

2. Die Verschränkung von Care und dem Mensch-Tier-Verhältnis

Die Beziehung zwischen Mensch und nichtmenschlichem Tier ist spannungsvoll, und eine kritische Analyse ermöglicht uns, über zeitgenössische Fragen der Fürsorge nachzudenken. Blicken wir auf das Zusammenleben von Spezies, entdecken wir Austausch, Abhängigkeit, Kontakt und stete Dynamik, wir finden nicht zuletzt einen Planeten im Wandel. Die Verschränkung von Care und dem Mensch-Tier-Verhältnis zu diskutieren, verlangt nach Feingefühl und konzeptioneller Schärfe; »Tönnies-Skandal« und »Nerz-Mutation« rufen nach Umsicht und angemessenem Vokabular. In diesem Kapitel schlagen wir eine Synthese vor, die Care und Mensch-Tier-Relationen zu untersuchen hilft. Wir beginnen mit einer Sichtung der Human-Animal Studies, spannen den Bogen zu der zentralen Herausforderung des 21. Jahrhunderts: dem sogenannten Anthropozän und seinen mehr-als-menschlichen Bedingungen, Verflechtungen und Folgen, und ziehen abschließend (Für-)Sorge-Literatur im Angesicht artenübergreifender Problemstellungen hinzu.

Das Kapitel bereitet die Untersuchung der medialen Kontroversen um die COVID-19-Ausbrüche bei Tönnies und auf dänischen Nerzfarmen vor. In die Argumentation fließen gleichsam zentrale Einsichten aus der Feldforschung mit ein; das Kapitel dient als produktive Synthese für weiterführende Mensch-Tier-Forschungen in der Post-Corona-Zeit. Mit der Corona-Pandemie haben sich Mensch-Tier-Verhältnisse verschoben – das hat Konsequenzen für wissenschaftliche Desidera-

te, Begriffe und Methoden, und wirft grundlegende tierethische und aktivistische Fragen auf.

2.1 In Mensch-Tier-Relationen denken

Eine Quelle für Pelzbommel und Kotelett – oder Gefährt*innen, die zum Arzt gebracht werden und in das Familienleben integriert sind? Es gibt viele Rollen, die die Interaktion mit nichtmenschlichen Tieren kennzeichnen. Auffällig im öffentlichen Diskurs ist der Anthropozentrismus der Rollenbilder – also die Zentrierung auf menschliche Perspektiven, Bedürfnisse und Zielvorstellungen (vgl. Kopnina et al. 2018). Es ist ein menschlicher Blick, der eine Geschichte und Situierung hat; ein Blick, der geführt ist durch einen einst philosophisch hergeleiteten und nunmehr alltagsweltlich verinnerlichten Exzeptionalismus, durch die koloniale Historie der Plantage, die ökonomische Landnahme billiger Natur (vgl. Patel/Moore 2018), die Technisierung der Landwirtschaft und Einrichtung von Industriebetrieben wie Schlachthäusern (vgl. Thieme 2015: 10ff.). Der Anthropozentrismus folgt dabei einer scharfen Trennung von Natur und Kultur, was Donna Haraway als Dichotomisierung bezeichnet und problematisiert (vgl. 2016a: 98; Chimaira Arbeitskreis 2011). Die Human-Animal Studies wollen sowohl die Folgen der Dichotomisierung als auch Alternativen sichtbar machen. Dabei ist die zentrale Annahme, dass Mensch-Tier-Verhältnisse und tierliche Rollenbilder nicht losgelöst von konkreten sozialen Relationen gedacht werden können. Mensch und nichtmenschliches Tier sind verflochten und Modi der Verschränkung müssen greifbar, gestaltbar und rechenschaftspflichtig gemacht werden.

Eine wertvolle Unterscheidung von Tiertypen bietet die neuere politische Tiertheorie nach Sue Donaldson und Will Kymlicka (2013). Die Autor*innen präsentieren eine dichte Synthese jahrzehntelanger ethischer Debatten¹ und kombinieren in ihrem Ansatz universell negative,

1 Die ethischen Fragen sind vermengt mit der Geburt und Weiterentwicklung der Human-Animal Studies. So unterscheidet etwa Shapiro (2020) zwischen vier

positive sowie relationale Tierrechte – sowohl den Schutz vor Verletzung, das Gewähren und Bewahren von Lebensräumen, *als auch* Fragen nach der konkreten Gestaltung von Mensch-Tier-Beziehungen. Dabei schrecken sie vor Fragen des sozialen Status nichtmenschlicher Tiere nicht zurück und rücken die Debatte um die Forderung nach einer Staatsbürgerschaft für nichtmenschliche Tiere in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Donaldson und Kymlicka differenzieren zwischen Wildtieren, domestizierten Tieren und Schwellentieren. Mit dem Vokabular knüpfen sie an eine Alltagssprache an, in der sich der Typ der Spezies weniger von biologischen Merkmalen, sondern praktischen Erfahrungsräumen ableitet. Das nehmen wir zum Anlass, die Begriffe als leere Signifikanten zu lesen, die öffentliche Kommentator*innen erst im Verlauf von Kontroversen mit Gehalt füllen und auf praktische Belange anpassen. Eine kurze Begriffsarbeit mit beispielhaften empirischen Anknern macht das deutlich:

Wildtiere sind mit dem Coronavirus ins Rampenlicht gerückt, weil verengte Lebensräume und Zoonosen besprochen wurden. Generell lassen sich unter diesen Tiertyp eine Vielzahl an bekannten und unbekannten Spezies zusammenfassen, ausgestorben oder rezent. Werden Wildtiere gefangen und beispielsweise in einer Zirkusarena einem Publikum vorgeführt, vollzieht sich eine Wandlung vom Wildtier zum domestizierten (Raub-)Tier (Sarther 2021). *Domestizierte Tiere* sind das Kernthema der Debatten um Tönnies und Nerz. Dabei ist es sinnvoll, Unterkategorien zu bedenken: von Nutztieren – eine Bezeichnung mit der im Allgemeinen landwirtschaftliche Nutztiere gemeint sind (vgl. Petrus 2015: 264) – über Versuchs- und Labortiere bis hin zu

Wellen der Forschung: von (1) eher quantitativen zu (2) eher qualitativen Beiträgen eines »animal turn« hin zu (3) einer radikalen Neuzentrierung der »animal question« und einer (4) breiten Untermauerung des Forschungsfeldes mit politischen, materialistischen und affektuellen Ansätzen. Entscheidend waren etwa Interventionen wie Peters Singers *Animal Liberation* (1973), der Start von Journals wie »Animal Welfare« (1988) und »Society & Animals« (1993), vermittelt durch Kooperationen mit Instituten wie »The Humane Society«, und generell ein immer genaueres, aber durchaus kontrovers ausgetragenes Konfrontieren der »Tiervergessenheit« sozial- und geisteswissenschaftlicher Forschung.

Gefähr*innen- oder therapeutischen Tieren, mit potenziell weiteren Unterscheidungen in Unterkategorien, die vor allem dann greifen, wenn etwa aktivistische oder journalistische Kommentare Nutztiere hinsichtlich Arbeitsformen oder Freiheitsgraden einsortieren. Die Unterscheidung von *Schwellentieren* kann nur gradueller Natur sein, denn damit meinen Donaldson und Kymlicka nichtmenschliche Tiere, die sozusagen frei leben, aber von Menschen abhängen – man denke an Ratten in der Stadt, Tauben an Tourismusorten bis hin zu wirbellosen Tieren in der Landwirtschaft oder Wildtieren, die bestandserhaltend im Winter von Jäger*innen gefüttert werden (Groth 2021). Mit etwas kreativer Güte können hybride Spezies und »Chimären« als Tiere gedeutet werden (Haraway 2007), die sozusagen die Schwelle der Schwellentiere verkörpern und sogleich beginnen, sich von ihr abzusetzen – auch das wurde bei Corona öffentlich abgeklopft, etwa mit Blick auf Impfstoffe, die aus chimärischer Züchtung stammen und versprechen, besonders mutationsresistent zu sein (Martinez et al. 2021). Die zeitgenössische Human-Animal-Forschung vollendet die Absatzbewegung von der Schwelle, wenn sie mit einer starken Deutung von »Interpezies-Kollaboration« darauf verweist, dass jegliches Lebewesen eigentlich nichts anderes ist als ein Gewimmel anderer Lebewesen und nur dank abgestimmter Metabolismen und bakterieller Interventionen überleben kann. Dieser Gedanke des »multi-species becoming-with« (Haraway 2016b: 63) geht in gegenwärtigen Evolutionstheorien der Biologie auf. Wir behalten mit Blick auf die von uns untersuchten Kontroversen trotzdem den differenzierenden begrifflichen Dreiklang von Sue Donaldson und Will Kymlicka in Erinnerung.

Mensch-Tier-Verhältnisse können anders sein, sind anders geworden. Es gibt eine Fülle von Realitäten, die gestaltet und gelebt werden können. Folgt man der Annahme, dass mehr als eine Kultur und eine Natur existieren, mehr als ein Tier als Typ einer Gattung, kann ein Bild der »viele[n] Formen des Weltenmachens, der Analyse und Gestaltung von Wirklichkeit« entstehen und anerkannt werden sowie eine pluralistische Sicht auf »NaturenKulturen« erwachsen (Gesing et al. 2018: 8). Aus dieser Diagnose folgt, Verflechtung zu denken und »NaturenKulturen« zu entfalten, wie sie in öffentlichen Diskursen umkreist werden

(vgl. Latour 1996; Haraway 2007). Das verstehen wir als Öffnung, die Anerkennung und Wertschätzung ermöglichen kann und die Verbindungen zwischen Menschen, nichtmenschlichen Tieren, Pflanzen und Organismen diskutierbar macht (Wirth 2011: 62).

Warum lassen wir einige nichtmenschliche Tiere bei uns im Bett schlafen, während wir andere essen?

