

ALLGEMEINE
ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHIE

Einzelartikel

frommann-holzboog

WOLFGANG CHRISTIAN SCHNEIDER/KIRSTIN ZEYER: Für ein Gespräch über Tierphilosophie und Tierethik. Vorwort zum Schwerpunkt	299
--	-----

Schwerpunkt

PETER LAUFMANN: Die Wahrung von Tier und Natur: eine notwendige Nützlichkeit	311
---	-----

HANS WERNER INGENSIEP: „Nur ein Tier“ oder „auch ein Tier“? Was ist eigentlich ein „Tier“?	323
---	-----

KIRSTEN TRAYNOR: Der zarte Tanz der Bienen und Pflanzen	357
---	-----

HEIKE BARANZKE: Welche Natur wollen Antispeziesisten? Aporien einer szientistisch fundierten Gleichheitslogik im Tierrechtsdiskurs	367
--	-----

DAVID BARTOSCH: Zum Beginn abendländisch-chinesischer Tierphilosophie: Reflexionen zu einem wiederentdeckten Text	391
--	-----

Essay

WOLFRAM MALTE FUES: Differenz und Inklusion. Versuch einer Zeitdiagnose	431
--	-----

Buchbesprechung

BENJAMIN DOBER: Auf der Suche nach einer humanen Versöhnungstheologie	451
--	-----

TIM FRITJOF HUTTEL: Philosophie der Personalität in drei Syntheseversuchen	455
---	-----

Für ein Gespräch über Tierphilosophie und Tierethik

Vorwort zum Schwerpunkt

WOLFGANG CHRISTIAN SCHNEIDER, HILDESHEIM
KIRSTIN ZEYER, OLDENBURG

Unentrinnbar ist der Mensch in die Natur gestellt. Wir erfahren das in der jüngsten Zeit mit bedrängender Intensität. Natur bedroht uns, umgibt uns, durchzieht uns: Wir müssen uns dieser Mitwelt und der damit verflochtenen eigenen „Inwelt“ bewusst werden und dazu verhalten – auch im Selbstbild und in unserer Reflexion. Wir sind Holobionten, bestehen selbst aus einer Vielzahl von Wesen, die in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander leben und uns ausmachen, sind als solche aber auch nicht-herauslösbarer Teil einer hochvernetzten Mitwelt. Das führt uns unausweichlich zur Frage nach den Mitwesen, zu den Tieren, aber auch zu den Pflanzen, leben wir doch von und mit beiden.

Welchen ‚Ort‘ haben Tiere? In welchem Verhältnis stehen Tiere zum Menschen und zu Pflanzen? Was soll den Umgang des Menschen mit Tieren, mit Pflanzen bestimmen? Haben Tiere Rechte? Die Verschränkung jedes einzelnen Tieres mit der Mitwelt, mit anderen Individuen, Arten und Spezies, gerade auch denen, die sich wegen ihrer Kleinheit oder ihrer Unerreichbarkeit, sei es im Boden oder im Meer, dem gewohnten Blick entziehen, macht es notwendig, die vielen Wechselbezüge der Lebewesen untereinander zu berücksichtigen, im Sinne einer ‚ökologischen Interdependenzethik‘. Dabei muss es auch um die Wahrung der Vielfalt der Lebewesen gehen, da wir das Gesamt der Wechselwirkungen und Wechselabhängigkeiten nicht übersehen – und nie werden übersehen können.

Umso schärfer stellt sich die qualitative Frage: ‚Nur ein Tier oder auch ein Tier?‘ Was ist eigentlich ein ‚Tier‘? Wie sind Tiere und Pflanzen verflochten und diese wiederum mit dem Menschen, der mittlerweile so nachdrücklich die Natur formt, sich aneignet? Was lösen wir mit unserem Tun aus? Und zuletzt scheint die Frage auf: Was ist das Leben?

All das sind große Fragen, die durch Einzelblicke kaum hinreichend zu fassen und sicherlich auch nicht zu beantworten sind. Wichtig aber ist, erst einmal die Fragen zu stellen, in ihrer ganzen Komplexität und Dringlichkeit, und den Menschen selbst in dieses Fragen einzubeziehen und ihn auch in Frage zu stellen, hinsichtlich seines Handelns und Lebens und Wissens.

