



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Das leibliche Angesprochen-Werden in der
Mensch-Tier-Beziehung
oder der Versuch Merleau-Ponty tierethisch zu lesen“

verfasst von / submitted by

Luke Schmidl

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree
of

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 406 299

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium für das Lehramt Psychologie
und Philosophie und Mathematik

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Martin Huth

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der Diplomarbeit führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Abstract

In der vorliegenden Arbeit werden auf der Grundlage Merleau-Pontys Phänomenologie Überlegungen zur Mensch-Tier-Beziehung angestellt. Dabei werden aus einer stark leibphilosophischen Perspektive Überlegungen zu einer nicht hierarchischen Beziehung zwischen Menschen und Tieren angestellt und zum anderen, mit Jacques Derrida, diese Grenzziehung selbst problematisiert. Im Fokus steht dabei das leibliche Angesprochen-Werden durch konkrete Lebewesen, wie sich dies etwa durch direktes Angeblickt-Werden äußert. Die Begegnung mit einem Tier kann auf vielfältige Weise von statten gehen und in dieser Begegnung kann der Anspruch des Anderen/der Anderen, dessen/deren Verletzlichkeit und meine Verantwortung dafür aufgehen. Gerade unter dem Aspekt der Instrumentalisierung von Lebewesen, etwa durch deren ökonomische Nutzung in Massentierhaltungen, soll, philosophisch fundiert, für eine Hinwendung zu der Wahrnehmung einzelner Lebewesen plädiert werden. Dabei soll deutlich werden, dass der Ethos schon im Bereich der Sinne beginnt und dass es kein Zufall ist, dass Konsumierende zum Beispiel vor den Blicken und damit vor dem direkten Angesprochen-Werden einzelner Lebewesen, man denke in diesem Zusammenhang an Tiertransporte, geschützt werden. In diesem Sinne soll nicht nur der ambivalente Umgang in der Mensch-Tier-Interaktion thematisiert werden, sondern auch die Frage aufgeworfen werden, ob auf den auferlegten Anspruch nicht adäquater geantwortet werden könnte, ohne hierbei normative Antworten zu liefern.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	6
Über die Notwendigkeit einer phänomenologischen Herangehensweise im Bezug auf die Mensch-Tier Beziehung	8
Maurice Merleau-Ponty und die Mensch-Tier Beziehung	12
<i>Überblick: Philosophisch relevante Ansatzpunkte bei Merleau-Ponty in Bezug auf die Mensch-Tier Beziehung</i>	12
<i>Die Leiblichkeit</i>	15
Ich und der Andere/die Andere/das Andere	22
Zwischenleiblichkeit	24
Tierische und menschliche Umwelten	25
<i>Die Abkehr von objektiven Reizen</i>	27
<i>Erste tierethische Überlegungen</i>	29
<i>Die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier bei Merleau-Ponty</i>	32
Merleau-Pontys Kritik an der Rolle des Tieres in der Philosophie	32
Kinder, Verrückte und Tiere	34
„There is no rupture“	37
Die Frage nach der anthropologischen Differenz	39
<i>Zweite tierethische Überlegungen</i>	51
<i>Von der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier zum Ineinander</i>	52
<i>Verflechtung und Ineinander</i>	53
<i>Vulnerabilität</i>	54
<i>Das Fleisch</i>	55
„Der Schritt in die Praxis“: Ethik mit und im Anschluss an Merleau-Ponty	59
<i>Tiere als handelnde Subjekte</i>	59
<i>Das revolutionäre Potential Merleau-Pontys</i>	60
<i>Das Aufkommen ethischer Dimensionen</i>	62
<i>Das Lebewesen als Verknüpfung von Verhältnissen und die Abkehr von ethischen Idealen</i>	63
<i>Kein Tier per se: Über die unterschiedliche menschliche Wahrnehmung von Tieren</i>	67
<i>Der/die/das Andere als Objekt</i>	71
<i>Die Tierkultur</i>	73
Die kulturelle Perspektive	73
Das Geflecht als Wendung gegen Peter Singers Präferenz-Utilitarismus	74
Betonung der konkreten Situation und Orientierung an einzelnen Individuen	75
Auf der Suche nach dem Individuum in der Masse	78
Von dem Individuum zur Masse: Fragestellung	78

<i>Die Untrennbarkeit von dem Angesprochen-Werden, dem Blick und dem Gesicht</i>	80
Das direkte leibliche Angesprochen-Werden	80
Der Anspruch des/der Anderen durch das Gesicht	82
Von Angesicht zu Angesicht: Das Antlitz im Sinne der Interanimalität	85
Ein Blick auf das Sterben und Töten des/der Anderen	87
Töten, Streben und der Blick als leibliches Angesprochen-Werden	90
<i>Die Frage nach dem tierischen Antlitz bei Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida</i>	93
Jacques Derrida: <i>Das Tier, das ich also bin</i>	93
Kritik von Derrida an Lévinas Antlitz	96
Emmanuel Lévinas und der Hund Bobby	98
Derridas Einwand	99
Das „tierliche und menschliche Antlitz“ oder „das Lebewesen“	100
Die Vulnerabilität und der Anspruch	102
<i>Das Wegblicken als ethisches Moment</i>	103
Ein Erklärungsversuch des Wegblickens: Der Karnismus	104
Karnismus kritisch betrachtet	107
Das Lebewesen als beständiges Fragen	109
<i>Der Schritt vom Individuum zur Masse über die Freiheit</i>	110
Ausblick und weiterführende Fragestellungen	114
Resümee	117
<i>Generelle Konklusion</i>	117
<i>Abschließende Kritik an der Überschrift</i>	125
Literaturverzeichnis	128

Einleitung

Das Angesprochen-Sein in der Mensch-Tier-Beziehung. Schon diese Überschrift birgt viele implizite Voraussetzungen und lässt einige Fragestellungen zu. Zunächst könnte dabei die Frage nach dem Subjekt, nach dem handelnden Wesen, auftauchen. Wer wird hier angesprochen und von wem, von welchem Subjekt? Des Weiteren sei auch gleich zu Beginn die Formulierung „Mensch-Tier-Beziehung“ zumindest in Anführungszeichen gesetzt, denn hier erscheint es schon allein auf sprachlicher Ebene notwendig zu sein, eine klare Distinktion vorzunehmen, beziehungsweise den Menschen ganz klar in Abgrenzung zu den Tieren, zu allen anderen Lebewesen, aufzufassen.

Im Lichte der Human Animal Studies formuliert Reingard Spannring eines der angestrebten Ziele dieser interdisziplinären Bewegung „die Subjektwerdung der Tiere.“¹ Auch wenn diese recht prägnante Zielsetzung im Lichte dieser Human Animal Studies ganz anders zu deuten ist, so sei an dieser Stelle doch die etwas provokante Fragestellung aufgeworfen, was es mit der Subjektwerdung von Tieren auf sich haben kann. Ist es nicht so, dass wir (Menschen) immer schon in Kontakt, in Austausch, in Verbindung mit anderen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen stehen? Ist es nicht so, dass eine konkrete Begegnung mit einem Tier auf zwischenleiblicher Ebene, zwischen zwei Individuen, zwischen zwei Subjekten abläuft? Sind Tiere nicht immer schon Subjekte, die wir in vielerlei Hinsicht nur nicht als solche anerkennen?

Ausgehend von derlei Fragestellungen sei in dieser Arbeit der Versuch unternommen, das direkte Angesprochen-Sein im interspeziären Bereich in das Blickfeld der Untersuchung zu rücken. Aus einer phänomenologischen Sichtweise heraus soll vor allem der Philosoph Maurice Merleau-Ponty herangezogen werden, um einzelne Ansätze auch für die Beschreibung der Mensch-Tier-Interaktion fruchtbar zu machen. Dabei sollen durch die Beschäftigung mit der Frage nach dem Tier bei Merleau-Ponty für diese Arbeit relevante Grundzüge seiner philosophischen Darlegungen herausgearbeitet werden. Hierbei sollen, gerade durch eine kritische Beschäftigung mit der Diskussion um die Mensch-Tier-Differenz ethische Überlegungen angestellt werden. Jacques Derrida, auf welchen im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch explizit Bezug genommen wird, schreibt diesbezüglich: „Man begreift einen Philosophen nur, wenn man genau vernimmt und

¹ Am 6. Februar 2019 hielt Reingard Spannring in Wien einen Vortrag unter dem Titel: „Human Animal Studies. Subjektwerdung der Tiere.“ „Programm Aktionsradius Frühjahr 2018“, o. J., 2.

versteht, was er von der Grenze zwischen dem Menschen und dem Tier zu zeigen beabsichtigt, und was zu zeigen er in Wahrheit scheitert.“²

Merleau-Ponty beschäftigt sich an einigen Stellen seiner Werke mit Tieren und wendet sich explizit gegen die, aus seiner Sicht, „klassischen Denkansätze“, etwa vertreten von René Descartes, wonach das Tier nur als Automat oder als Maschine gedacht werden kann. Gerade mit der Hinwendung zum Verhalten, welches Mensch und Tier zeigen, wird deutlich, dass es mit Hilfe Merleau-Pontys möglich sein kann, die Mensch-Tier-Beziehung unter neuen Gesichtspunkten zu beschreiben. Zentral für diese Arbeit wird in diesem Zusammenhang die Frage sein, ob es möglich ist, eine, wie auch immer beschaffene und definierte Mensch-Tier-Beziehung ohne Hierarchisierung zu denken, um vor allem den Umgang miteinander im interspeziären Bereich kritisch in Frage zu stellen. Dabei sei von der These ausgegangen, dass in vielerlei Hinsicht gesellschaftliche Normen, Traditionen oder Rituale dazu führen, dass Subjekte nicht als solche wahrgenommen werden. Diese, nicht zuletzt durch philosophische Konzeptionen gestützte, habitualisierte kulturelle Praxis scheint dem zwischenspeziären Bereich eher hinderlich gegenüberzustehen und geradezu zu einer Verobjektivierung beziehungsweise zu einer Verdinglichung von Lebewesen führen zu können.

Durch den phänomenologischen Hintergrund dieser Arbeit soll auf die Erfahrung des konkreten Gegenübers, auf das leibliche Angesprochen-Werden verwiesen werden. In dieser Arbeit soll demnach argumentiert werden, dass die komplexe Struktur und die unterschiedlichen Situationen der Mensch-Tier-Beziehung es unmöglich machen, universale Ideale oder Verbote im Umgang miteinander zu formulieren. Vielmehr geht es darum, die leiblichen Verstrickungen und die konkreten Situationen differenziert zu betrachten. Dabei wird von der Prämisse ausgegangen, dass der Anblick, die Begegnung mit einem anderen Lebewesen etwas mit mir macht, dass ich mich angesprochen fühle und gerade durch diesen Anspruch meine Verantwortung zu tragen kommt. Trotz Instrumentalisierungen ist es unmöglich ein tierisches Lebewesen rein als Objekt oder als Produkt wahrzunehmen. Demnach besteht ein wesentliches Ziel dieser Auseinandersetzung auf philosophisch fundierter Basis für eine Öffnung der Erfahrung, für ein Hinblicken auf konkrete Lebewesen und deren Lebensumstände zu plädieren.

² Jacques Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, hg. von Peter Engelmann, übers. von Markus Sedlaczek, 2., durchgesehene Auflage, Passagen Forum (Wien: Passagen Verlag, 2016), 158.

Über die Notwendigkeit einer phänomenologischen Herangehensweise im Bezug auf die Mensch-Tier Beziehung

Menschen und Tiere treffen in den unterschiedlichsten Situationen aufeinander und die Beziehungen zwischen diesen können vielschichtig und komplex sein. Während einige Menschen zum Beispiel mit einem Hund Großteile des Tages verbringen und diesen in gewisser Hinsicht sogar als Familienmitglied akzeptieren, „begegnen“ teilweise die selben Menschen anderen Tieren primär auf dem eigenen Teller, oder auf dem ihres Hundes. In anderen Ländern wiederum stellt der Hund selbst ein beliebtes Nahrungsmittel dar. Dieses skizzierte Beispiel kann zeigen, wie widersprüchlich unsere Beziehung zu Tieren ist. Um dieser bestehenden Widersprüchlichkeit nachzugehen, kann auf die Phänomenologie aufmerksam gemacht werden.

Die Phänomenologie von Menschen und Tieren bietet insgesamt die Möglichkeit, gängige und traditionelle Urteile über das Leben und Lebewesen einzuklammern. Sie versucht, bestimmte Einseitigkeiten, die von Biologie, Philosophie, Psychologie oder Umweltlehre in die Welt gesetzt worden sind, zugunsten einer integrierenden Perspektive zu vermeiden.³

Die Phänomenologie kann demnach eine Möglichkeit bieten, soziokulturelle Unterschiede, Vorurteile oder Vorannahmen aufzudecken, um auf dieser Basis Platz zu schaffen für die Erfahrung des jeweiligen Gegenübers. Wie erfahre ich einen Hund? Wie gestaltet sich die Wahrnehmung eines vor mir stehenden Schweines? Wissenschaftliche Erkenntnisse legen zum Beispiel dar, dass Schweine und Hunde hinsichtlich ihrer soziokognitiven Fähigkeiten Ähnlichkeiten aufweisen, dennoch wäre es schlichtweg zu kurz gegriffen, zu behaupten, dass sich die menschliche Erfahrung eines Schweins mit jener eines Hundes decke. Dieser Rückbezug auf die Wahrnehmung des konkreten Lebewesens erscheint besonders von Relevanz zu sein, wenn man sich zum Beispiel der Massentierhaltung nähert. Oft ist in diesem Kontext nicht einmal mehr von Tieren die Rede, sondern schon auf sprachlicher Ebene verkommen Lebewesen zu Produktionseinheiten. Das Tier dient in diesem Zusammenhang verschiedenen Zwecken, wie etwa der Eierproduktion, der Lederproduktion oder der Fleischproduktion und wird damit instrumentalisiert. Das Tier wird somit nur mehr als Produkt betrachtet und dementsprechend nicht mehr als Lebewesen behandelt. Die Phänomenologie kann eine

³ Martin W. Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen: Leiblichkeit-Endlichkeit-Nichtexklusivität*, Erste Auflage (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2017), 166.

Möglichkeit darstellen, „sich zu besinnen**“, sich zu fassen oder wieder zu fassen, klar und deutlich die Frage zu stellen: „Woran sind wir?“⁴

Dieser Arbeit vorangehend steht demnach die Beobachtung, dass eine möglichst große Distanz zwischen den konkreten Tieren und den Menschen geschaffen wird, damit die breite Öffentlichkeit nicht erfährt, unter welchen Umständen Tiere für die Nahrungsmittelproduktion leben müssen. Gleichzeitig wird etwa durch gezielte Werbungen versucht, einzelne Tiere zu anthropomorphisieren. Man denke in diesem Zusammenhang an ein immer gleich aussehendes und demnach scheinbar nicht alterndes Schwein, welches in regelmäßigen Abständen in *Ja! Natürlich* Werbungen auftritt. Dieses Schwein begleitet und kommentiert die Arbeit des Bauern am Hof und versichert sich und somit den Zusehern und Zuseherinnen, dass auf dem in der Werbung gezeigten Hof nur nachhaltig, ökologisch, biologisch und in Einklang mit der Natur und den verschiedenen Lebewesen gearbeitet wird.⁵ Hier bestehen offensichtlich große Differenzen zwischen regelrechten Fabriken, in welchen Tiere produziert, aufgezogen und geschlachtet werden und einem stark romantiserten Naturbild, in welchem der Bauer in einer idyllischen Landschaft in Einvernehmen mit seinen Tieren lebt. Bei letzterem wird versucht, dem Konsumenten beziehungsweise der Konsumentin ein Gefühl von Nähe zu vermitteln, um zu suggerieren, dass es den Tieren gut gehe, um von den tatsächlichen Zuständen in einer solchen Fabrik abzulenken.

„Wenn Schlachthäuser Glaswände hätten, würden alle Menschen vegetarisch leben“⁶, äußerte sich etwa Paul McCartney diesbezüglich. Sieht man einem leidenden Tier, und sei es nur in Form von Videomaterial, ins Gesicht, so macht dies etwas mit uns. Das Tier selbst geht mich als Menschen etwas an. Eine Situation, in welcher dieser an uns gestellte Anspruch besonders einsehbar werden kann, ist der Anblick eines sterbenden Lebewesens. Martin Huth schreibt diesbezüglich: „Eine andere Wahrnehmung in einem anderen soziokulturellen Kontext ist jeweils möglich, aber keine völlig andere, in der

⁴ Emmanuel Lévinas und Philippe Nemo, *Ethik und Unendliches: Gespräche mit Philippe Nemo*, 4., überarb. Aufl., Passagen Forum (Wien: Passagen-Verl, 2008), 23.

⁵ Vielsagend ist in diesem Zusammenhang auch, dass sich auf der Homepage von Ja! Natürlich nachlesen lässt, in welcher idyllischen Umgebung die in Werbefilmen aufgetretenen Schweine ihren „Lebensabend“ verbringen dürfen, wenn man in Betracht zieht, unter welchen Bedingungen die unverhältnismäßig größere Gruppe an Lebewesen lebt und getötet wird, für welche die zuerst genannten Schweine repräsentativ sein sollen. „Schweinderl in Pension“, zugegriffen 4. März 2019, https://www.janatuerlich.at/Ja__Natuerlich/Ja__Natuerlich_Werbewelt/Schweinderl_in_Pension/Schweinderl_in_Pension/Content.aspx.

⁶ Zitiert nach: „Vegetarisch Leben: Zitate von Prominenten“, zugegriffen 20. Juli 2018, <http://vegetarisch-leben.de/zitate-prominente-vegetarier.html>.

mich das Sterben eines Tieres gar nichts mehr angehe.“⁷ Zusammengefasst geht dieser Arbeit demnach die Beobachtung voraus, dass Tiere unter gewissen Umständen als bloße Objekte, als Produkte aufgefasst werden, mit welchen der Mensch nach Belieben umgehen kann. Er kann sie züchten, auf engstem Raum halten und den Zeitpunkt der Tötung nach ökonomischen Berechnungen bestimmen. Gerade weil Lebewesen unter solchen Umständen als Produktionseinheiten aufgefasst werden, soll sich in dieser Arbeit vor allem von der Vorstellung des Tieres als Maschine abgegrenzt werden. Die Phänomenologie kann eine Herangehensweise sein, um den Blick dabei auf das konkrete Lebewesen zu lenken. Ich teile mit Merleau-Ponty die Angst, dass Lebewesen durch die Produktion und den Konsum als bloße Objekte benutzt werden und nicht mehr als eigenständige Lebewesen angesehen werden, beziehungsweise so behandelt werden.⁸

Noch bevor hier näher auf die phänomenologische Herangehensweise Merleau-Pontys eingegangen werden soll, sei dieses Kapitel mit einer kritischen Vorbemerkung eingeleitet. Begibt man sich in das Forschungsfeld der Phänomenologie, im Besonderen im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Menschen und Tieren, könnte der Einwand auftauchen, aus einer zu stark anthropozentrischen Perspektive heraus zu argumentieren. Wie Thomas Nagel in seinem vielbeachteten Werk *What is it like to be a bat* feststellt, wird ein Mensch niemals wirklich wissen, wie es für eine Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein.⁹ Dennoch erscheint auch hier unbestritten zu sein, dass die Fledermaus selbst Subjekt ist und somit in zwischenleiblicher Beziehung von Bedeutung ist.

Es kann bei einer seriösen phänomenologischen Herangehensweise somit nicht um spekulative Interpretationen gehen, was zum Beispiel der Tod für ein konkretes Lebewesen bedeuten könnte. Martin Huth schreibt im Hinblick auf das Sterben eines Lebewesens: „Vielmehr muss sie [die Phänomenologie] bei unserer menschlichen Erfahrung von sterbenden, allenfalls ‚schon‘ toten Tieren ansetzen.“¹⁰ Nähert man sich nun einer konkreten Begegnung zwischen Mensch und Tier unter phänomenologischen Gesichtspunkten, so kann es in dieser Untersuchung primär darum gehen, die menschliche Erfahrung des Gegenübers in das Blickfeld der Auseinandersetzung zu

⁷ Martin Huth, „Ihr Tod geht uns an. Eine Phänomenologie des Sterbens von Tieren“, in *Tiere und Tod*, Tierstudien, 5.2014 (Berlin: Neofelis-Verl, 2014), 62.

⁸ Vgl. Glen A. Mazis, *Merleau-Ponty and the face of the world: silence, ethics, imagination, and poetic ontology* (Albany: SUNY Press, 2016), 148.

⁹ Thomas Nagel, „What Is It Like to Be a Bat?“, *The Philosophical Review* 83, Nr. 4 (Oktober 1974): 435–50, <https://doi.org/10.2307/2183914>.

¹⁰ Vgl. Huth, „Ihr Tod geht uns an. Eine Phänomenologie des Sterbens von Tieren“, 61.

rücken. Das Zusammentreffen mit einem Lebewesen, egal welcher Spezieszugehörigkeit, betrifft mich und geht mich als Menschen etwas an. Obgleich das Sterben einer Spinne mich für gewöhnlich weniger angeht, als das Ableben eines Hundes, so erscheint es doch trotz unterschiedlichster kultureller Begebenheiten unmöglich zu sein, dass die Erfahrung eines sterbenden Tieres mich „gar nichts mehr anginge“.¹¹

Ausgehend von derlei Beobachtungen soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, das direkte Angesprochen-Sein des Menschen in der konkreten Erfahrung mit Tieren zu untersuchen. Zunächst gilt es mit Merleau-Ponty, die Verflechtung zwischen Mensch und Tier zu beschreiben.¹² In einem ersten Teil sollen Grundzüge der Phänomenologie Merleau-Pontys dargestellt werden, jedoch immer in Bezug zur ethisch durchdrungenen Fragestellung der Mensch-Tier-Beziehung gebracht werden. Demnach sollen, ausgehend von der eigenen Leiblichkeit, relevante Aspekte im Denken Merleau-Pontys für die Beschreibung der Mensch-Tier-Beziehung herausgearbeitet werden. Dabei wird neben dem Leib das Verhalten und die Zwischenleiblichkeit eine besondere Rolle spielen. Auf dieser Basis sei des Weiteren der Frage nachgegangen, wie der Phänomenologe zwischen Mensch und Tier unterscheidet, vor allem, um einen Einblick zu erlangen, wie sich die Tierheit mit Merleau-Ponty denken lassen kann. Auf dieser Basis sollen mit und im Anschluss an Merleau-Ponty tierethische Überlegungen angestellt werden. Ziel dieser Arbeit ist es demnach, Anknüpfungspunkte in den Darlegungen des französischen Philosophen für eine ethische Auseinandersetzung der Beziehung zwischen Mensch und Tier herauszuarbeiten und darzulegen. Somit besteht ein wesentliches Ziel dieser Arbeit darin, die phänomenologischen Arbeiten Merleau-Pontys für tierethische Überlegungen fruchtbar zu machen.

¹¹ Vgl. Huth, 62.

¹² Der Begriff des Geflechts spielt in Norbert Elias' Darlegungen eine wesentliche Rolle und sei an dieser Stelle aufgegriffen. Vgl. Norbert Elias und Michael Schröter, *Die Gesellschaft der Individuen*, 1. Aufl. [Nachdr.], Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 974 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20).

Maurice Merleau-Ponty und die Mensch-Tier Beziehung

Überblick: Philosophisch relevante Ansatzpunkte bei Merleau-Ponty in Bezug auf die Mensch-Tier Beziehung

Maurice Merleau-Pontys philosophisches Schaffen ragt in die unterschiedlichsten Disziplinen. So beschäftigt er sich nicht nur mit Sprachphilosophie, Ästhetik und Erkenntnistheorie, sondern auch mit Metaphysik, politischer Philosophie und Philosophie der Psychologie.¹³ Eine explizite Ethik verfasst der französische Phänomenologe jedoch nicht.

Im derzeitigen Diskurs besteht ein reges Interesse daran, Merleau-Pontys Arbeiten unter ethischen Gesichtspunkten zu analysieren und der Frage nachzugehen, ob eine Ethik im Anschluss an seine Werke möglich sei.¹⁴ In dieser Arbeit soll zunächst der Versuch unternommen werden, Merleau-Pontys Darstellung des Tieres herauszuarbeiten. Hier gilt es, mit dem Philosophen selbst gesprochen, „zu beschreiben, nicht zu analysieren und zu erklären.“¹⁵ Auf dieser Basis soll versucht werden, mit Hilfe Merleau-Pontys ein grundlegendes Verständnis für die Mensch-Tier-Beziehung herauszuarbeiten und dessen Phänomenologie tierethisch auszulegen. In einem ersten Schritt seien wesentliche Anknüpfungspunkte prägnant zusammengefasst, bevor diese in den folgenden Kapiteln ausführlich behandelt und thematisiert werden. Dabei wird in den folgenden sechs Unterpunkten einiges vorweggenommen, damit sich die Leserin beziehungsweise der Leser einen groben Überblick verschaffen kann und es möglich ist, die einzelnen Auseinandersetzungen mit gewissen Themengebieten in ihrem Gesamtzusammenhang besser zu verorten.

1. Die Leiblichkeit. Merleau-Ponty wendet sich in seinem Hauptwerk, der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, konkret der Leiblichkeit zu. Dabei verortet der französische Phänomenologe eine gewisse Leibvergessenheit in der europäischen Philosophiegeschichte und versucht dem entgegenzutreten. Des Weiteren stellt er sich gegen das Primat der Vernunft, wodurch zum Beispiel eine Definition des Menschen als vernunftbegabtes Tier obsolet wird. In Bezug auf Tiere ist festzuhalten, dass uns Menschen diese leiblich gegeben sind, genauso

¹³ Vgl. Christian Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 3., aktualisierte Aufl, Zur Einführung 299 (Hamburg: Junius, 2012), 165f.

¹⁴ Vgl. Bermes, 163.

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty und Rudolf Böhme, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 6. Aufl., photomechan. Nachdr. der Ausg. 1966, Phänomenologisch-psychologische Forschungen de Gruyter-Studienbuch 7 (Berlin: de Gruyter, 2010), 4.

wie wir ihnen leiblich gegenüberstehen. Sowohl Menschen als auch Tiere haben einen Leib.

2. Das Verhalten. Durch seine Analyse des Leibes und der Wahrnehmung hindurch gelangt Merleau-Ponty zu dem Begriff des Verhaltens. Hier versucht er sich von streng behavioristischen Reiz-Reaktions Erklärungen des Verhaltens zu lösen und erkennt, dass sich Lebewesen aktiv „zur-Welt“ verhalten. Hier steht die Aktivität des Organismus im Vordergrund. Schon das Empfangen eines Reizes, verlangt eine Sensibilität für diesen Reiz. Der Organismus selbst muss offen sein für die Erfahrung dieses Reizes. Diese Offenheit verortet Merleau-Ponty im Gegensatz zu Martin Heidegger sowohl beim Menschen, als auch beim Tier. Mit der Hinwendung zum Verhalten hebt Merleau-Ponty somit das Tier in den Rang der Existenz. Da somit betont wird, dass sich Tiere und Menschen aktiv zur Welt verhalten, stellt dies eine der Grundüberlegungen dar, auf deren Basis versucht werden soll, die Mensch-Tier-Beziehung ohne Hierarchisierung zu beschreiben.
3. Die Abkehr von der anthropologischen Differenz. Merleau-Pontys Tierbild wandelt sich im Laufe seiner Arbeiten. Während in der *Struktur des Verhaltens* noch eine recht harsche Trennung zwischen Mensch und Tier herauszulesen ist, so scheint er diese Trennung in seinem späteren Werken zu relativieren.¹⁶ In *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France* kommt Merleau-Ponty zu dem Schluss, dass das Tier einen anderen Weltbezug als der Mensch hegt, dass das Tier eine andere Art ist, Leib zu sein.¹⁷ Dies kann als Abkehr von jeglichen Versuchen betrachtet werden, den Menschen als Tier plus x zu denken und somit als Abkehr von einer hierarchischen Überlegenheit des Menschen über jegliche Tiere.
4. Die Abkehr von einer Hierarchisierung zwischen Mensch und Tier. Dadurch, dass es menschliche, als auch tierische Arten gibt, Leib zu sein, wendet sich der französische Phänomenologe gegen Tendenzen, welche eine Hierarchisierung zwischen Mensch und Tier vertreten. Tiere werden demnach nicht als Mangelwesen zum Menschen betrachtet, sondern mit ihrem eigenen Weltbezug, ihrem eigenen Leib, ihrem eigenen Verhalten. Gerade aus ethischer Perspektive muss an dieser Stelle die Frage aufgeworfen werden, ob eine solche Auffassung

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, Phänomenologisch-psychologische Forschungen, Bd. 13 (Berlin ; New York: De Gruyter, 1976).

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, Dominique Séglaard, und Mira Köller, *Die Natur: Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956-1960* (München: Fink, 2000).

des Menschen und des Tieres, ohne hierarchisch geprägte Strukturen, nicht auch Implikationen für den Umgang des Menschen mit dem Tier haben kann.

5. Das Fleisch.¹⁸ Merleau-Ponty verwendet den Begriff des Fleisches, um die Ebene der Zwischenleiblichkeit erklären zu können. Dabei durchdringt das Fleisch die Körper, beschränkt sich jedoch keines Falls nur auf eine materielle Ebene. Ich selbst bin mir fleischlich gegeben. Mein Gegenüber muss genauso fleischlich gegeben sein, fleischlich eingebettet sein, von demselben Fleisch durchdrungen sein, um in die Ebenen der Zwischenleiblichkeit zu gelangen. Ich selbst bin nicht nur sehender, sondern auch gesehener Leib, ich bin berührender und berührter Leib. In dem gleichen Augenblick in dem ich meinen eigenen Körper sehe, zum Beispiel meine Hände vor meinem Gesicht, bin ich nicht nur für mich, sondern immer auch für andere sichtbar. Dadurch ergibt sich eine Verflechtung zwischen den einzelnen Leibern, eine Verbindung, welche sich dazu eignen könnte, so etwas wie eine „Ethik des Fleisches“ zu formulieren. Nur der Vollständigkeit halber sei abermals erwähnt, dass Tiere und Menschen leiblich existieren und somit vom Fleisch durchdrungen sind.
6. Die Verflechtung, das Ineinander.¹⁹ Gerade in den *Vorlesungen über die Natur am Collège de France* betont Merleau-Ponty, dass der Mensch niemals ohne Tiere oder ohne Natur gedacht werden kann. Jeder Mensch ist immer schon verflochten mit der Natur, mit Tieren, so dass es unmöglich ist, nur den Menschen zu betrachten. Ähnlich wie durch das Fleisch, wird auch hier betont, dass ein Individuum niemals isoliert gedacht werden kann, sondern immer auch die vielschichtigen Verflechtungen und Beziehungen in das Blickfeld der Untersuchung gerückt werden müssen. Es gibt demnach nicht „das Tier“, genauso wenig wie es „den Menschen“ gibt, vielmehr gibt es verschiedene Individuen die auf die unterschiedlichsten Arten miteinander verflochten sind und somit nicht getrennt voneinander zu denken sind.

Nach diesen, in groben Zügen dargestellten, wesentlichsten Anknüpfungspunkten für tierethische Überlegungen mit und im Anschluss an Merleau-Ponty seien nun einige

¹⁸ Der Begriff des „Fleisches“ spielt eine zentrale Rolle in der Phänomenologie des Philosophen. In den originalen Textstellen spricht Maurice Merleau-Ponty von „chair“. Zunächst sei besonderes in einer tierethischen Arbeit festgehalten, dass „Fleisch“ oder „chair“ über den Alltagsgebrauch des Wortes hinausgeht und somit nicht das menschliche oder tierische Fleisch gemeint ist, welches zum Beispiel durch einen scharfen Gegenstand verletzt werden kann. Kritisch anzumerken ist dabei auch, dass der Begriff des Fleisches nicht nur aus dieser Perspektive, sondern auch aus religiöser Sicht stark konnotiert ist und somit zumindest in Frage gestellt werden kann, ob der Begriff des „Fleisches“ ein glücklich gewählter ist.

¹⁹ Vgl. Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 285.

Vorbemerkungen zum Aufbau dieser Arbeit angefügt. Nicht weil es Merleau-Pontys Auseinandersetzung so sehr prägte, sondern weil es philosophiehistorisch einen großen Stellenwert hat, sei anfangs die Frage nach der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier bei Merleau-Ponty aufgeworfen, auch weil die Bearbeitung dieser Fragestellung aus einer ethischen Perspektive von äußerster Relevanz ist. Um dieser wissenschaftlich fundiert nachgehen zu können, soll zunächst der französische Phänomenologe selbst herangezogen und wesentliche Aspekte seiner Arbeiten dargestellt werden. Dabei soll deutlich werden, warum gerade dessen phänomenologische Herangehensweise geeignet sein kann, um die Beziehung zwischen Menschen und Tieren in das Blickfeld der Untersuchung zu stellen. Nicht zuletzt sollen, nach einer ausführlichen theoretischen Beschäftigung mit den Werken Merleau-Pontys, daran anknüpfend und hinausgehend Überlegungen angestellt werden, in welcher Form nicht nur tierphilosophische, sondern auch tierethische Überlegungen angestellt werden können.

Um in späteren Kapiteln der Frage nachgehen zu können, wie sich Mensch und Tier bei Merleau-Ponty unterscheiden, sei zunächst auf den Leib verwiesen. Der Franzose selbst geht stets von der eigenen Leiblichkeit aus und entwickelt aus einer stark leibbezogenen Perspektive seine philosophischen Überlegungen. Dabei gilt es, den Bezug zur eigenen Leiblichkeit nicht aus den Augen zu verlieren.

Die Leiblichkeit

Merleau-Pontys philosophisches Schaffen ist geprägt von einer Auseinandersetzung mit René Descartes. Die von letzterem vorgenommene Trennung zwischen Körper und Geist, zwischen *res extensa* und *res cogitans* teilt Merleau-Ponty nicht, da diese sich nicht mit unserer Wahrnehmung deckt. Wir erfahren uns nicht als Lebewesen, welche einen Körper haben und einen davon getrennten Geist. Auch scheint ein kausales Einwirken von körperlichen Prozessen auf geistige oder umgekehrt viel zu kurz gegriffen zu sein. Vielmehr ist jede Erfahrung immer schon sowohl geistiger als auch körperlicher Natur. Merleau-Ponty entwickelt quasi im Durchgang durch die Descart'sche Trennung seine Analysen über den Leib, welcher zwischen *res extensa* und *res cogitans* vermittelt. Edmund Husserl folgend, stellt der Leib bei Merleau-Ponty eine „dritte Seiensweise“ dar.²⁰ Mit dem Leibbegriff strebt Merleau-Ponty an, die dualistische Körper-Geist-Trennung zu überwinden. Diese Überwindung ist besonders aus tierethischer Perspektive

²⁰ Vgl. Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 401.

für diese Arbeit von Relevanz, weshalb diese Debatte eingehender dargelegt werden soll. Merleau-Ponty stellt sich gegen die Tradition, welche er seit Descartes vorherrschen sieht, und welche das Subjekt losgelöst von der Welt, als sicheres Fundament betrachtet. In dieser Tradition seit Descartes wird *Welt* als etwas dargestellt, was dem Subjekt äußerlich gegenübersteht.²¹ „Das Subjekt erreicht aber nach Merleau-Ponty sich selbst gerade nur durch die Welt. Deshalb möchte er das Subjekt in den Lebenswelt-Kontext zurückführen, aus dem es die Reflexionsphilosophie herausgerissen hat.“²²

Er betont, dass wir immer schon von irgendwoher sehen, dass die Wahrnehmung perspektivisch ist, dass uns die Welt aus einer leiblichen Perspektive heraus gegeben ist.²³ Dazu sei zunächst auf Edmund Husserl, welcher oft als Gründervater der Phänomenologie bezeichnet wird, verwiesen. Merleau-Ponty beschäftigt sich ausgiebig mit dessen Werken und es ist wohl nicht zu kurz gegriffen, Husserl als Merleau-Pontys philosophischen Vordenker zu bezeichnen.²⁴ Edmund Husserl setzt sich intensiv mit der Wahrnehmung der Dinge auseinander. Dabei steht besonders die perspektivische Abschattung im Vordergrund seiner phänomenologischen Beschreibungen.

„Denn zu dem eigenen Sinn jeder Wahrnehmung gehört ihr wahrgenommener Gegenstand als ihr gegenständlicher Sinn, also dieses Ding: der Tisch, der gesehen ist. Aber dieses Ding ist nicht die jetzt eigentlich gesehene Seite, sondern ist (und dem eigenen Sinn der Wahrnehmung gemäß) eben das Vollding, das noch andere Seiten hat, Seiten die nicht in dieser Wahrnehmung sondern an anderen Wahrnehmungen zur eigentlichen Wahrnehmung kommen würden.“²⁵

Ein Gegenstand ist uns demnach „niemals in seiner Totalität gegeben, sondern erscheint jeweils perspektivisch.“²⁶ In dem Zitat wird die intentionale Ausrichtung der Wahrnehmung sehr gut einsehbar. Wahrnehmung ist immer Wahrnehmung von etwas. Demnach ist Wahrnehmung immer gerichtet beziehungsweise bezogen auf etwas. Edmund Husserl verortet, wie Merleau-Ponty, eine gewisse Leibvergessenheit in den unterschiedlichsten wissenschaftlichen, aber auch philosophischen Konzepten. Die frei nach der Grundthese der Phänomenologie „zu den Sachen selbst“ beschriebene Einsicht, dass jede Wahrnehmung immer schon perspektivisch ist, wirft uns auf unsere eigene Leiblichkeit zurück. Edmund Husserl spricht sogar von dem „Wahrnehmungsleib“,

²¹ Vgl. Klaus Ebner, Ulrike Kadi, und Helmuth Vetter, Hrsg., *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Philosophische Bibliothek, Bd. 555 (Hamburg: F. Meiner Verlag, 2004), 179f [Suchbegriff: Existenz].

²² Ebner, Kadi, und Vetter, 179f [Suchbegriff: Existenz].

²³ Vgl. Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 91ff.

²⁴ Vgl. Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 18.

²⁵ Edmund Husserl und Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlaß; erster Teil: 1905 - 1920*, hg. von Iso Kern, Photomech. Repr., Gesammelte Werke 13 (Dordrecht: Kluwer, 1973), 4.

²⁶ Vgl. Dan Zahavi, *Phänomenologie für Einsteiger*, UTB Philosophie 2935 (Paderborn: Fink, 2007), 58.

welcher nicht zuletzt durch Bewegungen Wahrnehmung als solche erst ermöglicht.²⁷ In *Das Sichtbare und das Unsichtbare* schreibt Merleau-Ponty diesbezüglich, dass jede Wahrnehmung grundsätzlich Bewegung ist. „Meine Beweglichkeit ist das Mittel, die Beweglichkeit der Dinge auszugleichen, sie dadurch zu umgreifen und zu überblicken.“²⁸ Der Phänomenologe verweist somit auf das Zusammenspiel von Bewegung und Wahrnehmung. Erblickt man einen Gegenstand, zum Beispiel einen Tisch, so erscheint dieser stets unter einer bestimmten Perspektive. Durch das Drehen des Kopfes, Bewegungen der Augen oder durch Schritte auf diesen Tisch zu oder um diesen herum verändert sich die Perspektive auf den Gegenstand. Schon hier wird deutlich, dass Wahrnehmung nicht als passiver Akt aufgefasst werden kann, sondern als Aktivität des Leibes, gleichwohl ob es sich dabei um einen menschlichen oder tierischen handelt.

„[D]ie Bewegung meines Leibes gibt mir auf natürliche Weise das Mittel, die Erscheinungen zu registrieren; in diesem Sinne ist die Erkenntnis meines Leibes keine Erkenntnis, und meine Bewegungen werden nicht als objektive Erkenntnisfaktoren gedacht. Das Bewußtsein das ich von meinem Körper habe, ist ein gleitendes Bewußtsein, das Gefühl einer Fähigkeit.“²⁹

Dabei bin ich mir selbst dem Vermögen meines Körpers bewusst. Mein Leib ermöglicht es mir, von einer Erscheinung zu einer anderen überzugehen. Dabei spricht Merleau-Ponty vom Leib als „Organisator einer ‚Übergangssynthese‘.“³⁰ Ich organisiere sozusagen mit oder durch meinen Leib mein Verhältnis zu der Welt, zu den Dingen. Dabei erscheint das Ich keinesfalls als reines Ich, das hinter den Dingen steht und gleichsam meinen Körper als auch die Sache zum Objekt hätte. „[V]ielmehr bewohne ich meinen Leib, und durch ihn bewohne ich die Sache“³¹ Jegliche Wahrnehmung, jegliche Empfindung ist demnach immer schon eine von mir selbst vollzogene leibliche Erfahrung. Mein Leib ist mein „Nullpunkt der Orientierung“³², von ihm aus und durch ihn nehme ich die Dinge wahr, stehe ich in Verbindung mit den Sachen selbst.³³

„Die Welt, die *ich habe*, ist ein unvollendetes Individuum, und ich habe sie durch meinen Leib hindurch, der das Vermögen dieser Welt ist; ich verfüge über die Stellung der Gegenstände durch die meines Leibes und umgekehrt über dessen Stellung durch die Gegenstände [...] ,insofern nämlich mein Leib Bewegung auf die Welt zu ist und die Welt

²⁷ Vgl. Husserl und Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 13.

²⁸ Maurice Merleau-Ponty und Claude Lefort, *Das Sichtbare und das Unsichtbare: gefolgt von Arbeitsnotizen*, übers. von Regula Giuliani und Bernhard Wadenfels, 3. Auflage, Übergänge : Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 13 (München: Wilhelm Fink Verlag, 2004), 292 [284].

²⁹ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 113.

³⁰ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 113.

³¹ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 113.

³² Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 115.

³³ Vgl. Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 113ff.

der Stützpunkt meines Leibes.“³⁴

Hier spricht Merleau-Ponty explizit davon, durch die eigene Leiblichkeit eine Welt zu haben. Aufgrund einer „Selbstvorgegebenheit bin ich nicht ganz mit mir eins. Dieser Entzug wirft mich auf die Welt und den Anderen“³⁵. Des Weiteren wird betont, dass der Leib sich auf die Welt bezieht. In diesem Kontext gebraucht der Phänomenologe den Begriff des „In-der-Welt-Seins“, welcher verdeutlicht, dass die eigene leibliche Erfahrung nicht getrennt von der Welt sein kann, sondern man immer schon leiblich in der Welt verankert ist.

Die Formulierung, dass meiner Leiblichkeit ein „Gefühl einer Fähigkeit“³⁶ innewohnt, oder die Veränderbarkeit der Stellung zu den Gegenständen, kann verdeutlichen, wie sehr sich Merleau-Ponty philosophisch gegen René Descartes wendet. René Descartes prägte den Satz, „Cogito ergo sum“, „Ich denke, daher bin ich“.³⁷ Hier wird das in dem kurzen Überblick schon angeklungen Primat der Vernunft sehr gut einsehbar. Nur denkend kann man sein. Merleau-Ponty hingegen betont das Faktum des Könnens. Dem Denken selbst geht demnach eine gewisse Potenz voraus. Mit Merleau-Ponty könnte man demnach in Anlehnung an Descartes von einem „Ich kann, also bin ich“ sprechen. Damit wird die eigene Leiblichkeit, die Wahrnehmung und das Verhalten in den Mittelpunkt gerückt. Das Denken nimmt somit keine Sonderrolle ein, was besonders im Hinblick auf die Untersuchung der Mensch-Tier-Beziehung einen wesentlichen Faktor darstellt.³⁸

Mit der Hinwendung zur Wahrnehmung wendet sich Maurice Merleau-Ponty nicht nur gegen Descartes, sondern übt auch eine gewisse Wissenschaftskritik. „Die Wahrnehmung ist nicht der Anfang der Wissenschaft; in Wahrheit ist die klassische Wissenschaft eine Weise der Wahrnehmung, die ihren eigenen Ursprung vergessen hat und sich für vollendet hält.“³⁹ Merleau-Ponty kritisiert die Leibvergessenheit in den Wissenschaften und den unterschiedlichsten philosophischen Herangehensweisen und sieht es gerade als Aufgabe der Phänomenologie, auf diese zu verweisen. Der Leib soll dabei nicht nur in die

³⁴ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 401.

³⁵ Vgl. Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen*, 35.

³⁶ Merleau-Ponty, Ségлар, und Köller, *Die Natur*, 113.

³⁷ Vgl. René Descartes und Christian Wohlers, *Die Prinzipien der Philosophie: lateinisch-deutsch*, Philosophische Bibliothek, Bd. 566 (Hamburg: F. Meiner, 2005), 15 [erster Teil, Absatz 7]; Siehe auch: Vgl. René Descartes, „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie in denen das Dasein Gottes und die Verschiedenheit der menschlichen Seelen vom Körper bewiesen werden“, in *Philosophische Schriften in einem Band*, o. J., 45 [2. Meditation].

³⁸ Hier sei keinesfalls behauptet, dass Tiere nicht denken können. Jedoch scheint der menschliche Zugang zum Tier über die Leiblichkeit plausibler zu sein. Es ist unbestritten, dass Tiere uns Menschen leiblich gegeben sind, wohingegen das Denken der Tiere zumindest bei gewissen Spezies diskussionswürdig erscheint.

³⁹ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 80.

Philosophie integriert werden, sondern die Phänomenologie versucht, von der eigenen Leiblichkeit ausgehend, philosophischen Fragestellungen, wie der Frage nach dem Sinn oder nach dem Sein, nachzugehen. Mit der Hinwendung zur Leiblichkeit kann schon jetzt ein wesentlicher Punkt der Mensch-Tier-Beziehung bei Merleau-Ponty festgehalten werden. Philosophen⁴⁰ mit den unterschiedlichsten Herangehensweisen waren darauf bedacht, das Tier vom Menschen zu unterscheiden, ohne die leibliche Verflechtung zwischen Mensch und Tier adäquat zu berücksichtigen. Als paradigmatisches Beispiel sei an dieser Stelle abermals René Descartes herangezogen. Gerade durch die Trennung zwischen Körper und Geist ergibt sich im Hinblick auf Tiere bei diesem die Konsequenz, dass Tiere von der Natur hergestellte Maschinen seien.

„Obwohl ihre Bewegungen oft sicherer und präziser der weisesten Menschen sind, versagen sie bei anderen Dingen, die sie tun müßten, um uns zu imitieren, wesentlich weitreichender als der dümmste Mensch. [...] Zweifellos [müssen wir] zu der Auffassung gelangen, daß es keine echten Gefühle und Emotionen [in Tieren] gibt, sondern, daß sie Automaten sind, die, von der Natur hergestellt, unvergleichlich viel besser als [vom Menschen gemachte] Maschinen funktionieren.“⁴¹

Merleau-Ponty greift derlei Überlegungen an vielen Stellen auf und sieht dabei Descartes als Vertreter der „klassischen Denkrichtung“, welche ersterer kritisch gegenübersteht.⁴² Während der Mensch sowohl Körper als auch Geist ist, wird dem Tier von Descartes die *res cogitans* vollkommen abgesprochen. Descartes scheint dabei von dem einen menschlichen, vernunftbegabten idealen Wesen auszugehen, welches das Tier nicht im Stande ist zu imitieren. Tiere werden unter dieser Hinsicht demnach als Mangelwesen, als Automaten, gedacht. Als Ideal gilt ein erwachsener, vernunftbegabter Mensch. Merleau-Ponty löst sich in vielerlei Hinsicht von derlei Vorstellungen und kritisiert diese „klassischen Gedanken“ an mehreren Stellen. Den Ausgangspunkt jeglicher Kritik stellt dabei der Leib dar. Durch den Leib versucht er dem scheinbaren Dualismus zwischen Körper und Geist zu entweichen und entwickelt ausgehend von der Leiblichkeit eine Handlungstheorie. Er geht demnach der Frage nach, was ein leibliches Leben in der Welt ausmacht. Der Leib stellt den Ort des Verhaltens dar, als immer schon Zur-Welt-seiend.⁴³ Jede Erfahrung ist immer schon eine leibhafte Erfahrung. Ich habe einen Leib und ich bin

⁴⁰ An dieser Stelle wurde auf eine gendergerechte Schreibweise verzichtet, da der Bezug nur auf männliche Philosophen verweist.

⁴¹ René Descartes, *Descartes: Selected philosophical writings* (Cambridge University Press, 1988); zitiert nach: Martin Balluch, *Der Hund und sein Philosoph: Plädoyer für Autonomie und Tierrechte*, 2. Auflage (Wien: Promedia, 2015), 121.

⁴² Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *The World of Perception*, 2008, 70.

⁴³ Maren Müller-Michaelis, „Tier und Mensch in der Philosophie Merleau-Pontys“, *Tiere, Journal Phänomenologie*, Nr. 40 (2013): 15.

der die Welt wahrnehmende Leib.⁴⁴ Der Leib ist es, so heißt es in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, der mich „mich auf die Welt hin öffnet und mich in Situation setzt.“⁴⁵

Dabei scheint es auf der Hand zu liegen, dass es nichts spezifisch Menschliches ist, einen Leib zu haben, beziehungsweise sich „Zur-Welt-seiend“ zu verhalten. Nicht nur Menschen, sondern auch Tiere haben einen Leib und verhalten sich zur Welt. Gerade durch die Leiblichkeit kann einsehbar werden, dass alle Lebewesen verletzlich und sterblich sind. Diese Dimension der Vulnerabilität wird bei Merleau-Ponty mit seiner Hinwendung zum Leib grundgelegt und kann besonders im Übernehmen der Verantwortung für ein Gegenüber von Bedeutung sein. Sowohl Tiere als auch Menschen sind qua ihrer Leiblichkeit „Träger eines Sinns und verfügen über Bewusstsein.“⁴⁶ Diese Passage kann vor allem für die Tierphilosophie einen spannenden Anknüpfungspunkt eröffnen. Jüngste Forschungen, etwa von Markus Wild, gehen der Frage des Bewusstseins einzelner Tierarten nach. So untersucht dieser zum Beispiel auf der Basis wissenschaftlicher Erkenntnisse, in einer analytischen Herangehensweise, inwiefern Fische über Bewusstsein verfügen. Nicht zuletzt mittels Analogieschlussargument soll demnach gezeigt werden, dass Fische über ein Bewusstsein verfügen und somit bei ethischen Überlegungen miteinzuschließen sind.⁴⁷ Der Beitrag der Phänomenologie kann es dabei sein, auf das ursprüngliche Geflecht zwischen Mensch und Tier zu verweisen. Während Merleau-Ponty schon in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* dem Tier Bewusstsein zuschreibt, konkretisiert er seine Überlegungen in seinen späteren Werken.⁴⁸ Der Phänomenologe definiert, *Die Struktur des Verhaltens* einleitend, das Ziel, „ein Verständnis zu gewinnen zwischen Bewußtsein und Natur- der organischen, der psychologischen oder selbst der sozialen Natur.“⁴⁹ Hierbei stellt sich die grundlegende Frage, wie Bewusstsein bei Merleau-Ponty gedacht werden kann. Es „ist für das Bewußtsein natürlich, dass es sich erkennt, eben weil es Bewußtsein von den Dingen ist.“⁵⁰ Hierbei folgt Merleau-Ponty weitestgehend Edmund Husserl, welcher sich mit der Intentionalität des Bewusstseins auseinandersetzt. Jedes Bewusstsein ist immer schon Bewusstsein von etwas. Dieses Bewusstsein ist immer schon gerichtet, auf etwas bezogen. Das erkennende Bewusstsein sieht Merleau-Ponty als immer schon leiblich

⁴⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Zeichen*, Philosophische Bibliothek 590 (Hamburg: Felix Meiner, 2007), 244.

