

Nicht-menschliche Tiere in Kants Anthropologie

Zu den anthropologischen Grundlagen einer persistenten Hierarchie

Daphne Tokas

„Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf Erden lebende Wesen“ (37)¹ – um diese bemerkenswerte These, ihre Prämissen und moralischen Implikationen wird sich der vorliegende Essay ranken. Kants anthropologisches Unterfangen in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* kann hier jedoch nur vor dem Hintergrund kritisiert werden, dass ein einzelner Punkt, der zwar fundamental für Kants Werk überhaupt ist, zwar untersucht und mit Gegenthesen konterkariert wird, aber die Bestreitung dieses Punktes nicht alle aus ihm folgenden Argumente Kants korrumpieren kann oder soll. Der vorliegende Beitrag versteht sich lediglich als kurzer kritischer Kommentar zu Kants (vernunft-)anthropologischer Einschätzung dessen, was den Menschen „unendlich“ erhebe² über alle anderen Lebewesen,³ nicht aber als Kritik

¹ Zitiert wird nach der folgenden Ausgabe: Kant 2017.

² Es gibt bei Kant in diesem Zusammenhang des „Erhebens“ sogar einen vermeintlichen Konnex zwischen sozialen und physischen Merkmalen des Menschen. Kant behauptet, dass die Zweibeinigkeit des Menschen aus der Vereinfachung des sozialen Miteinanders resultiert sei. Er führt die Erhebung des Menschen über alle anderen Tiere zugleich nun auf diese Körperlichkeit zurück. (vgl. Brandt 1999.). Es ist also ein körperliches – soweit mag das stimmen – und zugleich aber metaphysisches Erheben, das aus dem aufrechten Gang interpretiert wird. Diese Logik des Oben-versus-Unten, die sich bei Hegel findet (vgl. ebd.), rührt nicht zuletzt aus der christlichen Perspektive. Der Mensch ist hier die Schaltstelle zwischen dem göttlichen Oben und dem tierischen Unten – seine Definition hängt also davon ab, dass diese beiden Parameter als solche auch festgesetzt werden.

³ Eine solche Hierarchie und kategoriale Abgrenzung stand schon lange vor Kant in der Kritik. Bei P. Bayle im 1697 veröffentlichten *Dictionnaire historique et critique* ist die Möglichkeit eines tierlichen Geistes und Bewusstseins der Prüfstein aller Theorien des Geistes. Diese in der Philosophiegeschichte so frühe Kenntnis wird seit Kant häufig übergangen – ganz so, als sei es nicht auffällig, dass sich die Definition des menschlichen Geistes vor allem daran formt, wie wir den tierlichen (Nicht-)Geist konstruieren. Sogar Montaigne, der sich in seiner *Apologie für Raymond Sebond* schon früh gegen die prinzipielle Tier-Mensch-Dichotomie auf der Grundlage der Gottesebenbildlichkeit stellte, stand für „Rangordnungen und Stufen“ (Montaigne 1965, 459) ein. Das muss nicht falsch sein, jedoch enthüllt dies eine Leerstelle: Ein nicht-hierarchisches Denken, in der Unterschiedlichkeiten *weder* einen

an dem zeitgeschichtlichen Dispositiv oder dem pragmatischen Bestreben, vor dem Kants Anthropologie entstand.

Dennoch bestreitet der Essay seine Argumentation notwendig aus zeitgenössischen Diskursen in Philosophie und Naturwissenschaft. Schon Kants Prämissen – so sehr auch die Philosophie des Geistes mit der Analyse von Argumenten und *begrifflichen* Zugängen konfrontiert ist und *nicht* mit empirischen Datenanalysen – halten den Beobachtungen der modernen empirischen Biologie nicht stand, wenn sie vor dem Hintergrund der kognitiven Ethologie, die mentale Gehalte bei ihren Untersuchungen *voraussetzt*, gelesen werden. Denn vor der zeitgenössischen Verhaltensforschung⁴ fällt der von Kant konstruierte philosophische Mensch, der zugleich Tier – „im Natursystem als eine Tierart“ (344) und doch nicht nur Tier sei – „im Weltsystem als Intelligenz“ (344) –, auseinander, weil Kants dualistisches Menschenbild den Menschen als Natur- und Vernunftwesen entwirft, als sei dies ein Gegensatz, der sich *allein im Menschen* vereine. Die hierin liegende axiomatische Reduktion wird grundsätzlich übergangen, wenn über Kants Anthropologie gesprochen wird, ganz so, als sei diese Prämisse unproblematisch.

Dafür zunächst ein kurzer Überblick über das dualistische Bild, das Kant adaptiert: Als Naturwesen ist der Mensch bei Kant heteronom, fremdbestimmt von seinen natürlichen Trieben. Als Vernunftwesen dagegen erscheint er autonom und nichts anderem als seinem freien Willen – der kantische Begriff des Willens wurde bereits bei Sussmann kritisiert⁵ – verpflichtet. Diese Aufteilung kommt nicht aus dem Nichts, sondern hat Gründe in einer alten Differenzierung von Natur und Kultur, unter die auch die darin lebenden Individuen aufgeteilt werden: Kant konzipiert seine Definition des Menschen, der zu Natur *und* Kultur gehöre, qua Abgrenzung zu nicht-menschlichen Tieren. Dabei sind die Eigenschaften des Menschen hauptsächlich charakterisiert über ihre Nicht-Nur-Tierlichkeit, so als sei die Eigenschaft, denken zu können, die dem Menschen bei Kant zur von *allen* anderen Tieren abgrenzenden Menschwerdung zukommt – eine Eigenschaft, die den Menschen vom Tierreich *abhebe*. Bereits der Sprachwissenschaftler John R. Searle

kategorialen Ausschluss der Tiere aus vermeintlich menschlichen Kategorien (Kant) *noch* eine graduell bis zum Menschen aufsteigende Differenzierung (Darwin) bedeuten, scheint der bisherigen Philosophiegeschichte nicht denkbar gewesen zu sein. In beiden Optionen wird der Mensch lediglich als Tier + x gedacht, vgl. auch Wild 2008, 58.

⁴ Durch spezifizierende Versuchsanordnungen ist es so zumindest möglich, die Gefahr des Anthropomorphismus kritisch zu wenden und ihn als heuristische Methode geltend zu machen, vgl. Perler – Wild 2005, 58.