In der Philosophiegeschichte wurden einzelne Aspekte dieses verflochtenen Fragenkomplexes immer wieder behandelt, sehr bald freilich überwiegend aus einem im Menschen gipfelnden, zu ihm hinführenden Gesichtswinkel. In der Frühzeit jedoch scheinen die Tiere dem Menschen noch recht nah und weniger als eine Gesamtheit gesehen worden zu sein, sondern je nach dem, was die einzelnen Tierarten für den Menschen bedeuteten. Handeln und Wirken der verschiedenen Menschen

wird bei Homer nach Maßgabe von Verhaltensaspekten einzelner Tiere beschrieben. Um die Tiere insgesamt zusammenzufassen, muss Hesiod daher die einzelnen Tiergruppen aufreihen. Doch wissen bei Hesiod die Menschen anders als Tiere prinzipiell, dass sie unter einer verpflichtenden Ordnung stehen, der *dikē*, der sie in ihrem Lebensvollzug zu entsprechen haben. Auch die Tiere umfasst diese Ordnung, aber nicht im Sinne eines eigenen Verantwortens, sondern lediglich dadurch, dass alles, bis hin zu Pflanzen und Steinen, belebt ist. Allerdings verwischen Seelenwanderungsvorstellungen, wie sie Pythagoras und Empedokles vertreten, eine allzu strikte Scheidung, wobei aber der Mensch doch eine herausgehobene Stellung einnimmt. Unter den Vorsokratikern schreibt vor allem Empedokles nicht nur den Tieren, sondern auch den Pflanzen Wahrnehmung, Begierde und Gefühl zu und reiht sie im Zeichen der Einsicht, ‚alles hat Vernunft und Anteil am Denken‘, unter den Lebewesen ein. Dieses gleichsam Integrierende, Alles Durchwirkende wird in der griechischen Naturphilosophie unter dem Begriff des *pneúma* gefasst. Nach und nach jedoch wird dieses auch Geistiges umfassende Ganzheitsverstehen zurückgedrängt, vereinseitigt, bis *pneúma* zuletzt als Sauerstoff im Blut vergegenständlicht ist.

Für Platon sind die Tiere vernunftlos, handeln ohne Überlegung, aber auch beim Großteil der Menschen ist festzustellen, dass sie die Vernunft gar nicht oder falsch gebrauchen. Die damit gegebenen Abstufungen von Unvernunft und Ungelehrigkeit deutet er auch im Tierreich an. Immerhin verfügen Tiere über die Erinnerung, aufgrund derer sie sich als Lebewesen zu erhalten vermögen, sie stehen durch ihre Natur mit der Idee in Kontakt. Wie die Menschen sind die Tiere, aber auch die Pflanzen aufgrund ihres Begehrens ‚Lebewesen‘ (*zōa*); Platon sieht also eine empfindungsbasierte innerseelische Verwandtschaft aller Lebewesen. Im 3. nachchristlichen Jahrhundert führt dies dann Plotin, seinem Selbstbild nach lediglich Ausdeuter Platons, dazu, nicht nur die Tiere, sondern auch die Pflanzen als Teil der *psychē* zu sehen und beiden das Vermögen einer Schau des Einen zuzusprechen. Von dem platonischen Bezug auf die höhere Welt rückt Aristoteles ab und wendet sich stattdessen den Tieren zu, da diese besser erkennbar seien, den Menschen näherstünden und an ihnen der zielgerichtete Charakter der Natur besonders klar zutage trete. Über mehrere Zugänge erarbeitet Aristoteles eine erste sinnvolle Klassifikation der Tiere, die er gegenüber den Pflanzen deutlich hervorhebt, wenngleich er Zwischenformen (Zoophyten) annimmt. Pflanzen sind für ihn zwar des Lebens teilhaftig, er sieht sie mit einer neuartigen Seele ausgestattet – der Nährseele –, doch entbehren sie einer wirklichen Sensitivität, welche ihnen in der platonischen Philosophie noch zukommt. Aus dem Kreise der *zōa*, der gleichsam echten Lebewesen, werden die Pflanzen daher mangels Empfindungsfähigkeit ausgeschlossen. Ihren Platz finden Pflanzen auf der niedrigsten Stufe aller Lebewesen, die Aristoteles gemäß seiner Vorstellung von einer ‚scala naturae‘ in eine hierarchische Ordnung setzt. Zwar wird die zoologisch-teleologische Erkenntnis erlangt: ‚Die Natur

macht nichts umsonst', aber zugleich wird mit der Einsicht in die Zweckmäßigkeit der Natur begründbar, weshalb die ‚Pflanzen um der Tiere willen und die Tiere um der Menschen willen‘ existieren. Im Hinblick auf das Ganze ist Aristoteles überzeugt von der Ewigkeit und Konstanz der Arten und Gattungen. Gedanken einer Entwicklung oder Fortdauer zufällig entstandener Lebensformen, wie sie Empedokles sah, sind mit seiner teleologischen Überzeugung unvereinbar.

