

Animals have a right to life

Martin Balluch

Verein gegen Tierfabriken, Vienna, Austria

Summary

State and church must be separated; therefore the legal and the judicial system may not be based on religious dogmas but instead must be grounded on empirical-rational ethics, which are amenable to consensus. To achieve this, consciousness must be described in scientific terms and the anthropocentric view of animals as fundamentally different to humans must be criticised on a factual basis. It turns out that consciousness determines autonomy. And consciousness is an evolutionary continuity, meaning that there is no basic difference in

consciousness between humans and animals. Life is of the utmost instrumental value to autonomous beings, as it enables them to realise their autonomy and is thus in their highest interests. In contrast, killing is the greatest harm that can be done to such beings. As I, being an autonomous being, want to act autonomously, I demand a right to life from society to do so. The principle of universality compels me to demand the same right for every other autonomous being.

Keywords: animal rights, right to life, philosophy, consciousness

1 Are questions of ethics questions of religion?

“What should I do?” – This is the central question in our life. Continually we are confronted with alternative options and must decide which course of action to take. As long as the decision I take affects only me, it is not really anybody else’s business. But on what basis do we decide how to deal with one another, both individually and in terms of society, i.e. what is the basis for laws on interactions between living beings.

One could reformulate the question posed above as follows: What is good and what is bad? I should do what is good and refrain from what is bad and what is bad should be forbidden by law. But is the distinction between good and bad, as is so often argued, a question of religion and spirituality? Whereas non-religious assessment of these questions is regarded as materialistic, or even egotistic, and only considers the advantages to an individual, supposedly only true religion can deliver absolute evaluation. But what is true religion?

Religion is only a belief, without any factual, scientific basis. Unlike empirical-rational statements, religious ones can be neither justified nor do they allow criticism. They cannot be used as a basis for a decision affecting society as a whole, because no free consensus can be found in the absence of rational argument. If we do choose to base our decisions on what is good or bad on religion, then we can only force this opinion on others by using violence. Without rational, empirical arguments I have no hope of convincing anyone.

Is it true that there are no rational arguments on what is good or bad? The following observation, which dates back to Socrates, is interesting in this respect (Schmidt-Salomon, 2005): Believers usually answer the question of whether a religious truth can be unethical by saying that a religion proves itself to be true by having no unethical truths. By saying that, believers themselves are making a distinction between “good” in a non-religious sense and “good” in a religious sense. If a religion were to stipulate, for example, that children be tortured, then

the torture of children would be “good” for this religion. We, however, would consider this guideline to be unethical or “bad”. In the words of the believers, this would then be an unethical religious truth. We therefore do have an opinion of what is “good” that appears to be independent from religion. Since the Age of Enlightenment, we have traced a slow and unsteady, but nevertheless real, development in society towards basic human rights and individual freedom – away from torture, the death penalty and slavery. This development, with its own idea of “good”, had to be achieved against religious resistance, for it was not a part of religion.

2 Ethics need consensus and not compromise

In a democracy, compromises are continually sought between the different interests of different groups of voters. In a representative democracy, ideally, the interest groups are represented in parliament or on decision committees. A compromise means that every interest group curtails its wishes somewhat. How much every group



must amend their wishes depends on the distribution of power. Powerful interest groups make no curtailments; weak interest groups must make large amendments. Interests which are not represented are not considered in the compromise.

But ethics is about justice and must therefore be independent of the distribution of power. Ethics and justice are even brought as arguments against powerful groups to ensure that the interests of the weaker groups are also considered. Ideal ethics must therefore never orientate themselves on compromises, but must be suitable for consensus. The goal must be that all who have reasonable insight into the questions and are free of prejudice should reach the same consensus. And this condition is only given for rational-objective ethics that are based on empirical, scientific facts and not on religious ideas. Are such rational ethics possible?

The history of our society gives us hope in this regard. The Nuremberg Trials on Nazi war crimes were held by practically the entire world on an ethical and not a judicial basis. Today they are considered a victory of justice. The UNO Universal Declaration of Human Rights of 1948, a response to the crimes committed during World War II, and also the Helsinki Declaration of 1964 on medical experiments on humans are now globally accepted and come as close to a consensus on practical human interactions as possible. Only religious fundamentalists still refuse to agree to this consensus.

Similarities also exist with freedom movements, such as the freeing of slaves and the emancipation of women. Today it is internationally accepted that these freedom movements were right and necessary. The Austrian Civil Code of 1811, which is based on the ideals of freedom and equality of the Age of Enlightenment, is still valid today. Adaptations of the details of the laws do not undermine the fact that the basic principles of freedom and equality form an indisputable consensus in our society.

3 Rational instead of religious ethics

To find a consensus as described above, religious arguments must be excluded

from ethics, i.e. state and church must be separated. On which basis can ethical principles then be derived? If we assume an "ethical intuition" in society, then we have a problem with justice that is similar to the problem of compromise: the ethical intuition or the common opinion adapts with the status quo, i.e. it depends on the prevailing conditions, which are determined in practice by the power distribution. A slave society will intuitively find slavery right. Slavery in the Southern states in the USA resulted in conflict as a consequence of a logical inconsistency (Kolchin, 1993). After the Declaration of Independence, in which the equality of American citizens and their basic human rights were set down, it could not be explained, why Afro-American persons should not enjoy these civil rights. This lack of an explanation soon changed the opinion on slavery: it became a necessary evil. While the slave holders had until then boasted about their cruelty, they now had to find excuses why violent measures were necessary against the slaves. It took another 200 years until the slaves were finally freed, but this was undoubtedly the result of this logical inconsistency.

Another example that the prevailing power distribution modulates ethical intuition is that many children in elementary school concede that animals have the same right to life and protection from harm as humans. Children of this age often do not distinguish between humans and other animals in their assessment of suffering or death. They are often only pushed into this position later by societal reality. This I have learnt from more than 10 years of teaching about animal protection in schools. Can one trust an "ethical intuition" which can be influenced in such a way?

If we truly want to orient ourselves on unprejudiced fairness, then we can only try to find ethics based on scientific facts. Until today, science, and in particular the natural sciences based upon mathematical and logical thinking, remains the only basis for political decisions considered acceptable. Karl Popper (1998) developed the concept of "verisimilitude", on the basis of which such a consensus is formed. Therefore, rational ethics may not stand in contra-

diction to such a scientific consensus of verisimilitude, but must comply with the criteria of logical consistency, contextual substantiation and universality (Rachels, 1991).

4 Ethical realism and naturalistic fallacy

If we want to establish ethics using classical scientific methods, we must ask whether ethics can be a scientific phenomenon at all. In what sense can ethical qualifications such as „good“ or „bad“ or „right“ or „wrong“ really exist objectively? Values are always relative with respect to a given goal, and not absolute: something can be good or bad to achieve a certain goal, or to follow a specific preference. For absolute values we would need an absolute goal, to attain which something can be either "good" or "bad". However, (seemingly), only religion can provide absolute values. A meaning or a goal of the universe cannot be stated. Therefore, there are no absolute values (Rachels, 1998).

Often it is argued that evolution, as a universal force, moves towards more complex and higher species and that this could be considered the universal goal (see Gould, 1995 for examples). Accordingly, a mentally complex being, such as a human, would have an absolutely higher objective value than another being. However, this argument is wrong in two respects: First, evolution does not aspire to achieve complexity. Instead, evolution results in diversity and variety and therefore complexity is only a by-product. Furthermore, more complex beings are not privileged by evolution. Some evolutionarily successful beings are very simple and are in no danger of extinction (Gould, 1995).

But secondly, the argument that evolution strives towards this or that and that therefore one or the other concept is "good" is a confusion of categories. What "is" (evolution) is used to draw conclusions on the completely different category of what "ought to be" (value), without these categories being linked in any way. This conclusion, called a naturalistic fallacy, is therefore incorrect (Hume, 1978, p. 211).

Further typical examples of commonly used naturalistic fallacies in ethics are the following. Often it is stated that it is natural for humans to eat meat. Or it is natural that the stronger individual dominates the weaker individual, or that individuals of one species prefer members of their own species to other beings etc. And therefore it is ethically right that humans eat meat, dominate other animals and use them to the advantage of their own species, e.g. for medical experiments. But this line of argumentation is not rational. It is a naturalistic fallacy.

5 Consciousness, from the perspective of the natural sciences

One reason why one might think that religion should be called upon to consider ethical questions lies in the phenomenon of consciousness. I use the term consciousness to mean that which vanishes when I become unconscious. When I am fully unconscious I have no sensations. Therefore, consciousness is the ability to have sensations. Consciousness requires a conscious subject that experiences these sensations. As long as I am conscious I have continuous sensations and experience them in a subjective manner.