⁴⁵ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 197.

⁴⁶ Müller-Michaelis, „Tier und Mensch in der Philosophie Merleau-Pontys“, 15.

⁴⁷ Vgl. Markus Wild, *Fische: Kognition, Bewusstsein und Schmerz ; eine philosophische Perspektive*, 1. Aufl, Beiträge zur Ethik und Biotechnologie 10 (Bern: Bundesamt f. Bauten u. Logistik (BBL), 2012), 80ff.

⁴⁸ Vgl. Müller-Michaelis, „Tier und Mensch in der Philosophie Merleau-Pontys“, 15.

⁴⁹ Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 1.

⁵⁰ Merleau-Ponty, 254.

fundiertes Bewusstsein, als Zur-Welt-Seiendes. Ich bin mir bewusst, die Welt wahrzunehmen und „in der Erfahrung des Verhaltens übersteige ich tatsächlich die Alternative von Fürsich und Ansich.“⁵¹ Dabei wird deutlich, warum Maurice Merleau-Pontys Zugänge für die *Philosophie der Verkörperung* von unschätzbarem Wert sind. So rückt zum Beispiel in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* der wahrnehmende Leib in das Zentrum der Untersuchung. Jede gemachte Erfahrung ist immer schon eine leiblich fundierte. „Die Funktion des lebendigen Leibes kann ich nur verstehen, indem ich sie selbst vollziehe, und in dem Maße, in dem ich selbst dieser einer Welt sich zuwendende Leib bin.“⁵² Dieses „Zur-Welt-sein“ wird sich besonders für die Auseinandersetzung mit der Tierheit bei Merleau-Ponty noch als äußerst fruchtbar herausstellen. Den Weltbezug verortet dieser sowohl bei Tieren als auch bei Menschen und spricht in diesem Zusammenhang von dem Sein-für-das-Tier. Das je spezifische Sein-für-das-Tier umfasst eine je nach Art charakteristische Umwelt. Die Tiere „lassen nicht ein Bewußtsein durchscheinen, d.h. ein Sein, dessen ganzes Wesen im Erkennen besteht, sondern eine bestimmte Weise, die Welt zu behandeln, ‚zur Welt zu sein‘ [d’être au monde] oder zu ‚existieren‘.“⁵³ Nicht nur der Mensch verhält sich, sondern auch das Tier weist ein je konkretes Verhalten zur Welt auf. Es scheint demnach keinen Bruch zwischen absolutem *Cogito* und der Absenz von Bewusstsein zu geben, wie dies etwa bei René Descartes der Fall ist. Dies lässt Maurice Merleau-Ponty in seinen Vorlesungen über die Natur die Frage nach tierischem Bewusstsein aufwerfen. „Gibt es ein tierisches Bewußtsein, und wenn ja, bis zu welchem Grade?“⁵⁴ Um Merleau-Pontys Verständnis des Tieres herauszuarbeiten, sei sich in den nächsten Kapiteln seinen *Vorlesungen über die Natur* ausführlicher zugewandt. Dabei kommt dem Begriff der Umwelt eine besondere Bedeutung zu, welcher in den folgenden Kapiteln Rechnung getragen werden soll. Zunächst sei sich jedoch dem Begriff der Zwischenleiblichkeit und somit der Frage nach dem Anderen/der Anderen bei Merleau-Ponty zugewandt um darzulegen, wie Selbstbeziehungsweise Fremdwahrnehmung beschaffen sind.

⁵¹ Vgl. Merleau-Ponty, 142; Vgl. Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 29.

⁵² Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 99.

⁵³ Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 141f.

⁵⁴ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 274 Siehe auch; Müller-Michaelis, „Tier und Mensch in der Philosophie Merleau-Pontys“, 15.

Ich und der Andere/die Andere/das Andere

Durch fast alle philosophischen Werke von Merleau-Ponty zieht sich die Formulierung „der Andere“. Dabei kann der Philosoph so gelesen werden, dass dieser dabei keinesfalls ausschließlich von einem männlichen Gegenüber ausgeht, sondern „der Andere“ sich in gleicher Weise auf weibliche und männliche Andere bezieht. In dieser hier vorliegenden Arbeit soll demnach in Originalzitaten die Formulierung „der Andere“ von dem Phänomenologen übernommen werden, um die einzelnen Textpassagen nicht zu verfälschen. Diese Formulierung wird in diesen Zitaten somit für alle Lebewesen, egal welchen Geschlechts oder welcher Spezieszugehörigkeit verwendet werden, wobei ein sehr starker Fokus auf den/die nichtmenschlichen Anderen/Andere gelegt werden soll, wie sich in der weiteren Auseinandersetzung noch im Detail zeigen wird.

Ganz im Sinne einer gendersensiblen Auseinandersetzung soll in dieser hier vorliegenden Arbeit im Fließtext sowohl der maskuline, feminine als auch der neutrale Artikel herangezogen werden. Die Formulierung „der/die/das Andere“ soll demnach betonen, dass nicht nur menschliche Andere, sondern auch tierliche Andere mit inbegriffen werden.

Nach dieser Vorbemerkung zur Schreibweise sei eine Textstelle herangezogen, um der Frage nachzugehen, wie der Andere/die Andere/das Andere bei Maurice Merleau-Ponty gedacht werden kann.

„Meinen Leib erfahre ich als Vermögen gewisser Verhaltensweisen und einer gewissen Welt, ich bin mir selbst nicht anders gegeben als ein gewisser Anhang an die Welt; und eben mein Leib ist es, der den Leib des Anderen wahrnimmt, und er findet in ihm so etwas wie eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen, eine vertraute Weise des Umgangs mit der Welt; und wie die Teile meines Leibes ein zusammenhängendes System bilden, bilden somit auch der fremde Leib und der meinige ein einziges Ganzes, zwei Seiten eines einzigen Phänomens, und die anonyme Existenz, deren Spur mein Leib in jedem Augenblick ist, bewohnt nunmehr die beiden Leiber in eins.“⁵⁵

Dieses Zitat aus der *Phänomenologie der Wahrnehmung* sagt nicht nur viel über die Beziehung zu den Anderen aus, sondern auch über die eigene Leiblichkeit. Der Leib wird hier, wie bereits in dieser Arbeit angeklungen, als Potenz, als Vermögen, als „Ich-kann“ charakterisiert. Dies kann noch einmal verdeutlichen, wie sehr sich Merleau-Ponty gegen das Primat der Vernunft stellt. Bei Merleau-Ponty ist nicht der Akt des Denkens von Relevanz, sondern die Wahrnehmung, die Erfahrung der eigenen Leiblichkeit. Dies kann veranschaulichen, warum Merleau-Pontys Zugänge für Tierphilosophie interessant sind, da es unbestritten erscheint, dass auch Tiere wahrnehmen und sich zur-Welt verhalten.

⁵⁵ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 405; Siehe auch: Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 97.

Man ist sich selbst als ein „gewisser Anhang an der Welt“⁵⁶ gegeben. Dabei wird deutlich, was es heißt, Teil der Welt zu sein und diese leiblich zu bewohnen. Jede Erfahrung, jede Wahrnehmung ist immer schon eine Erfahrung des eigenen Leibes, welcher „in der Welt“ ist. Die Wahrnehmung ist demnach nicht so strukturiert, als wäre ich mir zunächst selbst gegeben und würde mich dann, in einem nachträglichen Schritt der Welt, den mich umgebenden Dingen zuwenden. Vielmehr erfahren wir selbst uns immer schon „zur-Welt-seiend“, uns zur-Welt-verhaltend. Dabei streicht Bernhard Waldenfels in seinem Werk *Das leibliche Selbst* heraus, dass weder der Selbstbezug noch der Bezug zum Anderen/zur Anderen eine privilegierte Rolle einnimmt. Vielmehr sind diese „synchron zu lesen“.⁵⁷ Waldenfels verweist in diesem Zusammenhang auf Martin Heidegger und dessen Überlegungen zur Befindlichkeit. „[I]ch *befinde mich mit Anderen in der Welt*. Die Reflexivität der *Selbstbefindlichkeit* ist hier nicht als bloß sekundäres Moment anzusetzen.“⁵⁸

Es wird demnach sehr gut einsehbar, dass sich Merleau-Ponty gegen die Auffassung stellt, dass man zunächst sich selbst wahrnimmt und erst in einem zweiten Schritt einen Anderen/eine Andere/ein Anderes. Dabei ist hervorzuheben, dass es somit keines Analogieschlusses bedarf, um den Anderen/die Andere/das Andere als solchen/solche/solches wahrzunehmen. Dass dieser/diese/dieses Andere uns niemals ganz fremd sein kann, verdeutlicht folgendes Zitat aus *Das Sichtbare und das Unsichtbare*: „Wenn der Andere ein wirklicher Anderer ist, [...] *dann darf er es niemals in meinen Augen sein*, [...] dann darf es keine Wahrnehmung des Anderen geben, dann muß der Andere meine Negation oder meine Vernichtung sein.“⁵⁹ Auch ein Tier kann demnach, trotz augenscheinlichen Unterschieden, kein wirkliches Anderes darstellen.⁶⁰ Es muss eine gewisse Differenz zwischen mir und meinem Gegenüber bestehen, wäre er/sie/es aber ein wirklich Anderer/eine wirklich Andere/ein wirklich Anderes, so könnten wir diese/diesen/dieses gar nicht als solchen/solche/solches wahrnehmen. Das Problem der Fremdwahrnehmung ist demnach weder so strukturiert, als würde eine Invasion des Anderen/der Anderen im Eigenen stattfinden, noch so als gäbe es eine unüberbrückbare

⁵⁶ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 405.

⁵⁷ Vgl. Bernhard Waldenfels und Regula Giuliani, *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, 1. Aufl., Originalausg., Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1472 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), 284f.

⁵⁸ Waldenfels und Giuliani, 285.

⁵⁹ Merleau-Ponty und Lefort, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 110.

⁶⁰ Vorgreifend kann an dieser Stelle erwähnt werden, dass der Andere/die Andere/das Andere uns genauso fleischlich gegeben ist, wie man sich selbst fleischlich gegeben ist. Durch dieses Fleisch schafft Merleau-Ponty sozusagen eine gemeinsame Basis für die zwischenleibliche Erfahrung. Im Detail soll darauf in dem Kapitel „Das Fleisch“ in der vorliegenden Arbeit eingegangen werden.

Differenz.⁶¹ „Merleau-Ponty rettet gleichsam den Anderen/die Andere/das Andere indem er zeigt, wie der Andere als Anderer/die Andere als Andere/das Andere als Anderes in einer gemeinsamen Situation zugänglich wird und zugleich abwesend bleibt.“⁶²

Zwischenleiblichkeit

Sowohl der Andere/die Andere/das Andere als auch ich zeichnen uns durch den je konkreten gemeinsamen Weltbezug aus. Merleau-Ponty geht in diesem Zusammenhang der Frage nach, wie verschiedene Lebewesen sich gemeinsam auf sich zeigende Dinge beziehen. Um diesem Phänomen gerecht zu werden, zieht dieser den Begriff *intercorporéité* heran, welcher in den deutschen Ausgaben seiner Werke mit Zwischenleiblichkeit übersetzt wird. Mit diesem Begriff wendet sich Merleau-Ponty explizit gegen die Auffassung, dass ich mir zunächst gegeben bin und mich erst in einem weiteren Schritt auf einen Anderen/eine Andere/ein Anderes beziehen kann, oder auch nicht. Vielmehr ist man selbst immer schon verflochten mit der Welt, mit anderen Lebewesen.⁶³

„Dieses Zwischen bedeutet nicht, daß es ein A und ein B und einen Zwischenraum zwischen beiden gibt, denn das Zwischen ist nicht das, was zwischen A und B ist, sondern dieses Zwischen bezeichnet die Sphäre, die allererst zur Ausdifferenzierung von A und B führt.“⁶⁴

Erst durch die Zwischensphäre kommt es demnach zur Ausdifferenzierung von einzelnen Individuen. Bernhard Waldenfels führt in diesem Zusammenhang das Beispiel einer Familie an. Innerhalb dieser prägt jede und jeder seine oder ihre Eigenart aus. Dabei spielen sowohl Nähe als auch Distanz zwischen den einzelnen Mitgliedern eine wesentliche Rolle. Die Herausbildung der Individualität geht demnach eng mit Prozessen der Trennung voneinander beziehungsweise der Bindung aneinander einher. Merleau-Ponty beschreibt diese Sphäre der Zwischenleiblichkeit mit der rhetorischen Figur des Chiasmus. Dies meint, dass sich A und B in C überkreuzen, wobei die Kreuzungsstelle weder zu A noch zu B gehört. Sowohl der Eigenleib als auch der fremde Leib haben ihren eigenen Selbstbezug. Der Fremdbezug erfolgt sozusagen chiastisch und verläuft in beide Richtungen. Helmut Plessner spricht in diesem Zusammenhang von „Verschränkung“,

⁶¹ Vgl. Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 98 Siehe auch: ; Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 407.

⁶² Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 98.

⁶³ Vgl. Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 286f.

⁶⁴ Waldenfels und Giuliani, 286; Siehe auch: M. Merleau-Ponty, *Keime der Vernunft: Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952* (dt. Kapust, A., hg. und Einl.: Waldenfels, B.) (München: Fink Verlag, 1994), 196.

während Norrbert Elias den Begriff „Verflechtung“ heranzieht.⁶⁵ Diese hier angeklungene Verflechtung zwischen einzelnen Lebewesen sei an dieser Stelle besonders hervorgehoben.

In dieser Arbeit soll neben den skizzierten Überlegungen zu dem Begriff der Zwischenleiblichkeit vor allem betont werden, dass Zwischenleiblichkeit immer auch von einer ethischen Dimension durchdrungen ist. Sobald ein gewisser Kontakt zwischen Individuen gleich welcher Spezies besteht, ist diese Situation ethisch aufgeladen und kann keinen ethisch neutralen Schutzraum bieten. Dabei kann dieser Kontakt so vielschichtig wie die handelnden Individuen beschaffen sein, und kann von Begegnungen, von Berührungen über das einseitige Wissen über die Existenz des Anderen/der Anderen reichen. Die Zwischenleiblichkeit geht dabei mit einem ständigen Angesprochen-werden durch ein Gegenüber einher, welches eine, wie auch immer ausfallende Antwort miteinschließt. Wir sind immer schon zwischenleiblich eingebettet und Anspruch und Antwort gehen dabei untrennbar miteinander einher.

Tierische und menschliche Umwelten

Merleau-Pontys setzt sich nicht ausschließlich mit philosophischen Theorien auseinander, sondern auch die Arbeiten gewisser Biologen, wie etwa Uexküll, Portmann oder Darwin finden Eingang in seine Schriften. Ausgehend von seinen Überlegungen zur Leiblichkeit bezieht er sich schon in der *Struktur des Verhaltens* explizit auf den Biologen Jakob Johann von Uexküll. „Jeder Organismus“ sei nach Uexküll „eine singende Melodie.“⁶⁶ „Das besagt nicht, daß er diese Melodie kennt und sie zu realisieren bemüht ist; es besagt lediglich, daß er ein bedeutsames Ganzes [ensemble significatif] ist für ein Bewusstsein, das ihn erkennt, nicht aber ein Ding, das in sich ruht.“⁶⁷ Schon an der Formulierung *Organismus* lässt sich ableiten, dass Jakob von Uexküll sich gegen die Auffassung des Lebewesens als eine Maschine, oder als bloßes Ding stellt. Hierbei geht es demnach nicht darum, den Menschen im strengen Sinne vom Tier zu unterscheiden, sondern vielmehr darum, die Erfahrung des Organismus, die Erfahrung des Lebewesens selbst, ernst zu nehmen und zu beschreiben. In diesem Kontext sei der Begriff *Umwelt* angeführt, welcher wohl, durch den Biologen inspiriert, Eingang in Merleau-Pontys Werke findet. Obgleich Jakob von Uexküll die Auffassung einer hierarchischen Einteilung der

⁶⁵ Vgl. Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 286f.

⁶⁶ Uexküll, Zitiert nach: Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 182.

⁶⁷ Merleau-Ponty, 182.

Lebewesen mit dem damaligen Zeitgeist teilt, indem er zum Beispiel zwischen niederen und höheren Tieren unterscheidet, so versucht er doch, sich in seinen Untersuchungen dem Verhalten konkreter Lebewesen zuzuwenden und dieses zu analysieren.⁶⁸ So lebt zum Beispiel der Seeigel „in einer Umwelt, die wohl Schädlichkeit neben Nützlichkeiten birgt, die aber letztlich so zu seinen Fähigkeiten paßt, als wenn es nur eine Welt gäbe und einen Seeigel.“⁶⁹ Jeder Organismus lebt demnach in seiner eigenen Umwelt. Aus menschlicher Perspektive gesprochen, würde die Umwelt des Seeigels aus Steinen, Wasser, Würmern, Fischen oder Algen bestehen. Uexküll kommt jedoch, aufgrund seiner biologischen Forschungen, zu dem Schluss, dass das Nervensystem des Seeigels nur das Empfinden von schwachen, beziehungsweise starken Reizen zulässt und somit Steine, Wasser oder Fische diesem Organismus nicht in derselben Art und Weise gegeben sind, wie anderen Lebewesen. An diesen Ausschnitten lässt sich schon deutlich erkennen, inwiefern Uexkülls Ansätze für Merleau-Pontys Schaffen von Relevanz sind. Selbst ein „niedriger Organismus“ wie der Seeigel scheint in seiner eigenen Welt zu wohnen und scheint in Kontakt mit seiner je spezifischen Umwelt zu stehen.⁷⁰ Uexkülls Untersuchungen stellen den Versuch dar, die je spezifische Wahrnehmung und das Verhalten eines Organismus wissenschaftlich fundiert darzulegen und dieses unterfangen führt Merleau-Ponty auf phänomenologischer Ebene weiter. Dieser übernimmt teilweise die Trennung zwischen niederen und höheren Tieren in den Vorlesungen über die Natur, jedoch besteht kein Bruch, kein Riss. „There is no rupture“⁷¹, heißt es im Hinblick auf den Unterschied zwischen Mensch und Tier und das Zitat soll hier so ausgelegt werden, dass auch zwischen höherem und niedrigerem Tier kein Bruch, kein Riss besteht.

Sowohl Uexküll als auch Merleau-Ponty legen einen starken Fokus auf das Verhalten und somit soll sich nun dem „Zur-Welt-Sein“ gewidmet werden, um der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier weiterhin nachgehen zu können.

⁶⁸ Vgl. Jakob von Uexküll, Florian Mildemberger, und Bernd Herrmann, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Nachdr. der 2. Aufl. 1921, Klassische Texte der Wissenschaft (Berlin: Springer Spektrum, 2014), S.95/113.

⁶⁹ Uexküll, Mildemberger, und Herrmann, 96/114.

⁷⁰ Uexküll, Mildemberger, und Herrmann, 95/113.

⁷¹ Maurice Merleau-Ponty und Dominique Séglaard, *Nature: Course Notes from the Collège de France*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 2003), 272 Zitiert nach; Bryan E. Bannon, „Animals, Language, and Life: Searching for Animal Attunement with Heidegger and Merleau-Ponty“, *Environmental Philosophy* 6, Nr. 1 (2009): 21.

Die Abkehr von objektiven Reizen

Um ein fundiertes Verständnis für das schon mehrmals angeklungene „Zur-Welt-Sein“ auszubilden, sei auf eine Textstelle aus der *Phänomenologie der Wahrnehmung* aufmerksam gemacht. Maurice Merleau-Ponty beschäftigt sich mit dem Phantomglied und schließt sowohl eine rein physiologische als auch eine rein psychologische Erklärung aus.⁷² Um dem genannten Phänomen gerecht zu werden, zieht Merleau-Ponty das Beispiel eines Insekts heran und versucht dessen Weltbezug zu beschreiben. Ein Insekt, dem ein Bein abgetrennt wurde, bedient sich seinem Instinkt folgend seiner gesunden Beine. Dies scheint nicht auf einen bloßen Reflex hinauszulaufen. „Doch ebensowenig ist das Tier sich etwa des verfolgten Zweckes bewusst und gebraucht es seine Glieder etwa nur als verschiedene Mittel zum selben Zweck“⁷³. Das fehlende Bein wird demnach je nach Situation auf andere Art und Weise ersetzt, ohne, dass das Tier seinen Weltbezug verliert.

„Das Tier ist einfach weiter zur Welt und trägt sich ihr mit allen seinen Möglichkeiten zu. Das angeheftete Glied wird nicht durch ein freies ersetzt, denn es zählt im Sein des Tieres weiter mit, der Strom des auf die Welt gerichteten Tuns durchfließt es nach wie vor.“⁷⁴

Die Reaktion des Tieres auf die neue Situation kann demnach nicht als Automatismus dargestellt werden, viel eher passt sich der Organismus selbst den sich wandelnden Umständen an. Durch das je konkrete Verhalten reagiert das Lebewesen auf die sich wandelnde Situation. Obwohl dadurch die Aktivität des Tieres selbst betont wird, bleibt dem Tier dabei nur wenig Wahl. Das Lebewesen entwirft selbst die Normen seiner Umwelt und setzt selber die Bedingungen seiner Lebensprobleme.⁷⁵ „[A]lledings handelt es sich bei ihm um ein Apriori der Spezies, nicht um einen personalen Entschluss.“⁷⁶ An dieser Stelle sei abermals auf den Begriff *Umwelt* und die Einflüsse Jakob von Uexkülls verwiesen. „Every living being does not live within one ‚unique‘ world, but within a specific Umwelt that is significant to it.“⁷⁷ Das Insekt verhält sich innerhalb seiner eigenen Möglichkeiten zur Welt. Das Phänomen, welches an dieser Stelle beschrieben wird, ist die generelle Gerichtetheit, die „Bewegung des Seins zur

⁷² Unter Phantomglied versteht man ein amputiertes Körperteil, welches von der betreffenden Person weiterhin empfunden wird. Treten nach dem Verlust eines Beines in diesem Schmerzen auf, so spricht man von Phantomschmerzen.

⁷³ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 102.

⁷⁴ Merleau-Ponty und Böhm, 102.

⁷⁵ Vgl. Merleau-Ponty und Böhm, 102.

⁷⁶ Merleau-Ponty und Böhm, 102.

⁷⁷ Brett Buchanan, *Onto-ethologies: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, SUNY series in environmental philosophy and ethics (Albany: SUNY Press, 2008), 128.

Welt“⁷⁸. Hier ist es unerlässlich, einen Blick auf Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Reflexes zu werfen. Dabei sei abermals das Beispiel des Insekts herangezogen. Verliert das Tier ein Bein, so besteht kein im Vorhinein schon festgelegter Plan, wie das Tier darauf zu reagieren hat. Somit ist das Verlieren des Beines nicht als bloßer Reiz zu verstehen und die anschließenden Bewegungen sind nicht als reine Reaktion zu interpretieren. Viel eher wandelt sich der gesamte Weltbezug des Organismus und geht adaptiv auf die neuen Gegebenheiten ein. Man denke in diesem Zusammenhang an eine gebrochene Hand eines Menschen. Nicht nur die verletzte Hand wird in diesem Kontext geschont, oder stärkere Belastungen vermieden, sondern der gesamte Organismus muss sich auf die neue Situation der verletzten Hand einstellen. So betrifft die gebrochene Hand nicht nur diese selbst, sondern den ganzen Leib und dessen Weltbezug.

Generell betont Merleau-Ponty, dass Reize als solche immer in einen gewissen Kontext eingebunden sind und nicht isoliert auftreten können. „Die Gesamtgegenwart der Situation gibt den einzelnen Reizen erst ihren Sinn und läßt sie für den Organismus erst zählen, gelten und existieren.“⁷⁹ Hierbei löst sich Merleau-Ponty von der Vorstellung objektiver Reize, welche quasi von außen auf den Organismus einwirken. „Die Reizerregung ist nämlich selbst schon eine Reaktion und nicht eine Wirkung, die von außen in den Organismus eindringt, sie ist der erste Akt seiner Eigenbetätigung.“⁸⁰ Somit wird ersichtlich, wie sehr sich Merleau-Ponty gegen die klassische Reiz-Reaktions-Lehre stemmt. Der Organismus wird in diesem Zusammenhang nicht als passiver Teil, welcher mit einem Reiz konfrontiert wird, gefasst, sondern das Reizerfahren selbst wird schon als eine Aktivität des Organismus erkannt. Die je spezifische *Umwelt* eines Lebewesens spielt eine wesentliche Rolle, da „der Organismus allererst für den Reiz empfänglich sein muß.“⁸¹ Als recht plakatives Beispiel sei ein tauber Hund herangezogen, bei welchem die pawlow'sche Konditionierung mit dem Läuten einer Glocke nicht möglich wäre. Der taube Hund hat keinerlei Möglichkeit, das Läuten hörend wahrzunehmen. Reflexe bilden keine blinden Prozesse, sondern „entsprechen dem ‚Sinn‘ einer Situation“⁸². Es liegt an dem Lebewesen selbst, einem möglichen Reiz entgegenzutreten und diesem Sinn zu verschaffen. „Der Reflex, insofern er dem Sinn einer Situation sich öffnet, die Wahrnehmung, insofern sie jeder erkenntnismäßigen Gegenstandssetzung zuvor eine

⁷⁸ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 102.

⁷⁹ Merleau-Ponty und Böhm, 104.

⁸⁰ Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 33.

⁸¹ Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 28.

⁸² Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 104.

Intention unseres ganzen Seins verkörpert, sind Weisen der *präobjektiven Sicht*“.⁸³ Diese bezeichnet der französische Phänomenologe als Zur-Welt-seiend, wobei Mensch und Tier immer schon zur-Welt sind. Der Reflex wird demnach nicht als ursprünglichstes Verhalten anerkannt, sondern Merleau-Ponty erkennt, dass es schon einer Tätigkeit des Organismus bedarf, um einen möglichen Reiz erst als solchen zu erkennen und wahrzunehmen. Ein bloßes Reiz-Reaktions-Schema greift demnach zu kurz, um das Verhalten eines Lebewesens wirklich beschreiben zu können.⁸⁴ In seiner Auseinandersetzung gilt es, „eine Perspektive zu gewinnen, eine Sprache zu finden, die den Phänomenen gerecht werden kann.“⁸⁵ Im Zur-Welt-sein, im Verhalten selbst, findet Merleau-Ponty „einen Ansatzpunkt, der die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt und zwischen Reiz und Reaktion zu unterlaufen gestattet.“⁸⁶ Der Behaviorismus kann zwar einzelne Verhaltensweisen vorhersagen, als wirkliche Beschreibung des Verhaltens greift er jedoch zu kurz. Die starre Trennung zwischen Reiz und Reaktion erkennt der französische Phänomenologe als eine künstliche und nachträgliche, welche den auftretenden Phänomenen nicht gerecht wird. Insofern kann an dieser Stelle deutlich werden, in welcher Form Maurice Merleau-Ponty nicht nur philosophiekritisch, sondern auch wissenschaftskritisch gelesen werden kann. Der Behaviorismus zum Beispiel fußt schon auf derart vielen Vorannahmen, dass er Gefahr läuft, die „primäre Orientierungsleistung in der Lebenswelt“⁸⁷ zu übersehen.⁸⁸ Die „eigentliche Leistung“ der Phänomenologie, so wurde in der *Philosoph und sein Schatten* festgehalten, „besteht darin, die vorthoretische Schicht aufzudecken“⁸⁹.

Erste tierethische Überlegungen

Wie bereits deutlich angeklungen ist, setzt sich Merleau-Ponty sehr intensiv mit behavioristischen Modellen auseinander, er selbst baut seine eigenen Arbeiten jedoch gerade in Ablehnung, im Durchgang durch den Behaviorismus auf. Diese Überlegungen sollen nun in diesem Kapitel aufgegriffen werden, um ethische Fragestellungen im Hinblick auf den Umgang mit Lebewesen aufzuwerfen. Dabei soll deutlich werden, welche tierethisch relevanten Sichtweisen durch die bisher dargestellten Überlegungen eröffnet werden können.

⁸³ Merleau-Ponty und Böhm, 104.

⁸⁴ Vgl. Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 28.

⁸⁵ Bermes, 8.

⁸⁶ Bermes, 28.

⁸⁷ Bermes, 14.

⁸⁸ Vgl. Bermes, 14.

⁸⁹ Merleau-Ponty, *Zeichen*, 241.

Ein wesentliches Potential für tierethische Überlegungen besteht mit Sicherheit darin, dass Merleau-Ponty auf das Seiensganze abzielt.⁹⁰ So hält etwa Müller-Michaelis fest: „Ein Reflex als isoliertes Geschehen unter Laborbedingungen kann nicht das Verhalten von Tier oder Mensch repräsentieren.“⁹¹ Zunächst soll an dieser Stelle die Bedeutung der Laborbedingungen herausgestrichen werden. Was heißt es, dass zum Beispiel eine Maus in einem Käfig aufwächst und im Zuge dessen als Versuchstier herangezogen wird?⁹² Wie sieht es mit dem Weltbezug einer solchen Maus aus? Was bedeutet es für das Verhalten der Maus, wenn sie auf einem eng begrenzten Raum lebt und nur begrenzten Kontakt zu anderen Lebewesen hegen kann? Ohne dabei wertend vorzugehen, sei die Frage aufgeworfen, ob eine Maus, welche schon im Käfig aufgewachsen ist, einen vollkommen anderen Weltbezug hat und damit einhergehend in gewissen experimentellen Situationen anders reagieren würde. Diesbezüglich hält etwa Fahim Amir fest: „Nicht nur legen Individuen derselben Spezies oft sehr verschiedene Vorlieben oder Verhaltensweisen an den Tag – aufgrund gänzlich unterschiedlicher Umwelten kommt es zur Herausbildung unterschiedlicher Persönlichkeiten und Reaktionsweisen.“⁹³ Lange Zeit war es üblich, Versuchstieren aus Standardisierungsgründen nur eine „besonders reizarme Käfigumgebung“⁹⁴ anzubieten. Die Formulierung „reizarm“ scheint gerade im Hinblick auf die schon herausgearbeitete Aktivität des Lebewesens in dem Kontext dieser hier vorliegenden Arbeit unangemessen zu sein. Mit Merleau-Ponty könnte man dennoch die Frage aufwerfen, ob derlei Versuchsanordnungen nicht per se den ursprünglichen Weltbezug des Tieres negieren. Als anschauliches Beispiel sei die „Puzzlebox“⁹⁵ herangezogen. Um Verhalten und besonders das Lernen zu untersuchen, sperrt Edward Thorndike Katzen in einen eigens angefertigten Käfig ein. Dieser Käfig trägt den Namen „Puzzlebox“, da sich in der Innenseite ein Knopf oder eine Schlinge befindet, mit welcher sich die Katze selbst aus der Box befreien kann. Nicht durch

⁹⁰ Vgl. Müller-Michaelis, „Tier und Mensch in der Philosophie Merleau-Pontys“, 12f.

⁹¹ Müller-Michaelis, 13.

⁹² An dieser Stelle wird die Maus als paradigmatisches Versuchstier herangezogen. 2017 wurden laut Tierversuchstatistik 212913 Mäuse (*Mus musculus*) zu experimentellen Zwecken herangezogen. Damit stellen Mäuse die mit Abstand am meisten genutzten Tiere in derlei Versuchen in dem besagten Zeitraum dar. Dies äußert sich auch an der Anzahl der Mäuse, bei welchen „keine Wiederherstellung der Lebensfunktion“ möglich war. Mit 3727 verendeten Mäusen stellen diese mehr als die Hälfte der Lebewesen dar, bei welchen die Lebensfunktion nicht wiederhergestellt werden konnte. Vgl. „Tierversuchstatistik 2017“, Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Forschung, 2018, <https://bmbwf.gv.at/das-ministerium/publikationen/forschung/statistiken/tierversuchstatistiken/>.

⁹³ Fahim Amir, *Schwein und Zeit: Tiere, Politik, Revolte*, Originalveröffentlichung, Erstausgabe, 1. Auflage, Nautilus Flugschrift (Hamburg: Edition Nautilus, 2018), 132.

⁹⁴ Roman Stilling, „<https://www.tierversuche-verstehen.de/haltung-von-versuchstieren-2/>“, Tierversuche verstehen. Eine Informationsinitiative der Wissenschaft., o. J., zugegriffen 23. April 2018.

⁹⁵ Vgl. Richard J. Gerrig, Philip G. Zimbardo, und Ralf Graf, *Psychologie*, 18., aktualisierte Aufl., [Nachdr.], PS Psychologie (München: Pearson Higher Education, 2011), 206f.

Verstehen, sondern durch Versuch und Irrtum lernen die Katzen bei mehrmaligem Einsperren in die Box, wie sie sich zu befreien haben. Thorndike beschreibt dies mit der Reiz-Reaktions-Verbindung, wobei das Tätigen des Knopfes, oder das Ziehen an der Schlinge eine befriedigende Konsequenz für das Tier mit sich bringt, was die Betätigungswahrscheinlichkeit signifikant erhöht.⁹⁶ Die große Frage, welche unter einer phänomenologischen Perspektive an dieser Stelle auftauchen kann, ist, ob diese Versuchseinrichtung dem „Sein-Für-das-Tier“ gerecht werden kann. Wie oft erlebt man als Mensch eine Katze, welche einen Hebel bedient, einen Knopf drückt oder an einer Schlinge zieht? Die Kritik des behavioristisch interpretierten Verhaltens des Versuchstiers, wie dies bei Merleau-Ponty an vielen Stellen zu finden ist, scheint zwar sinnvoll und angebracht zu sein, hier sei jedoch angedacht, darüber hinauszugehen. Ist die gesamte Situation in der sich das je konkrete Tier befindet, nicht eine künstliche, die gerade deshalb vielleicht gar keine Schlüsse auf andere Verhaltensweisen zulässt?

Im Folgenden sei ein Gedankenexperiment angestellt: Eine Ratte wird in einem Labor gezüchtet und wächst demnach in einer „reizarmen“ Umgebung auf.⁹⁷ Sie hat wenig Kontakt zu anderen Lebewesen und verbringt ihr gesamtes Leben in einem Käfig. Eine andere Ratte lebt zum Beispiel vorrangig in der Kanalisation einer Großstadt. Unterzieht man nun beide Ratten ein und demselben standardisierten Test, so stellt sich die Frage, inwiefern die Untersuchungsergebnisse aussagekräftig sind. Mit einem Verweis auf Uexküll kann darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Umwelt einer im Käfig aufwachsenden Ratte maßgebliche Unterschiede zu jener „freilebenden“ Ratte aufweist.⁹⁸ Möchte man den je konkreten Bezug zur Welt des Tieres ernst nehmen, kann nicht geleugnet werden, welche Erfahrungen das Tier in den unterschiedlichsten Situationen sammelt. Um es kurz zu sagen: Wird dadurch nicht im Zuge des Experiments vernachlässigt, in welche Umwelt das Zur-Welt-seiende Subjekt hineingeboren wird und sich in Auseinandersetzung mit dieser entwickelt? Wie noch dargelegt werden soll, entwickelt sich jeder Organismus in aktivem Austausch mit der je konkreten Umwelt.

⁹⁶ Vgl. Gerrig, Zimbardo, und Graf, 206f.

⁹⁷ Im Jahr 2017 wurden 6038 Ratten (*Rates norvegicus*) zu Tierversuchen herangezogen. Damit wurden nur Mäuse (212913), Zebrafische (16297) und Kaninchen öfter zu Versuchen herangezogen. Bei 434 Ratten war „keine Wiederherstellung der Lebensfunktion“ möglich. Aus der Tierversuchsstatistik geht des weiteren hervor, dass alle 6038 Ratten „in der EU in einem registrierten Zuchtbetrieb“ geboren wurden. Vgl. „Tierversuchsstatistik 2017“.

⁹⁸ Hier sei nicht gesagt, dass sich der Weltbezug zwischen zwei Organismen nicht unterscheidet, wenn diese unter ähnlichen Bedingungen aufwachsen, wie dies etwa in der Käfighaltung passiert. Merleau-Ponty selbst schreibt, „daß identische äußere Bedingungen verschiedene Verhaltensmöglichkeiten nach sich ziehen.“ Trotz sehr ähnlicher äußerlicher Gegebenheiten können sich demnach Lebewesen ganz verschieden entwickeln und zur Welt verhalten. Vgl. Merleau-Ponty, Ségлар, und Köller, *Die Natur*, 244 [230f].

Wenn nun hunderte Ratten in standardisierten Käfigen herangezüchtet werden, so stellt sich die Frage, ob und wie weit Versuche an diesen Ratten aussagekräftige Ergebnisse liefern können. Auch wenn es einzelne Unterschiede mit Sicherheit geben würde, so scheint die gesamte Umwelt der Ratten darauf ausgerichtet zu sein, an einem oder mehreren Versuchen teilzunehmen. Diese Überlegungen sollen keinesfalls als Plädoyer dafür zu lesen sein, dass man Versuche nur an gerade erst eingefangenen Ratten durchführen sollte. Doch aber sei die Frage aufgeworfen, ob durch die Gestaltung der Umwelt, welche in diesem Falle dem Menschen obliegt, nicht eine sehr spezifische und bis zu einem gewissen Grad homogene Masse an Lebewesen herangezüchtet wird und sich dies dementsprechend auf die Testergebnisse auswirkt. Ohne zu sehr in die kontrovers diskutierte Debatte um Tierversuche einzutauchen, wurde in diesem Kapitel einsehbar, wie durch eine phänomenologische Herangehensweise gängige Praktiken kritisch hinterfragt und eventuell ins Wanken gebracht werden können.

Die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier bei Merleau-Ponty

Merleau-Pontys Kritik an der Rolle des Tieres in der Philosophie

In diesem Kapitel sei die Dichotomie zwischen Mensch und Tier explizit thematisiert. Merleau-Ponty versucht in vielerlei Hinsicht mit seinem philosophischen Schaffen scheinbare Dichotomien, etwa jene zwischen Körper und Geist, oder zwischen Subjekt und Objekt, zu überwinden, beziehungsweise neu zu denken. Er versucht die Ambiguität neu zu denken, indem er „die Sprache nicht vom Sprechenden scheidet, die Form nicht von der Materie trennt, die Immanenz nicht ohne Transzendenz betrachtet und das Wahrnehmen nicht auf das Wahrgenommene reduziert.“⁹⁹ Unter diesen Gesichtspunkten erscheint es notwendig zu sein, Merleau-Pontys Verständnis des Unterschiedes zwischen Menschen und Tieren näher in das Blickfeld der Untersuchung zu stellen. Worin unterscheidet sich der Mensch vom Tier? Wie ist dieses Verhältnis strukturiert? Ist es hierarchisch?

Merleau-Ponty versucht, wie im bisherigen Verlauf der Arbeit schon einsehbar wurde, tierische Verhaltensweisen zu untersuchen, beziehungsweise phänomenologisch zu

⁹⁹ Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 60.

beschreiben, um aus dem tierlichen Verhalten Rückschlüsse auf den Menschen ziehen zu können. Hierbei greift der französische Phänomenologe immer wieder auf psychologische Versuche, ja nicht zuletzt auf Versuche mit Tieren zurück und lässt somit die Grenzen zwischen Philosophie und Psychologie verschwimmen. Dabei greift er immer wieder auf die Arbeiten einiger Biologen zurück und integriert deren Erkenntnisse in seine phänomenologischen Überlegungen.

Merleau-Ponty widmet in seinen kurzen Radioauftritten, betitelt mit *The world of perception* eine ganze Vorlesung dem Leben des Tieres: „Lecture 4. Explaining the world of perception. Animal Life.“¹⁰⁰ In für ihn typischer Herangehensweise nähert Merleau-Ponty sich dem Thema nicht direkt, sondern skizziert zunächst Positionen von Descartes oder Voltaire, welchen er ablehnend gegenübersteht. Diese, so fasst Thomas Baldwin zusammen, vertreten die Auffassung, dass die einzig gehörte oder berücksichtigte Stimme die eines erwachsenen, rationalen, zivilisierten Menschen sei, da diese einen Sinn ergäbe. „The experience of animals, children, primitive people and madmen can be summarily dismissed as nonsense.“¹⁰¹

Auch an dieser Stelle bezieht sich somit Merleau-Ponty in ablehnender Weise auf den cartesianischen Dualismus. Während der Mensch sich auf beide Bereiche gleichermaßen aufteilt, werden Tiere und Pflanzen „in den Bereich physischer Dinge verwiesen, sie werden als Automaten gedacht, die sich mechanisch bewegen.“¹⁰² Merleau-Ponty versucht in seiner philosophischen Praxis diese strenge Trennung von Körper und Geist zu überwinden, beziehungsweise darzulegen, dass eine solche Dichotomie nicht mit unserer leiblichen Erfahrung in Einklang gebracht werden kann. „Die Einheit von Leib und Seele ist nicht eine willkürlich angeordnete, äußere Verbindung zwischen ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘. Sie vollzieht sich vielmehr von Augenblick zu Augenblick in der Bewegung der Existenz selber.“¹⁰³

In den nun folgenden Kapiteln soll versucht werden, der Frage nachzugehen, wie das Tier bei Merleau-Ponty zu denken ist. Dabei wird zunächst eine Textstelle herangezogen in welcher der Franzose sich Tieren, Kindern und Verrückten gemeinsam zuwendet.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Merleau-Ponty, *The World of Perception*, 69.

¹⁰¹ Thomas Baldwin, „Introduction“, in *The World of Perception*, 2008, 23.

¹⁰² Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 18.

¹⁰³ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 114.

¹⁰⁴ Die Formulierung „Verrückte“ wurde von Merleau-Ponty selbst so verwendet und somit in diese Arbeit übernommen. Dabei muss betont werden, dass es recht problematisch ist, eine Kategorisierung in „Verrückte“ vorzunehmen und diese Begrifflichkeit schon auf sprachlicher Ebene aus heutiger Sicht zurückzuweisen ist.

Kinder, Verrückte und Tiere

In Bezug auf Tiere kritisiert Merleau-Ponty, dass in „klassischen philosophischen Herangehensweisen“ Kinder, Kranke oder eben Tiere keinen wirklichen Platz finden. In *The world of perception* grenzt sich Merleau-Ponty von, aus seiner Sicht, klassischen philosophischen Zugängen, wie etwa Descartes ab. Vor allem den Tendenzen der Hierarchisierung scheint er in diesem späteren Werk ablehnend gegenüberzustehen. So kritisiert er, dass in den meisten philosophischen Traditionen davon ausgegangen wird, dass nur die Sprache erwachsener, rationaler und zivilisierter Menschen einen Sinn ergibt.¹⁰⁵ Klassische Denker, wie etwa Descartes, gehen davon aus, „that there is such a thing as a *fully-formed man* whose vocation it is to be ‚lord and master’ of nature.“¹⁰⁶ Merleau-Ponty hingegen verortet nicht nur in der zur seiner Zeit modernen Kunst, sondern auch in der Philosophie ein Umdenken. Es bestehe ein reges Interesse daran, verschiedene Formen der Existenz zu erkunden, seien dies Kinder, Kranke, Tiere, oder grausame Menschen.¹⁰⁷ Betrachtet man Merleau-Pontys Werke, so besteht kein Zweifel daran, dass er dieses Interesse teilt und vielleicht wie kein Zweiter versucht, die eigene als auch die fremde Wahrnehmung des Anderen/ der Anderen, deren Existenz ernst zu nehmen und phänomenologisch zu beschreiben. Man denke dabei nur an den berühmten Fall Schneider. Dieser war mit geschlossenen Augen unfähig, Berührungen an seinem Körper zu lokalisieren. Ohne eigene Körperbewegung und mit geschlossenen Augen war es ihm unmöglich, zu spüren, an welchem Körperteil er berührt wurde.¹⁰⁸ Merleau-Ponty wendet sich diesem Fall, immer die Frage nach dem Sinnhaften im Hintergrund, zu und versucht, das Verhalten Schneiders phänomenologisch zu untersuchen. An vielen Stellen wird dabei so vorgegangen, dass Schneiders Wahrnehmung skizziert wird und im Anschluss daran festgehalten wird, wie sich ein gewisses Phänomen für einen „gesunden“ Menschen darbietet. Merleau-Ponty kann in diesem Zusammenhang nach Bernhard Waldenfels so interpretiert werden, dass „eine Beschreibung des Normalverhaltens auch pathologische Störungen mit in Betracht ziehen muß“¹⁰⁹. Somit wird verdeutlicht, dass die Normalität nicht einfach immer schon gegeben ist, sondern als aktive Leistung aufzufassen ist. Es ist ein beständiges Ringen um ein Gleichgewicht, welches von pathologischen Momenten durchzogen ist. Merleau-Ponty geht es demnach nicht darum, den „Kranken“ vom „Gesunden“ zu unterscheiden, vielmehr betont er die

¹⁰⁵ Merleau-Ponty, *The World of Perception*, 69ff Siehe auch; Baldwin, „Introduction“, 23.

¹⁰⁶ Merleau-Ponty, *The World of Perception*, 71.

¹⁰⁷ Vgl. Merleau-Ponty, 73.

¹⁰⁸ Vgl. z.B. Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 128.

¹⁰⁹ Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 134.

Verschränkungen zwischen beiden. Auch im Hinblick auf die Mensch-Tier-Beziehung geht es in dieser Arbeit darum, die Verschränkungen zu betonen. In diesem Zusammenhang kann auf ein anderes, wohl noch berühmteres Beispiel abermals verwiesen werden: das Phantomglied. Merleau-Ponty weist Erklärungsversuche, welche auf rein körperliche Probleme abzielen, ebenso zurück, wie eine rein psychologische Erklärung. „Ein Phantomglied haben heißt: der Patient lebt in einer Als-ob-Welt, die es in dieser Weise nicht mehr gibt“¹¹⁰, schreibt Bernhard Waldenfels zusammenfassend. Durch die „Scholastik der Existenz“¹¹¹ lebt man mit dem Phantomarm weiter, ohne ausreichende Abstimmung auf die Gegenwart und deren Anforderungen. Merleau-Ponty verweist dadurch nicht nur auf die Osmose zwischen Körper und Geist, sondern streicht auch die besondere Bedeutung des Leibes heraus.¹¹² Um diesen kurzen Exkurs abzuschließen, sei zusammenfassend festgehalten, dass die Arbeiten des Philosophen dahingehend interpretiert werden können, dass diese Welt nicht nur für erwachsene Menschen offen ist, sondern auch für Kinder, Tiere, primitive Leute und Verrückte.¹¹³ An dieser Stelle muss erwähnt werden, dass die Bezeichnungen „primitive Leute“, aber auch „Verrückte“, schon rein aus sprachlicher Perspektive kritisch zu betrachten sind. Auch die Unterscheidung zwischen „Kranken“ und „Gesunden“ ist aus heutiger Perspektive mehr als problematisch und muss bereits auf sprachlicher Ebene kritisiert werden. Trotz der sprachlichen Distinktion ist es dem französischen Phänomenologen zugutezuhalten, dass er versucht, gerade gegen den vorherrschenden Zeitgeist in jedem Subjekt den Ausdruck von Sinn zu verorten. Diese Offenheit, dieses Zur-Welt-Sein, sei es von beeinträchtigten Menschen, Kindern, oder Tieren, versucht Merleau-Ponty phänomenologisch zu beschreiben. Insofern wendet er sich, wie bereits angeführt, gegen die strenge Unterteilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn. Das kindliche, das kränkliche, das tierische, ja sogar das verrückte Verhalten ist nicht eine bloße Absenz von Sinn, sondern auch in diesen Formen der Existenz verortet Merleau-Ponty Sinn. Das Kind ist nicht bloß ein kleiner Erwachsener, sondern eine Existenz mit ihrem eigenen kindlichen Weltbezug.¹¹⁴

¹¹⁰ Waldenfels und Giuliani, 29.

¹¹¹ Vgl. Waldenfels und Giuliani, 29.

¹¹² Waldenfels und Giuliani, 29f. Siehe auch; Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 100–111, 114.

¹¹³ Vgl. Merleau-Ponty, *The World of Perception*, 70.

¹¹⁴ Kinder wurden lange Zeit sozusagen als Mangelwesen angesehen, welche erst zu erwachsenen, rationalen und vernunftbegabten Menschen heranwachsen müssen. Dass Merleau-Ponty einen anderen Zugang zur kindlichen Existenz hat, zeigt sich unter anderem in den Vorlesungen an der Sorbonne, wo er ab 1949 den Lehrstuhl für „Kinderpsychologie und Pädagogik“ innehat. Auch durch die Beschäftigung mit verhaltenspsychologischen oder entwicklungspsychologischen Studien, legt er da, dass Kinder in ganz andere Weltbezüge eingebettet sind als erwachsene Personen und er versucht die kindliche Wahrnehmung

Tiere finden in der Philosophie Descartes, wie schon mehrfach betont wurde, nur als Automaten gedacht Eingang in dessen Werk. Dabei stellt sich die Frage, ob der Mensch Tiere wirklich als Automaten wahrnimmt. Fast schon zynisch erscheint es, wenn Merleau-Ponty sein Kapitel über „Animal life“ mit einer Parabel über verschiedene Religionen beschließt:

There is a Japanese engraving which shows an Elephant surrounded by blind men. They have been sent as a delegation to identify this monumental intrusion into our human affairs. The first of them has put his arms round one of the feet and declares, 'It's a tree'. 'True', says the second, who has found the ears, 'and here are the leaves'. 'Absolutely not', says the third, who is running his hand down the animal's side, 'it's a wall'. The fourth, who has grabbed hold of the tail, cries, 'It's a piece of string'. 'It's a pipe', retorts the fifth, who has hold of the trunk.¹¹⁵

Ohne wirklich konkrete Aussagen über sein Tierbild in der besagten Vorlesung zu treffen, kann diese Passage im Hinblick auf Tiere, beziehungsweise auf das Tierbild des Menschen sehr aufschlussreich sein. Merleau-Ponty kann in dieser Hinsicht dahingehend interpretiert werden, dass zum Beispiel Descartes Philosophie zwar helfen kann, einen kleinen Teil des Tieres zu verstehen, dass das Lebewesen mit all seinen Facetten aber nicht wirklich erkannt, beziehungsweise wahrgenommen werden kann. Viel eher erscheint die Reduktion eines Lebewesens auf eine Maschine zu kurz zu greifen. In diesem Kontext kann genauso die streng behavioristische Psychologie herangezogen werden, welche mit ihrer Reiz-Reaktions-Theorie zwar in der Lage ist, manche Verhaltensweisen eines Lebewesens vorherzusagen, diese aber nicht zu verstehen vermag. Was innerhalb der „Blackbox“¹¹⁶ abläuft, bleibt geheimnisvoll und schleierhaft und somit bleibt auch diese psychologische Schule zwangsläufig „blind“ für die gesamte Erscheinung des Elefanten. Selbst die Wissenschaft, so könnte man mit Merleau-Ponty sagen, ist nur eine bestimmte Art und Weise der Wahrnehmung.¹¹⁷ Das Anliegen dieses Werkes ist es, mit Merleau-Ponty den Elefanten als solchen, das Lebewesen, in das Blickfeld der Untersuchung zu stellen. Ganz im Stile des französischen Phänomenologen liefern psychologische oder andere nichtphilosophische Wissenschaften einen wesentlichen Beitrag bei der Beschreibung des auftauchenden Phänomens, diese müssen jedoch erst in die phänomenologische Beschreibung integriert werden, um dem Phänomen gerecht zu werden.

selbst ernst zu nehmen und phänomenologisch zu beschreiben. Vgl. Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 192.

