

Gabriela Kompatscher  
Reingard Spannring  
Karin Schachinger

## Human – Animal Studies

Eine Einführung  
für Studierende und Lehrende

Mit Beiträgen von Reinhard Heuberger  
und Reinhard Margreiter

Prof. Dr. Gabriela Kompatscher,  
Institut für Sprachen und Literaturen/Latinistik, Universität Innsbruck

Dr. Reingard Spannring,  
Institut für Erziehungswissenschaft, Universität Innsbruck

Karin Schachinger, B.A.,  
Wissenschaftliche Projektmitarbeiterin an der Universität Innsbruck

**Waxmann**  
Münster • New York

### 3. Die gesellschaftliche Konstruktion von Tieren

#### Hinführung

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der Frage, wie Tiere jenseits ihrer Biologie zu dem gemacht werden, als was sie uns normalerweise erscheinen: zu Kontrastfolien des Menschen, an denen wir festmachen, was der Mensch ist, sowie zu Ressourcen und Objekten für den Menschen. Wie jeder andere Gegenstand und jedes andere Phänomen ist die Bedeutung des jeweiligen Tiers gesellschaftlich konstruiert und somit historisch und kulturell bedingt. Für die Konstruktion von Tieren sind die Annahme einer strikten Grenze zwischen Tier und Mensch, Anthropozentrismus und Speziesismus sowie ein entsprechender Sprachgebrauch ausschlaggebend. Diese sollen im Folgenden erklärt werden, damit die Strukturen und Mechanismen erkannt werden können, welche die Marginalisierung, Abwertung und Ausbeutung von Tieren ermöglichen.

#### 3.1 Die Mensch-Tier-Grenze

In unserer heutigen westlichen Gesellschaft grenzt sich der Mensch grundsätzlich vom Tier ab, um sich auf diese Weise als Gruppe zu definieren, die die *Anderen* ausschließen und auf bestimmte Weise behandeln kann. Die Konstruktion der Tiere als *das Andere*, also die Beschreibung von Tieren in ihrer Unterschiedlichkeit zum Menschen, kann als *othering* bezeichnet werden und versetzt die Beschriebenen in eine Objektposition. Seine konzeptionellen Ursprünge findet der Begriff bereits bei unterschiedlichen Philosophinnen und Philosophen beziehungsweise in der Orientalismus-Diskussion um Edward Said, der damit die Dominanz des Westens über den Orient thematisiert. Begrifflich geprägt von Gayatri Spivak ist *othering* ein Prozess, der eine Aufwertung und Normalisierung des Eigenen und der eigenen kulturellen Praktiken durch die Abwertung des *Anderen* bzw. des Fremden vornimmt. Dies ist eng mit Macht- und Herrschaftsstrukturen verknüpft, da die Abwertung des Anderen – das nicht der herrschenden Norm (z. B. weiße Haut, christlich, männlich, menschlich) entspricht – Ausgrenzung und Ausbeutung bis hin zu Tötung legitimiert. Das Konzept des *othering* lässt sich auch für die Human-Animal Studies produktiv anwenden, indem man die Abgrenzung des Menschen von und die Dominanz über das Tier thematisiert.

Ausschluss und Abwertung von Anderen: *othering*

Die Verwendung des Begriffs *Tier* als Gegensatz zum Begriff *Mensch* unterschlägt die Tatsache, dass die Menschenaffen und wir

gemeinsame Vorfahren haben. Der Einfachheit halber wird der Begriff im Singular hier aber beibehalten. Abgesehen davon, dass mit der Verwendung von *Tier* im Singular die unterschiedlichsten Lebewesen von der Ameise bis zum Zebra undifferenziert dargestellt bzw. unter einen Oberbegriff subsummiert werden (dazu Derrida 2010: 70 ff.; → Kapitel 5.3; Jacques Derrida), ist die Aufrechterhaltung einer Grenze zwischen *dem Menschen* und *dem Tier* auch wissenschaftlich nicht mehr tragbar.

Der Blick auf andere Zeiten und andere Kulturen offenbart, dass eine solche Grenze eigentlich einen Sonderfall darstellt. Manche Völker und Kulturen sind sich keiner Grenze bewusst, bei anderen wiederum ist sie fließend – so etwa in Sammler- und Jägergesellschaften (Noske 1989: 41) oder in der griechischen Mythologie, die Menschen und Götter kennt, die sich in Tiere verwandeln (zahlreiche Beispiele bei DeMello 2012: 33–36; für das vorchristliche Skandinavien siehe Jennebert 2011). Der Mediävist Peter Dinzelbacher (2000: 274) spricht hier von einer „archaisch[e] Permeabilität“. Das bedeutet, dass die Grenzen zwischen Menschen, Tieren und Göttern in der Antike durchlässig waren. Das griechische *zôon* kann übrigens, ebenso wie das lateinische *animal*, sowohl Mensch als auch Tier meinen.

### Die Entstehung der Mensch-Tier-Grenze

Wie ist nun die Mensch-Tier-Grenze entstanden? Der Kulturwissenschaftler Hartmut Böhme bezeichnet steinzeitliche Wildbentkulturen als zoozentrisch: Tiere seien also als Zentrum jeglichen Geschehens gesehen worden und dieses Verhältnis habe sich erst mit der Zähmung und Züchtung von sogenannten Nutzieren verändert. Seither dominiert der Mensch kulturell über die Tiere, und dieses asymmetrische Verhältnis hat sich bisher nicht wieder aufgelöst (2004: 16).

Damit ist schon ein erster Grund für die Entstehung der Mensch-Tier-Grenze genannt: das Aufkommen des Ackerbaus und der Tierzucht (in Europa zwischen 7000 und 4000 v. Chr.; vgl. Nibert 2013: 9–42).

Verstärkt wurde diese Grenzziehung im Westen durch die griechische Philosophie wie etwa jene des Aristoteles (384–322 v. Chr.), der in seinen naturkundlichen Schriften die Grenzen zwischen Mensch und Tier zwar als fließend, in seinen philosophischen Schriften jedoch als starr beschrieb. Die Kriterien für diese Abgrenzung waren

Faktor 1:  
Die griechische  
Philosophie

Faktor 2:  
Ackerbau und  
Tierzucht

Vernunft, Sprachvermögen, teils auch Moral und Rechtsfähigkeit. Diese zum Teil vermeintlichen *Anthropina* – als *Anthropion* wird eine nur dem Menschen eigene Fähigkeit bezeichnet – bildeten die Basis für das Gebot, dass jene Wesen, die nicht darüber verfügen, den Besitzern dieser Fähigkeiten zu dienen hätten. Denn: Je mehr Vernunft ein Lebewesen besitzt, desto mehr ist es wert. Auch die stoische Philosophie vertrat die Ansicht, dass Tiere für den Menschen existierten (→ Kapitel 5.4).

#### Arbeitsaufgabe 5

Überlegen Sie bitte, welche Anthropina in den gängigen Auffassungen der Menschen von Tieren existieren. Welche Fähigkeiten werden nur dem Menschen zugeschrieben, nicht aber den Tieren?

Antworten dazu kann Ihnen das nächste Kapitel geben.



Faktor 3: Das  
Christentum

Als dritter Faktor ist das Christentum zu nennen, das sich diesbezüglich an der Stoa orientierte. So lesen wir in der Genesis (1.28) von der Aufforderung an den Menschen, sich die Tiere untertan/dienstbar (*kabash, radah*) zu machen, und von der Gottähnlichkeit des Menschen. Augustinus etwa meinte, das Gebot „Du sollst nicht töten!“ sei nicht auf unvernünftige Lebewesen anzuwenden, diese seien hingegen zu unserem Gebrauch geschaffen (Augustinus, „De civitate Dei“, Serpell 2003: 152). Im Mittelalter galt die Maxime, der Mensch sei erschaffen worden, um Gott zu dienen, und die Welt, um dem Menschen zu dienen (Dinzelbacher 2000: 266, Anm. 26). So lesen wir es beispielsweise bei Petrus Lombardus (1160) als auch in zahlreichen anderen Lehrbüchern dieser Zeit (Dinzelbacher 2014: 293). Die Vernunft (*logos*) war in dieser Debatte wie bei Aristoteles und Augustinus auch bei Thomas von Aquin († 1274) von zentraler Bedeutung: Als unvernünftige Lebewesen hätten Tiere keinen intrinsischen Wert, sondern existierten nur zum Gebrauch durch den Menschen (Werner 1988). Ab dem 13. Jahrhundert arbeitete die Kirche, speziell im Rahmen und mittels der Inquisition, Andersdenkenden entgegen – man denke dabei an die Glaubensbewegung der Katharer oder an Giordano Bruno. Naturverehrende Kulte und Tierkulte (Saint Guinefort, ein Hund, der im 13. Jahrhundert verehrt wurde) wurden ausgeischt.

