

tionalistisch, weil er z. B. Emotionen nicht in die Diskussion um unsere moralische Verantwortung gegenüber Tieren mitaufnimmt, (b) *naturalistisch*, weil er sich in seinen Argumenten wesentlich auf biologische Fakten stützt, ohne kontextuelle Faktoren zu berücksichtigen (zumindest was die Plausibilisierung der Begründung der Schutzwürdigkeit eines Lebewesens betrifft), und (c) *reduktionistisch*, weil er das moralische Leben der Menschen auf nur wenige Prinzipien beschränkt. Zusätzlich verweisen diese Aspekte auf das Problem des (moralischen) Anthropozentrismus, der hier nicht in jeder Hinsicht überwunden wird: Im traditionellen moralischen Individualismus werden nicht nur rationale Argumente formuliert, die auf logische Konsistenz abzielen, sondern er hebt auch die menschliche Fähigkeit zu rationalem Denken als die wesentliche Grundlage der Moral hervor, läuft aber Gefahr, dieser und anderen Fähigkeiten wie Selbstbewusstsein selbst zugleich (unmerklich) einen moralischen Vorrang zu geben.¹⁸

2.4 Alternative Perspektiven der Tierethik

Im Folgenden werden einige alternative oder ergänzende Zugänge zur Tierethik erläutert, wobei diese Darstellungen keinen Vollständigkeitsanspruch erheben oder einen umfassenden Blick auf das Feld geben sollen. Die Darstellungen sollen zeigen, inwiefern die Kritik an den Klassikern der Tierethik einerseits auf das Ignorieren der Relevanz des Menschlichen in der Moral bezogen ist und andererseits den Anthropozentrismus dieser traditionellen Positionen thematisiert. Zudem wird die mögliche Reichweite der Kritik am menschlichen Selbstbild im Kontext des Posthumanismus erörtert, insofern dieser auch für die Tierethik relevant ist.

2.4.1 Moralischer Relationalismus und feministische Positionen

Der moralische Individualismus bleibt als Begründungsfigur der Tierethik und als Mittel der Anthropozentrismus-Kritik nicht unhinterfragt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass jeder Einwand zugleich die moralische Relevanz von bestimmten Eigenschaften (z. B. Empfindungsfähigkeit) oder den

18 An dieser Stelle wäre auch das Verhältnis zwischen Anthro- und Ratiozentrismus zu berücksichtigen: Inwiefern ist der Ratiozentrismus mit dem Anthropozentrismus verknüpft?

moralischen Status von Individuen bestreitet. Manche Zugänge zur Tierethik sind als Erweiterung des moralischen Individualismus zu verstehen, die weniger deren grundlegende Prämissen in Frage stellen, als vielmehr zusätzliche Kriterien für die moralische Berücksichtigung eines Lebewesens liefern. Clare Palmer (2010) ergänzt den eigenschaftsbasierten Ansatz durch einen kontextuellen Zugang, der die Beziehung von Mensch und Tier in den Blick nimmt. Während Menschen z. B. gegenüber Wildtieren negative Pflichten in Form eines Nichtschadensprinzips (oder eines Prinzips des Nichteingreifens) hätten, bestünden gegenüber domestizierten Tieren und all jenen Tieren, in deren Belange Menschen eingreifen, auch positive Pflichten, die besagen, dass man den Tieren helfen muss (engl. *duties to assist*). Diese spezielle Verantwortung begründet Palmer etwa mit einem von Menschen geschaffenen Abhängigkeitsverhältnis, da viele Tiere z. B. von menschlicher Fürsorge abhängig sind. Auch Elisabeth Anderson (2004) geht unter der Annahme eines grundlegenden Wertepluralismus davon aus, dass zusätzlich zu den individuellen Eigenschaften eines Tieres z. B. auch die Mensch-Tier-Beziehungen oder historische Kontexte moralisch relevant sind.

Cora Diamonds (1978) Kritik an dem, was später als „moralischer Individualismus“ bezeichnet wird, geht hier noch weiter. Diamond, die einen Wittgenstein'schen Ansatz vertritt, problematisiert z. B. den Bezug auf biologische Fakten als (einzige) stützende Gründe ethischen Argumentierens oder moralischen Handelns und hebt stattdessen die Relevanz bestehender Praktiken und zwischenmenschlicher Beziehungen in unserem moralischen Leben hervor. Ihr Einwand ist damit auch gegen ein rein naturwissenschaftliches Menschenbild gerichtet. Ginge es in Moral und Ethik nur um Eigenschaften wie Empfindungsfähigkeit, so suggeriert Diamond, dürften Menschen z. B. kein Problem damit haben, tote Menschen zu essen (ebd., 467–469). Die Frage, ob man die Toten essen darf, hätte in diesen Fällen nichts mit der angeblichen moralischen Relevanz ihrer Eigenschaften zu tun, weil diese ohnehin nichts mehr empfinden und es nichts zu berücksichtigen gäbe. Daher will Diamond auch die Unterscheidung zwischen uns (Menschen) und ihnen (Tiere) nicht als biologische Feststellung verstanden wissen, sondern primär als Resultat einer normativ geregelten menschlichen Praxis, denn wir lernen z. B. bereits am Esstisch: Wir essen sie (ebd., 470). Dies bedeutet nicht, dass Diamond diese Praktiken billigt. Ihr geht es darum, dass die biologische Betrachtung des Menschen als ein Tier auf einer wichtigen im Vorfeld wirksamen Differenzierung zwischen uns und ihnen beruht, was Autoren wie Singer entgehe. Entgegen den Annahmen des traditionellen moralischen Individualismus

ist für Diamond das Menschsein also durchaus ethisch relevant, was z. B. darin ersichtlich wird, dass Menschen sich eher vorstellen können, eine vom Blitz getötete Kuh zu essen als einen auf die gleiche Weise getöteten Menschen (Susana Monsó/Herwig Grimm 2019; Cora Diamond 1978, 468).

Verweise auf bestimmte naturwissenschaftlich belegbare Eigenschaften zur Untermauerung ethischer Argumente gründen Diamond zufolge selbst in nichtbiologischen Annahmen. Jeder faktisch-biologische Bezug auf Tiere und jede Theoretisierung von deren (moralisch relevanten) Eigenschaften sei etwas Sekundäres, da wir zunächst auf präreflexive Weise lernen, was Tiere sind und in welchem Verhältnis sie zu Menschen stehen. Auf diese Weise gibt es auch keinen unvoreingenommenen Standpunkt, von dem aus ethische Argumente gebildet werden können (Cora Diamond 1996) und es gibt auch nicht nur eine Weise moralischen Denkens (Cora Diamond 2012, 20) – Annahmen, die in deutlichem Kontrast zum traditionellen moralischen Individualismus stehen. Als Alternative zum Betracht von Tieren als Wesen mit bestimmten biologischen Eigenschaften schlägt sie vor, diese als „fellow creatures in mortality“ anzusehen, also als Wesen, die wie wir von Vulnerabilität und Sterblichkeit betroffen sind (Cora Diamond 1978, 474–477). Der Unterschied in dieser Betrachtungsweise liegt in der Betonung dessen, dass Erfahrungen im zwischenmenschlichen Bereich primär sind, z. B. in der Hinsicht, dass Mitleid bereits eine Idee dessen beinhaltet, was Verlust für Menschen bedeutet (ebd., 478).

In einer anderen Publikation relativiert Cora Diamond (2003) allerdings diese Bezugnahme auf die Bedeutung des Menschseins insofern, als sie meint, dass es Erfahrungen gibt – z. B. das Bewusstwerden dessen, wie Menschen Tiere behandeln –, die unserem Denken gegenüber „widerständig“ sind, also gewohnten Denkmustern ihre Selbstverständlichkeit nehmen können. Dies erklärt, warum Cary Wolfe (2010, 80) in seinem Buch *What is Posthumanism?* darauf hinweist, dass es zumindest in bestimmten Aspekten Gemeinsamkeiten zwischen Diamond und Jacques Derrida gibt. Letzterer ist ein Impulsgeber für den (kritischen) Posthumanismus, dem es u. a. um die Problematisierung vermeintlicher Gewissheiten in der Mensch-Tier-Beziehung geht (siehe Kap. 2.4.2).

Alice Cary (2010) stimmt mit Diamond in vielen Punkten überein, vor allem was die Bedeutung des Menschseins für unser moralisches Leben und die Ablehnung des Reduktionismus im moralischen Individualismus betrifft. Sie räumt jedoch ein, dass der moralische Individualismus eigentlich nur in seiner traditionellen Form zu kritisieren sei, weil die individuellen Charakteristika eines Wesens ja durchaus moralisch relevant seien

und man daher von einem alternativen Zugang zum moralischen Individualismus sprechen könne (Alice Crary 2018). Diese weniger reduktionistische und naturalistische Form des moralischen Individualismus betrachtet dementsprechend nicht nur biologische Merkmale als moralisch relevante Charakteristika, sondern auch Gruppenzugehörigkeiten – z. B. jene des Menschseins –, da diese ebenfalls moralisch relevante Charakteristika von Individuen sind (Susana Monsó/Herwig Grimm 2019).