Die Dichotomisierung von Mensch und nichtmenschlichem Tier fördert eine Loslösung von Menschen aus der Welt, statt sie als Teil der planetarischen Ökologie zu verstehen, sie also in diese, mit nichtmenschlichen Tieren geteilte, Welt einzubetten. Zeitgleich ist diese Dichotomisierung ein maßgeblicher, meist unbewusst gewordener Faktor für den gesellschaftlichen Umgang mit nichtmenschlichen Akteur*innen. Aus Dichotomien resultieren nicht nur Abgrenzungen des Selbst von anderen Akteur*innen, sondern auch eine, auf der eigenen Wahrnehmung basierende, Unterscheidung und Einordnung des Gegenübers als handelndes Subjekt oder nutzbares Objekt (Haraway 2016a: 98; vgl. Müttherich 2015). Die so entstehenden Kollektive entscheiden mittels Differenzierung, ob etwas oder jemand als soziale*r Akteur*in gilt, um den/die wir uns sorgen, wie das beispielsweise bei Gefähr*t*innentieren der Fall ist, oder ob ein tierisches Leben und sein Wert eher als eine Zahl in einer Statistik wahrgenommen und beurteilt wird, über die Anzahl der gelegten Eier, der gestopften Würstchen oder vernähten Felle, wie es etwa bei Schlacht- und Pelztieren geschieht (Thieme 2015: 8). Im Folgenden sammeln wir Vorgänge und Mechanismen, die die hier beschriebene Gegenüberstellung von Menschen und nichtmenschlichen Tieren (re-)produzieren und verstärken. Gleichzeitig folgen wir im Umgang mit Gefähr*t*innentieren Kriterien, die uns teils davon abhalten, diese nichtmenschlichen Tiere als abstraktes Anderes zu begreifen: »Sehr viele von uns aber haben zu [Haustieren] ein Verhältnis, das sich in vielerlei Hinsicht kaum von unserem Verhältnis zum Menschen unterscheidet« (Joy 2013: 13). Aus dieser innigen Verbindung folgt Zuneigung, aber auch Verantwortung für nichtmenschliche Tiere, die Teil des sozialen Netzwerks eines Menschen werden und für deren Wohlerge-

hen die menschlichen Besitzer*innen Sorge tragen (Puig de la Bellacasa 2011: 87). Nicht selten kommt es hierbei zu einer Anthropomorphisierung, sprich: einer Vermenschlichung nichtmenschlicher Tiere (Wild 2015). In diesem Fall erlaubt der Mensch sich eine emotionale und empathische Verbindung zu einem nichtmenschlichen Tier und entwickelt diesem gegenüber ein Gefühl der (Für-)Sorge, des Kümmerns und der empfundenen Verpflichtung (vgl. Jones 2018).

Die meisten domestizierten Tiere werden jedoch nicht als Gefähr*innentiere betrachtet und gehalten, sondern als Nutztiere, in erster Linie zu wirtschaftlichen Zwecken: »Aus rechtlicher Perspektive handelt es sich bei der Nutztierhaltung um eine Haltung von Tieren, die das Ziel der Erwerbstätigkeit verfolgt« (Ach 2018: 259). Diese Art nichtmenschlicher Tiere wird laut Vertreter*innen des selektiven Anthropomorphismus zur Erfüllung spezifischer Merkmale gezüchtet, um dadurch ihre Verwertbarkeit durch den Menschen zu erleichtern (Wild 2015: 26). Dabei ist jedoch zu unterscheiden zwischen traditioneller und indigener Landwirtschaft auf der einen Seite und industrieller Nutztierhaltung auf der anderen Seite – in der ersten Variante seien laut einiger Beiträge der Human-Animal Studies kooperative Arbeitsverhältnisse und die Förderung von artenübergreifender Fürsorge durchaus denkbar, die in der zweiten Variante aufgrund instrumentalisierter Beziehungen und mit Gewalt durchgesetzter Herrschaft zweifelsohne blockiert sind (Porcher/Estebanez 2019).

Dabei sind die Größenordnungen entscheidend: Das ökonomische Mensch-Tier-Verhältnis wird von industriellen Relationen dominiert – global gesehen werden 90 Prozent aller Nutztiere industriell gehalten. Darunterfallen sowohl Stall- als auch Freilandhaltung. Schätzungen legen nahe, dass der Anteil der industriellen Nutztierhaltung im Globalen Norden mehr als 99 Prozent übersteigt (Anthis/Anthis 2019). Die Zahlen bleiben zunächst eine Betrachtung der Verhältnisse und kollektiver Ordnungen, was etwa einige Vertreter*innen der Human-Animal Studies zum Anlass nehmen, um von einer pauschalen Kritik von menschlichen Arbeitskräften in Schlachtbetrieben abzusehen (Haraway 2016a: 230). Wie schon Upton Sinclair in seinem ikonischen Roman *The Jungle* (1906) über den Akkord der Fleischindustrie in Chicago zeig-

te, sind Fleischarbeiter*innen nicht unbedingt Teil des Problems. Mit einer sensiblen Aufarbeitung von Lebensverhältnissen lernen wir stattdessen etwas über alltägliche Sorgen, kulturelle Deutungen und Grenzerfahrungen, die als Bewältigungsstrategien aufzufassen sind oder auch zu Gegenreaktionen führen können (Sebastian 2021). Wie wir im fünften Kapitel zeigen werden, leisten journalistische Beiträge um die Tönnies-Arbeitsbedingungen ähnliche Aufklärungsarbeit. Dabei gibt es verblüffende Überschneidungen mit Sinclairs Dschungelerzählung, etwa weil in Prekarität verführte Migrant*innen aus Osteuropa die Hauptrolle spielen – sowohl im Gütersloh des beginnenden 21. Jahrhunderts als auch im Chicago des ausgehenden 19. Jahrhunderts – und weil die schiere Masse an verarbeiteten nichtmenschlichen Tieren damals wie heute die Narration durchzieht.

Die industrielle Form der Ökonomisierung von Nutztieren wird erst dadurch ermöglicht, dass Nutztiere als ein Gegenentwurf zu Gefähr*innentieren wahrgenommen, und als dem Menschen unähnliche Subjekte klassifiziert werden. Oftmals wird ihnen sogar der Subjektstatus gänzlich abgesprochen (Joy 2013: 133; Mütterich 2015: 54): »Wir beuten Tiere nicht aus, weil wir sie für niedriger halten, sondern wir halten Tiere für niedriger, weil wir sie ausbeuten« (Rude 2015: 321; zit. n. Tierrechtsgruppe Zürich 2010). Mit der Unterteilung von gezüchteten nichtmenschlichen Tieren in Gefähr*innen- und Nutztiere und damit in Subjekt und Objekt, geht auch die Kategorisierung in nicht essbar oder essbar einher. Tierethisch ist die Unterscheidung bemerkenswert, da Nutztiere sich in ihrem Schmerzempfinden und ihren Fähigkeiten, Vorlieben zu entwickeln, nicht nachweislich von Gefähr*innentieren unterscheiden (Joy 2013: 14; Nungesser 2018: 162). Die berühmte Vorstellung Descartes', dass nichtmenschliche Tiere maschinelle Automaten ohne Bewusstsein sind, ist überholt, spukt aber weiter um ökonomische Praktiken herum und prägt latent die Rechtfertigung von industriellen Wertschöpfungsketten. Die Human-Animal Studies merken an, dass eine solche Abwertung vollzogen wird, wenn Industriestandards entworfen und als Errungenschaft präsentiert werden, die etwa über Betäubung oder minimal veränderte Haltungsstandards animalische Empfindungen beruhigen sollen – so

aber letztendlich den Automatenstatus wieder herstellen. Bisherige Reformversuche stoppen keine Ausbeutung nichtmenschlicher Tiere, sondern legitimieren und ermöglichen vielmehr das Wachstum einer Branche, indem sie Subjektivität abschalten (Donaldson/Kymlicka 2013: 11; Gall 2016).

Entscheidend für die Einordnung nichtmenschlicher Tiere – wie Schwein, Kuh, Hund oder Nerz – in konsumierbare Nutztiere sind einerseits kulturelle Praktiken. Mag der Konsum von Hunden in einigen chinesischen Provinzen für uns befremdlich, ja sogar ekelerregend erscheinen, wird der hiesige Konsum von Kühen von Menschen aus Indien ebenso kritisch gesehen. Andererseits tragen zu der Klassifizierung nichtmenschlicher Tiere ebenso Mechanismen der Abgrenzung, Verdrängung und Betonung von Andersartigkeit seitens der Menschen bei, kurz: Praktiken der »Humandifferenzierung« (Lind 2022), die die Außengrenze abschirmen. Sie sorgen dafür, dass menschliche Akteur*innen sich bei der Konfrontation der Lebens- und Leidensbedingungen dieser nichtmenschlichen Tiere von negativen Gefühlen der Schuld, Angst oder Empathie distanzieren, die bei einer bewussten Wahrnehmung von Tierleid ausgelöst werden können. Solche Humandifferenzierungen erleichtern die Nutzung und Tötung nichtmenschlicher Tiere, die ja irgendwie vollzogen und als legitim anerkannt werden müssen (vgl. Nungesser 2018). Dabei kommen bezüglich des Fleischkonsums kollektive Schutzmechanismen zum Tragen, die Melanie Joy als die »drei Ns der Rechtfertigung« bezeichnet (Joy 2013: 110): Fleischessen sei »normal«, also gesellschaftlichen Normen entsprechend, »notwendig«, sowohl für Wirtschaft als auch Gesundheit, und darüber hinaus »natürlich«, da Menschen bereits seit Jahrtausenden Fleisch konsumieren (Joy 2013: 120ff.). Diese Mythen werden so verinnerlicht, dass sie wie »emotionale Scheuklappen« (ebd.) Grenzen zwischen Mensch und nichtmenschlichem Tier festziehen, die historische und soziale Einzigartigkeit von Grenzziehungen kaschieren und letztendlich das Handeln unbewusst steuern (ebd.: 110; Joy 2018: 80). Es kommt zu einer Art kognitiver Dissoziation, indem unangenehme Gefühle und Gedanken in Verbindung mit dem Fleischkonsum aus dem Bewusstsein ausgeschlossen werden und eine

Konfrontation mit den Hintergründen der Fleischproduktion ausbleibt (Mannes 2015: 192; zit. n. Joy 2003: 111f., 123f.). So können wohl die teils scharfen Abwehrreaktionen oder ironischen und zynischen Ablenkungsmanöver erklärt werden, die oft auf kritische Anmerkungen zum Konsum von Produkten tierischen Ursprungs folgen.

