

Menschenkinder werden geboren, Dackelwelpen geworfen – Die Normativität der leiblichen Ordnung

Christina Schües

Es ist, als haben die Menschen seit Plato das Faktum des Geborenseins nicht ernst nehmen können, sondern nur das des Sterbens. Im Geborensein etabliert sich das Menschliche als ein irdisches Reich, auf das hin sich ein Jeder bezieht, in dem er seinen Platz sucht und findet, ohne jeden Gedanken daran, dass er selbst eines Tages wieder weggeht. Hier ist seine Verantwortung, Chance etc. (Hannah Arendt: Denktagebücher)

Ethik ist eine menschliche Angelegenheit. Ihre Aufgabe ist es, die Verhältnisse und Beziehungen zwischen den Menschen sowie zwischen Menschen und Tieren und zwischen den Menschen und der Umwelt zu bestimmen und zu bewerten. Sie bedarf der Zwischenmenschlichkeit, denn sie ist *zwischen* den Menschen verortet, sie wird von Menschen konstituiert und in Handlungen verwirklicht. Ethik regelt neben dem Recht und der Religion die Verhältnisse und Beziehungen zwischen den Menschen.

Bis in das Zeitalter der Aufklärung wurde eine anthropozentrische Ethik vertreten; Tiere wurden bestenfalls um der Menschlichkeit willen geschützt. Doch spätestens mit dem 19. Jahrhundert wird Ethik üblicherweise breiter aufgefasst, auch die Natur, Tiere oder Pflanzen, Wesen, die nicht selber handeln, werden in ethische Überlegungen *um ihrer selbst willen* einbezogen. So werden alle Lebewesen spätestens mit der Etablierung der Tierethik, Medizinethik, ökologischen Ethik mehr oder weniger in den ethischen Bereich aufgenommen und genießen gewisse Schutzrechte. Allerdings wird nicht-menschlichen Lebewesen, also Tieren oder Pflanzen, nur ethisches Handeln zuteil, ohne dass von ihnen selbstverantwortliches, ethisches Handeln erwartet würde. Ein Subjektstatus wird Tieren, Pflanzen, der Natur insgesamt verwehrt, denn sie gelten als der Natur zugehörig und die Natur handelt nicht ethisch. Wenn ein Erdbeben ausbricht, dann ist dies tragisch, vielleicht sterben sogar Menschen, aber Vorwürfe wird man der Natur

nicht machen können. Dem bissigen Hund wird man nicht mit *ethischen* Vorhaltungen begegnen, eher wird der Besitzer zur Verantwortung gezogen. Das heißt, in diesen Bereichen, die zwar die menschliche Umwelt betreffen, aber in denen es nicht um Menschen als Handelnde geht, besteht eine Asymmetrie, nämlich die zwischen einem handelnden Subjekt auf der einen Seite und dem Objekt, dem eine ethische Handlung zuteil werden kann oder demgegenüber sich Menschen ethisch oder unethisch (oder auch a-ethisch) verhalten können, auf der anderen Seite.

Eine anthropozentrische Ethik geht von einer (mindestens potenziellen) mitmenschlichen Subjekt-Subjekt-Beziehung aus und zielt darauf ab, die Beziehungen zwischen den Menschen zu gestalten. Wenngleich die Beziehung zwischen Menschen, z. B. in einem Fürsorgeverhältnis, asymmetrisch sein kann, geht es letztendlich um die Ermöglichung einer ethischen Subjektivität, um ein ethisches Verhältnis und eine ethische Beziehung zwischen Subjekten, das mindestens potenziell ein Wechselverhältnis sein kann. So wird zwar vom Neugeborenen noch kein ethisches Verhalten erwartet, dennoch soll er oder sie *prinzipiell* als Mitglied einer mitmenschlichen Gemeinschaft behandelt werden, und zwar so, *als ob* schon sehr bald ethische Forderungen an ihn oder sie herangetragen werden können.¹ Schon sehr bald – bereits vom Kind – werden bestimmte ethische Normenbefolgungen, wie z. B. die Anerkennung des Tötungsverbots, Diebstahlverbots bzw. allgemeine Bereitschaft zur Hilfe, erwartet. Nur Menschen, die nicht bei vollem Bewusstsein sind, erkennt man entweder rechtlich ›mildernde Umstände‹ zu oder spricht sie ethisch von der Verantwortung (teilweise) frei. Diese Situationen werden aber vor dem Hintergrund verhandelt, dass Menschen *prinzipiell* ethische Subjekte sind. Da Ethik auf der Grundlage der mitmenschlichen Gemeinschaft gebildet und nur den Menschen verantwortliches Handeln zugeschrieben wird, sind die Menschen diejenigen, die in Bezug auf die Wahrung und Gewährung der Grundrechte ein Privileg gegenüber den Tieren genießen. Folglich bezieht sich eine anthropozentrische Ethik auf den intersubjektiven Bereich zwischen Menschen und die nicht-anthropozentrische Ethik auf das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, nämlich einem Objekt,

¹ Die Anerkennung eines Neugeborenen als Mitglied der sittlichen mitmenschlichen Gemeinschaft gilt prinzipiell; das führt allerdings *faktisch* nicht dazu, dass notwendig Kinder wirklich vor Gewalt geschützt sind.

dem man – aus welchen Gründen auch immer – bestimmte Schutzrechte zuerkennt und dem bestimmte Forderungen unterstellt werden, etwa beim Betteln eines Hundes um Zuwendung. Von *wem* verantwortliches Handeln erwartet wird oder *wem* bestimmte Grundrechte verliehen werden, hängt davon ab, ob wir ein »Wesen« als Mitglied der ethischen Gemeinschaft betrachten oder nicht. Gewisse Grundrechte können prinzipiell allen Lebewesen zuerkannt werden, verantwortliches Handeln ist nicht an die Verleihung von Grundrechten, z. B. dem Recht auf Leben, geknüpft. Allerdings werden Grundrechte in Konflikt miteinander geraten, wenn sie gleichermaßen allen Lebewesen zugesprochen würden.

Die Frage, *wen* wir als Mitglied der mitmenschlichen Gemeinschaft betrachten, wird auf der Grundlage der Vorstellung beantwortet, *wie* überhaupt jemand Mitglied der ethischen Gemeinschaft werden kann. Mitglied der ethischen Gemeinschaft wird man nicht durch die schlichte rationale Entscheidung zu einem Eintritt wie zu einem Fußballclub, aus dem man auch wieder austreten kann.² Vielmehr möchte ich die These vertreten, dass die *Normativität der leiblichen Ordnung* Grundlage dafür ist, *wer* als Mitglied der ethischen Gemeinschaft der Menschen anerkannt ist und *welchem* Wesen diese Mitgliedschaft verwehrt wird. Die Klärung der Normativität der leiblichen Ordnung beruht auf folgender Grundannahme: Die Art und Weise, *wie* ein Lebewesen auf die Welt kommt und *wie* eine ethische Gemeinschaft dieses »Auf-die-Welt-Kommen« betrachtet, bedingt, ob jemand als Mitglied der mitmenschlichen ethischen Gemeinschaft bezeichnet und aufgenommen wird und welche Praxis als »normal« angesehen wird.

Prinzipiell werden Grundwerte – etwa das Recht auf Leben und auf den Schutz der Würde – im zwischenmenschlichen Zusammenhang anerkannt. Die Anerkennung bestimmter Grundwerte und -rechte korreliert mit der Anerkennung einer bestimmten leiblichen Ordnung. Das heißt, die *anerkannte* leibliche Ordnung ist eine Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der mitmenschlichen Gemeinschaft und für die Forderung, dass jedes Mitglied *prinzipiell* bestimmte Werte und Normen durch sein Handeln befolgen, verwirklichen und konstituieren sollte.

² Zur Frage der Verknüpfung von Anerkennung und der Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gerechtigkeit siehe z. B. die Diskussion von Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a. M. 1998, 65–107.