In der Neuzeit gab es eine Reihe von Theologen und Philosophen, die in allem Gottes wohlwollende Absicht sehen: So würden Fische deshalb oft nahe am Ufer schwimmen, weil sie als Speise für den Menschen gedacht seien, und Gott habe die Pferdepöfel als nicht

### 3. Die gesellschaftliche Konstruktion von Tieren

allzu unangenehm riechend konzipiert, weil er gewusst habe, dass die Menschen Pferde in ihrer Nähe halten würden (Serpell 2003: 154). Auch im Katechismus der Katholischen Kirche von 1997 liest man noch, dass „Tiere unter die Herrschaft des Menschen gestellt“ seien, dass „man sich der Tiere zur Ernährung und zur Herstellung von Kleidern bedienen“ dürfe und dass Tierversuche „in vernünftigen Grenzen sittlich zulässig seien“ (Katechismus 2003: 2417f.).

Diese über Jahrtausende hinweg wirkenden religiösen und philosophischen Ansichten haben uns also zur Annahme gebracht, dass Menschen anderen Tieren prinzipiell in allen Belangen überlegen seien und dass die Erde zu unserem Gebrauch existiere. Gegenstimmen gab es dennoch immer wieder (Theophrast, Plutarch, Celsus, Montaigne etc. → Kapitel 5) und sie werden auch heute von Seiten moderner Theologen und Theologinnen – man denke an Andrew Linzey, Julia Wannemacher, Rainer Hagecord oder Kurt Rennele – geäußert. Stellvertretend sei hier die evangelische Theologin Julia Wannemacher zitiert:

„Wer sagt uns, dass unser Entschluss, uns selbst, unsere eigene Spezies höher einzuschätzen und den Wert jedes ihrer Individuen höher als den Wert jedes anderen Individuums anzusetzen, nicht nur einfach eine willkürliche Annahme von uns selbst ist, auf nichts gestützt und durch nichts belegt, aber wohl begründet durch einen gesunden Egoismus, der evolutionsgeschichtlich die Funktion hat, das Überleben der eigenen Art zu sichern?“ (Wannemacher 2017)

Gleichzeitig haben die wissenschaftlichen und technologischen Fortschritte diesen Dualismus für die Unterwerfung und Ausbeutung der Tiere im Interesse des Menschen immer weiter genutzt und ausgebaut.

#### Literaturtipps

Die wichtigsten Stationen in der Entwicklung der Mensch-Tier-Grenze von der Antike über das Christentum bis zur Neuzeit können Sie auch im Kapitel „The Myth of Human Supremacy“ bei James Serpell (2003: 147–168) nachlesen.

Empfehlenswert ist auch Steiner, G. (2005): Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy. Pittsburgh.

### 3.1 Die Mensch-Tier-Grenze

#### Speziesismus, Anthropozentrismus und Anthropomorphismus

Um die gesellschaftlichen Auswirkungen der Mensch-Tier-Grenze genauer analysieren zu können, sind vorweg einige wichtige Begriffe zu klären.

Der Begriff *speciesism*, dt. *Speziesismus*, wurde von Richard Ryder geprägt und ist „für das Verstehen und für die Bewertung des sozialen, politischen [] rechtlichen und moralischen Status von Tieren von zentraler Bedeutung“ (Caffo/Horta/Rude 2015). Beim Speziesismus handelt es sich um eine Analogiebildung zu Rassismus, Sexismus und Klassismus. Er bezeichnet die Diskriminierung eines Lebewesens aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies oder Art (Ryder 1970). Diskriminierung ist hierbei als Ungleichbehandlung zu verstehen (Caffo/Horta/Rude 2015). So kann Speziesismus also als eine Art Interspezies-Rassismus angesehen werden. Als speziesistisch könnte beispielsweise auch die willkürliche Trennung zwischen Haus- und Nutztieren bezeichnet werden (wenn man die soziokulturellen Bedingungen der Kategorisierung von Tieren in die Analyse von *Speziesismus* miteinbezieht, denn Nutz- bzw. Haustiere sind ja keine Spezies → Kapitel 4.1).

Sogar außerhalb der Human-Animal Studies und der Tierrechtsbewegung bemüht man sich mittlerweile um eine Distanzierung von jeglicher speziesistischen Haltung. Der Philosoph Konrad Lessmann meint dazu: „[...] der Wunsch, kein Tier zu sein, gilt mittlerweile als höchst anstößig. Wer diesen Wunsch äußert, gilt mittlerweile als Speziesist, als Vertreter eines Rassismus der Arten“ (2013: 14).

In Zusammenhang mit Speziesismus wird auch häufig der Begriff *Anthropozentrismus* gebraucht. Er leitet sich aus dem Griechischen ab (*anthropos*: Mensch, *kéntron*: Mittelpunkt) und bedeutet, dass sich der Mensch im Zentrum jeglichen Geschehens wähnt und die Welt nur aus seiner Sicht wahrnimmt. Die Human-Animal Studies plädieren dafür, eine rein anthropozentrische Perspektive zu überwinden und die Sicht der Tiere auf die Welt mitzudenken. Da hierbei stets unsere eigenen Vorstellungen interferieren und zudem einer Kommunikation mit Tieren manche Schwierigkeiten entgegenstehen, stellt sich die Frage, auf welche Weise wir herausfinden können, welche Sicht Tiere auf die Welt haben bzw. ob wir das überhaupt können (→ Kapitel 3.2).

**Speziesismus:**  
Diskriminierung eines Lebewesens auf Grund seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies oder Art

**Anthropozentrismus:** Der Mensch als vermeintlicher Mittelpunkt der Welt



### Arbeitsaufgabe 6

Welche Möglichkeiten gibt es, den Anthropozentrismus zu überwinden und den Willen und die Perspektiven von nichtmenschlichen Tieren zu erkunden?

Anthropomorphismus: „Vermenschlichung“ von Tieren – zulässig oder nicht?

Hier kommt der Begriff des *Anthropomorphismus* (griech. *ánthropos*: Mensch, *morphé*: Gestalt) zum Tragen, womit die Übertragung von menschlichen Eigenschaften auf Tiere (auch Gegenstände, Gottheiten etc.) gemeint ist. Indem wir Tieren zu einem gewissen Grad menschliche Emotionen, Motive und Intentionen zusprechen, können wir Analogien ziehen und auf diese Weise einen Einblick in ihre Welt und ihr Erleben erhalten. Im alltäglichen gemeinsamen Leben mit nichtmenschlichen Tieren geschieht dies laufend und ist – gemeinsam mit der Fähigkeit, artspezifische Ausdrucksformen wie Ohrenanlegen, Wedeln, Knurren, Schnurren, Fauchen etc. verstehen zu können – die Grundlage für Tier-Mensch-Beziehungen. Auch Empathie, die Fähigkeit sich einfühlen zu können, spielt dabei eine große Rolle. Selbst Laien können beispielsweise erkennen, wenn es Schweinen nicht gut geht (Wemelsfelder 2012). Der Anthropomorphismus ist vermutlich sogar eine angeborene Notwendigkeit, die dem Menschen evolutionäre Vorteile im Umgang mit Tieren verschaffte (Tyler 2009b: 18 f.). Während die Wissenschaft den Anthropomorphismus lange als unzulässige Vermenschlichung der Tiere abgelehnt hat (auch noch 1992 durch Kennedy), treten die *Kognitive Ethologie* und ihre Vertreterinnen und Vertreter für einen Paradigmenwechsel ein (z. B. Donald Griffin, Mark Bekoff, Francesco di Giorgio; → siehe Kapitel 7).