¹¹⁵ Paul Claudel, „Interroge les animaux“, *Le Figaro littéraire* 129, Nr. 9 (1948): 982–1000 Zitiert nach; Merleau-Ponty, *The World of Perception*, 76f.

¹¹⁶ W. Stangl, „Stichwort: ‚black-box‘“, Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik, 2018, <http://lexikon.stangl.eu/4186/black-box/>.

¹¹⁷ Vgl. Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 80.

„There is no rupture“¹¹⁸

Merleau-Ponty verortet in den Ausführungen der klassischen Denker eine harte Trennlinie zwischen Sinn und Unsinn. Die Frage nach dem Sinn zieht sich durch fast alle Arbeiten Merleau-Pontys. Dieses Interesse teilt er sich unter anderem mit Martin Heidegger oder Ludwig Wittgenstein, doch spürt er dieser Frage auf ganz anderer Art und Weise nach. Für ihn liegt darin „die Möglichkeit verborgen, den Extremen des Denkens auszuweichen, die Philosophie auf ein sicheres Fundament zu stellen, aus einem ‚Zwischenreich‘ heraus den Extremen zu begegnen.“¹¹⁹ „There is no rupture“¹²⁰, heißt es immer wieder in den Vorlesungen über die Natur. Es gibt keinen absoluten Bruch, keinen Riss, zwischen Sinn und Unsinn, zwischen Kindern und Erwachsenen, zwischen Gesunden und Kranken, viel eher handelt es sich um einen graduellen Unterschied. Dies wird augenscheinlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass auch der gesunde erwachsene Mensch anfällig für Krankheiten ist, oder mit mehr oder weniger ins Gewicht fallenden Beeinträchtigungen leben muss.¹²¹ In Bezug auf Merleau-Pontys Tierbild muss an dieser Stelle vor allem der gerade schon erwähnte deutsche Philosoph Martin Heidegger herangezogen werden. Dieser verortet in seinem *Brief über den Humanismus* einen Bruch zwischen menschlicher und tierischer Existenz. Karl Payer fasst den Begriff der Existenz bei Martin Heidegger, ausgehend von dessen Hauptwerk *Sein und Zeit*¹²² folgendermaßen zusammen: „Existenz bedeutet, zwischen unterschiedlichen Möglichkeiten sich zu verhalten wählen zu können.“¹²³ Dabei kommt es nach Heidegger alleine dem Menschen zu, über die eigenen Existenzweisen verfügen zu können, während das Tier triebgesteuert agiert.¹²⁴ Animals „are separated from our ek-sistent essence by means of an abyss“¹²⁵ Im Gegensatz zu Merleau-Ponty erscheint das Tier bei Martin Heidegger im strengen Sinne vom Menschen getrennt zu sein. „So gründet auch das, was wir aus dem Vergleich mit dem ‚Tier‘ dem Menschen als animalitas zusprechen, selbst im Wesen der Ek-sistenz. Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein

¹¹⁸ Merleau-Ponty und Séglaard, *Nature*, 272 Zitiert nach; Bannon, „Animals, Language, and Life“, 21.

¹¹⁹ Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 9f.

¹²⁰ Merleau-Ponty und Séglaard, *Nature*, 272 Zitiert nach; Bannon, „Animals, Language, and Life“, 21.

¹²¹ Vgl. Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 23.

¹²² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 14., durchges. Aufl. mit d. Randbemerkungen aus d. Handex. d. Autors im Anh (Tübingen: Niemeyer, 1977).

¹²³ Karl Payer, „Kommentar zu Heideggers ‚Sein und Zeit‘“, 8. April 2005, <http://www.seinundzeit.at/philosophie/download.html>.

¹²⁴ Vgl. Payer.

¹²⁵ Martin Heidegger und D. F. Krell, „Brief über den Humanismus (1953)“, *Wegmarken. Frankfurt: Klostermann*, 1967, 323; Martin Heidegger und William McNeil, *Pathmarks*, hg. von William McNeil (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 248, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812637> Zitiert nach; Bannon, „Animals, Language, and Life“, 22.

tierischer Organismus.“¹²⁶ Um die Sonderstellung der menschlichen Welthabe und Weltbildung herauszustreichen, bezieht sich Martin Heidegger sowohl auf Steine, als auch auf Tiere. Während der Stein als weltlos bezeichnet wird, kennzeichnet das Tier bei dem deutschen Philosophen eine Weltarmut. Somit kann ausschließlich vom Menschen gesagt werden, dass dieser eine Welt hat, eine Welt bewohnt, während dem Tier diese Welthabe aberkannt wird.¹²⁷

Wie schon aus den einleitenden Überlegungen zur Leiblichkeit bei Merleau-Ponty einsehbar wurde, geht dieser von der Prämisse aus, dass sowohl Mensch als auch Tier einen Leib haben und sich verhalten, während Heidegger diesem Zitat nach menschliche Leiblichkeit hervorhebt und Tieren kein Verhalten zuschreibt. Das Tier wird als Organismus gedacht, wohingegen der Mensch einen Leib hat. Die Ek-sistenz des Menschen ergibt sich bei Heidegger durch die Lichtung des Seins. Durch diese Lichtung, welche nur allein dem Menschen vorbehalten ist, ergibt sich dessen Offenheit für die Welt, ergibt sich dessen Welthabe. Martin Heidegger spricht in diesem Zusammenhang vom „In-der-Welt-sein“. Maurice Merleau-Ponty greift den heidegger'schen Terminus auf und integriert diesen in seine philosophischen Überlegungen. In der deutschsprachigen Übersetzung findet sich der Begriff des „Zur-Welt-sein[s]“¹²⁸. Betrachtet man die französische Übersetzung von Martin Heideggers „In-der-Welt-sein“, „l'être-au-monde“¹²⁹ so wird sehr gut einsehbar, dass Merleau-Ponty genau diesen Begriff zum Beispiel in seine *Phänomenologie der Wahrnehmung* miteinfließen lässt, wobei bei Merleau-Ponty Tiere mitinbegriffen werden. Nicht zuletzt aufgrund von Übersetzungsschwierigkeiten mag es im deutschsprachigen Bereich so erscheinen, als wären es zwei verschiedene Begrifflichkeiten, obwohl sie auf sprachlicher Ebene nicht voneinander zu unterscheiden sind. Im weiteren Verlauf dieser Auseinandersetzung wird noch genauer einsehbar werden, wie sehr sich Merleau-Ponty gerade der heidegger'schen harten Trennung von Mensch und Tier entgegenstellt.

¹²⁶ Martin Heidegger, „Brief über den ‚Humanismus‘“, GA 9“, Hrsg: FW von Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann 3 (1947): 5.

¹²⁷ Vgl. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main, 1975ff.), Band 29/30 §42; Zitiert nach: Ebner, Kadi, und Vetter, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, 612 [Suchbegriff: Welt].

¹²⁸ Vgl. Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, U.a.S.102, 104, 106.

¹²⁹ MH. Brief über Humanismus, 107 französische Übersetzung

Die Frage nach der anthropologischen Differenz

Die vom Menschen gestellte Frage nach dem Tier ist immer auch eine Frage nach dem Menschen selbst. So werfen uns tierphilosophische, tierethische oder tierrechtliche Überlegungen immer wieder auch zurück auf die anthropologische Frage: „Was ist der Mensch?“. Merleau-Ponty spürt zum Beispiel in der *Struktur des Verhaltens* dem menschlichen Bewusstsein nach.

„Was den Menschen definiert, ist nicht die Fähigkeit eine zweite - ökonomische, soziale, kulturelle - Natur zu schaffen über die biologische Natur hinaus, sondern vielmehr die Fähigkeit, die geschaffenen Strukturen zu übersteigen, um daraus andere zu schaffen.“¹³⁰

Implizit lässt sich aus diesem Zitat sehr viel über Merleau-Pontys Tierversandnis herauslesen. Die anthropologische Differenz kann durch die Formel „ $M=T+x$ “, der Mensch ist ein Tier *plus* x , dargestellt werden. Diese Differenz „benennt einen entscheidenden Unterschied, der den Menschen von allen Tieren unterscheidet.“¹³¹ Dieser Unterschied sei fundamental und erkläre alle anderen Abweichungen zwischen Mensch und Tier.¹³² In diesem Kontext ist die Definition eine eindeutige Absage an die Auffassung, dass das spezifisch Menschliche die Kultur sei. Die Kultur kommt an dieser Stelle für die Variable x somit nicht in Frage. Dies impliziert, dass Merleau-Ponty Tieren den Raum für die Erfahrung, für so etwas wie tierliche Kultur eröffnet, worauf besonders aus ethischer Perspektive noch Bezug genommen werden soll.¹³³ Merleau-Ponty wendet sich gegen Heidegger und hebt das Tier in den Rang der Existenz.

„Doch den Tieren das Bewusstsein im Sinne des reinen Bewußtseins, der cogitatio, absprechen, besagt nicht, daß man aus ihnen Automaten macht, die ohne Interessen sind. Das Tier ist in einem bestimmten Maße, das je nach Integration seines Verhaltens wechselt, durchaus eine andere Existenz; diese Existenz wird von jedermann wahrgenommen, wir haben sie beschrieben, sie ist ein Phänomen, das unabhängig ist von jeder begrifflichen Theorie, die sich mit der Tierseele befaßt.“¹³⁴

Er wendet sich nicht nur gegen Descartes und somit gegen Vorstellungen des Tieres als Maschine, sondern auch gegen den Behaviorismus und dessen Reflexlehre. Bei letzterem beschäftigt er sich ausführlich mit den Untersuchungen und Schriften von Iwan Pawlow. Dieser beschreibt, dass bei gewissen Hunden im Laufe der Konditionierungsversuche Ekzeme oder sogar Neurosen auftreten. Ein Hund versuchte, sich im Experiment gegen jeden weiteren Versuch zu widersetzen, versuchte sich stark erregt loszureißen, zu beißen

¹³⁰ Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 200.

¹³¹ Herwig Grimm und Markus Wild, *Tierethik zur Einführung*, Zur Einführung (Hamburg: Junius, 2016), 34.

¹³² Vgl. Grimm und Wild, 34f.

¹³³ Vgl. Bannon, „Animals, Language, and Life“, S.22.

¹³⁴ Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 142.

oder nagte an den Versuchsapparaturen.¹³⁵ Schon anhand dieser paraphrasierten Beschreibung wird deutlich, dass dieser besagte Hund offensichtlich nicht nur auf einen bestimmten Reiz reagierte. Vielmehr scheint er sich förmlich mit all seinen ihm zu Verfügung stehenden Mitteln gegen einen nochmaligen Konditionierungsversuch zu wehren. Entgegen der behavioristischen Auffassung wirkt es, als würde der Hund nicht einfach auf einen Reiz nach einem vorgefertigten Muster reagieren, sondern versucht, dem Reiz „entgegenzugehen und seine Umwelt in gewissem Maße zu erarbeiten.“¹³⁶ Merleau-Ponty verortet hier eine Weigerung des Hundes, auf den sich zeigenden Reiz zu reagieren.¹³⁷ Das Verhalten des Hundes wird so in ein völlig neues Licht gerückt. Erst hier wird deutlich, was es heißt, Tiere wirklich als eigenständige Existenzen anzuerkennen, beziehungsweise zu erfahren. Tiere haben in ihrem je eigenen Weltbezug nicht nur die Möglichkeit, die Welt wahrzunehmen, sondern sich zu und in ihr zu verhalten. Während demnach Martin Heidegger Tieren, als triebgesteuerten Wesen, absprechen würde, dass diese eine Welt haben, so kann mit Merleau-Ponty gesagt werden, dass Menschen als auch Tiere eine Welt haben. Letzter erkennt darin „die Ausrichtung des Organismus auf Verhaltensweisen, die einen biologischen Sinn haben“, welche in natürlichen Situationen auftreten. Pawlows Versuch, das Verhalten des Hundes in seine behavioristische Theorie zu integrieren, scheitert. Der angeblich hier zum Vorschein kommende „Freiheitsreflex“ des Hundes erfolgt nicht auf einen bestimmten Reiz, insofern scheint die Formulierung an dieser Stelle von „Reflex“ zu sprechen, ungeeignet zu sein.¹³⁸ Das Tier als eigenständige Existenz zu erfahren, bedeutet anzuerkennen, dass da jemand ist, der existiert, der lebt, der wahrnimmt und sich verhält. Das Tier in den Rang der Existenz zu erheben, bedeutet auch, Tiere als weltoffene Wesen anzuerkennen. Demnach hat nicht nur der Mensch eine Welt, sondern auch das Tier. Gerade wenn es um Fragen der Zwischenleiblichkeit (*intercorporeité*) geht, ist diese phänomenale Erfahrung, dass da ein Tier ist, das existiert, das seinen eigenen Weltbezug hegt, von großer Bedeutung.¹³⁹ Wenn Merleau-Ponty Überlegungen zu dem Anderen/der Anderen anstellt, so beschränken sich diese Passagen keineswegs nur auf die Erfahrung eines Menschen von einem anderen Menschen. Vielmehr kann es sich bei dem

¹³⁵ Pawlow, Iwan. Zitiert nach: Merleau-Ponty, 139.

¹³⁶ Nicolas Zaslowski, „Die Natur oder die Welt der Gestalten: Tierheit denken mit Merleau-Ponty und Portmann“, in *Phénoménologie de la vie animale* (Bucarest: Zeta Books, 2016), 2.

¹³⁷ Vgl. Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 139.

¹³⁸ Merleau-Ponty, 138f.

¹³⁹ Vgl. Maurice Merleau-Ponty, „Der Philosoph und sein Schatten“, in *Zeichen*, Philosophische Bibliothek 590 (Hamburg: Felix Meiner, 2007), 246.

Anderen/der Anderen genauso gut um ein Tier handeln.¹⁴⁰

Hierarchisiertes Verhältnis zwischen Mensch und Tier

Gerade mit Merleau-Pontys Hinwendung zum Verhalten eröffnet sich die Möglichkeit, seiner Ansicht nach klassischen Denkstrukturen zu entgehen und somit dem Tier, phänomenologisch fundiert, einen neuen Platz in der Debatte einzuräumen. Dennoch wurde in der bisherigen Untersuchung noch nicht restlos einsehbar, wie Tiere beziehungsweise Menschen, mit Merleau-Ponty gedacht werden können und worin sich diese zu unterscheiden vermögen. Hier sei der Feststellung Nicolas Zaslawskis gefolgt, dass in der *Struktur des Verhaltens* radikal zwischen Tiersein und Menschsein getrennt wird.¹⁴¹ Wie in dem vorherigen Kapitel bereits erläutert, sei der Mensch dasjenige Wesen, welches die geschaffenen Strukturen übersteigen könne.¹⁴²

[D]iese Bewegung macht sich bereits in einem jeden Sonderprodukt der menschlichen Arbeit bemerkbar. Ein Nest ist ein Gegenstand, der nur Sinn hat in bezug auf ein mögliches Verhalten des organischen Individuums, und wenn der Affe einen Zweig abbricht, um ein Ziel zu erreichen, dann deshalb, weil er imstande ist, einem Naturgegenstand einen Funktionswert zu verleihen. Doch es gelingt dem Affen schwerlich, Werkzeuge zu konstruieren, die lediglich dazu dienen, andere vorzubereiten, und wir haben gesehen, daß ein Baumzweig, der für ihn zu einem Stock geworden ist, als Zweig zu existieren aufhört, was darauf hinausläuft, daß er niemals als ein Werkzeug im vollen Sinne des Wortes zur Verfügung stand. In beiden Fällen zeigt die tierische Tätigkeit ihre Grenzen: Sie geht auf in den realen Transformationen, die sie gerade ausführt, und kann sie nicht wiederholen. Für den Menschen dagegen bleibt der Baumzweig, der ein Stock geworden ist, ein Stock-gewordener-Baumzweig, nämlich ein und dasselbe „*Ding*“ in zwei verschiedenen Funktionen, sichtbar „*für ihn*“ unter einer Vielzahl von Aspekten.“¹⁴³

Hier wird sehr gut einsehbar, dass für Merleau-Ponty das Verhältnis zwischen Mensch und Tier in der *Struktur des Verhaltens* hierarchisch strukturiert ist. Obwohl der Philosoph an den meisten Stellen eher die Gemeinsamkeiten zwischen Mensch und Tier heraushebt und dabei nicht wertend vorgeht, legt dieses Zitat offen, dass das Tier in diesem Werk Mängel aufweist, welche es vom Menschen unterscheidet. Somit können Tiere, selbst die dem Menschen am ähnlichsten, nur negativ gedacht und definiert werden.¹⁴⁴ Durch diese Hierarchisierung lässt sich der Mensch auch mit Merleau-Ponty als „Tier plus x“ denken. Der Mensch ist demnach dasjenige Tier, für das ein „Ding“

¹⁴⁰ Vgl. z.B. Merleau-Ponty, 248,254...

¹⁴¹ Zaslawski, „Die Natur oder die Welt der Gestalten: Tierheit denken mit Merleau-Ponty und Portmann“, 4 Zaslawski unterscheidet zwischen „Tierheit und Menschsein“. Ich habe mich dazu entschlossen, Tiersein als „Gegensatz“ zu Menschsein anzuführen, da dies die Ek-sistenz des Tieres besser auszudrücken vermag. So sei die Gefahr umgangen, Tierheit in diesem Kontext als die passivere Seite zu interpretieren.

¹⁴² Vgl. Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 200.

¹⁴³ Merleau-Ponty, 200f.

¹⁴⁴ Vgl. Zaslawski, „Die Natur oder die Welt der Gestalten: Tierheit denken mit Merleau-Ponty und Portmann“, 4.

unter verschiedenen Aspekten und Funktionen sichtbar sein kann.

Trotz dieser ernsthaften Auseinandersetzung, auf der Suche nach dem Sinnhaften bei einzelnen Lebewesen, bleibt Merleau-Ponty vorerst bei einer gewissen Hierarchisierung verhaften. Doch seine Auffassung des Tieres ist einem ständigen Wandel unterzogen und eine solche, gerade zitierte Textstelle, würde in seinen späteren Werken keinen Eingang mehr finden. Es bleibt demnach zusammenfassend festzuhalten, dass gerade in der *Struktur des Verhaltens* Merleau-Ponty eine recht harsche Trennung zwischen Mensch und Tier vornimmt und damit einhergehend hierarchische Strukturen keinesfalls geleugnet werden können. In dieser Arbeit soll jedoch gerade der Wandel des Tierbildes des Phänomenologen herausgestrichen und betont werden. Wie bereits angeklungen, lässt sich aus späteren Werken eindeutig herauslesen, dass es keinen Bruch, keinen Riss, zwischen den verschiedenen Formen der Existenz geben kann, sondern fließende Übergänge

Die Tierheit. Auf den Spuren der Hierarchisierung

Maurice Merleau-Ponty wendet sich in den Vorlesungen am Collège de France explizit der Tierheit zu. Dabei zieht er Autoren wie Konrad Lorenz, Portmann, Coghill, Gesell oder Uexküll heran, um teilweise in Übereinstimmung, teilweise in Ablehnung, Organismen zu beschreiben und widmet sich Phänomenen des Verhaltens, der Information und der Kommunikation.¹⁴⁵ Wie bisher gezeigt wurde, geht er vor allem in späteren Schriften nicht von einem generellen Bruch zwischen Mensch und Tier aus, wobei im Folgenden besonders die Frage der Hierarchisierung zu behandeln sein wird. „[F]or Merleau-Ponty the human-animal relation is not a ‚hierarchic‘ one, characterized by the ‚addition‘ of rationality to a mechanistically conceived animal body“, schreibt Elisabeth Behnke im Hinblick auf die Vorlesungen über die Natur.¹⁴⁶ Für das Unterfangen, mit Merleau-Ponty, oder über diesen hinausgehend tierethische Überlegungen anzustellen, würde eine Abkehr der hierarchischen Strukturen nicht gerade von Nachteil sein. Gerade deswegen sei die Aussage an dieser Stelle herangezogen, um diese einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Es reicht ein Blick auf die Kapitelüberschriften zu werfen, um die These der Nicht-Hierarchisierung ins Wanken zu bringen: „Die Umwelt* der niederen Tiere: die Maschinen Tiere“¹⁴⁷, „Die niederen

¹⁴⁵ Vgl. Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 197.

¹⁴⁶ Elisabeth A. Behnke, „From Merleau-Ponty’s Concept of Nature to an Interspecies Practice of Peace“, SUNY series in contemporary continental philosophy (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1999), 99.

¹⁴⁷ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 233 [221].

Organisationstiere“¹⁴⁸ und „Die Umwelt* der höheren Tiere“¹⁴⁹. Auf diesen Seiten zieht Merleau-Ponty den Biologen Uexküll heran und es scheint, als würde er dessen Unterscheidung in höhere und niedere Tiere zunächst übernehmen. Um ein fundiertes Verständnis für diese Überlegungen aufzubauen, sei sich in den folgenden Kapiteln den Textstellen, in welchen sich der französische Phänomenologe zu niederen und höheren Tieren äußert, zugewandt.

Niedere Tiere

In den Abschnitten über niedere Tiere bezieht sich Merleau-Ponty explizit auf eine Medusenart, den Meerwurm, den Seeigel und den Seestern. Bei der Betrachtung der Meduse, so heißt es, entstehe der Eindruck, es handle sich um eine Maschine. Im Hinblick auf Uexküll schreibt Merleau-Ponty: „Für das Verhalten dieser Tiere ist es charakteristisch, daß sie Maschinen zu sein scheinen.“¹⁵⁰ Dieser Satz erscheint gerade im Hinblick auf das bisher entwickelte Tierbild des Phänomenologen einen Bruch darzustellen, wendet er sich doch explizit gegen eine Auffassung des Tieres als bloße Maschine. Es stellt sich die Frage, wie „Tier-Maschinen“ in diesem Zusammenhang für Uexküll, beziehungsweise Merleau-Ponty, zu denken sind. Letzterer verweist auf den Begriff der Umwelt, welchen er von dem Biologen übernimmt. Niedere Tiere, wie etwa die Meduse, haben keine Umwelt, weil sie von der Außenwelt nichts empfangen. Dabei laufen die Vorgänge im Tier ab, das Tier beachtet nichts.¹⁵¹ Die Umwelt erscheint in diesem Zusammenhang als etwas, das das niedere Tier von fast allen äußeren Stimuli trennt.¹⁵² Was hier zum Ausdruck gebracht werden soll, ist, dass die prinzipielle Offenheit, das Sein-Zur-Welt bei „Tier-Maschinen“ nicht gegeben ist. Uexküll zitierend wird festgehalten: „Wenn der Hund läuft, so bewegt das Tier seine Beine, wenn der Seeigel läuft, so bewegen die Beine das Tier.“¹⁵³ Das niedere Tier scheint demnach nicht aktiv auf seine Umwelt bezogen zu sein, wie dies bei höheren Tieren der Fall ist. „Um die Welt eines Tieres zu begreifen, muss man nicht nur der Wahrnehmung eine Bedeutung beimessen, sondern auch den Verhaltensweisen, denn diese lagern auf der Oberfläche der Objekte einen Bedeutungsüberschuss ab.“¹⁵⁴ Obwohl niedere Tiere demnach nicht aktiv Reizen entgegengehen können, und eher bewegt werden, als sich selbst zu bewegen, so

¹⁴⁸ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 235 [223].

¹⁴⁹ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 237 [224].

¹⁵⁰ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 233 [221].

¹⁵¹ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 235 [223].

¹⁵² Vgl. Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 237 [224].

¹⁵³ J. Baron Uexküll und G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten: Einundzwanzigster Band*, 1934, 37 Siehe auch; Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 234 [221].

¹⁵⁴ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 239 [226].

legen sie dennoch ein Verhalten an den Tag. Bei der Untersuchung der *Struktur des Verhaltens* erscheint die Tatsache, dass Mensch und Tier Verhalten zeigen, als Prämisse und somit weisen auch „Maschinen-Tiere“ Verhalten auf. Im Hinblick auf die Hierarchisierung sei nun die Reihenfolge, in welcher die Tiere erwähnt, beziehungsweise thematisiert werden, genannt: Angefangen bei den Medusen, über den Meerwurm, den Seeigel bis hin zum Seestern. Medusen scheinen Maschinen zu sein, während es beim Meerwurm den Anschein erweckt, als würde dieser aus zwei Tieren bestehen, aus einem Bewegungstier und einem Fresstier. „Der Seeigel: Hier gibt es eine allmähliche Verbindung der Handlungselemente, die in einem Plan vereinigt sind. Der Seeigel ist eine ‚Reflexrepublik‘“. Der Seestern hingegen erscheint als ein Kollektivtier.¹⁵⁵ Mit dieser mehr als skizzenhaften und mit Sicherheit unvollständigen Zusammenschau, sei besonders die hier mitschwingende Hierarchisierung thematisiert. Als gäbe es Übergänge und als könne der Seeigel in gewisser Art und Weise mehr als die Meduse. Plakativ könnte man diese Aneinanderreihung beliebig fortsetzen, bis man über den Affen beim Menschen angelangt ist. Die Auseinandersetzung Merleau-Pontys mit Uexküll kann an dieser Stelle mit der aristotelischen Stufenlehre in Verbindung gebracht werden. Gerade solchen Theoriegebäuden wollte der Phänomenologe entfliehen, doch nun erscheint es so, als würde er darin verhaftet bleiben. Bevor dem näher nachgegangen werden soll, sei sich abermals den „Maschinen-Tieren“ zugewandt. Nach der Beschreibung von „weniger entwickelten Tieren“ wie etwa der Amöbe, fasst Merleau-Ponty zusammen:

„Dennoch gibt es in den Maschinen-Tieren nur den Anschein von Maschinen. Das Maschinen-Tier ist in Wirklichkeit von einem formbaren Protoplasma umgeben. [...] Die Einheit des Organismus beruht nicht auf dem zentralen Nervensystem, man muß sie auf einer Tätigkeit beruhen lassen.“¹⁵⁶

Obwohl so genannte „Maschinen-Tiere“ in ihrer Wahrnehmung nicht auf ihre Umwelt bezogen sind, so kann das Tier dennoch nicht ohne diese Umwelt gedacht werden. Auch wenn Merleau-Ponty den Begriff „Maschinen-Tier“ von Uexküll übernimmt und dieser so Eingang in sein Werk erhält, so meint dieser Begriff keineswegs, dass das Tier wirklich als Maschine aufgefasst wird. Viel eher mag es auf den ersten Blick so erscheinen, als handle es sich um eine Maschine, welche ohne Bezug zu ihrer Umgebung funktioniert. Doch, um es prägnant zusammenzufassen, „Maschinen-Tiere“ sind Tiere und keine Maschinen.

Höhere Tiere

Während niedere Tiere in ihrer eigenen Umwelt ruhen, kommt nach Uexküll bei höheren

¹⁵⁵ Vgl. Merleau-Ponty, Ségald, und Köller, 233-235 [221-223].

¹⁵⁶ Merleau-Ponty, Ségald, und Köller, 235f [223f].

Tieren die Gegenwelt mit ins Spiel. „Im Stadium der höheren Tiere ist die Umwelt nicht mehr Geschlossenheit, sondern Offenheit. Die Welt wird vom Tier besessen.“¹⁵⁷ Höhere Tiere werden von Merleau-Ponty negativ, also in Abgrenzung zu den niederen Tieren definiert. „Der Akropode ist auf einer höheren Ebene als der Seeigel eine ‚Reflexrepublik‘, er hat wohl eine Einheit, aber er bestimmt nicht über sich selbst, er ist Opfer seines Plans, er führt ihn aus, ohne seine Ausführung zu kontrollieren.“¹⁵⁸ Wieder wird eine gewisse Wertung, eine Hierarchisierung sichtbar, indem von höherer Ebene gesprochen wird. Bei höheren Tieren sind die Sinnesorgane so ausgerichtet, dass „das Tier sich genaue Informationen geben kann - vor allem wenn die Sinnesorgane beweglich sind“.¹⁵⁹ Hier ist wieder der aktive Aspekt des Lebewesens, das Ausdrücken, das Verhalten gemeint. Wie schon in Auseinandersetzung mit dem Behaviorismus zu sehen war, ist hier das Lebewesen selbst gefragt, einem potentiellen Stimulus entgegenzugehen und diesem einen Sinn zu verschaffen. Dadurch liegt es an dem Lebewesen selbst, sich seine „Umwelt in gewissem Maße zu erarbeiten.“¹⁶⁰ In Bezug auf Uexküll schreibt Merleau-Ponty:

„Er unterscheidet die Welt*: das ist die objektive Welt, die Umwelt*: das ist das Milieu, das das Tier sich zurechtformt, und die Gegenwelt*, die die Umwelt* der höheren Tiere ist. Die verinnerlichte Umwelt* besteht ihrerseits aus zwei Systemen: der Merkwelt* und der Wirkwelt*.“¹⁶¹

Selbst niedere Tiere richten sich somit in ihrer Umwelt, ihrem Milieu ein. Besondere Bedeutung soll an dieser Stelle der Unterscheidung zwischen Merkwelt und Wirkwelt beigemessen werden. Die Reaktionen des Tieres in seiner je spezifischen Umwelt, welche Merleau-Ponty auch als „Impulsmelodien“ bezeichnet, gehören zu der Wirkwelt.¹⁶² Diese Wirkwelt scheint es zu sein, die das Tier offen für eine perspektivische Wahrnehmung, offen für Verhalten macht. Bannon misst dieser Wirkwelt, welche Merleau-Ponty und Uexküll, im Gegensatz zu Martin Heidegger, den höheren Tieren zuschreiben, hohe Bedeutung bei. In diesem Sinne kann hier mit Uexküll eine Kritik an Heideggers Tierauffassung deutlich gemacht werden. They are „attributing what Heidegger would call understanding to the animal. The animal behaves: it has projects that it seeks to accomplish, and the objects around it appear to the animal as having significance in terms

¹⁵⁷ Vgl. Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 237 [224-225].

¹⁵⁸ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 238f [226].

¹⁵⁹ Vgl. Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 238 [225].

¹⁶⁰ Zaslawski, „Die Natur oder die Welt der Gestalten: Tierheit denken mit Merleau-Ponty und Portmann“, 2.

¹⁶¹ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 239 [226] Siehe auch; Uexküll und Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, 7f.

¹⁶² Vgl. Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 239 [226f].

of desire goals.“¹⁶³ Hier wird nun ein besonders hervorzuhebender Punkt angeführt: Das Tier, der Mensch, das Lebewesen ist demnach nicht durch so etwas wie Bewusstsein oder Geist weltoffen, wie dies etwa Max Scheler sieht. In der Wahrnehmung selbst liegt die Offenheit zur Welt zugrunde. „Diese Offenheit der Welt ist es, die [...] die Verwirklichung der *Wahr-Nehmung* erst möglich macht.“¹⁶⁴ Dies ist eine abermalige Absage an philosophische Konzeptionen, die auf dem Bewusstsein fußen und alleine darin den Weltbezug erklären wollen. Die Merkzeit stellt keine Bewusstseinstatsache dar, „sie ist ein Bestandteil der physischen Struktur, die vom Verhalten des Tieres offenbart wird. Man muß das Leben als Öffnung eines Wirkfeldes verstehen. Das Tier wird durch die Produktion einer Umwelt produziert.“¹⁶⁵ Uexküll verweist hier auf eine Art Verflechtung, darauf, dass das je konkrete Lebewesen in Auseinandersetzung mit der Umwelt erst seine spezifische Umwelt erarbeiten muss und in gleichem Maße auf diese Umwelt einwirkt. „Daher die Analyse des allgemeinen Lebens des Tieres, der Beziehung, die es zu seinem Leib unterhält, der Beziehung zwischen seinem Körper und seiner räumlichen Umwelt (seinem Territorium)“.¹⁶⁶

Abkehr von der Hierarchisierung und der anthropologischen Differenz

Bisher wurde an mehreren Stellen thematisiert, dass in den Auseinandersetzungen Merleau-Pontys mit Tieren eine gewisse Hierarchisierung mitschwingt. Vor allem an die bereits erwähnte Formulierung aus der *Struktur des Verhaltens*, welche als Definition des Menschen herangezogen wurde, sei an dieser Stelle erinnert. An dieser Stelle wurde der Verdacht formuliert, dass mit Merleau-Ponty das Tier mit Hilfe einer anthropologischen Differenz zu bestimmen sei. In den *Vorlesungen über die Natur*, in welchen sich der Philosoph explizit der Tierheit zuwendet, ist dessen Tierbild differenzierter. Nun sei ein Vergleich zweier Passagen gewagt, welcher den Wandel des Tierbildes deutlich machen soll. Erstere findet sich in der *Struktur des Verhaltens* und wurde in dieser Arbeit bereits angeführt. Nur der Mensch könne ein Ding unter mehreren Aspekten betrachten, wie etwa einen Gehstock, der zugleich Baumzweig als auch Werkzeug darstellt. Affen können den Gegenstand entweder als das eine, oder als das andere betrachten, aber der Stock ist nicht „Stock-gewordener-Baumzweig“.¹⁶⁷ In seinen Vorlesungen am Collège de France hingegen findet sich folgende Passage, in der er das Auftauchen einer Kultur verortet.

¹⁶³ Vgl. Bannon, „Animals, Language, and Life“, 26f.

¹⁶⁴ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 345 Zitiert nach; Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 92.

¹⁶⁵ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 240 [227].

¹⁶⁶ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 240 [227].

¹⁶⁷ Vgl. Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 200f.

„Der Einsiedlerkrebs benutzt dasselbe Objekt (die Seerose) zu unterschiedlichen Zwecken: bald um seine Muschel zu tarnen und sich so vor den Fischen zu schützen, bald um sich zu ernähren, bald, um die Muschel zu ersetzen, wenn man sie ihm wegnimmt.“¹⁶⁸

Es sei an dieser Stelle die Frage aufgeworfen, ob diese beiden Textstellen in Einklang zu bringen sind. Wenn der Einsiedlerkrebs ein und dasselbe Ding in verschiedenen Situationen zu unterschiedlichen Zwecken benutzt, so müsste nach erster Textstelle die Seerose als Nahrungsmittel für den Einsiedlerkrebs aufhören zu existieren, wenn er sie gerade als Tarnung verwendet. So als ob der Krebs, welcher die Tarnung durch die Seerose nicht mehr benötigt, auf einmal ein Nahrungsmittel vorfinden würde, ohne dass er seine Tarnung zuvor als etwas für ihn Essbares wahrgenommen hätte. Zieht man nur die zitierte Textstelle aus der *Struktur des Verhaltens* herbei, so könnte man an dieser Stelle dem Einsiedlerkrebs menschliche Züge zuschreiben. Damit soll die Wandlung des Tierbildes bei Merleau-Ponty, wie sie schon mehrfach angeklungen ist, belegt und dargelegt werden. Während in frühen Arbeiten der Verdacht nahe liegt, dass das Tier mit Merleau-Ponty nur als Mensch minus x gedacht werden kann, so wandelt sich sein Tierbild im Laufe der Jahre.¹⁶⁹ In *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956-1970* erscheint die Tierheit unter anderen Aspekten. Auch wenn die zum Beispiel von Uexküll behandelte Unterscheidung zwischen höheren und niederen Tieren eine klare Trennung innerhalb der Tierheit vermuten lassen würde, so wendet sich Merleau-Ponty doch davon ab. „Aber es gibt keinen Bruch zwischen dem geplanten Tier, dem sich planenden Tier und dem planlosen Tier.“¹⁷⁰ Diese Abkehr des Bruchs zwischen unterschiedlichen Tieren scheint auch den Menschen miteinzuschließen. Eine Überschrift, zu welcher Merleau-Ponty mehrere Entwürfe vorlegt, zeigt deutlich, was bisher nur an manchen Stellen angedeutet wurde. „Das Ineinander* Tierheit-Menschheit“¹⁷¹ Hier wird deutlich, dass es um die verschiedenen Verflechtungen zwischen Mensch und Tier geht. Merleau-Ponty weist nicht nur die Hierarchisierung, sondern auch auf die Bestimmung des Menschen mithilfe einer anthropologischen Differenz zurück: „Die Tier-Mensch-Beziehung wird keine einfache, auf eine Addition gegründete Hierarchie sein: / Es wird beim Menschen bereits eine andere Art und Weise geben, Leib zu sein.“¹⁷²

Merleau-Ponty kann demnach so gelesen werden, dass der Mensch nicht im Sinne einer

¹⁶⁸ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 244 [230f].

¹⁶⁹ Vgl. Martin Huth, „INTERANIMALITY AND ANIMAL ENCOUNTERS THE PHENOMENOLOGY OF HUMAN-ANIMAL RELATIONS“, *phainomena*, 2016, 158.

¹⁷⁰ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 244 [230f].

¹⁷¹ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 285 [270].

¹⁷² Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 292 [276f].

zusätzlichen Fähigkeit oder Eigenschaft vom Tier abgehoben werden kann. Um es auch auf eine Formel zu bringen, ist der Mensch in seiner Leiblichkeit ungleich dem Tier in seiner Leiblichkeit.

Mensch (Leiblichkeit) ≠ Tier (Leiblichkeit)

Der Unterschied zwischen Mensch und Tier liegt demnach in der Leiblichkeit selbst begründet. Die Leiblichkeit ist jedoch nichts, das nur dem Menschen alleine zukommt, oder diesem im Gegensatz zu dem Tier in privilegierter Form zuzuschreiben wäre. Vielmehr ist der Mensch sich in seiner Leiblichkeit gegeben und das Tier sich ebenfalls in seiner Leiblichkeit. Auch wenn diese Ungleichung vieles offen lässt, so kann anhand dieser verdeutlicht werden, dass das Verhältnis zwischen Mensch und Tier mit Merleau-Ponty nicht hierarchisch zu verstehen ist, sondern dass Mensch und Tier sozusagen auf Augenhöhe sich in ihrem Zugang zur Leiblichkeit unterscheiden.

An dieser Stelle sei eine kritische Bemerkung zur Rolle des Tieres in der soeben dargelegten Ungleichung beigefügt. Diese Ungleichung könnte den Verdacht nahe legen, in dieser Arbeit wird mit Merleau-Ponty von so etwas wie einem Tier *per se* ausgegangen. Als gäbe es das Tier und als gäbe es den Menschen. Ein solcher Essentialismus würde jedoch in einer phänomenologischen Herangehensweise zu kurz greifen. Gerade ein solcher Zugang scheint geeignet zu sein, darauf zu verweisen, dass es kein Tier *per se* gibt, sondern, dass wir Menschen immer nur bestimmte Wahrnehmungen von konkreten Lebewesen haben können.¹⁷³ Das Tier, so wie es in der Ungleichung zu verstehen ist, ist demnach immer ein je konkretes Individuum einer gewissen Spezies. Um diesen Sachverhalt angemessen darzulegen, sei weiterhin ein analytischer Zugang gewagt. A und B sind Lebewesen verschiedener Spezies. So kann mit und im Anschluss an Merleau-Ponty und im Hinblick auf die obenstehende Ungleichung festgehalten werden, dass sich A und B in ihrem Weltbezug unterscheiden. Um es auch hier in einer Formel festzuhalten:

Tier A (Leiblichkeit) ≠ Tier B (Leiblichkeit)

Hier wird zum Ausdruck gebracht, dass jedes Lebewesen einen gewissen leiblichen Weltbezug hegt, welcher sich von jeder anderer Spezies unterscheidet. In diesem Kontext muss auf das „Apriori der Spezies“, wie es schon in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* heißt, aufmerksam gemacht werden.¹⁷⁴

¹⁷³ Vgl. Martin Huth, „Die Erfahrung vom sterbenden Tier“, *Opfer-Beute-Hauptgericht: Tiertötungen im interdisziplinären Diskurs* 12 (2016): 297.

¹⁷⁴ Vgl. Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 102.

Zuletzt, um dieses Kapitel abzuschließen, muss erwähnt werden, dass letztere Ungleichung die allgemeinere darstellt, insofern sie den Menschen ebenso miteinbezieht wie die verschiedenen Tierarten. Gerade in den Vorlesungen über die Natur wird bei Merleau-Ponty sehr gut einsehbar, dass der Mensch bei ihm als Tier zu denken ist und somit in die vorliegende Ungleichung eingefügt werden kann.¹⁷⁵

Den Menschen als Tier aufzufassen, hängt wesentlich mit den evolutionsbiologischen Erkenntnissen des Naturforschers Charles Darwin zusammen, weshalb dieser in dem nächsten Kapitel herangezogen werden soll.

Jedem Lebewesen seine eigenen Probleme: Verhalten ist mehr als ein bloßer Kampf ums Überleben

Es wurde deutlich, dass die von Uexküll getroffene Unterscheidung in höhere und niedrigere Tiere eindeutigen Einfluss auf das Werk Merleau-Pontys hat. Letzterer schreibt nicht zuletzt höheren Tieren ein gewisses symbolisches Leben zu.¹⁷⁶ „Die Umwelt wird immer weniger zielgerichtet und immer mehr Symbolinterpretation. Aber es gibt keinen Bruch“.¹⁷⁷ Den Übergang zwischen Mensch und Tier, als auch zwischen niederen und höheren Tieren, bildet die „Evolution, denn der Mensch ist aus ihr hervorgegangen.“¹⁷⁸ Wie schon dargelegt wurde, übernimmt Merleau-Ponty von Darwin die Auffassung des Menschen als Tier.¹⁷⁹ Die Tatsache, dass Merleau-Ponty keinen generellen Bruch zwischen Mensch und Tier, beziehungsweise zwischen verschiedenen Tierarten verortet, ist sehr gut mit derlei Überlegungen in Einklang zu bringen. Dennoch wird in den *Vorlesungen über die Natur* einsehbar, dass Merleau-Ponty zwar die Evolutionstheorie nicht vollkommen ablehnt, doch aber eine gewisse Kritik anbringt. Darwin gehe von einer perfekten Aufteilung zwischen den äußeren Gegebenheiten des Organismus und des Organismus selbst aus. „Das vom Milieu an das Organ gestellte Ultimatum erklärt die Anpassung des Organismus an das Milieu.“¹⁸⁰ Mit Hinblick auf den Verhaltensbegriff bei Coghill schreibt Merleau-Ponty:

„Das Verhalten ist weder eine einfache architektonische Wirkung noch ein Funktionsbündel, es ist etwas dem Funktionieren Vorausgehendes, das einen Bezug zur Zukunft enthält, das jenseits des unmittelbar möglichen liegt und nicht unmittelbar alles realisieren kann, was

¹⁷⁵ Vgl. Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 285 [270].

¹⁷⁶ Vgl. Bannon, „Animals, Language, and Life“, 27.

¹⁷⁷ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 244 [230f].

¹⁷⁸ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 283 [269].

¹⁷⁹ Vgl. Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 285 [270].

¹⁸⁰ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 211 [301].

es dennoch bereits andeutet. / Kraft seiner endogenen Initiative skizziert der Organismus das, was sein zukünftiges Leben sein wird; er zeichnet seine Umwelt* vor, er enthält einen auf sein ganzes Leben bezogenen Plan.“¹⁸¹

Hier wird deutlich, dass Merleau-Ponty zwar den Übergang zwischen den einzelnen Tierarten in der Evolutionstheorie schätzt, der philosophischen Ausrichtung jedoch skeptisch gegenübersteht. Mit der Hinwendung zu dem Verhalten wird ersichtlich, dass sich jedes Lebewesen seine je konkrete Umwelt erst in Auseinandersetzung mit dieser erarbeiten muss. Für Darwin stellen sich jedem Lebewesen dieselben Probleme. Um überleben zu können, muss eine perfekte Anpassung des Organismus an die Gegebenheiten erfolgen, denn das Leben sei ständig vom Tod bedroht. Wieder sei auf ein schon mehrfach herangezogenes Beispiel Bezug genommen: den Seeigel. Jakob Johann von Uexkülls Forschungen über diesen lassen ihn zu der Auffassung kommen, dass der Seeigel „nicht einer feindlichen Außenwelt preisgegeben [ist], in der er einen brutalen Kampf ums Dasein führt.“ Vielmehr „lebt er in einer Umwelt, die wohl Schädlichkeit neben Nützlichkeit birgt, die aber bis auf letztere so zu seinen Fähigkeiten paßt, als wenn es nur eine Welt gäbe und einen Seeigel.“¹⁸² Uexküll formuliert hier eine Kritik an Darwin, welcher sich Merleau-Ponty anschließt. Der Seeigel ruht so sehr in sich, dass für ihn die ständige Bedrohung durch den Tod nicht gegeben zu sein scheint. Es wird ersichtlich, was es heißt, das je konkrete Tier, beziehungsweise unsere Erfahrung des je konkreten Tieres ernst zu nehmen. Weder die perfekte Anpassung an die Gegebenheiten, noch die ständige Bedrohung durch den Tod, scheint allen Lebewesen gemein zu sein. Vielmehr ist jedes Lebewesen vor seine eigenen Probleme gestellt. Demnach folgert Merleau-Ponty: „Daher die anti-darwinistische Idee der Toleranz der Tierformen und die Weigerung die Tiere so zu klassifizieren, als ob ihr Verhalten und ihr Organismus immer vollkommene Lösungen für dasselbe Problem darstellen.“¹⁸³

Diese je für das Lebewesen konkreten Probleme lassen sich sehr gut mit den angeführten Ungleichungen in Verbindung setzten. Jedes Lebewesen hegt seinen eigenen Weltbezug und verhält sich zur Welt gemäß seiner eigenen Leiblichkeit. Mit diesem je spezifischen Zugang zur Welt wird auch ersichtlich, dass es wohl zu kurz greift, einem Seeigel dieselben Probleme wie etwa einem Hund oder einem Menschen zu unterstellen. Kurz, die verschiedenen Zugänge zur Leiblichkeit verschiedener Lebewesen sind untrennbar

¹⁸¹ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 211f [301f].

¹⁸² Uexküll, Mildenerberger, und Herrmann, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 96/ 114.

¹⁸³ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 237 [224].

mit deren konkreten Problemen verflochten.¹⁸⁴

Zweite tierethische Überlegungen

Die Abkehr der evolutionsbiologischen Vorstellung, dass jedes Lebewesen einen Kampf um das eigene Überleben führt, erscheint auch aus tierethischer Perspektive von Interesse. Hierbei zeigen Uexkülls und Merleau-Pontys Überlegungen auf, dass der Tod, beziehungsweise der Kampf um das Überleben, anscheinend nicht für alle Lebewesen denselben Stellenwert in ihrem Leben einnimmt. So gibt es für den Seeigel nur einen Seeigel und eine Welt, die weder Fische noch Boote enthält, sondern eben nur Dinge, die für den Seeigel von Bedeutung sind. Um es mit einem Satz zu sagen: Für den Seeigel gibt es nur Seeigeldinge.¹⁸⁵ Die Frage, ob Tiere generell über ihre eigene Sterblichkeit wissen, sei an dieser Stelle ausgeklammert, um nicht spekulativen Theorien zu verfallen und es sei dabei auf die menschliche Wahrnehmung verwiesen. Welche Erfahrung haben wir Menschen vom sterbenden Tier? Wie Martin Huth im Anschluss an Cora Diamond darlegt, geht dem Menschen das Sterben eines Hundes für gewöhnlich näher, als das Sterben einer Spinne.¹⁸⁶ Versuche, diese phänomenologische Beschreibung durch einzelwissenschaftliche Erkenntnisse zu fundieren und zu begründen, erscheinen höchst problematisch. Es wäre verkürzt, davon auszugehen, dass die menschliche Erfahrung von jedem sterbenden Tier, egal ob es sich dabei um eine Spinne, einen Seeigel oder einen Hund handelt, als ein und dieselbe Erfahrung darzustellen. Dabei scheinen nicht nur Unterschiede im Hinblick auf die je konkreten Tierarten aufzutauchen, sondern auch innerhalb einzelner Tierarten. Während in Europa Kühe von den meisten Menschen gegessen werden, gelten diese in anderen Regionen der Welt als heilig. Oder man werfe einen Blick auf den Hund. Während es in gewissen Regionen Asiens üblich ist, Hundefleisch zu verzehren, würde eine solche Praxis in vielen europäischen Ländern höchstwahrscheinlich zu einem Aufschrei der Empörung führen. Diesbezüglich hält Martin Huth fest: „Eine andere Wahrnehmung in einem anderen soziokulturellen Kontext ist jeweils möglich, aber keine völlig andere, in der mich das Sterben eines Tieres gar nichts mehr angehe.“¹⁸⁷

Auf diese menschliche Erfahrung des sterbenden Tiers wird im Laufe dieser Arbeit unter

¹⁸⁴ Hier sei betont, dass Lebewesen mit Merleau-Ponty nicht so aufgefasst werden, als würden sie sich nur an ihren Problemen abarbeiten.

¹⁸⁵ Florian Mildemberger und Bernd Herrmann, „Zur ersten Orientierung“, in *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Nachdr. der 2. Aufl. 1921, Klassische Texte der Wissenschaft (Berlin: Springer Spektrum, 2014), 8.

¹⁸⁶ Vgl. Huth, „Ihr Tod geht uns an. Eine Phänomenologie des Sterbens von Tieren“, 62.

¹⁸⁷ Huth, 62.

ethischen Gesichtspunkten noch näher eingegangen werden. Diese Zwischenbemerkung soll dazu dienen, zwischen den Überlegungen Merleau-Pontys und den im Anschluss an diesen getätigten tierethischen Überlegungen eine direkte Brücke zu schlagen. Zunächst sei jedoch der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier und vor allem deren Verhältnis zueinander näher betrachtet.

Von der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier zum Ineinander

An dieser Stelle sei die einleitende Fragestellung nach der Differenz zwischen Mensch und Tier einer kritischen Prüfung unterzogen. Die Frage nach dem Unterschied zwischen Mensch und Tier zieht sich durch die gesamte europäische Philosophiegeschichte. Aristoteles zum Beispiel unterscheidet zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen, welche allesamt beseelt sind, jedoch in abgestufter Art und Weise.¹⁸⁸ Das typisch Menschliche, die klassische *differentia specifica*, ist der Logos, der den Menschen vom Tier abhebt. Auch der in dieser Arbeit schon mehrfach herangezogene Philosoph René Descartes steht im Hinblick auf Tiere in der aristotelischen Tradition und unterscheidet sehr strikt zwischen Mensch und Tier. Plato, Aristoteles, Descartes, Kant aber auch Husserl und Heidegger beschäftigen sich mit dem Tier primär, um dieses vom Menschen abzugrenzen.¹⁸⁹ Es stellt sich demnach die Frage nach dem typisch Menschlichen, nach der Fähigkeit, die den Menschen vom Tier unterscheidet. Merleau-Ponty hingegen betont, dass es keinen radikalen Bruch zwischen Mensch und Tier gibt. Gerade mit seiner Hinwendung zum Verhalten lässt sich die Beziehung zwischen Mensch und Tier unter völlig neuen Gesichtspunkten beschreiben. Es wird betont, dass wir Menschen immer schon in Kontakt, immer schon in Verbindung mit anderen Lebewesen, mit anderen Tieren stehen und somit eröffnet sich ein Raum für grundlegende Fragestellungen der Mensch-Tier-Beziehung. Während die zuvor genannten Philosophen von einer grundlegenden Unterscheidung zwischen Mensch und Tier ausgehen, unter anderem, um das menschliche Selbstverständnis nicht zu gefährden, kann mit Merleau-Ponty die Erfahrung des je konkreten Tieres in den Mittelpunkt gerückt werden.¹⁹⁰ „Denn er setzt

¹⁸⁸ Zitiert nach: Vgl. Martin W. Schnell, „Zur Phänomenologie von Tieren und Menschen“, Tiere, Journal Phänomenologie, Nr. 40 (2013): 4f.

¹⁸⁹ Huth, „INTERANIMALITY AND ANIMAL ENCOUNTERS THE PHENOMENOLOGY OF HUMAN-ANIMAL RELATIONS“, 155 Siehe auch; Schnell, „Zur Phänomenologie von Tieren und Menschen“, 4.