⁵ Der Begriff, so der Autor, „rests on a mistaken, if understandable, picture of the will“, Sussmann 2001, 213.

störte sich daran, dass zahlreiche Philosoph*innen trotz der Bestätigung, dass der Mensch ein biologisches Wesen – und auch bei allen mentalen Fähigkeiten *nichts anderes* – ist, die These aufstellen,

„daß Tiere nicht denken können, d.h. dass sie keine Gedankenprozesse im von mir beschriebenen Sinne haben können. Ich bin, offen gestanden, *a priori* äußerst misstrauisch gegenüber jedem Argument dieser Art, da wir von vornherein wissen, dass Menschen tatsächlich Intentionalität und Gedankenprozesse haben, und wir wissen, dass Menschen biologisch mit dem restlichen Tierreich zusammenhängen. Unabhängig von seiner logischen Oberflächenform muss jedes Argument gegen die Intentionalität und das Denken der Tiere das folgende Stück spekulativer Neurobiologie implizieren: Der Unterschied zwischen dem menschlichen und dem tierischen Gehirn ist so beschaffen, dass das menschliche Gehirn Intentionalität und Denken erzeugen und aufrechterhalten kann, das tierische jedoch nicht. Angesichts dessen, was wir über das Gehirn der höheren Säugetiere [...] wissen, muss jegliche Spekulation dieser Art atemberaubend verantwortungslos erscheinen“.⁶

Auch heutzutage noch gibt es Denker*innen, die dieser Spekulation verfallen und damit eine metaphysische Behauptung auf eine falsche biologische Idee stützen. Kant konstruiert, auf einer metaphysischen Ebene, ebenfalls einen philosophischen Menschen anhand mentaler *und*, so als seien bestimmte, subjektkonstituierende mentale Eigenschaften in der Fauna sonst garantiert nirgendwo zu finden, biologischer Parameter. Dies macht den Abgrenzungsversuch, so die zu diskutierende These des vorliegenden Essays, so defizitär, denn Kant öffnet nicht nur einen alten kategorialen Unterschied dort, wo man nur einen graduellen⁷ Unterschied argumentieren kann, sondern bezieht die Argumente für seinen *philosophischen* Menschen zugleich aus philosophischen *und* marginalisierenden, fehlerhaften biologischen (Schein-)Betrachtungen. Da der kategoriale Unterschied Eigenschaften dieser Kategorie zum Alleinstellungsmerkmal der unter diese Kategorie („Mensch“) fallenden Individuen erklärt, ist das Differenzkonstrukt axiomatisch.

⁶ Searle 2005, 135.

⁷ Die Diskussion ist ohne Zweifel viel älter, man denke an Humes Treatise of Human Nature I3, 16 („On the reason of animals“), in Hume 1978, 176ff. Entgegen der „unübersehbaren Kluft“, die Kant in der Einleitung der KdU stark macht (KdU V 175,36-176,1) gab es bereits 1777 einen Beitrag von Johann Nicolas Tetens, der fragte: „Ist nun der Unterschied zwischen Menschen und Thieren blos ein Stufenunterschied? Oder ist Verschiedenartigkeit da?“, Tetens 1913.

Um dies im Detail zu verfolgen, muss nun zunächst Kants Verständnis der anthropologischen Differenz unkritisch akzeptiert werden, wenn weiter mit dem Text verfahren werden soll. Es soll hier dennoch im Rahmen der vorliegenden These kurz diskutiert werden.

1. Vernunft und Sprache als menschliche Fähigkeiten

Natur- Kultur und Unvernunft- Vernunft werden in der Philosophiegeschichte seit geraumer Zeit wie selbstverständlich als parallele, wenn auch keinesfalls überlagerte oder gar identische Begriffe verstanden. Mit ihnen steht und fällt die Definition des Menschen in Abgrenzung zu nicht-menschlichen Tieren. Die Vernunft als das Vermögen, selbst erarbeitete Schlussfolgerungen zu ziehen und danach zu handeln, ist in diesem Verständnis dem Bereich der menschlichen Kultur, nicht der tierischen Natur zugeordnet worden. Bevor in diesem Essay das damit in Verbindung stehende „Ich denke“ thematisiert wird, zunächst einige Stichworte zu dem „kantischen“ Menschen, der als einziges denkendes Subjekt konstruiert (und marginalisiert!) wird, und dessen „Vorläufer“:

Mit dem Begriff „zoon logikon“ verweist als Erster bereits Aristoteles auf die Fähigkeit des Menschen zu „denken“ – dabei wandelt sich im Laufe der Philosophiegeschichte die Definition von Denken, Logos, Geist, Vernunft und ratio –, macht jedoch mit der Formulierung als „zoon“ zugleich deutlich, dass dies auch die Eigenschaft sei, die den Menschen von allen anderen, *weil* nicht-menschlichen, Tieren unterscheidet. Letzteres „weil“ ist wie folgt zu erklären: Ein „zoon X“ zu sein, bedeutet, dass unter diesen Begriff alle „zoa“ / animi (Tiere) fallen, auf die X zutrifft. Wenn der Mensch *das* „zoon logikon“ *ist*, bedeutet dies aber nicht nur, positiv gewendet, die Gegenposition zum Materialismus und Biologismus, sondern in dieser negativen Beschränkung heißt es auch, dass keine andere Spezies mehr unter diesen Begriff fallen kann. Dieser Begriff ist axiomatisch, das heißt: unter ihn kann nur fallen, was bereits durch seine Einschränkung vorgegeben ist. Anders formuliert bezieht der Begriff „zoon logikon“ *in der bisherigen philosophischen Verwendung als Synonym für „Mensch“* seine Beschränkung aus seinem Begriff selbst. Jede Anthropologie wird damit zur Vernunftanthropologie. Eine Daseins- und Wesensbeschränkung des Menschen als Vernunftwesen erzeugt schon mit Blick auf die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz Probleme. Das kritisierte bereits Heidegger. Man hat als cartesianische*r Vertreter*in der

„These von der psycho-physischen Doppelnatur des Menschen“,⁸ wenn man dies als das ausschlaggebende Unterscheidungs- und Alleinstellungsmerkmal X definiert, keine andere Wahl als eine Anthropologie zu formulieren, die um dieses Merkmal als Abgrenzungskategorie kreist. Die Definition des Menschen speist sich in einer solchen Anthropologie aus einer Setzung, die im Wesentlichen ihrem Abgrenzungswunsch⁹ Ausdruck verleiht.

Kant differenzierte den Begriff des *zoon logikon* / *animal rationale* aus, indem er, ganz im Sinne der Aufklärung, die These aufstellte, der Mensch sei zuerst *animal rationabile*, das durch Verwirklichung seiner Vernunftfähigkeit¹⁰ – qua Erziehung und Bildung – dann zum *animal rationale* werden könne. Auch hier fällt jedoch eine noch viel tiefgreifendere Axiomatik, eine noch schneidendere Beschränkung auf, welche die Neudefinition nahelegt: Nun ist der Mensch nicht nur das *einzigste* Tier, das zur Ratio gekommen sei, sondern auch das *einzigste* Tier, das die *Potenzialität* hierzu aufweise und zur allgemeinen Perfektibilität strebe (309).¹¹

Die menschliche Sprache ist nun der eigentliche Kristallisationspunkt des Alleinstellungsmerkmals „Vernunft“ und zugleich, für Kant und die auf ihn folgende Tradition, die Besonderheit der menschlichen Sozialität gegenüber der des restlichen Tierreichs: Das Mensch heißt in diesem Denken *zoon logon echon* und ist damit Subjekt. Die (hier gemeinte propositionale) Sprache sei eine Eigenschaft,

⁸ Beckmann 1993, 682.

⁹ Man nehme etwa Sätze in der Anthropologie wie: „Die Menschen sind insgesamt, je civilisierter, desto mehr Schauspieler; sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor Anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an“ (67) oder auch: „In Ansehung der Triebfedern unterscheidet sich der Mensch darin deutlich von anderen Tieren, daß er eine Neigung hat, sich bei den übrigen seiner Gattung in Wert zu setzen und sich selbst geltend zu machen“ (343). Neuste Forschungen sprechen dagegen, vgl. Brensing 2015 besonders 166f. Die Gegenbeispiele in der Natur sind zahlreich. Hierarchische Strukturen in Wolfsrudeln sind darauf angelegt, über die Demonstration von Macht eine Position innerhalb des sozialen Gefüges zu erreichen oder zu verteidigen, dasselbe gilt für den Fall, dass zwei Männchen um ein Weibchen kämpfen. Was das Schauspiel angeht, kann die Verhaltensforschung seit langem Beispiele der Fauna bieten, in denen ein Tier eine Täuschung begehen muss, um einen Artgenossen zu überlisten. Jedes Miteinander ist performativ – davon sind nicht-menschliche Tiere nicht ausgeschlossen. Vgl. dazu Römer 2014, 145ff.