Albertus Magnus, der für den mittelalterlichen Aufbruch im Bereich der Biologie stehen kann, wird in seiner wissenschaftlichen Einstellung zu den Tieren von der Annahme eines seelischen Prinzips bestimmt, das dem Körper der Sinnenwesen innewohnt und diesen in seiner jeweiligen Ausformung prägt. So schreibt er in *De animalibus*, dem bedeutendsten einschlägigen Werk seiner Zeit, den Tieren aufgrund ihrer ‚empfindenden‘ Seele eine mittlere und dem Menschen mit seiner ‚rationalen‘ Seele die höchste Stellung zu. Zugleich aber nimmt er, nachdem Pflanzen für Jahrhunderte allein als Nutzobjekt zählten, mit seiner Schrift *De vegetabilibus* erstmals wieder die Pflanzen um ihrer selbst willen in den Blick. Die seit der Antike meist als Pflanzen behandelten Pilze stuft Albertus als ein Zwischenglied zwischen den Pflanzen und dem Nichtlebendigen ein. Der Ansporn, die Vielfalt der Lebensformen zu studieren, seien diese auch noch so niedrig, folgt dem Bemühen um ein Lob ihres Schöpfers, dessen Schöpferkunst sich in ihrer Vielgestaltigkeit offenbart. Aber eben darin verweist er auf eine Gesamtordnung, einen alles einschließenden Lebenszusammenhang.

In der Renaissance wird das Tierbild des Nicolaus Cusanus vom Bild des Menschen geprägt, der nicht etwa der Natur gegenübersteht, sondern als ‚Mikrokosmos‘ selbst eine kleine Welt in sich fasst. Wie die Erde ein nobler Stern unter Sternen ist, so hat auch der Mensch zwar den Status eines edlen Sinnenwesens inne, darf als Gattung jedoch nur im Rahmen der Einheit und Ordnung der Lebewesen hochgeschätzt werden. In der Linie von Dezentralisierung und Perspektivierung liegt auch die Einsicht, dass alle Lebewesen über die für ihr Wohlbefinden notwendigen Kognitionen verfügen: Während der Mensch unablässig Weisheit und Wissen nachjagt, bedarf etwa der Maulwurf für sein unterirdisches Leben keiner visuellen Kommunikation. Jedes Geschöpf nimmt nach seiner Art und Anlage wahr. Folglich ist für Cusanus auch jegliche Aussage über das Göttliche nach Maßgabe der Vermittlung gebrochen, wie der Kardinal in produktiver Umkehrung der Aussage des Xenophanes feststellt (z. B. dass dem Ross das Göttliche rossgestaltig, dem Stier stiergestaltig, usw. gelten muss). Dies aber ist kein Mangel, sondern eben darin steckt ein Wert: Das je einzeln Vermittelte und aus seiner vermittelten Bedingtheit Sehende belichtet einen, seinen Gehalt des Göttlichen, und es erhält eben dadurch Wert und Rang. Cusanus erachtet den Menschen seiner Möglichkeit nach als einen ‚Messias‘ der Tiere. Erwogen wird außerdem, dass durch den Tod eines Tieres oder einer Pflanze die sinnliche oder belebende Seele nicht zugrunde geht, auch wenn sie ihre Tätigkeit nicht weiter ausübt.

In der Frühen Neuzeit werden die Tiere vom Zug der Mechanisierung erfasst, was sich bis ins Sprachliche hinein ausprägt, indem das ‚bête brut‘ das ‚animal‘ ablöst und jeder Bezug zur Seele möglichst vermieden wird. Zur Doktrin wird die Metapher vom Tier als mechanischem Automaten bei René Descartes, der infolge seiner Substanzenlehre (der ‚res extensa‘ gegenüber einer ‚res cogitans‘) das Leben der Tiere nicht durch eine sinnliche Seele belebt, sondern durch ihre Ausdehnung (eine räumliche Anordnung sowie mechanische Wechselwirkungen der Teile) bestimmt sieht. Zwar räumt Descartes Tieren die Fähigkeit zur Empfindung ein, spätere Cartesianer aber gestanden Tieren – als mechanisch organisierten Apparaten – grundsätzlich keine Schmerzempfindung zu. Descartes' Identifizierung der Seele mit Geist und Vernunft verschärft die Scheidung zwischen Tier und Mensch und bricht zudem mit der aristotelischen Auffassung von der Seele (‚anima‘) als dem Prinzip des Lebens. Auch wenn Tiere ihrer Herkunft nach als göttliche Automaten betrachtet werden, tritt an die Stelle der Beseeltheit nun das Fließen des Blutes, das für die Bewegungen der Tiere sorgt.