»Scheuklappen« führen – überspitzt formuliert – dazu, dass Menschen zu den nichtmenschlichen Tieren, deren Fleisch, Milch und Eier als essbar oder deren Haut, Fell und Wolle als tragbar gelten, selten eine (für-)sorgende Beziehung eingehen (Ach 2018: 259ff.). Welche Formen gewaltsamer Praktiken industrielle Schlachtungen mit sich bringen, ist schwer zu fassen. Eine Analyse von Gesprächen mit Schlachthofmitarbeiter*innen führt Steven Braun (2020) zu der These, dass Scheuklappen es den Arbeitskräften in Fleischbetrieben erleichtern, sich mental vom Schlachtalltag zu distanzieren und so emotionale Ablenkungen zu vermeiden, die im ungünstigsten Fall in Pannen oder Verletzungen der Arbeiter*innen münden.

Es ist diese Unterscheidung zwischen objektivierbaren nichtmenschlichen Tieren einerseits und reflektierten menschlichen Tieren andererseits, die sich im Untersuchungsmaterial zum »Tönnies-Skandal« und der »Nerz-Mutation« immer wieder zeigt, wenn auch in unterschiedlicher Gestalt – implizit oder explizit, affirmativ oder ablehnend, rechtfertigend oder aufklärend, auf menschliche oder nichtmenschliche Arbeitskräfte blickend. Neben den erläuterten kollektiven Mechanismen sind auch intrinsische und extrinsische Zuschreibungen hinsichtlich der Nutzbarmachung nichtmenschlicher Tiere sowie der Rechtfertigung des Machtgefälles von Bedeutung.

Der Wert von Tieren, oder: Wie nichtmenschliche Tiere tötbar gemacht werden

Die Betrachtung von Nutztieren als Produkte, Ressourcenlieferant*innen oder »lebende Bevorratung« (Sezgin 2014: 167) und die Möglichkeit, nichtmenschliche Tiere ohne rechtliche oder soziale Konsequenzen zu töten (etwa für die Mitarbeiter*innen von Schlachthöfen, Jäger*innen, Kürschner*innen oder andere Beschäftigte in der tierverarbeitenden

Industrie), erfordert eine gesellschaftliche Vereinbarung, dass nicht-menschliche Tiere getötet werden dürfen, die einem wirtschaftlichen Zweck dienen (Grimm/Hartnack 2013: 375). Haraway zufolge werden nicht nur der Prozess des »Tötbarmachens« selbst, sondern auch die Vorgänge und Praktiken, die ihm vorausgehen, selten hinterfragt, geschweige denn die Frage nach Verantwortlichkeiten ausgehandelt (Haraway 2016a: 234f.; vgl. Wirth 2011: 122). So entsteht ein gewaltvolles System, auf das wir im Verlauf des Buchs öfter zurückkommen werden, und das Joy mit dem Begriff des Karnismus beschreibt: »Karnismus ist das Glaubenssystem, das uns darauf konditioniert, bestimmte Tiere zu essen. [...] Die meisten Menschen auf der Welt essen Fleisch heute nicht, weil sie es müssen, sondern weil sie sich dafür entscheiden. Und jede Entscheidung geht auf Überzeugungen zurück« (2013: 32).

Joy vertritt die These, dass der Karnismus schwer zu durchschauen ist, weil psychologische Abwehr- und Schutzmechanismen greifen, eine Kombination aus Leugnungen, Rechtfertigungen und Wahrnehmungsverzerrungen, die die Opfer des Karnismus, sprich die nichtmenschlichen Tiere, unsichtbar werden lässt. (Mannes 2015)

Es geht um eine dominante Ideologie, die letztlich dazu führt, dass der gesellschaftliche Fleischkonsum unhinterfragt, ohne bewusste und explizite Einschränkungen sowie (Selbst-)Reflexion weiter gedeihen kann. So erwartet die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) bis 2030 einen Anstieg der Fleischproduktion um weitere 40 Millionen Tonnen. Wenn vorher nicht politisch umgesteuert wird, würde demnach ab 2030 eine Produktion von etwa 366 Millionen Tonnen pro Jahr erreicht werden (Chemnitz 2021: 14). Ein bemerkenswerter Fakt verdeutlicht eine immense Schiefelage: vor allem im Globalen Süden wird aufgrund des stetig steigenden Bevölkerungswachstums ein viermal höherer Fleischkonsum erwartet (Tostado 2021: 10). Da liegt die Annahme nicht fern, dass die weitere Verdrängung von Landwirtschaftspraktiken, die alternative Formen der Tierzucht und -haltung leben, zurückgedrängt werden. Bei all diesen Thesen, nicht zuletzt bei der starken Erklärungsmacht der Karnismus-Figur, gilt es zu untersuchen, wie genau und an welchen Instanzen subtile und weniger subtile Abhängigkeiten festgezurr

werden – die sozialwissenschaftliche Forschung muss offen sein für Dynamik und Überraschung, die in der Begegnung von heterogenen Akteur*innen stets möglich ist und dabei vorgefertigte Schemata unterläuft.

Um die Menge an tierischen Produkten zu erzeugen, die heute konsumiert wird, werden Nutztiere im Akkord gezeugt, gezüchtet und getötet (Haraway 2016a: 229ff.). Ein nichtmenschliches Tier gilt häufig schon vor Beginn seines Lebens als Ware, deren Tauschwert an einer »objektivierbare[n] Verwertbarkeit« gemessen wird (Sauerberg/Wierbitza 2013: 74), beispielsweise einer Weiterverarbeitung in Koteletts oder Pelzbommel. In dem ökonomischen Tauschwert, an den ein nichtmenschliches Tier gekoppelt wird, liegt auch der Grundstein für die Möglichkeit des Tötens nichtmenschlicher Tiere: »[F]alls der Verwendungszweck es verlangt, [kann das nichtmenschliche Tier] verletzt oder getötet werden« (Petrus 2015b: 265). In dem Prozess der Verdinglichung wird die wahrgenommene Andersartigkeit und Zugehörigkeit nichtmenschlicher Tiere zu anderen Spezies hervorgehoben. Der Begriff des »Speziesismus«, der 1970 durch den britischen Psychologen Richard Ryder geprägt wurde, merkt hier kritisch an, dass die Betonung von Unterschiedlichkeiten zwischen Spezies, die Ausbeutung nichtmenschlicher Tiere ideologisch legitimiert – durch die angebliche moralische Überlegenheit von Menschen (vgl. Denkhaus 2018: 202ff.; vgl. Horta 2015). Speziesistische Argumente implizieren daher gleichzeitig eine Sonderstellung des Menschen und eine Abwertung nichtmenschlicher Tiere, indem ihren Interessen weniger Gewicht beigemessen wird (Rude 2013: 12; vgl. Horta 2015: 318).² Damit einher geht die Vernachlässigung der Individualität nichtmenschlicher Tiere und die gleichzeitige Darstellung dieser als Masse oder Kollektiv.

-
- 2 Durch diese Abwertung wird in vielen Fällen der Mangel an menschlicher Verantwortung gegenüber nichtmenschlichen Tieren gerechtfertigt. Dabei kann im Sinne der Tierethik nach Hilal Sezgin argumentiert werden, dass Menschen als moralische Subjekte durchaus eine Verantwortungspflicht für nichtmenschliche Tiere tragen, selbst wenn diese ihnen nicht den gleichen Grad an (Für-)Sorge und Verantwortlichkeit entgegenbringen können (vgl. 2014: 30ff.).

Ob im »Dschungel« bei Sinclair, in der Schlachtfabrik der Tönnies-Holding oder auf den dänischen Nerzfarmen – die Öffentlichkeit lernt gesichtslose Massen kennen. Das ist eine Praktik der Humandifferenzierung: ein Prozess der Entindividualisierung, bei dem Nutztiere als Abstraktion definiert werden, wodurch die Abgrenzung von ihnen und, in letzter Konsequenz, auch der Karnismus stabilisiert werden (Joy 2013: 134f.).

Die entstehenden Hierarchien und Machtstrukturen, in denen Menschen sich als überlegen betrachten und nichtmenschliche Tiere als untergeordnet positionieren, reproduzieren ein gewaltvolles und ausbeuterisches Herrschaftsverhältnis (Sauerberg/Wierbitza 2013: 74). Dieses verfestigt sich zusätzlich durch das eigenwillige menschliche Handeln mit und gegenüber nichtmenschlichen Tieren und denjenigen, die mit ihnen arbeiten (Sebastian 2021). Wo die Grenzen zwischen Unterdrückung, Sorge und Gewalt verlaufen, ist nicht immer eindeutig (vgl. Nungesser 2018). Auch die bereits ausgeführten Abwehr- und Abgrenzungsmechanismen sowie Prozesse der Dichotomisierung und Verdinglichung nichtmenschlicher Tiere befördern und legitimieren gewalttätige Handlungen, wie die des Schlachtens oder Keulens. Das gilt ausdrücklich dann, wenn sie eine Gefahr für den Menschen und die menschliche Gesundheit darstellen könnten.

Für eine Annäherung an das Mensch-Tier-Verhältnis bietet sich für das vorliegende Buch auch deshalb die Untersuchung medial geführter Diskurse an, da nichtmenschliche Tiere selbst nicht mit sprachlichen Mitteln in Opposition treten können. Aufgrund dessen werden sie – im Sinne eines »Otherings«³ – zu unhörbaren, unzugänglichen, weitestgehend unsichtbaren und subalternen Anderen (vgl. Wirth 2011: 59). Nichtmenschliche Tiere dienen Menschen als stumme Kontrastfolie, auf Grundlage derer sich das Menschliche erst fassen lässt (vgl. Borkfelt 2011: 138). Die Konstruktion und Aufwertung des menschlichen Selbst basiert demnach auf der abwertenden Konnotation nichtmenschlicher

3 Spivak prägte den Begriff, in dem sie darauf aufmerksam machte, wie vor allem imperiale Diskurse »die Anderen« (Subjekte), also die aus Machtdiskursen Ausgeschlossenen, nicht einbegriffen hatten (vgl. Spivak 1985).

Tiere als negative Andere beziehungsweise als antithetisches Konstrukt und findet sich wieder in vielfältiger Ausprägung im Sprachgebrauch sowie in der negativen Konnotation tierischer Eigenschaften (vgl. Mütterich 2015: 49ff.).