Auch Mary Midgley (1998) stellt Reduktionismen und Standardisierungen in ethischen Argumenten in Frage. Unser Umgang mit Tieren könne – entgegen Singers Position – anhand verschiedener moralischer Ansprüche gestaltet werden, die Tiere an uns stellen. Das Interesse daran, nicht zu leiden, sei nur ein möglicher Anspruch von Tieren an uns unter anderen, da unseren Reaktionen auf Tiere z. B. auch Bewunderung, Gerechtigkeitsempfinden, Nähe, Mitgefühl oder Dankbarkeit zugrunde liegen könne. Die im moralischen Individualismus vorgenommene Erweiterung eines Kreises schutzwürdiger Wesen beruhe dagegen auf einer bereits problematischen Vereinfachung auf Basis festgelegter Kriterien. Das Erweiterungsmodell moralischer Berücksichtigung sei daher abzulehnen. Es gäbe zudem bei moralischen Dilemmata stets verschiedene Entscheidungsmöglichkeiten und Lösungen. Midgley lehnt daher auch das Extrembeispiel des hypothetischen Rettungsboot-Szenarios ab, das die Frage aufwirft, welches Individuum von Bord gehen muss, damit die anderen Individuen überleben. Rosalind Hursthouse (2011) schließt an Midgley an und meint, dass die Rede von einem moralischen Status eine unzulässige Dichotomie erzeuge. Der Kreis der Schutzwürdigen (alle Lebewesen mit einem moralischen Status) impliziert dabei die Exklusion all jener, die nicht die festgelegte Eigenschaft derer besitzen, die bereits im Kreis sind.

Feministische Theorien bilden kein einheitliches Feld, lehnen aber meist ebenso eine nur an Rationalität, Objektivität oder Universalisierbarkeit ausgerichtete Ethik ab und heben stattdessen die Rolle von Emotionen, Empathie und Mitleid hervor (Herwig Grimm et al. 2016, 89–90). Zudem geht die feministische Gesellschaftskritik mit der Dekonstruktion bestehender Dichotomien wie Rationalität/Emotionalität, Mensch/Tier und Mann/Frau einher (Donna J. Haraway 1991; Josephine Donovan 2007) und versucht, die übereinstimmende patriarchale Herrschaftslogik aufzuzeigen, die der Unterdrückung von Frauen und Tieren zugrunde liege (Carol J. Adams 2010). Im Ökofeminismus (engl. *ecofeminism*) verbinden sich naturethische und feministische Bestrebungen, die jedwede Form der Unterdrückung kritisieren, sei sie gegen Natur, Tiere oder Frauen gerichtet (Carol J. Adams/Lori Gruen 2014). Die feministische Fürsorgeethik

(engl. *feminist care ethics* bzw. *feminist ethic-of-care*) stellt u. a. das tierliche Individuum in den Mittelpunkt, wendet sich aber gegen abstrakte und regelbasierte Prinzipien, die die Vielfalt und jeweiligen Besonderheiten der einzelnen Individuen nivellieren (Josephine Donovan/Carol J. Adams 2007). Der Feminismus bildet im Kontext der Tierethik einen Ausgangs- oder Bezugspunkt für den interdisziplinären Bereich der *Critical Animal Studies* und verbindet die Analyse der ideologischen Grundbedingungen der Ausbeutung mit konkreten gesellschaftspolitischen Forderungen. Als Herrschaftskritik steht der Feminismus damit insofern in unmittelbarer Nähe zum Posthumanismus, als z. B. implizite hierarchische Gegenüberstellungen (Mensch/Tier) problematisiert werden, die selbst tierschutzethischen oder tierrechtlichen Positionen zugrunde liegen können.

2.4.2 Postanthropozentrismus und Posthumanismus

Die angestrebte Überwindung oder Problematisierung des Anthropozentrismus lässt sich in der Tierethik und angrenzenden Bereichen als Teil einer *postanthropozentrischen* oder *posthumanistischen* Debatte verstehen. Es ist einerseits der Versuch, das Nichtmenschliche, Andere, in seiner je eigenen Existenzform zu würdigen und dabei die Annahmen über das Eigene des Menschen zu hinterfragen, vor allem, wenn dies auf der unkritischen Abgrenzung zum tierlichen Anderen beruht (und der Mensch dabei zum Maß für moralische Berücksichtigung gemacht wird). Die Problematisierung von rigiden Grenzen und Grenzziehungen gehört also dazu. Andererseits werden dabei gerade auch verbindende Elemente und Gemeinsamkeiten v. a. zwischen Mensch und Tier hervorgehoben. Die Bezeichnungen „Postanthropozentrismus“ oder „Posthumanismus“ dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Feld sehr vielfältig ist und die Diskussion (auch im Hinblick auf ihre Relevanz für die Tierethik) kein klar bestimmtes, eindeutiges Ziel oder eine Agenda erkennen lässt.

Rosi Braidotti (2014) interessiert sich für die Frage nach posthumaner Subjektivität und betrachtet das Thema unter den beiden Gesichtspunkten des Postanthropozentrismus und Posthumanismus. Der Postanthropozentrismus beinhaltet ihr zufolge die Ablehnung einer Artenhierarchie, in welcher „der“ Mensch als das Maß aller Dinge gilt (ebd., 72). Der Postanthropozentrismus sei ein transdisziplinäres Thema, das z. B. Bereiche wie Technikforschung, Ökologie, Biogenetik, Neurowissenschaften, Robotik, Science-Fiction, Evolutionstheorie und Tierrechte umfasse, wobei hier die potentielle Überschreitung alter Vorstellungen von Subjektivität in den

Blick rücke (ebd., 63). Der Posthumanismus ist laut Braidotti eine Bewegung, die auf der antihumanistischen Kritik an bestimmten Ideen der Aufklärung bzw. des Humanismus basiert, aber ebenso versucht, neue Perspektiven auf das Subjekt zu entwickeln (ebd., 41–42). Ihre eigene Position bezeichnet sie als kritischen Posthumanismus (ebd., 50).

Darüber, was mit dem „Post“ überwunden wird und ob es überhaupt überwunden wird, lässt sich auch innerhalb der Tierethik diskutieren, die spezifischer der Frage nachgeht, wie Menschen Tiere behandeln dürfen. Anhand der bisherigen Ausführungen bietet es sich an, den Postanthropozentrismus hier als die angestrebte Überwindung des moralischen Anthropozentrismus zu definieren. Die Problematisierung bestimmter humanistischer Annahmen über den Menschen und die Entwicklung zusätzlicher Sichtweisen darüber, wie Subjektivität zu verstehen ist, verweisen auf den Posthumanismus, der zugleich ein Postanthropozentrismus ist.

Janina Loh (2018) liefert eine anschauliche Unterscheidung, die bei der Verortung des für die Tierethik relevanten Posthumanismus hilft: Der *Transhumanismus* strebt die Verbesserung des Menschen durch technologische Möglichkeiten an, umfasst also z. B. Themen der Lebensverlängerung oder Unsterblichkeit, der Kryonik und der genetischen oder medizinischen Optimierung (ebd., 32–91). Der *technologische Posthumanismus* beschäftigt sich mit dem Thema der Überwindung „des“ Menschen (inklusive seiner körperlichen Begrenztheit) durch die Erschaffung eines neuen, artifiziellen Wesens, beispielhaft ersichtlich an Überlegungen zur Übertragung des menschlichen Geistes auf einen Computer (ebd., 92–129). Der *kritische Posthumanismus* zielt auf die Überwindung eines bestimmten humanistischen Menschenbildes ab bzw. will ein neues Verständnis des Menschen schaffen, das auch die Hinterfragung bestehender Dichotomien wie Natur/Kultur beinhaltet (ebd., 130–179). Die Selbstverständlichkeit dieses Menschenbildes wird etwa über den Bezug auf das Nicht-Menschliche, Inhumane und Ahumane in Zweifel gezogen (Isabella Schlehaider 2021, 21–22). Obwohl es hier nicht um die Erzeugung eines neuen posthumanen Wesens geht, wird im kritischen Posthumanismus durchaus die Rolle der Technik und des Artifiziellen in der Bestimmung des Eigenen oder Eigentlichen beleuchtet.