Die Anerkennung des zwischenmenschlichen Bereichs als normative Dimension bedarf der fortwährenden Erneuerung. Normen aufgrund von anthropologischen Eigenschaften oder Grundbedürfnissen zu begründen, ist entweder dem Vorwurf eines unfundierten Essentialismus ausgesetzt oder der Unhaltbarkeit einer unvollständigen Liste aus der Sicht eines Monozentrismus. Im meinem Beitrag möchte ich eine *anthropologische Grundstruktur* diskutieren, die m. E. bereits anerkannt sein muss, um die Geltung von Normen und Grundwerten im zwischenmenschlichen Bereich zu begründen. Diese anthropologische Grundstruktur möchte ich im Hinblick auf die in der Tatsache des Geborenwerdens gründende mitmenschliche Bezogenheit und Pluralität entfalten. Ein Vergleich mit der leiblichen Grundordnung der Nutztiere dient dazu, die These des Zusammenhangs zwischen der jeweiligen Beschreibung der leiblichen Ordnung und der korrespondierenden Normativität zu verdeutlichen. Menschenkinder werden *geboren*, Dackelwelpen *geworfen*, Säue *ferkeln* und Kühe *kalben* – je nachdem, wie die reproduktiven und generativen Zusammenhänge beschrieben werden, werden die moralischen Konstellationen gedacht. Anders formuliert: Die Art der Deskription der körperlichen und leiblichen Zusammenhänge offenbart eine bestimmte ethische Haltung.

Diese Überlegungen treffen den Kern der Unterscheidungen zwischen einer anthropozentrischen und einer nicht-anthropozentrischen Ethik sowie zwischen den Gattungen der Tiere und der menschlichen Gattung. Letztere Unterscheidung wird von vielen Tierethikern mit dem Speziesismusvorwurf unterlaufen. Dieser Vorwurf geht von der Annahme eines unfundierten Gattungsprivilegs des Menschen aus, das sich in der Auffassung äußert, der Mensch genieße bestimmte Rechte lediglich aufgrund seiner Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung.

1. Anthropozentrische und nicht-anthropozentrische Ethik

In der Gesellschaft wird von jedem Menschen die Fähigkeit zu einer ethischen Haltung erwartet. Unabhängig davon, ob von reziproken oder asymmetrischen Beziehungen zwischen Menschen ausgegangen wird, stimmen die unterschiedlichen ethischen Ansätze – wie etwa die Tugendethik, die Pflichtenethik oder der Utilitarismus (mit Einschränkungen) – darin überein, dass die Verhältnisse zwischen den Menschen

innerhalb einer Gemeinschaft von ethischen Werten, die als Leitfaden für das richtige, gute Handeln genommen werden, bestimmt werden. Prägend für unser mitmenschliches Verhältnis ist im Allgemeinen die Formulierung des Kant'schen kategorischen Imperatives, die besagt, dass man den Menschen nicht instrumentalisieren dürfe. »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.«³ Dahinter steht die Einsicht, dass in den Handlungen jeweils der Zweck des Menschen, also die Tatsache, dass Menschen Mitglieder der sittlichen Gemeinschaft sind, realisiert werden soll.

Für die meisten Menschen ist die Beziehung zwischen Mensch und Tier von einem Nutzenverhältnis geprägt. Manchmal werden Tiere von Menschen auch als Schädlinge betrachtet oder sie sind ihnen einfach gleichgültig. Vom Tier wird kein ethisches Verhalten erwartet, bestenfalls wird ihm Gutwilligkeit oder Bravheit, bisweilen Stärke oder Mut unterstellt. Unser – und hierin liegt schon eine verschwörerische Andeutung – Verhältnis zum Tier ist parasitär.⁴ Der Parasit nistet sich bei einem Tier ein und sichert seine Existenz durch die Ausnutzung des Wirts. Tiere werden geschlachtet und gegessen, ihre Milch, Eier, Häute usw. werden genutzt, sie dienen der Beschäftigung, der Forschung oder der Therapie. Je nach kulturellen, historischen oder nationalen Geflogenheiten kommen den Tieren aber auch gewisse Schutzrechte zu. Das Tierschutzgesetz selbst ist vergleichsweise jung; erst 1933 wurde nach verschiedenen Anläufen in den zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre ein eigenes deutsches Tierschutzgesetz verabschiedet, in dem erstmalig der Gedanke mit amtlicher Begründung deutlich wurde, dass »das Tier des Tieres wegen geschützt werden muss«.⁵ Dieser Grundgedanke kennzeichnet eigentlich erst einen nicht-anthropozentrischen ethischen Tierschutz. *Ethischer Tierschutz* ist die Bezeichnung einer Tierschutzrichtung, die auf der Auffassung beruht, dass Tiere *um ihrer*

³ Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. VII, hg. von W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1977, 61, BA 67. Anhänger des Utilitarismus würden allerdings das allgemeine Instrumentalisierungsverbot nicht teilen.

⁴ Siehe Thurnherr, Urs: »Tierethik«, in: Pieper, A./Thurnherr, U. (Hg.): *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, München 1998, 56–77.

⁵ Deutscher Reichsanzeiger 1933, Nr. 281, zitiert in Teutsch, Gotthard M.: *Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik*, Göttingen 1987, 59 (Stichwort »ethischer Tierschutz«).

selbst willen geschützt werden sollen. Dieser eher jungen Tierschutzrichtung geht eine längere Kritik an dem anthropozentrischen Tierschutz voraus, der eigentlich nur den bestraft, der »öffentlich oder in Ärgerniß erregender Weise Thiere boshaft quält oder roh mißhandelt«. ⁶ Die Konsequenz dieser im Reichsstrafgesetzbuch von 1871 verzeichneten Ordnung basiert auf dem Gedanken, dass Tiere zu schützen seien, weil deren Quälereien womöglich die öffentliche Ruhe stören könnten oder das menschliche Gemüt verletzen würden. D.h. die Gründe für den Tierschutz basieren nicht auf der Perspektive des Tieres und dessen Empfindsamkeit oder Verletzlichkeit selbst, sondern in der möglichen seelischen oder gefühlsmäßigen Empfindsamkeit der Menschen bzw. im Kant'schen Gedanken, dass Menschen nicht verrohen oder die Moralität nicht verdorben werden sollten. ⁷

Die Annahme, dass Tiere um ihrer selbst willen zu schützen seien, obwohl sie nicht ethik-konstituierende Mitglieder einer sittlichen Gemeinschaft sein können, gründet auf der Ansicht, dass sie verletzbar sind, Schmerzen fühlen können und somit Bewusstsein haben. ⁸ Dieser Beobachtung liegt die Überlegung zugrunde, dass Menschen und Tiere gleichermaßen Lebewesen sind, dass Lebewesen mehr oder weniger starke Schmerzen empfinden können, mehr oder weniger Bewusstsein haben oder für die Zukunft vorsorgen können. Mit dem so genannten Contra-Speziesargument vertreten einige Tierschützer, wie z. B. Peter Singer, die Auffassung, dass es gleichermaßen einem Rassismus gleichkäme, wenn Menschen nur aufgrund der Zugehörigkeit zur biologischen Gattung Mensch mehr geschützt würden als Tiere. ⁹ Diese

⁶ Reichsstrafgesetzbuch, §360, Nr. 13. Erwähnt in Kluebing, Edeltraut: »Die gesetzlichen Regelungen der nationalsozialistischen Reichsregierung für den Tierschutz, den Naturschutz und den Umweltschutz«, in: Radkau, J./ Uekötter, F. (Hg.): *Naturschutz und Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M./New York 2003, 77–104, 82.

⁷ Vgl. Kant 1797, §17.