#### Infobox

##### Kognitive Ethologie

Die *Kognitive Ethologie*, als deren Begründer Donald Griffin gilt, ist ein Teilgebiet der Verhaltensforschung und beschäftigt sich mit den kognitiven, also verstandesmäßigen, „geistigen“ Erfahrungen und Fähigkeiten von Tieren, wie etwa Vernunft, Bewusstsein, Lernen, Erinnerung etc.

##### Literaturtipps

Perler, D./Wild, M. (2005) (Hg.): *Der Geist der Tiere*. Frankfurt a. M.

Der Verhaltensforscher Mark Bekoff etwa vergleicht tierische und menschliche Verhaltensweisen. Ähneln sich diese, bezeichnet er sie auch mit dem gleichen Begriff: So ist z. B. *joy* universell verwendbar.

Bekoff präzisiert lediglich die Spezies, die Freude empfindet: „dog-joy“, „chimpanzee-joy“ etc. (Bekoff 2004: 495).

Mit diesem Anthropomorphismus ist aber nicht gemeint, dass Tiere wie in Comics oder Filmen als „kleine Menschen im Pelz“ (vgl. Selzer 1992: 166–172) betrachtet und dargestellt werden. Dies geschieht im Alltag nur allzu schnell, wie beispielsweise eine Aufnahme auf youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=vkWOse7zoOyk>; August 2016) zeigt, in der zwei schwarze Schwäne im Wasser sitzend aus einem Behälter am Ufer Futter herausnehmen und ins Wasser tauchen, während einige Koi-Fische im Wasser dicht um die Schnäbel der Schwäne versammelt sind. Der Sprecher erklärt, welch gute Beziehung die Schwäne und die Koi hätten, denn sie würden die Fische füttern. In Wirklichkeit müssen die Schwäne ihr Futter eintauchen, um es überhaupt essen zu können. Dass dabei etwas für die Fische abfällt, hat wohl nichts mit einem absichtlichen Füttern durch die Schwäne zu tun. Der menschliche Wunsch nach Beziehung, Liebe und Anerkennung führt häufig zu romantischen Fehlinterpretationen. Für die Tiere unangenehmere Folgen hat jedoch sicherlich die Neigung des Menschen, ihnen zu viel menschliches Verständnis für eine Situation oder die Wünsche des Menschen zu unterstellen und sie bei entsprechend unangemessenen Verhalten zu bestrafen. *Anthropomorphisierung* kann somit auch einen anthropozentrischen Aspekt an sich haben. Daston/Mitman (2006: 4) sprechen dabei von einem *species provincialism*, der mit der Haltung von Touristinnen und Touristen vergleichbar ist, die davon ausgehen, dass die Einwohner/innen der von ihnen besuchten Länder dieselben Gewohnheiten und dieselbe Sprache wie sie selbst hätten.

Darüber hinaus ist zu bedenken, dass wir mit einem Begriff aus der menschlichen Sphäre vielleicht ein breites Spektrum an tierischen Fähigkeiten überdecken. Ein einfaches Beispiel: Wenn wir sagen, dass ein Hund etwas *riecht*, geht dabei die Information verloren, dass es sich bei diesem körperlichen Vorgang eines Hundes um einen sehr viel komplexeren Prozess mit umfassenderen Ergebnissen handelt als bei einem Menschen. Dazu kommt, dass wir aufgrund unserer – im Vergleich zu anderen Tieren – mitunter schwach ausgebildeten Sinnesorgane nicht nachvollziehen können, wie es für einen Hund ist, etwas zu riechen. Der Philosoph Thomas Nagel führt seine diesbezüglichen Überlegungen am Beispiel der Fledermaus aus, deren Wahrnehmung sich mittels Ultraschall noch drastischer von unserer Art der Wahrnehmung unterscheidet:

Können wir wissen, wie es ist, eine Fledermaus zu sein?

„But bat sonar, though clearly a form of perception, is not similar in its operation to any sense that we possess, and there is no reason to suppose that it is subjectively like anything we can experience or imagine. This appears to create difficulties for the notion of what it is like to be a bat.“ (Nagel 1974: 438)

Laut Nagel, dem es darum geht, Möglichkeiten und Grenzen der sogenannten *first person perspective* zu beschreiben, können wir also nicht wissen, wie es ist, ein Tier zu sein, da wir uns lediglich vorstellen können, wie es für uns als Menschen wäre, sich wie das jeweilige Tier zu verhalten. Ihm gehe es aber darum zu wissen, wie es für eine Fledermaus sei, eine Fledermaus zu sein: „I want to know what it is like for a bat to be a bat. Yet if I try to imagine this, I am restricted to the resources of my own mind, and those resources are inadequate to the task“ (Nagel 1974: 439).

Allerdings ist hier zu bemerken, dass es nicht notwendig ist, sich wie eine Fledermaus zu fühlen, um herauszufinden, was sie braucht, und um ihr ethisch begegnen zu können.

Eine vorsichtige, wissenschaftlich basierte Anthropomorphisierung kann jedenfalls eine Annäherung an Tiere bewirken. Wir dürfen unsere menschliche Sichtweise beibehalten, sollten jedoch gleichzeitig die (vermutliche) Perspektive der Tiere berücksichtigen (→ Kapitel 7.3).

**Egomorphismus:** die eigene Person als Referenzpunkt

Die Anthropologin Kay Milton wiederum plädiert dafür, Anthropomorphismus durch *Egomorphismus* zu ersetzen, d. h. die eigene Person, und nicht das Menschsein, soll als Referenzpunkt fungieren, wenn man nichtmenschliche Tiere verstehen will: Man solle also versuchen, eine Katze, einen Buckelwal oder einen menschlichen Freund auf der Basis der Wahrnehmung zu verstehen, dass diese eher *mir ähnlich* (*like me*) als *menschensähnlich* (*human-like*) seien. Es geht also nicht um eine Trennlinie zwischen Mensch und Tier, sondern zwischen mir und allen anderen Lebewesen (Milton 2009: 261), die es zu überbrücken gilt. Zumindest können wir, nach einer gewissen Zeitspanne der Annäherung und der Interaktion, den Versuch unternehmen, uns in einen anderen, sei es Tier oder Mensch, hineinzuversetzen.

Neben dem Anthropomorphismus gibt es, abseits einer logozentrischen Wissenschaftskultur, noch weitere Methoden für den Versuch, die Sichtweisen von Tieren zu erkunden, z. B. durch die Übertragung von *methodologies without words* aus dem Bereich der Disability Studies oder der Ethnografie. Dalke und Wels sehen darin große Chancen für eine tiergerechte Forschung:

**Methodologies without words:** zur Überwindung der Sprachbarriere

„[...] a trans-species research methodology without words could well breach the hierarchical, deprecating, and asymmetrical relations that our man-made and human-exceptionalism-inspired distinctions always bring along with them when studying non-not-so-human others.“ (Dalke/Wels 2016: 192)

So gibt es etwa eine Verständigung von Körper zu Körper, z. B. zwischen Reiter/in und Pferd. Und durch das Nachahmen von Körperhaltungen oder sonstigen Ausdruckswesen eines bestimmten Tieres kann möglicherweise dessen psychischer Status erfüllt werden (vgl. Warkentin 2010). Wir können auch einen auf Empathie basierenden Zugang zu Tieren erschließen, indem wir deren Biografien mit einbeziehen und versuchen, ihre körperlichen Erfahrungen nachzuvollziehen (DeMello 2012: 20; Shapiro 1990). Kristin Andrews (2009) schließlich empfiehlt, Methoden aus der Kinderpsychologie in die Ethologie zu übertragen, um tierisches Verhalten zu interpretieren (wobei bereits Darwin (1999) Ansätze zur vergleichenden Psychologie lieferte). Monica Libell (2014: 150 f.) nennt „Analogies, introspection, and neurological scanning“ als mögliche Methoden, um Zugang zu den Erfahrungen eines anderen Lebewesens zu erhalten (zu den Erfahrungen mit tierfreundlichen Formen des MRI-Scannings siehe Berns/Brooks/Spiwak u. a. 2012).

Wie schon Nagel meinte, ist es uns als strukturell anders gearteten Lebewesen (bislang) nicht möglich, genau dieselben Erfahrungen wie Tiere zu machen: „To the extent that I could look and behave like a wasp or a bat without changing my fundamental structure, my experiences would not be anything like the experiences of those animals“ (1974: 439). Doch es ist auch nicht notwendig, exakt nachvollziehen zu können, was Tiere (bzw. die einzelnen Individuen) fühlen und was sie wollen – um tiersensible Forschung im Sinne der Human-Animal Studies zu betreiben, mag es in den meisten Fällen zunächst genügen, davon auszugehen, dass alle Tiere nach Leben, Freiheit (bzw. Autonomie) und Umvershrtheit streben.