Für die Tierethik erweist sich der kritische Posthumanismus als relevant, denn dessen mögliche Bezugspunkte sind u. a. der moralische Anthropozentrismus und der epistemische Anthropozentrismus (Anthropozentrik). Dies erwähnt auch Janina Loh (2018, 143) unter Berücksichtigung der entsprechenden Unterscheidung von Angelika Krebs (1997, 343; siehe Kap. 2.2). Allerdings spricht Loh beim epistemischen Anthropozentrismus von

einer „erkenntnistheoretischen Haltung“, der zufolge nur Menschen zur Erkenntnis fähig sind oder Urteilsvermögen besitzen (Janina Loh 2018, 143). Genauer genommen sollte es wohl heißen, dass der kritische Posthumanismus mitunter die als selbstverständlich angesehene *Annahme* problematisiert, dass es eine unüberwindliche menschliche Perspektive oder Perspektivität gibt. Bestimmte Vorstellungen über die besondere menschliche Erkenntnisfähigkeit laufen möglicherweise Gefahr, menschlicher Subjektivität auch moralisch den Vorrang zu geben. Insofern der Postanthropozentrismus primär den moralischen Anthropozentrismus kritisiert, betrifft die Kritik im Posthumanismus speziell auch das, was sich in unserem Menschenbild im Hinblick auf das potentiell erkennende Subjekt von selbst zu verstehen scheint.

Es ist unklar, ab welchem Zeitpunkt, in Bezug auf welche Kriterien und anhand welcher Position in der Tierethik der Postanthropozentrismus benennbar ist: Bereits die Klassiker der Tierethik, die Argumente von Singer und Regan, kritisieren den Speziesismus bzw. moralischen Anthropozentrismus. Tom Regan (2007) merkt z. B. kritisch an, dass der ethische Anthropozentrismus zwar die moralische Berücksichtigung von Tieren beinhalten könne, dies aber nur indirekt erfolgt, weil es den Interessen anderer dient. In Anbetracht der Annahme, dass die moralische Berücksichtigung von bestimmten Tieren sehr wohl um ihrer selbst willen erfolgt, versteht sich Regan in dieser Hinsicht nicht als Anthropozentrist. Entweder sind Singer und Regan Teil des Postanthropozentrismus oder der Begriff beschreibt einen eigenständigen Bereich, der auch die Kritik an den Klassikern selbst beinhaltet. Die in den vorangehenden Abschnitten dargestellten Kritiken an Singer und Regan demonstrieren jedenfalls, dass auch sie dem Vorwurf des Anthropozentrismus ausgesetzt sind. Der Grund, warum vielleicht gewisse Bedenken in der Zuordnung Singers und Regans zum Postanthropozentrismus bestehen könnten, ist der Bezug auf die menschliche Vernunft oder Rationalität (oder andere menschliche Eigenschaften), um diese unmerklich zum Maßstab für die moralische Berücksichtigungswürdigkeit zu erheben. Im traditionellen moralischen Individualismus schwingt ein bestimmtes Selbstverständnis des Menschen mit, was Regan den *moral agent* nennt, also ein vernunftbegabtes Individuum, das zu moralischem Handeln fähig ist. Sofern dies auf Menschen in der Regel zutrifft, steht der menschliche Sonderstatus zumindest in epistemischer Hinsicht nicht in Frage. Zu diskutieren wäre, ob die zunächst „moralisch-neutrale“ Idee eines epistemischen Sonderstatus nicht zumindest potentiell zu einem Problem werden kann, weil es vielleicht in den moralischen Anthropozentrismus führt. Daher gilt, dass sowohl die mehr

oder weniger offensichtliche moralische Priorisierung von Menschen als auch dieses Menschenbild selbst Ziel von Kritik sein können.

Dadurch lassen sich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – zwei Formen oder Aspekte starker Anthropozentrismus-Kritik im Kontext der Tierethik definieren: ein *posthumanistischer Zugang* und ein *humanistischer Postanthropozentrismus* (zu dieser Unterscheidung vgl. auch Herwig Grimm et al. 2016). Im posthumanistischen Zugang wird nicht nur der moralische Anthropozentrismus kritisiert, sondern auch die Annahme einer epistemisch-anthropozentrischen Ausgangssituation beleuchtet, sofern damit potentiell problematische Vorstellungen von (menschlicher) Subjektivität vorliegen, die den Menschen wieder (implizit) auf eine höhere Stufe stellen. Zur Diskussion steht das vernunftfähige, moralisch autonome Handlungssubjekt in seiner Abgrenzung zum Tier. Die Möglichkeit einer posthumanistischen Perspektive auf die Mensch-Tier-Beziehung ergibt sich z. B. über die Berücksichtigung mancher Überlegungen von Cary Wolfe (2010). So schlägt er vor, nicht nur darauf zu blicken, ob Tiere Ansätze menschlicher (z. B. sprachlicher) Fähigkeiten besitzen, sondern auch zu würdigen, dass es unterschiedliche Weisen gibt, „in der Welt zu sein“, und dabei bestimmte Vorstellungen über Begriffe wie „Person“ oder „Bewusstsein“ zu hinterfragen (ebd., 46–47). Ihm geht es um die Anerkennung dessen, dass Menschen in einer Welt leben, die auch von nichtmenschlichen Subjekten bewohnt wird (ebd., 47). Singers und Regans Modell einer Erweiterung moralischer Berücksichtigung auf jene (tierlichen) Individuen, die über die gleichen moralisch relevanten Eigenschaften verfügen, beruht so gesehen gerade nicht auf der Würdigung von Andersheit (siehe Kap. 2.3). Rosi Braidotti (2014) rückt ebenfalls die Vielfältigkeit der Subjektivität in den Fokus (ebd., 54), weil Subjektivität nicht nur mit Bewusstsein, Rationalität und moralischer Autonomie gleichzusetzen sei (ebd., 21).

Der humanistische Postanthropozentrismus weitet bestimmte Prämissen des Humanismus und Individualismus auch auf Tiere aus, hebt dabei aber weiterhin die menschliche Vernunft- oder Erkenntnisfähigkeit bzw. die epistemische Sonderstellung des Menschen deutlich hervor. Kritisiert wird nicht unbedingt die Unterscheidung zwischen dem menschlichen *moral agent* und dem tierlichen *moral patient*, sondern v. a. die damit verbundene Priorisierung des Menschen. In diesem Sinne weisen verschiedene Autorinnen und Autoren gerade auf die menschliche Fähigkeit zur rationalen Reflexion hin, die als Bedingung gesehen wird, klare und konsistente Argumente für die Eingliederung von Tieren in die moralische Gemeinschaft formulieren zu können (Gary Steiner 2005, 2008, 2010, 2013; Hans Werner Ingensiep/Heike Baranzke 2008; Paola Cavalieri 2009; vgl.

dazu Herwig Grimm et al., 2016). Der Überwindungsgedanke bezieht sich demnach vornehmlich auf den moralischen Anthropozentrismus, weil dieser die ungerechte Behandlung von Tieren beinhaltet oder begünstigt.¹⁹

Damit ist keineswegs ausgeschlossen, dass es noch andere Zugänge in das komplexe Feld des Postanthropozentrismus oder Überlappungen zwischen Posthumanismus und humanistischem Postanthropozentrismus gibt. Die theoretischen Bezugsrahmen und historischen Hintergründe sowie die unterschiedlichen akademischen Disziplinen und gesellschaftspolitischen Implikationen erlauben hier sicherlich zusätzliche Blickwinkel (vgl. dazu Janina Loh 2018; Rosi Braidotti 2014). Innerhalb der Moralphilosophie kann es z. B. unterschiedliche Antworten darauf geben, wo Kritik anzusetzen hat. Wenn es etwa darum geht, die moralische Prädominanz des Menschen zu hinterfragen, wäre etwa aus umweltethischer Perspektive zu beanstanden, dass die Tierethik einen viel zu kleinen Kreis der moralisch zu berücksichtigenden Wesen annimmt. Tierrechtliche, pathozentrische oder zoozentrische Argumente orientieren sich demnach zu sehr an dem, was in erster Linie auch im menschlichen Bereich geschützt wird (Empfindungsfähigkeit, Subjektstatus etc.).