⁸ Die Gegenposition dazu, nämlich die Auffassung, dass Tiere keine Seelen haben und auch keine Schmerzen fühlen können, vertrat z. B. noch René Descartes. Helmut F. Kaplan (*Tierrechte. Die Philosophie einer Befreiungsbewegung*, Göttingen 2000, 15–19) beschreibt sehr anschaulich die Schmerz- und Leidensfähigkeit der Tiere und gibt zahlreiche Literaturhinweise.

⁹ Merkel, Reinhard: »Contra Speziesargument: Zum normativen Status des Embryos und zum Schutz der Ethik gegen ihre biologistische Degradierung«, in: Damschen, G./ Schönecker, D. (Hg.): *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuum-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, Berlin/New York 2002, 35–58; Singer, Peter: *Befreiung der Tiere*, München 1982.

Auffassung beruht auf der Beobachtung, dass z. B. menschliche Embryonen sowohl körperlich als auch verstandesmäßig weniger ausgebildet sind als ein Huhn oder ein Rind. »Warum also sollte das eine weniger entwickelte Lebewesen mehr Lebensrecht haben als das weiter entwickelte?« lautet die rhetorische Frage, die 1789 bereits Jeremy Bentham gestellt hatte.¹⁰ Auch das Potenzialitätsargument, das dem menschlichen Embryo gewisse Grundrechte zuspricht, weil er noch ein ausgewachsener Mensch werden kann und das Huhn schlicht Huhn bleibt, wird von den Verfechtern des Contra-Speziesargument abgelehnt. Die Ablehnung, die ich hier nur kurz andeuten will, bedient sich meistens Argumenten der Analogie, wie z. B. dem, dass Prinz Charles ja auch noch nicht alle Rechte eines Königs habe.¹¹ M. E. ist diese Argumentation nicht stichhaltig: Grundsätzlich ist es problematisch, Grundrechte auf der Basis von Beobachtungen von Verhalten, Körperentwicklung oder Bewusstseinszuständen zu verleihen. Das Argument der Analogie unterliegt dem schlichten Kategorienfehler zwischen gesellschaftlichen Regeln, die der Differenzierung der Gesellschaft dienen, und Grundrechten, die existenziell Menschen vor etwas schützen oder zu etwas befähigen sollen.¹² Somit halte ich das Niederreißen der Gattungsgrenzen für unüberzeugend und nicht hilfreich für die Konstitution und Anerkennung von Werten und Normen im zwischenmenschlichen Bereich oder im Mensch/Tier-Verhältnis.

Eine rein biologische Artzugehörigkeit muss für die Frage der Legitimation von Grundwerten und -rechten nicht bemüht werden. Gleichmaßen ist nichts gewonnen, wenn die Artgrenzen eingerissen werden und eine von Wissenschaftlern zugeschriebene Hierarchisierung von körperlichen Empfindsamkeiten, Bewusstseinszuständen etc. als Kriterium für die Anerkennung von Grundwerten angenommen wird. Diese Kriterien werden anhand von Annahmen über das vereinzelte Lebewesen zugeschrieben; das Verhalten, die Hirnströme oder Verhaltensversuche dienen der Feststellung der Kriterien, die die Grundlage

¹⁰ Vgl. die Schrift von Jeremy Bentham (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1970), in der er sinngemäß schrieb, dass ein Pferd oder ein Hund ungleich viel rationaler und kommunikativer seien als ein Kleinkind und dass es auf die Leidensfähigkeit ankäme (283). Singer beruft sich gerne auf die historische Kategorienverschiebung von Bentham (vgl. a. a. O., 26).

¹¹ Singer, Peter: *Praktische Ethik*, aus dem Engl. von J.-C. Wolf, Stuttgart 1984, 165.

¹² Schockenhoff, Eberhard: »Pro Speziesargument: Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos«, in: Damschen/Schönecker 2002, 11–33, 17.

für die Beurteilung der leiblichen Befindlichkeit und Fähigkeit und der ihnen entsprechenden Normen sind. Grundlage des gegenwärtigen Tierschutzes sind Kriterien, die die körperliche Unversehrtheit und körperliche Schmerzen betreffen. Die »freie Natur« ist nur sehr eingeschränkt Vorbild für diese Kriterien, denn Zuchttiere sind nicht für die (heute auch kaum vorhandene) »Natur« gemacht, sondern dafür, dass sie uns, sei es als Nahrung oder als Begleitung, »dienen«. Wildtiere, deren Lebensräume oft sehr eingeschränkt werden, unterliegen zwar nicht der menschlichen Zuchtauswahl und direkten Raumzuteilung, aber auch sie werden individuell, je nach körperlicher Beschaffenheit und Verhalten anhand äußerlicher Kriterien als mehr oder weniger schützenswert eingeschätzt.¹³

Die Beziehungen zwischen den Tieren der gleichen Art spielen eine Rolle hinsichtlich der Fortpflanzung, inklusive des Brunftverhaltens oder der Aufzucht des Nachwuchses. Das Sozialverhalten, etwa ob die Tiere in einer Herde oder als Einzelgänger leben, sowie die Verhältnisse zwischen den Arten, etwa ob sie in der Nahrungskette als Fleischlieferanten dienen oder Konkurrenten sind, werden untersucht. Aber diese Betrachtungen haben nicht den Anspruch, eine Ethik innerhalb der Beziehungen und Verhältnisse zwischen den Tieren zu etablieren. Diese Beobachtung soll keine Kritik sein, sondern vielmehr die These unterstützen, dass das Einreißen der Tier/Mensch-Grenze inkonsequent ist, da *von* den Menschen *für* den Umgang der Menschen *mit* den Tieren eine *Tierethik* entworfen wird; ebenso werden von den Menschen für die zwischenmenschlichen Beziehungen Werte und Normen konstituiert, die einen ethischen Umgang miteinander ermöglichen sollen.

Die Unterschiede zwischen Menschen und Tieren werden durch die Beschreibung der jeweiligen leiblichen Ordnungen und Beziehungsstrukturen, die in der Geburt begründet sind, besonders deutlich ausgedrückt. Meine These ist, dass die Geburt im Sinne des Geborenwerdens und die Geburt im Sinne des Geworfenwerdens fundamentale Unterschiede freilegen in Bezug auf unser Verständnis der normativen Grundstrukturen. Die jeweilige leibliche Ordnung der generativen Zusammenhänge ist die Grundlage dafür, welche Werte und Normen anerkannt werden. Annahmen und Kriterien des Leibes, wie etwa Verletzbarkeit, Empfindlichkeit oder dgl., basieren eigentlich auf einer Ethik, die bereits konstituiert ist und genau diese Kriterien als Grund-

¹³ In diesem Beitrag habe ich eher die Nutztiere im Blick.

lage für einen Schutz des jeweiligen Individuums anerkennt. Im Folgenden möchte ich nach einem Vergleich des Geworfenseins und Geborens die ethischen Konsequenzen dieser unterschiedenen Weisen des Auf-die-Welt-Kommens herausstellen. Hierbei wird nicht nur das Geworfensein vom Geborenssein zu unterscheiden sein, sondern auch ein Begriff von *Welt* differenziert werden.

