

Anhang: das Tier als Person

»Stumpf, so lächelst du, die kranken
Glieder schleppend – du, das Tier!«
Ossip Mandelstam

a. Zur Phänomenologie von Tieren und Menschen

Die Frage nach der Stellung der Tiere in der Welt, die aus der Sicht des Menschen erhoben wird, ist keineswegs eindeutig zu beantworten. Bereits in der Antike gibt es Tierfeinde und Tierliebhaber und solche, die sich als Menschen den Tieren nahe sehen. Musterbild einer solchen Unperson ist Diogenes von Sinope. Er lebt in einem Fass wie in einer Hundehütte, betreibt widersinnige Geschäfte – er verkaufte sich selbst an jene, die einen Herren erwerben wollen! – und verfolgte im Zeichen des Hundes eine kynische Vernunft, die nicht nur Alexander, sondern auch den staatstragenden Philosophen Paroli bietet. »Als Platon ihn Hund nannte, erwiderte er: Jawohl, denn ich bin zu denen, die mich verkauft haben, wieder zurückgekehrt.« (Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, 6. Buch, Kap. II, 40)

Die Stellung der Tiere in der Philosophie des Menschen ist eindeutig. In den Fragmenten der älteren Vorsokratiker werden Tierbilder immer wieder bemüht, um über den Menschen und den Bau des Kosmos Auskunft zu geben. »Der Mensch sei aus einem anderen Lebewesen, d.h. einem Fisch, entstanden und diesem anfänglich ähnlich gewesen.« (Anaximander, DK 12 A 11) Für Xenophanes und Heraklit dienen Rinder, Pferde, Löwen, Hunde ebenfalls dazu, die Eigenart des Menschen herauszustellen.

In der klassischen Antike setzt sich diese Tendenz in zwei Richtungen fort. Es geht um den Vergleich zwischen Mensch und Tier und um das Miteinander beider. Im ersten Fall soll die Leistungsfähigkeit beider Gattungen ermittelt werden (wer kann ›besser‹ denken, laufen, urteilen?), im zweiten die praktische Verwendbarkeit (der Mensch nutzt den Ochsen als Zugtier).

Platon weist den Tieren in beiden Hinsichten einen Platz in der Polis zu. In einer Erzählung über die Ordnung des Kosmos kommt es gar zu einer Spekulation über ein goldenes Zeitalter, in dem »auch mit Tieren vernünftiger Umgang« (*Politikos*, 272 d) möglich gewesen ist. Doch seit der Entstehung der Zivilisation versteht sich der Mensch im Vergleich zum Tier als ein Prometheus und damit als ein Mängelwesen (*Protagoras*, 320 c – 322 a).

Aristoteles verfährt systematischer. In der pyramidalen Ordnung seiner Metaphysik wird bekanntlich gezeigt, dass und wie der Mensch nach Wissen strebt. Zur Charakterisierung des spezifisch menschlichen

Zugangs zum Wissen führt Aristoteles den Vergleich zum Tier auf. Alle Tiere sind demnach gelehrt, aber wer, wie die Biene, nicht hören kann, wird nichts weiter lernen können (*Metaphysik*, 980 a 25). Mit der Schichtenlehre der Seele beginnt Aristoteles den Diskurs der Animalität, der Mensch und Tier zugleich betrifft. Die Beseelung zeichnet alle Lebewesen aus, Pflanzen, Tiere und Menschen, aber in abgestufter Weise. In diesen Abstufungen scheinen bereits die Wertunterschiede durch, die ab der Neuzeit zwischen Mensch und Tier vom Menschen gemacht werden.

Im Mittelalter existiert eine Tendenz, Tiere als Mitgeschöpfe zu betrachten. Franz von Assisi (1181–1226) schwört in seiner berühmten Vogelpredigt seine Brüder, wie er sagt, auf die Ordnung der Schöpfung ein. »Meine Brüder Vögel, gar sehr müsst ihr euren Schöpfer loben, der euch mit Federn bekleidet und die Flügel zum Fliegen gegeben hat; die klare Luft wies er euch zu und regiert euch, ohne dass ihr euch zu sorgen braucht.« Der Mensch ist dem Tier nicht schlechthin überlegen; beide sind Mitbewohner einer durch Gott verbürgten Weltordnung. »Als der Vater alle Kreaturen gebar, da gebar er mich.« (Meister Eckhart, *Der Morgenstern*)

Lehrreich sind im Zeitalter der Erfindung der neuzeitlichen Vernunft die »Kontroversen« um das Tier. Der Ton und die Kontraste werden schärfer. Eine nachhaltige Konsequenz unter anderen, die aus Descartes' Philosophie des Cogito resultiert, ist die Auffassung, Tiere seien seelenlose Substanzen und damit Maschinen. Tiere unterliegen den Gesetzen der Mechanik, nicht der Metaphysik. Damit ist ein substanzieller Unterschied zwischen Mensch und Tier in die Welt gebracht. Descartes begründet die Perspektive einer »radikalen anthropologischen Differenz« (Wild 2008, 50).

Montaigne ist ein Widersacher von Descartes, da er sich hütet, den Menschen zu überschätzen und überzubewerten. Er rechnet Trägheit, Gewohnheit, Krankheit, Schlaf und manch andere Passivität dem Menschen zu, was sich auch in der Frage nach den Tieren niederschlägt. Mensch und Tier sind einander eher ähnlich als radikal voneinander verschieden.

Im Ausgang der Neuzeit gewinnen Tiere als Grenzfiguren des Politischen eine besondere Bedeutung (vgl.: Bühler 2012). Für Thomas Hobbes erscheint der Wolf als Kennzeichen einer wilden und bedrohlichen Animalität. Der Wolf ist ein Tier, aber auch der Mensch ist ein Tier. Aus Sicht der modernen Zoologie ist es erstaunlich, dass dem Wolf als Tier eine definitiv feindliche Natur zugeschrieben wird. Der Mensch, der auf seine Weise mit dem Wolf tanzt, nähert sich der gesetzbewahrenden Bestie an. Bei Hobbes kehrt das Moment der Mitgeschöpflichkeit von Mensch und Tier wieder, aber anders als im Mittelalter. Der sicher tragende Kosmos ist verschwunden, die Welt ein Ensemble von Kräfte-

verhältnissen. »Das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz.« (Hobbes 1984, 96) Auch für Locke steht das Tier im Zeichen einer Rohheit, die Furcht einflößt und daher zu bewältigen ist, im Mittelpunkt. Im Kapitel 3, Abs. 16 der *Zweiten Abhandlung über die Regierung* werden die Feinde des bürgerlichen Menschen als Raubtiere bezeichnet, die sich selbst aus der Vernunft ausschließen. Sie dürfen daher wie Gesetzlose ohne weitere Begründung getötet werden. Zur Verdeutlichung führt Locke an, dass jene Gesetzlosen wie Wölfe oder Löwen sind, die ebenfalls von Menschen um ihr Leben gebracht werden dürfen. Erst bei Rousseau ändert sich die Perspektive. Da Rousseau, wie Levi-Strauss hervorhob, ein Interesse am Fremden als Fremdem entwickelte, wird von ihm die Eigenperspektive, die Tiere der Welt gegenüber einnehmen, erwogen und zur Geltung gebracht (vgl.: Därmann 2016).

Die Leugnung einer definitiven, anthropologischen Differenz zwischen Mensch und Tier und damit auch der ethischen Differenz, wird bekanntlich von Charles Darwin zu einem gewissen Höhepunkt geführt: Der Mensch und viele der Tiere unterscheiden sich in ihrem emotionalen und in ihren kognitiven Vermögen nicht grundsätzlich voneinander. Der Mensch ist daraufhin gekränkt und somit trostbedürftig, wie Hans Blumenberg erwägt.

b. Bestien

Seit der Antike existiert ein großes Bestiarium, das auch bis in die Literatur und die Kunst hineinreicht (vgl.: Borgards/Pethes 2013), man denke nur an Homer, Shakespeare, Heine, Rilke, Kafka, Claudel, Borges, Coetzee, Roth und Menasse. Noch Goethe verarbeitete die alte Geschichte vom listigen Reineke Fuchs. In der Musik veranstaltet Camille Saint-Saens einen Karneval der Tiere, der die Menschen verspottet (vgl.: Willemsen 2003), und in der Malerei treten Tiere nicht zuletzt als Fabelwesen einer anderen, manchmal besseren Welt auf. Henri Rousseau oder Picasso folgen diesem Motiv. Zuletzt eröffnete die Documenta, die wichtigste Ausstellung zeitgenössischer Kunst in Deutschland, 2012 einen Skulpturenpark für Hunde. Kunst soll nicht nur von Tieren handeln, sondern für sie selbst auch erfahrbar sein. Was Hunde wohl als schön ansehen?