¹⁰ Vgl. Kommentar hierzu von Brandt 1999, 469.

¹¹ Dass die Auffassung, es gäbe Lebewesen und sogar einzelne Menschengruppen, die zum „Fortschritt“ nicht befähigt seien, nicht nur bei Kant zu rassistischen, sexistischen und spezieisistischen Tendenzen führte, ist bekannt. Das ist aus evolutionsbiologischer Perspektive nicht nur Streitbar, sondern auch eine weder bislang logisch argumentierte noch naturwissenschaftlich bewiesene Annahme.

die den Menschen (a) *zum Menschen mache* und ihn (b) von den Tieren nicht nur abgrenze, sondern ihn auch über sie „erhebe“. So soll sich auch in dem Beispiel der Tischgesellschaft „durch die Transparenz einer gemeinsamen Sprache hindurch eine Beziehung von allen zu allem einstellen“.¹² Es geht hier um die Annahme einer besonderen Relationalität zur Welt und ihren Gegenständen qua (menschen-)sprachlicher Befähigung. Der Mensch in Kants Anthropologie ist, so Foucault, Weltbürger „einzig und allein, weil er spricht“.¹³ Das ist vor dem Hintergrund der Diskussion, was man überhaupt als Sprache festlegt und ob eine gesteigerte Komplexität der Sprache eine kategoriale Veränderung bedeuten muss, zumindest fragwürdig.¹⁴ Nimmt man jedoch an, was Kant über den Stand der Sprache oder des das „Ich denke“ formuliert, so bleibt immer noch die Frage, warum dies eine „Erhebung“ der menschlichen Gattung über „den Rest“ der „Schöpfung“ bedeuten soll, weil nicht deutlich ist, über wessen Parameter Kant überhaupt spricht. Die Annahme, dass (a) und (b) zuträfen, führt wieder auf (a) und (b) zurück und ist nur durch dieselben erklärbar. Es handelt sich, offenbar, um eine Setzung, die bereits andere Definitionsmöglichkeiten exkludiert. Wenn nur der Mensch dies Beschriebene ist (Nicht-nur-Tier), so folgen daraus logisch nur weitere Sätze, die in ihrer axiomatischen Beschränkung nur wieder dieses behaupten können. In der Kritik steht hier also nicht die anthropologische Differenz, sondern ihre axiomatische Grenzziehung *ex negativo* (*alle anderen Tiere sind „nur“ Naturwesen*) als Fundament einer *Anthropologie*.

2. Die Struktur der grenzziehenden Überhebung

Die Überhebung, die im ersten zitierten Satz dieses Essays gemeint ist, fällt ihrer Struktur nach schon früher auf. Bereits in der Einleitung wird eine Behauptung aufgestellt, die auf zahlreichen, in der Anthropologie nicht weiter verfolgten Prämissen gründet. Kant beginnt ähnlich wie Aristoteles in der *Metaphysica* („*pantes anthropoi tou eidenai oregontai fusei*“ [980a22]):

¹² Foucault 2010, 94.

¹³ Ebd. Das nimmt nicht nur nicht-menschlichen Tieren ihren potentiellen Personenstatus aufgrund einer beliebigen Setzung vermeintlich relevanter Eigenschaften für diesen Status (weil sowohl Rationalität und die Fähigkeit, sich auf etwas zu beziehen, als auch Gemeinschaftlichkeit und Soziales vermeintlich nur in der Menschensprache sich realisieren können), sondern auch Taubstummen und anderen in dieser Hinsicht beeinträchtigten *Menschen*. Wo die Abgrenzung zum Tier wenigstens noch denkbar ist, schlägt sie nun fehl für Mitglieder der eigenen Gattung.

¹⁴ Vgl. Perler – Wild 2005, 12ff.

„Alle Fortschritte in der Kultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist. – Ihn also seiner Spezies nach als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders Weltkenntnis genannt zu werden, ob er gleich nur einen Teil der Erdgeschöpfe ausmacht.“ (29)

Die „Kultur“ betrifft im Sinne von „Kultivierung“ das menschliche Kollektiv, sie kommt als Begriff in diesem Sinne noch mehrfach vor. Vom „letzten Zweck“ hingegen ist nur in diesem ersten Satz der Anthropologie die Rede. In der *Kritik der Urteilskraft* begründet Kant die These, nur der Mensch könne sein letzter Zweck sein, damit, dass dieser das einzige Lebewesen sei, das sich „einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann“ (KdU B383). So argumentiert er auch in der *Metaphysik der Sitten*.¹⁵ Unabhängig davon, ob Kant hier den Endzweck oder den letzten Zweck meint, scheint er die Ansicht zu vertreten, einem Lebewesen könne eine Eigenschaft und Befähigung zu x nur dann zukommen, wenn es von x eine begrifflich geartete Kenntnis besitze. Verführe man mit der gleichen Logik bei anderen Begriffen, so wäre das Tier allerdings in jeder Hinsicht auf der gleichen Stufe wie ein Stein oder ein Grashalm – für Kant sind sie deshalb konsequenterweise nur „Sachen“. Während der Mensch in der Anthropologie sowohl als Gattungswesen als auch als Individuum auftaucht, trifft auf Tiere nur Ersteres zu. Der Mensch gilt Kant als einziges Lebewesen, das auch als Person zu definieren sei,

„und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken hat [...]. Denn dieses Vermögen (nämlich zu denken) ist der Verstand.“ (37)

Der Versuch der Erhebung, wenn von dem Menschen als vernunftfähigem Tier gesprochen wird, um ihn gerade von „den Tieren“ abzugrenzen, ohne ihn damit zum Nicht-Tier zu erklären, aber zum Nicht-Nur-Tier, liegt darin begründet, dass

¹⁵ Vgl. Kant 1968, 385ff.