¹⁹⁰ Eine Textstelle, welche die hier angeführte Überlegung in Bezug auf den menschlichen Selbstzweifel recht passend zusammenfasst, wurde von Marie-Luise Mallet in einem Vorwort zu Derridas Das Tier, das ich also bin verfasst. In Bezug auf die Dekonstruktion schreibt sie: „Wenn sie dadurch jede Sicherheit in Bezug auf die ‚Tierheit (animalité)‘ des Tieres im Allgemeinen erschüttert, erschüttert sie genauso sehr die Sicherheit bezüglich der Menschheit (humanité) des Menschen.“ Marie-Louise Mallet, „Vorwort“, in *Das Tier, das ich also bin*, o. J., 13.

nicht von vornherein die Grenzen zwischen Mensch und Tier und fragt nach ihrem Verlauf, sondern beschreibt deren vielschichtige Verflechtung.“¹⁹¹ Er geht dabei soweit, dass er vom Ineinander zwischen Menschheit und Tierheit spricht, wobei in dieser Arbeit vom Ineinander zwischen Mensch und Tier gesprochen werden soll, um auf sprachlicher Ebene zu betonen, dass es nicht so etwas wie „die Tierheit“ gibt, sondern verschiedene konkrete Individuen.

Verflechtung und Ineinander

Merleau-Ponty verdeutlicht, dass unterschiedlichen Lebewesen ihr Leib auf unterschiedlichste Arten gegeben ist. Dabei sei abermals herausgestrichen, dass der Phänomenologe sich ganz klar gegen das Primat der Vernunft stellt. Der Mensch ist nicht einfach ein Tier plus Vernunft. Bevor die Menschheit Vernunft ist, ist sie eine andere Leiblichkeit.¹⁹² Hier kann das schon in früheren Werken angeklungene, „Sein-für-das-Tier“ herangezogen werden, welches nicht zuletzt durch die eigene Umwelt einen je charakteristischen Weltbezug hegt, ein Zur-Welt-Sein.¹⁹³ Somit wird ersichtlich, dass es mit Merleau-Ponty möglich ist, einen ganz anderen Zugang zu Tieren, beziehungsweise zu der Mensch-Tier-Beziehung zu erlangen. Die phänomenologische Beschreibung kann darauf hinauslaufen, die Verflechtung zwischen den einzelnen Lebewesen zu betonen.

„Daher die Analyse des allgemeinen Lebens des Tieres, der Beziehungen, die es zu seinem Leib unterhält, der Beziehungen zwischen seinem Körper und seiner räumlichen Umwelt (seinem Territorium), der Interanimalität entweder innerhalb der Art oder innerhalb zweier verschiedener, ja sogar gewöhnlich feindlicher Arten, wie jene Ratte, die zwischen Giftschlangen lebte.“¹⁹⁴

Hier weist Merleau-Ponty explizit auf die Verflechtung verschiedener Umwelten hin. Bei der bisherigen Auseinandersetzung hätte es so wirken können, als würde jedes Lebewesen in seiner Umwelt leben, jedes Lebewesen seine streng getrennte Umwelt bewohnen. Bisher könnte man einwenden, dass die Umwelt als Summe gedacht wurde, als würde jede einzelne Umwelt neben der anderen existieren und als ergäbe die Summe dieser die Welt. Doch gerade mit dem Verweis auf Interanimalität wird verdeutlicht, was es heißt, sozusagen in ein Netz von Umwelten verwoben zu sein. Der Mensch steht immer schon in Kontakt mit anderen Lebewesen. Dadurch wird bei Merleau-Ponty grundgelegt, was Bernhard Waldenfels im Anschluss an diesen „Responsivität“ nennt.¹⁹⁵

¹⁹¹ Müller-Michaelis, „Tier und Mensch in der Philosophie Merleau-Pontys“, 12.

¹⁹² Vgl. Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 284 [267].

¹⁹³ Vgl. Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 141f.

¹⁹⁴ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 240 [227].

¹⁹⁵ Vgl. Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 368ff.

Wir stehen immer in Kontakt zu anderen Lebewesen und sind demnach immer schon in ein Netz von verschiedenen Ansprüchen eingebettet. Wir selbst stellen Ansprüche und in der Begegnung mit einem anderen Lebewesen antworten wir auf die Ansprüche unseres Gegenübers.¹⁹⁶ Durch den Leib ist so etwas wie Selbsterfahrung beziehungsweise Fremderfahrung erst möglich, dies gilt gleichermaßen für Mensch und Tier. „Aber das wußten wir schon durch die Wahrnehmung des Tierleibes, der der unsere ist“.¹⁹⁷ Hier wird explizit dargelegt, dass der Mensch ein Tier ist und seinen eigenen Weltbezug hegt. Insofern kann auch verständlich werden, was der französische Phänomenologe mit dem bereits angeführten Ineinander ausdrücken will. „Ineinander*, das nicht das eines Dinges in einem Ding ist. Tatsächliches Ineinander*, das aber von unserem gelebten, wahrgenommenen Ineinander* bestätigt wird.“¹⁹⁸ Es bestehe ein echtes Ineinander von Mensch, Tier und Natur. Demnach ist es nicht möglich, sich nur dem Menschen, nur der Natur, oder nur Tieren zuzuwenden. Vielmehr muss man sich, wendet man sich einem Tier zu, gleichzeitig dem Menschen als auch der Natur widmen.¹⁹⁹ Durch das Ineinander und die Responsivität wird betont, dass es keinen neutralen Standpunkt geben kann, durch welchen es möglich wäre, von so etwas wie einer neutralen Perspektive aus die Mensch-Tier-Beziehung zu beschreiben. Gleichzeitig kann es als Abkehr von hierarchischen Strukturen interpretiert werden, da der menschlichen Wahrnehmung somit keine privilegierte Rolle zugeteilt wird.

Vulnerabilität

Die leiblichen Verflechtungen zwischen Mensch und Tier können besonderes einsehbar werden, wenn es um Verletzungen oder gar das Ableben einzelner Individuen geht. Die Erfahrung eines sterbenden Lebewesens kann mich selbst in meiner eigenen Leiblichkeit meiner Sterblichkeit, meiner Verletzlichkeit, meiner eigenen Vulnerabilität treffen. Ganz im Stile Merleau-Pontys wendet sich Martin Schnell in seinem Werk *Ethik im Zeichen der Vulnerablen Person* gegen die Auffassung, den Menschen von seinen optimalen Möglichkeiten, wie Vernunft, Autonomie oder Rationalität her zu denken. Viel eher versucht er, den Menschen beziehungsweise das Tier von seiner Endlichkeit, seiner

¹⁹⁶ Vgl. Waldenfels und Giuliani, 368.

¹⁹⁷ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 285 [270].

¹⁹⁸ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, 285 [270].

¹⁹⁹ Dieses Ineinander kann unter neusten Forschungserkenntnissen eine noch viel tiefgreifendere Bedeutung erlangen und scheinbare Grenzen verwischen lassen. Die Mikrobiologin Christa Schleper etwa legt dar: „Wenn man nach Anzahl der Zellen geht, so haben wir Menschen zehnmal mehr bakterielle Zellen in unserem Körper als menschliche Zellen. Da stellt sich natürlich die Frage, was ist eigentlich der Mensch? Ist der Mensch ein Superorganismus aus Homo sapiens plus Bakterien?“ Wolfgang Konrad, Ursula Hansbauer, und Clemens Stachel, *Goldene Gene*, Dokumentation, 2016.

Sterblichkeit und seiner Vulnerabilität her aufzufassen. Mit diesem starken Fokus auf die Leiblichkeit wird ersichtlich, dass Achtung und Würde allen Lebewesen aufgrund ihrer Vulnerabilität zukommt.²⁰⁰ Kein Lebewesen ist unverwundbar und damit ist „Vulnerabilität [...] eine Universalie. Sie bezeichnet etwas, das auf alle Menschen (und wohl auch Tiere) zutrifft.“²⁰¹

Wie das Ineinander weiterhin mit Merleau-Ponty zu denken ist, kann durch die Hinwendung zu seinem Begriff des Fleisches besser einsehbar werden. Dieses Fleisch bietet nicht nur ein zentrales Thema, wenn nicht ein Fundament für seine phänomenologischen Überlegungen, sondern wird in dieser Arbeit auch als Anknüpfungspunkt, um in eine tierethische Debatte zu gelangen, herangezogen werden.

Das Fleisch

Merleau-Ponty deutet in den Vorlesungen über die *Natur* an, dass das Ineinander, als auch die „Einfühlung* in die Welt, in die Dinge, in die Tiere, in die anderen Leiber“ nur mit Hilfe der Theorie des Fleisches zu verstehen sei. Im Detail legt er die wichtigsten Überlegungen zum Fleisch in seinem Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* dar, worauf im Folgenden näher eingegangen werden soll.

Bisher klang an einigen Stellen an, dass Merleau-Pontys Analysen des Leibes keinesfalls bei dem eigenen Leib und dessen Wahrnehmung verhaftet bleiben. Es besteht demnach keine solipsistische Struktur, in welcher der eigene Leib immer nur auf sich selbst bezogen wäre. Vielmehr erscheint es gerade ein Anliegen des Philosophen zu sein, mit Hilfe der phänomenologischen Methode auf eine generelle Leibvergessenheit in der Philosophie als auch in diversen Einzelwissenschaften zu verweisen. Um die Überlegungen Merleau-Pontys bezüglich der Interanimalität, beziehungsweise die Zwischenleiblichkeit adäquat darstellen zu können, sei auf das Fleisch verwiesen. Zunächst soll jedoch der Fokus auf ein Phänomen gerichtet werden, welches schon in Husserls Phänomenologie eine wesentliche Rolle spielt: das Phänomen der Doppelempfindungen. In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* schreibt Merleau-Ponty im Hinblick auf den Eigenleib: „Berühre ich meine rechte Hand mit der linken, so hat der Gegenstand *rechte Hand* die Eigentümlichkeit, auch seinerseits die Berührung zu empfinden.“²⁰² Es ist demnach ein und derselbe Leib, der berührt wird und berührt. Die

²⁰⁰ Vgl. Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen*, 13–21, 160–82.

²⁰¹ Schnell, 21.

²⁰² Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 118.

Hand erscheint nicht nur von außen her zugänglich zu sein, sondern auch von innen empfunden zu werden. Im fragmentarisch gebliebenen Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* heißt es, dass die Überkreuzung von Berührendem und Berührbarem so gut wie zwei Hälften einer Orange zueinander passen.²⁰³ Die linke Hand ist offensichtlich genauso Teil meines Körpers wie die rechte. Wenn eine Hand die andere berührt, so ist sie sogleich Berührte als auch Berührende, Teil meines Leibes. „Es gibt einen Bezug meines Leibes zu ihm selbst, die ihm zum *vinculum* meiner selbst und der Dinge macht.“²⁰⁴ Berührt nun meine rechte Hand die andere, so empfinde ich sie als ein „physisches Ding“, aber gleichzeitig beginnt auch meine linke Hand, die „rechte Hand zu empfinden“. Die Hand, das Ding empfindet, es wird zu Leib. Das Berühren ist, so Merleau-Ponty, im ganzen Leib verankert und insofern der Leib sich selbst berührt, kehrt sich das Verhältnis um. Die „berührte Hand wird zur berührenden“. Der Leib ist demnach gleichsam „empfindendes Ding“ als auch „subjektives Objekt“.²⁰⁵ Es besteht eine gewisse Reversibilität zwischen Subjekt und Objekt innerhalb meines Leibes.²⁰⁶

Nun mag es auf den ersten Blick den Anschein erwecken als hätten diese Untersuchungen der Doppelempfindung wenig mit der Zwischenleiblichkeit zu tun. In dem soeben genannten Beispiel werden nur meine Hände, wird nur meine eigne Leiblichkeit thematisiert, ohne das Auftauchen eines Anderen/einer Anderen. Doch gerade diese Leiblichkeit ist es, die die Erfahrung des/der Anderen ermöglicht. Insofern meine linke und rechte Hand mir leiblich gegeben sind, erfahre ich genauso leiblich die Berührung einer Hand eines/einer Anderen. „Both are subject to the other’s object to the extent that the subject-object becomes a meaningless distinction, at least as defined by their traditional parameters.“²⁰⁷ Hier wird deutlich, wie andere Lebewesen in Merleau-Pontys Phänomenologie gedacht werden können. Die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt scheinen zu verschwimmen, ich bin mir nicht einfach Subjekt und beziehe mich auf ein anderes Lebewesen, welches mir als bloßes Objekt gegeben ist. Der Phänomenologe bedient sich dem Begriff des Fleisches (*chair*), um den Leibbegriff ontologisch zu fundieren. Das Fleisch ist nicht auf ein Subjekt oder einen Menschen beschränkt, sondern

²⁰³ Vgl. Merleau-Ponty und Lefort, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 167.

²⁰⁴ Merleau-Ponty, „Der Philosoph und sein Schatten“, 243.

²⁰⁵ Vgl. Merleau-Ponty, 243 Siehe auch; E. Husserl, „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Crisis), Biemel W (ed), Husserliana vol“, VI. Den Haag, Nijhoff, 1962, 145 Bzw. Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion [Hua 8]* (v. R. Boehm, 1959), Beilage 1, 199, 124.

²⁰⁶ Maurice Merleau-Ponty und Claude Lefort, *The Visible and the Invisible: Followed by Working Notes*, Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy (Evanston: Northwestern University Press, 1968), 314/261 Zitiert nach; Buchanan, *Onto-ethologies*, 141f.

²⁰⁷ Buchanan, *Onto-ethologies*, 141.

umfasst die „fungierende Welt“.²⁰⁸

„Das Fleisch ist nicht Materie, es ist nicht Geist, nicht Substanz. Um es zu bezeichnen bedürfte es des alten Begriffs ‚Element‘ in dem Sinne, wie man ihn früher benutzt hat, um vom Wasser, von der Luft, von der Erde oder vom Feuer zu sprechen, d.h. eines generellen Dinges, auf halbem Weg zwischen raum-zeitlichen Individuum und der Idee, als eine Art inkarniertes Prinzip, das einen Seinsstil überall dort einführt, wo ein Teil davon zu finden ist. Nicht Tatsache oder Summe von Tatsachen und doch am Orte und am Jetzt haftend.“²⁰⁹

Das Fleisch ist somit als etwas zu verstehen, das nicht hinter den Dingen liegt. „It is the cohesiveness itself of the world, such that the world is rendered possible.“²¹⁰ Die Beziehung zwischen meinen Augen macht sie zu einem einzigen Organ des Sehens. Meine linke und meine rechte Hand sind Teil desselben Leibes und berühren und werden somit von denselben Dingen berührt. Hier stellt Merleau-Ponty folgende Frage in den Raum.²¹¹

„Wenn meine linke Hand meine rechte Hand berühren kann, während sie Berührbares betastet, und sie diese andere während ihre Berührens berührt, ihr Tasten auf sich zurückbeziehen kann, warum sollte ich dann, wenn ich die Hand eines Anderen berühre, in ihr nicht auf dasselbe Vermögen der Vermählung mit den Dingen stoßen, auf das ich bei mir selbst gestoßen bin?“²¹²

Die Wahrnehmung selbst ermöglicht somit in gleicher Weise den Zugang zu sich selbst als auch zu einem/einer Anderen. „Entscheidend ist hier, dass es einen *intra*-subjektiven Zusammenhang gibt zwischen den Aspekten meiner eigenen Erfahrung. Dieser *intra*-subjektive Zusammenhang gleicht den *inter*-subjektiven Zusammenhängen.“²¹³ Merleau-Ponty spricht in diesem Kontext vom Einrollen des Sichtbaren in das Sichtbare. Der Selbstbezug des Sichtbaren durchdringt mich und macht mich selbst zum Sehenden. Wenn man einsieht, dass die Landschaft, welche sich mir zeigt, für mich sichtbar ist, so kann ich verstehen, „daß es auch andere Landschaften gibt als meine eigene.“ Wie Christian Bermes darlegt, ist gerade die Zuwendung zum Fleisch als Versuch einer Entsubjektivierung der Phänomenologie zu deuten. Das Fleisch, wird als Selbstbezug des Sichtbaren gedacht, als eigenständiger Grundbegriff.²¹⁴ Durch das gesamte Werk Merleau-Pontys wird deutlich, dass eine gewisse Synergie im Inneren eines jeden Organismus vorherrscht. Die die Welt abtastenden Augen verbinden sich und werden somit zu einem Sehorgan. Doch die Synergie besteht nicht nur innerhalb des Organismus,

²⁰⁸ Vgl. Merleau-Ponty, „Der Philosoph und sein Schatten“, 243.

²⁰⁹ Merleau-Ponty und Lefort, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 183f.

²¹⁰ Buchanan, *Onto-ethologies*, 140.

²¹¹ Vgl. Merleau-Ponty und Lefort, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 185.

²¹² Merleau-Ponty und Lefort, 185.

²¹³ Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 294.

²¹⁴ Vgl. Merleau-Ponty und Lefort, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 185.

sondern genauso zwischen einzelnen Organismen.²¹⁵

„[D]ies ist möglich, sobald man das Empfinden nicht mehr in erster Linie durch eine Zugehörigkeit zu ein und demselben Bewusstsein definiert, sondern es in Gegenteil als Rückkehr des Sichtbaren zu sich selbst, als fleischliches Verhaftetsein von Empfindendem und Empfundem, von Empfundem und Empfindendem versteht.“²¹⁶

„Indem ich erfahre, daß mein Leib ein ‚empfindendes Ding‘ ist, daß er *reizbar* ist - und er nicht nur mein ‚Bewusstsein‘ -, bin ich darauf vorbereitet zu verstehen, daß es andere *Animalia* und möglicherweise andere Menschen gibt.“ Dabei bedarf es keinem Analogieschluss, vielmehr kommt Merleau-Ponty, nicht zuletzt durch das Fleisch, zu der Einsicht, dass er/sie/es und ich „wie die Organe einer einzigen Zwischenleiblichkeit (*intercorporéité*)“ sind.²¹⁷ Das Fleisch steht damit nicht hinter den Dingen, sondern durchdringt diese. Durch das Fleisch erscheint die chiastische Verflechtung mit den Dingen einsehbar zu werden.

²¹⁵ Vgl. Merleau-Ponty und Lefort, 186f.

²¹⁶ Merleau-Ponty und Lefort, 187.

²¹⁷ Merleau-Ponty, „Der Philosoph und sein Schatten“, 245f.

„Der Schritt in die Praxis“²¹⁸: Ethik mit und im Anschluss an Merleau-Ponty

Tiere als handelnde Subjekte

Bisher wurde sehr textnah versucht, Merleau-Pontys Tierbild herauszuarbeiten. An einigen Stellen sind bereits tierethische Überlegungen angeklungen. Bislang wurde unter anderem erkenntlich, dass es mit Merleau-Ponty möglich sein kann, die Mensch-Tier-Beziehung angemessener zu beschreiben, als dies etwa mit Descartes möglich wäre. Dabei wurde sichtbar, dass es nach dem Phänomenologen keinen absoluten Bruch zwischen Tier und Mensch gibt, sondern dass es verschiedene Weisen sind, sich zur Welt zu verhalten. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der bestehende Unterschied zwischen Mensch und Tier verwischt wird, sondern vielmehr, dass es verschiedene Formen von Existenzen gibt. In einer Fußnote schreibt Merleau-Ponty mit Bezug auf Evelyn Lot-Flack: „Die Menschheit begründet das Tier als Tier, die Tierheit begründet den Menschen als Menschen.“²¹⁹ Wie wichtig es ist, gerade wenn nun ethische Überlegungen angestellt werden sollen, den bestehenden Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht zu leugnen, kann mit der Philosophin Cora Diamond festgestellt werden.

„Wenn wir an den Menschen appellieren, um Leiden zu verhüten, und dabei im Rahmen unseres Appells versuchen, die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier zu verwischen, und bloß dafür sorgen, daß sich die Menschen in ihrem Sprechen oder Denken auf ‚verschiedene Spezies von Tieren‘ beziehen, ist keine Basis mehr vorhanden, von der aus angegeben werden könnte, was wir tun sollen, denn Angehörige einer von mehreren Spezies von Tieren haben als solche keine moralischen Verpflichtungen zu irgend etwas.“²²⁰

Vielmehr verlangen moralische Erwartungen etwas von mir als Mensch. Auch wenn Diamond hier gefolgt werden soll, dass das eigene Fundament der Argumentation nicht zerstört werden darf, so sei hier kritisiert, dass grundsätzlich davon ausgegangen wird, dass nur der Mensch an andere Menschen moralische Ansprüche stellen kann. Dabei betont etwa Mark Rowlands, dass gewisse Lebewesen zwar nicht für ihr Verhalten zur Rechenschaft gezogen werden können, diese jedoch Verhalten aus moralischen Gründen an den Tag legen können. Als Beispiele zieht dieser etwa Tiere heran, welche sich um

²¹⁸ Herwig Grimm und Carola Otterstedt, Hrsg., *Das Tier an sich: disziplinenübergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 276.

²¹⁹ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 294 (Fußnote von Seite 293).

²²⁰ Cora Diamond, Christoph Ammann, und Andreas Hunziker, *Menschen, Tiere und Begriffe: Aufsätze zur Moralphilosophie*, Orig.-Ausg., 1. Aufl., Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2017 (Berlin: Suhrkamp, 2012), 105.

verletzte Artgenossen kümmern oder um verstorbene trauern.²²¹ Im Sinne der bisher herausgearbeiteten Position erscheint es stringent, gewisse Tiere als moralische Subjekte im Sinne Rowlands anzuerkennen. Tiere sollen demnach nicht als bloße Objekte ethische Berücksichtigung finden, sondern die Wahrnehmung des Tieres als Subjekt soll auch in ethischen Überlegungen von zentraler Bedeutung sein. Noch weiter kann in diesem Zusammenhang mit Fahim Amir gegangen werden, welcher sich gegen jegliche Form der Mitleidsethik stellt und somit die Akteurschaft einzelner Tiere hervorhebt. In seinem marxistischen Werk *Schwein und Zeit* hebt er zum Beispiel hervor, inwiefern „Tiere als Täter“ angesehen werden können, da diese aktiv Widerstand leisten.²²² Demnach sei im weiteren Verlauf dieser Arbeit der Versuch unternommen, anhand der bisher herausgearbeiteten Gedankengänge in ethische Diskussionen bezüglich des Verhältnisses zwischen Mensch und Tier tiefer einzutauchen.

Das revolutionäre Potential Merleau-Pontys

Sarah Bakewell verortet in der Phänomenologie ein „überraschend revolutionäres Potential.“²²³ Mit der Hinwendung zu der Erfahrung können im Idealfall politische oder ideologische Vorannahmen ausgeklammert werden. Dabei kann der Fokus ganz auf die Wahrnehmung der sich zeigenden Phänomene gelegt werden. Dadurch ist es im Bereich der Phänomenologie möglich, „alle ‚ismen‘ [zu] neutralisieren.“²²⁴ Sie führt an dieser Stelle als Beispiele hierfür den Szientismus, den Marxismus oder auch den Faschismus an. Diese Liste ließe sich beliebig weiterführen und so kann neben dem Rassismus hier auch der Speziesismus beziehungsweise der Anthropozentrismus anführt werden. Der bisherigen Auseinandersetzung folgend kann die Frage aufgeworfen werden, wie sich die konkrete Erfahrung des Gegenübers gestaltet, welche Beziehung zwischen den einzelnen Individuen besteht. Im Hinblick auf die Feststellung, dass die Phänomenologie möglicherweise eine Herangehensweise sein kann, um spezieistisches Gedankengut aufzuzeigen und zu überwinden, so muss man jedoch bei der konkreten Erfahrung des Gegenübers anfangen. Dies sei in folgender Auseinandersetzung gewagt.

²²¹ Vgl. Mark Rowlands, *Can Animals Be Moral?*, 2015; Zitiert nach Petra Mayr u. a., „Die Mensch-Tier-Beziehung unter ethischem Aspekt“, o. J., 184–89; In diesem Kontext können auch die Erfahrungen und Darlegungen Martin Balluchs herangezogen werden. Dieser geht davon aus, dass der Hund Kuksi die Tätigkeit des Jagens unterlässt, um die bestehende Freundschaft zwischen ihm und Balluch nicht zu gefährden. Vgl. Balluch, *Der Hund und sein Philosoph*.

²²² Vgl. Amir, *Schwein und Zeit*, 14ff.

²²³ Sarah Bakewell, *Das Café der Existenzialisten: Freiheit, Sein und Aprikosencocktails: mit Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Maurice Merleau-Ponty und anderen*, übers. von Rita Seuß (München: C.H. Beck, 2016), 60.

²²⁴ Bakewell, 60.

Im Hinblick auf die Mensch-Tier Beziehung kann mit der Philosophin Cora Diamond behauptet werden, dass wir Menschen lernen, was sie (die Tiere) sind, indem wir sie essen. Indem man ein Stück eines Schweines isst, lernt man, was ein Schwein für einen Menschen ist. Diese Feststellung geht stark mit der Tatsache einher, dass der einzige Kontakt der meisten Konsumenten und Konsumentinnen mit dem zum Produkt gewordenen Tier wirklich erst im Supermarkt, in der Küche oder auf dem Teller stattfindet.

Etwas vorgreifend sei hier auf Glen Mazis verwiesen, welcher in Anschluss an Merleau-Ponty von „Faces of the world“ spricht. Diese Gesichter der Lebewesen selbst sind es, die mich ansprechen. Um es ganz plakativ auf den Punkt zu bringen, könnte man so weit gehen und behaupten, dass das im Supermarkt erworbene fleischliche Produkt sein Gesicht schon verloren hat.²²⁵ Es mag eine konsumierende Person ansprechen, aber von einem direkten Angesprochen-Sein auf zwischenspeziärer Ebene kann in diesem Kontext keine Rede mehr sein. Das Lebewesen wurde zum Produkt und das Endprodukt scheint in keiner Form mehr an das ursprüngliche Lebewesen zu erinnern. Dies sei anhand eines Beispiels erläutert. In einem Lokal sitzend, essen mehrere Menschen Gerichte, welche zum großen Teil aus Fleisch bestehen. Im Hintergrund, jedoch für viele sehr gut sichtbar, befindet sich ein großformatiger Bildschirm, auf welchem eine Dokumentation über Massentierhaltung und Tiertransporte läuft. Dabei werden immer wieder Szenen eingeblendet, in welchen von Menschen ausgehend Gewalt gegen einzelne Tiere ausgeübt wird. Es wird gezeigt, wie diese Tiere, zum Beispiel beim Verladen, geschlagen oder getreten werden. Schon ein solches Verhalten wird an dem Tisch als übermäßig brutal aufgefasst und es werden Stimmen laut, den Fernseher auszuschalten, da die Konfrontation mit den Bildern als unangenehm erlebt wird. Gerade während man seine fleischliche Mahlzeit einnimmt, so die Argumentation, könne man sich ein solches tierisches Leid nicht ansehen.

Anhand dieser Situation kann illustriert werden, was es heißt, von einem Tier angesprochen zu werden. Dabei scheint eine Videoaufnahme eines Lebewesens zu genügen, um von diesem angesprochen zu werden, um sich mit diesem in gewisser Weise verflochten zu fühlen. Einem offensichtlich leidenden Lebewesen, und sei es nur durch Videomaterial, zuzusehen, geht uns als Menschen etwas an. Wir selbst sind es, die sich dadurch angesprochen fühlen, die hier das Auftauchen von so etwas wie moralischem

²²⁵ Führt man diesen Gedankengang weiter aus, so kann im Hinblick auf die Etikettierung festgehalten werden, dass dem fleischlichen Produkt, etwa durch ein sprechendes Schwein, paradoxer Weise ein „neues Gesicht“ verpasst wird.

Unbehagen an unserem eigenen Leib beobachten können. Mit Waldenfels kann hier auf die Reversibilität Bezug genommen werden. Die Reaktionen auf die Konfrontation mit Bildern oder Videos leidender Tiere können vielschichtig ausfallen, aber nicht so, als würden uns diese Lebewesen gar nichts angehen. Gerade die Reaktion, sich wegzudrehen, den Bildschirm abzdrehen, sich dem präsentierten Material entziehen zu wollen, zeugt von einer moralischen Verflechtung.

Die eingangs angestellte Überlegung, Schlachthäuser mit Glaswänden zu errichten, um Menschen zum Vegetarismus zu bekehren, sei an dieser Stelle zumindest in Frage gestellt.²²⁶ Auch wenn es offensichtlich erscheint, worauf das Zitat abzielt, so können die Reaktionen auf eine Konfrontation mit den Ereignissen und Vorgängen in einem Schlachthaus vielschichtig und unterschiedlich aussehen. Wie schon mehrfach betont, kann es trotz dieser Unterschiede nicht so weit gehen, dass mich das Ableben eines Lebewesens gar nichts mehr angehe. Es ist nicht selbstverständlich, dass eine Verbindung zwischen dem Leiden in Massentierhaltungen oder in Schlachthöfen und dem gerade verzehrten fleischlichen Produkt hergestellt wird.

Das Aufkommen ethischer Dimensionen

Auf den ersten Blick mag es nicht so naheliegend sein, dass es möglich ist, auf der Basis, oder gerade durch die Untersuchung der Wahrnehmung oder des Verhaltens, in ethische Diskurse einzutauchen. Um dies jedoch zu demonstrieren seien die letzten Zeilen Merleau-Pontys philosophischen Hauptwerkes, der *Phänomenologie der Wahrnehmung* herangezogen, welche er Saint-Exupéry überlässt, indem er, diesen zitierend, schreibt:

„Es brennt, dein Sohn ist in Gefahr, du mußt ihn retten... Deine Hände gäbest du her für eine helfende Hand, ein Hindernis zu überwinden. Ganz gehst du auf in deinem Handeln. Was du tust bist du selbst... du verwandelst dich... Hell leuchte auf, was du bedeutest. Nichts bist du als deine Pflicht, dein Haß, deine Liebe und Treue und deine Erfindungsgabe... Der Mensch ist nichts als die Verknüpfung von Verhältnissen, und sie nur sind es, die für den Menschen zählen.“²²⁷

Zunächst mag eine solche Textstelle, noch dazu ganz am Ende seines Hauptwerkes, etwas verwunderlich klingen. Hier wird eine konkrete Situation angesprochen, welche eine unmittelbare Handlung, eine unmittelbare Reaktion, verlangt. Der Sohn befindet sich in Gefahr und es besteht gar keine Frage, diesem sofort, auch unter Einsatz des eigenen Lebens, zur Hilfe zu eilen. Spätestens an dieser Stelle könnte man das Aufbrechen einer ethischen Dimension in Merleau-Pontys Schaffen verorten und es wird einsehbar, was

²²⁶ Vgl. Zitiert nach: „Vegetarisch Leben: Zitate von Prominenten“.

²²⁷ Antoine de Saint-Exupéry, *Pilote de guerre*, 1942, 171, 174 Zitiert nach; Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 518.

Responsivität in konkreten Situationen bedeutet. Es ist eine phänomenale Erfahrung Saint-Exupérys, die in diesem Fall das unmittelbare Angesprochen-Werden aufscheinen lässt und welche ihn sofort zum Handeln veranlasst. Es gibt Dinge, „die unabweislich sich aufdrängen, es gibt diesen Menschen vor dir, den du liebst“²²⁸, heißt es bei Maurice Merleau-Ponty. Die Verflechtung, die Verknüpfung zwischen den Menschen, wird hier hervorgehoben und auch in Saint-Exupérys Zitat zeigt sich, dass ein Mensch nicht isoliert gedacht werden kann. Im Folgenden sei zum Teil der Argumentation Glen Mazis in *Merleau-Ponty and the Face of the World*²²⁹ gefolgt, welche nicht zuletzt anhand dieses Zitats ethische Überlegungen, jedoch primär auf zwischenmenschlicher Ebene, anstellt. Der Fokus dieser hier vorliegenden Arbeit ist es demnach, die Aufmerksamkeit auf den Bereich der Interanimalität zu lenken.²³⁰

Das Lebewesen als Verknüpfung von Verhältnissen und die Abkehr von ethischen Idealen

Wie vor allem in Auseinandersetzung mit den Vorlesungen über die Natur einsehbar wurde, kann der Mensch nicht ohne seine Verflechtung mit der Natur, beziehungsweise mit den Tieren, gedacht werden. Mit der Hinwendung zu der Verflechtung wird auch deutlich, wie ethische Überlegungen in Anschluss an Merleau-Ponty aussehen müssen: konkret. Durch das Fleisch sind alle Lebewesen und Dinge verbunden, doch aber gibt es Unterschiede. Hier spielen unter anderem Nähe und Distanz eine wesentliche Rolle. Um die Erfahrung eines sterbenden Tieres abermals heranzuziehen, sei darauf verwiesen, dass mich nicht jedes Ableben eines Tieres, auch wenn es sich dabei um dieselbe Spezies handelt, gleich angeht. So betrifft mich der Tod eines Hundes, mit welchem ich Jahre gemeinsam in einem Haus lebend verbracht habe, mehr, als der Tod eines mir nur flüchtig bekannten Hundes. Worauf Merleau-Ponty und Saint-Exupéry verweisen, ist demnach, dass bei ethischen Überlegungen die konkreten Verstrickungen eine tragende Rolle spielen. Dies könnte man als generelle Zurückweisung utilitaristischer Argumentationen verstehen, da es in dem konkreten Beispiel schwer wäre, das eine Leben gegen das andere in irgendeiner Form abzuwägen. Um den ethischen Überlegungen in Verbindung mit Saint-Exupéry gerecht zu werden, sei sich nun dessen

²²⁸ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 518.

²²⁹ Mazis, *Merleau-Ponty and the face of the world*.

²³⁰ Glen Mazis Hauptaugenmerk liegt vor allem im zwischenmenschlichen Bereich. Obwohl Anknüpfungspunkte bezüglich der Mensch-Tier-Beziehung zu finden sind, führt er erst zu einem späteren Zeitpunkt in seinem Werk, hinzufügend an, dass es mit Merleau-Ponty auch möglich ist die Mensch-Tier Beziehung unter dem Gesichtspunkt des Fleisches zu betrachten. Vgl. Mazis, S. 151ff.

Flug nach Arras konkret gewidmet.

Der Hauptdarsteller ist Pilot und startet einen Flug, bei dem akute Gefahr besteht, dass er diesen nicht überleben wird. Auf dem Hinweg zu seinem Einsatz philosophiert er über sein bisheriges Leben und stellt sich existenzielle Fragen. Wie Glen Mazis darlegt, vertritt der Pilot dabei anfangs ein Körperbild, wie dies Merleau-Ponty bei den „klassischen Denkern“, etwa bei Descartes, verortet. „’What is my body to me? A kind of flunky...,’ ,Your body belongs to you: it is not you...’ [...] ,The body is an old crock that nobody will miss...’“²³¹ Hier wird ganz klar ersichtlich, was es heißt, von der starren Körper-Geist Dichotomie auszugehen und darin verfangen zu bleiben. Auch das Primat der Vernunft, des Geistes, kommt in diesen Überlegungen zum Ausdruck. Der Körper erscheint eher als kaputte Hülle, welche alt und verbraucht ist. Er wird stark abwertend gedacht, obwohl er zumindest thematisiert wird. Betrachtet man nur diese Ausschnitte, so stellt dies einen ziemlichen Kontrast zu Merleau-Pontys philosophischen Arbeiten dar. Saint-Exupéry kann jedoch als Paradebeispiel herangezogen werden, wie sich die Leibvergessenheit, beziehungsweise dessen Abwertung, welche sich durch die gesamte europäische Philosophiegeschichte zieht, zeigen kann.

Doch besonders hervorzuheben ist die Wandlung, welche der Pilot während des Fluges durchläuft. Wider Erwarten kehrt der Pilot unbeschadet nach Hause zurück. „The novel describes acutely the way the pilot is transformed by this experience to finally inhabit his body in another way – which opens him a different sort of intertwining from which he had previously been detached.“²³² Die Wahrnehmung des Piloten ändert sich während des Fluges grundlegend. Er erfährt eine Verflechtung mit den Lebewesen um ihn herum und bewohnt seinen Körper auf neue Art und Weise. Er fühlt sich solidarisch mit den Menschen in seiner Umwelt. Seine Pilotenkollegen werden ihm zu Brüdern und er fühlt sich als Teil dieser Familie. Aber auch mit den leidenden Zivilisten und Zivilistinnen, über welche er hinwegfliegt, fühlt er sich verflochten, fühlt mit ihnen. Diese emotionale Erfahrung der Verbundenheit ändert auch die Blickweise des Piloten auf seine bisherige Motivation. Es sind zu Beginn des Fluges hoch gesteckte ethische Imperative, welche ihn motivieren, seine Arbeit auszuüben.²³³ Vor seiner Rückkehr erkennt er, dass es die Lebewesen sind, die Beziehungen und Verflechtungen zu diesen, die ihn antreiben.

Diese kurze Skizze des Inhalts von dem Werk *Flug nach Arras* kann verdeutlichen,

²³¹ Antoine de Saint-Exupéry, *Flight to Arras* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1985), 105ff Zitiert nach; Mazis, *Merleau-Ponty and the face of the world*, 128.

²³² Mazis, *Merleau-Ponty and the face of the world*, 128.

²³³ Vgl. Mazis, 128f.

warum Merleau-Ponty sein philosophisches Werk mit einem Zitat von Saint-Exupéry beendet. Die Wahrnehmung des Piloten scheint sich grundlegend zu verändern und er erfährt seinen Körper auf ganz andere Art und Weise. Es kann gemutmaßt werden, dass Merleau-Ponty in Saint-Exupéry's Werk so etwas wie die poetische, beziehungsweise schriftstellerische Auslegung eines seiner philosophischen Anliegen sieht. Hier sei zunächst auf Lévinas verwiesen, welcher Ethik nicht als Spezialdisziplin der Philosophie auslegt, sondern als deren Kern.²³⁴ Demnach sei Merleau-Ponty so ausgelegt, dass eben durch die Hinwendung zu der Wahrnehmung, zum Verhalten und zu der Leiblichkeit diese nicht zum Selbstzweck beschrieben werden. Tritt man aus der Alltagserfahrung einen Schritt zurück, wendet sich den konkret auftauchenden Phänomenen explizit zu, und versucht diese phänomenologisch zu beschreiben, scheint dies selbst die Wahrnehmung zu verändern. Ein zur Produktionseinheit verkommenes Tier kann wieder als Lebewesen erkannt werden. Thematisiert man seine eigene Leiblichkeit und wird sich damit auch der Verflechtung mit anderen Lebewesen bewusst, so kann sich der Bezug zu den sich zeigenden Phänomenen verändern. Die Phänomenologie scheint durch die beschreibende Methode dafür prädestiniert zu sein, eine Grundlage zu liefern, auf deren Basis es möglich ist, gängige Wert- oder Moralvorstellungen hinterfragen zu können. Sei es die Erfahrung des sich in Gefahr befindenden Sohnes, oder die Erfahrung des direkten Angesprochen-Werdens durch den Blick eines Lebewesens, auf solchen Erfahrungen basierend, ist es erst möglich, ethische Überlegungen anstellen zu können. Gäbe es kein Lebewesen, das mir etwas bedeutet, von dem ich mich angesprochen fühle, das mich anspricht, dann gäbe es auch keinen Grund, ethische Überlegungen anzustellen. Insofern zeigt sich, warum etwa Glen Mazis versucht, auf der Basis Merleau-Pontys Darlegungen über das Fleisch (*chair*) ethische Aspekte herauszulesen. Das Fleisch durchdringt und verbindet alle Menschen, Tiere und Dinge miteinander. Damit ein Ding für uns sichtbar ist, muss es aus demselben Fleisch bestehen und damit ich sichtbar für einen Anderen/eine Andere/ein Anderes bin, muss ich genauso fleischlich gegeben sein.

Die einleitend zitierte Stelle, welche die *Phänomenologie der Wahrnehmung* beschließt, zeigt, wie Menschen sich selbstlos verhalten, um einem anderen Lebewesen zu helfen. Dabei kann darauf verwiesen werden, dass ein solches Verhalten nichts typisch Menschliches ist, sondern auch im Tierreich zwischen verschiedenen Spezies, oder innerhalb einer, auftreten kann. Gerade wenn man sich die Beziehung von Eltern zu ihren

²³⁴ Vgl. Lévinas und Nemo, *Ethik und Unendliches*.

Kindern, egal welcher Tierart, ansieht, kann dies am besten verdeutlicht werden.²³⁵ Das oftmals nur auf einen bloßen Instinkt reduzierte Verhalten einer Mutter, ihr Junges zu verteidigen, scheint zu kurz gegriffen zu sein. Der so genannte Mutterinstinkt selbst basiert schon auf der grundlegenden Verflechtung zwischen zwei Individuen. Diesbezüglich sei ein Beispiel aus der Tierhaltung herangezogen, welches aus menschlicher Perspektive interpretativ ausgelegt werden soll. Eine Kuh grast mit ihrem Jungen auf einer Weide. Ein Mensch nähert sich dem Jungen und versucht dieses einzufangen. Nicht nur das Junge scheint sich mit heftigen Bewegungen zu wehren, sondern vor allem die Mutterkuh ist es, welche aktiv wird und versucht, ihr Kind zu verteidigen. Der Mensch wird mit gesenktem Kopf attackiert und die Gefahr, dass das Junge von der Kuh entfernt wird, wird somit vorerst gebannt. Gerade wenn man sich dem Tierreich widmet und ein solches Verhalten beobachten kann, wird sehr leicht einsehbar, dass ein Tier dieses Verhalten wohl kaum aufgrund hoher ethischer Ideale an den Tag legt. Vielmehr gibt es Lebewesen, die sich aufdrängen, mit welchen man sich verbunden fühlt und deren Anspruch nicht abzuweisen ist.

In den Vorlesungen über die Natur verortet Merleau-Ponty bei einzelnen Tierarten nicht nur das Auftauchen von kulturellen Praktiken, sondern beobachtet auch Kumpäne. Dabei spielt die tierische Stiftung, beziehungsweise die Tierliebe eine nicht unwesentliche Rolle.²³⁶ Es wurde deutlich, dass es keinen Bruch zwischen Mensch und Tier gibt und es scheint vermessen zu sein, anzunehmen, dass eine menschliche Mutter ihr Kind aus anderen Gründen retten wollen würde, als dies etwa eine Kuh tun würde. Gerade mit dem Verweis auf die Tierheit kann die Hinwendung Merleau-Pontys zu dem Werk *Der Flug nach Arras* unter ganz anderen Gesichtspunkten interpretiert werden. Die Mutterkuh wird ihr Kind nicht aufgrund ethischer Ideale verteidigen, sondern es ist das Junge selbst, mit dem sie sich verbunden, mit dem sie sich verflochten fühlt. Gleiches würde für Lebewesen anderer Spezies, den Menschen natürlich miteingeschlossen, gelten. Zu dieser Einsicht gelangt man nicht aufgrund eines Analogieschlusses, sondern durch die bloße Tatsache, dass das Tier einfach eine andere Form der Existenz darstellt, eine andere Form „Zur-Welt-zu-sein“, welche nicht getrennt vom Menschen zu denken ist. Dem Piloten, welcher von seinem Himmelfahrtskommando wider Erwarten zurückkehrt, wird bewusst, warum er sich entschlossen hat, in das Flugzeug zu steigen. Es ist nicht das Ideal der

²³⁵ Die Wörter *Mutter* und *Kind* werden an dieser Stelle explizit nicht nur auf den Menschen bezogen, sondern auf verschiedene Spezies. Dadurch soll vor allem auf sprachlicher Ebene eine harsche Trennung zwischen Mensch und Tier vermieden werden und damit dem Ansatz Merleau-Pontys und der bisherige Arbeit gerecht zu werden.

²³⁶ Vgl. Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 284.

Freiheit, oder das Ideal ethisch korrekt zu handeln, sondern es ist die Verflechtung zu den Menschen, es sind die konkreten Menschen selber, für die er das Risiko in Kauf nimmt und sogar bereit ist, sein Leben zu lassen.²³⁷

Hier kann verdeutlicht werden, wie die angesprochene „Pflicht“ in dem Zitat zu verstehen ist. Die Pflicht, das Leben des Sohnes zu retten, wird nicht von einer äußeren, höheren Instanz aufgebürdet. Er folgt dabei keiner Regel, sondern geht in der Handlung selbst auf.

„As a matter of fact, duty is inseparable from the constellation of works and people that surround one with open faces. It is because we are enmeshed with the world that we must save the world and its excellence, its beauty, its goodness, because we are it and not belonging to some other higher realm.“²³⁸

Eine Pflicht zu handeln, wenn man so möchte, kann demnach keine von außen auferlegte sein. „Wenn wir im Blick der Kuh eine Erwartung an uns gerichtet sehen, dann besteht diese Erwartung nicht aufgrund eines abstrakten Appells an die Leidvermeidung als Handlungsprinzip.“²³⁹ Vielmehr resultiert eine solche Pflicht aus den gegebenen Zusammenhängen, aus den persönlichen Verstrickungen zwischen einzelnen Lebewesen und nicht zuletzt aus dem direkten Angesprochen-Werden. Gerade durch die Verflechtung, durch das Fleisch, kann ich selbst angesprochen werden.

Kein Tier per se: Über die unterschiedliche menschliche Wahrnehmung von Tieren

Mit der Abkehr von ethischen Idealen, scheint es schwierig zu sein, zum Beispiel ein generelles „Tötungsverbot“ zu formulieren, beziehungsweise argumentieren zu wollen. Vielmehr kann betont werden, dass immer aus einer konkreten Situation heraus gehandelt wird, in welcher vielschichte Verflechtungen zu tragen kommen. Als paradigmatisches Beispiel, wie sich eine solche Verflechtung gestalten kann, kann die Autorin und Tierrechtsaktivistin Hilal Sezgin herangezogen werden. Diese lebt gemeinsam mit Schafen, ohne diese im herkömmlichen Sinne zu nutzen. Sie verarbeitet demnach weder deren Milch, noch schlachtet beziehungsweise tötet sie diese Schafe. „Dass man Tiere hält, die ohne Nutzen sind, zumal sie ‚Nutztiere‘ heißen, scheint für viele Leute gewöhnungsbedürftig zu sein. Wobei ich nicht sicher bin, ob ich Schafe ‚halte‘. Sie sind, ich bin. Wir sind befreundet.“²⁴⁰ Hier sieht man schon auf sprachlicher Ebene, dass Hilal

²³⁷ Vgl. Mazis, *Merleau-Ponty and the face of the world*, 129ff.

²³⁸ Mazis, 129.

²³⁹ Grimm und Wild, *Tierethik zur Einführung*, 153.

²⁴⁰ Hilal Sezgin und Rotraut Susanne Berner, *Hilal Sezgins Tierleben: von Schweinen und anderen Zeitgenossen*, Orig.-Ausg (München: Beck, 2014), 15.

Sezgin keine Hierarchisierung zwischen Mensch und Schaf vertritt. Dabei geht sie so weit, dass sie sogar das Verb „halten“ in Bezug auf Tiere kritisch betrachtet, denn ohne ein hierarchisch strukturiertes Verhältnis zwischen Mensch und Tier, scheint auch die Legitimationsgrundlage, dass ein Lebewesen ein anderes Lebewesen besitzt, zu bröckeln.²⁴¹ Nun könnte die These formuliert werden, dass ein solches Zusammenleben wie es etwa Hilal Sezgin und die besagten Schafe praktizieren, demonstrieren kann, was eine Abkehr von dem hierarchischen Verhältnis, wie es in der bisherigen Arbeit herausgearbeitete wurde, konkret in der Praxis bedeuten kann.²⁴²

Hilal Sezgin spricht eine Unterscheidung an, nach welcher verschiedene Tierarten klassifiziert werden. Schafe, Kühe, Hühner und Schweine sind Nutztiere. Katzen und Hunde klassische Haustiere.²⁴³ Diese Klassifizierung der Tiere scheint maßgeblich dazu beizutragen, wie mit diesen Lebewesen umgegangen wird. In diesem Kontext kann Martin Huth herangezogen werden, welcher schreibt: „Jede Distanzierung vom Anderen, jede Objektivierung oder Einordnung in ein Normenraster, ist bloß relativ und ein Absehen von dieser ursprünglichen Betroffenheit.“²⁴⁴ Hier wird die Betroffenheit, die eigene Verantwortung, wenn zum Beispiel der Blick auf ein zukünftig getötetes Tier zum menschlichen Nutzen fällt, angesprochen. Anders gesagt kann die Kategorisierung dazu führen, der Verantwortung auszuweichen. Trotz der eigentümlichen Betroffenheit ist es ja nur ein Tier, nur ein Nutztier, das getötet wird.

Um dieses paradoxe Verhältnis zwischen den Menschen und verschiedenen Tieren aufzuzeigen, sei ein Gedicht herangezogen, welches unter anderem Cora Diamond in ihr Werk miteinfließen lässt:

²⁴¹ Auch Jacques Derrida kann an dieser Stelle herangezogen werden, wenn er bezüglich der Begegnung mit seiner Katze fast schon beiläufig festhält, dass diese niemals irgendjemand gehört. Vgl. Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 25.

²⁴² An dieser Stelle kann relativierend eingewandt werden, dass das Verhältnis zwischen Sezgin und den Schafen in gewisser Weise dennoch hierarchisch strukturiert ist, wenn die Schafe von Ersterer zum Beispiel Futter bekommen und insofern ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis besteht. Auch dass Hilal Sezgin ein durch Zäune begrenztes Gebiet vorgibt, in welchen sich die Tiere „frei“ bewegen können, zeugt von einem Abhängigkeitsverhältnis. Dennoch lässt sich an Hilal Sezgins Herangehensweise im Hinblick auf das Zusammenleben mit Schafen zumindest das Streben nach einem möglichst unhierarchischen Verhältnis erkennen.

²⁴³ Hier wird von einer typisch europäischen Einteilung der Tierarten ausgegangen. Dabei sei jedoch auf soziokulturelle Unterschiede im Umgang mit Tieren verwiesen.

²⁴⁴ Martin Huth, „„Negative Integrität“: Das Konzept der Leiblichkeit in der Ethik der Mensch-Tier-Beziehung“, *Tierschutz*, o. J., 120; Siehe auch: Martin Huth, *Den Anderen behandeln und betreuen: phänomenologische Ansätze zu Grundfragen der Medizin*, Originalausgabe (Freiburg: Verlag Karl Alber, 2011), 62.

Learning to be a Dutiful Carnivore

Dogs and cats and goats and cows,
Ducks and chickens, sheep and sows
Woven into tales for tots,
Pictured on their walls and pots.
Time for dinner! Come and eat
All your lovely, juicy meat.
One day ham from Percy Porker
(In the comics he's a corker),
Then the breast from Mrs Cluck
Or the wing from Donald Duck.
Liver next from Clara Cow
(No, it doesn't hurt her now).
Yes, that leg's from Peter Rabbit
Chew it well; make that a habit.
Eat the creatures killed for sale,
But never pull the pussy's tail.
Eat the flesh from 'filthy hogs'
But never be unkind to dogs.
Grow up into double-think-
Kiss the hamster; skin the mink.
Never think of slaughter dear,
That's why animals are here.
They only come on earth to die,
So eat your meat, and don't ask why.