Der kritische Posthumanismus ist z. B. mit einem theoretischen und politischen Antihumanismus bzw. Poststrukturalismus assoziierbar, der bereits in den 1960er und 1970er Jahren epistemologische Annahmen über den Menschen problematisierte (Rosi Braidotti 2014, 22–36). Insgesamt wird der Posthumanismus als Bruch mit dem Humanismus oder bestimmten Idealen des Humanismus bezeichnet (Robert Ranisch/Stefan Lorenz Sorgner 2014, 8) und z. B. mit Postmodernismus, kontinentaler Philosophie oder Feminismus in Verbindung gebracht (ebd., 14). Denker wie Jacques Derrida, Michel Foucault oder Jean-François Lyotard werden mitunter als Klassiker des Postmodernismus angesehen, die in ihrem historischen Kontext zu betrachten sind (Ewa Domanska 2011, 119), doch sie geben auch einem auf Fragen der Mensch-Tier-Beziehung bezogenen Posthumanismus entscheidende Impulse. Derrida dient aufgrund seiner dekonstruktiven Kritik am Logozentrismus und metaphysischen Präsenzdenken als Referenzpunkt für den Posthumanismus, auf den auch in

19 Rosi Braidottis (2014) Unterscheidung zwischen Posthumanismus und Postanthropozentrismus ist der hier getroffenen Unterscheidung ähnlich, bezieht sich aber nicht spezifisch auf die Tierethik, sondern besitzt in der Frage nach dem Posthumanen einen weiter gefassten Bezugsrahmen. Ihr geht es dabei um die Frage, wie posthumane Subjektivität zu denken ist (ebd., 42). Ihren eigenen Ansatz versteht sie nicht als „reaktiven“ moralphilosophischen Zugang zum posthumanistischen Denken (ebd., 43).

vorliegender Arbeit wegen seiner für die Tierethik interessanten Überlegungen verstärkt Bezug genommen wird (siehe Kap. 2.4.2.1). Als zentrale Anregung für posthumanistisches Denken ist Michel Foucaults (2008) bekannte Annahme in *Die Ordnung der Dinge* zu nennen, die besagt, dass der Mensch als erkennbares Objekt und erkennendes Subjekt eine Erfindung der Humanwissenschaften des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts sei. Unter anderen weltanschaulichen Voraussetzungen bzw. bei Verschwinden dieser Dispositionen des Wissens sei auch das Verschwinden der Vorstellung des Menschen zu erwarten (vgl. ebd., 463). Genannt werden in der Literatur in Zusammenhang mit dem Posthumanismus bzw. dem Versuch der Überwindung des Anthropozentrismus auch Donna J. Haraway und Bruno Latour (Janina Loh 2018, 146–147; Isabella Schlehaider 2021; Cary Wolfe 2010).

Bereits der dem Posthumanismus zugrunde liegende Begriff des *Humanismus* ist von großer Vielfalt und kann hier nicht in seinem historischen bzw. ideengeschichtlichen Hintergrund nachgezeichnet werden. Der Humanismus-Begriff ist vielschichtig, weil es eigentlich viele Humanismen gibt (Rosi Braidotti 2014, 55; Isabella Schlehaider 2021, 24). Der Humanismus beschreibt historisch gesehen u. a. eine von einem philanthropischen Menschenbild geprägte Vorstellung über den Umgang der Menschen miteinander, der im Sinne der Bildung und Erziehung auch geübt werden muss (Janina Loh 2018, 18–21). Wiewohl seine Wurzeln bis in die Antike reichen, erhielt der Humanismus in der Renaissance und Aufklärung bzw. in den Humanwissenschaften des 19. Jahrhunderts jeweils spezifische Ausformungen, wobei heute gemeinhin z. B. die politisch relevanten Ideen der Menschenwürde und der Menschenrechte als anerkannte Meilensteine gelten (Adrian Holderegger et al. 2011, 11). Laut Julian Nida-Rümelin (2016) zeichnet sich das humanistische Denken von seinen Ursprüngen her durch drei Ideale aus: Autarkie/Autonomie, Rationalität und Universalität; bestimmte Kerngedanken z. B. über die menschliche Freiheit, Rationalität und Verantwortung im Rahmen des Handelns und Urteilens aus guten Gründen sind ihm zufolge auch heute noch gültig. Wie Holderegger et al. (2011, 12–21) festhalten, steht der Humanismus dennoch vor aktuellen Herausforderungen, z. B. im Hinblick auf das menschliche Selbstverständnis. Die humanistische Idee des Menschlichen ist auch eine normative Setzung, die – wie der Maßstab der Gleichheit – zu Diskriminierung und Ausgrenzung führen kann (Rosi Braidotti 2014, 31).

In dieser Hinsicht besteht ein philosophisch anspruchsvoller Bezugsrahmen für den Humanismus und Posthumanismus, auf den verschiedene Autorinnen und Autoren in tierethischen Fragen mehr oder weniger di-

rekt rekurren (z. B. Cary Wolfe 2010; Leonard Lawlor 2007; Matthew Calarco 2009a, 2009b). Aspekte des technologischen Post- und Transhumanen konvergieren zum Teil mit philosophischen und politischen Fragen des Antihumanismus und Posthumanismus sowie des Feminismus. Donna J. Haraways (1991, 149–181) Rede von Cyborgs, Hybriden aus Maschine und Organismus, dient u. a. dazu, die Brüchigkeit jener Grenzen hervorzuheben, die z. B. bestimmten Herrschaftspraktiken westlicher Gesellschaften zugrunde liegen. Haraway problematisiert Dichotomien wie Kultur/Natur, Mensch/Tier, Maschine/Organismus, Selbst/Andere oder Mann/Frau und gibt zugleich Raum für „die Anerkennung nicht-menschlicher Alteritäten“ (Janina Loh 2018, 147). Die politische oder ethische Relevanz dieser Überlegungen liegt u. a. darin, dass wir über ein starres binäres Denken, das letztlich einer bestimmten menschlichen – v. a. männlichen – Dominanz dient, hinausgehen. Eine Forderung, die auch in der Tierethik über eine große Aktualität verfügt und speziell den Posthumanismus auszeichnet sowie generell für das multidisziplinäre Feld der Human-Animal Studies von Interesse ist, denn die kritische Aufmerksamkeit gegenüber bestimmten Dualismen beinhaltet auch die Erweiterung unseres Verständnisses der Rolle von Tieren in der Mensch-Tier-Beziehung, die nicht nur eine passive Rolle ist. Mieke Roscher (2018) hebt z. B. unter Bezugnahme auf Donna Haraways und Bruno Latours Arbeiten hervor, dass Tiere als Akteure betrachtet werden können, die an der Gestaltung der Mensch-Tier-Beziehung aktiv beteiligt sind.

Das posthumane Subjekt ist Rosi Braidotti (2014, 54) zufolge „nomadisch“, weil es nicht dem einheitlichen Bild des humanistischen Subjekts entspreche und auch kein Subjekt individualistischer Eigeninteressen beschreibe. Obwohl der Posthumanismus auf antihumanistischen Ideen beruhe, hebe er sich vom Antihumanismus ab, da dieser letztlich immer wieder bei humanistischen Idealen (wie Freiheit) lande und sich daher auch dessen schlechte Kehrseiten wieder ins Boot hole, etwa den zum Egoismus führenden Individualismus (ebd., 34–35). Zentrale Merkmale des posthumanen Subjekts seien dessen Körperlichkeit und feste Verortung (ebd., 56). Das Subjekt sei parteilich und habe ein starkes Gefühl für Gemeinschaftsbildung (ebd., 54), was hier die Gemeinschaft menschlicher und nichtmenschlicher Subjekte in der „materiellen Realität“ (ebd., 55) betreffe. Die Überwindung des Anthropozentrismus beinhalte ein erweitertes Verständnis von Leben, das auch nichtmenschliches Leben („Zoé“) umfasse (ebd., 54).

Philosophen wie Peter Singer (und andere Forschende) bezeichnet Braidotti als „postanthropozentrische Neohumanisten“ (ebd., 81). Wiewohl sie

nicht nur negative Kritik an diesen Positionen übt, stecke hinter deren angeblichem Artenegalitarismus eine unkritische Haltung zum Humanismus (ebd., 83). Das Argumentieren für moralische Gleichheit sei zwar eine noble Geste, vermenschliche die Tiere aber und sei eigentlich unaufrichtig, weil das dominante Menschliche auf die anderen Tiere übertragen werde und man die Besonderheit der Tiere negiere (ebd., 84). Diese Überlegung ist jener Kritik ähnlich, die besagt, dass es bei Singer und Regan bzw. im moralischen Individualismus eine Erweiterung moralischer Berücksichtigung gibt, die beim Menschen beginnt (Herwig Grimm 2013; siehe Kap. 2.3). Braidottis Zugang zeigt auf, dass die abstrakte, vermeintlich unvoreingenommene Reflexion über moralisch relevante Eigenschaften einem „Selbstmissverständnis“ unterliegt, weil z. B. die Argumentation über die Berücksichtigung gleicher Interessen eben nicht von einem unparteilichen Standpunkt aus erfolgt. Positionen, die ein humanistisches Menschenbild vertreten, scheinen zu verleugnen, dass bei diesem Bild Konstrukte im Spiel sind, die einen historischen oder ideologischen Hintergrund haben (Isabella Schlehaider 2021, 25).