eine diesem Versuch inhärente Subjekt-Objekt-Spaltung immer auch Erniedrigung (und deshalb Erhebung) bedeutet: „Über die Subjekte läßt sich nichts sagen, das nicht zur Erniedrigung des Objektes beiträgt [...]. Traditionellerweise unterscheidet man auf der einen Seite den sozialen Akteur, der mit Bewußtsein, Sprache, Willen, Intention begabt ist, und auf der anderen das Ding, das (allein) kausalen Determinationen unterliegt“¹⁶ – „kulturspezifische Konstrukte [...], die uns von ‚dem Tier‘ *abheben* sollen“.¹⁷ Die Unterscheidung zwischen „dem Nur-Tier“ und „dem Nicht-Nur-Tier“ ist die Fortsetzung dieses „Abhebungs“-Dogmas. Wenn man die Elemente einer Menge (Mensch) dabei nun dadurch definiert, dass sie Elemente dieser Menge seien und andere Elemente (Nicht-Menschen) nicht Teil dieser Menge seien, ist nichts über die Menge gesagt. Tritt dies auf, ist es entweder leer oder axiomatisch. Kant gesteht zu, dass der Mensch ein gemäß dem Naturgesetz durch sinnliche Neigungen beeinflusstes Glied der Natur ist und dass dasselbe Vernunftwesen, das Kant als „den Menschen“ definiert, *auch* Naturwesen sei. Nur der Mensch habe dabei die Wahl, frei oder unfrei zu sein. Dieser Punkt aber verweist auf obige Leerstelle und wird bis heute in weiten Teilen der Philosophie unkritisch in den stillen Prämissen des Diskurses verteidigt. Dem praktischen Imperativ nach soll der Mensch jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebraucht werden. Die Vernunft und die daraus resultierende Würde eines jeden Menschen, die ihm *als* Vernunftwesen gegeben ist, erfordert eine diese Würde anerkennende *Behandlung*. Die Unterteilung von Unvernunft/Vernunft, Natur/Kultur hat, wie man daran erkennt, eine subtile moralische Implikation,¹⁸ die Kant einfach voraussetzt: Setzungen und Zuordnungen wie „Zweck“ und „Mittel“ definiert Kant sogar, indem er Mittel als Gegenstände mit vernunftlosem Wesen definiert, die nur relativen Wert haben, weil dieser von subjektiven Neigungen abhängig sei, während ein vernünftiges Wesen qua Zweckhaftigkeit an sich selbst einen allgemeingültigen Wert habe. Diese Prämisse hat gravierende Implikationen:

„Man kann es als den Zweck der Natur ansehen: daß jedes Geschöpf seine Bestimmung erreiche dadurch, daß alle Anlagen seiner Natur zweckmäßig entwickelt werden, und zwar, daß nicht bloß die species, sondern auch jedes Indi-

¹⁶ Latour 2010, 105ff.

¹⁷ Petrus 2013, 8.

¹⁸ Becker dagegen verdeutlicht, dass die Verbindungen der Anthropologie mit der kantischen Moralphilosophie nicht stark genug seien, um tatsächlich eine Parallelität zwischen den Schlüssen in der Kritik der praktischen Vernunft und den Thesen der Anthropologie herstellen zu können, vgl. Becker 2017, 14.

viduum endlich seine ganze Bestimmung erfülle. Bei den Tieren erreicht es jedes Individuum unmittelbar, beim Menschen nur die Gattung in langen Generationen.“ (352)

Vielfach wurde bereits in der Tierethik angemerkt, dass Kants Kurzschluss, moralisches Objekt könne nur sein, wer moralisches Subjekt ist, fehlerhaft¹⁹ und dass die Ableitung des moralischen Wertes aus einem diffus-anthropozentrischen Würdebegriff inkohärent sei.²⁰ Direkte Pflichten gegenüber nicht-menschlichen Tieren verneint Kant; er bleibt in seiner Ethik anthropozentrisch, sofern er allein das Verrohungsargument gelten lässt. Die hier zugrundeliegende Ableitung eines moralischen Wertes aus der Vernunftbegabung – die zudem nur in menschlichen Begriffen bemessen wird – ist reduktionistisch. Das ist kein neuer Vorwurf. Was aber oft übergangen wird, ist die Tatsache, dass Kant anhand eines einzelnen Merkmals eine moralische Implikation herzustellen meint. Midgley stellte Alternativen zur Verfügung,²¹ die Wolf aufgrund der Kriterienvielfalt „multikriteriell“²² nannte.

Man mag all dies als einen kleinen Makel der kantischen Ethik betrachten, der in der Anthropologie neu aufscheint – dieser Schönheitsfehler zeigt jedoch ein grundlegendes Problem der Natur-Kultur-Differenz auf, die Kant zieht, und eine Gefahr der Art und Weise, wie er dabei vorgeht; auch für Menschen, die in dieses Bild nicht passen. So wendet er den nie spezifizierten, inkohärenten Würdebegriff an, der den Spezies einem einzigen Kriterium entsprechend zugeteilt und abgesprochen wird. An diesem Würdebegriff hängt der moralische „Wert“ – eine Gleichsetzung, bei der über den diffusen Würdebegriff ein Scheinargument eröffnet wird:

„Freiheit ist allein die Würde der menschlichen Natur. Durch sie (ist er Person), kann eine Würdigkeit haben oder des Lebens, der Glücks- und Naturgüter würdig sein. Das Vieh genießt des Lebens und der Natur, ohne deren würdig zu sein. Es kann also kein letzter Zweck sein. Nur allein der Mensch kann einen Endzweck der Schöpfung ausmachen.“ (343)

Im Scheinargument „Es kann *also* kein letzter Zweck sein“ kristallisiert sich das Bedürfnis der Grenzziehung heraus, die Kant an nur einem einzigen Merkmal festzulegen versucht: Vernunft, ausgedrückt in der menschlichen Sprache. Diese

¹⁹ Vgl. Pluhar 2015, 115f. Und DeGrazia 2015, 133ff.

²⁰ Vgl. Lohmar 2017, 14ff. – Lohmar untersucht die Inkohärenz des Menschenwürdebegriffs in der ersten Hälfte des Werkes.

²¹ Midgley 2008, 158.

²² Vgl. Wolf 2008, 24.

Sprache aber – und hier liegt das Problem der anthropologischen Grenzziehung Kants – „ist keine natürliche, der psychophysischen Struktur bereits innewohnende Gegebenheit, sondern eine historische Produktion, die als solche weder dem Menschen noch dem Tier im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden kann.“²³

3. „Ich“ denken können und „Ich denke“ denken können

Interessant ist nun bei Kant vor allem die Ableitung der vermeintlichen Erhebung aus dem „Ich“ und die Gleichsetzung mit dem *Bewusstsein seiner selbst*.²⁴ Kant zementiert durch diese Parallelisierung das eigene Bestreben, den Menschen über alles zu erheben, ohne alternative Selbstbewusstseinsbegriffe als denkbar auszuweisen. Dies verdient eine eingehendere Betrachtung.

Das Tier ordnet Kant der simplen Existenz des Körpers als Materie zu, der durch naturgegebene Instinkte und Sinnesreize ohne den Bedarf eines *Selbstbewusstseins* funktioniere. Das begründet er damit, dass das Tier weder sein ‚Ich‘ denken, noch überhaupt „Ich denke“ denken könne (oder überhaupt etwas denken könne, das durch propositionale Sprache ausgedrückt werden kann).²⁵ Ein Selbstbewusstsein oder Subjektstatus sei ohne dies nicht möglich. Das leuchtet zunächst ein, wenn man bedenkt, dass eine Proposition begrifflich strukturiert ist. Andererseits gibt es jedoch einige Kategorien intentionaler Zustände, die keiner Sprache bedürfen,²⁶ aufgrund derer man einem Lebewesen gemeinhin jedoch trotzdem eine phänomenal und intentional geartete Wahrnehmung zugestehen würde, die impliziert, dass das Lebewesen die Außenwelt von sich selbst trennen kann und sich bewusst als Entität verhält (ohne davon einen menschengesprachlichen Begriff haben zu müssen), in der Sprache Regans „subject-of-a-life“²⁷ ist. Für einen Begriff reicht es aus, wenn er semantisch evaluierbar ist und eine mentale Repräsentation in Form einer ungefähren Abstraktion (Type) des Token darstellt. Noch Horkheimer und Adorno bestritten diese vorsprachliche Möglichkeit – mit grotesken Implikationen:

²³ Agamben 2003, 47.