#### Literaturtipp zu *methodologies without words*

Dalke, K./Wels, H. (2016): Ethnographic research in a changing cultural landscape. In: Nyman, J./Schuurman, N. (Hrsg.), *Affect, Space and Animals*. London, 181–195.



**Arbeitsaufgabe 7**

In den Human-Animal Studies wird häufig mit den drei Begriffen *Speziesismus*, *Anthropozentrismus* und *Anthropomorphismus* gearbeitet, sie werden Ihnen häufig begegnen. Als Wiederholung könnten Sie für jeden Begriff eine kurze eigene Erklärung formulieren.

**Die Rolle der Naturwissenschaften**

Der Naturforscher Carl von Linné (1707–1778) zählte in der 10. Auflage seines Werkes „Systema Naturae“ (1758) den Menschen zusammen mit Affen, Lemuren und Fledermäusen zur Ordnung der Primaten. In die Gattung *Homo* wiederum ordnete er neben dem Menschen auch den Orang-Utan ein, was erwartungsgemäß Proteste hervorrief. Aufgrund der Ähnlichkeiten zwischen Menschen und Affen ging Charles Darwin († 1882) von einer gemeinsamen Abstammung (der *last common ancestor* lebte vor ca. 5–6 Millionen Jahren) und somit von einer Verwandtschaft zwischen Menschen und Affen aus (siehe Geissmann 2003: 4f.). In seinem Werk „Die Abstammung des Menschen“ bezeichnet er den geistigen Unterschied zwischen Menschen und Tieren als *graduell* und nicht *prinzipiell*:

„Wir haben gesehen, daß die Gefühle und Anschauungen, die verschiedenen Affekte und Fähigkeiten, wie Liebe, Gedächtnis, Aufmerksamkeit, Neugierde, Nachahmungstrieb, Überlegung usw., deren sich der Mensch rühmt, in ihren Anlagen und manchmal auch in einem ziemlich entwickelten Zustand in den Tieren vorhanden sind.“ (Darwin 1966: 160 f.)

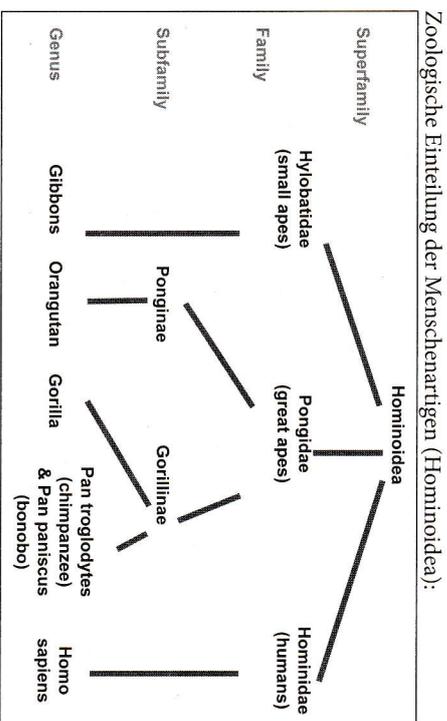
Man kann sich leicht vorstellen, dass Darwin mit diesen Erkenntnissen im 19. Jahrhundert nicht immer auf offene Ohren und Türen stieß – vor allem für die Theologie gab es nun viel zu diskutieren (Der Mensch sollte ja nun als *Evolutionprodukt* und nicht mehr als *eigständige Schöpfung* gelten).

Genetik, Anthropologie, Evolutionsbiologie, Ethologie sowie andere Wissenschaften konnten mittlerweile die diesbezüglichen Erkenntnisse Darwins untermauern und verschiedene bisher angenommene Anthropina widerlegen. Sie betonen nun mehr das Gemeinsame zwischen Mensch und Tier. So schreibt etwa Frans de Waal im Prolog zu seinem Buch „Der Affe und der Sushimeister“: „[...]

this book must explore how animal-like we are, or how humanlike animals are“ (2001: 32).

Dennoch ist die strikte Grenze zwischen Mensch und Tier nach wie vor gesellschaftlicher Konsens, ohne dass man sich daran stößt, dass sie angeblich dort verläuft, wo menschliche und nichtmenschliche Tiere sich am ähnlichsten sind, nämlich zwischen Menschen und Menschenaffen: So wird landläufig eine engere Verwandtschaft etwa zwischen Maus und Schimpansen als zwischen Mensch und Schimpansen angenommen, obwohl zwischen letzteren eine genetische Übereinstimmung von etwa 98 Prozent besteht (Sommer 2000: 38). In solchen Fällen ordnet man normalerweise die betroffenen Tierarten einer gemeinsamen Gattung zu. Wissenschaftler/innen wie Morris Goodman oder Volker Sommer fordern daher schon seit Jahren, dass z. B. Schimpansen oder auch Bonobos, die zusammen mit Orang-Utans und Gorillas die Familie der Menschenaffen bilden (Tomassello/Vaish 2013: 232), jedoch enger mit dem Menschen als etwa mit dem Gorilla verwandt sind, zur Gattung *Homo* gezählt werden sollten, die bisher dem Menschen vorbehalten war: Schimpansen und Bonobos sollten also als Menschenart gelten (Wildman [u. a.] 2003; Sommer 2011).

Noch vor einigen Jahrzehnten nahm man an, Gorillas seien die nächsten Verwandten von Schimpansen und Bonobos, wie man auf der hier abgebildeten Grafik sieht:



(Grafik: Volker Sommer, formal leicht adaptiert)

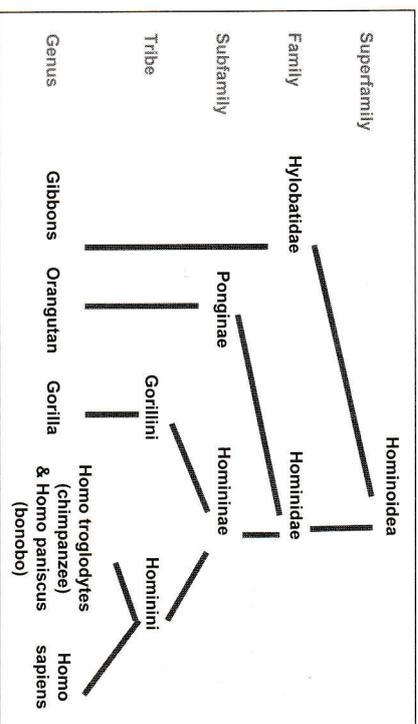
Doch diese Abtrennung von Großen Menschenaffen und Menschen suggeriert, „dass die Großen Menschenaffen (Schimpansen, Bono-

Verwandschaft zwischen Schimpanse und Maus enger als zwischen Schimpanse und Mensch?

bos, Gorillas, Orang-Utans) untereinander enger verwandt sind als mit uns Menschen.“ (Sommer 2011: 20). Tatsächlich aber sind, wie oben erwähnt, Schimpansen und Bonobos enger mit dem Menschen als mit dem Gorilla verwandt. Wenn man dies in Verwandtschaftsgraden ausdrücken möchte, könnte man sagen: „Menschen, Schimpansen und Bonobos [sind] Geschwister; Gorillas ihre gemeinsamen Cousins, Orang-Utans etwas weiter entfernte Großcousins.“ (Sommer 2011: 20)

Mensch als  
Gleicher unter  
Gleichen zwi-  
schen Schimpan-  
sen und Bonobos

Sommer und andere Forscher/innen sprechen deshalb von einer Kränkung des Menschen, der nun nicht mehr als Krone der Schöpfung, sondern als Gleicher unter Gleichen zwischen Schimpansen und Bonobos figuriert. Eine nach diesen Erkenntnissen aktualisierte Grafik sieht folgendermaßen aus:



(Grafik: Volker Sommer, formal leicht adaptiert)

In dieser Grafik wurde die Forderung nach einem gemeinsamen Gattungsnamen *Homo* für Schimpanse, Bonobo und Mensch bereits umgesetzt. Dazu ein Gedankenexperiment von Volker Sommer:

„Wir stehen im Frankfurter Zoo und umgreifen mit der ausgestreckten Rechten die ausgestreckte Linke unserer Mutter; die wiederum fasst ihre Mutter so an. Gegenüber formen Schimpansen eine ebensolche Kette gen Süden. Die Händchen haltenden Generationen von Müttern vereinigen sich bereits vor Erreichen des Apenninrandes. Denn vor lediglich etwa 350.000 Generationen waren die Stammlinien von *Homo* und Schimpansen noch in einer Urform verschmolzen.“ (2000: 34)

Ein weiteres wichtiges Feld ist die moderne Verhaltensforschung. Sie hat beinahe alle wesentlichen Anthropina, die bis in das späte 20. Jahrhundert noch als gültig angenommen worden waren, für zahlreiche Tierarten widerlegt: Selbsterkenntnis, Emotionen, Sprache, Werkzeuggebrauch, *theory of mind*, Empathie, Intelligenz, Kultur und Sprache.