2.4.2.1 Derrida und der Posthumanismus

Jacques Derrida (2010) problematisiert in *Das Tier, das ich also bin* nicht nur unseren Umgang mit Tieren, sondern auch die diesem Umgang zugrunde liegende binäre Gegenüberstellung von *dem* Menschen und *dem* Tier. Laut Derrida läuft jede klare Unterscheidung und jedes als sicher angenommene Wissen – vor allem im Kontext dichotomer Gegenüberstellungen – Gefahr, ein Prinzip von Inklusion und Exklusion zu erzeugen und dadurch in eine moralische Hierarchisierung zu münden (Kultur/Natur, Mensch/Tier, Selbst/Anderes etc.). Trotz kritischer Aufmerksamkeit gegenüber bestimmten Dichotomien will Derrida nicht die Unterscheidung von Mensch und Tier durch die Behauptung einer biologischen Kontinuität auflösen (ebd., 56). Stattdessen verweist er darauf, dass ein gewisser Bruch oder Abgrund zwischen Menschen und Tieren nicht ignoriert werden könne, wiewohl hier keine eindeutige Linie zu ziehen sei (ebd., 57). Es gebe also nicht die *eine* klare Grenze, die den Menschen vom Tier scheidet, da diese Grenze vielschichtig sei. Derrida benützt den Begriff des *animot*, ein Neologismus, der die Wörter „Tier“ (franz. *animal*) und „Wort“ (franz. *mot*) verbindet (ebd., 58, 68–72, 79–83). Einerseits verweist der Begriff kritisch auf die Tatsache, dass Menschen unter „dem Tier“ im Singular eine große Anzahl verschiedener Lebewesen zusammen-

fassen. Andererseits klingt *animot* ausgesprochen wie *animaux*, also wie das französische Wort für Tiere in der Mehrzahl (ein Unterschied, der nicht hör-, sondern nur lesbar ist; siehe Ausführungen im Folgenden). Derrida bringt also die Vielfältigkeit der Tiere zum Ausdruck, die im Gebrauch des Tier-Wortes im Singular untergeht.

In *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“* macht Jacques Derrida (1991, 36–39) auf eine Verbindung von Ungerechtigkeit gegenüber dem, was man „das“ Tier nennt, und dem Anthro- bzw. Logozentrismus aufmerksam, indem er das abendländische Denken dafür kritisiert, den fleischessenden, aktiven, erwachsenen, sprachbegabten, weißen und europäischen Mann als Paradigma für Subjektivität überhaupt zu setzen und z. B. zum Ausgangs- und Referenzpunkt jedes Anspruchs auf einen Rechtsstatus zu machen. Kritik am Logozentrismus versteht er als Kritik am „*Karnophallologozentrismus*“ (Jacques Derrida 2010, 155, Hervorhebung im Original). Dieses Paradigma erlaube in ethischer, politischer und rechtlicher Hinsicht eine ungerechte Behandlung all jener, die diesen hohen Anspruch an die Subjektivität nicht (zur Gänze) erfüllen (ebd., 49–54). Der Logozentrismus sei demnach eine mehr oder weniger offensichtliche Annahme über ein dem Menschen zukommendes Vermögen, das dem Tier fehle: Sprache, Geist und Vernunft. Selbst wenn der Mensch als sprechendes *Tier* bezeichnet wird, stehe hinter dieser vermeintlichen Bestätigung der menschlichen Tierheit in Wirklichkeit eine grundlegende Verleugnung (ebd., 58). Das Problem mit dieser Grenze zwischen dem sprechenden Menschen und dem sprachlosen Tier betrifft für Derrida so auch das Verständnis dessen, was „das Eigene des Menschen“ (ebd., 59) sei. Daher gerät bei Derrida auch das identitätslogische Konzept eines selbstmächtigen, klar bestimmbar menschlichen Subjekts bzw. eines logozentrischen Personenbegriffs in die Kritik, denn das Selbstverständnis eines bestimmten menschlichen Vermögens könne als ausschlaggebendes Differenzkriterium zum anthropozentrischen Stolperstein werden. So fragt Derrida, ob sich der Mensch selbst das eindeutig zusprechen kann, was er dem Tier abspricht (ebd., 196). Problem ist in diesem Beispiel nicht die Differenzierung zwischen Mensch und Tier, sondern die scheinbare Gewissheit eines unteilbaren, d. h. nicht zu hinterfragenden Begriffs des Menschen. Derrida verortet also hinter dem ungerechten Umgang mit Tieren eine Grenzziehung, der ein problematischer Anthro- und Logozentrismus zugrunde liege.

Derrida (1983, 39–40) bezieht sich in *Grammatologie* unter Berücksichtigung der entsprechenden Frage Martin Heideggers (¹⁸2001, 2) nach den „Sinn von Sein“ kritisch auf den Begriff des Seins und auf das Vorverständ-

nis, das diesem in der Geschichte der Philosophie und im abendländischen Denken zukomme. Dieses Vorverständnis resultiere aus einer „Metaphysik der Präsenz“ (Jacques Derrida 1983, 41), die den Sinn des Seins bzw. des Seinsbegriffs als selbstevident erachte. Dieses Präsenzdenken zeichne sich dadurch aus, dass man den Sinn des Seins in Begriffen des Eigentlichen, Gegenwärtigen und Unmittelbaren verstehe, das ganz mit sich selbst identisch sei bzw. das gleichzeitig das Wesen der Sache selbst zum Ausdruck bringe. Derrida will sich demgegenüber keines „einheitlichen Begriffs des Menschen“ (ebd., 148) bedienen. Ein solcher Begriff täusche darüber hinweg, dass diese „Präsenz“ von Bedeutung, z. B. im Hinblick auf das, was man unter dem vermeintlich Eigentlichen des Menschen versteht, auf einem Spiel von (sprachlichen) Differenzen beruhe, dem wiederum die Bewegung der *différance* zugrunde liege (Jacques Derrida 1982). Derrida kreierte dieses Wort nicht nur in Anlehnung an das Substantiv *différence* (zu übersetzen mit „Unterschied“ oder „Differenz“), sondern leitet es aus dem Verb *différer* ab, das neben „sich unterscheiden“ auch so viel wie „verschieben“ oder „aufschieben“ bedeutet und laut ihm als eine Art von zeitlicher Verzögerung oder Nachträglichkeit aufgefasst werden muss (ebd., 7). Das „a“ in *différance* verdankt sich dem Bezug auf das Partizip Präsens *différant* (ebd., 8). Die *différance* beschreibt also den Aufschub im Vorgang des Differenzierens und der Bedeutungsgenerierung, der besagt, dass eine Sache nicht „an sich“ oder „als solche“ in der Gegenwart (z. B. in einer Vorstellung) erfassbar oder präsent ist. Der Verweis auf das Verb *différer* macht so auf die „Prozesshaftigkeit“ der *différance* aufmerksam. Derridas Verständnis der *différance* gründet sich auch in seiner Auseinandersetzung mit Sigmund Freuds psychoanalytischer Theorie des Unbewussten, die dem menschlichen Subjekt die Gewissheit der Selbstmächtigkeit des bewussten Ichs nimmt (Jacques Derrida 1976, 302–359), denn Derrida deutet unter Bezugnahme auf Freud an, dass z. B. alles, was „präsent“ ist, die „Spur“ von etwas nicht Gegenwärtigem trägt. Das Bewusste hängt so vom Unbewussten als seiner Andersheit ab (Jacques Derrida 1982, 18–19).

Der Unterschied zwischen den Wörtern *différance* und *différence* (das durch ein „a“ ersetzte „e“) ist aufgrund der Homophonie der Wörter nicht hör-, sondern nur lesbar (das Gleiche trifft auf das Wort *animot* zu, dessen Unterschied zu *animaux* nur lesbar ist). Das Nicht-hören-Können ist entscheidend, denn damit will Derrida zugleich auf den Phono- und Logozentrismus im abendländischen Verständnis von Mensch und Sprache aufmerksam machen, das dem gesprochenen Wort, der Stimme und dem Sinn ein zu großes Gewicht gebe und die Schrift erniedrige (Jacques Derrida 1983, 17–48). Derrida versucht demgegenüber, Sprache