2. Leibliche Ordnungen

2.1 Tiere werden *geworfen*

Der Begriff der Geworfenheit ist in der Philosophiegeschichte durch Martin Heidegger prominent geworden. Martin Heidegger bestimmt die Geworfenheit als Seinscharakter des Daseins, dessen Da ihm immer schon vorausgesetzt ist. *Wohin* das Sein geht und *woher* es kommt, bleibt dem Dasein allerdings verborgen. Dass es *ist*, ist ihm bekannt, indem es sich vorfindet.¹⁴ Heidegger denkt im Zusammenhang der Selbstbezüglichkeit an das Dasein des Menschen. Die Geworfenheit ist wesentlich »nichtig«, sie weist »Nichtigkeit« auf, denn »seiend ist das Dasein geworfenes, *nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht«.¹⁵ Hinter die Geworfenheit kommt es nie zurück, da es ständig sein »Dass« ist. Somit besitzt das Selbst ein Seinkönnen, dessen Grund es aber nicht selbst gelegt hat. Wie *ist* dieser geworfene Grund? Heideggers Antwort ist: »Einzig so, daß es (das Seiende) sich auf Möglichkeiten entwirft, in die es *geworfen ist*«¹⁶ und hinter denen es ständig, da als geworfenes existierend, zurückbleibt. Somit *beschwert* die Geworfenheit das Dasein und bindet es an Gegebenheiten und überantwortete Faktizitäten, denen es zu entkommen gilt. Mit dieser Formulierung rückt Heidegger das geworfene Dasein in den Bereich der Natur und entrückt es von der Weltbezogenheit, die der Geburt wesentlich ist. Dieser Akosmismus kennzeichnet die Sicht auf Tiere, deren Beziehungen naturhaft, aber nicht als weltbezogen gedeutet werden. Die Welt-

¹⁴ Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1979, 135. Geworfenheit sollte nicht verstanden werden im Sinne eines ontisch-existenzialistischen Verlassen-seins oder – etwa im Sinne Sartres – als Ausgesetztsein in eine Welt des Absurden.

¹⁵ a. a. O., 284.

¹⁶ a. a. O.

bezogenheit ist eine Charakteristik, die nur den Wesen, also Menschen zukommt, die welt-schaffend sind, d. h. sich von der Natur absetzen können.

Heideggers Überlegung, dass die Geworfenheit die überantwortete Faktizität des Daseins *beschwert*, deutet auf die grundsätzliche Gebundenheit an naturhafte Gegebenheiten. Heideggers Begriff der Nichtigkeit deutet hier eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zur Faktizität an: »Nichtigkeit« bezeichnet einen »Fluch« des Daseins.¹⁷ So hat Heidegger die Geworfenheit auf Menschen bezogen, und ihr Dasein unterscheidet sich von einem (z. B. tierhaften) Seienden dadurch, dass es zur Selbstaufklärung fähig ist und dass es »je-meiniges« ist. Aber ich bin nur zufällig ich und gleichzeitig *nicht-ich*, denn mein Dasein ist nicht sofort ein *Selbst*, sondern immer *erst einmal* »verfallen« an die Welt, d. h. das (menschliche) Dasein findet sich als verfallen vor. Tiere bleiben somit verfallen, aber nicht an die Welt-zusammenhänge, sondern an die naturhaften Faktizitäten der Natur und als Erzeugte für die »Abzweckung« in der Welt.¹⁸

Woher kommt aber das Dasein, *woher* wird es geworfen? Diese Frage zeigt sehr eindringlich die Unangemessenheit und die Ränder der Heidegger'schen Architektonik, denn das geworfene Dasein kommt aus dem Nichts und geht in das Nichts: Ein Mensch hat Eltern, aber ein geworfenes Dasein, und hier kann wirklich an einen Hund oder ein Kalb gedacht werden, ist ein Da ohne Eltern und es hinterlässt auch seinerseits keine Nachfahren.¹⁹ Günter Anders kritisiert an Heideggers Daseinsanalytik, dass dem Dasein wesentliche Bedürfnisse, seine Leiblichkeit und seine Herkunft abgesprochen werden und dass das ontische *Woher* und *Wie* der Geworfenheit verschlossen bleibt. Auch die Seinsweisen des Leibes, seine Bedürfnisse, Freuden und Leiden sind ihm unbekannt, sie gehören nicht dazu, wenigstens nicht in der eigentlichen Existenzweise. Der Wurf geschah in Anonymität, Eltern gibt es keine, also wurde »das Dasein« auch nicht geboren.²⁰

¹⁷ Anders, Günther: *Über Heidegger*, München 2001, 46.

¹⁸ Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. Auflage, Tübingen 1990, 17. Gadamer benutzt diesen treffenden Begriff im Zusammenhang mit seiner Kritik an einer an äußere Ziele (etwa die Wirtschaft) gebundenen Bildung.

¹⁹ Anders 2001, 50 f. Der Begriff der Nachfahren würde in diesem Zusammenhang nur als zoologischer Begriff der Zucht sinnvoll sein.

²⁰ Dem Dasein ist seine Faktizität überantwortet aus dem Nichts und es *darf* sich der

Wenn die Geworfenheit als ein Ausgesetzt-werden-in-die-Welt verstanden wird und dieses Ausgesetzt-werden die Konsequenz eines Ausgesetzt-seins in der Welt hat, dann hat in diesem Kontext die Geburt die Bedeutung des Ausgesetzt-seins in der Welt. Wird die Geburt als ein *Aussetzen* verstanden, dann wird auf die gebärende Mutter, die zeugenden Eltern und die Herkunft zwar *formal* oder *zoologisch* hingewiesen, aber das würde für ein Nachdenken über den Sinn, über das, was Bindung und Zuwendung heißen würde, nicht ausreichen. Die Gleichsetzung der Geburt mit Aussetzung bedeutet, dass die Entbindung des Kindes zur Freiheit gleichgesetzt wird mit der Freiheit des Kindes. Doch ein Kind, das nach der Entbindung ausgesetzt wird, ist nicht frei, sondern tot. Dem Nutztier geht es einerseits ähnlich, andererseits ganz anders: Es wird abgesetzt, geworfen, ausgesetzt, aber nicht in die Freiheit oder in den Tod, sondern in ein Kontrollsystem, das sein Überleben und Wachstum bis zur Schlachtung und für die Nutzung sichert.

Diese Beschreibungen des Geworfenseins gleichen dem Vokabular und letztlich der körperlichen Ordnung, die der Reproduktion der Nutztiere zugrunde liegt. Werfen oder Absetzen des Jungtieres entspricht einer allgemeinen zoologischen Begrifflichkeit. Aber nicht nur werden Tiere im Heidegger'schen Sinne der Daseinsanalytik ausgesetzt, der Wurf, also die Geburt der Jungtiere, findet seine Bezeichnung vom *Produkt* her: Die Kuh kalbt, die Sau ferkelt, das Schaf

Aufgabe stellen, ohne Vorgaben sich frei zu wählen. Keine adlige Herkunft begleitet es, sondern als vorgefundenes Man soll das Heidegger'sche Dasein sich aus diesem anonymen Man, aus der Verlorenheit an die Welt und an die Anderen befreien. Diese Befreiung gelingt, wenn es »vorläuft« in die eigene Existenz und es schafft, alles zu vergessen, was es binden könnte. Beziehungen werden als Unfreiheit, als Selbstverlorenheit diagnostiziert; erst frei, ein Selbst wäre ein Mensch in der Vereinzelung im Sein zum Tode. Eigentlich ist Heideggers Motiv für seine Daseinsanalytik ein gesellschaftskritisches: Eine der alltäglichen Erfahrungen der Menschen ist die *Geworfenheit der Existenz*, nämlich die Lebenserfahrung, dass *man* in die Situationen des Lebens hineingerät wie in den Alltag, in die Beziehungsstrukturen der Lebenswelt oder in eine bestimmte geschichtliche Epoche. Diese Lebenserfahrung des Geworfenwerdens führt dazu, dass der Einzelne sich nicht mehr als entscheidungsmächtig in der jeweiligen Situation erfährt, deshalb sein Selbst in der Uneigentlichkeit der Alltäglichkeit verliert und seinem Leben jeglichen Sinn abspricht. Heideggers Werk ist eine Antwort auf die Heimatlosigkeit des rationalen und autonomen Subjekts der cartesianisch-neuzeitlichen Metaphysik. Als Gegenmodell zur allgemeinen Vernunft der Aufklärung und als Weiterführung zu Nietzsches Umwertung aller Werte sowie im Rückgriff auf Aristoteles' Begriffsmuster sucht Heidegger nach der existenziellen Grundsituation und dem Sein des Daseins.