²⁴ Diese Gleichsetzung kritisierte schon Brandt, der in diese Kritik auch miteinbezieht, dass das vorgestellte „Ich“ der ganze Mensch in der Anthropologie sei, vgl. Brandt 1999, 103f.

²⁵ Dieter Mersch stellt dagegen heraus, dass der philosophisch gängige Zusammenhang zwischen Propositionalität, Aussage und Wissen nicht selbst wieder propositional eingelöst werden kann, sodass schon die Begründung des Zusammenhangs zwischen Sprache, Denken und Erkenntnis inkohärent bleibt, vgl. Mersch 2014.

²⁶ Searle 2005, 143.

²⁷ Regan 1986, 42.

„Die Welt des Tieres ist begriffslos. Es ist kein Wort da, um im Fluß des Erscheinenden das Identische festzuhalten, im Wechsel der Exemplare dieselbe Gattung, in den veränderten Situationen dasselbe Ding. [...] In der Tierseele sind die einzelnen Gefühle und Bedürftigkeiten des Menschen, ja die Elemente des Geistes angelegt ohne den Halt, den nur die organisierende Vernunft verleiht.“²⁸

Wie ist dann zu erklären, dass ein Wolf einzelne Rudelmitglieder als dem *Rudel* zugehörig verstehen und sich danach verhalten kann? Diese konkrete Zugehörigkeit ist nämlich nur dann ausfüllbar, wenn der Wolf eine Zuordnung zu übergeordneten Abstrakta, einer internen Repräsentation – dem Rudel – vornehmen kann.²⁹ Wie ist es möglich, dass eine Katze auf einen identischen Gegenstand anders reagiert, wenn sie etwas über ihn gelernt hat, zum Beispiel, dass er ungefährlich ist? Überzeugungen bilden die biologische Grundform der Intentionalität und sind nicht zwingend an allgemeine metasprachliche und semantische Prädikate gebunden.

Die vorliegende Kritik ist aber noch grundlegender. Kant hat in der KrV (1781/1787) bereits im Paralogismenkapitel der B-Auflage (B422) angenommen, der Satz „Ich denke“ drücke „eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung aus, [...] geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Object der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll; und die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Object, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch außer diesem Begriff gesetzt sei, oder nicht, Beziehung hat“. Den problematischen Aspekt einer im Grunde sprachfixierten³⁰ Idee fasst dagegen Brandt zusammen: „Daß wir eine empirische Selbst- oder Icherfahrung auch durch äußere Sinne haben und sich erst dadurch der Mensch im Ganzen für sich selbst gegeben ist, wird in der Anthropologie nicht thematisiert. Der Hörsinn hört nicht die eigene Stimme, der Sinn der Betastung ertastet nicht den eigenen Körper, das Auge sieht den eigenen Körper nicht im Spiegel.“³¹ Gleiches dürfte wohl auch bei Tieren der Fall sein: Sinnesreize müssen *irgendwo ankommen* – hier würde Kant noch zustimmen –, und das Individuum, das die Qualia phänome-

²⁸ Horkheimer – Adorno 1987, 279f.

²⁹ Vgl. Dretske 2002, 45.

³⁰ Zu Formen von „Sprache“ und deren anthropozentrischer Hierarchie, vgl. Perler – Wild 2005, 27.

³¹ Brandt 1999, 104.

nal erfährt – wenn es kein durch rein chemikalische Prozesse gesteuerter Einzeller ist, der der (Handlungs-)Entscheidung nicht bedarf –, muss darüber hinaus *subjektiv realisieren*, dass *es* die Entität ist, welche diese erfährt, um überhaupt Lebenssituationen und Konfrontationen mit natürlichen Problemstellungen bewältigen zu können. Auch der Mensch hat seine Intelligenz aus Notwendigkeit und der Konfrontation mit Aufgaben entwickeln müssen.³² Jedes Lebewesen, dessen Probleme sich nicht durch einen molekularen Automatismus lösen lassen, muss ein rudimentäres *Selbstbewusstsein* haben, weil es sonst zu einer Wahrnehmung eines Problems als *seines* Problems gar nicht befähigt wäre, und (zum Beispiel) jede Gewalt an sich einfach geschehen lassen könnte, weil es ja offenbar nicht den Eindruck hätte, von irgendetwas *betroffen* zu sein und dagegen handeln zu müssen, um zu überleben oder *sich* wenigstens gut zu fühlen. Es muss dazu nicht den sprachlichen Ausdruck „Ich“ / „Ich denke“ denken können. Diese Prämisse ist anthropozentrisch und anthropomorphisierend,³³ weil sie nahelegt, *sich als Subjekt einer Handlung zu denken* sei nur auf *menschliche* Weise möglich.³⁴ Wer dies glaubt, behauptet auch, dass das Sprechen einer Sprache den Gehalt eines Gedankens nicht nur verfeinert, spezifiziert und erweitert – denn das ist ohne Frage richtig –, sondern geht andersherum auch davon aus, dass das Sprechen einer

³² Andrews 2015, 28f.

³³ Das Spiegelexperiment ist ein gutes Beispiel dafür, dass jene, die den Anthropomorphismus-Vorwurf tätigen, selbst in anthropomorphe Strukturen ihrer Beurteilung fallen. Denn bloß, weil das Tier das Prinzip des Spiegels unter Umständen nicht erkennt, kann man nicht automatisch schließen, dass es sich nicht trotzdem als Individuum denken kann. Dass der Mensch sich ab einem gewissen Zeitpunkt im Spiegel erkennt und dieser Punkt allgemein als der Moment der Ich-Konstitution betrachtet wird, darf nicht auf das subjektive Wahrnehmen des Tieres projiziert werden. Auch Kinder, die sich noch nicht im Spiegel erkennen, könnten eine Wahrnehmung ihres Selbst besitzen und intuitiv wissen, dass sie eine Entität bilden.

³⁴ Kant selbst unterschied einen kritischen, der auf die Dinge an sich bezogen sei, von einem dogmatischen Anthropomorphismus, welcher sich nur auf unsere Vorstellungen richte (vgl. Becker 2011, 29.). Dennoch geht er in dieselbe Falle des dogmatischen Anthropomorphismus, wenn er zwar nicht-menschlichen Tieren keine menschliche Eigenschaft zuspricht, jedoch gleichzeitig alle *beim Menschen festgestellten* Eigenschaften als *unmöglich nicht-menschlich* festsetzt; das lässt auf eine umgekehrte Dogmatik schließen. Denn es muss nicht nur die *Zuschreibung* einer Eigenschaft im Anthropomorphismus begründet sein – auch die Einstellung, eine Eigenschaft sei bei einem Lebewesen *nicht* gegeben, muss auf anthropomorphe Denkstrukturen zurückgeführt werden, da alles menschliche Denken ebendies ist: menschlich, und da die Definition des Menschen in der westlichen Philosophiegeschichte offenbar wesentlich davon abhängt, was das Tier *nicht* sei, weniger davon, was der *Mensch* sei. Vgl. zur (fragwürdigen) Alternative des Egomorphismus Milton 2005, 255ff.