Jane Legg²⁴⁵

Durch dieses Gedicht kann verdeutlicht werden, wie komplex, vielschichtig und zum Teil auch widersprüchlich die Beziehungen zwischen Menschen und verschiedenen Tieren sein können. Die Phänomenologie als Methode kann sich dazu eignen, diesen Kategorisierungen nachzuspüren und diese in Zweifel zu ziehen. Geht man der Frage nach der Methode der phänomenologischen Reduktion nach, so muss die Frage aufgeworfen werden, inwiefern sich etwa die menschliche Erfahrung eines Hundes von der eines Schweines unterscheidet. Dabei wäre es zu weit gegriffen, zu behaupten, die menschliche Erfahrung der Begegnung mit einem Schwein sei dieselbe wie die Begegnung mit einem Hund. Obwohl hier mit Sicherheit Unterschiede festzustellen sind,

²⁴⁵ Jane Legg, Zitiert nach: Cora Diamond, „Eating Meat and Eating People“, *Philosophy* 53, Nr. 206 (1978): 472f.

lässt sich die Frage aufwerfen, ob diese auch die Unterschiede in unserer gelebten Praxis im Umgang mit Tieren rechtfertigen können. Während einzelne Lebewesen, oder sogar ganze Arten, als Individuen anerkannt werden, werden andere als bloße Objekte behandelt. Auch kann an dem vorliegenden Gedicht sehr gut einsehbar werden, dass mit einzelnen Comic-Figuren, wie etwa Donald Duck, mitgefiebert wird, dieser demnach als handelndes Subjekt anerkannt wird, während Enten möglicherweise verzehrt werden, ohne diese als Individuum anzuerkennen.²⁴⁶ Das Gedicht kann verdeutlichen, welche Unterschiede in der gelebten Praxis in Bezug auf einzelne Lebewesen auftauchen können. Um diesen Sachverhalt noch einmal in aller Deutlichkeit herauszustreichen, sei auf ein Interview, welches Melanie Joy mit Studierenden führt, verwiesen. Auf die Frage, warum Schweine gegessen werden und Hunde nicht, lautet eine Antwort der Studierenden: „*Weil Speck schmeckt. (Gelächter) Weil Hunde eine Persönlichkeit haben. Man kann nicht etwas essen, das eine Persönlichkeit hat. Sie haben Namen, sie sind Individuen.*“²⁴⁷ Nach weiterem Nachfragen wird eingestanden, dass die meisten Studierenden bisher primär über Bücher, Werbungen, Filme und Fernsehen Erfahrungen mit Schweinen gemacht haben und diesen leiblich meist noch nicht begegnet sind. Schweine, so die Studierenden, könnten auch als Individuen angesehen werden, würde man sie besser kennenlernen.²⁴⁸

In Anbetracht der Namensgebung des Tieres durch den Menschen kann vorgegreifend auf den Philosophen Jacques Derrida Bezug genommen werden. In seiner Auseinandersetzung mit dem Tier/den Tieren spielt die menschliche Namengebung des Tieres/der Tiere eine wesentliche Rolle. Wie auch Merleau-Ponty fasst dieser Tiere ebenso als andere Existenzen auf. „Nichts wird mir je die Gewissheit aufheben können, dass es sich hierbei um eine Existenz handelt, die jedem Begriff gegenüber rebellisch ist. Und um eine tödliche Existenz, denn sobald sie einen Namen hat, überlebt ihr Name sie bereits.“²⁴⁹ Es kann festgehalten werden, dass die menschliche Namensgebung eines Lebewesens wesentlich mit dem Umgang mit diesem zusammenhängt. In Anbetracht des angeführten Gedichts kann ersichtlich werden, dass jene, welche als Haustiere bezeichnet werden, meist individuelle Namen erhalten und damit einhergehend als Individuen

²⁴⁶ Dabei muss jedoch eingewandt werden, dass die in dem Gedicht erwähnten Figuren allesamt stark anthropomorphisiert werden und diese somit sowohl menschliche als auch tierliche Züge besitzen. Der Schritt von der Comic-Figur Donald Duck zu einer realen, lebenden Ente scheint demnach ein nicht selbstverständlicher zu sein.

²⁴⁷ Melanie Joy und Hilal Sezgin, *Warum wir Hunde lieben, Schweine essen und Kühe anziehen: Karnismus - eine Einführung*, übers. von Achim Stammberger, 7. Auflage (Münster: compassion media, 2017), 28.

²⁴⁸ Vgl. Joy und Sezgin, 28.

²⁴⁹ Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 28.

beziehungsweise als Persönlichkeiten anerkannt werden.²⁵⁰

Gerade weil Jacques Derrida herangezogen wurde, welcher durch seine dekonstruierenden philosophischen Darlegungen Bekanntheit erlangte, kann die Grenze zwischen so genannten Haustieren und so genannten Nutztieren in Frage gestellt werden. Derrida fasst die Grenze zwischen Mensch und dem Tier/den Tieren als eine einem ständigen Wandel unterzogene auf. Der Mensch zieht demnach diese Grenze und kann diese auch verändern. In Anbetracht der Diskussion um so genannte Haustiere und so genannte Nutztiere, kann die Kuh als paradigmatisches Beispiel herangezogen werden. Während Kühe vor der industriellen Revolution in westlichen Kulturen sowohl als Haus- als auch Nutztiere zählten, scheinen diese unter heutigen Umständen eindeutig unter die Kategorie der so genannten Nutztiere zu fallen.²⁵¹ Daraus wird zweierlei ersichtlich. Zum einen kann dies verdeutlichen, wie die Beziehung zwischen Mensch und Tier historisch gewachsen ist und zum anderen verdeutlicht dies, dass ein Wandel im Bereich der Interanimalität möglich ist.

Der/die/das Andere als Objekt

Im Folgenden sei die These vertreten, dass die gängige Praxis des Fleischkonsums unter anderem darauf fußt, dass nicht nur eine Hierarchisierung zwischen Mensch und Tier gelebt wird, sondern dass diese so weit reicht, dass Tiere im Zuge dessen sogar als bloße Objekte, beziehungsweise Produkte, angesehen werden. Lévinas folgend, dass Ethik keine Spezialdisziplin der Philosophie ist, sei sich Merleau-Ponty zugewandt. Dieser schreibt:

„Alles was ich auf Grund von Natur oder Geschichte „bin“ – bucklig, schön oder Jude – bin ich nie gänzlich für mich selbst [...]. Und gewiß bin ich es für Andere, doch bleibe ich frei, den Anderen als ein Bewusstsein zu setzen, dessen Sehweise mich trifft im Innersten meines Seins, oder aber als ein bloßes Objekt.“²⁵²

Maurice Merleau-Ponty spricht in diesem Zitat an, dass es der eigenen Freiheit obliegt, wie man den Anderen/die/das Andere setzt, entweder als Bewusstsein, oder als bloßes Objekt. Dieser Akt der Freiheit, den der Franzose hier anspricht, kann jedoch niemals getrennt von einer Handlung zu denken sein. „Wir müssen nicht fürchten, unsere Wahl oder unser Handeln könnte unsere Freiheit beschränken, da vielmehr Wahl und Handeln

²⁵⁰ Hier kann ein eigentümliches Zusammenspiel von Namensgebung und menschliche Erfahrung als Individuum beobachtet werden. Weil ein Lebewesen als Individuum erfahren wird erhält es einen vom Menschen gegebenen Name, gleichzeitig wird ein Tier das einen Namen trägt eher als Individuum angesehen.

²⁵¹ Vgl. Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen*, 174.

²⁵² Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 494.

allein uns von unseren Ankern lösen.“²⁵³ In den Handlungen selbst kann sich demnach zeigen, dass der/die/das Andere als bloßes Objekt gesetzt wird. Dabei wird in dem vorliegenden Zitat keineswegs wertend vorgegangen, da es mir selbst überlassen ist, wie ich den Anderen/die/das Andere setze. Für die Beziehung zwischen Mensch und Tier verdeutlicht dieses Zitat, dass es mit Merleau-Ponty möglich sein kann, Lebewesen als Objekte aufzufassen. An anderer Stelle heißt es, dass es möglich ist, Andere als Gegenstand aufzufassen, doch aber niemals können Andere gänzlich zum Gegenstand, zum Objekt verkommen.²⁵⁴ „Der Andere-als-Gegenstand ist nur eine unaufrichtige Modalität des Anderen“. ²⁵⁵ In einer Ebene der radikalen Reflexion würde auch der/die/das zum Objekt gewordene Andere in einer „Atmosphäre der ‚Sozialität‘“ erfasst werden.²⁵⁶ Eine Situation, in welcher der/die/das Andere als bloßes Objekt, als bloßer Gegenstand betrachtet und behandelt wird, ist demnach mit Unaufrichtigkeit verbunden.

Mazis arbeitet diesbezüglich heraus, dass Merleau-Ponty Bedenken hegt, wenn es darum geht, den Anderen/die Andere/das Andere als Objekt zu behandeln. „Merleau-Ponty feared, as we have seen, that ‚operational thinking‘ and the task-orientation of production and consumption would lead us to treat the others and even ourselves as mere objects to be used, occluding a more revealing meaning of existence.“²⁵⁷ Während es möglich ist, Menschen als auch Tiere wie Objekte zu behandeln, so ist dies in Bezug auf die Wahrnehmung nur schwer vorstellbar. Dabei muss in dieser Hinsicht betont werden, dass hier Wahrnehmung und Handlung beziehungsweise Behandlung von Lebewesen keinesfalls als zwei streng voneinander zu trennende Phänomene zu betrachten sind. Vielmehr wird gerade durch die enge Verflechtung von Wahrnehmung und Handlung das sich in diesem Kontext auftuende Spannungsfeld einsehbar. Die Behandlung einzelner Lebewesen, als wären diese Objekte, weist ja gerade darauf hin, dass wir diese nicht primär als Objekte wahrnehmen, sondern als Lebewesen, als eigenständige Individuen. Im Folgenden soll auf das Zusammenleben verschiedener Individuen näher eingegangen werden und Überlegungen zu kulturellen Phänomenen bei Tieren angestellt werden.

²⁵³ Merleau-Ponty und Böhm, 517.

²⁵⁴ Hier kann im Hinblick auf die eigene Leiblichkeit betont werden, dass mir mein Körper auch als Ding unter Dingen gegeben ist, wobei er diese gleichsam sieht als auch berührt. Diese eigentümliche Gegebenheit ist Wesensmerkmal des Leibes im Sinne Merleau-Pontys. Vgl. Merleau-Ponty und Lefort, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 180.

²⁵⁵ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 509.

²⁵⁶ Vgl. Merleau-Ponty und Böhm, 509.

²⁵⁷ Mazis, *Merleau-Ponty and the face of the world*, 148.

Die Tierkultur

Die kulturelle Perspektive

Wie bereits dargelegt, hebt Merleau-Ponty das Tier in den Rang der Existenz womit sowohl Tieren als auch Menschen zugeschrieben wird, eine Welt zu haben.²⁵⁸ Schon in der *Struktur des Verhaltens* lassen sich Textstellen finden, auf welche der Phänomenologe erst in späteren Werken explizit Bezug nimmt: Auch Tiere können Kultur betreiben.²⁵⁹ So wurde im Laufe dieser Arbeit schon einsehbar, dass er bei dem Verhalten des Einsiedlerkrebses das Auftauchen von Vor-Kultur feststellt.²⁶⁰ Dieser Gegebenheit sei sich nun unter anderen Vorzeichen erneut zugewandt. Es lassen sich Textstellen bei Maurice Merleau-Ponty finden, in welchen er sich explizit dazu äußert, wie sich das Zusammenleben verschiedener Kulturen gestalten könnte. Diese Überlegungen seien im Folgenden auf den zwischenspeziären Bereich angewandt. Es geht demnach um die Frage, wie sich das Zusammentreffen menschlicher mit tierischer Kultur gestalten könnte.

In der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, heißt es bezüglich der phänomenologischen Reflexion:

„Keine Reflexion kann etwas daran ändern, daß ich an einem Nebeltag die Sonne in nur zweihundert Schritt Entfernung sehe, daß ich die Sonne ‚aufgehen‘ und ‚untergehen‘ sehe, daß die Weisen meines Denkens ihre ‚Bildung‘ durch meine Erziehung, meine vorangegangenen Bemühungen und meine Geschichte erfahren haben.“²⁶¹

Hier betont Merleau-Ponty, dass es unmöglich ist, den eigenen Standpunkt, die eigene Geschichte oder die eigene kulturelle Identität auszuklammern und quasi von einem neutralen Standpunkt aus zu reflektieren. Immer ist meine Perspektive eine menschliche, von der aus ich andere Lebewesen wahrnehmen kann. Das Individuum selbst entspringt immer aus einer gewissen Differenzierung, durch Abweichung in einem Feld. Die Vorstellung, dass ein Individuum vollkommen getrennt von dessen Feld auftreten kann, weist Merleau-Ponty somit eindeutig zurück.²⁶² Hier kann abermals auf die Zwischenleiblichkeit, die Verflechtung zwischen einzelnen Lebewesen verwiesen werden.

²⁵⁸ Vgl. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 29/30 §42; Zitiert nach: Ebner, Kadi, und Vetter, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, 612 [Suchbegriff: Welt].

²⁵⁹ Vgl. Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 200.

²⁶⁰ Vgl. Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 244.

²⁶¹ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 86.

²⁶² Vgl. Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 287f.

Das Geflecht als Wendung gegen Peter Singers Präferenz-Utilitarismus

Norbert Elias setzte sich ausgiebig mit dem Begriff des Geflechts auseinander. Bernhard Waldenfels schreibt, den Begriff des Geflechts bei ersterem zusammenfassend:

„[D]er Einzelne ist aus dem sozialen ‚Netzgeflecht‘ gar nicht herauslösbar, eine Gesellschaft hat ein Muster, so wie der Teppich ein Muster hat; es gibt verschiedene Fäden, die ineinanderlaufen, doch man kann das Muster nicht aus einzelnen Fäden einfach additiv zusammensetzen.“²⁶³

Wie zuvor durch das Zitat Merleau-Pontys wird auch hier deutlich, dass kein Individuum getrennt von seiner Umgebung, seinem Umfeld, gedacht werden kann. Betrachtet man Ansätze aus der Tierethik, so könnte man hier zum Beispiel eine Wendung gegen Peter Singer feststellen. Dessen philosophische Überlegungen seien im Folgenden herausgegriffen und als paradigmatisches Beispiel herangezogen, um zu verdeutlichen, welchen Input ethische Überlegungen mit und im Anschluss an Merleau-Ponty liefern können. Singer vertritt einen Präferenz-Utilitarismus und geht von einer „Universalisierbarkeit moralischer Überzeugungen“²⁶⁴ aus. Der Philosoph vertritt die Idee, dass man einen Standpunkt eines *unparteilichen Beobachters* einnehmen kann und unter diesem „jeder oder jede zu derselben moralischen Überzeugung gelangen muss, wenn er oder sie diesen Standpunkt zur Begründung moralischer Überzeugungen einnimmt und nur genau darüber nachdenkt.“²⁶⁵ Dabei ist es laut Peter Singer möglich, so etwas wie einen *Standpunkt der Ethik* einzunehmen. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass Personen von eigenen Vorurteilen und persönlichen Vorlieben abstrahieren, um sich quasi aus neutraler Beobachterperspektive dem Fällen moralischer Urteile zu widmen.²⁶⁶ Mit Merleau-Ponty kann gerade dieser Standpunkt der Unparteilichkeit zurückgewiesen werden. Wie in der bisherigen Auseinandersetzung im Hinblick auf die Verflechtung und das Fleisch schon einsehbar wurde, geht es in dieser Arbeit gerade um die konkreten Verflechtungen, um die konkreten Beziehungen zwischen einzelnen Lebewesen. Der Abstraktionsakt, von dieser individuellen Geschichte abzusehen, erscheint unmöglich zu sein, insofern der „Mensch als nichts als die Verknüpfungen von Verhältnissen“ charakterisiert werden kann.²⁶⁷ Um es etwas überspitzt zu formulieren, würde bei einem solchen Rückzug auf die neutrale Beobachterperspektive keine Perspektive mehr bleiben, von der aus leiblich verankert ein moralisches Urteil ausgelegt werden könnte. Es gilt demnach nicht das eigene „In-der-Welt-Sein“ auszuklammern, sondern vielmehr, sich

²⁶³ Waldenfels und Giuliani, 288.

²⁶⁴ Grimm und Wild, *Tierethik zur Einführung*, 59.

²⁶⁵ Grimm und Wild, 59.

²⁶⁶ Vgl. Grimm und Wild, 58ff.

²⁶⁷ Vgl: Saint-Exupéry, *Pilote de guerre*, 171, 174 zitiert nach: ; Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 518.

diesem bewusst zu sein und aus dieser Verankerung in der Welt heraus zu handeln. Ethische Überlegungen mit Merleau-Ponty stehen damit jenen von Peter Singer diametral gegenüber.

In Bezug auf das Thema der Kultur und die Erfahrung der Tierkultur sei demzufolge festgehalten, dass es nicht darum gehen kann, bestehende kulturelle Unterschiede auszuklammern, sondern gerade aus einer individuell, kulturell und geschichtlich geprägten Erfahrung heraus moralische Fragestellungen zu behandeln. Wendet man sich nun unterschiedlichen Kulturen zu, so kann und darf der eigene Standpunkt demnach nicht ausgeklammert und außen vor gelassen werden. Auch die Universalisierbarkeit moralischer Urteile, wie sie Peter Singer fordert, scheint mit Merleau-Ponty nur schwer vereinbar zu sein. Vielmehr kommt es auf die konkrete Situation an, in der man sich befindet, aus der heraus gehandelt oder geurteilt werden kann.

Betonung der konkreten Situation und Orientierung an einzelnen Individuen

„For Merleau-Ponty this situatedness cannot be overcome from a purported higher perspective. Despite our ethical prohibitions and despite the calling to sacrifice for our neighbours, people are not able to apply these principles to people of other cultures and creeds *if they are not able to form an embodied bond with them and laterally enter their world.*“²⁶⁸

Hier wird veranschaulicht, was es heißen kann, Merleau-Pontys phänomenologische Einsichten in einer ethischen Hinsicht zu verfolgen. Mit der Abkehr von dem Primat der Vernunft wird deutlich, dass es Unterschiede in unserer fleischlichen, leiblichen Verstrickung mit Anderen gibt. Diese bestehenden Verschiedenheiten zeigen sich gerade in der Zwischenleiblichkeit. Dabei macht es einen wesentlichen Unterschied, ob ich mit engen Freunden oder Freundinnen interagiere, oder mit mir bisweilen nicht bekannten Personen. Obwohl es zum Beispiel religiös motivierte Ideale wie Nächstenliebe oder Menschlichkeit gebieten würden, Fremde gleich zu behandeln wie nahestehende Personen, so deckt sich dies nicht mit unserer leiblichen Praxis. Diese leibliche Verflechtung kann veranschaulicht werden, wenn man sich zum Beispiel dem Sterben einzelner Lebewesen zuwendet. Der Tod eines guten Freundes, einer guten Freundin, geht mir näher als der einer mir flüchtig bekannten Person. Dabei ist meine Reaktion auf diese Todesnachricht keine vernunftgeleitete, sondern betrifft mich in meiner ganzen Leiblichkeit. Gleichsam kann dieses Beispiel nach Belieben auf Tiere angewandt werden,

²⁶⁸ Mazis, *Merleau-Ponty and the face of the world*, 147.

wenn mich das Ableben eines geliebten Tieres mehr trifft, als der Tod einer mir nicht bekannten menschlichen Person.

Wie Glen Mazis im Anschluss an Merleau-Ponty darlegt, kann es möglich sein, eine leibliche Verflechtung mit Individuen einer anderen Kultur einzugehen und, auf einer Ebene mit diesen, deren Welt kennenzulernen. Es kann bei dem Zusammentreffen verschiedener Kulturen demnach darum gehen, eine Verbindung, eine Verflechtung einzelner Lebewesen untereinander herzustellen. Dabei sei die Formulierung Glen Mazis „laterally“ besonders hervorgehoben. Die deutsche Übersetzung „seitwärts“ lässt sich sehr gut mit dem herausgearbeiteten Tierbild von Merleau-Ponty in Verbindung setzen. Mensch und Tier haben eine andere, je spezifische Art und Weise, Leib zu sein. Durch diese unhierarchische Begebenheit ergibt sich die Möglichkeit, dass Menschen „seitwärts“ in Tierkulturen eintauchen können. Gleiches gilt für Tiere im Hinblick auf menschliche Kulturen. Dabei ist dieses Eintauchen in Kulturen immer ausschließlich an konkrete Lebewesen gebunden. Antje Kapust schreibt in Bezug auf die Wahrnehmung des/der Anderen bei Merleau-Ponty, dass die laterale Wahrnehmung eines Gegenübers mit der Fremdwahrnehmung und „der *Präsenz des Anderen*“ einhergeht.²⁶⁹ Dabei ist zu betonen, dass das Konzept der Lateralität von ethischen Dimensionen durchdrungen ist. Der/die/das Andere, welcher/welche/welches lateral wahrgenommen wird, kann weder ein/e „genuin Anderer/Andere/Anderes“ sein, noch kommt es zu einer „frontalen Gegenüberstellung“. Die Schlussfolgerung, zu welcher Mazis in diesem Zusammenhang auf primär zwischenmenschlicher Ebene kommt und welche in dieser Arbeit auf interspeziäre Ebene ausgeweitet werden soll, scheint dabei fast schon trivial zu wirken. Eine Möglichkeit, Spannungen zwischen einzelnen Kulturen zu überwinden, besteht darin, dass einzelne Individuen aus den verschiedenen Kulturen Zeit miteinander verbringen. Eine Diskussion über kulturelle Unterschiede oder verschiedene religiöse Ansichten ist dabei nicht unbedingt immer von Vorteil, vielmehr schlägt Mazis, in Anlehnung an ein Projekt, welches jüdische und arabische Kinder zusammenbrachte, vor.²⁷⁰

„It may be more powerfully transforming to have them spend the day playing in the water at the beach together, giving themselves over to the waves together, splashing each other, sharing smiles and embraces, as has been done with two contemporary groups having difficulty understanding each other. These connections felt at a prereflective, embodied level can break through cultural barriers in these exchanges.“²⁷¹

²⁶⁹ Vgl. Antje Kapust, *Berührung ohne Berührung: Ethik und Ontologie bei Merleau-Ponty und Levinas*, Phänomenologische Untersuchungen 13 (München: Fink, 1999), 387.

²⁷⁰ Vgl. Mazis, *Merleau-Ponty and the face of the world*, 146ff.

²⁷¹ Mazis, 147.

Hier wird aufgezeigt, was es heißen kann, sich auf sein Gegenüber einzulassen und dieses als Individuum wahrzunehmen. Erst so, durch dieses leibliche Einlassen, ist es möglich, dass ethische oder religiöse Prinzipien auch Individuen anderer Kulturen miteinschließen. Die hier von Glen Mazis formulierte These kann auch mit Hilfe wissenschaftlicher Untersuchungen gestützt und fundiert werden. So heißt es in einer Studie über rechtsextreme Einstellungen in Deutschland in Bezug auf Unterschiede zwischen den einzelnen Bundesländern: „Dort, wo weniger Menschen ohne deutsche Staatsbürgerschaft und weniger Deutsche mit Migrationshintergrund leben, ist die Ablehnung von ‚Ausländern‘ weiterhin höher.“²⁷² Ein solches Forschungsergebnis kann mitunter darauf zurückgeführt werden, dass in den betreffenden Regionen wenig soziale Interaktion zwischen Menschen mit Migrationshintergrund und jenen, welche Vorbehalte gegenüber „Ausländern“ haben, passieren kann und somit wenig leibliche Verflechtung zwischen Individuen unterschiedlicher kultureller Herkunft stattfindet. Glen Mazis macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass zwei ethnische Gruppen durch gemeinsames Arbeiten, Spielen oder generell gemeinsam verbrachte Zeit die *Menschlichkeit* der einzelnen Individuen einer Gruppe auf einer präreflexiven leiblichen Ebene erfahren können.²⁷³

An dieser Stelle sei vor allem auf sprachlicher Ebene sensibilisiert, denn der Fokus der hier vorliegenden Arbeit soll auf der Ebene der Interanimalität liegen. Verbringt man als Mensch Zeit mit Individuen anderer Spezies, scheint es unpassend zu sein, von der Erfahrung deren „Humanität“ zu sprechen, möchte man nicht einer Anthropomorphisierung verfallen. Es kann dabei demnach um die Erfahrung des Gegenübers als konkretes Lebewesen, als Subjekt, gehen. Man erfährt zum Beispiel die Kuh in ihrer „Kuhheit“. Die Kultur, sei es eine menschliche oder eine tierliche, bekommt somit ein Gesicht und bleibt keine anonyme Masse. Über konkrete Beziehungen kann es somit gelingen, in Kulturen seitwärts einzutauchen und eine leibliche Verflechtung herzustellen. Insofern kann das vorliegende Zitat, auf den zwischenspeziären Bereich erweitert und als Plädoyer verstanden werden, mit verschiedenen Individuen, gleich welcher Spezies, in Kontakt zu treten.

²⁷² Oliver Decker, Johannes Kiess, und Elmar Brähler, „Die stabilisierte Mitte Rechtsextreme Einstellung in Deutschland 2014“, o. J., 61.

²⁷³ Vgl. Mazis, *Merleau-Ponty and the face of the world*, 148.

Auf der Suche nach dem Individuum in der Masse

Unter diesem Aspekt sei sich abermals der Massentierhaltung zugewandt. Wie der Name schon Auskunft gibt, werden Tiere auf engem Raum in großer Zahl aufgezogen, gehalten und geschlachtet. Gerade in Bezug auf als Nutztiere bezeichnete Lebewesen, welche in derlei Einrichtungen leben, erscheint demnach die Gefahr zu bestehen, dass diese als eine homogene Masse aufgefasst werden, welche nicht als aus einzelnen Individuen bestehend wahrgenommen wird. Das Endprodukt mag Schweinefleisch sein, das Fleisch vom Schwein. Das Schwein, nicht als Individuum, sondern als leere Hülle, als Sammelbegriff für eine gesichtslose Masse, als würde kein konkretes Lebewesen dahinter stehen. Das Spannungsfeld, welches sich somit auftut, besteht zwischen der anonymen Masse und konkreten Lebewesen. Demnach lassen sich auch Tendenzen auf institutioneller Ebene erkennen. „Die Strippenzieher der Massentierhaltung wissen, dass ihr Geschäftsmodell darauf angewiesen ist, dass der Verbraucher nicht sehen (oder hören) kann, was sie tun.“²⁷⁴ Dieses Bestreben, möglichst wenig Information über die Lebewesen in Massentierhaltungen an die Öffentlichkeit dringen zu lassen, steht den Intentionen verschiedener Tierschutz- oder Tierrechtsorganisationen diametral gegenüber. Während eine Seite verhindern möchte, dass ein „embodied bond“²⁷⁵ mit diesen sogenannten Nutztieren aufgebaut werden kann, scheint die gegenüberliegende Seite gerade darauf abzielen.

Von dem Individuum zur Masse: Fragestellung

Bisher wurde vor allem durch die Hinwendung zur Tierkultur einsehbar, wie eine zunächst homogen erscheinende Masse durch leibliche Verflechtungen ein konkretes Gesicht bekommen kann. Gerade weil Nähe- beziehungsweise Distanzverhältnisse bei der Formulierung einer Ethik des Fleisches eine wesentliche Rolle spielen, muss noch der Frage nachgegangen werden, wie Individuen als Teil der Masse wahrgenommen werden? beziehungsweise welche Erfahrung habe ich von dem Individuum und wie wirkt sich diese auf meine Erfahrung der Gruppe aus? Es wurde deutlich, dass ein menschliches Eintauchen in Tierkulturen seitwärts möglich ist. Aber dennoch wird bei einem solchen Eintauchen nicht die ganze Gruppe, die ganze kulturelle Gemeinschaft erfahren, sondern

²⁷⁴ Jonathan Safran Foer u. a., *Tiere essen*, 4. Aufl, Fischer 18879 (Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl, 2012), 106.

²⁷⁵ Mazis, *Merleau-Ponty and the face of the world*, 147.

einzelne Individuen. Doch bedeutet dies, dass eine Erfahrung einer leiblichen Verflechtung mit einer Person einer Kultur dazu führt, sich mit allen Lebewesen, welche sich der Kultur zugehörig fühlen, leiblich verbunden zu fühlen?

An dieser Stelle sei ein Beispiel herangezogen, um diese Fragestellung greifbar darzustellen: Ein Gruppe Tierrechtsaktivistinnen beziehungsweise Tierrechtsaktivisten betritt eine Massenaufzuchtanlage für Küken. Der gesamte Boden ist bedeckt von Küken, welche sich doch in erkennbaren Gruppen zusammengedrängt wiederfinden. Besonders unter den Wärmelampen, welche die Wärme der Mutter ersetzen sollen, herrscht dichtes Gedränge.²⁷⁶ Obwohl es das primäre Ziel der Aktivisten und Aktivistinnen ist, Videomaterial aufzunehmen, ist es vorstellbar, dass für eine menschliche Person ein Küken aus der Masse heraussticht. Sei es eine Verletzung oder der Blick des Kükens, welcher einen direkten Anspruch an diese Person stellt. Diese fasst mit ihren Händen nach dem Küken und hebt es vom Boden auf. Obwohl im Vorhinein vereinbart wurde, dass die Tiere weder berührt werden sollen, noch „gerettet“ werden können, nimmt die Person das Küken mit zu sich nach Hause.

Anhand dieses Beispiels soll nun auf zweierlei Bezug genommen werden. Zum Ersten taucht in diesem Zusammenhang das direkte Angesprochen-Werden auf, ein Anspruch, den in diesem Beispiel das Küken-Andere an den Menschen stellt, wie auch der Aspekt der Vulnerabilität. Zum Zweiten kann diese Situation vor Augen führen, wie sich Nähe und Distanz auswirken können. Das eine Küken wird „gerettet“, während andere weiter unter diesen Umständen aufwachsen und in Folge dessen für menschliche Interessen genutzt werden. Nun wurde in der bisherigen Auseinandersetzung einsehbar, dass es mit Merleau-Ponty beziehungsweise mit Glen Mazis primär um die persönlichen Verstrickungen, oder um es mit Norbert Elias zu sagen, um die Verflechtungen geht.²⁷⁷ In diesem Zusammenhang könnte nun die Frage aufgeworfen werden, wie das Kennenlernen des einen Kükens in Verbindung mit den anderen Küken mit der gesamten Masse an Lebewesen zusammenhängen kann.

²⁷⁶ Vgl. z.B. Foer u. a., *Tiere essen*, 107.

²⁷⁷ Elias und Schröter, *Die Gesellschaft der Individuen*, 36, 53–56; Zitiert nach: Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 288.

Die Untrennbarkeit von dem Angesprochen-Werden, dem Blick und dem Gesicht

Das direkte leibliche Angesprochen-Werden

Zunächst soll sich dem direkten Angesprochen-Werden, das in dem Beispiel auf interspeziärer Ebene vonstattengeht, zugewandt werden. Dieses „Angesprochen-Werden“ bildet sozusagen den Kern der hier vorliegenden Arbeit. Jegliche Überlegungen bezüglich der Beziehung zwischen Mensch und Tier gründen darin, dass da ein Anderer/eine Andere/ein Anderes ist, welcher/welche/welches einen Anspruch an mich erhebt, welcher/welche/welches von ethischer Relevanz ist.²⁷⁸

An dieser Stelle sei auf Antje Kapust Bezug genommen, welche in Anschluss an Lévinas und Merleau-Ponty dargelegt, dass der Ethos auf der Ebene der Sinne beginnt. Schon auf einer sinnlichen Ebene entstehen sowohl Verbindlichkeiten als auch Verletzungen zwischen Lebewesen.²⁷⁹ Auch bei Bernhard Waldenfels lassen sich diesbezüglich Überlegungen finden:

„Ein Hinsehen und ein Hinhören, das ein Wegsehen und ein Weghören einschließt, bedeutet, daß ein Anspruch des Anderen laut wird, der früher ist als alle Normen, Werte und Beurteilungen, als alles Pochen auf Geltung. Ein Anspruch tritt früher auf als die Frage, ob er berechtigt sei.“²⁸⁰

In dieser Textstelle verdeutlicht Waldenfels, inwiefern Merleau-Pontys phänomenologische Beschreibungen nicht fernab von ethischen Dimensionen auftreten, sondern diese selbst schon ethisch zu lesen sind. Hier taucht ein wesentlicher Punkt auf, welcher schon in der Auseinandersetzung mit Glen Mazis und mit dem Werk *Flug nach Arras* angedeutet wurde und an dieser Stelle noch expliziert werden soll. Eine Theorie der Wahrnehmung selbst ist nicht etwas, das ethischen Dimensionen vorrausgeht, sondern von diesen durchdrungen ist. Der Blick des/der Anderen trifft mich und ich finde mich in einer unmittelbaren Situation des Angesprochen-werdens wieder. Es besteht keine Wahl, ob der Anspruch des/der Anderen für mich geltend gemacht werden kann, oder nicht. Vielmehr verlangt dieser Anspruch eine Antwort meinerseits, wobei hier besonders hervorzuheben ist, dass auch keine Antwort eine Antwort darstellt.

Um diesen Sachverhalt plakativ darzustellen, kann auf ein verletztes Lebewesen verwiesen werden, welches sich einer Person zum Beispiel nach einem Autounfall zeigt. Völlig unvorbereitet und unvermittelt findet man sich mitten in der Situation wieder, in

²⁷⁸ Vgl. Alice Crary und University of Arkansas Press, „Minding What Already Matters: A Critique of Moral Individualism“, *Philosophical Topics* 38, Nr. 1 (2010): 17–49, <https://doi.org/10.5840/philtopics20103812>.

²⁷⁹ Kapust, *Berührung ohne Berührung*; Siehe auch: Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 388f.

²⁸⁰ Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 388f.

dem ein angefahrenes, verwundetes Tier aus dem Straßengraben zu einem empor blickt.²⁸¹ Diese Blicksprache, in diesem Zusammenhang zwischen Tier und Mensch, liegt oftmals unter der Schwelle des Expliziten.²⁸² „Das Faktum der bedrohten Existenz ist mir unmittelbar, präreflexiv und ohne aktiven sogenannten Analogieschluss oder eine bewusst ins Werk gesetzte Anerkennung evident durch eine *wechselseitige* Zugänglichkeit leiblicher Wesen.“²⁸³ Man findet sich mitten in einer zwischenleiblichen Situation wieder, welche sich durch Reversibilität qua Wechselseitigkeit der Standpunkte auszeichnet. Zur-Welt-seiend drückt sich der Leib aus, auch wenn keine explizite Intention dahinter stehen mag.²⁸⁴ Schon ein Wort, eine „ungeduldige Geste“²⁸⁵, die Mimik oder die Haltung des/der Anderen, ermöglichen einen Zugang zu diesem/dieser. In dem angeführten Beispiel mit dem verletzten Tier wird deutlich, dass die Zwischenleiblichkeit (*intercorporéité*) beziehungsweise die *interanimalité* keine ethisch neutralen Sphären sein können, denn „was immer Sie tun, sie antworten, weil der Andere mit seinem Anspruch dasteht, auch wenn sie nicht darauf eingehen, was der Andere ihnen zumutet.“²⁸⁶

Unter diesen Gesichtspunkten kann auf das Spannungsfeld zwischen der „Fleischindustrie“ und Tierschutz- beziehungsweise Tierrechtsbestrebungen verwiesen werden. Letztere versuchen durch die Konfrontation mit Bild, Video oder Audiomaterial aus Massentierhaltungen oder Schlachthäusern gerade auf dieses eigentümliche Angesprochen-werden abzielen. Es bedarf in diesem Zusammenhang nicht zwangsläufig expliziten Wissens über Tierrechtsbewegungen oder philosophischer Konzeptionen. Es scheint nicht von Relevanz zu sein, ob man davon ausgeht, dass alle Tiere gleich sind, oder ob das Tier, das vor meinen Augen auftaucht, in Regans Sinne ein „Subjekt eines Lebens“ ist.²⁸⁷ Vielmehr sei abermals betont, dass an dieser Stelle auf das

²⁸¹ Dieses Beispiel erscheint in diesem Zusammenhang adäquater zu sein, als jenes mit den Küken aus der Massentierhaltung. Beim Eintreten in eine mit Lebewesen gefüllte Halle erscheint es vorhersehbar, dass ich mich als Mensch von den darin befindlichen Lebewesen angesprochen fühle. Das Eintreten im Rahmen einer Tierschutz- oder Tierrechtaktion beruht ja im Vorhinein schon darauf, dass davon ausgegangen wird, dass hinter den Türen jemand ist der einen leiblichen Anspruch an mich stellt, der mich angeht, der mich dazu bewegt, in eine solche Halle einzutreten. Bei einem Zusammenprall eines Tieres mit dem eigenen Auto gelangt man hingegen unvorbereitet in die Situation des direkten Angesprochen-Werdens, wodurch die Unausweichlichkeit eines solchen Anspruchs besser verdeutlicht werden kann.

²⁸² Vgl. Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 366.

²⁸³ Huth, „Ihr Tod geht uns an. Eine Phänomenologie des Sterbens von Tieren“, 65.

²⁸⁴ Huth, 65; Siehe auch: Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 413; Merleau-Ponty und Lefort, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 139.

²⁸⁵ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 413.

²⁸⁶ Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 366 Bernhard Waldenfels geht in dem Werk primär auf zwischenmenschliche Beziehungen ein. Es sei der bisherigen Auseinandersetzung dieser Arbeit gefolgt und „der/die/das Andere“ als anderes Lebewesen, als Mensch oder Tier, aufgefasst. .

²⁸⁷ In Anspielung auf die Tierrechtsbewegung. Vgl. Peter Singer, „All Animals Are Equal“, o. J.; Tom Regan, „The Case for Animal Rights“, o. J.

direkte, leibliche Angesprochen-Werden Bezug genommen wird, auf welchem derlei Theorien erst aufgebaut werden können. Ohne die Integrität und Notwendigkeit einer solchen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem leiblichen Angesprochen-Werden zu untergraben, kann sprichwörtlich betont werden, dass der Anblick eines Lebewesens mehr sagen kann als tausend Worte.

Der Anspruch des/der Anderen durch das Gesicht

Das Angeblickt-Werden, der Blick des/der Anderen ist untrennbar mit der Responsivität, wie sie Waldenfels formuliert, verbunden. Das Moment der Responsivität, „verbindet sich mit einem fremden Anspruch, wobei Anspruch sowohl ein Ansprechen, einen Appell wie auch einen Anspruch im Sinne eines Ansprucherhebens bedeutet.“²⁸⁸ In der Art, wie mich jemand anspricht, scheint der Anspruch auf eine Antwort schon gegeben zu sein. Dies gilt schon für den Blickkontakt zwischen zwei Lebewesen. Der Umstand, dass auf der Ebene des Blickes Ansprüche auftreten, kann dadurch verdeutlicht werden, dass durch Blicke andere verletzt werden können.²⁸⁹ Hier sei auf die Sonderstellung des Gesichts verwiesen. „Das Gesicht bildet die zentrale Körperzone (die Mund- und Augenzone), die dem Anderen zugewandt ist.“²⁹⁰ Die Bedeutung des Gesichts kann hervorgehoben werden, wenn man sich den verschiedenen Sinnesmodalitäten zuwendet. So ist mir mein Körper sehend gegeben, vermittelt durch meine Augen, welche eine zentrale Rolle im Gesicht einnehmen. Auch die Nase und damit einhergehend der Geruchssinn, der Mund, der Geschmacksinn und die Ohren, bilden die zentralen Merkmale des menschlichen Gesichts.²⁹¹

In der *Struktur des Verhaltens* spürt Merleau-Ponty der kindlichen Wahrnehmung nach. Dabei wird dargelegt, dass sich Kinder zunächst an Gesichtern und Gebärden orientieren, wobei der Mutter in diesem Zusammenhang ein Sonderstatus eingeräumt wird. Der Phänomenologe arbeitet in diesem Kontext heraus, dass das Gesicht als Ganzes wahrgenommen wird und nicht einzelne Gesichtszüge oder Linien. Es ist demnach möglich, in einem Lächeln ein damit einhergehendes Gefühl wahrzunehmen, ohne dass dem Bewusstsein oder dem Unterbewusstsein zugänglich ist, aus welchen Linien oder

²⁸⁸ Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 368.

²⁸⁹ Vgl. Waldenfels und Giuliani, 368.

²⁹⁰ Waldenfels und Giuliani, 391.

²⁹¹ Hier kann zwar von einzelnen Sinnesorganen und Sinnen gesprochen werden, aus leibphilosophischer Perspektive ist jedoch darauf zu verweisen, dass diese niemals getrennt voneinander auftreten, sondern sich zu einer leiblichen Wahrnehmung zusammenfinden.

Farben sich das Gesicht „zusammensetzt“. Man kann eine Physiognomie erkennen, „ohne von der Haar- oder Augenfarbe, von der Mund oder Gesichtsform zu wissen.“²⁹² Des Weiteren heißt es bei Merleau-Ponty in der *Struktur des Verhaltes*:

„Ein Gesicht ist ein Zentrum menschlichen Ausdrucks, die durchsichtige Hülle für die Haltung und Begierden des Anderen, der nahezu immaterielle Erscheinungsort und Stützpunkt für eine Fülle von Intentionen. Deshalb scheint es uns unmöglich, ein Gesicht oder selbst einen Leichnam als Ding zu betrachten. Es handelt sich um sakrale Wesen [entintés sacrées] und nicht etwa um ‚optische Gegebenheiten‘.“²⁹³

Nun zielen diese Überlegungen primär auf eine/n menschliche/n Andere/n ab und sollen im Folgenden für die Interanimalität fruchtbar gemacht werden. Der hier gelegte Fokus auf das Gesicht sei damit begründet, dass man sich wohl eher von dem Gesicht eines Hundes angesprochen fühlt, als von dessen wedelndem Schwanz.²⁹⁴ Auch Tiere haben ein Gesicht und können unter anderem darüber mit anderen Lebewesen kommunizieren.²⁹⁵

Dass in dieser Arbeit sowohl Menschen als auch Tieren ein Gesicht zugesprochen wird, scheint keinesfalls trivial zu sein. Schon in dem Werk *Die Schrift und die Differenz* arbeitet Jacques Derrida heraus, dass in der Philosophiegeschichte eine klare Trennung zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem festzustellen ist, welche er vor allem an der Betonung des menschlichen Gesichts festmacht. Demnach wird ausschließlich dem Menschen ein Gesicht im vollen Sinne zugesprochen, während es Tieren abgesprochen wird. In dieser Passage wendet sich Derrida gegen Lévinas, welcher ausschließlich im menschlichen Gesicht das Ebenbild Gottes sieht, während Tiere keinen Platz in dieser Ordnung finden.²⁹⁶

²⁹² Vgl. Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 191; In Bezug auf die kindliche Wahrnehmung, siehe auch: Milicent Washburn Shinn, *Notes on the Development of a Child*, Bd. 4 (University Press, 1907).

²⁹³ Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 191f.

²⁹⁴ Mit Merleau-Ponty könnte an dieser Stelle eingewandt werden, dass weder das Gesicht noch der Schwanz des Hundes mich anspricht, sondern man einen Hund wahrnimmt, welcher nicht einfach so quasi in seine Einzelteile zerlegt betrachtet werden kann. Dennoch wurde bewusst eine solche, vielleicht etwas überspitzte Formulierung gewählt, um die Bedeutung des Gesichts, des sakralen Wesens, bei Maurice Merleau-Ponty möglichst prägnant darzustellen.

²⁹⁵ Korrekter Weise müsste es heißen, dass es viele Lebewesen gibt, welche für die menschliche Wahrnehmung so etwas wie ein Gesicht besitzen. Als Gegenbeispiel, dass nicht alle Lebewesen ein Gesicht im engeren Wortsinn haben, kann auf eine Entdeckung eines Fisches ohne Gesicht verwiesen werden, bei welchem keine Augen sichtbar sind und dessen Mund sich auf dessen Unterseite befindet. Vgl. „Long-Lost ‚Faceless‘ Fish Shows Up Near Australia“, zugegriffen 25. September 2018, <https://www.livescience.com/59480-faceless-fish-discovered-near-australia.html> Siehe auch: „Forscher entdecken Fisch ohne Gesicht - watson“, zugegriffen 25. September 2018, <https://www.watson.ch/wissen/tier/166334077-fisch-ohne-gesicht-entdeckt->

²⁹⁶ Vgl. Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, übers. von Rodolphe Gasché, 12. Auflage, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 177 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016); Vgl. Sabine Till, *Die Stimme zwischen Immanenz und Transzendenz: zu einer Denkfigur bei Emmanuel Lévinas, Jacques Lacan, Jacques Derrida und Gilles Deleuze*, Edition Moderne Postmoderne (Bielefeld: Transcript, 2014), 194.

Martin Schnells Auseinandersetzung mit Lévinas und Derrida kann hier einen wichtigen Input liefern. Er betont, dass Begegnungen des Menschen mit einem Tier zwar durch Texte vermittelt werden können, diese darin jedoch nicht aufgehen.²⁹⁷

„In Variation zu Sartre könnte man sagen: man begegnet dem Tier, man ließt und interpretiert es nicht! Insofern macht es auch keinen Sinn zu fragen, ob man den Schmerz den ein Tier (etwa als Versuchsobjekt im Labor) empfindet, mit Geräten messen könnte. Eine solche Messung nimmt das Tier wieder aus der Begegnungssituation heraus und macht es zur dritten Person. Schmerz ist nicht nur dem Menschen, sondern auch einem Tier buchstäblich ins Gesicht geschrieben. Beide, Mensch und Tier, sind vulnerable Personen.“²⁹⁸

Hier wird der phänomenologische Zugang zu der Beziehung zwischen Mensch und Tier betont und sehr gut einsehbar. Einzelwissenschaftliche Untersuchungen mögen einen wichtigen Beitrag zur menschlichen Sicht des Tieres leisten und diese können auch in einer phänomenologischen Debatte durchaus miteinfließen, doch aber wird vieles klar, wenn man sich auf die menschliche Wahrnehmung des Tieres besinnt. Dass ein Hund, ein Schwein oder eine Ratte Leiden empfinden kann, weiß man nicht erst durch wissenschaftliche Erkenntnisse, sondern erfährt man in zwischenleiblichen Situationen, es lässt sich förmlich an dem Gesicht des/der tierischen Anderen ablesen.

Waldenfels legt dar, dass das Gesicht in einem engeren und einem weiteren Sinn gedacht werden kann. Das Gesicht im engeren Wortsinn wäre etwas Sichtbares in der Welt, eine Gestalt. Dieses Sichtbare führe zum Beispiel dazu, dass Gesichter wiedererkannt werden können. Im weiteren Sinne des Wortes *Gesicht* spielt ein gewisser Anspruch des/der Anderen eine Rolle.²⁹⁹ In dieser weiteren Wortfassung könnte Merleau-Pontys Auffassung des Gesichts als „Sakrales Wesen“ gelesen und interpretiert werden. „Es bedeutet: ich komme jemanden unter die Augen; das Gesicht selbst wird zur Instanz, in deren Anblick ich mich bewege.“³⁰⁰ Dieses Gesicht kann mit dem Antlitz, wie man es etwa bei Emmanuel Lévinas vorfindet, in Verbindung gebracht werden. Dabei ist schon vom Sprachgebrauch her ein gewisser religiöser Hintergrund unbestreitbar. Das Gesicht, „das Antlitz hat etwas Unantastbares, Unnahbares; es ist kein Etwas, über das wir nach Gutdünken verfügen“ können.³⁰¹ In der Blöße des Gesichts zeigt sich das Gegenüber in seiner Verletzlichkeit.³⁰²

²⁹⁷ Vgl. Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen*, 172f.

²⁹⁸ Schnell, 173.

²⁹⁹ Vgl. Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 391.

³⁰⁰ Waldenfels und Giuliani, 391; Siehe auch: Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 1987, 285.

³⁰¹ Vgl. Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 297f.

³⁰² An dieser Stelle sei auf Ausführungen verwiesen, welche ethische Überlegungen primär aus der Erfahrung der Vulnerabilität von Individuen heraus anstellen. Vgl. z.B. Martin Huth, „Reflexionen zu einer Ethik des vulnerablen Leibes“, *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3, Nr. 1 (Juli 2016): 273–304, <https://doi.org/10.22613/zfpp/3.1.9>.

In diesem Zusammenhang kann auf den bereits angeführten Begriff der Vulnerabilität, verwiesen werden. Wird ein Lebewesen ausgehend von dem Aspekt der Vulnerabilität gedacht, so kann dem Gesicht eine besondere Rolle zukommen. Das Gesicht ist dem Blick des/der Anderen oder der Blicke der Anderen ausgesetzt, wobei zum Beispiel Thomas Fuchs mit Verweis auf Lévinas darlegt, dass „in ihrem Blick [...] die Person selbst“ erscheint.³⁰³ Das Gesicht ist derjenige Ort, „an dem uns die Verpflichtung zur unbedingten Achtung vor dem Anderen aufgeht.“³⁰⁴ Thomas Fuchs spürt in dem Aufsatz *die Würde des menschlichen Leibes* ausschließlich der menschlichen Leiblichkeit nach und folgt somit Emmanuel Lévinas. Auch bei diesem kann die Frage des Antlitzes bei Tieren auftauchen. So kritisiert etwa der Philosoph Jacques Derrida in Bezug auf das Antlitz bei Lévinas: „Das Tier hat weder ein Antlitz noch eine Haut, in dem Sinne, den Lévinas uns diesen Wörtern zu geben gelehrt hat.“³⁰⁵

Im Folgenden sei nun der Versuch unternommen, das Antlitz bei Emmanuel Lévinas genauer darzulegen und dem mit Derrida formuliertem Einwand nach der Unmöglichkeit des tierischen Antlitzes nachzugehen. Dabei sei die Frage nach dem Tier zunächst ausgespart, um den Begriff des Antlitzes, wie er für diese tierethische Auslegung von und mit Merleau-Ponty von Nutzen sein kann, einzuführen. In den nun folgenden Ausführungen soll sich der Begriff „Antlitz“ explizit auf menschliche und tierische Andere richten, um in einem weiteren Schritt einen Exkurs auf die skizzierten Einwände Derridas zu richten.

Von Angesicht zu Angesicht: Das Antlitz im Sinne der Interanimalität

Um über die bloße Wahrnehmung des Blickes an dieser Stelle noch weiter hinauszugehen, als dies schon mit Bernhard Waldenfels getan wurde, sei abermals auf Emmanuel Lévinas verwiesen. Sowohl Merleau-Ponty als auch Lévinas vertreten eine Sinneswahrnehmung, welche auf der Berührung basiert. Damit wenden sie sich gegen die Descarte'sche Vorstellung von Raum und seiner Optik. Nicht nur Merleau-Ponty, sondern auch Emmanuel Lévinas weisen das Sehen als Fernsinn zurück. Man denke in diesem Zusammenhang an das Abtasten des Blickes eines Gegenstandes, wie dies etwa bei Ersterem zu finden ist.³⁰⁶ Lévinas verwirft, im Gegensatz zu Merleau-Ponty, „eine auf

³⁰³ Vgl. Thomas Fuchs, „Die Würde des menschlichen Leibes“, o. J., 210f.

³⁰⁴ Fuchs, 211.

³⁰⁵ Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 159.

³⁰⁶ Vgl. Merleau-Ponty und Lefort, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 173ff.

das Sehen zentrierte Philosophie als solche.“³⁰⁷ Demnach versteht dieser unter sozialen Beziehungen die „ursprüngliche Entfaltung der Beziehung, die sich nicht mehr dem Blick, der ihre Termini umfaßt, darbietet, sondern sich Von-Angesicht-zu-Angesicht von mir zum Anderen *vollzieht*.“³⁰⁸ Lévinas gesteht wohl dem Blick eine nicht unwesentliche Funktion in der Begegnung des/der Anderen ein, er bleibt jedoch nicht bei diesem stehen, sondern geht über diesen hinaus.