lammt. Üblicherweise wird – zumindest in konventionellen Mastbetrieben – das Kalb, das Ferkel oder das Lamm sofort von seiner Tiermutter getrennt und in den Aufzuchtstall gebracht, wo es dem Mastvorgang zuträgliche Flaschennahrung und kleinste Räumlichkeiten erwarten. Bewertungskriterien für Tierschutz sind meist Schmerzempfinden und Leidensfähigkeit, die aufgrund des beobachtbaren Reifegrades des Bewusstseins und des Verhaltens bemessen werden. Die körperliche Ordnung der Geburt spielt für den Diskurs der Tierethik eine völlig untergeordnete bzw. meist keine Rolle. Wenige Autoren wie etwa Helmut Kaplan schreiben, dass Jungtiere leiden und ihnen Schaden zugefügt wird, wenn sie zu früh von der Tiermutter getrennt werden.²¹ Normalerweise werden zum Beispiel Kälber direkt nach der Geburt von ihren Müttern getrennt, in dunkle Ställe gesperrt und mit Ersatzmilch versorgt, der jegliches Eisen entzogen ist. Das Ergebnis ist weißes Kalbfleisch von künstlich anämisch gehaltenen Tieren.²² Welpen – und in diesem Zusammenhang differiert das Vokabular – werden üblicherweise nach der Geburt ca. 10 Wochen bei der Hündin gelassen. Mit »tierethischen« Normen wird sensibel darauf reagiert, dass das Produkt »Hund« nicht einfach ein Fleischkörper ist, sondern neben dem gewünschten Aussehen auch bestimmte charakterliche Merkmale aufweisen muss, um dem Menschen ein angemessener Begleiter zu sein.

Interessanterweise, und hier wäre ein ausführlicher Bericht aus der kulturhistorischen Geschichte der Sklaverei angemessen, wurden die verwandtschaftlichen Beziehungen und Bindungen der Sklaven ignoriert: Mann und Frau, Mutter und Kind, Geschwister wurden rücksichtslos auseinandergerissen, wenn es um ihren Weiterverkauf oder Arbeitseinsatz ging. Dieses ist ein Zeichen dafür, dass die biologischen Artgrenzen nicht absolut sind, sondern die Mitgliedschaft zur

²¹ Zum Sozialleben siehe Kaplans (Kaplan 2000, 27–38) Ausführungen. Die Differenzierung von Leidens- und Schadenszufügung macht Kaplan (Kaplan 2000, 76–78) mit Unterstützung von Tom Regan (*The Case for Animal Rights*, Berkeley 1984) und dem Begriff des Wohlergehens deutlich.

²² Ab dem 1. Juli 2008 darf in Deutschland das Fleisch von Rindern nur noch als Kalbfleisch bezeichnet werden, wenn die Tiere bei ihrer Schlachtung maximal acht Monate alt waren. So steht es in einer EU-Verordnung, mit der die Bezeichnung von Fleisch von Rindern bis zu einem Alter von 12 Monaten geregelt wird. Damit gibt es zumindest bei der amtlichen Bezeichnung keine Unterschiede mehr zwischen weißem Kalbfleisch und Roséfleisch, und die Kälber haben, wenigstens von Amts wegen, eine Chance auf gesündere Nahrung (<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:32007R0700:DE:NOT>).

sittlichen Gemeinschaft diejenigen, die *nur* als wirtschaftliches, verwertbares Gut gesehen werden, ausschließt.²³ Das können oder konnten eben auch Menschen sein, die dann nicht geboren, sondern geworfen werden.

2.2 Menschen werden geboren

Die leibliche Ordnung der Menschen besteht wesentlich darin, dass jeder Mensch von einer Frau geboren wurde. Diese Tatsache steht dafür, dass mindestens eine Person, nämlich die Mutter, am Ort der Geburt anwesend war. Wenn sie das Kind sofort nach der Geburt verlässt, so hat sie diese erste Beziehung abgebrochen. Wird die Geburt nicht als ein Ereignis in einem generativen Zusammenhang und als ein Anfang eines konkreten Beziehungszusammenhanges verstanden, dann wird das Geborenwerden zum Geworfenwerden, das Gebären zum Werfen, die Frau zur Kuh im Stall.

Die Geburt bedeutet *strukturell*, dass jeder in einem generativen Zusammenhang geboren wurde. Eine Beziehung bestimmt den Anfang auf der Welt. Adriana Cavarero fasst das Verhältnis von Anfängen und Geburt als fundamentale Beziehung. »Am Anfang steht für die Existierenden die Beziehung. Oder besser, die Beziehung ist der Anfang: eine konkrete, endliche Beziehung zu einer anderen Existierenden. Eine zufällige, aber doch zugleich unersetzbare Beziehung. Eine Beziehung, die im Erscheinen selbst geschieht und die Einheit von Existenz und Erscheinung bestätigt.«²⁴

Das konstitutive Erscheinen eines leiblichen Selbst bleibt stets abhängig und kontextbezogen in einem Beziehungsraum mit Anderen. Mindestens die Mutter garantiert auf dem Schauplatz der Geburt jenen konstitutionellen Aspekt des Erscheinens einer Existierenden in ihrer unhintergehbaren leiblichen und damit geschlechtlichen Existenz. Die Beziehung der Geborenen bzw. des Geborenen mit einer anderen Existierenden ist eine konkrete und endliche, für sie oder ihn die Erscheinung garantierende Beziehung. Ein Embryo ist in einer körperlichen und intensiven Bezogenheit *mit* der werdenden Mutter verbunden;

²³ Vgl. Kaplan 2000, 117.

²⁴ Cavarero, Adriana: »Schauplätze der Einzigartigkeit«, in: Stoller, S./Vetter, H. (Hg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien 1997, 207–226, 212.

einer Verbundenheit, die auch *für* die schwangere Frau prägend ist. Durch die Entbindung des Kindes auf die Welt ist diese Bezogenheit verwandelt: Von nun an bestimmen Nähe und Distanz die mitmenschliche Beziehung, das neugeborene Kind wird wahrgenommen als *jemand*, es kann zurückschauen und ›zurück‹-tasten. Wenn aber *nur* das Geschlecht und die Neugeborenenwerte bestimmt werden, dann wird es betrachtet wie ein Objekt. Die Tatsache, dass ein Neugeborenes schaut und tastet, auch Kontakt sucht, würde dann, wenn es wie ein Gegenstand geprüft würde, schlicht übersehen. Der Anfang ist eine Beziehung am Ort der Geburt; aber es ist eine Beziehung, die offen ist für viele Möglichkeiten von Einstellungen. Diese erste Beziehung – im besten Falle nicht-objektivierende und mitmenschliche Beziehung – ist eine unerinnerbare Erfahrung und bleibt im Sinne der anonymen Natalität als *Spur* erhalten.

Diese leibliche Ordnung der Natalität bedeutet im Sinne einer anthropologischen Grundannahme einerseits, dass der oder die Geborene angefangen wurde und, so sagt es Hannah Arendt, deshalb die Fähigkeit zum Anfangen, also zum Handeln und Sprechen, auf der Welt bekommen hat.²⁵ Andererseits benennt der Begriff der Natalität einen fundamentalen generativen Zusammenhang, der sich in einer kreuzweisen Grundstruktur auffächert.²⁶ Die *vertikale Achse* verläuft zwischen Vergangenheit und Zukunft und bezeichnet die historische Dimension, *von wem* jemand geboren ist. Hier liegt die Tiefe der Vergangenheit, die ich nicht bewusst erlebt habe, weil ich noch nicht geboren war, die aber mein Dasein in Form von Geschichten, Traditionen und Befindlichkeiten beerbt. Die Tatsache, dass jemand von jemandem geboren ist, deutet auf den Begriff der Mutterschaft.

Mit Emmanuel Lévinas argumentiert, bildet die Mutterschaft die materielle Basis für die ethische Einzigartigkeit des Menschen;²⁷ die

²⁵ Arendt, Hannah: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, 5. Aufl., München/Zürich 1987, 166.