In der Tradition Descartes' argumentiert Immanuel Kant, der die Differenz zwischen Tier und Mensch bekräftigt. Tieren eigne ein Dingcharakter, während der Mensch sich vermöge seines Selbstbewusstseins von den ‚Sachen‘ bzw. vernunftlosen Tieren, mit denen man beliebig umgehen könne, dem Rang und der Würde nach wesenhaft unterscheide. Diese Unterscheidung zieht vor allem in rechtlicher Hinsicht Konsequenzen nach sich: Allein zwischen Personen sollen direkte Pflichten bestehen können, während sich dem Tier gegenüber lediglich indirekte Pflichten ergeben. Demgemäß gilt Kants Blick nicht den Tieren, wenn er Tierquälerei verurteilt – er sieht darin vielmehr ein Zeichen der Verletzung des zwischenmenschlich der Moralität dienlichen Mitgefühls. Kant hält ferner an der cartesischen ‚res cogitans‘ fest, freilich unter Zurückweisung ihres substanziellen Charakters. Das ‚Ich denke‘, verstanden als logisches Einheitsprinzip, entzieht sich jedoch aufgrund seines bedingenden und alle Einheitsbildungen begleitenden Charakters seiner eigenen weiteren Untersuchung, so dass die Seele als Forschungsgegenstand der rationalen Psychologie ausfällt. Kant reiht sich an der Wende zum 19. Jahrhundert in die Tendenz ein, den Begriff ‚Animalität‘ auch zunehmend pejorativ zu verwenden, wenn er es als Pflicht dem Menschen aufgibt, sich von der rohen Natur der Tierheit zur – sich selbst Zwecke setzenden – Menschheit zu emanzipieren. Dieses von Kant forcierte Auseinanderrücken von Mensch und Tier hat allerdings teilweise einen zuletzt weiterführenden Nebeneffekt: Die Welt der Tiere und Pflanzen wird bei Carl von Linné zu einer eigenen Ordnungswelt mit einer spezifischen Taxonomie.

Die romantische Naturphilosophie und ihre naturwissenschaftlichen Folger suchen unter Rückbezug auf platonisches und neuplatonisches Denken, das eine durchgängige Entfaltung vom Einen bis in den – auch die Tier- und Pflanzenwelt umfassenden – Bereich der psychē kennt, das Ganzheitliche aufzunehmen und mit komplexeren genetisch-morphologischen Prozessen zu verbinden. Die einzelnen Teile

der Systematik erhalten eine zeitliche Tiefe, werden auf interne Entwicklungen hin zu Höherem innerhalb der psychē betrachtet. Für C. G. Carus etwa ist ‚Seele‘ zunächst die Entwicklung des Lebens und Erkenntnisvermögens allgemein, dessen erste Phasen sich auch im Tier manifestieren. Im Laufe des weiteren 19. Jahrhunderts löst sich der Begriff der Psyche aus den philosophischen Bindungen, die Psychologie grenzt sich von der Philosophie ab und erlangt Selbstständigkeit als empirische Wissenschaft. Das führt zu erheblichen Verschiebungen im Verständnis des Menschen, aber auch des Tieres. Die Vielfalt der Tiere wird im Rahmen eines größeren natürlichen Entwicklungsprozesses betrachtet, in dem aber nun der Mensch einbezogen ist. Die Frage nach der menschlichen Seele verschiebt sich entsprechend ihrer Überführung in das ‚Ich‘ und das ‚Subjekt‘ auf ihre rein erkenntnistheoretischen Funktionen. Unter dem Einfluss des Positivismus und seiner methodischen Metaphysikkritik wandelt sich die Psychologie nach dem Vorbild der Physik zu einer Naturwissenschaft. Im Anschluss an Charles Darwins Theorie bildet sich die Evolutionsbiologie heraus, die das Lebendige in seiner vorfindlichen Form als das Resultat eines gleichsam ‚logischen‘ natürlichen Entstehungsprozesses erfasst. In das Bild von einer am technisch-wissenschaftlichen Fortschritt orientierten ‚positiven‘ Philosophie fügt sich passend das menschliche Züchtungshandeln, das Darwin als Vorbild für Mutation und Selektion vor Augen stand. Probleme wie die Verwechslung von Prinzipien der Naturgeschichtsschreibung (z. B. „survival of the fittest“) mit empirischen Aussagen, prägen dabei bis heute szientistische, reduktionistische und naturalistische Programmatiken, in deren Rahmen sich die Frage nach dem Leben und Lebensprinzip prinzipiell nicht mehr stellt.

Obleich uns heute Phänomene des Klimawandels und des Schwunds an Tieren und Pflanzen von allen Seiten umdrängen und die Frage, wie der Mensch mit dem Leben um sich – mit dem Boden, den Pflanzen, den Tieren und der Natur als Ganzem – umzugehen habe, nicht mehr länger verdrängt werden kann, vielmehr eine Veränderung des Wahrnehmens, Denkens und Handelns des Menschen mit Nachdruck gefordert ist, bequemt sich die institutionell verfasste Philosophie auf unterschiedene Anstöße von außen hin erst allmählich dazu, das uns Bedrängende, auch zunehmend Gefährdende aufzugreifen. Naturphilosophische Standpunkte, die dergleichen immerhin thematisierten, sind weitgehend marginalisiert. So bleibt die Frage nach einem zeitgemäßen bedachten Umgang mit der Natur, mit Tieren und Pflanzen, weitgehend einem sentimental oder überanstrengten Aktionismus und den beharrenden Verwaltern einer Sachzwangkultur überlassen.