Die Philosophie unterscheidet sich von der Kunst darin, dass sie Tieren meistens, vor allem in der Tradition, eine randständige Position zuschreibt. Die Anthropologie trifft seit Kant folgende Unterscheidung: Der Mensch ist in physiologischer Hinsicht ein Mängelwesen, aber in pragmatischer Hinsicht zeichnet er sich durch den Logos aus (Böhme 1985, Kap. 16). Von Tieren wird daraufhin sehr oft gesagt, dass sie – im Vergleich zum Menschen oder auch zu den Göttern – weniger an Ver-

stand, Würde, Wert, Macht, Möglichkeiten und Lebensspanne hätten. Das Tier als das pragmatische Mängelwesen. Bei Marx heißt es, dass das »Tier unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit ist« (MEW 40, 516) und daher weder zur Distanz noch zur Poiesis fähig sei. Die Funktion des Tieres dient somit der Erhöhung des Menschen, der nach Wissen und dem Guten strebt, oder aber als Gegenwelt zum Menschen, sofern sich dieser als allzu unmenschlich erwiesen hat. Lieber der Schäferhund als der SS-Mann!

Besonders in der Psychoanalyse treten Tiere als eine eigene Macht auf, die dem Menschen nicht aus dem Sinn geht. Bereits Francisco de Goya zeigte mit seiner berühmten Graphik *Der Schlaf der Vernunft gebiert Ungeheuer*, dass das Cogito bedroht ist. Ruht es sich aus, wird es von Fledermäusen und anderen Geschöpfen der Nacht heimgesucht. In den klinischen Schriften der Psychoanalyse stecken zahllose Tiermetaphern, etwa in jener über die berühmte Anna O aus Breuers und Freuds Studien über Hysterie, die von schwarzen Schlangen heimgesucht wird. Der kleine Hans hingegen hegt eine kindliche Sexualneugierde auf bestimmte Tiere (den Storch!) und schließlich ist auch an die Fälle des Rattenmanns und des Wolfsmanns zu denken.

c. Die Philosophie

Die philosophische Rede, die sich mit den Federn der Eule schmückt und den männlichen Menschen über alles preist, ist in den letzten Jahrzehnten unterbrochen und zurückgedrängt worden, und zwar besonders von jenen, die die Philosophie einst zu Randgruppen gemacht hat: Behinderte, Frauen, Kinder. Ihr Kampf wider die Philosophen ist auch den Tieren zugutegekommen. Dadurch etablierte sich vor dem Hintergrund traditioneller Reflexionen über das Tier (vgl.: Ingenspiep/Baranzke 2008) ein neuer und belebender Diskurs. Wertunterschiede zwischen Menschen und Tier können demnach nicht mehr als sicher oder gar als gegeben angenommen werden. Ein erster Schritt zur Veränderung der Sicht auf das Tier liegt in der Einsicht, dass Tiere als Pluralität auftreten. Löwe, Haubentaucher, Maulwurf, Ringelnatter, Zitronenfalter, Forelle usw., Ungleiche gleich zu machen ist ungerecht, auch im Falle von Tieren!

Seit wenigen Jahren existiert eine Flut von Büchern über unser ambivalentes Verhältnis zu Tieren. Fleischverzehr, Fleischproduktion, Tiertransporte und eben Tierversuche lauten deren Stichworte. Die Forschungsrichtung der *Human-Animal Studies* untersucht diese Gemengelage, denn der Mensch verhält sich Tieren gegenüber ambivalent: wir streicheln und wir essen sie (Hal Herzog). In der wissenschaftlichen Forschung wird seit längerem darüber diskutiert, dass Tierversuche,

die mit der Tötung der ›Versuchsobjekte‹ enden, möglichst unterlassen werden sollten, da auch tierethische Überlegungen ins Gewicht fallen (vgl.: Spatzenegger 2011). Die strikte Annahme, dass ohne Tierversuche Krankheiten wie Demenz, Parkinson, AIDS und Ebola nicht geheilt werden könnten, verliert an Plausibilität. Im Zeitalter der Digitalisierung können manche Reaktionen von Organismen simuliert und Tiere daher geschont werden. Man denke auch an die Erfolge der synthetischen Biologie, die Organe künstlich erzeugen kann, an denen statt an lebenden Tieren zukünftig Versuche durchgeführt werden könnten. Es existiert in Deutschland folgerichtig ein Verein ›Ärzte gegen Tierversuche‹. Kritisch wird seit einigen Jahren in der Medizin die Xenotransplantation diskutiert, wodurch manche Tiere als Ersatzteillager im Falle eines Mangels an menschlichen Spenderorganen genutzt werden könnten (vgl. Engels 1999, 283ff).

Dem entspricht, dass in Deutschland der Tierschutz zu den Aufgaben des Staates zählt (GG, Art. 20a) und das deutsche Tierschutzgesetz den Menschen in die Verantwortung nimmt: Leben und Wohlbefinden des Tieres sind zu schützen. Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen. Monstermutationen wie Langohrhunde ohne Fell oder Hunde mit Knautschgesicht gelten beispielsweise als Qualzucht. Ein Gericht in Münster verbot einem Musikliebhaber daher, seinem Pony das Logo seiner Lieblingsrockband einzutätowieren. Den Vorgang als solchen hätte das Tier schadlos überstanden. Aber dann? Eine mögliche individuelle Verschönerung des Tieres liegt wohl nicht im Auge des Betrachters! Hollywood erwägt, Tieren, die in Streifen eine gute Figur machen, mindestens ein goldenes Band zu verleihen. Ist es denkbar, dass Tiere auch Filmpreise gewinnen können? – Es bleibt der Mensch, der dem Tier seinen Namen gibt und sich um das Tier sorgt. Aus welchen Motiven auch immer.

Die radikalste Aufwertung von Tieren nimmt der Philosoph Will Kymlicka in *Zoopolis* vor. »Tiere haben dasselbe Recht auf Leben und Freiheit wie wir Menschen, denn auch für sie ist ihr Leben kostbar, so wie unser Leben für uns kostbar ist.« (Kymlicka 2012, 50) Dieser Speziesismus soll gar »Bürgerrechte für Tiere« begründen. Tiere gelten hier als Personen. Gleichwohl vermag die Politik nicht das grundlegende tierethische Problem zu lösen: die Tötung von Tieren. Kierkegaard erzählt die Geschichte Abrahams, der in die religiöse Lebensweise gesprungen sei. Zur Belohnung schuf Gott das Menschenopfer ab, anstelle Isaaks wurde ein Widder getötet.

d. Die Phänomenologie

Jede Rede vom Tier, mit dem Tier und über das Tier ist eine menschliche Rede und hat sich zu reflektieren. Von wo aus spricht der Mensch, warum spricht er, welche Ziele verfolgt er? Der Beitrag der Phänomenologie zum Diskurs über Tiere und Menschen hat mindestens sechs Redeanteile und spricht für eine gewisse Andersheit der Tiere.

Die Phänomenologie sucht erstens Abstand zu Descartes. In diesem Sinne kommt es darauf an, Tiere nicht nur als Objekte, sondern als Mitsubjekte in der Welt zu verstehen. Für Husserl sind Tiere Mitbewohner der Welt. Da Tiere auch »so etwas wie eine Ichstruktur« (Husserl 1973, 177) haben, gibt es auch für sie sogar die Welt als ihre Umwelt. »Tierische Gemeinschaft, tierisches geselliges Leben – in rein geistiger Beziehung betrachtet, lebend in ihrer Umwelt.« (ebd., 180) Tiere bleiben vom Menschen dadurch unterschieden, dass sie keine Personen sind: »Die Biene handelt nicht.« (ebd., 181) Die Gegebenheit des Tieres für die menschliche Person erfolgt durch »Abwandlung der mitmenschlichen Einfühlung.« (ebd., 182) Wenn sich der Mensch in Tiere einfühlen kann, dann sind Tiere aber nicht anders als der Mensch. Wenn Tiere jedoch anders sind, dann kann sich der Mensch nicht in sie einfühlen. Was ist ein Mensch? Was ist ein Tier? Oder eine Fledermaus? Damit ist das Problem der Animalität, das Mensch und Tier gleichermaßen betrifft, vorgezeichnet. »Wenn ein Löwe sprechen könnte, könnten wir ihn nicht verstehen.« (Wittgenstein 1977, 358)

Die Phänomenologie sucht zweitens eine gewisse Nähe zu Merleau-Ponty. »Der tierische Instinkt ist perfekter als unsere Vernunft.« (Merleau-Ponty 1947, 298) Merleau-Ponty thematisiert das Problem der Animalität sehr genau. Im Rahmen seiner neuen Ontologie und ihren Ausführungen zur Natur nimmt er in seinem Spätwerk eine Neubestimmung von Welt, Mensch und Natur vor. Damit schüttelt die Phänomenologie jeglichen Cartesianismus ab. Merleau-Ponty knüpft an Aristoteles, Schelling und an die zeitgenössischen Wissenschaften (Portmann, Uexküll, Buytendijk, Köhler, Plessner) an (vgl.: Merleau-Ponty 2000) und vertieft damit sowie durch Seitenblicke auf die Psychoanalyse sein Programm einer Erkundung der Wahrnehmungswelt, in deren Mitte die Animalität und deren Dilemma steht (Merleau-Ponty 2006, 31ff). Klassische Wertunterschiede zwischen Rationalität und Animalität verlieren an Bedeutung.

