



Tierrechte werden dann von
Menschen umgesetzt, wenn
Menschen anerkennen, *wer*
Tiere in Wirklichkeit sind!

Dieses Bild hat Cam B. im Rahmen des Kunstprojekts
<https://46millionturkeys.com/> gezeichnet.

E-Reader: Gruppe Messel 2021 / 3

ISSN 2700-6905

Jahrgang 3, Nr. 3, März 2021

Edition Farangis

Im Rahmen der Diskussion über Speziesismus, alternative Begriffe, Begriffserweiterungen und Begriffsinterpretationen (1).

Richard Ryder: Darwinismus, Altruismus und Schmerzfähigkeit

Diese Ausgabe ist dem Wirken von Dr. Richard Ryder gewidmet, der 1970 den Begriff „Speziesismus“ prägte. Im Zuge der Diskussion, die wir in unserem letzten Heft anstießen, wollen wir hier nochmal Aspekte des Begriffs „Speziesismus“ beleuchten.



Wir: *Die Gruppe Messel* sind ein Verbund von “Tierfreund*innen, Baumschützern und derart Individuen”, die Gedanken miteinander kommunizieren um sie dann als eine Art fragmentarer Statements zeitweise über das Netz in die mehr oder weniger allgemeine Diskussion über Tierethik, Tierrechte, Tierbefreiung ... an den “outskirts” allgemeiner Übereinkünfte mit einzubringen.

Die GM hat längere Zeit ihre eigene Form der veganen Pädagogik betrieben, meint nun aber, dass es inzwischen genug Quellen im deutschsprachigen Raum gibt und ihr Aktivismus an dieser Stelle nicht weiter fortgesetzt werden muss. Auch ist die GM zu der Einsicht gekommen, dass Veganismus allein noch nicht genug ist, sondern allein einen Baustein praktischen ethischen Handelns darstellt.

Aufklärung über Mechanismen der Unterdrückung und Negierung anderer Tiere tut Not, und daher die fragmentaren Statements. Lange akademische oder journalistische Episteln haben bestimmt einen historisch nachhaltigeren Effekt, aber der GM geht es darum punktuelle Impulse im Gedankenleben ihrer Mitlebewesen zu setzen.

Die GM strebt kein dauerhaftes Bleiben ihrer Gedanken in spezifischen Räumen an, sondern sieht sich als Erscheinung von kontextuellem Sein im Rhythmus des Wechsels von Existenz, Non-Existenz ... Die Mitglieder der GM sind (tatsächlich) Nichtmenschen und Menschen.

Richard Ryder: Darwinismus, Altruismus und Schmerzfähigkeit

Originaltitel: Darwinism, Altruism and Patience. Ein Vortrag den Dr. Richard Ryder im Sommer 1999 hielt, im Rahmen eines von der IVU veranstalteten Symposiums mit dem Titel: ‚Animals, People & the Environment‘. Die englische Originalfassung befindet sich unten.

Übersetzung aus dem Englischen: Gita Yegane Arani. Mit der freundlichen Genehmigung von Dr. Richard Ryder.

Das ganze Thema über den moralischen Status von Tieren tauchte zwischen 1918 und den 1960ern immer wieder latent auf. Diejenigen von uns, die dabei halfen das Thema in den 1960ern und 1970ern wiederzubeleben, begannen etwas, was in beachtlicher Weise über die Jahre zum Anwachsen kam. Ich persönlich setzte von Anbeginn an als eines der Argumente das Darwinistische ein. Darwin hat die konzeptionelle Kluft zwischen der Menschheit und den Tieren geschlossen.

Warum hat sich die viktorianische Gesellschaft so sehr über den Darwinismus empört? Ein Grund war sicherlich, weil er dem menschlichen Stolz einen Hieb versetzte. Menschen, und ganz besonders den steifen und selbstgefälligen Viktorianern, gefiel es nicht, sich selbst als ungebändigte und sexuelle Tiere zu sehen! Dies stand der ganz grundsätzlichen Essenz viktorianischer Kultur, die aus Selbstdisziplin und der Verneinung tierischer Impulse bestand, entgegen. Aber ein anderer Grund, warum der Darwinismus die Viktorianer empörte, war, wegen seiner nur halb verstandenen moralischen Implikationen. Die Viktorianer begriffen sich als sehr moralisch. Sie hatten einen ausgeprägten Moralsinn. Und sicherlich, sie hatten nun auch damit begonnen Tiere in ihr moralisches Schema einzufügen, aber bloß als „Bürger sehr zweiter Klasse“ – oder, vielleicht eher noch als Bürger dritter, vierter oder fünfter Klasse. Es gab die oberen Klassen, die Mittelklassen, die Arbeiterklassen, Ausländer, „Eingeborene“ (ethnisch native) und dann vielleicht Tiere. Die Errichter des viktorianischen Empires und deren Gattinnen waren dafür bekannt, tierschützerische Gesellschaften in Indien, Afrika und im Fernen Osten zu errichten. Aber der gebotene Schutz war unzuverlässig und geschah auf herablassende Weise. Güte und Milde gegenüber Tieren sah man als Zeichen guter Manieren und Zivilisiertheit, aber die Implikation, dass Tiere und Menschen moralisch gleichstehend sein könnten, war schockierend; hatte Gott nicht die Menschen unter den Engeln stehend aber über den Tieren erschaffen, und zudem noch in seinem eigenen Ebenbild?

Darwin selber schrieb: „Tiere, die wir zu unseren Sklaven gemacht haben, betrachten wir nicht gerne als mit uns gleichstehend.“ Er sagte auch: „Die Liebe für alle lebenden Kreaturen, ist die edelste Eigenschaft eines Menschen.“

In bedeutender Weise aber schrieb er:

„Es gibt keinen fundamentalen Unterschied in den mentalen Fähigkeiten der Menschen und der höheren Säugetiere. Der Unterschied des Verstandes zwischen dem Menschen und den höheren Säugetieren, so groß wie er ist, ist mit Sicherheit nur einer des Grades, nicht aber der Art.“

Zwei wichtige moralische Implikationen können von Darwin abgeleitet werden. Die erste, die fälschlicherweise gezogen wurde, ist, dass da die Stärksten überleben, nur die Stärksten überleben sollten. Diese gefährliche Doktrin ist falsch in mehrerer Hinsicht: Erstens ist es falsch zu argumentieren, dass „es ist so“, „es soll sein“ hieße – dass etwas gut wäre, weil es natürlich ist – das wäre der sogenannte naturalistische Irrtum. Man könnte letztendlich auch argumentieren, dass Mord und Vergewaltigung „natürlich“ seien, aber daraus würde nicht folgen, dass diese Handlungen moralisch richtig wären. Zweitens ist die Doktrin falsch, weil Darwin tatsächlich sagt, dass es die (biologisch) fittesten sind die überleben, und nicht die stärksten. „Fittest“ [gut adaptiert] kann abhängig von den Umständen die sanftesten und mitfühlendsten bedeuten.

Die andere bedeutende moralische Implikation des Darwinismus ist, dass wenn, wie Darwin darlegt, es keinen fundamentalen Unterschied zwischen uns und den anderen (höheren) Säugetieren gibt, sollten wir dann nicht alle in die gleiche moralische Kategorie eingestuft werden? Wenn wir psychologisch und physiologisch gleich sind, warum dann nicht auch moralisch? Man kann davon ausgehen, dass der moralische Status von psychischen und physischen Eigenschaften abhängt. Wenn wir diese Eigenschaften zu einem Grad mit anderen Tieren teilen, dann ist die Moralität, die sich daraus ergibt, auch die gleiche.

