzen, auf Ökosysteme, sogar auf die ganze Erde »Gaia« ausgedehnt. Oder es wird bei der Frage, ob man Tiere leidfrei töten darf, ein moralischer Eigenwert alles Lebendigen unterstellt, der dann konsequenterweise auch Pflanzen zugesprochen werden muß.

Beide Sektionen sind so aufgebaut, daß zunächst diejenigen das Wort haben, die der Natur einen wie auch immer gearteten moralischen Status zusprechen, und dann folgen die Kritiker – jeweils in chronologischer Folge.

Zwei nunmehr und zu Recht klassische Texte der angelsächsischen tierethischen Debatte stehen am Anfang der ersten Sektion. Während *Peter Singer* von einer *utilitaristischen* Basis aus sich dafür ausspricht, die Interessen der Tiere denen der Menschen gleichzustellen, und der traditionellen Ethik »Speziesismus«, d.h. die Diskriminierung tierischer Interessen aus purem menschlichen Artegoismus, vorwirft, ist das von *Tom Regan* vortragene Plädoyer für Tierrechte an der kantischen Philosophie ausgerichtet. Der Beitrag der deutschen Philosophin *Ursula Wolf* macht eine dritte Moraltheorie für die Tierethik fruchtbar: die *Mitleidsethik*.

In dem ersten der drei kritischen Texte moniert *Raymond Frey*, die Fürsprecher der Tiere operierten mit einem *sprachanalytisch unhaltbaren Interessenbegriff*. Moralische Rechte setzten Interessen und Interessen setzten Wünsche und Überzeugungen voraus. Ohne Sprache könne es keine Wünsche und Überzeugungen geben. Tiere hätten keine Sprache und könnten demnach auch keine moralischen Rechte haben. Die beiden anderen eine kritische Position beziehenden Autoren, *Jürgen Habermas* und *Ernst Tugendhat*, gestehen Tieren zwar Interessen zu, hinterfragen aber, ob dies ausreicht, um ihnen einen moralischen Status zuzusprechen. Für Habermas ist der moralische Status an die Fähigkeit zur *Kommunikation* gebunden, für Tugendhat an die Fähigkeit zur *Kooperation*. Das Leiden kommunikations- oder kooperationsunfähiger Tiere möge zwar Mitleid erregen, es ergehe jedoch von ihm keine moralische Forderung an uns.

Der erste Beitrag zur ökoethischen Sektion stammt von dem amerikanischen Philosophen *Paul Taylor*. Taylor versucht in dieser Kurzfassung seines Buches *Respect for Nature* eine kantische

Rechtfertigung des Eigenwertes zumindest der belebten Natur. Er argumentiert, daß man allen Lebewesen aufgrund ihrer *teleologischen* (d.h. zweckgerichteten) Organisation ein eigenes Wohl («a good of its own») zuschreiben kann, dem – wie dem Wohl von Menschen auch – moralischer Respekt gebührt.

Stephen Clarks Artikel ist ein kraftvoller Angriff auf den Subjektivismus moderner Ethik und beschwört eine *holistische* Metaphysik.

Hans Jonas' monumentales Werk *Das Prinzip Verantwortung* (1979) hat wie kein anderes die ökoethische Diskussion im deutschen Sprachraum bestimmt. Die Kerngedanken dieses Werkes faßt Jonas in dem kleinen, hier abgedruckten Artikel zusammen. Jonas will bekanntermaßen den kantischen Kategorischen Imperativ durch den Imperativ: »Daß eine Menschheit sei!« ersetzt wissen, und man könnte meinen, Jonas sei falsch eingeordnet, wenn er hier unter den Fürsprechern und nicht unter den Kritikern eines Eigenwertes der Natur aufgeführt ist. Aber dem ist nicht so: Jonas glaubt zwar, daß Menschen aufgrund ihrer Fähigkeit zu freiem und verantwortlichem Handeln einen höheren moralischen Wert haben als der Rest der Natur. Aber er gesteht dem Rest der Natur, insbesondere der lebendigen Natur, doch Eigenwert zu, und zwar, wie schon Paul Taylor, aufgrund ihrer allerdings nicht so freien und nicht verantwortungsvollen Handlungsfähigkeit oder *Teleologie*.

Der vierte Text der ökoethischen Sektion stammt von dem Vater der »*Deep-Ecology*«-Bewegung, *Arne Naess*, und vermittelt einen guten Einblick in die Lehre dieser Schule. Die Tiefenökologie ist sicher die ökoethisch einflußreichste Schule nicht nur in philosophischen Kreisen, sondern auch in der Naturschutzbewegung im allgemeinen. Ihr vom Buddhismus inspirierter Grundgedanke ist, daß die Selbstverwirklichung des Menschen, recht verstanden, die Überwindung des kleinen, egoistischen Selbst über die Identifikation mit der Natur auf ein großes Selbst hin verlangt. Dieses große, wahre Selbst messe dem Gedeihen der Natur einen eigenen Wert bei.