Die Phänomenologie versucht drittens Begriff und Sache der Kognition neu zu diskutieren. Als Tierphilosophie befasst sie sich mit der Frage, als was das Tier die Welt wahrnimmt und ob es zu ähnlich differenzierten Akten wie der Mensch oder zu anderen in der Lage ist. Die Intentionalität kann als ein Kriterium verstanden werden, das Verhältnis von *animal* und *ratio* zu bestimmen. Ist es so, dass nur der Mensch

etwas-als-etwas erfahren und behandeln kann, das Tier oder Tiere aber nicht? Die Antwort auf diese Frage entscheidet darüber, wie different Mensch und Tier sind und darüber, wer Macht zur Gestaltung von Welt hat. Die ältere Phänomenologie, wie etwa auch die Anthropologie Max Schellers, rechnete noch mit sehr eindeutigen Unterschieden zwischen Mensch und Tier – meist durch die Fähigkeit zu sogenannten ›geistigen Akten‹ begründet. Von der Differenzierung von Mensch und Tier anhand geistiger Vermögen zur Diskussion über den Wert von Lebewesen ist es nur ein Schritt. Hans Jonas hebt hervor, dass Heidegger in seinem *Brief über den Humanismus* gegen die Versetzung des Menschen in die Tierheit protestiere, weil sie »den Menschen zu niedrig ansetze« (Jonas 1994, 364). Mit der kognitiven Differenz geht eine ethische Differenz einher, die den modernen Diskurs der Tierethik und der Ethik der Beziehung zwischen Mensch und Tier begründet (vgl.: Wolf 2012). Deren zentrale Anliegen sind es, gegen die Vernunft als »exklusives Privilegio« (Schopenhauer 1986, 773) des Menschen zu protestieren und einen Ausweis des »Tieres im Menschen« (Nietzsche, *Genealogie der Moral II*, Nr. 23) zu führen.

Die Phänomenologie untersucht viertens den gemachten, den gewollten und in gewisser Hinsicht für die menschliche Gesellschaft konstitutiven Unterschied zwischen Mensch und Tier.

Die Phänomenologie misst fünftens den Schutzbereich des Ethischen unter Berücksichtigung der Vulnerabilität der Tiere aus. Als Tierethik untersucht sie das Problem, als wen oder was der Mensch das Tier behandelt. Mit gleichem Wert und gleicher Würde?

Die Phänomenologie setzt sich sechstens kritisch mit alternativen Ansätzen auseinander, die, wie die *Human-Animal-Studies*, Annahmen des Sozialkonstruktivismus in die Diskussion um die Tiere einbringen.

Eine Phänomenologie von Menschen und Tieren bietet insgesamt die Möglichkeit, gängige und traditionelle Urteile über das Leben und Lebewesen einzuklammern. Sie versucht, bestimmte Einseitigkeiten, die von Biologie, Philosophie, Psychologie und Umweltlehre in die Welt gesetzt worden sind, zugunsten einer integrierenden Perspektive zu vermeiden.

Wenn der Mensch als vulnerable Person und wenn vulnerable Personen um ihrer selbst im Achtungs- und Schutzbereich des Ethischen berücksichtigt werden sollen, dann stellt sich auch die Frage nach dem Status von Tieren, da auf sie die Definition der vulnerablen Person ebenfalls zutrifft. Nachfolgend sollen Aspekte einer Antwort auf diese Frage skizziert werden.

e. Der klassische Logos: Aristoteles, Kant

Aristoteles zeigt in seiner Metaphysik, dass im Zuge des menschlichen Strebens nach Wissen über einen Stufengang Eigenschaften und Kompetenzen erworben werden, um den Kosmos erkennen zu können. Auf der untersten Stufe befinden sich die Steine und andere offenbar unbelebte Materie. Demgemäß »fällt der Stein von Natur« (*N. Ethik*, 1103a20) aus, er gehört auf die Erde, physisch wie symbolisch. Über die unbelebte Materie erheben sich Pflanzen, Tiere und Menschen, da sie jeweils über eine *anima vegetativa* beziehungsweise *anima sensitiva* verfügen und somit Wahrnehmungen von sich und der Welt machen und darauf wiederum reagieren können. Im Unterschied zu Pflanzen und Tieren verfügt der Mensch aber noch über eine *anima rationalis*. Er verfüge damit über den Logos und vermag, Erfahrungen auszuwerten, Begriffe zu bilden und Prinzipien zu erkennen. Das Tier ist für Aristoteles zwar kein unbelebter Automat, wie der Rationalismus der Neuzeit später behauptet, aber auch kein Vernunftwesen. Aristoteles führt den Unterschied zwischen Haustieren und »wilden Tieren« ein, die »keiner Gemeinschaft« (*Politik*, 1253a 25) bedürfen. In George Orwells Vision *Animal Farm* sollten sich die ausgegrenzten Tiere dafür am feindseligen Menschen rächen, allerdings ohne es letztlich besser zu machen. Animalismus ist also keine Alternative zu einem fehlgeleiteten Humanismus.

Kant legt seiner Ontologie den Unterschied von Ding und Person zugrunde. Dinge sind Mittel zum Zweck, Personen sind Selbstzwecke, da sie die Eigenschaften der Idee der Menschheit in sich haben. Das Tier erscheint im Verhältnis dazu als »vernunftloses Wesen« (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 64), es ist somit kein Selbstzweck. Daraus folgt bekanntlich, dass wir nur gegenüber Personen direkte Pflichten haben, Tieren gegenüber jedoch nicht. Aber das ist noch nicht alles. Kant formuliert: »Wenn also jemand seinen Hund totschießen lässt, weil er ihm nicht mehr das Brot verdienen kann, so handelt er gar nicht wider die Pflicht gegen den Hund, weil der nicht urteilen kann, allein er verletzt dadurch die Leutseligkeit und Menschlichkeit in sich, die er in Ansehung der Pflichten der Menschheit ausüben soll.« (Kant 1990, 256) Wenn der alte Hofhund zu taub ist, um verdächtige Geräusche melden zu können und somit seine Funktion nicht mehr ausüben kann, sollte ich ihm das Gnadenbrot geben und ihn nicht etwa töten, obwohl er mein Eigentum ist. Denn: wer grob und brutal gegenüber Tieren ist, stumpft innerlich ab und gerät in Gefahr, beim nächsten Gelage im Wirtshaus »Zum ewigen Frieden« aus Unbeherrschtheit ein Vernunftwesen zu verletzen. Um dem vorzubeugen, soll der Mensch sensibel und vorsichtig agieren, auch gegenüber Tieren.

Der klassische Logos ist in gewisser Hinsicht exklusiv angelegt: Das Tier ist kein Selbstzweck, da es keine oder nur eine geringe Vernunft

aufweist. Es gewinnt seinen Wert durch den Menschen und hat ihm gegenüber eine geringere Stellung. Mit Jacques Derrida formuliert: »Das Tier steht zwischen dem Stein und dem Menschen.« (Derrida 1988, 70)

f. Die moderne Bioethik

Die Aussicht, dass die Bestimmung des Logos meist dazu führt, dass dem Tier eine untergeordnete Position zugewiesen wird, ruft den Widerstand von Tierschützern hervor. Interessanterweise nimmt Peter Singer, der in den frühen 70er Jahren für *Animal Liberation* eingetreten ist, im Namen des Tieres eine gewisse Umwertung des klassischen Logos vor. Die dem Schutz des Menschen geltende Ethik konstituiert sich, indem sie der Natur und auch dem Tier eine Schutzwürdigkeit abspricht. Als Tierschützer könnte Singer eigentlich mit der Auffassung Kants zufrieden sein. Das Tier hat in der Pflichtethik zwar keinen originären Stellenwert, geschützt kann es aber dennoch werden. Singer geht es aber nicht nur um die Praxis, sondern auch um das Wertgefälle. Was wäre, so fragt Singer nun, wenn man die moralischen Eigenschaften der Idee der Menschheit als Grund zur Bestimmung des Wertes von Embryonen, Menschen mit Behinderungen und Schweinen verwenden würde? Der Vergleich ergäbe sodann, dass das Tier der Anzahl nach mehr jener Eigenschaften (Autonomie, Selbstbewusstsein, Empfindungsfähigkeit, ...) als der Fötus aufweist. Daraus folgt wiederum, dass dem Tier ein höherer Wert als dem Embryo oder einem Menschen mit Behinderungen zugeschrieben werden kann. Durch diese Maßnahme erfährt das Tier eine enorme Aufwertung im Verhältnis zum klassischen Logos. Allerdings sind die daraus gezogenen Konsequenzen unhaltbar (vgl.: Schnell 1999b).