Ich verwendete dieses Argument seit dem Jahre 1970. Meine moralische Position, die ich als ‚Painism‘ (Schmerzfähigkeit) bezeichne – da der Schwerpunkt auf der Kapazität des Individuums zum Erleiden von Schmerz und anderem von außen zugefügtem physischen oder psychischen Leids liegt – verläuft etwa so:

Grundsätzlich glaube ich, dass es falsch ist, irgendeinem Individuum, unabhängig von dessen Geschlecht, Rasse oder Spezies, Leid zuzufügen. Ich kann jedoch akzeptieren, dass dies gerechtfertigt sein kann im Zusammenhang sich daraus ergebender Vorteile für ein anderes Individuum. Aber die Aggregation der Schmerzen und Vorteile vieler Individuen, betrachte ich als bedeutungslos. Schmerz ist, in seinem weitesten Sinne, das was moralisch zählt; er unterliegt allen anderen moralischen Kriterien. Unser erster Belang sollte dem Individuum gelten, das am stärksten leidet.

Lassen sie uns die Ethik betrachten. Robert Garner – ein Politikwissenschaftler, der in hervorragender Weise über den Schutz nichtmenschlicher Tiere geschrieben hat, schrieb einst, dass meine ethische Position eine Synthese der utilitaristischen und der Rechts-Ansätze darstellt. Im Weiteren wurde mir ein sehr beachtliches Kompliment vom Pro-Jagd Philosophen Roger Scruton gemacht, dass ich als dritter Mann in ein philosophisches Trio, das noch aus Tom Regan und Peter Singer besteht, hineingemengt werden könne. Die literarische Figur Michael Sissons hat mich sogar als „den führenden britischen Tierrechts-Intellektuellen“ beschrieben. Doch wie dem auch sei, ich entwarf den Begriff Speziesismus 1970, teilweise um zu vermeiden den Begriff „Rechte“ einzusetzen. Also wo genau stehe ich also? Bin ich ein ‚Rights‘-Theoretiker oder ein Utilitarist oder noch etwas anderes? Das sonderbare ist, dass sich meine ethische Position nicht sehr verändert, hat seitdem ich mich das erste mal 1969 im Namen der Tiere in den Kampf stürzte. In einem Brief an eine nationale Tageszeitung, in dem ich Tierversuche attackierte (eine Tageszeitung, die interessanterweise heute nicht mehr so einen

Brief veröffentlichen würde, so stark ist der unglückliche Rückschlag gegen Tierrechte durch einige Fraktionen des rechten Flügels) schrieb ich derzeit:

„Es ist nicht oft hervorgehoben worden, dass seit Darwin, Wissenschaftler selber das Foltern anderer Spezies nicht besser legitimieren konnten, als man absichtlich begangene Gewalt gegen Menschen hätte legitimieren können, da sie ja selbst im Prinzip keine essentiellen Unterschiede zwischen dem Menschen und Tieren akzeptieren. Und es gibt in der Tat keinen Weg einen Gegenbeweis dazu zu erbringen, dass ein intelligenter Affe ein größeres Potential hat Schrecken, Elend der Langeweile zu erleben als zum Beispiel ein mental retardiertes Kind. Wird es nicht langsam Zeit, dass das bewundernswerte ethische Interesse der Zivilisation für Menschenrechte nicht in ganz logischer Weise auch auf unsere Nachbarspezies ausgeweitet werden sollte?“

Dieser Brief wurde am 7. April 1969 veröffentlicht. Am 3. Mai veröffentlichte ich einen anderen Brief im ‚Daily Telegraph‘, mit dem Titel ‚The Rights of Non Human Animals‘ [die Rechte nicht-menschlicher Tiere]:

„Die Frage der Tierrechte, kann eine Frage sein, in der unsere Nation so viel in der Welt anstoßen könnte, dass die zivilisierte Menschheit in der Zukunft auf unsere gegenwärtigen Ungerechtigkeiten mit so viel Grauen zurückschauen wird, wie wir es jetzt tun auf die Versklavung, die Kinderarbeit und die andere großen Problemkomplexe, mit denen sich die Reformbewegungen unseres Jahrhunderts auseinandersetzen.“

Ich beendete diesen Brief, indem ich meine Hoffnung ausdrückte, „dass die Rechte nicht-menschlicher Tiere eines Tages ein echtes Thema bei den Wahlen bilden werden.“

1970 entwarf ich ein Flugblatt mit dem Titel Speziesismus – eine Idee die mir eines Tages im Badezimmer kam, und ich verbreitete dieses Flugblatt überall in Oxford. Ich erhielt überhaupt keinerlei Rückmeldung. Uneingeschüchtert fragte ich damals einen Freund, David Wood, darum, seinen Namen einer zweiten illustrierten Version des Flugblattes beizufügen, um so eine Universitätsadresse dabeistehen zu haben, und verbreitete so diese Version an den Colleges in Oxford. Und wiederum, keine Rückmeldung. Immer noch unerschrocken fuhr ich fort damit drei weitere Flugblätter zu schreiben (die auch von Clive Hollands veröffentlicht wurden), alle mit einem ethischen Thema, und alle attackierten den Speziesismus. In all diesen Flugblättern trat ich der Gewalt gegen Tiere entgegen und lenkte die Aufmerksamkeit auf die Gleichheit zwischen den Spezies. Ich bezog mich dabei auf Darwin, identifizierte Schmerz als die wesentliche Verletzung und lehnte die Legitimierung der Zufügung von Leid und des daraus resultierenden Schmerzes für ein Individuum im Sinne der aggregierten Vorteile für Viele ab. Mein Kapitel in *Animals, Men and Morals*, herausgegeben von Stanley und Roslind Godlovich und John Harris, veröffentlicht 1971, enthielt ebenfalls diese Gedanken. Als ich mich, ich glaube in dem Jahr, das erste mal mit Peter Singer traf, erinnere ich mich, dass ich all das mit ihm bei mehreren Gelegenheiten diskutierte.

Ich liste dies alles auf, um zu erklären, dass sich meine ethischen Gedanken seit 1970 nicht wirklich viel verändert haben. Ich bin immer davon ausgegangen, dass Leid das grundsätzliche Übel ist, und dass das Individuum, nicht die Spezies oder die aggregierten Erfahrungen der Gruppe, den Fokus des ethischen Interesses bilden sollten.

Warum habe ich dann nicht einfach den Begriff „Rechte“ verwendet? Wie Sie wissen, macht das ethische Interesse für das Individuum einen wesentlichen Teil der Rechtstheorie aus. Ich denke die Antwort ist, dass der Begriff „Rechte“ 1970 eine stark negative Besetzung in Großbritannien hatte. „Rechte“ wurden in Zusammenhang gebracht mit Hausbesetzern und Schnorrern; mit denen die forderten, dass der Staat sich um sie kümmern müsse, ohne dass sie sich dabei Mühe geben sollten für sich selbst zu sorgen. Auch glaube ich, dass es historische Gründe gibt, warum das Wort in Großbritannien unbeliebt ist: es war ein Begriff, der von Thomas Paine eingesetzt wurde, von den gefährlichen französischen Guillotinsten der 1790er, und natürlich von diesen verdammten amerikanischen Rebellen! Das ist warum die Briten diesen Begriff nicht mögen, und das sind einige Gründe, warum ich mich für den Begriff „Speziesismus“ entschied. Aber auf einer rationaleren Ebene gab es andere Gründe dafür. Ich ging davon aus, dass Leute zu oft von „Rechten“ sprachen, als ob sie eine unabhängige Existenz besäßen – das erschien mir wenig durchdacht. Zweitens sah ich mich selbst nicht als einen moralischen Revolutionär, sondern hatte einfach den Wunsch, eine konventionelle, christlich-basierende Ethik auszuweiten, um die anderen Tiere darin mit einzubegreifen. (Ein prägender Moment meines Lebens war als meine Mutter zu mir als Kind sagte „Menschen sind auch Tiere, weißt du das nicht?“). 1970 fühlte ich auch, dass man einen gigantischen Fehler begangen hatte. Die Nichtmenschen sind durch eine kategorische Außerachtlassung aus der moralischen Gemeinschaft ausgeschlossen worden – meine Meinung dazu hat sich nicht geändert. Und es macht mich wütend! Schließlich war ich Teil der moralischen Bewegung in den 1960ern, die sich gegen die Ungerechtigkeit, gegen sexuelle Unterdrückung und Ungleichheit in der Gesellschaft stellte, und wir begannen uns nun zunehmend mit der Umwelt zu befassen. Nach den Attacken gegen Rassismus und Sexismus schien es mir nun als allzu logisch den Speziesismus ebenfalls zu attackieren.