Sprache konstitutiv für diesen Gehalt sei.³⁵ Das ist eine nicht weiter reflektierte Unterstellung und wird von jenen Theoretiker*innen nicht hinreichend begründet, da sie der These folgen, Gehalt und sprachlicher Ausdruck seien identisch.³⁶ Anders gesagt implizieren die Behauptungen dieser Theoretiker*innen, der Gehalt des „Ich denke“ sei „Ich denke“ und impliziere nicht auch, *dass ich weiß, dass ich es bin, der denkt*.³⁷ Die Idee der „Erhebung“ rührt aus exakt diesem Missverständnis: Ein Selbst sei nur als sprachliches „Ich“ denk- und deshalb erlebbar, also hätten nur Menschen das so bezeichnete „Ich“.

Genauso darf es deshalb nicht von vornherein als normativ gesetzt sein, Selbstbewusstsein kategorial anders zu definieren als Bewusstsein, da auch hier der Blick aus denselben Gründen anthropomorphisierend ist: Relationalität zu einem Gegenstand oder zu sich selbst ist erst einmal kein kategorialer Unterschied. Dass man einen solchen kategorialen Unterschied ausmacht, liegt an der Überzeugung, die Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks „Ich denke“ sei zugleich Wesen und Beweis dessen, was Selbstbewusstsein in Abgrenzung zum Bewusstsein genannt wird. Überhaupt ist Kants Gleichsetzung von dem Besitz eines „Bewußtseins seiner selbst“ (37) und der Fähigkeit, „durch Ich zu reden“ (ebd.), in der Forschung, vor allem in der Sprachwissenschaft und in der Philosophie des Geistes, viel kritisiert worden.³⁸ Die Strategien eines vor eine Aufgabe gestellten Tieres sind nämlich offenbar nicht anders logisch zu begründen als durch die Annahme, dass dieses Tier sich bewusst ist, diejenige Entität zu sein, die vor diesem Problem steht.³⁹ Das ist die bisher einzig mögliche Erklärung dessen, was Tiere überhaupt dazu antreiben könnte, zu handeln, miteinander zu kommunizieren, ein soziales Miteinander aufzubauen und Aufgaben zu lösen, als dessen Subjekt sie sich notwendig wahrnehmen und verhalten müssen.⁴⁰ Der nackte Überlebenswille erklärt nicht die komplexe Einzelentscheidung eines Lebewesens in jeder Situation und in Relation zu dieser Aufgabe. Eine viel größere Anmaßung wäre es, dem Tier diese Fähigkeit zur selbstbewussten Entscheidung von vornherein nicht zuzugestehen und stattdessen auf der irrationalen Annahme zu bestehen,

³⁵ Vgl. Perler – Wild 2005, 58.

³⁶ Die Sprache, in der wir denken, ist nicht die öffentliche Sprache, vgl. Fodor 1975.

³⁷ Es wundert nicht, dass die gleichen Personen davon ausgehen, die kognitive Ethologie beruhe auf falschen Annahmen, vgl. Perler – Wild 2005, 58.

³⁸ Vgl. Beckermann 2014, 134ff.

³⁹ Dieser Gedanke ist schon bei Locke zu finden, vgl. Locke 1981, 428.

⁴⁰ Zur Differenzierung des Sich-selbst-Erkennens und Seiner-selbst-bewußt-Seins vgl. unter anderem Ploog 1989.

ein Rabe löse mathematische Rätsel in einem Taumel aus Instinkten und Affekten – auch Instinkte und Affekte wiederum sind anthropomorphe Einschätzungen und Überblendungen. Ein männlicher Pfau führe einen Balztanz auf, weil seine Federn sich automatisch öffnen, wenn die Form des weiblichen Pfaus auf seine Linse treffe. – Wie soll das physikalisch zu erklären sein? Hierfür müsste man einen Identitätstheoretischen Standpunkt vertreten, der jedoch in der Philosophie des Geistes längst überholt ist⁴¹ –, oder ein Biber forme das Holz zufällig so, dass es am Ende plötzlich einen Bau oder einen Damm erbe. Es gibt keinen chemischen Automatismus, der den Biber dazu bringen würde, seine Zähne in bestimmter Weise über das Holz fahren zu lassen, bis es die benötigte Form besitzt, und nirgendwo in der Geartetheit eines mathematischen Rätsels liegt der Zwang für den Raben, intellektuell in *einer bestimmten* Weise auf dieses Rätsel *reagieren* zu müssen. Ein biologischer Körper in einer Welt von Aufgabenstellungen zu sein, die der Sicherung des Wohlbefindens und Überlebens dienen, ohne durch einen mikrobiologisch begründeten Automatismus von der Verantwortung für das eigene Leben befreit zu sein (wie etwa eine Amöbe), bedeutet, sich als handelndes Element in einer Situation wahrnehmen zu müssen,⁴² da sonst ein dem Wohlbefinden und Überleben schädlicher Zustand der Lethargie und Handlungsunfähigkeit eintreten würde. Der Rückgriff auf den Instinkt-begriff reicht nicht aus, da er absurde Unterstellungen (s.o.) in Bezug auf das natürliche Verhalten höherer Tiere impliziert. Ohne ein Netz von Überzeugungen,⁴³ das sich auf den *Gehalt* dessen bezieht, was Menschen mit Begriffen fassen (als sei ohne menschen-sprachliche Begriffe nichts fassbar⁴⁴), und ohne die Fähigkeit, wenigstens einfache Schlüsse zu ziehen⁴⁵ – etwa im mentalen Nachvollzug eines Ablaufes⁴⁶ –, kann ein komplexer Organismus nicht überleben.⁴⁷ Gegen das berühmte Zitat Benthams, es sei für tierethische Fragen nicht relevant, ob Tiere „denken“ können, kann man auf Kant und auf dessen Ableitung direkter und indirekter Pflichten aus bestimmten Fähigkeiten verweisen. So fällt insgesamt auf, dass diese Strukturen gerade aus der Vorstellung rühren, der Mensch sei durch exakt ein Merkmal, *menschlich definierte* Rationalität, anderen

⁴¹ Ravenscrot 2008, 84.

⁴² Bataille 1997, 20.

⁴³ Vgl. Malcolm 2005, 86f.

⁴⁴ Vgl. Glock 2005, 153f.

⁴⁵ Vgl. Dretske 2005, 213.

⁴⁶ Vgl. Millikan 2005, 201f.

⁴⁷ Vgl. Davidson 2005, 117ff.

Lebewesen und seiner Verantwortung den „niederen Geschöpfen“ gegenüber „ent-hoben“.⁴⁸

4. Konklusion – Kants Anthropologie als Reproduktion einer Machtkonstellation

Trotz der hier vorgestellten Argumentation vertritt die Mehrheit der Tierethiker*innen in der Tradition Singers und Benthams den Standpunkt: „Ob nicht-menschliche Tiere kognitive Fähigkeiten haben, die den unsrigen ähneln oder nicht, mag wissenschaftlich interessant sein; moralisch gesehen ist das aber völlig irrelevant.“⁴⁹ Ganz trifft dies vor dem Hintergrund der Debatte, die im vorliegenden Essay kurz umrissen wurde, nicht zu: Offenbar scheint es in der Moralphilosophie, die in der Tradition Kants steht, das dringende Bedürfnis zu geben, die nicht nur bewusstseinsphilosophische, sondern auch moralische Abgrenzung des Menschen aus der vermeintlich fehlenden kognitiven Fähigkeit der nicht-menschlichen Tiere abzuleiten. Denn wenn einem Tier der Subjektstatus abgesprochen wird und der Mensch das einzige Lebewesen ist, das sich als denkend begreift, dann ist es leicht, das Tier als „Mittel“ menschlicher „Zwecke“ zu definieren. Ob dies über die Argumentation der Logizität menschlicher Sprachen funktioniert oder nicht, ist dabei genau besehen irrelevant. Vielmehr geht es um den Bezug zu einem eigenartigen Vernunftbegriff,⁵⁰ der nicht mehr mit dem deckungsgleich zu sein scheint, was derzeit mit dem Begriff der *theory of mind* ausgedrückt werden soll: Eine durch unterschiedliche neuronale und mentale Strukturen ermöglichte, ein Bewusstsein erfordernde Fähigkeit der Hineinversetzung in ein anderes Lebewesen und dessen Verhalten, Ziele und Pläne vom eigenen Empfinden zu trennen, welches durchaus als eigenes wahrgenommen werden muss.⁵¹ Hierfür muss das Tier sich als Entität begreifen lernen. Dazu sind einige Tiere nachweislich in der Lage; wer das leugnet, unterstellt komplexem tierlichen Ver-

⁴⁸ Vgl. Hursthouse 2000.