Die Bioethik in der Version Singers verfährt ihrerseits exklusiv: Dem Tier wird ein deutlicher Zuwachs an Wert zuteil, jedoch werden Menschen, die keine Personen sind, weil sie, wie Embryonen oder Menschen mit Behinderung oder Demenz, keine moralisch relevanten Eigenschaften aufweisen, aus dem Schutzbereich des Ethischen verbannt. Das Tier steht zwischen Mensch und Person.

g. Perspektivwechsel nach Montaigne

»Es gibt Völker, die einen Hund als ihren König anerkennen, sie müssen seine Stimme und seine Bewegungen deuten können. Unsere Aufmerksamkeit sollten wir daher auf die Gleichheit zwischen Mensch und Tier richten.«

Michel de Montaigne, *Apologie des Raymond Sebond*; 1998, 188

Versuchen wir, das Verhältnis zwischen Mensch und Tier weniger exklusiv aufzufassen, also das Ethische möglichst nicht zu Lasten des Tieres, aber auch nicht zu Ungunsten des Menschen (auch nicht des gesunden) zu denken. Dazu ist ein Perspektivwechsel nötig.

Der klassische Logos und die moderne Bioethik verwenden bei der Bestimmung des Status des Tieres stets einen eigenschaftstheoretischen Ansatz. Sie fragen, ob ein Lebewesen bestimmte – offenbar moralisch relevante – *Eigenschaften* aufweist. Moralität – hat eine Person oder ein Hund diese Eigenschaft? Selbstbewusstsein – hat ein Embryo oder ein Schwein diese Eigenschaft? Sofern eine relevante Eigenschaft angenommen werden kann, genießt sein Träger ethische Schutzwürdigkeit. Diese steigert sich, je entwickelter eine solche Eigenschaft ist. Sie mindert sich oder geht gänzlich verloren, je geringer die Eigenschaften als ausgebildet angenommen werden. Darin liegt die Exklusivität.

Der Perspektivwechsel beruht auf dem Versuch, die *Begegnung*, Beziehung und das Miteinander von Mensch und Tier in den Mittelpunkt zu rücken, um ethisch möglichst nichtexklusiv vom Tier zu sprechen.

h. Hans Jonas

Hans Jonas' Verantwortungsethik kann als Entwurf einer umfassenden Schutzethik verstanden werden. Interessanterweise hat in ihr die Begegnung mit dem Tier dennoch keinen eigenen ethischen Status, weil für Jonas der Modus der Begegnung überhaupt keine ethische Relevanz hat.

Bekanntlich entwickelt Jonas eine ontologisch grundierte Ethik, der es um eine Erhaltung von Möglichkeiten für zukünftiges Leben geht. Bei der Näherbestimmung dieser Perspektive, auch mit Blick auf die Arbeiten zur Medizinethik, zeigt sich ein Schwanken. Geht es um eine Verantwortung für die Zukunft bestimmter Menschen oder für die Zukunft der Menschheit oder für die Zukunft des Seins? Bin ich für jemanden oder für etwas verantwortlich? Diese Frage bleibt unklar und mit ihr der Status des Tieres (vgl.: Schnell 2007).

Das Tier und seine Seele werden von Jonas ganz im aristotelischen Sinne gesehen: Bewegung, Wahrnehmung und Gefühl sind seine Ei-

genschaften. Animalität bestimmt sich dabei gänzlich durch ihre »Abzweigung von der vegetativen Lebensform.« (Jonas 1994, 187) Tiere und Pflanzen verhalten sich zur Umwelt, denn sie bilden ein wesentliches Element der Ökologie, doch eine Begegnung ist hier nicht vorgesehen, schon gar nicht mit dem Menschen. Einen Grund für das Fehlen einer relationalen und pluralen Perspektive sieht Nathalie Frogneux in den bio-anthropologischen Grundlagen der Ethik von Hans Jonas. Demnach habe Jonas die Amöbe zur Grundbestimmung des Lebenden gewählt. Immerhin handelt es sich bei der Amöbe um ein bescheidenes Tier, aber auch um eines, das sich selbst völlig genügt, keines anderen bedarf, da es sich durch Zellteilung reproduziert. Die Amöbe ist beziehungslos. Ausgehend von dieser Art des Lebendigen verfehlt Jonas die Dimension der Begegnung auch in seiner Ethik (vgl.: Frogneux 2007).

i. Das Miteinander von Mensch und Tier

Um die Begegnung des Menschen mit dem Tier näher fassen zu können, gilt es, nicht die Konkurrenz um Eigenschaften, auch nicht eine Selbstgenügsamkeit der Lebewesen, sondern das Miteinander von Mensch und Tier zu beachten. Zu diesem Thema haben die Umweltlehre, die vergleichende Psychologie, die zoologische Forschung und die Wissenschaften der Heilberufe viele Erkenntnisse entwickelt. Ich beschränke mich auf einen allgemeinen und keineswegs repräsentativen Überblick.

Grundsätzlich gilt es, das Tier nicht als Objekt innerhalb der menschlichen Welt, sondern als Mitbewohner einer Welt aufzufassen. Das Verhalten des Tieres kommt in einer bedeutungsvollen Gestalt zum Ausdruck. Adolf Portmann zeigt dieses unter anderem am Verhalten von Fischen und Pferden (vgl.: Portmann 1965). Von den allein auf den Menschen zugeschnitten Bestimmungen befreit, ist die Welt so zu denken, dass sie von Mensch und Tier gemeinsam konstituiert wird. Jakob von Uexküll spricht in diesem Sinne von *Umwelt*. »Zwischen der Situation und der Bewegung des Tieres gibt es einen Sinnzusammenhang, den der Ausdruck ›Umwelt‹ übersetzt.« (Merleau-Ponty 2000, 242) Die Umwelt ist durch den Funktionskreis von *Merkwelt* und *Wirkwelt* ausgezeichnet, innerhalb dessen und in Auseinandersetzung mit ihm (dem Funktionskreis) sich Sinn spezialisiert. Obwohl Mensch und Tier verschiedene Organisationsweisen der Erfahrung haben, ist eine Kooperation zwischen ihnen in der als Umwelt verstandenen Welt möglich. Das berühmte Beispiel des Blindenhundes zeigt sehr deutlich, wie durch Kooperation ein für beide bedeutsames Handlungsziel – der Gang zum gelben Briefkasten, auch an Hindernissen vorbei! – realisiert werden

kann (vgl.: Uexküll 1956, 70ff). Die Kooperation ist eine gemeinsame Nutzung von Fähigkeiten, über die nur einer der Partner verfügt. »Der Hund ist ein Such-Tier, er verfolgt nicht nur eine Spur, sondern auch ›etwas‹ auf vielen Umwegen.« (Buytendijk 1958, 89) Es ist sicher nicht wünschenswert, dass der Hund den gelben Briefkasten mit einer gelben Mülltonne verwechselt!

Der Hund wird den Briefkasten vermutlich nicht als Briefkasten wahrnehmen, da ihm das deutsche Postwesen wohl unbekannt ist. Für das Miteinander von Mensch und Hund ist es nur wichtig, dass die Erfahrungsweisen des Menschen (»Briefkasten als Briefkasten«) und die des Hundes (»Dies als Dies«) zusammenpassen. Das Miteinander stellt sich gerade durch eine Art von Ergänzung verschiedener Erfahrungsweisen her, die auf ein Objekt gerichtet sind, das sich dabei nicht einmal im strengen Sinne als »dasselbe« erweisen muss.

Durch die Kooperation bildet das Tier auch Eigenschaften aus. Wolfgang Köhlers Experimente im Rahmen einer *Intelligenzprüfung bei Affen* zeigen die Flexibilität der instrumentellen Vernunft bei Affen. Sie bauen und nutzen Geräte, um an die begehrten Bananen zu gelangen. Jane Goodall, die berühmte Verhaltensforscherin erwähnt, dass nicht nur Schimpansen, sondern auch manche Vögel von Werkzeugen Gebrauch zu machen vermögen, obwohl man glaubte, dass deren Hirn zu »klein« sei, um eine derartige Intelligenz ausbilden zu können. Aber auch der Mensch bildet Eigenschaften aus. Viele Affenforscher lernen aus Begegnung mit den Affen, Geräusche wie ein Affe hervorbringen zu können. Im strengen Sinne handelt es sich dabei nicht einmal um bloße Laute, sondern sogar um echte Symbole, wenn sich der Affe umdreht, nachdem der Mensch auf bestimmte Weise mit seinen Lippen geschmatzt hat.