Die Oxforder Gruppe veröffentlichte also mehrere Bücher, Flugblätter, Straßenposter, Radio- und Fernsehsendungen und wir hatten das Glück ernst genommen zu werden, nicht nur von dem jungen Peter Singer, sondern auch von Tom Regan.

Was ich damals sagte und was ich jetzt noch sage ist, dass es prima facie falsch ist, irgendeine Art des Leids zu verursachen, ohne Zustimmung; gleich welchem Individuum, und ungeachtet dessen Geschlechts, der Ethnizität, der Spezies oder in der Tat seiner ‚configuration‘ [Art der Gestalt]. Mit dieser letzten Kategorie meine ich, dass schmerzfähige Außerirdische oder schmerzfähige Maschinen, wenn sie jemals hier existieren sollten, mit in die moralische Gemeinschaft eingeschlossen werden sollten. Sie sollten das Recht erhalten, dass ihnen kein Leid zugefügt werden darf. Die essentielle Qualifikation für Rechte ist die Schmerzfähigkeit – die Fähigkeit Schmerz, oder anderes, von außen zugefügtes, physisches oder psychisches Leid in irgendeiner Form zu erfahren.

‚Painience‘ – Schmerzfähigkeit

Ich habe, vielleicht weil ich Psychologe und Ethiker bin, lange und intensiv über Schmerz und anderes von außen zugefügtes physisches oder psychisches Leid nachgedacht. Nicht allein die ganze Freudsche Tradition mit ihrer Betonung auf Freude, positive Erfahrungen, aber auch der Behaviorismus mit seinem vorherrschenden Interesse für die Belohnung und Bestrafung, basieren beide auf Erfahrungen von Schmerzen und Freude. Während die Psychologie

anerkennt, dass es ein weites Spektrum von Schmerzen gibt, behandelt sie alle verschiedenen Arten des Schmerzes als in auffallender Weise gleich, ihn ihren Effekten auf das Verhalten. Das ist warum ich, wenn ich von Schmerz spreche, alle Formen von Leid meine, nicht nur den sogenannten „physischen“ Schmerz, sondern auch emotionalen, kognitiven, ästhetischen und jede andere Art von Schmerz. Es ist nicht nur so, dass alle Arten des Schmerzes das Verhalten negativ Verstärkend beeinträchtigen, sondern wir erfahren auch eine Gleichheit zwischen den Schmerzformen: wir alle mögen Schmerzen nicht. Also ergibt es Sinn für mich als Psychologen, alle Formen von Leid als ‚Schmerz‘ zu bezeichnen, und es ist das Wort das ich gebrauche. Sonderbarerweise gibt es keine spezifischen Wörter im Englischen um „die Kapazität, Schmerz oder anderes Leid zu erfahren“ zu beschreiben, oder „fähig zu sein, Schmerz oder anderes Leid zu erfahren“ oder „einer der fähig ist, Schmerz oder anderes Leid zu erfahren“. Aus diesem Grund also verwende ich respektiv die Wörter „painience“ (Schmerzfähigkeit) und „painent“ (schmerzfähig). Die Zeit ist reif dafür, dass wir über Wörter verfügen sollten, diesen wichtigsten Bereich unseres Lebens zu beschreiben. Ich bin überzeugt, dass dies auch für die Ethik von zentraler Bedeutung wäre. Und in diesem einen Punkte bin ich definitiv mit dem Utilitarismus einig: alle schlechten Dinge sind schmerzhaft and alle guten Dinge das Gegenteil davon. (Ich werde ‚Freude‘ und ‚Glücklichkeit‘ später noch erwähnen.) Es ist manchmal deprimierend, das sogenannte moralische Argument zu hören, das immernoch Kriterien wie: Demokratie, Gerechtigkeit, Gleichheit, Frieden oder Freiheit als grundsätzliche Tests dafür betrachtet, was moralisch falsch und richtig ist. Sicher sind diese doch nur Trittsteine entfent vom Schmerz? Die Abwesenheit von Demokratie oder Gerechtigkeit oder Frieden und Freiheit, verursachen normalerweise Schmerz (in meinem weiten Sinne des Wortes). Das ist warum wir deren Abwesenheit dieser Dinge als schlecht betrachten. Sie sind bloß die Mittel um ein Ziel zu erreichen, und das Ziel ist immer dasselbe – die Vermeidung und Reduzierung von Schmerz. All diese Dinge stehen sekundär zum Schmerz. Schmerz ist die grundlegende Essenz des Übels.

Als Psychologe habe ich oft Leute daraufhin befragt, was es ist, das sie versuchen zu vermeiden. Wenn sie antworteten: „meine Schwiegermutter“ oder „zu viel Pop-Musik“ oder „matschige Erbsen“ oder „Tyrannei“, fragte ich sie: „Warum vermeiden Sie das?“ Und ich fuhr fort, sie weiter mit meinen Fragen „warum, warum, warum“ zu nötigen. Und natürlich endeten wir immer bei derselben Antwort. Diese Dinge verursachen Schmerz, in weiteren Sinne. Wie alle Tiere, sind wir Freudesuchende und Schmerzvermeider.

Ich werde nun kurz zwei wichtige ethische Probleme betrachten. Ich bezeichne sie als das Aggregationsproblem und das Ausgleichs- / Austauschproblem.

Das Aggregationsproblem

Ich glaube es ergibt nicht viel Sinn die Schmerzen einer Anzahl von Individuen zu aggregieren. Das ist so, wie das zusammenzählen von Äpfeln, Fernsehern und Ulster Unionists. Was soll der Zweck sein? Die Schmerzen eines jeden Individuums stellen ein einmaliges, eigenständiges Gebilde dar, und das ist vollständig getrennt von dem Schmerz eines anderen. Einen Schmerz zu erfahren und „bloß“ eines Anderen Schmerzen zu beschreiben, sind ganz verschiedene Dinge. Die Grenzen von Schmerzfähigkeit, sind die Grenzen des Individuums. Das Bewusstsein selbst, tritt nicht über diese Grenzen. Und auch der Schmerz tut es nicht. Um jedes

schmerzfähige Individuum, gibt es eine Barriere die sowohl psychologisch und moralisch von höchster Wichtigkeit ist. Wir können nicht wirklich genau denselben Schmerz wie andere erfahren. Die Schmerzen von anderen sind nur die leeren Schalen eines Phänomens. Ich kann niemals denselben Schmerz erfahren, den Sie erfahren, also ergibt es keinen Sinn meine realen Schmerzen zu den unrealen Schmerzen anderer hinzuzufügen oder die Schmerzen eines Individuums mit denen eines anderen zu addieren.