Mit *J. Baird Callicotts* Verteidigung der Leopoldschen *land ethic* ist die zweite große ökoethische Schule neben der Tiefenökologie vertreten. Den Eigenwert der Schönheit, Stabilität und Integrität der Natur begründet die *land ethic* soziobiologisch: Die Menschheit steigere ihre evolutionären Chancen, wenn sie

der Gemeinschaft alles Natürlichen – der »biotic community« –, von der sie eben nur einen Teil repräsentiert, einen eigenen Wert beimesse.

Holmes Rolston ist einer der amerikanischen Pioniere der ökologischen Ethik. Sein Text »Is There an Ecological Ethic?« von 1975 brachte die philosophische Debatte überhaupt erst in Gang. Der Reader enthält aber nicht diesen frühen und vielfach überholten Text Rolstons, sondern einen reiferen, mitunter poetischen Artikel, der den Leser auf eine Reise einlädt, die weg vom Anthropozentrismus über die Stationen eines Eigenwertes von Tieren, Organismen, Spezies und Ökosystemen hin zu einem Eigenwert der gesamten Natur, einem radikalen Physiozentrismus also, führt. Dabei bedient sich Rolston zweier Argumentationsfiguren: Die erste hebt auf den *Eigenwert des Erhalts der genetischen Identität* ab und reicht bis zum Eigenwert einer Spezies. Die zweite, der *systemische Eigenwert*, soll den Beitrag, den Ökosysteme und die ganze Natur zum Erhalt genetischer Identität leisten, erfassen.

Die Riege der Kritiker eines Eigenwertes der Natur führt *William Frankena* an; sein Text von 1979 ist wichtig, weil er nicht nur zwischen verschiedenen Typen ökologischer Ethik differenziert, sondern darüber hinaus dem *Holismus*, wie er in Rolstons frühem Artikel (aber auch in den hier abgedruckten Texten von Clark, Naess und Callicott) vertreten wird, ein *Verhaftetsein in Egoismus, falschem Harmonismus und schlechter Metaphysik* vorwirft.

Bernard Williams hinterfragt in seinem Essay »Muß Sorge um die Umwelt vom Menschen ausgehen?« ökoethische Ansätze, die den Eigenwert der Natur mit Ähnlichkeiten zwischen Natur und Mensch begründen wollen (zum Beispiel damit, daß beide Interessen oder Zwecke verfolgten): Ist es nicht vielmehr die Andersheit der Natur, ihre Gewaltigkeit oder *Erhabenheit* insbesondere, die uns anzieht und die dem Engagement für Naturschutz zugrunde liegt? Und wurzelt dann nicht Naturschutz wesentlich in dem nicht-moralischen menschlichen Bedürfnis nach der Begegnung mit dem Erhabenen?

Auch der Text von *Martin Seel* klagt die Unterscheidung zwischen moralischen und ästhetischen Dimensionen der Erfahrung der Natur ein. Für den ästhetischen Umgang mit schöner und erhabener Natur sei es konstitutiv, daß der Natur ein Eigenwert

beigemessen werde. Aber aus diesem *ästhetischen Eigenwert* der Natur könne man keinen moralischen Eigenwert der Natur ableiten.

Friedrich Kambartel macht seine Kritik am Physiozentrismus weder am Holismus noch an der Verwechslung von ästhetischer und moralischer Achtung vor der Natur fest. Er wendet sich vielmehr gegen das Argument, der lebendigen Natur komme aufgrund ihrer teleologischen Verfaßtheit ein moralischer Eigenwert zu. Die lebendige Natur ist aber, so Kambartel, nur funktional und nicht teleologisch verfaßt, und damit läßt sich ihr genauso wenig ein moralischer Eigenwert beimessen wie funktional verfaßten Maschinen.

Im letzten Teil des Bandes versucht *die Herausgeberin*, das Pro und Kontra um den Eigenwert der Natur systematisch zu ordnen und zu beurteilen. Wie schon die Einordnung ihres Textes auf die Seite der Kritiker zeigt, kommt sie mit Frankena, Williams, Seel und Kambartel zu dem Ergebnis, daß allenfalls das Plädoyer für den moralischen Status empfindungsfähiger Tiere der philosophischen Kritik standhalten kann. Die Intuitionen, die den anderen physiozentrischen Argumenten, zum Beispiel dem teleologischen, dem holistischen oder dem religiösen Argument zugrunde liegen, versucht sie, anthropozentrisch »einzuholen«, indem sie sie zurückführt auf das menschliche Bedürfnis nach schöner und erhabener Natur, nach Natur als Heimat und nach einem Leben, das sich nicht in der Instrumentalisierung seiner Umgebung — sei es der anderen Menschen oder sei es der Natur — erschöpft, dem nichts zu gering ist, als daß ihm nicht mit Ehrfurcht zu begegnen wäre.