⁴⁹ Francione 2015, 173.

⁵⁰ Cassirer, der den Menschen zwar als *animal symbolicum* definierte, ohne dies dabei jedoch strikt an den Vernunftbegriff zu koppeln, tat bereits einen ersten Schritt, die menschliche Sprachfähigkeit nicht mit der Vernunft gleichzusetzen, vgl. Cassirer 1990, 51. Dennoch gerät Cassirer damit in die gleiche Sackgasse, in die jede Setzung des „animal x“ gerät.

⁵¹ Vgl. dazu Rizzolatti 2008; Dale 2010, 99. Es ist einem Menschen nicht möglich, die Erfahrungen strukturell anders gearteter Lebewesen in gleicher Weise nachzuvollziehen, in der diese ihre Umwelt erleben, vgl. Nagel 1974, 439. Neuronale Korrelate sind kraftlos, wenn sie etwas über die phänomenale und propositionale Möglichkeit in der Erfahrung der Tiere aussagen sollen. Das schließt jedoch nicht aus, dass das Tier über mentale Dispositionen verfügt, vgl. Griffin 2001.

halten eine Art magischen, unerklärlichen Verlauf im Gegensatz zum „auch“ rationalen menschlichen Gebaren. Im Lichte der *theory of mind* ist der Versuch, den Menschen aufgrund seiner (menschlichen) Sprachfähigkeit zum *Tier + x* zu machen und daran die Fähigkeit zu koppeln, kognitiven Zugang zu fremden und eigenen mentalen Zuständen zu haben sowie sich und anderen dadurch Zustände zu schreiben zu können, dabei in jedem Fall defizitär und darf keinesfalls das Fundament einer Moralphilosophie bilden.

Moralphilosophie kann, wie alles, selbstverständlich in keinem dieser Fälle ohne anthropologische Annahmen auskommen. Sie kann jedoch versuchen, das Präfix „anthropo-“ unberührt zu lassen von allem, was dem *nicht unter diese Kategorie fallenden Leben* vermeintlich *fehlt*. Hierin lag der wichtigste Kritikpunkt des vorliegenden Essays. Erst dann kann eine produktive und dadurch interessante Anthropologie entstehen, die mögliche Erkenntnisse über den Menschen als solchen bereitstellt. Sie ist nicht von dem Dogma der Überhebung und Abgrenzung geleitet, wie sie in einer reduktionistischen Vernunftanthropologie propagiert wird. Das vernunftgeleitete, menschengesprachlich fixierte Setzen von Zwecken ist eine menschliche Eigenschaft. Das bedeutet aber nicht, dass Tieren in ausgewählten Bereichen eine Befähigung fehlen würde, die bei Menschen durch eine vermeintlich menschengespezifische Eigenschaft erreicht wird. Frans de Waal etwa stellt sich gegen Korsgaard,⁵² die bei der Annahme bleibt, Tiere könnten sich selbst keinen Zweck setzen und seien ausschließlich von Affekten bestimmt.⁵³ Obwohl Korsgaard mit Kants Differenzierung von vernünftigen und unvernünftigen Wesen auf der Ebene der darin begründeten Unterscheidung von Personen und Sachen bricht, leitet sie Pflichten gegenüber Tieren aus der gleichen Dichotomie ab, die Kant aufstellt. Das lässt ganz im Sinne des vorliegenden Essays den Schluss zu, dass der moralische Aspekt bei Kant nicht wirklich der von ihm aufgestellten Dichotomie implizit ist, obwohl er so vorgeht, als sei der Übergang nahtlos. Die mechanistische Definition des nicht-menschlichen Tieres erzeugt dabei weder automatisch eine produktive Beschreibung des (philosophischen) Menschen überhaupt, noch kann sie als ein Argument für die moralische Priorität vor anderen Lebewesen gelten. Der Ausgangspunkt, der den (philosophischen!) Menschen als eigene Klasse der restlichen (nur biologisch definierten!) Tierwelt gegenüberstellt und nicht von einem monophyletischen Stammbaum ausgeht – als

⁵² Vgl. de Waal 2006.

⁵³ Vgl. Korsgaard 2011, 93.

habe die Tierwelt keine Evolution erfahren⁵⁴ –, fand schon bei Kants Zeitgenossen Kritik.⁵⁵

Der vorliegende Text hat mit drei Argumenten schemenhaft zu zeigen versucht, dass die Erhebung, die Kant der menschlichen Gattung zuschreibt, an mindestens einer Stelle defizitär ist: So wird (1) die anthropologische Differenz willkürlich gesetzt, wenn sie an einem einzigen Merkmal des Natur-Kultur-Unterschieds haftet und man im gleichen Schritt diese Eigenschaft *x* zu einem Merkmal erklärt, das den Menschen in irgendeiner Weise der tierlichen Kreatur „enthebe“. Das Tier + *x* erklärt sich hier allein aus der Zuordnung von *x*. Akzeptiert man diese Differenz jedoch – das kann plausibel sein –, bleibt jedoch (2) immer noch das Problem, dass diese Eigenschaft *x*, die Kant sich ausgesucht hat, um seinen philosophischen Menschen zu beschreiben, eine in menschlichen Begriffen formulierte Eigenschaft ist, die schon qua Definition nicht-tierlich ist, so als sei es nur möglich, sich in menschlichen Begriffen als vor-sprachliches Subjekt zu denken. Eine solche Axiomatik schließt nämlich aus, dass (3) ein tierliches Pendant zu diesem Begriff überhaupt möglich sei. Zugleich ist diesem Argument implizit, es gäbe überhaupt so etwas wie einen „menschlichen“ Standpunkt. Dieser ist jedoch – zumal ohne biologische Grundlage – so definiert, dass viele andere Menschen schon nicht unter diesen Begriff fallen können. Hier wohl liegt die auffälligste Leerstelle eines kantischen „Anthropo“zentrismus – wenn selbst das Lexem „Anthropo“ nicht mehr mit allen Individuen der betreffenden Gattung angefüllt ist, sondern nur mit dem, was nicht-menschliche Tiere nicht seien, weist ein solcher Ansatz *ex negativo* starke Defizite auf, sofern man auf seiner Grundlage eine produktive Anthropologie formulieren will. Derrida schrieb zuletzt zur Diskussion der anthropologischen Differenz, sie selbst sei:

„völlig uninteressant. [...] Die Sache ist erst dann der Diskussion wert, wenn es darum geht, die Zahl, die Form, den Sinn, die Struktur und die [...] Schichtungen [...] dieser pluralen [...] Grenze zu bestimmen. Die Diskussion wird interessant, wenn man weniger fragt, ob es eine diskontinuierliche Grenze gibt oder nicht, sondern stattdessen zu denken versucht, was aus einer Grenze wird, wenn die Grenze nicht eine einzige unteilbare Linie bildet [...]. [...] Dieser ab-

⁵⁴ Vgl. Brandt 1999, 478.