On first inspection it seems appropriate to separate matter and mind, body and consciousness, into different categories. While the matter, i.e. the body, underlies the laws of nature described by the natural sciences, the mind, i.e. consciousness, being immaterial, is not. It therefore must be religiously determined. But on closer inspection this division does not bare up to scrutiny. Consciousness is clearly controlled by physical or, to be more exact, by neurobiological factors. Consciousness can be influenced physically and chemically: it can be literally turned off using anaesthetics, or personality or character can be affected or changed as a whole, or momentary emotional states can be changed by direct intervention in the brain. There is no reason to suppose that consciousness should not be comprehensible in scientific terms. In any case, there is no alternative but to try to do so.

The body of any being is separated from its surroundings by its skin, within

which an internal environment is created; this internal state must be maintained for the being to continue to exist. In order to achieve that, the body has automatic regulatory processes controlled, for example, by the neuronal network. This self-regulation works more effectively when there is a central control centre: the brain. Such a nervous system is called a central nervous system.

It is not only the nerve pathways from all parts of the body that come together in the brain, the whole body is also represented in different brain regions. When the body interacts with the environment, this action is “simulated” in the brain. Consciousness, according to neurobiology (Damasio, 2000), is a non-verbal commentary on these happenings, an assessment and evaluation, i.e. an understanding of the action, being facilitated by yet other parts of the brain.

My ability to be conscious must have developed in the course of the evolution of my ancestors. In order for consciousness to evolve, it must have a measurable effect on the actions of conscious beings (Balluch, 2005). How does a conscious action differ from a non-conscious action?

A computer, blindly and without consciousness, follows the commands given by its software. It receives an input that it processes according to the software rules and converts into an output, e.g. solving a mathematical problem. I could simulate this computer activity by taking the same input and following the same operational commands, thereby manipulating the input. I would then be able, albeit slower than the computer, to arrive at the same output. In order to do this I need not understand what I am doing. I need not know anything about mathematics or even the problem at hand, let alone how to solve it. If I follow the set procedure, as the computer does, consciousness plays no role. Since consciousness has evolved, it must be something different than merely following computational commands. Consciousness must have an effect on an action over and above that of a computer programme operating on a set scheme of operational commands. And this effect of consciousness on actions corresponds with the ability to make decisions based on values (Balluch, 2006).

6 Values, the ability to suffer and autonomy

In the course of my daily life, I am continuously confronted with decisions I have to make; whether I should do this or that, what I should give priority to, what I should ignore, and what importance I should give to my personal gains in relation to how those gains may affect others and, in a wider perspective, society. In other words, I evaluate. When I give some things priority over others, I am giving them a higher value than the others. When I give, in this case, higher priority to my own gains than to society, I am valuing my own gains higher than those of society, and so on. In this way we can see that I have certain values and they determine my decisions and in turn, my behaviour.

Values form the cornerstones of my decisions, but, where do they come from? Let us imagine that on my right I have a tomato salad and on my left a potato salad. Which one do I reach for? Maybe I am not hungry or do not fancy salad and I therefore ignore them both. Or maybe I associate tomato salad with being ill because the last time I ate tomato salad I was ill, and therefore I reach for the potato salad. Or I might have an unconscious association with the pleasant social occasion on which I last ate tomato salad, which influences my choice. It could just as well be that I have found out that the tomatoes have been grown using pesticides or that they have been transported huge distances to reach me, and I therefore make a conscious decision to take the potato salad.

I can, therefore, have conscious and unconscious reasons for my decisions and in turn, my values. They have in common the fact that they form the basis for my decisions. This basis can, therefore, be unconscious, although the decision itself is conscious. Values develop in our consciousness and trigger a conscious decision there. This is autonomy, the freedom to be able to decide and act on the basis of understanding (for example that one does not like this specific salad), and not only on the basis of reactions to stimuli and of conditioning. Thus, the ability to evaluate stands and falls with the ability to decide, i.e. autonomy, and



is directly associated with consciousness. Autonomy is the fundamental characteristic of consciousness (Balluch, 2005). However, autonomy is not to be taken as the ability to see oneself as an entity of freedom, but in its most simple form as the ability to derive intentional actions from the estimation, evaluation and understanding of the interactions of mental objects with the mental picture of oneself (Damasio, 2000).

The ability to suffer is a special case of this characteristic of consciousness to evaluate and autonomously decide on the basis of values. To stay with the above discussed example: if the tomato salad is rotten and eating it would make me ill, then I would reach for the fresh potato salad. The suffering that I would experience through being ill is valued by me as negative. Not to suffer is a positive value. Therefore, suffering is one of many possible reasons for a valuation which determines my decisions. Accordingly, the ability to suffer is dependent on consciousness.

7 Why, some argue, there should be no right to life

The capacity for suffering, which is the most obvious and perhaps the most easily proven form of valuation – suffering is bad, happiness is good –, is currently used as a pivotal point of further argumentation in ethics (pathocentric approach, Mayr, 2003). However, this approach does not consider that the capacity for suffering is only a special case of the ability of consciousness to be autonomous and thus to evaluate. Yes, autonomous beings can decide to rather be free and suffer more than to be forced to live without suffering. Some autonomous beings could even decide to want to suffer. Suffering that is obvious to the outside must therefore not necessarily be considered negative by the autonomous being experiencing it. The subjective will of a conscious being determines its values, not its suffering. Pathocentrism is therefore too narrow; autonomy is the deciding criterion for values.

As an animal can be killed by a, for it, absolutely surprising and painless death,

pathocentrism as such cannot give a direct (i.e. without consideration of the suffering of others due to this death) justification for a right to life. Under this concept, only beings that can consciously value their own life as positive, i.e. that have a concept of life and death, would even be damaged by a painless death. And such beings with a concept of life and death supposedly are exclusively more or less only adult, mentally “normal” humans (Cigman, 1981).

On the other hand, the interests and preferences of a being that has a concept of death are not damaged by a sudden and unexpected, painless death. Before death, nothing has yet happened. After death, the being is no longer alive and therefore neither its interests nor preferences can incur damage. From this point of view there is no possibility to argue for a right to life on the basis of interests or preferences, whether with or without a concept of death (Luy, 1998).

In this ethical construction of a “life preference” of beings that have a concept of death, mentally retarded persons and children are usually only indirectly attributed with a right to life. Because their further life is of great value to and in the interests of many “normal” persons, they would indirectly be attributed with a right to life. Thus, these beings are represented by a powerful interest group, which claims their right to life by an ethical contract (contractualism) (Leahy, 1991).

Alternatively, one may argue with a general psychological fear, which would develop among “normal” persons if humans without the understanding of the concept of life and death had no right to life. Especially, because some of the “normal” humans could drop out of the “normal” category as a result of an accident or age related dementia (Birnbacher, 2006).

According to my opinion, these theses, though, are not convincing for the following reasons:

1. Autonomy is the primary function of consciousness. The capacity to suffer is a secondary quality. For the autonomous being autonomy determines subjective values; the capacity to suffer is only one possible criterion. Neither the capacity to suffer, nor the suf-

fering itself nor the feeling of happiness are suitable as central ethical measures as each is too narrow.

2. A balance of the feelings of suffering and happiness between different beings, as suggested by pathocentric utilitarianism, is a confusion of categories similar to a naturalistic fallacy. I can only value in relation to a fixed preference system. However, there is no such higher preference system within which the suffering of a being with his or her own preference system could be subtracted from that of another being with his or her own preference system. The suffering of entity A does not lie in the same category (or algebra) as the suffering of entity B, which would be a prerequisite to be able to form a sum of both sufferings. By analogy, in the case of the naturalistic fallacy what is and what should be are also wrongfully taken to be in the same category and put into relation to each other.
3. The conscious will is not the only basis for valuing something as good or bad. Everything that is beneficial towards what a being consciously wants is implicitly valued positively by this being, even if it is not conscious of this. Therefore, a being need not have the concept of life and death or need not consciously have the wish to continue living, to be damaged by his or her death. The autonomous being's life is of very great instrumental value and its death is a big loss.
4. In the case of many non-human animals a distinction must be made between the fear of pain and the fear of death. A rat that is irregularly subjected to, for it, unpredictable electric shocks, is in fear of pain. It behaves quite differently when it faces a direct threat of death or is made to fear imminent death by watching other animals being killed. In the first case, the rat is quiet and expectant, in the second case loud and in panic. These animals can thus clearly display a specific fear of death, which differs from the fear of pain.
5. Every being with a consciousness also has some form of self-consciousness, in which it discriminates between itself and its surroundings. Even in the simplest form of consciousness, in core

consciousness, the being must live in time, have a conscious short-term memory and, at least for a short time, keep its identity. Then it has, if only for a short time period, a preference to continue living (Balluch 2005).