Widerlegte  
Anthropina

#### Infobox

*theory of mind*

Mit *theory of mind* ist die durch unterschiedliche neuronale Strukturen (z. B. Spiegelneuronen, Von-Economo-Neuronen) ermöglichte Fähigkeit gemeint, sich in ein anderes Lebewesen hineinzuversetzen und seine Gefühle, Gedanken, Pläne, Bedürfnisse und Beweggründe für bestimmte Handlungen zu erkennen und vom eigenen mentalen Empfinden zu trennen (vgl. Rizziolatti/Sinigaia 2008). Oder anders gesagt: *theory of mind* ist das Vermögen eines Lebewesens, kognitiven Zugang zu eigenen und fremden mentalen Zuständen zu haben und damit die Fähigkeit, sich selbst und/oder anderen solche Zustände zuzuschreiben. Dadurch können wir unser Gegenüber auch manipulieren – d. h., Menschen, aber auch Tiere, die über eine *theory of mind* verfügen, können andere Individuen täuschen (vgl. Brensing 2015: 166f.).



Stellvertretend für all die wissenschaftlichen Beobachtungen und Erfahrungen, die Forscher/innen machen konnten, sei hier von zwei bemerkenswerten Erlebnissen berichtet.

Pär Segerdahl berichtet über seine Erlebnisse mit der Bonoboda-me Panbanisha. Bei seinem Besuch im Affengehege in Atlanta wurde er von einem Betreuer instruiert, still zu sein und sich ruhig zu verhalten, und zwar so, dass es auch Panbanisha gehört hätte. Segerdahl jedoch hielt sich nicht daran, und so wies ihn Panbanisha zurecht, indem sie ihm mittels eines Zeichenkeyboards signalisierte; er sollte still sein bzw. – nachdem er einen ihrer Söhne berührt hatte – dass er ein Monster sei. Daraufhin war er zutiefst beschämt und erlebte eine Art metaphysisches Schwindelgefühl, weil er als Mensch von einem Affen zurechtgewiesen worden war. (Segerdahl 2011: 9f.)

Bonobo weist  
Forscher zurecht

Der Meeresbiologe Karsten Brensing hat die komplexen Verhaltensweisen von Delfinen untersucht. Folgende Beobachtungen wurden am Institut für Meeressäuger-Studien im US-Bundesstaat Mississippi gemacht: Delfindame Kelly wurde beigebracht, Müll aus dem Becken zu fischen, in dem sie gefangen gehalten wurde, wofür sie eine Belohnung bekam. Dann begann sie, den Müll, den sie gefunden hatte, zu verstecken, um später bei Bedarf darauf zurückzukommen und ihn gegen Essen einzutauschen, und ihn zu zerkleinern, um so

für jedes einzelne Stückchen eine Belohnung zu bekommen. Sie hat also das System von Währung verstanden: Der Mill ist ihre Währung, dafür bekommt sie Fisch. Kelly ging sogar noch weiter: Für tote Mäuse, die sie aus dem Pool fische, gab es besonders viel Fisch. Also bewahrte sie immer ein Stückchen Fisch auf, um mit diesem Köder Mäusen anzulocken; sie legte sich richtiggehend auf die Lauer (Brensing 2015: 120–122).

Die Konsequenz, die Brensing aus solchen und anderen Beobachtungen dieser Art zieht, ist, dass bestimmten Tierarten, wie Schimpansen, Delfinen und Krähen, *Persönlichkeitsrechte* zugestanden werden sollten. Und sobald Tiere Personenstatus erreicht haben, sei es nur konsequent, anzuerkennen, dass sie ein Recht auf Leben, Freiheit und Unversehrtheit hätten. Hier erfolgt zwar die Aufwertung bestimmter Spezies aufgrund einiger Fähigkeiten, durch welche diese *menschentähnlich* erscheinen; dennoch kann eine derartige Vorgehensweise auch als „Türöffner“ für andere Spezies wirken, sodass letztendlich auch deren Fähigkeiten und Bedürfnisse erkannt werden. Karsten Brensing schreibt resümierend über seine Erkenntnisse:

„Bei einigen Tierarten handelt es sich zweitfelstfrei um mitfühlende, selbstbewusste Individuen mit einer Vorstellung von Raum und Zeit und der Fähigkeit zu strategischem Denken und planvollem Handeln. Sie leben in ihrer eigenen Kultur, haben ein gutes Gedächtnis und vermutlich die Fähigkeit, im Rahmen einer einfachen Grammatik miteinander zu kommunizieren. Sie nutzen Werkzeuge und scheinen so etwas wie einen guten Geschmack oder ein Bewusstsein für Mode zu haben. Darüber hinaus können sie sich empatisch verhalten, und es wurden einfache Formen von Gerechtigkeitsinn und Fairness entdeckt. Für den Großen Tümmler gilt überdies, dass er als bisher einziges Tier so etwas wie Namen benutzt und zur Allianzbildung dritter Ordnung fähig ist.“ (2015: 191)

Im Anschluss daran fragt sich Brensing: „Berechtigten diese Fähigkeiten zu einer Sonderstellung? Und was genau gibt uns das Recht, eine Sonderstellung einzunehmen zu wollen?“ (Ebd.: 191)

Darwins Annahme, dass es zwischen Menschen und anderen Tieren nur graduelle und nicht prinzipielle Unterschiede gebe (1966: 160), wird also von der modernen Zoologie bestätigt: Es gibt wohl quantitative (Behaarung, Gangart etc.), aber keine grundsätzlich qualitative Unterschiede zwischen Menschen und anderen Tieren (vgl. Sommer 2012: 144). Diese naturwissenschaftlichen Befunde stellen die traditionelle dualistische Sichtweise von Tieren als dem Menschen

gegenüberstehend und von ihm völlig abgetrennt in Frage und bilden die wissenschaftliche Basis für die Human-Animal Studies, die von einem Kontinuum und Verbindungen zwischen den Arten ausgehen und deren weitreichende Auswirkungen für die Wissenschaften, die Ethik und das alltägliche Zusammenleben von Tier und Mensch thematisieren. Der Philosoph Günther Anders meinte bereits 1956, dass die

„Idee, die Einzelspezies ‚Mensch‘ als gleichberechtigtes Pendant den abertausenden und voneinander grenzenlos verschiedenen Tiergattungen und -arten gegenüberzustellen und diese abertausende so zu behandeln, als verkörperten sie einen einzigen Typenblock tierischen Daseins, einfach anthropozentrischer Größenwahn“ sei (1956: 327).

Gleich gut könnte man statt des Menschen etwa den Schimpansen herausnehmen und allen anderen Tieren inklusive des Menschen gegenüberstellen.

Diese Erkenntnisse können zur Frage führen, ob wir Tiere noch zu unserem Gebrauch heranziehen dürfen oder wollen. Es ist also verständlich, dass es immer noch weitgehend gesellschaftlicher Konsens ist, die Grenze zwischen Mensch und Tier aufrechtzuerhalten.

Während sich Zoologinnen und Zoologen als Tier begreifen können („Ich bin lieber mit Haut und Haaren ein Tier unter anderen“, Sommer 2012: 145), ist es für Vertreter/innen anderer Disziplinen problematischer, den Glauben an einen Sonderstatus des Menschen aufzugeben. Für die Weigerung, sich in das Tierreich einzuordnen, hat Frans de Waal den Begriff *anthropodenial* (als Gegensatz zu *anthropomorphismus*) geprägt:

„To give it a name, I propose *anthropodenial* for the a priori rejection of shared characteristics between humans and animals when in fact they may exist. Those who are in anthropodenials try to build a brick wall between themselves and other animals.“ (De Waal 2001: 68 f.)