Nun, ich glaube unser Hauptbelang sollte dem Schmerz des Individuums gelten, das das am meisten leidende ist („maximum sufferer“). Dies hat wesentliche Implikationen: die Zufügung, zum Beispiel, von „zehn Einheiten“ von Schmerz bei einem Individuum ist meiner Ansicht nach viel schlimmer als die Zufügung „einer einzelnen Einheit“ von Schmerz bei jeweils einem Einzelnen von eintausend individuellen Erleidenden, auch wenn die Gesamtzahl ihrer aggregierten Schmerzen hundertmal höher ist. In anderen Worten, die Agonie eines Einzelnen bedeutet moralisch mehr als die Unbequemheit einer Million Individuen.

Wir akzeptieren also nicht die Aggregation von Schmerzen und Freuden, was ein Bestandteil des Utilitarismus ist. Aber wir kommen nun zu noch einem größeren Problem. Es wird hier als das Trade-Off-Problem [das Austauschproblem] bezeichnet.

Das Austauschproblem

Wie können wir rechtfertigen, Schmerz bei (A) zu verursachen um den Schmerz von (B) zu reduzieren? Der Austausch ist nicht das gleiche wie die Aggregation. Austausch kann allein zwei Individuen (A) und (B) beinhalten, statt einer ganzen Anzahl von Individuen. Wir können nicht ernsthaft argumentieren, dass es niemals gerechtfertigt ist, gegen die Rechte des Individuums durch eine Verursachung von Schmerz zu verstoßen. Bedenken Sie den extremen Fall, in dem wir (B) vor Todesqualen retten indem wir ein minderes Unwohlsein bei (A) verursachen. Sollte das mit Sicherheit zulässig sein? Wenn wir zum Beispiel einen Sadisten dabei überraschen, wie er ein Kind quälen will, ist es uns dann nicht erlaubt den Sadisten im Mindesten verbal zu drohen, so dass er von dem Kind ablässt? Wir haben dem Sadisten ein geringes Unwohlsein verursacht, ihn von seinen Handlungen abgehalten und ihn erschreckt, aber haben wir keine Rechtfertigung ihm dieses geringe Maß von Schmerz zuzufügen? Sie mögen sagen, dass der Sadist kein unschuldiges Individuum war, und das Kind es war. In anderen Worten, dass die Schuld des Sadisten uns dazu rechtfertigt, ihm einen minderen Schmerz zuzufügen. Na gut, bedenken Sie dann den Fall eines sehr dicken gehirngeschädigten Mannes, dem es nicht bewusst ist, dass er gerade auf einem Kind sitzt und es praktisch fast zu Tode drückt. Sind wir nicht gerechtfertigt dazu ihn anzuschreien, um das Kind zu retten? Ist es uns nicht im Rahmen unserer Ethik gestattet, den dicken Mann aufzuschrecken um das Kind vor extremen Schmerzen zu retten? Wenn wir akzeptieren, dass wir dies im Rahmen unserer ethischen Regeln tun können, wie können wir dann dieses Austauschprinzip formulieren?

Das ist ein Härtepunkt für alle ethischen Theorien, und zwar ist der Kern des Problems folgender:

Inwieweit rechtfertigt die Reduktion des Schmerzes von (A) das Zulassen von Schmerz bei (B)? Inwieweit ist es möglich die Schmerzen von (B), gegen die Vorteile von (A) auszutauschen?

Lassen Sie uns ein paar weitere Fälle anschauen. Erstens, Sie sind ein Lehrer/eine Lehrerin und Sie sehen einen großen Jungen dabei, wie er einen kleinen Jungen auf dem Schulhof schikaniert. Trotz Ihrer verbalen Aufforderungen hört der tyrannisierende Junge nicht auf, den kleinen Jungen gewaltsam zu schikanieren, also schreiten Sie selber physisch ein. Sie verursachen dem Provokateur geringe Unannehmlichkeiten, indem Sie ihn erfolgreich zurückhalten. Ist das gerechtfertigt?

Sie nehmen den Schmerz von Opfer (A) aber verursachen mindere Unannehmlichkeiten für den Provokateur (B).

Zweitens, Sie sind Präsident der Vereinigten Staaten und sehen einen Tyrannen namens Milosevic der Kosovaner tyrannisiert. Also bombardieren Sie Milosevic aber töten und verletzen unbeabsichtigt einige unschuldige serbische Zivilisten. Ist das gerechtfertigt?

Wenn die Bombardierung nicht sofort den erwünschten Effekt hat um die Tyrannisierung der Kosovaner durch Milosevic zu stoppen, mindert diese Tatsache die Rechtfertigung für die Bombardierung?

Drittens, Sie sind ein Wissenschaftler, der ein sehr schmerzvolles Experiment an einem Hund durchführt, um ein besseres Gesichtspuder zu entwickeln. Sie finden die gewünschten Ergebnisse bei Ihrer Forschung nicht heraus, aber zufällig eröffnet sich durch das Experiment eine Heilmethode für eine seltene Form von Krebs. Macht diese Wendung ein ungerechtfertigtes Experiment zu einem gerechtfertigten?

Beachten Sie, dass wir immer noch die gleiche grundlegende Frage stellen – ist der Schmerz des Hundes, der Schmerz der Schikanierten oder der Schmerz eines serbischen Zivilisten durch die faktischen (oder die beabsichtigten) Vorteile anderer gerechtfertigt?

Schließlich, Sie sind ein Tierrechtsfanatiker und sprengen ein Laboratorium in dem Tiere in LD50-Tests verwendet werden. Indem Sie das tun, verzögern Sie die Testung aber verletzen ernsthaft einen der Laboratoriums-Experimentateure und einen Hund. Ist das gerechtfertigt?

Beachten Sie, dass in all diesen Fällen ein möglicher Austausch von den Schmerzen von (B) und den Vorteilen von (A) besteht.

Ich habe, um diese Frage interessanter zu machen, mit Absicht einige komplizierte Faktoren mit einbezogen, z.B. den Unterschied zwischen den tatsächlichen, faktischen oder den beabsichtigten Effekten einer Handlung, nochmals die Frage der Unschuld, den Grad oder die Intensität von Vorteil und Schmerz und natürlich der Unterschied der Ethnizität oder Spezies.

Ich möchte mich durch all diese Fragen heute nicht ablenken lassen, da zum größten Teil diejenigen von uns, die über Tierethik diskutieren wollen, sich über diese anderen Fragen ziemlich einig sind. Im Mindesten bin ich mir in meiner eigenen Meinung darüber schlüssig, dass es die tatsächlichen Konsequenzen einer Handlung sind, und nicht die Motive, die normalerweise ausschlaggebend sind, dass Unschuld stark ambigüös ist, und natürlich, dass Ethnizität und Spezies moralisch irrelevant sind.

Worauf ich mich aber konzentrieren möchte, ist die gemeinsame zugrundeliegende Idee in all diesen vier Fällen, dass eine Verursachung von Schmerz bei (B) durch die guten Effekte auf (A) gerechtfertigt sein kann.

Für Utilitaristen ist das Austauschproblem leicht beantwortet. Wenn ich durch die Menge x an Verletzung von (B) Vorteile für (A) schaffe, die größer sind als x , dann ist meine Handlung ein gute.