6. If certain beings are to be granted the right to life in form of an ethical contract or a compromise, then that is not the basis of a rational, scientific consensus, which alone can lead to justice.
7. The psychological argument that people live in fear if persons defined as “non-normal” enjoy no right to life in society, is not convincing. In the Third Reich, in which far-reaching „euthanasia“ was practiced, and so-called “burdens of existence” but also politically unsuitable or ethnically unwanted persons were rigorously killed, most people still did not live in fear. Often, contemporary witnesses speak of having felt a subjectively greater sense of security than in today’s society. On the other hand, psychological arguments can be brought against the killing of non-human animals, e.g. basic sympathy or the psychological contradiction between giving loving care and simultaneously considering the life of the cared for animal ethically irrelevant. A person, who lovingly strokes an animal and then simply kills it from behind, is scarcely ambivalent and unpredictable. The sudden killing of an animal without its knowledge of this can only succeed by delusion. It is first made to feel safe and then suddenly killed.
8. If acting wrongly from an ethical point of view is seen only consequentially as thwarting the interests of beings, even if it is their interest to live on the basis of an understanding of the concept of life and death, then painless, unexpected killing is not ethically wrong. As long as the being is alive, none of its interests are thwarted. When it is dead, it no longer has interests that could be thwarted. However, this argument only applies to consequentialistic ethics. Deontological ethics do not orient themselves on the consequences of an act, but value the act itself as good or bad. A right to life based on deontological ethics therefore does not face the problem that a being no longer exists after it is dead and therefore has no

disadvantage, and thus this counterargument does not apply.

8 From values to animal rights

Every being that possesses consciousness is able to act autonomously or intentionally, meaning, that it can decide whether it wants this or that. Exactly this is the evolutionary function of consciousness. And in order for this being to be able to decide between different options, it must make conscious evaluations. These evaluations are necessarily subjective. They correspond to the particular value system of the evaluating being. And this value system is determined through many different things, for example its genetic make-up and its prior experiences. “Good” and “bad” are relative, i.e. things are good or bad always in relation to the (unconscious) interests or the conscious aims of a being with consciousness.

Does that mean that all ethics, since they are based on values, have to remain subjective? Yes and no. Most values certainly remain subjective, but some values have a categorical existence, which is by necessity the same for every being that is able to have values and therefore such values are in that sense objective. Only categorical values can form the basis for deontological ethics, in which one does not deal with ethically good or bad consequences, but with ethically good or bad acting as such. And only non-consequentialistic ethics, such as deontological ethics, can evade the Epicurean argument that the unexpected painless death cannot be ethically bad since the being that would suffer from such bad consequences no longer exists.

When I want to play chess, for example, I need to find someone to play with, a chess board and pieces, time and so on. But, aside from these obvious things, there are also certain other basic requirements, which are needed implicitly, for example, my heartbeat. I cannot play chess without a heartbeat – I would simply die. For all activities that I could wish to do, three basic requirements are always necessary: I must be alive, I must be free to act and I must be unharmed. These three basic requirements – life, lib-

erty and freedom from harm – are categorically necessary, implicit conditions for being able to act intentionally.

Let us distinguish the conscious will of a being with consciousness from its unconscious interests, i.e. all those requirements that the being is not conscious of, which nevertheless must be fulfilled in order for the being to be able to exercise its will. It is then in the interest of every being with consciousness to be alive, to have liberty and to be free from harm. Every being with consciousness values its life, liberty and bodily integrity as good. Life, liberty and bodily integrity are, therefore, categorically good values because every being that is capable of evaluating them, values them as good, and in this sense they are objectively good (Balluch 2005).

9 The right to life

In a society like ours, there is an institution with a monopoly on violence. The reason for this is that through the existence of an all-powerful institution, such as the police force, all individual acts of violence can be prevented, because they do not stand a chance of defeating this all-powerful institution. Thus, this all-powerful institution has a monopoly on violence in society. With this monopoly on violence comes a great responsibility. After all, the all-powerful institution is in the position of implementing all manner of values. Accordingly, society has invented rights of the individual to certain things, which guarantee that the institution will respect those things and insure that others within society will respect them.

I have consciousness and therefore I have a will. Hence it is in my categorical interest to have life, freedom and bodily integrity. That this interest is categorical ensures that it leads to an objective value and as such to deontological ethics. So, on the basis of these objective values, I, as a being able to reflect ethically (moral agent) demand rights to life, liberty and bodily integrity from the all-powerful institution in society, because I have consciousness. When I now want to be rationally consistent or, in other words, want to follow rational ethics, then I must



simultaneously demand the same right to life, liberty and bodily integrity for all beings with consciousness (moral patients). These beings also fulfil the same requirements that I have for validating my own demands, which are based on categorical values.

The same universality applies in the following instance: Let's say, for example, that I demand a pay rise because I have a PhD. After all, it proves I have had a better education than those who haven't got a PhD, I argue. Even when it is subjectively of no interest to me whether others with the same education also receive a pay rise, I must nevertheless, if I wish to be rationally consistent, also simultaneously, at least implicitly, demand the same pay rise for others holding a PhD. This is the difference between acting on an objective-rational rather than a subjective-emotional basis.

The form of universality used here can also be formulated as a categorical imperative according to Immanuel Kant: The maxims of an ethical demand must be valid as a basic law, for all cases in which the conditions for its justification are fulfilled.

As living is a necessary prerequisite for autonomy, its instrumental value is infinitely high for the respective being. Death is therefore the worst harm that can be done to a living being, completely independent of whether it has a comprehension of the concept of life and death and whether it consciously wants to live or not.

All beings, who, firstly, have consciousness, secondly, act on a rational basis and, thirdly, understand that because they are conscious, they have a categorical interest in their life, freedom and bodily integrity, and hence demand rights for those interests from society (moral agents), must of necessity demand the same right to life, freedom and bodily integrity for all beings with consciousness (moral patients). The basis for this is autonomy. The basic rights to life, freedom and bodily integrity are instrumental to safeguard the autonomy of the being that has them. But this right to

autonomy is different from the pathocentric view to minimise suffering. Sometimes, an autonomous life means more suffering. But we all still prefer autonomy than having others decide for us, what we must do, even if that might mean less suffering.

This conclusion is not a naturalistic fallacy. The basis for the conclusion is the fact that all beings, which are able to value (i.e. have a will) must absolutely and necessarily (categorically) deem their own basic freedoms to be good. Therefore, neither intuitive basic nor objective values are simply ad hoc introduced, and what "ought to be" is not being derived from what "is".

This so derived right to life is based on rational, scientific arguments and can therefore become consensus, and it is generally valid in society. That means that the monopoly on violence in society is obliged to respect and to defend this right to life of all conscious beings. This right to life is deontological on the basis of categorical interests and is not based on consequentialism. It is therefore irrelevant that after a sudden, violent but painless death the dead organism neither suffers nor experiences the damage done to its interests. Instead, it is the action of killing which is ethically wrong. Already today the animal protection law condemns the painless, sudden killing of animals and deems it punishable unless there are good grounds for this action.

10 Who has a right to life?

What remains to be done is to find empirically which beings possess consciousness and which don't. There must be empirical ways to find this out, as consciousness is a phenomenon that is part of natural science, since conscious beings must act differently to non-conscious beings, otherwise consciousness would not have evolved.

To find that a being responds to a stimulus or shows pain is not enough to prove the existence of consciousness, since those processes can take place without

consciousness, by simple nervous or physiological reactions. It is known that a pain reaction of the body does not have to be accompanied by the conscious experience of pain. Also, instinctive actions or learning by conditioning does not suffice for a proof of the existence of consciousness, since such things can be simulated by neuronal networks that can be programmed on a computer. But, conversely, the fact that a being sometimes acts instinctively or according to its conditioning does not prove that it has no consciousness. After all, I have consciousness, and I do sometimes act instinctively and I most definitely can be conditioned.

Empirical criteria for consciousness are not straightforward to come by, since we have to look for an activity that cannot be simulated by computer programmes. But every single action taken alone can be simulated. Only if we do not know in advance the sort of problems we will encounter, will it be impossible to write a programme that can fully simulate a conscious being. Also, a defining characteristic of consciousness is that it does not always react the exact same way to the same problem; hence its actions cannot necessarily be reproduced under the controlled conditions of a scientific experiment.

Still, we can find criteria for consciousness, which can convince us of its existence in a being, if those criteria surface sufficiently often and under changing circumstances. Such criteria could be that we find a being is learning through comprehension instead of through conditioning, or that it shows, through adequate flexible reactions to different problems, that it has understood those problems, or that it orders its perceived world through sensible concepts and categories, or that it develops true culture in a group and so forth. Ethological studies prove this way that at least all vertebrates and cephalopods fulfil such criteria in a convincing way. Correspondingly, for reasons of rational consistency, those beings deserve the same rights to life, liberty and bodily integrity that we award ourselves.