Doch die absehbaren Probleme erzwingen ein Umdenken, und sie beinhalten wesentlich ein Fragen nach uns selbst. Wie wollen oder müssen wir mit der uns umgebenden Welt, unserer Mitwelt, mit den Tieren umgehen? Und hinter den Tieren stehen die Pflanzen, unmittelbar oder mittelbar, und hinter den Pflanzen stehen die Böden und Gewässer mit ihrer Lebenswelt.

Wir können ohne die Tiere nicht leben, ebenso wenig wie ohne Pflanzen und das ganze Geflecht der Natur. Die Frage nach dem rechten Umgang mit Tieren, die

sich die Tierethik stellt, kann sich daher nicht auf die Probleme der Tierversuche, der Haustierhaltung oder Massentierhaltung und des Fleischkonsums beschränken, auch wenn diese im Blick bleiben müssen. Tierethik muss sich als Naturethik verstehen, unter Einbeziehung eines Bemühens um ein wahrendes Verhalten auch gegenüber Pflanzen, sonst kann sie keine Tierethik sein. Ähnliches gilt für die Massenpflanzenhaltung und eine überbordende industrielle Pflanzenverwertung. Dies versucht der Begriff einer ökologisch bewussten ‚Interdependenzethik‘ zu fassen, der als Ziel des hier Unternommenen gelten kann.

Das fragende Suchen nach relevanten Aspekten für die Arbeit auf eine solche Tierethik oder ‚ökologischen Interdependenzethik‘ hin wird dabei eine Reihe von traditionellen Selbstverständlichkeiten kritisch hinterfragen müssen. Das beginnt schon mit der vertrauten Begrifflichkeit. Bei dem notwendigen neuen Blick auf die Tiere in ihrer Gesamtheit, also für die Tiere jenseits der halbwegs vertrauten Säugetierwelt, ist es unumgänglich, die Begriffe der ‚Wahrnehmung‘, des ‚Empfindens‘ oder ganz allgemein des Spürens und Rezipierens, also den Bereich der ‚Sinne‘ insgesamt aufzufächern – und sie von der am Menschen, danach auch an der Tierwelt entdeckten und erarbeiteten organischen Kategorien zu lösen. ‚Sinne‘ ist mehr als die Organe und Organzustände, die am Menschen und an den Säugetieren gewonnen wurden. Feinste Veränderungen an Wellen und Spannungsverhältnissen, an Oberflächengegebenheiten oder sonstigen Reizauslösern können in einzelnen Lebewesen (seien es nun seltener betrachtete Tiere oder Pflanzen) ‚ankommen‘ und dieses spezifisch bewegen. Die Deutung der Wirkzusammenhänge muss demgemäß vielseitiger werden. Dasselbe gilt für den Bereich des ‚Sich-Äußerns‘: Auch hier wird der Blick noch immer wesentlich von den Erwartungen des Menschen und seiner Beschreibungen der ihm verwandten Säugetierwelt geprägt. Die Bewegungsabläufe der Bienen gaben da früh erste Impulse, aber viele weitere Modi solchen ‚Äußerns‘ sind noch zu erwarten, etwa willkürlich veränderte Aussendung von ‚Stimmungsstoffen‘ oder Ausgaben sonstiger Signale. In jüngerer Zeit mehren sich die Belege, dass auch Pflanzen in erheblichem Umfang über Duftstoffe ‚kommunizieren‘, den Angriff von Fressfeinden anzuzeigen, so dass andere (artengleiche) Pflanzen ihre Abwehr organisieren können. Bei der Anerkennung und Bewertung der Vermittlungswege solcher Signale kommt es freilich zu erheblichen innerwissenschaftlichen Differenzen; anerkannt werden am ehesten solche, die sich in gewisser Anlehnung an die organische Anlage der Säugetiere beschreiben lassen.

Das bedeutet nichts anderes, als dass jedes Lebewesen erst einmal in sich als komplexes spezifisches Ganzes und zugleich als wesentlicher Mitträger des Lebensganzen ernst zu nehmen ist, gerade auch an dem Ort, wo wir es vorfinden, auch wenn es auf den ersten Blick scheinbar unauffällig und unbedeutend anmutet. Nur ein geduldiges Nachverfolgen der vielfältigen Lebensbezüge kann uns den Beitrag des einzelnen Lebewesens zum Naturvollzug finden lassen, kann zeigen, wie es in den Wechselbeziehungen steht, die bis zu uns hin reichen, kann also sichtbar machen, wie notwendig all das auch für den Menschen ist. Schließlich ist der Mensch, aber

auch wohl die meisten Tiere, selbst ein Mikrobiom, ein Lebensort, Lebensraum für andere kleinere Lebewesen, und dies nicht etwa nur beeinträchtigend, sondern eben weil die Tätigkeit, das Leben dieser anderen Lebewesen im Menschen oder im Tier das raumgebende Wesen, Mensch oder Tier, überhaupt erst leben lässt, ihm seine Lebensvollzüge ermöglicht. Dies aber wiederholt sich im Größeren; denn die Einbettung des Menschen in seine Mitwelt spiegelt denselben Zusammenhang, lediglich auf höherer Ebene. Entscheidend ist es daher, die Austauschprozesse des Lebendigen nachdrücklicher und präziser in den Blick zu nehmen, auch das Wirken und das Lebensganze scheinbar unbedeutenderer, weniger sichtbarer Tiere und Lebewesen zu beachten.