Hier spielt der Begriff des Antlitzes eine wesentliche Rolle, welcher eine philosophische Quintessenz bei Lévinas darstellt.³⁰⁹ In der Begegnung mit dem/der Anderen kann der Blick nicht direkt auf das Antlitz gerichtet sein. So heißt es bei Lévinas: „Ich denke vielmehr, dass der Zugang zum Antlitz von vornherein ethischer Art ist.“³¹⁰ Aus dieser Textstelle kann nun ersichtlich werden, inwiefern es zu verstehen ist, dass Ethik bei Lévinas nicht als Spezialdisziplin der Philosophie aufgefasst werden kann. Diese explizite Zuwendung zu dem Antlitz stellt somit auch den Versuch dar, die bis dato schon mehrfach aufgetauchte Behauptung, dass Ethik den Kern der Philosophie darstellt, philosophisch zu untermauern.

Die beste Art und Weise, einem/einer Anderen zu begegnen, besteht nach Lévinas darin, „nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken.“³¹¹ Hier sei ein Querverweis auf die sakralen Wesen, wie es bei Merleau-Ponty heißt, angeführt. Dabei geht ein Gesicht über bloße optische Gegebenheiten hinaus.³¹² Man sieht nicht einzelne Falten, Striche oder Rundungen, sondern man begegnet vielmehr einem/einer Anderen, ohne explizit wissen zu müssen, welche Augenfarbe dieser/diese/dieses hat. Mit Jean-Paul Sartre, welcher sich ausgiebig mit dem Blick beschäftigte, kann gesagt werden, dass es nie die Augen sind, welche mich Anblicken, sondern „der Andere als Subjekt.“³¹³ In *Ethik und Unendliches* heißt es: „Das Antlitz ist exponiert, bedroht, als würde es uns zu einem Akt der Gewalt einladen. Zugleich ist das Antlitz das, was uns verbietet, zu töten.“³¹⁴ Dabei zeichnet sich

³⁰⁷ Vgl. Silvia Stoller, Hrsg., *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*, Orbis phaenomenologicus Perspektiven, N.F., 9 (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005), 184.

³⁰⁸ Emmanuel Lévinas und Wolfgang Nikolaus Krewani, *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität* (Freiburg/München: Alber, o. J.), 418; Siehe auch: Stoller, *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*, 184.

³⁰⁹ Vgl. z.B. Andrea Grill, „Was ist ein Tier? Zur Erfindung des Haustiers“, o. J., 78.

³¹⁰ Lévinas und Nemo, *Ethik und Unendliches*, 63.

³¹¹ Vgl. Lévinas und Nemo, 63, bzw. Einband.

³¹² Vgl. Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, 191f.

³¹³ Vgl. Jean-Paul Sartre u. a., *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, 18. Aufl, Gesammelte Werke in Einzelausgaben Philosophische Schriften, Jean-Paul Sartre. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaïm-Sartre begr. von Traugott König, hrsg. von Vincent von Wroblewsky; [4] Bd. 3 (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl, 2014), 497.

³¹⁴ Lévinas und Nemo, *Ethik und Unendliches*, 64; In diesem Zusammenhang sei dieses Zitat mit der „Negativen Integrität“, wie sie Martin Huth darlegt, in Verbindung gebracht. Dieser schreibt: "Es geht um die unmittelbare Wahrnehmung eines (nichthumanen) Anderen in seiner Verletzlichkeit." Huth, „Negative Integrität: Das Konzept der Leiblichkeit in der Ethik der Mensch-Tier-Beziehung“, 108.

das Antlitz dadurch aus, dass dieses für sich alleinstehend Sinn ergibt. Damit wird verdeutlicht, dass das Antlitz quasi unabhängig von dem Kontext erscheint. In den meisten Fällen, so Emmanuel Lévinas, beruht der Sinn einer Sache in der Beziehung zu etwas anderem. Man ist eine „Person“, man ist das Kind seiner Eltern, Schüler oder Schülerin, Student oder Studentin. Dies alles hängt immer stark mit dem gegebenen Kontext zusammen. Das Antlitz hingegen, welches laut Lévinas nicht gesehen werden kann, steht für sich selbst, macht für sich alleine Sinn.³¹⁵ An dieser Stelle wird das direkte Angesprochen-Werden besonders veranschaulicht. Auch kann aus den bisherigen Darlegungen herausgelesen werden, dass es Verflechtungen oder Verstrickungen zwischen Lebewesen geben kann, welche die Begegnung mit dem/der Anderen in gewisser Weise prädestinieren. Trotz allen erdenklichen Umständen und auch auftretenden Widrigkeiten, trotz persönlichen Beziehungen und Verstrickungen, erscheint das Antlitz für sich alleinstehend Sinn zu machen. Mit Lévinas sollen und können diese Gegebenheiten nicht ausgeklammert werden, dennoch wird durch das Antlitz die Bedeutung der Begegnung von Angesicht zu Angesicht hervorgehoben. Es wird betont, dass da jemand ist, der einen Anspruch erhebt.

Ein Blick auf das Sterben und Töten des/der Anderen

„Das Antlitz ist das, was man nicht töten kann oder dessen *Sinn* zumindest darin besteht, zu sagen: ‚Du darfst nicht töten.‘“³¹⁶ Abermals sei hier auf die bereits zitierte Textstelle aus der *Struktur des Verhaltens* verwiesen, wonach Merleau-Ponty die Unmöglichkeit beschreibt, einen Leichnam als bloßes Ding aufzufassen. Hier könnte man mit Lévinas festhalten, dass auch der Leichnam noch im Sinne des Antlitzes erscheint.

Des Weiteren kann an dieser Stelle Cora Diamond herangezogen werden. In ihrer Kritik an klassischen Tierrechtspositionen, wie etwa jenen von Peter Singer oder Tom Regan, setzt sie sich explizit mit dem Umgang mit toten Lebewesen auseinander. Diamond hält fest, dass eine primär auf dem Leidvermeidungsprinzip aufgebaute Ethik zu Widersprüchen mit unserer gelebten Praxis führen kann. So legt sie plakativ dar, dass Vegetarier oder Veganer auch keine im Straßenverkehr verunfallten, demnach bereits getöteten und nichts mehr empfindenden Tiere verzehren würden. Ebenso scheint es unangemessen zu sein, menschliche Leichname zu essen, wobei dadurch verdeutlicht

³¹⁵ Vgl. Lévinas und Nemo, *Ethik und Unendliches*, 63ff.

³¹⁶ Lévinas und Nemo, 65.

wird, dass das Leidvermeidungsprinzip in diesen Fällen nicht zur Anwendung kommen kann beziehungsweise zu kurz greift.³¹⁷ Es wäre zu viel der Interpretation zu behaupten, dass sowohl Diamonds Ansatz, als auch die sakralen Wesen Merleau-Pontys mit dem Antlitz Lévinas gleichzusetzen wären, dennoch sind gewisse Parallelitäten nicht zu leugnen. Gemeinsam ist ihnen, dass der Begegnung mit dem/der Anderen etwas Besonderes, fast schon Magisches, innewohnt, welches nicht mit dem Erblicken oder dem In-Kontakt-Treten mit einem bloßen Objekt gleichgesetzt werden kann.³¹⁸

Um auf das bereits erwähnte Töten abermals Bezug zu nehmen, so scheinen diese „ethischen Merkwürdigkeiten“ (*étrangetés éthiques*) – die Menschlichkeit des Menschen – innerhalb des Seins einen Bruch“ darzustellen.³¹⁹ Das Töten, um dies noch einmal hervorzuheben, stellt einen Bruch im Sein dar, es kann demnach nichts sein, das ein beteiligtes Lebewesen sozusagen unberührt lassen kann.³²⁰ Um das in dem Werk *Ethik und Unendliches* in schriftlicher Form veröffentlichte Gespräch mit Emmanuel Lévinas auf das Antlitz zu lenken, stellt Philippe Nemo eine Behauptung auf, welche an dieser Stelle für weitere Überlegungen aufgegriffen werden soll. „*Kriegserzählungen besagen tatsächlich, dass es schwer ist, jemanden zu töten, der einem ins Gesicht blickt.*“³²¹ Hier wird auf eine Tötungshemmung des Menschen verwiesen und abermals auf die Sonderrolle des Gesichts beziehungsweise des Antlitzes eingegangen. Es ist offensichtlich, dass eine solche Tötungshemmung nicht nur im zwischenmenschlichen Bereich, sondern auch im zwischenspeziären Bereich zu tragen kommt. Hier sei abermals auf soziokulturelle Unterschiede aufmerksam gemacht. So legt etwa Martin Huth dar, dass die Tötungshemmung sowohl quantitativ als auch qualitativ je nach konkreter Situation und Gegebenheiten Unterschiede aufweisen müsse. Man denke in diesem Zusammenhang an die unterschiedlichen Erfahrungen, wie sich ein solches Töten gestalten kann. So macht es einen wesentlichen Unterschied, ob es sich dabei um sogenannte Nutztiere, sogenannte Schädlinge oder gar um sogenannte Haustiere handelt.

„Es würde doch wohl in unserem Kulturkreis einen eminenten Unterschied machen, dem Schlachten von Kälbern oder dem Töten von Katzenjungen zuzusehen oder in eine in zwei Hälften geteilte Kuh vor sich zu haben im Unterschied zu einen halbierten Hund,

³¹⁷ Vgl. Cora Diamond, „Eating Meat and Eating People“; Siehe auch: Grimm und Wild, *Tierethik zur Einführung*, 146–61.

³¹⁸ Dabei sei im Hinblick auf die Überlegungen von Cora Diamond als auch von Martin Huth zu bereits Toten Lebewesen festgehalten, dass diese hier auch noch als Andere aufgefasst werden müssen. Mit dem Sterben eines konkreten Gegenübers wird dieser/diese/dieses nicht zu einem Objekt, sondern dieser/diese/dieses ist immer noch ein Anderer/eine Andere/ein Anderes, welchem/welcher man bis zu einem gewissen Grad verpflichtet ist.

³¹⁹ Lévinas und Nemo, *Ethik und Unendliches*, 65.

³²⁰ Hier sei auf die Diversität des Tötungsgeschehens verwiesen, auf welche im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch näher einzugehen sein wird.

³²¹ Lévinas und Nemo, *Ethik und Unendliches*, 64.

was keine bloß rationalen Gründe, sondern eben jene Wahrnehmungs- und Auffassungsdispositionen zum Hintergrund hat.“³²²

Hier sei betont, dass dies eine Beobachtung der menschlichen Wahrnehmung darstellt und dass hier mit Sicherheit Divergenzen auftreten können. Auch ist hervorzuheben, dass diese Beobachtung auf der Ebene der Beobachtung bleibt und demnach nicht unbedingt auf ein „Sollen“ verweist. Unsere Wahrnehmung ist vor dem soziokulturellen Hintergrund in gewisser Weise strukturiert und es erscheint gerade notwendig, sich mit der Beschaffenheit der Wahrnehmung auseinanderzusetzen, um etwaige gängige Praxen auch kritisch beleuchten zu können.

Martin Schnell verweist in diesem Kontext des Sterbens auf eine generelle Diversität. „Das Lebensende ist durch seine Diversität gekennzeichnet.“³²³ Daran anschließend gibt Huth zu bedenken, dass die je konkrete Situation, in welcher eine Tötung vor sich geht, immer zu berücksichtigen ist. So stellt es einen großen Unterschied für unsere Erfahrung dar, ob ein Tier bei der Jagd, in einem Schlachthof, oder aber in den „Euthanasieräumlichkeiten in veterinärmedizinischen Kliniken“ getötet wird.³²⁴ Hier sei abermals betont, dass es mit dem phänomenologischen Zugang nicht möglich ist so etwas wie ein generelles Tötungsverbot zu formulieren. Das angeführte Beispiel der Euthanasie bei Tieren verdeutlicht den Umstand, dass Sterben nicht gleich Sterben ist, sondern sich das Sterben eines Lebewesens der menschlichen Wahrnehmung auf die unterschiedlichsten Arten zeigen kann. Es zeigt sich eine gewisse Asymmetrie, denn egal ob es sich um eine Tötung oder um den natürlichen Tod eines Tieres handelt, man selbst bleibt als sterbliches Lebewesen zurück, „während der Andere geht.“³²⁵

Trotz des „du darfst nicht töten“ des Antlitzes bleibt der Mord ein banales Faktum und damit keinesfalls unmöglich. „Man kann den Anderen töten; die ethische Forderung ist keine ontologische Notwendigkeit.“³²⁶ Vom Mord im Sinne Lévinas sei nun zurück auf die Tötungshemmung gekommen. Dabei spielen bei dieser menschlichen Hemmung gewisse Momente der Gewöhnung mit Sicherheit eine nicht zu unterschätzende Rolle. Dadurch ist es etwa zu erklären, dass es gewissen geübten Personen leichter fallen mag, den Tötungsakt zu vollziehen, doch aber, schreibt Martin Huth „glaube ich nicht, dass diese Hemmung unter normalen Bedingungen jemals völlig verloren gehen könnte.“³²⁷ Dabei stellt sich zudem die Frage, wie sich eine solche Praxis des ständigen Überwindens

³²² Huth, „Die Erfahrung vom sterbenden Tier“, 291f.

³²³ Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen*, 19.

³²⁴ Vgl. Huth, „Die Erfahrung vom sterbenden Tier“, 296.

³²⁵ Vgl. Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen*, 19.

³²⁶ Vgl. Lévinas und Nemo, *Ethik und Unendliches*, 65.

³²⁷ Vgl. Huth, „INTERANIMALITY AND ANIMAL ENCOUNTERS THE PHENOMENOLOGY OF HUMAN-ANIMAL RELATIONS“, 296.

dieser Tötungshemmung auf die betreffenden Personen auswirkt. So verdeutlichen zum Beispiel Darlegungen von Temple Gardin, dass „auch ganz normale Menschen, wenn sie ständig unter menschenunwürdigen Umständen in einem Schlachthof arbeiten müssen, zu Sadisten werden können.“³²⁸, ³²⁹

Töten, Streben und der Blick als leibliches Angesprochen-Werden

Um auf das Zitat von Phillipe Nemo unter einem anderen Aspekt zurückzukommen, sei sich weiterhin dem Blick, beziehungsweise dem direkten leiblichen Angesprochen-Werden zugewandt. Im Zuge dessen sollen grundlegende Aspekte des Antlitzes noch näher dargelegt werden. Die Begegnung von Angesicht zu Angesicht, so Lévinas, zeichnet sich dadurch aus, dass „ich selbst für die Verantwortlichkeit des Anderen verantwortlich bin.“³³⁰ Die Begegnung mit dem/der Anderen wird demnach von einer primären Verantwortlichkeit getragen. So heißt es weiter in *Ethik und Unendliches*: „Ich bin es, der den Anderen trägt, der für ihn verantwortlich ist. [...] Meine Verantwortlichkeit ist nicht übertragbar, niemand könnte mich ersetzen. Die Verantwortlichkeit ist das, was ausschließlich mir obliegt und was ich *menschlicher Weise* nicht ablehnen kann.“³³¹ Hier verdeutlicht Lévinas, dass eine zwischenleibliche Erfahrung nicht etwas ist, das man einfach wählen kann und nach Belieben wieder abwählen könnte. Vielmehr findet man sich in Situationen wieder, in welchen man im wahrsten Sinne des Wortes von dem/der Anderen beansprucht wird, dieser/diese/dieses

³²⁸ An dieser Stelle ist zu betonen, dass gerade in Schlachthöfen innerhalb kurzer Zeitspannen viele Tiere getötet werden. Mit dem Verweis auf dieses Zitat soll sich jedoch von generellen Kausalen oder Monokausalen Erklärungen abgewandt werden. Auch wenn es statistisch belegbare Zusammenhänge zwischen dem Arbeiten in Schlachthöfen und dem Gewaltpotential geben mag, so kann, nicht zuletzt mit Merleau-Ponty selbst, auf die unterschiedlichen und individuellen Situationen verwiesen werden. Vgl.: Foer u. a., *Tiere essen*, 265; Siehe auch: Temple Grandin, „Survey of Stunning and Handling in Federally Inspected Beef, Veal, Pork, and Sheep Slaughter Plants“, zugegriffen 4. Juli 2018, <http://www.grandin.com/survey/usdarpt.html>.

³²⁹ Hier kann aus philosophischer Perspektive auf von Immanuel Kant formulierte Verrohungsargumente Bezug genommen werden. Demnach führt die Gewalt an Tieren zu einem Verrohen, da diese „gegenüber menschlichem Leid unempfindlich mache“ und somit auch zu Gewalt an Menschen führen kann. Außerdem verletzt die Gewalt an Tieren der Pflicht sich selbst gegenüber. (Vgl. Samuel Camenzid, „Der Paratext in Immanuel Kants Metaphysik der Sitten und seine (tier-)ethischen Implikationen“, o. J., 46); In Einer Vorlesung über Ethik heißt es bei Kant: „Wenn [...] jemand seinen Hund totschießen lässt, weil er ihm nicht mehr das Brot verdienen kann, so handelt er gar nicht wider die Pflicht gegen den Hund, weil er nicht urteilen kann, sondern er verletzt dadurch die Leutseligkeit und Menschlichkeit in sich [...]“ (Immanuel Kant und Gerd Gerhardt, *Eine Vorlesung über Ethik*, 4.-5. Tsd, Fischer-Taschenbücher Philosophie 10249 [Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl, 1991], 302; Zitiert nach: Petra Mayr, „Just for Fun oder Angst vor dem Tod? Erklärungsversuche für das Jagdbedürfnis von Freizeitjägern“, o. J., 88).

³³⁰ Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 75.

³³¹ Lévinas, 75f.

also einen Anspruch stellt, welchem nicht einfach ausgewichen werden kann. Auch der Versuch auf den Anspruch nicht zu antworten stellt demnach eine Antwort dar.

Dieser Anspruch richtet sich an uns Menschen als Menschen, wie etwa mit Cora Diamond argumentiert werden könnte.³³² Mit Lévinas selbst kann gesagt werden, dass die intersubjektive Beziehung eine nicht-symmetrische darstellt. Insofern ist man auch für den Anderen/die/das Andere verantwortlich, wenn es keine Gegenseitigkeit gibt. Nur weil man selbst der Verantwortlichkeit für den Anderen/die/das Andere nachkommt, ist noch nichts darüber gesagt, ob der/die/das Andere sich auch verantwortlich fühlt, beziehungsweise den Anspruch als Anspruch erfahren kann und dementsprechend seine Handlungen danach ausrichtet.³³³ Mit dieser asymmetrischen Beziehung zum/zur Anderen kann es demnach möglich sein, in Bezug auf Tiere eine Vergrößerung der moralischen Gemeinschaft argumentativ zu untermauern. Als Beispiel kann ich mich etwa für ein Huhn verantwortlich fühlen, ohne dass dies auf Gegenseitigkeit beruhen muss. In diesem Fall ist das von mir berücksichtigte Huhn, indem ich den an mich gestellten Anspruch als solchen erfahre, Teil der moralisch relevanten Gemeinschaft.³³⁴

Um diesen Anspruch zu verdeutlichen, kann abermals ein Blick auf die Wahrnehmung eines sterbenden Tieres geworfen werden. Sieht man zum Beispiel einer Kuh, welche gerade von einem Bolzenschuss getroffen wurde, beim Getötet-Werden zu, so wird augenscheinlich, dass dies kein Faktum darstellt, auf welches nach Belieben geantwortet werden kann. Vielmehr findet man sich selbst in der Verantwortung für diese Kuh wieder.³³⁵ Dabei kann der Blick und damit einhergehend das leibliche Angesprochen-Werden als Anlass dienen, um Prozesse, welche eigentlich routiniert ablaufen, ins Wanken zu bringen, beziehungsweise den eigenen Umgang mit der sich zeigenden Situation zu reflektieren.

„The very event of encountering the Other as a bodily being *that is looking at me* thus disturbs my deeply-rooted routines of perception and action, which in turn may lead to a profound change or at least to my being more attentive to the bodily beings that I am

³³² Vgl. Diamond, Ammann, und Hunziker, *Menschen, Tiere und Begriffe*, 105 Siehe auch:; Grimm und Wild, *Tierethik zur Einführung*, 152.

³³³ Vgl. Lévinas und Nemo, *Ethik und Unendliches*, 74.

³³⁴ Schnell spricht in diesem Zusammenhang in Bezug auf den zwischenmenschlichen Bereich davon, „dass die Situation von Patient und Begleiter (Arzt, Angehörige etc.) nicht gleich, sondern radikal unterschiedlich, ja asymmetrisch sind. Sie verbietet ein naives Verstehen und ein Hineinversetzen in die Perspektive des Anderen!“ Diese auf den menschlichen Betreuungssektor bezogene Aussage kann auch für Mensch-Tier-Beziehungen herangezogen werden. Vgl. Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen*, 19.

³³⁵ Dabei hängt die Verantwortlichkeit nicht davon ab, ob faktisch wirklich interveniert werden kann oder nicht. Die Verantwortlichkeit für die Kuh ist sowohl gegeben, wenn man sich quasi im Schlachtungsraum mit der Kuh befindet als auch wenn man vielleicht erst im Nachhinein zum Beispiel über Videomaterial mit der Situation konfrontiert wird. Hier liegt es auf der Hand, dass es zwar Divergenzen in der Verantwortlichkeit für den Anderen/die Andere/das Andere geben mag, jedoch keine, in welcher der Andere/die Andere/das Andere losgelöst von der mir auferlegten Verantwortung sich mir zeigt.

dealing with. The recognizability of animals as bodily, expressive, and vulnerable beings is contingent and can thus be changed by productive experiences.“³³⁶

Dabei erscheint es denkbar zu sein, dass eine solches leibliches Angesprochen-Werden verhindert werden kann. Hier kann auf philosophischer Ebene ein Bezug auf die ethische Dimension des Wegblickens, wie es mit Bernhard Waldenfels noch näher zu beschreiben sein wird, hergestellt werden.³³⁷ Auch das schon mehrfach herangezogene Interesse der Fleischindustrie, dieses direkte Angesprochen-werden der Konsumierenden mit den einzelnen Individuen zu verhindern, kann ein solches Bestreben verdeutlichen. In derselben Hinsicht ist auch folgendes Zitat einzuordnen: „They did not like to have clear cages because ,the animals could look at you’“³³⁸ Labormitarbeiter und Labormitarbeiterinnen, welche Tiere für ihre Versuche heranziehen, schützen sich durch einen Sichtschutz rund um die Käfige vor einem solchen Blick der Versuchstiere. Dabei kann dieses Zitat verdeutlichen, welche tragende Rolle dem Blick bei dem direkten Angesprochen-Werden zukommt. Wobei im Anschluss daran die Frage aufgeworfen werden kann, inwiefern die gängige Praxis der Tierversuche zu hinterfragen ist, wenn die Forscher und Forscherinnen sich vor den Blicken der Tiere schützen müssen.³³⁹

Dabei sei des Weiteren auf eine gewisse Parallele zwischen Philippe Nemos Behauptung bezüglich der Tötungshemmung und der soeben zitierten Textstelle verwiesen.³⁴⁰ In beiden Zitaten spielt der Blick des/der Anderen, eine wesentliche Rolle, wodurch dessen Sonderstellung in der zwischenleiblichen Begegnung abermals betont und herausgestrichen werden soll.

Bisher wurde in Auseinandersetzung mit Lévinas vorausgesetzt, dass das Antlitz quasi sowohl menschlicher als auch tierischer Natur ist. Wie anhand der skizzierten Kritik von Jacques Derrida an Lévinas bereits angedeutet wurde, formuliert Letzterer seine philosophischen Darlegungen über das Antlitz fast ausschließlich in der Beziehung von

³³⁶ Huth, „INTERANIMALITY AND ANIMAL ENCOUNTERS THE PHENOMENOLOGY OF HUMAN-ANIMAL RELATIONS“, 171.

³³⁷ Vgl. Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 389.

³³⁸ Linda Birke in: Ralph R. Acampora, *Corporal compassion: Animal ethics and philosophy of body* (University of Pittsburgh Pre, 2006); Zitiert nach: Huth, „INTERANIMALITY AND ANIMAL ENCOUNTERS THE PHENOMENOLOGY OF HUMAN-ANIMAL RELATIONS“, 172.

³³⁹ Gerade das Thema der Tierversuche wird in vielerlei Hinsicht sehr kontrovers diskutiert. Hier geht es gerade darum, eine gewisse Anzahl an Tieren zu nutzen um wissenschaftliche Erkenntnisse zu generieren, welche im Idealfall für eine größere Menge an Lebewesen relevant, oder sogar lebensrettend sein können. Vielleicht noch deutlicher als in anderen Bereichen der Tierethik kann hier im Anschluss an Merleau-Ponty betont werden, dass die konkrete Situation zu berücksichtigen ist. Man denke in diesem Kontext an die Erforschung einer alternativen Creme zu einer schon bestehenden an Versuchstieren und im Gegensatz dazu der Erforschung einer möglicherweise lebensrettenden Substanz.

³⁴⁰ Das angesprochene Zitat Philippe Nemos lautet: „Kriegserzählungen besagen tatsächlich, dass es schwer ist, jemanden zu töten, der einem ins Gesicht blickt.“ Lévinas und Nemo, *Ethik und Unendliches*, 64.

Mensch zu Mensch. Nun sei ein berechtigter Einwand aufgegriffen, dass dieses Antlitz ausschließlich bei einem menschlichen Gegenüber anzutreffen sei.

Als paradigmatische Kritik wurden bereits Derridas Überlegungen bezüglich des Tieres erwähnt, auf welche im Folgenden in einem kurzen Exkurs eingegangen werden soll. Dabei seien zunächst von Derrida stammende relevante Aspekte für diese hier vorliegende Arbeit aufgegriffen und Anknüpfungspunkte bezüglich der bisherigen Auseinandersetzung mit und im Anschluss an Merleau-Ponty herausgearbeitet.

Die Frage nach dem *tierischen Antlitz* bei Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida

Jacques Derrida: *Das Tier, das ich also bin*

In der bisherigen Auseinandersetzung wurde vor allem die Sonderrolle des Gesichts beziehungsweise des Blickes in zwischenleiblichen Situationen herausgearbeitet. Gerade auf den Blick sei in der Auseinandersetzung noch tiefergehender eingegangen, womit auf Jacques Derrida verwiesen werden soll. Dieser geht in seinem Werk *Das Tier, das ich also bin* auf den Blick zwischen verschiedenen Spezies ein.³⁴¹ Konkreter Ausgangspunkt seiner philosophischen Darlegungen ist die leibliche Begegnung mit einer Katze:

„Ich frage mich oft, nur mal eben zu sehen wer ich bin (*qui je suis*)- und wer ich in dem Moment bin, da ich nackt und schweigend überrascht vom Blick eines Tieres (*animal*), zum Beispiel den Augen der Katze, leidlich Mühe habe (*du mal*), eine gewisse Verlegenheit zu überwinden. [...] Es ist als ob ich mich nun, nackt vor der Katze, schämen würde, aber auch schämen dafür, dass ich mich schäme.“³⁴²

Für Derrida stellt diese besagte Begegnung eine Art Urszene dar, welche von ethischer Relevanz ist und ihn zu philosophischen Überlegungen anregt.³⁴³ Entscheidend für die Bezugnahme auf Derrida an dieser Stelle ist neben dessen Kritik an Lévinas auch eine gewisse Parallele zu den bisher herausgearbeiteten Darlegungen zu Merleau-Pontys Tierbild. So heißt es bei Derrida:

„Denn eine Diskussion über die Existenz von so etwas wie einer Diskontinuität, einem Bruch und sogar einem Abgrund zwischen denen, die sich Mensch nennen, und dem, was die sogenannten Menschen, jene, die sich Mensch nennen, das Tier nennen, ist völlig

³⁴¹ Vgl. Derrida, *Das Tier, das ich also bin*.

³⁴² Derrida, 20f.

³⁴³ Vgl. Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen*, 172 In der Phänomenologie der Wahrnehmung heißt es ausdrücklich zu diesem Thema: „Der Blick eines Hundes, der mich anstarrt, geniert mich kaum.“ Es wurde ausgiebig herausgearbeitet und dargelegt, dass das Tierbild Merleau-Pontys im Laufe seines Lebens einen maßgeblichen Wandel durchlaufen hat und es darf daran gezweifelt werden, ob in seinen späten Schriften eine ähnliche Textstelle Eingang in sein Werk gefunden hätte. In diesem Sinne sei sich explizit von dem Zitat abgewandt, um sich Derridas Überlegungen zu dem Anderen/der Anderen in Tradition späterer Schriften Merleau-Pontys zugewandt. ; Vgl. Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 413.

uninteressant. [...] Die Sache ist erst dann der Diskussion wert, wenn es darum geht, die Zahl, die Form, den Sinn, die Struktur und die blättrigen Schichtungen dieser abgründigen Grenze, dieser Randung, dieser pluralen und mehrfach geltenden Grenze zu bestimmen.³⁴⁴

Dabei kann unter Berücksichtigung der Darlegungen zu dem von Merleau-Ponty vertretenen Tierbild zweierlei angemerkt werden.

Zum einen legen beide Philosophen ähnliche Herangehensweisen zu der Mensch-Tier-Beziehung in ihren Werken dar. So wurde einsehbar, dass Merleau-Ponty nicht eine Grenze zwischen Tier und Mensch setzt, sozusagen als Prämisse, und von dieser ausgehend den Menschen vom Tier unterscheidet, sondern es ihm darum geht, die vielschichtigen Verflechtungen und Beziehungen zwischen Mensch und Tier zu beschreiben. In dieser Tradition könnte man auch Jacques Derridas Unterfangen der Dekonstruktion der scheinbaren Dichotomie von Mensch und Tier verstehen. Auch Derrida setzt keine Grenze, sondern versucht, darauf aufmerksam zu machen, dass unter dem Begriff „Tier“ sehr viele Arten und verschieden Lebewesen aus menschlicher Sicht unter einem Sammelbegriff zusammengefasst werden. Als gäbe es nur den Menschen und das Tier.

„Dekonstruktion bedeutet dabei [...] gerade nicht die Auflösung oder Aufhebung der Gegensätze; vielmehr zielen dekonstruktive Ansätze darauf ab, das traditionelle System binärer Gegensätze (wie Geist/ Körper, Anwesenheit/ Abwesenheit, Stimme/ Schrift, Vernunft /Wahnsinn, Normal/ Anormal, Mann/ Frau, Hetero-/Homosexualität, Okzident/ Orient etc.), auf dem das Denken der abendländischen Philosophie basiert, zu destabilisieren und zu verschieben.“³⁴⁵

Insofern stellt er sich die Frage, was passiert, wenn die Grenze zwischen Mensch und Tier wächst und sich an ihren Rändern vervielfältigt.³⁴⁶ Im Zuge des leibphilosophischen Ansatzes wurde bereits erwähnt, dass die menschliche Erfahrung einer Spinne sich maßgeblich von der menschlichen Erfahrung eines Schweins unterscheidet. Genau an dieser Stelle knüpft Derrida an und wendet sich somit gegen die Vorstellung, es gäbe ein Tier per se. Dabei arbeitet er heraus, dass es sich dabei um eine mitunter geschichtlich entstandene Annahme jener handelt, die sich Menschen nennen.

Um seinen Standpunkt, dass es kein Tier per se gibt, zu untermauern, führt Jacques Derrida den Neologismus „animot/TierWort“ ein.³⁴⁷ „Ich möchte im Singular den Plural an Tieren zu verstehen geben: Es gibt nicht das Tier (l'Animal) im allgemeinen Singular,

³⁴⁴ Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 57.

³⁴⁵ Anna Babka und Gerald Posselt, *Gender und Dekonstruktion: Begriffe und kommentierte Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie*, UTB Philosophie, Literaturwissenschaft 4725 (Wien: Facultas, 2016), 14f.

³⁴⁶ Vgl. Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 57ff.

³⁴⁷ Vg.: Derrida, 71.

das vom Menschen durch eine einzige unteilbare Grenze getrennt wäre.“³⁴⁸ Es gibt nach Derrida verschiedene Lebende, deren Pluralität sich jedoch „nicht in einer einzigen Figur der Tierheit (animalité)“ zusammenfassen lässt.³⁴⁹ Weil somit der Begriff der Tierheit obsolet wird, ergibt auch der Versuch einer Gegenüberstellung zwischen Menschheit und Tierheit in Derridas Augen keinen Sinn. Mit dem „animot/TierWort“ betont Derrida auf sprachlicher Ebene, dass es schlichtweg zu kurz gegriffen ist, wenn man die verschiedenen Lebewesen, seien es Fische, Regenwürmer, Vögel oder Hunde in eine Überkategorie zwingt und diese gesammelt versucht, von der Menschheit abzugrenzen.

Zum anderen wendet sich Derrida dem in dieser Arbeit schon mehrfach angeklungenen „Bruch“ zu und merkt diesbezüglich an, dass er die These oder die Geschichte derer, „die sagen ‚wir Menschen‘, ‚ich Mensch‘, und dem was dieser Mensch unter dem Menschen, die ‚wir‘ sagen, das Tier oder die Tiere *nennt*“ nicht bestreiten werde.³⁵⁰ Dies mag zunächst nach einer Abkehr von der These klingen, es gäbe keinen Bruch zwischen Mensch und Tier. Im Sinne Derridas als auch Merleau-Pontys kann festgehalten werden, dass es keinen einfachen Bruch, keine einfache, starre Grenze gibt. Der Verlauf dieser Grenze ist vielschichtiger und komplexer, als dass er mit einem einfachen Bruch gleichgesetzt werden könnte. Gleichzeitig betont Derrida, dass diese Grenze immer wieder in der Interaktion gesetzt werden kann und damit auch einem gewissen Wandel unterzogen ist. Sowohl Merleau-Ponty als auch Derrida geht es demnach darum, nicht eine Grenze im Vorhinein zu setzen, sondern sich den konkreten Lebewesen und den komplexen Verstrickungen und Beziehungen zuzuwenden.

Des Weiteren fügt Derrida erklärend hinzu, dass seine Bestrebungen eher dahingehend motiviert sind, die Differenzen und die Heterogenität der Brüche herauszuarbeiten. So wurde in der bisherigen Auseinandersetzung einsehbar, dass Merleau-Ponty zwar nicht von Brüchen sprechen würde, seine tierphilosophisch ausgelegten Darlegungen jedoch ebenfalls darauf hinauslaufen, zu betonen, dass es Unterschiede in der menschlichen Wahrnehmung verschiedener Tierarten gibt und dass diese bestehenden Differenzen nicht einfach geleugnet werden können.

Derrida findet sich selbst in der Situation wieder, in welcher er von einer Katze angeblickt wird und im Zuge dessen ein gewisses Schamgefühl empfindet. In Bezug auf den Blick wendet er sich gegen bestehende philosophische Auseinandersetzungen mit

³⁴⁸ Derrida, 79.

³⁴⁹ Vgl.: Derrida, 79.

³⁵⁰ Vgl. Derrida, 56.

dem Tier.³⁵¹ Dieses kann sich „anblicken lassen, zweifellos aber – die Philosophie vergisst es vielleicht, sie wäre sogar dieses kalkulierte Vergessen – es kann auch mich anblicken. Es verfügt über einen ihm eigenen Blickpunkt auf mich.“³⁵² An dieser Stelle kann einsehbar werden, inwiefern Jacques Derridas Überlegungen einen wichtigen Input für die Auseinandersetzung mit dem direkten leiblichen Angesprochen-Werden liefern kann. Ohne sich zu sehr in Details zu verlieren, und ohne die bestehenden Unterschiede verwischen zu wollen, sei abermals Merleau-Ponty herangezogen. In *Das Sichtbare und das Unsichtbare* heißt es:

„Sobald ich sehe, muß das Sehen [vision] (wie der Doppelsinn des Wortes so trefflich andeutet) mit einer komplementären oder anderen Sicht synchronisiert sein: mit der Sicht meiner Selbst von außen, so wie ein Anderer mich sehen würde, der sich inmitten des Sichtbaren eingerichtet hat und dieses von bestimmten Orten aus sieht.“³⁵³

Aus beiden Textstellen geht hervor, dass Sehen, aufgrund der eigenen leiblichen Verfasstheit immer auch mit einem Angeblickt-Werden eines Anderen/einer Anderen einhergeht. Hier spielt die Begegnung mit dem Anderen/der Anderen eine wesentliche Rolle, insofern man sich selbst durch den Anderen/die Andere/das Andere sehen sieht. Mit Derrida und Jean-Paul Sartre kann betont werden, dass das „Sich-gesehen-Sehen ein prädestiniertes Einfallstor für die Betroffenheit für den Anderen“ darstellt.³⁵⁴ Die Reaktion auf diese Betroffenheit kann vielfältig ausfallen, wie jedoch mit Lévinas und Bernhard Waldenfels bereits argumentiert wurde, kann auf diesen fremden Anspruch nicht nicht geantwortet werden.

Kritik von Derrida an Lévinas Antlitz

Im Allgemeinen kann festgehalten werden, dass sich Jacques Derrida in seinem Werk *Das Tier, das ich also bin* kritisch mit verschiedenen philosophischen Positionen in Bezug auf deren Darlegungen bezüglich der Mensch-Tier-Differenz auseinandersetzt. Descartes, Heidegger, Kant, Lacan und Lévinas zieht Derrida heran und erarbeitet quasi im Durchgang durch deren philosophische Werke seine eigenen Überlegungen bezüglich des Tieres. Ganz allgemein gehalten kritisiert Jacques Derrida, dass sich die soeben angeführten Philosophen nicht vom Tier gesehen sahen:

³⁵¹ Derrida bezieht sich in diesem Zusammenhang auf keinen Philosophen explizit. Im Laufe des Werks wird jedoch einsehbar, dass er sich primär auf Heidegger, Aristoteles, Descartes, Lévinas und Lacan bezieht, welche allesamt das Tier als der Sprache beraubt auffassen. Vgl. Derrida, 59.

³⁵² Derrida, 30.

³⁵³ Merleau-Ponty und Lefort, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 117.

³⁵⁴ Vgl. Huth, „Ihr Tod geht uns an. Eine Phänomenologie des Sterbens von Tieren“, 68; Siehe auch: Sartre u. a., *Das Sein und das Nichts*.

„Da wären zunächst einmal die Texte, die von Leuten signiert sind, die das Tier zweifellos gesehen, beobachtet, analysiert, reflektiert haben, die sich aber nie vom Tier *gesehen sahen*; sie haben nie den Blick eines Tieres gekreuzt, der auf ihnen lag (von ihrer Nacktheit ganz zu schweigen); selbst wenn sie sich eines Tages flüchtig vom Tier gesehen sahen, haben sie das nicht in (thematischen, theoretischen, philosophischen) Betracht gezogen; sie konnten oder wollten aus der Tatsache, dass ein Tier, in dem es ihnen gegenüberstand, sie, bekleidet oder nackt, anblicken konnte, uns sich, mit einem Wort, ohne ein Wort *an sie richten* (*s'adresser*) konnte, keinerlei systematische Konsequenz ziehen; sie haben überhaupt nicht in Betracht gezogen, dass das, was sie „Tier“ nennen, sie von dort aus, von einem ganz anderen Ursprung aus, *anblicken* und *sich an sie wenden* (*s'adresser*) konnte.“³⁵⁵

Derrida sieht sich demnach in der Situation, dass sich zwar viele Philosophen³⁵⁶ mit dem Tier beschäftigt haben, er sich jedoch von einem Anderen, einer Katze derart gesehen sah, dass ihn dies zu philosophischen Überlegungen diesbezüglich anregte. In Bezug auf den Anderen/die Andere/das Andere hält Maurice Merleau-Ponty fest, dass nicht Gedanken in der zwischenleiblichen Situation zwischengeschaltet sind, sondern dieser/diese/dieses in Gesichtern, „Blicken, Gebärden und Worten“ erscheint und wir ebenso durch diese darauf antworten.³⁵⁷ Insofern in dieser Arbeit der Fokus auf tierische Lebewesen gelegt wird, könnte Derrida in dieser Hinsicht in der Tradition Merleau-Pontys interpretiert werden, wobei zu betonen ist, dass sich Derrida explizit von einer gewissen Katze angeblickt fühlt, während Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit dem Tier eher auf einer abstrakteren Ebene anzusetzen scheint.

Im Zuge dieser allgemein gehaltenen Kritik wird erkennbar, inwiefern Derrida nicht nur an Merleau-Ponty anschließt, sondern auch, auf welche Weise er sich mit Lévinas auseinandersetzt. Das Antlitz, wie es bei Emmanuel Lévinas vorzufinden ist, beschränkt dieser auf den zwischenmenschlichen Bereich. Wie Edmund Husserl vertritt auch Lévinas einen Humanismus des Menschen und betrachtet damit einhergehend nur den Anderen als Menschen, welcher nur Aufgrund seiner Menschlichkeit in ethischen Belangen von Relevanz ist.³⁵⁸ „Das Tier (*animal*) hat kein Antlitz, es hat nicht das nackte Antlitz, das mich anblickt und dessen Augenfarbe ich vergessen sollte.“³⁵⁹ Demnach würde auch die ethische Forderung des Antlitzes, nicht zu töten, nicht auf Tiere zutreffen, insofern diese kein Antlitz besitzen.

³⁵⁵ Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 34.

³⁵⁶ In dem vorliegenden Werk bezieht sich Derrida auf Philosophen, nicht aber auf Philosophinnen.

³⁵⁷ Vgl. Merleau-Ponty, „Der Philosoph und sein Schatten“, 264.

³⁵⁸ Vgl. Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen*, 172.

³⁵⁹ Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 159.

Emmanuel Lévinas und der Hund Bobby

Bisher wurde die Auffassung, dass es sich bei dem/der Anderen immer auch um ein/e/n tierische/s/n Andere/s/n handeln kann, von der Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty als These weiter übernommen. Martin Huth stellt in seinem Aufsatz *Ihr Tod geht uns an* die Vermutung auf, dass das Antlitz auch seine Entsprechung in dem tierischen Anderen haben müsse. So kann man auch für die Begegnung des Tieres, mit Lévinas gesprochen, davon ausgehen, dass diese am besten möglich sei, wenn man dabei nicht einmal die Augenfarbe des Anderen erkenne.³⁶⁰ Bisher wurde an mehreren Stellen, etwa durch einen Bezug zu Cora Diamond, betont, dass ein tierisches Antlitz sich durchaus mit unserer Erfahrung und unserer gelebten Praxis in vielerlei Hinsicht decken würde. Um dieser Überlegung sachgerecht nachzugehen, sei sich weiterhin der Debatte zwischen Lévinas und Derrida zugewandt und sich zunächst abermals Ersterem gewidmet.

Andrea Grills Ausführungen folgend sei ein kurzer Exkurs in Lévinas Biographie gewagt, um der Frage nach dem tierischen Antlitz wissenschaftlich fundiert nachzugehen. In *Schwierige Freiheit: Ein Versuch über das Judentum* lassen sich Passagen finden, in welchen sich Emmanuel Lévinas recht persönlich zu seiner Zeit in Kriegsgefangenschaft während des Nationalsozialismus äußert. Obwohl er durch seine französische Uniform weitestgehend von Gewalt verschont geblieben ist, fühlt er sich in der Interaktion mit freien Menschen nicht in seiner Menschlichkeit wahrgenommen, er fühlt sich seiner „menschlichen Haut beraubt“ und selbst das Lächeln eines/einer Anderen konnte daran nichts verändern.³⁶¹

„Wir waren in der eigenen Art gefangene Wesen; trotz unseres Vokabulars, sprachlose Wesen. Rassismus ist kein biologisches Konzept (...)’ Doch plötzlich taucht ein Hund im Leben der Gefangenen auf. Er erscheint beim Morgenappell, wartet auf sie, wenn sie von der Arbeit zurückkehren, springt auf und nieder und bellt freudig. Er hat keinen Zweifel daran, dass sie Menschen sind. Durch den Hund, den sie Bobby nennen, ‚ein exotischer Name, wie man ihn einem geliebten Hund gibt’, bekommt Lévinas, seinem Gefühl nach, seine Menschenwürde wieder.“³⁶²

In Zeiten, in welchen sich Lévinas seiner Menschlichkeit beraubt fühlte, war es demnach ein Hund, welcher ihm wieder das Gefühl, Mensch zu sein, vermittelte. In einem späteren

³⁶⁰ Vgl. Huth, „Ihr Tod geht uns an. Eine Phänomenologie des Sterbens von Tieren“, 70; Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 63f.

³⁶¹ Vgl. Grill, „Was ist ein Tier? Zur Erfindung des Haustiers“, 77f; Siehe auch: Emmanuel Lévinas, „Nom d’un chien“ oder das Naturrecht“, 1963, 55–59.

³⁶² Grill, „Was ist ein Tier? Zur Erfindung des Haustiers“, 77f; Siehe auch: Lévinas, „Nom d’un chien“ oder das Naturrecht“, Emmanuel Lévinas und Eva Moldenhauer, *Schwierige Freiheit: Versuch über das Judentum*, 2. Aufl., gekürzte Ausg (Frankfurt am Main: Jüdischer Verl, 1996); Tamara Wright, Peter Hughes, und Alison Ainley, „The Paradox of Morality: an interview with Emmanuel Levinas“, übers. von Andrew Benjamin und Tamara Wright, o. J.

Interview, angesprochen auf den Hund Bobby, verdeutlicht dieser, dass auch dem Hund ein Antlitz zuzusprechen ist. Demnach scheint es auch mit Lévinas möglich zu sein, die ethische Verpflichtung Tieren gegenüber zu erfassen.³⁶³

Derridas Einwand

Wie bereits an einigen Stellen dargelegt, kann mit Derrida eine Gegenposition bezogen werden. In *Das Tier, das ich also bin* kritisiert dieser, dass Lévinas sich ausschließlich auf den zwischenmenschlichen Bereich fokussiert und somit nur Menschen eine ethische Relevanz aufgrund des Antlitzes zukommt. Für Lévinas ist/sind das Tier/die Tiere/ das animot/ das TierWort kein Anderer/keine Andere/kein Anderes.

Dabei geht Derrida auch den Ausführungen über die gerade skizzierten Gedankengänge Lévinas bezüglich des Hundes Bobby nach. Im Zuge dessen kommt diesem Hund nach Derrida die primäre Rolle zu, den Menschen in seiner Menschlichkeit zu bestätigen. Wenn Lévinas darlegt, dass sie trotz ihrer misslichen Lebenslage für diesen Hund Menschen waren und er sie in diesem Menschsein bestätigte, so kann mit Derrida folgendermaßen geantwortet werden: „Für die gejagten, geschlagenen oder geschlachteten Tiere (*bêtes*) sind wir, leider, ebenfalls Menschen, die sich unglücklicherweise allzu rasch als Menschen identifizieren.“³⁶⁴ Der Hund bestätigt demnach nur das Antlitz des Menschen, wobei noch wenig darüber ausgesagt wird, ob dieser selbst ein Antlitz besitzt. Obwohl Lévinas zumindest an einer Stelle dem Hund Bobby ein Antlitz zuschreibt, heißt es weiter: „Das menschliche Antlitz ist absolut verschieden, und das Antlitz eines Tiers entdecken wir erst nachträglich. Ich weiß nicht, ob die Schlange ein Antlitz hat. Ich kann diese Frage nicht beantworten. Dazu ist eine spezifische Analyse nötig.“³⁶⁵ Das Tier erscheint bei Lévinas als etwas Sekundäres, indem zuerst das menschliche Antlitz bemerkt wird, während bei Derrida der Mensch nach dem Tier kommt.³⁶⁶ Für diese hier vorliegende Arbeit sei sich jedoch auf die Antwort Lévinas auf die Frage nach dem tierischen Antlitz fokussiert. Die Erklärung, er könne auf diese Frage nicht antworten, stellt selbst schon eine Antwort dar, wie Derrida ausführlich darlegt:

³⁶³ Vgl. Grill, „Was ist ein Tier? Zur Erfindung des Haustierts“, 77f; Siehe auch: Lévinas, „Nom d’un chien« oder das Naturrecht“; Lévinas und Moldenhauer, *Schwierige Freiheit*; Wright, Hughes, und Ainley, „The Paradox of Morality: an interview with Emmanuel Levinas“.

³⁶⁴ Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 169.

³⁶⁵ John Llewelyn, *The middle voice of ecological conscience: a chiasmic reading of responsibility in the neighborhood of Levinas, Heidegger, and others* (New York: St. Martin’s Press, 1991), 65 zitiert nach: ; Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 160.

³⁶⁶ Vgl. Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 29ff, 160.

„Diese Antwort scheint sowohl schön, schwindelerregend riskant, exponiert, aber auch als vorsichtig. Sie gibt sich in erster Linie für eine Nicht-Antwort aus. Besser: als Eingeständnis einer Nicht-Antwort. Als eine Nicht-Antwort-Erklärung: ‚ich kann diese Frage nicht beantworten‘, sagt er. Indem er sich sozusagen als nicht zuständig erklärt, antwortet Lévinas also, dass er nicht antworten kann. Er antwortet, dass er wohl antworten möchte, dass er es zweifellos müsste, aber es nicht kann. Er ist nicht fähig dazu.“³⁶⁷

Im Zuge dessen kritisiert Derrida somit nicht nur, dass Emmanuel Lévinas versucht, der Frage nach dem tierischen Antlitz auszuweichen, und somit jegliche Verantwortung für Tiere von sich weist, sondern stellt den Begriff des Antlitzes selbst in Frage. Ganz im Stile seiner dekonstruktiven Art zu philosophieren, hält er fest, dass „nicht zu wissen, wo das Recht, ‚Antlitz‘ genannt zu werden, beginnt, heißt, zu bekennen, dass man im Grunde nicht weiß, was ein Antlitz ist“.³⁶⁸

Um unter diesen Überlegungen zu der Auseinandersetzung mit dem Sterben eines Lebewesens, den sakralen Wesen, dem Antlitz und Cora Diamonds Ansatz zurückzukommen, sei sich dem Antworten des Tieres/der Tiere zugewandt. Im Hinblick auf Lévinas hält Derrida fest, dass ein totes Tier, oder ein totes tierisches Antlitz bedeutete, „es antwortet nicht‘ [...] ‚es hat nie geantwortet‘, ‚es wird nie antworten‘, ‚es hätte nie geantwortet‘, ‚es wird nie antworten werden haben können“³⁶⁹. Dem Tier/den Tieren wird somit die Fähigkeit zu Antworten aberkannt und es bleibt sozusagen im Modus des Schweigens. Demzufolge beziehen sich Immanuel Kant, Descartes als auch Lévinas auf das *animot*/das TierWort aber stets im Sinne des Absprechens, der Ausschließung, der Verneinung und der Leugnung.³⁷⁰

Das „tierliche und menschliche Antlitz“ oder „das Lebewesen“

Auch wenn bei Derrida, dessen Ausführungen nun gefolgt wurde, eindeutig nachzulesen ist, dass der Begriff des Antlitzes im Sinne einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Tier/den Tieren/dem TierWort mehr als nur problematisch ist, sei doch eine gewisse Rehabilitation gewagt. Dabei sei an dieser Stelle betont, welchen maßgeblichen Einfluss die ethischen Überlegungen von Emmanuel Lévinas auf diese hier vorliegende Arbeit haben. Auch Derrida selbst charakterisiert Lévinas’ Analysen des Antlitzes, trotz der Kritik, als ergreifend und auch in der kritischen Auseinandersetzung ist die gegenseitige Wertschätzung herauszulesen. So betont er, dass Lévinas wie kein zweiter Denker in

³⁶⁷ Derrida, 161.