Tiere haben ein Recht auf Leben

Martin Balluch

Verein gegen Tierfabriken, Wien, Österreich

Zusammenfassung

Staat und Kirche sind zu trennen, und daher dürfen sich Gesetzgebung und Rechtssystem nicht an religiösen Dogmen, sondern nur an einer empirisch-rationalen Ethik orientieren, die konsensfähig ist. Dazu muss das Bewusstsein naturwissenschaftlich beschrieben und der Anthropozentrismus und das darauf basierende Mensch-Tier Bild der Aufklärung kritisiert und auf seine faktische Basis hin untersucht werden. Dabei zeigt sich, dass Bewusstsein durch die Fähigkeit zu Autonomie bestimmt ist. Und Bewusstsein hat eine evolutionäre Kontinuität, d.h. es gibt keinen

grundsätzlichen Unterschied zwischen menschlichem und tierlichem Bewusstsein. Das Leben ist von höchstem instrumentellem Wert für ein autonomes Lebewesen, um seine Autonomie umsetzen zu können, und liegt daher in seinem größten Interesse. Umgekehrt ist der Tod von größtem Schaden für dieses Lebewesen. Weil ich als autonomes Lebewesen autonom handeln will, fordere ich von der Gesellschaft ein Recht auf Leben ein. Das Prinzip Universalität zwingt mich dann, dasselbe Recht auch für alle anderen autonomiefähigen Lebewesen zu fordern.

Keywords: animal rights, right to life, philosophy, consciousness

Warum Tiere ein Recht auf Leben haben

1 Ist Ethik eine religiöse Frage?

„Was soll ich tun?“ – das ist die zentrale Frage unseres Lebens. Laufend sehen wir uns mit Handlungsalternativen konfrontiert und müssen entscheiden: Wähle ich die eine oder die andere? Solange die Entscheidung dabei nur mich selbst betrifft, geht sie sozusagen niemanden anderen etwas an. Auf welcher Basis entscheiden wir aber, wie wir miteinander umgehen, sowohl individuell als auch gesamtgesellschaftlich, d.h. wenn Gesetze über den Umgang miteinander erlassen werden?

Man könnte die anfänglich gestellte Frage daher auch so formulieren: Was ist gut und was ist böse? Weil, Gutes soll ich tun, Böses unterlassen oder sogar unter Strafdrohung verbieten. Die Unterscheidung in gut und böse sei aber, so wird oft argumentiert, eine Frage von Religion und Spiritualität. Während nicht-religiöse Bewertungen dieser Art als materialistisch oder sogar egoistisch und jedenfalls als relativ für den Vorteil eines Individuums angesehen werden, könne nur die wahre Religion eine absolute Bewertung liefern. Was ist allerdings die wahre Religion?

Religion ist nur ein Glaube, ohne jede faktisch-wissenschaftliche Basis. Im Gegensatz zu empirisch-rationalen Aussagen lassen sich religiöse weder begründen noch kritisieren. Sie können auch keine Basis für eine gesamtgesellschaftliche Entscheidung sein, weil sich zur Religion mangels überzeugender Argumente kein Konsens finden lässt. Wollen wir eine Religion als die Unterscheidungsgrundlage zwischen gut und böse heranziehen, dann bleibt nur die Gewalt, um diese Meinung durchzusetzen. Überzeugen kann ich ohne empirisch-rationale Argumente niemanden.

Ist es denn richtig, dass sich über gut und böse nicht rational argumentieren ließe? Interessant ist folgende Beobachtung dazu, die auf Sokrates zurückgeht (Schmidt-Salomon, 2005). Auf die Frage, ob eine religiöse Wahrheit jemals unethisch sein kann, antworten die Gläubigen meistens, dass sich eine wahre Religion dadurch auszeichne, keine unethischen Wahrheiten zu haben. Damit unterscheiden aber selbst die Gläubigen zwischen „gut“ in einem religions-unabhängigen Sinn und „gut“ im religiösen Sinn. Würde eine Religion z.B. das Foltern von Kindern fordern, dann ist das Foltern von Kindern „gut“ im Sinn dieser Religion. Wir würden das aber dennoch

für unethisch, also „böse“, halten, und mit den Worten der Gläubigen von vorher würde es sich hier um eine unethische religiöse Wahrheit handeln. Wir haben also eine Meinung was „gut“ ist, die von der Religion unabhängig scheint. Seit der Aufklärung ist eine gesellschaftliche Entwicklung – mit Fort- und Rückschritten – Richtung allgemeiner Menschenrechte und individueller Freiheit, weg von Folter, Todesstrafe und Sklaverei, zu bemerken. Diese Entwicklung mit ihrer eigenen Sicht von „gut“ musste gegen den Widerstand der Religionen erkämpft werden, sie war nicht Teil der Religionen.

2 Ethik braucht Konsens und nicht Kompromiss

In einer Demokratie wird immer der Kompromiss zwischen verschiedenen Interessen verschiedener Gruppierungen von WählerInnen gesucht. In der repräsentativen Demokratie sind die Interessensgruppen idealerweise im Parlament oder in den Entscheidungsgremien vertreten. Kompromiss bedeutet, dass jede Interessensgruppe Abstriche von ihren Vorstellungen macht. Welche Gruppe allerdings wie viele Abstriche machen



muss, ist eine Frage der Machtverhältnisse. Mächtige Interessensverbände machen keine Abstriche, schwache Interessensverbände sehr große. Interessen, die gar nicht vertreten sind, werden in einem Kompromiss überhaupt nicht berücksichtigt.

Ethik handelt aber von Gerechtigkeit und muss daher von gegebenen Machtverhältnissen unabhängig sein. Ja, Ethik bzw. Gerechtigkeit wird ja gerade gegen die Mächtigen als Argument vorgebracht, damit die Interessen der Ohnmächtigen berücksichtigt werden. Eine ideale Ethik darf sich also nie an Kompromissen orientieren, sondern muss den Konsens suchen. Das Ziel muss sein, dass alle diejenigen, die entsprechend vernünftige Einsicht in die Fragestellungen haben, vorurteilslos zum selben Schluss, zum Konsens, kommen. Und diese Voraussetzung ist nur für eine rational-objektive Ethik gegeben, die sich an empirisch-wissenschaftlichen Fakten orientiert, und nicht an religiösen Ideen. Ist so eine rationale Art der Ethik überhaupt möglich?

Die Geschichte unserer Gesellschaft gibt uns diesbezüglich sehr wohl Hoffnung. Die Nürnberger Prozesse aufgrund der Nazi-Kriegsverbrechen wurden praktisch von der gesamten Welt auf ethischer und nicht juristischer Basis geführt und gelten heute einhellig als Sieg der Gerechtigkeit. Die UNO Menschenrechtsdeklaration von 1948 als Folge der Verbrechen im Rahmen des 2. Weltkriegs, aber auch die Helsinki Deklaration der Menschenrechte 1964 gegen medizinische Menschenversuche, werden heute allgemein anerkannt und kommen einem Konsens der menschlichen Gemeinschaft in der Praxis so nahe, wie das nur sein kann. Nur religiöse FundamentalistInnen weigern sich noch, diesem Konsens zuzustimmen.

Ähnlich verhält es sich mit Befreiungsbewegungen, wie die Sklavenbefreiung und die Frauenemanzipation. Heute ist international allgemein anerkannt, dass diese Befreiungen richtig und notwendig waren. Das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch von 1811 auf der Basis der Ideale von Freiheit und Gleichheit der Aufklärung gilt in Österreich auch heute noch. Adaptierungen im Detail des Gesetzes können nicht dar-

über hinwegtäuschen, dass die Grundprinzipien Freiheit und Gleichheit unbestritten einen Konsens in unserer Gesellschaft darstellen.

3 Rationale statt religiöse Ethik

Um einen derartigen Konsens zu finden, müssen also religiöse Argumente aus der Ethik ausgeschlossen, d.h. Staat und Kirche getrennt werden. Auf welcher Basis lassen sich dann ethische Grundsätze herleiten? Wenn wir von einer „ethischen Intuition“ in der Gesellschaft ausgehen, dann haben wir ein ähnliches Problem mit der Gerechtigkeit wie beim Kompromiss: Die ethische Intuition oder das gesunde Volksempfinden orientieren sich am Status Quo, also an den herrschenden Zuständen, die durch die Machtverhältnisse in der Praxis festgelegt wurden. Eine Sklavengesellschaft wird intuitiv die Sklaverei für gerecht halten. Tatsächlich wurde die Sklaverei in den Südstaaten der USA aber aus Gründen logischer Inkonsistenz zum Konflikt (Kolchin, 1993). Nach der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, in der die Gleichheit der BürgerInnen und die Menschenrechte festgelegt wurden, war nicht erklärbar, warum in der Praxis schwarze Menschen keine Bürgerrechte haben sollten. Die Gesellschaft kam in einen Erklärungsnotstand, der sehr bald die Ansicht von Sklaverei auf den Kopf stellte: Sie wurde zum notwendigen Übel. Hatten die SklavenhalterInnen bis dahin noch mit ihrer Grausamkeit geprahlt, so musste fortan für Gewaltmassnahmen gegen Sklaven und Sklavinnen eine Ausrede, warum das notwendig sei, gefunden werden. Bis zur endgültigen Sklavenbefreiung sollten allerdings noch 200 Jahre vergehen, aber sie wurde zweifellos durch diese logische Inkonsistenz ausgelöst.