Für eine Tierethik stellt sich dann auch nachdrücklich die Frage nach Stufungen in der Tierwelt. Sollen alle Tiere gleich behandelt, bewertet werden, oder lassen sich sinnvolle Differenzierungen herausarbeiten, die gleichwohl hinsichtlich eines Naturganzen ethischen Ansprüchen genügen können. Denn Getötetwerden und Töten sind Grundphänomene des Lebendigen. Und der Mensch wie viele Tiere leben vom Tod von Anderem, sei es nun ein Tierwesen oder ein Pflanzenwesen. Wie sind Akte, die dem berechtigten puren Lebenwollen entspringen, insgesamt zu bewerten? Eine abwägende Betrachtung wird immer dem Einzelnen im Ganzen Wert zuerkennen und dabei sicherlich auch das Besondere des Menschen berücksichtigen müssen.

Dabei ist freilich zu beachten, dass die im 19. Jahrhundert beschriebene Hierarchisierung der Arten nicht unbedacht übernommen wird. Die damals erarbeitete „Entwicklung der Tiere“, die auch in der heutigen Wissenschaft für die tierethische Einschätzung eine nicht unerhebliche Rolle spielt, ist ganz wesentlich auch ein Produkt einer (causalistischen) Logik, die das griechische Denken erworben hat, die dann zur Selbstverständlichkeit geronnen ist. Wenngleich diese Logik zweifellos als höchst effektiv gelten kann und auch zeitliche Verläufe in vielem durchaus angemessen zu beschreiben in der Lage ist, verdrängt sie andere Entfaltungs- und Differenzierungsimpulse, zu denken ist etwa an Komplementierungsvorgänge, Kontrast- oder Analogiebildungen, Symmetrieprozesse, die einem kausallogischen Blick (und dessen Geschwister, dem finallogischen funktionalistischen Blick) kaum zugänglich sind und sein können. Die vielen beobachtbaren Austauschprozesse können nur teilweise – und oft auch nur unter Nichtbeachtung wesentlicher Erscheinungen – auf kausalfinale Zweckzusammenhänge zurückgeführt werden. Erst eine Relativierung der vertrauten Denk- und Analyseinstrumente wird uns veranlassen können, Ansätze zu finden, die uns unvertrautere, unserem Alltag fernere Tiere angemessen sehen zu können.

Freilich kann das nicht heißen, dass auf den eigenen Blick des Menschen verzichtet werden könnte: Dieser wird immer maßgeblich bleiben, wie schon Cusanus in seiner produktiven Bekräftigung der Aussage des Protagoras, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei, feststellte – denn wir haben keinen anderen Maßstab als unser Erkenntnisvermögen. Als Menschen können wir immer nur als Menschen

sprechen, es gibt nirgends einen festen, von allem unabhängigen ‚äußeren‘ Punkt. Verfehlt wäre es allerdings, diese Aussage so zu deuten, dass sich alles nach dem Menschen richten müsste – der Mensch ist ja nur ein sehr kleiner Teil des Naturganzen. Ein Übermaß in der Anerkennung und Erfüllung der Ansprüche des Menschen würde – eben wegen der Vernetzung des Lebendigen im Naturganzen – die Lebensgrundlage und die Lebensmöglichkeiten des Menschen zerstören. Ein ‚Bekämpfen‘ von ‚Schädlingen‘, Vernichten von ‚Unkraut‘ im Über-Maß wird *uns* schädigen, vernichten. Die Natur wird immer fortleben, die Frage ist lediglich, wie lange der Mensch deren Teil sein wird. Das zuweilen als Ideal hingestellte Post- oder Transhumane kann zu diesen Fragen nichts Ernsthaftes beitragen, stellt es doch letztlich nichts anderes dar als einen absonderlichen Fluchtversuch aus der eigenen Spezies; die Natur wird dergleichen verschwinden machen.

Tierphilosophie, das Nachdenken über Tiere und ihre Lebenszusammenhänge, über die Verschränkungen der Tiere mit dem Leben des Menschen, und Tierethik, das Beachten, ‚Wertschätzen‘ und Schützen der Tiere – unter Einschluss der Pflanzen – müssen ernst genommen werden, gerade auch des Menschen wegen, der ohne sie nicht leben kann. Zu entwickeln ist eine ökologisch bewusste Interdependenzethik, die das Beziehungsgeflecht der Teile des Lebenden in den Mittelpunkt stellt, und das bedeutet auch den Tieren einen größeren Raum zu geben, sie und ebenso die umgebenden Pflanzen mit Sorgfalt in ihren Bedürfnissen zu beachten.