Für die meisten anderen Arten von Ethikern ist die Austauschfrage ein Albtraum. In der Tat ist es das zentrale Problem in der Ethik. Da eine Ursache normal dem Effekt vorangeht, ist es besonders schwer, weil die Effekte meiner Handlungen in der Zukunft liegen und die Zukunft in einem gewissen Maße immer unvorhersehbar ist. In der Weise ist man immer über den Grad von Schmerzen und Vorteilen, die eigene Handlungen verursachen werden, ungewiss.

Umso größer die zeitliche Spanne zwischen der Handlung und dem Effekt ist, umso stärker ist normalerweise die Ungewissheit. Wenn ich (B) nun verletze um (A) in der Zukunft zu helfen, dann kann die Hilfe für (A) besonders ungewiss sein. Ist es in Ordnung (B) zu verletzen um (A) zu helfen, wenn (A) unschuldig ist und (B) nicht? Ist es in Ordnung Serben in Uniform zu bombardieren, um nicht-uniformierten Kosovo-Albanern zu helfen? In welcher Form verleiht eine Uniform Schuld? Das scheint eine grobe Art der Gerechtigkeit zu sein, vor allen Dingen da ein bestimmtes Individuum in dieser Uniform ein zwanzigjähriger Wehrpflichtiger sein könnte, der niemals jemanden etwas angetan hat. Wir sagen normalerweise, dass Schuld nur erwiesen werden kann durch den Gang des Gesetzes – nach einem gemäß durchgeführten Gerichtsverfahren. Man kann aber nicht so einfach ein Gerichtsverfahren in einem Flugzeug, das sich Tausende von Metern in der Luft befindet, durchführen.

Also nehmen Sie an wir ignorieren Schuld und Unschuld. Wir sehen Berichte über Serben die Albaner tyrannisieren. Also, nachdem wir es nicht geschafft haben die Tyrannei durch Diplomatie zu stoppen, schreiten wir ein, indem wir Serben verletzen, um den Albanern zu helfen. Hat das den gewünschten Effekt? Nun, die Serben beschleunigten ihre ethnische Säuberung. Ich möchte betonen, dass ich nicht versuche die Rolle der NATO im Kosovo-Krieg abzuwerten. Ich finde, dass wir eine Pflicht hatten zu tun was wir konnten, um Milosevic zu stoppen, und dass die zivilisierte Welt viel zu spät mit militärischen Mitteln gehandelt hat um ihn in Bosnien in den frühen 90ern zu stoppen, aber der Kosovo-Krieg ist ein sehr anschauliches Beispiel des Problems dem Ethiker in der Praxis gegenüberstehen.

Woher kommt Altruismus?

Es wird gewöhnlich angenommen, dass jede gemeinsame menschliche Eigenschaft – so wie die Gefühle von Mitgefühl oder Sympathie – sich entwickelt haben muss, weil sie einen Überlebenswert für unsere Gene hat. Ich habe dies immer in Frage gestellt. Denn sicher ist es theoretisch auch möglich, dass einige unserer gemeinsamen Gefühle, Neigungen und Verhaltensweisen sich zufällig entwickelt haben, als Nebenprodukt von Verhaltensweisen oder physischen Eigenschaften unseres Gehirns die einen Überlebenswert besitzen. Vielleicht ist jemand unter den Zuhörern der das widerlegen kann. Soweit habe ich keinen Biologen getroffen der mir auf diese Frage eine befriedigende Antwort geben konnte.

Man kann sehen, dass zum Beispiel Mitgefühl und Schutzverhalten gegenüber den eigenen Kindern (ich bezeichne das das „elterliches Verhalten“) klar einen Überlebenswert haben müssen. Ein Kleinkind wird eher überleben und somit meine Gene weitergeben, wenn ich für das Kind Sorge, es füttere und warm und sauber halte. Also kann elterliches Verhalten einfach in evolutionären Begriffen verstanden werden. Ist es nicht möglich, dass ein gleiches Verhalten gegenüber Anderen, einfach ein Überfluss an solch einem „elterlichem Verhalten“ ist? Wie erklären wir Güte gegenüber Anderen, vor allen Dingen menschliche Güte für Individuen anderer Ethnizitäten und auch anderer Spezies?

Ist es bloß eine Anwendung eines einzigen Prinzips? Wir glauben an das Prinzip von Mitgefühl, und so wenden wir es in cooler Art und rational an. Ich denke in der Tat, dass dies für einiges an Güte, die wir gegenüber anderen zeigen, Rechnung trägt. Ich habe häufig Geld für eine Gute Sache, ohne das Gefühl eines bewussten Mitgefühls in dem Moment, gegeben. Ich sage mir selbst: „komm, du glaubst daran, dass es richtig ist anderen zu helfen, also mach es.“ In anderen Situationen bin ich natürlich zutiefst bewegt durch die Not anderer und möchte ihnen unbedingt helfen. Manchmal, wie dem auch sei, helfe ich nicht. Wie oft haben wir uns erschüttert gefühlt, wenn wir hungernde Kinder im Fernsehen gesehen haben? Haben wir uns jedes Mal daran erinnert einen Scheck in ein Kuvert zu tun und ihn an die angegebene Adresse zu schicken? Ich weiß, dass ich es oft nicht tat.

So ist hier ein prima-facie-Beweis, sowohl von altruistischem Verhalten unbegleitet von dem Gefühl: „Mitgefühl“, und seinem Korollarium: „Mitgefühl“, unbegleitet von Altruismus.

Evolutionisten haben einen ziemlich beängstigenden Grund für Altruismus ersonnen. Sie sagen, dass er sich auszahlt, weil manchmal die Vorteile unseres Altruismus eines Tages das Kompliment erwidern können. Die Vorteile unseres Altruismus werden uns also helfen. Also ist unsere Kapazität Mitgefühl für andere zu fühlen, uns angeboren, weil es einen Überlebenswert für uns und unsere Gene hat. Natürlich kann das alles unbewusst sein. Alles worüber wir uns bewusst sind, ist unser Gefühl von Mitgefühl für die hungernden Kinder. Aber kann diese Erklärung Rechnung tragen für unser Gefühl der Mitfühlsamkeit gegenüber nichtmenschlichen Tieren?

Ich nehme an – da ich die Ergebnisse von verschiedenen Meinungsumfragen über die Jahre kenne – dass die meisten Leute in diesem Raum starkes Mitgefühl empfinden würden, wenn sie ein offensichtlich hungerndes Katzenbaby auf diesem Podest sehen würden. Wenn ich dann beginnen würde das Katzenbaby zu foltern, würde das Gefühl des Mitgefühls schnell zu Zorn werden und ich würde nicht lange unversehrt davonkommen. Dies würden sehr starke Gefühle sein. Es sind die Art von Gefühlen, die mich entgegen vieler Schwierigkeiten viele Jahre angetrieben haben, so kenne ich das Gefühl aus erster Hand.

Ich mag mich irren, aber ich denke nicht, dass die Erklärung der Evolutionspsychologen allein dieses starke Verhalten erklärt. Die Theorie muss zumindest ergänzt werden. Ich meine, bei Katzenbabies besteht nicht die Wahrscheinlichkeit, dass sie reziprok meinen Genen zum Überleben helfen, also warum fühle ich Mitgefühl für sie? Warum fühle ich Mitgefühl für Frösche, Mäuse, selbst für Raupen und Würmer? Es tut mir leid, aber die gegenwärtige Theorie über reziproken Altruismus erklärt meine Gefühle von Mitgefühl für solche Wesen nicht in

überzeugender Weise und auch nicht meine kleinen Handlungen von Altruismus ihnen gegenüber.

Im aller mindesten müssen wir davon ausgehen, dass eine natürlich selektierte Tendenz – Altruismus – über die Grenze gelaufen ist (,overspill'). Dabei ist dieser Überlauf sehr weit verbreitet. Andere Spezies zeigen auch teils fürsorgliches Interesse über die Speziesbarriere hinweg.