Die moderne Krankheits- und Gesundheitspflege setzt Tiere, Hunde und Katzen bei der Versorgung und in der Alltagsgestaltung von Patienten mit Demenz ein (vgl.: Asche 2007). Menschen mit Demenz sind häufig schwer ansprechbar, eine explizite Verständigung mit ihnen gelingt nicht immer problemlos. Eine Begegnung mit Tieren kann dazu führen, dass Patienten sich öffnen und durch das Anfassen des Tierfells auf die Welt zugehen. Patienten erfahren die Hinwendung zum Tier als Zuneigung und werden dadurch sicherer und ruhiger (vgl.: Berdau 2012). Ihre Lebensqualität kann sich sogar vergrößern.

Die genannten Beispiele provozieren schließlich die Frage, ob der Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht fließend sei. Carl von Linné hatte daher einst den Begriff vom *Thiermenschen* erfunden. Man könnte also annehmen, dass die Grenzen des Humanen unsicher sind (vgl.: Agamben 2002), gleichwohl sollte man, wie Helmuth Plessner schon in den 30er Jahren feststellte, die Rede von der Sonderstellung des Menschen im Kosmos nicht aus naiver Verbrüderung mit der Kre-

atur aufgeben, auch wenn diese Rede problematische Passagen enthält (vgl.: Plessner 1938).

j. Elemente einer Ethik der Begegnung mit dem Tier

Meine These lautet, dass im Lichte einer Ethik als Schutzbereich das Tier in erster Linie nicht als etwas erscheint, das wir als Objekt behandeln, sondern als jemand, mit dem wir zusammen in der Welt sind, leben und agieren. Allerdings sind die erwähnten Beispiele für eine Kooperation zwischen Mensch und Tier insofern einseitig, da sie zum Nutzen des Menschen ausfallen. Diese Zweckorientierung macht allein noch keine Ethik aus, sie bietet aber einen Hintergrund für eine Ethik der Begegnung mit dem Tier, die uns zu einer Auseinandersetzung zwischen Jacques Derrida und Emmanuel Levinas führt.

Derrida bezieht sich auf Levinas, der die Begegnung zwischen Selbst und Anderem zum Ausgangspunkt seiner Ethik macht. Levinas versteht die Begegnung als eine »von-Angesicht-zu-Angesicht«, durch die der Andere mich angeht. Dadurch erfahre ich mich in eine Verantwortung für den und die Anderen eingesetzt, der ich mich nicht entziehen kann. Ich habe auf den Anspruch des Anderen verantwortlich zu antworten. Die Beziehung zum Anderen ist asymmetrisch, aus ihr leitet Levinas eine Erläuterung über die Entstehung von Institutionen und Gerechtigkeit her (vgl.: Schnell 2001, 202ff).

Entscheidend ist für Derrida, in welcher Weise Levinas den Anderen bestimmt. »Das absolut Andere ist der Andere.« (Levinas 1987, 44) Wie auch Husserl ist Levinas davon überzeugt, dass ein ethisch relevanter Anderer immer nur ein anderer Mensch zu sein vermag. Insofern vertritt er einen Humanismus des anderen Menschen und keinen des Tieres! An diese Ausgangslage knüpft Jacques Derrida mit seinen Überlegungen über das Tier an.

»Das Tier hat kein Antlitz, es hat nicht das nackte Antlitz, das mich anblickt.« (Derrida 2010, 159) Der andere Mensch »hat« ein Antlitz, das andere Tier nicht. Diese Vorsortierung ist unplausibel! Warum sollte der Mensch das Tier völlig in seiner Macht haben und es wesensmäßig auf dasselbe reduzieren? Derrida rückt seinerseits eine alltägliche Situation in den Mittelpunkt: Er, Derrida, ein Mensch, wird von einer Katze nackt im Badezimmer erblickt und empfindet dabei Scham. Das kann nur möglich sein, wenn die Katze anders als eine Maschine plus Empfindungen ist. Als was erscheint die Katze? Derrida betrachtet die Begegnung mit dem Tier als eine Art Urszene, die ethische Relevanz hat. Seine »These« (ebd., 57) besagt, dass die Grenze zwischen Mensch und Tier nicht gradlinig ist, denn sie wird von uns innerhalb der Beziehung, die wir zu Tieren unterhalten, gezogen und verändert. Die Gren-

ze wird überdies durch ein Macht-Wort des Menschen markiert. Zur Kennzeichnung dessen führt Derrida an dieser Stelle den Neologismus »animots/TierWorte« (65, 92) ein. Durch diese Einführung erscheint das singuläre Tier für das hörende Ohr im Licht einer »Pluralität« (79), denn das Wort *animot* ist für das Ohr identisch mit dem Wort *animaux*.

Es bleibt anzumerken, dass der Neologismus nicht unproblematisch ist. Er provoziert eine Aufhebung des Tieres im Wort, denn suggeriert wird auch, dass die Auseinandersetzung mit dem Tier der Interpretation oder Bearbeitung eines Textes ähnlich sein könnte. Zu früheren Zeiten legte Derrida nahe, dass wir bei der Sinnbildung nicht umhin kommen, »von Texten ausgehen« (Derrida 1993, 133) zu müssen. Demgegenüber gilt es zu bedenken, dass eine Begegnung durch Texte vermittelt sein kann, jene darin aber nicht aufgeht. In Variation zu Sartre könnte man sagen: man begegnet dem Tier, man liest und interpretiert es nicht! Insofern macht es auch keinen Sinn zu fragen, ob man den Schmerz, den ein Tier (etwa als Versuchsobjekt im Labor) empfindet, mit Geräten messen könne. Eine solche Messung nimmt das Tier wieder aus der Begegnungssituation heraus und macht es zur dritten Person. Schmerz ist nicht nur dem Menschen, sondern auch einem Tier buchstäblich ins Gesicht geschrieben. Beide, Mensch und Tier, sind vulnerable Personen.

In diesem Sinne dieser Ausdeutungen der Begegnung könnte man sagen, dass die Urszene darin besteht, dass auch das Tier mich angeht, noch bevor ich bei mir selbst bin. »Ich bin ihr [der Katze] präsentiert, noch bevor ich mich präsentiere. Nacktheit gibt es nur in dieser Passivität, in dieser unfreiwilligen Exponiertheit seiner selbst. Die Nacktheit entblättert sich nur in dieser frontalen Exponiertheit von Angesicht zu Angesicht. Hier angesichts einer Katze des einen oder des anderen Geschlechts, oder des einen und des anderen Geschlechts.« (Derrida 2010, 31)

Gegenüber Levinas betont Derrida, dass das »Denken des Anderen« die »Anfrage des Tiers privilegieren müsste.« (ebd., 167). Indem ich dem Tier begegne, erfahre ich eine Besessenheit durch das Tier, das mich angeht und dem ich nachgehe. »Das Tier, das ich also bin/dem ich also folge.« (90) In dieser Interpretation Derridas können wir eine Erweiterung des ethischen Schutzbereiches über den Menschen hinaus im Hinblick auf das Tier erkennen.

k. Das Biest

Bei dieser Akzentuierung von Elementen einer Ethik der Begegnung darf nicht vergessen werden, was passiert, wenn das Tier von der Häuslichkeit her gesehen wird. Fische, Hunde, Katzen und manche Reptilien sind Lieblingstiere, weil wir mit ihnen zusammenleben. Die Begegnung

und das Miteinander mit dem Tier in einer Lebensform sind nichtexklusiv, weil das Tier gezähmt ist und sich an die menschliche Ordnung hält, also weiß, wo die Katzenttoilette steht. Auch der Hund ist beliebt. Aber was ist mit dem Wolf oder anderen wilden Tieren? Ausgehend von der traditionellen Unterscheidung zwischen Haustieren und wilden Tieren lässt sich festhalten: Haustiere sind jene, die an den Geschäften des Hauses zum Nutzen des Ganzen mitwirken und daher entsprechende Namen erhalten: Hofhund, Ackergaul, Schmussekatze, Singvogel, Milchkuh usw. Wilde Tiere sind solche, die in einer ökologischen Nische leben und an keiner Kooperation innerhalb des Hauswesens teilnehmen und daher häufig feindselige Namen erhalten: diebische Elster, schlauer Fuchs, scheues Reh usw. Die Beziehung zum Tier kann hier konflikthafte Züge annehmen, die in der Regel vom Menschen ausgehen, indem er dem wilden Tier die Wildheit zu nehmen versucht: entweder das Tier lässt sich in den Oikos integrieren oder es verliert seine Lebensgrundlage! Entscheidend ist bei der Rede über das wilde Tier, dass die Grenze zum Haustier sehr variabel ist. Kühe, die in vorindustriellen Zeiten zu den Haustieren zählten, sind dem Menschen heute ferner gerückt; andere Tiere stehen ihm heute näher, wie etwa manche Reptilien oder exotische Vögel. Es gibt somit keine wilden Tiere als solche! Insofern ist die Differenz zwischen Haustieren und wilden Tieren kein Grund, um bestimmte Tiere vom Schutzbereich des Ethischen auszuschließen. Es sind alle Tiere zu berücksichtigen und nicht nur solche, die dem Menschen nutzen!