³⁶⁸ Vgl. Derrida, 161f.

³⁶⁹ Derrida, 166.

³⁷⁰ Vgl. Derrida, 168.

diesem Jahrhundert um „Ethik und Heiligkeit besorgt war“.³⁷¹ Festzuhalten bleibt, dass die humanistische und anthropozentrische Auslegung des Antlitzes, wie es in Emmanuel Lévinas Werken dargelegt wird, zurückzuweisen ist. Gerade mit Merleau-Ponty, aber auch mit den herangezogenen Überlegungen Jacques Derridas, wird einsehbar, dass ein Tier uns als Menschen in gleicher Weise angehen kann, wie ein anderer Mensch. Die Erfahrung eines konkreten Tieres kann unterschiedlich ausfallen, jedoch kann diese sich nicht so gestalten, als ob mich das Lebewesen, gar nichts anginge. Mit dem Rückbezug auf die menschliche Wahrnehmung eines anderen Lebewesens wird einsehbar, dass das, was Lévinas Antlitz nennt, auch seine Entsprechung in der Mensch-Tier-Beziehung haben muss.³⁷²

Auch wenn der Begriff des Antlitzes nun mit Derrida hart kritisiert wurde, sei an dieser Stelle explizit festgehalten, dass das Antlitz quasi als Mittelweg zwischen Derrida und Lévinas als tierliches und menschliches Antlitz gefasst wird. Dies sei neben dem Rückbezug auf die Wahrnehmung damit begründet, dass eine tierethische Auslegung dieses eigentlich zutiefst humanistischen Begriffs sehr viel Potential in sich birgt. In Hinblick auf diese hier vorliegende Arbeit wurde durch die herausgearbeitete Diskussion mit Derrida und Lévinas der ethische Schutzbereich ausgeleuchtet. Sowohl menschliche als auch tierliche Andere gehen mich an, erheben einen Anspruch, auf welchen ich antworten muss.

Es muss jedoch betont werden, dass das Antlitz nicht als eine Art Zwischenebene aufgefasst werden kann. Wenn Lévinas schreibt, dass das Antlitz dasjenige ist, womit das „Du darfst nicht töten“³⁷³ einhergeht, so ist das Antlitz nicht etwas, das sich sozusagen schützend vor das Lebewesen stellt. Vielmehr hat das Lebewesen selbst, ist das Lebewesen selbst schon Antlitz. Mit diesem Verweis auf die Erfahrung des Lebewesens kann versucht werden, Lévinas für diese Arbeit auf eine andere Art und Weise auszulegen. Original bei diesem heißt es: „Das Antlitz ist exponiert, bedroht, als würde es uns zu einem Akt der Gewalt einladen. Zugleich ist das Antlitz das, was uns verbietet, zu töten.“³⁷⁴ Mit dem Bezug auf das konkrete, vor mir sich zeigende Lebewesen kann diese Textstelle folgendermaßen gelesen werden: „Das [Lebewesen] ist exponiert, bedroht, als würde es uns zu einem Akt der Gewalt einladen. Zugleich ist das [Lebewesen] das, was

³⁷¹ Vgl. Derrida, 157ff.

³⁷² Vgl. Huth, „Ihr Tod geht uns an. Eine Phänomenologie des Sterbens von Tieren“, 70.

³⁷³ Lévinas und Nemo, *Ethik und Unendliches*, 65.

³⁷⁴ Lévinas und Nemo, 64.

uns verbietet, zu töten.“³⁷⁵ Insofern kann die Frage aufgeworfen werden, ob es nicht möglich wäre, den Begriff des Antlitzes zu verwerfen, ohne die ethischen Möglichkeiten der Lévinas'schen Darlegungen zu verlieren, ja diese sogar im Sinne einer tierethischen Leseart auszubauen.

Die Vulnerabilität und der Anspruch

In dem aufgegriffenen und veränderten Zitat Lévinas wird einsehbar, dass uns das Lebewesen als etwas Bedrohtes erscheint, das uns jedoch zu einem Akt der Gewalt einlädt. Gerade im Rahmen Mensch-Tier-Beziehung kann eine solche Situation auftauchen, in welcher das Leben oder das Überleben eines Gegenübers sprichwörtlich in unsren Händen liegt. Während gleichaltrige Küken schon auf ihren eigenen Beinen stehen können, kann eines einen geschwächten, kränklichen Eindruck machen. Das Flaumfederkleid mag noch vom Schlüpfen verklebt sein und die zögerlichen Bewegungen wirken so unsicher, dass es selbst nicht in der Lage zu sein scheint, Nahrung aufzunehmen. Eine menschliche Bewegung, ja eine unachtsame Fingerbewegung würde ausreichen, um dem Leben des Tieres ein Ende zu bereiten. Aber auch ein menschliches Nichteingreifen auf den einmal gestellten Anspruch des Kükens würde dessen baldigen Tod bedeuten.

Es lädt uns förmlich zu einem Akt der Gewalt ein, wie Lévinas schreibt, da in dieser Situation offensichtlich ist, dass hier ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, durch welches ich als Mensch über das Schicksal eines anderen Lebewesens zumindest mitbestimme. Hier spielen mit Sicherheit gewisse Machtstrukturen eine Rolle, wobei hier die zu übernehmende Verantwortung betont werden soll. Die Erfahrung eines Gegenübers ist immer auch eine Erfahrung dessen/deren Verletzlichkeit. In dieser Arbeit wurde Vulnerabilität als Universalie bereits eingeführt, welche sich auf Menschen und Tiere bezieht.³⁷⁶ Jedes Lebewesen ist demnach verletzlich, ist vulnerabel. Auch der Mensch, welcher gerade das geschwächte Küken aufhebt und seiner unausweichlichen Verantwortung nachzukommen versucht, ist verletzlich, auch wenn er sich gerade gesund fühlt. Mit der Erfahrung der Vulnerabilität eines anderen Lebewesens kann die Einsicht in die eigene Verletzlichkeit, Sterblichkeit und Endlichkeit einhergehen.

Es wurde dargelegt, dass sich Merleau-Ponty gegen die Auffassung wehrt, dass nur eine erwachsene, männliche und vernunftbegabte Stimme in philosophischen Diskursen von

³⁷⁵ Lévinas und Nemo, 64.

³⁷⁶ Vgl. Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen*, 21.

Relevanz ist. Ethisch ausgelegt kann diese Hinwendung zu den verschiedenen Seinsformen hier abermals aufgegriffen und betont werden, dass ethische Überlegungen oder Handlungen sich nicht primär an einem erwachsenen, gesunden und vernunftbegabten Menschen orientieren, sondern vielmehr von den „Verrückten, Kranken und Tieren“, um es in Merleau-Pontys Worten zu sagen, gedacht werden können.³⁷⁷ Die Verantwortung für einen Anderen/eine Andere/ein Anderes geht uns durch die Wahrnehmung der Verletzlichkeit dieses Lebewesens auf. Mit dem Bezug auf die menschliche Wahrnehmung des Kükens kann verdeutlicht werden, welche Verantwortung im Zuge einer solchen zwischenleiblichen Begegnung zu tragen kommen kann. Diese Verantwortlichkeit für den Anderen/die Andere/das Andere passiert schon auf der Ebene des Blickes, worauf im Folgenden näher eingegangen werden soll.

Das Wegblicken als ethisches Moment

Nun sei auf die ethische Dimension des Wegblickens Bezug genommen. Bernhard Waldenfels widmet in seinem Werk *Das leibliche Selbst* ein gesamtes Kapitel dem Ethos der Sinne. Dabei erkennt er, dass Hinsehen und Hinhören die Voraussetzung dafür ist, dass gewisse Normen überhaupt zur Anwendung kommen. In Anlehnung an das Sprichwort „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß“ wird dargelegt, dass das Weghören beziehungsweise das Wegsehen vor einer aktiven Intervention bewahren kann.³⁷⁸

„Der Blick entwickelt seine eigene Form der Politik. Unter Hitler war es gewiß nicht so, daß alle Deutschen Lust hatten, Juden umzubringen, doch der Großteil der Bürger hat weggesehen: teils aus Angst, teils aus Gleichgültigkeit, teils aus Ressentiment [...]. Doch dieses Weggucken liegt noch *vor* den Ideologien. Später gibt man Gründe an, warum man dies oder jenes getan hat, doch anfänglicher ist das Wegschauen, daß uns von Situationen verschont, in denen wir unseren Mann oder unsere Frau zu stehen hätten.“³⁷⁹

Dieses Zitat soll die Bedeutung des Blickes und damit einhergehend die Bedeutung des Wegsehens verdeutlichen. Auch wenn diese Textstelle herausgegriffen wurde, um Bernhard Waldenfels' Überlegungen darzulegen und diese im Folgenden auf Tiere angewandt werden, sei an dieser Stelle explizit erwähnt, dass hier keine Vergleiche zwischen Verbrechen unter dem Nationalsozialismus und der Behandlung von Nutztieren angestellt werden sollen. Vielmehr geht es darum aufzuzeigen, welche Bedeutung das Wegsehen für die Beziehung zwischen Mensch und Tier hat. Dabei kann auf die

³⁷⁷ Vgl. Merleau-Ponty, *The World of Perception*, 69ff. Siehe auch; Baldwin, „Introduction“, 23.

³⁷⁸ Vgl. Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 388ff.

³⁷⁹ Waldenfels und Giuliani, 389.

Überlegung, Schlachthäuser mit Wänden aus Glas zu errichten, um Menschen die Möglichkeit zu bieten, sich selbst ein Bild von den Geschehnissen in einer solchen Einrichtung zu machen, aufmerksam gemacht werden. Selbst eine solche Maßnahme, um diesem Gedankenexperiment weiter nachzugehen, würde das eigentümliche „Weggucken“, so die hier aufgestellte These, nicht verhindern können. Das Wegschauen bewahrt uns vor Situationen, in welchen „wir unseren Mann oder unsere Frau zu stehen hätten.“³⁸⁰ Schon der Blick dient in diesem Sinne als eine Art Selbstschutz, der uns (Menschen) davor behütet, für andere Existenzen bedrohliche Situationen als solche wahrzunehmen, man denke in diesem Zusammenhang an das im ersten Teil dieser Arbeit herausgearbeitete aktive Entgegengehen auf einen potentiellen Reiz. Die Frage, ob in Folge dessen aktiv in die Situation eingegriffen werden kann oder darf, stellt sich demnach gar nicht, da die Situation durch das Wegblicken nicht als bedrohlich erfahren wird. Hier kann auf eine gewisse Unaufrichtigkeit verwiesen werden, indem wir uns durch das Wegblicken selbst glauben machen wollen, dass es hier nichts Relevantes, keine relevanten Lebewesen, zu sehen gibt.

Ein Erklärungsversuch des Wegblickens: Der Karnismus

An dieser Stelle sei ein kurzer Exkurs auf die Argumentation der Autorin Melanie Joy gewagt. Diese geht in ihrem Werk *Warum wir Hunde lieben, Schweine essen und Kühe anziehen* von einem „Karnismus“ aus. Dieser besagt im Wesentlichen, dass der Konsum von tierischen Produkten zum Teil durch Rituale oder Traditionen gesellschaftlich konstruiert ist und demnach als „natürlich“ oder als „normal“ angesehen wird. Diese „Normalität“ geht so weit, dass die Nutzung und der Konsum von tierischen Produkten nur sehr schwer zu hinterfragen ist, da sie sozusagen als unhinterfragte Ideologie besteht.³⁸¹ Melanie Joy argumentiert, dass schon die Bezeichnung als „Fleischesser_in“ sich primär auf die Praxis des Fleischverzehens bezieht, „als wäre diese Praxis losgelöst von den Überzeugungen und Wertvorstellungen der betroffenen Person. Es klingt so, als handle jemand, der die Fleisch isst, *außerhalb* jedes Glaubenssystems.“³⁸² Die Bezeichnung eines „Vegetarieres“, einer „Vegetarierin“ oder eines „Veganers“, einer „Vegetarierin“ hingegen weist im Unterschied dazu darauf hin, dass sich die Person aus bestimmten Überzeugungen für diese Ernährungsform beziehungsweise Lebensform bewusst entschieden hat.

³⁸⁰ Waldenfels und Giuliani, 389.

³⁸¹ Vgl. Joy und Sezgin, *Warum wir Hunde lieben, Schweine essen und Kühe anziehen*.

³⁸² Joy und Sezgin, 31.

In diesem Zusammenhang sei darauf aufmerksam gemacht, dass selbst der Blick, die Wahrnehmung, nicht etwas ist, das sich unabhängig von der eigenen Umwelt entwickelt. Wie mit Merleau-Ponty in Anschluss an Uexküll erarbeitet wurde, entwickelt sich jeder Organismus sozusagen im aktiven Austausch mit seiner je konkreten Umwelt. Demnach können die sozialpsychologischen Darlegungen Joys auch mit den philosophischen Überlegungen Merleau-Pontys in Verbindung gebracht werden. Zunächst sei jedoch kritisch erwähnt, dass Melanie Joy wohl eine behavioristisch geprägte Auffassung von Wahrnehmung vertritt, wogegen sich Merleau-Ponty deutlich positioniert. In ihren Darlegungen findet sich ein Beispiel, in welcher einer Person Fleisch angeboten wird. Diese Person ist bei der gemeinsamen Mahlzeit so begeistert von dem zubereiteten Gericht, dass sie nach dem Rezept fragt. Als Antwort erhält diese die Auskunft, dass es sich bei dem Fleisch um Golden-Retriever-Fleisch handelt.³⁸³ Die darauf folgende Abwehrhaltung verdeutlicht, wie der Wahrnehmungsprozess bei Joy zu denken ist: „Golden-Retriever-Fleisch (Reiz) -> nicht essbares Tier (Überzeugung/Wahrnehmung) -> Bild eines lebenden Hundes (Vorstellung) -> Ekel (Gefühl) -> Weigerung/ Widerwille, das Fleisch zu essen (Handlung)“³⁸⁴ Eine solche Aneinanderreihung von scheinbar hintereinander folgenden Prozessen kann mit Merleau-Ponty nur zurückgewiesen werden. Auch die strenge Unterscheidung zwischen Reiz und Handlung muss demnach verworfen werden. Obwohl diese behavioristisch geprägte Argumentation der Wahrnehmung nicht mit Merleau-Pontys phänomenologischem Ansatz vereinbar ist, so können die Untersuchungen Joys doch einen wesentlichen Input für diese Arbeit leisten. Es wurde einsehbar, dass das Wegblicken ein wesentliches Moment des Ethos der Sinne ist. Die Sinne eines Organismus entwickeln sich in aktiver Auseinandersetzung mit seiner Umwelt und wenn davon ausgegangen wird, dass ein Mensch sozusagen in eine schon karnistisch konstituierte Welt hineingeboren wird, so lässt dies auch dessen Wahrnehmung nicht unbeeinflusst.³⁸⁵ Hier sei die These aufgestellt, dass etwaiges Wegblicken oder Weghören einen wesentlichen Teil der „Karnistischen Matrix“ darstellt. Ein Aufdecken beziehungsweise ein Erkennen dieses Systems kann zu der Frage führen, wie mit anderen Lebewesen umgegangen werden soll. Hier sei betont, dass das Aufdecken, Erkennen und Hinterfragen des „Karnismus“ nicht gleichbedeutend sein kann mit einem Ausstieg aus diesem. Für Melanie Joy erscheint es nicht nur möglich, sondern auch erstrebenswert zu sein, dieses karnistische System zu überwinden und es in Folge

³⁸³ Joy und Sezgin, 11f.

³⁸⁴ Joy und Sezgin, 15.

³⁸⁵ Vgl. z.B.: Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 514f; Siehe auch: Joy und Sezgin, *Warum wir Hunde lieben, Schweine essen und Kühe anziehen*.

dessen aufzulösen.³⁸⁶ Gerade weil der Ethos schon im Bereich der Sinne verankert ist, ist es jedoch zu kurz gegriffen, dass ein einfaches Ausbrechen oder Aussteigen aus dem Karnismus möglich ist. Hier kann mit Hilfe der Phänomenologie abermals auf die leiblichen Verflechtungen der Individuen verwiesen werden.

„[I]n Geltung befindliche Normalitäten [sind] im Zuge einer Sozialisierung uns nicht nur in einem metaphorischen Sinn in Fleisch und Blut übergegangen, sondern bilden eine komplexe Habitualisierung; die sich manifestierenden Gewohnheiten sind dann aber keine Verhaltenszüge, die man sich einfach wieder abgewöhnen könnte, wenn man sich das nur fest genug vornähme. Vielmehr schreiben sie sich schon in die Wahrnehmung ein und verbinden sich so mit einer Art der Normativität selbst“³⁸⁷.

Hier verweist Martin Huth auf die Habitualisierungen, welche sich sozusagen in unseren Leib eingeschrieben haben. Die aus tierethischer oder tierrechtlicher Sicht recht optimistische Sichtweise Melanie Joys, dass ein gesamtes Glaubenssystem als solches erkannt werden kann und sich ein Subjekt von diesem mittels einer bewussten Entscheidung distanzieren kann, ist folglich leider zurückzuweisen.³⁸⁸ Es ist demnach weder so, dass die Praxis der Nutzung gewisser Tiere eine reine Gewohnheit darstellt, noch handelt es sich dabei um Verhaltenszüge, welche nach Belieben ausgewählt werden könnten. Auch wenn somit gegen Melanie Joy argumentiert werden muss, dass dieses Entfliehen aus dem Karnismus in der leiblichen Praxis nicht umgesetzt werden kann, so sei doch auf die positiven Seiten verwiesen. Die Formulierung des Karnismus kann in Verbindung oder auf der Grundlage des leiblichen Angesprochen-Werdens eines Menschen durch ein Lebewesen einen reflexiven Prozess auslösen.

³⁸⁶ Vgl. Joy und Sezgin, *Warum wir Hunde lieben, Schweine essen und Kühe anziehen*; Siehe auch: Huth, „Die Erfahrung vom sterbenden Tier“, 302.

³⁸⁷ Huth, „Die Erfahrung vom sterbenden Tier“, 297; Siehe auch: Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 116; Francisco J. Varela, *Ethisches Können*, Edition Pandora Europäische Vorlesungen, 24 4 (Frankfurt/Main: Campus-Verl. [u.a.], 1994), 10ff; Waldenfels und Giuliani, *Das leibliche Selbst*, 183f.

³⁸⁸ Der hier verwendete Begriff „leider“ bezieht sich hier auf die sich auftuende Komplexität und der damit einhergehenden trägen Momenten der Habitualisierungen. Es wäre aus einer Tierrechtlichen- oder Tierschutzperspektive wünschenswert, wenn es so wäre, dass ein erkennen des Karnismus und eine bewusste Entscheidung dagegen genügen würde, um diesem zu entfliehen. Um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen sei auf den Soziologen Pierre Bourdieu verwiesen. Dieser zeigt durch seine soziologischen Studien, mit unter in Anschluss an Merleau-Ponty, dass die Männliche Herrschaft nicht durch bewusste Entscheidungen einfach aufgelöst werden kann. Die Unterdrückung der Frau passiert demnach auf mehreren Ebenen und so verortet der Soziologe zum Beispiel in Familien oder in Institutionen wie der Schule einen wesentlichen Reproduktionsmechanismus, welcher die männliche Herrschaft aufrecht erhält. Dabei sei zuletzt verkürzt angedeutet, dass Bourdieu feststellt, dass sogar ein ausbrechen-wollen aus diesem System immer wieder zu der Reproduktion des Systems führt. Pierre Bourdieu und Jürgen Bolder, *Die männliche Herrschaft*, 1. Aufl., [Nachdr.] (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20).

Karnismus kritisch betrachtet

Nach Joy werden wir in eine karnistisch geprägte Welt hineingeboren, wodurch die Praxis des Fleischessens nicht als besondere Überzeugung erscheint, sondern als natürlich. Ihrem Ansatz liegt, etwas verkürzt gesagt, die Überzeugung zu Grunde, dass Gleiches gleiche Behandlung verlangt. Dabei wird anhand einiger Beispiele in ihren Ausführungen einsehbar, dass Tiere, welche etwa „hinsichtlich ihrer soziokognitiven Fähigkeiten“³⁸⁹ Ähnlichkeiten aufweisen, gleich behandelt werden sollten. So verurteilt sie die gängige Praxis, dass etwa Schweine dermaßen anders behandelt werden als Hunde.³⁹⁰

Marin Huth weist eine solche Argumentation zurück, indem er gerade die Diversität zwischen einzelnen Lebewesen betont und damit auf die Unterschiede in der Mensch-Tier-Beziehung eingeht. Die menschliche Erfahrung eines Schweins kann demnach nicht dieselbe wie die menschliche Erfahrung eines Hundes sein und er lehnt im Zuge dessen die moralische Forderung ab, Lebewesen etwa aufgrund soziokognitiver Ähnlichkeiten gleich zu behandeln. Des Weiteren weist dieser die Vorstellung eines *Tieres per se* zurück, welchem wir nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch gerecht werden sollten. „Es gibt eine lebensweltliche Prästrukturierung unseres Erfahrens von, sowie unseres Umgangs mit Tieren, der sich einverleibenden Normalitäten verdankt, die wir nicht einfach korrigieren und richtigstellen können.“³⁹¹ Im Zuge dessen wird einsehbar, dass ein Außerhalb dieser Präsubjektivierung eine Art *point of view of the universe* bedeuten würde, und es dieses Außerhalb nicht geben kann.

Aus phänomenologischer Sicht wird in dieser Arbeit der Argumentation Martin Huths gefolgt, wobei an einem Punkt eine kritische Bemerkung angeführt werden soll. Trotz des Wissens über soziokognitive Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Tieren, etwa zwischen Hunden und Schweinen, ist jegliche Erfahrung mit einem solchen Lebewesen präterminiert und somit ist es unbestritten, dass sich die menschliche Erfahrung eines vermeidlichen Haustieres radikal von derer eines vermeintlichen Nutztieres unterscheidet. Die aus einer einzelwissenschaftlichen Perspektive heraus angeführten Ähnlichkeiten auf einer soziokognitiven Basis zwischen verschiedenen Spezies kann jedoch in eine phänomenologische Sichtweise integriert werden, sowie Merleau-Ponty selbst sich in seinen Werken etwa psychologischen Untersuchungen bedient. Es wäre falsch, zu sagen,

³⁸⁹ Huth, „Die Erfahrung vom sterbenden Tier“, 298f.

³⁹⁰ Vgl. Joy und Sezgin, *Warum wir Hunde lieben, Schweine essen und Kühe anziehen*; Siehe auch: Huth, „Die Erfahrung vom sterbenden Tier“, 298f.

³⁹¹ Huth, „Die Erfahrung vom sterbenden Tier“, 297.

dass die menschliche Erfahrung des Schweins dieselbe wie die eines Hundes wäre. Ebenso erscheint es jedoch verkürzt zu sein, gewisse Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen Spezies auszuklammern. Vielmehr sei darauf verwiesen, dass zum Beispiel eine Betonung der Gemeinsamkeiten von Schwein und Hund, wie etwa das Erblicken eines sterbenden Tieres, ebenfalls zum Movens für eine Hinterfragung der gängigen „etablierten und inkarnierten Wahrnehmungs- und Handlungsmuster“ führen kann.³⁹² Dabei sei auf Merleau-Ponty selbst Bezug genommen, welcher zum Beispiel durch die Integration gewisser biologischer Überlegungen, das Verhältnis zwischen Natur, Mensch und Tier auf neue Art und Weise in sein Werk integriert.³⁹³ Ebenso können wissenschaftliche Studien bezüglich der Ähnlichkeit hinsichtlich der soziokognitiven Fähigkeiten von gewissen Lebewesen ebenso in tierethische Überlegungen integriert werden.

Um es in aller Kürze zusammenzufassen, sei der Argumentation Martin Huths gefolgt, jedoch in Abgrenzung zu diesem betont, dass Ähnlichkeiten auch ohne *the point of view of the universe* erkannt werden können und somit in ethischen Belangen eine Rolle spielen können. Solche einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse können auch, in Verbindung mit einem direkten-Angesprochen-Werden zu einem Hinterfragen der gängigen Praxis führen.³⁹⁴ Die Auffassung Joys, dass gängige Praktiken oder Wahrnehmungen einfach korrigiert werden können, ist deutlich zurückzuweisen. Auch kann es keinen unbeteiligten Beobachter, welcher zwischen einem Ist- und einem Sollzustand der Mensch-Tier-Beziehung unterscheidet, geben. Es kann gegen Melanie Joy eingewandt werden, dass sie argumentiert, dass ein einfaches Erkennen des Karnismus dazu führen kann, oder soll, nach einer Überwindung dieses zu streben. Eine mögliche Infragestellung oder Verhaltensänderung kann jedoch auf keinen Fall auf ein von einer höheren Instanz vorgegebenes Ziel gerichtet sein. Viel eher muss die leibliche Verankerung jedes Lebewesens ernst genommen werden.³⁹⁵

³⁹² Vgl. Huth, 304.

³⁹³ Vgl. Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*.

³⁹⁴ Hier kann auf den aus der Psychologie stammenden Begriff der „kognitiven Dissonanzen“ verwiesen werden. Werden diese Dissonanzen zu groß und scheinen Unvereinbar, so können diese durchaus eine Hinterfragung beziehungsweise eine Verhaltensänderung mit sich bringen.

³⁹⁵ Kritisch betrachtet sei an dieser Stelle selbst die Rolle von sich vegetarisch und vegan ernährenden Personen. Vegetarismus oder Veganismus kann eine Verbesserung der Mensch-Tier-Beziehung mit sich bringen, da weniger Tiere zu Schaden kommen. Vegetarismus oder Veganismus als ethischer Idealzustand darzustellen, halte ich jedoch für eine verkürzte Sichtweise. Hier kann auf ein Interview mit Herwig Grimm verwiesen werden in welchem sich folgende Zeilen finden lassen: „Wir können nicht essen ohne schuldig zu werden“. Herwig Grimm, „Bewusster Konsum: Wie ethisch unsere Landwirtschaft wirklich ist - [GEO]“, zugegriffen 5. Juli 2018, <https://www.geo.de/magazine/geo-wissen-ernaehrung/14951-rtkl-bewusster-konsum-wie-wir-uns-ethisch-ernaehren-koennen>.

Dass ein einfaches Aussteigen aus einem karnistischen System mittels einer bewussten Entscheidung nicht möglich ist, wird einsehbar, wenn man bedenkt, dass die Unterdrückung des Tieres/der Tiere alle erdenklichen Lebensbereiche umfasst. Man denke in diesem Zusammenhang nur an den zum Teil abfälligen Sprachgebrauch mittels Tiermetaphern. Um jegliche Einwände einer deterministischen Position, aber auch die Möglichkeit eines einfachen Ausstiegs aus dem Karnismus zurückzuweisen, sei sich in dem folgenden Kapitel Merleau-Pontys Freiheitsbegriff zugewandt. Zunächst kann mit diesem jedoch verdeutlicht werden, was es bedeuten kann, die eigene gelebte Praxis zu hinterfragen.

Das Lebewesen als beständiges Fragen

Auch wenn fragwürdig bleibt, ob die Argumentation Melanie Joys in Bezug auf den Karnismus stichhaltig ist, und einige Aspekte zurückgewiesen wurden, so soll doch betont werden, dass die Überlegungen Joys zu einer Hinterfragung der gängigen Umgangsformen in den unterschiedlichen Mensch-Tier-Beziehungen führen können. Dies kann verdeutlichen, inwiefern Unterschiede zwischen einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen und der menschlichen Wahrnehmung beziehungsweise menschlicher Handlungen auftreten können und somit einen Rahmen schaffen können, in welchem gängige Praxen kritisch reflektiert oder hinterfragt werden können. Durch das leibliche Angesprochen-Werden im interspeziären Bereich kann die gängige Praxis der menschlichen Tiernutzung, als geplantes Töten von Lebewesen, hinterfragt werden. Das Auftauchen einer solchen Fragestellung, welche unsere gesamte Existenz umfasst, kann mit Merleau-Ponty folgendermaßen formuliert werden:

„Wenn wir im Verlauf unseres Lebens uns selbst zur Frage werden, so nicht deshalb, weil ein zentrales Nicht-Sein seine Übereinstimmung mit dem Sein jederzeit zu widerrufen droht, sondern weil wir selbst eine einzige beständige Frage sind, ein fortwährender Versuch, den Ort unseres Selbst innerhalb der Weltkonstellation und den Ort der Dinge um Verhältnis zu unseren Dimensionen zu bestimmen.“³⁹⁶

Das Leben selbst stellt ein ständiges Fragen dar, indem sich das Lebewesen immer positionieren muss. Konsumiert man sein Leben lang tierische Produkte und kommt der Tag, an dem durch ein leibliches Angesprochen-Werden diese Praxis hinterfragt wird, so umfasst diese Frage mehr als nur unsere Essgewohnheiten. Vielmehr können wir uns durch eine solche Fragestellung selbst zum Thema, zur Frage machen. Durch die Reflexion der eigenen Position, der eigenen Beziehungen und Handlungen können sich

³⁹⁶ Merleau-Ponty und Lefort, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 139.

Wahlmöglichkeiten und damit Handlungsmöglichkeiten auf, welche zuvor nicht in Betracht gezogen werden konnten. Somit wird verdeutlicht, dass die Auffassung, eine Ideologie einfach nach Belieben zu wählen oder abwählen zu können, zu kurz greift. Auch wenn der hier mit Merleau-Ponty beziehungsweise Martin Huth vertretene Standpunkt Veränderungen skeptischer gegenüberstehen mag, so wird hier keine deterministische Position vertreten. Viel eher wird betont, dass die eigenen Verflechtungen, die eigenen Beziehungen, die eigenen Habitualisierungen, sich direkt auf den Leib einschreiben und diese nicht einfach abgelegt werden können, jedoch auch nicht unveränderbar sind. So kann etwa der Anblick eines sterbenden Lebewesens zur Infragestellung der eigenen gelebten Praxis führen.³⁹⁷ Insofern hängt die Existenz als einzige beständige Frage untrennbar mit Merleau-Pontys Auffassung der Freiheit zusammen. Diese besteht gerade durch die individuellen Wahl- und Handlungsspielräume eines Subjekts.³⁹⁸ Auf dieses Thema der Freiheit soll im weiteren Verlauf dieser Arbeit explizit Bezug genommen werden.

Der Schritt vom Individuum zur Masse über die Freiheit

Nun sei auf der bisher erarbeiteten Basis des Blickes, des Antlitzes und der sakralen Wesen auf eine bereits angeführte Frage näher eingegangen. Wie kann es gelingen, quasi durch ein Individuum in eine Kultur einzutauchen? Wie kann es gelingen, sich nicht nur mit den nahestehenden Lebewesen verflochten zu fühlen? In diesem Kontext sei ein Zitat aus der *Phänomenologie der Wahrnehmung* herangezogen und näher analysiert. Merleau-Ponty schreibt in Bezug auf die Freiheit: „[E]s gibt diese Menschen um dich herum, die ein Sklavendasein führen, und *deine* Freiheit vermag sich nicht selbst zu wollen, ohne aus ihrer Vereinzelung sich zu lösen und *die* Freiheit zu wollen.“³⁹⁹ Hier wird sehr gut einsehbar, wie Merleau-Ponty den Schritt von der eigenen Freiheit über den Anderen/die/das Andere oder die Anderen zu der *Freiheit* versucht. Hier muss kritisch angemerkt werden, dass diese Textstelle schwer mit den bisherigen Überlegungen zu einer Ethik des Fleisches, vereinbar zu sein scheint. Wenn die *Freiheit* sich aus ihrer Vereinzelung löst, so muss die *Freiheit* hier als ethisches Ideal gelesen werden. Gerade mit den Überlegungen von Mazis wurde jedoch im bisherigen Verlauf der Arbeit einsehbar, dass es mit Merleau-Ponty möglich sein kann, von diesen hohen ethischen

³⁹⁷ Vgl. Huth, „Die Erfahrung vom sterbenden Tier“, 304.

³⁹⁸ Vgl. Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 517.

³⁹⁹ Merleau-Ponty und Böhm, 518.

Idealen abzurücken und auf die fleischlichen Verflechtungen zwischen Lebewesen zu verweisen.

Um diesem Einwand gegen die bisherige Auslegung Merleau-Pontys entgegenzutreten, sei dieser selbst herangezogen und dessen Freiheitsbegriff näher betrachtet. In seinem Hauptwerk findet sich ein gesamtes Kapitel über „*Die Freiheit*“. In der deutschen Ausgabe lässt sich zudem die Unterüberschrift „Das Alles-oder-Nichts der Freiheit“ finden.⁴⁰⁰ Merleau-Ponty stellt in diesem Kapitel zwei konträre Ansätze gegenüber. So wird der absoluten Freiheit des Subjekts ein Determinismus gegenübergestellt. Entweder das Subjekt ist, in Anlehnung an Jean-Paul Sartre, absolut frei, oder die Freiheit des Subjekts existiert nicht, es ist determiniert.⁴⁰¹ „Es scheint nur die Wahl zu geben zwischen einem wissenschaftshörigen Kausalismus, der unvereinbar bleibt mit unserem Bewußtsein von uns selbst, und der Behauptung einer absoluten Freiheit ohne jedes Außer-ih-⁴⁰²“. Christian Bermes legt im Anschluss an dieses Kapitel über die Freiheit dar, dass diese bei Merleau-Ponty nicht als absolute Freiheit gedacht werden kann. Freiheit kann nur in einer Welt existieren, in welcher wir uns zur-Welt- Seiend verhalten. „Die Freiheit muß sich manifestieren, sie muß sich in einer Handlung vollziehen lassen. [...] Absolute Freiheit wäre nur möglich, stünde das Subjekt als absolut für-sich-seiend einer an-sich-seienden Welt gegenüber, die vollständig sinnlos wäre.“⁴⁰³ So wird betont, dass das Subjekt nicht nur der Welt Sinn verleiht, sondern ebenso sehr Sinn empfängt. Das Subjekt bewegt sich in seinem Sinnhorizont. Demnach lässt sich Merleau-Pontys Freiheitsbegriff, in für diesen typischer Art und Weise, zwischen den Extremen finden. Er führt den Begriff der *bedingten Freiheit* ein und formuliert so einen Mittelweg, welcher zwischen absoluter Freiheit und Determinismus vermittelt:

„Was ist Freiheit? Geboren werden heißt in eins, aus der Welt geboren werden und zur Welt geboren werden. Die Welt ist schon konstituiert, aber nie ist sie auch vollständig konstituiert. In der ersten Hinsicht sind wir von ihr in Anspruch genommen, in der zweiten offen für unendliche Möglichkeiten. [...] Nie herrscht der Determinismus und nie die absolute Wahl, niemals bin ich bloß Ding und niemals nacktes Bewußtsein.“⁴⁰⁴

Die Welt ist zwar schon konstituiert, aber nicht so, als ob diese Konstitution abgeschlossen wäre. Vielmehr wird die Welt als etwas aufgefasst, das das Subjekt in gewisser Weise beschränkt, insofern es an einer gewissen Welt anhaftet, jedoch erst

⁴⁰⁰ Vgl. Merleau-Ponty und Böhm, 493–518.

⁴⁰¹ Vgl. Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 117; „Der Mensch kann nicht bald frei und bald Sklave sein: er ist gänzlich und immer frei, oder er ist nicht.“ Vgl. Sartre u. a., *Das Sein und das Nichts*, 766.

⁴⁰² Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 496.

⁴⁰³ Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 117.

⁴⁰⁴ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 514f.

durch diese Beschränkung wird so etwas wie *bedingte* Freiheit erst ermöglicht. Hier kann auf die Offenheit des Individuums für die Welt, auf das Zur-Welt-Sein verwiesen werden. Die Welt zeichnet sich durch ihre Unabschließbarkeit und ihre offenen Horizonte aus.⁴⁰⁵ „Wir wählen unsere Welt und die Welt wählt uns.“⁴⁰⁶ Tiere und Menschen können in diesem Zusammenhang gleichermaßen als „Koproduzent*innen von Welt“ angesehen werden.⁴⁰⁷

Merleau-Ponty erläutert, wie diese *bedingte Freiheit* zu verstehen ist: „Wir müssen nicht fürchten, unsere Wahl oder unser Handeln könnte unsere Freiheit beschränken, da vielmehr Wahl und Handeln allein uns von unseren Ankern lösen.“⁴⁰⁸ Die *Freiheit* selbst ergibt sich demnach aus den verschiedenen Handlungs- und Wahlmöglichkeiten. Diese Handlungsdimensionen finden niemals im „luftleeren Raum“ statt, sondern sind immer an konkrete Situationen, Begebenheiten und Lebewesen gebunden. Die *Freiheit* an sich zu wollen, erscheint aufgrund der bisherigen Darlegungen recht problematisch zu sein. Die Vorstellung einer *Freiheit*, ohne konkrete Lebewesen, welche sich zur-Welt-Seiend verhalten, kann ein seriöser phänomenologischer Blick ausschließlich zurückweisen. Die Freiheit muss immer an konkrete Lebewesen geknüpft sein, welche sich zur-Welt-Seiend verhalten und gerade durch ihr Handeln ihre Freiheit konstituieren.

Dieser Exkurs bezüglich der Freiheit des Subjekts ermöglicht es die angeführte Textstelle abschließend kritisch zu betrachten. Durch die herausgearbeiteten Darlegungen Merleau-Pontys wurde einsehbar, dass *die Freiheit* nicht ohne konkrete Subjekte zu denken ist. *Die Freiheit* zu wollen geht demnach damit einher, die *Freiheit* für die Lebewesen, welche ein Sklavendasein führen, zu wollen. Löst sich *die Freiheit* aus ihrer Vereinzelung, und möchte *die Freiheit*, so kann dies immer nur auf konkrete Lebewesen bezogen sein. Durch das Aufdrängen dieser zur-Welt-bezogenen Subjekte möchte deren Freiheit anerkannt werden. Demnach sei zusammengefasst festgehalten, dass der zuvor geäußerte Einwand zurückgewiesen werden kann und das Zitat entgegen der ersten Leseart sogar recht stimmig in die bisherige Auslegung Merleau-Pontys integriert werden kann. Die Freiheit kann sich aus ihrer Vereinzelung lösen, dabei bezieht sie sich jedoch immer auf konkrete Lebewesen.⁴⁰⁹

Diese Auslegung der Textstelle ermöglicht es nun zu der ursprünglichen Fragestellung zurückzukehren. Die Freiheit des einzelnen Individuums, das heißt, die eigenen Wahl-

⁴⁰⁵ Vgl. Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 118.

⁴⁰⁶ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 115; Siehe auch: Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 118.

⁴⁰⁷ Vgl. Amir, *Schwein und Zeit*, 15.

⁴⁰⁸ Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 517.

⁴⁰⁹ Vgl. Merleau-Ponty und Böhm, 493–518.

und Handlungsmöglichkeiten, können nach dem Zitat nicht gewollt werden, ohne dass auch die Freiheit des Anderen oder der Anderen gewollt wird. Hier soll Merleau-Ponty so gelesen werden, dass selbst die Beschränkung der Freiheit des/der Anderen die eigene Freiheit ebenfalls einschränkt. Dabei ist festzuhalten, dass der/die/das Andere niemals als ein Anderer/eine Andere/ein Anderes im strengen Sinn des Wortes aufgefasst wird, sondern wir immer schon bei dem/der Anderen sind. Das Individuum existiert nicht als Individuum für sich, vielmehr ist es wie in ein Netz mit den anderen Lebewesen verwoben, um es mit einem soziologischen Begriff zu sagen, es existiert in einem gewissen Feld. Die Frage, wie es nun mit Merleau-Ponty möglich sein kann, von der Bekanntschaft mit einem Individuum zu einer Verflochtenheit mit einer größeren Anzahl an Individuen zu gelangen, scheint demnach beantwortet zu sein. So kann auch die leibliche Verflechtung zwischen Individuen sich aus ihrer Vereinzelung lösen und *die Verflechtung* einer größeren Anzahl an Individuen zu wollen. Dem zugrunde liegt jedoch das primäre leibliche Angesprochen-Werden zwischen konkreten Individuen.

Betrifft man eine Halle, in der mehrere hunderte oder sogar tausende Küken aufgezüchtet werden, so wird augenscheinlich, warum es nur möglich ist, in eine Tierkultur über Beziehungen zu konkreten Lebewesen einzutauchen. Es ist unmöglich, zu den tausenden Lebewesen gleichzeitig Kontakt aufzunehmen beziehungsweise diese Lebewesen erst als solche aufzufassen, ohne den Blick auf einzelne Tiere zu richten. Schon der Titel einer wissenschaftlichen Studie kann diesbezüglich als Beleg herangezogen werden: „If I look at the mass I will never act“⁴¹⁰. Im Rahmen dieser Forschung fand Paul Slovic heraus, dass bei größerer Opferzahl weniger individuelle Züge der Opfer wahrgenommen werden und die Anteilnahme somit geringer ausfällt.⁴¹¹ Melanie Joy verweist in diesem Zusammenhang auf die Millionen Rinder, welche 2001 in Großbritannien geschlachtet wurden, weil eine Seuche vermutet wurde. Die Proteste von Tierschützerinnen und Tierschützern waren vergebens, bis über die Medien ein Bild eines jungen Kalbs namens Phoenix verbreitet wurde, dessen Geschichte die Regierung zu einem Umdenken anregte.⁴¹² Dies verdeutlicht sowohl die Rolle des direkten Angesprochen-werdens als auch die Bedeutung der Namensgebung einzelner Individuen.

⁴¹⁰ Paul Slovic, „If I Look at the Mass I Will Never Act‘: Psychic Numbing and Genocide“ (American Psychological Association, 2007), <https://doi.org/10.1037/e718332007-003>.

⁴¹¹ Vgl. Slovic; Siehe auch: Joy und Sezgin, *Warum wir Hunde lieben, Schweine essen und Kühe anziehen*, 137.

⁴¹² Der mono kausalistische Erklärungsgrund für den Kurswechsel der Regierung ist mit Sicherheit zu kurz gegriffen, dennoch trifft dieses Beispiel im Grunde einen wahren Kern. Vgl. Joy und Sezgin, *Warum wir Hunde lieben, Schweine essen und Kühe anziehen*, 137.

Weiß man, dass es sich circa um fünftausend Tiere handelt, so besteht die Gefahr, dass die Tiere nur mehr primär als homogene Masse aufgefasst werden, ohne die Gesichter, die Subjekte zu sehen. Trotz einer sprachlich recht eindeutigen Trennung zwischen individuellem Individuum und Gruppe sei betont, dass auch das Individuum nicht ohne die Gruppe wahrgenommen werden kann und dass hier fließende Grenzen auftreten.

Ausblick und weiterführende Fragestellungen

Obwohl dem Verhältnis zwischen Mensch und Tier in dieser Arbeit auf die unterschiedlichsten Arten nachgespürt wurde, wurden Fragen rund um die Sprache oder das Gespräch weitestgehend ausgeklammert. So fanden etwa Merleau-Pontys Reflexionen über die Sprache keinen Anklang in der hier vorliegenden Arbeit. In diesem Kontext könnte zunächst auf den mehrfach herangezogenen Philosophen Martin Heidegger verwiesen werden. Es wurde dargelegt, dass dieser streng zwischen Mensch und Tier unterscheidet. Dabei kommt der Sprache eine besondere Rolle zu. Für Martin Heidegger liegt die anthropologische Differenz darin begründet, dass der Mensch sprechen kann und das Tier nicht. Somit besteht ein fundamentaler Unterschied bezüglich des Ausdrucks- und Mitteilungsvermögens zwischen Mensch und Tier.⁴¹³

Auch Maurice Merleau-Ponty stellt fest, dass die Sprache wesentliche Funktionen, zum Beispiel in Bezug auf die Intersubjektivität, das Verhalten oder auch die Weltkonstitution übernimmt.⁴¹⁴ Christian Bermes fasst diesbezüglich zusammen: „Der Sprechende ist zur Welt, indem er spricht, und die Sprechenden teilen eine Welt, indem sie kommunizieren.“⁴¹⁵ Hier tut sich demnach die Frage nach dem Sprechen, dem Kommunizieren von Tieren auf und wie sich dies im konkreten, zwischenspeziären Bereich äußert. In dieser Arbeit wurde eine explizit tierethische beziehungsweise tierphilosophische Leseart Merleau-Pontys angestrebt und die direkte Auseinandersetzung mit der Sprache schien den Rahmen dieser Arbeit zu übersteigen. Doch lässt sich somit nun die Frage aufwerfen, ob und vor allem wie diese Reflexionen der Sprache bei Merleau-Ponty mit der Auffassung des tierlichen-Anderen bei ebendiesem zu denken ist. Um abermals auf die Tierkultur Bezug zu nehmen, so sei hier festgehalten, dass zum Beispiel ein menschliches Eintauchen in die „sprachliche“ Kommunikation zwischen Lebewesen wohl primär auf Nachahmung beziehungsweise Imitation beruhen kann, und somit ein wirkliches „sprachliches“ Eintauchen in eine

⁴¹³ Vgl. Payer, „Kommentar zu Heideggers ‚Sein und Zeit‘“.

⁴¹⁴ Vgl. Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, 101.

⁴¹⁵ Bermes, 99.

Tierkultur nur bedingt möglich zu sein scheint. Durch diese kurze Skizze soll verdeutlicht werden, dass gerade im Bereich der Animalität in Verbindung mit der Sprache noch einiges an unerforschtem Potential in Merleau-Pontys Darlegungen liegen könnte.

Besonders hervorzuheben ist die kritische Position innerhalb der Tierethik, welche mit Maurice Merleau-Ponty eingenommen werden kann. An mehreren Stellen in dieser Arbeit wurde dargelegt, dass mit Hilfe der phänomenologischen Herangehensweise klassische Ansätze der modernen Tierethik, wie etwa von Peter Singer oder Tom Regan kritisch betrachtet werden können und somit ein wertvoller Beitrag zur tierethischen Debatte geleistet werden kann.⁴¹⁶ In diesem Kontext sei auf die Überlegungen von Martin Huth diesbezüglich verwiesen, welche maßgeblich in diese Arbeit miteingeflossen sind. Dabei sei betont, dass zwar kritische Anmerkungen zu den einzelnen philosophischen Überlegungen getätigt wurden, es jedoch möglich wäre, eine ausführlichere, detailreichere und vollständigere phänomenologische Kritik an bestehenden tierphilosophischen Positionen zu üben. In diesem Zusammenhang sei auf die den phänomenologischen Zugang zur Tierethik verwiesen, welchen etwa Cora Diamond oder Alice Crary vertreten. Hier könnte sich eine Auseinandersetzung mit den Differenzen beziehungsweise den Gemeinsamkeiten zwischen Diamond, Crary und den in dieser Arbeit dargelegten Positionen als äußerst fruchtbar erweisen.

Ein zentraler Ausgangspunkt dieser Arbeit war die Beobachtung, dass Lebewesen zum Beispiel durch die Praxis der industriellen Tierhaltung als Objekte angesehen werden. Unter diesem Gesichtspunkt kann auf Jean-Paul Sartre verwiesen werden, welcher zu dem Bekanntenkreis Merleau-Pontys zählte. In Sartres Überlegungen zu der Beziehung zu dem Anderen/der Anderen wird deutlich, dass es hier gerade darum gehen kann, den/der Anderen Objektheit zu verleihen. So heißt es etwa in *Das Sein und das Nichts*, dass ich mich zu dem Anderen/der Anderen zurückwenden kann, „um ihm meinerseits Objektheit zu verleihen, da ja die Objektheit des Anderen meine Objektivität für den Anderen zerstört.“⁴¹⁷ Sartre könnte sich demnach eignen, um die Frage nach dem Anderen/der Anderen als Objekt von einer anderen philosophischen Position nachzugehen, wobei hervorzuheben ist, dass Tiere bei Sartre wohl eher dem Bereich des An-sich als dem Für-sich zugeordnet werden müssten und somit zum Beispiel ein Affe einem Tisch näher wäre als einem Menschen. Fruchtbar könnte eine auf Tiere ausgelegte Sartre-Auslegung jedoch im Hinblick auf die Verantwortung und den Blick sein, da diese zentrale Begriffe in *Das Sein und das Nichts* darstellen.

⁴¹⁶ Vgl. Grimm und Wild, *Tierethik zur Einführung*, 146.

⁴¹⁷ Sartre u. a., *Das Sein und das Nichts*, 636.

In der vorliegenden Auseinandersetzung wurden mehrfach Beispiele oder Überlegungen angeführt, in welchen das Angesprochen-Werden über Bilder oder Videomaterial vonstattengeht. So besteht das Wissen über gängige Praxen in Fabriken zur tierlichen Lebensmittelgewinnung meist zu großen Teilen aus Videomaterial, denn ein einfaches Besichtigen einer solchen Anlage ist vielfach unerwünscht und somit nicht möglich.⁴¹⁸ Gerade wenn man von dem leiblichen Anspruch eines Anderen, welcher mir auf einem Bildschirm erscheint, spricht, taucht die Frage nach der Leiblichkeit in Zusammenhang mit unterschiedlichen Medien auf. So kann die tatsächliche Erfahrung eines tierlichen Gegenübers wohl nicht mit der Betrachtung einer Videosequenz desselben gleichgesetzt werden, doch aber kann uns sowohl das eine als auch das andere leiblich ansprechen und betroffen machen. Die Frage kann demnach nicht lauten, ob man durch Fotos oder Videos leiblich angesprochen werden kann, sondern vielmehr worin Unterschiede bestehen können. So ist es offensichtlich, dass es mit einer vor mir stehenden Kuh mehr Interaktion geben kann, als wenn ich diese nur auf Videomaterial sehe, was auch damit einhergeht, dass ich in ersterer Situation aktiv einwirken könnte, während ich bei letzterer den dargebotenen Bildern ausgeliefert bin, insofern eine meist schon vergangene Handlung gezeigt wird. Unter diesen Gesichtspunkten könnte es von Forschungsinteresse sein, Leiblichkeit, etwa mit Merleau-Ponty, unter der Verwendung von neuen Medien differenzierter phänomenologisch zu beschreiben.

Zuletzt soll auf das Werk *Schwein und Zeit* von Fahim Amir verwiesen werden. Dieser schreibt über Tiere:

„Tiere werden hier nicht als halb so intelligent, oder ein Viertel so kreativ wie Menschen gefasst, wie dies populärwissenschaftlich so gerne geschieht, nicht als Sekundär-Entitäten ohne eigene ontologische Qualität, sondern als mächtige Koproduzent*innen von Welt. Der gesamte Apparat von Zäunen, Käfigen, Gehegen, Überwachungs- und Monitoringsystemen ist eine Antwort auf die monströse Akteurschaft von Tieren“.⁴¹⁹

Fahim Amir betont dabei vor allem die Verflechtung zwischen Mensch und Tier, wie dies in dieser Arbeit mit Merleau-Ponty dargestellt wurde. Damit erteilt er jeglichen romantischen Vorstellung, man müsse zu einer ursprünglichen Mensch-Tier Beziehung, zu einem „Naturzustand“ zurückkehren, eine Absage. Diese tierphilosophischen

⁴¹⁸ Jonathan Safran Foer berichtet, dass ihn während seiner Recherche über die Viehwirtschaft nichts so sehr beunruhigte wie die verschlossenen Türen der industriellen Tierhaltungen. So schreibt er: „Warum schließt ein Farmer seine Truthahnställe ab? Sicher nicht aus Angst, man könnte die Betriebseinrichtung oder die Tiere stehlen. Es gibt in den Ställen keine Betriebseinrichtung, die man stehlen könnte, und die Tiere sind den Aufwand nicht wert, den es bedeuten würde, eine nennenswerte Menge von ihnen abzutransportieren. Er schließt seine Türen auch sicher nicht deswegen ab, weil er fürchtet, die Tiere könnten fliehen. (Truthähne können keinen Türknopf drehen.) Und trotz der Schilder geht es auch nicht um Biosicherheit. (Und um sich vor Neugierigen zu schützen, reicht auch der Stacheldraht.) Warum also?“ Foer u. a., *Tiere essen*, 105.