Anstöße in diese Richtung sollen die nachfolgenden Darlegungen geben, Anstöße, die in sehr verschiedene Richtungen gehen und sich selbst als lediglich beispielhaft verstehen. Sie erfolgen – bei diesem Thema sicherlich nicht überraschend – aus philosophischer, aber auch aus stärker biologisch und umweltpolitisch geprägter Sicht, was sich auch in der jeweiligen Darstellungsform niederschlägt, die teils eher essayistisch, teils strenger wissenschaftlich gestimmt ist.

Den eröffnenden Aufriss für das notwendige Gespräch über die Verschränkungen von Mensch, Tier und Pflanze und die daraus entspringenden Verpflichtungen im Heutigen bietet der Forstwissenschaftler und Publizist *Peter Laufmann*, der durch Studien zur Interdependenz des Lebens in den Böden hervorgetreten ist. Unmittelbar aus der Praxis der gesellschaftlichen Auseinandersetzung sprechend, weist er die notwendigen Perspektiven eines Nachdenkens über das Tier auf und lässt das viele, als Einzelbefund Bekannte als einen großen Zusammenhang wahrnehmbar werden. So gelingt es ihm, die allgegenwärtige Bequemlichkeit im Wahrnehmen und Denken, aber auch die Eigensucht und Gewinnsucht des Menschen aufzubrechen. Jenseits aller Tiersentimentalität und fern jedes Tierfundamentalismus stellt er seine Forderung nach einer die Tiere einschließenden Ethik ausdrücklich in den schlichten und strengen Zusammenhang reiner Notwendigkeit. Ohne ein verzichtendes Zurücktreten des Menschen, ohne eine Besinnung auf die uns durch die ökologischen Gegebenheiten gesetzten Grenzen und ein Eingehen auf die Lebensbedürfnisse der anderen Lebewesen, also eine ökologische Interdependenzethik, werden wir unser Leben ruinieren.

In dieser Linie fragt *Werner Ingensiep* danach, was überhaupt ein Tier sei, und er verfolgt die wechselnden näheren Bestimmungen von ‚Tier‘ durch die Zeit, die sämtlich zwangsläufig mit biologische- und philosophiehistorischen Implikationen und ethischen Bewertungen verbunden sind. Daneben kommen eindrucksvolle Befunde der jeweils neu entdeckten lebensweltlichen Bezüge der Tiere in den Blick, die ihrerseits ethisch relevante Aspekte aufwerfen. Immer neue Phänomene werden an den einzelnen Tieren festgestellt, was zu veränderten Bestimmungen der Tiere führt und Neukonzeptionen von Gruppen- und Artzugehörigkeiten nach sich zieht. Auf diese Weise verflüssigen sich gleichsam Begriff und Vorstellung vom Tier, aber es werden auch immer neue Aspekte der Spezies Tier sichtbar, die für eine tierethische Sicht bedeutsam sind und berücksichtigt werden müssen.

Die Zoologin *Kirsten Traynor* verfolgt die komplexen Zusammenhänge beispielhaft an einer Tier-Familie, bei den Bienen, die einerseits unmittelbar dem Menschen ein wichtiges Lebensmittel schenken, die andererseits auch die Wechselwirkung zwischen Tier und Pflanze und die Abhängigkeit des Menschen von dieser Wechselwirkung besonders klar vor Augen rücken. Denn ohne Bienen (und ähnlich wirkende Tiere) erfahren viele Nahrungspflanzen keine Bestäubung zur Fortpflanzung, ohne sie kommt es zu keiner Fruchtbildung. Pflanzen und Bienen brauchen einander, und jede Seite bewegt sich in diesem Verhältnis, um das je Eigene zu fördern, das Erforderliche zu gewinnen. So entwickeln sich Bienen und Pflanzen aneinander, nicht immer in der angelegten Weise, wie Beispiele parasitär-räuberische Bienen zeigen, die ‚gelernt‘ haben, Nektar zu rauben, ohne zu bestäuben – was, wenn es sich verbreitete, die Existenz der Blütenpflanze gefährdete. Bienen und Pflanzen sind mit diesem Wechselspiel in den größeren Naturzusammenhang gestellt, der – bei erheblicheren Veränderungen, etwa klimatischen Verschiebungen – das eingespielte wechselseitige Nutzen und Darbieten empfindlich stören und zu Verlusten bis hin zum Erlöschen von Austauschbeziehungen und dem Aussterben von Tierarten führen kann. Deutlich wird so das Koevolutive der Lebewesen, das Interdependente im Gesamten, das daher ein tatsächlich Maß gebender Gesichtspunkt des notwendigen ethischen Blicks auf die Natur sein muss.