1. Zusammenfassung

Die vorliegenden Überlegungen können und sollen aus der Sicht einer Ethik als Schutzbereich keine zureichende Antwort auf die Frage nach einem ethisch relevanten Verhältnis des Menschen zum Tier und damit über den ethischen Status des Tieres geben. Sie sind insofern provisorischer Natur. In diesem Sinne soll zunächst festgehalten werden:

- a) Das Tier erscheint im Modus der Begegnung als jemand, mit dem wir zusammen existieren und uns auseinandersetzen.
- b) Zu den Modi der Auseinandersetzung zählen die Kooperation und der Konflikt. Das gilt für Haustiere und auch für sogenannte wilde Tiere.
- c) Die Beziehung zum Tier ist als Konzept asymmetrisch, weil sie vom Menschen aus gedacht wird. Die Beziehung als Begegnung liegt hingegen nicht völlig in der Hand des Menschen.
- d) Die Begegnung mit dem Tier etabliert ein ethisch relevantes Verhältnis der Nicht-Indifferenz. Ich kann mich nicht gleichgültig gegen-

über dem Tier verhalten! Ich folge ihm, wie Derrida sagt, ich gehe also auf das Tier als meinem Gegenüber ein!

- e) Die Begegnung ist noch kein Schutzbereich, er ist aber von der Begegnung ausgehend zu verstehen.

m. Tierschutz und Tiertötung

Die *ethisch relevante, weil nicht-indifferente Begegnung mit dem Tier* gibt und lässt mir die Freiheit, auf das Tier einzugehen. Begegne ich in der Begegnung einer Anfrage des Tieres, die Derrida im Ausgang von Levinas anführt, im Sinne des Anspruchs »Du wirst nicht töten«? Anders gefragt: Wie steht es um die Tötung, die doch offenbar die deutlichste ethische Instrumentalisierung des Tieres darstellt? Dem gesamten bisherigen Unternehmen liegt eine Asymmetrie zugrunde: Ich, der Mensch, denke über meine Begegnung mit der Katze nach. Nicht sie. Ich beziehe sie in einen Diskurs über Ethik ein, der nicht der ihrige ist. Diese, dem Menschen vermutlich unvermeidliche Prozedur bedeutet für den Menschen, dass ihm der gesamte ethische Diskurs auferlegt ist. In der Vergangenheit wurde diese Initiative zumeist entweder anthropozentrisch oder ökozentrisch betrieben (vgl.: Frankenberg 1994). Wir wählen an dieser Stelle den Gesichtspunkt der Vulnerabilität. Aber auch dabei gilt, dass wenn es zu einer ethischen Ausgestaltung der Begegnung mit dem Tier kommen soll, dass dann die Initiative dafür beim Menschen liegt – und nur bei ihm! Wie Hans Jonas stets bemerkte, ist der Mensch das Wesen, das das Malum in die Welt bringt. Somit müsse er auch für dessen Bändigung sorgen.

Aus dieser Position leitet Robert Spaemann die »Fähigkeit« des Menschen her, »sich sozusagen selbst von außen zu sehen, den eigenen Standpunkt zugunsten eines übersubjektiven zu relativieren.« Darin ist begründet, dass der Tierschutz – wie es klassisch heißt – Aufgabe des Menschen ist. »Menschen können etwas, was sie tun möchten und was ihnen nützt, unterlassen, weil und nur weil es einem anderen Wesen schadet oder Schmerzen zufügt.« (Spaemann 1979, 471) In dieser Freiheit liegt die Verantwortung gegenüber dem Tier. Rechtfertigungsbedürftig ist das Leid, das der Mensch dem Tier zufügt. Das Schutzgut ist in diesem Fall nicht das »Eigentum des Besitzers, sondern das Tier selbst« (ebd., 470), wie es in Abgrenzung zu Kant heißt.

Als übersubjektiver Standpunkt, der den Tierschutz begründet, ist die ökologische Ethik zu nennen, die, wie Hans Jonas sagt, nur Handlungsweisen erlaubt, die zum Erhalt der Grundlagen des Seins beitragen. Dazu zählt auch der Schutz wilder Tiere durch Erhaltung und Schaffung von Lebensräumen, die nicht dem menschlichen Hauswesen angegliedert sind. Es ist nicht zu erwarten und wohl auch nicht zu wün-

schen, dass sämtliche Tiere Hausgenossen des Menschen sein werden. Kaum jemand begegnet Luchs oder Eule, Tiere sind kein Alter Ego des Menschen. Die Achtung einer Andersheit von Tieren, wie sie Derrida gegenüber Levinas hervorhebt, kann durch eine Schaffung und Bewahrung ökologischer Nischen realisiert werden.

Ein übersubjektiver Standpunkt ist zugleich umstritten. Dennoch ist es möglich, ex negativo zu sagen, was mit ihm nicht zu vereinbaren ist:

- a) Ein Gericht in Münster verbietet einem Besitzer, sein Pony mit dem Emblem einer Rockband zu tätowieren.
- b) Massentierhaltung und Tierversuche, die lediglich dem ökonomischen System dienen, sind problematisch. Die Vernichtung von Küken ist in ethischer Hinsicht keine Sachbeschädigung.

Es ist daher besser, wenn der Konsum von Produkten, bei deren Gewinnung Tiere getötet werden, zumindest weniger häufig stattfindet.

n. Ethik als Tierschutzbereich?

Der auf einem Miteinander beruhende und dem Menschen als Aufgabe zukommende Tierschutz kann als Schutzbereich verstanden werden, der das Tötungsverbot für Tiere einschließt. Diese Position ist auch ein zentraler Diskussionspunkt in der Tierethik (vgl.: Ott 1999). Daraus folgt, dass nicht nur die Tötung eines Menschen, sondern auch die Tötung eines Tieres ein ethisches Problem darstellt. Faktisch werden bestimmte Umstände als Legitimation für die Tötung von Menschen akzeptiert (Notwehr, gerechter Krieg zur Verteidigung des Landes usw.). Wie es um diese Umstände bestellt sein mag, wollen wir hier nicht diskutieren. Wichtiger ist, dass offenbar spezifische, nur für Tiere geltende Gründe Anwendung finden, wenn es um eine Rechtfertigung der Tötung eines Tieres geht.

Eine Tötung kann demnach gerechtfertigt sein, wenn:

- a) das Tier unheilbar krank ist,
- b) der Mensch von einem Tier angegriffen wird und sich in einer Notwehrsituation befindet,
- c) der Fortbestand des Tieres den Fortbestand des Seins gefährdet.

Dabei gilt, dass auch eine Tötung nicht definitiv außerhalb jeder Ethik geschieht. Ortega y Gasset zentriert seine Philosophie der Jagd um die zentrale Aussage: »Der Jäger bringt den Tod.« Ortega hebt zugleich hervor, dass die Jägerei nur im Lichte einer »Ethik der Jagd« (Ortega y Gasset 1957, 56) angemessen zu diskutieren sei.

Vor dem Hintergrund der Annahme, dass das Tötungsverbot auf Mensch und Tier anzuwenden sei, wird faktisch vom Menschen ein Wertunterschied gemacht: die Gründe, die eine Ausnahme vom Tötungsverbot erlauben sollen, sind beim Menschen andere als beim Tier. Die Tötung eines Tieres ist eher »erlaubt« als die eines Menschen. Darin liegt ein deutlicher Wertunterschied! Dieser resultiert aus einer Unterscheidung, die ihrerseits in der Asymmetrie liegt zwischen einem Tierschutz, der vom Menschen aus gedacht ist, und den Tieren selbst. Der Mensch hat nicht mehr Wert und Würde als ein Tier, er attestiert sie sich lediglich. Der Wertunterschied, der zwischen Mensch und Tier gemacht wird, ist gemacht und daher auch veränderbar, weshalb eine nichtexklusive Ethik betont, dass zwischen Mensch und Tier eine Begegnung möglich ist und darin eine Anerkennung von Vulnerabilität und Endlichkeit.