²⁶ Den Gedanken der kreuzweise angeordneten generativen Struktur habe ich bereits in *Philosophie des Geborenseins*, Freiburg i. B./München 2008, 357 ff., entwickelt.

²⁷ Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. von T. Wiemer, Freiburg/München 1992, 174. Pascal Delhom hat in seiner Lektüre von Lévinas' Werk auf die Einzigartigkeit der ethischen Beziehung zum Kind in der Triade von Zeitlichkeit, Verantwortung und Mutterschaft hingewiesen (*Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000, 55 f.). Den Begriff der Mutterschaft selbst, der nicht auf ein Geschlecht zu begrenzen ist, in seiner Verknüpfung mit Schwangerschaft, Gebären und Körper in ihrer ethischen Bedeutung hat

Schwangerschaft ist nicht, wie man unter Berufung auf eine lange (philosophische) Tradition behaupten könnte, »ein Unterworfensein unter die anonymen Anforderungen der Spezies, der weibliche Körper nicht eine Art Umschlagplatz für die Zwecke der Natur. Mit der Schwangerschaft hat ein originäres und höchst persönliches Entstehen für einen Anderen seinen leiblichen Anfang.«²⁸ Im generativen Zusammenhang, dessen materielle Basis die Schwangerschaft und (mindestens) die Mutterschaft ist, liegt die nicht substituierbare Basis für die Hervorbringung einer ethischen Subjektivität. »Ohne die meiner eigenen bewussten Existenz vorgängige Bereitschaft einer Anderen, mich zu tragen, wäre diese meine Existenz nicht.«²⁹ Für die Hervorbringung einer ethischen Subjektivität muss sich jemand (tragend) und sehr bewusst eingesetzt haben. Diese mitmenschliche, elementare ethische Beziehung des »Nährens, Kleidens und Beherbergens« beginnt nach Lévinas bereits in der Schwangerschaft und mit der mütterlichen Fürsorge für den Anderen. Ohne diese Fürsorge würde das ungeborene Kind nur »Fleisch und Knochen« sein, ein »Stück Wirklichkeit ohne besondere Bedeutung oder Signifikanz«.³⁰ Die Fürsorge der Anderen und das Geboren-worden-sein von jemandem bestätigen somit die Mitgliedschaft des Geborenen in der mitmenschlichen ethischen Gemeinschaft.

Die Fürsorge für die Anderen ist auf der *horizontalen Achse* der Mit-Gegenwart angesiedelt. Die Mit-Gegenwart ist eine Dimension der kulturellen Werte und Normen, die zwischen den Menschen, mit denen jemand geboren ist, verortet sind. Somit kann dieser generative Zusammenhang als normative Beziehungsstruktur der kreuzweisen Verschränkung von Geschichtlichkeit und Mit-Welt in der Gegenwart beschrieben werden. Diese kreuzweise strukturelle Verschränkung verknüpft die allgemeine und abstrakte Struktur mit der individuellen und

Sabine Gürtler kommentiert: »Der Begriff der Mutterschaft in ›Jenseits des Seins‹. Zur phänomenologischen Begründung der Sozialität des Subjekts bei Emmanuel Lévinas«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1994, 4, 653–670.

²⁸ Gürtler, Sabine: *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas*, München 2001 (= Übergänge 41), 369.

²⁹ Sandherr, Susanne: *Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas'*, Stuttgart 1998, 162.

³⁰ Thoné, Astrid: »A Radical Gift. Ethics and Motherhood in Emmanuel Lévinas' *Otherwise than Being*«, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 1998, 29 (2), 116–131, 121; siehe auch Schües 2008, 304f.

konkreten Ausgestaltung. Das Allgemeine umfasst die Tatsache, dass allen Menschen diese Struktur eigen ist und sie abstrakt für die Menschen und ihre strukturelle Verortungen gezeichnet werden kann; das Konkrete bedeutet, dass jedem Menschen in seiner Einzigartigkeit eine besondere Weise der Beziehungen, Bezüge und Verhältnisse eigen ist, was heißt, dass diese Struktur je nach den persönlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten konkret gestaltet und unterschiedlich mit Sinn gefüllt werden kann.

Die Struktur der kreuzweisen Dualität besitzt den Status einer strukturellen *anthropologischen* Universalität; die Konkretheit hat den philosophischen Status der Kontingenz und kennzeichnet die Unterschiedlichkeit, wie letztendlich diese Struktur gelebt werden kann/könnte. Wenn auch jeder Mensch von einer Frau geboren wird, so ist doch die Art und Weise, *wo* und *wie* diese Geburt stattfindet und *wie* sich die Beziehung mit ihr und den Mitmenschen auf der Welt gestaltet, unterschiedlich, nämlich je nach den individuellen, gesellschaftlichen und kulturellen Normen und Gegebenheiten. Somit verknüpft die Struktur der kreuzweisen Dualität, die von der leiblichen Ordnung des Geborensseins in ihren unterschiedlichen Aspekten bestimmt ist, die Dimensionen zwischen Allgemeinheit und Pluralität, zwischen Universalität und konkreten Differenzen.

Einer Welt, die entsprechend der leiblichen Ordnung der Natalität gestaltet ist, liegt die Privilegierung von Beziehungen und Pluralität zugrunde. Der Fokus auf Beziehungen ruft dazu auf, dass Beziehungen gestaltet werden müssen und dass so etwas wie »Welt« zwischen Menschen, also in Beziehungen, entstehen kann. Philosophisch kann nicht die Hauptfrage sein, wie ein Subjekt zur Beziehung kommt oder warum es ethisch handelt, sondern umgekehrt müssten zwei Grundfragen gestellt werden: Erstens wie es denn sein konnte, dass jahrhundertlang *der* Mensch oder *das* Ego als isoliertes, beziehungsloses Wesen den Ausgangspunkt des Philosophierens bildete, ohne die Zerstörung der ursprünglichen Beziehung und die Gründe der Isolierung des Ichs offenzulegen? Zweitens warum diese generative Struktur zwischen den Menschen die Menschen normativ besonders macht, aber Tiere nicht? Letztendlich ist jedem erfolgreichen Hunde- oder Pferdezüchter an einem gelungen aufgebauten Stammbaum seiner Tiere gelegen. Zwar gleicht die »Vaterschaft« eher der Vielweiberei, dennoch könnte man doch behaupten, strukturell gäbe es Ähnlichkeiten zum menschlichen Generationenzusammenhang. Eine erste Antwort liegt in der

Gattungsexklusivität. Menschen werden von Menschen *geboren*, Tiere von Tieren *geworfen*. Diese schlichte Differenz begründet das Denkprinzip der Natalität.

Der Anspruch eines Denkprinzips der Natalität liegt darin, dass von einer *Normalität* ausgegangen wird, die die Beziehungen an den Anfang setzt und diese Beziehungen als grundlegend für die Co-Konstitution von Selbst, Welt und Geschichte sieht. Diese Beziehung basiert auf Pluralität. Pluralität bedeutet erst einmal ganz schlicht, dass jeder Mensch einzigartig und anders ist als andere Menschen, die je gelebt haben, leben oder leben werden. Aber sie bedeutet auch, dass Menschen einander gleichen, nämlich darin, dass alle von einer Frau geboren wurden oder werden. Alle Versuche, die grundsätzliche Verschiedenheit der Menschen zugunsten einer einheitlichen Doktrin einzudampfen, würden in einem Kollaps der Beziehungszusammenhänge, die die Welt gestalten, resultieren. Somit bezeichnet der Begriff der Pluralität die grundlegende Einsicht, dass maßgebliche Unterschiede zwischen den Menschen, vor allem ihre Einzigartigkeit, aber auch ihre Kulturalität, Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit, Herkunftigkeit und Endlichkeit, in den Mittelpunkt gerückt werden.