In meinem Buch ‚Animal Revolution‘ habe ich 1989 argumentiert, dass unsere Behandlung nichtmenschlicher Tiere den Inbegriff dessen darstellt, was das Beste und das Schlechteste in der menschlichen Natur ist. Ich argumentierte, dass sowohl unser Mitgefühl und unsere Grausamkeit in uns ‚eingebaut‘ sind. Das Kind, das ein Katzenbaby liebt, kann es spontan beginnen zu quälen. Das ist, man kann sagen das Gute und das Böse in allen von uns. Unsere Lebenserfahrungen können eine oder beide dieser Tendenzen akzentuieren oder unterdrücken. Nehmen wir den allgemeinen Kult des Machismo zum Beispiel. Er scheint jetzt sowohl Frauen wie auch Männer zu betreffen. In fast jeder Kultur vermittelt man Leuten das Gefühl, dass sie sich für ihr Mitgefühl schämen sollen. Ihnen wird gesagt, dass es nicht „männlich“ ist Güte zu zeigen. Das ist furchtbar! Es ist einer der Ursachen für Krieg: die kulturell hervorgerufene Idee, dass Mitgefühl oder ethisches Interesse für einen anderen Standpunkt zu zeigen, ein Zeichen von Schwäche ist. So ist Machismo einer der kulturellen Feinde des Mitgefühls. Ein anderer ist Snobismus. Sehen sie sich die Leute an, die es besser wissen müssten, die gegenwärtig die Fuchsjagd unterstützen, einfach weil sie denken, dass es sie ‚upper class‘ erscheinen lässt. Wenn sie bloß ein bisschen über die Geschichte wüssten, dann würden sie wissen, dass, als die Fuchsjagd begann, von der Aristokratie auf sie herabgeschaut wurde als ein Zeitvertreib von Landarbeitern und ‚vulgarians‘ – Lord Chesterfield bezeichnete die Fuchsjagd als „the sports of boobies“! Der Sport dessen, der auf der sozialen Leiter raufklettert!

Also was ist dann Moralität? Ich denke das es Vernunft auf der Grundlage von Mitgefühl ist. Und was ist Mitgefühl? Es ist die Fähigkeit sich mit anderen zu identifizieren und danach zu streben, ihr Leid zu vermindern – ungeachtet dessen, ob sie die Zugehörigkeit zu unserer Spezies teilen oder nicht. Wir leben in einer Gemeinschaft von Schmerz, und wir teilen ihn mit all den schmerzfähigen Wesen im Universum.

DARWINISM, ALTRUISM AND PAINIENCE

Dr Richard Ryder

Talk presented to
Animals, People & the Environment
July 19th 1999
Source:

<https://web.archive.org/web/20030419180047/http://www.ivu.org/ape/talks/ryder/ryder.pdf>

<https://web.archive.org/web/20030308012430/http://www.ivu.org/ape/talks/ryder/ryder.htm>

The whole issue of the moral status of animals lay dormant between 1918 and the 1960s. Those of us who helped revive the issue in the 1960s and 1970s started something which has grown significantly over the years. Speaking personally, one of the arguments I used right from the start was the Darwinian one. Darwin had closed the conceptual gap between humankind and the animals.

Why had Darwinism upset Victorian Society so much? One reason, surely, was because he had punctured human pride. Humans - particularly stuffy and self-important Victorians - did not like to think of themselves as dirty, violent and sexual animals! This opposed the very essence of Victorian culture which was self-discipline and the denial of animal impulses.

But another reason why Darwinism upset the Victorians was because of its only half-realised moral implication. The Victorians were extremely moral people. They had a highly developed sense of morality. Certainly they had begun to fit animals into their moral scheme but only as very second class citizens - or, more probably, as third or fourth or fifth class citizens. There were the upper classes, the middle classes, the working classes, foreigners, "natives" and, then, perhaps animals. The Victorian empire builders and their wives, however, were renowned for setting up caring societies for animals in India, Africa and the Far East. Yet the protection was inconsistent and patronising. Kindness to animals was considered a mark of decency and civilisation. But the implication that animals and humans could be morally on a par was deeply shocking. Had not God made man below the angels but above the animals, and in his own image?

Darwin himself wrote that : -

"Animals, whom we have made our slaves, we do not like to consider our equal."

Yet he said :-

"The love for all living creatures is the most noble attribute of man."

Most significantly, he wrote

"There is no fundamental difference between man and the higher mammals in their mental faculties... The difference in mind between man and the higher animals, great as it is, certainly is one of degree and not of kind."

Two great moral implications can be drawn from Darwinism. The first, wrongly drawn, is that as the strongest survive then only the strongest should survive. This dangerous doctrine is wrong on several counts. First, it is wrong to argue ought from is - that something is good because it is natural - the so-called naturalistic fallacy. You could, after all, argue that murder and rape are "natural", but it does not follow that these actions are morally right. Secondly, it is wrong because Darwinism says it is the fittest who survive and not the strongest. Fittest might mean, depending on circumstances, the most gentle and compassionate.

The other great moral implication of Darwinism is that if, as Darwin asserts, there is no fundamental difference between us and the other (higher) animals, then surely we should all be in a similar moral category? If we are similar psychologically and physically then why not morally? Presumably, moral status depends upon psychological or physical qualities. If we share these, to a degree, with other animals, then the morality that flows from this will also be similar.

I used this argument from 1970 onwards. My moral position, which I now call PAINISM - because it emphasises the individual's capacity for suffering pain or distress - runs something like this:-

Basically, I believe that it is wrong to cause suffering to any individual regardless of their gender, race or species. However, I accept that this can sometimes be justified by benefits to another individual. But the aggregation of the pains and benefits of many individuals I consider to be meaningless. Pain, in its broadest sense is what matters morally; it underlies all other moral criteria. Our prime concern should be for the individual who suffers most.

Well, first let us look at the ethics. Robert Garner - the political scientist who has written brilliantly on the subject of animal protection - once wrote that my ethical position is a synthesis of the Utilitarian and Rights positions. Furthermore, I have been paid the very considerable compliment by the pro-hunting philosopher, Roger Scruton, of being lumped in as the third man in a philosophical trio comprising Tom Regan and Peter Singer. The literary figure, Michael Sissons, has even described me as "the leading British animal rights intellectual". However, I coined the term speciesism in 1970 partly to avoid having to use the word "rights"! So where exactly do I stand? Am I a Rights Theorist or a Utilitarian or something else? The strange thing is this. My ethical position has not very much changed since I first entered the fray on behalf of the animals in 1969. In a letter to a national newspaper attacking animal experimentation (one that, interestingly it would probably not publish today - such has been the unfortunate backlash against "animal rights" by some right wing factions) I then wrote:-

"It is not often pointed out that, since Darwin, scientists themselves cannot justify the torture of other species any more than the deliberate mistreatment of human beings, for they do not accept any essential difference between man and beast. There is, indeed, no way of disproving that an intelligent monkey has a greater potential for terror, misery and boredom than, say, a mentally retarded child. It is about time that civilisation's admirable concern for human rights was logically extended to our neighbouring species."

This was published on 7 April 1969. On 3 May I published another Daily Telegraph letter entitled The Rights of Non Human Animals:-

"The question of animal rights may be one in which this country can lead the world so that in the future civilised men will look back on our present iniquities with as much amazement as we now look back on slavery, child labour and the other great issues of nineteenth century reform."

I ended by expressing the "hope that one day the rights of non human animals will become a real election issue."