Erinnert sei an Michel de Montaigne, den Gegenspieler von Descartes, der bereits mit dem Gedanken einer Umwertung von Wertunterschieden spielte. »Es gibt Völker, die einen Hund als ihren König anerkennen, sie müssen seine Stimme und seine Bewegungen deuten können. Unsere Aufmerksamkeit sollten wir daher auf die Gleichheit zwischen Mensch und Tier richten.« (Montaigne 1998, 188) Völlig abwegig scheint dieser Gedanke nicht zu sein, wenn man daran denkt, dass Diogenes von Sinope, der Kyniker, sich selbst auf dem Markt als Herr zum Verkauf angeboten hat. Wer einen Herren nötig hat, möge sich den Diogenes kaufen! Oder man denke auch an Kafka, der einen Affen als Akademiepräsidenten vorführt ...

o. Der Mensch als Tier

Der Gegensatz zwischen Mensch und Tier wurde sehr lange darauf gegründet, dass der Mensch Logos hat und das Tier angeblich nicht. Es ist unfair und unsinnig, Tieren Aufgaben zu stellen, die nicht die ihrigen sind. Sie auf die Tastatur von Computern drücken zu lassen... Zwingt der Falke den Menschen, eine Maus aus höchster Höhe erspähen zu müssen? Der Mensch ist kein Tier, sondern auch ein Tier. Ein beseeltes und animalisches Wesen. Darwin trug bekanntlich dazu bei, dass der »Mensch seine Subjektposition wieder in [...] das Tierreich einbringen sollte, über dem er bis dahin als König von Gottes Gnaden zu stehen vermeint hatte.« (Canguilhem 1979, 135) Es ist nicht nur die Sexualität, die der Mensch in der Folge dieser Desillusionierung anzuerkennen hat (Freud) und deren Verlust er im Alter betrauert (Philip Roth), sondern die Tatsache, dass eine Grenze zum Tier nicht immer vorhanden ist. Die Xenotransplantation ist problematisch, wenn Tiere als Vorratslager für Menschen missbraucht werden. Aber sie zeigt dennoch,

dass Mensch und Tier leiblich verwandt sind. Vielleicht könnten eines Tages auch Teile eines menschlichen Körpers einem Tier eingepflanzt werden. Es kommt darauf an, das Dilemma des Tieres, mit dem wir leben und die Welt bewohnen, zu beseitigen. »Entweder ist das Wesen, mit dem wir es zu tun haben, einem Menschen vergleichbar, und dann ist es zulässig, ihm durch Analogien die im Allgemeinen einem erwachsenen und gesunden Menschen zuerkannten Charakteristika zuzuschreiben; oder aber dieses Wesen ist nichts anderes als eine blinde Mechanik, ein lebendiges Chaos, und es wird dann völlig unmöglich sein, an seiner Verhaltensweise einen Sinn zu entdecken.« (Merleau-Ponty 2006, 32)

Als Odysseus nach Hause kommt, alt und müde, nicht mehr der, der er war, als er die Heimat einst verließ, wurde er zuerst von seinem alten Hund erkannt. Argos wedelte mit dem Schwanz. Er erkennt Odysseus aber nicht nur, er begrüßt ihn sogar. Er denkt ihn nicht, er begegnet ihm!

p. *Human-Animal-Studies* – Anmerkungen im Zeitalter des Sozialkonstruktivismus

Im Naturzustand töten Tiere Menschen, daher dürfen Menschen auch Tiere töten. Menschen können untereinander einen friedensstiftenden Vertrag schließen, mit Tieren kann man hingegen keinen Vertrag aushandeln (Hobbes, *Vom Bürger*, 8. Kap.). Diese Differenz soll mit der Differenz von Natur und Kultur identisch sein: Die Natur ist vertragslos, die Kultur wird durch den Vertrag konstituiert. Diese Unterscheidung ist jedoch problematisch, weil sie keinen unproblematischen Ort zulässt, von dem aus diese klare Differenz von Natur und Kultur getroffen werden kann. Sie wird ohne Zweifel innerhalb der Kultur vorgenommen und sie ist damit möglich, aber auch problematisch.

Im Zeitalter jenseits von Natur und Kultur (vgl.: Descola 2011) entsteht der Sozialkonstruktivismus und was bislang Natur war, gilt nun als Option (vgl.: Schnell 2002). In der jüngeren Vergangenheit war es der Feminismus, der diese Optionalisierung beförderte. Das Geschlecht (*sex*) sei, so Judith Butler, immer schon Geschlechtsidentität (*gender*). Diese herausfordernde Ansicht machte fortan Schule (vgl.: Stoller 2009). Fraglich sind seither: der Lebensanfang, da keine unerschütterliche Definition für die Existenz eines Embryos existiert (vgl.: Ahrens 2008); das Lebensende, da der Eintritt des Todes von der Performanz der Diagnose desselben abhängt (vgl.: Lindemann 2002); der Begriff der Familie aufgrund der Akzeptanz postbiologischer Kriterien (vgl.: Beck-Gernsheim 1994); der Begriff der Behinderung, da er eine »historisch und gesellschaftlich bedingte und in diesem Sinne veränderliche Kon-

struktion« (Dederich 2007, 36) bezeichnet. Es lassen sich zahlreiche, weitere Beispiele aus Pädagogik und Neurobiologie anfügen, die anzeigen, dass wir uns im Zeitalter des Sozialkonstruktivismus befinden.

Vor diesem Hintergrund ist es selbstverständlich, dass kaum ein Bereich oder Thema ausgespart werden kann. Biolebensmittel? Reine Kunstprodukte! Naturstoffe? Erfindungen der Modeindustrie! Artgerechte Haltung? Ergebnis des Eventmanagements! Die vier Jahreszeiten? Vermutlich eine Idee der Tourismusbranche! Seit einigen Jahren ist nun auch die Grenzlinie zwischen Mensch und Tier in den Blickpunkt des Sozialkonstruktivismus geraten, der den Namen *Human-Animal-Studies* trägt. Nachfolgend sollen ausgewählte Thesen der *Human-Animal-Studies* durch Anmerkungen kommentiert werden. Diese Anmerkungen beziehen sich auf Zitate aus der Publikation *Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies* (2011).

1. »Nahezu die gesamte Theorieproduktion der westlich-hegemonialen Sphäre und auch die der kritischen Ansätze, die aus diesem geopolitischen Kontext entstammen (und wahrscheinlich auch fast alle Texte aus den anderen Regionen und Kontexten) sind in speziesistische und anthropozentrische Strukturen und Denkweisen verwickelt« (77).

Anmerkung: Die Behauptung der alten Philosophen – die alte Philosophie reicht bis zu Heidegger, einschließlich –, dass der Mensch die Welt adäquat wahrnimmt oder, besser gesagt, dass er sie adäquater als das Tier wahrnehme, ist speziesistisch. Der Mensch spricht über sich und das Tier und bevorzugt dabei seine Spezies gegenüber der des Tieres, indem er seine Auffassungsweise als die richtige hinstellt. Natürlich misst der Mensch hier mit einem nicht vorhandenen Maßstab (Friedrich Nietzsche), der aber auch nie zuhanden sein wird. Der Speziesismus ist in seinen Extremformen vermutlich vermeidbar. Der Mensch kann aber nicht aus seinem Leib aussteigen, auch nicht um der *Animal Correctness* willen.

2. »Eine antispeziesistische Perspektive tritt also für die Berücksichtigung der Interessen nichtmenschlicher Tiere ein und nicht für eine pauschale Gleichbehandlung, die blind für Unterschiede ist« (89 f.).

Anmerkung: Es mag Gründe für die Annahme geben, dass es im Interesse eines gefesselten Schimpansen liegt, befreit zu werden, und dass es im Interesse eines Fisches ist, der auf dem Trocknen liegt, ins Wasser zu gelangen, sodass ein Mensch entsprechend handeln sollte. Dennoch bleibt grundsätzlich zu fragen, wie und woher ich von den Interessen nichtmenschlicher Tiere wissen kann, ohne diese von mir selbst her zu formulieren. Wenn schon Antispeziesismus, dann auch in einer konsequenten Art und Weise.

3. »Ähnlich der Hervorbringung von Geschlechtsidentitäten erweist sich auch Spezies und Animalität als soziale Konstruktion« (199).

Anmerkung: Soziale Konstruktionen sind keine Essenzen und daher veränderbar und mit ihnen auch Zwänge und Identitätszumutungen. Aber was heißt das? Geht es darum, eine Konstruktion durch eine andere, die weniger »problematisch« ist, zu ersetzen? Von der Laborrate zum Kuscheltier? Ist es denkbar, dass man in letzter Instanz gar ganz ohne Konstruktion auskommt? Wenn die Konstruiertheit des Sozialen jedoch ein Prinzip wäre, wäre sie der praktische Logos, durch den unsere Wirklichkeit gebildet würde. Dann ist sie Bedingung der Möglichkeit für soziale Wirklichkeit und als solche kaum annullierbar. Es sei denn, der Tierschutz ginge in eine metaphysische Revolte über.