Wie wird aus der Kuh ein Steak und aus dem Nerz ein Pelz? Ein Wort zu Sprache

Solange der kuschelige Hauskater Fritz und die treue Hundegefährtin Kira auf einen Namen hören und ihnen ein nahezu menschlicher Status an der Seite ihrer Halter*innen zugewiesen wird, sind sie kein charakterloses Konsumgut, sondern lösen beim Menschen Gefühle von Zugehörigkeit aus (vgl. Petrus 2013: 48). In der Fleischindustrie hingegen wird durch die Verwendung von Begriffen wie »Steak«, »Kotelett« oder »Wurst« eine Distanz zwischen dem nichtmenschlichen Tier auf der Weide und dem Fleisch auf dem Teller geschaffen: Das nichtmenschliche Tier ist hier kein lebendes Wesen mit schlagendem Herzen und Empfindungen, sondern ein Ding der Industrie, ein Etwas ohne Namen (vgl. Kassung 2019: 74f.). Konträr zu den bisher beschriebenen Prozessen der Verdinglichung weist Haraway (vgl. 2008: 106) explizit darauf hin, dass ein nichtmenschliches Tier zu töten bedeutet, *jemanden* zu töten, nicht ein lebloses Etwas. Es macht einen Unterschied, ob wir beim Abendessen fragen, »was« oder »wen« wir essen. Ein unerwartetes Pronomen löst Unbehagen aus.

Daraus folgt, dass die oben beschriebene Gegenüberstellung von Menschen und nichtmenschlichen Tieren sich auch sprachlich manifestiert und durch Sprechakte reproduziert wird. Institutionalisiert wird ein Sprachbild, das Medien, Produzent*innen tierischer Produkte, aber auch deren Konsument*innen entwerfen. Medien werden zu »Mythenbildern« und legitimieren direkt oder indirekt eine Nutzbarmachung nichtmenschlicher Tiere, wobei unterschiedliche Narrative greifen können: So werden Bilder vom wohltuenden oder gesundheitsfördernden Fleischverzehr gezeichnet oder bestimmte negative Aspekte der Tierhaltung selten medial besprochen, geschweige denn nuanciert dargelegt (vgl. Boesch 2006; Joy 2013: 111f.). In Bezug auf die Nutztierhal-

tung erfolgt ein medialer und gesellschaftlicher Aufschrei oft nur dann, wenn ein singular erscheinender Verstoß oder Missstand in der Tierhaltung aufgedeckt wird. Wir werden in Kapitel 4 und 5 diverse sprachliche Mechanismen vorstellen, die einschlägig sind und den Umgang mit Schwein und Nerz prägen (vgl. Joy 2013). Gleichwohl heben sich die Corona-Diskussionen von anderen Kontroversen dahingehend ab, dass ein gewisser Wandel einsetzt, der sich etwa in einem neuen, nachhaltigen Unbehagen gegenüber tierischen Produkten zeigt, einer erhöhten Akzeptanz für vegetarische und vegane Produktions- und Konsumptionsweisen oder einer bewussten Reduktion des eigenen Fleischkonsums, begleitet von ambitionierten Gesetzespaketen (vgl. Spiller/Busch 2021: 33).

Wie sich anders über Menschen, nichtmenschliche Tiere und (Für-)Sorge denken lässt

Die bisher entfalteten Ansätze rund um das Mensch-Tier-Verhältnis zeigen, wie und in welchem Ausmaß Menschen nichtmenschliche Tiere als subalterne Andere (vgl. Spivak 1985) entwerfen, sie dadurch verdinglichen (vgl. Grimm/Hartnack 2013) und unter anderem durch den abwertenden Gebrauch von Sprache zu antihetischen Konstrukten machen (vgl. Mütterich 2015). Diese Form der Nutzbarmachung nichtmenschlicher Tiere beruht meist auf »[...] diätetische[n], kulinarische[n], ökonomische[n] oder auch kulturelle[n] Interessen« (Ach 2018: 259) und steht der Annahme diametral gegenüber, dass Menschen nichtmenschlichen Tieren gegenüber »[...] Pflichten der Fürsorge und der Benevolenz« (ebd.: 260) haben. Dabei ermöglicht die Schaffung eines Raums für Sorge und Fürsorglichkeit sowohl einen Weg, sich von anthropozentrischen Sichtweisen zu lösen als auch einen Erkenntnisgewinn, der sich auf nichtmenschliche Tiere sowie deren Bedürfnisse einlässt und über die nutzenorientierten Begegnungen hinausgeht (vgl. Giraud/Hollin 2016: 7f.). In Anlehnung an Ursula Wolf (vgl. 2012: 96ff.) kann festgehalten werden, dass gerade in einem solchen Raum der Umgang des Menschen mit nichtmenschlichen Tieren zwar von einer Unterlassung bestimmter quälender und Leid zufügender Praktiken

auf der einen, aber auch von einer Verpflichtung zur Fürsorge gegenüber Nutztieren auf der anderen Seite geprägt ist: »Genauer hat der Halter eines Tieres die Verpflichtung, für es zu sorgen; er ist, wie man auch sagen könnte, für dieses Tier verantwortlich. [...] Verantwortung haben wir für diejenigen Lebewesen, die faktisch in unserer Obhut sind und die nicht in der Lage sind, für sich selbst zu sorgen« (Ebd.: 98).

Durch die Interaktion und Artikulation von Menschen, Objekten und nichtmenschlichen Tieren können Handlungen und Aktionen auf mehr als eine Position verteilt werden. Bruno Latour schlägt eine Neudeutung des Begriffs »Kollektiv« vor, um Räume und Relationen des Zusammenlebens als Prozess zu deuten. Das umfasst dann auch Akte der Fürsorge oder der Verantwortungsübernahme. Latour meint mit Kollektiven zum einen den »Austausch menschlicher und nichtmenschlicher Eigenschaften innerhalb einer ›Körperschaft‹« (2002: 236) und zum anderen die hybride Zusammensetzung von Gesellschaft und Natur (vgl. 2007a). In diesem Zusammenhang reicht es nicht aus, sich lediglich auf existierende Wissensbestände als eine Grundlage zu berufen. Um Veränderungen in der Zusammensetzung von Kollektiven zu erreichen, ist es zentral, Praktiken neu zu verhandeln und zu gestalten. Da nichtmenschliche Tiere »qua ihrer Leiblichkeit die Möglichkeit der Handlungsfähigkeit« (Balgar 2015: 144) besitzen, sollten sie im Denken über Neugestaltung miteingeschlossen werden. Das umfasst Möglichkeitsräume für ein verschränktes Denken mit Care von und zwischen Akteur*innen. Die Sorge um die Relation begreift dabei nicht nur die zentral herausgestellten Entitäten, sprich Mensch und nichtmenschliches Tier. Es verweist auf eine existentielle Problematik: die Klima- und Umweltfrage.

2.2 Klima und Umwelt als Kessel

Die industrielle Moderne hat den Planeten in einen Kessel verwandelt, in dem Kontroversen um Spezies angeheizt werden. Mensch-Tier-Verhältnisse sind ökologisch eingebettet und beeinflussen die planetare Entwicklung. Unser zentraler empirischer Bezugspunkt lässt

daran wenig Zweifel. Die Geschichte des Coronavirus ist auch eine Geschichte intensivierter und ausbeuterischer Mensch-Tier-Umwelt-Interaktionen, wachsender Abhängigkeiten von fossilen Energieträgern und der Zerstörung von Lebensräumen, bis hin zur Vernichtung ganzer Spezies, dem sechsten großen Artensterben. Unter den Schlagworten »Klima« und »Umwelt« kommt viel zusammen, was es grob zu überblicken gilt. Die Tönnies- und Nerz-Debatten beziehen sich darauf und lassen sich ohne Klima- und Umweltbezug bisweilen nicht verstehen.

Das Anthropozän

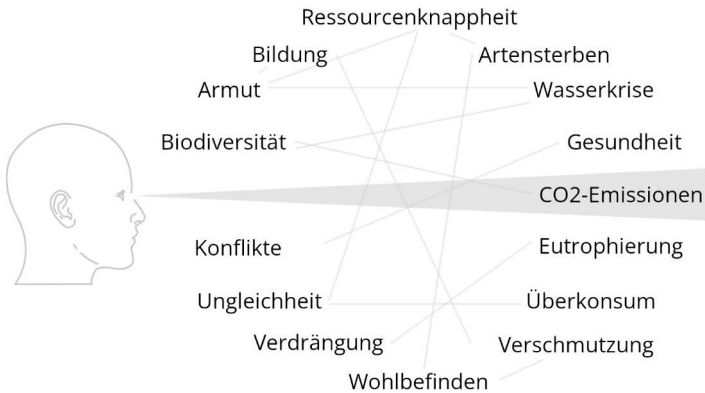
Kolonisierung und Industrialisierung haben Spuren globalen Ausmaßes hinterlassen, »das Anthropozän« ist die neue Epoche, in der wir uns befinden. Das Klima ändert sich, Ökologien geraten aus dem Gleichgewicht, die Folgen der einschneidenden Veränderungen werden von Lebewesen unterschiedlich getragen – und unterschiedlich ausgelöst. »Anthropozän« meint dabei: Der Mensch ist durch seine Eingriffe in die Natur zu einer geologischen Kraft geworden. Die Einflüsse sind wissenschaftlich und politisch anerkannte Tatsachen, wie es die Berichte des Weltklimarats unterstreichen (vgl. IPCC 2022). Wir sind Zeug*innen eines eindrucksvollen wissenschaftlichen Konsenses, markanten Fridays For Future-Aktivismus, ausdrucksstarken indigenen Protests und vehement formulierten politischen Willensbekundungen – aber bisher bleibt die Transformation aus und aktuell als wahrscheinlich klassifizierte Zukunftsszenarien sind bedrückend.