⁵⁵ Vgl. Ingensiep 1994.

gründige Bruch zeichnet nicht zwei Ränder [...], *der* Mensch und *das* Tier im Allgemeinen.“⁵⁶

Eine nur „pragmatische“ Anthropologie, die Grenzen nicht ausdifferenziert, macht eine Aussage, die sich aus bestehenden machtpolitischen Prämissen speist, und zieht *singuläre* Grenzen ohne explanatorische Kraft. So zementiert sie, ohne von realen Tieren noch zu wissen, aus kulturwissenschaftlicher Sicht die normativen Desiderata, die „das Tier“ erst zum „Anderen“ degradiert haben.⁵⁷ Heute noch nutzen wir ‚das Tier‘ als Behältnis einer anthropologischen Ideologie,⁵⁸ die den Kontakt zu echten Tieren nicht nur verloren, sondern diese auch aus einem illusorischen Abgrenzungswunsch heraus verdrängt hat.⁵⁹ Interaktion mit realen Tieren wird zu einer Beschäftigung für (Klein-)Kinder marginalisiert. Die Kognitions-ethologie erntet Gelächter, weil Tiere selbst heutzutage noch *keine Subjekte sein sollen*. Sie sind wissensfigürliche Opfer einer historischen Unsichtbarmachung geworden, indem sie zu *einer* verdinglichten Gegenfigur *verschmolzen* sind, die damit nur noch als pervertierte Karikatur, Ausstellungs- und Verwertungsobjekt menschlicher Bedürfnisse existiert: in Zoos, Cartoons, Kinderbüchern, Zirkussen, als lächelnde Bärchenwurst, Kuschtier und wissenschaftliche Denkfigur. Das Interesse am Tier war in der Philosophie stets nur anthropologisch.⁶⁰ Wenn dabei unzählige lebende Individuen „bloß Tiere sind“,⁶¹ ein Teil dieser aber *Tiere + x*, „mehr als Tiere“, so zeugt das vom „Glauben an eine quasi-natürliche Ordnung, die klar als Hierarchie konzipiert ist: Wir sind oben, sie sind unten“.⁶² Nicht zufällig entstand in derselben Kultur, in der diese machtvolle Struktur zahlreiche Befürworter fand, Horkheimers berühmte „Wolkenkratzer“-Metapher von 1933. Ganz unten, noch *unter allen Räumen*, tief im Fundament, sind dort– „sie“.

⁵⁶ Derrida 2010, 57f.

⁵⁷ Einen ähnlichen Standpunkt findet man bei Agamben, vgl. Agamben 2003, 40.

⁵⁸ Latour 2010, 103–110.116–119.122.248–250.

⁵⁹ Berger 2003, 15ff.

⁶⁰ Wild 2008, 26f.

⁶¹ Petrus 2013, 9.

⁶² Ebd.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Kant, I. (2017): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Becker. Mit einem Nachwort von Hans Ebeling, Stuttgart.
- Kant, I. (1968): *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

Sekundärliteratur

- Agamben, G. (2003): *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt am Main.
- Andrews, P. (2015): *An Ape's View of Human Evolution*, Cambridge – New York.
- Bataille, G. (1997): *Theorie der Religion*, München.
- Beauchamp, T.L. – Frey, R.G. (Hrsg.) (2011): *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford.
- Becker, R. (2011): *Der menschliche Standpunkt*, Frankfurt am Main.
- Bekoff, M. (Hrsg.) (2010): *Tugend und Leidenschaft im Tierreich. Gedanken zu einer neuen Sicht der Natur. Ausgewählte Essays*, Bernau.
- Berger, J. (2003): *Das Leben der Bilder oder die Kunst des Sehens*, Berlin.
- Brandt, R. (1999): *Kommentar zu Kants Anthropologie*, Hamburg.
- Cassirer, E. (1990): *Versuche über den Menschen. Einführung in die Philosophie der Kultur*, Hamburg.
- Derrida, J. (2010): *Das Tier, das ich also bin*, Wien.
- Fink, H. – Rosenzweig, R. (Hrsg.) (2014): *Bewusstsein – Selbst – Ich*, Münster.
- Fodor, J. (1975): *The Language of Thought*, New York.
- Foucault, M. (2010): *Einführung in Kants Anthropologie*, Frankfurt am Main.
- Griffin, D.R. (2001): *Animal Minds*, Chicago.
- Horkheimer, M. (1987): *Gesammelte Schriften Band 5*, Frankfurt am Main.
- Hume, D. (1978): *A Treatise of Human Nature (1739–1740)*, hrsg. v. Peter Harold, Niddich – Oxford.
- Hursthouse, R. (2000): *Ethics, Humans and Other Animals. An Introduction with Readings*, London.
- Ingensiep, H.W. (1994): *Der Mensch im Spiegel der Thier- und Pflanzenseele. Zur Anthropomorphologie der Naturwahrnehmung im 18. Jahrhundert*, Berlin.
- Knight, J. (Hrsg.) (2005): *Animals in Person. Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacies*, Oxford.

- Latour, B. (2010): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt am Main.
- Locke, J. (1981): *Versuch über den menschlichen Verstand*, 4., durchgesehene Auflage in 2 Bänden, Hamburg.
- Lohmar, A. (2017): *Falsches moralisches Bewusstsein. Eine Kritik der Idee der Menschenwürde*, Hamburg.
- Mersch, D. (2014): *Nicht-Propositionalität und ästhetisches Denken*, Zürich.
- Montaigne, M. de (1965): *Essais II, 12*, hrsg. v. P. Villey, Paris.
- Nagel, Th. (1974): *What is it like to be a bat?* *Philosophical Review*, 83/4, 435–450.
- Perler, D. – Wild, M. (Hrsg.) (2005): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte*, Frankfurt am Main.
- Petrus, K. (2013): *Tierrechtsbewegung. Geschichte, Theorie, Aktivismus*, Münster.
- Pöppel, E. (Hrsg.) (1989): *Gehirn und Bewußtsein*, Weinheim.
- Ravenscrot, I. (2008): *Philosophie des Geistes. Eine Einführung*, Stuttgart.
- Rizzolatti, G. – Siigaglia, C. (2008): *Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls*, Frankfurt am Main.
- Schmitz, F. (Hrsg.) (2015): *Tierethik. Grundlagentexte*, Berlin.
- Stoecker, R. (2002): *Handlungen und Handlungsgründe*, Paderborn.
- Sussmann, D.G. (2001): *The idea of humanity. Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics*, New York.
- Tetens, J.N. (1913): *Über die allgemeine spekulativistische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Berlin.
- de Waal, F. (2006): *Philosophers and Primates*, Princeton.
- Walter K. (Hrsg.) (1993): *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*. 3. Auflage. Band 1. Herder, Freiburg im Breisgau.
- Wild, M. (2008): *Tierphilosophie zur Einführung*, Hamburg.
- Wolf, U. (Hrsg.) (2008): *Texte zur Tierethik*, Stuttgart.