Dass die gegebenen Machtverhältnisse die ethische Intuition bestimmen, zeigt sich auch in dem Phänomen, dass sehr viele Volksschulkinder nichtmenschlichen Tieren dasselbe Recht auf Leben und Unversehrtheit zugestehen, wie Menschen. Kinder unterscheiden in diesem Alter oft nicht zwischen Menschen und anderen Tieren in der Bewertung von Leid und Tod, sie werden erst durch die

gesellschaftliche Realität in diese Position gedrängt. Das zeigt meine persönliche Erfahrung nach mehr als zehn Jahren Tierschutzunterricht in Schulen. Kann man einer ethischen Intuition noch vertrauen, die derartig beeinflusst wird?

Wollen wir uns wirklich an vorurteilsloser Gerechtigkeit orientieren, dann bleibt uns also nur der Versuch, rational auf Basis wissenschaftlicher Fakten eine Ethik zu finden. Die Wissenschaft, namentlich die Naturwissenschaft auf Basis mathematisch-logischer Beschreibung, ist bis heute die einzige konsensfähige Grundlage für politische Entscheidungen geblieben. Karl Popper (1998) hat das Konzept der Wahrheitsähnlichkeit entwickelt, auf deren Basis dieser Konsens entsteht. Die rationale Ethik darf also diesem naturwissenschaftlichen Konsens der Wahrheitsähnlichkeit nicht widersprechen und muss den Kriterien von logischer Konsistenz, kontextueller Begründung und Universalisierbarkeit genügen (Rachels, 1991).

4 Ethischer Realismus und naturalistischer Fehlschluss

Wollen wir uns mit klassisch naturwissenschaftlichen Methoden der Ethik nähern, so stellt sich die Frage, ob Ethik denn ein naturwissenschaftliches Phänomen sein kann. In welchem Sinn könnten ethische Bewertungen wie „gut“ und „böse“ oder „richtig“ und „falsch“ objektiv real existieren? Werte sind immer relativ für ein gegebenes Ziel, für einen Sinn, und nicht absolut: Etwas ist gut oder schlecht, um ein gewisses Ziel zu erreichen, um eine gewisse Präferenz zu fördern. Für absolute Werte müsste es ein absolutes Ziel geben, für das etwas gut oder schlecht sein kann. Allerdings kann nur eine Religion (scheinbar) absolute Werte liefern. Ein Sinn oder ein Ziel ist im Universum nicht auszumachen. Daher gibt es auch keine absoluten Werte (Rachels, 1998).

Oft wird argumentiert, dass die Evolution als universale Kraft im Universum nach Komplexerem, Höherem streben würde und damit dem Universum ein Ziel geben könnte (Beispiele in Gould, 1995). Entsprechend hätte ein mental komplexeres Lebewesen, wie der

Mensch, einen absolut höheren, objektiven Wert als andere Wesen. Dieses Argument ist aber in zweierlei Hinsicht falsch. Erstens strebt die Evolution nicht nach Komplexität. Vielmehr entsteht durch die Evolution Diversität bzw. Vielfalt und daher nur nebenher auch Komplexität. Aber komplexere Wesen werden von der Evolution nicht bevorzugt, viele evolutionär erfolgreiche Wesen sind sehr einfach und sterben alles andere als aus (Gould, 1995).

Aber zweitens ist das Argument, die Evolution würde faktisch dieses und jenes tun, und daher sei dieses oder jenes gut, eine Kategorienverwechslung. Es wird dabei von einer Kategorie, dem Sein (Evolution), auf eine ganz andere Kategorie, das Sollen (Wert), geschlossen, ohne dass diese beiden Kategorien eine Verbindung hätten. Dieser Schluss, naturalistischer Fehlschluss genannt, ist daher unzulässig (Hume, 1978, Seite 211).

Weitere typische Beispiele von vielfach verwendeten naturalistischen Fehlschlüssen in der Ethik sind folgende. Zuerst wird festgestellt, es sei natürlich für Menschen, Fleisch zu essen. Oder es sei natürlich, dass Stärkere Schwächere dominieren, oder dass Individuen einer Art ihre eigenen ArtgenossInnen anderen Wesen vorziehen würden usw. Und deshalb wäre es ethisch richtig, wenn Menschen Fleisch essen und andere Tiere dominieren oder sie für den Vorteil der eigenen Art, z.B. in medizinischen Tierversuchen, verwenden. Aber diese Schlussweise ist rational unzulässig. Sie ist ein naturalistischer Fehlschluss.

5 Bewusstsein, naturwissenschaftlich gesehen

Ein Grund, warum man meinen könnte, dass in ethischen Fragen die Religion angerufen werden soll, liegt im Phänomen des Bewusstseins. Dabei nenne ich Bewusstsein das, was verschwindet, wenn ich mein Bewusstsein verliere. Wenn ich vollkommen bewusstlos bin, habe ich keinerlei Empfindungen. Bewusstsein ist also die Fähigkeit zu empfinden, Bewusstsein setzt ein bewusstes Subjekt voraus, das diese Empfindungen erlebt. Solange ich bei Bewusstsein bin, habe ich laufend Empfindungen und erlebe diese subjektiv.

Auf den ersten Blick scheint es nahelegend zu sein, hier in Materie und Geist, Körper und Bewusstsein, zu trennen. Die Materie bzw. der Körper unterliegen den von der Naturwissenschaft beschriebenen Naturgesetzen, der Geist bzw. das Bewusstsein aber nicht, sie sind immateriell und daher religiös bestimmt. Doch lässt sich diese Trennung nicht aufrechterhalten. Das Bewusstsein ist ganz klar durch körperliche, vor allem hirnor-ganische Zustände bestimmt. Ich kann es chemisch beeinflussen, es sogar mittels Anästhesie ganz ausschalten oder die Persönlichkeit und den Charakter als Ganzes, aber auch momentane emotionale Zustände durch direkten Eingriff bestimmen bzw. verändern. Es gibt keinen Grund, warum nicht auch das Bewusstsein naturwissenschaftlich fassbar sein sollte. Und es gibt keine Alternative dazu, das zumindest zu versuchen.

Der Körper eines Wesens ist durch seine Haut von seiner Umgebung getrennt und bildet sein eigenes internes Milieu, seinen internen Gleichgewichtszustand, um weiterexistieren zu können. Um dieses interne Gleichgewicht zu erhalten, gibt es automatisierte Regelungsprozesse, z.B. durch ein Netzwerk von Nervenleitungen. Diese Selbstregulation geschieht effizienter, wenn es eine zentrale Steuerungsstelle gibt: das Gehirn. Das Nervensystem wird so zum Zentralnervensystem.

Im Gehirn (inklusive dem Rückenmark) laufen aber nicht nur die Nervenbahnen aus dem ganzen Körper zusammen, der gesamte Körper wird auch noch in verschiedenen Hirnregionen repräsentiert. Wenn dem Körper also etwas zustoßt, dann wird dieses Geschehen im Hirn quasi simuliert. Bewusstsein, so sagt uns die Neurobiologie (Damasio, 2000), ist dann ein nichtverbaler Kommentar zu diesem Geschehen, ein Einschätzen und Bewerten, bzw. ein Verstehen dieser Aktivität, das wiederum von weiteren Hirnregionen ausgeht.

Meine Fähigkeit zu Bewusstsein muss im Laufe der Evolution meiner Vorfahren entstanden sein. Damit aber die Eigenschaft, ein Bewusstsein zu haben, sich zumindest in einem gewissen Bereich durchgesetzt hat, muss Bewusstsein eine Auswirkung auf die Handlungen der Lebewesen mit Bewusstsein gehabt haben

(Balluch, 2005). Wie unterscheidet sich eine Handlung mit Bewusstsein von einer ohne?

Ein Computer folgt blind und unbewusst den Anweisungen, die ihm seine Software gibt. Ein Input wird nach diesen Anweisungen behandelt und in einen Output verwandelt, z.B. für die Lösung eines mathematischen Problems. Ich könnte diese Tätigkeit des Computers simulieren, indem ich denselben Input bekomme, genauso denselben Handlungsanweisungen folge und damit den Input manipulierte, und dann denselben Output, wahrscheinlich viel langsamer als der Computer, nennen kann. Dazu muss ich aber überhaupt nicht verstanden haben, was ich mache. Ich brauche nichts über Mathematik zu wissen und nicht einmal das Problem zu kennen, um das es geht, geschweige denn, wie ich es löse. Handle ich also nach fixen Vorgaben wie ein Computerprogramm, dann spielt Bewusstsein keine Rolle. Da sich aber Bewusstsein evolutionär in gewissen Bereichen durchgesetzt hat, muss das bewusste Handeln mehr sein, als das bloße mechanische Befolgen von vorgegebenen Handlungsanweisungen. Bewusstsein muss eine Auswirkung auf das Handeln haben, die über ein computerprogramm analoges, fixes Schema von reinen Handlungsanweisungen hinausgeht. Und diese Auswirkung des Bewusstseins auf das Handeln entspricht der Fähigkeit zu entscheiden, auf der Basis von Werten.