Um welche Probleme müssen wir uns sorgen, wenn das Mensch-Tier-Verhältnis im Kontext der Klimakatastrophe in den Mittelpunkt rückt? Zur Diskussion dieser Frage ist es aufschlussreich, ohne Umwege bei einer These anzusetzen, die das Ausbleiben und die »nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit« (Blühdorn 2020) der globalen Ökonomie erklären will. Öffentlich werden zwar unter dem Schlagwort der Klimakrise ein Problem benannt und Lösungswege umrissen, aber inmitten der Komplexität bleibt nur ein Tunnelblick auf die eher abstrakte Größe von CO₂-Emissionen übrig. Der Fokus ist durchaus verständlich, insbesondere hinsichtlich der industriellen Tiernutzung:

2006 erschien ein Bericht der Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) mit dem Titel *Livestock's long shadow*, der in den Human-Animal Studies eine wichtige Referenz ist, denn die Statistik erschüttert (vgl. Schlatzer 2015): Unter den menschlich verursachten Treibhausgasen rangierte die Nutztierhaltung unter den Top 3 Verursachern, mit rund 18 Prozent etwa vor dem Transportsektor, der circa 13,5 Prozent ausmache. Damit zusammen hängen Entwaldung, Düngemanagement, Tierproduktion und weitere Komponenten wie Soja-Futtermittel. Neuere Sonderberichte unterstreichen noch einmal *die* Quelle von CO₂ schlechthin: die industrielle Fleischproduktion, vor allem »rotes« Fleisch; die industrielle Verarbeitung und Konsumption von Kühen, Schweinen, Schafen und mehr. »Weniger Fleisch essen« ist die Devise, wie das Journal »Nature« die neue Studie zusammenfasst (Schiermeier 2019). Einsparungen sind relevant, weil sich Kohlenstoffdioxid in der Atmosphäre aufsummiert und wachsende CO₂-Mengen eine steigende Erderwärmung bedeuten. Je schneller das Wachstum, desto schneller schrumpft das verbleibende CO₂-Budget – laut Weltklimarat bleiben nunmehr weniger als zehn Jahre, um das 1,5 Grad-Ziel nicht zu verfehlen. Aber der Fokus auf *einen* Wert hat in diesem Kontext auch zu Verwirrung geführt, zumal einerseits einige nicht peer-reviewte Studien deutlich höhere CO₂-Korridore benennen und andererseits neue Daten von FAO oder dem IPCC den Anteil des Sektors auf lediglich 10 bis 14 Prozent bemessen (vgl. IPCC 2022: 476).

Die konkreten Zahlen sind entscheidend, und wir folgen den aktuellen Schätzungen von 14 Prozent. Aber man kann sich bei der Betrachtung auch verzetteln und zu allzu fokussierten Debatten verleiten lassen. Es gilt sowohl den aktuellen Konsens anzuerkennen als auch die Diskussion um Klima und Umwelt von einer einzelnen Zahl zu entkoppeln – wie wir es in einigen, aber keineswegs allen von uns untersuchten journalistischen Beiträgen zur Klima- und Umweltdimension bei Tönnies und Nerz nachlesen konnten. Genau diese Aussage zur Öffnung der Debatte unterstreicht die Abbildung 3 zum »CO₂-Tunnelblick«.

Abbildung 3. Der CO₂-Tunnelblick



Eigene Darstellung nach Konietzko (2022). © 2022 Karla Groth, Stefan Laser, Isabelle Sarther, Jennifer Schirmacher. Kopf via Hair by Ker'is von NounProject.com. Legende: Die Netzwerklinien zeigen beispielhaft die generelle Verzweigung von Themen.

Umsicht verhindert einen Tunnelblick und erlaubt es, eine Sensibilität für zentrale Belange und ihre Verstrickungen zu entwickeln. Das Anthropozän aus Sicht des Mensch-Tier-Verhältnisses zu besprechen, bringt dabei heterogene Aspekte zusammen: von Nitratbelastungen durch intensive Landwirtschaft (in der Abb. 3: Eutrophierung) über Luftverschmutzung durch Transport-Diesel-LKW oder Plastik im Meer durch das Fischereiwesen (Verschmutzung und Wasserkrise) hin zu kapitalistischer Landnahme und Ökosystemen an ihren Kippunkten (Verdrängung, Biodiversität, Artensterben) sowie multiplen sozialen Krisen (Ungleichheit, Konflikte, Armut). Das ist ein auch genuin gesundheitspolitisches Problem, wenn wir im Hinterkopf behalten, dass die industrielle Tierproduktion ›Tierseuchen‹ begünstigt und der massenhafte Konsum tierischer Produkte signifikant mit gesundheitlichen Schäden beim Menschen korreliert. Im Anschluss

daran ist es geboten, sich um ein ›gutes‹ Leben auf dem Planeten zu bemühen und gegenseitig mit- und voneinander zu lernen (was etwa artenübergreifendes Wohlbefinden, Bildung, aber auch Ressourcenknappheit einschließt). Das ist auch angesichts exzessiver Fleisch- und Pelzproduktion entscheidend: Tierschutz ist nicht gleich Tierschutz.

Wenn sich Industrien qua Gesetzesnovellen zu inkrementellen Innovationen verpflichten, addiert das zwar ein »Wohl« auf einer Bilanzaufstellung hinzu (Tierwohl; auch »animal welfare«). Es sichert aber zugleich den Fortbestand industrieller Routinen und steht einer Befreiung und artgerechten Lebensweise von nichtmenschlichen Tieren im Weg (zu bezeichnen als »animal wellbeing«) (vgl. Bekoff/Pierce 2017). Der »Rinderwahn« der BSE-Krise hat Anfang der 2000er Jahre eindrucksvoll Transformationsdruck aufgezeigt; die damalige Krise steht beispielhaft dafür, dass öffentliche Kontroversenaufarbeitung Lernpotenzial entfalten kann, wie in Teilen sichtbar geworden in der Verbraucher*innen- und Landwirtschaftspolitik (Böschchen et al. 2003; Lamla/Laser 2018). Aber es wurden auch Grenzen deutlich, beispielhaft belegt an der Stabilität der industriellen Tiernutzung und dem Festhalten an »wellfare« statt »wellbeing«. Klar ist: Die Klima- und Umweltforschung zeigt auf, dass eine sozialökologische Transformation notwendig ist und Pfade zur Adaption geprägt und genutzt werden müssen – hin zu mehr ökologischer Landwirtschaft, pflanzlicher Ernährung, mehr erneuerbaren Energien, in geringem Maß unterstützt durch technologische Innovationen wie etwa der zellularen Agrarkultur (mit dem berühmten Ankerbeispiel von »Clean Meat« aka Laborfleisch: vgl. Gertenbach et al. 2021; Stephens et al. 2018).

Kritisches Potenzial jenseits des Anthropozäns entfalten

Der Begriff des Anthropozäns verschafft dem Kampf um Klima- und Umweltgerechtigkeit neue Legitimation, gibt einen Hebel zur Hand und ermöglicht einen radikal neuen Blick. Die Sozial- und Geisteswissenschaften greifen die geologische Begriffsvorlage gerne auf und nehmen am interdisziplinären Dialog teil, sie lassen sich ein auf teils ungewohnte Daten, Skalen und Zeitspannen – auf CO₂-Werte, plane-

tare Horizonte, geologische Dimensionen. Das ist äußerst produktiv. »Das Anthropozän zu denken heißt, entlang von Bruchlinien, Spannungen und Widersprüchen zu denken« (Horn/Bergthaler 2019: 213). Gleichwohl unterstreichen kritische Interventionen die Grenzen der Denkweise und hinterfragen den Begriff per se. Die zentrale Kritik läuft darauf hinaus, dass dem »Anthropos« zu viel Gewicht beigemessen wird; dass noch im Moment der ultimativen Krise menschlicher Übermut dominiert und alles auf die Karte der kollektiven menschlichen Handlungskraft mit viel technologischen Lösungsansätzen gesetzt wird, also auf einen »Technofix« in etablierten Pfaden.

Als Reaktion auf das »Anthropozän« sind diverse Schwesterndiagnosen entstanden, wobei der prominenteste unter ihnen das »Kapitalozän« ist. Marxist*innen bemühen diesen Begriff, um vom diffusen Kollektiv »Wir« auf eine zentrale Kraft zu lenken: die kapitalistische Akkumulation mitsamt ihrer Hauptwidersprüche (vgl. Moore 2017; Malm 2016). So gesehen leben wir im Zeitalter des Kapitals. Einzelne Menschen sind darin nur bedingt verantwortlich zu machen – bei Marx Analysen geht es bei direkten Ansprachen eher um Idealtypen statt um konkrete Individuen, vor allem aber werden Strukturprobleme des Kapitalismus freigelegt. Und eine etwaige Ansprache von Personen kann dann obendrein nur eine Minderheit meinen, eine *weiße* Minderheit die direkt von kolonialer Expansion profitierte. Worum geht es? Der ökonomische Tauschwert prägt Wertordnungen und stützt ein problematisches Naturverhältnis, indem Enteignung, Aneignung und Kontrolle von Arbeitskraft und natürlichen Ressourcen ausschlaggebend sind. Moore und Patel haben vor diesem Hintergrund eine historische Einordnung vorgeschlagen, die sich entlang der Abschöpfung von »billigen Dingen« erzählen lässt: die kapitalistische Entwicklung zehrt von billig gemachten und billig gehaltenen Ressourcen; von billiger Natur, Arbeit, Sorge, Energie sowie billigem Leben und Essen. »Billig« meint dabei nicht einfach ein Preisschild, und »Ding« markiert mehr als eine Distanzierung. Für die Autoren bedeutet es, den Begriff Kapitalozän zu verwenden, um »den Kapitalismus ernst zu nehmen, ihn nicht nur als ein Wirtschaftssystem zu begreifen, sondern als eine Art und Wei-

se, die Beziehungen zwischen den Menschen und der übrigen Natur zu organisieren« (Patel/Moore 2018: 13).