Somit ist die Gebärtlichkeit, die schlichte Tatsache, dass Menschen geboren werden, eine Voraussetzung von Welt, eine *conditio mundana*, denn sie kann sowohl für den Fortbestand als auch für die Pluralität, also die Vielfältigkeit der Perspektiven sorgen, wenn sie die ihr angemessene Anerkennung erfährt. Somit wäre eine Welt ohne die leibliche Ordnung der Geburt, den Garant von Brüchen, Beziehungen und generativen Zusammenhängen, undenkbar. Es sind die generativen Zusammenhänge, die das Leben – sowohl das Überleben als auch die Möglichkeit des ›guten‹ Lebens – des Einzelnen und den Fortbestand der Welt(en) sichern. Die Pluralität der Welt wird nicht einfach durch die radikale Andersheit verschiedener Menschen aufrechterhalten, sondern auch durch die wiederkehrende Struktur der generativen Zusammenhänge (repräsentiert als kreuzweise Dualität), die eine Grundlage für die prinzipielle Verständigungsmöglichkeit zwischen unterschiedlichen Kulturen, gesellschaftlichen Gruppen und einzelnen Generationen bietet. Die These der Pluralität folgt aus der Tatsache, dass alle Menschen als einzigartig und individuell in eine konkrete kulturelle, historische und generative Welt geboren sind und von ihr in Anspruch genommen wurden (und werden). In ihrem Zusammenleben in der Welt oder, genauer, in den Welten verwirklichen und ge-

stalten sie diese Welt je nachdem wie sie in ihr leben und handeln. Der Verlust der Pluralität bedeutet zum einen den Verlust der wesentlich menschlichen Fähigkeit, etwas zu beginnen, und zum anderen den Verlust der Welt zwischen den Menschen. Somit würde jeder Angriff auf die Pluralität und die Beziehungszusammenhänge die Welt auf die Ebene des einfachen biologischen Überlebens oder zoologischen Kontrollierens reduzieren. Somit möchte ich die Auffassung vertreten, dass eine Ethik der Verantwortung dem Grundprinzip der Natalität folgt und entsprechend in mitmenschlichen generativen Zusammenhängen gründet.

3. Die Gestaltung der Welt hängt von der Verantwortungsübernahme der Menschen für ihr Geborensein ab

»Philosophisch gesprochen ist Handeln die Antwort des Menschen auf das Geborenwerden als eine der Grundbedingungen seiner Existenz: da wir alle durch Geburt als Neuankömmlinge und als Neu-Anfänger auf die Welt kommen, sind wir fähig, etwas Neues zu beginnen [...].«³¹ Die Freiheit des Anfangens ist die Möglichkeit von Neuankömmlingen.³² Im Zusammenhang mit dem politischen öffentlichen Raum, in den ein Individuum durch sein Handeln und Sprechen eintreten kann, werden von Arendt jene Bestimmungen wiederholt, die im Zusammenhang der *ersten* Geburt als die primäre Beziehung zwischen Existenz und Geburt erkannt wurden. Nicht umsonst nennt sie das Sich-Einschalten in die Welt, gemeint ist hier der öffentlich-politische Raum, in dem Menschen miteinander sprechend und handelnd in Beziehung treten, eine *zweite* Geburt. »Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine *zweite* Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborenseins bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen.«³³ Die Verantwortung bestätigt die Geburt so wie eine Antwort eine Frage aufnimmt. Die Verantwortung übernehmen heißt erstens, sich nicht fest gefügten Gegebenhei-

³¹ Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*, München/Zürich 1994, 81.

³² Vgl. Arendt 1987, 166; Arendt, Hannah: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München/Zürich 1984, 256 f.

³³ Arendt 1987, 167.

ten oder überantworteten Faktizitäten zu beugen, sondern auch innezuhalten, nachzudenken, zu urteilen und sich dann erneut in Handlungsverläufe einzuschalten. Dieser Moment des Sich-Einschaltens gleicht einem Neu-Anfangen in der Welt und hat somit Ähnlichkeit mit der Geburt. Da jeder Anfang auch eine Neuaufnahme und Bestätigung mitmenschlicher Beziehungen ist, bedeutet Verantwortung auch den Versuch, sich und Andere in der Mit-Menschlichkeit zu bestätigen. Hierdurch wird eine ethische Komponente deutlich. Zweitens bezieht sich der Verantwortungsbegriff auf die Tatsache des Geborensseins von jemandem in einem sehr konkreten Sinn. Für diejenigen, die in meinem Kontext der Bezogenheit leben, übernehme ich in einem gewissen Sinne die Verantwortung. Doch ist der Fokus in diesem Zusammenhang nicht der Andere oder seine Handlung, sondern die Konstitution mitmenschlicher (gelungener) Beziehungen und die Aufrechterhaltung von Pluralität. Somit ist, drittens, Verantwortung auf die *Gestaltung* der Welt gerichtet. Für Arendt wäre dies die politische Welt, aber ich denke, der Begriff von Welt muss um die Dimension einer moralischen Welt erweitert werden, d. h. um eine Welt, die auf der Grundlage von Beziehungen und Pluralität zwischen den Menschen verortet ist. Somit bezeichnet Arendt die Einschaltung in die Welt als *zweite* Geburt, weil wir mit ihr für unser Geborenssein und für das »Wohlergehen«³⁴ der Welt die Verantwortung auf uns nehmen. Allerdings kann die Verantwortung einer Person unmöglich auf die ganze Welt gerichtet sein, dies käme einer völligen Überforderung gleich. Meine Verantwortung »antwortet« auf die Welt, so wie ich sie vorfinde und so wie ich sie – weil ich zum Anfangen begabt bin – mitkonstituieren kann. Sehe ich, zum Beispiel, einen rassistischen Angriff gegen einen Mitmenschen, dann ist es auf jeden Fall nett zu helfen, aber diese Hilfe könnte ein doppeltes Motiv haben: Zum einen möchte ich schlicht dem angegriffenen Menschen

³⁴ In Diskussionen um Gleichheit und Gerechtigkeit wird der Begriff Wohlergehen als die »Befriedigung von Neigungen« verstanden. »Je mehr die Neigungen eines Individuums – nach ihrer Bedeutung für dieses Individuum gewichtet – befriedigt werden, desto größer ist sein Wohlergehen« (Arneson, Richard J.: »Gleichheit und gleiche Chancen zur Erlangung von Wohlergehen«, in: Honneth, A. (Hg.): *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt a. M. 1994, 331–350, 336). Statt den Begriff des Wohlergehens nur auf ein Individuum im Verhältnis zu seinen Interessen und Neigungen zu beziehen, vertrete ich im Unterschied hierzu ein Konzept von Wohlergehen, das darüber hinaus auch die Welt besonders im Hinblick auf diese Bezogenheitsstrukturen mit einschließt.

zur Seite stehen, aber zum anderen Sorge ich für die Gestaltung der Welt, die nicht von Intoleranz und rassistischen Übergriffen geprägt sein soll. D.h. das in diesem Beispiel beschriebene Entstehen für Hilfe und Toleranz, und gegen Rassismus und Intoleranz, richtet sich sowohl auf eine einzelne Person als auch auf die Gestaltung der Welt.

Der Begriff der Verantwortung öffnet folglich eine ethische Dimension, die nicht-reziproke, asymmetrische Beziehungen umfasst und die Beziehungen und die Welt *zwischen* den Menschen fundiert. Hans Jonas' ökologische Ethik könnte in diesem Zusammenhang als moralisch paradigmatisch betrachtet werden. Allerdings möchte ich nicht mit Jonas die natürliche Eltern-Kind-Beziehung als »zeitloses Urbild aller Verantwortung«, die »naturgegeben« und entsprechend der traditionellen Geschlechterrollen der Frau obliegt, hochstilisieren.³⁵ Meine Thematisierung der Sinndimension der nicht-reziproken, asymmetrischen generativen Grundstruktur betont, dass es zwar wichtig ist, die gleichberechtigte Teilnahme an ethischen Diskursen zu fördern, dass aber nicht von reziproken und symmetrischen Beziehungen in der Gesellschaft ausgegangen werden kann, schon allein deshalb nicht, weil Menschen ungleich geboren werden und nicht alle gleichermaßen als Akteure im ethischen Bereich auftreten können.³⁶ Verantwortung richtet sich auf das »Wohlergehen« der Menschen, aber auch anderer Lebewesen; und sie dient der Gestaltung der (Beziehungs-)Welt in Anbetracht einer grundsätzlichen Pluralität, die es zu erhalten gilt.