6 Werte, Leidensfähigkeit und Autonomie

Im täglichen Leben muss ich laufend Entscheidungen treffen, ob ich das oder jenes tu, ob ich dieser oder jener Sache den Vorzug gebe und ob ich meinen persönlichen Vorteil dem anderer bzw. der Gemeinschaft über- oder unterordne usw. Mit anderen Worten: ich bewerte. Wenn ich dieser Sache gegenüber einer anderen den Vorzug gebe, dann bewerte ich diese Sache höher als die andere. Wenn ich in diesem Fall meinen persönlichen Vorteil über den der Gemeinschaft stelle, dann bewerte ich meinen persönlichen Vorteil höher als den der Gemeinschaft usw. Ich habe also Werte, und diese bestimmen meine Entscheidungen und damit mein Verhalten.



Werte bilden die Eckpfeiler meiner Entscheidungen, aber wo kommen sie her? Sagen wir, rechts neben mir ist ein Paradeisersalat (Tomatensalat), links ein Erdäpfelsalat (Kartoffelsalat). Zu welchem greife ich? Vielleicht habe ich keinerlei Hunger oder keine Lust auf Salat und ignoriere beide. Oder aber ich assoziiere unbewusst mit den Paradeisern den Umstand, dass mir zuletzt beim Paradeisersalat-Essen schlecht geworden ist, und bevorzuge daher den Erdäpfelsalat. Oder, umgekehrt, ich assoziiere unbewusst mit dem Paradeisersalat schöne, gemeinschaftliche Erlebnisse, die ich beim letzten Essen hatte, und wähle daher ihn. Es kann aber auch durchaus sein, dass ich erfahren habe, dass die Paradeiser für diesen Salat mit Pestiziden behandelt worden sind oder von weit her transportiert wurden, und deshalb entscheide ich mich bewusst für den Erdäpfelsalat.

Ich kann also unbewusste oder bewusste Gründe für meine Entscheidung und damit meine Bewertung haben. Gemeinsam ist beiden allerdings, dass sie die Grundlage meiner Entscheidung sind. D.h. die Gründe für meine Entscheidung können unbewusst sein, der durch die Entscheidung entstandene Wille selbst ist aber bewusst. Werte entwickeln sich also im Bewusstsein und lösen dort eine bewusste Entscheidung aus. Das ist Autonomie, die Freiheit, auf der Basis von Verstehen (z.B. dass man diesen Salat nicht mag) entscheiden und handeln zu können, über bloße Reizreaktionen und Konditionierung hinaus. Die Fähigkeit zu bewerten steht und fällt demnach mit der Fähigkeit zu entscheiden, also mit der Autonomie, und tritt beim Vorhandensein von Bewusstsein auf. Autonomie ist die wesentliche Funktion von Bewusstsein (Balluch, 2005). Dabei ist aber unter Autonomie nicht die Fähigkeit zu verstehen, sich als Wesen der Freiheit begreifen zu können, sondern in seiner einfachsten Form die Fähigkeit, aus dem Einschätzen, Bewerten und Verstehen der Wechselwirkung mentaler Objekte mit dem mentalen Bild von sich selbst intentionale Handlungen abzuleiten (Damasio, 2000).

Die Leidensfähigkeit ist als ein Spezialfall der Funktion des Bewusstseins zu bewerten. Wenn, um beim obigen Beispiel zu bleiben, der Paradeisersalat bereits

verdorben ist und mir nach seinem Verzehr speiübel würde, dann werde ich nach dem nicht verdorbenen Erdäpfelsalat greifen. Das Leiden unter der Übelkeit bewerte ich negativ, nicht zu leiden ist dann ein positiver Wert. Leidensfähigkeit ist also eine von vielen möglichen Gründen für eine Bewertung, die dann Grundlage meiner Entscheidungen ist. Entsprechend steht und fällt auch die Leidensfähigkeit mit Bewusstsein.

7 Warum es kein Recht auf Leben geben soll

Die Leidensfähigkeit als offensichtlichste und vielleicht am leichtesten nachweisbare Form der Bewertung – Leiden ist schlecht, Glücksgefühle sind gut – wird jetzt in der Ethik zuweilen als Angelpunkt der weiteren Argumentation genommen (pathozentrischer Ansatz, Mayr, 2003). Dieser Ansatz übersieht allerdings, dass die Leidensfähigkeit nur ein Spezialfall der Fähigkeit des Bewusstseins, autonom zu sein und daher zu werten, ist. Ja, autonome Wesen können durchaus entscheiden, lieber frei zu sein und mehr zu leiden, als zu ihrem leidensfreien Glück gezwungen zu werden. Manche autonomen Wesen könnten sogar entscheiden, leiden zu wollen. Das nach außen offensichtliche Leid muss also nicht zwingend vom autonomen Wesen, das es erleidet, als negativ bewertet werden. Der subjektive Wille des bewussten Lebewesens führt zu Werten, nicht nur sein Leiden. Der Pathozentrismus greift also zu kurz, die Autonomie ist das entscheidende Kriterium für Werte.

Da Tiere durch einen für sie völlig überraschenden, schmerzfreien Tod umgebracht werden können, kann der Pathozentrismus an sich keine direkte (also ohne Rekurs auf die Leiden anderer wegen dieses Todes) Begründung für ein Recht auf Leben liefern. Nur für Wesen, die ihr eigenes Leben bewusst positiv bewerten können, also ein Konzept von Leben und Tod haben, würde überhaupt ein Schaden durch einen schmerzlosen Tod entstehen. Und derartige Wesen mit Konzepten von Leben und Tod seien ausschließlich mehr oder weniger erwachsene, geistig „normale“ Menschen (Cigman, 1981).

Allerdings werden auch die Interessen und Präferenzen eines Wesens, das ein Konzept vom Tod hat, durch einen plötzlichen und unerwarteten, schmerzfreien Tod nicht durchkreuzt. Vor dem Tod ist noch nichts geschehen. Nach dem Tod gibt es das Lebewesen nicht mehr, und daher gibt es auch kein Lebewesen, dessen Interessen und Präferenzen durchkreuzt wurden. Entsprechend gäbe es überhaupt keine Möglichkeit, mit Interessen oder Präferenzen für ein Lebensrecht zu argumentieren, mit oder ohne Konzept vom Tod (Luy, 1998).

Geistig behinderten Menschen und Kindern wird in der ethischen Konstruktion einer „Lebenspräferenz“ ausschließlich jener Wesen, die ein Konzept vom Tod haben, zumeist nur indirekt ein Recht auf Leben zugestanden. Weil ihr Weiterleben für viele „normale“ Menschen von hohem Wert und Eigeninteresse sei, bekämen sie quasi ein Recht auf Leben verliehen. Diese Wesen haben also eine mächtige Interessensvertretung, die ihr Lebensrecht in einen ethischen Vertrag (Kontraktualismus) hineinreklamiert (Leahy, 1991).

Oder aber man argumentiert mit einer generellen psychologischen Angst, die sich unter „normalen“ Menschen einstellen würde, wenn Menschen ohne Einsicht in Konzepte von Leben und Tod kein Lebensrecht hätten. Immerhin könnten einige der „normalen“ Menschen durch Unfall oder Altersdemenz zu solchen Wesen werden (Birnbacher 2006).

Diese Thesen sind aber meiner Ansicht nach aus folgenden Gründen nicht überzeugend:

1. Die primäre Funktion von Bewusstsein ist die Autonomie. Die Leidensfähigkeit ist eine sekundäre Qualität. Die Autonomie bedingt für das autonome Wesen subjektive Werte, die Leidensfähigkeit ist dafür nur ein Kriterium. Die Leidensfähigkeit und das Leiden bzw. das Glücksgefühl als zentraler ethischer Maßstab greifen also zu kurz.
2. Ein Aufrechnen von Gefühlen des Leidens und des Glücks zwischen verschiedenen Lebewesen, wie das der pathozentristische Utilitarismus vorschlägt, ist eine Kategorienverwechslung analog zum naturalistischen Fehlschluss. Bewerten kann