So lassen sich widersprüchliche Beziehungen einordnen. In der Klimadebatte wird etwa gerne argumentiert, dass die industrielle Tierhaltung nicht nur ethisch, ökologisch und gesundheitlich problematisch ist: Ihr heftet auch eine grundlegende energetisch-ökonomische Ineffizienz an. Menschen müssen sich ernähren und ihren Metabolismus am Laufen halten, sie brauchen eine Energiezufuhr in Form von reichhaltigen Kalorien. Aber die Tierhaltung geht hier unnötige Umwege, züchtet Körper und verwüstet Landschaften, lässt Knochen wachsen und Wälder umgraben, nur um einen Bruchteil an Kalorien für den menschlichen Konsum abzuzapfen. Der »Umwandlungsverlust« (Schlatzer 2015: 193) ist enorm – aber er ist kapitalistisch gesehen tragfähig. Mehr als das: Unternehmen drängen stetig daraufhin. Erinnert sei an Andreas Malms (vgl. 2016) Untersuchung und die Frage, wieso sich im England der 1820er Jahre Kesselkohle gegen Wasserkraft durchsetzen konnte – denn Wasserkraft war nicht nur infrastrukturell abgesichert und verhalf Betrieben wie Baumwollspinnereien zu rapidem Wachstum, sie war sogar günstiger und effektiver. Was den Wechsel zur fossilen Kraft antrieb, war die Aktivierung der Stadtbevölkerung, flexible Arbeitskraft und die Intensivierung der Produktion. Erst danach folgten massive Investitionen in fossile Abbau- und Raffinerieanlagen, ermöglicht durch Landnahme und Subventionen vielfältiger Art. Auch durch tierische Körper fließt nunmehr die Logik des fossilen Kapitalismus: Körper und Landschaften lassen sich zielgenau kontrollieren und extrahieren, die Profitsätze sind kurz- und mittelfristig hoch, die Rendite direkt, die beschränkten unternehmerischen Haftungspflichten eine Einladung; in Verbindung mit fossilen Energieträgern und Petrochemie ist die tierische Produktion obendrein von den scheinbar knappen Grenzen von Land und Boden entkoppelt. Kurzum: Es ist aus industrieller Sicht eher eine Verschwendung, *nicht* so viel wie möglich »billig« abzuschöpfen. Und so sind wir bei der aktuellen Situation angekommen, in der Tomaten, Salamischeiben und vegane Schnitzel im deutschen Supermarkt nicht mehr nur durch (zeitgenössische) Kräfte der Sonne geformt werden, sondern die Organismen ihre Kraft aus

uralten Quellen der fossilen Energieträger ziehen. Die Grundlage des Wachstums untergräbt sich dabei jedoch selbst, weil sie Grenzen negiert: Hinter die Zerstörung können wir nun nicht mehr zurücktreten, der Planet ist bereits beschädigt und wir müssen lernen, mit den Folgen und den materiellen Überresten der fossilen Infrastrukturen zu leben.

Obschon der Begriff erhellend sein kann – auch, ja insbesondere »das Kapitalozän« ist kritisch kommentiert worden. Erstens kann bemängelt werden, dass der Begriff eine gewohnte Analytik auf einen neuen Diskurs überstülpt und komplexe Diskussionen abkürzt. Das erscheint angesichts der detaillierten Ausführungen der oben genannten Autoren Moore und Malm unfair, aber der Kritikmodus kann durchaus als distanziert und eingefahren aufgefasst werden, wenn die Kritik nicht Diskussionen eröffnet, sondern abschließt. Zweitens hinterfragen Kritiker*innen den Bedeutungshorizont des Kapitalbegriffs, sprich ob er für die zeitgenössische Klimakrise angemessen ist. Einerseits, so wird argumentiert, ordnet er historische und aktuelle Kolonialismen als eher zweitrangig ein – manche Autor*innen wie Haraway wählen daher einen anderen Fokus, wie etwa den der Plantage, dann oftmals mit Blick auf indigenes Wissen. Andererseits tausche »Kapitalozän« schlicht den einen umfassenden Erklärer (Anthropos) mit einem anderen (Kapital) aus: Es bleibt bei einer ungeheuren Reichweite des Erklärungsmusters. Das riecht nach menschlicher Hybris, nach Macht – und nach Überforderung.

Vor dem Hintergrund der begrifflichen Debatte ist eine ganze Batterie an Wortschöpfungen und »Szenen« entstanden. Um einige mit ihrem je zentralen Fokus zu nennen: vom Anthropozän (Mensch) über das Kapitalozän (Kapital), dem Nekrozän (Artensterben) bis hin zum Plantationozän (Plantage), dem Gynozän (Queerfeminismus) und dem Chtuluzän (mehr-als-menschliche Allianzen) (vgl. Mentz 2019). Die Neologismen diversifizieren die Erfahrung des Anthropozäns und erlauben eigene Zuschnitte. Sie leuchten unterschiedliche Gesichtspunkte, Erfahrungen, Potenziale und Freiheitsgrade des Anthropozäns aus. Und um Freiheiten geht es. Wichtig ist es den Autor*innen, Leben in Zeiten der Klimakatastrophe denkbar zu machen und Spezies zusammenzubringen. Wie etwa Pandian und Howe zu ihrem Lexikon *Anthropocene*

Unseen anmerken: »Die vom Raubtierkapitalismus angeheizte Klimakrise hat das Potenzial, Machthaber zu ermutigen, drakonische Kontrollen über weit entfernte Bevölkerungsgruppen auszuüben, die in Art und Umfang beispiellos sind.« Die Autor*innen wollen Kontrolle ablehnen und den Diskurs auf den Kopf stellen, was sich an ihrer aus der Krisendiagnose abgeleiteten Frage zeigt: »Können wir stattdessen angesichts dieser Herausforderung neue Wege des Daseins erlernen, indem wir die Umgestaltung der Ökosphäre im Geiste des Experimentierens angehen, anstatt mit katastrophalen Risiken und existenzieller Besorgnis?« (Pandian/Howe 2020: 22; eigene Übersetzung). Nicht zuletzt geht es darum, Fatalismus zu begegnen, der sich im Angesicht existenzieller Krisen wie des Klimawandels einstellen mag. Daraus schließen wir: Wenn sich im Anthropozän alles beschleunigt und der Planet wie ein Kessel erhitzt, geht es um kreative Wege, kritische Potenziale zu entfalten – und sich gegenseitig zu helfen. Das ist eine genuin feministische Lesart von Klima- und Umweltproblemen, die darauf hinausläuft, artenübergreifende Fürsorge zu arrangieren.

2.3 Artenübergreifende Fürsorge gestalten

»Fürsorge ist ein menschliches Problem, aber das macht Fürsorge nicht zu einer rein menschlichen Angelegenheit.«

(Puig de la Bellacasa 2017: 2, eigene Übersetzung)

Dem Gedanken, dass nicht nur Menschen, sondern auch nichtmenschliche Entitäten Teil von Kollektiven und Möglichkeitsräumen sind – und damit einer wechselseitigen Fürsorge –, widmen sich seit einigen Jahren die Wissenschafts- und Technikstudien (die STS). Sie spielen in den Anthropozän-Debatten eine tragende Rolle und sollen für eine Aufarbeitung des Fürsorge-Begriffs und seiner Applikationen sensibilisieren. Eine prominente Vertreterin dieser Theorien ist Maria Puig de la Bella-

casa, die das Verständnis von Care deutlich weiter fasst als andere Diskursbeiträge zu Fürsorgepraktiken, die in ökonomischen Logiken rund um Care-Arbeit verhaftet bleiben (vgl. ebd.: 10; Martin et al. 2015: 628).⁴ Dabei lässt bereits die Übersetzung des Care-Begriffs ins Deutsche eine Vielschichtigkeit und damit verbundene Uneindeutigkeit des Ausdrucks deutlich werden: Der Deutungsraum changiert zwischen Sorge, Sorgfalt, Fürsorge, Achtsamkeit, Obhut, Betreuung, Wartung oder Verwahrung. Eine produktive deutsche Übersetzung bietet vor allem der Begriff »(Für-)Sorge«, so wird er in den Human-Animal Studies prominent genutzt (vgl. etwa bei Donaldson/Kymlicka 2013).

Damit gehen die Human-Animal Studies einen wichtigen Schritt: Der Care-Begriff muss Verschränkungen zwischen Menschen und anderen Entitäten mitdenken und so ein aktives Einbeziehen ermöglichen (Binder/Hess 2019: 18; Puig de la Bellacasa 2017: 31). Er muss sich von einer anthropozentrischen Sichtweise lösen. Das ist in den Human-Animal Studies ein anerkannter Claim, ausformuliert von feministischen, tierethischen Ansätzen, die »als Gegenentwurf zu jener Tierethik gesehen werden, die den Einbezug nichtmenschlicher Tiere in die Moral allein durch allgemeingültige Normen und Prinzipien zu begründen versucht und somit auf Rationalität fokussiert.« Dabei gilt: »Die Ethiktheorie, die im feministischen Tierethikdiskurs eine zentrale Rolle spielt, ist die Fürsorgeethik (ethics of care, auch Care-Ethik)« (Bossert 2018: 117). Dennoch bleibt festzuhalten, dass explizite Bezüge der Care-Debatten auf weitere Entitäten konzeptionelle wie praktische Herausforderungen bergen (vgl. Hofmeister et al. 2019: 264). Wir lesen die in den STS verbreiteten und von Puig de

4 Verschiedene feministische Theoretiker*innen haben den Begriff der Care-Arbeit im Sinne von Reproduktions- oder Sorgearbeit geprägt. Dabei ist die Annahme entscheidend, dass Care-Arbeit meist in häusliche Sphären und unentgeltliche Sektoren verlagert und in erster Linie von weiblich gelesenen und sozialisierten Personen verrichtet wird. Neben anderen Kriterien wird laut feministischer Perspektiven durch diese Aspekte eine Abwertung von Care-Arbeit gerechtfertigt. Für eine nähere Auseinandersetzung mit dem feministischen Verständnis von Care im Sinne von Reproduktionsarbeit siehe beispielsweise Silvia Federici (vgl. 2012).

la Bellacasa stark gemachten Ausführungen als Einladungen, uns in Bezug auf das Mensch-Tier-Verhältnis umfassend folgenden Fragen zu widmen: (Für-)Sorge für wen? Wer sorgt? Um was? Warum sorgen »wir« uns? Und besonders wichtig: Wie sorgen wir? (vgl. Puig de la Bellacasa 2011: 95; 2017: 6).

Von »Matters of Concern« zu »Matters of Care«

Puig de la Bellacasa überschreibt ihr Forschungsprogramm mit »Matters of Care«. Damit nimmt sie Bezug auf einen einschlägigen Ansatz der Wissenschafts- und Technikforschung und die ursprünglich von Latour geführte Debatte zwischen »Matters of Fact« und »Matters of Concern«. In seinen Ausführungen unterbreitet Latour den Vorschlag einer heuristischen Unterscheidung beider Begriffe: Während »Matters of Fact« als bloße Tatsachen und »Dinge« (Latour 2004: 235) gelten, die unkritisch eingesetzt würden (vgl. Latour 2007b: 21), verweisen »Matters of Concern« auf eine Art »gathering«, eine (An-)Sammlung (vgl. Latour 2004: 233). In alter pragmatistischer Tradition (Dewey 1996) sollen diese »Dinge von Belang« auf praktische Zweifel und konkrete öffentliche Probleme verweisen, die stets dynamisch sind und den Wandel von Relationen zu untersuchen helfen. Latours Kernbeispiel ist eingängig: Im Essay *Elend der Kritik: Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang* (Latour 2007b) erinnert er an UN-Erörterungen zu Massenvernichtungswaffen im Irak. Dort argumentierten die Vereinigten Staaten mit den »Matters of Fact« von entdeckten Waffen, um Entscheidungen und Diskurse abzukürzen. Heute können wir sagen: Die Debatte hätte keineswegs geschlossen werden sollen. Bei diesem Beispiel bleibt es jedoch nicht. Latour zeichnet nach, dass auch kritische, sozusagen linke Theorien dazu neigen können, mit Verweis auf vermutet problematische Verhältnisse die komplexe soziale Realität überzuformatieren. Tatsachen sind hier »sehr polemische, sehr politische Wiedergabe[n] der Dinge, die uns angehen, der matters of concern« (Latour 2007b: 21). Das ist im Umkehrschluss ein Plädoyer dafür, nicht zu früh mit Erörterungen und empirischer Forschung zu stoppen.