Aber auch wenn wir erkennen, dass die Grenze zwischen Menschen und anderen Tieren ein menschliches Konstrukt ist, und auch wenn wir uns eingestehen, dass Menschen zu den Tieren gehören, sehen wir uns dennoch immer noch als besondere Tiere.

In diesem Sinne hat sich ein von Karsten Brensing initiiertes Verbands von Vertreterinnen und Vertretern aus den Geistes- und Na-

Menschen-  
rechte für  
Menschenaffen

turwissenschaften sowie den Rechtswissenschaften (*Individual Rights Initiative*) zum Ziel gesetzt, Personenrechte für bestimmte Tiere zu erreichen. Mit dieser Forderung sind die Wissenschaftler/innen um Brensing nicht die Ersten. Menschenrechte für Menschenaffen haben bereits 1993 Philosophinnen und Philosophen wie Peter Singer und Paola Cavalieri gefordert: Menschenaffen sollten dort, wo sie die gleichen Bedürfnisse wie Menschen haben, auch entsprechende Rechte zugestanden werden (*Great Ape Project*). Auch andere Projekte und Programme wie beispielsweise die Organisation *Roots and Shoots* von Jane Goodall zeigen, wie Forschung, die den vermeintlichen Graben zwischen Tier und Mensch überbrückt, zu gesellschaftlichem und politischem Engagement führen kann.

### Anerkennung und Inklusion von Differenz

Wie Pär Segerdahl (2011: 3) sagt, liegt die Ergiebigkeit der Human-Animal Studies darin, dass der Fokus auf Tiere und Mensch-Tier-Beziehungen die gewöhnliche menschenzentrierte Perspektive auf das Leben und die Welt, inner- und außerhalb des akademischen Umfeldes, ablöst. Dies geschieht wohl teils bewusst, teils unbewusst. Lynda Birke (2012: 31 et passim) betont, dass wir selbst nämlich nicht außerhalb der von uns untersuchten Beziehungen stehen, sondern Teil derselben werden, sobald wir uns damit beschäftigen, und sie vielleicht sogar durch diese Teilnahme verändern, ob wir wollen oder nicht.

Daher haben Forscher/innen mitunter sogar die von ihnen studierten Tiere als Koautorinnen und Koautoren ihrer wissenschaftlichen Artikel genannt, z. B. Susan Savage-Rumbaugh die Bonobos Kanzi, Panbanisha und Nyota Wamba:

Savage-Rumbaugh, E. S., Kanzi Wamba, Panbanisha Wamba, Nyota Wamba (2007): *Welfare of Ape in Captive Environments: Comments On, and By, A Specific Group of Apes*. In: *Journal of Applied Animal Welfare Science* 10/1, 7–19.

Anerkennung und Inklusion von Differenz  
Damit sind wir bei einem wichtigen Thema: der Anerkennung und Inklusion von Differenz. Es gibt nicht die *eine* Grenze zwischen Menschen und Tieren, wohl aber (z. T. fließende) Abgrenzungen und Unterschiede zwischen den verschiedenen Tierarten (inkl. Menschen). Damit die spezifischen Eigenheiten von Tieren nicht übersehen werden, sollen diese Differenzen weder geleugnet noch

vernachlässigt werden, sondern sowohl im wissenschaftlichen als auch im gesellschaftlich-alltäglichen Bereich anerkannt, beachtet und möglichst berücksichtigt werden. Hunde haben andere Bedürfnisse als wir, aber auch andere als Katzen oder Ratten. Es gibt also folgende zwei Ansätze: den Gleichheitsansatz (wenn Tiere bezüglich bestimmter moralisch relevanter Eigenschaften uns gleichen, müssen sie geschützt werden [*Egalitarismus*]) und einen differenzorientierten Ansatz (Tiere sind anders als wir, aber trotzdem müssen sie geschützt werden). Der Gleichheitsansatz führt dazu, dass wir Anderssein immer als Ausschlusskriterium betrachten, der Differenzansatz jedoch würde diese Problematik ausschalten und im Gegensatz zu einer Anerkennung und Inklusion von Differenz führen (vgl. Michel/Stucki 2015). Taimie Bryant (2007) hat dazu einen Aufsatz verfasst, in dem sie der Frage nachgeht: „Gleichheit oder Differenz als Basis für Gerechtigkeit: Müssen Tiere wie Menschen sein, um per Gesetz vor Menschen geschützt zu werden?“

Auf den Punkt gebracht können wir sagen: Eine Zielsetzung der HAS ist es, kulturelle, philosophische und gesellschaftliche Glaubenssätze und Konstruktionen – z. B. die Mensch-Tier-Grenze oder die Kategorisierungen von Tieren – kritisch zu durchleuchten und bei Bedarf zu dekonstruieren.

Dies kann zu einer Verbesserung des Mensch-Tier-Verhältnisses führen: Sehen wir ein Huhn nicht mehr als Lebensmittel, nehmen wir es vielleicht als Lebewesen mit eigenen Bedürfnissen wahr (vgl. DeMello 2012: 16), und umgekehrt.

Um dieses Kapitel zur Mensch-Tier-Grenze abzuschließen, sei die Naturwissenschaftshistorikerin und Biologin Donna Haraway zitiert, die in ihrem „Cyborg Manifesto“ schreibt:

„Die letzten Brückenköpfe unserer Einzigartigkeit sind korrumpiert worden [...]: Sprache, Werkzeuggebrauch, Sozialverhalten, Geist, nichts ist mehr übrig, das die Trennungslinie zwischen Mensch und Tier überzeugend festzulegen vermag – und viele sind auch nicht mehr von der Notwendigkeit einer solchen Trennungslinie überzeugt.“ (1995: 36)

Tiere nicht mehr  
als Lebensmittel,  
sondern als  
Lebewesen  
betrachten

### Wiederholungsfragen

Nachdem Sie dieses Unterkapitel zur Mensch-Tier-Grenze durchgearbeitet haben, sind Sie bereits mit einigen grundlegenden Konzepten der Human-Animal Studies (*Speziesismus, Anthropozentrismus, Anthropomorphismus, othering*) vertraut. Diese werden Ihnen im weiteren Verlauf dieses Studienbuchs und in eigenständigen Arbeiten zu HAS häufig begegnen, daher ist es

### 3. Die gesellschaftliche Konstruktion von Tieren

wichtig, dass Sie diese gut verstehen. Die Beantwortung folgender Wiederholungsfragen kann Ihnen dabei helfen, die Inhalte des Kapitels noch besser zu verinnerlichen:

1. Welche Gründe können Sie für die Entstehung der Mensch-Tier-Grenze anführen?
2. Worauf sehen Sie die Vorteile und möglicherweise Nachteile einer brüchigen/uneindeutigeren Mensch-Tier-Grenze?
3. Welche Standpunkte nimmt die Biologie bzw. nehmen die Naturwissenschaften in der Debatte um die Mensch-Tier-Grenze ein?

### 3.2 Sprachgebrauch: Das Mensch-Tier-Verhältnis aus linguistischer Sicht (Reinhard Heuberger)

#### Hinführung

So präsent Tiere im Leben der Menschen sind, so sind sie es auch in der menschlichen Sprache. Sprache hat Auswirkungen auf unser Handeln und Sprache spiegelt unsere Haltung gegenüber anderen Lebewesen wider. Sie zeigt auch, wie sich diese Haltung verändern kann. Es gibt also Wechselwirkungen zwischen Sprache und Lebenswelt: Meine Welt bestimmt meine Sprache, meine Sprache bestimmt aber auch meine Welt – ändere ich das eine, ändert sich auch das andere, oder wie Wilhelm Trampe es formuliert: „Sprache und Welt“ werden als wechselseitig aufeinander bezogen aufgefasst. Sprache trägt maßgeblich zur sozialen Konstruktion von Wirklichkeit bei – wie wiederum Realität auf unsere Sprache zurückwirkt.“ (Trampe 2015: 197)

Wenn wir unseren Sprachgebrauch kritisch reflektieren, merken wir, dass es problematische ethische Interferenzen gibt und dass es notwendig ist, einen speziesgerechten Sprachgebrauch zu etablieren. Dabei handelt es sich um eine analoge Bildung zu *gendergerecht*, einem Begriff, der häufig vorkommt, wenn es um Sprache geht: Eine *gendergerechte* Sprache berücksichtigt beide Geschlechter – Lehrer und Lehrerinnen. Speziesgerecht bedeutet entsprechend, dass auch die Tiere in Texten, in der Gesellschaft etc. berücksichtigt und sichtbar werden.