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-

tische Ausstattung der verschiedenen Rassen und Geschlechter zurückgehen und wie viele auf die sozialen Unterschiede, die ein Resultat fortdauernder Diskriminierung sind. Vielleicht werden alle wichtigen Unterschiede sich eher als sozial denn genetisch bedingt erweisen. Jeder, der gegen Rassismus und Sexismus ist, wird dies sicherlich hoffen. Denn das würde die Aufgabe, jeglicher Diskriminierung ein Ende zu setzen, ein ganzes Stück vereinfachen. Trotzdem wäre es gefährlich, die Argumente gegen Rassismus und Sexismus auf den Glauben zu gründen, alle bedeutenden Unterschiede seien sozial bedingt. Der Rassismuskritiker zum Beispiel, der so argumentierte, wäre gezwungen einzuräumen, daß Rassismus in gewisser Weise zu rechtfertigen wäre, wenn sich die Unterschiede in den Fähigkeiten letztlich doch als genetisch bedingt erweisen sollten.

Der Rassismuskritiker wäre verrückt, wenn er alles nur auf die naturwissenschaftliche Karte setzte. Denn die ist bei weitem noch nicht geklärt. Zwar waren alle bisherigen Versuche, zu beweisen, daß Unterschiede in bestimmten Fähigkeiten zwischen Rassen und Geschlechtern primär genetischen Ursprungs sind, nicht gerade überzeugend, aber dasselbe gilt von all den Versuchen, die nachweisen wollten, daß diese Unterschiede größtenteils ein Ergebnis der Sozialisation sind. Beim heutigen Stand der Forschung können wir nicht sicher sein, welche Ansicht die richtige ist, so sehr wir auch hoffen mögen, es sei die letztere.

Glücklicherweise ist es nicht nötig, die Frage der Gleichheit von einem bestimmten Ergebnis der naturwissenschaftlichen Forschung abhängig zu machen. Die passende Antwort auf jene, die behaupten, Beweise für eine genetische Grundlage der Unterschiede in den Fähigkeiten von Rassen und Geschlechtern zu besitzen, liegt nicht in dem beharrlichen Glauben, die genetische Erklärung müsse falsch sein, egal, welcher gegenteiliger Beweis auch auftauchen möge: statt dessen sollten wir uns klarmachen, daß der Anspruch auf Gleichheit nicht von Intelligenz, moralischer Fähigkeit, physischer Stärke oder ähnlichen Fakten abhängt. Gleichheit ist ein moralisches Ideal, keine Tatsachenbehauptung. Es gibt keinen logisch zwingenden Grund dafür, daß ein faktischer Unterschied in den Fähigkeiten zweier Menschen irgendeinen Unterschied in der Rücksicht, die wir auf ihre Bedürfnisse und Interessen zu nehmen haben, rechtfertigte. Das Prinzip der Gleichheit von Menschen ist keine Beschreibung

einer angeblich bestehenden Gleichheit unter Menschen: Es ist eine Vorschrift, wie wir Tiere behandeln sollen.

Jeremy Bentham fügte mit der Formel: »Ein jeder zählt als einer und niemand mehr als einer« die wesentliche Grundlage moralischer Gleichheit in sein utilitaristisches System der Ethik ein. Seine Formel verlangt, die Interessen eines jeden von einer Handlung betroffenen Wesens zu berücksichtigen und ihnen dasselbe Gewicht beizumessen wie den entsprechenden Interessen jedes anderen Wesens. Ein späterer Utilitarist, Henry Sidgwick, brachte es so auf den Punkt: »Das gute Leben irgendeines Individuums hat vom Standpunkt (wenn ich so sagen darf) des Universums nicht mehr Bedeutung als das gute Leben eines jeden anderen.«² In letzter Zeit waren sich die bedeutendsten Vertreter der zeitgenössischen Moralphilosophie in hohem Maße über die grundlegenden Voraussetzungen ihrer moralischen Theorien einig. Alle machten in ähnlicher Weise zur Bedingung, daß dem Interesse eines jeden die gleiche Rücksicht zukommen müsse – auch wenn sie sich nicht darüber einigen konnten, wie denn diese Bedingung am besten zu formulieren sei.³

Das Prinzip der Gleichheit beinhaltet, unsere Rücksicht auf andere nicht davon abhängig zu machen, wie sie aussehen oder welche Fähigkeiten sie besitzen – obwohl das, was diese Rücksicht im einzelnen von uns verlangt, sich nach den Besonderheiten der von unserem Handeln Betroffenen richtet. Dies muß letztlich die Grundlage für die Argumente gegen Rassismus und Sexismus sein; und im Einklang mit diesem Prinzip ist auch der Speziesismus zu verurteilen. Wenn der Besitz eines höheren Intelligenzgrades einen Menschen nicht berechtigt, einen anderen für seine Zwecke zu benutzen, wie kann er dann Menschen berechnen, nichtmenschliche Wesen auszunutzen?

Viele Philosophen und Philosophinnen haben das Prinzip der gleichen Berücksichtigung von Interessen in der einen oder anderen Form als ein Grundprinzip vorgeschlagen; aber wie wir

2 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7. Auflage, S. 382.

3 Siehe Richard M. Hare, *Freiheit und Vernunft*, Düsseldorf 1973; John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975. Eine kurze Darstellung der grundlegenden Übereinstimmung zwischen diesen und anderen Positionen findet sich in Richard M. Hare, »Rules of War and Moral Reasoning«, in: *Philosophy and Public Affairs* 1 (1972) 2.