»Dinge von Belang« können als Knotenpunkte sozialer, ethischer und politischer Interessen dienen, die in eine permanente, materielle sowie ideelle Neugestaltung der Welt verstrickt sind (vgl. Puig de la Bellacasa 2017: 30; 2011: 87). Der Ansatz wirkt darauf hin, inhärente Diversität zu beleuchten und auf die Überwindung zuvor fälschlich angenommener, scheinbar objektiver Sachverhalte hinzuwirken, wie etwa eine Dichotomie von Natur und Kultur aufzulösen und verbindende Denkweisen wie die der NaturenKulturen miteinzubinden (vgl. Puig de la Bellacasa 2017: 33f.). An die Auflösung der Natur-Kultur Dichotomie anknüpfend, ist auch der Mensch-Tier-Dualismus und die damit einhergehende Abwertung und Verbannung des nichtmenschlichen Tiers in die »Sphäre« der Natur und die Aufwertung des Menschen über die Ebene der Kultur zu reflektieren (vgl. Hnat 2015: 77f.). So gesehen kann eine »Dingpolitik« (vgl. Puig de la Bellacasa 2017: 38) auf die kollektive Eigenschaft der »Matters of Fact« verweisen, heterogene Bedeutungen und Assoziationen in sich zu versammeln.

Anders als »Tatsachen« und »Dinge von Belang« weisen »Matters of Care«, ganz im Sinne feministischer Denkstrukturen, eine stärkere affektive und ethische Konnotation auf, die viele Leser*innen bei Latour vermissen. Der sprachliche Bedeutungshorizont ist bereits aufschlussreich: Während der Ausdruck »I am concerned« eher den Begriffen »worry« und »thoughtfulness« zugeordnet wird, markiert die Formulierung »I care« ein starkes Gefühl der Verbundenheit und des Engagements, unterstreicht materielles Tun, eine ethisch wie politisch aufgeladene Praxis (vgl. Puig de la Bellacasa 2011: 89; 2017: 42).

Was ist Care? Und wie können wir Fürsorge ermöglichen?

Wissensbestände und Denkstrukturen sowie Beziehungen hängen von den konkreten Ausgestaltungen ab, die sozial und historisch situiert sind (vgl. Haraway 1988). Vor diesem Hintergrund sind »Matters of Care« als ethisch und politisch aufgeladene Praktiken zu verstehen, die Machtdynamiken und die daraus entstehenden Ausschlüsse und Interdependenzen von menschlichen und nichtmenschlichen Akteur*innen sichtbar machen (vgl. Puig de la Bellacasa 2011: 86). So thematisiert der

Care-Begriff ebenso die mit Machtstrukturen einhergehende Andersartigkeit und Herabsetzung nichtmenschlicher Tiere, weiblich gelesener Personen und anderer marginalisierter Gruppen, indem auf »[...]« gesellschaftlich verankerte Vorurteile und ausgespielte Machtpositionen zum Nachteil bestimmter Gruppen [...]« (Bossert 2018: 122) aufmerksam gemacht wird. Dieses Verständnis von Care fördert wiederum die Vorstellung von »[...] Individuen als in Kontexte und Relationen eingebundene Entitäten« (ebd.: 117) und stellt eine Grundlage für die Versuche bereit, über die Verflechtungen von Menschen, nichtmenschlichen Tieren und Objekten zu sprechen und zu forschen, ohne dabei eine dieser Positionen als die höhergestellte oder machtvollere anzunehmen. Vielmehr sollen unterschiedliche Positionen sowie Perspektiven nebeneinander, als gleichwertig und gleich belangreich betrachtet werden. Was also ist Fürsorge, wenn wir Praktiken scharfstellen wollen? Eine häufig zitierte Definition Puig de la Bellacasas ist den Theoretiker*innen Joan Tronto und Berenice Fisher entlehnt. Care ist dann:

»[...] die Aktivität einer Spezies [...], die alles umfasst, was wir tun, um unsere ›Welt‹ zu erhalten, fortzuführen und zu reparieren, um in ihr so gut wie möglich leben zu können. Diese Welt umfasst unsere Körper, unser Selbst und unsere Umwelt, alles, was wir versuchen, in ein komplexes, lebenserhaltendes Netz zu verweben.« (Tronto 1993: 103; zit. n. Puig de la Bellacasa 2012: 198; eigene Übersetzung)

Care ist im Sinne Puig de la Bellacasas allgegenwärtig und damit ein unumgehrbarer und notwendiger Teil »of living with and alongside others« (Martin et al. 2015: 628). Bestimmte Gruppen verdienen hierbei besondere Aufmerksamkeit: diejenigen, deren Bedürfnisse in Abhängigkeit zum Menschen stehen und oftmals weniger gehört und wertgeschätzt werden, etwa die der (Nutz-)Tiere (vgl. Puig de la Bellacasa 2011: 92; 2017: 12). Das ist ein Punkt, den die Human-Animal Studies seit Jahrzehnten unterstreichen (vgl. Bekoff/Pierce 2017): Domestizierte nichtmenschliche Tiere wie Gefähr*innen-, Nutz- und viele Schwellentiere, zunehmend auch Wildtiere, sind abhängig von menschlichen Entscheidungen, menschlicher Lebensführung und Güte. Nichtmenschliche Tiere können oftmals weder frei über Aktivitäten, Nahrungsaus-

wahl und Orte verfügen, an denen sie sich aufhalten, noch entscheiden, in wessen Gesellschaft sie sich befinden. Dabei sind viele der vorgegebenen Handlungsoptionen nicht artgerecht.

Puig de la Bellacasa schlägt daher ein »generating care« vor (2017: 57), um dagegen anzuarbeiten, dass nichtmenschliche Entitäten stumm bleiben und nichtmenschliche Tiere zu subalternen Anderen herabgesetzt werden, die sich als Objekte zu fügen haben (vgl. Wirth 2011: 59). Der Vorschlag, Akteur*innen und Kollektive mitzudenken (vgl. Puig de la Bellacasa 2012: 204), verdeutlicht die Verpflichtung, Positionen nichtmenschlicher Tiere zu überdenken und lädt zu der Überlegung ein, wie Care-Praktiken diese Positionen verändern könnten (vgl. Puig de la Bellacasa 2017: 17; 2011: 95). Das Mitdenken hat konkrete Lebensbeziehungen im Blick – das »thinking-with« beinhaltet ein »living-with« (Puig de la Bellacasa 2012: 207). Wie asymmetrische Beziehungen zwischen Mensch und nichtmenschlichem Tier ausgestaltet werden, hängt nicht maßgeblich von vorherrschenden Wissensbeständen ab (vgl. ebd.; Haraway 1988). Anstatt bestehende Strukturen lediglich zu reflektieren, zu hinterfragen oder sich ihnen anzupassen, wird darauf abgezielt, neue Sinnebenen aus den Care-Praktiken abzuleiten und sie praktisch verfügbar zu machen (vgl. Puig de la Bellacasa 2017: 75). Ziel ist es, mithilfe von Fürsorge und einem nachhaltigen Abbau vorherrschender hierarchischer Strukturen zu einer lebberen Welt für alle beizutragen (vgl. Puig de la Bellacasa 2011: 95; 2017: 12).

Zudem ist zentral, dass Puig de la Bellacasa den ambivalenten Charakter von Care hervorhebt: In unterschiedlichen Situationen und für unterschiedliche Menschen birgt das Konzept andere Verständnisse und Auslegungen (Puig de la Bellacasa 2017: 1). Festzuhalten bleibt somit, dass es nicht einen einzelnen Weg gibt, Care-Praktiken zu vollziehen, sondern die Art und Weise, Caring zu betreiben, immer von Kontext und Perspektive des fürsorgenden Subjekts abhängt (vgl. ebd.: 1, 61).

Care als Wissenschaftsethik

»We must take care of things in order to remain responsible for their becomings«, so formuliert Puig de la Bellacasa (2011: 89) eine zentrale, forschungsimmanente Herausforderung. Denn Forschung kann nicht ohne Weiteres als objektiv und unparteiisch gelten – oder um es in Haraways Worten zu sagen: Forschung ist nicht unschuldig (vgl. Haraway 2008). Das ist nicht problematisch, sondern positiv zu deuten: Durch eine präzise Situierung der eigenen Forschungspraxis macht man sich rechenschaftspflichtig und erhöht gleichsam den Objektivitätsgrad. Diese Art von wissenschaftlicher Auseinandersetzung führt dazu, sich als Forschende mit den Forschungsobjekten affektiv in Beziehung zu setzen und für sie verantwortlich zu werden (vgl. Puig de la Bellacasa 2011: 99). Es gilt: »If care is to *move* a situation, those who care will be also moved by it« (Puig de la Bellacasa 2012: 206; Herv. i.O.). Wenn menschliche Akteur*innen sich sowohl aufeinander als auch auf nichtmenschliche Entitäten beziehen, wird das Entgegenbringen von Gefühlen der »[...] Fürsorge, Liebe, Freundschaft und auch Vertrauen [...]« (Bossert 2018: 118) gegenüber den jeweiligen Adressat*innen überhaupt erst möglich.