4. »An der Zoologie wie auch an der Primatologie wird deutlich, dass die Interpretation und die Wertung tierlichen Verhaltens eng mit menschlichen Diskursen und Kämpfen verbunden sind« (219 f.).

Anmerkung: Die Zoologie benennt keine natürlichen Tatsachen, die Tiere betreffen, sondern sie interpretiert Tiere als etwas. Diese Interpretationen sind, wie alle Interpretationen, veränderbar. Die Forschungen von Wolfgang Köhler bieten hierfür schon seit über hundert Jahren Belege. Eine Frage, die sich anschließt, lautet nun aber: Wie hält man es grundsätzlich mit den Wissenschaften von den Tieren? Von einem vielleicht produktiven Umgang mit der (Urban-)Zoologie oder der Tierpsychologie halten viele Positionen innerhalb der vorliegenden *Animal-Studies* offenbar nicht sehr viel. Erneut sprechen hier wieder nur die Geisteswissenschaftler über Tiere und über die Art, wie über Tiere gesprochen wird. Aber mit schlechtem Gewissen! Könnte es sein, dass im Namen des Tieres eine neue Hegemonie etabliert werden soll, nämlich die der *Animal-Studies*?

5. »Die Frage, die bleibt, ist, ob es einen Weg gibt oder jemals geben kann, Tiere in der Fotografie so zu repräsentieren, dass die Aufnahmen egalitären Standards entsprechen« (369 f.).

Anmerkung: Eine politische Gruppe, die Tiere aus Versuchslaboren befreit, wähle zur ikonographischen Repräsentation ihrer Arbeit das Antlitz eines Hundes. Hunde können bei Menschen Mitleid erzeugen, weil sie (ähnlich wie Schimpansen) eine dem Menschen vergleichbare Augen- und Kopfbeweglichkeit ausführen. Durch ein entsprechendes Foto fühlt sich der Betrachter in den Glauben versetzt, des Hundes Befindlichkeit an dessen Gesicht ablesen zu können. Dieser Effekt ist mit Katzen, Pferden, Regenwürmern, Drosseln und Haien nicht zu erzielen. Sollte man in die Repräsentation egalitäre Standards einführen, würde die Bewegung auf die durch das Hundeantlitz möglichen Solidarisierungen verzichten müssen. Soll jedes Tier die Möglichkeit erhalten,

öffentlich für Tierbefreiung zu werben? Und das trotz der Tatsache, dass in Tierversuchen nur bestimmte Tiere gequält werden? Der Anthropomorphismus ist Bedingung der Möglichkeit für öffentliche Repräsentation. Die basisdemokratische Forderung nach egalitären Standards wirkt ehrlich und zugleich politisch naiv.

6. »Die Erforschung des Veganismus in den verschiedenen Szenen, Milieus und Feldern, in denen sich diese Lebensweise besonders ausbreitet, steht noch am Anfang. [...] Sind diese [die Selbstauskünfte der Veganer, Anm. M.W.S.] ausreichend kritisch kontextualisiert, kann der Versuch gestartet werden, das Phänomen Veganismus in all seinen widersprechenden Deutungs-, Motivations- und Handlungsmustern zu entschlüsseln. Die Antworten darauf dürften so vielfältig sein, wie das Feld, in dem sie zu vermuten sind« (408).

Anmerkung: Es geht um ein anderes Verhältnis des Menschen zu Tieren und sich selbst gegenüber! Dabei kommt es offensichtlich zur Differenz zwischen Reflexion und Leben. Die einen, die Vertreter der *Human-Animal-Studies*, denken dieses Verhältnis im Sinne einer Standpunktwissenschaft, die anderen, die Veganer, leben es und zwar vielfältig. Wenn diese beiden Versuche etwas miteinander zu tun haben, wäre zu erörtern, wie der Standpunkt und die vielfältigen Lebensentwürfe aufeinander bezogen sein könnten. Bringt der Standpunkt die Vielfalt zum Ausdruck, berücksichtigt er sie oder beachtet er nur die Spielarten veganer Lebensweisen, die akzeptabel sind? Außerdem ist fraglich, wie mit antidemokratischen Tierliebhabern umzugehen wäre.

7. »Human-Animal-Studies sollen neues Wissen schaffen, aber auch altes Wissen und alte Diskurse auf emanzipatorische Weise neu betrachten und verbinden. Hierbei gilt es, analog zu anderen Zentrismen wie dem Androzentrismus und dem Ethnozentrismus auch den vorherrschenden Anthropozentrismus zunächst offenzulegen und als solchen sichtbar zu machen, diesen kritisch zu hinterfragen und ihm entgegenzuwirken bzw. diesen zu dekonstruieren« (27).

Anmerkung: Die vorliegenden *Human-Animal-Studies* erwecken den Eindruck, als Projekt junger Menschen aus Seminararbeiten zu den Theorien von Butler und Haraway entstanden zu sein. Ihre Intention ist allmächtig und unklar zugleich. Geht es um Kritik an Texten, um anderes Wissen, um die Veränderung der Gesetzeslage oder um politische Initiative? Steht die Befreiung von Tieren zur Debatte oder die Fortsetzung der Kritischen Theorie? Vermutlich um das alles und um noch mehr. »Uns geht es [...] sowohl um eine Intervention in die akademischen Debatten als auch um eine Einmischung in den öffentlichen Diskurs« (31). Hegel zufolge muss eine sinnvolle Entwicklung durch die Negativität eines Konflikts gehen, in dem sehr häufig junge Men-

schen ihren Widerwillen gegen die von den Alten vorinterpretierte und beherrschte Welt zum Ausdruck bringen. Insofern kann ein Neuanfang nicht anders als allmächtig, diffus und unklar sein.

Die *Human-Animal-Studies* erinnern daran, dass die Metapher von der Ekklesia der Tiere (Aristoteles *Politik*, 1284 a 15), die erklären sollte, wie das Miteinander der Verschiedenen möglich sei, unplausibel geworden ist. Sie knüpfen an die von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno ausdrücklich hergestellte Korrelation zwischen der Vormacht der Vernunft durch Beherrschung der Tiere und der Herrschaft des Mannes über die Frau (vgl.: Horkheimer/Adorno 1981, 219 ff.; Aufzeichnungen und Entwürfe über *Mensch und Tier*) an. Sie setzen insofern eine Tradition fort.

Die *Human-Animal-Studies* verstehen sich als »Standpunktwissenschaft« (29). Es stellt sich dabei die Frage, ob die Rücksicht auf den Standpunkt (pro Egalitarismus, Konstruiertheit, Emanzipation, Lebensformen) nicht zur neuerlichen Entfernung von den Tieren führt. Der Versuch, politisch zu handeln und prinzipientreu zu bleiben, war selten erfolgreich, aber oft innovativ. Daher sollte er vielleicht immer wieder unternommen werden.

Eine Ethik als Schutzbereich bezieht sich auf alle Personen. Damit sind nicht nur Menschen gemeint.

Eine für Mensch und Tier gemeinsame Welt ist eine Welt, in der Tiere nicht nur als Teil der Umwelt des Menschen vorkommen. Der Mensch und der Mensch als Mann verlieren seit über 200 Jahren die Stellung einer Krone der Schöpfung. Das Zentrum wird leer. Von ethischer Bedeutung ist jeder Mensch und sind sehr viele Tiere. Es ist sinnvoll, dass Menschen eine ethisch relevante Beziehung zu Tieren unterhalten. Das ist ohne Haustiere, Zooanlagen und die Gewährung ökologischer Nischen vermutlich nur schwer möglich. Es ist aber in jedem Fall möglich, unnötige Tiertötungen zu unterlassen.

In der Begegnung besteht die Möglichkeit, sich mit Tieren anzufreunden und sie als Mitbewohner der Welt zu sehen. Gleichgültigkeit gegenüber Tieren entsteht, wenn Tiere dem Anblick des Menschen entzogen und in Zuchtboxen gesperrt werden. Die Schlachtindustrie kann ihnen so einen unwürdigen Tod bereiten, dem nur wenige Menschen widersprechen.

Ethik bezieht sich auf alle vulnerablen Personen. Bezieht sie sich damit nicht auf das Leben insgesamt, wie Albert Schweitzer meint?

Im ersten Text seines *Nachlasses zu Lebzeiten* schildert Robert Musil den Todeskampf von Fliegen, die auf einem Fliegenpapier festkleben und von dort nicht wieder frei kommen ...