In 1970 I produced a leaflet entitled Speciesism - an idea that had come to me in the bath one day, and circulated it in Oxford. It received no response at all. Undaunted, I asked a friend, David Wood, to add his name to a second (illustrated) version in order to give it a university address and circulated this version in the Oxford colleges. Again, no response! Still unabashed I went on to write three leaflets (published by Clive Hollands) all with an ethical theme, and all attacking speciesism. In all these I opposed the infliction of suffering upon animals and drew attention to the similarity between species. I referred to Darwin, identified pain as the essential harm and rejected justifying the pain of one in terms of the aggregated benefits to many. My chapter in *Animals Men and Morals*, edited by Stanley and Roslind Godlovitch and John Harris, and published in 1971, contained the same ideas. When first I met Peter Singer, in the same year, I believe, I remember discussing all this with him on several occasions.

I list all this to indicate that my ethical ideas have not much changed since 1970. I have consistently believed that suffering is the basic evil and that the individual - not the species nor the aggregated experiences of the group, are the focus of concern.

Why, then, did I not simply use the term "rights"? As you know, the concern for the individual is very much part of Rights Theory. I think the answer is that the word "rights" had, even in 1970, some strongly negative connotations in Britain. "Rights" was associated with squatters and scroungers, with those who demanded to be looked after by the state without making any effort to fend for themselves. Also, I believe there are historic reasons why the word is disliked in Britain: it was a term used by Thomas Paine, by the dangerous French guillotiners of the 1790s and, of course, by those damned American rebels! That's why the British don't like the term and these are some of the reasons why I turned to "speciesism". But, on a more rational level, there were further reasons why I did so. I believed, first, that people too often spoke of "rights" as if they had some independent existence - this seemed irrational to me. Secondly, I did not see myself as a moral revolutionary, merely as wishing to extend conventional, Christian based, ethics to include the other animals. (A formative moment in my life was when, as a child, my mother said to me, "humans are animals, too, you know.") By 1970 I felt a huge mistake was being made. Nonhumans were being omitted from the moral community by some great oversight. I still believe this. And it makes me angry! Finally, I was part of that 1960s moral movement which opposed injustice, sexual repression and inequality in human society and was increasingly concerned with the environment. After the attacks upon racism and sexism it seemed only logical to attack speciesism.

Anyway, the Oxford Group produced several books, leaflets, street protests, radio and television broadcasts and was fortunate enough to be taken seriously not only by the young Peter Singer but also by Tom Regan.

What I was saying then and what I am saying now is that it is *prima facie* wrong to cause any sort of suffering; without consent, to any individual regardless of their sex, ethnicity, species or, indeed, configuration. By this last category I mean that painient aliens from another planet or painient machines, if ever these appear on the scene, should be included within the moral community. They should be accorded the right not to be caused suffering. The essential qualification for rights is, therefore, painience - the capacity to suffer pain or distress of any sort.

Painience

Perhaps because I am a psychologist as well as an ethicist I have thought long and hard about pain and distress. Not only the whole Freudian tradition, with its emphasis on the pleasure, but Behaviourism also, with its preoccupation with reward and punishment, are based upon the experiences of pain and pleasure. While recognising that there is a wide range of pains, psychology, nevertheless, usually treats them as strikingly similar in their effects upon behaviour. This is why, when I talk of pain, I mean all forms of suffering, not just so-called "physical" pain but emotional, cognitive, aesthetic, and every other sort of pain. Not only do all types of pain affect behaviour as negative reinforces but we also experience a similarity between them: we dislike them. So it makes sense to me, as a psychologist, to describe all forms of suffering as pain and this is the word I use. Strangely, there are no single words in English to denote "the capacity to experience pain or other suffering" nor "being capable of experiencing pain or other suffering" nor "one who is capable of experiencing pain or other suffering". So, for this reason I use, respectively, the words "painience" and "painient". It is about time that we had sufficient words to describe this most important area of our lives. I am convinced it is central to ethics, too. This is where I definitely agree with the Utilitarians: all bad things are painful and all good things are the opposite. (I will mention pleasure and happiness later.) It is sometimes depressing to hear so-called moral argument still using criteria such as democracy, justice, equality, peace or liberty as essential tests of what is morally wrong and right. Surely, these are mere stepping stones away from pain? The absence of democracy or justice, or peace or liberty will usually cause pain (in my broad sense of the word). That is why we regard their absence as bad. They are only means to an end and the end is always the same - the avoidance or reduction of pain. They are all secondary to pain. Pain is the basic essence of evil.

As a psychologist I have often probed people as to what it is they are trying to avoid. When they replied "my mother-in-law" or "too much pop music" or "injustice" or "mushy peas" or "tyranny", I would then ask why do you avoid them? And I would go on asking why, why, why. Always, of course, we ended up with the same answer. These things cause pain in the broad sense. Like all animals, we are pleasure seekers and pain avoiders.

I will now briefly consider two great ethical problems - I will call them the Aggregation Problem and the Trade-Off Problem.

The Aggregation Problem

I believe it does not make much sense to aggregate the pains of a number of individuals. It is like adding together apples, television sets and Ulster Unionists. What is the point? Each individual's pain is a unique entity. It is entirely separate from someone else's pain. Experiencing a pain and merely describing someone else's pain are quite different things. The boundaries of pain are the boundaries of the individual. Consciousness itself does not cross these boundaries. Nor does pain. Around each individual patient there is a barrier that is of the utmost importance both psychologically and morally. We can not actually experience the very same pains as others. Others' pains are merely the empty husks of pains. I can never experience the same pain that you experience so it makes no sense to add my real pains to the unreal pains of others, nor to add the pains of one individual to that of other individuals.

Now, I believe our prime concern should be with the pain of the individual who is the maximum sufferer. This has major implications: inflicting, for example, ten units of pain on one individual is, in my view, far worse than inflicting a single unit of pain on each of a thousand individual sufferers, even though their aggregated pain score is a hundred times greater. In other words, the agony of one individual matters far more, morally, than the inconvenience of a million individuals.

So we do not accept the aggregation of pains and pleasures that is a feature of Utilitarianism. But now we come to an even greater problem. It has been called the Trade-Off Problem.

The Trade-Off Problem

How can one justify causing pain to (A) in order to reduce the pain of (B)? Trading off is not the same as aggregation. Trading off can involve only two individuals (A) and (B), not a whole collection of individuals. We cannot seriously argue that it is never justified to infringe the rights of the individual by causing them pain. Consider the extreme case where we save (B) from agony by causing some mild inconvenience to (A). Surely this is allowable? If, for instance, we surprise a sadist torturing a child, are we not permitted to shout at the sadist so that he lets go the child? We will have caused the sadist some mild inconvenience, disrupted his sport and even startled him a little, but are we not justified in causing him this very mild intensity of pain? You may say that the sadist was not an innocent individual and the child was. In other words that the guilt of the sadist allows us to cause him mild pain. All right, consider, then, the case of a very fat brain-damaged man who is quite unaware that he is sitting upon a child and, literally, crushing it to death. Are we not allowed to shout at him in order to save the child? Are we not to be permitted under our ethics to cause the fat man mild alarm in order to save the child from extreme pain? Can we not trade off his slight inconvenience against the far greater reduction in pain of the child? If we accept that we are able to do this under our ethical rules then how can we formulate this trade-off principle?

This is the crunch point for all ethical theories. The nub of the problem is this: how far does the reduction of pain in (A) justify the permitting of pain to (B)? How far is it possible to trade-off the pains of (B) against the benefits to (A)?

Let us consider some more cases.