»Matters of Care« zu suchen und zu pflegen, verändert das wissenschaftliche Rollenverständnis. Im Angesicht von Problemen der Fürsorge kann es bedeuten, als »spokesperson for the marginalized« einzutreten (Puig de la Bellacasa 2012: 209). Daraus folgt ein Perspektivwechsel (vgl. Binder/Hess 2019: 19), und eine wissenschaftsreflexive Position einzunehmen, gewinnt an Relevanz. Anders formuliert: Es bedarf während des Forschungsprozesses eines differenzierten Verständnisses davon und Wissen darüber, welche Bedürfnisse mit den verschiedenen involvierten Positionen verknüpft sind und wie nichtmenschliche Tiere diese über ihr Verhalten artikulieren, um darauf (angemessen) reagieren zu können. Dabei können die involvierten Akteur*innen einander durch selbstgewählte sowie -bestimmte Praktiken und Handlungen näherkommen, sich ergänzen oder auch erst die Relevanzen einer anderen Position artikulierbar machen (ebd.).

Mit diesen Ratschlägen haben wir Grundpfeiler der methodologischen Herausforderung benannt, die wir im folgenden Kapitel 3 noch einmal präzisieren. Hier ist eine zentrale Konsequenz festzuhalten: Im Anschluss an Latour und Puig de la Bellacasa geht es darum, kontroverse soziale Verhältnisse durch die Rekonstruktion medialer Diskussionen aufzubereiten und in Beziehung zu setzen. Und dabei gilt: Alle Positionen innerhalb eines Forschungsvorhabens sind zunächst als gleichwertig zu berücksichtigen, spezieisistische oder anti-spezieisistische Positionen, tierschutz- oder wirtschaftsorientierte Perspektiven in der Tierindustrie, und so weiter (vgl. Martin et al. 2015: 630). So soll mitunter einem Misstrauen gegenüber marginalisierten oder als vermeintlich radikal angesehenen Positionen entgegengewirkt werden (vgl. Puig de la Bellacasa 2017: 48). Dabei ist es im Sinne des »dissenting-within« (Puig de la Bellacasa 2012: 206) unumgänglich, sich als Wissenschaftler*in den Effekten der Forschung auszusetzen, oppositionelle Standpunkte zu provozieren und somit selbst verletzbar und angreifbar zu werden (vgl. ebd.; Giraud/Hollin 2016: 3). Doch sowohl negative Affektionen sowie der Umstand, durch eine ausgewählte Care-Perspektivierung andere Positionen zu vernachlässigen, können während des Forschungsprozesses Anlass für Selbstreflexion und Selbstkritik sein (vgl. Puig de la Bellacasa 2012: 212).

Und nun, wie fürsorgen? Fünf Idealtypen zur Orientierung

Wir haben damit zentrale Belange der (Für-)Sorge und unser Verhältnis zum Forschungsobjekt festgehalten. Zur Fokussierung der Forschung unterscheiden wir zwischen fünf Formen von Care in Bezug auf das Mensch-Tier-Verhältnis. Inspiration dazu bieten Heuristiken der STS-Forscher*innen John Law (2010) und Vicky Singleton (2010), die wir auf den vorliegenden Kontext anpassen. Ob, wie und in welchem Ausmaß diese bei den Corona-Ausbrüchen im Tönnies-Schlachtbetrieb und auf den Nerzfarmen in Dänemark zum Tragen kommen, besprechen wir im späteren Verlauf dieses Buches.

1. *Caring for the Animal itself*. In diesem Zusammenhang stellen sich Fragen rund um das nichtmenschliche Tier, etwa: Ist das nichtmenschliche Tier gesund? Ist es hungrig? Ist es vor der Schlachtung gestresst, weil es vielleicht merkt, dass es kurz vor seinem Tod steht? Ist der Prozess des Tötens schmerzfrei, welche formellen Regelungen und Ethiken leiten den Prozess (vgl. Gibbs 2021)? Oder gilt in diesem Zusammenhang vielmehr die Frage, wie Annemarie Mol sie stellt: »Does killing oppose care?« (2010: 15). Der Care-Aspekt spielt hier also sowohl im Leben des nichtmenschlichen Tieres als auch im Prozess der Tötung durch den Menschen eine Rolle (vgl. Law 2010: 60ff.).
2. *Caring for the Self*. Hier geht es nicht direkt um nichtmenschliche Tiere, sondern primär um menschliche Bedürfnisse. Zum einen muss sowohl die Erfahrung des Tötens und Leidens des nichtmenschlichen Tieres ausgehalten werden, ohne das zugefügte Leid gleichzeitig abzustreiten; zum anderen muss die Identifikation mit dem nichtmenschlichen Tier durch die Person, die die Tötung durchführt, moderiert werden. Mit anderen Worten: »Care, here, is about responding, but not responding too much. It is about being there, about sensitivity, and yet it is also about distance. It is precisely about self-protection« (ebd.: 64). Wie wird die Gratwanderung zwischen Empathie und Distanz ausbalanciert und professionalisiert? (vgl. ebd.)
3. *Collective Caring*. Die dritte Form von Care verweist auf die kollektive Erfahrung der Personen, die in der Tierindustrie tätig sind oder anderweitig kollektiv organisiert mit ihr in Verbindung stehen. Dabei stellt sich die Frage, ob und wie Care verteilt ist und in Relationen hervorgebracht wird. Durch den Austausch landwirtschaftlicher Praktiken, unter Bauern und Bäuerinnen, (die wir um die Kollektive von Schlachthofmitarbeiter*innen sowie -inhaber*innen ergänzen) und die Wertschätzung dieser Gemeinschaft, werden Care-Praktiken gegenüber nichtmenschlichen Tieren maßgeblich beeinflusst (vgl. Singleton 2010: 244f.; vgl. Sauerberg/Wierbitza 2013). Es drängt sich die Frage auf, ob sich in den Relationen ein gewisses Verständnis von Care – formuliert aus einer bestimmten Perspek-

tive – durchsetzt und vielleicht sogar die Abwesenheit von Care auffällt (vgl. Stoddard/Hovorka 2019).

4. *Caring for a bigger Picture*. Hier geht es um eine Weiterentwicklung der kollektiven Perspektive – hinsichtlich gesundheitlicher oder ökologischer Belange. Als Beispiel verweist John Law auf Viren, die sich innerhalb der Massentierschlachtung ausbreiten können und die gleichzeitig einen experimentellen Aspekt der Care-Praktiken deutlich werden lassen. Da durch die Verbreitung eines Virus handelsübliche Routinen und alltägliche Erfahrungen im Umgang mit nichtmenschlichen Tieren durchbrochen und durch bisher unbekannte Praktiken ersetzt werden, fungieren nichtmenschliche Tiere in diesem Zusammenhang als Rahmen für Versuche nach dem trial and error-Prinzip (vgl. Law 2010: 68), das Gesundheitsbelange scharfzustellen scheint. Die Entscheidung, alle Nutztiere an einem Ausbruchsort zu töten, einschließlich nicht-infizierter nichtmenschlicher Tiere, kann hierbei auf zwei Beweggründe zurückgeführt werden: Zum einen, um das Leid dieser im Kollektiv zu minimieren, das heißt eine Ansteckung von gesunden nichtmenschlichen Tieren auch außerhalb des Ausbruchsortes zu verhindern und somit der betroffenen Art zukünftiges Leid zu ersparen (vgl. ebd.: 65). Zum anderen spielt bei dieser Entscheidung bereits der letzte Aspekt von Care eine Rolle, die:
 5. *Economy of Care*. Ein Überspringen von Infektionen auf andere, benachbarte Orte oder gar auf ein ganzes Land, können nicht nur eine Ausbreitung von Viren unter nichtmenschlichen Tieren und damit ein gesteigertes Leid ebendieser bewirken. Sie können ebenso zu einem Einbruch staatlicher Exporte von Fleisch oder Nerzfellern führen, sowie im Sinne des *Collective Caring* die Existenz anderer Gruppen bedrohen, etwa Züchter*innen, Schlachthofmitarbeiter*innen, -inhaber*innen, Bauern oder Bäuerinnen (vgl. ebd.: 65f.). Man kann hier gleichwohl zwischen einer Makro- und einer Mikro-Ebene der Bearbeitung unterscheiden: die Legitimation der Tötung aller nichtmenschlichen Tiere am Ausbruchsort durch ökonomische Aspekte vs. die Miteinbeziehung der Individualität der nichtmenschlichen Tiere. Setzt man Mikro- und

Makro-Ebene in Bezug, hält das Argument der Makro-Ebene schwer stand (vgl. Harbers 2010:148). Harbers konstatiert, dass Care als ein substanzieller Bestandteil der landwirtschaftlichen Praktiken angesehen werden kann: »Economy is care« (2010:156) und »they presuppose one another« (ebd.:164). So wirkt sich die Menge der erzeugten tierischen Produkte nicht zuletzt auf die wirtschaftlichen Einnahmen der beteiligten Akteur*innen aus (ein »Caring for our wallet«) (vgl. ebd.:153), die mithilfe von Futterprogrammen, der Verabreichung von Antibiotika oder optimierter Züchtungen erhöht (ebd.:151), bei einem frühzeitigen Tod der nichtmenschlichen Tiere jedoch ebenso bedroht werden können. Dabei sei daran erinnert, dass der ökonomische Aspekt sich vor allem durch eine gewisse Performativität auszeichnet, da Care-Praktiken gegenüber nichtmenschlichen Tieren meist von der subjektiven Einordnung eines nichtmenschlichen Tieres und der erlebten Situation abhängen. Routinen, Gewohnheiten und Wissensbestände sind in diesen Praktiken verankert (vgl. Singleton 2010: 237; Harbers 2010: 157).

Menschen, nichtmenschliche Tiere und Umwelten sind unweigerlich miteinander verbunden: Menschen verdinglichen und dichotomisieren, schließen durch Sprache aus und ein, akzeptieren Gefährte*innen und konsumieren Nutztiere, für deren Haltung Land zerstört und Ressourcen verknappt werden. Immer wieder zeigt sich, dass diese Trias nicht ohneeinander, nicht ohne (Für-)Sorge füreinander funktionieren kann. Ob auf kollektiver Ebene, aus Empathie für nichtmenschliche Tiere selbst oder aus (ökonomischem) Eigennutz, Praktiken und Formen der (Für-)Sorge durchziehen unseren Alltag – und das vorliegende Buch. In Kapitel 4 und 5 analysieren wir, wie diese dynamische (Für-)Sorge angesichts von Kontroversen funktioniert. Davor geben wir einen Einblick, wie wir uns dem Material methodisch nähern.