Linguistische Sprachkritik wird unter Verwendung unterschiedlicher Methoden seit Jahrzehnten intensiv betrieben; seit den 1960ern beispielsweise innerhalb der feministischen Linguistik. Eine solche Sprachkritik basiert in der Regel auf der Annahme, dass Sprache unser Denken und schließlich auch unser Handeln beeinflussen kann. Als Pioniere dieses Ansatzes werden zumeist Edward Sapir und Benjamin Whorf genannt (vgl. *Sapir-Whorf-Hypothese*), ähnliche Gedanken lassen sich aber bereits im 19. Jahrhundert, z. B. bei Wilhelm von Humboldt, nachweisen. Mit dem wachsenden Bewusstsein für ökologische

### 3.2 Sprachgebrauch: Das Mensch-Tier-Verhältnis aus linguistischer Sicht

Probleme und Kausalitäten geriet auch der Umweltdiskurs (speziell seit den 1980er Jahren) immer mehr ins Zentrum linguistischer Analyse. *Ökologische Linguistik* nennt sich eine Wissenschaftsdisziplin innerhalb der Angewandten Sprachwissenschaften, die sich vorrangig mit dem Themenfeld *Sprache und Umwelt* auseinandersetzt. Der Ansatz der Ökologische Linguistik ist insofern etwas breiter als jener der Human-Animal Studies, als dass zum Untersuchungsgegenstand beispielsweise auch der Diskurs über Pflanzen sowie über die Umwelt im Allgemeinen gehört. Diese beiden Wissenschaftsdisziplinen haben bis vor kurzem eher parallel zueinander geforscht, und es wäre wünschenswert, dass künftig noch mehr Synergieeffekte genutzt werden können.

Ökologische Linguistinnen und Ökologische Linguisten sehen in der Anthropozentrik im Sprachgebrauch eine signifikante Belastung für das Mensch-Tier-Verhältnis. Wird der Begriff der Anthropozentrik etwas weiter gefasst, lässt sich darunter ein breites Spektrum an sprachökologischen Manifestationen subsumieren. Unser Sprachgebrauch ist streng genommen immer anthropozentrisch, da wir die Umwelt zwangsläufig nur aus menschlicher Sicht wahrnehmen und benennen können. Es ist folglich eine andere Art der Anthropozentrik, welche Gegenstand linguistischer Sprachkritik ist. Die sogenannte *sekundäre oder utilitaristische* Form sieht den Menschen als das *Maß aller Dinge*, während die *nichtmenschliche* Umwelt lediglich insoweit Bedeutung hat, wie sie direkt oder indirekt menschlichen Interessen dient. Tiere sind demzufolge nur deshalb wertvoll, weil der Mensch sich an ihnen erfreuen oder sie anderweitig für seine Zwecke nutzen kann.

Wie äußert sich dieser ideologische Hintergrund nun konkret auf sprachlicher Ebene? Die häufigste Form der Anthropozentrik im Sprachgebrauch ist so selbstverständlich für uns, dass wir sie zumeist gar nicht bemerken, geschweige denn kritisch hinterfragen. Tiere werden auf Wortebene häufig als Ressource für menschliche Bedürfnisse verwendet. So sprechen wir von *Nutztieren*, *Versuchstieren* oder *Haustieren*. Erstere unterteilen wir weiter in *Legehennen*, *Milchkühe* oder *Mastschweine*. Auch unerwünschte Eigenschaften von Tieren werden häufig lexikalisiert, so z. B. in *Menschenfresser*, *Ungeziefer* oder *Schädling*. Ein solcher Sprachgebrauch bringt auf den ersten Blick einige Vorteile für uns, erlaubt er uns doch, Tiere kurz und prägnant nach ihrer Nützlichkeit zu kategorisieren. Allerdings werden Tiere hierdurch auf eine Ressource oder ein Schadprofil reduziert, und es wird ihnen kein intrinsischer Wert zugestanden. Daraus ergeben sich zahlreiche ethische und ökologische Probleme, und das Mensch-Tier-Verhältnis wird durch diese Kategorisierung eindeutig belastet.

Anthropozentrik in der Sprache belastet das Mensch-Tier-Verhältnis

Betonung der Nutzbarmachung von Tieren durch Sprache

## 3. Die gesellschaftliche Konstruktion von Tieren

Distanzierung durch Sprache

Neben der oben illustrierten utilitaristischen Anthropozentrik ist auch die sogenannte Distanzierung weit verbreitet. Wir unterscheiden häufig sprachlich zwischen menschlichen und tierischen Konzepten, auch wenn bei genauerer Betrachtung kein inhaltlicher Unterschied feststellbar ist. Menschen *essen*, während Tiere *fressen*. Wir *gebären*, Tiere *werfen*. Menschen *sterben*, Tiere *verenden* – und sind nach dem Tod *keine Leichen*, sondern *Kadaver*. Ökolinquisten wie Alwin Fill (1993: 107) sind der Meinung, dass dieser unterschiedliche Wertschätz eine emotionale Distanz zwischen Mensch und Tier fördert. Das macht es für uns leichter, Tiere für unsere Zwecke zu nutzen, und dient somit anthropozentrischen Interessen. Distanzierender Sprachgebrauch ist zugleich spezifisch, da Tiere aufgrund ihrer Nichtzugehörigkeit zur Spezies Mensch lexikalisch anders bezeichnet und behandelt werden.

Auch bestimmte Euphemismen und Metaphern können als anthropozentrisch eingestuft werden, da sie es uns – gewollt oder ungewollt – erleichtern, Tiere für unsere Zwecke zu nutzen. Der Begriff *Tierversuch* kann als Beispiel für euphemistischen Sprachgebrauch genannt werden, verschleierte er doch das oftmals grausame Quälen und Töten von Tieren für Zwecke der Wissenschaft. Ein ökologisches Umdenken wird durch solche Euphemismen oftmals behindert. Beziehen sich Tierbezeichnungen metaphorisch auf uns Menschen (z. B. *Schwein* oder *Kuh*), so ist deren Bedeutung zumeist (jedoch nicht immer) negativ, d. h. beleidigend (Mussner 2015: 158). Metaphern wie *Fleischproduktion* führen zu einer Versachlichung von Tieren, die wie Konsumgüter produziert, optimiert und verbraucht werden (Trampe 2001: 238).

Anthropozentrik lässt sich nicht nur auf Wortebene, sondern auch auf Satz- oder Textebene nachweisen. Eine Analyse von Wörterbuchdefinitionen zeigt beispielsweise, dass selbst vermeintlich objektive Textsorten Tiere regelmäßig aus dem Blickwinkel ihrer Nützlichkeit für uns Menschen klassifizieren (vgl. Heubeger 2003). Und auch auf grammatikalischer Ebene lassen sich Beispiele für die Anthropozentrik unserer Sprache finden. Durch Passivkonstruktionen wird das Objekt zum (grammatischen) Subjekt: x tut y > y wird getan; x (der Täter) verschwindet aus dem Satz, z. B. in „Dem Kaninchen wurde das Nervengift dreimal täglich verabreicht“. Diese bewusst gewählte Formulierung ermöglicht es, den Verantwortlichen für die Schmerzen, welche dem Tier zugefügt werden, nicht zu nennen. Wissenschaftler/innen werden somit vor moralischer Verantwortung geschützt.