First, you are a teacher and you see a big boy bullying a little boy in a school playground. Despite your verbal entreaties the bully refuses to stop the bullying so you intervene physically, causing the bully minor discomfort as you successfully restrain him.

Is this justified?

You are relieving the pain of the victim (A) but causing minor discomfort to the bully (B).

Second, you are a President of the United States and you see a bully called Milosevic bullying some Kosovars. So you bomb Milosevic but accidentally kill and injure some innocent Serbian civilians.

Is this justified?

If the bombing does not immediately have the desired effect of stopping the bullying of the Kosovars by Milosevic, does this fact reduce the justification for the bombing?

Thirdly, you are a scientist who performs a very painful experiment upon a dog in order to find a better face powder. You fail in your quest but by accident the experiment reveals a cure for a rare form of cancer. Does this turn an unjustified experiment into one that is justified?

Notice that we are still asking the same basic question - is the pain of the dog, the pain of the bully or the pain of the Serbian civilian justified by the actual (or intended) benefits to others?

Finally, you are an animal rights fanatic and you blow up a laboratory where animals are used in LD50 tests. In doing so, you delay the testing but severely injure one of the laboratory experimenters and a dog. Is this justified?

Notice that in all these cases there is a possible trade-off between the pains of (B) and the benefits of (A).

I have, in order to make the puzzle more interesting, deliberately introduced some complicating factors - e.g. the difference between the actual and intended effects of an action, the question of innocence again, the degrees or intensities of benefit and pain, and, of course, differences in ethnicity and species. I am not wanting to become sidetracked by all these issues today as, for the most part, those of us who like to argue about animal ethics are fairly agreed on these other issues. At least I am clear in my own mind that it is the actual consequences of an action and not its motives that usually matter normally, that innocence is deeply ambiguous and, of course, that ethnicity and species are morally irrelevant.

What I do want to concentrate on, however, is the common underlying idea in all these four cases that causing pain to (B) can be justified by the good effects on (A).

For Utilitarians the trade-off question is easily answered. If by x amount of harm to (B) I cause benefits to (A) that are greater than x then my action is a good one.

For most other sorts of ethicist, however, the trade-off question is a nightmare. Indeed, it is the central problem with ethics. As cause usually precedes effects it is particularly difficult because the effects of my actions are in the future and the future, to an extent, is always unpredictable. So one is always uncertain as to the degrees of pains and benefits one's actions will cause.

The further the temporal gap between action and effect the greater, usually, is the uncertainty. Thus if I hurt (B) now in order to help (A) in the future then the help to (A) may be especially unsure. Is it all right to hurt (B) to help (A) if (A) is innocent and (B) is not? Is it all right to bomb Serbians in uniform in order to help un-uniformed Kosovar Albanians? So, how does a uniform confer guilt? This seems to be rough justice especially as a particular individual in that uniform may be a twenty year old conscript who has never harmed anybody. Usually we say that guilt can only be established by due process of law - after a properly conducted trial. You cannot easily conduct a trial from an aeroplane flying at 15,000 feet.

So, suppose we ignore guilt and innocence. We see reports of Serbians bullying Albanians so, after failing to stop the bullying by diplomacy, we intervene by hurting the Serbians in order to help the Albanians.

Does this have the desired effects? Well, the Serbs accelerated their ethnic cleansing. I am not, I want to emphasise, trying to disparage NATO's role in the Kosovar war. I feel that we had a duty to do what we could to stop Milosevic and that the civilised world acted with force far too late to stop him in Bosnia in the early 1990s. But the Kosovar war is a graphic illustration of the problems faced by ethicists in practice.

Where Does Altruism Come From?

It is assumed, usually, that any common human trait, such as the feeling of compassion or sympathy must have evolved because it has had survival value for our genes. I have always questioned this. Surely it is theoretically possible that some of our common feelings, tendencies and behaviours have evolved by accident - as by-products of behaviours or of physical features of our brains which do have survival value. Perhaps there is someone in the audience who can refute this. So far I have not met a biologist able to satisfy me on this question.

One can see, for example, that compassion and protectiveness towards one's own children - I will call it parental behaviour - clearly must have survival value. An infant is more likely to survive and hence hand on my genes - if I care for it, feed it and keep it warm and clean. So parental behaviour can easily be understood in evolutionary terms. Is it not possible that similar behaviour towards others is just an overflow of this parental behaviour? How do we explain kindness to others, especially human kindness for individuals of other races and of other species?

Is it just the application of a principle? We believe in the principle of compassion and so we coolly and rationally apply it. I think this does, indeed, account for some of the kindness we show to others. I have often given money to a cause without, at that precise moment, feeling any conscious compassion. I say to myself- "come on, you believe it is right to help others, so do it." On other occasions, of course, I feel deeply moved by the plight of others and yearn to help them. Sometimes, however, I don't help. How many times have we felt moved by seeing starving children on television? Have we remembered on every occasion to put a cheque in the post to the address advertised? I know that I have failed often.

So here is *prima facie* evidence of both altruistic behaviour unaccompanied by feelings of compassion and its corollary - compassion unaccompanied by altruism.

Evolutionists have invented a pretty scary reason for altruism. They say it pays off because sometimes the beneficiaries of our altruism may one day return the compliment. They will help us. So our capacity to feel compassion for others is born into us because it has survival value for us and for our genes. Of course, this can all be unconscious. All we are conscious of is our feeling of compassion for starving children. But can this explanation account for our feeling of compassion for nonhuman animals?

I suppose - knowing the results of various opinion surveys over the years - that most people in this room would feel strong compassion if they saw an obviously starving kitten on this table. If I then began to torture that kitten the feeling of compassion would be rapidly turned into anger and I would not long survive unscathed! These would be strong feelings. They are the sort of feelings that have driven me on against quite a lot of difficulties for a good many years, so I know about them at first hand.

I may be wrong but I do not think that the evolutionary psychologist's explanation on its own explains this strong behaviour. The theory needs at least to be amended. I mean, kittens are not likely to reciprocally help my genes to survive, so why do I feel compassion for them? Why do I feel compassion for frogs, for mice, even for caterpillars and worms? I am sorry but the current theory of reciprocal altruism does not convincingly explain my feelings of compassion for such creatures nor for my little acts of altruism towards them. At the very least, we have to postulate that a naturally selected tendency - altruism - has overspilled. Yet such overspill seems to be very widespread. Other species, too, sometimes show concern across the species barrier.

In my book *Animal Revolution* I argued in 1989 that our treatment of nonhuman animals epitomises what is best and worst in human nature. I argued that both our compassion and our cruelty are inbuilt. The child that loves a kitten may also spontaneously torment it. This is, if you like, the good and the evil within all of us. Our life experiences may accentuate or suppress one or both of these tendencies. Take the universal cult of machismo, for example. It now seems to be afflicting women as well as men. In almost every culture people are made to feel ashamed of their compassion. They are told it is not "manly" to be kind. This is terrible. This is one of the causes of war: the culturally induced idea that to show compassion or concern for another's point of view is a sign of weakness. So, machismo is one of the cultural enemies of compassion. Another is snobbery. Look at the people who ought to know better who are currently supporting foxhunting merely because they think this makes them seem to be upper class. If only they knew a little history they would know that when foxhunting started it was looked upon by the aristocracy as a pastime for peasants and vulgarians - "the sport of boobies" Lord Chesterfield called it! The sport of the social climber!

So what, then, is morality? I think it is reason founded upon compassion. What is compassion? It is the capacity to identify with others and to strive to reduce their suffering - regardless as to whether or not they share our species. We live in a community of pain and we share it with all the painient beings in the universe.



© Edition Farangis 2021