³⁵ Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1984, 234 f. Gerade weil das Kind, besonders das kleine Kind, keine Forderungen stellt, ist es eine Forderung an die Mutter und den Vater (oder eventuell andere Menschen), die sich um es kümmern, denn sonst stünde gleich neben der Geburt der Tod, wie Karin Ulrich-Eschemann (*Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen*, Münster 2000, 70 f.) richtig bemerkt. Zentral wird hier nicht ein Gefühl der Liebe oder des Mitleids abgeleitet, sondern ein Dasein von Verantwortung, das bei Jonas durch die Natur bewirkt wird. Die Grundlage für ein Sollen in der Natur zu finden, scheint mir allerdings gewagt; und zu sagen, dass ein Säugling keine Forderungen habe, trifft die Sache m. E. nicht, eher ist er als der Anvertraute aufgrund seiner Hilflosigkeit als Säugling und Tragling *maßlos* in seinen Forderungen und dadurch stets bedroht von Enttäuschungen.

³⁶ Siehe dazu von Lisa Conradi die kritischen Ausführungen zu einer auf Reziprozität und Symmetrie beruhenden Pflichtenethik und den alternativen Entwurf einer Ethik, die die Fürsorge und die Bezogenheit von Menschen aufeinander in Asymmetrie als zentral erachtet (*Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit*, Frankfurt a. M. 2001).

Verantwortung umschließt somit eine persönliche Einsicht *in* die Welt und die Sorge *für* die Welt mit der Konsequenz einer Stärkung des ethischen Bereichs und der aktiven Mitgestaltung der Welt – im Unterschied zum derzeitigen Trend der Ökonomisierung und Funktionalisierung –, einer Welt der mitmenschlichen Beziehungen, Verhältnisse, Kompetenzen und Werte. Folglich richtet sich Verantwortung auf die Gestaltung der Welt, die als Erscheinungsraum zwischen den Menschen verstanden wird und für den die Pluralität konstitutiv ist. Arendt deutet die Sorge für die Welt *zwischen* den Menschen mit dem Diktum »*amor mundi*«.³⁷ »Die Liebe der Welt« ist ein Genitiv und beinhaltet somit eine doppelte Bedeutung. Zum einen kann *amor mundi* akkusativisch als Liebe zur Welt, als Sorge um und Verantwortung für die Welt gedeutet werden und zum anderen als die Sorge der Welt, d. h. der Zwischenwelt, der Beziehungsnetze, in die Menschen hineingeboren werden, in denen sie leben, handeln und sprechen, die sie weiterspinnen – und in denen auch sie (vielleicht) Verantwortung, Sorge oder Liebe für sich erfahren bzw. erfahren haben. Das Arendt'sche Diktum zeigt, Verantwortung geht niemals nur von einem Menschen alleine aus, sondern sie basiert auf der Anteilnahme und Sorge, die einem Menschen bereits zuteil wurde. Wenn jemand auf die Neugeborenen und auf die Kinder in der Welt »antwortet«, sie mit verantwortet und sie von der Welt her empfängt, dann wird es jeder neuen Generation gelingen, eine neue »Zwischenwelt« zu knüpfen.

Wenn das Geborensein bedeutet, dass die Beziehung der Anfang und der/die Geborene grundsätzlich einzigartig ist, dann geht es in der Übernahme des eigenen Geborenseins um diese prinzipielle Anerkennung: die Anerkennung der Beziehung als Anfang, die Anerkennung der Einzigartigkeit eines jeden, der Beziehung und des Beziehungsraums zwischen den Menschen in Respekt für die Pluralität der Welt. Diese Anerkennung wird im Konzept einer Verantwortung, die für die Gestaltung der Welt einzustehen versucht, bewahrt.

³⁷ *Amor* heißt übersetzt Liebe. Da hier der Begriff in Verbindung mit *mundi* verwendet wird, ist er eher im Sinne des christlichen Begriffs *caritas* (als Nächstenliebe ohne Begehren) zu verstehen. Da Arendt die philosophische Tradition des *contemptus mundi* ablehnte, war »*amor mundi*« der ursprünglich geplante Titel für *Vita Activa* (im Englischen *The Human Condition* genannt): Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a. M. 1991, 447.

4. Die Aussetzung und die Gestaltung der Welt

Der skizzierte Verantwortungsbegriff beruht auf der Grundannahme der Gebürtlichkeit des Menschen und des generativen Zusammenhangs zwischen den Menschen. Tiere kamen in diesem Szenario nicht vor. Tiere werden geworfen, wie bereits beschrieben. Sie werden ausgesetzt. In welche Welt werden sie ausgesetzt? Die leibliche Ordnung, die Grundlage für eine Ethik und für Verantwortung ist, wird vollständig ausgeblendet. Die Aussetzung des Tieres erfolgt in eine Welt, in der die Norm des Produktes, also des erzeugten Fleisches oder der Milch, über die Gestaltung bestimmt.

Ein agrarindustrielles Vokabular beschreibt die leibliche Ordnung und die Geworfenheit der Nutztiere. Tierschutz wird bestenfalls aufgrund von beobachtbarem Schmerzverhalten und imaginierten Raummetern verhandelt. Folglich scheint es mir konsequent, eine anthropozentrische Ethik zu vertreten, die sich auf die Gestaltung der mitmenschlichen Welt richtet und das Leiden der Tiere allenfalls im Hinblick auf die Sentimentalitäten der Menschen betrachtet.

Aber ich möchte auch noch eine alternative Schlussfolgerung zur Sprache bringen: Sie gründet auf den Gedanken, dass wir erstens im gewissen Sinne in nur *einer* Welt leben, d. h. die Gestaltung der ›Tierwelt‹ ist Teil ›unserer Welt‹ und in diese zumindest sprachlich und normativ eingewoben, wenngleich oft räumlich ausgegrenzt in Hallen mit doppeltem Schleusentor. Diese Spannung zwischen Ausgrenzung und Einverleibung lässt uns Menschen nicht unberührt. Das agrarindustrielle Nutzenvokabular schlägt auf die sprachliche Verfasstheit und gefühlsmäßige Befindlichkeit der Menschen zurück. Deutlich wird dies zum Beispiel im Zusammenhang der Organtransplantation und »menschlichen Ersatzteil-Industrie«. ³⁸

Zweitens, die angesprochenen Beschreibungen der leiblichen Ordnung der Tiere enthalten nicht die These, dass es grundsätzlich falsch sei, Tiere zu töten oder zu nutzen. Für diese Position müssten weitere Argumente angeführt werden. Mir ging es vor allem um die Frage, inwiefern die Beschreibung der leiblichen Ordnung des Geworfenseins auf eine bestimmte Praxis hindeutet. Entsprechend vertrete ich die These, dass die Parameter, mit denen die leibliche Ordnung der Geburt

³⁸ Schneider, Ingrid: *Föten. Der neue medizinische Rohstoff*, Frankfurt a. M./New York 1998, 20.

Menschenkinder werden geboren, Dackelwelpen geworfen

als Geworfenheit bestimmt wird, ethische Fragestellungen von vornherein ausklammern. Die Frage, die gestellt werden muss, lautet: Dürfen Lebewesen gezeugt und auf die Welt geworfen werden, um sie zu quälen oder zu töten? Die Beschreibungsmodi der jeweiligen Normativität der leiblichen Ordnung geben unterschiedliche Antworten für die Praxis – und das gilt für Menschen und für Tiere.