und sprachliche Zeichen als Schrift zu denken, und zwar auch, indem er z. B. die Dichotomie von Signifikant (bezeichnendes sprachliches Element) und Signifikat (in etwa: Vorstellung, Bedeutung, Sinn, bezeichnete Sache) problematisiert – vor allem, wenn mit dieser Unterscheidung das Primat des Signifikats behauptet wird. Da kein Signifikat dem Spiel des signifikanten Verweisens entkommen würde (ebd., 27), sei uns auch nichts als Sinn oder Bedeutung unmittelbar gegeben. Indem die abendländische Tradition aber gerade das vermeintlich selbstpräsente, bewusste Subjekt zum Sprachrohr des Sinns mache, würde dem Signifikat (dem vermeintlich „Eigentlichen“) Priorität vor dem Signifikanten gegeben. In der „Lautsubstanz“ des „Sich-im-Sprechen-Vernehmens“ (ebd., 19) scheint das Wort ganz und gar als ein Zeichen präsent zu sein, während sich das sprechende Subjekt anhand seiner Stimme als dessen Erzeuger identifiziere. Die Stimme habe dabei einen scheinbar direkten Zugang zum Signifikat (dem Sinn oder Ding) und erlaube dem Subjekt einen Selbstbezug der vermeintlichen Idealität und Präsenz (ebd., 25–26). Während sich das Subjekt nämlich sprechen höre, bestätige es sich selbst, offenbar ganz bei der Sache und beim Sinn des Gesagten zu sein. Doch der trügerischen Annahme der Unmittelbarkeit unserer Erfahrungen im Hinblick auf die Eigentlichkeit des Gesagten stehen die Bewegung und der Aufschub der *différance* gegenüber, die keine endgültige Schließung erlaubt. Derrida merkt darüber hinaus an, dass sich seine Rede von der Spur, der Markierung und der *différance* einer Substitution der Begriffe der Sprache, des Zeichens und des Signifikanten verdanke, da Letztere die Grenze des Anthropozentrismus nicht überschreiten und nicht auf alle Lebenden Bezug nehmen würden (Jacques Derrida 2010, 155). Einfach gesagt: „Sprache“ und „Signifikant“ evozieren die Vorstellung des Eigenen des Menschen.

Das logozentrische Selbstverständnis sei im Angesicht des Anderen mit der Entlarvung der grundlegenden Passivität und Unsicherheit im Innersten der Subjektivität konfrontiert. Da ein Tier das Andere schlechthin repräsentieren kann, zeige sich besonders anhand der Konfrontation mit dessen Blick eine für das Subjekt abgründige Situation, weil wir diesen Blick nicht klar einordnen können und er „vielleicht unschuldig und grausam zugleich ist, empfindlich und unempfindlich (*impassible*), gut und böse, unausdeutbar, unlesbar, unentscheidbar, abgründig und geheim“ (ebd., 31). Derrida erzählt in diesem Zusammenhang eine Anekdote über eine Begegnung mit seiner Katze, die ihn nackt erblickt und bei ihm eine komplexe Erfahrung der Scham und Schamhaftigkeit (franz. *pudeur*) bewirkt, die z. B. neben dem Wunsch, sich schnell anzukleiden, auch eine Scham darüber beinhaltet, sich zu schämen (ebd., 20–34, 92–93). Dadurch

wird die Begegnung mit der Katze zu einem exemplarischen Beispiel für Passivität und Hilflosigkeit, wenn wir überrascht feststellen, dass uns der Blick eines Tieres (trotz oder gerade wegen seiner Unausdeutbarkeit) „angeht“, denn gleichzeitig wendet sich Derrida mit seinem Verweis auf den Blick der Katze gegen Denker wie Descartes, Kant, Heidegger, Lacan und Lévinas, die ihm zufolge aus dem Tier allzu leichtfertig nur „etwas Gesehenes und nicht etwas Sehendes“ (ebd., 34) machen. Die Grenzen zwischen Mensch und Tier lösen sich nicht auf, aber verschwimmen auch im Hinblick auf das vermeintlich aktive, selbstmächtige menschliche Subjekt und das bloß passive Tier.

Derridas Zugang zu philosophischen Fragen ist mit der „Dekonstruktion“ (Jacques Derrida 1983, 45) unhinterfragter Bedeutungen, Begriffe und Strukturen assoziiert, die jedoch auch eine ethische und politische Relevanz hat, da gerechtes Handeln, auch gegenüber Tieren, laut Derrida eine „freie“ Entscheidung voraussetzt, die nicht durch vermeintlich letzte Gewissheiten oder programmatisch festgelegte Regeln und Normen gestützt ist. Die Bedingung der Gerechtigkeit liege in einer Unberechenbarkeit, denn „Gerechtigkeit ist eine Erfahrung des Unmöglichen“ (Jacques Derrida 1991, 33). Eine gerechte Entscheidung müsse so auf überstürzte Weise erfolgen, da sie nicht auf unendlicher Information oder einer Form von Garantie beruhen könne (ebd., 54). Auch das Zeugnisablegen über tierliches Leiden beruhe auf keiner faktischen Informiertheit, die mit einer letzten Gewissheit einherginge (Jacques Derrida 2010, 53). Ein wichtiges Moment der Philosophie verwirklicht sich für Derrida in der Frage Jeremy Benthams (1996, 283, Hervorhebungen im Original): „[T]he question is not, Can they *reason*? Nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?“. Derrida (2010, 51) meint, dass Bentham damit vor zwei Jahrhunderten vorschlug, die Form zu verändern, in der man sich der Frage des Tieres widmet, nämlich nicht im Sinne eines Vermögens zu denken oder zu sprechen, sondern im Sinne der Leidensfähigkeit und des Mitleids bzw. Mitleidens. Dennoch zeigen etwa die neu entstandenen technologischen Möglichkeiten der Fleischproduktion auf, dass die zwei letzten Jahrhunderte ein nie da gewesenes Ausmaß an Unterwerfung mit sich brachten (ebd., 49–50). Ihm zufolge geht es in der Bentham'schen Frage nicht um die Erzeugung einer Gewissheit im Hinblick auf ein tierliches Vermögen – ähnlich der vermeintlichen Gewissheit des der Sprache mächtigen, denkenden Egos: „Ich denke, also bin ich“. Stattdessen verschiebt sich die Perspektive: „Leiden zu können ist kein Können, es ist eine Möglichkeit (*possibilité*) ohne Können/Vermögen/Macht (*pouvoir*), eine Möglichkeit des Unmöglichen“ (ebd., 53; Hervorhebungen im Original). Derrida spricht von einer mit

Tieren geteilten Endlichkeit, Sterblichkeit und Verletzlichkeit, auch im Sinne des Mitleids oder Mitleidens (ebd.). Wiewohl einerseits kein Zweifel an der Möglichkeit des Mitleids bzw. Mitleidens mit Tieren besteht, so weist Derrida andererseits auf die mit den Praktiken der Tiernutzung verbundene Verdrängung und Verleugnung hin, die dieser Möglichkeit gegenübersteht (ebd., 54).

In der Bentham'schen Frage steckt also wiederum ein Verweis auf eine fundamentale Passivität (vgl. Cary Wolfe 2010, 81). Auch deshalb, weil bei der Leidensfähigkeit das „Können“ anders gedacht werden muss und nicht auf das aktive und selbstmächtige Subjekt bezogen ist. Für eine gegenüber posthumanistischen Überlegungen offene Tierethik ist das deshalb relevant, weil Derrida das menschliche Selbstbild auf grundlegendere Weise in Frage stellt als traditionelle Zugänge zur Tierethik. Für Derrida impliziert die Frage Benthams z. B. nicht das Gleiche wie bei Singer, sofern sich Letzterer auf biologische Fakten beruft, um stützende Gründe für seine Argumente zu erhalten. Auf jeden Fall beschreibt Singers utilitaristisches Prinzip der Maximierung der Erfüllung von Präferenzen eine Art von Kalkulation, der Derrida ablehnend gegenübersteht (ebd., 82). Während das mit Tieren Geteilte durchaus moralisch relevant ist und die Verwiesenheit von selbst und anderem aufzeigt, so geht es Derrida nicht um Gewissheiten im Sinne biologischer Fakten, anhand derer „programmatische“ ethische Argumente plausibilisiert werden.

Weil Gerechtigkeit im Umgang mit Tieren also nicht auf Gewissheit oder programmatische Forderungen gestützt werden könne, problematisiert Derrida (2010, 51–53, 133–136) allerdings gleichzeitig den Begriff der Tierrechte. Wenngleich er mit Tierrechten sympathisiert, stellt er die Frage, wie das Rechtssubjekt definiert ist (ebd., 134). Ihm zufolge stützen sich sogar jene, die gegen die Gewalt gegenüber Tieren protestieren, auf bestimmte Grundbegriffe und Axiome, die auch dem „Diskurs der Herrschaft“ (ebd., 135) zugrunde liegen. Jede Verwendung einer bestehenden Sprache des Rechts läuft demnach Gefahr, einer Denktradition zu folgen, die eigentlich die Ausbeutung von Tieren legitimiert, billigt oder verleugnet.