- ich nur in Bezug auf ein fixes Präferenzensystem. Es gibt aber kein solches übergeordnetes Präferenzensystem, wenn ein Wesen mit seinem eigenen Präferenzensystem das eine Leid empfindet, das zum anderen Leid eines anderen Wesens mit dessen eigenem Präferenzensystem dazu addiert werden soll. Das Leid von Wesen A ist also nicht in derselben Kategorie (bzw. Algebra) wie das Leid des Wesens B, sodass die Summe dieser Leiden gebildet werden könnte. Beim naturalistischen Fehlschluss werden, analog, das Sein und das Sollen ebenso fälschlich in derselben Kategorie angenommen und miteinander in Beziehung gesetzt.
3. Der bewusste Wille ist nicht die einzige Grundlage, um etwas als gut oder schlecht zu bewerten. Alles, was für das von einem Wesen bewusst Gewollte förderlich ist, wird von ihm positiv bewertet, auch wenn es sich dessen nicht bewusst ist. Daher muss ein Wesen nicht das Konzept von Leben und Tod haben und bewusst weiterleben wollen, um durch den eigenen Tod einen Schaden zu nehmen. Für autonome Wesen ist ihr Leben von sehr hohem instrumentellem Wert und der Tod daher ein großer Schaden.
 4. Bei vielen nicht-menschlichen Tieren muss zwischen einer Angst vor Schmerzen und einer Angst vor dem Tod unterschieden werden. Eine Ratte, der unregelmäßig und für sie unvorhersehbar elektrische Schläge verabreicht werden, hat Angst vor Schmerzen. Sie verhält sich ganz anders, als wenn sie durch eine direkte Bedrohung Todesangst hat oder durch das Mitansehen der Tötung anderer Tiere in Todesangst gerät. Im ersten Fall verhält sie sich stumm und abwartend, im zweiten laut und panisch. Diese Tiere können also sehr wohl eine spezifische Todesangst haben, die sich von der Angst vor Schmerzen unterscheidet.
 5. Jedes Wesen mit Bewusstsein hat auch zumindest in irgendeiner Form ein Selbstbewusstsein, indem es zwischen sich und seiner Umwelt unterscheidet. Selbst in der einfachsten Form von Bewusstsein, im Kernbe-

wusstsein, muss das Lebewesen in der Zeit leben, ein bewusstes Kurzzeitgedächtnis haben und zumindest kurzzeitig seine Identität bewahren. Es hat also, wenn auch nur für eine kurze Zeitspanne, eine Präferenz weiterzuleben (Balluch, 2005).

6. Wenn das Recht auf Leben gewissen Wesen in Form eines ethischen Vertrages bzw. Kompromisses verliehen werden soll, dann ist das nicht mehr der rational-wissenschaftliche ethische Konsens, der allein zu Gerechtigkeit führen kann.
7. Das psychologische Argument, dass Menschen unter Angst leben, wenn als „nicht-normal“ definierte Menschen kein Lebensrecht in der Gesellschaft genießen, überzeugt nicht. Im Dritten Reich, in dem eine weitreichende „Euthanasie“ praktiziert wurde und sogenannte „Ballastexistenzen“, aber auch politisch Missliebige oder ethnisch Unerwünschte, rigoros getötet wurden, haben die meisten Menschen dennoch nicht in Angst gelebt. Oft wird von ZeitzeugInnen in der Erinnerung von einer subjektiv empfundenen größeren Sicherheit als in der heutigen Gesellschaft gesprochen. Andererseits können auch psychologische Argumente gegen das Töten von nicht-menschlichen Tieren angeführt werden, wie z.B. ein generelles Mitgefühl oder die psychologische Unvereinbarkeit von liebevoller Pflege und Fürsorge mit einer gleichzeitigen ethischen Irrelevanz des Lebens des Pfleglings. Ein Mensch, der ein Tier liebevoll streichelt und gleich danach hinterrücks tötet, ist beängstigend zwiespältig und unberechenbar. Die plötzliche Tötung eines Tieres ohne dessen Wissen kann ja auch nur durch Täuschung dieses Lebewesens gelingen. Es wird zuerst in Sicherheit gewogen und dann plötzlich doch getötet.
8. Wenn ethisch falsch zu handeln nur konsequentialistisch als Durchkreuzen von Interessen von Wesen gesehen wird, und sei es das Interesse zu leben auf Basis eines Verständnisses der Konzepte von Tod und Leben, dann ist der schmerzlose, unerwartete Tod nicht ethisch falsch. Solange das Wesen am Leben ist, wurde kei-

nes seiner Interessen durchkreuzt. Wenn es tot ist, hat es keine Interessen mehr, die durchkreuzt hätten werden können. Dieses Argument gilt allerdings nur für eine konsequentialistische Ethik. Eine deontologische Ethik orientiert sich nicht an den Konsequenzen einer Handlung, sondern sieht die Handlung an sich als gut oder schlecht an. Ein deontologisch ethisch begründetes Lebensrecht hat also nicht das Problem, dass nach dem Tod kein Wesen mehr existiert, das einen Nachteil hat, und umgeht daher dieses Gegenargument.

8 Von subjektiven zu kategorialen Werten

Jedes Wesen mit Bewusstsein kann nach obiger Überlegung intentional bzw. autonom handeln, d.h. es kann entscheiden, ob es dieses oder jenes tun will. Genau das ist ja die evolutionäre Funktion von Bewusstsein. Und um sich für diese oder jene Vorgangsweise zu entscheiden, muss das Wesen mit Bewusstsein bewerten. Diese Werte sind aber zwingend subjektiv. Sie beziehen sich ja auf das spezifische Wertesystem jeweils des bewertenden Wesens. Und dieses Wertesystem ist durch viele verschiedene Dinge bestimmt, wie z.B. das genetische Erbgut und die bisherigen Erfahrungen. „Gut“ oder „schlecht“ ist etwas also immer relativ zu den (unbewussten) Interessen und dem bewussten Willen eines Wesens mit Bewusstsein.

Heißt das, dass auch jede Ethik, die ja auf Werten basiert, immer subjektiv bleiben muss? Ja und nein. Die meisten Werte bleiben sicherlich subjektiv, aber daneben sind manche der subjektiven Werte kategorisch für jedes willensfähige Lebewesen gegeben und in diesem Sinn objektiv. Nur kategorische Werte können eine deontologische Ethik begründen, bei der es also nicht um ethisch gute oder schlechte Konsequenzen geht, sondern um ethisch richtig oder falsch zu handeln an sich. Und nur eine nicht-konsequentialistische Ethik wie eine deontologische Ethik kann dem epikurischen Argument entgegen, dass der unerwartete, schmerzlose Tod nicht ethisch schlecht sein kann, weil das Lebewesen, das die



schlechten Konsequenzen zu erleiden hätte, gar nicht mehr existiert.

Wenn ich z.B. Schach spielen will, dann brauche ich dafür einen Partner oder eine Partnerin, ein Schachspiel, Zeit usw. Aber neben diesen offensichtlichen Dingen gibt es auch einige Grundvoraussetzungen, die implizit notwendig sind, wie z.B. meinen Herzschlag. Ohne Herzschlag kann ich nicht Schach spielen, weil ich einfach sterbe. Für alle Aktivitäten, die ich wollen kann, sind drei Grundvoraussetzungen immer notwendig: Ich muss am Leben sein, muss frei sein zu handeln und unversehr sein. Diese drei Grundvoraussetzungen – Leben, Freiheit und Unversehrtheit – sind kategorisch notwendige, implizite Bedingungen, um autonom handeln zu können.

Unterscheiden wir der Einfachheit halber zwischen einem bewussten Willen eines Wesens mit Bewusstsein und seinen unbewussten Interessen, also all den Voraussetzungen, die dem Wesen zwar nicht bewusst sind, aber auch erfüllt sein müssen, damit es seinen Willen umsetzen kann. Dann folgt, dass es im Interesse eines jeden Wesens mit Bewusstsein liegt, dass es lebt und frei und unversehr ist. Jedes Wesen mit Bewusstsein bewertet damit sein Leben, seine Freiheit und seine Unversehrtheit als gut. Leben, Freiheit und Unversehrtheit sind also kategorisch gute Werte, weil jedes Wesen, das bewerten kann, sie als gut bewertet, und in diesem Sinn sind sie objektiv gut (Balluch, 2005).

9 Das Recht auf Leben

In einer Gesellschaft wie der unsrigen gibt es ein Gewaltmonopol. Das Kalkül dahinter ist, um individuellen Gewaltakten vorzubeugen eine übermächtige Institution wie die Polizei zu schaffen, gegenüber der jede individuelle Gewalt keine Chance hat. Diese übermächtige Institution hat also dann ein Gewaltmonopol in der Gesellschaft. Mit dem Gewaltmonopol geht natürlich eine entsprechende Verantwortung einher. Immerhin kann es ja alle x-beliebigen Werte durchsetzen. Entsprechend gibt es Rechte gegenüber dem Gewaltmonopol als Gegengewicht. Diese Rechte auf etwas sind Garantien des Gewaltmono-

pols, dieses etwas für die Individuen auch durchzusetzen bzw. zu respektieren. Es gibt also keine Naturrechte, sondern nur Rechte innerhalb einer Gesellschaft gegenüber deren Gewaltmonopol (Silverstein, 1996).