## 3.2 Sprachgebrauch: Das Mensch-Tier-Verhältnis aus linguistischer Sicht

Unter Sprachkritikerinnen und Sprachkritikern unterschiedlicher Fachbereiche (z. B. der Ökolinquistik, Human-Animal Studies oder Philosophie) herrscht Konsens darüber, dass menschliche Sprache in einem hohen Maße anthropozentrisch ist. Dies sollten auch die oben genannten Beispiele verdeutlichen. Weitaus schwieriger wird es, einen effizienten Lösungsansatz für dieses Problemfeld zu finden. Ökologisch motivierte Sprachkritiker/innen haben die Lehren aus den überwiegend gescheiterten Versuchen der Political-Correctness(PC)-Kampagne gezogen, neue Sprachnormen mit gesellschaftspolitischem Druck durchsetzen zu wollen. Außerdem fehlt es bisher an einem systematischen Sprachmodell, welches geeignet wäre, anthropozentrischen Sprachgebrauch nachhaltig zu ersetzen. Auf diese Punkte soll im Folgenden kurz eingegangen werden.

Die Ökolinquistik versucht, wie erwähnt, bewusst nicht die Fehler der PC-Bewegung zu wiederholen. Es geht ihr nicht primär darum, bestimmte Begriffe komplett zu meiden oder zu verdammen, sondern vielmehr um eine Bewusstseinschaffung für dieses Problemfeld. Somit ist ökolinquistische Sprachkritik nicht dogmatisch oder präskriptiv, sondern zielt auf „das Bewusstmachen der inhärenten und nur selten intendierten Anthropozentrik unserer Sprache und unseres Denkens“ ab (Fill 1993: 116). Eine Gesellschaft muss ideologisch dafür bereit sein, neue Begriffe in den Alltagswortschatz aufzunehmen bzw. etablierte Termini zu ersetzen. Dies ist beispielsweise im Bereich des Feminismus teilweise gelungen, da sich auch das Frauenbild in der Gesellschaft entsprechend gewandelt hat. Es kann aber im Umweltdiskurs kaum gelingen, der breiten Masse bestimmte ökologische Termini gegen den Zeitgeist zu oktroyieren und präskriptiv einen Sprachwandel zu vollziehen.

Aus Sicht von Sprachkritikerinnen und Sprachkritikern gibt es in dieser Hinsicht aber auch Grund zur Hoffnung. Unsere Einstellung gegenüber Tieren, unser Wissen über Umwelprobleme, aber auch unsere Essgewohnheiten (z. B. Vegetarismus und Veganismus) haben sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten sicherlich zu einem größeren Bewusstsein hin verändert. Mit diesen soziokulturellen Entwicklungen ist auch der Nährboden für einen Sprachwandel mehr gegeben als in früheren Jahrzehnten.

Das andere erwähnte Hauptproblem hinsichtlich der Vermeidung von Anthropozentrik ist sprachinhärent. Es gibt bislang kein umfassendes und anerkanntes Sprachmodell, welches geeignet wäre, anthropozentrischen Sprachgebrauch zu ersetzen. Diskutiert wurden bisher vor allem zwei Modelle (vgl. Fill 2006): *Anthropomorphismus*

Veränderung durch Bewusstwerdung

## 3. Die gesellschaftliche Konstruktion von Tieren

und *Physiozentrismus* (welcher *Pathozentrismus*, *Biozentrismus* und *Holismus* einschließt). Beide Ansätze haben ihre Vorteile, aber auch gravierende Schwächen.

*Anthropomorpher Sprachgebrauch*, welcher vorwiegend in literarischen Texten zu finden ist, scheint zunächst ein vielversprechender Kandidat zu sein. Menschliche Eigenschaften, z. B. Gefühle, Verhalten und Erscheinungsbild, werden auf Tiere übertragen. So wird beispielsweise über Tiere als *Brüder* und *Schwestern* gesprochen, oder es werden Begriffe wie *Hand* oder *Nase* auch für Körperteile von Tieren verwendet. Auch werden menschliche Gefühle auf Tiere projiziert, welche dann *lieben*, *hassen*, *verachten*, *bedauern* etc. Auf den ersten Blick erscheint eine solche Benennung durchaus begrüßenswert, wird damit doch die zuvor kritisierte Distanzierung vermieden (d. h. auch Speziesismus unterbunden). Dennoch gibt es auch viele kritische Stimmen bezüglich anthropomorphen Sprachgebrauchs (vgl. Simmons/Armstrong in Viridis 2015: 215). Kritisiert wird vor allem, dass Tiere in unangemessener Weise *vernenschlicht* werden. Intrinsische Eigenschaften von Tieren werden in der Regel vernachlässigt oder komplett ignoriert. Tiere werden also nicht als eigenständige Individuen angesehen, sondern auf menschliche Normen und Muster reduziert. Es gibt aber auch Wissenschaftler/innen, die einen gemäßigten Anthropomorphismus befürworten, da dieser die Gleichstellung von Mensch und Tier fördern kann (siehe Bekoff 2004: 495; Libell 2014: 141 ff.).

*Physiozentrischer Sprachgebrauch als Alternative*

*Physiozentrischer Sprachgebrauch* erscheint einigen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern als geeigneteres Modell, da die im Zusammenhang mit Anthropomorphismus geschilderten Probleme vermieden werden können. Der physiozentrische Ansatz sieht Mensch und Natur auf einer Ebene und attestiert einen inhärenten moralischen Wert auch nichtmenschlichen Lebewesen. Es gibt verschiedene Ausprägungen des Physiozentrismus, welche hier nur ganz kurz vorgestellt werden sollen (vgl. <http://www.drze.de/im-blickpunkt/biodiversitaet/ethische-aspekte>). Beim *Pathozentrismus* ist die Leidenfähigkeit das moralisch relevante Kriterium, womit auch leidenfähige Tiere ein Recht darauf haben, nach moralischen Grundsätzen behandelt zu werden. Der *Biozentrismus* sieht dieses Recht bei allen *Lebewesen*, unabhängig vom Entwicklungsgrad oder der vermuteten Leidenfähigkeit. Und für den *Holismus* ist die bloße Existenz das entscheidende Kriterium, wobei auch die Natur als Ganzes moralischen Wert besitzt.

## 3.2 Sprachgebrauch: Das Mensch-Tier-Verhältnis aus linguistischer Sicht

Allerdings haben Verfechter/innen des physiozentrischen Ansatzes bisher kein umfassendes Sprachmodell entwickeln können, welches als Ersatz für unseren anthropozentrischen Sprachgebrauch geeignet wäre. Einige Beispiele sollen verdeutlichen, welche Schwierigkeiten bei diesem Versuch im Wege stehen. Im Prinzip könnte jeder anthropozentrische Begriff aus physiozentrischer Sicht umbenannt werden, d. h. aus Sicht seiner intrinsischen Funktion innerhalb des Ökosystems. *Honig* wird somit zu *Nahrung für junge Bienen*, *Blütenblätter* zu *Aufmerksamkeitserregern für Insekten* (Fill 2006: 150). Es wird schnell deutlich, dass die Alternativen langatmig und künstlich wirken – ähnlich wie manche Begriffe der PC-Bewegung. Somit erscheint es höchst unwahrscheinlich, dass Begriffe dieser Art in größerem Stil Einzug in unseren Sprachgebrauch halten werden.

So können Sprachkritiker/innen zwar das Problem der Anthropozentrik konkret benennen und beschreiben, scheitern aber teilweise an der Ausarbeitung von Lösungsansätzen. So viele Studien es mittlerweile zur Anthropozentrik in der Sprache gibt, so wenig umfassende alternative Sprachmodelle existieren. Alternativvorschläge beziehen sich fast immer auf lexikalische Einzelfälle. So wäre beispielsweise der Begriff *Tiermuskeltstück* deutlich transparenter als *Schnitzel*, und statt dem distanzierenden *trächtig* würde *schwanger* ebenso bei Tieren Anwendung finden können. Speziesistische Termini wie *Ungeziefer* oder *Schädling* könnten vermieden werden, indem die Tiergattungen konkret benannt würden, z. B. *Küchenschabe* oder *Heuschrecke*.

Auch wenn ein umfassendes neues Sprachmodell derzeit nicht in Sicht ist, liegt hier dennoch die wichtigste Aufgabe für die Ökolinquistik bzw. den linguistischen Zweig der Human-Animal Studies: Bewusstseinsschaffung für solche bisher vernachlässigten Aspekte sprachlicher Wahrnehmungsfiltrierung. Denn wie schon bei Sexismen oder Rassismen kann der Hinweis auf Sprachliches teilweise zu einer Wende im ökologischen Denken und Handeln führen und so langfristig die Lebensbedingungen von Tieren verbessern.