Derrida in manchen Überlegungen folgend, diskutieren verschiedene Autorinnen und Autoren u. a. bestimmte mit Humanismus oder Liberalismus verbundene Vorstellungen des Menschen bzw. verweisen in der Beschäftigung mit der Mensch-Tier-Beziehung auf seine Arbeiten (vgl. z. B. Cary Wolfe 2003, 2010; Leonard Lawlor 2007; Matthew Calarco 2009b; Kari Weil 2012). Hier ist vor allem die zentrale Rolle des Humanismus des 18. und 19. Jahrhunderts hervorzuheben, da dieser von vielen Seiten als

prägend für unser heutiges Denken aufgefasst wird (z. B. Rosi Braidotti 2014, 19–22; Cary Wolfe 2003, 1–17; John Gray 2012, 11–16; Raimar Zons 2001, 38). Der Humanismus hätte hier nicht nur ein Menschenbild gefestigt, demzufolge der Mensch ein der Vervollkommenung fähiges, selbstreflexives, rationales, freies und moralisch selbstbestimmtes Wesen ist, sondern beinhaltete eine binäre Logik des Eigenen und des Anderen, die gleichzeitig zu Imperialismus, Ausgrenzung und Abwertung geführt habe (Rosi Braidotti 2014, 19–22).

Wie bereits erwähnt, entwirft Cary Wolfe (2010) einen Begriff des Posthumanismus, in welchem die Existenz nichtmenschlicher Subjekte gewürdigt wird, wobei es ihm nicht darum geht, den Humanismus und seine Werte gänzlich zu verwerfen, sondern das damit verbundene Subjektverständnis – etwa betreffend den Menschen als autonomes oder vernunftbegabtes Wesen – zu hinterfragen bzw. genauer zu spezifizieren. Posthumanismus bedeutet für Wolfe nicht die Überwindung des Menschlichen, z. B. um einen trans- oder posthumanen Zustand zu erreichen, in welchem wir als autonome Wesen von den Fesseln einer (tierlichen) Körperlichkeit befreit wären (ebd., xiv–xv). Stattdessen weist Wolfe einerseits auf unseren Status als verkörperte Wesen hin und betont andererseits die Abhängigkeit von der „Prothese“ der Technik und der Sprache (ebd., xv–xvi, xxiii–xxvi, 295). Posthumanismus ist für Wolfe nicht nur „nach“ dem Humanismus, sondern liegt ihm auch zugrunde, ist „vor“ ihm (ebd., xv). Das vermeintlich Eigentliche bzw. unsere Identität, so kann man Wolfe interpretieren, hängt von einer Entfremdung ab, einer Abhängigkeit von einem Außen, denn unser Selbst ist je schon mit dem Anderen verschränkt.²⁰ Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Derrida.

Jacques Derrida (1983, 26) spricht z. B. kritisch vom Logozentrismus hinter der Annahme der „Selbstpräsenz des cogito“. Hier ist das denkende Bewusstsein (das Ich) vermeintlicher Herr seiner Worte und glaubt über die Präsenz der wahrgenommenen Stimme sein eigenes Sein zu bestätigen. Gegen diese Annahme und unter Bezugnahme auf Derrida betont Cary Wolfe (2010, xxv–xxvi) den ahumanen bzw. nichtmenschlichen Status des Menschen, was als Widerspruch gegen den Gedanken der Eigentlichkeit und Unmittelbarkeit verstanden werden kann. Auch Derridas Überlegungen zum *animot* sind hier für eine posthumanistische Kritik erhellend,

20 Laut Janina Loh (2018, 154–155) veranschaulichen Wolfes Ansichten über die multi- und transdisziplinäre Verbindung verschiedener (wissenschaftlicher) Disziplinen zudem, inwiefern im kritischen Posthumanismus die jeweilige Unabgeschlossenheit eigener disziplinärer Methoden und Theorien anerkannt wird.

da sie ein bestimmtes Menschenbild deutlich machen, das in der Abgrenzung des Menschen zum Tier im Singular besteht. Solch eine eindeutige Grenzziehung zum in sich abgeschlossenen Bereich des Menschlichen ist demnach nicht haltbar.

Auch Matthew Calarco (2009a, 76–77) stimmt in zentralen Punkten mit Derrida überein, denn der Rechtsdiskurs und seine Axiome seien metaphysisch geprägt, weshalb generell die Frage nach dem „moralischen Status“ eines Wesens zu problematisieren sei. Die Aufteilung in eine Gemeinschaft der moralisch zu berücksichtigenden Individuen (solche mit moralischem Status oder z. B. Rechtsstatus) und all jene, die nicht dieser Gemeinschaft angehören, wiederhole die imperialistischen Tendenzen westlichen Denkens sowie eine problematische Logik von Inklusion und Exklusion (ebd., 77). Daher könne es in der Tierethik auch nicht darum gehen, an einem humanistischen Begriff von Subjektivität festzuhalten (Matthew Calarco 2009b, 137–138). Was Calarco hier anspricht, gilt auch für moralische Individualisten wie Singer, Regan, Rollin oder Francione, deren ethische Argumente eben mit festgelegten Kriterien der Inklusion und Exklusion arbeiten. Wenn wir bestimmte Tiere in den sogenannten Kreis der schutzwürdigen Wesen mitaufnehmen, kann dies keine Gewissheit darüber geben, dass wir damit gegenüber jenen Wesen gerecht handeln, welche die für eine moralische Berücksichtigung geforderten Eigenschaften nicht aufweisen.

Cary Wolfe (2009, 124) macht darauf aufmerksam, dass die Bestimmung moralisch relevanter Eigenschaften und die Annahme, dass nicht nur Menschen diese Eigenschaften besitzen, bei analytischen Philosophen wie Singer und Regan als Eckpfeiler der Überwindung des Anthropozentrismus verstanden werden. Wolfe ist allerdings der Ansicht, dass der Verweis auf die relevanten Eigenschaften von Subjektivität den Anthropozentrismus eben gerade nicht überwindet, wenn Menschen diese Eigenschaften in größerem Ausmaß besitzen. Obwohl Rosi Braidotti (2014, 81) im Falle Singers von einem „postanthropozentrische[n] Neohumanisten“ spricht, so legt sie ihren Finger auf das gleiche Problem, weil hier das Menschliche die Kategorie liefert, die beschreibt, was moralisch zu berücksichtigen ist (ebd., 84; siehe Kap 2.3).

Gegen Derridas Zugang zu tierethischen Fragen gibt es auch Einwände. Gary Steiner (2013) wirft Derrida z. B. vor, das Ideal der Wahrheit aufzugeben und nicht in der Lage zu sein, verbindliche Argumente im Namen der Tiere zu formulieren (ebd., 5, 7–10). Wiewohl der Humanismus von seinen traditionellen Vorurteilen befreit werden müsse (Anthropozentrismus), sollten wir ihn nicht zu überwinden versuchen, da er z. B. durch-

aus die Voraussetzung dafür biete, das handlungsanleitende Prinzip eines veganen Imperativs zu begründen (ebd., 5). Steiner, der seine Position als nichtanthropozentristischen Kosmopolitismus (engl. *nonanthropocentric cosmopolitanism*) versteht (ebd., 167), betrachtet alle empfindungsfähigen Lebewesen als Teil der moralischen Gemeinschaft (ebd., 195–232). Steiners eigene Position folgt ebenso der Begründungsform des moralischen Individualismus, aber er hebt neben der rationalen Argumentationsform auch eine Verbundenheit mit den Tieren hervor, die er unter dem Begriff des kosmischen Holismus (engl. *cosmic holism*) diskutiert (Gary Steiner 2008). Zu berücksichtigen sei mit der Empfindungsfähigkeit auch das Streben eines Wesens, sein natürliches Potential zu entfalten (Gary Steiner 2013, 195), zu überleben und dem eigenen Leben vor dem Hintergrund des unvermeidlichen Todes einen Sinn zu geben (ebd., 203). Diese Einsicht verlange von uns Menschen ein Opfer (ebd., 227), nämlich auf den Konsum tierischer Produkte zu verzichten. Denn Tiere für menschliche Zwecke zu töten, sei meist unnötig, weil nicht unser Leben davon abhängt, sondern dies lediglich unserem Lustgewinn diene (Gary Steiner 2008, 131). Werner Ingensiep und Heike Baranzke (2008) sprechen ebenfalls davon, dass das neuzeitliche Subjektverständnis die Voraussetzung dafür sei, dass auch Tiere moralisch berücksichtigt werden können. Der Mensch müsse sich als „Verantwortungssubjekt und nicht bloß als ein weiteres Tier unter Tieren“ (ebd., 130) verstehen (vgl. Herwig Grimm et al., 2016).