Ich habe ein Bewusstsein und deshalb einen Willen. Deshalb sind Leben, Freiheit und Unversehrtheit in meinem kategorischen Interesse. Als zur ethischen Reflexion fähiges Wesen (*moral agent*) erkenne ich das und fordere deshalb gegenüber dem Gewaltmonopol Rechte auf Leben, Freiheit und Unversehrtheit ein (kontextuelle Begründung). Wenn ich jetzt rational konsistent sein will, also eine rationale Ethik verfolge, dann muss ich mit meiner Forderung auch gleichzeitig für alle Wesen mit Bewusstsein (*moral patients*) ein Recht auf Leben, Freiheit und Unversehrtheit fordern. Auch diese Wesen erfüllen ja die Voraussetzung, die ich für meine Forderung geltend gemacht habe (Universalisierbarkeit).

Das verhält sich ähnlich wie z.B. im folgenden Fall. Sagen wir, ich fordere eine Gehaltserhöhung mit der Begründung, weil ich einen Dokortitel habe. Immerhin hätte ich dadurch ja eine entsprechend bessere Ausbildung, so argumentiere ich. Auch wenn ich mich subjektiv nicht dafür interessieren sollte, ob andere mit Dokortitel ebenso eine Gehaltserhöhung bekommen, muss ich aber, wenn ich rational konsistent handeln will, gleichzeitig mit meiner Forderung zumindest implizit auch für alle anderen, die einen Dokortitel haben, eine Gehaltserhöhung fordern. Das ist der Unterschied zwischen objektiv-rationalem und subjektiv-emotionalem Handeln.

Diese hier verwendete Form der Universalisierbarkeit lässt sich auch als kategorischer Imperativ nach Immanuel Kant formulieren: Die Maximen der ethischen Forderung müssen als allgemeines Gesetz auch für alle jene Fälle gelten, in denen die Begründungsbedingungen ebenso erfüllt sind.

Da Leben eine notwendige Voraussetzung von Autonomie ist, wird sein instrumenteller Wert für das betroffene Lebewesen unendlich hoch. Der Tod ist also der größte Schaden, der einem Lebewesen zugefügt werden kann, ganz unabhängig davon, ob es eine Einsicht in

Konzepte von Leben und Tod hat und sein Leben bewusst will oder nicht.

Alle Wesen, die erstens ein Bewusstsein haben, zweitens rational sind und drittens verstehen, dass ihr Leben, ihre Freiheit und ihre Unversehrtheit in ihrem Interesse sind, und deshalb Rechte darauf fordern, müssen also zwingend dieselben Rechte auf Leben, Freiheit und Unversehrtheit für alle Wesen mit Bewusstsein fordern. Die Grundlage dafür liefert die Autonomie, zu der Wesen mit Bewusstsein fähig sind. Die Grundrechte auf Leben, Freiheit und Unversehrtheit sollen diese Autonomie ermöglichen, sie sind also die Säulen des eigentlichen zentralen Grundrechts auf Autonomie. Autonomie ist aber von Leidensminimierung zu unterscheiden. Oft bedeutet ein autonomes Leben mehr Leid. Aber wir alle bevorzugen dennoch die Autonomie, anstelle zu unserem leidfreien Glück gezwungen zu werden.

Bei dieser Schlussfolgerung handelt es sich nicht um einen naturalistischen Fehlschluss. Die Basis der Schlussfolgerung bildet ja der Umstand, dass alle Wesen, die überhaupt zu einer Wertung fähig (d.h. willensfähig) sind, ihre eigenen Grundfreiheiten zwingend notwendig (kategorial) als gut bewerten müssen. Es gibt also weder intuitiv eingeführte allgemeine oder objektive Werte, noch wird aus dem Sein auf ein Sollen geschlossen.

Dieses so hergeleitete Recht auf Leben ist rational-wissenschaftlich begründet und daher konsensfähig, und es gilt allgemein innerhalb der Gesellschaft. D.h. das Gewaltmonopol in der Gesellschaft ist verpflichtet, dieses Recht auf Leben aller bewussten Lebewesen zu respektieren und zu verteidigen. Dieses Recht auf Leben ist auf der Basis kategorialer Interessen deontologisch und nicht konsequentialistisch begründet. Es ist also unerheblich, dass nach einem plötzlichen, gewaltsamen aber schmerzfreien Tod das getötete Lebewesen weder leidet noch durchkreuzte Interessen subjektiv erlebt. Vielmehr ist die Tötungshandlung an sich ethisch falsch. Bereits heute anerkennt das Tierschutzgesetz die schmerzlose, plötzliche Tötung von Tieren als strafbar, sofern keine guten Gründe für diese Handlung vorliegen.

10 Wer hat ein Recht auf Leben?

Was bleibt, ist also empirisch festzustellen, welche Wesen ein Bewusstsein haben. Das muss sich ja empirisch prüfen lassen, weil Bewusstsein ein naturwissenschaftliches Phänomen ist, und weil es ja Auswirkungen auf die Handlungen des Wesens mit Bewusstsein hat, ansonsten hätte es sich evolutionär nicht entwickelt.

Reiz- und Schmerzreaktionen bei Lebewesen reichen allerdings nicht für den Nachweis von Bewusstsein aus, weil sie auch ohne Bewusstsein ablaufen können. Auch Instinkthandlungen und Lernen durch Konditionierung sind kein Hinweis auf Bewusstsein, weil sie im Prinzip programmierbar sind. Allerdings schließt der Umstand, dass ein Wesen mit Instinkt oder Konditionierung agiert, Bewusstsein nicht aus. Ich habe ein Bewusstsein und setze trotzdem zuweilen Instinkthandlungen und bin auch konditionierbar (Balluch, 2005).

Empirische Kriterien für Bewusstsein sind schwierig nachzuweisen, weil sie im Wesentlichen darauf basieren, dass sie nicht durch einen Computer simulierbar sind. Aber einzelne Handlungen unter gegebenen Bedingungen sind immer programmierbar. Erst wenn die Bedingungen für die Handlungen von vornherein nicht bekannt sind, wird das Programmieren schwierig wenn nicht unmöglich. Bewusstsein zeichnet sich gerade dadurch aus, dass unter denselben Bedingungen nicht unbedingt dieselbe Handlung gesetzt wird. Die entsprechenden Ergebnisse von etwaigen Experimenten sind also nicht unbedingt reproduzierbar.

Dennoch lassen sich Kriterien finden, die hinreichend für Bewusstsein sind und bei verschiedenen Wesen durch die Fülle ihres Auftretens überzeugend ein Bewusstsein belegen: Wenn Wesen durch Verstehen statt durch Konditionierung lernen können, wenn sie durch problemadäquate, flexible Reaktionen ihr Verständnis von Problemen zeigen, wenn sie ihre Sicht der Welt durch sinnvolle Konzepte und Kategorisierungen erschließen, wenn sie Kultur haben usw. Die Ethologie zeigt uns, dass zumindest alle Wirbeltiere und Kopffüßler diese Kriterien in ausreichendem Maß erfüllen, um ein Bewusstsein glaubwürdig zu machen (Balluch, 2005). Entsprechend müssen wir aus Gründen der Konsistenz und damit der Gerechtigkeit auch diesen Wesen Grundrechte auf Leben, Freiheit und Unversehrtheit einräumen, wenn wir sie uns selbst geben wollen.

Literatur

- Balluch, Martin (2005). *Die evolutionäre Kontinuität von Bewusstsein. Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte*. Wien: Guthmann-Peterson.
- Birnbacher, Dieter (2006). *Bioethik zwischen Natur und Interesse*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Cigman, Ruth (1981). Death, Misfortune and Species Inequality. *Philosophy and Public Affairs* 10, 1.
- Damasio, Antonio (2000). *The Feeling of What Happens. Body, Emotion and the making of Consciousness*. Vintage.
- Hume, David (1978). *Traktat über die menschliche Natur*: Band II (zweites und drittes Buch) Über die Affekte – Über Moral. Hamburg: Meiner Verlag.
- Gould, Stephen Jay (1995). The Evolution of Life on Earth. *Scientific American* 272, 85-91.
- Kolchin, Peter (1993). *American Slavery 1619-1877*. New York: Hill and Wang.
- Leahy, Michael (1991). *Against Liberation, Putting Animals in Perspective*. New York: Routledge.
- Luy, Jörg (1998). *Tötungsfrage in der Tierschutzethik*. Dissertation FU-Berlin.
- Mayr, Petra (2003). *Das pathozentrische Argument als Grundlage einer Tierethik*. Münster Westfalen: Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat.
- Popper, Karl (1998). *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Rachels, James (1991). *Created from Animals. The moral implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Rachels, James (1998). *Ethical Theory I. The Question of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmidt-Salomon, Michael (2005). *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*. Aschaffenburg: Alibri.
- Silverstein, Helena (1996). *Unleashing Rights. Law, Meaning and the Animal Rights Movement*. University of Michigan Press.

Korrespondenzadresse

Dr. Martin Balluch
Verein gegen Tierfabriken
Tierrechtsverein
Waidhausenstraße 13/1
1140 Wien, Österreich
E-Mail: martin.balluch@vgt.at