Eine derzeit besonders umstrittene Frage im Bereich der Tierethik behandelt *Heike Baranzke*, die den Begriff des ‚Speziesismus‘ auf seinen Gehalt und seine Verwendung im Rahmen des Ringens um eine angemessene Tierethik überprüft. Sie legt dar, dass ‚Speziesismus‘ (‚speciesism‘) in der Diskussion um die ethische Bewertung der Tierwelt weitgehend den älteren philosophischen Begriff des ‚Anthropozentrismus‘ ersetzt, jedoch mit einem zusätzlichen anklagenden Akzent. Begründet ist das durch den Zusammenhang der Begriffsfindung, denn dieser ist (auch als Nachbildung von ‚racism‘) durch den Kampf gegen die Versachlichung und faktische Abwertung des Tieres, zumal im Rahmen der Tierversuche, geprägt und wurde dann absichtsvoll in den Kontext ethischer Begriffe wie ‚Menschenwürde‘ und ‚Menschenrechte‘ gerückt. Doch eine schlichte Delegitimierung von ethischen Ansprüchen hinsichtlich des Menschen und eine unreflektierte Gleich-

setzung von Tier und Mensch kann das Anliegen einer das Ganze der Tierwelt erfassenden ethischen Haltung gegenüber den Tieren nicht fördern. Denn im Rahmen der bisherigen „antispeziesistischen“ Ethik wird kaum je die Frage gestellt, was ein Tier sei, ob es Hierarchisierungen innerhalb der Tierwelt geben kann, und welche Tiere davon erfasst sein sollten. Die Natur kann nicht aufgeteilt werden. Es kann in der Tierethik nicht einfach nur um die sentimental aufgeladenen Haustierarten, Primaten und zooaffinen Beispieltiere (wie Löwen, Elefanten, Eisbären und andere Säugetiere) gehen. Bemerkenswerterweise aber spielt die Artenvielfalt, das Naturganze, die Vernetzung zwischen Tierwelt und Pflanzenwelt und auch die Frage der Natürlichkeit des Tötens und Getötetwerdens in der antispeziesistischen Argumentation kaum eine Rolle.

Zuletzt wendet sich der Blick nach Osten, in eine frühere Zeit. *David Bartosch* erläutert an einem bislang kaum beachteten chinesischen Text des 18. Jahrhunderts die spezifischen Wertungen und Deutungen dessen, was der Hauptstrom des europäischen Denkens in der Frühneuzeit mit dem Begriff der ‚Seele‘ verbindet, in han-chinesischer, mandschurischer und cartesianischer, europäisch-christlicher Sicht. Denn, wie sich ergab, enthält dieser besondere Text alle drei genannten Komponenten; er wurde verfasst von einem Kenner der chinesischen Kultur, einem französischen Jesuiten in China, der damit der han-chinesischen Bevölkerung unter der mandschurischen Herrschaft unausgesprochen die grundsätzliche Übereinstimmung der traditionellen han-chinesischen Vorstellungen von ‚Seele‘ mit dem, was in europäisch-christlichem Verstehen unter ‚Seele‘ verstanden wird, nachweisen wollte. Wesentliches Moment dabei ist auch die Frage der ‚Seele‘ des Tieres. Erhalten ist dieser Text aber nicht im han-chinesischen Original, sondern in einer Mandschu-Version. Das führte zu wesentlichen Verschiebungen, da die teilweise schamanistisch geprägte mandschurische Geisteswelt Vorstellungen hat, die der europäisch-christlichen Sichtweise weniger fremd ist als die traditionelle han-chinesische Sicht. Damit bietet der Text ein komplexes Ineinander von drei Kulturen, die das, was ‚Seele‘ bei Mensch und Tier sein könnte, unterschiedlich sehen und gewichten. Eine allgemeine, globale Tierethik heute müsste sich mit solchen divergierenden Aspekten auseinandersetzen. So notwendig eine Tierethik ist, so sehr wird sie auch die vielen verschiedenen kulturellen Horizonte einbeziehen müssen.

Die Natur und ihre Teile stehen in einem durchaus labilen Gleichgewicht. Jede gewichtigere Veränderung, jeder Eingriff, muss sich dessen bewusst sein und zum inneren Gleichgewicht beizutragen suchen. Vorgänge, die einseitig Zwecke des Menschen zu optimieren meinen, können problematische Störungen auslösen, Ungleichgewichte herbeiführen. Eine neue, Interdependenzen anerkennende, ökologisch gelagerte Ethik, die Mitwesen schonen will, ist notwendig. Denn das Ganze ist unser Leben – es ist kostbar.

*Prof. Dr. Wolfgang Christian Schneider, Institut für Philosophie,
Universität Hildesheim, Domäne Marienburg, 31141 Hildesheim;
E-Mail: schneidw@uni-hildesheim.de.*

*PD Dr. Kirstin Zeyer, Institut für Philosophie, Carl von Ossietzky Universität
Oldenburg, Ammerländer Heerstraße 114–118, 26111 Oldenburg;
E-Mail: kirstin.zeyer@uol.de.*