⁴¹⁹ Amir, *Schwein und Zeit*, 15.

Überlegungen können insofern als Anschlusspunkt an diese Arbeit gesehen werden, insofern Fahim Amir die Akteurschaft von verschiedenen Lebewesen betont und somit zum Beispiel ihre Weigerung, Schlachthäuser zu betreten, als aktiven Widerstand auffasst. Demnach kann auch im Hinblick auf diese Arbeit die Frage aufgeworfen werden, ob die angestellten Überlegungen nicht dazu beitragen könnten, Tiere nicht primär als Opfer aufzufassen. Vielmehr könnte es darum gehen, deren Aktivitäten und Handlungen ernst zu nehmen und somit Abstand von ethischen Überlegungen zu nehmen, welche auf Mitleid aufbauen.⁴²⁰

Resümee

Generelle Konklusion

Einleitend wurde die These aufgestellt, dass Tiere durch die gelebte Praxis sozusagen zu Objekten, in gewisser Weise zu Produkten, verkommen können. Nicht zuletzt durch die tierethische Auslegung Merleau-Pontys, als auch Emmanuel Lévinas, wurde einsehbar, dass eine solche Formulierung zwar im Zuge einer Reflexion der gängigen Umgangsformen in Bezug auf die Mensch-Tier- Beziehung sinnvoll und notwendig sein kann, die These eines Tieres, eines Schweins, einer Kuh, als bloßes Produkt jedoch Grenzen aufweist. Hier wurde mehrfach auf das direkte leibliche Angesprochen-Werden durch den Anderen/die Andere/das Andere Bezug genommen. Die These des Tieres als Produkt scheint unserer Erfahrung des konkreten Gegenübers nicht gerecht zu werden, „weil wir eine leibliche Betroffenheit nicht verleugnen, wegdiskutieren oder durch die Technisierung von Abläufen völlig verunmöglichen können.“⁴²¹ Trotz den in dieser Arbeit zumindest angeklungenen Zuständen in Massentierhaltungen, trotz der teilweisen „radikale[n] Instrumentalisierung und Verdinglichung“⁴²², kann nicht geleugnet werden, dass da jemand ist, der mich angeht. Insofern ist diese hier vorliegende Arbeit in gewisser Weise als Plädoyer für die Öffnung der Erfahrung des/der tierischen Anderen zu verstehen. Mit Derrida kann gesagt werden, dass der Mensch nach dem Tier kommt und somit immer schon in einer Welt lebt, welche auch Tiere bewohnen. Mit Merleau-Ponty kann das Ineinander von Lebewesen an dieser Stelle abermals besonders herausgehoben werden. Dabei ist zu betonen, dass dieses Plädoyer, insofern wir immer schon in einer zwischenleiblichen Beziehung mit dem/der Anderen stehen, konkretisiert werden muss.

⁴²⁰ Vgl. Amir, 18f.

⁴²¹ Huth, „Ihr Tod geht uns an. Eine Phänomenologie des Sterbens von Tieren“, 59.

⁴²² Huth, 66.

Hierbei kann auf die herausgearbeitete Sonderstellung des Blickes Bezug genommen werden und sich der Bedeutung des Hinsehens, wie auch des Wegblickens, wortwörtlich vor Augen führen zu können und deren ethische Dimensionen zu berücksichtigen. Um wesentliche Elemente dieses Plädoyers festzuhalten, sei Martin Huth herangezogen:

„In der westlichen Gesellschaft, in der Adorno und Horkheimer zufolge Objektivierung von Tieren eine die Praxis determinierende Rolle spielt – mit allen negativen Folgen für die betreffenden Tiere und zumindest die direkt involvierten Menschen – sollte es als Recht und zugleich als Pflicht der Bürger_innen gelten, die Erfahrung des sterbenden Tieres ausgesetzt zu werden. Nur so kann die Verantwortung für unser Handeln offen gehalten werden, können wir nicht nur abstrakt, sondern konkret, aus der Erfahrung, wissen, was in unseren kollektiven und individuellen Praktiken auf dem Spiel steht. Wie dieser Verantwortung nachgekommen wird, liegt jeweils in der Verantwortung der handelnden Personen, nämlich unser aller.“

Worauf im Zuge dessen und im Anschluss an Merleau-Ponty noch einmal mit Nachdruck verwiesen werden soll, ist, dass es immer konkrete Individuen sind, dass es immer eine bestimmte Situation ist, in welcher die Mensch-Tier-Beziehung vonstattengeht. Es macht demnach einen Unterschied, ob man ein Stück Fleisch in einem Supermarkt kauft, ohne explizit dessen Ursprung zu kennen, oder besser gesagt, das Wissen über dessen Ursprung so gut als möglich verleugnet, oder ob man zum Beispiel wie die Einwohner gewisser Polargebiete explizit auf das Fischen als Ernährungsgrundlage angewiesen sind. Gerade aufgrund dieser konkreten Situationen, welche immer in einem anderen Kontext auftreten und von Individuum zu Individuum differenziert zu betrachten sind, ist es, wie mit Merleau-Ponty bereits argumentiert wurde, unmöglich, generelle Schlüsse zu ziehen. Doch gerade in Anbetracht der je konkreten, individuellen und vereinzelter Situation, ist jeder und jede Einzelne gefragt, sich seiner Verantwortung für den Anderen/die/das Andere bewusst zu werden und dementsprechend zu handeln.

Im Zuge dessen spielt Huth auf den Begriff der Verantwortung bei Jacques Derrida an, welcher betont, dass die Verantwortung übernommen werden muss, „um ihre ethisch-politische Relevanz ernst zu nehmen.“⁴²³ Hier kann interpretativ festgehalten werden, dass Veränderungen in Bezug auf die gängigen Umgangsformen zwischen Menschen und den verschiedenen Tieren nur möglich sind, wenn die auferlegte Verantwortung auch tatsächlich übernommen wird. Diese Verantwortung kann nicht nur ein Bewusstmachen oder Abschätzen der Folgen und Auswirkungen der eigenen Handlungen mit sich bringen, sondern diese Einsichten können, als Übernahme der eigenen Verantwortung, auch in zukünftigen Entscheidungen miteinfließen. Dabei muss hervorgehoben werden, dass einem ethischen Wollen immer zunächst ein ethisches Können vorrausgehen muss.

⁴²³ Huth, 71 Siehe auch: ; Jacques Derrida, *Gesetzeskraft: der „mystische Grund der Autorität“*, übers. von Alexander García Düttmann, Edition Suhrkamp (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998).

Gerade in Hinblick auf das Übernehmen von Verantwortung spricht Huth in dem angeführten Zitat explizit davon, dass es nicht nur ein Recht, sondern auch eine Pflicht geben könnte, dass Menschen direkt mit der Erfahrung eines sterbenden Tieres konfrontiert werden. Wir alle sind verantwortlich für den Umgang mit dem Anderen/der Anderen und diese uns auferlegte Bürde fängt bereits auf der Ebene des Blickens an. Gerade der Anblick eines leidenden, eines sterbenden, eines getötet werdenden Lebewesens kann mit einer Affektion einhergehen, welche bis zum Nicht-wahr-haben-wollen oder zum Wegblicken reichen kann.

Hier, in der konklusiven Zusammenschau sei die einleitende These des Tieres/der Tiere als Objekt/e wieder aufgegriffen. Im Zuge dessen wird ersichtlich, warum in der vorliegenden Arbeit der Tod, das Getötet-Werden eines Lebewesens eine derart wichtige Rolle zukommt. Das absichtsvolle Töten, oder die gewollte Tötung eines Anderen/einer Anderen stellt in ethischer Hinsicht wohl die plakativste Form der Instrumentalisierung des Gegenübers dar, insofern die Tötung gerade auf die Beseitigung des Anderen/der Anderen abzielt..⁴²⁴

In Bezug auf die mehrfach angeführte Instrumentalisierung von Lebewesen muss festgehalten werden, dass sich in dieser Arbeit zwar generell gegen die Behandlung eines/einer Anderen als bloßes Objekt gewehrt wurde, hier aber mit Sicherheit auch zu differenzieren ist. So wurde unter Anderem einsehbar, dass zum Beispiel das Feld der Tierversuche eine sehr kontrovers geführte Debatte mit sich bringt und immer wieder die Frage aufwirft, inwiefern Tiere zu einem „höheren Nutzen“ für andere Lebewesen herangezogen werden dürfen. Auch hier kann nur betont werden, dass Tierversuch nicht gleich Tierversuch ist, dass es verschiedene Formen und Risiken gibt und im Zuge dieser Arbeit betont werden muss, dass jede Situation einzeln, je nach dem gegebenen Kontext zu beurteilen ist. Hierbei sei festgehalten, dass Menschen in solchen Situationen derart auf Lebewesen einwirken, dass sie sich sogar vor deren Blicken, vor deren Ansprüchen zu wehren und zu schützen versuchen. Als weiterer Denkanstoß könnten in diesem Zusammenhang ausgebildete Hunde betrachtet werden, welche zum Beispiel als Lawinensuchhunde oder auch als Betreuungshunde für eingeschränkte Personen fungieren können. Hier werden die Fähigkeiten von bestimmten Lebewesen zum Teil für menschliche Zwecke instrumentalisiert, obgleich mit Merleau-Ponty vor allem betont werden muss, dass selbst ein mittels klassischer Konditionierung trainierter Hund immer noch aktiv auf diese Reize reagieren muss und demnach ein bloßer Objektcharakter mit

⁴²⁴ Vgl. Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen*, 175.

Sicherheit nicht zu verorten wäre. Vielmehr verdeutlicht gerade das Beispiel eines Betreuungshundes, welcher Menschen durch verschiedene Tätigkeiten dabei behilflich sein kann, ihren Alltag zu meistern, dass es hier um eine Beziehung zwischen Mensch und Tier geht. Im Zuge dieser Verflechtung könnte es von wesentlichem Forschungsinteresse sein, Merleau-Pontys Überlegungen zum erweiterten Körperschema zum Beispiel im Hinblick auf die Beziehung zwischen sehbehinderter Person und Blindenhund zu beschreiben und darzulegen.

In Bezug auf die im Exposé dieser Arbeit gestellten Frage, welche Bedeutung dem Blick in der zwischenleiblichen Situation zukommt, wurde mit Hilfe von verschiedenen philosophischen Herangehensweisen versucht, dessen Stellenwert fachlich fundiert zu untermauern. Dabei muss hier abschließend und zusammenfassend erwähnt werden, dass der Blick, beziehungsweise das Angesprochen-Werden zwar in ethischen Diskursen diskutiert werden kann, dieser Blick, dieser Anspruch selbst jedoch die Grundlage für jegliche ethische Auseinandersetzung liefert. Im Hinblick auf seine autobiographische Thematisierung hält Jacques Derrida fest: „Die Tiere blicken/gehen mich an (*me regarent*).“⁴²⁵ Durch den in der deutschsprachigen Ausgabe von dem Werk Derridas gesetzten Schrägstrich wird einsehbar, dass nicht zu unterscheiden ist zwischen dem Anblicken und Angehen. Das Anblicken und Angehen als zwei nicht voneinander zu trennende Phänomene. Mit dem Blick selbst geht der Anspruch einher. Es gibt kein Anblicken eines/einer Anderen, ohne angesprochen zu werden.

Gerade weil dem Blick eine derart tragende Rolle in den in dieser Arbeit angestellten ethischen Überlegungen zukam, sei in dieser Zusammenschau noch eine kritische Bemerkung angefügt, um dem Phänomen gerecht zu werden. Wenn, wie im vorhergehenden Absatz argumentiert wurde, der Blick nicht vom Anspruch und der Anspruch nicht vom Blick zu trennen sein kann, könnte die berechtigte Frage auftauchen, wie dies mit sehbehinderten oder blinden Lebewesen argumentativ haltbar ist. Ohne die Bedeutung des Blickes an dieser Stelle zu schmälern, geht es um ein sinnliches Abtasten der Welt.⁴²⁶ In *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, in einer Passage, in der sich Merleau-Ponty dem Blick zuwendet, verweist der Philosoph auf den Tastsinn, auf das „berührende Abtasten, wo der Fragende und das Befragte näher beieinander sind und wovon das Tasten des Auges schließlich eine bemerkenswerte Spielart darstellt.“⁴²⁷ Es wird verdeutlicht, dass das Abtasten meines Blickes eines Gegenstandes mit dem Abtasten

⁴²⁵ Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 64.

⁴²⁶ Vgl. Merleau-Ponty und Lefort, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 172ff.

⁴²⁷ Merleau-Ponty und Lefort, 175.

meiner Hände des gleichen Gegenstandes zumindest Strukturäquivalenzen aufweist. Was mit diesen Überlegungen in Hinsicht auf den hervorgebrachten Einwand verdeutlicht werden soll, ist, dass der Blick zwar eine nicht zu unterschätzende Rolle einnehmen kann, es jedoch im Allgemeinen um den generellen Weltbezug des Subjekts geht. Der Anspruch eines/einer Anderen kann genauso durch Geräusche, durch Laute, aber auch durch Berührungen aufgehen.

In diesem Kontext sei eine bereits angeführte Szenerie abermals herangezogen. Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen eines Versuchslabors schützen sich, frei nach dem Sprichwort „Aus den Augen aus dem Sinn“ vor den Blicken der Versuchstiere durch blickdichte Käfige.⁴²⁸ Hier kann die Überlegung angestellt werden, dass sich die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen auch vor den Geräuschen der Tiere schützen müssten und selbst dann, wenn das Lebewesen hinter blick- und schalldichten Wänden sitzt, kann die Tatsache nicht geleugnet werden, dass da jemand ist, der mich leiblich angeht, der mich betrifft. Der „Schutz“ vor den Blicken, der „Schutz“ vor den Geräuschen zeugt ja gerade von dieser Affiziertheit, von dieser Verantwortung für den Anderen/die/das Andere. Sobald dieser Anspruch, sei es durch eine Berührung, einen Blick, ein Geräusch einmal gestellt worden ist, kann er trotz noch so vieler Maßnahmen nicht geleugnet werden. Das Wissen um das Lebewesen in dem verschlossenen Käfig kann ausreichen, um den Anspruch aufrecht zu erhalten.

Um diese Überlegungen auszuweiten sei in Bezug auf Tiertransporte auch die Frage aufgeworfen, inwiefern zum Beispiel die Belüftungsschlitze nicht unbedingt auf das Wohl der in den Lastwagen transportierten Tiere ausgelegt sind. Natürlich kann argumentiert werden, dass größere Schlitze den Lebewesen einen besseren Blick nach draußen ermöglichen würden und in Folge dessen vielleicht zu erhöhtem Stresspotential führen würden, dennoch sei an dieser Stelle die Behauptung angestellt, dass diese nicht allzu große Beschaffenheit der Belüftungsschlitze auch den Zweck erfüllt, Menschen vor den vorbeifahrenden Lebewesen und deren Anspruch zu bewahren. Solange man keine Wahrnehmung, keine Erfahrung davon hat, was und vor allem wer sich in einem solchen Lastkraftfahrzeug verbirgt, so kann auch kein Anlass gegeben sein, sich angesprochen zu fühlen. Habe ich jedoch einmal, und sei es nur durch ein Foto oder Videomaterial, eine Erfahrung oder Wahrnehmung der Lebewesen in solchen Transportmitteln gemacht, scheint es schwierig, bei dem bloßen Anblick eines solchen Tiertransporters das

⁴²⁸ Vgl.: Linda Birke in: Acampora, *Corporal compassion: Animal ethics and philosophy of body*; Siehe auch: Huth, „INTERANIMALITY AND ANIMAL ENCOUNTERS THE PHENOMENOLOGY OF HUMAN-ANIMAL RELATIONS“, 172.

eigentümliche, ja in diesem Sinne fast schon anonyme Angesprochen-Werden zu leugnen.

Im Hinblick auf diese Anonymität kann die Auseinandersetzung mit der Tierkultur zusammenfassend festgehalten werden, dass sich ein laterales Eintauchen in eine Kultur durch eine direkte Begegnung mit einem/einer Anderen vollziehen kann. Insofern kann der von einem Lebewesen gestellte Anspruch sich auf nicht nur dieses beziehen, sondern auch auf andere. Rachel McCann legt im Anschluss an Merleau-Pontys Überlegung zum Fleisch dar:

„This relational field, the flesh, is a milieu of constant, transformative exchange. Sensuous and spatial things and places transform me moment by moment. [...] Interacting with human others transforms me as well, as they present new possibilities for interpreting and interacting with the world.“⁴²⁹

Dieses Zitat kann ohne weiteres auch im Hinblick auf den interspeziären Bereich verstanden werden. Das Lebewesen wurde in dieser Arbeit unter anderem als Verknüpfung von Verhältnissen aufgefasst.⁴³⁰ Jede Begegnung mit einem/einer Anderen wirkt sich auf die eigene Wahrnehmung, das eigene Verhalten aus. Insofern kann hier auch noch einmal einsehbar werden, inwiefern Wahrnehmung durchaus etwas ist, das eingebettet in einer kulturellen Umgebung und in Auseinandersetzung mit dieser entsteht und somit auch kulturelle Unterschiede hinsichtlich der Wahrnehmung zu beobachten sein können.

In Anbetracht des Wandels im Tierbild Merleau-Pontys sei zusammenfassend festgehalten, dass der Philosoph den je konkreten Weltbezug eines Individuums ernst nimmt. Der Mensch hat einen anderen Weltbezug, eine andere Art, einen Leib zu haben, als ein Schwein, aber auch als ein Igel. Hier wurde unter anderem mit Derrida an Merleau-Ponty angeknüpft. Damit verschiebt, vervielfältigt und verkompliziert sich die Frage nach dem Unterschied zwischen Mensch und Tier, wenn man in Betracht zieht, dass es nicht das Tier *per se* gibt. So wurde in Anlehnung an die Formel der anthropologischen Differenz unter anderem in Form einer Ungleichung festgehalten, dass sich jede Art, jedes Lebewesen durch seine eigene, je konkrete Art, Leib zu sein und Welt zu haben, auszeichnet. Merleau-Ponty geht von der These aus, dass sich Lebewesen zur Welt verhalten. Wie auch immer die Beziehung zwischen Mensch und Tier in den unterschiedlichsten konkreten Situationen aussehen mag, trotz all der in dieser Arbeit

⁴²⁹ Rachel McCANN, „A Sensuous Ethics of Difference“, *Hypatia* 26, Nr. 3 (August 2011): 499, <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01207.x>.

⁴³⁰ Vgl: Saint-Exupéry, *Pilote de guerre*, 171, 174 zitiert nach: ; Merleau-Ponty und Böhm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 518.

angesprochenen Instrumentalisierungsversuchen von Lebewesen kann mit und im Anschluss an Merleau-Ponty die tierliche Wahrnehmung der Welt, das tierliche Verhalten, in den Mittelpunkt gerückt werden. Insofern sind animot/Tiere zwar unter gewissen Umständen Instrumentalisierungsprozessen ausgesetzt, mit dem herausgearbeiteten Tierbild kann jedoch auf die einzelnen Individuen verwiesen werden, welche sich aktiv mit ihrer Umwelt ihre Welt erarbeiten und somit wie Menschen als wesentliche „Koproduzent*innen von Welt“ angesehen werden müssen.⁴³¹ Es sind einzelne Subjekte, einzelne Lebewesen, welche immer in Verbindung, in aktivem Austausch mit der eigenen Umwelt stehen. Obwohl man Lebewesen instrumentalisieren kann, obwohl man sie so behandeln kann, als wären es bloße Objekte, bleibt es ein „als ob“. Gerade dadurch, dass hier von Objektivierung des Anderen/der Anderen gesprochen wird, wird verdeutlicht, dass es sich bei dem/der Anderen um kein Objekt, sondern ein Lebewesen handelt.

In dieser Hinsicht wurde mit Merleau-Ponty dargelegt, dass die These eines Tieres als Maschine oder als Automat, wie dies etwa Descartes vertritt, nicht mit der menschlichen Wahrnehmung von Lebewesen in Einklang zu bringen ist. Das Verhalten eines Lebewesens weist demnach auch komplexere Strukturen auf, als dies mit einer einfachen Reiz-Reaktions-Lehre zu verstehen und zu erklären wäre. Um die Frage der Mensch-Tier-Differenz nun zusammenfassend abzuschließen sei ein Zitat von Rachel McCann herangezogen:

„Ethical encounter with the other requires a nuanced consideration of both sameness and difference. Merleau-Ponty's conception of the flesh configures the structure of being as continually in touch with itself through a process of differentiation, as the flesh seeks to experience itself through the relational act of perception.“⁴³²

Dieses Zitat kann im Zuge dieser Arbeit die zwischenleibliche Verknüpfung auf der Basis des Fleisches verdeutlichen. Zum einen kann hier quasi der erste Teil dieser Arbeit, in welchem es primär darum ging, Merleau-Pontys Darlegungen bezüglich des Tieres/der Tiere herauszuarbeiten, abermals in ethischer Hinsicht betrachtet werden. Dabei sei explizit erwähnt, dass in dieser Arbeit Ethik nicht als Spezialdisziplin angesehen wird. Demnach wird ersichtlich, dass die Überschrift, „Der Schritt in die Praxis“⁴³³ zumindest mit Vorsicht zu genießen ist, da ja auch der erste Teil nicht fernab jeglicher Ethik sein

⁴³¹ Vgl. Amir, *Schwein und Zeit*, 15.

⁴³² McCANN, „A Sensuous Ethics of Difference“, 497 Es ist davon auszugehen, dass McCann dieses Zitat primär in Hinblick auf die zwischenmenschliche Beziehung formuliert wobei es sich genauso gut für die Beschreibung der Begegnung zwischen Mensch und Tier beziehungsweise zwischen Tier und Tier heranziehen lässt.

⁴³³ Grimm und Otterstedt, *Das Tier an sich*, 276.

kann. Die Frage, wie diese Grenze zwischen Mensch und Tier verlaufen mag, ist selbst schon eine zutiefst ethische Fragestellung und die Beantwortung hängt wesentlich damit zusammen, wie sich der Umgang zwischen einzelnen Lebewesen gestaltet. Diese Frage taucht immer in konkreten Situationen auf und wird durch die gelebte Praxis immerfort beantwortet. Mit Jacques Derridas kann festgehalten werden, dass die Grenze zwischen Mensch und dem Tier/den Tieren/Animot/dem TierWort, von dem gezogen und gesetzt wird, welcher sich Mensch nennt. Explizit betont und hervorgehoben sei, dass diese Grenze somit weder einheitlich verläuft noch unveränderlich ist. Vielmehr wird das, was sich Mensch nennt und das, was als Tier/Tiere/Animot/TierWort bezeichnet wird, durch den gegenseitigen Umgang in den je konkreten Begegnungen bestimmt, wobei hier auf die beidseitige Akteur/innenschaft verwiesen werden muss.

Beschäftigt man sich eingehend mit Phänomenen wie etwa der Massentierhaltung, so scheint es trotz einer theoretischen Ablehnung dieses Systems schwierig zu sein, die eigenen Auswirkungen des Handelns zu reflektieren. Eine Umstellung auf eine vegetarische oder vegane Lebensweise einer Person wird vielleicht zunächst keine unmittelbaren Veränderungen mit sich bringen und der Umgang mit Tieren wird sich dadurch auf industrieller Ebene nicht wirklich verändern. So gesehen könnte immer wieder der Vorwand hervorgebracht werden, dass es keinen Unterschied macht, ob man jetzt gerade, wie etwa seine Mitmenschen, tierische Produkte verzehrt oder nicht. Diese Arbeit abschließend soll diese Argumentation zurückgewiesen werden. Lévinas hält fest, dass die Verantwortung niemals übertragbar ist.⁴³⁴ Auch wenn ich weder die Kuh, welche eine Kalb gebären muss, um Milch zu geben, noch das besagte Kalb kenne, das unmittelbar nach der Geburt von seiner Mutter getrennt werden muss, damit es die für menschliche Zwecke genutzte Milch nicht trinkt und damit Umsatzeinbußen verursachen würde, so ist diese einmal erkannte Verantwortung immer da und kann nicht von der Hand gewiesen werden. Es ist meine Entscheidung, es ist die Entscheidung jedes einzelnen, ob man beim Einkaufen zur tierischen Milch greift, oder eine pflanzliche Alternative wählt, ob man Fleisch konsumiert oder nicht. Gerade im Hinblick auf die bestehende Verflechtung mit den uns umgebenden Lebewesen ist zu betonen, dass eine solche Entscheidung, zum Beispiel sich vegetarisch oder vegan zu ernähren, nicht im luftleeren Raum entsteht und diese vielleicht andere Menschen zum Nachdenken anregt,

⁴³⁴ Vgl. Lévinas und Nemo, *Ethik und Unendliches*, 76.

oder sogar eine öffentliche Diskussion entstehen lässt oder am Leben erhält, ob auf die uns auferlegte Verantwortung nicht adäquater geantwortet werden könnte.⁴³⁵

Abschließende Kritik an der Überschrift

Der Titel der hier vorliegenden Arbeit lautet *Das Angesprochen-Werden in der Mensch-Tier-Beziehung* und im Laufe der Auseinandersetzung mit dieser Thematik wurde gerade die Formulierung „Mensch-Tier-Beziehung“ immer wieder kritisch begutachtet. Gerade weil das Feld der Mensch-Tier-Interaktion ein derart breites und vielschichtiges ist, läuft eine solche Formulierung Gefahr, einen unglaublich komplexen Sachverhalt verkürzt darzustellen. Es wurde mit Merleau-Ponty argumentiert, dass in der Mensch-Tier-Beziehung die konkreten Situationen und damit die konkreten betreffenden Lebewesen zu berücksichtigen sind. Demnach muss aus phänomenologischer Perspektive immer auf die sich hinter dem Wort Tier versteckenden Lebewesen verwiesen werden. In diesem Zusammenhang wurde mit Jacques Derrida der Neologismus „animot/ TierWort“ eingeführt. „[V]on dem Tier (l'Animal) im Allgemeinen Singular zu sprechen, ist vielleicht eine der größten – und systematischsten – Dummheiten (bêtises) derer, die sich Menschen nennen.“⁴³⁶ Jacques Derrida legt dar, dass die verschiedenen Lebewesen unter anderem durch die singuläre Formulierung „das Tier“ menschlicher Unterwerfung und Gewalt ausgesetzt sind.⁴³⁷

In diesem Sinne erscheint die Überschrift mehr als problematisch und vielleicht wäre es angemessener, von „Mensch-Animot/TierWort-Beziehung“ zu sprechen oder noch allgemeiner gehalten „Das Angesprochen-Werden zwischen Lebewesen“. Dennoch sei die Wahl der Formulierung der Überschrift damit begründet, dass sie näher betrachtet gerade das sich eröffnende Spannungsfeld aufzeigt und ausleuchtet. Auch diese Arbeit wurde so aufgebaut, dass sich zunächst unter einer typisch eurozentristischen philosophischen Frage dem Thema genähert wurde: Wie unterscheidet Merleau-Ponty zwischen Mensch und Tier? Erst nach und nach wurde herausgearbeitet, dass es mit dem

⁴³⁵ Hier soll ein praktizierter Veganismus keinesfalls als ethisches Ideal darstellt werden, nur als eine vielleicht adäquatere Antwort auf die uns auferlegte Verantwortung. Gerade wenn es um das Kaufverhalten geht wäre zum Beispiel der Erwerb eines veganen Produkts einer Firma welches in der Produktion Menschenrechte missachtet auch mehr als kritisch zu hinterfragen. Des Weiteren muss auch in diesem Plädoyer für Veganismus immer die konkrete Situation beachtet und berücksichtigt werden. Hier wird davon ausgegangen, dass Menschen, vor allem in westlichen Kulturkreisen die Wahl haben, zu welchem Produkt sie beim Einkaufen greifen und eine rein vegetarische oder vegane Lebensweise auch aus gesundheitlichen Gründen unbedenklich erscheint. Eine, aus Mangel an ökonomischen Kapital, hungernde Person hat in dieser Hinsicht wenig bis gar keinen Spielraum, da sie möglicherweise darauf angewiesen ist, Nahrung von anderen Menschen oder karikativen Einrichtungen zu erhalten.

⁴³⁶ Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 70.

⁴³⁷ Vgl. Derrida, 50.

Phänomenologen möglich ist, zunächst die hierarchischen Strukturen zwischen Mensch und Tier zu hinterfragen und die Frage nach der Anthropologischen Differenz vollkommen zu verwerfen. Somit wurde mit Merleau-Ponty, aber auch mit Jacques Derrida betont, dass es vielschichtige Verflechtungen zwischen unterschiedlichen Lebewesen gibt, und dass „das Tier“ differenzierter zu betrachten ist, als so etwas wie eine homogene Gattung, welche man dem Menschen gegenüberstellen könnte. Es handelt sich um konkrete Lebewesen, um Individuen, mit welchen wir immer schon In-der-Welt sind. Während Merleau-Ponty dies mit der *Interanimalität*⁴³⁸ zum Ausdruck bringt, spricht Derrida von „Mit-dem-Tier-Sein“ („être-avec-l’animal“)⁴³⁹. Demnach kann der Verlauf dieser Arbeit eine Entwicklung widerspiegeln, welche sich von der klassischen Mensch-Tier-Trennung abwendet, um zu betonen, dass es ein grundsätzliches Mit-dem-Tier- Sein gibt. Eine Welt ohne das Tier/ die Tiere/ Animot/das TierWort wäre nicht denkbar.

Die zuvor angesprochene Gewalt und der Unterwerfung des Tieres äußert sich nach Derrida

„durch Genexperimente, durch die Industrialisierung dessen, was man die Tierfleisch-Nahrungsmittelproduktion nennen kann; durch massive künstliche Besamung, durch immer gewaltigere Genmanipulationen; dadurch, dass das Tier nicht nur auf übersteigerte Reproduktion und Reproduktion von Fleisch als Nahrungsmittel reduziert wird (Hormone, genetische Kreuzungen, Klonen usw.) sondern auf alle Arten anderer Zielsetzungen im Dienste eines bestimmten menschlichen Seins und mutmaßlichen Wohls des Menschen.“⁴⁴⁰

Auf die unterschiedlichsten Arten wurde versucht, die gängige Praxis der Tiernutzung zu reflektieren, beziehungsweise den gängigen Umgang mit Lebewesen unter ethischen Gesichtspunkten in Frage zu stellen. Dabei wird darauf verzichtet, Bilder leidender Lebewesen einzufügen, beziehungsweise diese zu detailreich in Worten zu schildern, da trotz dem besagten Interesse der Tierindustrie ein Großteil der Menschen weiß, was passiert oder zumindest, und sei es nur flüchtig, mit derlei Bildern konfrontiert wird beziehungsweise wurde. Jacques Derrida nennt solche Bilder pathetisch, insofern sie „auf pathetische Weise die gewaltige Frage des Pathos und, eben gerade, des Pathologischen, des Leidens, des erbarmenden Mitgefühls (*pitié*) und des Mitleid(en)s (*compassion*) aufwerfen.“⁴⁴¹ Insofern kann nur wiederholt werden, dass die Konfrontation mit derartigen Themen wie der Tierfleisch-Nahrungsmittelproduktion dazu führen kann, die

⁴³⁸ Merleau-Ponty, Séglaard, und Köller, *Die Natur*, 240 [227].

⁴³⁹ Vgl. Derrida, *Das Tier, das ich also bin*; Zitiert nach: Till, *Die Stimme zwischen Immanenz und Transzendenz*, 205.

⁴⁴⁰ Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 50.

⁴⁴¹ Derrida, 51.

Lebewesen hinter dem gewaltigen System zu sehen. *The ghosts in our Machine*⁴⁴² lautet ein Titel eines Dokumentarfilms und man könnte zusammenfassend festhalten, dass es in dieser Arbeit mitunter auch darum geht, diesen Geistern in unseren Maschinen, diesen Lebewesen, Platz einzuräumen. Platz um diese Individuen als Individuen aufzufassen und damit die Möglichkeit zu schaffen, sich angesprochen zu fühlen. Auch wenn es angenehmere Themen geben mag, so kann dieser einmal aufgetauchte Anspruch nicht geleugnet werden, denn, ich bin „es, der den Anderen trägt, der für ihn verantwortlich ist. [...] Meine Verantwortlichkeit ist nicht übertragbar, niemand könnte mich ersetzen.“⁴⁴³

⁴⁴² Liz Marshall, *The Ghosts in Our Machine*, Documentary, 2013.

⁴⁴³ Lévinas und Nemo, *Ethik und Unendliches*, 76.

Literaturverzeichnis

- Amir, Fahim. *Schwein und Zeit: Tiere, Politik, Revolte*. Originalveröffentlichung, Erstausgabe, 1. Auflage. Nautilus Flugschrift. Hamburg: Edition Nautilus, 2018.
- Babka, Anna, und Gerald Posselt. *Gender und Dekonstruktion: Begriffe und kommentierte Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie*. UTB Philosophie, Literaturwissenschaft 4725. Wien: Facultas, 2016.
- Bakewell, Sarah. *Das Café der Existenzialisten: Freiheit, Sein und Aprikosencocktails: mit Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Maurice Merleau-Ponty und anderen*. Übersetzt von Rita Seuß. München: C.H. Beck, 2016.
- Baldwin, Thomas. „Introduction“. In *The World of Perception*, 2008.
- Balluch, Martin. *Der Hund und sein Philosoph: Plädoyer für Autonomie und Tierrechte*. 2. Auflage. Wien: Promedia, 2015.
- Bannon, Bryan E. „Animals, Language, and Life: Searching for Animal Attunement with Heidegger and Merleau-Ponty“. *Environmental Philosophy* 6, Nr. 1 (2009): 21–34.
- Behnke, Elisabeth A. „From Merleau-Ponty’s Concept of Nature to an Interspecies Practice of Peace“. SUNY series in contemporary continental philosophy. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1999.
- Bermes, Christian. *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*. 3., aktualisierte Aufl. Zur Einführung 299. Hamburg: Junius, 2012.
- Bourdieu, Pierre, und Jürgen Bolder. *Die männliche Herrschaft*. 1. Aufl., [Nachdr.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20.
- Boyd, Andrew. *Daily afflictions: the agony of being connected to everything in the universe*. 1st ed. New York: W.W. Norton, 2002.
- Buchanan, Brett. *Onto-ethologies: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. SUNY series in environmental philosophy and ethics. Albany: SUNY Press, 2008.
- Camenzid, Samuel. „Der Paratext in Immanuel Kants Metaphysik der Sitten und seine (tier-)ethischen Implikationen“, o. J.
- Churchill, Scott D. „Encountering the Animal Other: Reflections on Moments of Empathic Seeing“. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* 6, Nr. sup1 (August 2006): 1–13.
<https://doi.org/10.1080/20797222.2006.11433929>.
- Claudel, Paul. „Interroge les animaux“. *Le Figaro littéraire* 129, Nr. 9 (1948).
- Cora Diamond. „Eating Meat and Eating People“. *Philosophy* 53, Nr. 206 (1978): 465–79.

- Crary, Alice, und University of Arkansas Press. „Minding What Already Matters: A Critique of Moral Individualism“. *Philosophical Topics* 38, Nr. 1 (2010): 17–49.
<https://doi.org/10.5840/philtopics20103812>.
- Decker, Oliver, Johannes Kiess, und Elmar Brähler. „Die stabilisierte Mitte Rechtsextreme Einstellung in Deutschland 2014“, o. J., 75.
- „Dem Lachen der Tiere auf der Spur - ORF ON Science“. Zugegriffen 15. Juni 2018.
<http://sciencev1.orf.at/news/134070.html>.
- Derrida, Jacques. *Das Tier, das ich also bin*. Herausgegeben von Peter Engelmann. Übersetzt von Markus Sedlaczek. 2., durchgesehene Auflage. Passagen Forum. Wien: Passagen Verlag, 2016.
- . *Die Schrift und die Differenz*. Übersetzt von Rodolphe Gasché. 12. Auflage. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 177. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- . *Gesetzeskraft: der „mystische Grund der Autorität“*. Übersetzt von Alexander García Düttmann. Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Descartes, René. *Descartes: Selected philosophical writings*. Cambridge University Press, 1988.
- . „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie in denen das Dasein Gottes und die Verschiedenheit der menschlichen Seelen vom Körper bewiesen werden“. In *Philosophische Schriften in einem Band*, o. J.
- Descartes, René, Rainer Specht, und Ernst Cassirer. *Philosophische Schriften in einem Band*. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1996.
- Descartes, René, und Christian Wohlers. *Die Prinzipien der Philosophie: lateinisch-deutsch*. Philosophische Bibliothek, Bd. 566. Hamburg: F. Meiner, 2005.
- Diamond, Cora, Christoph Ammann, und Andreas Hunziker. *Menschen, Tiere und Begriffe: Aufsätze zur Moralphilosophie*. Orig.-Ausg., 1. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2017. Berlin: Suhrkamp, 2012.
- Ebner, Klaus, Ulrike Kadi, und Helmuth Vetter, Hrsg. *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Philosophische Bibliothek, Bd. 555. Hamburg: F. Meiner Verlag, 2004.
- Elias, Norbert, und Michael Schröter. *Die Gesellschaft der Individuen*. 1. Aufl. [Nachdr.]. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 974. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20.
- Foer, Jonathan Safran, Isabel Bogdan, Ingo Herzke, und Brigitte Jakobeit. *Tiere essen*. 4. Aufl. Fischer 18879. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl, 2012.
- „Forscher entdecken Fisch ohne Gesicht - watson“. Zugegriffen 25. September 2018.
<https://www.watson.ch/wissen/tier/166334077-fisch-ohne-gesicht-entdeckt->.
- Fuchs, Thomas. „Die Würde des menschlichen Leibes“, o. J., 16.

- Gerrig, Richard J., Philip G. Zimbardo, und Ralf Graf. *Psychologie*. 18., aktualisierte Aufl., [Nachdr.]. PS Psychologie. München: Pearson Higher Education, 2011.
- Grill, Andrea. „Was ist ein Tier? Zur Erfindung des Haustiers“, 68–96, o. J.
- Grimm, Herwig, und Carola Otterstedt, Hrsg. *Das Tier an sich: disziplinenübergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Grimm, Herwig, und Markus Wild. *Tierethik zur Einführung*. Zur Einführung. Hamburg: Junius, 2016.
- Hayer, Björn, und Klarissa Schröder. *Tierethik transdisziplinär: Literatur - Kultur - Didaktik*. transcript Verlag, 2018.
- Heidegger, Martin. „Brief über den ‚Humanismus‘, GA 9“. Hrsg: FW von Herrmann. *Frankfurt: Vittorio Klostermann* 3 (1947).
- . *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, 1975ff.
- . *The fundamental concepts of metaphysics: World, finitude, solitude*. Indiana University Press, 1995.
- Heidegger, Martin, und D. F. Krell. „Brief über den Humanismus (1953)“. *Wegmarken*. *Frankfurt: Klostermann*, 1967.
- Heidegger, Martin, und William McNeil. *Pathmarks*. Herausgegeben von William McNeil. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812637>.
- Hug, Theo. *Media, Knowledge & Education: Exploring New Spaces, Relations and Dynamics in Digital Media Ecologies*. s.l.; s.l: innsbruck university press, 2008.
- <http://www.oapen.org/search?identifier=449459>.
- Husserl, E. „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Crisis), Biemel W (ed), Husserliana vol“. VI. *Den Haag, Nijhoff*, 1962.
- Husserl, Edmund. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion [Hua 8]*. v. R. Boehm, 1959.
- Husserl, Edmund, und Edmund Husserl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlaß ; erster Teil: 1905 - 1920*. Herausgegeben von Iso Kern. Photomech. Repr. Gesammelte Werke 13. Dordrecht: Kluwer, 1973.
- Huth, Martin. *Den Anderen behandeln und betreuen: phänomenologische Ansätze zu Grundfragen der Medizin*. Originalausgabe. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2011.
- . „Die Erfahrung vom sterbenden Tier“. *Opfer-Beute-Hauptgericht: Tiertötungen im interdisziplinären Diskurs* 12 (2016): 291.

- . „Ihr Tod geht uns an. Eine Phänomenologie des Sterbens von Tieren“. In *Tiere und Tod*, 59–72. Tierstudien, 5.2014. Berlin: Neofelis-Verl, 2014.
- . „INTERANIMALITY AND ANIMAL ENCOUNTERS THE PHENOMENOLOGY OF HUMAN-ANIMAL RELATIONS“. *phainomena*, 2016.
- . „Reflexionen zu einer Ethik des vulnerablen Leibes“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3, Nr. 1 (Juli 2016): 273–304. <https://doi.org/10.22613/zfpp/3.1.9>.
- Jagd. MV-Wissenschaft 7. Münster, Westf: Monsenstein und Vannerdat, 2013.
- Joachimides, Alexis, Hrsg. *Opfer--Beute--Hauptgericht: Tiertötungen im interdisziplinären Diskurs*. Human-Animal Studies. Bielefeld: Transcript, 2016.
- Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Kant's gesammelte Schriften: Band VII*. Berlin: Georg Reimer, 1917.
- . *Die metaphysik der sitten*. F. Nicolovius, 1803.
- Kant, Immanuel, und Gerd Gerhardt. *Eine Vorlesung über Ethik*. 4.-5. Tsd. Fischer-Taschenbücher Philosophie 10249. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl, 1991.
- Kapust, Antje. *Berührung ohne Berührung: Ethik und Ontologie bei Merleau-Ponty und Levinas*. Phänomenologische Untersuchungen 13. München: Fink, 1999.
- Klostermann, Vittorio. „ÜBER DEN HUMANISMUS“, o. J., 66.
- Konrad, Wolfgang, Ursula Hansbauer, und Clemens Stachel. *Goldene Gene*. Dokumentation, 2016.
- Lazari-Radek, Katarzyna de, und Peter Singer. *The point of view of the universe: Sidgwick and contemporary ethics*. OUP Oxford, 2014.
- Lévinas, Emmanuel, und Wolfgang Nikolaus Krewani. *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München: Alber, o. J.
- Lévinas, Emmanuel, und Philippe Nemo. *Ethik und Unendliches: Gespräche mit Philippe Nemo*. 4., überarb. Aufl. Passagen Forum. Wien: Passagen-Verl, 2008.
- Lienhard, Thomas. „Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales / Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften“. *Revue de l'Institut français d'histoire en Allemagne*, Nr. 1 (30. September 2009): 159–61. <https://doi.org/10.4000/ifha.347>.
- Liessmann, Konrad Paul, und Philosophicum Lech, Hrsg. *Tiere: der Mensch und seine Natur*. Philosophicum Lech 16. Wien: Zsolnay, 2013.
- Llewelyn, John. *The middle voice of ecological conscience: a chiasmic reading of responsibility in the neighborhood of Levinas, Heidegger, and others*. New York: St. Martin's Press, 1991.

- „Long-Lost ‚Faceless‘ Fish Shows Up Near Australia“. Zugegriffen 25. September 2018.
<https://www.livescience.com/59480-faceless-fish-discovered-near-australia.html>.
- Mallet, Marie-Louise. „Vorwort“. In *Das Tier, das ich also bin*, o. J.
- Marshall, Liz. *The Ghosts in Our Machine*. Documentary, 2013.
- Mayr, Petra. „Just for Fun oder Angst vor dem Tod? Erklärungsversuche für das Jagdbedürfnis von Freizeitjägern“, o. J., 71–91.
- Mayr, Petra, Regina Binder, Dieter Birnbacher, Arianna Ferrari, und Kathrin Herr-. „Die Mensch-Tier-Beziehung unter ethischem Aspekt“, o. J., 38.
- Mazis, Glen A. *Merleau-Ponty and the face of the world: silence, ethics, imagination, and poetic ontology*. Albany: SUNY Press, 2016.
- Mazis, Glen A. *Merleau-Ponty and the Face of the World: Silence, Ethics, Imagination, and Poetic Ontology*, 2017.
- McCANN, Rachel. „A Sensuous Ethics of Difference“. *Hypatia* 26, Nr. 3 (August 2011): 497–517. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01207.x>.
- Mende, Dirk. „»Brief über den ›Humanismus‹«“. In *Heidegger-Handbuch*, herausgegeben von Dieter Thomä, Katrin Meyer, und Hans Bernhard Schmid, 247–58. Stuttgart: J.B. Metzler, 2003. https://doi.org/10.1007/978-3-476-98618-4_30.
- Merleau-Ponty, M. *Keime der Vernunft: Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952* (dt. Kapust, A., hg. und Einl.: Waldenfels, B.). München: Fink Verlag, 1994.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Causeries 1948: Radiovorträge*. Dt. Erstausg. Édition questions Sonderband 2. Köln: Salon-Verl, 2006.
- . „Der Philosoph und sein Schatten“. In *Zeichen*. Philosophische Bibliothek 590. Hamburg: Felix Meiner, 2007.
- . *Die Struktur des Verhaltens*. Phänomenologisch-psychologische Forschungen, Bd. 13. Berlin ; New York: De Gruyter, 1976.
- . *The World of Perception*, 2008.
- . *Zeichen*. Philosophische Bibliothek 590. Hamburg: Felix Meiner, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice, und Rudolf Böhme. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. 6. Aufl., photomechan. Nachdr. der Ausg. 1966. Phänomenologisch-psychologische Forschungen de Gruyter-Studienbuch 7. Berlin: de Gruyter, 2010.
- Merleau-Ponty, Maurice, und Claude Lefort. *Das Sichtbare und das Unsichtbare: gefolgt von Arbeitsnotizen*. Übersetzt von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels. 3. Auflage. Übergänge : Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 13. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004.

- . *The Visible and the Invisible: Followed by Working Notes*. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice, und Dominique Séglaard. *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice, Dominique Séglaard, und Mira Köller. *Die Natur: Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956-1960*. München: Fink, 2000.
- Mildenberger, Florian, und Bernd Herrmann. „Zur ersten Orientierung“. In *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Nachdr. der 2. Aufl. 1921. Klassische Texte der Wissenschaft. Berlin: Springer Spektrum, 2014.
- Müller-Michaelis, Maren. „Tier und Mensch in der Philosophie Merleau-Pontys“, *Tiere, Journal Phänomenologie*, Nr. 40 (2013): 12–22.
- Nagel, Thomas. „What Is It Like to Be a Bat?“ *The Philosophical Review* 83, Nr. 4 (Oktober 1974): 435. <https://doi.org/10.2307/2183914>.
- Payer, Karl. „Kommentar zu Heideggers ‚Sein und Zeit‘“, 8. April 2005. <http://www.seinundzeit.at/philosophie/download.html>.
- „Programm Aktionsradius Frühjahr 2018“, o. J., 2.
- Regan, Tom. „The Case for Animal Rights“, o. J.
- Rowlands, Mark. *Can Animals Be Moral?*, 2015.
- Saint-Exupéry, Antoine de. *Flight to Arras*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1985.
- . *Pilote de guerre*, 1942.
- Saint-Exupéry, Antoine de, und Fritz Montfort. *Flug nach Arras*. Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 1970.
- Sartre, Jean-Paul, Traugott König, Vincent von Wroblewsky, und Jean-Paul Sartre. *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. 18. Aufl. Gesammelte Werke in Einzelausgaben Philosophische Schriften, Jean-Paul Sartre. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaïm-Sartre begr. von Traugott König, hrsg. von Vincent von Wroblewsky; [4] Bd. 3. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl, 2014.
- Schnell, Martin W. *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen: Leiblichkeit-Endlichkeit-Nichtexklusivität*. Erste Auflage. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2017.
- . „Zur Phänomenologie von Tieren und Menschen“, *Tiere, Journal Phänomenologie*, Nr. 40 (2013): 4–11.

„Schweinderl in Pension“. Zugegriffen 4. März 2019.

https://www.janaturlich.at/Ja_Naturlich/Ja_Naturlich_Werbewelt/Schweinderl_in_Pension/Schweinderl_in_Pension/Content.aspx.

Sezgin, Hilal, und Rotraut Susanne Berner. *Hilal Sezgins Tierleben: von Schweinen und anderen Zeitgenossen*. Orig.-Ausg. München: Beck, 2014.

Shinn, Milicent Washburn. *Notes on the Development of a Child*. Bd. 4. University Press, 1907.

Singer, P. *In Defense of Animals*. Basil Blackwell, 1985.

Singer, Peter. „All Animals Are Equal“, o. J.

Singer, Peter, und Tom Regan. *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice-Hall, 1976.

Slovic, Paul. „If I Look at the Mass I Will Never Act‘: Psychic Numbing and Genocide“. American Psychological Association, 2007. <https://doi.org/10.1037/e718332007-003>.

Stangl, W. „Stichwort: ‚black-box‘“. Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik, 2018. <http://lexikon.stangl.eu/4186/black-box/>.

Steeves, H. Peter, Hrsg. *Animal others: on ethics, ontology, and animal life*. SUNY series in contemporary continental philosophy. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1999.

Stilling, Roman. „<https://www.tierversuche-verstehen.de/haltung-von-versuchstieren-2/>“. Tierversuche verstehen. Eine Informationsinitiative der Wissenschaft., o. J. Zugegriffen 23. April 2018.

Stoller, Silvia, Hrsg. *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*. Orbis phaenomenologicus Perspektiven, N.F., 9. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005. ———. *Journal Phänomenologie*. Bd. 40. Tiere. Wien: facultas, 2013.

„Tierversuchsstatistik 2017“. Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Forschung, 2018. <https://bmbwf.gv.at/das-ministerium/publikationen/forschung/statistiken/tierversuchsstatistiken/>.

Till, Sabine. *Die Stimme zwischen Immanenz und Transzendenz: zu einer Denkfigur bei Emmanuel Lévinas, Jacques Lacan, Jacques Derrida und Gilles Deleuze*. Edition Moderne Postmoderne. Bielefeld: Transcript, 2014.

Uexküll, J. Baron, und G Kriszat. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten: Einundzwanzigster Band*, 1934.

Uexküll, Jakob von, Florian Mildenerberger, und Bernd Herrmann. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Nachdr. der 2. Aufl. 1921. Klassische Texte der Wissenschaft. Berlin: Springer Spektrum, 2014.

- Ullrich, Jessica, und Antonia Ulrich, Hrsg. *Tiere und Tod*. Tierstudien, 5.2014. Berlin: Neofelis-Verl, 2014.
- Varela, Francisco J. *Ethisches Können*. Edition Pandora Europäische Vorlesungen, 24 4. Frankfurt/Main: Campus-Verl. [u.a.], 1994.
- Waldenfels, Bernhard, und Regula Giuliani. *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. 1. Aufl., Originalausg. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1472. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Wild, Markus. *Fische: Kognition, Bewusstsein und Schmerz ; eine philosophische Perspektive*. 1. Aufl. Beiträge zur Ethik und Biotechnologie 10. Bern: Bundesamt f. Bauten u. Logistik (BBL), 2012.
- Zahavi, Dan. *Phänomenologie für Einsteiger*. UTB Philosophie 2935. Paderborn: Fink, 2007.
- Zaslawski, Nicolas. „Die Natur oder die Welt der Gestalten: Tierheit denken mit Merleau-Ponty und Portmann“. In *Phénoménologie de la vie animale*, 65–83. Bucarest: Zeta Books, 2016.