Ein für die Tierethik relevanter Zugang zum Posthumanismus muss sich nicht als Überwindung aller humanistischen Werte oder des Menschlichen verstehen. Allerdings geht es um eine starke Problematisierung des Begriffs von Subjektivität, sofern dieser von einem hierarchisch geprägten Dualismus (z. B. jenem von dem Selbst und dem Anderen) bzw. einem „metaphysischen Präsenzdenken“ gestützt ist. Derridas (1983, 26) kritische Rede von der „Selbstpräsenz des cogito“, also einem sich seines Seins vergewissernden denkenden Subjekts, ist hier ein wesentlicher – aber sicher nicht der einzige – Bezugspunkt für eine dem Posthumanismus gegenüber offene Tierethik. Der Posthumanismus zeigt: Tierschutzethische oder tierrechtliche Argumente, die zwar sehr wohl positive Auswirkungen auf bestimmte Tiere haben können, erscheinen so gesehen beinahe eigennützig, wenn dadurch primär das eigene Selbstbild bekräftigt wird, z. B. weil letztlich nur jene Tiere Schutz erfahren, die uns in „moralisch relevanten“ Eigenschaften ähnlich sind.

2.4.2.2 Ist das posthumane Subjekt sprachlich strukturiert?

Nach Rosi Braidottis (2014) Vorstellung steht das posthumane Subjekt in komplexen Beziehungen zu verschiedenen anderen Subjekten (oder „Alteritäten“) und ist dabei „verkörpert“, parteilich, begehrend, empathisch und fest verortet. Eine universalistische humanistische Auffassung darüber, was *der* Mensch ist, hat hier keine Gültigkeit mehr. Die Sexualität posthumaner Körper sei in ihrer Heterogenität und Vielschichtigkeit zu denken bzw. lasse sich nicht auf binäre Gegensätze (Geschlechterrollen) reduzieren (ebd., 103–104). Daher erwähnt sie positiv Sigmund Freuds Idee der polymorph perversen – und wie sie sagt „spielerischen“ – menschlichen Sexualität (ebd.).²¹ Das posthumane Subjekt sei nicht postmodern oder dekonstruktivistisch und dürfe nicht als sprachlich strukturiert verstanden werden (ebd., 56, 190). Abgesehen davon, dass sie damit auf Derrida Bezug nimmt und Grenzen im sprachlichen Bezugsrahmen der Dekonstruktion sieht (ebd., 36), schwingt auch eine Kritik an bestimmten Ideen der Psychoanalyse Jacques Lacans mit. Tatsächlich erwähnt sie sogar dessen Begriff des Symbolischen, den sie in Übereinstimmung mit Gilles Deleuze und Félix Guattari als überholt bezeichnet, weil er ein veraltetes Bild von Familie wiedergebe (ebd., 192). Das posthumane Subjekt sei nicht als etwas anzusehen, das durch Signifikanten bestimmt ist oder von einem Herrensignifikanten beherrscht wird, der es zur Ohnmacht verdamme oder jede Emanzipation verhindere (ebd., 191–192). Dass das Subjekt von Wünschen getrieben ist, ist für Braidotti kein Hinweis auf einen Mangel, den das Subjekt erst zu füllen sucht, da sie das Begehren im Unterschied zu Lacan als Fülle deutet (ebd., 191). Das Subjekt sei nicht das Resultat eines ursprünglichen Verlustes, sondern ein Effekt vielfältiger Begegnungen und Begierden, die nicht der eigenen Kontrolle unterliegen (ebd., 104). Diese Entität sei eine „Nicht-Einheit“ (ebd.).

Ohne zu viel über die in den folgenden Kapiteln dargestellten Theorien von Lacan vorwegzunehmen, sei bereits an dieser Stelle gesagt, dass diese Annahmen relativiert werden müssen. Laut Calum Neill (2018, 219–221) glaubt Braidotti fälschlicherweise, dass Lacan das Symbolische generell als etwas Primäres auffasse und sich dabei auf eine starre Vorstellung von Familie stütze, die ihr zufolge aber nur eine (veraltete) Form von intersubjektiver Beziehung sei. Es stimmt zwar, dass Lacan in seinen früheren Arbeiten ein traditionelles (ödipales) Familienbild bekräftigt, aber wie Colet-

21 Sigmund Freud (2000 I, 97) sagt, dass ein Kind die Anlage mitbringe, polymorph pervers zu werden, also zu allen denkbaren Überschreitungen fähig zu sein.

te Soler (2019, 114–125) klarstellt, ändert Lacan seine Perspektive später deutlich. Von einer uneingeschränkten Herrschaft väterlicher Normen, die dem Subjekt jede Selbstbestimmung rauben, kann keine Rede sein. Auch Sexualität lässt sich nicht aus einer „gelungenen“ Einbettung in eine vermeintlich normale oder natürliche Familienstruktur (Vater, Mutter, Kind) ableiten. Allerdings bezeichnet Freuds Rede von einer polymorph perversen Sexualität keine Wahrheit des Subjekts, die durch Normen unkenntlich gemacht oder verfälscht wird, da sie bereits den Umgang mit einer grundlegenden „Unmöglichkeit“ beschreibt (Slavoj Žižek 2000b, 160–161; siehe Kap. 3.3.2 und 3.3.5.3). Es gibt keine unmittelbare Verbindung zum Gegenüber, die aus beiden eine homogene Einheit macht und das Subjekt komplettiert. Die von Braidotti angesprochene Vielfalt in der Sexualität ist nicht als Bestätigung einer Art von ursprünglicher Fülle anzusehen.

Diese Überlegungen sind für die Debatte über das posthumane Subjekt gerade deshalb relevant, weil es dabei um die Frage der Rolle des Symbolischen und der Sprache geht. Laut Cary Wolfe (2010) ist der Mensch ein prothetisches Wesen. Auch bei Lacan findet sich diese Idee, denn das sprachlich strukturierte Unbewusste ist „künstlich“ und damit in gewisser Hinsicht posthuman (Slavoj Žižek 2001, 91; Martin Kurthen 2011, 23–28). Das bedeutet einerseits, dass die Beziehungen des Subjekts über das Symbolische geregelt sind, weil es keine instinktive Anpassung an eine „natürliche“ Umwelt gibt (Michael Lewis 2008, 54–57). Beim Symbolischen bzw. der Sprache handelt es sich um eine Prothese, was auch impliziert, dass das vermeintlich Eigene oder Eigentliche des Menschen ein Fremdkörper ist. Andererseits ist es das „Versagen“ des Symbolischen, das eine Prothese überhaupt erst notwendig macht (vgl. Slavoj Žižek 2018, 57–58). Das Subjekt ist irreduzibel und lässt sich nicht zur Gänze (er-)fassen, denn es bleibt (sich selbst) entzogen oder ist insofern „real“, als hier die Grenzen der Bedeutungsgenerierung spürbar werden. Die Grundlage der Sprache beruht auf einer „Materialität“, in der Sinn und Bedeutung sekundär sind. Diejenigen Dinge, die dem Subjekt „Halt geben“, so wird noch gezeigt, sind die Phantasie, das Genießen oder das Symptom – auch wenn diese Begriffe gleichzeitig auf eine Ambivalenz im eigenen Sein hinweisen.

Im Folgenden geht es daher nicht um die genaue Verortung von Lacans Theorien innerhalb des (kritischen) Posthumanismus, sondern um die Frage, was in der Mensch-Tier-Beziehung in Bezug auf das menschliche Selbstverständnis nicht ins Bild zu passen scheint. Die Liebe zum Heimtier, die Instrumentalisierung des Nutztieres und die Faszination vor dem Wildtier drücken zwar vielleicht aus, dass unser Umgang mit den

Tieren inkonsistent oder ambivalent ist – darauf weist besonders der „traditionelle“ moralische Individualismus in der Tierethik hin –, wesentlich ist aber, dass bereits die „Bausteine“ des Unbewussten selbst mehrdeutig, widersprüchlich, fremd oder widerständig sind und das Subjekt seinem Genießen häufig keinen eindeutigen Sinn geben kann. Wie in den vorangehenden Abschnitten gezeigt wurde, betrifft die Kritik am Anthropozentrismus im Kontext des Posthumanismus nicht nur den moralischen Anthropozentrismus, sondern sie beinhaltet u. a. auch einen dekonstruktiven Gestus gegenüber der Idee des menschlichen Subjekts als einem „Zentrum“ z. B. der Erkenntnis. Das nachfolgende Kapitel wird das Thema des Anthropozentrismus aufgreifen und den detaillierteren Darstellungen zu Lacans Theorien einleitend voranstellen (Kap. 3.1). Der Fokus liegt dabei nicht darauf, Lacan als einen Theoretiker posthumaner Subjektivität zu präsentieren, sondern darauf, mögliche Anknüpfungspunkte zwischen Tierethik und Psychoanalyse sichtbar zu machen. Dabei werden bereits einige von Lacans Theorien erläutert, welche die Relevanz einer Lacan'schen Perspektive auf das Thema des Anthropozentrismus unterstreichen. Um diese Relevanz nicht aus dem Blick zu verlieren, erfolgen genauere Darstellungen zu seinen Theorien erst im Anschluss (Kap. 3.2 und 3.3).